Immanuel Kant's Werke,

ſorgfältig revidirte

Geſammtausgabe in zehn Bänden.

Erſter Band.

Mit einer Vorrede

von

G. Hartenſtein,

ordentl. Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität zu Leipzig.

Leipzig 1838.

Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Schriften

zur

Philoſophie im Allgemeinen

und zur

Logik.

Leipzig 1838.
Modes und Baumann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Wenn Männer, welche berufen waren, irgend ein Gebiet der Wiſſenſchaft durchgreifend und umfaſſend umzugeſtalten, und dadurch abſichtlich oder unabſichtlich an die Spitze einer Partei traten, im Verlaufe der Geſchichte, wenn neue Parteien die älteren verdrängen, nicht mit der ihrigen verſchwinden, ſondern ſich wieder von ihr ablöſen oder kraft ihrer eigenen Größe ihr Andenken der Nachwelt ſichern, ſo gehören ſie der Geſchichte nicht blos deshalb an, weil dieſe Alles, was überhaupt einmal dageweſen iſt, mit antheilsloſer Treue in der Erinnerung aufbewahrt, ſondern ſie nehmen auf dieſem gemeinſchaftlichen, immer wachſenden Boden, auf welchem die verſchiedenſten Verſuche, das gleiche Ziel zu erreichen, ſich unwillkührlich begegnen, auf welchem der bloſe Verkehr zur Kritik, und die wahre Kritik zum Fortſchritt wird, in einem bei Weitem höheren Sinne eine beſtimmte, durch die innere Kraft ihres Geiſtes bezeichnete Stellung und Bedeutung in Anſpruch. Und wenn irgend ein Denker, der in die Entwickelung der Wiſſenſchaft nachdrücklich eingegriffen hat, in der letzteren Rückſicht der dankbaren Anerkennung einer frei prüfenden Nachwelt zuverſichtlich entgegenſehen darf, ſo iſt es Immanuel Kant, welchem die Größe ſeines wiſſenſchaftlichen Charakters vor Allem das Zugeſtändniß ſichert, daß die Stärke der Kraft und der Umfang der Wirkungen bei ihm in einem gegenſeitig angemeſſenen Verhältniß ſtehen und daß man zur Auffaſſung der Größen, die dieſes Verhältniß bilden, nicht eines engen, ſondern des weiteſten Maaßes bedürfe, nach welchem die Wirkungen der Philoſophie überhaupt wollen gemeſſen ſein. Denn wenn die Sorgen und Arbeiten des Denkers oft auf den engen Kreis der Schule oder auf den noch engeren des eigenen Bewußtſeins beſchränkt bleiben, ſo bethätigte Kant die Macht des wiſſenſchaftlich ausgebildeten Denkens für die weiten Kreiſe des religiöſen und politiſchen Lebens, ja für die geſammte Culturſtufe ſeines Zeitalters. Nicht als ob er außer allem Zuſammenhange mit den Beſtrebungen des Zeitalters, in welchem er auftrat und wirkte, durchaus einen neuen Gedankenkreis geſchaffen und geltend gemacht hätte, deſſen Elemente vor ihm auf keinerlei Weiſe vorhanden geweſen wären; wir ſehen ihn vielmehr in vielen und gerade den wichtigſten Puncten bemüht, eine entweder nur ſchwankend angedeutete oder ſchon beſtimmt eingeſchlagene Richtung fortzuſetzen und in ſich ſelbſt zu vollenden; und gerade deshalb, weil er ſich der ſchon vorhandenen Anfänge mit umfaſſendem Geiſte bemächtigte und ſie zu einer Höhe entwickelte, von welcher herab ſie in die Geſinnungen und die Denkart der Geſellſchaft eindrangen und ſich bis in die Niederungen des gewöhnlichen Lebens herab verbreiteten, wurde es möglich, eine ſo gewaltige Bewegung der Geiſter hervorzubringen, wie er thatſächlich hervorgebracht hat. Wenn ganz im Allgemeinen und ohne Rückſicht auf beſondere Probleme und Lehrſätze betrachtet die Endabſicht ſeiner, ganz und gar auf dem Grundſatze eines durch keinerlei Auctorität gehemmten, freien Vernunftgebrauches ruhenden Philoſophie auf Beſchränkung eines angemaßten und unfruchtbaren ſpeculativen Wiſſens, zu Gunſten eines aufgeklärten Glaubens in Sachen der Religion, einer auf ſich ſelbſt feſtruhenden ſittlichen Geſinnung und der größtmöglichen bürgerlichen Freiheit geht, ſo kann er im beſten Sinne als der Vollender deſſen angeſehen werden, wofür die beſſeren Kräfte des achtzehnten Jahrhunderts, wenn auch oft in verkehrter und ſelbſt geſinnungsloſer Weiſe gearbeitet und gekämpft hatten. Hierin liegt keine Entwürdigung ſeiner letzten Zwecke, wenn man unbefangen erwägt, wie unermeßlich Viel das geiſtige und politiſche Leben Europa's den Anſtrengungen dieſes denkwürdigen Zeitraumes verdankt, die oft durch ſchroffe Verneinung Platz machen mußten für die Bejahungen, die Noth thaten, — und wenn man dabei nicht vergißt, daß, wenn Kant der Vollender dieſer Beſtrebungen genannt wird, ſein Kampf gegen das, was ihm irgend als wiſſenſchaftliches, religiöſes oder ſociales Vorurtheil, ja vielleicht als ein verderblicher Irrthum erſchien, durch die ruhige Beſonnenheit ſeines kritiſchen Geiſtes gezügelt und durch die Reinheit ſeiner ſittlichen Geſinnung in einer ſolchen Weiſe geadelt war, daß er, obwohl auf dem gemeinſchaftlichen Grund und Boden ſeines Jahrhunderts ſtehend, doch in ſeiner eigenen, auch für das blödeſte Auge unverkennbaren Würde weit hervorragt. Ueberall taſtet ſeine Hand nach den Grenzen des menſchlichen Denkens und Wiſſens; aber ſo wie er den Uebermuth des Zweifelns und Leugnens gleich ſtark tadelt, wie den Uebermuth des Behauptens, ſo vertritt er das, was innerhalb der von ihm geſteckten Grenzen von wahrem Werthe iſt, Freiheit der wiſſenſchaftlichen Forſchung, Recht, Sittlichkeit und eine darauf gegründete religiöſe Ueberzeugung, mit der ganzen Energie ſeiner geiſtigen Kraft und reſpectirt niemals die Grenzen, welche Bequemlichkeit, Gedankenloſigkeit, Eigennutz und böſer Wille vertheidigen. Und eben dadurch, daß er die unwandelbaren Zielpuncte menſchlichen Wollens feſt im Auge behielt, ſteht Kant an der Grenze zweier Jahrhunderte als ein nicht nur rückwärts, ſondern auch vorwärts ſchauender Janus!

Nächſt dieſer auf keine einzelne Zeit beſchränkten Wichtigkeit, vermöge deren er die Bedeutung der Philoſophie für die höchſten Gebiete des geiſtigen Lebens in einem Maaße repräſentirt, wie vor ihm nur wenige Denker, ſteht er der Gegenwart noch nicht ſo fern, um nicht für ſie und bei der Auffaſſung ihrer wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen eine ganz beſondere Beachtung zu fordern. Zwar dürfte nicht leicht Jemand in dieſem Augenblicke ein Anhänger der Kant'ſchen Lehre in ihrer urſprünglichen und ſtrengen Form ſein; aber ſo wie die allgemeine Aufgabe eines begriffsmäßigen Verfahrens und die Hinweiſung auf ſittliche Ideale, die Sokrates dem Plato und Ariſtoteles als unentwickelten Keim hinterließ, in der geiſtreichen Beweglichkeit des griechiſchen Volkes einen fruchtbaren Boden fand, der eine, lange Zeit hindurch fortwirkende, in der Spaltung der Schulen durch die gemeinſchaftliche Erinnerung an Sokrates zuſammengehaltene Aufregung wiſſenſchaftlicher Beſtrebungen hervorbrachte, ebenſo und in einem noch höheren Grade weiſen die Anſtrengungen der Speculation, welche die Geſchichte der Philoſophie ſeit Kant beurkundet, auf ihn als ihren gemeinſchaftlichen Ausgangspunct zurück. Kant war nicht in dem Falle, ſeine Anerkennung erſt von der Begeiſterung künftiger Geſchlechter erwarten zu müſſen, wie, um anderer Beiſpiele nicht zu erwähnen, etwa Spinoza und Leibnitz, für deſſen gerechte Würdigung erſt jetzt die Anfänge gemacht worden ſind; Kant berührte ſein, durch ein halbunbewußtes inneres Drängen empfänglich gewordenes Zeitalter mit der friſcheſten Unmittelbarkeit; aber er hat überdies das Glück, wenn es anders erlaubt iſt, was ohne den Reichthum und die Kraft ſeines Geiſtes nicht erfolgt ſein würde, ihm zum Glücke anzurechnen, daß die nachfolgenden Syſteme zum großen Theile die weiteren, wenn auch bisweilen die innere Mißgeſtalt durch den Schein einer üppigen Lebensfülle verhüllenden Entwickelungen ſolcher Keime ſind, die ſich in ſeinen Schriften mehr oder weniger beſtimmt nachweiſen laſſen. Fichte's, ausſchließend auf den reinen Begriff des Ich ſich ſtützender Idealismus, Schelling's ältere, die intellectuelle

Anſchauung zum Quell des Wiſſens machende Identitätslehre, Hegel's Dialektik, Herbart's auf den Begriff des Sein als der abſoluten Poſition und der Anerkennung des Gegebenen gegründete Monadologie erinnern unbeſchadet der Eigenthümlichkeit aller dieſer Denker an Gedanken, Fragen und Probleme, welche Kant entweder der philoſophiſchen Betrachtung erſt recht deutlich ins Licht gerückt, oder, ohne ihnen für das menſchliche Denken die mindeſte Anwendbarkeit zuzugeſtehen, als für andere Intelligenzen mögliche Erkenntnißquellen bezeichnet, oder endlich als weſentliche und nothwendige Berichtigungen tiefeingewurzelter Irrthümer geltend gemacht hatte; und während er in der Würde und dem Ernſte ſeiner ſittlichen Geſinnung, deren Unerſchütterlichkeit ihm hinlänglichen Erſatz für die von ihm behauptete Ohnmacht aller theoretiſchen Speculation gab, außerhalb des Streites der Schulen ſteht, bildet er für die divergirenden Radien der ſpäteren Syſteme den gemeinſchaftlichen Mittelpunct, welchem man in dieſer Hinſicht eine, wenn auch nicht nach allen Seiten hin gleichmäßig ausſtrahlende Kraft beizulegen ſich verſucht fühlt. Möge alſo immerhin die Wiſſenſchaft, für die es keine unfehlbaren Auctoritäten gibt, ſich ihre freie Selbſtſtändigkeit durch den Rückblick auf frühere Denker nicht beſchränken laſſen wollen; das Studium ihrer Geſchichte wird ſich immer von allen Seiten auf Kant zurückgewieſen finden.

Ihn nun gleichſam in der Behauſung ſeines eigenen Gedankenkreiſes kennen zu lernen, bieten ſeine Werke in ſeltener Reichhaltigkeit die Gelegenheit. Selten nennen wir dieſe Reichhaltigkeit, theils weil nur wenige ſyſtematiſche Denker der Mitwelt eine ſo zahlreiche Menge größerer und kleinerer Abhandlungen ſelbſt übergeben haben, theils weil bei noch Wenigeren mit der Vielſeitigkeit des Stoffes in gleichem Grade die Möglichkeit vorhanden iſt, die allmählige Entwickelung ihrer wiſſenſchaftlichen Anſicht ſo genau zu verfolgen, wie bei Kant. Wenn es wahr iſt, daß, wo es Viel zu entwickeln gibt, da die Entwickelung langſam vorwärts ſchreitet, ſo verſtattete ihm ein langes Leben günſtige Zeit, um ein weitſchichtiges Unternehmen bedächtig zur Reife kommen zu laſſen. Sein erſtes großes Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, das, obwohl in ſeiner letzten Grundlage auf einem Theile des bisherigen Dogmatismus ruhend, die ganze Metaphyſik vor ihm zu ſtürzen beſtimmt war, gab er, ſehr unähnlich vielen erfindungsreichen Köpfen der nächſten Folgezeit, in ſeinem ſiebenundfunfzigſten Lebensjahre, alſo zu einer Zeit heraus, wo Andere durch die rückgängige Bewegung ihrer geiſtigen Kraft der Natur ihren Tribut zu zahlen anfangen; und erſt von dieſer Zeit an treten die übrigen größeren Werke, die ſorgfältig gepflegte Frucht vieljähriger Ueberlegungen in raſcher Folge nacheinander hervor. Bis dahin ſehen wir Kant's umſichtige Bemühungen vielfältig auf die Auffaſſung des Gegebenen, bis auf einzelne Naturereigniſſe herab, auf die Prüfung der vorhandenen, auf die Aufſtellung neuer Theorien gerichtet, oder wir erblicken ihn, wie er in den engeren Kreiſen der eigentlichen Philoſophie einzelne Fragen hervorhebt und überlieferte Methoden und Lehrmeinungen ſichtet und ſie ebenſo freimüthig verwirft, als im Bewußtſein ihrer Mangelhaftigkeit auf ihre Ergänzung hinarbeitet. Dieſe früheren kleineren Schriften tragen durchgängig das Gepräge eines jugendlich friſchen, ohne Anmaßung der eigenen Kraft vertrauenden, raſtlos forſchenden, überall ſelbſt prüfenden Geiſtes; und wenn Manches, worauf er aufmerkſam macht, ſich heut zu Tage von ſelbſt verſteht, Anderes ſelbſt trivial und überflüſſig erſcheint, ſo muß man das Zeitalter und das Publicum im Auge behalten, an welches ſich Kant zu wenden hatte, und nur ſelten, ja faſt nie wird man den Mann verkennen können, der überall, wo er dafür Gründe hatte, den Geſichtskreis dieſes Zeitalters zu überſchreiten und zu erweitern im Begriffe ſteht und ihn in vielen Dingen ſchon früher überſchritten haben mußte, ehe er ſich ſelbſt davon beſtimmte Rechenſchaft zu geben im Stande war. Und nicht blos als Vorläufer und Begleiter der größeren ſyſtematiſchen Werke ſind die zahlreichen kleineren Abhandlungen von Wichtigkeit; ſondern gleichſam losgelöſt von den Feſſeln einer ſtreng ſyſtematiſchen Darſtellung zeigen ſie den Reichthum der Kenntniſſe, die Vielſeitigkeit der Erfahrung, die Schärfe der Beobachtung, den Muth und die Reinheit der Denkungsart in Verbindung mit einem leichtſpielenden Witze und einer heiteren Laune in einer bald anmuthigen, bald erhebenden Weiſe. Hier ſtreift ſelbſt die Sprache Kant's die Schwerfälligkeit eines oft nur allzulangathmenden Periodenbaues ab und die würdevolle Popularität, mit welcher der vielſeitig und gründlich gebildete Geiſt bisweilen auch bloſe Meinungen und ſubjective Anſichten entwickelte, verſtattet demohnerachtet dem Kundigen, die tiefer liegenden Gründe und Geſinnungen zu erblicken, auf welchen jene ruhen und aus welchen ſie hervorgehen.

Man darf es ſogar wagen, Kant und ſeine Philoſophie aus den geſchichtlichen Umgebungen, in welchen er auftrat und für welche er den ſpringenden Punct einer neuen wiſſenſchaftlichen Regſamkeit bildete, herauszuheben; man kann ihn ganz iſoliren und es bleibt dennoch, abgeſehen von dem Inhalte ſeines Syſtems, abgeſehen von den Folgen, die es gehabt und den Wirkungen, die es hervorgebracht hat, in dem Umfange und der Art, wie er die Philoſophie repräſentirt, in dem ganzen großartigen Bilde ſeiner eigenen wiſſenſchaftlichen Perſönlichkeit immer noch ein ausgezeichnetes Muſter eines der Wahrheit gewidmeten Lebens ſtehen. Wenn unbeſtechliche Redlichkeit der Unterſuchung, innige, mit edler Freimüthigkeit ausgeſprochene Geringſchätzung alles falſchen, wenn auch durch noch ſo künſtliche Blendwerke hervorgebrachten Scheines, unermüdliche Thätigkeit für ein hohes ſelbſtgeſtecktes Ziel, lauteres und warmempfundenes Intereſſe an dem Wohl und Wehe der Menſchheit und eine unerſchütterliche Feſtigkeit der ſittlichen Geſinnung ehrwürdig machen, ſo verdient Kant dieſen Namen im vollen Sinne des Wortes. Was er ſelbſt den Weltbegriff der Philoſophie im Gegenſatze zu dem Schulbegriffe derſelben nannte, das bethätigt er in ſeinem eigenen Streben auf die würdigſte, für jedes empfängliche Gemüth Achtung gebietende Weiſe; und die wahrhaft philoſophiſche Ruhe, mit welcher ein ſo gewaltiger Kopf, deſſen Kräfte zu den geiſtreichſten Fictionen hingereicht hätten, ſeiner Ueberzeugung gemäß auf das theoretiſche Wiſſen Verzicht leiſtet und ſich mit „dem beſcheidenen Verdienſte der Entdeckung begnügt, daß die Natur in dem, was Menſchen ohne Unterſchied angelegen iſt, keiner parteiiſchen Austheilung ihrer Gaben zu beſchuldigen ſei und die höchſte Philoſophie in Anſehung der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche ſie auch dem gemeinſten Verſtande hat angedeihen laſſen,“ *) — ſelbſt dieſe, mehr, als einmal ernſthaft belächelte Reſignation beurkundet eine innere Größe, die ſich ohne Gefahr mit dem Ruhme der glänzendſten Erweiterung eines wirklichen Wiſſens meſſen darf.

Mag man daher Kant ganz allgemein als ein vermittelndes Glied in der Geſchichte menſchlicher Cultur überhaupt, oder, was damit auf das Innigſte zuſammenhängt, in ſeiner beſonderen Beziehung auf die Wiſſenſchaft der Philoſophie und ihren gegenwärtigen Zuſtand, oder endlich rein für ſich als Repräſentant ſeiner eigenen Ueberzeugung betrachten, er iſt und wird in jeder dieſer Beziehungen ein würdiger Gegenſtand eines ernſten und ſorgfältigen Studiums bleiben. Iſt das Verſtändniß des

---

*) S. Bd. II. S. 619.

Plato und Ariſtoteles ſeit zwei Jahrtauſenden eine Aufgabe vielfältiger Bemühungen geweſen, ſo verdient Kant in nicht geringerem Grade eine gleiche Sorgfalt; und wie man auch über Princip, Methode, Aufgabe und Grenze der philoſophiſchen Forſchung jetzt oder in Zukunft denken möge, er wird für alle Zeiten als ein Muſter der Nacheiferung betrachtet werden müſſen, welches, ſelbſt wenn „eine Alles verſchlingende Barbarei“ das Intereſſe an der Philoſophie gänzlich vernichtete, wenigſtens als eine ernſte Mahnung an die höchſten Aufgaben menſchlichen Denkens und Handelns übrig bleiben würde. Namentlich aber in unſerer Zeit werden die Früchte nicht ausbleiben, wenn man, ſtatt von dem Umriſſe und den allgemeinen Reſultaten ſeiner Philoſophie ſich nur durch hiſtoriſche Relationen belehren zu laſſen, wieder zu dem vollſtändigen, ins Einzelne gehenden Studium ſeiner Schriften zurückkehrt und, immitten der Gedankenfülle, die er darbietet und anregt, von ſeiner beſonnenen Vorſicht ſich wieder zu der Ueberlegung veranlaßt findet, wie gar nichts es helfe, wenn man über dem Streben nach Erweiterung des Wiſſens deſſen Begründung, über umfaſſenden Ausſichten im Großen die freilich nur mühſam zu erreichende Genauigkeit im Kleinen glaubt bei Seite ſetzen zu dürfen. — —

Dieſen wenigen Worten, welche, ohne eine ſyſtematiſche Frage der Philoſophie zu berühren und noch viel weniger mit dem Anſpruch auf ein irgendwie erſchöpfendes Urtheil, nur die Geſinnung andeuten ſollen, in welcher der Unterzeichnete die Anordnung und Beaufſichtigung dieſer Geſammtausgabe übernommen hat, muß ſich eine kurze Darlegung des Verfahrens anſchließen, welches bei der Anordnung und Einrichtung derſelben beobachtet worden iſt. Ihr Umfang umfaßt nächſt ſämmtlichen von

Kant ſelbſt herausgegebenen Werken noch diejenigen Schriften, welche mit Kant's Willen und zum Theil unter ſeinen Augen veröffentlicht worden ſind; alſo die von G. B. Jäſche herausgegebene Logik, die Rink'ſchen Bearbeitungen der Pädagogik und phyſiſchen Geographie, eine von demſelben herausgegebene Schrift über die Geſchichte der Metaphyſik, ſo wie einen älteren und kleineren Aufſatz, den Kant an Sigism. Beck zur Benutzung überlaſſen hatte; endlich die zum Theil ſchon in die Sammlungen der kleineren Schriften Kant's aufgenommenen, zum Theil noch an verſchiedenen Orten zerſtreuten, bis jetzt gedruckten Briefe Kant's.

In Beziehung auf die Anordnung des mannigfaltigen Stoffes und ſeine Zuſammenſtellung in der Reihenfolge der einzelnen Bände konnte, wenn nicht das Verſchiedenartigſte unmittelbar neben einander Platz nehmen ſollte, ſchwerlich auch nur der Gedanke entſtehen, die bloſe Zeitfolge zum Princip der Anordnung zu nehmen und darnach den Umfang der einzelnen Bände, deren möglichſte Gleichförmigkeit gleichwohl bei einer Geſammtausgabe nicht vernachläſſigt werden darf, mechaniſch abzutheilen. Wenn alſo als der allgemeine Geſichtspunct für die Anordnung die Gleichartigkeit des Inhalts feſtgehalten worden iſt, ſo iſt gar nicht nöthig, ſich dafür auf Beiſpiele, wie etwa ſchon aus älterer Zeit auf die von Dutens beſorgte Sammlung der Leibnitz'ſchen Werke zu berufen; ſondern es liegt das unmittelbar in der Natur der Sache, vorzüglich, da innerhalb der einzelnen Gebiete die chronologiſche Ordnung ohne alle Mühe berückſichtigt werden kann. — Es ſondert ſich ferner die ganze Maſſe der Schriften Kant's ſehr deutlich zunächſt in drei große Hauptgruppen, deren Charakter durch die Erinnerung an die drei Hauptwerke, die Kritik der reinen Vernunft, der praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft hinlänglich bezeichnet iſt. Neben ihnen laſſen ſich noch zwei andere unterſcheiden, die eine, die ſich theils auf Philoſophie überhaupt, ihre Bedeutung und Stellung zu anderen Wiſſenſchaften, theils auf ihre Methode und ſomit namentlich auf die Logik bezieht; die andere, welche Schriften befaßt, die entweder das ſpeculative, oder das empiriſche Intereſſe Kant's an der Natur und dem Menſchen, in ihren einzelnen Erſcheinungen beurkunden. Verſetzt man ſich nun auf den Standpunct der Kant'ſchen Philoſophie, ſo nehmen die Abhandlungen, die ohne einen ſpeciellen Gegenſtand zu erörtern, durch ihre Beziehung auf Methode und Denkart einen mehr propädeutiſchen, als ſyſtematiſchen Charakter haben, ſammt den ſich auf die Logik beziehenden billig den erſten Platz ein.

Den eigentlichen Mittelpunct der theoretiſchen Speculation bildet demnächſt bekanntlich die „Kritik der reinen Vernunft“ und um ſie gruppirt ſich der Zeit nach theils vorangehend, theils nachfolgend eine Reihe kleinerer Schriften. Die Kritik der reinen Vernunft nimmt einen Band für ſich in Anſpruch; es entſtand alſo die Frage, ob die kleineren metaphyſiſchen Schriften, (wenn es erlaubt iſt, ſie ſo zu nennen, da Kant von Metaphyſik im Sinne der älteren, ſo wie der neueren Schulen ebenſowenig etwas wiſſen wollte, als von einer Identificirung der Logik und Metaphyſik,) vor oder nach ihr ihre Stelle erhalten ſollten? Schien es nun Anfangs zweckmäßig, ihnen eine zweite Abtheilung des erſten Bandes anzuweiſen, ſo machte es doch ebenſo die Oekonomie des Druckes, da bei einer ſolchen Anordnung der erſte Band übermäßig ſtark geworden wäre, der übrige Stoff aber in die feſtgeſetzte Zahl von 10 Bänden ſich nicht wohl fügen wollte, als der Uebelſtand, daß dann die „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik“ und Abhandlungen, wie z. B. die „über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll", der Kritik der Vernunft hätten vorausgeſtellt werden müſſen, nothwendig, dieſer ſelbſt den zweiten, den kleineren metaphyſiſchen Schriften aber den dritten Band zuzutheilen.

Der bei Kant ſehr beſtimmt hervortretende Gegenſatz zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie, welche urſprünglich die beiden Hauptflügel ſeines philoſophiſchen Syſtemes bildeten, und der Umſtand, daß er ſelbſt ſie durch das Mittelgebäude der Kritik der Urtheilskraft zu verbinden ſich erſt in ſpäterer Zeit bewogen fand, geboten, unmittelbar darauf die Werke folgen zu laſſen, welche die Grundlage ſeiner praktiſchen Philoſophie enthalten, alſo die „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten" und „die Kritik der praktiſchen Vernunft." Von hier aus laufen zwei Reihen ſpecieller Unterſuchungen aus, von denen die eine die ſyſtematiſche Ausführung der praktiſchen Principien in den „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre, der Rechtslehre" und der Schrift „zum ewigen Frieden", die andere die Religionsphiloſophie zum Gegenſtande hat. Einige kleinere Abhandlungen, die theils die Philoſophie der Geſchichte, wie ſie Kant vorzugsweiſe vom ethiſchen Standpuncte aus betrachtete, theils ſpecielle Fragen der Moral und Rechtsphiloſophie betreffen, ſchließen ſich hier den einzelnen Hauptwerken ganz ungezwungen an und dieſem ganzen Complexe iſt der vierte bis ſechſte Band angewieſen worden. Dabei ſchien es zweckmäßiger, die Schrift über „den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes", ob ſie gleich im Geiſte des älteren Wolf'ſchen Dogmatismus gedacht iſt, dem ſechſten, als dem dritten Bande einzuordnen, weil ſie ſich doch ausdrücklich auf die Grundfrage aller Religion bezieht und gerade durch die Nebeneinanderſtellung dieſer und der ſpäteren hieher gehörigen Schriften Kant's der Gegenſatz ſeiner früheren und ſpäteren Denkart recht deutlich hervortritt.

So wie nun die Religionsphiloſophie, obwohl ſie in der ausgebildeten Geſtalt des Kant'ſchen Syſtems ausſchließend auf ethiſche Principien gegründet wird, das Gebiet der theoretiſchen Philoſophie unwillkührlich berührt und auf ſie zurückleitet, ſo ſchließt ſich daran im ſiebenten Bande die „Kritik der Urtheilskraft“, deren Aufgabe es iſt, den Zweckbegriff zu entwickeln und anzuwenden. Die dem Kant'ſchen Syſtem eigenthümliche Subſumtion des Schönen unter dieſen Begriff weiſt den „Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ hier ihre natürliche Stelle an, während die Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft im Gegenſatze zu der äſthetiſchen den Uebergang zu den Schriften bildet, die ſich entweder auf eigentliche Naturphiloſophie, oder auf die empiriſche Kenntniß der Natur, namentlich der Erde beziehen. Demgemäß werden die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“, die „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft“ nebſt Verwandtem den achten, die phyſiſche Geographie nebſt den in daſſelbe Gebiet gehörigen kleineren Abhandlungen den neunten Band bilden. Die Oekonomie des Druckes macht es, um einen allzu geringen Umfang des achten Bandes zu vermeiden, nothwendig, die „Naturgeſchichte und Theorie des Himmels“ mit in dieſen Band aufzunehmen; und die Art, wie Kant in dieſer Schrift ſeine Aufgabe behandelt, rechtfertigt auch dieſe äußere Rückſicht zur Genüge. Der zehnte Band endlich wird die größeren und kleineren Schriften über Anthropologie und Pädagogik enthalten, ein Gebiet, auf welchem ſich Kant mit beſonderer Vorliebe bewegt, und daran ſchießt ſich in den oben bezeichneten Grenzen die Mitheilung der Briefe, und einiger anderen zur Biographie Kant's gehörigen Actenſtücke.

Indem die Darlegung der Gründe, aus welchen dieſe oder jene einzelne Abhandlung gerade ihre beſtimmte Stelle erhalten hat, wo es nöthig iſt, den Vorreden zu den einzelnen Bänden vorbehalten wird, während ein chronologiſch geordnetes Verzeichniß der ſämmtlichen Schriften Kant's mit den nöthigen literariſchen Nachweiſungen am Schluſſe dieſer Ausgabe beigegeben werden ſoll, iſt hier noch über die bei der Orthographie, Interpunction und Reviſion des Textes befolgten Grundſätze Rechenſchaft zu geben.

In Beziehung auf die Orthographie berichtet zwar Jäſche †), daß Kant ſtreng bei der in ſeiner Jugend gewöhnlichen und allgemein angenommenen Orthographie geblieben ſei und jede Veränderung derſelben für eine unnütze Beſchwerde für den Leſer gehalten habe; indeſſen lehrt theils die Vergleichung der urſprünglichen Ausgaben ſeiner Schriften aus der früheren und ſpäteren Zeit, daß er den allmähligen, vielfach wechſelnden Umgeſtaltungen der deutſchen Rechtſchreibung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nachgab und viele veraltete Schreibweiſen ſelbſt fallen ließ, theils findet ſich, man kann faſt ſagen, in keiner einzigen ſeiner Schriften für ſich betrachtet, eine gleichförmige Orthographie feſtgehalten. Für Beides ließen ſich Beiſpiele in Maſſe anführen, und es würde ſchlechthin unmöglich ſein, in den Ausgaben ſeiner Schriften, die noch von ihm ſelbſt beſorgt worden ſind, in dieſer Beziehung irgend ein feſtes und durchgreifendes Princip zu entdecken. Aus dieſem Grunde durfte bei der Feſtſtellung der Orthographie ohne Gefahr auf die, welche, um einen neuerlich von Guhrauer auch auf Leibnitz angewendeten Ausdruck Goethe's zu gebrauchen, ſich mehr mit, als an einem Schriftſteller beſchäftigen wollen, Rückſicht genommen werden; und ohne pedantiſche Aengſtlichkeit iſt daher diejenige Orthograhie eingeführt worden, welche im Allgemeinen und abgeſehen von den Unbeſtimmtheiten im Einzelnen, die jetzt durchſchnittlich übliche iſt. Eine affectirte Beibehaltung des ganz Veralteten und allgemein Verworfenen würde eine ebenſo unnütze Beſchwerde für den Leſer geweſen ſein, als es eine affectirte Veränderung der üblichen Rechtſchreibung in Kant's eigenen Augen war. Wenn daher in den älteren Ausgaben der einzelnen Abhandlungen und theilweiſe bis in die neunziger Jahre herab Schreibweiſen, wie z. B. Cörper, ſolte, wolte, beſtimt, aufwerts, kan, betrift, Eräugniß, würklich, ausfündig, bewafnet, Geſchäffte, Guth, Erwegung, ruhmräthig, Urteil ꝛc. ꝛc. vorkommen, ſo iſt darauf billiger Weiſe keine Rückſicht genommen worden. — Der ſchwankende Gebrauch des c und des k in den aus dem Griechiſchen und Lateiniſchen ſtammenden Wörtern, vermöge deſſen man auch wohl gelegentlich einmal abſtrackt findet, iſt dahin fixirt, daß, wo nicht eine Abweichung durch den Tonlaut gefordert wurde, wie z. B. in den Worten cyklopiſch, Cyklus, Cynismus, oder das Fremdwort geradezu in die deutſche Sprache eingebürgert iſt, wie z. B. in den Worten: Zirkel, Klaſſe, bei den urſprünglich griechiſchen Worten k, bei den lateiniſchen c geſchrieben wurde. Bei Adjectiven und Infinitiven, wo ſie die Bedeutung von Subſtantiven haben, wurden die größeren Anfangsbuchſtaben angewendet; wodurch in manchen Fällen das leichtere Verſtändniß weſentlich gefördert wurde. Der Buchſtabe y iſt in deutſchen Wörtern der Gleichförmigkeit wegen ganz verbannt worden u. ſ. w. Die Schwierigkeit in Beziehung auf die Orthographie liegt überhaupt nicht ſowohl in der Feſtſtellung derſelben, als vielmehr in der Sorgfalt, die es verlangt, ſie in allen einzelnen Fällen feſtzuhalten, indem man ſich unter der großen Maſſe von

---

†) J. Kant geſchildert in Briefen an einen Freund. Königsberg 1804. S. 60.

Ungleichförmigkeiten, wie ſie in den bisherigen Ausgaben der Werke Kant's vorliegt, theils nicht ſelten zuletzt doch nur an den individuellen Fall gewieſen ſieht, theils es auch leicht geſchehen kann, daß man hie und da einen einzelnen Buchſtaben ſelbſt bei wiederholter Durchſicht überſieht; daher für ſolche Fälle eine billige Entſchuldigung von Seiten des Leſers erwartet werden darf.

Mehr Vorſicht war in Beziehung auf die etwanige Abänderung der Sprachform nöthig. Auch hier kommt bei Kant Manches vor, was theils das Gepräge ſeines Zeitalters, theils der Provinz, in welcher er lebte, trägt. In die letztere Claſſe von Eigenthümlichkeiten gehört z. B., daß er durch die Form: ſein ſowohl den Infinitiv, als die dritten Perſonen in der Mehrzahl des Indicativs und Conjunctivs bezeichnet. Hier ſchien es nicht nur unbedenklich, ſondern ſogar nothwendig, ſein, ſind und ſeien zu unterſcheiden. Die Wahl des Indicativs oder Conjunctivs iſt in manchen Fällen nicht ganz ſicher; es kann dabei einzig Kant's eigener Sprachgebrauch entſcheiden, der in vorzugsweiſe vielen Fällen den Conjunctiv fordert, wiewohl auch andere Stellen, wo ſonſt wohl der Conjunctiv zu erwarten wäre, von der Art ſind, daß in der beſonderen Beſchaffenheit der Conſtruction der Indicativ mit Beſtimmtheit angedeutet iſt †). Ebenſo bedient ſich Kant in ſeinen früheren Schriften, wiewohl nicht durchgehend ſtatt der Pluralendung auf en der auf e (z. B. die reine Vernunftbegriffe und Aehnliches), was ebenfalls geändert worden iſt, wo die bei Kant übliche Form einen Mißlaut hervorzubringen ſchien. Eine bloſe Mode der letzten Jahrzehente des vorigen Jahrhunderts war es ferner, ſtatt: Skepticismus, Dogmatismus u. ſ. w. Skepticism, Dogmatism u. ſ. w. zu ſchreiben; auch hier wurde die lateiniſche Endung nach dem Beiſpiele der Stellen, wo ſie Kant ſelbſt ausſchreibt, wiederhergeſtellt. Der faſt durchgehends falſche Gebrauch der Präpoſition: *vor* ſtatt: *für* wurde ebenfalls abgeändert; und für ſolche Archaismen, wie *dörfte*, *öfterer* ſtatt *öfters*, *entferneterm*, ſtatt *entfernterem*, (was übrigens auch ein Druckfehler ſein kann,) die indeſſen nur ſehr ſelten und in den früheſten Ausgaben vorkommen, die gewöhnliche Form eingeführt. Endlich iſt die bei Kant faſt durchaus gewöhnliche Schreibweiſe: etwas anders, und nichts anders, um der bisweilen daraus entſpringenden Zweideutigkeiten willen immer in: etwas Anderes, nichts Anderes, abgeändert worden. Andere Eigenthümlichkeiten hingegen, die einen beſtimmten Bildungszuſtand unſerer Sprache bezeichnen, ſind nicht angetaſtet worden; ſo z. B. das Geſchlecht mancher Subſtantiva: *die* Hinderniß, *die* Bedürfniß, *der* Wachsthum, *der* Bauzeug, *das* und *die* Erkenntniß; Formen wie: *imgleichen*, *zween* und *zwo*, *ſonſten*, *alsdenn* für alsdann, *ſoferne*, *hiezu*, *hiebei*, *hiedurch*, *was* für etwas, (z. B. Bd. II, S. 562, Z. 14 v. u., „es iſt ſehr was Ungereimtes",) *Naheit* für Nähe; Conſtructionen, wie: *ſich auf etwas fußen*, und demgemäß einmal in der Kritik d. r. Vern.: *eine Sache auf etwas fußen* u. ſ. w.†) In dieſen und ähnlichen Fällen würde jede Willkühr der Aenderung einem gerechten Tadel unterliegen und es ſind daher bisweilen ſtatt der moderniſirten Formen, wenn ſie in Ausgaben vorkamen, die nach Kant's Tode erſchienen ſind, die in den früheren Ausgaben ſich findenden älteren wiederhergeſtellt werden.

---

†) Vgl. z. B. Bd. I. S. 32 Z. 8 v. o.

---

†) Zweimal (Bd. II, S. 522, Z. 14 v. u. und Bd. I, S. 132, Text Z. 1 v. u.) iſt ſtatt *ſtimmig*, *einſtimmig* geſetzt worden. Tieftrunk hat in ſeiner Sammlung von Kant's vermiſchten Schriften in der letzteren Stelle *übereinſtimmig* drucken laſſen. Ebenſo iſt Bd. II. S. 595, Z. 18 v. u. den Weg *betreten* ſt. den Weg treten geſetzt worden. Die Befugniß zu dieſen Aenderungen kann man bezweifeln; deshalb mögen ſie hier ausdrücklich angeführt werden.

In der Interpunction iſt ſich Kant ſelbſt eben ſo wenig gleichgeblieben, als in der Orthographie; und während die früheren Schriften aus den erſten Jahrzehenten ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit auch in dieſer Hinſicht ſehr ungleichförmig, ja ſogar nachläſſig gedruckt ſind, unterſcheidet ſich z. B. die 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft von der erſten auffallend durch die größere Menge der Kommata. Nun verbietet zwar der vielfach verſchlungene, durch Zwiſchenſätze, Parentheſen und Einſchaltungen aller Art bisweilen ſogar überladene Periodenbau Kant's eine allzuſparſame Anwendung der Interpunctionszeichen; andrerſeits verhindert aber die Anwendung derſelben z. B. bei zuſammengehörigen, durch: und verbundenen Zwiſchenſätzen das Verſtändniß und deshalb ſchien es zweckmäßig, namentlich die Zahl der Kommata eher zu vermindern, als zu vermehren, wobei denn ſehr viele z. B. in der Kritik der reinen Vernunft zweckmäßig ſcheinende Veränderungen durch die Interpunction der 1. Ausgabe beſtätigt wurden. Die vornehmlich in den früheren Schriften überaus häufige Anwendung des Kolon, vor den Partikeln: daß, ſo, weil, denn u. ſ. w. iſt in der Regel auf ausdrückliche Anführungen und beſonders hervorzuhebende Sätze beſchränkt worden. Eben ſo iſt die Maſſe von Gedankenſtrichen, mit welchen Jäſche ſeine Bearbeitung der Logik Kant's höchſt unnöthiger Weiſe ausgeſtattet hat, bis auf einige wenige, geſtrichen worden. Wenn auch in dieſer Beziehung immer ſehr Vieles von der individuellen Beſchaffenheit des einzelnen Falles abhängt, ſo durfte dabei doch im Allgemeinen Kant's eigenthümliche Vorſichtigkeit nicht aus den Augen gelaſſen werden, mit welcher er das, was nicht in Eins fließen ſollte, auch durch äußere Zeichen zu ſondern Sorge trug. Seine Vorliebe für neue Kunſtausdrücke ſteht in einer Art geiſtiger Verwandtſchaft mit ſeiner Freigebigkeit in der Interpunction und dieſe Eigenthümlichkeit mußte erhalten werden.

In der Reviſion des Textes iſt, bei den Hauptwerken durchgängig und bei den kleineren Schriften, wo es irgend möglich war, auf die erſten Ausgaben und ihre Vergleichung mit den ſpäteren zurückgegangen worden. Dieſe Vergleichung führt nicht immer zu gleichen Reſultaten. Die kleineren Schriften Kant's ſind zum großen Theile nur einmal ſelbſtſtändig oder in Zeitſchriften erſchienen und dann in die nicht von ihm ſelbſt beſorgten Sammlungen übergegangen. Eben ſo liegen z. B. die „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik“ (1783), der „Streit der Facultäten“ (1798) nur in einer Originalausgabe vor; von anderen Werken ſind dagegen bei Weitem mehr Ausgaben erſchienen; ſo z. B. von der Kritik der reinen Vernunft, die Nachdrücke (z. B. Frankfurt u. Leipzig 1794) nicht mitgerechnet, ſieben, von der Kritik der praktiſchen Vernunft ſechs u. ſ. f. Da aber auch dieſe Vervielfältigung der Ausgaben großentheils entweder ſchon nach Kant's Tod oder doch in eine Zeit fällt, wo ſein vorgerücktes Alter ihn zu Umarbeitungen und Vermehrungen noch ungeneigter machte, als er dies ſchon an ſich war, ſo ſtimmen, die Kritik der reinen Vernunft und die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre ausgenommen, in welcher jedoch die Zuſätze für die 2. Ausgabe einen eigenen Abſchnitt bilden, die ſpäteren Ausgaben im Ganzen mit den früheren mehrentheils zuſammen und die Abweichungen derſelben von einander beziehen ſich nur auf Einzelnes. Wo dieſe Verſchiedenheiten irgend von Bedeutung ſind, ſind ſie in Anmerkungen, die das Zeichen † haben, unter dem Texte jederzeit angegeben, willkührliche in ſpäteren Ausgaben bisweilen vorkommende Veränderungen oder Nachläſſigkeiten aber ſtillſchweigend auf den urſprünglichen Text zurückgeführt worden.

Aus dieſer Abſicht, die einzelnen Werke Kant's dem Leſer nach ihrer verſchiedenen Geſtalt mit der möglichſten Vollſtändigkeit und Genauigkeit vor Augen zu legen, iſt namentlich das Verfahren in Beziehung auf die, den 2. Band dieſer Ausgabe bildende Kritik der reinen Vernunft hervorgegangen. Die 1. und 2. Ausgabe derſelben, nach welcher letzteren dann alle folgenden bis zur ſiebenten, man möchte faſt ſagen mit ſteigender Nachläſſigkeit abgedruckt worden ſind, unterſcheiden ſich nämlich viel weſentlicher, als in dieſem Augenblicke ſelbſt genauen Kennern der Kant'ſchen Philoſophie durchaus bekannt ſein dürfte. Dieſe Verſchiedenheit betrifft ſowohl Zuſätze, als Weglaſſungen, als endlich auch Umarbeitungen ganzer größerer Abſchnitte. Die Zuſätze finden ſich hauptſächlich, wie auch Kant ſelbſt in der Vorrede zur 2. Ausg. bemerkt, in der erſten Hälfte des Werkes; ſo hat z. B. gleich die Einleitung eine viel weitere Ausführung und beſtimmtere Geſtalt gewonnen. Die Weglaſſungen ſind verhältnißmäßig wenigere und fallen zum Theil mit der in der 2. Ausg. abgekürzten Darſtellung ganzer Abſchnitte, namentlich in der Kritik der Paralogismen der reinen Vernunft zuſammen. Zur Erreichung des Zweckes nun, beide Ausgaben vollſtändig und unverändert vorzulegen, verſtand ſich von ſelbſt, daß eine der beiden Ausgaben zu Grunde gelegt und die Abweichungen der anderen an den entſprechenden Stellen mitgetheilt werden mußten. Daß nun hiebei nicht die erſte, ſondern die zweite Ausgabe zu Grunde gelegt wurde, geſchah deshalb, weil dieſer Text aus der letzten Bearbeitung Kant's hervorgegangen iſt, alſo diejenige Geſtalt des Werkes enthält, in welcher er ſelbſt es der Zukunft übergeben wiſſen wollte, und überdies der allgemein bekannte, in der Blüthezeit der Kant'ſchen Philoſophie bis herab auf unſere Zeit durchgängig benutzte iſt. Der 2. Bd. der vorliegenden Geſammtausgabe gibt alſo den Text nach der zweiten Ausgabe durchaus unverkürzt; eben ſo vollſtändig ſind aber auch die Abweichungen der erſten in Anmerkungen mit dem Zeichen † entweder ſogleich unter dem Texte, oder wo ſich dies bei der Umarbeitung ganzer Abſchnitte, deren Vergleichung für die allmählige Entſtehung und Ausbildung der Kant'ſchen Lehre gerade von beſonderer Wichtigkeit iſt, nicht thun ließ, am Ende des Bandes als „Nachträge aus der erſten Ausgabe“ (Bd. II, S. 637—698) beigefügt worden. Das Letztere war jedoch nur in zwei Fällen (Vgl. Bd. II, Anm. zu S. 127 u. 313) nöthig. Uebrigens iſt kaum nöthig, zu bemerken, daß die kleinen Nachläſſigkeiten, die ſich im Laufe der Zeit in die ſpäteren, namentlich die ſiebente Ausgabe eingeſchlichen haben, durch Vergleichung mit den beiden erſten Ausgaben durchgängig verbeſſert worden ſind; was, beiläufig geſagt, auch bei manchen der kleineren Abhandlungen nöthig war, wo z. B. ein einfacher Abdruck ſelbſt der Tieftrunk'ſchen Ausgabe ohne Vergleichung mit den Originalabdrücken manche bisweilen ſogar ſinnſtörende Fehler mit derſelben Nachläſſigkeit fortgepflanzt haben würde, aus welcher ſie ſich dort eingeſchlichen haben; nicht überflüſſig ſcheint es aber durch einige Beiſpiele zu belegen, daß ſich an manchen Stellen Druckfehler von der 1. bis zur 7. Ausgabe fortgepflanzt haben, welche zu verbeſſern ganz unbedenklich ſchien, während in anderen Fällen hinſichtlich einer ſolchen Aenderung, namentlich was kleine, wenn auch an ſich ganz unbedeutende Einſchaltungen betrifft, Zweifel obwalten können †).

---

†) Um zu bezeichnen, wie weit ich in dieſer Beziehung zu gehen mir erlaubt habe, mögen folgende Beiſpiele dienen. Bd. II, S. 229, Z. 11 v. o. iſt geſetzt worden: der Materie nach f. noch; S. 269, Z. 3 v. o. in Einſtimmung f. Einſtimmung; S. 314, Z. 4 v. o. mir meiner bewußt bin f. mich meiner; gleich darauf: mir der Anſchauung f. mir die Anſch.; S. 315, Z. 2 v. o. mir f. ich; S. 414, Z. 13 v. u. wurde f. würde; S. 425, Z. 15 v. o. **Noumenon** f. **Phaenomenon**; S. 432, Z. 13 v. o. ſich verändern f. verändern; S. 500, Z. 6 v. u. noch f. nach; S. 529, Z. 9 v. u. die Erſcheinungen f. der Erſcheinungen; S. 548, Z. 16 v. o. über die Grenzen f. über Grenzen; S. 577, Z. 3 v. o. führt f. iſt; S. 580, Z. 2 v. u. der Abnahme f. Abnahme; S. 586, Z. 18 v. u. an (wie die 1. Ausg. hat) f. von; S. 587 a. E. eines Körpers f. meines Körpers; S. 588, Z. 11 v. u. bei der Hand f. bei Hand;

Was endlich die in dem vorliegenden *erſten* Bande enthaltenen Schriften anlangt, ſo boten ſich nach dem oben ausgeſprochenen Princip der Anordnung zur Aufnahme in denſelben zuerſt die Schriften logiſchen Inhalts dar, nämlich die Abhandlung „*über die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren*“ (zuerſt gedruckt Königsberg b. Kanter 1762. 35 S. 8.), „*der Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*“ (ebendaſ. bei demſelb. 1763. 6 S. Vorrede u. 72 S. Text 8.) und die von Jäſche im J. 1800 (Königsberg, Nicolovius, XXIV u. 232 S. 8.) herausgegebenen *Vorleſungen über Logik*. Die „*Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral*“, bisweilen auch unter dem Titel: „*über die Evidenz in den metaphyſiſchen Wiſſenſchaften*“ angeführt, die von der königl. Akademie zu Berlin das Acceſſit erhalten hatte und zuerſt in Verbindung mit *M. Mendelsſohn's* Preisſchrift über dieſelbe Aufgabe (Berlin 1764)

S. 595, Z. 5 v. o. *können* f. *könne*; S. 623, Z. 14 v. o. *ihm* f. *ihr*; S. 657, Z. 14 v. o. *überhaupt* f. und überhaupt; S. 697, Z. 6 v. o. apperceptionis f. apperceptiones. An anderen Stellen z. B. Bd. II, S. 302, Z. 16 v. o. erwartet man nach: Gränzen, ſei; S. 416, Z. 7 v. o. f. von dem Erfolge der Antinomie, von dem Erfolge der *mathematiſchen* Antinomie; S. 523, Z. 2 v. u. f. allgemein*eren*, allgemein*en*; S. 563, Z. 19 v. o. Nachtheil f. *Vortheil*; S. 580, Z. 13 v. o. f. *jener*, *jeder*; S. 628, Z. 6 v. o. nach: verwandt, *macht* u. ſ. w., ohne daß in dieſen und ähnlichen Fällen eine Veränderung oder ein Zuſatz gewagt wurde. Wo dies geſchehen iſt, iſt das eingeſchaltete Wort gewöhnlich durch [ ] eingeklammert; einigemal, wo der Satzbau ganz und gar unverſtändlich, ja ſogar ſinnlos iſt, iſt dies in einer Anmerkung angedeutet worden; geändert wurde in dieſer Beziehung nichts, weil es bisweilen ein charakteriſtiſches Merkmal der Schreibart Kant's iſt, daß ſie die Gedanken dem Leſer mehr andeutet, als durch die entſprechende grammatiſche Form beſtimmt bezeichnet. Ein ſinnentſtellender Druckfehler iſt leider Bd. II. S. 682, Z. 4 v. o. ſtehen geblieben und der Leſer wird daher gebeten, daſelbſt *ſpecifiſch* f. *ſkeptiſch* zu leſen.

gedruckt wurde, gibt ein klares Bild der Art, wie ſich Kant damals die Methode der Philoſophie, namentlich im Gegenſatze zu der der Mathematik dachte und angewendet wiſſen wollte, und gehört deshalb ebenfalls hieher. Daſſelbe gilt aber auch von einigen anderen kleineren Abhandlungen, welche, ohne einen beſtimmten Gegenſtand zu entwickeln ſich auf Philoſophie überhaupt, namentlich auf die Geſinnung, mit welcher, die Zwecke, um deretwillen, die Motive, aus welchen das philoſophirende Subject ſich der Wiſſenſchaft widmen ſoll, beziehen. In dieſer Weiſe zeigt die „Nachricht von ſeinen Vorleſungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—1766“ (Königsberg bei Kanter, 1 Bog. 8.) Kant als akademiſchen Lehrer. Die beiden Abhandlungen: „Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung?“ (Berl. Monatsſchr. 1784, Decbr. S. 481—495) und: „Was heißt ſich im Denken orientiren?“ (ebendaſ. 1786, Octbr. S. 304—334) ſind der Ausdruck einer muthigen Freimüthigkeit und ruhigen Beſonnenheit, welche man ebenſowohl zur Philoſophie mitbringen muß, als ſie in Folge derſelben ſich entwickeln ſollen; und eben ſo dient der Aufſatz: „von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philoſophie“ (Berl. Monatsſchr. 1796, Mai S. 387—486) ſammt der dazu gehörigen, an ſich unbedeutenden „Beilegung eines auf Mißverſtand beruhenden mathematiſchen Streites“†) (ebendaſ. Octbr. S. 368—371) zur Charakteriſirung einer, den ruhigen Fortſchritt des prüfenden Gedankens der prätendirten Erhabenheit innerer Gefühle und Anſchauungen gegenüber geltend machenden wiſſenſchaftlichen Denkart. Daß dabei z. B. in der Abhandlung: „was heißt ſich im Denken orientiren?“

---

†) Vgl. Reimarus über die rationalen Verhältniſſe der drei Seiten eines rechtwinklichten Dreiecks. Ebendaſ. Auguſt S. 145—149.

ein anderer kleiner Aufſatz: „*von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume*“ ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird, konnte ebenſowenig ein Grund ſein, jene Abhandlung hier wegzulaſſen, als etwa die letztere mit aufzunehmen; Beziehungen und Vergleichungen dieſer Art müſſen in noch bei Weitem wichtigeren Puncten dem Leſer ſelbſt überlaſſen bleiben. Zweifelhafter könnte das Recht zur Aufnahme zweier anderer Schriften ſcheinen, nämlich des hier unter der Aufſchrift: „*über Philoſophie überhaupt*“ mitgetheilten Aufſatzes und des „*Streites der Facultäten.*“ Den erſteren hatte Kant urſprünglich zum Zwecke einer Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft ausgearbeitet (Vgl. Bd. I, S. 138), dann aber nicht dazu benutzt und das Manuſcript an *Sigism. Beck*, zur Benutzung für deſſen „erläuternden Auszug aus den kritiſchen Schriften des Herrn Prof. Kant“ (3 Bde. Riga 1793—96) überlaſſen und der Letztere excerpirte daraus unter dem Titel: „*Anmerkung zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft*“ den im 2. Bde ſeines Buches (S. 541—590) befindlichen Aufſatz, der zuerſt von *Fr. Chr. Starke* in ſeine Sammlung einiger kleineren Schriften Kant's aufgenommen worden iſt†). Dieſe Beziehung auf die Kritik der Urtheilskraft, welche Jedem in die Augen fallen würde, auch wenn ſie *Beck* und nach ihm *Starke* nicht ausdrücklich erwähnt hätten, ließ die Frage entſtehen, ob dieſer Aufſatz nicht paſſender der Kritik der Urtheilskraft beigegeben werden könne. Da ihn jedoch Kant ſelbſt von dieſem Werke unabhängig erhalten hat, ſo hat er hier als ein encyklopädiſcher Umriß des ganzen Syſtems der Philoſophie nach kritiſchen Grundſätzen ſeine Stelle gefunden und deshalb iſt auch von der Ueberſchrift, welche ihm *Starke* gegeben hat: „*über*

---

†) J. *Kant's* vorzügliche kleine Schriften u. Aufſätze mit Anmerkungen von *Fr. Chr. Starke*. 2 Bde. Lpzg 1833. (Vgl. Bd. 2. S. 223 ff.

Philoſophie überhaupt und die Kritik der Urtheilskraft insbeſondere" nur die erſte Hälfte beibehalten worden. — In Beziehung auf den „Streit der Facultäten" endlich war die urſprüngliche Abſicht geweſen, die dieſes Buch bildenden drei Abhandlungen, welche Kant unabhängig von einander ausgearbeitet hatte, zu trennen und den erſten Abſchnitt den Schriften über die Religion, den zweiten den Abhandlungen über die philoſophiſche Auffaſſung der Geſchichte, den dritten den anthropologiſchen Schriften zuzugeſellen. Hiemit war aber der große Nachtheil verbunden, daß die Verbindung, in welche Kant dieſe drei, wie er ſelbſt ſagt, „zur ſyſtematiſchen Einheit ihrer Verbindung in einem Werke geeigneten Abhandlungen" unter dem höheren Geſichtspuncte des Streites der philoſophiſchen Facultät mit den drei übrigen gebracht hatte, hätte aufgelöſt werden müſſen; und da ſich gleichwohl das Ganze in der Geſtalt, wie es Kant ſelbſt herausgegeben (Königsberg, Nicolovius 1798. XXX u. 205 S. 8.), unter Vorausſetzung einer durch die Verwandtſchaft des Inhaltes beſtimmten Anordnung keinem anderen Bande vollſtändig einverleiben ließ, ſo blieb nichts übrig, als ihm ſeine Stelle ſogleich im erſten Bande anzuweiſen; was durch den von Kant ſelbſt bezeichneten, ganz allgemein auf die Freiheit und Selbſtſtändigkeit philoſophiſcher Forſchung und Prüfung ſich beziehenden Geſichtspunct vollkommen gerechtfertigt wird, indem die wahre Bedeutung dieſes Buches eben darin liegt, daß es die Anſicht Kant's über das Verhältniß der Philoſophie zu den übrigen Facultätswiſſenſchaften repräſentirt, ſo daß das, was ſich auf den Streit der ſogenannten unteren mit jeder der drei oberen Facultäten bezieht, hier nur als Beiſpiel und Erläuterung der im Anfange der Schrift aufgeſtellten allgemeinen Sätze zu betrachten iſt.

Die Aufeinanderfolge der einzelnen Abhandlungen iſt übrigens in dieſem Bande chronologiſch geordnet und die auf den beſonderen Titeln angegebenen Jahreszahlen bezeichnen das Jahr, wo jede einzelne Schrift zuerſt gedruckt worden iſt. Die Beſtimmung der Zeit der Ausarbeitung iſt oft unmöglich, oft ſehr unſicher, und eine Zeitangabe, die ſich bald auf die Ausarbeitung, bald auf die Erſcheinung durch den Druck bezieht, würde nur Verwirrung hervorbringen.

G. Hartenſtein.

Inhaltsanzeige.

Seite

I. Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren erwieſen. 1762. 1

II. Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. 1763. 19

Vorrede 21

1. Abſchn. Erläuterung des Begriffs von den negativen Größen überhaupt 25

2. Abſchn. In welchem Beiſpiele aus der Weltweisheit angeführet werden, darin der Begriff der negativen Größen vorkommt 33

3. Abſchn. Enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenſtände der Weltweisheit vorbereiten können 44

III. Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat. 1764. 63

Einleitung 65

1. Betracht. Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewißheit im mathematiſchen Erkenntniß zu gelangen, mit der im philoſophiſchen 66

2. Betracht. Die einzige Methode, zur höchſtmöglichen Gewißheit in der Metaphyſik zu gelangen 74

3. Betracht. Von der Natur der metaphyſiſchen Gewißheit . . 83

4. Betracht. Von der Deutlichkeit und Gewißheit, deren die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſind 90

Seite
IV. M. Immanuel Kant's Nachricht von der Einrichtung ſeiner Vorleſungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—66. 1765. 97
V. Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung? 1784. 109
VI. Was heißt: ſich im Denken orientiren? 1786. 119
VII. Ueber Philoſophie überhaupt. 1794. 137
- Von der Philoſophie als einem Syſtem 139
- Von dem Syſtem aller Vermögen des menſchlichen Gemüths . . 143
- Von der Erfahrung, als einem Syſtem für die Urtheilskraft . . 146
- Von der reflectirenden Urtheilskraft 146
- Von der Aeſthetik des Beurtheilungsvermögens 152
- Von der Nachſuchung eines Princips der techniſchen Urtheilskraft . 162

VIII. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philoſophie. 1796. 173
IX. Ausgleichung eines auf Mißverſtand beruhenden mathematiſchen Streites. 1796. 195
X. Der Streit der Facultäten in drei Abſchnitten. 1798. . 199
- Vorrede 203
- Erſter Abſchn. Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der theologiſchen 211
  - Einleitung 211
    - Eintheilung der Facultäten überhaupt 213

I.

Vom Verhältniſſe der Facultäten 215
- 1. Abſchn. Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten 215
  - A. Eigenthümlichkeit der theologiſchen Facultät 218
  - B. Eigenthümlichkeit der Juriſtenfacultät 219
  - C. Eigenthümlichkeit der mediciniſchen Facultät 221
- 2. Abſchn. Begriff und Eintheilung der unteren Facultät 222
- 3. Abſchn. Vom geſetzwidrigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren 225
- 4. Abſchn. Vom geſetzmäßigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren 228
- Reſultat 232

Seite

II.

Anhang einer Erläuterung des Streits der Facultäten, durch das Beiſpiel desjenigen zwiſchen der theologiſchen und philoſophiſchen 232

I. Materie des Streits 232

II. Philoſophiſche Grundſätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streits 236

III. Einwürfe und Beantwortung derſelben, die Grundſätze der Schriftauslegung betreffend 243

Allgemeine Anmerkung. Von Religionsſecten 247

Friedens-Abſchluß und Beilegung des Streits der Facultäten 262

Anhang bibliſch-hiſtoriſcher Fragen, über die praktiſche Benutzung und muthmaßliche Zeit der Fortdauer dieſes heiligen Buchs 270

Anhang von einer reinen Myſtik in der Religion 272

Zweiter Abſchn. Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der juriſtiſchen 280

Erneuerte Frage: Ob das menſchliche Geſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſeren ſei 280

Beſchluß 296

Dritter Abſchn. Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der mediciniſchen 298

Von der Macht des Gemüths durch den bloſen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſein. — Ein Antwortſchreiben an Hrn. Hofr. und Prof. Hufeland 298

Grundſätze der Diätetik 302

Beſchluß 316

Nachſchrift 318

XI. **Immanuel Kant's Logik.** Ein Handbuch zu Vorleſungen, herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäſche. 1800. . . . 321

G. B. Jäſches Vorrede 323

Einleitung. I. Begriff der Logik 332

II. Eintheilung, Nutzen, Geſchichte der Logik . 338

III. Begriff der Philoſophie überhaupt 344

IV. Kurzer Abriß der Geſchichte der Philoſophie . 350

V. Erkenntniß überhaupt u. ſ. w. 357

Seite
VI. Beſondere logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes
A) der Qualität nach 365
VII. B) der Relation nach 376
VIII. C) der Qualität nach 385
IX. D) der Modalität nach 394
X. Wahrſcheinlichkeit, Methode der Philoſophie . 412

I. Allgemeine Elementarlehre 419
1. Abſchn. Von den Begriffen 419
2. Abſchn. Von den Urtheilen 431
3. Abſchn. Von den Schlüſſen 446
I. Verſtandesſchlüſſe 447
II. Vernunftſchlüſſe 453
III. Schlüſſe der Urtheilskraft 467
II. Allgemeine Methodenlehre 473
I. Von der Definition 475
II. Von der logiſchen Eintheilung der Begriffe 482
Verſchiedene Eintheilungen der Methode 484

I.

Die
falſche Spitzfindigkeit
der
# vier ſyllogiſtiſchen Figuren.

1762.

§. 1.

Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftſchlüſſe.

Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt urtheilen. Das Ding ſelber iſt das Subject, das Merkmal das Prädicat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen iſt oder ſein ausgedrückt, welches, wenn es ſchlechthin gebraucht wird, das Prädicat als ein Merkmal des Subjects bezeichnet, iſt es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das Prädicat als ein dem Subject entgegengeſetztes Merkmal zu erkennen gibt. In dem erſteren Fall iſt das Urtheil bejahend, im anderen verneinend. Man verſteht leicht, daß, wenn man das Prädicat ein Merkmal nennt, dadurch nicht geſagt werde, daß es ein Merkmal des Subjects ſei; denn dieſes iſt nur in bejahenden Urtheilen alſo, ſondern daß es als ein Merkmal von irgend einem Dinge angeſehen werde, ob es gleich in einem verneinenden Urtheile dem Subjecte deſſelben widerſpricht. So iſt ein Geiſt das Ding, das ich gedenke; zuſammengeſetzt ein Merkmal von irgend etwas; das Urtheil, ein Geiſt iſt nicht zuſammengeſetzt, ſtellt dieſes Merkmal als widerſtreitend dem Dinge ſelber vor.

Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges iſt, das nennt man ein mittelbares Merkmal deſſelben. So iſt nothwendig ein unmittelbares Merkmal Gottes, unveränderlich aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man ſieht leicht, daß das unmittelbare zwiſchen dem entfernten und der Sache ſelbſt die Stelle eines Zwiſchenmerkmals (nota intermedia) vertrete, weil nur durch daſſelbe das entfernte Merkmal mit der Sache ſelbſt verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwiſchenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch daß man erkennt, daß etwas dem unmittelbaren Merkmal einer Sache widerſtreite. Zufällig widerſtreitet als ein Merkmal dem Nothwendigen; nothwendig aber iſt ein Merkmal von Gott, und man erkennt alſo vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals, daß zufälligſein Gott widerſpreche.

Nunmehro errichte ich meine Realerklärung von einem Vernunftſchluſſe. Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal iſt ein Vernunftſchluß, oder mit anderen Worten: er iſt die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals. Dieſes Zwiſchenmerkmal (**nota intermedia**) in einem Vernunftſchluß heißt auch ſonſten der mittlere Hauptbegriff (**terminus medius**); welches die anderen Hauptbegriffe ſeien, iſt genugſam bekannt.

Um die Beziehung des Merkmals zu der Sache in dem Urtheile: die menſchliche Seele iſt ein Geiſt, deutlich zu erkennen, bediene ich mich des Zwiſchenmerkmals vernünftig, ſo daß ich vermittelſt deſſen ein Geiſt zu ſein als ein mittelbares Merkmal der menſchlichen Seele anſehe. Es müſſen nothwendig hier drei Urtheile vorkommen, nämlich:

1. ein Geiſt ſein iſt ein Merkmal des Vernünftigen,
2. vernünftig iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele,
3. ein Geiſt ſein iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele;

denn die Vergleichung eines entfernten Merkmals mit der Sache ſelbſt iſt nicht anders, wie durch dieſe drei Handlungen möglich.

In der Form der Urtheile würden ſie ſo lauten: alles Vernünftige iſt ein Geiſt, die Seele des Menſchen iſt vernünftig, folglich iſt die Seele des Menſchen ein Geiſt. Dieſes iſt nun ein bejahender Vernunftſchluß. Was die verneinenden anlangt, ſo fällt es eben ſo leicht in die Augen, daß, weil ich den Widerſtreit eines Prädicats und Subjects nicht jederzeit klar genug erkenne, ich mich, wenn ich kann, des Hülfsmittels bedienen müſſe, meine Einſicht durch ein Zwiſchenmerkmal zu erleichtern. Setzet, man lege mir das verneinende Urtheil vor: die Dauer Gottes iſt durch keine Zeit zu meſſen, und ich finde nicht, daß mir dieſes Prädicat, ſo unmittelbar mit dem Subjecte verglichen, eine genugſam klare Idee des Widerſtreits gebe, ſo bediene ich mich eines Merkmals, das ich mir unmittelbar in dieſem Subjecte vorſtellen kann, und vergleiche das Prädicat damit, und vermittelſt deſſelben mit der Sache ſelbſt. *Durch die Zeit meßbar ſein* widerſtreitet allem *Unveränderlichen, unveränderlich* aber iſt ein Merkmal Gottes, alſo u. ſ. w. Dieſes förmlich ausgedrückt, würde ſo lauten: Nichts Unveränderliches iſt meßbar durch die Zeit, die Dauer Gottes iſt unveränderlich, folglich u. ſ. w.

§. 2.

Von den oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe.

Aus dem Angeführten erkennt man, daß die erſte und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftſchlüſſe ſei: *ein Merkmal vom Merkmal iſt ein Merkmal der Sache ſelbſt* (nota notae est etiam nota rei ipsius); von allen verneinenden: *was dem Merkmal eines Dinges widerſpricht, widerſpricht dem Dinge ſelbſt* (repugnans notae repugnat rei ipsi). Keine dieſer Regeln iſt ferner eines Beweiſes fähig. Denn ein Beweis iſt nur durch einen oder mehr Vernunftſchlüſſe möglich, die oberſte Formel aller Vernunftſchlüſſe demnach beweiſen wollen, würde heißen im Zirkel ſchließen. Allein daß dieſe Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlußart enthalten, erhellt daraus, weil diejenigen, die ſonſt bis daher von allen Logikern für die erſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unſrigen entlehnen müſſen. Das Dictum de omni, der oberſte Grund aller bejahenden Vernunftſchlüſſe, lautet alſo: was von einem Begriff allgemein bejahet wird, wird auch von einem jeden bejahet, der unter ihm enthalten iſt. Der Beweisgrund hievon iſt klar. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten ſind, iſt allemal als ein Merkmal von dieſen abgeſondert worden; was nun dieſem Begriff zukommt, das iſt ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen ſelbſt, von denen er iſt abgeſondert worden, d. i. er kommt den niedrigen zu, die unter ihm enthalten ſind. Ein Jeder, der nur einigermaßen in logiſchen Kenntniſſen unterwieſen iſt, ſieht leicht ein: daß dieſes Dictum lediglich um dieſes Grundes willen wahr ſei, und daß es alſo unter unſerer erſten Regel ſtehe. Das Dictum de nullo ſteht in eben ſolchem Verhältniß gegen unſere zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allem demjenigen verneint, was unter demſelben enthalten iſt. Denn derjenige Begriff, unter welchem dieſe anderen enthalten ſind, iſt nur ein von ihnen abgeſondertes Merkmal. Was aber dieſem Merkmal widerſpricht, das widerſpricht auch den Sachen ſelbſt; folglich was den höheren Begriffen widerſpricht, muß auch den niedrigen widerſtreiten, die unter ihm ſtehen.

§. 3.

Von reinen und vermiſchten Vernunftſchlüſſen.

Es iſt Jedermann bekannt, daß es unmittelbare Schlüſſe gebe, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines anderen ohne einen Mittelbegriff unmittelbar erkannt wird. Um deswillen ſind dergleichen Schlüſſe auch keine Vernunftſchlüſſe; z. E. aus dem Satze: eine jede Materie iſt veränderlich, folgt geradezu: was nicht veränderlich iſt, iſt nicht Materie. Die Logiker zählen verſchiedene Arten ſolcher unmittelbaren Schlußfolgen, worunter ohne Zweifel die durch die logiſche Umkehrung, imgleichen durch die Contrapoſition die vornehmſten ſind.

Wenn nun ein Vernunftſchluß nur durch drei Sätze geſchieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftſchluſſe nur eben vorgetragen worden, ſo nenne ich ihn einen reinen Vernunftſchluß (ratiocinium purum); iſt er aber nur möglich, indem mehr, wie drei Urtheile mit einander verbunden ſind, ſo iſt er ein vermengter Vernunftſchluß (ratiocinium hybridum). Setzet nämlich, daß zwiſchen die drei Hauptſätze noch ein unmittelbarer Schluß müſſe geſchoben werden und alſo ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftſchluß erlaubt, ſo iſt es ratiocinium hybridum. Z. E. gedenket euch, es ſchlöſſe Jemand alſo:

Nichts, was verweslich iſt, iſt einfach,
Mithin: kein Einfaches iſt verweslich;
Die Seele des Menſchen iſt einfach,
Alſo: die Seele des Menſchen iſt nicht verweslich;

ſo würde er zwar keinen eigentlich zuſammengeſetzten Vernunftſchluß haben, weil dieſer aus mehreren Vernunftſchlüſſen beſtehen ſoll, dieſer aber enthält außer dem, was zu einem Vernunftſchluß erfordert wird, noch einen unmittelbaren Schluß durch die Contrapoſition, und enthält vier Sätze.

Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile ausgedrückt würden, allein die Folge des Schlußſatzes aus dieſen Urtheilen wäre nur möglich kraft einer erlaubten logiſchen Umkehrung, Contrapoſition, oder einer anderen logiſchen Veränderung eines dieſer Vorurtheile, ſo wäre gleichwohl der Vernunftſchluß ein ratiocinium hybridum; denn es kommt hier gar nicht darauf an, was man ſagt, ſondern was man unumgänglich nöthig hat dabei zu denken, wenn eine richtige Schlußfolge ſoll vorhanden ſein. Nehmet einmal an, in dem Vernunftſchluſſe:

Nichts Verwesliches iſt einfach,
Die Seele des Menſchen iſt einfach,
Alſo die Seele des Menſchen iſt nicht verweslich,

ſei nur inſofern eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Oberſatzes ſagen kann: nichts Verwesliches iſt einfach, folglich: nichts Einfaches iſt verweslich, ſo bleibt der Vernunftſchluß immer ein vermiſchter Schluß, weil ſeine Schlußkraft auf der geheimen Dazufügung dieſer unmittelbaren Folgerung beruht, die man wenigſtens in Gedanken haben muß.

§. 4.

In der ſogenannten erſten Figur ſind einzig und allein reine Vernunftſchlüſſe möglich, in den drei übrigen lediglich vermiſchte.

Wenn ein Vernunftſchluß unmittelbar nach einer von unſeren zwei oben angeführten oberſten Regeln geführt wird, ſo iſt er jederzeit in der erſten Figur. Die erſte Regel heißt alſo: ein Merkmal B von einem Merkmal C einer Sache A iſt ein Merkmal der Sache A ſelbſt. Hieraus entſpringen drei Sätze.

	C B
C hat zum Merkmal B,	Was vernünftig iſt, iſt ein Geiſt,
	A C
A hat zum Merkmal C;	Die menſchl. Seele iſt vernünftig;
	A B
Alſo A hat zum Merkmal B.	Alſo iſt die menſchl. Seele ein Geiſt.

Es iſt ſehr leicht, mehr ähnliche, und unter anderen auch auf die Regel der verneinenden Schlüſſe anzuwenden, um ſich zu überzeugen, daß, wenn ſie dieſen gemäß ſind, ſie jederzeit in der erſten Figur ſtehen, daß ich hier mit Recht eine ekelhafte Weitläuftigkeit zu verhüten ſuche. Man wird auch leichtlich gewahr, daß dieſe Regeln der Vernunftſchlüſſe nicht erfordern, daß außer dieſen Urtheilen irgend dazwiſchen eine unmittelbare Schlußfolge aus einem oder anderen derſelben müſſe geſchoben werden, wofern das Argument ſoll bündig ſein; daher iſt der Vernunftſchluß in der erſten Figur von reiner Art.

In der zweiten Figur ſind keine anderen, als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

Die Regel der zweiten Figur iſt dieſe: was dem Merkmal eines Dinges widerſpricht, das widerſpricht dem Dinge ſelber. Dieſer Satz iſt nur darum wahr, weil dasjenige, dem ein Merkmal widerſpricht, das widerſpricht auch dieſem Merkmal; was aber einem Merkmal widerſpricht, widerſtreitet der Sache ſelbſt; alſo dasjenige, dem ein Merkmal einer Sache widerſpricht, das widerſtreitet der Sache ſelber. Hier iſt nun offenbar, daß blos deswegen, weil ich den Oberſatz als einen verneinenden Satz *ſchlechthin umkehren* kann, eine Schlußfolge vermittelſt des Unterſatzes auf die Concluſion möglich iſt. Demnach muß dieſe Umkehrung dabei geheim gedacht werden, ſonſt ſchließen meine Sätze nicht. Der durch die Umkehrung herausgebrachte Satz aber iſt eine eingeſchobene unmittelbare Folge aus dem erſteren, und der Vernunftſchluß hat vier Urtheile, und iſt ein **ratiocinium hybridum**, z. E. wenn ich ſage:

Kein Geiſt iſt theilbar,
Alle Materie iſt theilbar;
Folglich iſt keine Materie ein Geiſt;

ſo ſchließe ich recht, nur die Schlußkraft ſteckt darin, weil aus dem erſten Satz: kein Geiſt iſt theilbar, durch eine unmittelbare Folgerung fließt: folglich nichts Theilbares iſt ein Geiſt, und nach dieſem Alles nach der allgemeinen Regel aller Vernunftſchlüſſe richtig folgt. Aber da nur kraft dieſer daraus zu ziehenden unmittelbaren Folgerung eine Schlußfähigkeit in dem Argumente iſt, ſo gehört dieſelbe mit dazu und er hat vier Urtheile,

Kein Geiſt iſt theilbar,
Und daher: Nichts Theilbares iſt ein Geiſt.
Alle Materie iſt theilbar,
Mithin: Keine Materie iſt ein Geiſt.

In der dritten Figur ſind keine anderen, als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

Die Regel der dritten Figur iſt folgende: was einer Sache zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht einigen, die unter einem anderen Merkmale dieſer Sache enthalten ſind. Dieſer Satz ſelber iſt nur darum wahr, weil ich das Urtheil, in welchem geſagt wird, daß ein anderes Merkmal dieſer Sache zukommt, (per conversionem logicam) umkehren kann, wodurch es der Regel aller Vernunftſchlüſſe gemäß wird. Es heißt z. E.

Alle Menſchen ſind Sünder,
Alle Menſchen ſind vernünftig;
Alſo einige Vernünftige ſind Sünder.

Dieſes ſchließt nur, weil ich durch eine Umkehrung per accidens aus dem Unterſatz alſo ſchließen kann: folglich ſind einige vernünftige Weſen Menſchen, und alsdenn werden die Begriffe nach der Regel aller Vernunftſchlüſſe verglichen, aber nur vermittelſt eines eingeſchobenen unmittelbaren Schluſſes, und man hat ein ratiocinium hybridum.

Alle Menſchen ſind Sünder;
Alle Menſchen ſind vernünftig;
Mithin: Einige Vernünftige ſind Menſchen,
Alſo: Einige Vernünftige ſind Sünder.

Ebendaſſelbe kann man ſehr leicht in der verneinenden Art dieſer Figur zeigen, welches ich um der Kürze willen weglaſſe.

In der vierten Figur ſind keine anderen, als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

Die Schlußart in dieſer Figur iſt ſo unnatürlich und gründet ſich auf ſo viel mögliche Zwiſchenſchlüſſe, die als eingeſchoben gedacht werden müſſen, daß die Regel, die ich davon allgemein vortragen könnte, ſehr dunkel und unverſtändlich ſein würde. Um deswillen will ich nur ſagen, um welcher Bedingungen willen eine Schlußkraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieſer Vernunftſchlüſſe iſt darum, weil ich entweder durch logiſche Umkehrung oder Contrapoſition die Stellen der Hauptbegriffe verändern und alſo nach jedem Vorderſatze ſeine unmittelbare Schlußfolge gedenken kann, ſo daß dieſe Schlußfolgen die Beziehung bekommen, die ſie in einem Vernunftſchluſſe nach der allgemeinen Regel überhaupt haben müſſen, eine richtige Folgerung möglich. Von den bejahenden aber werde ich zeigen, daß ſie in der vierten Figur gar nicht möglich ſeien. Der verneinende Vernunftſchluß nach dieſer Figur wird, wie er eigentlich gedacht werden muß, ſich auf folgende Art darſtellen:

Kein Dummer iſt gelehrt,
Folglich: Kein Gelehrter iſt dumm;
Einige Gelehrte ſind fromm,
Folglich: Einige Fromme ſind gelehrt;
Alſo: Einige Fromme ſind nicht dumm.

Es ſei ein Syllogismus von der zweiten Art:

Ein jeder Geiſt iſt einfach,
Alles Einfache iſt unverweslich,
Alſo: Einiges Unverwesliche iſt ein Geiſt.

Hier leuchtet deutlich in die Augen, daß das Schlußurtheil, ſowie es daſteht, aus den Vorderſätzen gar nicht fließen könne. Man vernimmt dieſes gleich, ſobald man den mittleren Hauptbegriff damit vergleicht. Ich kann nämlich nicht ſagen: einiges Unverwesliche iſt ein Geiſt, weil es einfach iſt; denn darum, weil etwas einfach iſt, iſt es nicht ſofort ein Geiſt. Ferner ſo können durch alle mögliche logiſche Veränderungen die Vorderſätze nicht ſo eingerichtet werden, daß der Schlußſatz oder auch nur ein anderer Satz, aus welchem derſelbe als eine unmittelbare Folge fließt, könnte hergeleitet werden, wenn nämlich nach der in allen Figuren einmal feſtgeſetzten Regel die Hauptbegriffe ihre Stellen ſo haben ſollen, daß der größeſte Hauptbegriff im Oberſatz, der kleinere im Unterſatze vorkomme *). Und obgleich, wenn ich die Stellen der Hauptbegriffe gänzlich verändere, ſo daß derjenige der kleinere wird, der vorher der größere war und umgekehrt, ein Schlußſatz, aus dem die gegebene Concluſion fließt, kann gefolgert werden, ſo iſt doch alsdenn auch eine gänzliche Verſetzung der Vorderſätze nöthig, und der nach der vierten Figur enthaltene ſogenannte Vernunftſchluß enthält wohl die Materialien, aber nicht die Form, wornach geſchloſſen werden ſoll, und iſt gar kein Vernunftſchluß nach der logiſchen Ordnung, in der allein die Eintheilung der vier Figuren möglich iſt, welches bei der verneinenden Schlußart in derſelben Figur ſich ganz anders befindet. Es wird nämlich ſo heißen müſſen:

Ein jeder Geiſt iſt einfach,
Alles Einfache iſt unverweslich;
Alſo: Ein jeder Geiſt iſt unverweslich,
Mithin: Einiges Unverwesliche iſt ein Geiſt.

Dieſes ſchließt ganz richtig, allein ein dergleichen Vernunftſchluß iſt von dem in der erſten Figur nicht durch eine andere Stelle des mittleren Hauptbegriffs unterſchieden, ſondern nur darin, daß die Stellen der Vorderſätze verändert worden **), und in dem Schlußſatze die Stellen der Hauptbegriffe. Darin beſteht aber gar nicht die Veränderung der Figur. Einen Fehler von dieſer Art findet man an dem angeführten Orte der Cruſius'ſchen Logik, wo man durch dieſe Freiheit, die Stelle der Vorderſätze zu verändern, geglaubt hat in der vierten Figur, und zwar natürlicher zu ſchließen. Es iſt Schade um die Mühe, die ſich ein großer Geiſt gibt, an einer unnützen Sache beſſern zu wollen. Man kann nur was Nützliches thun, wenn man ſie vernichtigt.

---

*) Dieſe Regel gründet ſich auf die ſynthetiſche Ordnung, nach welcher zuerſt das entfernte und dann das nähere Merkmal mit dem Subjecte verglichen wird. Indeſſen wenn dieſelbe gleichfalls blos willkürlich angeſehen würde, ſo wird ſie doch unumgänglich nöthig, ſobald man vier Figuren haben will. Denn ſobald es einerlei iſt, ob ich das Prädicat der Concluſion in den Oberſatz oder Unterſatz bringe, ſo iſt die erſte Figur von der vierten gar nicht unterſchieden. Einen dergleichen Fehler findet man in Cruſii Logik, Seite 600, die Anmerk.

**) Denn wenn derjenige Satz der Oberſatz iſt, in dem das Prädicat der Concluſion vorkommt, ſo iſt von der eigentlichen Concluſion, die hier aus den Vorderſätzen unmittelbar fließt, der zweite Satz der Oberſatz, und der erſte der Unterſatz. Alsdenn iſt aber Alles nach der erſten Figur geſchloſſen, nur ſo, daß der aufgegebene Schlußſatz aus dem, welcher zunächſt aus gedachten Urtheilen folgt, durch eine logiſche Umkehrung gezogen wird.

§. 5.

Die logiſche Eintheilung der vier ſyllogiſtiſchen Figuren iſt eine falſche Spitzfindigkeit.

Man kann nicht in Abrede ſein, daß in allen dieſen vier Figuren richtig geſchloſſen werden könne. Nun iſt aber unſtreitig, daß ſie alle, die erſte ausgenommen, nur durch einen Umſchweif und eingemengte Zwiſchenſchlüſſe die Folge beſtimmen, und daß eben derſelbe Schlußſatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der erſten Figur rein und unvermengt abfolgen würde. Hier könnte man nun denken, daß darum die drei anderen Figuren höchſtens unnütz, nicht aber falſch wären. Allein wenn man die Abſicht erwägt, in der ſie erfunden worden und noch immer vorgetragen werden, ſo wird man anders urtheilen. Wenn es darauf ankäme, eine Menge von Schlüſſen, die unter die Haupturtheile gemengt wären, mit dieſen ſo zu verwickeln, daß, indem einige ausgedrückt, andere verſchwiegen würden, es viele Kunſt koſtete, ihre Uebereinſtimmung mit den Regeln zu ſchließen, zu beurtheilen, ſo würde man wohl eben nicht mehr Figuren, aber doch mehr räthſelhafte Schlüſſe, die Kopfbrechens genug machen könnten, noch dazu erſinnen können. Es iſt aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, ſondern aufzulöſen, nicht verdeckt, ſondern augenſcheinlich etwas vorzutragen. Daher ſollen dieſe vier Schlußarten einfach, unvermengt und ohne verdeckte Nebenſchlüſſe ſein; ſonſt iſt ihnen die Freiheit nicht zugeſtanden, in einem logiſchen Vortrage als Formeln der deutlichſten Vorſtellung eines Vernunftſchluſſes zu erſcheinen. Es iſt auch gewiß, daß bis daher alle Logiker ſie für einfache Vernunftſchlüſſe ohne nothwendige Dazwiſchenſetzung von anderen Urtheilen angeſehen haben; ſonſt würde ihnen niemals dieſes Bürgerrecht ſein ertheilt worden. Es ſind alſo die übrigen drei Schlußarten als Regeln der Vernunftſchlüſſe überhaupt richtig; als ſolche aber, die einen einfachen und reinen Schluß enthielten, falſch. Dieſe Unrichtigkeit, welche es zu einem Rechte macht, Einſichten verwickeln zu dürfen, anſtatt daß die Logik zu ihrem eigenthümlichen Zwecke hat, Alles auf die einfachſte Erkenntnißart zu bringen, iſt um deſto größer, je mehr beſondere Regeln, (deren eine jede Figur etliche eigene hat,) nöthig ſind, um bei dieſen Seitenſprüngen ſich nicht ſelbſt ein Bein unterzuſchlagen. In der That, wenn jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfſinnigkeit verwandt und viel ſcheinbare Gelehrſamkeit verſchwendet worden iſt, ſo iſt es dieſe. Die ſogenannten Modi, die in jeder Figur möglich ſind, durch ſeltſame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunſt Buchſtaben enthalten, welche die Verwandlung in die erſte erleichtern, werden künftighin eine ſchätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menſchlichen Verſtandes enthalten, wenn dereinſt der ehrwürdige Roſt des Alterthums einer beſſer unterwieſenen Nachkommenſchaft die emſigen und vergeblichen Bemühungen ihrer Vorfahren an dieſen Ueberbleibſeln wird bewundern und bedauern lehren.

Es iſt auch leicht, die erſte Veranlaſſung in dieſer Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige, ſo zuerſt einen Syllogismus in drei Reihen über einander ſchrieb, ihn wie ein Schachbrett anſahe und verſuchte, was aus der Verſetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben ſo betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben ſo kindiſch, ſich über das Eine wie über das Andere zu erfreuen, vornämlich da man darüber vergaß, daß man nichts Neues in Anſehung der Deutlichkeit, ſondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit aufbrächte. Allein es iſt einmal das Loos des menſchlichen Verſtandes ſo bewandt; entweder iſt er grübleriſch und geräth auf Fratzen, oder er haſcht verwegen nach zu großen Gegenſtänden und baut

Luftſchlöſſer. Von dem großen Haufen der Denker wählt der eine die Zahl 666, der andere den Urſprung der Thiere und Pflanzen oder die Geheimniſſe der Vorſehung. Der Irrthum, darin beide gerathen, iſt von ſehr verſchiedenem Geſchmack, ſowie die Köpfe verſchieden ſind.

Die wiſſenswürdigen Dinge häufen ſich zu unſeren Zeiten. Bald wird unſere Fähigkeit zu ſchwach, und unſere Lebenszeit zu kurz ſein, nur den nützlichſten Theil daraus zu faſſen. Es bieten ſich Reichthümer im Ueberfluſſe dar, welche einzunehmen, wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müſſen. Es wäre beſſer geweſen, ſich niemals damit zu beläſtigen.

Ich würde mir zu ſehr ſchmeicheln, wenn ich glaubte, daß die Arbeit von einigen Stunden vermögend ſein werde, den Koloß umzuſtürzen, der ſein Haupt in die Wolken des Alterthums verbirgt und deſſen Füße von Thon ſind. Meine Abſicht iſt nur, Rechenſchaft zu geben, weswegen ich in dem logiſchen Vortrage, in welchem ich nicht Alles meiner Einſicht gemäß einrichten kann, ſondern Manches dem herrſchenden Geſchmack zu Gefallen thun muß, in dieſen Materien nur kurz ſein werde, um die Zeit, die ich dabei gewinne, zur wirklichen Erweiterung nützlicher Einſichten zu verwenden.

Es gibt noch eine gewiſſe andere Brauchbarkeit der Syllogiſtik, nämlich vermittelſt ihrer in einem gelehrten Wortwechſel dem Unbehutſamen den Rang abzulaufen. Da dieſes aber zur Athletik der Gelehrten gehört, einer Kunſt, die ſonſten wohl ſehr nützlich ſein mag, nur daß ſie nicht viel zum Vortheil der Wahrheit beiträgt, ſo übergehe ich ſie hier mit Stillſchweigen.

§. 6.

Schlußbetrachtung.

Wir ſind demnach belehrt, daß die oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führen, die man die erſte Figur nennt, daß alle andere Verſetzungen des Mittelbegriffs nur eine richtige Schlußfolge geben, indem ſie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf ſolche Sätze führen, die in der einfachen Ordnung der erſten Figur verknüpft ſind; daß es unmöglich ſei, in mehr, wie einer Figur einfach und unvermengt zu ſchließen, weil doch immer nur die erſte Figur, die durch verſteckte Folgerungen in einem Vernunftſchluſſe verborgen liegt, die Schlußkraft enthält und die veränderte Stellung der Begriffe nur einen kleinen oder größeren Umſchweif verurſacht, den man zu durchlaufen hat, um die Folge einzuſehen, und daß die Eintheilung der Figuren überhaupt, inſofern ſie reine und mit keinen Zwiſchenurtheilen vermiſchte Schlüſſe enthalten ſollen, falſch und unmöglich ſei. Wie unſere allgemeinen Grundregeln aller Vernunftſchlüſſe zugleich die beſonderen Regeln der ſogenannten erſten Figur enthalten, imgleichen, wie man aus dem gegebenen Schlußſatze und dem mittleren Hauptbegriffe ſogleich einen jeden Vernunftſchluß aus einer der übrigen Figuren ohne die unnütze Weitläuftigkeit der Reductionsformeln in die erſte und einfache Schlußart verändern könne, ſo, daß entweder die Concluſion ſelber oder ein Satz, daraus dieſe unmittelbare Folgerung fließt, geſchloſſen wird, iſt aus unſerer Erläuterung ſo leicht abzunehmen, daß ich mich dabei nicht aufhalte.

Ich will dieſe Betrachtung nicht endigen, ohne einige Anmerkungen beigefügt zu haben, die auch anderweitig von erheblichem Nutzen ſein könnten.

Ich ſage demnach erſtlich: daß ein deutlicher Begriff nur durch ein Urtheil, ein vollſtändiger aber nicht anders, als durch einen Vernunftſchluß möglich ſei. Es wird nämlich zu einem deutlichen Begriff erfordert, daß ich etwas als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne; dieſes aber iſt ein Urtheil. Um einen deutlichen Begriff vom Körper zu haben, ſtelle ich mir die Undurchdringlichkeit als ein Merkmal deſſelben klar vor. Dieſe Vorſtellung iſt aber nichts Anderes, als der Gedanke: ein Körper iſt undurchdringlich. Hiebei iſt nur zu merken, daß dieſes Urtheil nicht der deutliche Begriff ſelber, ſondern die Handlung ſei, wodurch er wirklich wird; denn die Vorſtellung, die nach dieſer Handlung von der Sache ſelbſt entſpringt, iſt deutlich. Es iſt leicht zu zeigen, daß ein vollſtändiger Begriff nur durch einen Vernunftſchluß möglich ſei; man darf nur den erſten Paragraph dieſer Abhandlung nachſehen. Um deswillen könnte man einen deutlichen Begriff auch einen ſolchen nennen, der durch ein Urtheil klar iſt, einen vollſtändigen aber, der durch einen Vernunftſchluß deutlich iſt. Iſt die Vollſtändigkeit vom erſten Grade, ſo iſt der Vernunftſchluß ein einfacher; iſt ſie vom zweiten oder dritten, ſo iſt ſie nur durch eine Reihe von Kettenſchüſſen, die der Verſtand nach der Art eines Sorites verkürzt, möglich. Hieraus erhellt auch ein weſentlicher Fehler der Logik, ſo wie ſie gemeiniglich abgehandelt wird, daß von den deutlichen und vollſtändigen Begriffen eher gehandelt wird, wie von Urtheilen und Vernunftſchlüſſen, obgleich jene nur durch dieſe möglich ſind.

Zweitens: eben ſo augenſcheinlich, wie es iſt, daß zum vollſtändigen Begriffe keine andere Grundkraft der Seele erfordert werde, wie zum deutlichen, (indem dieſelbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal in einem Dinge erkennt, auch in dieſem Merkmale wieder ein anderes Merkmal vorzuſtellen und alſo die Sache durch ein entferntes Merkmal zu denken gebraucht wird,) eben ſo leicht fällt es auch in die Augen, daß Verſtand und Vernunft d. i. das Vermögen, deutlich zu erkennen, und dasjenige, Vernunftſchlüſſe zu machen, keine verſchiedenen Grundfähigkeiten ſeien. Beide beſtehen im Vermögen zu urtheilen; wenn man aber mittelbar urtheilt, ſo ſchließt man.

Drittens iſt hieraus auch abzunehmen, daß die obere Erkenntnißkraft ſchlechterdings nur auf dem Vermögen zu urtheilen beruhe. Demnach, wenn ein Weſen urtheilen kann, ſo hat es die obere Erkenntnißfähigkeit. Findet man Urſache, ihm die letztere abzuſprechen, ſo vermag es auch nicht zu urtheilen. Die Verabſäumung ſolcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlaßt, den Thieren deutliche Begriffe zuzugeſtehen. Ein Ochs, heißt es, hat in ſeiner Vorſtellung vom Stalle doch auch eine klare Vorſtellung von ſeinem Merkmale der Thüre, alſo einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es iſt leicht, hier die Verwirrung zu verhüten.

Nicht darin beſteht die Deutlichkeit eines Begriffs, daß dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge iſt, klar vorgeſtellt werde, ſondern daß es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Thüre iſt zwar etwas zum Stalle Gehöriges und kann zum Merkmal desſelben dienen, aber nur derjenige, der das Urtheil abfaßt: *dieſe Thüre gehört zu dieſem Stalle*, hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude, und dieſes iſt ſicherlich über das Vermögen des Viehes.

Ich gehe noch weiter und ſage: es iſt ganz was Anderes, Dinge von einander *unterſcheiden*, und den *Unterſchied* der Dinge *erkennen*. Das Letztere iſt nur durch Urtheilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Thiere geſchehen. Folgende Eintheilung kann von großem Nutzen ſein. *Logiſch unterſcheiden* heißt erkennen, daß ein A nicht B ſei, und iſt jederzeit ein verneinendes Urtheil; *phyſiſch unterſcheiden* heißt, durch verſchiedene Vorſtellungen zu verſchiedenen Handlungen getrieben werden.

Der Hund unterſcheidet den Braten vom Brode, weil er anders vom Braten gerührt wird; (denn verſchiedene Dinge verurſachen verſchiedene Empfindungen und die Empfindung vom erſteren iſt ein Grund von einer anderen Begierde in ihm, als die vom letzteren*), nach der natürlichen Verknüpfung ſeiner Triebe mit ſeinen Vorſtellungen.) Man kann hieraus die Veranlaſſung ziehen, dem weſentlichen Unterſchiede der vernünftigen und vernunftloſen Thiere beſſer nachzudenken. Wenn man einzuſehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft ſei, wodurch das Urtheilen möglich wird, ſo wird man den Knoten auflöſen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß dieſe Kraft oder Fähigkeit nichts Anderes ſei, als das Vermögen des inneren Sinnes d. i. ſeine eigene Vorſtellungen zum Objecte ſeiner Gedanken zu machen. Dieſes Vermögen iſt nicht aus einem anderen abzuleiten, es iſt ein Grundvermögen im eigentlichen Verſtande und kann, wie ich dafür halte, bloß vernünftigen Weſen eigen ſein. Auf demſelben aber beruht die ganze obere Erkenntnißkraft. Ich ſchließe mit einer Vorſtellung, die denjenigen angenehm ſein muß, welche das Vergnügen über die Einheit in den menſchlichen Erkenntniſſen empfinden können. Alle bejahende Urtheile ſtehen unter einer gemeinſchaftlichen Formel, dem Satze der Einſtimmung: **cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi non oppositum.** Alle bejahende Vernunftſchlüſſe ſind unter der Regel enthalten: **nota notae est nota rei ipsius:** alle verneinende unter dieſer: **oppositum notae opponitur rei ipsi.** Alle Urtheile, die unmittelbar unter den Sätzen der Einſtimmung oder des Widerſpruchs ſtehen, das iſt, bei denen weder die Identität, noch der Widerſtreit durch ein Zwiſchenmerkmal, (mithin nicht vermittelſt der Zergliederung der Begriffe,) ſondern unmittelbar eingeſehen wird, ſind unerweisliche Urtheile; diejenigen, wo ſie mittelbar erkannt werden kann, ſind erweislich. Die menſchliche Erkenntniß iſt voll ſolcher unerweislicher Urtheile. Vor jeglicher Definition kommen deren etliche vor, ſobald man, um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächſt und unmittelbar an einem Dinge erkennt, ſich als ein Merkmal deſſelben vorſtellt. Diejenigen Weltweiſen irren, die ſo verfahren, als wenn es gar keine unerweislichen Grundwahrheiten außer einer gebe. Diejenigen irren eben ſo ſehr, die ohne genugſame Gewährleiſtung zu freigebig ſind, verſchiedene ihrer Sätze dieſes Vorzugs zu würdigen.

---

*) Es iſt in der That von der äußerſten Erheblichkeit, bei der Unterſuchung der thieriſchen Natur hierauf Acht zu haben. Wir werden an ihnen lediglich äußere Handlungen gewahr, deren Verſchiedenheit unterſchiedliche Beſtimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Inneren diejenige Handlung der Erkenntnißkraft vorgeht, da ſie ſich der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreits desjenigen, was in einer Empfindung iſt, mit dem, was in einer anderen befindlich iſt, bewußt ſeien und alſo urtheilen, das folgt gar nicht daraus.

II.

Verſuch,

den Begriff

der negativen Größen

in die Weltweisheit einzuführen.

1763.

Vorrede.

Der Gebrauch, den man in der Weltweiſheit von der Mathematik machen kann, beſteht entweder in der Nachahmung ihrer Methode, oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenſtände der Philoſophie. Man ſieht nicht, daß der erſtere bis daher von einigem Nutzen geweſen ſei, ſo großen Vortheil man ſich auch anfänglich davon verſprach; und es ſind auch allmälich die vielbedeutenden Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philoſophiſchen Sätze aus Eiferſucht gegen die Geometrie ausſchmückte, weil man beſcheidentlich einſahe, daß es nicht wohl ſtehe, in mittelmäßigen Umſtänden trotzig zu thun und das beſchwerliche non liquet allem dieſem Gepränge keinesweges weichen wollte.

Der zweite Gebrauch iſt dagegen für die Theile der Weltweiſheit, die er betroffen hat, deſto vortheilhafter geworden, welche dadurch, daß ſie die Lehren der Mathematik in ihren Nutzen verwandten, ſich zu einer Höhe geſchwungen haben, darauf ſie ſonſten keinen Anſpruch hätten machen können. Es ſind dieſes aber auch nur die zur Naturlehre gehörigen Einſichten, man müßte denn etwa die Logik der Erwartungen in Glücksfällen auch zur Weisheit zählen wollen. Was die Metaphyſik anlangt, ſo hat dieſe Wiſſenſchaft, anſtatt ſich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zu Nutze zu machen, vielmehr ſich öfters wider ſie bewaffnet, und, wo ſie vielleicht ſichere Grundlagen hätte entlehnen können, um ihre Betrachtungen darauf zu gründen, ſieht man ſie bemüht, aus den Begriffen des Mathematikers nichts, als feine Erdichtungen zu machen, die außer ſeinem Felde wenig Wahres an ſich haben. Man kann leicht errathen, auf welcher Seite der Vortheil ſein werde in dem Streite zweier Wiſſenſchaften, deren die eine alle insgeſammt an Gewißheit und Deutlichkeit übertrifft, die andere aber ſich allererſt beſtrebt, dazu zu gelangen.

Die Metaphyſik ſucht z. E. die Natur des Raumes und den oberſten Grund zu finden, daraus ſich deſſen Möglichkeit verſtehen läßt. Nun kann wohl hiezu nichts behülflicher ſein, als wenn man zuverläſſig erwieſene Data irgend woher entlehnen kann, um ſie in ſeiner Betrachtung zum Grunde zu legen. Die Geometrie liefert deren einige, welche die allgemeinſten Eigenſchaften des Raumes betreffen, z. E. daß der Raum gar nicht aus einfachen Theilen beſtehe; allein man geht ſie vorbei und ſetzt ſein Zutrauen lediglich auf das zweideutige Bewußtſein dieſes Begriffs, indem man ihn auf eine ganz abſtracte Art denkt. Wenn denn die Speculation nach dieſem Verfahren mit den Sätzen der Mathematik nicht übereinſtimmen will, ſo ſucht man ſeinen erkünſtelten Begriff durch den Vorwurf zu retten, den man dieſer Wiſſenſchaft macht, als wenn die Begriffe, die ſie zum Grunde legt, nicht von der wahren Natur des Raumes abgezogen, ſondern willkürlich erſonnen worden. Die mathematiſche Betrachtung der Bewegung, verbunden mit der Erkenntniß des Raumes, geben gleicher Geſtalt viele Data an die Hand, um die metaphyſiſche Betrachtung von der Zeit in dem Gleiſe der Wahrheit zu erhalten. Der berühmte Herr Euler hat hiezu unter anderen einige Veranlaſſung gegeben*), allein es ſcheint bequemer, ſich in finſteren und ſchwer zu prüfenden Abſtractionen aufzuhalten, als mit einer Wiſſenſchaft in Verbindung zu treten, welche nur an verſtändlichen und augenſcheinlichen Einſichten Theil nimmt.

Der Begriff des unendlich Kleinen, darauf die Mathematik ſo öfters hinauskommt, wird mit einer angemaßten Dreiſtigkeit ſo geradezu als erdichtet verworfen, anſtatt daß man eher vermuthen ſollte, daß man noch nicht genug davon verſtände, um ein Urtheil darüber zu fällen. Die Natur ſelbſt ſcheint gleichwohl nicht undeutliche Beweisthümer an die Hand zu geben, daß dieſer Begriff ſehr wahr ſei. Denn wenn es Kräfte gibt, welche eine Zeit hindurch continuirlich wirken, um Bewegungen hervorzubringen, wie allem Anſehen nach die Schwere iſt, ſo muß die Kraft, die ſie im Anfangsaugenblicke oder in Ruhe ausübt, gegen die, welche ſie in einer Zeit mittheilt, unendlich klein ſein. Es iſt ſchwer, ich geſtehe es, in die Natur dieſer Begriffe hineinzudringen; aber dieſe Schwierigkeit kann allenfalls nur die Behutſamkeit unſicherer Vermuthungen, aber nicht entſcheidende Ausſprüche der Unmöglichkeit rechtfertigen.

---

*) Hist. de l'Acad. Royale des sc. et belles lettr. L'ann. 1748.

Ich habe für jetzt die Abſicht, einen Begriff, der in der Mathematik bekannt genug, allein der Weltweisheit noch ſehr fremd iſt, in Beziehung auf dieſe zu betrachten. Es ſind dieſe Betrachtungen nur kleine Anfänge, wie es zu geſchehen pflegt, wenn man neue Ausſichten eröffnen will, allein ſie können vielleicht zu wichtigen Folgen Anlaß geben. Aus der Verabſäumung des Begriffs der negativen Größen ſind eine Menge von Fehlern oder auch Mißdeutungen der Meinungen Anderer in der Weltweisheit entſprungen. Wenn es z. E. dem berühmten Herrn D. Cruſius beliebt hätte, ſich den Sinn der Mathematiker bei dieſem Begriffe bekannt zu machen, ſo würde er die Vergleichung des Newton nicht bis zur Bewunderung falſch gefunden haben*), da er die anziehende Kraft, welche in vermehrter Weite, doch nahe bei den Körpern nach und nach in eine zurückſtoßende ausartet, mit den Reihen vergleicht, in denen da, wo die poſitiven Größen aufhören, die negativen anfangen. Denn es ſind die negativen Größen nicht Negationen von Größen, wie die Aehnlichkeit des Ausdrucks ihn hat vermuthen laſſen, ſondern etwas an ſich ſelbſt wahrhaftig Poſitives, nur was dem anderen entgegengeſetzt iſt. Und ſo iſt die negative Anziehung nicht die Ruhe, wie er dafür hält, ſondern die wahre Zurückſtoßung.

Doch ich ſchreite zur Abhandlung ſelbſt, um zu zeigen, welche Anwendung dieſer Begriff überhaupt in der Weltweisheit haben könne.

---

*) Cruſius Naturl. 1. Th. §. 295.

Der Begriff der negativen Größen iſt in der Mathematik lange im Gebrauch geweſen, und daſelbſt auch von der äußerſten Erheblichkeit. Indeſſen iſt die Vorſtellung, die ſich die Mehreſten davon machten, und die Erläuterung, die ſie gaben, wunderlich und widerſprechend; obgleich daraus auf die Anwendung keine Unrichtigkeit abfloß; denn die beſonderen Regeln vertraten die Stelle der Definition und verſicherten den Gebrauch, was aber in dem Urtheil über die Natur dieſes abſtracten Begriffs geirrt ſein mochte, blieb müßig und hatte keine Folgen. Niemand hat vielleicht deutlicher und beſtimmter gewieſen, was man ſich unter den negativen Größen vorzuſtellen habe, als der berühmte Herr Profeſſor Käſtner*), unter deſſen Händen Alles genau, faßlich und angenehm wird. Der Tadel, den er bei dieſer Gelegenheit auf die Eintheilungsſucht eines grundabſtracten Philoſophen wirft, iſt viel allgemeiner, als er daſelbſt ausgedrückt wird, und kann als eine Aufforderung angeſehen werden, die Kräfte der angemaßten Scharfſinnigkeit mancher Denker an einem wahren und brauchbaren Begriffe zu prüfen, um ſeine Beſchaffenheit philoſophiſch feſtzuſetzen, deſſen Richtigkeit durch die Mathematik ſchon geſichert iſt; welches ein Fall iſt, dem die falſche Metaphyſik gerne ausweicht, weil hier gelehrter Unſinn nicht ſo leicht, wie ſonſten das Blendwerk von Gründlichkeit zu machen vermag. Indem ich es unternehme, der Weltweisheit den Gewinn von einem annoch ungebrauchten, obzwar höchſt nöthigen Begriffe zu verſchaffen, ſo wünſche ich auch keine anderen Richter zu haben, als von der Art, wie derjenige Mann von allgemeiner Einſicht iſt, deſſen Schriften mir hiezu die Veranlaſſung geben. Denn was die metaphyſiſchen Intelligenzen von vollendeter Einſicht anlangt, ſo müßte man ſehr unerfahren ſein, wenn man ſich einbildete, daß zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugethan, oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden.

---

*) Anfangsgr. der Arithm. S. 59—62.

Erſter Abſchnitt.

Erläuterung des Begriffes von den negativen Größen überhaupt.

Einander entgegengeſetzt iſt, wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere geſetzt iſt. Dieſe Entgegenſetzung iſt zwiefach; entweder logiſch durch den Widerſpruch, oder real d. i. ohne Widerſpruch.

Die erſte Oppoſition, nämlich die logiſche, iſt diejenige, worauf man bis daher einzig und allein ſein Augenmerk gerichtet hat. Sie beſteht darin, daß von ebendemſelben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieſer logiſchen Verknüpfung iſt gar Nichts (nihil negativum irrepraesentabile), wie der Satz des Widerſpruchs es ausſagt. Ein Körper in Bewegung iſt auch Etwas (cogitabile); allein ein Körper, der in Bewegung und in eben demſelben Verſtande zugleich nicht in Bewegung wäre, iſt gar Nichts.

Die zweite Oppoſition, nämlich die reale, iſt diejenige, da zwei Prädicate eines Dinges entgegengeſetzt ſind, aber nicht durch den Satz des Widerſpruchs. Es hebt hier auch Eins dasjenige auf, was durch das Andere geſetzt iſt; allein die Folge iſt Etwas (cogitabile). Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend, und eine gleiche Beſtrebung eben deſſelben in entgegengeſetzter Richtung widerſprechen einander nicht und ſind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon iſt die Ruhe, welche Etwas (repraesentabile) iſt. Es iſt dieſes gleichwohl eine wahre Entgegenſetzung. Denn was durch die eine Tendenz, wenn ſie allein wäre, geſetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen ſind wahrhafte Prädicate eines und ebendeſſelben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon iſt auch Nichts, aber in einem anderen Verſtande, wie beim Widerſpruch, (nihil privativum, repraesentabile). Wir wollen dieſes Nichts künftighin Zero = 0 nennen, und es iſt deſſen Bedeutung mit der von einer Verneinung (negatio), Mangel, Abweſenheit, die ſonſt bei Weltweiſen im Gebrauch ſind, einerlei, nur mit einer näheren Beſtimmung, die weiter unten vorkommen wird.

Bei der logiſchen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung geſehen, dadurch die Prädicate eines Dinges einander und ihre Folgen durch den Widerſpruch aufheben. Welches von beiden wahrhaftig bejahend (realitas), und welches wahrhaftig verneinend (negatio) ſei, darauf hat man hiebei gar nicht Acht. Z. E. finſter und nicht finſter in einerlei Verſtande zugleich ſein, iſt in ebendemſelben Subject ein Widerſpruch. Das erſtere Prädicat iſt logiſch bejahend, das andere logiſch verneinend, obgleich jenes im metaphyſiſchen Verſtande eine Negation iſt. Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädicate ebendeſſelben Dinges gegen einander; aber dieſe iſt von ganz anderer Art. Durch eines derſelben iſt dasjenige nicht verneint, was durch das andere bejaht iſt, denn dieſes iſt unmöglich, ſondern beide Prädicate **A** und **B** ſind bejahend; nur da von jedem beſonders die Folgen **a** und **b** ſein würden, ſo iſt durch beide zuſammen in einem Subject nicht Eins, auch nicht das Andere; alſo iſt die Folge Zero. Setzet, Jemand habe die Activſchuld **B** = 100 Rthlr. gegen einen Anderen, ſo iſt dieſes ein Grund einer eben ſo großen Einnahme. Es habe aber eben derſelbe auch eine Paſſivſchuld **B** = 100 Rthlr., ſo iſt dieſes ein Grund, ſo viel wegzugeben. Beide Schulden zuſammen ſind ein Grund vom Zero, d. i. weder Geld zu geben, noch zu bekommen. Man ſieht leicht ein, daß dieſes Zero ein verhältnißmäßiges Nichts ſei, indem nämlich nur eine gewiſſe Folge nicht iſt, wie in dieſem Falle ein gewiſſes Capital, und in dem oben angeführten eine gewiſſe Bewegung nicht iſt; dagegen iſt bei der Aufhebung durch den

Widerſpruch ſchlechthin Nichts. Demnach kann das nihil negativum nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden, denn dieſes enthält keinen Widerſpruch. Es läßt ſich denken, daß eine gewiſſe Bewegung nicht ſei; daß ſie aber zugleich ſei und nicht ſei, läßt ſich gar nicht denken.

Die Mathematiker bedienen ſich nun der Begriffe dieſer realen Entgegenſetzung bei ihren Größen, und um ſolche anzuzeigen, bezeichnen ſie dieſelbe mit + und —. Da eine ſolche Entgegenſetzung gegenſeitig iſt, ſo ſieht man leicht, daß eine die andere entweder ganz oder zum Theil aufhebe, ohne daß deßfalls diejenigen, vor denen + ſteht, von denen, vor welchen — ſteht, unterſchieden ſeien. Ein Schiff reiſe von Portugal aus nach Braſilien. Man bezeichne alle die Strecken, die es mit dem Morgenwinde thut, mit +, und die, ſo es durch den Abendwind zurücklegt, mit —. Die Zahlen ſelbſt ſollen Meilen bedeuten. So iſt die Fahrt in ſieben Tagen $+ 12 + 7 - 3 - 5 + 8 = 19$ Meilen, die es nach Weſten gekommen iſt. Diejenigen Größen, vor denen — ſteht, haben dieſes nur als ein Zeichen der Entgegenſetzung, inſofern ſie mit denen, die + vor ſich haben, zuſammen genommen werden ſollen; ſtehen ſie aber mit denen, vor welchen auch — iſt, in Verbindung, ſo findet hier keine Entgegenſetzung mehr Statt, weil dieſe ein Gegenverhältniß iſt, welches nur zwiſchen + und — angetroffen wird. Und da die Subtraction ein Aufheben iſt, welches geſchieht, wenn entgegengeſetzte Größen zuſammengenommen werden, ſo iſt klar, daß das — eigentlich nicht ein Zeichen der Subtraction ſein könne, wie es gemeiniglich vorgeſtellt wird, ſondern das + und — zuſammen nur zuerſt eine Abziehung bezeichnen. Daher $- 4 - 5 = - 9$ gar keine Subtraction war, ſondern eine wirkliche Vermehrung und Zuſammenthuung von Größen einerlei Art. Aber $+ 9 - 5 = 4$ bedeutet eine Abziehung, indem die Zeichen der Entgegenſetzung andeuten, daß die eine in der anderen, ſo viel ihr gleich iſt, aufhebe. Ebenſo bedeutet das Zeichen + für ſich allein eigentlich keine Addition, ſondern nur inſoferne die Größe, davor es ſteht, mit einer anderen, davor auch + ſteht oder gedacht wird, ſoll verbunden werden. Soll ſie aber mit einer, davor — ſteht, zuſammengenommen werden, ſo kann dieſes nicht anders, als vermittelſt der Entgegenſetzung geſchehen, und da bedeutet das Zeichen + ſowohl, als das — eine Subtraction, nämlich daß eine Größe in der anderen, ſo viel ihr gleich iſt, aufhebe, wie — 9 + 4 = — 5. Um deswillen bedeutet das Zeichen —, in dem Falle — 9 — 4 = — 13, keine Subtraction, ſondern ebenſowohl eine Addition, wie das Zeichen + im Exempel + 9 + 4 = + 13. Denn überhaupt, ſofern die Zeichen einerlei ſind, ſo müſſen die bezeichneten Sachen ſchlechthin ſummirt werden, inſofern ſie aber verſchieden ſind, können ſie nur durch eine Entgegenſetzung, d. i. vermittelſt der Subtraction zuſammengenommen werden. Demnach dienen dieſe zwei Zeichen in der Größenwiſſenſchaft nur, um diejenigen zu unterſcheiden, die einander entgegengeſetzt ſind, das iſt, die einander in der Zuſammennehmung ganz oder zum Theil aufheben; damit man erſtlich dieſes Gegenverhältniß daraus erkenne, und zweitens, nachdem man eine von der anderen abgezogen hat, von der ſie ſich hat abziehen laſſen, man wiſſen könne, zu welcher von beiderlei Größen das Facit gehöre. So würde man in dem vorher erwähnten Falle einerlei herausbekommen, wenn der Gang mit dem Oſtwinde durch —, und die Fahrt mit dem Weſtwinde durch + wäre bezeichnet worden, nur daß das Facit alsdenn — zum Zeichen gehabt hätte.

Hieraus entſpringt der mathematiſche Begriff der negativen Größen. Eine Größe iſt in Anſehung einer anderen negativ, inſoferne ſie mit ihr nicht anders, als durch die Entgegenſetzung kann zuſammengenommen werden, nämlich ſo, daß eine in der anderen, ſo viel ihr gleich iſt, aufhebt. Dieſes iſt nun freilich wohl ein Gegenverhältniß, und Größen, die einander ſo entgegengeſetzt ſind, heben gegenſeitig von einander ein Gleiches auf, ſo daß man alſo eigentlich keine Größe ſchlechthin negativ nennen kann, ſondern ſagen muß, daß + a und — a Eines die negative Größe des Anderen ſei. Allein da dieſes immer im Sinne kann hinzugedacht werden, ſo haben die Mathematiker einmal den Gebrauch angenommen, die

Größen, vor welchen das — ſteht, negative Größen zu nennen, wobei man gleichwohl nicht aus der Acht laſſen muß, daß dieſe Benennung nicht eine beſondere Art Dinge ihrer inneren Beſchaffenheit nach, ſondern dieſes Gegenverhältniß anzeige, mit gewiſſen anderen Dingen, die durch + bezeichnet werden, in einer Entgegenſetzung zuſammengenommen zu werden.

Damit wir aus dieſem Begriffe dasjenige, was eigentlich der Gegenſtand für die Philoſophie iſt, herausnehmen, ohne beſonders auf die Größe zu ſehen, ſo bemerken wir zuerſt, daß in ihm die Entgegenſetzung enthalten ſei, welche wir oben die reale genannt haben. Es ſeien + 8 Capitalien, — 8 Paſſivſchulden, ſo widerſpricht es ſich nicht, daß beide einer Perſon zukommen. Indeſſen hebt die eine ein Gleiches auf, das durch die andere geſetzt war, und die Folge iſt Zero. Ich werde demnach die Schulden negative Capitalien nennen. Hierunter aber werde ich nicht verſtehen, daß ſie Negationen oder bloſe Verneinungen von Capitalien wären; denn alsdenn hätten ſie ſelber zum Zeichen das Zero, und dieſes Capital und Schulden zuſammen würden den Werth des Beſitzes geben 8 + 0 — 8, welches falſch iſt; ſondern daß die Schulden poſitive Gründe der Verminderung der Capitalien ſeien. Da nun dieſe ganze Benennung jederzeit nur das Verhältniß gewiſſer Dinge gegen einander anzeigt, ohne welches dieſer Begriff ſogleich aufhört, ſo würde es ungereimt ſein, darum eine beſondere Art von Dingen ſich zu gedenken und ſie negative Dinge zu nennen; denn ſelbſt der Ausdruck der Mathematiker der negativen Größen iſt nicht genau genug. Denn negative Dinge würden überhaupt Verneinungen (**negationes**) bedeuten, welches aber gar nicht der Begriff iſt, den wir feſtſetzen wollen. Es iſt vielmehr genug, daß wir die Gegenverhältniſſe ſchon erklärt haben, die dieſen ganzen Begriff ausmachen und die in der Realoppoſition beſtehen. Um indeſſen ſogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, daß das Eine der Entgegengeſetzten nicht das contradictoriſche Gegentheil des Anderen und, wenn dieſes etwas Poſitives iſt, daß jenes nicht eine bloſe Verneinung deſſelben ſei, ſondern, wie wir bald ſehen werden, als etwas Bejahendes ihm entgegengeſetzt ſei; ſo werden wir nach der Methode der Mathematiker, das Untergehen ein negatives Aufgehen, Fallen ein negatives Steigen, Zurückgehen ein negatives Fortkommen nennen, damit zugleich aus dem Ausdrucke erhelle, daß z. E. Fallen nicht blos vom Steigen ſo unterſchieden ſei, wie non a und a, ſondern eben ſo poſitiv ſei, als das Steigen, nur mit ihm in Verbindung allererſt den Grund von einer Verneinung enthalte. Es iſt nun freilich klar, daß ich, da Alles hier auf das Gegenverhältniß ankommt, eben ſowohl das Untergehen ein negatives Aufgehen, wie das Aufgehen ein negatives Untergehen nennen kann, imgleichen ſind Capitalien eben ſowohl negative Schulden, wie dieſe negative Capitalien ſind. Allein es iſt etwas wohlgereimter, demjenigen, worauf in jedem Falle die Abſicht vorzüglich gerichtet iſt, den Namen des *Negativen* beizufügen, wenn man ſein reales Gegentheil bezeichnen will. Z. E. ſo iſt es etwas ſchicklicher, Schulden negative Capitalien, als ſie umgekehrt zu nennen, obzwar in dem Gegenverhältniß ſelbſt kein Unterſchied liegt, ſondern in der Beziehung, die das Reſultat dieſes Gegenverhältniſſes auf die übrige Abſicht hat. Ich erinnere nur noch, daß ich bisweilen mich des Ausdrucks bedienen werde, daß ein Ding die *Negative* (Sache) von dem anderen ſei. Z. E. die Negative des Aufgehens iſt das Untergehen, wodurch ich nicht eine Negation des Anderen, ſondern etwas, was in einer Realentgegenſetzung mit dem Anderen ſteht, will verſtanden wiſſen.

Bei dieſer Realentgegenſetzung iſt folgender Satz als eine *Grundregel* zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur Statt, inſoferne zwei Dinge als *poſitive Gründe* eins die Folge des anderen aufhebt. Es ſei Bewegkraft ein poſitiver Grund, ſo kann ein realer Widerſtreit nur Statt finden, inſoferne eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung ſich gegenſeitig die Folge aufheben. Zum allgemeinen Beweiſe dient Folgendes. Die einander widerſtreitenden Beſtimmungen müſſen *erſtlich* in ebendemſelben Subjecte angetroffen werden. Denn geſetzt, es ſei eine Beſtimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem anderen, ſo entſpringt daraus keine wirkliche Entgegenſetzung *). Zweitens: es kann eine der opponirten Beſtimmungen bei einer Realentgegenſetzung nicht das contradictoriſche Gegentheil der anderen ſein; denn alsdenn wäre der Widerſtreit logiſch und, wie oben gewieſen worden, unmöglich. Drittens: es kann eine Beſtimmung nicht etwas Anderes verneinen, als was durch die andere geſetzt iſt; denn darin liegt gar keine Entgegenſetzung. Viertens: ſie können, inſoferne ſie einander widerſtreiten, nicht alle beide verneinend ſein; denn alsdenn wird durch keine etwas geſetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach müſſen in jeder Realentgegenſetzung die Prädicate alle beide poſitiv ſein, doch ſo, daß in der Verknüpfung ſich die Folgen in demſelben Subjecte gegenſeitig aufheben. Auf ſolche Weiſe ſind Dinge, deren eins als die Negative des anderen betrachtet wird, beide für ſich betrachtet poſitiv, allein in einem Subjecte verbunden, iſt die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend iſt ebenſowohl eine poſitive Bewegung, als die gegen Morgen, nur in ebendemſelben Schiffe heben ſich die dadurch zurückgelegten Wege einander ganz oder zum Theil auf.

Hiedurch will ich nun nicht gemeint haben, als ob dieſe einander realentgegengeſetzten Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in ſich ſchlöſſen. Ein Schiff, das nach Weſten bewegt wird, bewegt ſich alsdenn nicht nach Oſten oder Süden ꝛc. ꝛc., es iſt auch nicht in allen Orten zugleich. Viele Negationen, die ſeiner Bewegung ankleben. Allein dasjenige, was in der öſtlichen ſowohl, als weſtlichen Bewegung bei allen dieſen Verneinungen noch Poſitives iſt, dieſes iſt das Einzige, was einander real widerſtreiten kann und wovon die Folge Zero iſt.

Man kann eben dieſes durch allgemeine Zeichen auf folgende Art erläutern. Alle wahrhafte Verneinungen, die mithin möglich ſind, (denn die Verneinung ebendeſſelben, was in dem Subject zugleich geſetzt iſt, iſt unmöglich,) können durch das Zero = 0 aus-

---

*) Wir werden in der Folge noch von einer potentialen Entgegenſetzung handeln.

gedrückt werden und die Bejahung durch ein jegliches poſitives Zeichen; die Verknüpfung aber in demſelben Subjecte durch + oder —. Hier erkennt man, daß $A + 0 = A$, $A - 0 = A$, $0 + 0 = 0$, $0 - 0 = 0$ *) insgeſammt keine Entgegenſetzungen ſind und daß in Keinem Etwas, was geſetzt war, aufgehoben wird. Imgleichen iſt $A + A$ keine Aufhebung und es bleibt kein Fall übrig, als dieſer, $A - A = 0$, d. i. daß von Dingen, deren eines die Negative des anderen iſt, beide A und alſo wahrhaftig poſitiv ſind, doch ſo, daß eines dasjenige aufhebt, was durchs andere geſetzt iſt, welches hier durch das Zeichen — angedeutet wird.

Die zweite Regel, welche eigentlich die umgekehrte der erſten iſt, lautet alſo: allenthalben, wo ein poſitiver Grund iſt und die Folge iſt gleichwohl Zero, da iſt eine Realentgegenſetzung, d. i. dieſer Grund iſt mit einem anderen poſitiven Grunde in Verknüpfung, welcher die Negative des erſteren iſt. Wenn ein Schiff im freien Meer wirklich durch Morgenwind getrieben wird und es kommt nicht von der Stelle, wenigſtens nicht ſo viel, als der Wind dazu Grund enthält, ſo muß ein Seeſtrom ihm entgegenſtreichen. Dieſes will im allgemeinen Verſtande ſo viel ſagen, daß die Aufhebung der Folge eines poſitiven Grundes jederzeit auch einen poſitiven Grund erheiſche. Es ſei ein beliebiger Grund zu einer Folge b, ſo kann niemals die Folge 0 ſein, als inſofern ein Grund zu $-b$, d. i. zu etwas wahrhaftig Poſitivem da iſt, welches dem erſten entgegengeſetzt iſt; $b - b = 0$. Wenn Jemands Verlaſſenſchaft 10000 Rthl. Capital enthält, ſo kann die ganze Erbſchaft nicht blos 6000 Rthl. ausmachen, außer inſofern $10000 - 4000 = 6000$ iſt, das iſt, in ſoferne vier tauſend Thaler Schulden oder anderer Aufwand damit verbunden iſt. Das Folgende wird zur Erläuterung dieſer Geſetze viel beitragen.

---

*) Man könnte hier auf die Gedanken kommen, daß $0 - A$ noch ein Fall ſei, der hier ausgelaſſen worden. Allein dieſer iſt im philoſophiſchen Verſtande unmöglich; denn von Nichts kann was Poſitives nimmermehr weggenommen werden. Wenn in der Mathematik dieſer Ausdruck in der Anwendung richtig iſt, ſo kommt es daher, weil das Zero weder die Vermehrung noch Verminderung durch andere Größen im Geringſten etwas ändert. $A + 0 - A$ iſt noch immer $A - A$, und daher das Zero ganz müßig. Der Gedanke, welcher davon entlehnt worden, als wenn negative Größen weniger, wie Nichts wären, iſt daher nichtig und ungereimt.

Ich mache zu dieſer Abtheilung noch folgende Anmerkung, als zum Beſchluſſe. Die Verneinung, in ſoferne ſie die Folge einer realen Entgegenſetzung iſt, will ich **Beraubung** (privatio) nennen; eine jede Verneinung aber, in ſoferne ſie nicht aus dieſer Art von Repugnanz entſpringt, ſoll hier ein **Mangel** (defectus, absentia) heißen. Die letztere erfordert keinen poſitiven Grund, ſondern nur den Mangel deſſelben; die erſtere aber hat einen wahren Grund der Poſition und einen eben ſo großen entgegengeſetzten. Ruhe iſt in einem Körper entweder blos ein Mangel d. i. eine Verneinung der Bewegung, in ſoferne keine Bewegkraft da iſt; oder eine Beraubung, in ſoferne wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge, nämlich die Bewegung durch eine entgegengeſetzte Kraft aufgehoben wird.

Zweiter Abſchnitt.

In welchem Beiſpiele aus der Weltweisheit angeführt werden, darin der Begriff der negativen Größen vorkommt.

1.

Ein jeder Körper widerſteht durch Undurchdringlichkeit der Bewegkraft eines anderen, in den Raum einzudringen, den er einnimmt. Da er bei der Kraft des anderen zur Bewegung gleichwohl ein Grund ſeiner Ruhe iſt, ſo folgt aus dem Vorigen, daß die Undurchdringlichkeit eben ſowohl eine wahre Kraft in den Theilen des Körpers vorausſetze, vermittelſt deren ſie zuſammen einen Raum einnehmen, als diejenige immer ſein mag, womit ein anderer in dieſem Raum ſich zu bewegen beſtrebt iſt.

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander ſtreben. Ohne Zweifel halten ſie ſich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwiſchen beide eine Feder von gleicher Spannkraft, ſo wird dieſe durch ihre Beſtrebung die nämliche Wirkung leiſten und beide Federn nach der Regel der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in Ruhe erhalten. An die Stelle dieſer Feder bringet dagegen einen feſten Körper dazwiſchen, ſo wird durch ihn eben daſſelbe geſchehen, und die vorher gedachten Federn werden durch ſeine Undurchdringlichkeit in Ruhe erhalten werden. Die Urſache der Undurchdringlichkeit iſt demnach eine wahre Kraft, denn ſie thut daſſelbe, was eine wahre Kraft thut. Wenn ihr nun *Anziehung* eine Urſache, welche es auch ſein mag, nennet, vermöge deren ein Körper andere nöthigt, gegen den Raum, den er einnimmt, zu drücken oder ſich zu bewegen, (es iſt aber hier genug, ſich dieſe Anziehung nur zu gedenken,) ſo iſt die Undurchdringlichkeit eine *negative Anziehung*. Dadurch wird alsdenn angezeigt, daß ſie ein eben ſo poſitiver Grund ſei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückſtoßung iſt, ſo wird in den Kräften der Elemente, vermöge deren ſie einen Raum einnehmen, doch aber ſo, daß ſie dieſem ſelbſt Schranken ſetzen, durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengeſetzt ſind, Anlaß zu vielen Erläuterungen gegeben, worin ich glaube, zu einer deutlichen und zuverläſſigen Erkenntniß gekommen zu ſein, die ich in einer anderen Abhandlung bekannt machen werde.

2.

Wir wollen ein Beiſpiel aus der Seelenlehre nehmen. Es iſt die Frage, ob Unluſt lediglich ein Mangel der Luſt, oder ein Grund der Beraubung derſelben, der an ſich ſelbſt zwar etwas Poſitives und nicht lediglich das contradictoriſche Gegentheil von Luſt, ihr aber im Realverſtande entgegengeſetzt ſei, und alſo ob die Unluſt eine *negative Luſt* könne genannt werden? Nun lehrt gleich Anfangs die innere Empfindung, daß die Unluſt mehr, als eine bloſe Verneinung ſei. Denn was man auch nur für Luſt haben mag, ſo fehlt hiebei doch immer einige mögliche Luſt, ſo lange wir eingeſchränkte Weſen ſind. Derjenige, welcher ein Medicament, das wie das reine Waſſer ſchmeckt, einnimmt, hat vielleicht eine Luſt über die erwartete Geſundheit; in dem Geſchmacke hingegen fühlt er eben keine Luſt, dieſer Mangel iſt aber noch nicht Unluſt. Gebet ihm ein Arzneimittel von Wermuth. Dieſe Empfindung iſt ſehr poſitiv. Hier iſt nicht ein bloſer Mangel von Luſt, ſondern etwas, was ein wahrer Grund des Gefühls iſt, welches man Unluſt nennt.

Allein man kann aus der angeführten Erläuterung allenfalls nur erkennen, daß die Unluſt nicht lediglich ein Mangel, ſondern eine poſitive Empfindung ſei; daß ſie aber ſowohl etwas Poſitives, als auch der Luſt real entgegengeſetzt ſei, erhellt am deutlichſten auf folgende Art. Man bringt einer Spartaniſchen Mutter die Nachricht, daß ihr Sohn im Treffen für das Vaterland heldenmüthig gefochten habe. Das angenehme Gefühl der Luſt bemächtigt ſich ihrer Seele. Es wird hinzugefügt, er habe hiebei einen rühmlichen Tod erlitten. Dieſes vermindert gar ſehr jene Luſt und ſetzt ſie auf einen geringeren Grad. Nennet die Grade der Luſt aus dem erſten Grunde allein $4a$ und die Unluſt ſei blos eine Verneinung $= 0$, ſo iſt, nachdem beides zuſammengenommen worden, der Werth des Vergnügens $4a + 0 = 4a$, und alſo wäre die Luſt durch die Nachricht des Todes nicht vermindert worden, welches falſch iſt. Es ſei demnach die Luſt aus ſeiner bewieſenen Tapferkeit $= 4a$, und was da übrig bleibt, nachdem aus der anderen Urſache die Unluſt mitgewirkt hat, $= 3a$, ſo iſt die Unluſt $= a$ und ſie iſt die Negative der Luſt, nämlich $-a$ und daher $4a - a = 3a$.

Die Schätzung des ganzen Werths der geſammten Luſt in einem vermiſchten Zuſtande würde auch ſehr ungereimt ſein, wenn Unluſt eine bloſe Verneinung und dem Zero gleich wäre. Jemand hat ein Landgut gekauft, deſſen Ertrag jährlich 2000 Rthlr. iſt. Man drücke den Grad der Luſt über dieſe Einnahme, in ſoferne ſie rein iſt, mit 2000 aus. Alles, was er aber von dieſer Einnahme abgeben muß, ohne es zu genießen, iſt ein Grund der Unluſt. Grundzins 200 Rthlr., Geſindelohn 100 Rthlr., Reparatur 150 Rthlr. jährlich. Iſt die Unluſt eine bloſe Verneinung $= 0$, ſo iſt Alles in einander gerechnet die Luſt, die er an ſeinem Kauf hat $2000 + 0 + 0 + 0 = 2000$, d. i. eben ſo groß, als wenn er den Ertrag ohne Abgaben genießen könnte. Nun iſt aber offenbar, daß er ſich nicht mehr über dieſe Einkünfte zu erfreuen hat, als in ſoferne ihm nach Abzug der Abgaben was übrig bleibt, und es iſt der Grad des Wohlgefallens 2000 — 200 — 100 — 150 = 1550. Es iſt demnach die Unluſt nicht blos ein Mangel der Luſt, ſondern ein poſitiver Grund, diejenige Luſt, die aus einem anderen Grunde Statt findet, ganz oder zum Theil aufzuheben, und ich nenne ſie daher eine *negative Luſt*. Der Mangel der Luſt ſowohl als der Unluſt, in ſoferne er aus dem Mangel der Gründe hiezu herzuleiten iſt, heißt *Gleichgültigkeit* (indifferentia). Der Mangel der Luſt ſowohl als Unluſt, inſofern er eine Folge aus der Realoppoſition gleicher Gründe abhängt, heißt das *Gleichgewicht* (aequilibrium); beides iſt Zero, das erſtere aber eine Verneinung ſchlechthin, das zweite eine Beraubung. Der Zuſtand des Gemüths, in welchem, bei ungleicher entgegengeſetzter Luſt und Unluſt, von einer dieſer beiden Empfindungen etwas übrig bleibt, iſt das *Uebergewicht* der Luſt oder Unluſt (suprapondium voluptatis vel taedii). Nach dergleichen Begriffen ſuchte der Herr von *Maupertuis* in ſeinem Verſuche der moraliſchen Weltweisheit die Summe der Glückſeligkeit des menſchlichen Lebens zu ſchätzen, und ſie kann auch nicht anders geſchätzt werden, nur daß dieſe Aufgabe für Menſchen unauflöslich iſt, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem ſehr verwickelten Zuſtande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen ſehr verſchieden ſcheint. Der Calcul gab dieſem gelehrten Manne ein negatives Facit, worin ich ihm gleichwohl nicht beiſtimme.

Aus dieſen Gründen kann man die *Verabſcheuung* eine *negative Begierde*, den *Haß* eine *negative Liebe*, die *Häßlichkeit* eine *negative Schönheit*, den *Tadel* einen *negativen Ruhm* ꝛc. nennen. Man könnte hiebei vielleicht denken, daß dieſes Alles nur eine Krämerei mit Worten ſei. Allein nur diejenigen werden ſo urtheilen, die nicht wiſſen, welcher Vortheil darin ſteckt, wenn die Ausdrücke zugleich das Verhältniß zu ſchon bekannten Begriffen anzeigen, wovon die mindeſte Erfahrenheit in der Mathematik Jedermann leicht belehren kann. Der Fehler, darin um dieſer Vernachläſſigung willen viele Philoſophen verfallen ſind, liegt am Tage. Man findet, daß ſie mehrentheils die Uebel wie bloſe Verneinungen behandeln, ob es gleich nach unſeren Erläuterungen offenbar iſt, daß es Uebel des Mangels (mala defectus) und Uebel der Beraubung (mala privationis) gibt. Die erſteren ſind Verneinungen, zu deren entgegengeſetzter Poſition kein Grund iſt, die letzteren ſetzen poſitive Gründe voraus, dasjenige Gute aufzuheben, wozu wirklich ein anderer Grund iſt, und ſind ein *negatives Gute*. Dieſes Letztere iſt ein viel größeres Uebel, als das Erſtere. Nicht-Geben iſt in Verhältniß auf den, der bedürftig iſt, ein Uebel; aber Nehmen, Erpreſſen, Stehlen iſt in Abſicht auf ihn ein viel größeres, und *Nehmen* iſt ein *negatives Geben*. Man könnte ein Aehnliches bei logiſchen Verhältniſſen zeigen. *Irrthümer* ſind *negative Wahrheiten*, (man vermenge dieſes nicht mit der Wahrheit negativer Sätze,) eine *Widerlegung* iſt ein *negativer Beweis*; allein ich beſorge, mich hiebei zu lange aufzuhalten. Es iſt meine Abſicht, nur dieſe Begriffe in den Gang zu bringen, der Nutzen wird ſich durch den Gebrauch finden, und ich werde davon im dritten Abſchnitt einige Ausſichten geben.

3.

Die Begriffe der realen Entgegenſetzung haben auch ihre nützliche Anwendung in der praktiſchen Weltweisheit. *Untugend* (demeritum) iſt nicht lediglich eine Verneinung; ſondern eine *negative Tugend* (meritum negativum). Denn Untugend kann nur Statt finden, inſoferne als in einem Weſen ein inneres Geſetz iſt, (entweder blos das Gewiſſen oder auch das Bewußtſein eines poſitiven Geſetzes,) welchem entgegengehandelt wird. Dieſes innere Geſetz iſt ein poſitiver Grund einer guten Handlung, und die Folge kann blos darum Zero ſein, weil diejenige, welche aus dem Bewußtſein des Geſetzes allein fließen würde, aufgehoben wird. Es iſt alſo hier eine Beraubung, eine reale Entgegenſetzung und nicht blos ein Mangel. Man bilde ſich nicht ein, daß dieſes lediglich auf die *Begehungsfehler* (demerita commissionis) und nicht zugleich auf die Unterlaſſungsfehler (demerita omissionis) gehe. Ein unvernünftiges Thier verübt keine Tugend. Es iſt dieſe Unterlaſſung aber nicht Untugend (demeritum). Denn es iſt keinem inneren Geſetze entgegengehandelt worden. Es ward nicht durch inneres moraliſches Gefühl zu einer guten Handlung getrieben, und dadurch, daß es ihm widerſtanden, oder vermittelſt eines Gegengewichts wurde das Zero oder die Unterlaſſung als eine Folge nicht beſtimmt. Sie iſt hier eine Verneinung ſchlechthin, aus Mangel eines poſitiven Grundes, und keine Beraubung. Setzet dagegen einen Menſchen, der demjenigen, deſſen Noth er ſieht und dem er leicht helfen kann, nicht hilft. Hier iſt, wie in dem Herzen eines jeden Menſchen, ſo auch bei ihm ein poſitives Geſetz der Nächſtenliebe. Dieſes muß überwogen werden. Es gehört hiezu eine wirkliche innere Handlung aus Bewegungsurſachen, damit die Unterlaſſung möglich ſei. Dieſes Zero iſt die Folge einer realen Entgegenſetzung. Es koſtet auch wirklich einigen Menſchen im Anfange merkliche Mühe, einiges Gute zu unterlaſſen, wozu ſie die poſitiven Antriebe in ſich bemerken; die Gewohnheit erleichtert Alles, und dieſe Handlung wird zuletzt wenig mehr wahrgenommen. Es ſind demnach die Begehungsſünden von den Unterlaſſungsſünden moraliſch nicht der Art, ſondern der Größe nach nur unterſchieden. Phyſiſch, nämlich den äußeren Folgen nach, ſind ſie auch wohl der Art nach verſchieden. Derjenige, der Nichts bekommt, leidet ein Uebel des Mangels, und, dem genommen wird, ein Uebel der Beraubung. Allein was den moraliſchen Zuſtand desjenigen, dem die Unterlaſſungsſünde zukommt, anlangt, ſo wird zur Begehungsſünde nur ein größerer Grad der Handlung erfordert. So wie das Gegengewicht am Hebel eine wahrhafte Kraft anwendet, um die Laſt blos in Ruhe zu erhalten, und nur einiger Vermehrung bedarf, um es auf die andere Seite wirklich zu bewegen; eben alſo, wer nicht bezahlt, was er ſchuldig iſt, der wird in gewiſſen Umſtänden betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft, wenn er kann, der wird, ſobald ſich die Bewegurſachen vergrößern, den Anderen verderben. Liebe und Nicht-Liebe ſind eins das contradictoriſche Gegentheil vom anderen.

Nicht-Liebe iſt eine wahrhafte Verneinung, aber in Anſehung deſſen, wozu man ſich einer Verbindlichkeit zu lieben bewußt iſt, iſt dieſe Verneinung nur durch reale Entgegenſetzung und mithin nur als eine Beraubung möglich. Und in einem ſolchen Falle iſt nicht zu lieben und zu haſſen nur eine Verſchiedenheit in Graden. Alle Unterlaſſungen, die zwar Mängel einer größeren moraliſchen Vollkommenheit ſind, aber nicht Unterlaſſungsſünden, ſind dagegen nichts, als Verneinungen ſchlechthin einer gewiſſen Tugend und nicht Beraubungen oder Untugend. Von dieſer Art ſind die Mängel der Heiligen und die Fehler edler Seelen. Es fehlt ein gewiſſer größerer Grund der Vollkommenheit und der Mangel äußert ſich nicht um der Entgegenwirkung willen.

Man könnte die Anwendung der angeführten Begriffe auf die Gegenſtände der praktiſchen Weltweisheit noch ſehr erweitern. Verbote ſind negative Gebote, Strafen negative Belohnungen u. ſ. w. Allein meine Abſicht iſt für jetzt erreicht, wenn nur der Gebrauch dieſes Gedankens überhaupt verſtanden wird. Ich bemerke wohl, daß Leſern von aufgeklärter Einſicht die bisherige Erläuterung weitläuftiger vorkommen werde, als nöthig iſt. Allein man wird mich entſchuldigen, ſobald man bedenkt, daß es ſonſten noch ein ſehr ungelehriges Geſchlecht von Beurtheilern gebe, welche, indem ſie ihr Leben nur mit einem einzigen Buche zubringen, nichts verſtehen, als was darin enthalten iſt, und in Anſehung deren die äußerſte Weitläuftigkeit nicht überflüſſig iſt.

4.

Wir wollen noch ein Beiſpiel aus der Naturwiſſenſchaft entlehnen. In der Natur gibt es viele Beraubungen aus dem Conflictus zweier wirkenden Urſachen, deren eine die Folge der anderen durch reale Entgegenſetzung aufhebt. Es iſt aber oftmals ungewiß, ob es nicht vielleicht blos die Verneinung des Mangels ſei, weil eine poſitive Urſache fehlt, oder ob es die Folge der Oppoſition wahrhafter Kräfte ſei, ſo wie die Ruhe entweder der fehlenden Bewegurſache, oder dem Streit zweier einander aufhaltenden Bewegkräfte beizumeſſen iſt. Es iſt z. E. eine berühmte Frage, ob die Kälte eine poſitive Urſache erheiſche, oder ob ſie, als ein Mangel ſchlechthin, der Abweſenheit der Urſache der Wärme beizumeſſen ſei. Ich halte mich, ſo weit es zu meinem Zwecke dient, hiebei ein wenig auf. Ohne Zweifel iſt die Kälte ſelber nur eine Verneinung der Wärme, und es iſt leicht einzuſehen, daß ſie an ſich ſelbſt auch ohne poſitiven Grund möglich ſei. Eben ſo leicht iſt es aber zu verſtehen, daß ſie auch von einer poſitiven Urſache herrühren könne und wirklich bisweilen daraus entſpringe, was man auch für eine Meinung vom Urſprung der Wärme annehmen mag. Man kennt keine abſolute Kälte in der Natur, und wenn man von ihr redet, ſo verſteht man ſie nur vergleichungsweiſe. Nun ſtimmen Erfahrung und Vernunftgründe zuſammen, den Gedanken des berühmten v. Muſchenbroeck zu beſtätigen: daß die Erwärmung nicht in der inneren Erſchütterung, ſondern in dem wirklichen Uebergange des Elementarfeuers aus einer Materie in die andere beſtehe, obgleich dieſer Uebergang vermuthlich mit einer inneren Erſchütterung begleitet ſein mag, imgleichen dieſe erregte Erſchütterung den Austritt des Elementarfeuers aus den Körpern befördert. Auf dieſem Fuß, wenn das Feuerelement unter den Körpern in einem gewiſſen Raum im Gleichgewichte iſt, ſind ſie verhältnißweiſe gegen einander weder kalt noch warm. Iſt dieſes Gleichgewicht gehoben, ſo iſt diejenige Materie, in die das Elementarfeuer übergeht, verhältnißweiſe gegen den, der dadurch deſſelben beraubt wird, kalt, dieſer dagegen heißt, inſoferne er in jenen dieſe Materie der Wärme überläßt, in Anſehung deſſelben warm. Der Zuſtand in dieſer Veränderung heißt bei jenem Erwärmung, bei dieſem Erkältung, bis Alles wiederum im Gleichgewichte iſt.

Nun iſt wohl nichts natürlicher zu gedenken, als daß die Anziehungskräfte der Materie dieſes ſubtile und elaſtiſche Flüſſige ſo lange in Bewegung ſetzen und die Maſſe der Körper damit anfüllen, bis es allerwärts im Gleichgewicht iſt, wenn nämlich die Räume in dem Verhältniß der Anziehungen, die daſelbſt wirken, damit angefüllt ſind. Und hier fällt es deutlich in die Augen, daß eine Materie, die eine andere in der Berührung erkältet, durch wahrhafte Kraft (der Anziehung) das Elementarfeuer raube, womit die Maſſe des anderen erfüllt war, und daß die Kälte jenes Körpers eine negative Wärme genannt werden könne, weil die Verneinung, die in den wärmeren Körper daraus folgt, eine Beraubung iſt. Allein hier würde die Einführung dieſer Benennung ohne Nutzen und nicht viel beſſer, als ein Wortſpiel ſein. Meine Abſicht iſt hiebei nur auf dasjenige, was folgt, gerichtet.

Es iſt lange bekannt, daß die magnetiſchen Körper zwei einander entgegenſtehende Enden haben, die man Pole nennt, und deren der eine den gleichnamigen Punct an dem anderen zurückſtößt und den anderen anzieht. Allein der berühmte Profeſſor Aepinus zeigte in einer Abhandlung von der Aehnlichkeit der elektriſchen Kraft mit der magnetiſchen, daß elektriſirte Körper bei einer gewiſſen Behandlung eben ſowohl zwei Pole an ſich zeigen, deren einen er den poſitiven, den anderen den negativen Pol nennt, und wovon der eine dasjenige anzieht, was der andere zurückſtößt. Dieſe Erſcheinung wird am deutlichſten wahrgenommen, wenn eine Röhre einem elektriſchen Körper nahe genug gebracht wird, doch ſo, daß ſie keinen Funken aus ihm zieht. Ich behaupte nun: daß bei den Erwärmungen oder Erkältungen d. i. bei allen Veränderungen der Wärme oder Kälte, vornehmlich den ſchnellen, die in einem zuſammenhängenden Mittelraum oder in die Länge ausgebreiteten Körper an einem Ende geſchehen, jederzeit gleichſam zwei Pole der Wärme anzutreffen ſind, wovon der eine poſitiv d. i. über den vorigen Grad des gedachten Körpers, der andere negativ, nämlich unter dieſen Grad warm, d. i. kalt wird. Man weiß, daß verſchiedene Erdgrüfte inwendig deſto ſtärkeren Froſt zeigen, je mehr draußen die Sonne Luft und Erde erwärmt, und Matthias Bel, der die im karpathiſchen Gebürge beſchreibt, fügt hinzu, daß es eine Gewohnheit der Bauern in Siebenbürgen ſei, ihr Getränk kalt zu machen, wenn ſie es in die Erde verſcharren und ein ſchnell brennendes Feuer darüber machen. Es ſcheint, daß die Erdſchicht in dieſer Zeit auf der oberen Fläche nicht poſitiv warm werden könne, ohne in etwas größerer Tiefe die Negative davon zu ſein. Boerhave führt ſonſt an, daß das Feuer der Schmiedeheerde in einem gewiſſen

Abſtande Kälte verurſacht habe. In der freien Luft über der Erdoberfläche ſcheint eben ſowohl dieſe Entgegenſetzung, vornehmlich bei den ſchnellen Veränderungen zu herrſchen. Herr Jacobi führt irgendwo in dem Hamburg. Magazin an, daß bei der ſtrengen Kälte, die oftmals weit geſtreckte Länder angreift, doch gemeiniglich in einem langen Striche anſehnliche Plätze zwiſchen inne liegen, wo es temperirt und gelinde iſt. Eben ſo fand Herr Aepinus bei der Röhre, deren ich gedachte, daß von dem poſitiven Pol des einen bis zum negativen des anderen in gewiſſen Weiten die poſitiv- und negativ-elektriſchen Stellen abwechſelten. Es ſcheint, es könne in irgend einer Region der Luft die Erwärmung nicht anheben, ohne in einer anderen gleichſam die Wirkung eines negativen Pols d. i. Kälte eben dadurch zu veranlaſſen, und auf dieſem Fuß wird umgekehrt die an einem Orte behende zunehmende Kälte die Wärme in einer anderen Gegend zu vermehren dienen, gleichwie, wenn ein an einem Ende erhitzter metallener Stab plötzlich im Waſſer abgekühlt wird, die Wärme des anderen Endes zunimmt*). Demnach hört der Unterſchied der Wärmpole alsbald auf, wenn die Mittheilung oder Beraubung Zeit genug gehabt hat, ſich durch die ganze Materie gleichförmig zu verbreiten, gleichwie die Röhre des Herrn Profeſſor Aepinus nur einerlei Elektricität zeigt, ſobald ſie den Funken gezogen hat. Vielleicht daß auch die große Kälte der oberen Luftgegend nicht lediglich dem Mangel der Erwärmungsmittel, ſondern einer poſitiven Urſache beizumeſſen iſt, nämlich, daß ſie in Anſehung der Wärme nach dem Maaße negativ wird, als die untere Luft und Boden es poſitiv ſind. Ueberhaupt ſcheinen die magnetiſche Kraft, die Elektricität und die Wärme durch einerlei Mittelmaterie zu geſchehen. Alle insgeſammt können durch Reiben erregt werden, und ich vermuthe, daß die Verſchiedenheit der Pole und die Entgegenſetzung der poſitiven und negativen Wirkſamkeit durch eine geſchickte Behandlung eben ſowohl bei den Erſcheinungen der Wärme dürften bemerkt werden. Die ſchiefe Fläche des Galilei, der Perpendikel des Huygens, die Queckſilberröhre des Torricelli, die Luftpumpe des Otto Guericke und das gläſerne Prisma des Newton haben uns den Schlüſſel zu großen Naturgeheimniſſen gegeben. Die negative und poſitive Wirkſamkeit der Materien, vornehmlich bei der Elektrizität, verbergen allem Anſehen nach wichtige Einſichten, und eine glücklichere Nachkommenſchaft, in deren ſchöne Tage wir hinausſehen, wird hoffentlich davon allgemeine Geſetze erkennen, was uns fürjetzt in einer noch zweideutigen Zuſammenſtimmung erſcheint.

---

*) Die Verſuche, um ſich der entgegengeſetzten Pole der Wärme gewiß zu machen, würden, wie mich dünkt, leicht anzuſtellen ſein. In einer bleiernen horizontalen Röhre von der Länge eines Fußes, welche an beiden Enden ein paar Zoll ſenkrecht in die Höhe gebogen wäre, wenn ſie mit Weingeiſt angefüllt und auf der einen Seite derſelben angeſteckt würde, indem in dem anderen Ende das Thermometer ſtände, würde ſich meinem Vermuthen nach dieſe negative Entgegenſetzung bald zeigen; wie man denn, um durch einſeitige Erkältung die Wirkung auf der anderen Seite wahrzunehmen, ſich des Salzwaſſers bedienen könnte, in welches auf der einen Seite geſtoßenes Eis geworfen werden könnte. Bei dieſer Gelegenheit will ich nur noch bemerken, von welcher Beobachtung, die ich wünſche angeſtellt zu ſehen, aller Wahrſcheinlichkeit nach die Erklärung der künſtlichen Kälte und Wärme bei den Auflöſungen gewiſſer vermengten Materien viel Licht bekommen würde. Ich überrede mich nämlich, daß der Unterſchied dieſer Erſcheinungen vornehmlich darauf beruhen werde, ob die vermengten Flüſſigkeiten nach der völligen Vereinbarung mehr oder weniger Volumen einnehmen, als ihr Raumesinhalt zuſammengenommen vor der Vermiſchung austrug. Im erſteren Falle behaupte ich, werden ſie Wärme, im zweiten Kälte am Thermometer zeigen. Denn in dem Falle, da ſie nach der Vermengung ein dichteres Medium geben, iſt nicht allein mehr attractiviſche Materie, welche das Element des benachbarten Feuers in ſich zieht, als vorher in einem gleichen Raum, ſondern es iſt auch zu vermuthen, daß das Anziehungsvermögen größer werde, als nach Proportion der zunehmenden Dichtigkeit, indeſſen daß vielleicht die Aus-

---

ſpannungskraft des verdichteten Aethers nur ſo, wie bei der Luft in Verhältniß der Dichtigkeit zunimmt, weil nach dem Newton die Anziehungen in großer Nahheit in viel größerer Proportion ſtehen, als der umgekehrten der Entfernungen. Auf ſolche Weiſe wird die Miſchung, wenn ſie mehr Dichtigkeit hat, als beider mengbarer Sachen Dichtigkeit vor der Vermengung zuſammengenommen, in Anſehung der benachbarten Körper das Uebergewicht der Anziehung gegen das Elementarfeuer zeigen und, indem ſie das Thermometer deſſelben beraubt, Kälte blicken laſſen. Alles aber wird umgekehrt vor ſich gehen, wenn die Miſchung ein dünneres Medium gibt. Denn indem ſie eine Menge Elementarfeuers fahren läßt, ſo ziehen es benachbarte Materien an und zeigen das Phänomenon der Wärme. Der Ausgang der Verſuche entſpricht nicht immer den Vermuthungen. Wenn aber die Verſuche nicht lediglich eine Sache des Ohngefährs ſein ſollen, ſo müſſen ſie durch Vermuthung veranlaßt werden.

Dritter Abſchnitt.

Enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenſtände der Weltweisheit vorbereiten können.

Was ich bis daher vorgetragen habe, ſind nur die erſten Blicke, die ich auf einen Gegenſtand von Wichtigkeit, aber nicht minderer Schwierigkeit werfe. Wenn man von den angeführten Beiſpielen, die begreiflich genug ſind, zu allgemeinen Sätzen hinaufſteigt, ſo hat man Urſache äußerſt beſorgt zu ſein, daß ſich auf einer unbetretenen Bahn Fehltritte zutragen können, die vielleicht nur im Fortgange bekannt werden. Ich gebe demnach dasjenige, was ich noch hierüber zu ſagen habe, nur für einen Verſuch aus, der ſehr unvollkommen iſt, ob ich mir gleich von der Aufmerkſamkeit, die man darauf etwa verwenden möchte, mannigfaltigen Nutzen verſpreche. Ich weiß wohl, daß ein dergleichen Geſtändniß eine ſehr ſchlechte Empfehlung zum Beifalle iſt für diejenigen, die einen dreiſten dogmatiſchen Ton verlangen, um ſich in eine jede Richtung bringen zu laſſen, darin man ſie haben will. Aber ohne das mindeſte Bedauern über den Verluſt des Beifalls von dieſer Art zu empfinden, ſehe ich es einer ſo ſchlüpfrigen Erkenntniß, wie die metaphyſiſche iſt, für viel gemäßer an, ſeine Gedanken zuvörderſt der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Geſtalt unſicherer Verſuche, als ſie ſogleich mit allem Aufputz von angemaßter Gründlichkeit und vollſtändiger Ueberzeugung anzukündigen, weil alsdenn gemeiniglich alle Beſſerung von der Hand gewieſen und ein jedes Uebel, das darin anzutreffen iſt, unheilbar wird.

1.

Jedermann verſteht leicht, warum etwas nicht iſt, inſoferne nämlich der poſitive Grund dazu mangelt; aber wie dasjenige, was da iſt, aufhört zu ſein, dieſes iſt ſo leicht nicht verſtanden. Es exiſtirt z. E. anjetzo in meiner Seele die Vorſtellung der Sonne durch die Kraft meiner Einbildung. Den folgenden Augenblick höre ich auf, dieſen Gegenſtand zu gedenken. Dieſe Vorſtellung, welche war, hört in mir auf zu ſein, und der nächſte Zuſtand iſt das Zero vom vorigen. Wollte ich zum Grunde hievon angeben, daß darum der Gedanke aufgehört wäre, weil ich im folgenden Augenblicke unterlaſſen hätte, ihn zu bewirken, ſo wäre die Antwort von der Frage gar nicht unterſchieden; denn es iſt eben hievon die Rede, wie eine Handlung, die wirklich geſchieht, könne unterlaſſen werden, d. i. aufhören könne zu ſein.

Ich ſage demnach: ein jedes Vergehen iſt ein negatives Entſtehen, d. i. es wird, um etwas Poſitives, was da iſt, aufzuheben, eben ſowohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht iſt. Der Grund hievon iſt in dem Vorigen enthalten. Es ſei a geſetzt, ſo iſt nur $a - a = 0$, d. i. nur inſoferne ein gleicher, aber entgegengeſetzter Realgrund mit dem Grunde von a verbunden iſt, kann a aufgehoben werden. Die körperliche Natur bietet allerwärts Beiſpiele davon dar. Eine Bewegung hört niemals gänzlich oder zum Theil auf, ohne daß eine Bewegkraft, welche derjenigen gleich iſt, die die verlorene Bewegung hätte hervorbringen können, damit in der Entgegenſetzung verbunden wird. Allein auch die innere Erfahrung über die Aufhebung der durch die Thätigkeit der Seele wirklich gewordenen Vorſtellungen und Begierden, ſtimmt damit ſehr wohl zuſammen. Man empfindet es in ſich ſelbſt ſehr deutlich, daß, um einen Gedanken voll Gram bei ſich vergehen zu laſſen und aufzuheben, wahrhafte und gemeiniglich große Thätigkeit erfordert wird. Es koſtet wirkliche Anſtrengung, eine zum Lachen reizende luſtige Vorſtellung zu vertilgen, wenn man ſein Gemüth zur Ernſthaftigkeit bringen will. Eine jede Abſtraction iſt nichts Anderes, als eine Aufhebung gewiſſer klaren Vorſtellungen, welche man gemeiniglich darum anſtellt, damit dasjenige, was übrig iſt, deſto klarer vorgeſtellt werde. Jedermann weiß aber, wie viel Thätigkeit hiezu erfordert wird, und ſo kann man die Abſtraction eine negative Aufmerkſamkeit nennen, das iſt, ein wahrhaftes Thun und Handeln, welches derjenigen Handlung, wodurch die Vorſtellung klar wird, entgegengeſetzt iſt und durch die Verknüpfung mit ihr das Zero, oder den Mangel der klaren Vorſtellung zuwege bringt. Denn ſonſt, wenn ſie eine Verneinung und Mangel ſchlechthin wäre, ſo würde dazu eben ſo wenig Anſtrengung einer Kraft erfordert werden, als dazu, daß ich etwas nicht weiß, weil niemals ein Grund dazu war, Kraft nöthig iſt.

Eben dieſelbe Nothwendigkeit eines poſitiven Grundes zu Aufhebung eines inneren Accidens der Seele zeigt ſich in der Ueberwindung der Begierden, wobei man ſich der oben angeführten Beiſpiele bedienen kann. Ueberhaupt aber, auch außer den Fällen, da man ſich dieſer entgegengeſetzten Thätigkeit ſogar bewußt iſt und die wir angeführt haben, hat man keinen genugſamen Grund, ſie alsdenn in Abrede zu ziehen, wenn wir ſie nicht in uns klar bemerken. Ich gedenke z. E. anjetzt an den Tieger. Dieſer Gedanke verliert ſich und es fällt mir dagegen der Schakal ein. Man kann freilich bei dem Wechſel der Vorſtellungen eben keine beſondere Beſtrebung der Seele in ſich wahrnehmen, die da wirkte, um eine von den gedachten Vorſtellungen aufzuheben. Allein welche bewundernswürdige Geſchäftigkeit iſt nicht in den Tiefen unſeres Geiſtes verborgen, die wir mitten in der Ausübung nicht bemerken, darum weil der Handlungen ſehr viel ſind, jede einzelne aber nur ſehr dunkel vorgeſtellt wird. Die Beweisthümer davon ſind Jedermann bekannt; man mag unter dieſen nur die Handlungen in Erwägung ziehen, die unbemerkt in uns vorgehen, wenn wir *leſen*, ſo muß man darüber erſtaunen. Man kann unter anderen hierüber die Logik des Reimarus nachſehen, welcher hierüber Betrachtung anſtellt. Und ſo iſt zu urtheilen, daß das Spiel der Vorſtellungen und überhaupt aller Thätigkeiten unſerer Seele, inſoferne ihre Folgen, nachdem ſie wirklich waren, wieder aufhören, entgegengeſetzte Handlungen vorausſetzen, davon eine die Negative der anderen iſt, zu Folge den gewiſſen Gründen, die wir angeführt haben, ob uns gleich nicht immer die innere Erfahrung davon belehren kann.

Wenn man die Gründe in Erwägung zieht, auf welchen die hier angeführte Regel beruht, ſo wird man alsbald inne, daß, was die Aufhebung eines exiſtirenden Etwas anlangt, unter den Accidenzen der geiſtigen Naturen desfalls kein Unterſchied ſein könne von den Folgen wirkſamer Kräfte in der körperlichen Welt, nämlich daß ſie niemals anders aufgehoben werden, als durch eine wahre entgegengeſetzte Bewegkraft eines Anderen; und ein inneres Accidens, ein Gedanke der Seele kann nicht aufhören zu ſein, ohne eine wahrhaft thätige Kraft eben deſſelben denkenden Subjects. Der Unterſchied betrifft hier nur die verſchiedenen Geſetze, welchen dieſe zweierlei Arten von Weſen untergeordnet ſind; indem der Zuſtand der Materie niemals anders, als durch äußere Urſache, der eines Geiſtes aber auch durch eine innere Urſache verändert werden kann; die Nothwendigkeit der Realentgegenſetzung bleibt indeſſen bei dieſem Unterſchiede immer dieſelbe.

Ich bemerke nochmals, daß es ein betrügeriſcher Begriff ſei, wenn man die Aufhebung der poſitiven Folgen der Thätigkeit unſerer Seele glaubt verſtanden zu haben, wenn man ſie Unterlaſſungen nennt. Es iſt überaus merkwürdig, daß, je mehr man ſeine gemeinſten und zuverſichtlichſten Urtheile durchforſcht, deſto mehr man ſolche Blendwerke entdeckt, da wir mit Worten zufrieden ſind, ohne etwas von den Sachen zu verſtehen. Daß ich jetzo einen gewiſſen Gedanken nicht habe, iſt, wenn er vorher auch nicht geweſen iſt, daraus freilich verſtändlich genug, wenn ich ſage: ich unterlaſſe dieſes zu denken; denn dieſes Wort bedeutet alsdenn den Mangel des Grundes, woraus der Mangel der Folge begriffen wird. Heißt es aber: woher iſt ein Gedanke in mir nicht mehr, der kurz vorher war? ſo iſt die vorige Antwort ganz nichtig. Denn dieſes Nichtſein iſt nunmehr eine Beraubung und das Unterlaſſen hat anjetzt einen ganz anderen Sinn*), nämlich die Aufhebung einer Thätigkeit, die kurz vorher war. Dieſes iſt aber die Frage, die ich thue, und bei der ich mich durch ein Wort nicht ſo leicht abſpeiſen laſſe. Bei der Anwendung der gedachten Regel auf allerlei Fälle der Natur hat man viel Behutſamkeit nöthig, damit man nicht fälſchlich etwas Verneinendes für poſitiv halte, welches leicht geſchieht. Denn der Sinn des Satzes, den ich hier angeführt habe, geht auf das Entſtehen und Vergehen von Etwas, das da poſitiv iſt. Z. E. das Vergehen einer Flamme, weil die Nahrung erſchöpft iſt, iſt kein negatives Entſtehen, d. i. es gründet ſich nicht auf eine wahrhafte Bewegkraft, die derjenigen, wodurch ſie entſteht, entgegengeſetzt iſt. Denn die Fortdauer einer Flamme iſt nicht die Dauer einer Bewegung, die ſchon da iſt, ſondern die beſtändige Erzeugung neuer Bewegungen anderer brennbarer Dunſttheilchen*). Demnach iſt das Aufhören der Flamme nicht das Aufheben einer wirklichen Bewegung, ſondern der Mangel neuer Bewegungen und mehrerer Trennungen, darum weil die Urſache dazu fehlt, nämlich die fernere Nahrung des Feuers, welches alsdenn nicht als ein Aufheben einer exiſtirenden Sache, ſondern als der Mangel des Grundes zu einer möglichen Poſition (der weiteren Abſonderung) muß angeſehen werden. Doch genug hievon. Ich ſchreibe dieſes, um den Verſuchen in dergleichen Art von Erkenntniß Anlaß zu weiterer Betrachtung zu geben; die Unerfahrenen würden freilich mehr Erläuterung zu fordern berechtigt ſein.

---

*) Dieſer Sinn ſelbſt kommt dem Worte nicht einmal eigentlich zu.

2.

Die Sätze, die ich in dieſer Nummer vorzutragen gedenke, ſcheinen mir von der äußerſten Wichtigkeit zu ſein. Vorher aber muß ich noch zu dem allgemeinen Begriffe der negativen Größen eine Beſtimmung hinzuthun, welche ich mit Bedacht oben bei Seite geſetzt habe, um die Gegenſtände einer angeſtrengten Aufmerkſamkeit nicht zu ſehr zu häufen. Ich habe bisher die Gründe der realen Entgegenſetzung nur erwogen, inſoferne ſie Beſtimmungen, deren eine die Negative der anderen iſt, wirklich in einem und ebendemſelben

---

*) Ein jeder Körper, deſſen Theile ſich plötzlich in Dunſt verwandeln und alſo die Zurückſtoßung ausüben, die dem Zuſammenhange entgegengeſetzt iſt, ſprüht Feuer von ſich und brennt, weil das Elementarfeuer, das vorher im Stande der Zuſammendrückung war, behende frei wird und ſich ausbreitet.

Dinge ſetzen, z. E. Bewegkräfte ebendeſſelben Körpers nach einander gerade entgegengeſetzten Richtungen, und da heben die Gründe ihre beiderſeitigen Folgen, nämlich die Bewegungen wirklich auf. Daher will ich fürjetzt dieſe Entgegenſetzung die wirkliche nennen (oppositio actualis). Dagegen nennt man mit Recht ſolche Prädicate, die zwar verſchiedenen Dingen zukommen und eins die Folge des anderen unmittelbar nicht aufheben, dennoch eins die Negative des anderen, inſoferne ein jedes ſo beſchaffen iſt, daß es doch entweder die Folge des anderen, oder wenigſtens etwas, was ebenſo beſtimmt iſt, wie dieſe Folge und ihr gleich iſt, aufheben könnte. Dieſe Entgegenſetzung kann die mögliche heißen (oppositio potentialis). Beide ſind real, d. i. von der logiſchen Oppoſition unterſchieden, beide ſind in der Mathematik beſtändig im Gebrauche und beide verdienen es auch in der Philoſophie zu ſein. An zwei Körpern, die gegen einander in ebenderſelben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt ſind, können dieſe Kräfte, da ſie ſich im Stoße beiden Körpern mittheilen, eine der anderen Negative genannt werden, und zwar im erſteren Verſtande durch die wirkliche Entgegenſetzung. Bei zwei Körpern, die auf derſelben geraden Linie in entgegenſtehender Richtung ſich mit gleichen Kräften von einander entfernen, iſt eine der anderen Negative; allein da ſie ihre Kräfte ſich in dieſem Falle nicht mittheilen, ſo ſtehen ſie nur in potentialer Entgegenſetzung, weil ein jeder ebenſoviel Kraft, als in dem anderen Körper iſt, wenn er auf einen ſolchen, der in derſelben Richtung, wie jener bewegt wäre, ſtieße, in ihm aufheben würde. So werde ich es auch in dem Nächſtfolgenden von allen Gründen der realen Entgegenſetzung in der Welt und nicht blos von denen, die den Bewegkräften zukommen, verſtehen. Um aber auch von den übrigen ein Beiſpiel zu geben, ſo würde man ſagen können, daß die Luſt, die ein Menſch hat, und eine Unluſt, die ein anderer hat, in potentialer Entgegenſetzung ſtehen, wie ſie denn auch wirklich gelegentlich eine die Folge der anderen aufheben, indem bei dieſem realen Widerſtreit oftmals einer dasjenige vernichtigt, was der andere ſeiner Luſt gemäß ſchafft. Indem ich nun die Gründe, welche einander in beiderlei Verſtande real entgegengeſetzt ſind, ganz allgemein nehme, ſo verlange man von mir nicht, daß ich durch Beiſpiele in Concreto dieſe Begriffe jederzeit augenſcheinlich mache. Denn ebenſo klar und faßlich, wie Alles, was zu den Bewegungen gehört, der Anſchauung kann gemacht werden, ſo ſchwer und undeutlich ſind bei uns die Realgründe, die nicht mechaniſch ſind, um die Verhältniſſe derſelben zu ihren Folgen in der Entgegenſetzung oder Zuſammenſtimmung begreiflich zu machen. Ich begnüge mich demnach folgende Sätze in ihrem allgemeinen Sinne darzuthun.

Der erſte Satz iſt dieſer. In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Poſitiven, inſoferne ſie dadurch geſchätzt wird, daß einſtimmige (nicht entgegengeſetzte) Poſitionen addirt und real entgegengeſetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.

Alle Veränderung beſteht darin, daß entweder etwas Poſitives, was nicht war, geſetzt, oder dasjenige, was da war, aufgehoben wird. Natürlich aber iſt die Veränderung, inſoferne der Grund derſelben ebenſowohl, wie die Folge zur Welt gehört. In dem erſten Falle demnach, da eine Poſition, die nicht war, geſetzt wird, iſt die Veränderung ein Entſtehen. Der Zuſtand der Welt vor dieſer Veränderung iſt in Anſehung dieſer Poſition dem Zero $= 0$ gleich, und durch dies Entſtehen iſt die reale Folge $= A$. Ich ſage aber, daß, wenn A entſpringt, in einer natürlichen Weltveränderung auch $-A$ entſpringen müſſe, d. i. daß kein natürlicher Grund einer realen Folge ſein könne, ohne zugleich ein Grund einer anderen Folge zu ſein, die die Negative von ihr iſt*). Denn dieweil die Folge Nichts $= 0$ iſt, außer inſoferne der Grund geſetzt iſt, ſo enthält die Summe der Poſition in der Folge nicht mehr, als in dem Zuſtande der Welt enthalten war, inſoferne ſie den Grund dazu enthielt. Es enthielt aber dieſer Zuſtand von derjenigen Poſition, die in der Folge iſt, das Zero, das heißt, in dem vorigen Zuſtande war die Poſition nicht, die in der Folge anzutreffen iſt; folglich kann die Veränderung, die daraus fließt, im Ganzen der Welt, nach ihren wirklichen oder potentialen Folgen, auch nicht anders, als dem Zero gleich ſein. Da nun einerſeits die Folge poſitiv und = A iſt, gleichwohl aber der ganze Zuſtand des Univerſum wie vorher in Anſehung der Veränderung A ſoll Zero = 0 ſein, dieſes aber unmöglich iſt, außer inſofern A — A zuſammenzunehmen iſt, ſo fließt: daß niemals eine poſitive Veränderung natürlicher Weiſe in der Welt geſchehe, deren Folge nicht im Ganzen in einer wirklichen oder potentialen Entgegenſetzung, die ſich aufhebt, beſtehe. Dieſe Summe gibt aber Zero = 0 und vor der Veränderung war ſie ebenfalls = 0, ſo daß ſie dadurch weder vermehrt noch vermindert worden.

---

*) So wie z. E. im Stoße eines Körpers auf einen anderen die Hervorbringung einer neuen Bewegung mit der Aufhebung einer gleichen, die vorher war, zugleich geſchieht, und wie Niemand aus einem Kahne einen anderen ſchwimmenden Körper nach einer Gegend zu ſtoßen kann, ohne ſelbſt nach der entgegengeſetzten Richtung getrieben zu werden.

In dem zweiten Fall, da die Veränderung in dem Aufheben von etwas Poſitivem beſteht, iſt die Folge = 0. Es war aber der Zuſtand des geſammten Grundes nach der vorigen Nummer nicht blos = A, ſondern A — A = 0. Alſo iſt nach der Art zu ſchätzen, die ich hier vorausſetze, die Poſition in der Welt weder vermehrt noch vermindert worden.

Ich will dieſen Satz, der mir wichtig zu ſein ſcheint, zu erläutern ſuchen. In den Veränderungen der Körperwelt ſteht er als eine ſchon längſt bewieſene mechaniſche Regel feſt. Sie wird ſo ausgedrückt: Quantitas motus, summando vires corporum in easdem partes et subtrahendo eas, quae vergunt in contrarias, per mutuam illorum actionem (conflictum, pressionem, attractionem) non mutatur. Aber ob man dieſe Regel gleich nicht in der reinen Mechanik unmittelbar aus dem metaphyſiſchen Grunde herleitet, woraus wir den allgemeinen Satz abgeleitet haben, ſo beruht ſeine Richtigkeit doch in der That auf dieſem Grunde. Denn das Geſetz der Trägheit, welches in dem gewöhnlichen Beweiſe die Grundlage ausmacht, entlehnt ſeine Wahrheit blos von dem angeführten Beweisgrunde, wie ich leicht zeigen könnte, wenn ich weitläuftig ſein dürfte.

Die Erläuterung der Regel, mit der wir uns beſchäftigen, in den Fällen der Veränderungen, die nicht mechaniſch ſind, z. E. derer in unſerer Seele, oder die von ihr überhaupt abhängen, iſt ihrer Natur nach ſchwer, wie überhaupt dieſe Wirkungen ſowohl, als ihre Gründe bei Weitem ſo faßlich und anſchauend deutlich nicht können dargeſtellt werden, als die in der Körperwelt. Gleichwohl will ich, ſo viel es mir möglich zu ſein ſcheint, hierin Licht zu verſchaffen ſuchen.

Die Verabſcheuung iſt eben ſowohl was Poſitives, als die Begierde. Die erſte iſt eine Folge einer poſitiven Unluſt, wie dieſe die Folge einer Luſt iſt. Nur inſoferne wir an eben demſelben Gegenſtande Luſt und Unluſt zugleich empfinden, ſo ſind die Begierden und Verabſcheuungen deſſelben in einer wirklichen Entgegenſetzung. Allein inſoferne eben derſelbe Grund, der an einem Objecte Luſt veranlaßt, zugleich der Grund einer wahren Unluſt an andern wird, ſo ſind die Gründe der Begierden zugleich Gründe der Verabſcheuungen, und es iſt der Grund einer Begierde zugleich der Grund von Etwas, das in einer realen Oppoſition damit ſteht, ob dieſe gleich nur potential iſt. So wie die Bewegungen der Körper, die in derſelben geraden Linie in entgegengeſetzter Richtung ſich von einander entfernen, ob ſie gleich einer des anderen Bewegung ſelber aufzuheben nicht beſtrebt ſind, dennoch eine als die Negative der anderen angeſehen wird, weil ſie potential einander entgegengeſetzt ſind. Dieſem nach, ein ſo großer Grad der Begierde in Jemand zum Ruhme entſpringt, ein eben ſo großer Grad des Abſcheues entſteht zugleich in Beziehung auf das Gegentheil, und dieſer Abſcheu iſt zwar nur potential, ſo lange noch die Umſtände nicht in der wirklichen Entgegenſetzung in Anſehung der Ruhmbegierde ſtehen; gleichwohl iſt durch eben dieſelbe Urſache der Ruhmbegierde ein poſitiver Grund eines gleichen Grades der Unluſt in der Seele feſtgeſetzt, inſoferne ſich die Umſtände der Welt denen entgegengeſetzt zutragen möchten, die die erſtere begünſtigen *). Wir werden bald ſehen, daß es in dem vollkommenſten Weſen nicht ſo bewandt ſei, und daß der Grund ſeiner höchſten Luſt ſogar alle Möglichkeit der Unluſt ausſchließe.

Bei den Handlungen des Verſtandes finden wir ſogar, daß in je höherem Grade eine gewiſſe Idee klar oder deutlich gemacht wird, deſto mehr werden die übrigen verdunkelt und ihre Klarheit verringert, ſo daß das Poſitive, was bei einer ſolchen Veränderung wirklich wird, mit einer realen und wirklichen Entgegenſetzung verbunden iſt, die, wenn man Alles nach der erwähnten Art zu ſchätzen zuſammennimmt, den Grad des Poſitiven durch die Veränderung weder vermehrt noch vermindert.

Der zweite Satz iſt folgender: alle Realgründe des Univerſum, wenn man diejenigen ſummirt, welche einſtimmig ſind und die von einander abzieht, die einander entgegengeſetzt ſind, geben ein Facit, das dem Zero gleich iſt. Das Ganze der Welt iſt an ſich ſelbſt Nichts, außer inſoferne es durch den Willen eines Andern Etwas iſt. Es iſt demnach die Summe aller exiſtirenden Realität, inſoferne ſie in der Welt gegründet iſt, für ſich ſelbſt betrachtet dem Zero = 0 gleich. Ob nun gleich alle mögliche Realität in Verhältniß auf den göttlichen Willen ein Facit gibt, das poſitiv iſt, ſo wird gleichwohl dadurch das Weſen einer Welt nicht aufgehoben. Aus dieſem Weſen aber fließt nothwendiger Weiſe, daß die Exiſtenz desjenigen, was in ihr gegründet iſt, an und für ſich allein dem Zero gleich ſei. Alſo iſt die Summe des Exiſtirenden in der Welt im Verhältniß auf denjenigen Grund, der außer ihr iſt, poſitiv, aber im Verhältniß der inneren Realgründe gegen einander dem Zero gleich. Da nun in dem erſten Verhältniſſe niemals eine Entgegenſetzung der

---

*) Um deswillen mußte der ſtoiſche Weiſe alle dergleichen Triebe, die ein Gefühl großer ſinnlicher Luſt enthalten, ausrotten, weil man mit ihnen zugleich Gründe großer Unzufriedenheit und des Mißvergnügens pflanzt, die nach dem abwechſelnden Spiel des Weltlaufs den ganzen Werth der erſteren aufheben können.

Realgründe der Welt gegen den göttlichen Willen Statt finden kann, ſo iſt in dieſer Abſicht keine Aufhebung und die Summe iſt poſitiv. Weil aber in dem zweiten Verhältniſſe das Facit Zero iſt, ſo folgt, daß die poſitiven Gründe in einer Entgegenſetzung ſtehen müſſen, in welcher ſie betrachtet und ſummirt Zero geben.

Anmerkung zur zweiten Nummer.

Ich habe dieſe zwei Sätze in der Abſicht vorgetragen, um den Leſer zum Nachdenken über dieſen Gegenſtand einzuladen. Ich geſtehe auch, daß ſie für mich ſelbſt nicht licht genug, noch mit genugſamer Augenſcheinlichkeit aus ihren Gründen einzuſehen ſind. Indeſſen bin ich gar ſehr überführt, daß unvollendete Verſuche, im abſtracten Erkenntniſſe problematiſch vorgetragen, dem Wachsthum der höheren Weltweisheit ſehr zuträglich ſein können; weil ein Anderer ſehr oft den Aufſchluß in einer tief verborgenen Frage leichter antrifft, als derjenige, der ihm dazu Anlaß gibt, und deſſen Beſtrebungen vielleicht nur die Hälfte der Schwierigkeiten haben überwinden können. Der Inhalt dieſer Sätze ſcheint mir eine gewiſſe Würde an ſich zu haben, welche wohl zu einer genauen Prüfung derſelben aufmuntern kann, wofern man nur ihren Sinn wohl begreift, welches in dergleichen Art von Erkenntniß nicht ſo leicht iſt.

Ich will indeſſen noch einigen Mißdeutungen vorzukommen ſuchen. Man würde mich ganz und gar nicht verſtehen, wenn man ſich einbildete, ich hätte durch den erſten Satz ſagen wollen, daß überhaupt die Summe der Realitat durch die Weltveränderungen gar nicht vermehrt noch vermindert werde. Dieſes iſt ſo ganz und gar nicht mein Sinn, daß auch die zum Beiſpiel angeführte mechaniſche Regel gerade das Gegentheil verſtattet. Denn durch den Stoß der Körper wird die Summe der Bewegungen bald vermehrt, bald vermindert, wenn man ſie für ſich betrachtet, allein das Facit, nach der zugleich beigefügten Art geſchätzt, iſt dasjenige, was einerlei bleibt. Denn die Entgegenſetzungen ſind in vielen Fällen nur potential, wo die Bewegkräfte einander wirklich nicht aufheben und wo alſo eine Vermehrung Statt findet. Allein nach der einmal zur Richtſchnur angenommenen Schätzung müſſen doch auch dieſe von einander abgezogen werden.

Eben ſo muß man bei der Anwendung dieſes Satzes auf unmechaniſche Veränderungen urtheilen. Ein gleicher Mißverſtand würde es ſein, wenn man ſich einfallen ließe, daß nach eben demſelben Satze die Vollkommenheit der Welt gar nicht wachſen könnte. Denn es wird ja durch dieſen Satz gar nicht geleugnet, daß die Summe der Realität überhaupt nicht natürlicher Weiſe ſollte vermehrt werden können. Ueberdem beſteht in dieſem Conflictus der entgegengeſetzten Realgründe gar ſehr die Vollkommenheit der Welt überhaupt, gleichwie der materielle Theil derſelben ganz offenbar blos durch den Streit der Kräfte in einem regelmäßigen Laufe erhalten wird. Und es iſt immer ein großer Mißverſtand, wenn man die Summe der Realität mit der Größe der Vollkommenheit als einerlei anſieht. Wir haben oben geſehen, daß Unluſt ebenſowohl poſitiv ſei, wie Luſt; wer würde ſie aber eine Vollkommenheit nennen?

3.

Wir haben ſchon angemerkt, daß es oftmals ſchwer ſei auszumachen, ob gewiſſe Verneinungen der Natur bloſe Mängel um eines fehlenden Grundes willen, oder Beraubungen ſeien aus der Realentgegenſetzung zweier poſitiven Gründe. In der materialen Welt ſind die Beiſpiele hievon häufig. Die zuſammenhängenden Theile eines jeden Körpers drücken gegen einander mit wahren Kräften (der Anziehung) und die Folge dieſer Beſtrebungen würde die Verringerung des Raumesinhalts ſein, wenn nicht eben ſo wahrhafte Thätigkeiten ihnen im gleichen Grade entgegenwirkten, durch die Zurückſtoßung der Elemente, deren Wirkung der Grund der Undurchdringlichkeit iſt. Hier iſt Ruhe, nicht weil Bewegkräfte fehlen, ſondern weil ſie einander entgegenwirken. Eben ſo ruhen die Gewichte an beiden Wagearmen, wenn ſie nach den Geſetzen des

Gleichgewichts am Hebel angebracht ſind. Man kann dieſen Begriff weit über die Grenzen der materiellen Welt ausdehnen. Es iſt eben nicht nöthig, daß, wenn wir glauben in einer gänzlichen Unthätigkeit des Geiſtes zu ſein, die Summe der Realgründe des Denkens und Begehrens kleiner ſei, als in dem Zuſtande, da ſich einige Grade dieſer Wirkſamkeit dem Bewußtſein offenbaren. Saget dem gelehrteſten Manne in den Augenblicken, da er müßig und ruhig iſt, daß er etwas erzählen und von ſeiner Einſicht ſoll hören laſſen. Er weiß nichts, und ihr findet ihn in dieſem Zuſtande leer, ohne beſtimmte Erwägungen oder Beurtheilungen. Gebt ihm nur Anlaß durch eine Frage, oder durch eure eigenen Urtheile. Seine Wiſſenſchaft offenbart ſich in einer Reihe von Thätigkeiten, die eine ſolche Richtung haben, daß ſie ihm und euch das Bewußtſein dieſer ſeiner Einſicht möglich machen. Ohne Zweifel waren die Realgründe dazu lange in ihm anzutreffen, aber da die Folge in Anſehung des Bewußtſeins Zero war, ſo mußten ſie einander inſoferne entgegengeſetzt geweſen ſein. So liegt derjenige Donner, den die Kunſt zum Verderben erfand, in dem Zeughauſe eines Fürſten aufbehalten zu einem künftigen Kriege in drohender Stille, bis, wenn ein verrätheriſcher Zunder ihn berührt, er im Blitze auffährt und um ſich her Alles verwüſtet. Die Spannfedern, die unaufhörlich bereit waren aufzuſpringen, lagen in ihm durch mächtige Anziehung gebunden, und erwarteten den Reiz eines Feuerfunkens, um ſich zu befreien. Es ſteckt etwas Großes, und, wie mich dünkt, ſehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibnitz: die Seele befaßt das ganze Univerſum mit ihrer Vorſtellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieſer Vorſtellungen klar iſt. In der That müſſen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Thätigkeit unſeres Geiſtes, als auf ihrem Grunde beruhen. Aeußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher ſie ſich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, ſie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muß Realgründe zu ihnen allen enthalten, ſo viel ihrer natürlicher Weiſe in ihr entſpringen ſollen, und die Erſcheinungen der entſtehenden und vergehenden Kenntniſſe ſind allem Anſehen nach nur der Einſtimmung oder Entgegenſetzung aller dieſer Thätigkeit beizumeſſen. Man kann dieſe Urtheile als Erläuterungen des erſten Satzes der vorigen Nummer anſehen.

In moraliſchen Dingen iſt das Zero gleichfalls nicht immer als eine Verneinung des Mangels zu betrachten, und eine poſitive Folge von mehr Größe nicht jederzeit ein Beweis von einer größeren Thätigkeit, die in der Richtung auf dieſe Folge angewandt worden. Gebet einem Menſchen zehn Grade Leidenſchaft, die in einem gewiſſen Falle den Regeln der Pflicht widerſtreitet, z. E. Geldgeiz. Laſſet ihn zwölf Grade Beſtrebung nach Grundſätzen der Nächſtenliebe anwenden; die Folge iſt von zwei Graden, ſo viel als er wohlthätig und hülfreich ſein wird. Gedenket euch einen Anderen von drei Graden Geldbegierde, und von ſieben Graden Vermögen nach Grundſätzen der Verbindlichkeit zu handeln. Die Handlung wird vier Grade groß ſein, als ſo viel nach dem Streite ſeiner Begierde er einem anderen Menſchen nützlich ſein wird. Es iſt aber unſtreitig, daß, inſoferne die gedachte Leidenſchaft als natürlich und unwillkürlich kann angeſehen werden, der moraliſche Werth der Handlung des erſteren größer ſei, als des zweiten, obzwar, wenn man ſie durch die lebendige Kraft ſchätzen wollte, die Folge in dem letzteren Falle jene übertrifft. Um deswillen iſt es Menſchen unmöglich, den Grad der tugendhaften Geſinnung Anderer aus ihren Handlungen ſicher zu ſchließen, und es hat auch derjenige das Richten ſich allein vorbehalten, der in das Innerſte der Herzen ſieht.

4.

Wenn man es wagen will, dieſe Begriffe auf das ſo gebrechliche Erkenntniß anzuwenden, welches Menſchen von der unendlichen Gottheit haben können, welche Schwierigkeiten umgeben alsdenn nicht unſere äußerſten Beſtrebungen? Da wir die Grundlage zu dieſen Begriffen nur von uns ſelbſt hernehmen können, ſo iſt es in den mehrſten Fällen dunkel, ob wir dieſe Idee eigentlich oder nur vermittelſt einiger Analogie auf dieſen unbegreiflichen Gegenſtand übertragen ſollen. Simonides iſt noch immer ein Weiſer, der nach vielfältiger Zögerung und Aufſchub ſeinem Fürſten die Antwort gab: je mehr ich über Gott nachſinne, deſto weniger vermag ich ihn einzuſehen. So lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiß nichts, er verſteht nichts, aber er redet von Allem, und was er redet, darauf pocht er. In dem höchſten Weſen können keine Gründe der Beraubung oder einer Realentgegenſetzung Statt finden. Denn weil in ihm und durch ihn Alles gegeben iſt, ſo iſt durch den Allbeſitz der Beſtimmungen in ſeinem eigenen Daſein keine innere Aufhebung möglich. Um deswillen iſt das Gefühl der Unluſt kein Prädicat, welches der Gottheit geziemend iſt., Der Menſch hat niemals eine Begierde zu einem Gegenſtande, ohne das Gegentheil poſitiv zu verabſcheuen, d. i. nicht allein ſo, daß die Beziehung ſeines Willens das contradictoriſche Gegentheil der Begierde, ſondern ihr Realentgegengeſetztes (Abſcheu), nämlich eine Folge aus poſitiver Unluſt iſt. Bei jeder Begierde, die ein treuer Führer hat, ſeinen Schüler wohl zu ziehen, iſt ein jeder Erfolg, der ſeinem Begehren nicht gemäß iſt, ihm poſitiv entgegen und ein Grund der Unluſt. Die Verhältniſſe der Gegenſtände auf den göttlichen Willen ſind von ganz anderer Art. Eigentlich iſt kein äußeres Ding ein Grund weder der Luſt noch Unluſt in demſelben; denn er hängt nicht im Mindeſten von etwas Anderem ab, und es wohnt dem durch ſich ſelbſt Seligen nicht dieſe reine Luſt bei, weil das Gute außer ihm exiſtirt, ſondern es exiſtirt dieſes Gute darum, weil die ewige Vorſtellung ſeiner Möglichkeit und die damit verbundene Luſt ein Grund der vollzogenen Begierde iſt. Wenn man die concrete Vorſtellung von der Natur des Begehrens alles Erſchaffenen hiemit vergleicht, ſo wird man gewahr, daß der Wille des Unerſchaffenen wenig Aehnliches damit haben könne; welches denn auch in Anſehung der übrigen Beſtimmungen demjenigen nicht unerwartet ſein wird, welcher dieſes wohl faßt, daß der Unterſchied in der Qualität unermeßlich ſein müſſe, wenn man Dinge vergleicht, deren die einen für ſich ſelbſt Nichts ſind, das andere aber, durch welches allein Alles iſt.

Allgemeine Anmerkung.

Da der gründlichen Philoſophen, wie ſie ſich ſelbſt nennen, täglich mehr werden, die ſo tief in alle Sachen einſchauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was ſie nicht erklären und begreifen könnten; ſo ſehe ich ſchon voraus, daß der Begriff der Realentgegenſetzung, welcher im Anfange dieſer Abhandlung von mir zum Grunde gelegt worden, ihnen ſehr ſeicht, und der Begriff der negativen Größen, der darauf gebaut worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einſicht kein Geheimniß mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigſten begreife, was alle Menſchen leicht zu verſtehen glauben, ſchmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beiſtande dieſer großen Geiſter zu haben, daß ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einſicht hat übrig laſſen müſſen.

Ich verſtehe ſehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität geſetzt werde, darum weil ſie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So iſt die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zuſammenſetzung ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwiſſenheit ꝛc. ꝛc., und dieſe Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einſehen, weil die Folge wirklich einerlei iſt mit einem Theilbegriffe des Grundes, und indem ſie ſchon in ihm befaßt wird, durch denſelben nach der Regel der Einſtimmung geſetzt wird. Wie aber Etwas aus etwas Anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das iſt etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen laſſen. Ich nenne die erſtere Art eines Grundes den logiſchen Grund, weil ſeine Beziehung auf die Folge logiſch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingeſehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil dieſe Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derſelben auf keinerlei Weiſe kann beurtheilt werden.

Was nun dieſen Realgrund und deſſen Beziehung auf die Folge anlangt, ſo ſtellt ſich meine Frage in dieſer einfachen Geſtalt dar: wie ſoll ich es verſtehen, daß, weil Etwas iſt, etwas Anderes ſei? Eine logiſche Folge wird eigentlich nur darum geſetzt, weil ſie einerlei iſt mit dem Grunde. Der Menſch kann fehlen; der Grund dieſer Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit ſeiner Natur; denn wenn ich den Begriff eines endlichen Geiſtes auflöſe, ſo ſehe ich, daß die Fehlbarkeit in demſelben liege, das iſt, einerlei ſei mit demjenigen, was in dem Begriffe eines endlichen Geiſtes enthalten iſt. Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Daſein der Welt. Der göttliche Wille iſt Etwas. Die exiſtirende Welt iſt etwas ganz Anderes. Indeſſen durch das Eine wird das Andere geſetzt. Der Zuſtand, in welchem ich den Namen Stagirit höre, iſt Etwas, dadurch wird etwas Anderes, nämlich mein Gedanke von einem Philoſophen geſetzt. Ein Körper A iſt in Bewegung, ein anderer B in der geraden Linie derſelben in Ruhe. Die Bewegung von A iſt Etwas, die von B iſt etwas Anderes, und doch wird durch die eine die andere geſetzt. Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern, ſo viel euch beliebt, ſo werdet ihr niemals eine exiſtirende Welt darin antreffen, als wenn ſie darin enthalten und um der Identität willen dadurch geſetzt ſei, und ſo in den übrigen Fällen. Ich laſſe mich auch durch die Wörter: Urſache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abſpeiſen. Denn wenn ich etwas ſchon als eine Urſache wovon anſehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, ſo habe ich in ihr ſchon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann iſt es leicht, die Poſition der Folge nach der Regel der Identität einzuſehen. Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Daſein der Welt verſtehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andere Dinge geſetzt werden. Dieſes Wort aber bezeichnet ſchon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären laſſen. Gelegentlich merke ich nur an, daß die Eintheilung des Herrn Cruſius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterſchieden ſei. Denn ſein

Idealgrund iſt einerlei mit dem Erkenntnißgrunde, und da iſt leicht einzuſehen, daß, wenn ich etwas ſchon als einen Grund anſehe, ich daraus die Folge ſchließen kann. Daher nach ſeinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken iſt, und zugleich ein Idealgrund, weil ich ſie daraus erkennen und voraus vermuthen kann. Nach unſeren Begriffen aber iſt der Realgrund niemals ein logiſcher Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität geſetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterſcheidung der logiſchen und realen Entgegenſetzung iſt der jetzt gedachten vom logiſchen und Realgrunde parallel.

Die erſtere ſehe ich deutlich ein, vermittelſt des Satzes vom Widerſpruche, und ich begreife, wie, wenn ich die Unendlichkeit Gottes ſetze, dadurch das Prädicat der Sterblichkeit aufgehoben wird, weil es nämlich jener widerſpricht. Allein wie durch die Bewegung eines Körpers die Bewegung eines anderen aufgehoben werde, da dieſe mit jener doch nicht im Widerſpruche ſteht, das iſt eine andere Frage. Wenn ich die Undurchdringlichkeit vorausſetze, welche mit einer jeden Kraft, die in den Raum, den ein Körper einnimmt, einzudringen trachtet, in realer Entgegenſetzung ſteht, ſo kann ich die Aufhebung der Bewegungen ſchon verſtehen; alsdenn habe ich aber eine Realentgegenſetzung auf eine andere gebracht. Man verſuche nun, ob man die Realentgegenſetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie *darum, weil etwas iſt, etwas Anderes aufgehoben werde*, und ob man etwas mehr ſagen könne, als was ich davon ſagte, nämlich lediglich, daß es nicht durch den Satz des Widerſpruchs geſchehe. Ich habe über die Natur unſeres Erkenntniſſes in Anſehung unſerer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Reſultat dieſer Betrachtungen dereinſt ausführlich darlegen. Aus demſelben findet ſich, daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch geſetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, ſondern blos durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflöſung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, ſo doch, daß zuletzt alle unſere Erkenntniß von dieſer Beziehung ſich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältniß zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen, deren angemaßte Einſicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philoſophie verſuchen, bis wie weit ſie in dergleichen Frage gelangen können.

III.

Unterſuchung
über
die Deutlichkeit der Grundſätze
der
# natürlichen Theologie
und
# der Moral.

Zur
Beantwortung der Frage,
welche
die Königliche Akademie der Wiſſenſchaften
zu Berlin
auf das Jahr 1763
aufgegeben hat.

> Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
> Sunt, per quae possis cognoscere caetera tute.

1764.

Einleitung.

Die vorgelegte Frage iſt von der Art, daß, wenn ſie gehörig aufgelöſet wird, die höhere Philoſophie dadurch eine beſtimmte Geſtalt bekommen muß. Wenn die Methode feſt ſteht, nach der die höchſtmögliche Gewißheit in dieſer Art der Erkenntniß kann erlangt werden, und die Natur dieſer Ueberzeugung wohl eingeſehen wird, ſo muß, anſtatt des ewigen Unbeſtandes der Meinungen und Schulſecten, eine unwandelbare Vorſchrift der Lehrart die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; ſo wie Newtons Methode in der Naturwiſſenſchaft die Ungebundenheit der phyſiſchen Hypotheſen in ein ſicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte. Welche Lehrart wird aber dieſe Abhandlung ſelber haben ſollen, in welcher der Metaphyſik ihr wahrer Grad der Gewißheit, ſammt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, ſoll gewieſen werden? Iſt dieſer Vortrag wiederum Metaphyſik, ſo iſt das Urtheil deſſelben eben ſo unſicher, als die Wiſſenſchaft bis dahin geweſen iſt, welche dadurch hofft, einigen Beſtand und Feſtigkeit zu bekommen, und es iſt Alles verloren. Ich werde daher ſichere Erfahrungsſätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen den ganzen Inhalt meiner Abhandlung ſein laſſen. Ich werde mich weder auf die Lehren der Philoſophen, deren Unſicherheit eben die Gelegenheit zu gegenwärtiger Aufgabe iſt, noch auf Definitionen, die ſo oft trügen, verlaſſen. Die Methode, deren ich mich bediene, wird einfach und behutſam ſein. Einiges, welches man noch unſicher finden möchte, wird von der Art ſein, daß es nur zur Erläuterung, nicht aber zum Beweiſe gebraucht wird.

Erſte Betrachtung.

Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewißheit im mathematiſchen Erkenntniſſe zu gelangen, mit der im philoſophiſchen.

§. 1.

Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen ſynthetiſch, die Philoſophie aber analytiſch.

Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wegen kommen, entweder durch die willkührliche Verbindung der Begriffe, oder durch Abſonderung von derjenigen Erkenntniß, welche durch Zergliederung iſt deutlich gemacht worden. Die Mathematik faßt niemals anders Definitionen ab, als auf die erſtere Art. Man gedenke ſich z. E. willkührlich vier gerade Linien, die eine Ebene einſchließen, ſo daß die entgegenſtehenden Seiten nicht parallel ſeien, und nenne dieſe Figur ein Trapezium. Der Begriff, den ich erkläre, iſt nicht vor der Definition gegeben, ſondern er entſpringt allererſt durch dieſelbe. Ein Kegel mag ſonſt bedeuten, was er wolle; in der Mathematik entſteht er aus der willkührlichen Vorſtellung eines rechtwinklichten Triangels, der ſich um eine Seite dreht. Die Erklärung entſpringt hier und in allen anderen Fällen offenbar durch die Syntheſis.

Mit den Definitionen der Weltweisheit iſt es ganz anders bewandt. Es iſt hier der Begriff von einem Dinge ſchon gegeben, aber verworren oder nicht genugſam beſtimmt. Ich muß ihn zergliedern, die abgeſonderten Merkmale zuſammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen, und dieſen abſtracten Gedanken ausführlich und beſtimmt machen. Jedermann hat z. E. einen Begriff von der Zeit; dieſer ſoll erklärt werden. Ich muß dieſe Idee in allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derſelben durch Zergliederung zu entdecken, verſchiedene abſtrahirte Merkmale verknüpfen, ob ſie einen zureichenden Begriff geben, und unter einander zuſammenhalten, ob nicht zum Theil eine die andere in ſich ſchließe. Wollte ich hier ſynthetiſch auf eine Definition der Zeit zu kommen ſuchen, welch ein glücklicher Zufall müßte ſich ereignen, wenn dieſer Begriff gerade derjenige wäre, der die uns gegebene Idee völlig ausdrückte.

Indeſſen, wird man ſagen, erklären die Philoſophen bisweilen auch ſynthetiſch, und die Mathematiker analytiſch. Z. E. wenn der Philoſoph eine Subſtanz mit dem Vermögen der Vernunft ſich willkührlicher Weiſe gedenkt, und ſie einen Geiſt nennt. Ich antworte aber, dergleichen Beſtimmungen einer Wortbedeutung ſind niemals philoſophiſche Definitionen, ſondern wenn ſie ja Erklärungen heißen ſollen, ſo ſind ſie nur grammatiſche. Denn dazu gehört gar nicht Philoſophie, um zu ſagen, was für einen Namen ich einem willkührlichen Begriffe will beigelegt wiſſen. Leibnitz dachte ſich eine einfache Subſtanz, die nichts, als dunkle Vorſtellungen hätte, und nannte ſie eine ſchlummernde Monade. Hier hatte er nicht dieſe Monas erklärt, ſondern erdacht; denn der Begriff derſelben war ihm nicht gegeben, ſondern von ihm erſchaffen worden. Die Mathematiker haben dagegen bisweilen analytiſch erklärt, ich geſtehe es, aber es iſt auch jederzeit ein Fehler geweſen. So hat Wolf die Aehnlichkeit in der Geometrie mit philoſophiſchem Auge erwogen, um unter dem allgemeinen Begriffe derſelben auch die in der Geometrie vorkommende zu faſſen. Er hätte es immer können unterweges laſſen; denn wenn ich mir Figuren denke, in welchen die Winkel, die die Linien des Umkreiſes einſchließen, gegenſeitig gleich, und die Seiten, die ſie einſchließen, einerlei Verhältniß haben, ſo kann dieſes allemal als die Definition der Aehnlichkeit der Figuren angeſehen werden, und ſo mit den übrigen Aehnlichkeiten der Räume. Dem Geometra iſt an der allgemeinen Definition der Aehnlichkeit überhaupt gar nichts gelegen. Es iſt ein Glück für die Mathematik, daß, wenn bisweilen, durch eine übelverſtandene Obliegenheit, der

Meßkünſtler ſich mit ſolchen analytiſchen Erklärungen einläßt, doch in der That bei ihm nichts daraus gefolgert wird, oder auch ſeine nächſten Folgerungen im Grunde die mathematiſche Definition ausmachen; ſonſt würde dieſe Wiſſenſchaft ebendemſelben unglücklichen Zwiſte ausgeſetzt ſein, als die Weltweisheit.

Der Mathematiker hat mit Begriffen zu thun, die öfters noch einer philoſophiſchen Erklärung fähig ſind; wie z. E. mit dem Begriffe vom Raume überhaupt. Allein er nimmt einen ſolchen Begriff als *gegeben* nach ſeiner klaren und gemeinen Vorſtellung an. Bisweilen werden ihm philoſophiſche Erklärungen aus anderen Wiſſenſchaften gegeben, vornehmlich in der angewandten Mathematik, z. E. die Erklärung der Flüſſigkeit. Allein alsdann entſpringt dergleichen Definition nicht in der Mathematik, ſondern wird daſelbſt nur gebraucht. Es iſt das Geſchäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben ſind, zu zergliedern, ausführlich und beſtimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und ſicher ſind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu ſehen, was hieraus gefolgert werden könne.

§. 2.

Die Mathematik betrachtet in ihren Auflöſungen, Beweiſen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen **in concreto**, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen **in abstracto**.

Da wir hier unſere Sätze nur als unmittelbare Folgerungen aus Erfahrungen abhandeln, ſo berufe ich mich wegen des gegenwärtigen *zuerſt* auf die Arithmetik, ſowohl die allgemeine von den unbeſtimmten Größen, als diejenige von den Zahlen, wo das Verhältniß der Größe zur Einheit beſtimmt iſt. In beiden werden zuerſt, anſtatt der Sachen ſelbſt, ihre Zeichen, mit den beſonderen Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältniſſe u. ſ. w. geſetzt, und hernach mit dieſen Zeichen nach leichten und ſicheren Regeln verfahren, durch Verſetzung, Verknüpfung oder Abziehen, und mancherlei Veränderung, ſo daß die bezeichneten Sachen ſelbſt hiebei gänzlich aus den Gedanken gelaſſen werden, bis endlich beim

Beſchluſſe die Bedeutung der ſymboliſchen Folgerung entziffert wird. Zweitens, in der Geometrie, um z. E. die Eigenſchaften aller Zirkel zu erkennen, zeichnet man einen, in welchem man, ſtatt aller möglichen ſich innerhalb demſelben ſchneidenden Linien, zwei zieht. Von dieſen beweiſet man die Verhältniſſe, und betrachtet in denſelben die allgemeine Regel der Verhältniſſe der ſich in allen Zirkeln durchkreuzenden Linien in concreto.

Vergleicht man hiemit das Verfahren der Weltweisheit, ſo iſt es davon gänzlich unterſchieden. Die Zeichen der philoſophiſchen Betrachtung ſind niemals etwas Anderes, als Worte, die weder in ihrer Zuſammenſetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, beſteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältniſſe der philoſophiſchen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Daher man bei jedem Nachdenken in dieſer Art der Erkenntniß die Sache ſelbſt vor Augen haben muß, und genöthigt iſt, ſich das Allgemeine in abstracto vorzuſtellen, ohne dieſer wichtigen Erleichterung ſich bedienen zu können, daß man einzelne Zeichen ſtatt der allgemeinen Begriffe der Sachen ſelbſt behandle. Wenn z. E. der Meßkünſtler darthun will, daß der Raum ins Unendliche theilbar ſei, ſo nimmt er etwa eine gerade Linie, die zwiſchen zwei Parallelen ſenkrecht ſteht, und zieht aus einem Punct einer dieſer gleichlaufenden Linien andere, die ſolche ſchneiden. Er erkennt an dieſem Symbolo mit größeſter Gewißheit, daß die Zertheilung ohne Ende fortgehen müſſe. Dagegen wenn der Philoſoph etwa darthun will, daß ein jeder Körper aus einfachen Subſtanzen beſtehe, ſo wird er ſich erſtlich verſichern, daß er überhaupt ein Ganzes aus Subſtanzen ſei, daß bei dieſen die Zuſammenſetzung ein zufälliger Zuſtand ſei, ohne den ſie gleichwohl exiſtiren können, daß mithin alle Zuſammenſetzung in einem Körper in Gedanken könne aufgehoben werden, ſo doch, daß die Subſtanzen, daraus er beſteht, exiſtiren; und da dasjenige, was von einem Zuſammengeſetzten bleibt, wenn alle Zuſammenſetzung überhaupt aufgehoben worden, einfach iſt, daß der Körper aus einfachen Subſtanzen beſtehen müſſe. Hier können weder Figuren, noch ſichtbare

Zeichen die Gedanken, noch deren Verhältniſſe ausdrücken, auch läßt ſich keine Verſetzung der Zeichen nach Regeln an die Stelle der abſtracten Betrachtungen ſetzen, ſo daß man die Vorſtellung der Sachen ſelbſt in dieſem Verfahren mit der kläreren und leichteren der Zeichen vertauſchte, ſondern das Allgemeine muß in abstracto erwogen werden.

§. 3.

In der Mathematik ſind nur wenig unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philoſophie aber unzählige.

Der Begriff der Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raums u. ſ. w. ſind zum Mindeſten in der Mathematik unauflöslich, nämlich ihre Zergliederung und Erklärung gehört gar nicht für dieſe Wiſſenſchaft. Ich weiß wohl, daß manche Meßkünſtler die Grenzen der Wiſſenſchaften vermengen, und in der Größenlehre bisweilen philoſophiren wollen, weswegen ſie dergleichen Begriffe noch zu erklären ſuchen, obgleich die Definition in ſolchem Falle gar keine mathematiſche Folge hat. Allein es iſt gewiß, daß ein jeder Begriff in Anſehung einer Diſciplin unauflöslich iſt, der, er mag ſonſten können erklärt werden oder nicht, es in dieſer Wiſſenſchaft wenigſtens nicht bedarf. Und ich habe geſagt, daß deren in der Mathematik nur wenige wären. Ich gehe aber noch weiter und behaupte, daß eigentlich gar keine in ihr vorkommen können, nämlich in dem Verſtande, daß ihre Erklärung durch Zergliederung der Begriffe zur mathematiſchen Erkenntniß gehört; geſetzt, daß ſie auch ſelbſt möglich wäre. Denn die Mathematik erklärt niemals durch Zergliederung einen gegebenen Begriff, ſondern durch willkührliche Verbindung ein Object, deſſen Gedanke eben dadurch zuerſt möglich wird.

Vergleicht man hiemit die Weltweisheit, welcher Unterſchied leuchtet da in die Augen? In allen ihren Diſciplinen, vornehmlich in der Metaphyſik, iſt eine jede Zergliederung, die geſchehen kann, auch nöthig; denn ſowohl die Deutlichkeit der Erkenntniß als die Möglichkeit ſicherer Folgerungen hängt davon ab. Allein man ſieht gleich zum Voraus, daß es unvermeidlich ſei, in der Zergliederung auf unauflösliche Begriffe zu kommen, die es entweder an und für ſich ſelbſt oder für uns ſein werden, und daß es deren ungemein viel geben werde, nachdem es unmöglich iſt, daß allgemeine Erkenntniſſe von ſo großer Mannigfaltigkeit nur aus wenigen Grundbegriffen zuſammengeſetzt ſein ſollten. Daher viele beinahe gar nicht aufgelöſet werden können, z. E. der Begriff einer *Vorſtellung*, das *neben einander* oder *nach einander Sein*, andere nur zum Theil, wie der Begriff vom *Raume*, von der *Zeit*, von dem mancherlei *Gefühle* der menſchlichen Seele, dem Gefühl des *Erhabenen*, des *Schönen*, des *Ekelhaften* u. ſ. w., ohne deren genaue Kenntniß und Auflöſung die Triebfedern unſerer Natur nicht genug bekannt ſind, und wo gleichwohl ein ſorgfältiger Aufmerker gewahr wird, daß die Zergliederung bei Weitem nicht zulänglich ſei. Ich geſtehe, daß die Erklärungen von der *Luſt* und *Unluſt*, der *Begierde* und dem *Abſcheu* und dergleichen unzählige niemals durch hinreichende Auflöſungen ſind geliefert worden, und ich wundere mich über dieſe Unauflöslichkeit nicht. Denn bei Begriffen von ſo verſchiedener Art müſſen wohl unterſchiedliche Elementarbegriffe zum Grunde liegen. Der Fehler, den Einige begangen haben, alle dergleichen Erkenntniſſe als ſolche zu behandeln, die in einige wenige einfache Begriffe insgeſammt ſich zerlegen ließen, iſt demjenigen ähnlich, darin die alten Naturlehrer fielen: daß alle Materie der Natur aus den ſogenannten vier Elementen beſtehe, welcher Gedanke durch beſſere Beobachtung iſt aufgehoben worden.

Ferner liegen in der Mathematik nur wenig *unerweisliche* Sätze zum Grunde, welche, wenn ſie gleich anderwärts noch eines Beweiſes fähig wären, dennoch in dieſer Wiſſenſchaft als unmittelbar gewiß angeſehen werden. *Das Ganze iſt allen Theilen zuſammengenommen gleich; zwiſchen zwei Puncten kann nur eine gerade Linie ſein* u. ſ. w. Dergleichen Grundſätze ſind die Mathematiker gewohnt im Anfange ihrer Disciplinen aufzuſtellen, damit man gewahr werde, daß keine andere, als ſo augenſcheinliche Sätze geradezu als wahr vorausgeſetzt werden, alles Uebrige aber ſtrenge bewieſen werde.

Vergleicht man hiemit die Weltweisheit und namentlich die Metaphyſik, ſo möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in dieſen Wiſſenſchaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet ſehen. Sie würde gewiß einen Plan ausmachen, der unermeßlich wäre; allein in der Aufſuchung dieſer unerweislichen Grundwahrheiten beſteht das wichtigſte Geſchäft der höheren Philoſophie, und dieſe Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen, ſo lange ſich eine ſolche Art der Erkenntniß erweitern wird. Denn welches Object es auch ſei, ſo ſind diejenigen Merkmale, welche der Verſtand an ihm zuerſt und unmittelbar wahrnimmt, die Data zu ebenſoviel unerweislichen Sätzen, welche denn auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden. Ehe ich mich noch anſchicke zu erklären, was der Raum ſei, ſo ſehe ich deutlich ein, daß, da mir dieſer Begriff gegeben iſt, ich zuvörderſt durch Zergliederung diejenigen Merkmale, welche zuerſt und unmittelbar hierin gedacht werden, aufſuchen müſſe. Ich bemerke demnach, daß darin Vieles außerhalb einander ſei, daß dieſes Viele nicht Subſtanzen ſeien, denn ich will nicht die Dinge im Raume, ſondern den Raum ſelber erkennen, der Raum nur drei Abmeſſungen haben könne u. ſ. w. Dergleichen Sätze laſſen ſich wohl erläutern, indem man ſie **in concreto** betrachtet, um ſie anſchauend zu erkennen; allein ſie laſſen ſich niemals beweiſen. Denn woraus ſollte dieſes auch geſchehen können, da ſie die erſten und einfachſten Gedanken ausmachen, die ich von meinem Objecte nur haben kann, wenn ich es anfange zu gedenken? In der Mathematik ſind die Definitionen der erſte Gedanke, den ich von dem erklärten Dinge haben kann, darum, weil mein Begriff des Objects durch die Erklärung allererſt entſpringt, und da iſt es ſchlechterdings ungereimt, ſie als erweislich anzuſehen. In der Weltweisheit, wo mir der Begriff der Sache, die ich erklären ſoll, gegeben iſt, muß dasjenige, was unmittelbar und zuerſt in ihm wahrgenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurtheile dienen. Denn da ich den ganzen deutlichen Begriff der Sache noch nicht habe, ſondern allererſt ſuche, ſo kann er aus dieſem

Begriffe ſo gar nicht bewieſen werden, daß er vielmehr dazu dient, dieſe deutliche Erkenntniß und Definition dadurch zu erzeugen. Alſo werde ich erſte Grundurtheile vor aller philoſophiſchen Erklärung der Sachen haben müſſen, und es kann hiebei nur der Fehler vorgehen, daß ich dasjenige für ein uranfängliches Merkmal anſehe, was noch ein abgeleitetes iſt. In der folgenden Betrachtung werden Dinge vorkommen, die dieſes außer Zweifel ſetzen werden.

§. 4.

Das Object der Mathematik iſt leicht und einfach, das der Philoſophie aber ſchwer und verwickelt.

Da die Größe den Gegenſtand der Mathematik ausmacht, und in Betrachtung derſelben nur darauf geſehen wird, wie vielmal etwas geſetzt ſei, ſo leuchtet deutlich in die Augen, daß dieſe Erkenntniß auf wenigen und ſehr klaren Grundlehren der allgemeinen Größenlehre, (welches eigentlich die allgemeine Arithmetik iſt,) beruhen müſſe. Man ſieht auch daſelbſt die Vermehrung und Verminderung der Größen, ihre Zerfällung in gleiche Factoren bei der Lehre von den Wurzeln, aus einfachen und wenigen Grundbegriffen entſpringen. Einige wenige Fundamentalbegriffe vom Raume vermitteln die Anwendung dieſer allgemeinen Größenkenntniß auf die Geometrie. Man darf zum Beiſpiel nur die leichte Faßlichkeit eines arithmetiſchen Gegenſtandes, der eine ungeheure Vielheit in ſich begreift, mit der viel ſchwereren Begreiflichkeit einer philoſophiſchen Idee, darin man nur wenig zu erkennen ſucht, zuſammenhalten, um ſich davon zu überzeugen. Das Verhältniß einer Trillion zur Einheit wird ganz deutlich verſtanden, indeſſen daß die Weltweiſen den Begriff der Freiheit aus ihren Einheiten d. i. ihren einfachen und bekannten Begriffen noch bis jetzt nicht haben verſtändlich machen könen. Das iſt: der Qualitäten, die das eigentliche Object der Philoſophie ausmachen, ſind unendlich vielerlei, deren Unterſcheidung überaus viel erfordert; imgleichen iſt es weit ſchwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntniſſe aufzulöſen, als durch die Syntheſis gegebene einfache Erkenntniſſe zu verknüpfen, und ſo auf Folgerungen zu kommen. Ich weiß, daß es Viele gibt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höheren Matheſis ſehr leicht finden. Allein dieſe nennen Alles Weltweisheit, was in den Büchern ſteht, welche dieſen Titel führen. Der Unterſchied zeigt ſich durch den Erfolg. Die philoſophiſchen Erkenntniſſe haben mehrentheils das Schickſal der Meinungen, und ſind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verſpricht. Sie verſchwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphyſik iſt ohne Zweifel die ſchwerſte unter allen menſchlichen Einſichten; allein es iſt noch niemals eine geſchrieben worden. Die Aufgabe der Akademie zeigt, daß man Urſache habe, ſich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man ſie allererſt zu ſuchen gedenkt.

Zweite Betrachtung.

Die einzige Methode, zur höchſtmöglichen Gewißheit in der Metaphyſik zu gelangen.

Die Metaphyſik iſt nichts Anderes, als eine Philoſophie über die erſten Gründe unſerer Erkenntniß; was demnach in der vorigen Betrachtung von der mathematiſchen Erkenntniß in Vergleichung mit der Philoſophie dargethan worden, das wird auch in Beziehung auf die Metaphyſik gelten. Wir haben namhafte und weſentliche Unterſchiede geſehen, die zwiſchen der Erkenntniß in beiden Wiſſenſchaften anzutreffen ſind, und in Betracht deſſen kann man mit dem Biſchoff *Warburton* ſagen: daß nichts der Philoſophie ſchädlicher geweſen ſei, als die Mathematik, nämlich die *Nachahmung* derſelben in der Methode zu denken, wo ſie unmöglich kann gebraucht werden; denn was die *Anwendung* derſelben in den Theilen der Weltweisheit anlangt, wo die Kenntniß der Größen vorkommt, ſo iſt dieſes etwas ganz Anderes und die Nutzbarkeit davon iſt unermeßlich.

In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objects, z. E. eines Triangels, Zirkels u. ſ. w. an; in der Metaphyſik muß ich niemals damit anfangen und es iſt ſo weit gefehlt, daß die Definition hier das Erſte ſei, was ich von dem Dinge erkenne, daß es vielmehr faſt jederzeit das Letzte iſt. Nämlich in der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenſtande, bis die Definition ihn gibt; in der Metaphyſik habe ich einen Begriff, der mir ſchon gegeben worden, obzwar verworren; ich ſoll den deutlichen, ausführlichen und beſtimmten davon aufſuchen. Wie kann ich denn davon anfangen? Auguſtinus ſagte: ich weiß wohl, was die Zeit ſei, aber wenn mich Jemand fragt, weiß ichs nicht. Hier müſſen viel Handlungen der Entwicklung dunkler Ideen, der Vergleichung, Unterordnung und Einſchränkung vor ſich gehen, und ich getraue mir zu ſagen: daß, ob man gleich viel Wahres und Scharfſinniges von der Zeit geſagt hat, dennoch die Realerklärung derſelben niemals gegeben worden; denn was die Namenerklärung anlangt, ſo hilft ſie uns wenig oder nichts, denn auch ohne ſie verſteht man dieſes Wort genug, um es nicht zu verwechſeln. Hätte man ſo viele richtige Definitionen, als in den Büchern unter dieſem Namen vorkommen, mit welcher Sicherheit würde man nicht ſchließen und Folgerungen daraus ableiten können! Allein die Erfahrung lehrt das Gegentheil.

In der Philoſophie und namentlich in der Metaphyſik kann man oft ſehr viel von einem Gegenſtande deutlich und mit Gewißheit erkennen, auch ſichere Folgen daraus ableiten, ehe man die Definition deſſelben beſitzt, auch ſelbſt dann, wenn man es gar nicht unternimmt, ſie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nämlich verſchiedene Prädicate unmittelbar gewiß ſein, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich beſtimmten Begriff der Sache d. i. die Definition zu geben. Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine Begierde ſei, ſo würde ich doch mit Gewißheit ſagen können, daß eine jede Begierde eine Vorſtellung des Begehrten vorausſetze, daß dieſe Vorſtellung eine Vorherſehung des Künftigen ſei, daß mit ihr das Gefühl der Luſt verbunden ſei u. ſ. w. Alles dieſes nimmt ein Jeder in dem unmittelbaren Bewußtſein der Begierde beſtändig wahr. Aus dergleichen verglichenen

Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein ſo lange auch ohne ſie dasjenige, was man ſucht, aus einigen unmittelbar gewiſſen Merkmalen deſſelben Dinges kann gefolgert werden, ſo iſt es unnöthig, eine Unternehmung, die ſo ſchlüpfrig iſt, zu wagen. In der Mathematik iſt dieſes, wie man weiß, ganz anders.

In der Mathematik iſt die Bedeutung der Zeichen ſicher, weil man ſich leichtlich bewußt werden kann, welche man ihnen hat ertheilen wollen. In der Philoſophie überhaupt, und der Metaphyſik inſonderheit, haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, außer inſoferne ſie ihnen durch logiſche Einſchränkung genauer iſt beſtimmt worden. Weil aber bei ſehr ähnlichen Begriffen, die dennoch eine ziemliche Verſchiedenheit verſteckt enthalten, öfters einerlei Worte gebraucht werden, ſo muß man hier bei jedesmaliger Anwendung des Begriffs, wenn gleich die Benennung deſſelben nach dem Redegebrauch ſich genau zu ſchicken ſcheint, mit großer Behutſamkeit Acht haben, ob es wirklich einerlei Begriff ſei, der hier mit eben demſelben Zeichen verbunden worden. Wir ſagen: ein Menſch unterſcheidet das Gold vom Meſſing, wenn er erkennt, daß in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit ſei, die in dem anderen iſt. Man ſagt außerdem: das Vieh unterſcheidet ein Futter vom anderen, wenn es das eine verzehrt und das andere liegen läßt. Hier wird in beiden Fällen das Wort: unterſcheiden, gebraucht, ob es gleich im erſteren Falle ſo viel heißt, als den Unterſchied erkennen, welches niemals geſchehen kann, ohne zu urtheilen; im zweiten aber nur anzeigt, daß bei unterſchiedlichen Vorſtellungen unterſchiedlich gehandelt wird, wo eben nicht nöthig iſt, daß ein Urtheil vorgehe. Wie wir denn am Viehe nur gewahr werden, daß es durch verſchiedene Empfindungen zu verſchiedenen Handlungen getrieben werde, welches ganz wohl möglich iſt, ohne daß es im Mindeſten über die Uebereinſtimmung oder Verſchiedenheit urtheilen darf.

Aus Allem dieſem fließen die Regeln derjenigen Methode, nach welcher die höchſtmögliche metaphyſiſche Gewißheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich. Sie ſind von denen ſehr verſchieden, die man bis daher befolgt hat, und verheißen einen dermaßen glücklichen Ausgang, wenn man ſie zur Anwendung bringen wird, dergleichen man auf einem anderen Wege niemals hat erwarten können. Die erſte und vornehmſte Regel iſt dieſe: daß man ja nicht von Erklärungen anfange, es müßte denn etwa blos die Worterklärung geſucht werden, z. E. nothwendig iſt, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Aber auch da ſind nur wenig Fälle, wo man ſo zuverſichtlich den deutlich beſtimmten Begriff gleich zu Anfange feſtſetzen kann. Vielmehr ſuche man in ſeinem Gegenſtande zuerſt dasjenige mit Sorgfalt auf, deſſen man von ihm unmittelbar gewiß iſt, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und ſuche hauptſächlich nur wahre und ganz gewiſſe Urtheile von dem Objecte zu erwerben, auch ohne ſich noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, ſondern dann, wenn ſie ſich aus den augenſcheinlichſten Urtheilen deutlich darbietet, allererſt einräumen muß. Die zweite Regel iſt: daß man die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenſtande, in Anſehung desjenigen, was man zuerſt in ihm mit Gewißheit antrifft, beſonders aufzeichnet, und nachdem man gewiß iſt, daß das eine in dem anderen nicht enthalten ſei, ſie ſo wie die Axiomen der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voranſchickt. Hieraus folgt, daß man in den Betrachtungen der Metaphyſik jederzeit dasjenige beſonders auszeichne, was man gewiß weiß, wenn es auch wenig wäre, obgleich man auch Verſuche von ungewiſſen Erkenntniſſen machen kann, um zu ſehen, ob ſie nicht auf die Spur der gewiſſen Erkenntniß führen dürften, ſo doch, daß man ſie nicht mit den erſteren vermengt. Ich führe die anderen Verhaltungsregeln nicht an, die dieſe Methode mit jeder anderen vernünftigen gemein hat, und ſchreite nur dazu, ſie durch Beiſpiele deutlich zu machen.

Die ächte Methode der Metaphyſik iſt mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwiſſenſchaft einführte und die daſelbſt von ſo nutzbaren Folgen war. Man ſoll, heißt es daſelbſt, durch ſichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie die

Regeln aufſuchen, nach welchen gewiſſe Erſcheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den erſten Grund davon in den Körpern nicht einſieht, ſo iſt gleichwohl gewiß, daß ſie nach dieſem Geſetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie ſie unter dieſen wohlerwieſenen Regeln enthalten ſeien. Ebenſo in der Metaphyſik: ſuchet durch ſichere innere Erfahrung d. i. ein unmittelbares augenſcheinliches Bewußtſein diejenigen Merkmale auf, die gewiß im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beſchaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Weſen der Sache nicht kennt, ſo könnt ihr euch doch derſelben ſicher bedienen, um Vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.

Beiſpiel

der einzig ſicheren Methode der Metaphyſik, an der Erkenntniß der Natur der Körper.

Ich beziehe mich um der Kürze willen auf einen Beweis, der in der erſten Betrachtung am Ende des zweiten Paragraphs mit Wenigem angezeigt wird, um den Satz zuerſt hier zum Grunde zu legen: daß ein jeder Körper aus einfachen Subſtanzen beſtehen müſſe. Ohne daß ich ausmache, was ein Körper ſei, weiß ich doch gewiß, daß er aus Theilen beſteht, die exiſtiren würden, wenn ſie gleich nicht verbunden wären; und wenn der Begriff einer Subſtanz ein abſtrahirter Begriff iſt, ſo iſt er es ohne Zweifel von den körperlichen Dingen der Welt. Allein es iſt auch nicht einmal nöthig, ſie Subſtanzen zu nennen; genug, daß hieraus mit größeſter Gewißheit gefolgert werden kann, ein Körper beſtehe aus einfachen Theilen, wovon die augenſcheinliche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig iſt. Nun kann ich vermittelſt untrüglicher Beweiſe der Geometrie darthun, daß der Raum nicht aus einfachen Theilen beſtehe, wovon die Argumente genugſam bekannt ſind. Demnach iſt eine beſtimmte Menge der Theile eines jeden Körpers, die alle einfach ſind, und eine gleiche Menge Theile des Raums, den er einnimmt, die alle zuſammengeſetzt ſind. Hieraus folgt, daß ein jeder einfache

Theil (Element) im Körper einen Raum einnehme. Frage ich nun: was heißt einen Raum einnehmen? ſo werde ich, ohne mich um das Weſen des Raums zu bekümmern, inne, daß, wenn ein Raum von jedem Dinge durchdrungen werden kann, ohne daß etwas da iſt, das da widerſteht, man allenfalls, wenn es beliebte, ſagen möchte, es wäre etwas in dieſem Raume, niemals aber, dieſer Raum werde wovon eingenommen. Woraus ich erkenne: daß ein Raum wovon eingenommen iſt, wenn etwas da iſt, was einem bewegten Körper widerſteht, bei der Beſtrebung in denſelben einzudringen. Dieſer Widerſtand aber iſt die Undurchdringlichkeit. Demnach nehmen die Körper den Raum ein durch Undurchdringlichkeit. Es iſt aber die Impenetrabilität eine Kraft. Denn ſie äußert einen Widerſtand, d. i. eine einer äußeren Kraft entgegengeſetzte Handlung. Und die Kraft, die einem Körper zukommt, muß ſeinen einfachen Theilen zukommen. Demnach erfüllen die Elemente eines jeden Körpers ihren Raum durch die Kraft der Undurchdringlichkeit. Ich frage aber ferner, ob denn die erſten Elemente darum nicht ausgedehnt ſind, weil ein jegliches im Körper einen Raum erfüllt? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiß iſt, nämlich: dasjenige iſt ausgedehnt, was für ſich (absolute) geſetzt einen Raum erfüllt, ſo wie ein jeder einzelner Körper, wenn ich gleich mir vorſtelle, daß ſonſt außer ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde. Allein betrachte ich nun ein ſchlechterdings einfaches Element, ſo iſt, wenn es allein (ohne Verknüpfung mit anderen) geſetzt wird, unmöglich, daß in ihm Vieles ſich außerhalb einander befände und es absolute einen Raum einnähme. Daher kann es nicht ausgedehnt ſein. Da aber eine gegen viel äußerliche Dinge angewandte Kraft der Undurchdringlichkeit die Urſache iſt, daß das Element einen Raum einnimmt, ſo ſehe ich, daß daraus wohl eine Vielheit in ſeiner äußeren Handlung, aber keine Vielheit in Anſehung innerer Theile fließe, mithin es darum nicht ausgedehnt ſei, weil es in dem Körper (in nexu cum aliis) einen Raum einnimmt.

Ich will noch einige Worte darauf verwenden, um es augenſcheinlich zu machen, wie ſeicht die Beweiſe der Metaphyſiker ſeien, wenn ſie aus ihrer einmal zum Grunde gelegten Erklärung, der Gewohnheit gemäß, getroſt Schlüſſe machen, welche verloren ſind, ſobald die Definition trügt. Es iſt bekannt, daß die meiſten Newtonianer noch weiter, als Newton gehen, und behaupten, daß die Körper einander auch in der Entfernung unmittelbar (oder, wie ſie es nennen, durch den leeren Raum) anziehen. Ich laſſe die Richtigkeit dieſes Satzes, der gewiß viel Grund für ſich hat, dahin geſtellt ſein. Allein ich behaupte, daß die Metaphyſik zum Mindeſten ihn nicht widerlegt habe. Zuerſt ſind Körper von einander entfernt, wenn ſie einander nicht berühren. Dieſes iſt ganz genau die Bedeutung des Worts. Frage ich nun: was verſtehe ich unter dem Berühren? ſo werde ich inne, daß, ohne mich um die Definition zu bekümmern, ich doch jederzeit aus dem Widerſtande der Undurchdringlichkeit eines anderen Körpers urtheile, daß ich ihn berühre. Denn ich finde, daß dieſer Begriff urſprünglich aus dem Gefühl entſpringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen nur vermuthe, daß eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermerkten Widerſtande der Impenetrabilität es allererſt gewiß weiß. Auf dieſe Weiſe, wenn ich ſage: ein Körper wirkt in einen entfernten unmittelbar, ſo heißt dieſes ſo viel: er wirkt in ihn unmittelbar, aber nicht vermittelſt der Undurchdringlichkeit. Es iſt aber hiebei gar nicht abzuſehen, warum dieſes unmöglich ſein ſoll, es müßte denn Jemand darthun, die Undurchdringlichkeit ſei entweder die einzige Kraft eines Körpers, oder er könne wenigſtens mit keiner anderen unmittelbar wirken, ohne es zugleich vermittelſt der Impenetrabilität zu thun. Da dieſes aber niemals bewieſen iſt und dem Anſehen nach auch ſchwerlich wird bewieſen werden, ſo hat zum Wenigſten die Metaphyſik gar keinen tüchtigen Grund, ſich wider die unmittelbare Anziehung in die Ferne zu empören. Indeſſen laſſet die Beweisgründe der Metaphyſiker auftreten. Zuvörderſt erſcheint die Definition: die unmittelbare gegenſeitige Gegenwart zweier Körper iſt die Berührung. Hieraus folgt, wenn zwei Körper in einander unmittelbar wirken, ſo berühren ſie einander. Dinge, die ſich berühren, ſind nicht entfernt. Mithin wirken zwei Körper niemals in der Entfernung unmittelbar in einander u. ſ. w. Die Definition iſt erſchlichen. Nicht jede unmittelbare Gegenwart iſt eine Berührung, ſondern nur die vermittelſt der Impenetrabilität, und alles Uebrige iſt in den Wind gebaut.

Ich fahre in meiner Abhandlung weiter fort. Es erhellt aus dem angeführten Beiſpiele, daß man viel von einem Gegenſtande mit Gewißheit, ſowohl in der Metaphyſik, wie in anderen Wiſſenſchaften ſagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Denn hier iſt weder, was ein Körper, noch was der Raum ſei, erklärt werden, und von beiden hat man dennoch zuverläſſige Sätze. Das Vornehmſte, worauf ich gehe, iſt dieſes: daß man in der Metaphyſik durchaus analytiſch verfahren müſſe, denn ihr Geſchäft iſt in der That, verworrene Erkenntniſſe aufzulöſen. Vergleicht man hiemit das Verfahren der Philoſophen, ſo wie es in allen Schulen im Schwange iſt, wie verkehrt wird man es nicht finden? Die allerabgezogenſten Begriffe, darauf der Verſtand natürlicher Weiſe zuletzt hinaus geht, machen bei ihnen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopfe iſt, dem ſie durchaus nachahmen wollen. Daher findet ſich ein ſonderbarer Unterſchied zwiſchen der Metaphyſik und jeder anderen Wiſſenſchaft. In der Geometrie und anderen Erkenntniſſen der Größenlehre fängt man von dem Leichteren an und ſteigt langſam zu ſchwereren Ausübungen. In der Metaphyſik wird der Anfang vom Schwerſten gemacht: von der Möglichkeit und dem Daſein, von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit u. ſ. w., lauter Begriffe, zu denen eine große Abſtraction und Aufmerkſamkeit gehört, vornehmlich da ihre Zeichen in der Anwendung viele unmerkliche Abartungen erleiden, deren Unterſchied nicht muß aus der Acht gelaſſen werden. Es ſoll durchaus ſynthetiſch verfahren werden. Man erklärt daher gleich Anfangs und folgert daraus mit Zuverſicht. Die Philoſophen in dieſem Geſchmacke wünſchen einander Glück, daß ſie das Geheimniß, gründlich zu denken, den Meßkünſtler abgelernt hätten, und bemerken gar nicht, daß dieſe durchs Zuſammenſetzen Begriffe erwerben, da jene es durch Auflöſen allein thun können, welches die Methode zu denken ganz verändert.

Sobald dagegen die Philoſophen den natürlichen Weg der geſunden Vernunft einſchlagen werden, zuerſt dasjenige, was ſie gewiß von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenſtandes (z. E. dem Raume oder Zeit) wiſſen, aufzuſuchen, ohne noch einigen Anſpruch auf die Erklärungen zu machen, wenn ſie nur aus dieſen ſicheren Datis ſchließen, wenn ſie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff ſelber, ohnerachtet ſein Zeichen einerlei iſt, nicht hier verändert ſei; ſo werden ſie vielleicht nicht ſo viel Einſichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die ſie darlegen, werden von einem ſicheren Werthe ſein. Von dem Letzteren will ich noch ein Beiſpiel anführen. Die mehrſten Philoſophen führen als ein Exempel dunkler Begriffe diejenigen an, die wir im tiefen Schlafe haben mögen. Dunkle Vorſtellungen ſind diejenigen, deren man ſich nicht bewußt iſt. Nun zeigen einige Erfahrungen, daß wir auch im tiefen Schlafe Vorſtellungen haben, und da wir uns deren nicht bewußt ſind, ſo ſind ſie dunkel geweſen. Hier iſt das Bewußtſein von zwiefacher Bedeutung. Man iſt ſich entweder einer Vorſtellung nicht bewußt, daß man ſie habe, oder, daß man ſie gehabt habe. Das Erſtere bezeichnet die Dunkelheit der Vorſtellung, ſo wie ſie in der Seele iſt; das Zweite zeigt weiter nichts an, als daß man ſich ihrer nicht erinnere. Nun gibt die angeführte Inſtanz lediglich zu erkennen, daß es Vorſtellungen geben könne, deren man ſich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, daß ſie im Schlafe nicht ſollten mit Bewußtſein klar geweſen ſein; wie in dem Exempel des Herrn Sauvage von der ſtarrſüchtigen Perſon, oder bei den gemeinen Handlungen der Schlafwanderer. Indeſſen wird dadurch, daß man gar zu leicht ans Schließen geht, ohne vorher durch Aufmerkſamkeit auf verſchiedene Fälle jedesmal dem Begriffe ſeine Bedeutung gegeben zu haben, in dieſem Falle ein vermuthlich großes Geheimniß der Natur mit Achtloſigkeit übergangen; nämlich daß vielleicht im tiefſten Schlafe die größte Fertigkeit der Seele im vernünftigen Denken möge ausgeübt werden, denn man hat keinen anderen Grund zum Gegentheil, als daß man deſſen ſich im Wachen nicht erinnert, welcher Grund aber nichts beweiſet.

Es iſt noch lange die Zeit nicht, in der Metaphyſik ſynthetiſch zu verfahren; nur wenn die Analyſis uns wird zu deutlich und ausführlich verſtandenen Begriffen verholfen haben, wird die Syntheſis den einfachſten Erkenntniſſen die zuſammengeſetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können.

Dritte Betrachtung.

Von der Natur der metaphyſiſchen Gewißheit.

§. 1.

Die philoſophiſche Gewißheit iſt überhaupt von anderer Natur, als die mathematiſche.

Man iſt gewiß, inſoferne man erkennt, daß es unmöglich ſei, daß eine Erkenntniß falſch ſei. Der Grad dieſer Gewißheit, wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; inſoferne er aber subjective betrachtet wird, ſo iſt er inſoferne größer, als die Erkenntniß dieſer Nothwendigkeit mehr Anſchauung hat. In beider Betrachtung iſt die mathematiſche Gewißheit von anderer Art, als die philoſophiſche. Ich werde dieſes auf das Augenſcheinlichſte darthun.

Der menſchliche Verſtand iſt, ſo wie jede andere Kraft der Natur, an gewiſſe Regeln gebunden. Man irrt nicht deswegen, weil der Verſtand die Begriffe regellos verknüpft, ſondern weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint und urtheilt, daß dasjenige nicht ſei, weſſen man ſich in einem Dinge nicht bewußt iſt. Nun gelangt erſtlich die Mathematik zu ihren Begriffen ſynthetiſch und kann ſicher ſagen: was ſie ſich in ihrem Objecte durch die Definition nicht hat vorſtellen wollen, das iſt darin auch nicht enthalten.

Denn der Begriff des Erklärten entſpringt allererſt durch die Erklärung und hat weiter gar keine Bedeutung, als die, ſo ihm die Definition gibt. Vergleicht man hiemit die Weltweisheit und namentlich die Metaphyſik, ſo iſt ſie in ihren Erklärungen weit unſicherer, wenn ſie welche wagen will. Denn der Begriff des zu Erklärenden iſt gegeben. Bemerkt man nun ein oder das andere Merkmal nicht, was gleichwohl zu ſeiner hinreichenden Unterſcheidung gehört, und urtheilt, daß zu dem ausführlichen Begriffe kein ſolches Merkmal fehle, ſo wird die Definition falſch und trüglich. Wir könnten dergleichen Fehler durch unzählige Beiſpiele vor Augen legen, ich beziehe mich desfalls nur auf das oben angeführte von der Berührung. **Zweitens** betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweiſen ihre allgemeine Erkenntniß unter den Zeichen in **concreto**, die Weltweisheit aber neben den Zeichen noch immer in **abstracto**. Dieſes macht einen namhaften Unterſchied aus, in der Art beider zur Gewißheit zu gelangen. Denn da die Zeichen der Mathematik ſinnliche Erkenntnißmittel ſind, ſo kann man mit derſelben Zuverſicht, wie man deſſen, was man mit Augen ſieht, verſichert iſt, auch wiſſen, daß man keinen Begriff aus der Acht gelaſſen, daß eine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geſchehen ſei u. ſ. w. Wobei die Aufmerkſamkeit dadurch ſehr erleichtert wird, daß ſie nicht die Sachen in ihrer allgemeinen Vorſtellung, ſondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntniß, die da ſinnlich iſt, zu gedenken hat. Dagegen helfen die Worte, als die Zeichen der philoſophiſchen Erkenntniß, zu nichts, als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe. Man muß ihre Bedeutung jederzeit unmittelbar vor Augen haben. Der reine Verſtand muß in der Anſtrengung erhalten werden, und wie unmerklich entwiſcht nicht ein Merkmal eines abgeſonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns deſſen Verabſäumung offenbaren kann; alsdenn aber werden verſchiedene Dinge für einerlei gehalten, und man gebiert irrige Erkenntniſſe.

Hier iſt nun dargethan worden, daß die Gründe, daraus man abnehmen kann, daß es unmöglich ſei, in einem gewiſſen philoſophiſchen Erkenntniſſe geirrt zu haben, an ſich ſelber niemals denen gleichkommen, die man im mathematiſchen vor ſich hat. Allein außer dieſem iſt auch die Anſchauung dieſer Erkenntniß, ſoviel die Richtigkeit anlangt, größer in der Mathematik, als in der Weltweisheit; da in der erſteren das Object in ſinnlichen Zeichen in concreto, in der letzteren aber immer nur in allgemeinen abgezogenen Begriffen betrachtet wird, deren klarer Eindruck bei Weitem nicht ſo groß ſein kann, als der erſteren. In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Aehnlichkeit haben, iſt daher dieſe Evidenz noch größer, obgleich in der Buchſtabenrechnung die Gewißheit ebenſo zuverläſſig iſt.

§. 2.

Die Metaphyſik iſt einer Gewißheit, die zur Ueberzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewißheit in der Metaphyſik iſt von ebenderſelben Art, wie in jeder anderen philoſophiſchen Erkenntniß, wie dieſe denn auch nur gewiß ſein kann, inſoferne ſie den allgemeinen Gründen, die die erſtere liefert, gemäß iſt. Es iſt aus Erfahrung bekannt, daß wir durch Vernunftgründe, auch außer der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Ueberzeugung völlig gewiß werden können. Die Metaphyſik iſt nur eine auf allgemeinere Vernunftanſichten angewandte Philoſophie, und es kann mit ihr unmöglich anders bewandt ſein.

Irrthümer entſpringen nicht allein daher, weil man gewiſſe Dinge nicht weiß, ſondern weil man ſich zu urtheilen unternimmt, ob man gleich noch nicht Alles weiß, was dazu erfordert wird. Eine große Menge Falſchheiten, ja faſt alle insgeſammt, haben dieſem letzteren Vorwitz ihren Urſprung zu danken. Ihr wißt einige Prädicate von einem Dinge gewiß. Wohlan, legt dieſe zum Grunde eurer Schlüſſe, und ihr werdet nicht irren. Allein ihr wollt durchaus eine Definition haben; gleichwohl ſeid ihr nicht ſicher, daß ihr Alles wißt, was dazu erfordert wird, und da ihr ſie deſſenungeachtet wagt, ſo gerathet ihr in Irrthümer. Daher iſt es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewiſſe und deutliche Erkenntniſſe aufſucht, ohne gleichwohl ſich der Definition ſo leicht anzumaßen. Ferner, ihr könnt mit Sicherheit auf einen beträchtlichen Theil einer gewiſſen Folge ſchließen. Erlaubt euch ja nicht, den Schluß auf die ganze Folge zu ziehen, ſo gering als auch der Unterſchied zu ſein ſcheint. Ich gebe zu, daß der Beweis gut ſei, in deſſen Beſitze man iſt, darzuthun: daß die Seele nicht Materie ſei. Hütet euch aber daraus zu ſchließen, daß die Seele nicht von materieller Natur ſei. Denn hierunter verſteht Jedermann nicht allein, daß die Seele keine Materie ſei, ſondern auch nicht eine ſolche einfache Subſtanz ein Element der Materie ſein könne. Dieſes erfordert einen beſonderen Beweis, nämlich: daß dieſes denkende Weſen nicht ſo, wie ein körperliches Element im Raume ſei, durch Undurchdringlichkeit, noch mit anderen zuſammen ein Ausgedehntes und einen Klumpen ausmachen könne; wovon wirklich noch kein Beweis gegeben worden, der, wenn man ihn ausfindig machte, die unbegreifliche Art anzeigen würde, wie ein Geiſt im Raume gegenwärtig ſei.

§. 3.

Die Gewißheit der erſten Grundwahrheiten in der Metaphyſik iſt von keiner anderen Art, als in jeder anderen vernünftigen Erkenntniß, außer der Mathematik.

In unſeren Tagen hat die Philoſophie des Herrn Cruſius*) vermeint, der metaphyſiſchen Erkenntniß eine ganz andere Geſtalt zu geben, dadurch, daß er dem Satze des Widerſpruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberſte Grundſatz alles Erkenntniſſes zu ſein, daß er viel andere unmittelbar gewiſſe und unerweisliche Grundſätze einführte und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur unſeres Verſtandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders, als wahr denken kann, das iſt wahr. Zu ſolchen Grundſätzen wird unter anderen gezählt: was ich nicht exiſtirend denken kann, das iſt einmal nicht geweſen; ein jedes Ding muß irgendwo und irgendwenn ſein u. dgl. Ich werde in wenigen Worten die wahre Beſchaffenheit der erſten Grundwahrheiten der Metaphyſik, imgleichen den wahren Gehalt dieſer Methode des Herrn *Cruſius* anzeigen, die nicht ſo weit von der Denkungsart der Philoſophie in dieſem Stücke abweicht, als man wohl denkt. Man wird auch überhaupt den Grad der möglichen Gewißheit der Metaphyſik hieraus abnehmen können.

---

*) Ich habe nöthig gefunden, der Methode dieſer neuen Weltweisheit hier Erwähnung zu thun. Sie iſt in Kurzem ſo berühmt geworden, ſie hat auch in Anſehung der beſſeren Aufklärung mancher Einſichten ein ſo zugeſtandenes Verdienſt, daß es ein weſentlicher Mangel ſein würde, wo von der Metaphyſik überhaupt die Rede iſt, ſie mit Stillſchweigen übergangen zu haben. Was ich hier berühre, iſt lediglich die ihr eigene Methode, denn der Unterſchied in einzelnen Sätzen iſt noch nicht genug, einen weſentlichen Unterſchied einer Philoſophie von der anderen zu bezeichnen.

Alle wahre Urtheile müſſen entweder bejahend oder verneinend ſein. Weil die *Form* einer jeden *Bejahung* darin beſteht, daß etwas als ein Merkmal von einem Dinge, d. i. als einerlei mit dem Merkmale eines Dinges vorgeſtellt werde, ſo iſt ein jedes bejahende Urtheil wahr, wenn das Prädicat mit dem Subjecte *identiſch* iſt. Und da die Form einer jeden *Verneinung* darin beſteht, daß etwas einem Dinge als widerſtreitend vorgeſtellt werde, ſo iſt ein verneinendes Urtheil wahr, wenn das Prädicat dem Subjecte *widerſpricht*. Der Satz alſo, der das Weſen einer jeden Bejahung ausdrückt und mithin die oberſte Formel aller bejahenden Urtheile enthält, heißt: einem jeden Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm identiſch iſt. Dieſes iſt der *Satz der Identität*. Und da der Satz, welcher das Weſen aller Verneinung ausdrückt: keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, der *Satz des Widerſpruchs* iſt, ſo iſt dieſer die erſte Formel aller verneinenden Urtheile. Beide zuſammen machen die oberſten und allgemeinen Grundſätze im formalen Verſtande von der ganzen menſchlichen Vernunft aus. Und hierin haben die Meiſten geirrt, daß ſie dem Satz des Widerſpruchs den Rang in Anſehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in Betracht der verneinenden hat. Es iſt aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieſer oberſten Grundſätze gedacht wird, aber nicht anders gedacht werden kann; nämlich, wenn entweder die Identität oder der Widerſpruch unmittelbar in den Begriffen liegt, und nicht durch Zergliederung kann oder darf vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals eingeſehen werden. Alle andere ſind erweislich. Ein Körper iſt theilbar, iſt ein erweislicher Satz, denn man kann durch Zergliederung, und alſo mittelbar die Identität des Prädicats und Subjects zeigen: der Körper iſt zuſammengeſetzt, was aber zuſammengeſetzt iſt, iſt theilbar, folglich iſt ein Körper theilbar. Das vermittelnde Merkmal iſt hier: zuſammengeſetzt ſein. Nun gibt es in der Weltweisheit viel unerweisliche Sätze, wie auch oben angeführt worden. Dieſe ſtehen zwar alle unter den formalen erſten Grundſätzen, aber unmittelbar; inſoferne ſie indeſſen zugleich Gründe von anderen Erkenntniſſen enthalten, ſo ſind ſie die erſten materialen Grundſätze der menſchlichen Vernunft. Z. E. ein Körper iſt zuſammengeſetzt, iſt ein unerweislicher Satz, inſoferne das Prädicat als ein unmittelbares und erſtes Merkmal in dem Begriff des Körpers nur kann gedacht werden. Solche materiale Grundſätze machen, wie Cruſius mit Recht ſagt, die Grundlage und Feſtigkeit der menſchlichen Vernunft aus. Denn wie wir oben erwähnt haben, ſind ſie der Stoff zu Erklärungen, und die Data, woraus ſicher kann geſchloſſen werden, wenn man auch keine Erklärung hat.

Und hierin hat Cruſius Recht, wenn er andere Schulen der Weltweiſen tadelt, daß ſie dieſe materialen Grundſätze vorbeigegangen ſeien und ſich blos an die formalen gehalten haben. Denn aus dieſen allein kann wirklich gar nichts bewieſen werden, weil Sätze erfordert werden, die den Mittelbegriff enthalten, wodurch das logiſche Verhältniß anderer Begriffe ſoll in einem Vernunftſchluſſe erkannt werden können, und unter dieſen Sätzen müſſen einige die erſten ſein. Allein man kann nimmermehr einigen Sätzen den Werth materialer oberſter Grundſätze einräumen, wenn ſie nicht für jeden menſchlichen Verſtand augenſcheinlich ſind. Ich halte aber dafür, daß verſchiedene von denen, die Cruſius anführt, ſogar anſehnliche Zweifel verſtatten.

Was aber die oberſte Regel aller Gewißheit, die dieſer berühmte

Mann aller Erkenntniß, und alſo auch der metaphyſiſchen vorzuſetzen gedenkt, anlangt: was ich nicht anders, als wahr denken kann, das iſt wahr u. ſ. w., ſo iſt leicht einzuſehen, daß dieſer Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einer Erkenntniß ſein könne. Denn wenn man geſteht, daß kein anderer Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders, als für wahr halten könne, ſo gibt man zu verſtehen, daß gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich ſei und daß die Erkenntniß unerweislich ſei. Nun gibt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntniſſe, allein das Gefühl der Ueberzeugung in Anſehung derſelben iſt ein Geſtändniß, aber nicht ein Beweisgrund davon, daß ſie wahr ſind.

Die Metaphyſik hat demnach keine formalen oder materialen Gründe der Gewißheit, die von anderer Art wären, als die Meßkunſt. In beiden geſchieht das Formale der Urtheile nach den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs. In beiden ſind unerweisliche Sätze, die die Grundlage zu Schlüſſen machen. Nur da die Definitionen in der Mathematik die erſten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen ſind, ſo müſſen an deren Statt verſchiedene unerweisliche Sätze in der Metaphyſik die erſten Data angeben, die aber eben ſo ſicher ſein können, und welche entweder den Stoff zu Erklärungen, oder den Grund ſicherer Folgerungen darbieten. Es iſt ebenſowohl eine zur Ueberzeugung nöthige Gewißheit, deren die Metaphyſik, als welcher die Mathematik fähig iſt, nur die letztere iſt leichter und einer größeren Anſchauung theilhaftig.

Vierte Betrachtung.

Von der Deutlichkeit und Gewißheit, deren die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſind.

§. 1.

Die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit ſind der größten philoſophiſchen Evidenz fähig.

Es iſt erſtlich die leichteſte und deutlichſte Unterſcheidung eines Dinges von allen anderen möglich, wenn dieſes Ding ein einziges mögliche ſeiner Art iſt. Das Object der natürlichen Religion iſt die alleinige erſte Urſache; ſeine Beſtimmungen werden ſo bewandt ſein, daß ſie nicht leichtlich mit anderer Dinge ihren können verwechſelt werden. Die größeſte Ueberzeugung aber iſt möglich, wo es ſchlechterdings nothwendig iſt, daß dieſe und keine andere Prädicate einem Dinge zukommen. Denn bei zufälligen Beſtimmungen iſt es mehrentheils ſchwer, die wandelbaren Bedingungen ſeiner Prädicate aufzufinden. Daher das ſchlechterdings nothwendige Weſen ein Object von der Art iſt, daß, ſobald man einmal auf die ächte Spur ſeines Begriffes gekommen iſt, es noch mehr Sicherheit, als die mehrſten anderen philoſophiſchen Kenntniſſe zu verſprechen ſcheint. Ich kann bei dieſem Theil der Aufgabe nichts Anderes thun, als die mögliche philoſophiſche Erkenntniß von Gott überhaupt in Erwägung ziehen; denn es würde viel zu weitläuftig ſein, die wirklich vorhandenen Lehren der Weltweiſen über dieſen Gegenſtand zu prüfen. Der Hauptbegriff, der ſich hier dem Metaphyſiker darbietet, iſt die ſchlechterdings nothwendige Exiſtenz eines Weſens. Um darauf zu kommen, könnte er zuerſt fragen: ob es möglich ſei, daß ganz und gar nichts exiſtire? Wenn er nun inne wird, daß alsdenn gar kein Daſein gegeben iſt, auch nichts zu denken, und keine Möglichkeit Statt finde, ſo darf er nur den Begriff von dem Daſein desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muß, unterſuchen. Dieſer Gedanke wird ſich erweitern und den beſtimmten Begriff des ſchlechterdings nothwendigen Weſens feſtſetzen. Allein ohne mich in dieſen Plan beſonders einzulaſſen, ſobald das Daſein des einigen vollkommenſten und nothwendigen Weſens erkannt iſt, ſo werden die Begriffe von deſſen übrigen Beſtimmungen viel abgemeſſener, weil ſie immer die größeſten und vollkommenſten ſind, und viel gewiſſer, weil nur diejenigen eingeräumt werden können, die da nothwendig ſind. Ich ſoll z. E. den Begriff der göttlichen Allgegenwart beſtimmen. Ich erkenne leicht, daß dasjenige Weſen, von welchem alles Andere abhängt, indem es ſelbſt unabhängig iſt, durch ſeine Gegenwart zwar allen anderen der Welt den Ort beſtimmen werde, ſich ſelber aber keinen Ort unter ihnen, indem es alsdenn mit zur Welt gehören würde. Gott iſt alſo eigentlich an keinem Orte, aber er iſt allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge ſind. Ebenſo ſehe ich ein, daß, indem die auf einander folgenden Dinge der Welt unter ſeiner Gewalt ſind, er dadurch ſich nicht ſelbſt einen Zeitpunct in dieſer Reihe beſtimme, mithin, daß in Anſehung ſeiner nichts vergangen oder künftig iſt. Wenn ich alſo ſage, Gott ſieht das Künftige vorher, ſo heißt dieſes nicht ſo viel, Gott ſieht dasjenige, was in Anſehung ſeiner künftig iſt, ſondern, was gewiſſen Dingen der Welt künftig iſt d. i. auf einen Zuſtand derſelben folgt. Hieraus iſt zu erkennen, daß die Erkenntniß des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen in Anſehung der Handlung des göttlichen Verſtandes gar nicht verſchieden ſei, ſondern daß er ſie alle als wirkliche Dinge des Univerſum erkenne; und man kann viel beſtimmter und deutlicher dieſes Vorherſehen ſich an Gott vorſtellen, als an einem Dinge, welches zu dem Ganzen der Welt mit gehörte.

In allen Stücken demnach, wo nicht ein **Analogon** der Zufälligkeit anzutreffen iſt, kann die metaphyſiſche Erkenntniß von Gott ſehr gewiß ſein. Allein das Urtheil über ſeine freien Handlungen, über die Vorſehung, über das Verfahren ſeiner Gerechtigkeit und Güte, da ſelbſt in den Begriffen, die wir von dieſen Beſtimmungen an uns haben, noch viel Unentwickeltes iſt, können in dieſer Wiſſenſchaft nur eine Gewißheit durch Annäherung haben, oder eine, die moraliſch iſt.

§. 2.

Die erſten Gründe der Moral ſind nach ihrer gegenwärtigen Beſchaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig.

Um dieſes deutlich zu machen, will ich nur zeigen, wie wenig ſelbſt der erſte Begriff der Verbindlichkeit noch bekannt iſt, und wie entfernt man alſo davon ſein müſſe, in der praktiſchen Weltweisheit die zur Evidenz nöthige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundſätze zu liefern. Man ſoll dieſes oder jenes thun und das Andere laſſen; dies iſt die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgeſprochen wird. Nun drückt jedes Sollen eine Nothwendigkeit der Handlung aus, und iſt einer zwiefachen Bedeutung fähig. Ich ſoll nämlich entweder etwas thun (als ein Mittel), wenn ich etwas Anderes (als einen Zweck) will; oder ich ſoll unmittelbar etwas Anderes (als einen Zweck) thun und wirklich machen. Das Erſtere könnte man die Nothwendigkeit der Mittel (necessitatem problematicam), das Zweite die Nothwendigkeit der Zwecke (necessitatem legalem) nennen. Die erſtere Art der Nothwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, ſondern nur die Vorſchrift als die Auflöſung in einem Problem, welche Mittel diejenigen ſind, deren ich mich bedienen müſſe, wie ich einen gewiſſen Zweck erreichen will. Wer einem Anderen vorſchreibt, welche Handlungen er ausüben und unterlaſſen müſſe, wenn er ſeine Glückſeligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber ſie ſind alsdenn nicht mehr Verbindlichkeiten, ſondern etwa ſo, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Theile zerfällen will, d. i. es ſind gar nicht Verbindlichkeiten, ſondern nur Anweiſungen eines geſchickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Nothwendigkeit hat, als diejenige, ſo dem Zwecke zukommt, ſo ſind ſo lange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewiſſer Zwecke vorſchreibt, zufällig und können keine Verbindlichkeiten heißen, ſo lange ſie nicht einem an ſich nothwendigen Zwecke untergeordnet werden. Ich ſoll z. E. die geſammte Vollkommenheit befördern, oder ich ſoll dem Willen Gottes gemäß handeln; welchem auch von dieſen beiden Sätzen die ganze praktiſche Weltweisheit untergeordnet würde, ſo muß dieſer Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit ſein ſoll, die Handlung als unmittelbar nothwendig, und nicht unter der Bedingung eines gewiſſen Zwecks gebieten. Und hier finden wir, daß eine ſolche unmittelbare oberſte Regel aller Verbindlichkeit ſchlechterdings unerweislich ſein müſſe. Denn es iſt aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welches auch ſei, möglich zu erkennen und zu ſchließen, was man ſolle, wenn dasjenige, was vorausgeſetzt iſt, nicht ein Zweck, und die Handlung ein Mittel iſt. Dieſes aber muß es nicht ſein, weil es alsdenn keine Formel der Verbindlichkeit, ſondern der problematiſchen Geſchicklichkeit ſein würde.

Und nun kann ich mit Wenigem anzeigen, daß, nachdem ich über dieſen Gegenſtand lange nachgedacht habe, ich überzeugt worden bin, daß die Regel: thue das Vollkommenſte, was durch dich möglich iſt, der erſte formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln ſei, ſo wie der Satz: unterlaſſe das, wodurch die, durch dich größtmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Anſehung der Pflicht zu unterlaſſen iſt. Und gleichwie aus den erſten formalen Grundſätzen unſerer Urtheile vom Wahren nichts fließt, wo nicht materiale erſte Gründe gegeben ſind, ſo fließt allein aus dieſen zwei Regeln des Guten keine beſonders beſtimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundſätze der praktiſchen Erkenntniß damit verbunden ſind.

Man hat es nämlich in unſeren Tagen allererſt einzuſehen angefangen, daß das Vermögen, das Wahre vorzuſtellen, die Erkenntniß, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl ſei, und daß beide ja nicht mit einander müſſen verwechſelt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren d. i. desjenigen, was in den Gegenſtänden der Erkenntniß für ſich betrachtet, angetroffen wird, gibt, alſo gibt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten, (dieſes wird niemals in einem Dinge ſchlechthin, ſondern immer beziehungsweiſe auf ein empfindendes Weſen, angetroffen.) Es iſt ein Geſchäft des Verſtandes, den zuſammengeſetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulöſen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfachen Empfindungen des Guten entſpringe. Allein iſt dieſes einmal einfach, ſo iſt das Urtheil: dieſes iſt gut, völlig unerweislich, und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewußtſein des Gefühls der Luſt mit der Vorſtellung des Gegenſtandes. Und da in uns ganz ſicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen ſind, ſo gibt es viele dergleichen unauflösliche Vorſtellungen. Demnach, wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgeſtellt wird, ohne daß ſie auf eine verſteckte Art ein gewiſſes andere Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum ſie vollkommen heißt, enthält, ſo iſt die Nothwendigkeit dieſer Handlung ein unerweislicher materialer Grundſatz der Verbindlichkeit. Z. E. Liebe den, der dich liebt, iſt ein praktiſcher Satz, der zwar unter der oberſten formalen und bejahenden Regel der Verbindlichkeit ſteht, aber unmittelbar. Denn da es nicht weiter durch Zergliederung kann gezeigt werden, warum eine beſondere Vollkommenheit in der Gegenliebe ſtecke, ſo wird dieſe Regel nicht praktiſch d. i. vermittelſt der Zurückführung auf die Nothwendigkeit einer anderen vollkommenen Handlung bewieſen, ſondern unter die allgemeinen Regeln guter Handlungen unmittelbar ſubſumirt. Vielleicht, daß mein angezeigtes Beiſpiel nicht deutlich und überzeugend genug die Sache darthut; allein die Schranken einer Abhandlung, wie die gegenwärtige iſt, die ich vielleicht ſchon überſchritten habe, erlauben mir nicht diejenige Vollſtändigkeit, die ich wohl wünſchte. Es iſt eine unmittelbare Häßlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unſer Daſein und alles Gute herkommt, widerſtreitet. Dieſe Häßlichkeit iſt klar, wenn gleich nicht auf die Nachtheile geſehen wird, die als Folgen ein ſolches Verfahren begleiten können. Daher der Satz: thue das, was dem Willen Gottes gemäß iſt, ein materialer Grundſatz der Moral wird, der gleichwohl formaliter unter der ſchon erwähnten oberſten und allgemeinen Formel, aber unmittelbar ſteht. Man muß ebenſowohl in der praktiſchen

Weltweisheit, wie in der theoretiſchen nicht ſo leicht etwas für unerweislich halten, was es nicht iſt. Gleichwohl können dieſe Grundſätze nicht entbehrt werden, welche als Poſtulata die Grundlagen zu den übrigen praktiſchen Sätzen enthalten. **Hutcheſon** und Andere haben unter dem Namen des moraliſchen Gefühls hievon einen Anfang zu ſchönen Bemerkungen geliefert.

Hieraus iſt zu erſehen, daß, ob es zwar möglich ſein muß, in den erſten Gründen der Sittlichkeit den größten Grad philoſophiſcher Evidenz zu erreichen, gleichwohl die oberſten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererſt ſicherer beſtimmt werden müſſen, in Anſehung deſſen der Mangel der praktiſchen Weltweisheit noch größer, als der ſpeculativen iſt, indem noch allererſt ausgemacht werden muß, ob lediglich das Erkenntnißvermögen oder das Gefühl (der erſte innere Grund des Begehrungsvermögens) die erſten Grundſätze dazu entſcheide.

Nachſchrift.

Dieſes ſind die Gedanken, die ich dem Urtheile der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften überliefere. Ich getraue mir zu hoffen, daß die Gründe, welche vorgetragen worden, zur verlangten Aufklärung des Objects von einiger Bedeutung ſeien. Was die Sorgfalt, Abgemeſſenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, ſo habe ich lieber etwas in Anſehung derſelben verabſäumen wollen, als mich dadurch hindern zu laſſen, ſie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben, vornehmlich da dieſer Mangel, auf den Fall der günſtigen Aufnahme, leichtlich kann ergänzt werden.

IV.

M. Immanuel Kant's

Nachricht

von der

Einrichtung ſeiner Vorleſungen

in

dem Winterhalbenjahre von 1765—1766.

1765.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Alle Unterweiſung der Jugend hat dieſes Beſchwerliche an ſich, daß man genöthigt iſt, mit der Einſicht den Jahren vorzueilen, und, ohne die Reife des Verſtandes abzuwarten, ſolche Erkenntniſſe ertheilen ſoll, die nach der natürlichen Ordnung nur von einer geübteren und verſuchten Vernunft könnten begriffen werden. Daher entſpringen die ewigen Vorurtheile der Schulen, welche hartnäckiger und öfters abgeſchmackter ſind, als die gemeinen, und die frühkluge Geſchwätzigkeit junger Denker, die blinder iſt, als irgend ein anderer Eigendünkel, und unheilbarer, als die Unwiſſenheit. Gleichwohl iſt dieſe Beſchwerlichkeit nicht gänzlich zu vermeiden, weil in dem Zeitalter einer ſehr ausgeſchmückten bürgerlichen Verfaſſung die feineren Einſichten zu den Mitteln des Fortkommens gehören, und Bedürfniſſe werden, die ihrer Natur nach eigentlich nur zur Zierde des Lebens und gleichſam zum Entbehrlichſchönen deſſelben gezählt werden ſollten. Indeſſen iſt es möglich, den öffentlichen Unterricht auch in dieſem Stücke nach der Natur mehr zu bequemen, wo nicht mit ihr gänzlich einſtimmig zu machen. Denn da der natürliche Fortſchritt der menſchlichen Erkenntniß dieſer iſt, daß ſich zuerſt der Verſtand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anſchauenden Urtheilen und durch dieſe zu Begriffen gelangt, daß darauf dieſe Begriffe in Verhältniß mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelſt der Wiſſenſchaft erkannt werden, ſo wird die Unterweiſung ebendenſelben Weg zu nehmen haben. Von einem Lehrer wird alſo erwartet, daß er an ſeinem Zuhörer erſtlich den verſtändigen, dann den vernünftigen Mann, und endlich den Gelehrten bilde. Ein ſolches Verfahren hat den Vortheil, daß, wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen ſollte, wie es gemeiniglich geſchieht, er dennoch durch die Unterweiſung gewonnen hat, und wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger geworden.

Wenn man dieſe Methode umkehrt, ſo erſchnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verſtand an ihm ausgebildet wurde, und trägt erborgte Wiſſenſchaft, die an ihm gleichſam nur geklebt und nicht gewachſen iſt, wobei ſeine Gemüthsfähigkeit noch ſo unfruchtbar, wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter geworden iſt. Dieſes iſt die Urſache, weswegen man nicht ſelten Gelehrte (eigentlich Studirte) antrifft, die wenig Verſtand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeſchmackte Köpfe in die Welt ſchicken, als irgend ein anderer Stand des gemeinen Weſens.

Die Regel des Verhaltens alſo iſt dieſe: zuvörderſt den Verſtand zu zeitigen und ſeinen Wachsthum zu beſchleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt und auf dasjenige achtſam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen ſeiner Sinne lehren können. Von dieſen Urtheilen oder Begriffen ſoll er zu den höheren und entlegneren keinen kühnen Schwung unternehmen, ſondern dahin durch den natürlichen und gebahnten Fußſteig der niedrigeren Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen; Alles aber derjenigen Verſtandesfähigkeit gemäß, welche die vorhergehende Uebung in ihm nothwendig hat hervorbringen müſſen, und nicht nach derjenigen, die der Lehrer an ſich ſelbſten wahrnimmt oder wahrzunehmen glaubt, und die er auch bei ſeinem Zuhörer fälſchlich vorausſetzt. Kurz, er ſoll nicht *Gedanken*, ſondern *denken* lernen; man ſoll ihn nicht *tragen*, ſondern *leiten*, wenn man will, daß er in Zukunft von ſich ſelbſten zu *gehen* geſchickt ſein ſoll.

Eine ſolche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur. Da dieſe aber eigentlich nur eine Beſchäftigung für das Mannesalter iſt, ſo iſt kein Wunder, daß ſich Schwierigkeiten hervorthun, wenn man ſie der ungeübteren Jugendfähigkeit bequemen will. Der den Schulunterweiſungen entlaſſene Jüngling war gewohnt zu *lernen*. Nunmehr denkt er, er werde *Philoſophie lernen*, welches aber unmöglich iſt, denn er ſoll jetzt *philoſophiren lernen*. Ich will mich deutlicher erklären. Alle Wiſſenſchaften, die man im eigentlichen Verſtande *lernen* kann, laſſen ſich auf zwei Gattungen bringen: die *hiſtoriſchen* und *mathematiſchen*. Zu den erſteren gehören, außer der eigentlichen Geſchichte, auch die Naturbeſchreibung, Sprachkunde, das poſitive Recht ꝛc. ꝛc. Da nun in Allem, was hiſtoriſch iſt, eigene Erfahrung oder fremdes Zeugniß, in dem aber, was mathematiſch iſt, die Augenſcheinlichkeit der Begriffe und die Unfehlbarkeit der Demonſtration etwas ausmachen, was in der That gegeben und mithin vorräthig und gleichſam nur aufzunehmen iſt; ſo iſt es in beiden möglich zu lernen, d. i. entweder in das Gedächtniß, oder den Verſtand dasjenige einzudrücken, was als eine ſchon fertige Diſciplin uns vorgelegt werden kann. Um alſo auch Philoſophie zu lernen, müßte allererſt eine wirklich vorhanden ſein. Man müßte ein Buch vorzeigen und ſagen können: ſehet, hie iſt Weisheit und zuverläſſige Einſicht; lernet es verſtehen und faſſen, bauet künftighin darauf, ſo ſeid ihr Philoſophen. Bis man mir nun ein ſolches Buch der Weltweisheit zeigen wird, worauf ich mich berufen kann, wie etwa auf den Polyb, um einen Umſtand der Geſchichte, oder auf den Euklides, um einen Satz der Größenlehre zu erläutern, ſo erlaube man mir zu ſagen: daß man des Zutrauens des gemeinen Weſens mißbrauche, wenn man, anſtatt die Verſtandesfähigkeit der anvertrauten Jugend zu erweitern und ſie zur künftig reiferen eigenen Einſicht auszubilden, ſie mit einer, dem Vorgeben nach ſchon fertigen Weltweisheit hintergeht, die ihnen zu gute von Anderen ausgedacht wäre, woraus ein Blendwerk von Wiſſenſchaft entſpringt, das nur an einem gewiſſen Orte und unter gewiſſen Leuten für ächte Münze gilt, allerwärts ſonſten aber verrufen iſt. Die eigenthümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit iſt zetetiſch, wie ſie einige Alte nannten (von ζητεῖν), d. i. forſchend und wird nur bei ſchon geübterer Vernunft in verſchiedenen Stücken dogmatiſch, d. i. entſchieden. Auch ſoll der philoſophiſche Verfaſſer, den man etwa bei der Unterweiſung zum Grunde legt, nicht wie das Urbild des Urtheils, ſondern nur als eine Veranlaſſung, ſelbſt über ihn, ja ſogar wider ihn zu urtheilen, angeſehen werden, und die Methode ſelbſt nachzudenken und zu ſchließen iſt es, deren Fertigkeit der Lehrling eigentlich ſucht, die ihm auch nur allein nützlich ſein kann, und wovon die etwa zugleich erworbenen entſchiedenen

Einſichten als zufällige Folgen angeſehen werden müſſen, zu deren reichem Ueberfluſſe er nur die fruchtbare Wurzel in ſich zu pflanzen hat.

Vergleicht man hiemit das davon ſo ſehr abweichende gemeine Verfahren, ſo läßt ſich Verſchiedenes begreifen, was ſonſten befremdlich in die Augen fällt. Als z. E., warum es keine Art Gelehrſamkeit vom Handwerke gibt, darin ſo viele Meiſter angetroffen werden, als in der Philoſophie; und, da viele von denen, welche Geſchichte, Rechtsgelahrtheit, Mathematik u. dgl. m. gelernt haben, ſich ſelbſt beſcheiden, daß ſie gleichwohl noch nicht genug gelernt hätten, um ſolche wiederum zu lehren, warum andererſeits ſelten einer iſt, der ſich nicht in allem Ernſte einbilden ſollte, daß, außer ſeiner übrigen Beſchäftigung, es ihm ganz möglich wäre, etwa Logik, Moral u. dgl. vorzutragen, wenn er ſich mit ſolchen Kleinigkeiten bemengen wollte. Die Urſache iſt, weil in jenen Wiſſenſchaften ein gemeinſchaftlicher Maaßſtab da iſt, in dieſer aber ein Jeder ſeinen eigenen hat. Imgleichen wird man deutlich einſehen, daß es der Philoſophie ſehr unnatürlich ſei, eine Brodkunſt zu ſein, indem es ihrer weſentlichen Beſchaffenheit widerſtreitet, ſich dem Wahne der Nachfrage und dem Geſetze der Mode zu bequemen, und daß nur die Nothdurft, deren Gewalt noch über die Philoſophie iſt, ſie nöthigen kann, ſich in die Form des gemeinen Beifalls zu ſchmiegen.

Diejenigen Wiſſenſchaften, welche ich in dem jetzt angefangenen halben Jahre durch Privatvorleſungen vorzutragen und völlig abzuhandeln gedenke, ſind folgende:

1) Metaphyſik. Ich habe in einer kurzen und eilfertig abgefaßten Schrift zu zeigen geſucht: daß dieſe Wiſſenſchaft, unerachtet der großen Bemühungen der Gelehrten um deswillen noch ſo unvollkommen und unſicher ſei, weil man das eigenthümliche Verfahren derſelben verkannt hat, indem es nicht ſynthetiſch, wie das von der Mathematik, ſondern analytiſch iſt. Dieſem zufolge iſt das Einfache und Allgemeinſte in der Größenlehre auch das Leichteſte, in der Hauptwiſſenſchaft aber das Schwerſte; in jener muß es ſeiner Natur nach zuerſt, in dieſer zuletzt vorkommen. In jener fängt man die Doctrin mit den Definitionen an, in dieſer

endigt man ſie mit denſelben und ſo in anderen Stücken mehr. Ich habe ſeit geraumer Zeit nach dieſem Entwurfe gearbeitet, und indem mir ein jeglicher Schritt auf dieſem Wege die Quellen der Irrthümer und das Richtmaaß des Urtheils entdeckt hat, wodurch ſie einzig und allein vermieden werden können, wenn es jemals möglich iſt, ſie zu vermeiden; ſo hoffe ich in Kurzem dasjenige vollſtändig darlegen zu können, was mir zur Grundlegung meines Vortrages in der genannten Wiſſenſchaft dienen kann. Bis dahin aber kann ich ſehr wohl durch eine kleine Biegung den Verfaſſer, deſſen Leſebuch ich vornehmlich um des Reichthums und der Präciſion ſeiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten, in denſelben Weg lenken. Ich fange demnach, nach einer kleinen Einleitung, von der empiriſchen Pſychologie an, welche eigentlich die metaphyſiſche Erfahrungswiſſenſchaft vom Menſchen iſt; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, ſo iſt es in dieſer Abtheilung noch nicht erlaubt, zu behaupten, daß er eine habe. Die zweite Abtheilung, die von der körperlichen Natur überhaupt handeln ſoll, entlehne ich aus denen Hauptſtücken der Kosmologie, da von der Materie gehandelt wird, die ich gleichwohl durch einige ſchriftliche Zuſätze vollſtändig machen werde. Da nun in der erſteren Wiſſenſchaft, (zu welcher, um der Analogie willen, auch die empiriſche Zoologie d. i. die Betrachtung der Thiere hinzugefügt wird,) alles Leben, was in unſere Sinne fällt, in der zweiten aber alles Lebloſe überhaupt erwogen worden, und da alle Dinge der Welt unter dieſe zwo Claſſen gebracht werden können; ſo ſchreite ich zu der Ontologie, nämlich zur Wiſſenſchaft von den allgemeineren Eigenſchaften aller Dinge, deren Schluß den Unterſchied der geiſtigen und materiellen Weſen, imgleichen beider Verknüpfung oder Trennung, und alſo die rationale Pſychologie enthält. Hier habe ich nunmehr den großen Vortheil, nicht allein den ſchon geübten Zuhörer in die ſchwerſte unter allen philoſophiſchen Unterſuchungen zu führen, ſondern auch, indem ich das Abſtracte bei jeglicher Betrachtung in demjenigen Concreto erwäge, welches mir die vorhergegangenen Diſciplinen an die Hand geben, Alles in die größeſte Deutlichkeit zu ſtellen, ohne mir ſelbſt vorzugreifen, d. i. etwas zur Erläuterung anführen zu dürfen, was allererſt künftig vorkommen ſoll, welches der gemeine und unvermeidliche Fehler des ſynthetiſchen Vortrages iſt. Zuletzt kommt die Betrachtung der Urſache aller Dinge, das iſt, die Wiſſenſchaft von Gott und der Welt. Ich kann nicht umhin, noch eines Vortheils zu gedenken, der zwar nur auf zufälligen Urſachen beruht, aber gleichwohl nicht gering zu ſchätzen iſt, und den ich aus dieſer Methode zu ziehen gedenke. Jedermann weiß, wie eifrig der Anfang der Collegien von der munteren und unbeſtändigen Jugend gemacht wird, und wie darauf die Hörſäle allmählig etwas geräumiger werden. Setze ich nun, daß dasjenige, was nicht geſchehen ſoll, gleichwohl alles Erinnerns ungeachtet, künftig noch immer geſchehen wird; ſo behält die gedachte Lehrart eine ihr eigene Nutzbarkeit. Denn der Zuhörer, deſſen Eifer auch ſelbſt ſchon gegen das Ende der empiriſchen Pſychologie ausgedunſtet wäre, (welches doch bei einer ſolchen Art des Verfahrens kaum zu vermuthen iſt,) würde gleichwohl etwas gehört haben, was ihm durch ſeine Leichtigkeit faßlich, durch das Intereſſante annehmlich und durch die häufigen Fälle der Anwendung im Leben brauchbar wäre; da im Gegentheil, wenn die Ontologie, eine ſchwer zu faſſende Wiſſenſchaft, ihn von der Fortſetzung abgeſchreckt hätte, das, was er etwa möchte begriffen haben, ihm zu gar nichts weiterhin nutzen kann.

2) Logik. Von dieſer Wiſſenſchaft ſind eigentlich zwei Gattungen. Die von der erſten iſt eine Kritik und Vorſchrift des geſunden Verſtandes, ſowie derſelbe einerſeits an die groben Begriffe und die Unwiſſenheit, andererſeits aber an die Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit angrenzt. Die Logik von dieſer Art iſt es, welche man im Anfange der akademiſchen Unterweiſung aller Philoſophie voranſchicken ſoll, gleichſam die Quarantaine, (wofern es mir erlaubt iſt, mich alſo auszudrücken,) welche der Lehrling halten muß, der aus dem Lande des Vorurtheils und des Irrthums in das Gebiet der aufgeklärteren Vernunft und der Wiſſenſchaften übergehen will. Die zweite Gattung von Logik iſt die Kritik und Vorſchrift

der *eigentlichen Gelehrſamkeit* und kann niemals anders, als nach den Wiſſenſchaften, deren Organon ſie ſein ſoll, abgehandelt werden, damit das Verfahren regelmäßiger werde, welches man bei der Ausübung gebraucht hat, und die Natur der Diſciplin, zuſammt den Mitteln ihrer Verbeſſerung eingeſehen werde. Auf ſolche Weiſe füge ich zu Ende der Metaphyſik eine Betrachtung über die eigenthümliche Methode derſelben bei, als ein Organon dieſer Wiſſenſchaft, welches im Anfange derſelben nicht an ſeiner rechten Stelle ſein würde, indem es unmöglich iſt, die Regeln deutlich zu machen, wenn noch keine Beiſpiele bei der Hand ſind, an welchen man ſie in concreto zeigen kann. Der Lehrer muß freilich das Organon vorher inne haben, ehe er die Wiſſenſchaft vorträgt, damit er ſich ſelbſt darnach richte, aber dem Zuhörer muß er es niemals anders, als zuletzt vortragen. Die Kritik und Vorſchrift der geſammten Weltweisheit, als eines Ganzen, dieſe vollſtändige Logik, kann alſo ihren Platz bei der Unterweiſung nur am Ende der geſammten Philoſophie haben, da die ſchon erworbenen Erkenntniſſe derſelben und die Geſchichte der menſchlichen Meinungen es einzig und allein möglich machen, Betrachtungen über den Urſprung ihrer Einſichten ſowohl, als ihrer Irrthümer anzuſtellen und den genauen Grundriß zu entwerfen, nach welchem ein ſolches Gebäude der Vernunft dauerhaft und regelmäßig ſoll aufgeführt werden.

Ich werde die Logik von der erſten Art vortragen, und zwar nach dem Handbuche des Hrn. Prof. *Meier*; weil dieſer die Grenzen der jetzt gedachten Abſichten wohl vor Augen hat und zugleich Anlaß gibt, neben der Cultur der feineren und gelehrten Vernunft die Bildung des zwar gemeinen, aber thätigen und geſunden Verſtandes zu begreifen, jene für das betrachtende, dieſe für das thätige und bürgerliche Leben. Wobei zugleich die ſehr nahe Verwandtſchaft der Materien Anlaß gibt, bei der *Kritik der Vernunft* einige Blicke auf die *Kritik des Geſchmacks*, d. i. die *Aeſthetik* zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der anderen zu erläutern, und ihre Abſtechung ein Mittel iſt, beide beſſer zu begreifen.

3) Ethik. Die moraliſche Weisheit hat dieſes beſondere Schickſal, daß ſie noch eher, wie die Metaphyſik, den Schein der Wiſſenſchaft und einiges Anſehen von Gründlichkeit annimmt, wenn gleich keine von beiden bei ihr anzutreffen iſt; wovon die Urſache darinnen liegt, daß die Unterſcheidung des Guten und Böſen in den Handlungen und das Urtheil über die ſittliche Rechtmäßigkeit geradezu, und ohne den Umſchweif der Beweiſe von dem menſchlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden kann; daher, weil die Frage mehrentheils ſchon vor den Vernunftgründen entſchieden iſt, welches in der Metaphyſik ſich nicht ſo verhält, kein Wunder iſt, daß man ſich nicht ſonderlich ſchwierig bezeigt, Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu laſſen. Um deswillen iſt nichts gemeiner, als der Titel eines Moralphiloſophen, und nichts ſeltener, als einen ſolchen Namen zu verdienen.

Ich werde für jetzt die allgemeine praktiſche Weltweisheit und die Tugendlehre, beide nach Baumgarten vortragen. Die Verſuche des Shaftesbury, Hutcheſon und Hume, welche, obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weiteſten in der Aufſuchung der erſten Gründe aller Sittlichkeit gelangt ſind, werden diejenige Präciſion und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt, und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige hiſtoriſch und philoſophiſch erwäge, was geſchieht, ehe ich anzeige, was geſchehen ſoll, ſo werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menſchen ſtudiren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Geſtalt, welche ihm ſein zufälliger Zuſtand eindrückt, entſtellt und als ein ſolcher ſelbſt von Philoſophen faſt jederzeit verkannt worden; ſondern die Natur des Menſchen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wiſſe, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weiſen Einfalt angemeſſen ſei; was dagegen die Vorſchrift ſeines Verhaltens ſei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchſte Stufe der phyſiſchen oder moraliſchen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Dieſe Methode der ſittlichen Unterſuchung iſt eine ſchöne Entdeckung unſerer Zeiten und iſt, wenn man ſie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt geweſen.

4) Phyſiſche Geographie. Als ich gleich zu Anfange meiner akademiſchen Unterweiſung erkannte, daß eine große Vernachläſſigung der ſtudirenden Jugend vornehmlich darin beſtehe, daß ſie frühe vernünfteln lernt, ohne genugſame hiſtoriſche Kenntniſſe, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu beſitzen; ſo faßte ich den Anſchlag, die Hiſtorie von dem jetzigen Zuſtande der Erde, oder die Geographie im weiteſten Verſtande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was ſie zu einer praktiſchen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Luſt rege zu machen, die darinnen angefangenen Kenntniſſe immer mehr auszubreiten. Ich nannte eine ſolche Diſciplin, von demjenigen Theile, worauf damals mein vornehmſtes Augenmerk gerichtet war: phyſiſche Geographie. Seitdem habe ich dieſen Entwurf allmählig erweitert, und jetzt gedenke ich, indem ich diejenige Abtheilung mehr zuſammenziehe, welche auf die phyſiſchen Merkwürdigkeiten der Erde geht, Zeit zu gewinnen, um den Vortrag über die anderen Theile derſelben, die noch gemeinnütziger ſind, weiter auszubreiten. Dieſe Diſciplin wird alſo eine phyſiſch- moraliſch- und politiſche Geographie ſein, worin zuerſt die Merkwürdigkeiten der Natur durch ihre drei Reiche angezeigt werden, aber mit der Auswahl derjenigen, unter unzählig anderen, welche ſich durch den Reiz ihrer Seltenheit, oder auch durch den Einfluß, welchen ſie vermittelſt des Handels und der Gewerbe auf die Staaten haben, vornehmlich der allgemeinen Wißbegierde darbieten. Dieſer Theil, welcher zugleich das natürliche Verhältniß aller Länder und Meere und den Grund ihrer Verknüpfung enthält, iſt das eigentliche Fundament aller Geſchichte, ohne welche ſie von Mährchenerzählungen wenig unterſchieden iſt; die zweite Abtheilung betrachtet den Menſchen nach der Mannigfaltigkeit ſeiner natürlichen Eigenſchaften und dem Unterſchiede desjenigen, was an ihm moraliſch iſt, auf der ganzen Erde; eine

ſehr wichtige und eben ſo reizende Betrachtung, ohne welche man ſchwerlich allgemeine Urtheile vom Menſchen fällen kann, und wo die, unter einander und mit dem moraliſchen Zuſtande älterer Zeiten geſchehene Vergleichung uns eine große Charte des menſchlichen Geſchlechts vor Augen legt. Zuletzt wird dasjenige, was als eine Folge aus der Wechſelwirkung beider vorher erzählten Kräfte angeſehen werden kann, nämlich der Zuſtand der Staaten und Völkerſchaften auf der Erde erwogen, nicht ſowohl wie er auf den zufälligen Urſachen der Unternehmung und des Schickſals einzelner Menſchen, als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen oder Staatsränken beruht, ſondern in Verhältniß auf das, was beſtändiger iſt und den entfernten Grund von jenen enthält, nämlich die Lage ihrer Länder, die Producte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung. Selbſt die Verjüngung, wenn ich es ſo nennen ſoll, einer Wiſſenſchaft von ſo weitläuftigen Ausſichten nach einem kleineren Maaßſtabe hat ihren großen Nutzen, indem dadurch allein die Einheit der Erkenntniß, ohne welche alles Wiſſen nur Stückwerk iſt, erlangt wird. Darf ich nicht auch in einem geſelligen Jahrhunderte, als das jetzige iſt, den Vorrath, den eine große Mannigfaltigkeit angenehmer und belehrender Kenntniſſe von leichter Faßlichkeit zum Unterhalt des Umganges darbietet, unter den Nutzen rechnen, welchen vor Augen zu haben, es für die Wiſſenſchaft keine Erniedrigung iſt? Zum Wenigſten kann es einem Gelehrten nicht angenehm ſein, ſich öfters in der Verlegenheit zu ſehen, worin ſich der Redner Iſokrates befand, welcher, als man ihn in einer Geſellſchaft aufmunterte, doch auch etwas zu ſprechen, ſagen mußte: **was ich weiß, ſchickt ſich nicht, und was ſich ſchickt, weiß ich nicht.**

Dieſes iſt die kurze Anzeige der Beſchäftigungen, welche ich für das angefangene halbe Jahr der Akademie widme, und die ich nur darum nöthig zu ſein erachtet, damit man ſich einigen Begriff von der Lehrart machen könne, worin ich jetzt einige Veränderung zu treffen nützlich gefunden habe. *Mihi sic usus est:* Tibi, quod opus est facto, face. *Terentius.*

V.

Beantwortung der Frage:

Was iſt Aufklärung?

1784.

Aufklärung iſt der Ausgang des Menſchen aus ſeiner ſelbſtverſchuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit iſt das Unvermögen, ſich ſeines Verſtandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Selbſtverſchuldet iſt dieſe Unmündigkeit, wenn die Urſache derſelben nicht am Mangel des Verſtandes, ſondern der Entſchließung und des Muthes liegt, ſich ſeiner ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. **Sapere aude!** Habe Muth, dich deines eigenen Verſtandes zu bedienen! iſt alſo der Wahlſpruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit ſind die Urſachen, warum ein ſo großer Theil der Menſchen, nachdem ſie die Natur längſt von fremder Leitung frei geſprochen (**naturaliter majorennes**), dennoch gerne Zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen ſo leicht wird, ſich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es iſt ſo bequem, unmündig zu ſein. Habe ich ein Buch, das für mich Verſtand hat, einen Seelſorger, der für mich Gewiſſen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt u. ſ. w., ſo brauche ich mich ja nicht ſelbſt zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; Andere werden das verdrießliche Geſchäft ſchon für mich übernehmen. Daß der bei Weitem größte Theil der Menſchen, (darunter das ganze ſchöne Geſchlecht,) den Schritt zur Mündigkeit, außerdem daß er beſchwerlich iſt, auch für ſehr gefährlich halte, dafür ſorgen ſchon jene Vormünder, die die Oberaufſicht über ſie gütigſt auf ſich genommen haben. Nachdem ſie ihr Hausvieh zuerſt dumm gemacht haben und ſorgfältig verhüteten, daß dieſe ruhigen Geſchöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin ſie ſie einſperrten, wagen durften, ſo zeigen ſie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn ſie es verſuchen allein zu gehen. Nun iſt dieſe Gefahr zwar eben ſo groß nicht, denn ſie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beiſpiel von der Art macht doch ſchüchtern und ſchreckt gemeiniglich von allen ferneren Verſuchen ab.

Es iſt alſo für jeden einzelnen Menſchen ſchwer, ſich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

Er hat ſie ſogar lieb gewonnen, und iſt vor der Hand wirklich unfähig, ſich ſeines eigenen Verſtandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Verſuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, dieſe mechaniſchen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs ſeiner Naturgaben, ſind die Fußſchellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer ſie auch abwürfe, würde dennoch auch über den ſchmalſten Graben einen nur unſicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt iſt. Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen iſt, durch eigene Bearbeitung ihres Geiſtes ſich aus der Unmündigkeit herauszuwickeln und dennoch einen ſicheren Gang zu thun.

Daß aber ein Publicum ſich ſelbſt aufkläre, iſt eher möglich; ja es iſt, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden ſich immer einige Selbſtdenkende, ſogar unter den eingeſetzten Vormündern des großen Hauſens, finden, welche, nachdem ſie das Joch der Unmündigkeit ſelbſt abgeworfen haben, den Geiſt einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menſchen, ſelbſt zu denken, um ſich verbreiten werden. Beſonders iſt hiebei: daß das Publicum, welches zuvor von ihnen unter dieſes Joch gebracht worden, ſie hernach ſelbſt zwingt darunter zu bleiben, wenn es von einigen ſeiner Vormünder, die ſelbſt aller Aufklärung unfähig ſind, dazu aufgewiegelt worden; ſo ſchädlich iſt es Vorurtheile zu pflanzen, weil ſie ſich zuletzt an denen ſelbſt rächen, die, oder deren Vorgänger ihre Urheber geweſen ſind. Daher kann ein Publicum nur langſam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von perſönlichem Despotismus und gewinnſüchtiger oder herrſchſüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; ſondern neue Vorurtheile werden, ebenſowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenloſen großen Hauſens dienen.

Zu dieſer Aufklärung aber wird nichts erfordert, als *Freiheit*; und zwar die unſchädlichſte unter Allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von ſeiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: *räſonnirt nicht!* Der Officier ſagt: räſonnirt nicht, ſondern exercirt! Der Finanzrath: räſonnirt nicht, ſondern bezahlt! Der

Geiſtliche: räſonnirt nicht, ſondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt ſagt: *räſonnirt*, ſo viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*) Hier iſt überall Einſchränkung der Freiheit. Welche Einſchränkung aber iſt der Aufklärung hinderlich? welche nicht, ſondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: der *öffentliche* Gebrauch ſeiner Vernunft muß jederzeit frei ſein, und der allein kann Aufklärung unter Menſchen zu Stande bringen; der *Privatgebrauch* derſelben aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſein, ohne doch darum den Fortſchritt der Aufklärung ſonderlich zu hindern. Ich verſtehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche ſeiner eigenen Vernunft denjenigen, den Jemand als *Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publicum der *Leſerwelt* macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewiſſen ihm anvertrauten *bürgerlichen Poſten* oder Amte von ſeiner Vernunft machen darf. Nun iſt zu manchen Geſchäften, die in das Intereſſe des gemeinen Weſens laufen, ein gewiſſer Mechanismus nothwendig, vermittelſt deſſen einige Glieder des gemeinen Weſens ſich blos paſſiv verhalten müſſen, um durch eine künſtliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigſtens von der Zerſtörung dieſer Zwecke abgehalten zu werden. Hier iſt es nun freilich nicht erlaubt, zu räſonniren; ſondern man muß gehorchen. Sofern ſich aber dieſer Theil der Maſchine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Weſens, ja ſogar der Weltbürgergeſellſchaft anſieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der ſich an ein Publicum im eigentlichen Verſtande durch Schriften wendet, kann er allerdings räſonniren, ohne daß dadurch die Geſchäfte leiden, zu denen er zum Theile als paſſives Glied angeſetzt iſt. So würde es ſehr verderblich ſein, wenn ein Officier, dem von ſeinem Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienſte über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieſes Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter über die Fehler im Kriegsdienſte Anmerkungen zu machen, und dieſe ſeinem Publicum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann ſich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leiſten; ſogar kann ein vorwitziger Tadel ſolcher Auflagen, wenn ſie von ihm geleiſtet werden ſollen, als ein Skandal, (das allgemeine Widerſetzlichkeiten veranlaſſen könnte,) beſtraft werden. Ebenderſelbe handelt demohnerachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er als Gelehrter wider die Unſchicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit ſolcher Ausſchreibungen öffentlich ſeine Gedanken äußert. Eben ſo iſt ein Geiſtlicher verbunden, ſeinen Katechismusſchülern und ſeiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, ſeinen Vortrag zu thun; denn er iſt auf dieſe Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja ſogar den Beruf dazu, alle ſeine ſorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorſchläge wegen beſſerer Einrichtung des Religions- und Kirchenweſens dem Publicum mitzutheilen. Es iſt hiebei auch nichts, was dem Gewiſſen zur Laſt gelegt werden könnte. Denn was er zu Folge ſeines Amts, als Geſchäftträger der Kirche, lehrt, das ſtellt er als etwas vor, in Anſehung deſſen er nicht freie Gewalt hat nach eigenem Gutdünken zu lehren, ſondern das er nach Vorſchrift und im Namen eines Anderen vorzutragen angeſtellt iſt. Er wird ſagen: unſere Kirche lehrt dieſes oder jenes; das ſind die Beweisgründe, deren ſie ſich bedient. Er zieht alsdann allen praktiſchen Nutzen für ſeine Gemeinde aus Satzungen, die er ſelbſt nicht mit voller Ueberzeugung unterſchreiben würde, zu deren Vortrag er ſich gleichwohl anheiſchig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich iſt, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigſtens doch nichts der inneren Religion Widerſprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das Letztere darin zu finden, ſo würde er ſein Amt mit Gewiſſen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Gebrauch alſo, den ein angeſtellter Lehrer von ſeiner Vernunft vor ſeiner Gemeinde macht, iſt blos ein Privatgebrauch; weil dieſe immer nur eine häusliche, obzwar noch ſo große Verſammlung iſt; und in Anſehung deſſen iſt er, als Prieſter nicht frei, und darf es auch nicht ſein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt ſpricht, mithin der Geiſtliche im öffentlichen

Gebrauche ſeiner Vernunft, genießt einer uneingeſchränkten Freiheit, ſich ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen und in ſeiner eigenen Perſon zu ſprechen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geiſtlichen Dingen) ſelbſt wieder unmündig ſein ſollen, iſt eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber ſollte nicht eine Geſellſchaft von Geiſtlichen, etwa eine Kirchenverſammlung, oder eine ehrwürdige Claſſis, (wie ſie ſich unter den Holländern ſelbſt nennt,) berechtigt ſein, ſich eidlich auf ein gewiſſes unveränderliches Symbol zu verpflichten, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder, und vermittelſt ihrer über das Volk zu führen, und dieſe ſogar zu verewigen? Ich ſage: das iſt ganz unmöglich. Ein ſolcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menſchengeſchlechte abzuhalten geſchloſſen würde, iſt ſchlechterdings null und nichtig; und ſollte er auch durch die oberſte Gewalt, durch Reichstäge und die feierlichſten Friedensſchlüſſe beſtätigt ſein. Ein Zeitalter kann ſich nicht verbünden und darauf verſchwören, das folgende in einen Zuſtand zu ſetzen, darin es ihm unmöglich werden muß, ſeine (vornehmlich ſo ſehr angelegentliche) Erkenntniſſe zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu ſchreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmung gerade in dieſem Fortſchreiten beſteht; und die Nachkommen ſind alſo vollkommen dazu berechtigt, jene Beſchlüſſe, als unbefugter und frevelhafter Weiſe genommen, zu verwerfen. Der Probirſtein Alles deſſen, was über ein Volk als Geſetz beſchloſſen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk ſich ſelbſt wohl ein ſolches Geſetz auferlegen könnte? Nun wäre dieſes wohl, gleichſam in der Erwartung eines beſſeren, auf eine beſtimmte kurze Zeit möglich, um eine gewiſſe Ordnung einzuführen; indem man es zugleich jedem Bürger, vornehmlich dem Geiſtlichen frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung ſeine Anmerkungen zu machen, indeſſen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einſicht in die Beſchaffenheit dieſer Sachen öffentlich ſoweit gekommen und bewährt worden, daß ſie durch Vereinigung ihrer Stimmen, (wenn gleich nicht aller,) einen Vorſchlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die ſich etwa nach ihren Begriffen der beſſeren Einſicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden laſſen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfaſſung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menſchen, ſich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menſchheit zur Verbeſſerung gleichſam zu vernichten und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenſchaft nachtheilig zu machen, iſt ſchlechterdings unerlaubt. Ein Menſch kann zwar für ſeine Perſon, und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wiſſen obliegt, die Aufklärung aufſchieben; aber auf ſie Verzicht zu thun, es ſei für ſeine Perſon, mehr aber noch für die Nachkommenſchaft, heißt die heiligen Rechte der Menſchheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über ſich ſelbſt beſchließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beſchließen; denn ſein geſetzgebendes Anſehen beruht eben darauf, daß er den geſammten Volkswillen in dem ſeinigen vereinigt. Wenn er nur darauf ſieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbeſſerung mit der bürgerlichen Ordnung zuſammen beſtehe; ſo kann er ſeine Unterthanen übrigens nur ſelbſt machen laſſen, was ſie um ihres Seelenheils willen zu thun nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den Anderen gewaltthätig hindere, an der Beſtimmung und Beförderung deſſelben nach allem ſeinen Vermögen zu arbeiten. Es thut ſelbſt ſeiner Majeſtät Abbruch, wenn er ſich hierein miſcht, indem er die Schriften, wodurch ſeine Unterthanen ihre Einſichten ins Reine zu bringen ſuchen, ſeiner Regierungsaufſicht würdigt, ſowohl wenn er dieſes aus eigener höchſten Einſicht thut, wo er ſich dem Vorwurfe ausſetzt: Caesar non est supra Grammaticos, als auch noch weit mehr, wenn er ſeine oberſte Gewalt ſo weit erniedrigt, den geiſtlichen Deſpotismus einiger Tyrannen in ſeinem Staate gegen ſeine übrigen Unterthanen zu unterſtützen.

Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? ſo iſt die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Daß die Menſchen, wie die Sachen jetzt ſtehen, im Ganzen genommen, ſchon im Stande wären, oder darin auch nur geſetzt werden könnten, in Religionsdingen ſich ihres eigenen Verſtandes ohne Leitung eines Andern ſicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch ſehr viel. Allein daß jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, ſich dahin frei zu bearbeiten, und die Hinderniſſe der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer ſelbſtverſchuldeten Unmündigkeit allmählig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In dieſem Betracht iſt dieſes Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs.

Ein Fürſt, der es ſeiner nicht unwürdig findet, zu ſagen, daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menſchen nichts vorzuſchreiben, ſondern ihnen darin volle Freiheit zu laſſen, der alſo ſelbſt den hochmüthigen Namen der Toleranz von ſich ablehnt, iſt ſelbſt aufgeklärt und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige geprieſen zu werden, der zuerſt das menſchliche Geſchlecht der Unmündigkeit, wenigſtens von Seiten der Regierung, entſchlug und Jedem frei ließ, ſich in Allem, was Gewiſſensangelegenheit iſt, ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geiſtliche, unbeſchadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einſichten, in der Qualität der Gelehrten frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder Andere, der durch keine Amtspflicht eingeſchränkt iſt. Dieſer Geiſt der Freiheit breitet ſich auch außerhalb aus, ſelbſt da, wo er mit äußeren Hinderniſſen einer ſich ſelbſt mißverſtehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieſer doch ein Beiſpiel vor, daß bei Freiheit für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Weſens nicht das Mindeſte zu beſorgen ſei. Die Menſchen arbeiten ſich von ſelbſt nach und nach aus der Rohheit heraus, wenn man nur nicht abſichtlich künſtelt, um ſie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunct der Aufklärung, die des Ausganges der Menſchen aus ihrer ſelbſtverſchuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in *Religionsſachen* geſetzt; weil in Anſehung der Künſte und Wiſſenſchaften unſere Beherrſcher kein Intereſſe haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu ſpielen, überdem auch jene Unmündigkeit, ſo wie die ſchädlichſte, alſo auch die entehrendſte unter allen iſt. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erſtere begünſtigt, geht noch weiter, und ſieht ein: daß ſelbſt in Anſehung ſeiner *Geſetzgebung* es ohne Gefahr ſei, ſeinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft *öffentlichen* Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine beſſere Abfaſſung derſelben, ſogar mit einer freimüthigen Kritik der ſchon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beiſpiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

Aber auch nur derjenige, der, ſelbſt aufgeklärt, ſich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldiſciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, — kann das ſagen, was ein Freiſtaat nicht wagen darf: *räſonnirt, ſo viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!* So zeigt ſich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menſchlicher Dinge; ſo wie auch ſonſt, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin faſt Alles paradox iſt. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit ſcheint der Freiheit des *Geiſtes* des Volks vortheilhaft, und ſetzt ihr doch unüberſteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verſchafft hingegen dieſem Raum, ſich nach allem ſeinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieſer harten Hülle den Keim, für den ſie am zärtlichſten ſorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien *Denken*, ausgewickelt hat; ſo wirkt dieſer allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks, (wodurch dies der *Freiheit zu handeln* nach und nach fähiger wird,) und endlich auch ſogar auf die Grundſätze der *Regierung*, die es ihr ſelbſt zuträglich findet, den Menſchen, der nun *mehr*, als *Maſchine* iſt, ſeiner Würde gemäß zu behandeln*).

---

*) In den Büſching'ſchen wöchentlichen Nachrichten vom 13. Sept. leſe ich heute den 30. ebendeſſ. die Anzeige der Berliniſchen Monatsſchrift von dieſem Monat, worin des Herrn *Mendelsſohn* Beantwortung ebenderſelben Frage angeführt wird. Mir iſt ſie noch nicht zu Händen gekommen; ſonſt würde ſie die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Verſuche da ſtehen mag, wiefern der Zufall Einſtimmigkeit der Gedanken zuwege bringen könne.

VI.

Was heißt:

ſich im Denken orientiren?

1786.

Wir mögen unſere Begriffe noch ſo hoch anlegen und dabei noch ſo ſehr von der Sinnlichkeit abſtrahiren, ſo hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorſtellungen an, deren eigentliche Beſtimmung es iſt, ſie, die ſonſt nicht von der Erfahrung abgeleitet ſind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unſeren Begriffen Sinn und Bedeutung verſchaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anſchauung, (welche zuletzt immer ein Beiſpiel aus irgend einer möglichen Erfahrung ſein muß,) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieſer concreten Verſtandeshandlung die Beimiſchung des Bildes, zuerſt der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann ſogar die reine ſinnliche Anſchauung überhaupt weglaſſen; ſo bleibt jener reine Verſtandesbegriff übrig, deſſen Umfang nun erweitert iſt und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf ſolche Weiſe iſt ſelbſt die allgemeine Logik zu Stande gekommen; und manche heuriſtiſche Methode zu denken liegt in dem Erfahrungsgebrauche unſeres Verſtandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir ſie behutſam aus jener Erfahrung auszuziehen verſtänden, die Philoſophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, ſelbſt im abſtracten Denken bereichern könnte.

Von dieſer Art iſt der Grundſatz, zu dem der ſel. Mendelsſohn, ſo viel ich weiß, nur in ſeinen letzten Schriften (den Morgenſtunden S. 165—66, und dem Briefe an Leſſings Freunde S. 33 und 67) ſich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Nothwendigkeit, im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft, (welchem er ſonſt in Anſehung der Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände ſehr viel, ſogar bis zur Evidenz der Demonſtration zutraute,) durch ein gewiſſes Leitungsmittel, welches er bald den Gemeinſinn (Morgenſtunden), bald die geſunde Vernunft, bald den ſchlichten Menſchenverſtand (an Leſſings Freunde) nannte, ſich zu orientiren. Wer hätte denken ſollen, daß dieſes Geſtändniß nicht allein ſeiner vortheilhaften Meinung von der Macht des ſpeculativen

Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie ſo verderblich werden ſollte, (welches in der That unvermeidlich war;) ſondern daß ſelbſt die gemeine geſunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieſes Vermögens im Gegenſatze mit der Speculation ließ, in Gefahr gerathen würde, zum Grundſatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geſchah dieſes in der Mendelſohn- und Jacobi'ſchen Streitigkeit, vornehmlich durch die nicht unbedeutenden Schlüſſe des ſcharfſinnigen Verfaſſers der Reſultate*); wiewohl ich Keinem von Beiden die Abſicht, eine ſo verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, ſondern des Letzteren Unternehmung lieber als argumentum ad hominem anſehe, deſſen man ſich zur bloſen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt iſt, um die Blöſe, die der Gegner gibt, zu deſſen Nachtheil zu benutzen. Andererſeits werde ich zeigen: daß es in der That blos die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitsſinn, keine überſchwengliche Anſchauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einſtimmung der Vernunft gepfropft werden kann, ſondern, wie Mendelsſohn ſtandhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, blos die eigentliche reine Menſchenvernunft ſei, wodurch er es nöthig fand und anpries, ſich zu orientiren; obzwar freilich hiebei der hohe Anſpruch des ſpeculativen Vermögens derſelben, vornehmlich ihr allein gebietendes Anſehen (durch Demonſtration) wegfallen, und ihr, ſofern ſie ſpeculativ iſt, nichts weiter, als das Geſchäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffs von Widerſprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen ſophiſtiſchen Angriffe auf die Maximen einer geſunden Vernunft übrig gelaſſen werden muß. — Der erweiterte und genauer beſtimmte Begriff des Sich-Orientirens kann uns behülflich ſein, die Maxime der geſunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände, deutlich darzuſtellen.

---

*) Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. — Jacobi wider Mendelsſohns Beſchuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig 1786. — Die Reſultate der Jacobi'ſchen und Mendelsſohn'ſchen Philoſophie; kritiſch unterſucht von einem Freiwilligen. Ebendaſ.

Sich orientiren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend, (in deren vier wir den Horizont eintheilen,) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel und weiß, daß es nun die Mittagszeit iſt, ſo weiß ich Süden, Weſten, Norden und Oſten zu finden. Zu dieſem Behufe bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterſchiedes an meinem eigenen Subject, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl, weil dieſe zwei Seiten äußerlich in der Anſchauung keinen merklichen Unterſchied zeigen. Ohne dieſes Vermögen, in der Beſchreibung eines Zirkels, ohne an ihm irgend eine Verſchiedenheit der Gegenſtände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengeſetzter Richtung zu unterſcheiden, und dadurch eine Verſchiedenheit in der Lage der Gegenſtände a priori zu beſtimmen, würde ich nicht wiſſen, ob ich Weſten dem Südpuncte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken ſetzen, und ſo den Kreis durch Norden und Oſten bis wieder zu Süden vollenden ſollte. Alſo orientire ich mich geographiſch bei allen objectiven Datis am Himmel doch nur durch einen ſubjectiven Unterſcheidungsgrund; und wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieſelbe Geſtalt und ebendieſelbe Stellung gegen einander behielten, nur daß die Richtung derſelben, die ſonſt öſtlich war, jetzt weſtlich geworden wäre, ſo würde in der nächſten ſternhellen Nacht zwar kein menſchliches Auge die geringſte Veränderung bemerken und ſelbſt der Aſtronom, wenn er blos auf das, was er ſieht, und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde ſich unvermeidlich desorientiren. So aber kommt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterſcheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe, und er wird, wenn er nur den Polarſtern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, ſondern ſich auch ungeachtet derſelben orientiren können.

Dieſen geographiſchen Begriff des Verfahrens ſich zu orientiren, kann ich nun erweitern und darunter verſtehen: ſich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin blos mathematiſch orientiren. Im Finſteren orientire ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenſtand, deſſen Stelle ich im Gedächtniß habe, anfaſſen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts, als das Beſtimmungsvermögen der Lagen nach einem ſubjectiven Unterſcheidungsgrunde; denn die Objecte, deren Stelle ich finden ſoll, ſehe ich gar nicht; und hätte Jemand mir zum Spaße alle Gegenſtände, zwar in derſelben Ordnung unter einander, aber links geſetzt, was vorher rechts war, ſo würde ich mich in einem Zimmer, wo ſonſt alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientire ich mich bald durch das bloſe Gefühl eines Unterſchiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geſchieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir ſonſt bekannten Straßen, in denen ich jetzt kein Haus unterſcheide, gehen und mich gehörig wenden ſoll.

Endlich kann ich dieſen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen beſtände, ſich nicht blos im Raume d. i. mathematiſch, ſondern überhaupt im Denken d. i. logiſch zu orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, daß dieſes ein Geſchäft der reinen Vernunft ſein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn ſie von bekannten Gegenſtänden (der Erfahrung) ausgehend ſich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Object der Anſchauung, ſondern blos Raum für dieſelbe findet; da ſie alsdann gar nicht mehr im Stande iſt, nach objectiven Gründen der Erkenntniß, ſondern lediglich nach einem ſubjectiven Unterſcheidungsgrunde, in der Beſtimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens, ihre Urtheile unter eine beſtimmte Maxime zu bringen *). Dies ſubjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, iſt kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfniſſes. Man kann vor allem Irrthum geſichert bleiben, wenn man ſich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man nicht ſo viel weiß, als zu einem beſtimmenden Urtheile erforderlich iſt. Alſo iſt

---

*) Sich im Denken überhaupt orientiren, heißt alſo: ſich, bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem ſubjectiven Princip derſelben beſtimmen.

Unwiſſenheit an ſich die Urſache zwar der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unſerer Erkenntniß. Aber wo es nicht ſo willkührlich iſt, ob man über etwas beſtimmt urtheilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches Bedürfniß und wohl gar ein ſolches, welches der Vernunft an ſich ſelbſt anhängt, das Urtheilen nothwendig macht, und gleichwohl Mangel des Wiſſens in Anſehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einſchränkt: da iſt eine Maxime nöthig, wornach wir unſer Urtheil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt ſein. Wenn denn vorher ſchon ausgemacht iſt, daß es hier keine Anſchauung vom Objecte, nicht einmal etwas mit dieſem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unſeren erweiterten Begriffen den ihnen angemeſſenen Gegenſtand darſtellen, und dieſe alſo ihrer realen Möglichkeit wegen ſichern könnten; ſo wird für uns nichts weiter zu thun übrig ſein, als zuerſt den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widerſprüchen frei ſei; und dann wenigſtens das Verhältniß des Gegenſtandes, zu den Gegenſtänden der Erfahrung unter reine Verſtandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht verſinnlichen, aber doch etwas Ueberſinnliches, wenigſtens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unſerer Vernunft denken; denn ohne dieſe Vorſicht würden wir von einem ſolchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, ſondern ſchwärmen, anſtatt zu denken.

Allein hiedurch, nämlich durch den bloſen Begriff, iſt doch noch nichts in Anſehung der Exiſtenz dieſes Gegenſtandes und der wirklichen Verknüpfung deſſelben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenſtände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfniſſes der Vernunft ein, als eines ſubjectiven Grundes etwas vorauszuſetzen und anzunehmen, was ſie durch objective Gründe zu wiſſen ſich nicht anmaßen darf; und folglich ſich im Denken, im unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Ueberſinnlichen lediglich durch ihr eigenes Bedürfniß zu orientiren.

Es läßt ſich manches Ueberſinnliche denken, (denn Gegenſtände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus,) wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfniß fühlt, ſich bis zu demſelben zu erweitern, viel weniger deſſen Daſein anzunehmen. Die Vernunft findet an denen Urſachen in der Welt, welche ſich den Sinnen offenbaren, (oder wenigſtens von derſelben Art ſind, als die, ſo ſich ihnen offenbaren,) Beſchäftigung genug, um nicht den Einfluß reiner geiſtiger Naturweſen zu deren Behuf nöthig zu haben; deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachtheilig ſein würde. Denn da wir von den Geſetzen, nach welchen ſolche Weſen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenſtänden der Sinne, Vieles wiſſen, wenigſtens noch zu erfahren hoffen können; ſo würde durch ſolche Vorausſetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geſchehen. Es iſt alſo gar kein Bedürfniß, es iſt vielmehr bloſer Vorwitz, der auf nichts, als Träumerei ausläuft, darnach zu forſchen, oder mit Hirngeſpinſten der Art zu ſpielen. Ganz anders iſt es mit dem Begriffe von einem erſten Urweſen, als oberſter Intelligenz, und zugleich als dem höchſten Gute, bewandt. Denn nicht allein, daß unſere Vernunft ſchon ein Bedürfniß fühlt, den Begriff des Uneingeſchränkten dem Begriffe alles Eingeſchränkten, mithin aller anderen Dinge *), zum Grunde zu legen; ſo geht dieſes

---

*) Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszuſetzen bedarf, und die Verſchiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet; ſo ſieht ſie ſich genöthigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeſchränkten Weſens als urſprünglich zum Grunde zu legen, alle anderen aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Exiſtenz angetroffen werden muß, wenigſtens der Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung die Unterſcheidung des Möglichen vom Wirklichen unſerer Vernunft nur auf ſolche Art möglich macht; ſo finden wir einen ſubjectiven Grund der Nothwendigkeit d. i. ein Bedürfniß unſerer Vernunft ſelbſt, aller Möglichkeit das Daſein eines allerrealſten (höchſten) Weſens zum Grunde zu legen. So entſpringt nun der Carteſianiſche Beweis vom Daſein Gottes; indem ſubjective Gründe, etwas für den Gebrauch der Vernunft, (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt,) vorauszuſetzen, für objectiv — mithin Bedürfniß für Einſicht — gehalten werden. So iſt es mit dieſem, ſo iſt es mit allen Beweiſen des würdigen Mendelsſohn in ſeinen Morgenſtunden bewandt. Sie leiſten nichts zum Behuf einer Demonſtration. Darum ſind ſie aber keinesweges unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen ſchönen Anlaß dieſe überaus ſcharfſinnigen Entwickelungen der ſubjectiven Bedingungen des Gebrauchs unſerer Vernunft zu der vollſtändigen Erkenntniß dieſes unſeres Vermögens geben, als zu welchem Behuf ſie bleibende Beiſpiele ſind; ſo iſt das Fürwahrhalten aus ſubjectiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objective mangeln, und wir dennoch zu urtheilen genöthigt ſind, immer noch von großer Wichtigkeit; nur müſſen wir das, was nur abgenöthigte Vorausſetzung iſt, nicht für freie

Bedürfniß auch auf die Vorausſetzung des *Daſeins* deſſelben, ohne welche ſie ſich von der Zufälligkeit der Exiſtenz der Dinge in der Welt, am wenigſten aber von der Zweckmäßigkeit und Ordnung, die man in ſo bewundernswürdigem Grade, (im Kleinen, weil es uns nahe iſt, noch mehr, wie im Großen,) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verſtändigen Urheber anzunehmen, läßt ſich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigſtens *kein verſtändlicher* Grund davon angeben; und ob wir gleich die Unmöglichkeit einer ſolchen Zweckmäßigkeit ohne eine *verſtändige Urſache* nicht *beweiſen* können, (denn alsdann hätten wir hinreichende objective Gründe dieſer Behauptung und bedürften es nicht, uns auf den ſubjectiven zu berufen,) ſo bleibt bei dieſem Mangel der Einſicht doch ein genugſamer ſubjectiver Grund der *Annehmung* derſelben darin, daß die Vernunft es *bedarf*: etwas, was ihr verſtändlich iſt, vorauszuſetzen, um dieſe gegebene Erſcheinung daraus zu erklären, da Alles, womit ſie ſonſt nur einen Begriff verbinden kann, dieſem Bedürfniſſe nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfniß der Vernunft als zwiefach anſehen; *erſtlich* in ihrem *theoretiſchen*, *zweitens* in ihrem *praktiſchen* Gebrauch. Das erſte Bedürfniß habe ich eben angeführt; aber man ſieht wohl, daß es nur bedingt ſei, d. i. wir müſſen die Exiſtenz Gottes annehmen, wenn wir über die erſten Urſachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, *urtheilen wollen*. Weit wichtiger iſt das

---

Einſicht ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs *Dogmatiſiren* eingelaſſen haben, nicht ohne Noth Schwächen darzubieten, deren er ſich zu unſerem Nachtheil bedienen kann. *Mendelsſohn* dachte wohl nicht daran, daß das *Dogmatiſiren* mit der reinen Vernunft im Felde des Ueberſinnlichen der gerade Weg zur philoſophiſchen Schwärmerei ſei, und daß nur Kritik ebendeſſelben Vernunftvermögens dieſem Uebel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Diſciplin der ſcholaſtiſchen Methode, (der *Wolfiſchen* z. B., die er darum auch anrieth,) da alle Begriffe durch Definitionen beſtimmt und alle Schritte durch Grundſätze gerechtfertigt werden müſſen, dieſen Unfug wirklich eine Zeit lang hemmen; aber keinesweges gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man der Vernunft, der es einmal in jenem Felde, ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach, ſo wohl gelungen iſt, verwehren, in ebendemſelben noch weiter zu gehen! und wo iſt dann die Grenze, wo ſie ſtehen bleiben muß?

Bedürfniß der Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauche, weil es unbedingt iſt und wir, die Exiſtenz Gottes vorauszuſetzen, nicht blos alsdann genöthigt werden, wenn wir urtheilen *wollen*, ſondern weil wir *urtheilen müſſen*. Denn der reine praktiſche Gebrauch der Vernunft beſteht in der Vorſchrift der moraliſchen Geſetze. Sie führen aber alle auf die Idee des *höchſten Gutes*, was in der Welt möglich iſt, ſofern es allein durch *Freiheit* möglich iſt: die *Sittlichkeit*; von der anderen Seite auch auf das, was nicht blos auf menſchliche Freiheit, ſondern auch auf die *Natur* ankommt, nämlich auf die größte *Glückſeligkeit*, ſofern ſie in Proportion der erſten ausgetheilt iſt. Nun *bedarf* die Vernunft, ein ſolches *abhängiges* höchſte Gut und, zum Behuf deſſelben, eine oberſte Intelligenz als höchſtes *unabhängiges* Gut anzunehmen; zwar nicht, um davon das verbindende Anſehen der moraliſchen Geſetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten, (denn ſie würden keinen moraliſchen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas Anderem, als von dem Geſetz allein, das für ſich apodiktiſch gewiß iſt, abgeleitet würde;) ſondern nur, um dem Begriffe vom höchſten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zuſammt der ganzen Sittlichkeit nicht blos für ein bloſes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend exiſtirte, deſſen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es iſt alſo nicht *Erkenntniß*, ſondern gefühltes *) *Bedürfniß* der Vernunft, wodurch ſich *Mendelsſohn* (ohne ſein Wiſſen) im ſpeculativen Denken orientirte. Und da dieſes Leitungsmittel nicht ein objectives Princip der Vernunft, ein Grundſatz der Einſichten, ſondern ein blos ſubjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgeſatz des Bedürfniſſes iſt, und *für ſich allein* den ganzen Beſtimmungs-

---

*) Die Vernunft fühlt nicht; ſie ſieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den *Erkenntnißtrieb* das Gefühl des Bedürfniſſes. Es iſt hiemit, wie mit dem moraliſchen Gefühl bewandt, welches kein moraliſches Geſetz verurſacht; denn dieſes entſpringt gänzlich aus der Vernunft; ſondern durch moraliſche Geſetze, mithin durch die Vernunft verurſacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille beſtimmter Gründe bedarf.

grund unſeres Urtheils über das Daſein des höchſten Weſens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch iſt, ſich in den ſpeculativen Verſuchen über denſelben Gegenſtand zu orientiren; ſo fehlte er hierin allerdings, daß er dieſer Speculation dennoch ſo viel Vermögen zutraute, für ſich allein auf dem Wege der Demonſtration Alles auszurichten. Die Nothwendigkeit des erſteren Mittels konnte nur Statt finden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugeſtanden war; ein Geſtändniß, zu welchem ihn ſeine Scharfſinnigkeit doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geiſtes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zuſtandes der Wiſſenſchaften leicht umzuändern, wäre vergönnt geweſen. Indeſſen bleibt ihm doch das Verdienſt, daß er darauf beſtand: den letzten Probirſtein der Zuläſſigkeit eines Urtheils hier, wie allerwärts, nirgend, als *allein* in der *Vernunft* zu ſuchen, ſie mochte nun durch Einſicht oder bloſes Bedürfniß und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menſchenvernunft; denn dieſer iſt ihr eigenes Intereſſe jederzeit zuerſt vor Augen, indeß man aus dem natürlichen Geleiſe ſchon muß getreten ſein, um jenes zu vergeſſen und müßig unter Begriffen in objectiver Rückſicht zu ſpähen, um blos ſein Wiſſen, es mag nöthig ſein oder nicht, zu erweitern.

Da aber der Ausdruck: *Ausſpruch der geſunden Vernunft*, in vorliegender Frage immer noch zweideutig iſt, und entweder, wie ihn ſelbſt *Mendelsſohn* mißverſtand, für ein Urtheil aus *Vernunfteinſicht*, oder, wie ihn der Verfaſſer der Reſultate zu nehmen ſcheint, ein Urtheil aus *Vernunfteingebung* genommen werden kann; ſo wird nöthig ſein, dieſer Quelle der Beurtheilung eine andere Benennung zu geben, und keine iſt ihr angemeſſener, als die eines *Vernunftglaubens*. Ein jeder Glaube ſelbſt der hiſtoriſche, muß zwar *vernünftig* ſein, (denn der letzte Probirſtein der Wahrheit iſt immer die Vernunft,) allein ein Vernunftglaube iſt der, welcher ſich auf keine andere Data gründet, als die, ſo in der reinen Vernunft enthalten ſind. Aller Glaube iſt nun ein ſubjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewußtſein unzureichendes Fürwahrhalten; alſo wird er dem Wiſſen entgegengeſetzt. Andererſeits, wenn aus objectiven, obzwar mit Bewußtſein unzureichenden Gründen etwas für wahr gehalten, mithin blos gemeint wird; ſo kann dieſes Meinen doch durch allmählige Ergänzung in derſelben Art von Gründen endlich ein Wiſſen werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig ſind, ſo kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Der hiſtoriſche Glaube z. B. von dem Tode eines großen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wiſſen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denſelben, ſein Begräbniß, Teſtament u. ſ. w. meldet. Daß daher etwas hiſtoriſch blos auf Zeugniſſe für wahr gehalten d. i. geglaubt wird, z. B. daß eine Stadt Rom in der Welt ſei, und doch derjenige, der niemals da geweſen, ſagen kann: ich weiß, und nicht blos: ich glaube, es exiſtire ein Rom; das ſteht ganz wohl beiſammen. Dagegen kann der reine Vernunftglaube durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wiſſen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier blos ſubjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniß der Vernunft iſt, (und, ſo lange wir Menſchen ſind, immer bleiben wird,) das Daſein eines höchſten Weſens nur vorauszuſetzen, nicht zu demonſtriren. Dieſes Bedürfniß der Vernunft zu ihrem ſie befriedigenden theoretiſchen Gebrauche würde nichts Anderes, als reine Vernunfthypotheſe ſein, d. i. eine Meinung, die aus ſubjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen anderen, als dieſen Grund erwarten kann und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfniß ihres Gebrauchs in praktiſcher Abſicht beruht, ein Poſtulat der Vernunft heißen könnte; nicht, als ob es eine Einſicht wäre, welche aller logiſchen Forderung zur Gewißheit Genüge thäte, ſondern weil dieſes Fürwahrhalten, (wenn in dem Menſchen

Alles nur moraliſch gut beſtellt iſt,) dem Grade nach keinem Wiſſen nachſteht *), ob es gleich der Art nach davon völlig unterſchieden iſt.

Ein reiner Vernunftglaube iſt alſo der Wegweiſer oder Compaß, wodurch der ſpeculative Denker ſich auf ſeinen Vernunftſtreifereien im Felde überſinnlicher Gegenſtände orientiren, der Menſch von gemeiner, doch (moraliſch) geſunder Vernunft aber ſeinen Weg, ſowohl in theoretiſcher als praktiſcher Abſicht, dem ganzen Zwecke ſeiner Beſtimmung völlig angemeſſen vorzeichnen kann; und dieſer Vernunftglaube iſt es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß.

Der Begriff von Gott, und ſelbſt die Ueberzeugung von ſeinem Daſein kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht von noch ſo großer Auctorität zuerſt in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anſchauung von einer ſolchen Art, als ſie mir die Natur, ſo weit ich ſie kenne, gar nicht liefern kann; ſo muß doch ein Begriff von Gott zur Richtſchnur dienen, ob die Erſcheinung auch mit Allem dem übereinſtimme, was zu dem Charakteriſtiſchen einer Gottheit erforderlich iſt. Ob ich gleich nun gar nicht einſehe, wie es möglich ſei, daß irgend eine Erſcheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darſtelle, was ſich immer nur denken, niemals aber anſchauen läßt; ſo iſt doch wenigſtens ſo viel klar, daß, um nur zu urtheilen, ob das Gott ſei, was mir erſcheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äußerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müſſe, nicht ob er dieſem adäquat ſei, ſondern blos ob er ihm nicht widerſpreche. Eben ſo: wenn auch bei Allem, wodurch er ſich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde,

---

*) Zur Feſtigkeit des Glaubens gehört das Bewußtſein ſeiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiß ſein, daß mir Niemand den Satz: es iſt ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er dieſe Einſicht hernehmen! Alſo iſt es mit dem Vernunftglauben nicht ſo, wie mit dem hiſtoriſchen bewandt, bei dem es immer noch möglich iſt, daß Beweiſe zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man ſich immer noch vorbehalten muß, ſeine Meinung zu ändern, wenn ſich unſere Kenntniß der Sachen erweitern ſollte.

was jenem Begriffe widerſpräche; ſo würde dennoch dieſe Erſcheinung, Anſchauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man ſonſt eine ſolche Darſtellnng nennen will, das Daſein eines Weſens niemals beweiſen, deſſen Begriff, (wenn er nicht unſicher beſtimmt und daher der Beimiſchung alles möglichen Wahnes unterworfen werden ſoll,) Unendlichkeit der Größe nach zur Unterſcheidung von allem Geſchöpfe fordert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anſchauung adäquat ſein, mithin auch niemals das Daſein eines ſolchen Weſens unzweideutig beweiſen kann. Vom Daſein des höchſten Weſens kann alſo Niemand durch irgend eine Anſchauung zuerſt überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewiſſe Erſcheinungen oder Eröffnungen Anlaß zur Unterſuchung geben, ob wir das, was zu uns ſpricht oder ſich uns darſtellt, wohl befugt ſind, für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben beſtätigen.

Wenn alſo der Vernunft in Sachen, welche überſinnliche Gegenſtände betreffen, als das Daſein Gottes und die künftige Welt, das ihr zuſtehende Recht zuerſt zu ſprechen beſtritten wird; ſo iſt aller Schwärmerei, Aberglauben, ja ſelbſt der Atheiſterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch ſcheint in der Jacobi'ſchen und Mendelsſohn'ſchen Streitigkeit Alles auf dieſen Umſturz, ich weiß nicht recht, ob blos der Vernunfteinſicht und des Wiſſens (durch vermeinte Stärke in der Speculation), oder auch ſogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines anderen Glaubens, den ſich ein Jeder nach ſeinem Belieben machen kann, angelegt. Man ſollte beinahe auf das Letztere ſchließen, wenn man den ſpinoziſtiſchen Begriff von Gott, als den einzigen, mit allen Grundſätzen der Vernunft einſtimmigen *), und dennoch verwerfli-

---

*) Es iſt kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorſchub zum Spinozismus finden konnten. Die Kritik beſchneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel in Anſehung der Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände, und der Spinozismus iſt hierin ſo dogmatiſch, daß er ſogar mit dem Mathematiker in Anſehung der Strenge des Beweiſes wetteifert. Die Kritik beweiſet: daß die Tafel der reinen Verſtandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müſſe; der Spinozismus ſpricht von Gedanken, die doch ſelbſt denken, und alſo von einem Accidens, das doch zugleich für ſich als Subject exiſtirt; ein Begriff, der ſich im menſchlichen

chen Begriff aufgeſtellt ſieht. Denn ob es ſich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß ſpeculative Vernunft ſelbſt nicht einmal die Möglichkeit eines Weſens, wie wir uns Gott denken müſſen, einzuſehen im Stande ſei; ſo kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daſeins zuſammen beſtehen, daß Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenſtandes einſehen und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit deſſelben erkennen könnte.

Männer von Geiſtesfähigkeiten und von erweiterten Geſinnungen! Ich verehre Eure Talente und liebe Euer Menſchengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr thut, und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt Ihr, daß Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne dieſe würde es ſelbſt mit Euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen ſehen, was aus dieſer Denkfreiheit natürlicher Weiſe werden müſſe, wenn ein ſolches Verfahren, als Ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freiheit zu denken iſt erſtlich der bürgerliche Zwang entgegengeſetzt. Zwar ſagt man: die Freiheit zu ſprechen, oder zu ſchreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Frei-

---

Verſtande gar nicht findet und ſich auch in ihn nicht bringen läßt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines ſelbſt gedachten Weſens zu, daß in ſeinem Begriffe nichts Widerſprechendes ſei, (wiewohl es alsdann nöthigenfalls allerdings erlaubt bleibt, dieſe Möglichkeit anzunehmen;) der Spinozismus gibt aber vor, die Unmöglichkeit eines Weſens einzuſehen, deſſen Idee aus lauter reinen Verſtandesbegriffen beſteht, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgeſondert hat, worin alſo niemals ein Widerſpruch angetroffen werden kann, und vermag doch dieſe über alle Grenzen gehende Anmaßung durch gar nichts zu unterſtützen. Eben um dieſer willen führt der Spinozismus gerade zur Schwärmerei. Dagegen gibt es kein einziges ſicheres Mittel, alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten, als jene Grenzbeſtimmung des reinen Vernunftvermögens. — Ebenſo findet ein anderer Gelehrter in der Kritik der reinen Vernunft eine Skepſis; obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas Gewiſſes und Beſtimmtes in Anſehung des Umfanges unſerer Erkenntniß a priori feſtzuſetzen. Imgleichen eine Dialektik in den kritiſchen Unterſuchungen; welche doch darauf angelegt ſind, die unvermeidliche Dialektik, womit die allerwärts dogmatiſch geführte reine Vernunft ſich ſelbſt verfängt und verwickelt, aufzulöſen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die ſich Eklektiker nannten, weil ſie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wußten, wenn ſie ſolche vorher hineingetragen hatten, verfahren gerade ebenſo; es geſchieht alſo inſofern nichts Neues unter der Sonne.

heit zu denken durch ſie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichſam in Gemeinſchaft mit Anderen, denen wir unſere, und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Alſo kann man wohl ſagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, ſeine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menſchen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme; das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Laſten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Uebel dieſes Zuſtandes noch Rath geſchafft werden kann.

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, daß ihr der Gewiſſenszwang entgegengeſetzt iſt; wo ohne alle äußere Gewalt in Sachen der Religion ſich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, ſtatt Argument, durch vorgeſchriebene, mit ängſtlicher Furcht vor der Gefahr einer eigenen Unterſuchung begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wiſſen.

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Geſetze, als die ſie ſich ſelbſt gibt; und ihr Gegentheil iſt die Maxime eines geſetzloſen Gebrauchs der Vernunft, (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu ſehen, als unter der Einſchränkung durch Geſetze.) Die Folge davon iſt natürlicher Weiſe dieſe: daß, wenn die Vernunft dem Geſetze nicht unterworfen ſein will, das ſie ſich ſelbſt gibt, ſie ſich unter das Joch der Geſetze beugen muß, die ihr ein Anderer gibt; denn ohne irgend ein Geſetz kann gar nichts, ſelbſt nicht der größte Unſinn, ſein Spiel lange treiben. Alſo iſt die unvermeidliche Folge der erklärten Geſetzloſigkeit im Denken, (einer Befreiung von den Einſchränkungen durch die Vernunft,) dieſe: daß Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüßt, und, weil nicht etwa Unglück, ſondern wahrer Uebermuth daran Schuld iſt, im eigentlichen Sinne des Worts verſcherzt wird.

Der Gang der Dinge iſt ungefähr dieſer. Zuerſt gefällt ſich das Genie ſehr in ſeinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es ſonſt die Vernunft lenkte, abgeſtreift hat. Es bezaubert bald auch Andere durch Machtſprüche und große Erwartungen, und ſcheint ſich ſelbſt nunmehr auf einen Thron geſetzt zu haben, den langſame ſchwerfällige Vernunft ſo ſchlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derſelben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberſt geſetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menſchen Schwärmerei; jene Günſtlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung. Weil indeſſen bald eine Sprachverwirrung unter dieſen ſelbſt entſpringen muß, indem, da Vernunft allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt Jeder ſeiner Eingebung folgt; ſo müſſen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugniſſe äußere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich ſelbſt gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta d. i. der Aberglaube entſpringen, weil dieſer ſich doch wenigſtens in eine geſetzliche Form, und dadurch in einen Ruheſtand bringen läßt.

Weil gleichwohl die menſchliche Vernunft immer noch nach Freiheit ſtrebt, ſo muß, wenn ſie einmal die Feſſeln zerbricht, ihr erſter Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Mißbrauch und vermeſſenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einſchränkung ausarten, in eine Ueberredung von der Alleinherrſchaft der ſpeculativen Vernunft, die nichts annimmt, als was ſich durch objective Gründe und dogmatiſche Ueberzeugung rechtfertigen kann, alles Uebrige aber kühn wegleugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniß (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heißt nun Unglaube; nicht ein hiſtoriſcher, denn den kann man ſich gar nicht als vorſätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken, (weil jeder einem Factum, welches nur hinreichend bewährt iſt, ebenſo gut, als einer mathematiſchen Demonſtration glauben muß, er mag wollen oder nicht;) ſondern ein Vernunftunglaube, ein mißlicher Zuſtand des menſchlichen Gemüths, der den moraliſchen Geſetzen zuerſt alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit ſogar ihnen ſelbſt alle Auctorität benimmt und die Denkungsart veranlaßt, die man

Freigeiſterei nennt, d. i. den Grundſatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt ſich nun die Obrigkeit ins Spiel, damit nicht ſelbſt bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen; und da das behendeſte und doch nachdrücklichſte Mittel ihr gerade das beſte iſt, ſo hebt ſie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieſes, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und ſo zerſtört Freiheit im Denken, wenn ſie ſogar unabhängig von Geſetzen der Vernunft verfahren will, endlich ſich ſelbſt.

Freunde des Menſchengeſchlechts und deſſen, was ihm am heiligſten iſt! Nehmt an, was Euch nach ſorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigſten ſcheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe ſein; nur ſtreitet der Vernunft nicht das, was ſie zum höchſten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probirſtein der Wahrheit*) zu ſein. Widrigenfalls werdet Ihr, dieſer Freiheit unwürdig, ſie auch ſicherlich einbüßen, und dieſes Unglück noch dazu dem übrigen ſchuldloſen Theile über den Hals ziehen, der ſonſt wohl geſinnt geweſen wäre, ſich ſeiner Freiheit geſetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbeſten zu bedienen!

---

*) Selbſtdenken heißt, den oberſten Probirſtein der Wahrheit in ſich ſelbſt (d. i. in ſeiner eigenen Vernunft) ſuchen; und die Maxime, jederzeit ſelbſt zu denken, iſt die Aufklärung. Dazu gehört nun eben ſo viel nicht, als ſich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntniſſe ſetzen; da ſie vielmehr ein negativer Grundſatz im Gebrauche ſeines Erkenntnißvermögens iſt, und öfter der, ſo an Kenntniſſen überaus reich iſt, im Gebrauche derſelben am wenigſten aufgeklärt iſt. Sich ſeiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter ſagen, als bei Allem dem, was man annehmen ſoll, ſich ſelbſt fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundſatze ſeines Vernunftgebrauchs zu machen? Dieſe Probe kann ein Jeder mit ſich ſelbſt anſtellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieſer Prüfung alsbald verſchwinden ſehen, wenn er gleich bei Weitem die Kenntniſſe nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient ſich blos der Maxime der Selbſterhaltung der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjecten durch Erziehung zu gründen, iſt alſo gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieſer Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, iſt ſehr langwierig; denn es finden ſich viel äußere Hinderniſſe, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erſchweren.

VII.

Ueber
Philoſophie
überhaupt.

1794.

„Während der Auſarbeitung hatte Herr Prof. Kant die Güte, mir ein Manuſcript zuzuſchicken, welches eine Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft enthielt, die er ehedem zu ſeinem Werke beſtimmt und nur ihrer Stärke wegen verworfen hatte. Er überließ es mir, in meiner Schrift davon Gebrauch zu machen. Da ich nun beſorgte, daß der Leſer es nicht billigen würde, wenn ich meine Erläuterungen mit einer Arbeit des großen Mannes, die dem Publicum nicht mitgetheilt worden, vermiſchte, ſo enthielt ich mich alles Gebrauchs davon in meinem Aufſatze. — Nachdem ich ganz damit fertig war, habe ich einen wörtlichen Auszug aus dem Manuſcript gemacht und dasjenige ausgehoben, was ich Eigenthümliches darin fand.“

Jac. Sigism. Beck erläut. Auszug aus den krit. Schr. des
Herrn Prof. Kant. Riga 1794. Bd. II. Vorr. S. I. II.

Von der Philoſophie als einem Syſtem.

Es herrſcht ein großer und ſelbſt der Behandlungsart der Wiſſenſchaft ſehr nachtheiliger Mißverſtand in Anſehung deſſen, was man für praktiſch in einer ſolchen Bedeutung zu halten habe, daß es darum zu einer praktiſchen Philoſophie gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirthſchaft, Haushaltungsregeln, imgleichen die des Umgangs, Vorſchriften zum Wohlbefinden und Diätetik, ſowohl der Seele als des Körpers, (warum nicht gar alle Gewerbe und Künſte?) zur praktiſchen Philoſophie zählen zu können geglaubt, weil ſie doch insgeſammt einen Inbegriff praktiſcher Sätze enthalten. Allein praktiſche Sätze ſind zwar der Vorſtellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach von den theoretiſchen, welche die Möglichkeit der Dinge und ihre Beſtimmungen enthalten, unterſchieden, ſondern nur die allein, welche die Freiheit unter Geſetzen betrachten. Die übrigen insgeſammt ſind nichts weiter, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie ſie von uns nach einem Princip erzeugt werden können, angewandt, d. i. die Möglichkeit derſelben, durch eine willkührliche Handlung, (die ebenſowohl zu den Natururſachen gehört,) vorgeſtellt. So iſt die Auflöſung des Problems der Mechanik: zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen Laſt im Gleichgewichte ſein ſoll, das Verhältniß der reſpectiven Hebelarme zu finden, zwar als praktiſche Formel ausgedrückt, die aber nichts Anderes enthält, als den theoretiſchen Satz: daß die Längen der letzteren ſich umgekehrt wie die erſteren verhalten, wenn ſie im Gleichgewichte ſind; nur iſt dieſes Verhältniß, ſeiner Entſtehung nach durch eine Urſache, deren Beſtimmungsgrund die Vorſtellung jenes Verhältniſſes iſt (unſere Willkühr), als möglich vorgeſtellt. Ebenſo iſt es mit allen praktiſchen Sätzen bewandt, welche blos die Erzeugung der Gegenſtände betreffen. Wenn Vorſchriften, ſeine Glückſeligkeit zu befördern, gegeben werden und z. B. nur von dem die Rede iſt, was man an ſeiner eigenen Perſon zu thun habe, um der Glückſeligkeit empfänglich zu ſein, ſo werden nur die inneren Bedingungen der Möglichkeit derſelben, an der Genügſamkeit, an dem Mittelmaaße der Neigungen, um nicht Leidenſchaft zu werden u. ſ. w. als zur Natur des Subjects gehörig, und zugleich die Erzeugungsart dieſes Gleichgewichts als eine durch uns ſelbſt mögliche Cauſalität, folglich Alles als unmittelbare Folgerung aus der Theorie des Objects in Beziehung auf die Theorie unſerer eigenen Natur (uns ſelbſt als Urſachen) vorgeſtellt; mithin iſt hier die praktiſche Vorſchrift zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach von einem theoretiſchen unterſchieden. Es bedarf alſo keiner beſonderen Art von Philoſophie, um dieſe Verknüpfung von Gründen mit ihren Folgen einzuſehen. Mit einem Worte: alle praktiſchen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkühr als Urſache ableiten, gehören insgeſammt zur theoretiſchen Philoſophie, als Erkenntniß der Natur; nur diejenigen, welche der Freiheit das Geſetz geben, ſind dem Inhalte nach ſpecifiſch von jenen unterſchieden. Man kann von den erſteren ſagen: ſie machen den praktiſchen Theil einer Philoſophie der Natur aus, die letzteren aber gründen allein eine beſondere praktiſche Philoſophie.

Es liegt viel daran, die Philoſophie nach ihren Theilen genau zu beſtimmen, und zu dem Ende nicht dasjenige, was nur Folgerung oder Anwendung derſelben auf gegebene Fälle iſt, ohne beſondere Principien zu bedürfen, unter die Glieder der Eintheilung derſelben, als eines Syſtems, zu ſetzen. Praktiſche Sätze werden von den theoretiſchen entweder in Anſehung der Principien oder der Folgerungen unterſchieden. Im letzteren Fall machen ſie nicht einen beſonderen Theil der Wiſſenſchaft aus, ſondern gehören zum theoretiſchen, als eine beſondere Art von Folgerungen aus derſelben. Nun iſt die Möglichkeit der Dinge nach Naturgeſetzen von der nach

Geſetzen der Freiheit ihren Principien nach weſentlich unterſchieden. Dieſer Unterſchied beſteht aber nicht darin, daß bei der letzteren die Urſache in einen Willen geſetzt wird, bei der erſten aber außer demſelben, in die Dinge ſelbſt; denn wenn doch der Wille keine anderen Principien befolgt, als die, von welchen der Verſtand einſieht, daß der Gegenſtand nach ihnen, als bloßen Naturgeſetzen, möglich ſei, ſo mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenſtandes durch Cauſalität der Willkühr enthält, ein praktiſcher Satz heißen, er iſt doch dem Princip nach von den theoretiſchen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterſchieden, vielmehr muß er das ſeine von dieſer entlehnen, um die Vorſtellung eines Objects in der Wirklichkeit darzuſtellen.

Praktiſche Sätze alſo, die dem Inhalte nach bloß die Möglichkeit eines vorgeſtellten Objects (durch willkührliche Handlung) betreffen, ſind nur Anwendungen einer vollſtändigen theoretiſchen Erkenntniß und können keinen beſonderen Theil einer Wiſſenſchaft ausmachen. Eine praktiſche Geometrie, als abgeſonderte Wiſſenſchaft, iſt ein Unding, obgleich noch ſo viel praktiſche Sätze in dieſer reinen Wiſſenſchaft enthalten ſind, deren die meiſten, als Probleme, einer beſonderen Anweiſung zur Auflöſung bedürfen. Die Aufgabe: mit einer gegebenen Linie und einem gegebenen rechten Winkel ein Quadrat zu conſtruiren, iſt ein praktiſcher Satz, aber reine Folgerung aus der Theorie. Auch kann ſich die Feldmeßkunſt (agrimensoria) den Namen einer praktiſchen Geometrie keinesweges anmaßen und ein beſonderer Theil der Geometrie überhaupt heißen, ſondern gehört in Scholien der letzteren, nämlich den Gebrauch dieſer Wiſſenſchaft zu Geſchäften *).

---

*) Dieſe reine und ebendarum erhabene Wiſſenſchaft ſcheint ſich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn ſie geſteht, daß ſie, als Elementargeometrie, obzwar nur zwei, Werkzeuge zur Conſtruction ihrer Begriffe brauche, nämlich den Zirkel und das Lineal, welche Conſtruction ſie allein geometriſch, die der höheren Geometrie dagegen mechaniſch nennt, weil zu der Conſtruction der Begriffe der letzteren zuſammengeſetzte Maſchinen erfordert werden. Allein man verſteht auch unter den erſteren nicht die wirklichen Werkzeuge (circinus et regula), welche niemals mit mathematiſcher Präciſion

Selbſt in einer Wiſſenſchaft der Natur, ſofern ſie auf empiriſchen Principien beruht, nämlich der eigentlichen Phyſik, können die praktiſchen Verrichtungen, um verborgene Naturgeſetze zu entdecken, unter dem Namen der Experimentalphyſik, zu der Benennung einer praktiſchen Phyſik, (die ebenſowohl ein Unding iſt,) als eines Theils der Naturphiloſophie, keinesweges berechtigen; denn die Principien, wornach wir Verſuche anſtellen, müſſen immer ſelbſt aus der Kenntniß der Natur, mithin aus der Theorie hergenommen werden. Eben das gilt von den praktiſchen Vorſchriften, welche die willkührliche Hervorbringung eines gewiſſen Gemüthszuſtandes in uns betreffen (z. B. den der Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, die Befriedigung oder Schwächung der Neigungen). Es gibt keine praktiſche Pſychologie, als beſonderen Theil der Philoſophie über die menſchliche Natur. Denn die Principien der Möglichkeit ſeines Zuſtandes vermittelſt der Kunſt müſſen von denen der Möglichkeit unſerer Beſtimmung, aus der Beſchaffenheit unſerer Natur entlehnt werden, und obgleich jene in praktiſchen Sätzen beſtehen, ſo machen ſie doch keinen praktiſchen Theil der empiriſchen Pſychologie aus, weil ſie keine beſonderen Principien haben, ſondern gehören blos zu den Scholien derſelben.

Ueberhaupt gehören die praktiſchen Sätze, (ſie mögen rein a priori oder empiriſch ſein,) wenn ſie unmittelbar die Möglichkeit eines Objects durch unſere Willkühr ausſagen, jederzeit zur Kenntniß der Natur und dem theoretiſchen Theile der Philoſophie. Nur die, welche direct die Beſtimmung einer Handlung, blos durch die Vorſtellung ihrer Form (nach Geſetzen überhaupt) ohne Rückſicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objects, als nothwendig darſtellen, können und müſſen ihre eigenthümlichen Principien (in der Idee der Freiheit) haben, und ob ſie gleich auf eben dieſe Principien den Begriff eines Objects des Willens (das höchſte Gut) gründen, ſo gehört dieſes doch nur indirect als Folgerung der

---

jene Geſtalten geben könnten, ſondern ſie ſollen nur die einfachſten Darſtellungsarten der Einbildungskraft a priori bedeuten, der kein Inſtrument es gleich thun kann.

praktiſchen Vorſchrift, (welche nunmehr ſittlich heißt,) an. Auch kann die Möglichkeit deſſelben durch die Kenntniß der Natur (Theorie) nicht eingeſehen werden. Nur jene Sätze gehören alſo allein zu einem beſonderen Theile eines Syſtems der Vernunfterkenntniß, unter dem Namen der praktiſchen Philoſophie.

Alle übrigen Sätze der Ausübung, an welche Wiſſenſchaft ſie ſich auch immer anſchließen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit beſorgt, ſtatt praktiſcher, *techniſche* Sätze heißen. Denn ſie gehören zur *Kunſt*, das zu Stande zu bringen, wovon man will, daß es ſein ſoll, die bei einer vollſtändigen Theorie jederzeit eine bloſe Folgerung, und kein für ſich beſtehender Theil irgend einer Art von Anweiſung iſt. Auf ſolche Weiſe gehören alle Vorſchriften der Geſchicklichkeit zur Technik und mithin zur theoretiſchen Kenntniß der Natur, als Folgerungen derſelben. Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenſtände der Natur bisweilen blos nur ſo *beurtheilt* werden, *als ob* ihre Möglichkeit ſich auf Kunſt gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretiſch, noch praktiſch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) ſind, indem ſie nichts von der Beſchaffenheit des Objects, noch der Art, es hervorzubringen, beſtimmen, ſondern wodurch die Natur ſelbſt, aber blos nach der Analogie mit einer Kunſt, und zwar in ſubjectiver Beziehung auf unſer Erkenntnißvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenſtände, beurtheilt wird. Hier werden wir nun die Urtheile ſelbſt zwar nicht techniſch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Geſetze ſie ſich gründen, und ihr gemäß auch die Natur techniſch nennen, welche Technik, da ſie keine objectiv beſtimmenden Sätze enthält, auch keinen Theil der doctrinalen Philoſophie, ſondern nur der Kritik unſeres Erkenntnißvermögens ausmacht.

Von dem Syſteme aller Vermögen des menſchlichen Gemüths.

Wir können alle Vermögen des menſchlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das *Erkenntnißvermögen*, das Gefühl der Luſt und Unluſt, und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philoſophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, dieſe Verſchiedenheit nur für ſcheinbar zu erklären und alle Vermögen aufs bloſe Erkenntnißvermögen zu bringen geſucht. Allein es läßt ſich ſehr leicht darthun, und ſeit einiger Zeit hat man es auch ſchon eingeſehen, daß dieſer, ſonſt im ächten philoſophiſchen Geiſte unternommene Verſuch, Einheit in dieſe Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich ſei; denn es iſt immer ein großer Unterſchied zwiſchen Vorſtellungen, ſofern ſie, blos aufs Object und die Einheit des Bewußtſeins derſelben bezogen, zum Erkenntniß gehören, imgleichen zwiſchen derjenigen objectiven Beziehung, da ſie, zugleich als Urſache der Wirklichkeit dieſes Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung blos aufs Subject, da ſie für ſich ſelbſt Gründe ſind, ihre eigene Exiſtenz in demſelben blos zu erhalten, und ſofern im Verhältniſſe zum Gefühle der Luſt betrachtet werden; welches letztere ſchlechterdings kein Erkenntniß iſt, noch verſchafft, ob es zwar dergleichen zum Beſtimmungsgrunde vorausſetzen mag.

Die Verknüpfung zwiſchen dem Erkenntniſſe eines Gegenſtandes und dem Gefühle der Luſt und Unluſt an der Exiſtenz deſſelben, oder die Beſtimmung des Begehrungsvermögens, ihn hervorzubringen, iſt zwar empiriſch kennbar genug; aber da dieſer Zuſammenhang auf keinem Princip a priori gegründet iſt, ſo machen inſofern die Gemüthskräfte nur ein Aggregat und kein Syſtem aus. Nun gelingt es zwar, zwiſchen dem Gefühle der Luſt und den anderen beiden Vermögen eine Verknüpfung a priori herausbringen [und,] wenn wir ein Erkenntniß a priori, nämlich den Vernunftbegriff der Freiheit mit dem Begehrungsvermögen als Beſtimmungsgrund deſſelben verknüpfen, in dieſer objectiven Beſtimmung zugleich ſubjectiv ein in der Willensbeſtimmung enthaltenes Gefühl der Luſt anzutreffen. Aber auf die Art iſt das Erkenntnißvermögen nicht vermittelſt der Luſt oder Unluſt mit dem Begehrungsvermögen verbunden; denn ſie geht vor dieſem nicht vorher, ſondern folgt entweder allererſt auf die Beſtimmung des letzteren, oder iſt vielleicht nichts Anderes, als die Empfindung dieſer Beſtimmbarkeit des Willens durch Vernunft ſelbſt, alſo gar kein beſonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenſchaften eine beſondere Abtheilung erforderte. Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Luſt, welches, von dem Beſtimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Beſtimmungsgrund deſſelben abgeben kann, unwiderſprechlich gegeben iſt, zu der Verknüpfung deſſelben aber mit den beiden anderen Vermögen in einem Syſteme erfordert wird, daß dieſes Gefühl der Luſt, ſo wie die beiden anderen Vermögen, nicht auf blos empiriſchen Gründen, ſondern auch auf Principien a priori beruhe, ſo wird zur Idee der Philoſophie, als eines Syſtems, auch, (wenngleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Kritik des Gefühls der Luſt und Unluſt, ſofern ſie nicht empiriſch begründet iſt, erfordert werden.

Nun hat das Erkenntnißvermögen nach Begriffen ſeine Principien a priori im reinen Verſtande (ſeinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenſchaften überhaupt ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Luſt und Unluſt, ſowie unter den oberen Erkenntnißvermögen ein mittleres, die Urtheilskraft, übrig. Was iſt natürlicher, als zu vermuthen, daß die letztere zu dem erſteren ebenſowohl Principien a priori enthalten werde?

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieſer Verknüpfung auszumachen, ſo iſt doch hier ſchon eine gewiſſe Angemeſſenheit der Urtheilskraft zum Gefühle der Luſt, um dieſem zum Beſtimmungsgrunde zu dienen oder ihn darin zu finden, inſofern unverkennbar, daß, wenn, in der Eintheilung des Erkenntnißvermögens durch Begriffe, Verſtand und Vernunft ihre Vorſtellungen auf Objecte beziehen, um Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft ſich lediglich aufs Subject bezieht und für ſich allein keine Begriffe von Gegenſtänden hervorbringt. Ebenſo, wenn, in der allgemeinen

Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt, Erkenntnißvermögen ſowohl, als Begehrungsvermögen eine *objective* Beziehung der Vorſtellungen enthalten, ſo iſt dagegen das Gefühl der Luſt und Unluſt nur die Empfänglichkeit einer Beſtimmung des Subjects, ſo daß, wenn Urtheilskraft überall etwas für ſich allein beſtimmen ſoll, es wohl nichts Anderes, als das Gefühl der Luſt ſein könnte, und umgekehrt, wenn dieſes überall ein Princip a priori haben ſoll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen ſein werde.

Von der Erfahrung, als einem Syſtem für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die beſonderen Geſetze, auch nach dem, was ſie unter den allgemeinen Naturgeſetzen Verſchiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empiriſche Geſetze zu bringen, muß ein transſcendentales Princip ihrem Verfahren zum Grunde legen; denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Uebereinſtimmung untereinander zu gemeinſchaftlichen empiriſchen, aber höheren Geſetzen, die Urtheilskraft gleichwohl als ganz zufällig anſähe, würde es noch zufälliger ſein, wenn ſich *beſondere Wahrnehmungen* einmal glücklicher Weiſe zu einem empiriſchen Geſetze qualificirten; vielmehr aber, daß mannigfaltige empiriſche Geſetze ſich zur ſyſtematiſchen Einheit der Naturerkenntniß in einer möglichen Erfahrung, *in ihrem ganzen Zuſammenhange* ſchickten, ohne durch ein Princip a priori eine ſolche Form in der Natur vorauszuſetzen.

Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als bloſes Vermögen über eine gegebene Vorſtellung, zum Behufe eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewiſſen Princip zu *reflectiren*, oder als ein Vermögen einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene *empiriſche* Vorſtellung zu *beſtimmen* angeſehen werden. Im erſten Fall iſt ſie die *reflectirende*, im zweiten die *beſtimmende*

Urtheilskraft. Reflectiren (Ueberlegen) aber iſt: gegebene Vorſtellungen entweder mit anderen, oder mit ſeinem Erkenntnißvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zuſammenzuhalten. Die reflectirende Urtheilskraft iſt diejenige, welche man auch das Beurtheilungsvermögen (facultas dijudicandi) nennt.

Das Reflectiren, (welches ſelbſt bei Thieren, obzwar nur inſtinctmäßig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, ſondern eine dadurch etwa zu beſtimmende Neigung vorgeht,) bedarf für uns ebenſowohl eines Princips, als das Beſtimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objecte der Urtheilskraft die Regel vorſchreibt und alſo die Stelle des Princips vertritt.

Das Princip der Reflexion über gegebene Gegenſtände der Natur iſt: daß ſich zu allen Naturdingen empiriſch beſtimmte Begriffe finden laſſen*), welches ebenſoviel ſagen will, als daß man allemal an ihren Producten eine Form vorausſetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Geſetzen möglich iſt. Denn dürften wir dieſes nicht vorausſetzen, und legten unſerer Behandlung der empiriſchen Vorſtellungen dieſes Princip nicht zum Grunde, ſo würde alles Reflectiren blos aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Natur angeſtellt werden.

---

*) Dieſes Princip hat beim erſten Anblicke gar nicht das Anſehen eines ſynthetiſchen und transſcendentalen Satzes, ſondern ſcheint vielmehr tautologiſch zu ſein und zur bloßen Logik zu gehören. Denn dieſe lehrt, wie man eine gegebene Vorſtellung mit anderen vergleichen und dadurch, daß man dasjenige, was ſie mit verſchiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauche herauszieht, ſich einen Begriff machen könne. Allein ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenſtände der Vergleichung, die mit ihm in der Form Vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt ſie nichts; vielmehr iſt dieſe Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorſtellung der Natur, als eines Syſtems für unſere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar ſchon der reine Verſtand (aber auch durch ſynthetiſche Grundſätze) alle Dinge der Natur als in einem transſcendentalen Syſteme nach Begriffen a priori (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empiriſchen Vorſtellungen, als ſolchen, Begriffe ſucht (die reflectirende), muß noch überdem zu dieſem Behuf annehmen, daß die Natur in ihrer grenzenloſen Mannigfaltigkeit eine ſolche Eintheilung derſelben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unſerer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empiriſchen Begriffen und dem Zuſammenhange derſelben untereinander, durch Aufſteigen zu allgemeineren gleichfalls

In Anſehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne beſondere empiriſche Beſtimmung) allererſt möglich iſt, hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verſtande, ſchon ihre Anweiſung, und die Urtheilskraft bedarf keines beſonderen Princips der Reflexion, ſondern ſchematiſirt dieſelbe a priori und wendet dieſe Schemate auf jede empiriſche Syntheſis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft iſt hier in ihrer Reflexion zugleich beſtimmend, und der transſcendentale Schematismus derſelben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empiriſche Anſchauungen ſubſumirt werden.

Aber zu ſolchen Begriffen, die zu gegebenen empiriſchen Anſchauungen allererſt ſollen gefunden werden, und welche ein beſonderes Naturgeſetz vorausſetzen, darnach allein beſondere Erfahrung möglich iſt, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transſcendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann ſie nicht wiederum auf ſchon bekannte empiriſche Geſetze hinweiſen und die Reflexion in eine bloſe Vergleichung mit empiriſchen Formen, für die man ſchon Begriffe hat, verwandeln. Denn es fragt ſich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empiriſchen Begriffen desjenigen, was den verſchiedenen Naturformen gemein iſt, zu gelangen, wenn die Natur, (wie es doch zu denken möglich iſt,) in dieſe, wegen der großen Verſchiedenheit ihrer empiriſchen Geſetze, eine ſo große Ungleichartigkeit gelegt hätte, daß alle,

---

empiriſchen Begriffen zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft ſetzt ein Syſtem der Natur auch nach empiriſchen Geſetzen voraus, und dieſes a priori, folglich durch ein transſcendentales Princip.

oder doch die meiſte Vergleichung vergeblich wäre, eine Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen herauszubringen. Alle Vergleichung empiriſcher Vorſtellungen, um empiriſche Geſetze und dieſen gemäße ſpecifiſche, durch dieſer ihre Vergleichung aber mit anderen auch generiſch übereinſtimmende Formen an Naturdingen zu erkennen, ſetzt doch voraus, daß die Natur auch in Anſehung ihrer empiriſchen Geſetze eine gewiſſe, unſerer Urtheilskraft angemeſſene Sparſamkeit und eine für uns faßliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und dieſe Vorausſetzung muß als Princip der Urtheilskraft a priori vor aller Vergleichung vorausgehen.

Die reflectirende Urtheilskraft verfährt alſo mit gegebenen Erſcheinungen, um ſie unter empiriſche Begriffe von beſtimmten Naturdingen zu bringen, nicht ſchematiſch, ſondern techniſch, nicht gleichſam blos mechaniſch, wie [ein] Inſtrument unter der Leitung des Verſtandes und der Sinne, ſondern künſtlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbeſtimmten Princip einer zweckmäßigen Anordnung der Natur in einem Syſteme, gleichſam zu Gunſten unſerer Urtheilskraft, in der Angemeſſenheit ihrer beſonderen Geſetze, (über die der Verſtand nichts ſagt,) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Syſtems, ohne welche Vorausſetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinthe der Mannigfaltigkeit möglicher beſonderer Geſetze zurecht zu finden. Alſo macht ſich die Urtheilskraft ſelbſt a priori die Technik der Natur zum Princip ihrer Reflexion, ohne doch dieſe erklären, noch näher beſtimmen zu können, oder dazu einen objectiven Beſtimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einem Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt) zu haben, ſondern nur um nach ihrem eigenen ſubjectiven Geſetze, nach ihrem Bedürfniſſe, dennoch aber zugleich einſtimmig mit Naturgeſetzen reflectiren zu können.

Das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, dadurch die Natur als Syſtem nach empiriſchen Geſetzen gedacht wird, iſt aber blos ein Princip für den logiſchen Gebrauch der Urtheilskraft, zwar ein transſcendentales Princip ſeinem Urſprunge nach, aber nur, um die Natur **a priori** als qualificirt zu einem logiſchen Syſteme ihrer Mannigfaltigkeit unter empiriſchen Geſetzen anzuſehen.

Die logiſche Form eines Syſtems beſteht blos in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe, (dergleichen hier der einer Natur überhaupt iſt,) dadurch, daß man ſich das Beſondere (hier das Empiriſche) mit ſeiner Verſchiedenheit als unter dem Allgemeinen enthalten nach einem gewiſſen Princip denkt. Hiezu gehört nun, wenn man empiriſch verfährt und vom Beſonderen zum Allgemeinen aufſteigt, eine Claſſification des Mannigfaltigen d. i. eine Vergleichung mehrerer Claſſen, deren jede unter einem beſtimmten Begriffe ſteht, untereinander, und, wenn jene nach dem gemeinſchaftlichen Merkmale vollſtändig ſind, ihre Subſumtion unter höheren Claſſen (Gattungen), bis man zu dem Begriffe gelangt, der das Princip der ganzen Claſſification in ſich enthält (und die oberſte Gattung ausmacht). Fängt man dagegen vom allgemeinen Begriffe an, um zu dem beſonderen durch vollſtändige Eintheilung herabzugehen, ſo heißt die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der oberſten Gattung zu niedrigeren (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeſchritten wird. Man drückt ſich richtiger aus, wenn man, anſtatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu ſagen, man müſſe das Beſondere, welches unter einem Allgemeinen ſteht, ſpecificiren, lieber ſagt, man ſpecificire den allgemeinen Begriff, indem man das Mannigfaltige unter ihm anführt. Denn die Gattung iſt (logiſch betrachtet) gleichſam die Materie oder das rohe Subſtrat, welches die Natur durch mehrere Beſtimmungen zu beſonderen Arten und Unterarten verarbeitet, und ſo kann man ſagen, die Natur ſpecificire ſich ſelbſt nach einem gewiſſen Princip (oder der Idee eines Syſtems), nach der Analogie des Gebrauchs dieſes Worts bei den Rechtslehrern, wenn ſie von der Specification gewiſſer roher Materien reden.

Nun iſt klar, daß die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verſchiedenheiten zu claſſificiren, wenn ſie nicht vorausſetzt, die Natur ſpecificire ſelbſt ihre transſcendentalen Geſetze nach irgend einem Princip. Dieſes Princip kann nun kein anderes, als das der Angemeſſenheit zum Vermögen der Urtheilskraft ſelbſt ſein, in der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empiriſchen Geſetzen genugſame Verwandtſchaft derſelben anzutreffen, und ſie unter empiriſche Begriffe (Claſſen) und dieſe unter allgemeinere Geſetze (höhere Gattungen) zu bringen, und ſo zu einem empiriſchen Syſteme der Natur gelangen zu können. — Sowie nun eine ſolche Claſſification keine gemeine Erfahrungserkenntniß, ſondern eine künſtliche iſt, ſo wird die Natur, ſofern ſie ſo gedacht wird, daß ſie ſich nach einem ſolchen Princip ſpecificire, auch als *Kunſt* angeſehen, und die Urtheilskraft führt alſo nothwendig a priori ein Princip der *Technik* der Natur bei ſich, welche von der *Nomothetik* derſelben, nach transſcendentalen Verſtandesgeſetzen, darin unterſchieden iſt, daß dieſe ihr Princip als Geſetz, jene aber nur als nothwendige Vorausſetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft iſt alſo: *die Natur ſpecificirt ihre allgemeinen Geſetze zu empiriſchen, gemäß der Form eines logiſchen Syſtems zum Behuf der Urtheilskraft.*

Hier entſpringt nun der Begriff einer *Zweckmäßigkeit* der Natur, und zwar als ein eigenthümlicher Begriff der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der Vernunft; indem der Zweck gar nicht im Objecte, ſondern lediglich im Subjecte, und zwar deſſen bloſem Vermögen zu reflectiren geſetzt wird; denn zweckmäßig nennen wir dasjenige, deſſen Daſein eine Vorſtellung deſſelben Dinges vorauszuſetzen ſcheint; Naturgeſetze aber, die ſo beſchaffen und auf einander bezogen ſind, als ob ſie die Urtheilskraft zu ihrem eigenen Bedarfe entworfen hätte, haben Aehnlichkeit mit der Möglichkeit der Dinge, die eine Vorſtellung dieſer Dinge als Grund derſelben vorausſetzt. Alſo denkt ſich die Urtheilskraft durch ihr Princip eine Zweckmäßigkeit der Natur in der Specification ihrer Formen durch empiriſche Geſetze.

Dadurch werden aber dieſe Formen ſelbſt nicht als zweckmäßig gedacht, ſondern nur das Verhältniß derſelben zu einander, und die

Schicklichkeit, bei ihrer großen Mannigfaltigkeit, zu einem logiſchen Syſteme empiriſcher Begriffe. — Zeigte uns nun die Natur nichts mehr, als dieſe logiſche Zweckmäßigkeit, ſo würden wir zwar ſchon Urſache haben, ſie hierüber zu bewundern, indem wir nach den allgemeinen Verſtandesgeſetzen keinen Grund davon anzugeben wiſſen; allein dieſer Bewunderung würde ſchwerlich Jemand anders, als etwa ein Transſcendentalphiloſoph fähig ſein, und ſelbſt dieſer würde doch keinen beſtimmten Fall nennen können, wo ſich dieſe Zweckmäßigkeit **in concreto** bewieſe, ſondern ſie nur im Allgemeinen denken müſſen.

Von der Aeſthetik des Beurtheilungsvermögens.

Der Ausdruck einer äſthetiſchen Vorſtellungsart iſt ganz unzweideutig, wenn darunter die Beziehung der Vorſtellung auf einen Gegenſtand, als Erſcheinung, zur Erkenntniß deſſelben verſtanden wird; denn alsdenn bedeutet der Ausdruck des Aeſthetiſchen, daß einer ſolchen Vorſtellung die Form der Sinnlichkeit, (wie das Subject afficirt wird,) nothwendig anhänge und dieſe daher unvermeidlich auf das Object (aber nur als Phänomen) übertragen werde. Daher konnte es eine transſcendentale Aeſthetik, als zum Erkenntnißvermögen gehörige Wiſſenſchaft geben. Seit geraumer Zeit aber iſt es Gewohnheit geworden, eine Vorſtellungsart äſthetiſch, d. i. ſinnlich, auch in der Bedeutung zu heißen, daß darunter die Beziehung einer Vorſtellung nicht aufs Erkenntnißvermögen, ſondern aufs Gefühl der Luſt und Unluſt gemeint wird. Ob wir nun gleich dieſes Gefühl (dieſer Benennung gemäß) auch einen Sinn (Modification unſeres Zuſtandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, ſo iſt er doch kein objectiver Sinn, deſſen Beſtimmung zum Erkenntniſſe eines Gegenſtandes gebraucht würde, (denn etwas mit Luſt anſchauen oder ſonſt erkennen, iſt nicht bloſe Beziehung der Vorſtellung auf das Object, ſondern eine Empfänglichkeit des Subjects,) ſondern der gar nichts zum Erkenntniſſe der Gegenſtände beiträgt. Eben darum, weil alle

Beſtimmungen des Gefühls blos von ſubjectiver Bedeutung ſind, ſo kann es nicht eine Aeſthetik des Gefühls als Wiſſenſchaft geben, etwa wie es eine Aeſthetik des Erkenntnißvermögens gibt. Es bleibt alſo immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrucke einer äſthetiſchen Vorſtellungsart, wenn man darunter bald diejenige verſteht, welche das Gefühl der Luſt und Unluſt erregt, bald diejenige, welche blos das Erkenntnißvermögen angeht, ſofern darin ſinnliche Anſchauung angetroffen wird, die uns die Gegenſtände nur als Erſcheinungen erkennen läßt.

Dieſe Zweideutigkeit kann indeſſen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck: äſthetiſch, weder von der Anſchauung, noch weniger aber von Vorſtellungen des Verſtandes, ſondern allein von Handlungen der Urtheilskraft braucht. Ein äſthetiſches Urtheil, wenn man es zur objectiven Beſtimmung brauchen wollte, würde ſo auffallend widerſprechend ſein, daß man bei dieſem Ausdrucke wider Mißdeutung genug geſichert iſt. Denn Anſchauungen können zwar ſinnlich ſein, aber das Urtheilen gehört ſchlechterdings nur dem Verſtande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und äſthetiſch oder ſinnlich urtheilen, ſofern dieſes Erkenntniß eines Gegenſtandes ſein ſoll, iſt ſelbſt alsdann ein Widerſpruch, wenn Sinnlichkeit ſich in das Geſchäft des Verſtandes einmengt, und (durch ein vitium subreptionis) dem Verſtande eine falſche Richtung gibt; das objective Urtheil wird vielmehr immer nur durch den Verſtand gefällt, und kann ſofern äſthetiſch heißen. Daher hat unſere transſcendentale Aeſthetik des Erkenntnißvermögens wohl von ſinnlichen Anſchauungen, aber nirgends von äſthetiſchen Urtheilen reden können, weil, da ſie es nur mit Erkenntnißurtheilen, die das Object beſtimmen, zu thun hat, ihre Urtheile insgeſammt logiſch ſein müſſen. Durch die Benennung eines äſthetiſchen Urtheils über ein Object wird alſo ſofort angezeigt, daß eine gegebene Vorſtellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Beſtimmung des Objects, ſondern des Subjects und ſeines Gefühls verſtanden werde. Denn in der Urtheilskraft werden Verſtand und Einbildungskraft in Verhältniß gegen einander betrachtet, und dieſes kann zwar erſtlich objectiv, als zum Erkenntniß gehörig, in Betracht gezogen werden, (wie in dem transſcendentalen Schematismus der Urtheilskraft geſchah;) aber man kann eben dieſes Verhältniß zweier Erkenntnißvermögen doch auch blos ſubjectiv betrachten, ſofern eines das andere in eben derſelben Vorſtellung befördert oder hindert, und dadurch den *Gemüthszuſtand* afficirt, und alſo ein Verhältniß [iſt], welches empfindbar iſt, (ein Fall, der bei dem abgeſonderten Gebrauche keines anderen Erkenntnißvermögens Statt findet.) Obgleich nun dieſe Empfindung keine ſinnliche Vorſtellung eines Objects iſt, ſo kann ſie doch, da ſie ſubjectiv mit der Verſinnlichung der Verſtandesbegriffe durch die Urtheilskraft verbunden iſt, als ſinnliche Vorſtellung des Zuſtandes des Subjects, das durch einen Actus jenes Vermögens afficirt wird, der Sinnlichkeit beigezählt, und ein Urtheil äſthetiſch, d. i. ſinnlich (der ſubjectiven Wirkung, nicht dem Beſtimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urtheilen (nämlich objectiv) eine Handlung des Verſtandes, (als oberen Erkenntnißvermögens überhaupt,) und nicht der Sinnlichkeit iſt.

Ein jedes *beſtimmende* Urtheil iſt *logiſch*, weil das Prädicat deſſelben ein gegebener objectiver Begriff iſt. Ein blos *reflectirendes* Urtheil aber, über einen gegebenen einzelnen Gegenſtand, *kann äſthetiſch ſein*, wenn, (ehe noch auf die Vergleichung deſſelben mit anderen geſehen wird,) die Urtheilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anſchauung bereit hat, die Einbildungskraft (blos in der Auffaſſung deſſelben) mit dem Verſtande (in Darſtellung eines Begriffs überhaupt) zuſammenhält, und ein Verhältniß beider Erkenntnißvermögen wahrnimmt, welches die ſubjective, blos empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft, (nämlich der Zuſammenſtimmung jener beiden Vermögen unter einander) überhaupt ausmacht. Es iſt aber auch ein äſthetiſches Sinnenurtheil möglich, wenn nämlich das Prädicat des Urtheils gar kein Begriff von einem Object *ſein kann*, indem es gar nicht zum Erkenntnißvermögen gehört, z. B. der Wein iſt angenehm, da denn das Prädicat die Beziehung einer Vorſtellung unmittelbar auf das Gefühl der Luſt und nicht auf das Erkenntnißvermögen ausdrückt.

Ein äſthetiſches Urtheil im Allgemeinen kann alſo für dasjenige Urtheil erklärt werden, deſſen Prädicat niemals Erkenntniß (Begriff von einem Object) ſein kann, (ob es gleich die ſubjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniß überhaupt enthalten mag.) In einem ſolchen Urtheil iſt der Beſtimmungsgrund Empfindung. Nun iſt aber nur eine einzige ſogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und dieſe iſt das Gefühl der Luſt und Unluſt. Dieſe iſt blos ſubjectiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniß gebraucht werden kann. Alſo iſt ein äſthetiſches Urtheil dasjenige, deſſen Beſtimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Luſt und Unluſt unmittelbar verbunden iſt. Im äſthetiſchen Sinnenurtheile iſt es diejenige Empfindung, welche von der empiriſchen Anſchauung des Gegenſtandes unmittelbar hervorgebracht wird; im äſthetiſchen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmoniſche Spiel der beiden Erkenntnißvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verſtand, im Subjecte bewirkt, indem in der gegebenen Vorſtellung das Auffaſſungsvermögen der einen und das Darſtellungsvermögen der anderen einander wechſelſeitig beförderlich ſind, welches Verhältniß in ſolchem Falle durch dieſe bloſe Form eine Empfindung bewirkt, welche der Beſtimmungsgrund eines Urtheils iſt, das darum äſthetiſch heißt und als ſubjective Zweckmäßigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Luſt verbunden iſt.

Das äſthetiſche Sinnenurtheil enthält materiale, das äſthetiſche Reflexionsurtheil aber formale Zweckmäßigkeit. Aber da das erſtere ſich gar nicht auf das Erkenntnißvermögen bezieht, ſondern unmittelbar durch den Sinn aufs Gefühl der Luſt, ſo iſt nur das letztere als auf eigenthümlichen Principien der Urtheilskraft gegründet anzuſehen. Wenn nämlich die Reflexion über eine gegebene Vorſtellung vor dem Gefühle der Luſt (als Beſtimmungsgrunde des Urtheils) vorhergeht, ſo wird die ſubjective Zweckmäßigkeit gedacht, ehe ſie in ihrer Wirkung empfunden wird, und das äſthetiſche Urtheil gehört ſofern, nämlich ſeinen Principien nach, zum oberen Erkenntnißvermögen, und zwar zur Urtheilskraft, unter deren ſubjective und doch dabei allgemeine Bedingungen die Vorſtellung des Gegenſtandes ſubſumirt wird. Dieweil aber eine blos ſubjective Bedingung eines Urtheils keinen beſtimmten Begriff von dem Beſtimmungsgrunde deſſelben verſtattet, ſo kann dieſer nur im Gefühle der Luſt gegeben werden, ſo doch, daß das äſthetiſche Urtheil immer ein Reflexionsurtheil iſt; da hingegen ein ſolches, welches keine Vergleichung der Vorſtellung mit den Erkenntnißvermögen, die in der Urtheilskraft vereinigt wirken, vorausſetzt, ein äſthetiſches Sinnenurtheil iſt, das eine gegebene Vorſtellung auch, (aber nicht vermittelſt der Urtheilskraft und ihres Princips) aufs Gefühl der Luſt bezieht. Das Merkmal, über dieſe Verſchiedenheit zu entſcheiden, kann aber allererſt in der Abhandlung ſelbſt angegeben werden, und beſteht in dem Anſpruche des Urtheils auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit; denn wenn das äſthetiſche Urtheil dergleichen bei ſich führt, ſo macht es auch Anſpruch darauf, daß ſein Beſtimmungsgrund nicht blos im Gefühle der Luſt und Unluſt für ſich allein, ſondern zugleich in einer Regel der oberen Erkenntnißvermögen, und namentlich hier in der der Urtheilskraft liegen müſſe, die alſo in Anſehung der Bedingungen der Reflexion a priori geſetzgebend iſt und Autonomie beweiſet. Die Autonomie aber iſt nicht, (ſowie die des Verſtandes in Anſehung der theoretiſchen Geſetze der Natur, oder der Vernunft in praktiſchen Geſetzen der Freiheit) objectiv, d. i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, ſondern blos ſubjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anſpruch machen kann, ſeinen auf Principien a priori gegründeten Urſprung beweiſet. Dieſe Geſetzgebung müßte man eigentlich Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freiheit, ſondern lediglich ihr ſelbſt das Geſetz gibt, und kein Vermögen iſt, Begriffe von Objecten hervorzubringen, ſondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben ſind, vorkommende Fälle zu vergleichen und die ſubjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieſer Verbindung a priori anzugeben.

Ebendaraus läßt ſich auch verſtehen, warum ſie in einer

Handlung, die ſie für ſich ſelbſt (ohne zum Grunde gelegten Begriff vom Objecte) als blos reflectirende Urtheilskraft ausübt, ſtatt einer Beziehung der gegebenen Vorſtellung auf ihre eigene Regel mit Bewußtſein derſelben, die Reflexion unmittelbar nur auf Empfindung, die, wie alle Empfindungen, jederzeit mit Luſt oder Unluſt begleitet iſt, bezieht, (welches von keinem anderen oberen Erkenntnißvermögen geſchieht;) weil nämlich die Regel ſelbſt nur ſubjectiv iſt und die Uebereinſtimmung mit derſelben nur an dem, was gleichfalls blos Beziehung aufs Subject ausdrückt, nämlich Empfindung, als dem Merkmale und Beſtimmungsgrunde des Urtheils, erkannt werden kann; daher es auch äſthetiſch heißt, und mithin alle unſere Urtheile nach der Ordnung der oberen Erkenntnißvermögen, in theoretiſche, äſthetiſche und praktiſche eingetheilt werden können, wo unter den äſthetiſchen nur die Reflexionsurtheile verſtanden werden, welche ſich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als oberen Erkenntnißvermögens beziehen, da hingegen die äſthetiſchen Sinnenurtheile es nur mit dem Verhältniſſe der Vorſtellungen zum inneren Sinne, ſofern derſelbe Gefühl iſt, unmittelbar zu thun haben.

Hier iſt nun vorzüglich nöthig, die Erklärung der Luſt, als ſinnlicher Vorſtellung der Vollkommenheit eines Gegenſtandes, zu beleuchten. Nach dieſer Erklärung würde ein äſthetiſches Sinnen- oder Reflexionsurtheil jederzeit ein Erkenntnißurtheil vom Objecte ſein; denn Vollkommenheit iſt eine Beſtimmung, die einen Begriff vom Gegenſtande vorausſetzt, wodurch alſo das Urtheil, welches dem Gegenſtande Vollkommenheit beilegt, von anderen logiſchen Urtheilen gar nicht unterſchieden wird, als etwa, wie man vorgibt, durch die Verworrenheit, die dem Begriffe anhängt, (die man Sinnlichkeit zu nennen ſich anmaßt,) die aber ſchlechterdings keinen ſpeciſiſchen Unterſchied der Urtheile ausmachen kann. Denn ſonſt würde eine unendliche Menge nicht allein von Verſtandes-, ſondern ſogar von Vernunfturtheilen, auch äſthetiſch heißen müſſen, weil in ihnen ein Object durch einen Begriff, der verworren iſt, beſtimmt wird, wie z. B. die Urtheile über Recht und Unrecht; denn wie wenig

Menſchen haben einen deutlichen Begriff von dem, was Recht iſt *). Sinnliche Vorſtellung der Vollkommenheit iſt ein ausdrücklicher Widerſpruch, und wenn die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu Einem Vollkommenheit heißen ſoll, ſo muß ſie durch einen Begriff vorgeſtellt werden, ſonſt kann ſie nicht den Namen der Vollkommenheit führen. Will man, daß Luſt und Unluſt nichts, als bloſe Erkenntniſſe der Dinge durch den Verſtand, (der ſich nur nicht ſeiner Begriffe bewußt ſei,) ſein ſollen, und daß ſie uns nur bloſe Empfindungen zu ſein ſcheinen, ſo müßte man die Beurtheilung der Dinge durch dieſelbe nicht äſthetiſch (ſinnlich), ſondern allerwärts intellectuell nennen, und Sinne wären im Grunde nichts, als ein (obzwar ohne hinreichendes Bewußtſein ſeiner eigenen Handlungen) urtheilender Verſtand, die äſthetiſche Vorſtellungsart wäre von der logiſchen nicht ſpecifiſch unterſchieden, und ſo wäre, da man die Grenzſcheidung beider unmöglich auf beſtimmte Art ziehen kann, dieſe Verſchiedenheit der Benennung ganz unbrauchbar. (Von dieſer myſtiſchen Vorſtellungsart der Dinge der Welt, welche keine von Begriffen überhaupt unterſchiedene Anſchauung als ſinnlich zuläßt, wo alsdann für die erſtere wohl nichts, als ein anſchauender Verſtand übrig bleiben würde, hier nichts zu erwähnen.)

---

*) Man kann überhaupt ſagen, daß Dinge durch eine Qualität, die in jede andere durch die bloſe Vermehrung oder Verminderung ihres Grades übergeht, niemals für ſpecifiſch-verſchieden gehalten werden müſſen. Nun kommt es bei dem Unterſchiede der Deutlichkeit und Verworrenheit der Begriffe lediglich auf den Grad des Bewußtſeins der Merkmale, nach dem Maaße der auf ſie gerichteten Aufmerkſamkeit, an, mithin iſt ſofern eine Vorſtellungsart von der andern nicht ſpecifiſch verſchieden. Anſchauung aber und Begriff unterſcheiden ſich von einander ſpecifiſch; denn ſie gehen in einander nicht über, das Bewußtſein beider und der Merkmale derſelben mag wachſen oder abnehmen, wie es will. Denn die größte Undeutlichkeit einer Vorſtellungsart durch Begriffe (wie z. B. des Rechts) läßt noch immer den ſpecifiſchen Unterſchied der letzteren in Anſehung ihres Urſprungs im Verſtande übrig, und die größte Deutlichkeit der Anſchauung bringt dieſe nicht im Mindeſten den erſteren näher, weil die letzte Vorſtellungsart in der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. Die logiſche Deutlichkeit iſt auch von der äſthetiſchen himmelweit verſchieden, und die letztere findet Statt, ob wir uns gleich den Gegenſtand gar nicht durch Begriffe vorſtellig machen, das heißt, obgleich die Vorſtellung als Anſchauung ſinnlich iſt.

Noch könnte man fragen: bedeutet unſer Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur nicht eben daſſelbe, was der Begriff der Vollkommenheit ſagt, und iſt alſo das empiriſche Bewußtſein der ſubjectiven Zweckmäßigkeit, oder das Gefühl der Luſt an gewiſſen Gegenſtänden nicht die ſinnliche Anſchauung einer Vollkommenheit? wie Einige die Luſt überhaupt erklärt wiſſen wollen.

Ich antworte: Vollkommenheit, als bloſe Vollſtändigkeit des Vielen, ſofern es zuſammen Eines ausmacht, iſt ein ontologiſcher Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit) eines Zuſammengeſetzten (durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat, oder zugleich der Subordination derſelben als Gründe und Folgen in einer Reihe) einerlei iſt, und der mit dem Gefühle der Luſt und Unluſt nicht das Mindeſte zu thun hat. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung ſeines Mannigfaltigen auf einen Begriff deſſelben iſt nur formal. Wenn ich aber von einer Vollkommenheit, (deren es viele an einem Dinge unter demſelben Begriffe deſſelben geben kann,) rede, ſo liegt immer der Begriff von Etwas, als einem Zwecke, zum Grunde, auf welchen jener ontologiſche, der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu Einem, angewandt wird. Dieſer Zweck darf aber nicht immer ein praktiſcher Zweck ſein, der eine Luſt an der Exiſtenz des Objects vorausſetzt oder einſchließt, ſondern er kann auch zur Technik gehören, betrifft alſo blos die Möglichkeit der Dinge und iſt die Geſetzmäßigkeit einer an ſich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in demſelben. Zu einem Beiſpiele mag die Zweckmäßigkeit dienen, die man an einem regulären Sechseck in ſeiner Möglichkeit nothwendig denkt, indem es ganz zufällig iſt, daß ſechs gleiche Linie auf einer Ebene gerade in lauter gleichen Winkeln zuſammenſtoßen; denn dieſe geſetzmäßige Verbindung ſetzt einen Begriff voraus, der als Princip ſie möglich macht. Dergleichen objective Zweckmäßigkeit an Dingen der Natur beobachtet, (vornehmlich an organiſirten Weſen,) wird nun als objectiv und material gedacht, und führt nothwendig den Begriff eines Zwecks der Natur (eines wirklichen oder ihr angedichteten) bei ſich, in Beziehung auf welchen wir den Dingen auch

Vollkommenheit beilegen, darüber das Urtheil teleologiſch heißt und gar kein Gefühl der Luſt bei ſich führt, ſowie dieſe überhaupt in dem Urtheile über die bloſe Cauſalverbindung gar nicht geſucht werden darf.

Ueberhaupt hat alſo der Begriff der Vollkommenheit als objectiver Zweckmäßigkeit mit dem Gefühle der Luſt und dieſe mit jenem gar nichts zu thun. Zu der Beurtheilung der erſteren gehört nothwendig ein Begriff vom Objecte, zu der durch die zweite iſt er dagegen gar nicht nöthig, und bloſe empiriſche Anſchauung kann ſie verſchaffen. Dagegen iſt die Vorſtellung einer ſubjectiven Zweckmäßigkeit eines Objects mit dem Gefühle der Luſt ſogar einerlei, (ohne daß aber ein abgezogener Begriff eines Zweckverhältniſſes dazu gehörte,) und zwiſchen dieſer und jener iſt eine ſehr groſe Kluft. Denn ob, was ſubjectiv zweckmäßig iſt, es auch objectiv ſei, dazu wird eine mehrentheils weitläuftige Unterſuchung, nicht allein der praktiſchen Philoſophie, ſondern auch der Technik, es ſei der Natur oder der Kunſt, erfordert, d. i. um Vollkommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um Annehmlichkeit, wird bloſer Sinn, um Schönheit an ihm anzutreffen, nichts, als die bloſe Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorſtellung erfordert.

Das äſthetiſche Reflexionsvermögen urtheilt alſo nur über ſubjective Zweckmäßigkeit, (nicht über Vollkommenheit) des Gegenſtandes, und es fragt ſich da, ob nur vermittelſt der dabei empfundenen Luſt oder Unluſt, oder ſogar über dieſelbe, ſo daß das Urtheil zugleich beſtimme, daß mit der Vorſtellung des Gegenſtandes Luſt oder Unluſt verbunden ſein müſſe.

Dieſe Frage läßt ſich, wie eben ſchon erwähnt, hier noch nicht hinreichend entſcheiden. Es muß ſich aus der Expoſition dieſer Art Urtheile in der Abhandlung allererſt ergeben, ob ſie eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei ſich führen, welche ſie zur Ableitung von einem Beſtimmungsgrunde a priori qualificiren. In dieſem Falle würde das Urtheil zwar vermittelſt der Empfindung der Luſt oder Unluſt, aber doch auch zugleich über die Allgemeinheit der Regel, ſie mit einer gegebenen Vorſtellung zu verbinden, durch das Erkenntnißvermögen (namentlich die Urtheilskraft) **a priori** etwas beſtimmen. Sollte dagegen das Urtheil nichts, als das Verhältniß der Vorſtellung zum Gefühle (ohne Vermittelung eines Erkenntnißprincips) enthalten, wie es beim äſthetiſchen Sinnenurtheil der Fall iſt, (welches weder ein Erkenntniß-, noch ein Reflexionsurtheil iſt,) ſo würden alle äſthetiſchen Urtheile ins blos empiriſche Fach gehören.

Vorläufig kann noch angemerkt werden, daß vom Erkenntniſſe zum Gefühl der Luſt und Unluſt kein Uebergang durch Begriffe von Gegenſtänden, (ſofern dieſe auf jenes in Beziehung ſtehen ſollen,) Statt finde und daß man alſo nicht erwarten dürfe, den Einfluß, den eine gegebene Vorſtellung auf das Gemüth thut, **a priori** zu beſtimmen, ſowie wir ehedem in der Kritik der praktiſchen Vernunft, daß die Vorſtellung einer allgemeinen Geſetzmäßigkeit des Wollens zugleich willenbeſtimmend, und dadurch auch das Gefühl der Achtung erweckend ſein müſſe, als ein in unſeren moraliſchen Urtheilen und zwar **a priori** enthaltenes Geſetz bemerkten, aber dieſes Gefühl nichtsdeſtoweniger aus Begriffen doch nicht ableiten konnten. Ebenſo wird das äſthetiſche Reflexionsurtheil uns in ſeiner Auflöſung, den in ihr enthaltenen, auf einem Princip **a priori** beruhenden Begriff der formalen, aber ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Objecte darlegen, der mit dem Gefühle der Luſt im Grunde einerlei iſt, aber aus keinen Begriffen abgeleitet werden kann, auf deren Möglichkeit überhaupt gleichwohl die Vorſtellungskraft Beziehung nimmt, wenn ſie das Gemüth in der Reflexion über einen Gegenſtand afficirt.

Eine Erklärung dieſes Gefühls, im Allgemeinen betrachtet, ohne auf den Unterſchied zu ſehen, ob es die Sinnesempfindung, oder die Reflexion, oder die Willensbeſtimmung begleite, muß transſcendental ſein. Sie kann ſo lauten: Luſt iſt ein Zuſtand des Gemüths, in welchem eine Vorſtellung mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund, entweder dieſen blos ſelbſt zu erhalten, (denn der Zuſtand einander wechſelſeitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorſtellung erhält ſich ſelbſt,) oder ihr Object hervorzubringen. Iſt das Erſtere, ſo iſt das Urtheil über die gegebene Vorſtellung ein äſthetiſches Reflexionsurtheil. Iſt aber das Letztere, ſo iſt es ein äſthetiſch-pathologiſches, oder äſthetiſch-praktiſches Urtheil. Man ſieht hier leicht, daß Luſt oder Unluſt, weil ſie keine Erkenntnißarten ſind, für ſich ſelbſt gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingeſehen werden wollen; daß man ſie daher nur durch den Einfluß, den eine Vorſtellung vermittelſt dieſes Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären kann.

Von der Nachſuchung eines Princips der techniſchen Urtheilskraft.

Wenn zu dem, was geſchieht, blos der Erklärungsgrund gefunden werden ſoll, ſo kann dieſer entweder ein empiriſches Princip, oder ein Princip a priori, oder auch aus beiden zuſammengeſetzt ſein, wie man es in den phyſiſch-mechaniſchen Erklärungen der Ereigniſſe in der körperlichen Welt ſehen kann, die ihre Principien zum Theil in der allgemeinen (materialen) Naturwiſſenſchaft, zum Theil auch in derjenigen antreffen, welche die empiriſchen Bewegungsgeſetze enthält. Das Aehnliche findet Statt, wenn man zu dem, was in unſerem Gemüthe vorgeht, pſychologiſche Erklärungsgründe ſucht, nur mit dem Unterſchiede, daß, ſo viel mir bewußt iſt, die Principien dazu insgeſammt empiriſch ſind, ein einziges, nämlich das der Stetigkeit aller Veränderungen, (weil Zeit, die nur eine Dimenſion hat, die formale Bedingung der inneren Anſchauung iſt,) ausgenommen, welches a priori dieſen Wahrnehmungen zum Grunde liegt, woraus man aber ſo gut wie gar nichts zum Behufe der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre nicht ſo, wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugſamen Stoff zu einer ganzen Wiſſenſchaft hergibt.

Würde es darauf ankommen, zu erklären, wie das, was wir Geſchmack nennen, unter Menſchen zuerſt aufgekommen ſei, woher dieſe Gegenſtände viel mehr, als andere denſelben beſchäftigten, und das Urtheil über Schönheit unter dieſen oder jenen Umſtänden des Ortes und der Geſellſchaft in Gang gebracht haben durch welche Urſache er bis zum Luxus habe anwachſen können u. dgl., ſo würden die Principien einer ſolchen Erklärung großentheils in der Pſychologie, (darunter man in einem ſolchen Falle immer nur die empiriſche verſteht,) geſucht werden müſſen. So verlangen die Sittenlehrer von den Pſychologen, ihnen das ſeltſame Phänomen des Geizes, der im bloſen Beſitze der Mittel zum Wohlleben (oder jeder anderen Abſicht), doch mit dem Vorſatze, nie einen Gebrauch davon zu machen, einen abſoluten Werth ſetzt, oder die Ehrbegierde, die dieſer im bloſen Rufe ohne weitere Abſicht zu finden glaubt, zu erklären, damit ſie ihre Vorſchrift darnach richten können, nicht der ſittlichen Geſetze ſelbſt, ſondern der Wegräumung der Hinderniſſe, die ſich dem Einfluſſe derſelben entgegenſetzen; wobei man doch geſtehen muß, daß es mit pſychologiſchen Erklärungen, in Vergleichung mit den phyſiſchen, ſehr kümmerlich beſtellt ſei, daß ſie ohne Ende hypothetiſch ſind und man zu drei verſchiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, ebenſo ſcheinbaren erdenken kann, und daß daher eine Menge vorgeblicher Pſychologen dieſer Art, welche von jeder Gemüthsaffection oder Bewegung, die in Schauſpielen, dichteriſchen Vorſtellungen und von Gegenſtanden der Natur erweckt wird, die Urſachen anzugeben wiſſen, und dieſen ihren Witz auch wohl Philoſophie nennen, die gewöhnlichſte Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wiſſenſchaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntniß, ſondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken laſſen. Pſychologiſch beobachten, (wie Burke in ſeiner Schrift vom Schönen und Erhabenen,) mithin Stoff zu künftigen ſyſtematiſch zu verbindenden Erfahrungsregeln ſammeln, ohne ſie doch begreifen zu wollen, iſt wohl die einzige wahre Obliegenheit der empiriſchen Pſychologie, welche ſchwerlich jemals auf den Rang einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft wird Anſpruch machen können.

Wenn aber ein Urtheil ſich ſelbſt für allgemeingültig ausgibt und alſo auf Nothwendigkeit in ſeiner Behauptung Anſpruch macht, ſo mag dieſe vorgegebene Nothwendigkeit auf Begriffen vom

Objecte a priori oder auf ſubjectiven Bedingungen zu Begriffen, die a priori zum Grunde liegen, beruhen, ſo wäre es, wenn man einem ſolchen Urtheile dergleichen Anſpruch zugeſteht, ungereimt, ihn dadurch zu rechtfertigen, daß man den Urſprung des Urtheils pſychologiſch erklärte; denn man würde dadurch ſeiner eigenen Abſicht entgegen handeln, und wenn die verſuchte Erklärung vollkommen gelungen wäre, ſo würde ſie beweiſen, daß das Urtheil auf Nothwendigkeit ſchlechterdings keinen Anſpruch machen kann, eben darum, weil man ihm ſeinen empiriſchen Urſprung nachweiſen kann.

Nun ſind die äſthetiſchen Reflexionsurtheile, (welche wir künftig unter dem Namen der Geſchmacksurtheile zergliedern werden,) von der eben genannten Art. Sie machen auf Nothwendigkeit Anſpruch und ſagen nicht, daß Jedermann ſo urtheile, dadurch ſie eine Aufgabe zur Erklärung für die empiriſche Pſychologie ſein würden, ſondern daß man ſo urtheilen *ſolle*, welches ſo viel ſagt, als: daß ſie ein Princip a priori für ſich haben. Wäre die Beziehung auf ein ſolches Princip nicht in dergleichen Urtheilen enthalten, indem es auf Nothwendigkeit Anſpruch macht, ſo müßte man annehmen, man könne in einem Urtheile darum behaupten, es ſolle allgemein gelten, weil es wirklich, wie die Beobachtung beweiſet, allgemein gilt, und umgekehrt, daß daraus, daß Jedermann auf gewiſſe Weiſe urtheilt, folge, er *ſolle* auch ſo urtheilen, welches eine offenbare Ungereimtheit iſt.

Nun zeigt ſich zwar an äſthetiſchen Reflexionsurtheilen die Schwierigkeit, daß ſie durchaus nicht auf Begriffe gegründet und alſo von keinem beſtimmten Princip abgeleitet werden können, weil ſie ſonſt logiſch wären; die ſubjective Vorſtellung von Zweckmäßigkeit ſoll aber durchaus kein Begriff eines Zwecks ſein. Allein die *Beziehung* auf ein Princip a priori kann und muß doch immer noch Statt finden, wo das Urtheil auf Nothwendigkeit Anſpruch macht, von welchem und der Möglichkeit eines ſolchen Anſpruchs hier auch nur die Rede iſt, indeſſen daß eine Vernunftkritik eben durch denſelben veranlaßt wird, nach dem zum Grunde liegenden, obgleich unbeſtimmten Princip ſelbſt zu forſchen, und es ihr auch gelingen kann, es aufzufinden und als ein ſolches anzuerkennen, welches dem

Urtheile ſubjectiv und a priori zum Grunde liegt, obgleich es niemals einen beſtimmten Begriff vom Objecte verſchaffen kann.

Ebenſo muß man geſtehen, daß das teleologiſche Urtheil auf einem Princip a priori gegründet und ohne dergleichen unmöglich ſei, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden und ohne dieſe, daß Dinge dieſer Art auch nur möglich ſind, nicht erkennen könnten. Das teleologiſche Urtheil nämlich, ob es gleich einen beſtimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewiſſer Naturproducte zum Grunde legt, mit der Vorſtellung des Objects verbindet, (welches im äſthetiſchen Urtheile nicht geſchieht,) iſt gleichwohl immer nur ein Reflexionsurtheil, ſowie das vorige. Es maßt ſich gar nicht an, zu behaupten, daß in dieſer objectiven Zweckmäßigkeit die Natur, (oder ein anderes Weſen durch ſie) in der That abſichtlich verfahre, d. i. in ihr oder ihrer Urſache der Gedanke von einem Zwecke die Cauſalität beſtimme, ſondern daß wir nur nach dieſer Analogie (Verhältniſſe der Urſachen und Wirkungen) die mechaniſchen Geſetze der Natur benutzen müſſen, um die Möglichkeit ſolcher Objecte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der jenen einen Zuſammenhang in einer ſyſtematiſch anzuſtellenden Erfahrung verſchaffen kann.

Ein teleologiſches Urtheil vergleicht den Begriff eines Naturproducts, nach dem, was es iſt, mit dem, was es ſein ſoll. Hier wird der Beurtheilung ſeiner Möglichkeit ein Begriff (vom Zwecke) zum Grunde gelegt, der a priori vorhergeht. An Producten der Kunſt ſich die Möglichkeit auf ſolche Art vorzuſtellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Producte der Natur zu denken, daß es etwas hat ſein ſollen, und es darnach zu beurtheilen, ob es auch wirklich ſo ſei, enthält ſchon die Vorausſetzung eines Princips, welches aus der Erfahrung, (die da nur lehrt, was die Dinge ſind,) nicht hat gezogen werden können.

Daß wir durch das Auge ſehen können, erfahren wir unmittelbar, imgleichen die äußere und inwendige Structur deſſelben, die die Bedingungen dieſes ſeines möglichen Gebrauchs enthalten, und alſo die Cauſalität nach mechaniſchen Geſetzen. Ich kann mich aber auch eines Steins bedienen, um etwas darauf zu zerſchlagen, oder darauf zu bauen u. ſ. w., und dieſe Wirkungen können auch als Zwecke auf ihre Urſachen bezogen werden; aber ich kann darum nicht ſagen, daß er zum Bauen hat dienen ſollen. Nur vom Auge urtheile ich, daß es zum Sehen hat tauglich ſein ſollen, und obzwar die Figur, die Beſchaffenheit aller Theile deſſelben und ihre Zuſammenſetzung, nach blos mechaniſchen Geſetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig iſt, ſo denke ich doch in der Form und in dem Baue deſſelben eine Nothwendigkeit, auf gewiſſe Weiſe gebildet zu ſein, nämlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Urſachen dieſes Organs vorhergeht, ohne welche die Möglichkeit dieſes Naturproducts nach keinen mechaniſchen Naturgeſetzen für mich begreiflich iſt, (welches der Fall bei jenem Steine nicht iſt.) Dieſes Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche ſich von der phyſiſch-mechaniſchen, nach welcher ein Ding nach bloſen Geſetzen der (ohne eine vorhergehende Idee deſſelben) wirkenden Urſachen möglich iſt, deutlich unterſcheidet, und kann ebenſo wenig durch blos phyſiſche (empiriſche) Geſetze, als die Nothwendigkeit des äſthetiſchen Urtheils durch pſychologiſche beſtimmt werden, ſondern erfordert ein eigenes Princip a priori in der Urtheilskraft, ſofern ſie reflectirend iſt, unter welchem das teleologiſche Urtheil ſteht, und woraus es auch ſeiner Gültigkeit und ſeinen Einſchränkungen nach muß beſtimmt werden.

Alſo ſtehen alle Urtheile über die Zweckmäßigkeit der Natur, ſie mögen nun äſthetiſch oder teleologiſch ſein, unter Principien a priori und zwar ſolchen, die der Urtheilskraft eigenthümlich und ausſchließlich angehören, weil ſie blos reflectirende, nicht beſtimmende Urtheile ſind. Ebendarum gehören ſie auch unter die Kritik der reinen Vernunft (in der allgemeinſten Bedeutung genommen), welcher die letzteren mehr, als die erſteren bedürfen, indem ſie, ſich ſelbſt überlaſſen, die Vernunft zu Schlüſſen einladen, die ſich ins Ueberſchwengliche verlieren können, anſtatt daß die erſteren eine mühſame Nachforſchung erfordern, um nur zu verhüten, daß ſie ſich nicht ſelbſt ihrem Princip nach lediglich aufs Empiriſche einſchränken und dadurch ihre Anſprüche auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann vernichten.

Encyklopädiſche Introduction der Kritik der Urtheilskraft in das Syſtem der Kritik der reinen Vernunft.

Alle Einleitung eines Vortrags iſt entweder die in eine vorhabende Lehre, oder der Lehre ſelbſt in ein Syſtem, wohin ſie als ein Theil gehört. Die erſtere geht vor der Lehre vorher, die letztere ſollte billig nur den Schluß derſelben ausmachen, um ihr ihre Stelle in dem Inbegriffe der Lehren, mit welchen ſie durch gemeinſchaftliche Principien zuſammenhängt, nach Grundſätzen anzuweiſen. Jene iſt eine propädeutiſche, dieſe kann eine encyklopädiſche Introduction heißen.

Die propädeutiſchen Einleitungen ſind die gewöhnlichen, als welche zu einer vorzutragenden Lehre vorbereiten, indem ſie die dazu nöthige Vorkenntniß aus anderen ſchon vorhandenen Lehren oder Wiſſenſchaften anführen, um den Uebergang möglich zu machen. Wenn man ſie darauf richtet, um die der neu auftretenden Lehre eigenen Principien (domestica) von denen, welche einer andern angehören (peregrinis), ſorgfältig zu unterſcheiden, ſo dienen ſie zur Grenzbeſtimmung der Wiſſenſchaften; eine Vorſicht, die nie zu viel empfohlen werden kann, weil ohne ſie keine Gründlichkeit, vornehmlich im philoſophiſchen Erkenntniſſe, zu hoffen iſt.

Eine encyklopädiſche Einleitung aber ſetzt nicht etwa eine verwandte und zu der ſich neu ankündigenden vorbereitende Lehre, ſondern die Idee eines Syſtems voraus, welches durch jene allererſt vollſtändig wird. Da nun ein ſolches nicht durch Aufraffen und Zuſammenleſen des Mannigfaltigen, welches man auf dem Wege der Naturforſchung gefunden hat, ſondern nur alsdann, wenn man die ſubjectiven oder objectiven Quellen einer gewiſſen Art von Erkenntniſſen vollſtändig anzugeben im Stande iſt, durch den formalen Begriff eines Ganzen, der zugleich das Princip einer vollſtändigen Eintheilung a priori in ſich enthält, möglich iſt, ſo kann man leicht begreifen, woher encyklopädiſche Einleitungen, ſo nützlich ſie auch wären, doch ſo wenig gewöhnlich ſind.

Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigenthümliche Princip aufgeſucht und erörtert werden ſoll (die Urtheilskraft), von ſo beſonderer Art iſt, daß es für ſich gar kein Erkenntniß (weder theoretiſches noch praktiſches) hervorbringt, und unerachtet ihres Princips a priori dennoch keinen Theil zur Transſcendentalphiloſophie, als objectiver Lehre liefert, ſondern nur den Verband zweier anderer oberen Erkenntnißvermögen (des Verſtandes und der Vernunft) ausmacht; ſo kann es mir erlaubt ſein, in der Beſtimmung der Principien eines ſolchen Vermögens, das keiner Doctrin, ſondern blos einer Kritik fähig iſt, von der ſonſt überall nothwendigen Ordnung abzugehen, und eine kurze encyklopädiſche Introduction derſelben und zwar nicht in das Syſtem der Wiſſenſchaften der reinen Vernunft, ſondern blos in die Kritik aller a priori beſtimmbaren Vermögen des Gemüths, ſofern ſie unter ſich ein Syſtem im Gemüthe ausmachen, voranzuſchicken, und auf ſolche Art die propädeutiſche Einleitung mit der encyklopädiſchen zu vereinigen.

Die Introduction der Urtheilskraft in das Syſtem der reinen Erkenntnißvermögen durch Begriffe beruht gänzlich auf ihrem transſcendentalen ihr eigenthümlichen Princip, daß die Natur in der Specification der transſcendentalen Verſtandesgeſetze (Principien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt), d. i. in der Mannigfaltigkeit ihrer empiriſchen Geſetze, nach der Idee eines Syſtems der Eintheilung derſelben, zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung als empiriſchen Syſtems verfahre. — Dieſes gibt zuerſt den Begriff einer objectiv-zufälligen, ſubjectiv aber (für unſer Erkenntnißvermögen) nothwendigen Geſetzmäßigkeit, d. i. einer Zweckmäßigkeit der Natur, und zwar a priori an die Hand. Ob nun zwar dieſes Princip nichts in Anſehung der beſonderen Naturformen beſtimmt, ſondern die Zweckmäßigkeit der letzteren jederzeit empiriſch gegeben werden muß, ſo gewinnt doch das Urtheil über dieſe Formen einen Anſpruch auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, als blos reflectirendes Urtheil, durch die Beziehung der ſubjectiven Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorſtellung für die Urtheilskraft auf jenes Princip der Urtheilskraft a priori von der Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer empiriſchen Geſetzmäßigkeit überhaupt, und ſo wird ein äſthetiſches reflectirendes Urtheil auf einem Princip a priori beruhend angeſehen werden können, (ob es gleich nicht beſtimmend iſt,) und die Urtheilskraft in demſelben ſich zu einer Stelle in der Kritik der oberen reinen Erkenntnißvermögen berechtigt finden.

Da aber der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur, (als einer techniſchen Zweckmäßigkeit, die von der praktiſchen weſentlich unterſchieden iſt,) wenn er nicht bloſe Erſchleichung deſſen, was wir aus ihr machen, für das, was ſie iſt, ſein ſoll, ein von aller dogmatiſchen Philoſophie (der theoretiſchen ſowohl, als praktiſchen) abgeſonderter Begriff iſt, der ſich lediglich auf jenes Princip der Urtheilskraft gründet, das vor den empiriſchen Geſetzen vorhergeht und ihre Zuſammenſtimmung zur Einheit des Syſtems derſelben allererſt möglich macht, ſo iſt daraus zu erſehen, daß von den zwei Arten des Gebrauchs der reflectirenden Urtheilskraft (der äſthetiſchen und teleologiſchen) dasjenige Urtheil, welches vor allem Begriffe vom Objecte vorhergeht, mithin das äſthetiſche reflectirende Urtheil ganz allein ſeinen Beſtimmungsgrund in der Urtheilskraft, unvermengt mit einem anderen Erkenntnißvermögen, habe, dagegen das teleologiſche Urtheil, obgleich der Begriff eines Naturzwecks in dem Urtheile ſelbſt nur als Princip der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft gebraucht wird, doch nicht anders, als durch Verbindung der Vernunft mit empiriſchen Begriffen gefällt werden kann. Die Möglichkeit eines teleologiſchen Urtheils über die Natur läßt ſich daher leicht zeigen, ohne ihm ein beſonderes Princip der Urtheilskraft zum Grunde legen zu dürfen; denn dieſe folgt blos dem Princip der Vernunft. Dagegen die Möglichkeit eines äſthetiſchen und doch auf einem Princip a priori gegründeten Urtheils der bloſen Reflexion, d. i. eines Geſchmacksurtheils, wenn bewieſen werden kann, daß dieſes wirklich zum Anſpruche auf Allgemeingültigkeit berechtigt ſei, einer Kritik der Urtheilskraft als eines Vermögens eigenthümlicher transſcendentaler Principien (gleich dem Verſtande und der Vernunft) durchaus bedarf, und ſich dadurch allein qualificirt, in das Syſtem der reinen Erkenntnißvermögen aufgenommen zu werden; wovon der Grund iſt, daß das äſthetiſche Urtheil, ohne einen Begriff von ſeinem Gegenſtande vorauszuſetzen, dennoch ihm Zweckmäßigkeit, und zwar allgemeingültig beilegt, wozu alſo das Princip in der Urtheilskraft ſelbſt liegen muß, da hingegen das teleologiſche Urtheil einen Begriff vom Objecte, den die Vernunft unter das Princip der Zweckverbindung bringt, vorausſetzt, nur daß dieſer Begriff eines Naturzwecks von der Urtheilskraft blos im reflectirenden, nicht beſtimmenden Urtheile gebraucht werde.

Es iſt alſo eigentlich nur der Geſchmack, und zwar in Anſehung der Gegenſtände der Natur, in welchem allein ſich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches ſein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der oberen Erkenntnißvermögen gegründeten Anſpruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Iſt aber das Vermögen der Urtheilskraft, ſich *a priori* Principien zu ſetzen, einmal gegeben, ſo iſt es auch nothwendig, den Umfang deſſelben zu beſtimmen, und zu dieſer Vollſtändigkeit der Kritik wird erfordert, daß ihr äſthetiſches Vermögen, mit dem teleologiſchen zuſammen, als in Einem Vermögen enthalten und auf demſelben Princip beruhend, erkannt werde; denn auch das teleologiſche Urtheil über Dinge der Natur gehört ebenſowohl, als das äſthetiſche, der reflectirenden (nicht der beſtimmenden) Urtheilskraft zu.

Die Geſchmackskritik aber, welche ſonſt nur zur Verbeſſerung oder Befeſtigung des Geſchmacks ſelbſt gebraucht wird, eröffnet, wenn man ſie in transſcendentaler Abſicht behandelt, dadurch, daß ſie eine Lücke im Syſteme unſerer Erkenntnißvermögen ausfüllt, eine auffallende und, wie mich dünkt, viel verheißende Ausſicht in ein vollſtändiges Syſtem aller Gemüthskräfte, ſofern ſie in ihrer Beſtimmung, nicht allein aufs Sinnliche, ſondern auch aufs Ueberſinnliche bezogen ſind, ohne doch die Grenzſteine zu verrücken, welche eine unnachſichtliche Kritik dem letzteren Gebrauche derſelben gelegt hat. Es kann vielleicht dem Leſer dazu dienen, um den Zuſammenhang der nachfolgenden Unterſuchungen deſto leichter überſehen zu können, daß ich einen Abriß dieſer ſyſtematiſchen Verbindung, der freilich nur, wie die gegenwärtige ganze Nummer, ſeine Stelle eigentlich beim Schluſſe der Abhandlung haben ſollte, ſchon hier entwerfe.

Die Vermögen des Gemüths laſſen ſich nämlich insgeſammt auf folgende drei zurückführen:

Erkenntnißvermögen,
Gefühl der Luſt und Unluſt,
Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnißvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniß, (denn eine zum Erkenntnißvermögen gehörige Vorſtellung kann auch Anſchauung, reine oder empiriſche, ohne Begriffe ſein,) zum Grunde. Alſo kommen, ſofern vom Erkenntnißvermögen nach Principien die Rede iſt, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu ſtehen.

Erkenntnißvermögen	Verſtand.
Gefühl der Luſt und Unluſt	Urtheilskraft.
Begehrungsvermögen	Vernunft.

Es findet ſich, daß Verſtand eigenthümliche Principien a priori für das Erkenntnißvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Luſt und Unluſt, Vernunft aber blos für das Begehrungsvermögen enthalte. Dieſe formalen Principien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objectiv, theils ſubjectiv, theils aber auch dadurch, daß ſie ſubjectiv iſt, zugleich von objectiver Gültigkeit iſt, nachdem ſie durch die neben ihnen ſtehenden oberen Vermögen die dieſen correſpondirenden Gemüthskräfte beſtimmen.

Erkenntnißvermögen	Verſtand	Geſetzmäßigkeit.
Gefühl der Luſt und Unluſt	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmäßigkeit, die zugleich Geſetz iſt (Verbindlichkeit).

Endlich geſellen ſich zu den angeführten Gründen a priori der Möglichkeit der Formen, auch dieſe, als Producte derſelben:

Vermögen des Gemüths:	Obere Erkenntnißvermögen:	Principien a priori:	Producte:
Erkenntnißvermögen	Verſtand	Geſetzmäßigkeit	Natur.
Gefühl der Luſt und Unluſt	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunſt.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten.

Die Natur alſo gründet ihre Geſetzmäßigkeit auf Principien a priori des Verſtandes als eines Erkenntnißvermögens; die Kunſt richtet ſich in ihrer Zweckmäßigkeit a priori nach der Urtheilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Luſt und Unluſt; endlich die Sitten (als Product der Freiheit) ſtehen unter der Idee einer ſolchen Form der Zweckmäßigkeit, die ſich zum allgemeinen Geſetze qualificirt, als einem Beſtimmungsgrunde der Vernunft in Anſehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf dieſe Art aus Principien a priori entſpringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich ſind, ſind theoretiſche, äſthetiſche und praktiſche Urtheile.

So entdeckt ſich ein Syſtem der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältniſſe der Natur und der Freiheit, deren jede ihre eigenthümlichen beſtimmenden Principien a priori haben und um deswillen die zwei Theile der Philoſophie (die theoretiſche und praktiſche) als eines doctrinalen Syſtems ausmachen, und zugleich ein Uebergang vermittelſt der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beide Theile verknüpft, nämlich von dem ſinnlichen Subſtrate der erſteren zum intelligiblen der zweiten Philoſophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urtheilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient und daher zwar für ſich kein Erkenntniß verſchaffen, oder zur Doctrin irgend einen Beitrag liefern kann, deſſen Urtheile aber unter dem Namen der äſthetiſchen, (deren Principien blos ſubjectiv ſind,) indem ſie ſich von allen, deren Grundſätze objectiv ſein müſſen, (ſie mögen nun theoretiſch oder praktiſch ſein,) unter dem Namen der logiſchen unterſcheiden, von ſo beſonderer Art ſind, daß ſie ſinnliche Anſchauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Geſetzmäßigkeit ohne ein Verhältniß derſelben zu einem überſinnlichen Subſtrate nicht verſtanden werden kann; wovon in der Abhandlung ſelbſt der Beweis geführt werden wird.

VIII.

Von
einem neuerdings erhobenen
vornehmen Ton
in der Philoſophie.

1796.

Der Name der Philoſophie iſt, nachdem er ſeine erſte Bedeutung: einer wiſſenſchaftlichen Lebensweisheit, verlaſſen hatte, ſchon ſehr früh als Titel der Ausſchmückung des Verſtandes nicht gemeiner Denker in Nachfrage gekommen, für welche ſie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimniſſes vorſtellte. — Den Aſceten in der Makariſchen Wüſte hieß ihr Mönchsthum die Philoſophie. Der Alchemiſt nannte ſich philosophus per ignem. Die Logen alter und neuer Zeiten ſind Adepten eines Geheimniſſes durch Tradition, von welchem ſie uns mißgünſtiger Weiſe nichts ausſagen wollen (philosophus per initiationem). Endlich ſind die neueſten Beſitzer deſſelben diejenigen, welche es in ſich haben, aber unglücklicher Weiſe es nicht ausſagen und durch Sprache allgemein mittheilen können (philosophus per inspirationem). Wenn es nun ein Erkenntniß des Ueberſinnlichen, (das, in theoretiſcher Abſicht, allein ein wahres Geheimniß iſt,) gäbe, welches zu enthüllen in praktiſcher Abſicht dem menſchlichen Verſtande allerdings möglich iſt; ſo würde doch ein ſolches aus demſelben, als einem Vermögen der Erkenntniß durch Begriffe, demjenigen weit nachſtehen, welches als ein Vermögen der Anſchauung unmittelbar durch den Verſtand wahrgenommen werden könnte; denn der discurſive Verſtand muß vermittelſt der erſteren viele Arbeit zu der Auflöſung, und wiederum der Zuſammenſetzung ſeiner Begriffe nach Principien verwenden, und viele Stufen mühſam beſteigen, um im Erkenntniß Fortſchritte zu thun, ſtatt deſſen eine intellectuelle Anſchauung den Gegenſtand unmittelbar und auf einmal faſſen und darſtellen würde. — Wer ſich alſo im Beſitz der letzteren zu ſein dünkt, wird auf den erſteren mit Verachtung herabſehen; und umgekehrt iſt die Gemächlichkeit eines ſolchen Vernunftgebrauchs eine ſtarke Verleitung, ein dergleichen Anſchauungsvermögen dreiſt anzunehmen, imgleichen eine darauf gegründete Philoſophie beſtens zu empfehlen; welches ſich auch aus dem natürlichen ſelbſtſüchtigen Hange der Menſchen, dem die Vernunft ſchweigend nachſieht, leicht erklären läßt.

Es liegt nämlich nicht blos in der natürlichen Trägheit, ſondern auch in der Eitelkeit der Menſchen (einer mißverſtandenen Freiheit), daß die, welche zu *leben haben*, es ſei reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müſſen, um zu leben, ſich für *Vornehme* halten. — Der *Araber* oder *Mongole* verachtet den Städter, und dünkt ſich vornehm in Vergleichung mit ihm, weil das Herumziehen in den Wüſten mit ſeinen Pferden und Schafen mehr Beluſtigung, als Arbeit iſt. Der *Waldtunguſe* meint ſeinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er ſagt: „Daß du dein Vieh ſelber erziehen magſt, wie der *Buräte*!" Dieſer gibt die Verwünſchung weiter ab, und ſagt: „Daß du den Acker bauen magſt, wie der *Ruſſe*!" Der Letztere wird vielleicht nach ſeiner Denkungsart ſagen: „Daß du am Weberſtuhl ſitzen magſt, wie der Deutſche!" — Mit einem Wort: alle dünken ſich vornehmer, nach dem Maaße als ſie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach dieſem Grundſatz iſt es neuerdings ſo weit gekommen, daß ſich eine vorgebliche Philoſophie, bei der man nicht *arbeiten*, ſondern nur das Orakel in ſich ſelbſt anhören und genießen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philoſophie angeſehen iſt, von Grunde aus in ſeinen Beſitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt; und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, daß ſie ſich mit denen, welche — *ſchulmäßig* — von der Kritik ihres Erkenntnißvermögens zum dogmatiſchen Erkenntniß langſam und bedächtig fortzuſchreiten ſich verbunden halten, in Eine Linie zu ſtellen gar nicht gemeint ſind, ſondern — *geniemäßig* — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres Alles das, was Fleiß nur immer verſchaffen mag, und wohl noch mehr zu leiſten im Stande ſind. Mit Wiſſenſchaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwiſſenſchaft, alte Geſchichte, Sprachkunde u. ſ. w., ſelbſt mit der Philoſophie, ſofern ſie ſich auf methodiſche Entwicklung und ſyſtematiſche Zuſammenſtellung der Begriffe einzulaſſen genöthigt iſt, kann Mancher wohl auf pedantiſche Art ſtolz thun; aber keinem Anderen, als dem Philoſophen der Anſchauung, der nicht durch die herculiſche Arbeit des Selbſterkenntniſſes ſich von unten hinauf, ſondern ſie überfliegend, durch eine ihm nichts koſtende Apotheoſe von oben herab demonſtrirt, kann es einfallen, vornehm zu thun; weil er da aus eigenem Anſehen ſpricht, und Keinem deshalb Rede zu ſtehen verbunden iſt.

Und nun zur Sache ſelbſt!

Plato, eben ſo gut Mathematiker, als Philoſoph, bewunderte an den Eigenſchaften gewiſſer geometriſcher Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zu einer Mannigfaltigkeit der Auflöſung eines und deſſelben Problems, (wie etwa in der Lehre von geometriſchen Oertern,) aus einem Princip, gleich als ob die Erforderniſſe zur Conſtruction gewiſſer Größenbegriffe abſichtlich in ſie gelegt ſeien, obgleich ſie als nothwendig a priori eingeſehen und bewieſen werden können. Zweckmäßigkeit iſt aber nur durch Beziehung des Gegenſtandes auf einen Verſtand, als Urſache, denkbar.

Da wir nun mit unſerem Verſtande, als einem Erkenntnißvermögen durch Begriffe, das Erkenntniß nicht über unſeren Begriff a priori erweitern können, (welches doch in der Mathematik wirklich geſchieht;) ſo mußte Plato Anſchauungen a priori für uns Menſchen annehmen, welche aber nicht in unſerem Verſtande ihren erſten Urſprung hätten, denn unſer Verſtand iſt nicht ein Anſchauungs-, nur ein discurſives, oder Denkungsvermögen, ſondern in einem ſolchen, der zugleich Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verſtande, welche Anſchauungen direct dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unſere Anſchauung aber dieſer göttlichen Ideen, (denn eine Anſchauung a priori mußten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen ſynthetiſcher Sätze a priori in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten,) ſei uns nur indirect, als der Nachbilder (ectypa), gleichſam der

Schattenbilder aller Dinge, die wir a priori ſynthetiſch erkennen, mit unſerer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieſer Ideen, durch Vergeſſenheit ihres Urſprungs bei ſich geführt habe, zu Theil geworden; als eine Folge davon, daß unſer Geiſt (nun Seele genannt) in einen Körper geſtoßen worden, von deſſen Feſſeln ſich allmählig loszumachen, jetzt das edle Geſchäft der Philoſophie ſein müſſe *).

Wir müſſen aber auch nicht den Pythagoras vergeſſen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt iſt, um über das metaphyſiſche Princip ſeiner Philoſophie etwas Sicheres auszumachen. Wie bei Plato die Wunder der Geſtalten (der Geometrie), ſo erwecken bei Pythagoras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anſchein einer gewiſſen Zweckmäßigkeit, und eine in die Beſchaffenheit derſelben gleichſam abſichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflöſung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anſchauung a priori (Raum und Zeit) und nicht blos ein discurſives Denken vorausgeſetzt werden muß, die Aufmerkſamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um ſich die Möglichkeit, nicht blos der Erweiterung unſerer Größenbegriffe überhaupt, ſondern auch der beſonderen und

---

*) Plato verfährt mit allen dieſen Schlüſſen wenigſtens conſequent. Ihm ſchwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur ſeit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „Wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich?“ Hätte er damals auf das rathen können, was ſich allererſt ſpäterhin vorgefunden hat: daß es allerdings Anſchauungen a priori, aber nicht des menſchlichen Verſtandes, ſondern ſinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gebe, daß daher alle Gegenſtände der Sinne von uns blos als Erſcheinungen, und ſelbſt ihre Formen, die wir in der Mathematik a priori beſtimmen können, nicht die der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern (ſubjective) unſerer Sinnlichkeit ſind, die alſo für alle Gegenſtände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten; ſo würde er die reine Anſchauung, (deren er bedurfte, um ſich das ſynthetiſche Erkenntniß a priori begreiflich zu machen,) nicht im göttlichen Verſtande, und deſſen Urbildern aller Weſen, als ſelbſtſtändiger Objecte, geſucht und ſo zur Schwärmerei die Fackel angeſteckt haben. — Denn das ſah er wohl ein: daß, wenn er in der Anſchauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Object an ſich ſelbſt empiriſch anſchauen zu können behaupten wollte, das geometriſche Urtheil und die ganze Mathematik bloſe Erfahrungswiſſenſchaft ſein würde; welches der Nothwendigkeit widerſpricht, die (neben der Anſchaulichkeit) gerade das iſt, was ihr einen ſo hohen Rang unter allen Wiſſenſchaften zuſichert.

gleichſam geheimnißreichen Eigenſchaften derſelben begreiflich zu machen. — Die Geſchichte ſagt, daß ihn die Entdeckung des Zahlverhältniſſes unter den Tönen und des Geſetzes, nach welchem ſie allein eine Muſik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: daß, weil in dieſem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwiſſenſchaft) ebenſowohl das Princip der Form derſelben (und zwar, wie es ſcheint, a priori, ſeiner Nothwendigkeit wegen,) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anſchauung einer Natur, die durch einen über ſie herrſchenden Verſtand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun iſt nichts die Sinne belebender, als die Muſik; das belebende Princip im Menſchen aber iſt die Seele; und da Muſik, nach Pythagoras, blos auf wahrgenommenen Zahlverhältniſſen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Princip im Menſchen, die Seele, zugleich ein freies ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen iſt; ſo läßt ſich ſeine Definition derſelben: anima est numerus se ipsum movens, vielleicht verſtändlich machen und einigermaßen rechtfertigen, wenn man annimmt, daß er durch dieſes Vermögen ſich ſelbſt zu bewegen, ihren Unterſchied von der Materie, als die an ſich leblos, und nur durch etwas Aeußeres bewegbar iſt, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war alſo die Mathematik, über welche Pythagoras ſowohl als Plato philoſophirten, indem ſie alles Erkenntniß a priori, (es möge nun Anſchauung oder Begriff enthalten,) zum Intellectuellen zählten, und durch dieſe Philoſophie auf ein Geheimniß zu ſtoßen glaubten, wo kein Geheimniß iſt; nicht, weil die Vernunft alle an ſie ergehende Fragen beantworten kann, ſondern weil ihr Orakel verſtummt, wenn die Frage bis ſo hoch geſteigert worden, daß ſie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige ſchön genannte Eigenſchaften des Zirkels, (wie man im Montucla nachſehen kann,) aufſtellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm dieſe Eigenſchaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit zu enthalten ſcheinen?

ſo kann darauf keine andere Antwort gegeben werden, als: **Quaerit delirus, quod non respondet Homerus.** Der, welcher eine mathematiſche Aufgabe philoſophiſch auflöſen will, widerſpricht ſich hiemit ſelbſt; z. B.: was macht, daß das rationale Verhältniß der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 ſein kann? Aber der über eine mathematiſche Aufgabe Philoſophirende glaubt hier auf ein Geheimniß zu ſtoßen, und ebendarum etwas überſchwenglich Großes zu ſehen, wo er nichts ſieht; und ſetzt gerade darin, daß er über eine Idee in ſich brütet, die er weder ſich verſtändlich machen, noch Anderen mittheilen kann, die ächte Philoſophie (**philosophia arcani**), wo denn das Dichtertalent Nahrung für ſich findet im Gefühl und Genuß zu ſchwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender iſt, als das Geſetz der Vernunft, durch Arbeit ſich einen Beſitz zu erwerben; — wobei aber auch Armuth und Hoffahrt die belachenswerthe Erſcheinung geben, die Philoſophie in einem vornehmen Ton ſprechen zu hören.

Die Philoſophie des Ariſtoteles iſt dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur, (ſo wie beide vorige,) als Metaphyſiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniß **a priori** in ihre Elemente, und als Vernunftkünſtler, ſie wieder daraus (den Kategorien) zuſammenzuſetzen; deſſen Bearbeitung, ſo weit ſie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob ſie zwar im Fortſchreiten verunglückte, dieſelben Grundſätze, die im Sinnlichen gelten, (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte,) auch aufs Ueberſinnliche auszudehnen, bis wohin ſeine Kategorien nicht zulangen wo es nöthig war, das Organ des Denkens in ſich ſelbſt, die Vernunft, nach den zwei Feldern derſelben, dem theoretiſchen und praktiſchen, vorher einzutheilen und zu meſſen, welche Arbeit aber ſpäteren Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philoſophiren, (bei dem man der Philoſophie entbehren kann,) anhören und würdigen.

Daß vornehme Perſonen philoſophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphyſik hinauf geſchähe, muß ihnen zur größten

Ehre angerechnet werden, und ſie verdienen Nachſicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verſtoß wider die Schule, weil ſie ſich doch zu dieſer auf den Fuß der bürgerlichen Gleichheit herablaſſen *). — Daß aber ſein-wollende Philoſophen vornehm thun, kann ihnen auf keine Weiſe nachgeſehen werden, weil ſie ſich über ihre Zunftgenoſſen erheben, und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit, in Sachen der bloſen Vernunft, verletzen.

Das Princip, durch Einfluß eines höheren Gefühls philoſophiren zu wollen, iſt unter allen am meiſten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl ſtreiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, daß dieſes Gefühl nicht blos ſubjectiv in mir ſei, ſondern einem Jeden angeſonnen werden könne, mithin auch objectiv und als Erkenntnißſtück, alſo nicht etwa blos als Be-

---

*) Es iſt doch ein Unterſchied zwiſchen Philoſophiren und den Philoſophen machen. Das Letztere geſchieht im vornehmen Ton, wenn der Despotismus über die Vernunft des Volks, (ja wohl gar über ſeine eigene) durch Feſſelung an einen blinden Glauben, für Philoſophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel", imgleichen „an das dem Apoſtaten Julian zum Poſſen unter dem Schutt von Jeruſalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer"; welcher für die eigentliche ächte Philoſophie ausgegeben, und das Gegentheil derſelben „der Köhlerunglaube" genannt wird, (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Anſehung der ihnen zugetragenen Mährchen, ſehr ungläubiſch zu ſein;) wozu dann auch die Verſicherung kommt, daß es mit der Philoſophie ſeit ſchon zweitauſend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wiſſenſchaft ſo viel erobert habe, daß er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erſpähen überlaſſen hat". So ſind die Gleichmacher der politiſchen Verfaſſung nicht blos diejenigen, welche nach Rouſſeau wollen, daß die Staatsbürger insgeſammt einander gleich ſeien, weil ein Jeder Alles iſt; ſondern auch diejenigen, welche wollen, daß alle einander gleichen, weil ſie außer Einem insgeſammt nichts ſeien, und ſind Monarchiſten aus Neid: die bald den Plato, bald den Ariſtoteles auf den Thron erheben, um, bei dem Bewußtſein ihres eigenen Unvermögens ſelbſt zu denken, die verhaßte Vergleichung mit anderen zugleich Lebenden nicht auszuſtehen. Und ſo macht (vornehmlich durch den letzteren Ausſpruch) der vornehme Mann dadurch den Philoſophen, daß er allem ferneren Philoſophiren durch Obſcuriren ein Ende macht. — — Man kann dieſes Phänomen nicht beſſer in ſeinem gehörigen Lichte darſtellen, als durch die Fabel von Voß (Berl. Monatsſchr. Novemb. 1795, letztes Blatt), ein Gedicht, das allein eine Hekatombe werth iſt.

griff vernünftelt, ſondern als Anſchauung (Auffaſſung des Gegenſtandes ſelbſt) gelte; ſo bin ich in großem Vortheil über alle die, welche ſich allererſt rechtfertigen müſſen, um ſich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters ſprechen, der der Beſchwerde überhoben iſt, den Titel ſeines Beſitzes zu beweiſen (**beati possidentes**). — Es lebe alſo die Philoſophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache ſelbſt führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umſchweif allgemeiner Merkmale verſucht, und die, ehe ſie noch einen Stoff hat, den ſie unmittelbar ergreifen kann, vorher beſtimmte Formen verlangt, denen ſie jenen Stoff unterlegen könne! Und geſetzt auch, die Vernunft kann ſich über die Rechtmäßigkeit des Erwerbs dieſer ihrer hohen Einſichten gar nicht weiter erklären, ſo bleibt es doch ein Factum: „die Philoſophie hat ihre fühlbaren Geheimniſſe*).“

---

*) Ein berühmter Beſitzer derſelben drückt ſich hierüber ſo aus: „Solange die Vernunft, als Geſetzgeberin des Willens, zu dem Phänomen (verſteht ſich hier, freien Handlungen der Menſchen) ſagen muß: du gefällſt mir — du gefällſt mir nicht; ſolange muß ſie die Phänomene als Wirkungen von Realitäten anſehen;“ woraus er dann folgert: daß ihre Geſetzgebung nicht blos einer Form, ſondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Beſtimmungsgrundes des Willens, bedürfe, d. i. ein Gefühl der Luſt (oder Unluſt) an einem Gegenſtande müſſe vorhergehen, wenn die Vernunft praktiſch ſein ſoll. — — Dieſer Irrthum, der, wenn man ihn einſchleichen ließe, alle Moral vertilgen und nichts, als die Glückſeligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objectives Princip haben kann, (weil ſie nach Verſchiedenheit der Subjecte verſchieden iſt,) übrig laſſen würde; dieſer Irrthum, ſage ich, kann nur durch folgenden Probirſtein der Gefühle ſicher ans Licht geſtellt werden. Diejenige Luſt (oder Unluſt), die nothwendig vor dem Geſetz vorhergehen muß, damit die That geſchehe, iſt pathologiſch; diejenige aber, vor welcher, damit dieſe geſchehe, das Geſetz nothwendig vorhergehen muß, iſt moraliſch. Jene hat empiriſche Principien (die Materie der Willkühr), dieſe ein reines Princip **a priori** zum Grunde, (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbeſtimmung ankommt.) — Hiemit kann auch der Trugſchluß (**fallacia caussae non caussae**) leicht aufgedeckt werden, da der Eudämoniſt vorgibt: die Luſt (Zufriedenheit), die ein rechtſchaffener Mann im Proſpect hat, um ſie im Bewußtſein ſeines wohlgeführten Lebenswandels dereinſt zu fühlen, (mithin die Ausſicht auf ſeine künftige Glückſeligkeit,) ſei doch die eigentliche Triebfeder, ſeinen Lebenswandel wohl (dem Geſetze gemäß) zu führen. Denn da ich ihn vorher

Mit dieſer vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenſtandes, der doch blos in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandniß. — Bisher hatte man nur von drei Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verſchwinden deſſelben in völlige Unwiſſenheit, gehört: dem Wiſſen, Glauben und Meinen*). Jetzt wird eine neue angebracht, die gar nichts mit der

---

als rechtſchaffen und dem Geſetz gehorſam, d. i. als einen, bei dem das Geſetz vor der Luſt vorhergeht, annehmen muß, um künftig im Bewußtſein ſeines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenluſt zu fühlen; ſo iſt es ein leerer Zirkel im Schließen, um die letztere, die eine Folge iſt, zur Urſache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar den Synkretismus einiger Moraliſten betrifft, die Eudämonie, wenngleich nicht ganz, doch zum Theil zum objectiven Princip der Sittlichkeit zu machen, (wenn man gleich, daß jene unvermerkt auch ſubjectiv auf die mit der Pflicht übereinſtimmende Willensbeſtimmung des Menſchen mit Einfluß habe, einräumt;) ſo iſt das doch der gerade Weg, ohne alles Princip zu ſein. Denn die ſich einmengenden, von der Glückſeligkeit entlehnten Triebfedern, ob ſie zwar zu ebendenſelben Handlungen, als die aus reinen moraliſchen Grundſätzen fließen, hinwirken, verunreinigen und ſchwächen doch zugleich die moraliſche Geſinnung ſelbſt, deren Werth und hoher Rang eben darin beſteht, unangeſehen derſelben, ja mit Ueberwindung aller ihrer Anpreiſungen, keinem Anderen, als dem Geſetz ſeinen Gehorſam zu beweiſen.

*) Man bedient ſich des mittelſten Worts im theoretiſchen Verſtande auch bisweilen als gleichbedeutend mit dem: etwas für wahrſcheinlich halten; und da muß wohl bemerkt werden, daß von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgrenze hinausliegt, weder geſagt werden kann, es ſei wahrſcheinlich, noch es ſei unwahrſcheinlich, mithin auch das Wort: Glaube, in Anſehung eines ſolchen Gegenſtandes in theoretiſcher Bedeutung gar nicht Statt findet. — Unter dem Ausdruck: dieſes oder jenes iſt wahrſcheinlich, verſteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwiſchen Meinen und Wiſſen; und da geht es ihm ſo wie allen anderen Mitteldingen, daß man daraus machen kann, was man will. — Wenn aber Jemand z. B. ſagt: es iſt wenigſtens wahrſcheinlich, daß die Seele nach dem Tode lebe, ſo weiß er nicht, was er will. Denn wahrſcheinlich heißt dasjenige, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewißheit (des zureichenden Grundes) auf ſeiner Seite hat. Die Gründe alſo müſſen insgeſammt ein partiales Wiſſen, einen Theil der Erkenntniß des Objects, worüber geurtheilt wird, enthalten. Iſt nun der Gegenſtand gar kein Object einer uns möglichen Erkennntniß, (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Subſtanz auch außer der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geiſt iſt,) ſo kann über die Möglichkeit derſelben weder wahrſcheinlich noch unwahrſcheinlich, ſondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die vorgeblichen Er-

Logik gemein hat, die kein Fortſchritt des Verſtandes, ſondern Vorempfindung (praevisio sensitiva) deſſen ſein ſoll, was gar kein Gegenſtand der Sinne iſt: d. i. Ahnung des Ueberſinnlichen.

---

kenntnißgründe ſind in einer Reihe, die ſich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntniß ſelbſt gar nicht nähert, indem ſie auf etwas Ueberſinnliches bezogen werden, von dem, als einem ſolchem, kein theoretiſches Erkenntniß möglich iſt.

Ebenſo iſt es mit dem Glauben an ein Zeugniß eines Anderen, das etwas Ueberſinnliches betreffen ſoll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugniſſes iſt immer etwas Empiriſches; und die Perſon, der ich auf ihr Zeugniß glauben ſoll, muß ein Gegenſtand einer Erfahrung ſein. Wird ſie aber als ein überſinnliches Weſen genommen, ſo kann ich von ihrer Exiſtenz ſelber, mithin daß es ein ſolches Weſen ſei, welches mir dieſes bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden, (weil das ſich ſelbſt widerſpricht,) auch nicht aus der ſubjectiven Unmöglichkeit, mir die Erſcheinung eines mir gewordenen inneren Zurufs anders, als aus einem übernatürlichen Einfluß erklären zu können, darauf ſchließen; (zufolge dem, was eben von der Beurtheilung nach Wahrſcheinlichkeit geſagt worden). Alſo gibt es keinen theoretiſchen Glauben an das Ueberſinnliche.

In praktiſcher (moraliſch-praktiſcher) Bedeutung aber iſt ein Glaube an das Ueberſinnliche nicht allein möglich, ſondern er iſt ſogar mit dieſer unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich überſinnlich, mithin nicht empiriſch, iſt dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Auctorität (durch einen kategoriſchen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretiſch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrſchers, durch meine Kräfte allein, unausführbar iſt (das höchſte Gut). An ihn aber moraliſch-praktiſch glauben, heißt nicht ſeine Wirklichkeit vorher theoretiſch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verſtehen, Aufklärung, und zu bewirken, Triebfedern bekomme; denn dazu iſt das Geſetz der Vernunft ſchon für ſich objectiv hinreichend; ſondern um nach dem Ideal jenes Zwecks ſo zu handeln, als ob eine ſolche Weltregierung wirklich wäre; weil jener Imperativ, (der nicht das Glauben, ſondern das Handeln gebietet,) auf Seiten des Menſchen Gehorſam und Unterwerfung ſeiner Willkühr unter dem Geſetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemeſſenes Vermögen, (das nicht das menſchliche iſt,) enthält, zu deſſen Behuf die menſchliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht immer oder ganz in der Gewalt des Menſchen iſt. Es iſt alſo in dem kategoriſchen Imperativ der der Materie nach praktiſchen Vernunft, welcher zum Menſchen ſagt: ich will, daß deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zuſammenſtimmen, ſchon die Vorausſetzung eines geſetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht, und bedarf es nicht, beſonders aufgedrungen zu werden.

Daß hierin nun ein gewiſſer myſtiſcher Tact, ein Ueberſprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung deſſen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimniſſen, oder vielmehr Hinhaltung mit ſolchen, eigentlich aber Verſtimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege, leuchtet von ſelbſt ein. Denn Ahnung iſt dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufſchluſſes, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich iſt, wenn alſo jene transſcendent ſind und zu keinem eigenen Erkenntniß des Gegenſtandes führen können, nothwendig ein Surrogat derſelben, übernatürliche Mittheilung (myſtiſche Erleuchtung) verheißen müſſen; was dann der Tod aller Philoſophie iſt.

Plato der Akademiker ward alſo, obzwar ohne ſeine Schuld, (denn er gebrauchte ſeine intellectuellen Anſchauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit eines ſynthetiſchen Erkenntniſſes a priori, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verſtande lesbare Ideen zu erweitern,) der Vater aller Schwärmerei mit der Philoſophie. — Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutſche überſetzten) Plato den Briefſteller mit dem erſteren vermengen. Dieſer will, außer „den vier zur Erkenntniß gehörigen Dingen, dem Namen des Gegenſtandes, der Beſchreibung, der Darſtellung, und der Wiſſenſchaft, noch ein fünftes" (Rad am Wagen), „nämlich noch den Gegenſtand ſelbſt und ſein wahres Sein." — „Dieſes unveränderliche Weſen, das ſich nur in der Seele und durch die Seele anſchauen läßt, in dieſer aber, wie von einem ſpringenden Funken Feuers, ſich von ſelbſt ein Licht anzündet, will er" (als exaltirter Philoſoph) „ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man ſofort ſeiner Unwiſſenheit überführt werden würde, am wenigſten zum Volk; weil jeder Verſuch dieſer Art ſchon gefährlich ſein würde, theils dadurch, daß dieſe hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgeſetzt, theils," (was hier das einzige Vernünftige iſt,) „daß die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eitlen Wahn der Kenntniß großer Geheimniſſe geſpannt werden dürfte."

Wer ſieht hier nicht den Myſtagogen, der nicht blos für ſich ſchwärmt, ſondern zugleich Klubbiſt iſt, und indem er zu ſeinen Adepten, im Gegenſatz von dem Volke, (worunter alle Uneingeweihete verſtanden werden,) ſpricht, mit ſeiner vorgeblichen Philoſophie vornehm thut! — Es ſei mir erlaubt, einige neuere Beiſpiele davon anzuführen.

In der neueren myſtiſch-platoniſchen Sprache heißt es: „Alle Philoſophie der Menſchen kann nur die Morgenröthe zeichnen; die Sonne muß geahnet werden.“ Aber Niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht ſelbſt ſchon eine geſehen hat; denn es könnte wohl ſein, daß auf unſerem Glob regelmäßig auf die Nacht Tag folgte, (wie in der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte,) ohne daß man, wegen des beſtändig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu ſehen bekäme, und alle Geſchäfte gleichwohl nach dieſem Wechſel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indeß würde in einem ſolchen Zuſtande der Dinge ein wahrer Philoſoph eine Sonne zwar nicht ahnen, (denn das iſt nicht ſeine Sache,) aber doch vielleicht darauf rathen können, um durch Annehmung einer Hypotheſe von einem ſolchen Himmelskörper jenes Phänomen zu erklären, und es auch ſo glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Ueberſinnliche) hinein ſehen, ohne zu erblinden, iſt nicht möglich; aber ſie in der Reflexe (der die Seele moraliſch erleuchtenden Vernunft), und ſelbſt in praktiſcher Abſicht hinreichend zu ſehen, wie der ältere Plato that, iſt ganz thunlich; wogegen die Neuplatoniker „uns ſicher nur eine Theaterſonne geben“, weil ſie uns durch Gefühle (Ahnungen) d. i. blos das Subjective, was gar keinen Begriff von dem Gegenſtande gibt, täuſchen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntniß des Objectiven hinzuhalten, was aufs Ueberſchwengliche angelegt iſt. — In ſolchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verſtändlich machen ſollen, iſt nun der platoniſirende Gefühlsphiloſoph unerſchöpflich; z. B. „der Göttin Weisheit ſo nahe zu kommen, daß man das Rauſchen ihres Gewandes vernehmen kann;“ aber auch in Preiſung der Kunſt des Afterplato, „da er den Schleier der Iſis nicht aufheben kann, ihn doch ſo dünne zu machen, daß man unter ihm die Göttin ahnen kann." Wie dünne, wird hiebei nicht geſagt; vermuthlich doch noch ſo dicht, daß man aus dem Geſpenſt machen kann, was man will; denn ſonſt wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden ſollte.

Zu eben demſelben Behuf werden nun, beim Mangel ſcharfer Beweiſe, „Analogien, Wahrſcheinlichkeiten", (von denen ſchon oben geredet worden,) „und Gefahr vor Entmannung der durch metaphyſiſche*) Sublimation ſo feinnervig gewordenen Vernunft, daß

---

*) Was der Neuplatoniker bisher geſprochen hat, iſt, was die Behandlung ſeines Thema betrifft, lauter Metaphyſik; und kann alſo nur die formalen Principien der Vernunft angehen. Sie ſchiebt aber auch eine Hyperphyſik, d. i. nicht etwa Principien der praktiſchen Vernunft, ſondern eine Theorie von der Natur des Ueberſinnlichen (von Gott, dem menſchlichen Geiſt) unvermerkt mit unter, und will dieſe „nicht ſo gar fein" geſponnen wiſſen. Wie gar nichts aber eine Philoſophie, die hier die Materie (das Object) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, ſei, wenn ſie (in der transſcendentalen Theologie) nicht von allen empiriſchen Fäden ſorgfältig abgelöſet worden, mag durch folgendes Beiſpiel erläutert werden.

Der transſcendentale Begriff von Gott, als dem allerrealſten Weſen, kann in der Philoſophie nicht umgangen werden, ſo abſtract er auch iſt; denn er gehört zum Verbande und zugleich zur Läuterung aller concreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt ſich: ſoll ich mir Gott als Inbegriff (complexus, aggregatum) aller Realitäten, oder als oberſten Grund derſelben denken? Thue ich das Erſtere, ſo muß ich von dieſem Stoff, woraus ich das höchſte Weſen zuſammenſetze, Beiſpiele anführen, damit der Begriff deſſelben nicht gar leer und ohne Bedeutung ſei. Ich werde ihm alſo Verſtand, oder auch einen Willen u. dgl. als Realitäten beilegen. Nun iſt aber der Verſtand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken d. i. ein discurſives Vorſtellungsvermögen, oder ein ſolches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein iſt, (von deren Unterſchiede ich alſo im Denken abſtrahiren muß,) mithin nicht ohne Beſchränkung des Subjects möglich iſt. Folglich iſt ein göttlicher Verſtand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem anderen Verſtande, der etwa ein Anſchauungsvermögen wäre, nicht den mindeſten Begriff; folglich iſt der von einem Verſtande, den ich in dem höchſten Weſen ſetze, völlig ſinnleer. — Ebenſo: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen, ſetze, durch den er Urſache aller Dinge außer ihm iſt, ſo muß ich einen ſolchen annehmen, bei welchem ſeine Zufriedenheit (acquiescentia) durchaus nicht vom Daſein der Dinge außer ihm abhängt; denn das wäre Einſchränkung (negatio). Nun habe ich wiederum nicht den mindeſten Begriff, kann auch kein Beiſpiel von einem Willen geben, bei welchem das Subject nicht ſeine Zufriedenheit auf dem Gelingen ſeines ſie in dem Kampf mit dem Laſter ſchwerlich werde beſtehen können," als Argument aufgeboten; da doch eben in dieſen Principien a priori

---

Willens gründete, der alſo nicht von dem Daſein des äußeren Gegenſtandes abhinge. Alſo iſt der Begriff von einem Willen des höchſten Weſens, als einer ihm inhärirenden Realität, ſowie der vorige, entweder ein leerer, oder, (welches noch ſchlimmer iſt,) ein anthropomorphiſtiſcher Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich iſt, ins Praktiſche gezogen wird, alle Religion verdirbt, und ſie in Idololatrie verwandelt. — Mache ich mir aber vom ens realissimum den Begriff als Grund aller Realität, ſo ſage ich: Gott iſt das Weſen, welches den Grund Alles deſſen in der Welt enthält, wozu wir Menſchen einen Verſtand anzunehmen nöthig haben, (z. B. alles Zweckmäßigen in derſelben;) er iſt das Weſen, von welchem das Daſein aller Weltweſen ſeinen Urſprung hat, nicht aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur (per emanationem), ſondern nach einem Verhältniſſe, wozu wir Menſchen einen freien Willen annehmen müſſen, um uns die Möglichkeit deſſelben verſtändlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchſten Weſens (objectiv) ſei, ganz unerforſchlich und ganz außer der Sphäre aller uns möglichen theoretiſchen Erkenntniß geſetzt ſein, und doch (ſubjectiv) dieſen Begriffen Realität in praktiſcher Rückſicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verſtandes und Willens mit dem des Menſchen und deſſen praktiſcher Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretiſch betrachtet dazwiſchen gar keine Analogie Statt findet. Aus dem moraliſchen Geſetz, welches uns unſere eigene Vernunft mit Autorität vorſchreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an ſich ſelbſt, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns ſelbſt zu machen die praktiſche reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher Einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeiſterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil ſie dieſe Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhaſcht und ſich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, ſagt: „er verachte denjenigen, der ſich ſeinen Gott zu machen denkt;" ſo gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaſte, deren Ton (als beſonders Begünſtigter) vornehm iſt. Denn es iſt für ſich ſelbſt klar, daß ein Begriff, der aus unſerer Vernunft hervorgehen muß, von uns ſelbſt gemacht ſein müſſe. Hätten wir ihn von irgend einer Erſcheinung (einem Erfahrungsgegenſtande) abnehmen wollen, ſo wäre unſer Erkenntnißgrund empiriſch, und zur Gültigkeit für Jedermann, mithin zu der apodiktiſchen praktiſchen Gewißheit, die ein allgemein verbindendes Geſetz haben muß, untauglich. Vielmehr müßten wir eine Weisheit, die uns perſönlich erſchiene, zuerſt an jenen von uns ſelbſt gemachten Begriff, als das Urbild, halten, um zu ſehen, ob dieſe Perſon auch dem Charakter jenes ſelbſtgemachten Urbildes entſpreche; und ſelbſt alsdann noch, wenn wir nichts an ihr antreffen, was dieſem widerſpricht, iſt es doch ſchlechterdings unmöglich, die Angemeſſenheit mit demſelben anders, als durch ſinnliche Erfahrung, (weil der Gegenſtand überſinnlich iſt,) zu erkennen; welches ſich widerſpricht. Die Theophanie macht alſo aus der Idee des Plato ein Idol, welches nicht anders, als abergläubiſch verdie praktiſche Vernunft ihre ſonſt nie geahnte Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeſchobene Empiriſche, (welches ebendarum zur allgemeinen Geſetzgebung untauglich iſt,) entmannt und gelähmt wird.

Endlich ſetzt die allerneueſte deutſche Weisheit ihren Aufruf, durchs Gefühl zu philoſophiren, (nicht etwa, wie die um verſchiedene Jahre ältere, durch Philoſophie das ſittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu verſetzen,) auf eine Probe aus, bei der ſie nothwendig verlieren muß. Ihre Aufforderung lautet: „das ſicherſte Kennzeichen der Ächtheit der Menſchenphiloſophie iſt nicht das, daß ſie uns gewiſſer, ſondern daß ſie uns beſſer mache.“ — Von dieſer Probe kann nicht verlangt werden, daß das (durchs Geheimnißgefühl bewirkte) Beſſerwerden des Menſchen von einem deſſen Moralität auf der Probirkapelle unterſuchenden Münzwardein atteſtirt werde; denn den Schrot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark fein ſie in der Geſinnung enthalten, wer kann darüber ein öffentlich geltendes Zeugniß ablegen? Und ein ſolches müßte es doch ſein, wenn dadurch bewieſen werden ſoll, daß jenes Gefühl überhaupt beſſere Menſchen mache, wogegen die wiſſenſchaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos ſei. Den Probirſtein hiezu kann alſo keine Erfahrung liefern, ſondern er muß allein in der praktiſchen Vernunft, als a priori gegeben, geſucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl, (welches an ſich empiriſch und hiemit zufällig iſt,) wird allein durch die Stimme der Vernunft (dictamen rationis), die zu Jedermann deutlich ſpricht und einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß fähig iſt, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine beſondere praktiſche Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich iſt; weil jene ſonſt nie allgemeingültig ſein könnte. Man muß alſo a priori ein-

---

ehrt werden kann; wogegen die Theologie, die von Begriffen unſerer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufſtellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es ſelbſt aus den heiligſten von der Theologie unabhängigen Pflichten entſpringt.

ſehen können, welches Princip beſſere Menſchen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt und auf den mächtigen Eindruck Acht gibt, den es auf ſie macht.

Nun findet jeder Menſch in ſeiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn ſich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorſam gegen ſie verſuchen. Er iſt überzeugt, daß, wenn auch die letzteren insgeſammt vereinigt ſich gegen jene verſchwören, die Majeſtät des Geſetzes, welches ihm ſeine eigene Vernunft vorſchreibt, ſie doch alle unbedenklich überwiegen müſſe, und ſein Wille alſo auch dazu vermögend ſei. Alles dieſes kann und muß dem Menſchen, wenngleich nicht wiſſenſchaftlich, doch deutlich vorgeſtellt werden, damit er ſowohl der Auctorität ſeiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote ſelbſt gewiß ſei; und iſt ſofern Theorie. — Nun ſtelle ich den Menſchen auf, wie er ſich ſelbſt fragt: was iſt das in mir, welches macht, daß ich die innigſten Anlockungen meiner Triebe und alle Wünſche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Geſetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Erſatz verſpricht, und keinen Verluſt bei Uebertretung deſſelben androht; ja das ich nur um deſto inniglicher verehre, je ſtrenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Dieſe Frage regt durch das Erſtaunen über die Größe und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menſchheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimniſſes, welches ſie verhüllt, (denn die Antwort: es iſt die Freiheit, wäre tautologiſch, weil dieſe eben das Geheimniß ſelbſt ausmacht,) die ganze Seele auf. Man kann nicht ſatt werden, ſein Augenmerk darauf zu richten und in ſich ſelbſt eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und dieſe Bewunderung iſt eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln, noch die Darſtellung dieſes Geheimniſſes eine beſondere oft wiederholte Beſchäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen und nicht ermangeln würde, die Menſchen moraliſch beſſer zu machen.

Hier iſt nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein feſter Punct, woran die Vernunft ihren Hebel anſetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, ſondern blos an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerſchütterliche moraliſche Geſetz, als ſichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menſchlichen Willen, ſelbſt beim Widerſtande der ganzen Natur, durch ihre Grundſätze zu bewegen. Das iſt nun das Geheimniß, welches nur nach langſamer Entwicklung der Begriffe des Verſtandes und ſorgfältig geprüften Grundſätzen, alſo nur durch Arbeit fühlbar werden kann. — Es iſt nicht empiriſch (der Vernunft zur Auflöſung aufgeſtellt), ſondern **a priori** (als wirkliche Einſicht innerhalb der Grenze unſerer Vernunft) gegeben, und erweitert ſogar das Vernunfterkenntniß, aber nur in praktiſcher Rückſicht, bis zum Ueberſinnlichen; nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniß begründete (das myſtiſche), ſondern durch ein deutliches Erkenntniß, welches auf Gefühl (das moraliſche) hinwirkt. — Der Ton des ſich dünkenden Beſitzers dieſes wahren Geheimniſſes kann nicht vornehm ſein; denn nur das dogmatiſche oder hiſtoriſche Wiſſen blähet auf. Das durch Kritik ſeiner eigenen Kunſt herabgeſtimmte des Erſteren nöthigt unvermeidlich zur Mäßigung in Anſprüchen (Beſcheidenheit); die Anmaßung des Letzteren aber, die Beleſenheit im Plato und den Claſſikern, die nur zur Cultur des Geſchmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philoſophen machen zu wollen.

Die Rüge dieſes Anſpruchs ſchien mir jetziger Zeit nicht überflüſſig zu ſein, wo Ausſchmückung mit dem Titel der Philoſophie eine Sache der Mode geworden, und der Philoſoph der Viſion, (wenn man einen ſolchen einräumt,) wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einſicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen großen Anhang um ſich verſammeln könnte, (wie denn Kühnheit anſteckend iſt;) welches die Polizei im Reiche der Wiſſenſchaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art, über das Formale in unſerer Erkenntniß, (welches doch das hauptſächlichſte Geſchäft der Philoſophie iſt,) als eine Pedanterei, unter dem Namen „einer Formgebungsmanufactur“ abzuſprechen, beſtätigt dieſen Verdacht, nämlich einer geheimen Abſicht: unter dem Aushängeſchilde der Philoſophie in der That alle Philoſophie zu verbannen und als Sieger über ſie vornehm zu thun, (**pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo** *Lucret.*) — Wie wenig aber dieſer Verſuch unter Beleuchtung einer immer wachſamen Kritik gelingen könne, iſt aus folgendem Beiſpiel zu erſehen.

In der Form beſteht das Weſen der Sache, (**forma dat esse rei**, hieß es bei den Scholaſtikern,) ſofern dieſes durch Vernunft erkannt werden ſoll. Iſt dieſe Sache ein Gegenſtand der Sinne, ſo iſt es die Form der Dinge in der Anſchauung (als Erſcheinungen), und ſelbſt die reine Mathematik iſt nichts Anderes, als eine Formenlehre der reinen Anſchauung; ſowie die Metaphyſik, als reine Philoſophie, ihr Erkenntniß zu oberſt auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Object (Materie der Erkenntniß) ſubſumirt werden mag. Auf dieſen Formen beruht die Möglichkeit alles ſynthetiſchen Erkenntniſſes **a priori**, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Uebergang aber zum Ueberſinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderſtehlich treibt und den ſie nur in moraliſch-praktiſcher Rückſicht thun kann, bewirkt ſie auch allein durch ſolche (praktiſche) Geſetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), ſondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Geſetzgebung überhaupt, zum Princip machen. In beiden Feldern (des Theoretiſchen und Praktiſchen) iſt es nicht eine plan- oder gar fabrikenmäßig (zu Behuf des Staats) eingerichtete willkührliche Formgebung, ſondern eine vor aller, das gegebene Object handhabender Manufactur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleißige und ſorgſame Arbeit des Subjects, ſein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Viſion des Ueberſinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von ſich ablehnen können, es auf eine mechaniſche Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philoſophie nur Ehren halber beigegeben zu haben.

Aber, wozu nun aller dieſer Streit zwiſchen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieſelbe gute Abſicht haben, nämlich die, weiſe und rechtſchaffen zu machen? Es iſt ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Mißverſtande, bei der es keiner Ausſöhnung, ſondern nur einer wechſelſeitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs Künftige noch inniger macht, zu ſchließen.

Die verſchleierte Göttin, vor der wir beiderſeits unſere Kniee beugen, iſt das moraliſche Geſetz in uns, in ſeiner unverletzlichen Majeſtät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verſtehen auch gar wohl ihr Gebot; ſind aber beim Anhören im Zweifel, ob ſie von dem Menſchen, aus der Machtvollkommenheit ſeiner eigenen Vernunft ſelbſt, oder ob ſie von einem Anderen, deſſen Weſen ihm unbekannt iſt und welches zum Menſchen durch ſeine eigene Vernunft ſpricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht beſſer, uns dieſer Nachforſchung gar zu überheben; da ſie blos ſpeculativ iſt, und was uns zu thun obliegt (objectiv), immer daſſelbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen; nur daß das didaktiſche Verfahren, das moraliſche Geſetz in uns auf deutliche Begriffe nach logiſcher Lehrart zu bringen, eigentlich allein philoſophiſch, dasjenige aber, jenes Geſetz zu perſonificiren und aus der moraliſch gebietenden Vernunft eine verſchleierte Iſis zu machen, (ob wir dieſer gleich keine anderen Eigenſchaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden,) eine äſthetiſche Vorſtellungsart ebendeſſelben Gegenſtandes iſt; deren man ſich wohl hinten nach, wenn durch erſtere die Principien ſchon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch ſinnliche, obzwar nur analogiſche Darſtellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in ſchwärmeriſche Viſionen zu gerathen, die der Tod aller Philoſophie ſind.

Jene Göttin alſo ahnen zu können, würde ein Ausdruck ſein, der nichts mehr bedeutet, als: durch ſein moraliſches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, ſich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Geſetzes, ſobald es durch ſchulgerechte Behandlung in klare Einſicht übergeht, das eigentliche Geſchäft der Philoſophie iſt, ohne welche jener Ausſpruch der Vernunft die Stimme eines Orakels*), welches allerlei Auslegungen ausgeſetzt iſt, ſein würde.

Uebrigens, „wenn", ohne dieſen Vorſchlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer anderen Gelegenheit ſagte: „Hr. N. doch durchaus an die Orakel glauben will; ſo kann es ihm Niemand wehren."

---

*) Dieſe Geheimnißkrämerei iſt von ganz eigener Art. Die Adepten derſelben haben deſſen kein Hehl, daß ſie ihr Licht beim Plato angezündet haben; und dieſer vorgebliche Plato geſteht frei, daß, wenn man ihn fragt, worin es denn beſtehe, (was dadurch aufgeklärt werde,) er es nicht zu ſagen wiſſe. Aber deſto beſſer! Denn da verſteht es ſich von ſelbſt, daß er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel iſt und ſagen kann: „In unſeren altklugen Zeiten pflegt bald Alles, was aus Gefühl geſagt oder gethan wird, für Schwärmerei gehalten zu werden. Armer Plato, wenn du nicht das Siegel des Alterthums auf dir hätteſt; und wenn man, ohne dich geleſen zu haben, einen Anſpruch auf Gelehrſamkeit machen könnte, wer würde dich in dem proſaiſchen Zeitalter, in welchem das die höchſte Weisheit iſt, nichts zu ſehen, als was vor den Füßen liegt, und nichts anzunehmen, als was man mit Händen greifen kann, noch leſen wollen!" — Aber dieſer Schluß iſt zum Unglück nicht folgerecht: er beweiſet zu viel. Denn Ariſtoteles, ein äußerſt proſaiſcher Philoſoph, hat doch gewiß auch das Siegel des Alterthums auf ſich, und nach jenem Grundſatze den Anſpruch darauf, geleſen zu werden! — Im Grunde iſt wohl alle Philoſophie proſaiſch; und ein Vorſchlag, jetzt wiederum poetiſch zu philoſophiren, möchte ſo wohl aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: ſeine Handelsbücher künftig nicht in Proſe, ſondern in Verſen zu ſchreiben.

IX.

Ausgleichung
eines
auf Mißverſtand beruhenden
# mathematiſchen Streits.

1796.

In einer Abhandlung der Berl. Monatsſchr. (Mai 1796 S. 395. 396 †)) hatte ich, unter anderen Beiſpielen von der Schwärmerei, zu welcher Verſuche über mathematiſche Gegenſtände zu philoſophiren verleiten können, auch dem Pythagoriſchen Zahlenmyſtiker die Frage in den Mund gelegt: „was macht, daß das rationale Verhältniß der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 ſein kann?“ — Ich hatte alſo dieſen Satz für wahr angenommen; Hr. Doctor und Profeſſor Reimarus aber widerlegt ihn, und beweiſet (Berl. Monatsſchr. Auguſt, Nr. 6): daß mehrere Zahlen, als die genannten, im gedachten Verhältniſſe ſtehen können.

Nichts ſcheint alſo klarer zu ſein, als daß wir uns in einem wirklichen mathematiſchen Streit, (dergleichen überhaupt beinahe unerhört iſt,) begriffen finden. Es iſt aber bloſer Mißverſtand mit dieſer Entzweiung. Der Ausdruck wird von Jedem der beiden in anderer Bedeutung genommen; ſobald man ſich alſo gegen einander verſtändigt hat, verſchwindet der Streit, und beide Theile haben Recht. — Satz und Gegenſatz ſtehen nun ſo im Verhältniſſe.

R. ſagt (wenigſtens denkt er ſich ſeinen Satz ſo): „in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen (zerſtreut gedacht) gibt es, was die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks betrifft, mehr rationale Verhältniſſe, als das der Zahlen 3, 4, 5.“

K. ſagt (wenigſtens denkt er ſich den Gegenſatz ſo): „in der unendlichen Reihe aller in der natürlichen Ordnung (von 0 an, durch continuirliche Vermehrung mit 1) fortſchreitenden Zahlen gibt es unter denen einander unmittelbar folgenden (alſo verbunden gedacht) kein rationales Verhältniß jener Seiten, als nur das der Zahlen 3, 4, 5."

---

†) S. oben S. 180.

Beide Sätze haben ſtrenge Beweiſe für ſich; und keiner von beiden (vermeintlichen) Gegnern hat das Verdienſt, der erſte Erfinder dieſer Beweiſe zu ſein.

Alſo kommt es nur darauf an: auszumachen, auf wem die Schuld dieſes Mißverſtandes hafte. — Wäre das Thema rein mathematiſch, ſo würde ſie K. tragen müſſen; denn der Satz drückt die genannte Eigenſchaft der Zahlen, (ohne an eine Reihe derſelben zu denken,) allgemein aus. Allein hier ſoll es ja nur zum Beiſpiel des Unfugs dienen, welchen die Pythagoriſche Myſtik der Zahlen mit der Mathematik treibt, wenn man über deren Sätze philoſophiren will: und da konnte wohl vorausgeſetzt werden, man werde jenen Gegenſatz in der Bedeutung nehmen, in welcher ein Myſtiker etwas Sonderbares und äſthetiſch Merkwürdiges unter den Zahleigenſchaften zu finden glauben konnte; dergleichen eine, auf drei einander zunächſt verwandte Zahlen in der unendlichen Reihe derſelben eingeſchränkte Verbindung iſt; wenn gleich die Mathematik hier nichts zu bewundern antrifft.

Daß alſo Hr. Reimarus mit dem Beweiſe eines Satzes, den, ſo viel ich weiß, noch Niemand bezweifelt hat, unnöthiger Weiſe bemüht worden, wird er mir hoffentlich nicht zur Schuld anrechnen.

X.

Der Streit
der
Facultäten
in
drei Abſchnitten.

1798.

Dem Herrn

Carl Friedrich Stäudlin

Doctor und Profeſſor

in Göttingen

zugeeignet

von dem Verfaſſer.

Vorrede.

Gegenwärtige Blätter, denen eine aufgeklärte, den menſchlichen Geiſt ſeiner Feſſeln entſchlagende, und, eben durch dieſe Freiheit im Denken, deſto bereitwilligeren Gehorſam zu bewirken geeignete Regierung jetzt den Ausflug verſtattet, — mögen auch zugleich die Freiheit verantworten, die der Verfaſſer ſich nimmt von dem, was bei dieſem Wechſel der Dinge ihn ſelbſt angeht, eine kurze Geſchichtserzählung voran zu ſchicken.

König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menſchenliebender, und — von gewiſſen Temperamentseigenſchaften abgeſehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich perſönlich kannte und von Zeit zu Zeit Aeußerungen ſeiner Gnade an mich gelangen ließ, hatte auf Anregung eines Geiſtlichen, nachmals zum Miniſter im geiſtlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billiger Weiſe auch keine andere, als auf ſeine innere Ueberzeugung ſich gründende gut gemeinte Abſichten unterzulegen Urſache hat, — im Jahr 1788 ein Religionsedict, bald nachher ein die Schriftſtellerei überhaupt ſehr einſchränkendes, mithin auch jenes mit ſchärfendes Cenſuredict ergehen laſſen. Man kann nicht in Abrede ziehen, daß gewiſſe Vorzeichen, die der Exploſion, welche nachher erfolgte, vorhergingen, der Regierung die Nothwendigkeit einer Reform in jenem Fache anräthig machen mußten; welches auf dem ſtillen Wege des akademiſchen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war; denn dieſe hatten, als junge Geiſtliche, ihren Kanzelvortrag auf ſolchen Ton geſtimmt, daß, wer Scherz verſteht, ſich durch ſolche Lehrer eben nicht wird bekehren laſſen.

Indeſſen daß nun das Religionsedict auf einheimiſche ſowohl als auswärtige Schriftſteller lebhaften Einfluß hatte, kam auch meine Abhandlung, unter dem Titel: „Religion innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft“ heraus *), und da ich, um keiner Schleichwege beſchuldigt zu werden, allen meinen Schriften meinen Namen vorſetze, ſo erging an mich im Jahr 1794 folgendes Königl. Reſcript; von welchem es merkwürdig iſt, daß es, da ich nur meinem vertrauteſten Freunde die Exiſtenz deſſelben bekannt machte, es auch nicht eher, als jetzt öffentlich bekannt wurde.

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preußen ꝛc. ꝛc.

Unſeren gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unſere höchſte Perſon hat ſchon ſeit geraumer Zeit mit großem Mißfallen erſehen: wie Ihr Eure Philoſophie zu Entſtellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Chriſtenthums mißbraucht; wie Ihr dieſes namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft“, desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Beſſeren verſehen; da Ihr ſelbſt einſehen müſſet, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen Unſere, Euch ſehr wohl bekannte, landesväterliche Abſichten handelt. Wir verlangen des ehſten Eure gewiſſenhafteſte Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unſerer höchſten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen laſſen, ſondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Anſehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unſere landesväterliche Intention je

---

*) Dieſe Betitelung war abſichtlich ſo geſtellt; damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete: als ſollte ſie die Religion aus bloſer Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmaßung geweſen; weil es doch ſein konnte, daß die Lehren derſelben von übernatürlich inſpirirten Männern herrührten; ſondern daß ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloſe Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zuſammenhange vorſtellig machen wollte.

mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgeſetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. October 1794.

Auf Seiner Königl. Majeſtät allergnädigſten Specialbefehl.

Woellner.

ab extra. — Dem würdigen und hochgelahrten Unſerem Profeſſor auch lieben getreuen Kant

zu

Königsberg

in Preußen

praesentat. d. 12. Oct. 1794.

Worauf meiner Seits folgende allerunterthänigſte Antwort abgeſtattet wurde.

Allergnädigſter ꝛc. ꝛc.

Ew. Königl. Maj. allerhöchſter, den 1ſten October c. an mich ergangener, und den 12ten ejusd. mir gewordener Befehl, legt es mir zur devoteſten Pflicht auf: Erſtlich: „wegen des Mißbrauchs meiner Philoſophie, in Entſtellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heil. Schrift und des Chriſtenthums, namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft“, desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen und der hiedurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen die höchſte mir ſehr wohl bekannte landesväterliche Abſichten, eine gewiſſenhafte Verantwortung beizubringen.“ Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu laſſen.“ — In Anſehung beider Stücke ermangele nicht den Beweis meines allerunterthänigſten Gehorſams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füßen zu legen:

Was das Erſte, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, ſo iſt meine gewiſſenhafte Verantwortung folgende:

Daß ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verſtehe, in akademiſchen Vorleſungen, niemals Beurtheilung der heil. Schrift und des Chriſtenthums eingemiſcht habe, noch habe einmiſchen können, würden ſchon die von mir zum Grunde gelegten Handbücher Baumgartens, als welche allein einige Beziehung auf einen ſolchen Vortrag haben dürften, beweiſen; weil in dieſen nicht einmal ein Titel von Bibel und Chriſtenthum enthalten iſt, und als bloſer Philoſophie auch nicht enthalten ſein kann; der Fehler aber über die Grenzen einer vorhabenden Wiſſenſchaft auszuſchweifen, oder ſie in einander laufen zu laſſen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigſten wird vorgeworfen werden können:

Daß ich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb den Grenzen u. ſ. w.," mich gegen die allerhöchſte, mir bekannte landesväterliche Abſichten vergangen, d. i. der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan habe; welches ſchon daraus erhellt, daß jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publicum ein unverſtändliches, verſchloſſenes Buch, und nur eine Verhandlung zwiſchen Facultätsgelehrten vorſtellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt; in Anſehung deren aber die Facultäten ſelbſt frei bleiben, nach ihrem beſten Wiſſen und Gewiſſen öffentlich zu urtheilen, und nur die eingeſetzten Volkslehrer (in Schulen und auf Kanzeln) an dasjenige Reſultat jener Verhandlungen, was die Landesherrſchaft zum öffentlichen Vortrage für dieſe ſanctionirt, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere ſich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht ſelbſt ausgedacht, ſondern ihn nur auf demſelben Wege, nämlich der Prüfung und Berichtigung durch dazu ſich qualificirende Facultäten, (die theologiſche und philoſophiſche,) hat überkommen können, mithin die Landesherrſchaft dieſe nicht allein zuzulaſſen, ſondern auch von ihnen zu fordern berechtigt iſt, Alles, was ſie einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntniß der Regierung gelangen zu laſſen.

Daß ich in dem genannten Buche, weil es gar keine Würdigung des Chriſtenthums enthält, mir auch keine Abwürdigung deſſelben habe zu Schulden kommen laſſen. Denn eigentlich enthält es nur die Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger bibliſcher Schriftſtellen, zur Beſtätigung gewiſſer reiner Vernunftlehren der Religion, kann allein zu dieſem Mißverſtande Veranlaſſung gegeben haben. Aber der ſel. Michaelis, der in ſeiner philoſophiſchen Moral ebenſo verfuhr, erklärte ſich ſchon hierüber dahin, daß er dadurch weder etwas Bibliſches in die Philoſophie hinein, noch etwas Philoſophiſches aus der Bibel heraus zu bringen gemeint ſei, ſondern nur ſeinen Vernunftſätzen, durch wahre oder vermeinte Einſtimmung mit Anderer, (vielleicht Dichter und Redner) Urtheile, Licht und Beſtätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hiebei ſo ſpricht, als ob ſie für ſich ſelbſt hinlänglich, die Offenbarungslehre alſo überflüſſig wäre, (welches, wenn es objectiv ſo verſtanden werden ſollte, wirklich für Abwürdigung des Chriſtenthums gehalten werden müßte,) ſo iſt dieſes wohl nichts, als der Ausdruck der Würdigung ihrer ſelbſt; nicht nach ihrem Vermögen, nach dem †), was ſie als zu thun vorſchreibt, ſofern aus ihr allein Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Weſentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im Moraliſchpraktiſchen, (dem, was wir thun ſollen,) beſteht, wogegen das, was wir auf hiſtoriſche Beweisgründe zu glauben Urſache haben, (denn hiebei gilt kein Sollen,) d. i. die Offenbarung, als an ſich zufällige Glaubenslehre, für außerweſentlich, darum aber doch nicht für unnöthig und überflüſſig angeſehen wird; weil ſie den theoretiſchen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieſer nicht ableugnet, z. B. in den Fragen über den Urſprung des Böſen, den Uebergang von dieſem zum Guten, die Gewißheit des Menſchen im letzteren Zuſtande zu ſein u. dgl., zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines Bedürfniſſes dazu nach Verſchiedenheit der Zeitumſtände und Perſonen mehr oder weniger beizutragen behülflich iſt.

Daß ich ferner meine große Hochachtung für die bibliſche Glaudenslehre im Chriſtenthum unter anderen auch durch die Erklärung in demſelben obbenannten Buche, bewieſen habe, daß die Bibel, als das beſte vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig ſeelenbeſſernden Landesreligion auf unabſehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweiſung darin von mir angeprieſen, und daher auch die Unbeſcheidenheit gegen die theoretiſchen, Geheimniß enthaltenden Lehren derſelben, in Schulen oder auf Kanzeln, oder in Volksſchriften, (denn in Facultäten muß es erlaubt ſein,) Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen von mir getadelt und für Unfug erklärt worden; welches aber noch nicht die größte Achtungsbezeugung für das Chriſtenthum iſt. Denn die hier aufgeführte Zuſammenſtimmung deſſelben mit dem reinſten moraliſchen Vernunftglauben, iſt die beſte und dauerhafteſte Lobrede deſſelben; weil eben dadurch, nicht durch hiſtoriſche Gelehrſamkeit, das ſo oft entartete Chriſtenthum immer wieder hergeſtellt worden iſt, und ferner bei ähnlichen Schickſalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergeſtellt werden kann.

---

†) Hier ſcheint etwas zu fehlen, etwa: „was ſie wiſſen kann, ſondern nach dem“.

Daß ich endlich, ſowie ich anderen Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewiſſenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und Anderen als Glaubensartikel aufzudringen, als ſie ſelbſt davon gewiß ſind, empfohlen, ich auch dieſen Richter in mir ſelbſt bei Abfaſſung meiner Schriften jederzeit als mir zur Seite ſtehend vorgeſtellt habe, um mich von jedem, nicht allein ſeelenverderblichen Irrthum, ſondern ſelbſt jeder Anſtoß erregenden Unbehutſamkeit im Ausdrucke entfernt zu halten; weshalb ich auch jetzt in meinem 71ſten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufſteigt, es könne wohl ſein, daß ich für Alles dieſes in Kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenſchaft geben müſſe, die gegenwärtige, mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung, als mit völliger Gewiſſenhaftigkeit abgefaßt freimüthig einreichen kann.

Was den zweiten Punct betrifft: mir keine dergleichen (angeſchuldigte) Entſtellung und Herabwürdigung des Chriſtenthums künftighin zu Schulden kommen zu laſſen; ſo halte ich, um auch dem mindeſten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherſte, hiemit als Ew. Königl. Maj. getreueſter Unterthan*), feierlichſt zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es ſei die natürliche oder geoffenbarte, ſowohl in Vorleſungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.

In tiefſter Devotion erſterbe ich u. ſ. w.

Die weitere Geſchichte des fortwährenden Treibens zu einem ſich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben iſt bekannt.

Die Prüfung der Candidaten zu geiſtlichen Aemtern ward nun einer Glaubenscommiſſion anvertraut, der ein Schema Examinationis, nach pietiſtiſchem Zuſchnitte, zum Grunde lag, welche gewiſſenhafte Candidaten der Theologie zu Schaaren von geiſtlichen Aemtern verſcheuchte und die Juriſtenfacultät übervölkerte; eine Art von Auswanderung, die zufälliger Weiſe nebenbei auch ihren Nutzen gehabt haben mag. — Um einen kleinen Begriff vom Geiſte dieſer Commiſſion zu geben, ſo ward, nach der Forderung einer vor der Begnadigung nothwendig vorhergehenden Zerknirſchung, noch ein tiefer reuiger Gram (moeror animi) erfordert, und von dieſem nun gefragt: ob ihn der Menſch ſich auch ſelbſt geben könne? Quod negandum ac pernegandum, war die Antwort; der reuevolle Sünder muß sich diese Reue besonders vom Himmel erbitten. — Nun fällt ja in die Augen: daß den, welcher um Reue (über seine Uebertretung) noch bitten muß, seine That wirklich nicht reuet; welches ebenso widersprechend aussieht, als wenn es vom Gebet heißt: es müsse, wenn es erhörlich sein soll, im Glauben geschehen. Denn wenn der Beter den Glauben hat, so braucht er nicht darum zu bitten; hat er ihn aber nicht, so kann er nicht erhörlich bitten.

---

*) Auch dieſen Ausdruck wählte ich vorſichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in dieſem Religionsproceß auf immer, ſondern nur ſo lange Se. Maj. am Leben wäre, entſagte†).

†) Wahrſcheinlich dieſe Anmerkung iſt es, welche nach F. W. Schubert's Mittheilung (ſ. Raumer's hiſtoriſches Taſchenbuch f. 1838, S. 625) in dem Originalentwurfe ſo lautete: „Widerruf und Verleugnung ſeiner inneren Ueberzeugung iſt niederträchtig und kann Niemandem zugemuthet werden, aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige iſt, iſt Unterthanspflicht; und wenn Alles, was man ſagt, wahr ſein muß, ſo iſt darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu ſagen. Auch habe ich in jener Schrift (der Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft) nie ein Wort zugeſetzt oder abgenommen, wobei ich gleichwohl meinen Verleger, weil es deſſen Eigenthum iſt, nicht habe hindern können, eine zweite Auflage davon zu drucken. — Auch iſt in meiner Vertheidigung der Ausdruck, daß ich als Ihro Majeſtät treueſter Unterthan von der bibliſchen Religion niemals, weder ſchriftlich, noch in Vorleſungen mündlich öffentlich ſprechen wolle, mit Fleiß ſo beſtimmt worden, damit beim etwaigen Ableben des Monarchen vor meinem, da ich alsdann Unterthan des folgenden ſein würde, ich wiederum in meine Freiheit zu denken eintreten könnte."

Diesem Unwesen ist nunmehro gesteuert. Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Wesens überhaupt, dem Religion ein höchstwichtiges Staatsbedürfniß ist, sondern besonders zum Vortheil der Wissenschaften, vermittelst eines diesen zu befördern eingesetzten Oberschulcollegiums, — hat sich neuerdings das glückliche Ereigniß zugetragen, daß die Wahl einer weisen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen hat, welcher, nicht durch einseitige Vorliebe für ein besonderes Fach derselben (die Theologie), sondern in Hinsicht auf das ausgebreitete Interesse des ganzen Lehrstandes, zur Beförderung desselben Beruf, Talent und Willen hat, und so das Fortschreiten der Cultur im Felde der Wissenschaften wider alle neue Eingriffe der Obscuranten sichern wird.

Unter dem allgemeinen Titel: „der Streit der Facultäten", erscheinen hier drei, in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten von mir abgefaßte, gleichwohl aber doch zur systematischen Einheit ihrer Verbindung in einem Werk geeignete Abhandlungen; von denen ich nur späterhin inne ward, daß sie, als der Streit der unteren mit den drei oberen, (um der Zerstreuung vorzubeugen,) schicklich in Einem Bande sich zusammen finden können.

Erſter Abſchnitt.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der theologiſchen.

Einleitung.

Es war kein übler Einfall desjenigen, der zuerſt den Gedanken faßte und ihn zur öffentlichen Ausführung vorſchlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrſamkeit, (eigentlich die derſelben gewidmeten Köpfe,) gleichſam **fabrikenmäßig**, durch Vertheilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, ſoviel es Fächer der Wiſſenſchaften gibt, ſoviel öffentliche Lehrer, **Profeſſoren**, als Depoſitäre derſelben, angeſtellt würden, die zuſammen eine Art von gelehrtem gemeinen Weſen, **Univerſität** (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte, (denn über Gelehrte als ſolche können nur Gelehrte urtheilen;) die daher vermittelſt ihrer **Facultäten***) (kleiner, nach Verſchiedenheit der Hauptfächer der Gelehrſamkeit, in welche ſich die Univerſitätsgelehrten theilen, verſchiedener Geſellſchaften) theils die aus niederen Schulen zu ihr aufſtrebenden Lehrlinge aufzunehmen, theils auch freie, (keine Glieder derſelben ausmachende) Lehrer, **Doctoren** genannt, nach vorhergehender Prüfang, aus eigner Macht, mit einem von Jedermann anerkannten Rang zu verſehen (ihnen einen Grad zu ertheilen), d. i. ſie zu creiren berechtigt wäre.

---

*) Deren jede ihren **Decan** als Regenten der Facultät hat. Dieſer aus der Aſtrologie entlehnte Titel, der urſprünglich einen der 3 Aſtralgeiſter bedeutete, welche einem Zeichen des Thierkreiſes (von 30°) vorſtehen, deren jeder 10 Grade anführt, iſt von den Geſtirnen zuerſt auf die Feldläger (ab astris ad castra, vid. Salmasius de annis climactericis pag. 561) und zuletzt gar auf die Univerſitäten gezogen worden; ohne doch hiebei eben auf die Zahl 10 (der Profeſſoren) zu ſehen. Man wird es den Gelehrten nicht verdenken, daß ſie, von denen faſt alle Ehrentitel, mit denen ſich jetzt Staatsleute ausſchmücken, zuerſt ausgedacht ſind, ſich ſelbſt nicht vergeſſen haben.

Außer dieſen zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte geben, die nicht zur Univerſität gehören, ſondern, indem ſie bloß einen Theil des großen Inbegriffs der Gelehrſamkeit bearbeiten, entweder gewiſſe freie Corporationen (Akademien, auch Societäten der Wiſſenſchaften genannt) als ſoviel Werkſtätten ausmachen, oder gleichſam im Naturzuſtande der Gelehrſamkeit leben, und jeder für ſich ohne öffentliche Vorſchrift und Regel ſich mit Erweiterung oder Verbreitung derſelben als Liebhaber beſchäftigen.

Von den eigentlichen Gelehrten ſind noch die Literaten (Studirte) zu unterſcheiden, die, als Inſtrumente der Regierung, von dieſer zu ihrem eigenen Zweck, (nicht eben zum Beſten der Wiſſenſchaften,) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Univerſität ihre Schule gemacht haben müſſen, allenfalls aber Vieles davon, (was die Theorie betrifft,) auch können vergeſſen haben, wenn ſie nur ſo viel, als zur Führung eines bürgerlichen Amts, das ſeinen Grundlehren nach nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich iſt, nämlich empiriſche Kenntniß der Statuten ihres Amts, (was alſo die Praxis angeht,) übrig behalten haben; die man alſo Geſchäftsleute oder Werkkundige der Gelehrſamkeit nennen kann. Dieſe, weil ſie als Werkzeuge der Regierung, (Geiſtliche, Juſtizbeamte und Aerzte,) aufs Publicum geſetzlichen Einfluß haben und eine beſondere Claſſe von Literaten ausmachen, die nicht frei ſind, aus eigener Weisheit, ſondern nur unter der Cenſur der Facultäten von der Gelehrſamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müſſen, weil ſie ſich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten beſteht, (wie etwa der Klerus an die Laiker,) in ihrem Fache aber zwar nicht die geſetzgebende, doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung ſehr in Ordnung gehalten werden, damit ſie ſich nicht über die richtende, welche den Facultäten zukommt, wegſetzen.

Eintheilung der Facultäten überhaupt.

Nach dem eingeführten Gebrauch werden ſie in zwei Claſſen, die der drei oberen Facultäten und die einer unteren eingetheilt. Man ſieht wohl, daß bei dieſer Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenſtand, ſondern die Regierung befragt worden iſt. Denn zu den oberen werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob ſie ſo oder anders beſchaffen ſein oder öffentlich vorgetragen werden ſollen, es die Regierung ſelbſt intereſſirt; da hingegen diejenige, welche nur das Intereſſe der Wiſſenſchaft zu beſorgen hat, die untere genannt wird, weil dieſe es mit ihren Sätzen halten mag, wie ſie es gut findet. Die Regierung aber intereſſirt das am allermeiſten, wodurch ſie ſich den ſtärkſten und dauerndſten Einfluß aufs Volk verſchafft, und dergleichen ſind die Gegenſtände der obern Facultäten. Daher behält ſie ſich das Recht vor, die Lehren der oberen ſelbſt zu ſanctioniren; die der unteren überläßt ſie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn ſie aber gleich Lehren ſanctionirt, ſo lehrt ſie (die Regierung) doch nicht ſelbſt; ſondern will nur, daß gewiſſe Lehren von den reſpectiven Facultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen, und die ihnen entgegengeſetzten davon ausgeſchloſſen werden ſollen. Denn ſie lehrt nicht, ſondern befehligt nur die, welche lehren, (mit der Wahrheit mag es bewandt ſein, wie es wolle,) weil ſie ſich bei Antretung ihres Amts*) durch einen Vertrag mit der Regierung dazu verſtanden haben. — Eine Regierung, die ſich mit den Lehren, alſo auch mit der Erweiterung oder Verbeſſerung der Wiſſenſchaften befaßte, mithin ſelbſt, in höchſter Perſon, den Gelehrten ſpielen wollte, würde ſich durch dieſe Pedanterei nur um die ihr ſchuldige Achtung bringen, und es iſt unter ihrer Würde, ſich mit dem Volk (dem Gelehrtenſtande deſſelben) gemein zu machen, welches keinen Scherz verſteht und alle, die ſich mit Wiſſenſchaften bemengen, über einen Kamm ſchiert.

---

*) Man muß es geſtehen, daß der Grundſatz des großbritanniſchen Parlaments: die Rede ihres Königs vom Thron ſei als ein Werk ſeines Miniſters anzuſehen, (da es der Würde eines Monarchen zuwider ſein würde, ſich Irrthum, Unwiſſenheit oder Unwahrheit vorrücken zu laſſen, gleichwohl aber das Haus über ihren Inhalt zu urtheilen, ihn zu prüfen und anzufechten berechtigt ſein muß,) daß, ſage ich, dieſer Grundſatz ſehr fein und richtig ausgedacht ſei. Ebenſo muß auch die Auswahl gewiſſer Lehren, welche die Regierung zum öffentlichen Vortrage ausſchließlich ſanctionirt, der Prüfung der Gelehrten ausgeſetzt bleiben, weil ſie nicht als das Product des Monarchen, ſondern eines dazu befehligten Staatsbeamten, von dem man annimmt, er könne auch wohl den Willen ſeines Herrn nicht recht verſtanden oder auch verfälſcht haben, angeſehen werden muß.

Es muß zum gelehrten gemeinen Weſen durchaus auf der Univerſität noch eine Facultät geben, die in Anſehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig *), keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen, die Freiheit habe, die mit dem wiſſenſchaftlichen Intereſſe d. i. mit dem der Wahrheit zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu ſprechen berechtigt ſein muß; weil ohne eine ſolche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung ſelbſt) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei iſt und keine Befehle etwas für wahr zu halten, (kein crede, ſondern nur ein freies credo) annimmt. — Daß aber eine ſolche Facultät, unerachtet dieſes großen Vorzugs (der Freiheit), dennoch die untere genannt wird, davon iſt die Urſache in der Natur des Menſchen anzutreffen: daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines Anderen iſt, ſich doch vornehmer dünkt, als ein Anderer, der zwar frei iſt, aber Niemandem zu befehlen hat.

---

*) Ein franzöſiſcher Miniſter berief einige der angeſehenſten Kaufleute zu ſich und verlangte von ihnen Vorſchläge, wie dem Handel aufzuhelfen ſei; gleich als ob er darunter den beſten zu wählen verſtände. Nachdem Einer dies, der Andere das in Vorſchlag gebracht hatte, ſagte ein alter Kaufmann, der ſo lange geſchwiegen hatte: Schafft gute Wege, ſchlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechſelrecht u. dgl., übrigens aber „laſt uns machen." Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philoſophiſche Facultät, wenn die Regierung ſie um die Lehren befrüge, die ſie den Gelehrten überhaupt vorzuſchreiben habe: den Fortſchritt der Einſichten und Wiſſenſchaften nur nicht zu hindern.

I.

Vom Verhältniſſe der Facultäten.

Erſter Abſchnitt.

Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten.

Man kann annehmen, daß alle künſtliche Einrichtungen, welche eine Vernunftidee, (wie die von einer Regierung iſt,) zum Grunde haben, die ſich an einem Gegenſtande der Erfahrung, (dergleichen das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrſamkeit,) praktiſch beweiſen ſoll, nicht durch blos zufällige Aufſammlung und willkührliche Zuſammenſtellung vorkommender Fälle, ſondern nach irgend einem in der Vernunft, wenngleich nur dunkel liegenden Princip und darauf gegründeten Plan verſucht worden ſind, der eine gewiſſe Art der Eintheilung nothwendig macht.

Aus dieſem Grunde kann man annehmen, daß die Organiſation einer Univerſitität in Anſehung ihrer Claſſen und Facultäten nicht ſo ganz vom Zufall abgehangen habe, ſondern daß die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrſamkeit anzudichten, ſchon durch ihr eigenes gefühltes Bedürfniß, (vermittelſt gewiſſer Lehren aufs Volks zu wirken,) a priori auf ein Princip der Eintheilung, was ſonſt empiriſchen Urſprungs zu ſein ſcheint, habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zuſammentrifft; wiewohl ich ihr darum, als ob ſie fehlerfrei ſei, nicht das Wort reden will.

Nach der Vernunft (d. h. objectiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck, (auf das Volk Einfluß zu haben,) benutzen kann, in folgender Ordnung ſtehen: zuerſt eines

Jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Geſellſchaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und geſund ſein). Durch die öffentlichen Lehren in Anſehung des erſten kann die Regierung ſelbſt auf das Innere der Gedanken und die verſchloſſenſten Willensmeinungen der Unterthanen, jene zu entdecken, dieſe zu lenken, den größten Einfluß haben; durch die, ſo ſich aufs zweite beziehen, ihr äußeres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Geſetze halten; durch die dritte ſich die Exiſtenz eines ſtarken und zahlreichen Volks ſichern, welches ſie zu ihren Abſichten brauchbar findet. — — Nach der Vernunft würde alſo wohl die gewöhnlich angenommene Rangordnung unter den oberen Facultäten Statt finden; nämlich zuerſt die theologiſche, darauf die der Juriſten und zuletzt die mediciniſche Facultät. Nach dem Naturinſtinct hingegen würde dem Menſchen der Arzt der wichtigſte Mann ſein, weil dieſer ihm ſein Leben friſtet, darauf allererſt der Rechtserfahrne, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verſpricht und nur zuletzt, (faſt nur wenn es zum Sterben kommt,) ob es zwar um die Seligkeit zu thun iſt, der Geiſtliche geſucht werden; weil auch dieſer ſelbſt, ſo ſehr er auch die Glückſeligkeit der künftigen Welt preiſet, doch, da er nichts von ihr vor ſich ſieht, ſehnlich wünſcht, von dem Arzt in dieſem Jammerthal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.

Alle drei obere Facultäten gründen die ihnen von der Regierung anvertraute Lehren auf Schrift, welches im Zuſtande eines durch Gelehrſamkeit geleiteten Volks auch nicht anders ſein kann, weil ohne dieſe es keine beſtändige, für Jedermann zugängliche Norm, darnach es ſich richten könnte, geben würde. Daß eine ſolche Schrift (oder Buch) Statute, d. i. von der Willkühr eines Oberen ausgehende, (für ſich ſelbſt nicht aus der Vernunft entſpringende) Lehren enthalten müſſe, verſteht ſich von ſelbſt; weil dieſe ſonſt nicht als von der Regierung ſanctionirt, ſchlechthin Gehorſam fordern könnte, und dieſes gilt auch von dem Geſetzbuche, ſelbſt in Anſehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, auf deren Anſehen aber jenes keine Rückſicht nimmt, ſondern den Befehl eines äußeren Geſetzgebers zum Grunde legt. — Von dem Geſetzbuch, als dem Kanon, ſind diejenigen Bücher, welche als (vermeintlich) vollſtändiger Auszug des Geiſtes des Geſetzbuchs zum faßlicherem Begriff und ſichererem Gebrauch des gemeinen Weſens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Facultäten abgefaßt werden, wie etwa die ſymboliſchen Bücher, gänzlich unterſchieden. Sie können nur verlangen als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angeſehen zu werden und haben gar keine Auctorität; ſelbſt dadurch nicht, daß ſich etwa die vornehmſten Gelehrten von einem gewiſſen Fache darüber geeinigt haben, ein ſolches Buch ſtatt Norm für ihre Facultät gelten zu laſſen, wozu ſie gar nicht befugt ſind, ſondern ſie einſtweilen als Lehrmethode einzuführen, die aber nach Zeitumſtänden veränderlich bleibt und überhaupt auch nur das Formale des Vortrags betreffen kann, im Materialen der Geſetzgebung aber ſchlechterdings nichts ausmacht.

Daher ſchöpft der bibliſche Theolog, (als zur oberen Facultät gehörig,) ſeine Lehren nicht aus der Vernunft, ſondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, ſondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte ſeine ins Publicum gehende Heilmethode nicht aus der Phyſik des menſchlichen Körpers, ſondern aus der Medicinalordnung. — Sobald eine dieſer Facultäten etwas als aus der Vernunft Entlehntes einzumiſchen wagt, ſo verletzt ſie die Auctorität der durch ſie gebietenden Regierung und kommt ins Gehäge der philoſophiſchen, die ihr alle glänzenden, von jener geborgten Federn ohne Verſchonen abzieht und mit ihr nach dem Fuß der Gleichheit und Freiheit verfährt. — Daher müſſen die oberen Facultäten am meiſten darauf bedacht ſein, ſich mit der unteren ja nicht in Mißheirath einzulaſſen, ſondern ſie fein weit in ehrerbietiger Entfernung von ſich abzuhalten, damit das Anſehen ihrer Statute nicht durch die freien Vernünfteleien der letzteren Abbruch leide.

A.

Eigenthümlichkeit der theologiſchen Facultät.

Daß ein Gott ſei, beweiſet der bibliſche Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat, worin dieſe auch von ſeiner Natur (ſelbſt bis dahin, wo die Vernunft mit der Schrift nicht Schritt halten kann, z. B. vom unerreichbaren Geheimniß ſeiner dreifachen Perſönlichkeit) ſpricht. Daß aber Gott ſelbſt durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geſchichtsſache iſt, der bibliſche Theolog, als ein ſolcher nicht beweiſen; denn das gehört zur philoſophiſchen Facultät. Er wird es alſo als Glaubensſache auf ein gewiſſes, (freilich nicht erweisliches oder erklärliches) Gefühl der Göttlichkeit derſelben, ſelbſt für den Gelehrten gründen, die Frage aber wegen dieſer Göttlichkeit (im buchſtäblichen Sinne genommen) des Urſprungs derſelben im öffentlichen Vortrage ans Volk gar nicht aufwerfen müſſen; weil dieſes ſich darauf als eine Sache der Gelehrſamkeit doch gar nicht verſteht und hiedurch nur in vorwitzige Grübeleien und Zweifel verwickelt werden würde; da man hingegen hierin weit ſicherer auf das Zutrauen rechnen kann, was das Volk in ſeine Lehrer ſetzt. — Den Sprüchen der Schrift einen mit dem Ausdruck nicht genau zuſammentreffenden, ſondern etwa moraliſchen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt ſein, und, da es keinen von Gott auctoriſirten menſchlichen Schriftausleger gibt, muß der bibliſche Theolog eher auf übernatürliche Eröffnung des Verſtändniſſes durch einen in alle Wahrheit leitenden Geiſt rechnen, als zugeben, daß die Vernunft ſich darein menge und ihre, (aller höheren Auctorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. — Endlich was die Vollziehung der göttlichen Gebote an unſerem Willen betrifft, ſo muß der bibliſche Theolog ja nicht auf die Natur d. i. das eigene moraliſche Vermögen des Menſchen (die Tugend), ſondern auf die Gnade, (eine übernatürliche, dennoch zugleich moraliſche Einwirkung) rechnen, deren aber der Menſch auch nicht anders, als vermittelſt eines inniglich das Herz umwandelnden Glaubens theilhaftig werden, dieſen Glauben ſelbſt aber doch wiederum von der Gnade erwarten kann. — Bemengt der bibliſche Theolog ſich in Anſehung irgend eines dieſer Sätze mit der Vernunft, geſetzt, daß dieſe auch mit der größten Aufrichtigkeit und dem größten Ernſt auf daſſelbe Ziel hinſtrebte, ſo überſpringt er, (wie der Bruder des Romulus,) die Mauer des allein ſeligmachenden Kirchenglaubens und verläuft ſich in das offene freie Feld der eigenen Beurtheilung und Philoſophie, wo er, der geiſtlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgeſetzt iſt. — Man muß aber wohl merken, daß ich hier vom *reinen* (purus, putus) bibliſchen Theologen rede, der von dem verſchrieenen Freiheitsgeiſt der Vernunft und Philoſophie noch nicht angeſteckt iſt. Denn ſobald wir zwei Geſchäfte von verſchiedener Art vermengen und in einander laufen laſſen, können wir uns von der Eigenthümlichkeit jedes einzelnen derſelben keinen beſtimmten Begriff machen.

B.

Eigenthümlichkeit der Juriſtenfacultät.

Der ſchriftgelehrte *Juriſt* ſucht die Geſetze der Sicherung des *Mein* und *Dein*, (wenn er, wie er ſoll, als Beamter der Regierung verfährt,) nicht in ſeiner Vernunft, ſondern im öffentlich gegebenen und höchſten Orts ſanctionirten Geſetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtmäßigkeit derſelben, imgleichen die Vertheidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft kann man billiger Weiſe von ihm nicht fordern. Denn die Verordnungen machen allererſt, daß etwas recht iſt und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen ſelbſt recht ſein mögen, muß von den Juriſten als ungereimt geradezu abgewieſen werden. Es wäre lächerlich, ſich dem Gehorſam gegen einen äußeren und oberſten Willen darum, weil dieſer, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinſtimmt, entziehen zu wollen. Denn darin beſteht eben das Anſehen der Regierung, daß ſie den Unterthanen nicht die Freiheit läßt, nach ihren eigenen Begriffen, ſondern nach Vorſchrift der geſetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urtheilen.

In einem Stücke aber iſt es mit der Juriſtenfacultät für die

Praxis doch beſſer beſtellt, als mit der theologiſchen; daß nämlich jene einen ſichtbaren Ausleger der Geſetze hat, nämlich entweder an einem Richter, oder in der Appellation von ihm, an einer Geſetzcommiſſion und (in der höchſten) am Geſetzgeber ſelbſt, welches in Anſehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buchs der theologiſchen Facultät nicht ſo gut wird. Doch wird dieſer Vorzug andererſeits durch einen nicht geringeren Nachtheil aufgewogen, nämlich daß die weltlichen Geſetzbücher der Veränderung unterworfen bleiben müſſen, nachdem die Erfahrung mehr oder beſſere Einſichten gewährt, dahingegen das heilige Buch keine Veränderung (Verminderung oder Vermehrung) ſtatuirt und für immer geſchloſſen zu ſein behauptet. Auch findet die Klage der Juriſten, daß es beinahe vergeblich ſei, eine genau beſtimmte Norm der Rechtspflege (jus certum) zu hoffen, beim bibliſchen Theologen nicht Statt. Denn dieſer läßt ſich den Anſpruch nicht nehmen, daß ſeine Dogmatik nicht eine ſolche klare und auf alle Fälle beſtimmte Norm enthalte. Wenn überdem die juriſtiſchen Praktiker, (Advocaten oder Juſtizcommiſſarien,) die dem Clienten ſchlecht gerathen und ihn dadurch in Schaden verſetzt haben, darüber doch nicht verantwortlich ſein wollen (ob consilium nemo tenetur), ſo nehmen es doch die theologiſchen Geſchäftsmänner (Prediger und Seelſorger) ohne Bedenken auf ſich und ſtehen dafür, nämlich dem Tone nach, daß Alles ſo auch in der künftigen Welt werde abgeurtheilt werden, als ſie es in dieſer abgeſchloſſen haben; obgleich, wenn ſie aufgefordert würden, ſich förmlich zu erklären, ob ſie für die Wahrheit Alles deſſen, was ſie auf bibliſche Auctorität geglaubt wiſſen wollen, mit ihrer Seele Gewähr zu leiſten ſich getrauten, ſie wahrſcheinlicher Weiſe ſich entſchuldigen würden. Gleichwohl liegt es doch in der Natur der Grundſätze dieſer Volkslehrer, die Richtigkeit ihrer Verſicherung keinesweges bezweifeln zu laſſen, welches ſie freilich um deſto ſicherer thun können, weil ſie in dieſem Leben keine Widerlegung derſelben durch Erfahrung befürchten dürfen.

C.

Eigenthümlichkeit der mediciniſchen Facultät.

Der Arzt iſt ein Künſtler, der doch, weil ſeine Kunſt von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wiſſenſchaft der Natur abgeleitet werden muß, als Gelehrter irgend einer Facultät untergeordnet iſt, bei der er ſeine Schule gemacht haben und deren Beurtheilung er unterworfen bleiben muß. — Weil aber die Regierung an der Art, wie er die Geſundheit des Volks behandelt, nothwendig großes Intereſſe nimmt; ſo iſt ſie berechtigt, durch eine Verſammlung ausgewählter Geſchäftsleute dieſer Facultät (praktiſcher Aerzte) über das öffentliche Verfahren der Aerzte durch ein Oberſanitätscollegium und Medicinalverordnungen Aufſicht zu haben. Die letzteren aber beſtehen, wegen der beſonderen Beſchaffenheit dieſer Facultät, daß ſie nämlich ihre Verhaltungsregeln nicht, wie die vorigen zwei oberen, von Befehlen eines Oberen, ſondern aus der Natur der Dinge ſelbſt hernehmen muß, — weshalb ihre Lehren auch urſprünglich der philoſophiſchen Facultät, im weiteſten Verſtande genommen, angehören müßten, — nicht ſowohl in dem, was die Aerzte thun, als was ſie unterlaſſen ſollen: nämlich erſtlich, daß es fürs Publicum überhaupt Aerzte, zweitens, daß es keine Afterärzte gebe (kein **jus impune occidendi**, nach dem Grundſatz: **fiat experimentum in corpore vili**). Da nun die Regierung nach dem erſten Princip für die öffentliche Bequemlichkeit, nach dem zweiten für die öffentliche Sicherheit (in der Geſundheitsangelegenheit des Volks) ſorgt, dieſe zwei Stücke aber eine Polizei ausmachen, ſo wird alle Medicinalordnung eigentlich nur die mediciniſche Polizei betreffen.

Dieſe Facultät iſt alſo viel freier, als die beiden erſten unter den oberen, und der philoſophiſchen ſehr nahe verwandt; ja was die Lehren derſelben betrifft, wodurch Aerzte gebildet werden, gänzlich frei, weil es für ſie keine durch höchſte Auctorität ſanctionirte, ſondern nur aus der Natur geſchöpfte Bücher geben kann, auch keine eigentlichen Geſetze, (wenn man darunter den unveränderlichen Willen des Geſetzgebers verſteht,) ſondern nur Verordnungen (Edicte), welche zu kennen nicht Gelehrſamkeit iſt, als zu der ein ſyſtematiſcher Inbegriff von Lehren erfordert wird, den zwar die Facultät beſitzt, welchen aber, (als in keinem Geſetzbuch enthalten,) die Regierung zu ſanctioniren nicht Befugniß hat, ſondern jener überlaſſen muß, indeſſen ſie durch Diſpenſatorien und Lazarethanſtalten den Geſchäftsleuten derſelben ihre Praxis im öffentlichen Gebrauch nur zu befördern bedacht iſt. — Dieſe Geſchäftsmänner (die Aerzte) aber bleiben in Fällen, welche, als die mediciniſche Polizei betreffend, die Regierung intereſſiren, dem Urtheile ihrer Facultät unterworfen.

Zweiter Abſchnitt.

Begriff und Eintheilung der unteren Facultät.

Man kann die untere Facultät diejenige Klaſſe der Univerſität nennen, die, oder ſofern ſie ſich nur mit Lehren beſchäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtſchnur angenommen werden. Nun kann es zwar geſchehen, daß man eine praktiſche Lehre aus Gehorſam befolgt; ſie aber darum, weil es befohlen iſt (**de par le Roi**), für wahr anzunehmen, iſt nicht allein objectiv, (als ein Urtheil, das nicht ſein ſollte,) ſondern auch ſubjectiv, (als ein ſolches, welches kein Menſch fällen kann,) ſchlechterdings unmöglich. Denn der irren will, wie er ſagt, irrt wirklich nicht und nimmt das falſche Urtheil nicht in der That für wahr an, ſondern gibt nur ein Fürwahrhalten fälſchlich vor, das in ihm doch nicht anzutreffen iſt. — Wenn alſo von der Wahrheit gewiſſer Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden ſollen, die Rede iſt, ſo kann ſich der Lehrer desfalls nicht auf höchſten Befehl berufen, noch der Lehrling vorgeben, ſie auf Befehl geglaubt zu haben, ſondern nur wenn vom Thun geredet wird. Alsdenn aber muß er doch, daß ein ſolcher Befehl wirklich ergangen, imgleichen, daß er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigſtens befugt ſei, durch ein freies Urtheil erkennen, widrigenfalls ſeine Annahme ein leeres Vorgeben und Lüge iſt. Nun nennt man das Vermögen, nach der

Autonomie d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäß) zu urtheilen, die Vernunft. Alſo wird die philoſophiſche Facultät darum, weil ſie für die Wahrheit der Lehren, die ſie aufnehmen oder auch nur einräumen ſoll, ſtehen muß, inſofern als frei und nur unter der Geſetzgebung der Vernunft, nicht der Regierung ſtehend gedacht werden müſſen.

Auf einer Univerſität muß aber auch ein ſolches Departement geſtiftet, d. i. es muß eine philoſophiſche Facultät ſein. In Anſehung der drei oberen dient ſie dazu, ſie zu controlliren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit, (der weſentlichen und erſten Bedingung der Gelehrſamkeit überhaupt,) Alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Facultäten zum Behuf der Regierung verſprechen, nur ein Moment vom zweiten Range iſt. — Auch kann man allenfalls der theologiſchen Facultät den ſtolzen Anſpruch, daß die philoſophiſche ihre Magd ſei, einräumen, (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob dieſe ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt,) wenn man ſie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet; denn eben dieſe Anſpruchloſigkeit, blos frei zu ſein, aber auch frei zu laſſen, blos die Wahrheit, zum Vortheil jeder Wiſſenſchaft auszumitteln und ſie zum beliebigen Gebrauch der oberen Facultäten hinzuſtellen, muß ſie der Regierung ſelbſt als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.

Die philoſophiſche Facultät enthält nun zwei Departemente, das eine der hiſtoriſchen Erkenntniß, (wozu Geſchichte, Erdbeſchreibung, gelehrte Sprachkenntniß, Humaniſtik mit Allem gehört, was die Naturkunde von empiriſchem Erkenntniß darbietet;) das andere der reinen Vernunfterkenntniſſe, (reinen Mathematik und der reinen Philoſophie, Metaphyſik der Natur und der Sitten,) und beide Theile der Gelehrſamkeit in ihrer wechſelſeitigen Beziehung auf einander. Sie erſtreckt ſich ebendarum auf alle Theile des menſchlichen Wiſſens, (mithin auch hiſtoriſch über die oberen Facultäten,) nur daß ſie nicht alle, (nämlich die eigenthümlichen Lehren oder Gebote der Oberen) zum Inhalte, ſondern zum

Gegenſtande ihrer Prüfung und Kritik, in Abſicht auf den Vortheil der Wiſſenſchaften macht.

Die philoſophiſche Facultät kann alſo alle Lehren in Anſpruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne daß dieſe ihrer eigentlichen, weſentlichen Abſicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden, und die oberen Facultäten müſſen ſich ihre Einwürfe und Zweifel, die ſie öffentlich vorbringt, gefallen laſſen, welches jene zwar allerdings läſtig finden dürften, weil ſie ohne ſolche Kritiker, in ihrem, unter welchem Titel es auch ſei, einmal inne habenden Beſitz ungeſtört ruhen und dabei noch deſpotiſch hätten befehlen können. — Nur den Geſchäftsleuten jener oberen Facultäten, (den Geiſtlichen, Rechtsbeamten und Aerzten,) kann es allerdings verwehrt werden, daß ſie den ihnen in Führung ihres reſpectiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widerſprechen und den Philoſophen zu ſpielen ſich erkühnen; denn das kann nur den Facultäten, nicht den von der Regierung beſtellten Beamten erlaubt ſein; weil dieſe ihr Wiſſen nur von jenen her haben. Die letzteren nämlich, z. B. Prediger und Rechtsbeamte, wenn ſie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geiſtliche oder weltliche Geſetzgebung ans Volk zu richten ſich gelüſten ließen, würden es dadurch gegen die Regierung aufwiegeln; dagegen die Facultäten ſie nur gegen einander, als Gelehrte, richten, wovon das Volk praktiſcher Weiſe keine Notiz nimmt, ſelbſt wenn ſie auch zu ſeiner Kenntniß gelangen, weil es ſich ſelbſt beſcheidet, daß Vernünfteln nicht ſeine Sache ſei, und ſich daher verbunden fühlt, ſich nur an dem zu halten, was ihm durch die dazu beſtellten Beamten der Regierung verkündigt wird. — Dieſe Freiheit aber, die der unteren Facultät nicht geſchmälert werden darf, hat den Erfolg, daß die oberen Facultäten, (ſelbſt beſſer belehrt,) die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann, ihrerſeits, auch über ihre Pflicht beſſer aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anſtoß finden werden; da er nur ein beſſeres Verſtändniß der Mittel zu ebendemſelben Zweck iſt, welches, ohne polemiſche und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher beſtandene Lehrweiſen, mit völliger Beibehaltung des Materialen derſelben gar wohl geſchehen kann.

Dritter Abſchnitt.

Vom geſetzwidrigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Geſetzwidrig iſt ein öffentlicher Streit der Meinungen, mithin ein gelehrter Streit entweder der Materie wegen; wenn es gar nicht erlaubt wäre, über einen öffentlichen Satz zu ſtreiten, weil es gar nicht erlaubt iſt, über ihn und ſeinen Gegenſatz öffentlich zu urtheilen; oder blos der Form wegen; wenn die Art, wie er geführt wird, nicht in objectiven Gründen, die auf die Vernunft des Gegners gerichtet ſind, ſondern in ſubjectiven, ſein Urtheil durch Neigung beſtimmenden Bewegurſachen beſteht, um ihn durch Liſt, (wozu auch Beſtechung gehört,) oder Gewalt (Drohung) zur Einwilligung zu bringen.

Nun wird der Streit der Facultäten um den Einfluß aufs Volk geführt, und dieſen Einfluß können ſie nur bekommen, ſofern jede derſelben das Volk glauben machen kann, daß ſie das Heil deſſelben am Beſten zu befördern verſtehe, dabei aber doch in der Art, wie ſie dieſes auszurichten gedenken, einander gerade entgegengeſetzt ſind.

Das Volk aber ſetzt ſein Heil zu oberſt nicht in der Freiheit, ſondern in ſeinen natürlichen Zwecken, alſo in dieſen drei Stücken: nach dem Tode ſelig, im Leben unter anderen Mitmenſchen des Seinen durch öffentliche Geſetze geſichert, endlich des phyſiſchen Genuſſes des Lebens an ſich ſelbſt (d. i. der Geſundheit und des langen Lebens) gewärtig zu ſein.

Die philoſophiſche Facultät aber, die ſich auf alle dieſe Wünſche nur durch Vorſchriften, die ſie aus der Vernunft entlehnt, einlaſſen kann, mithin dem Princip der Freiheit anhänglich iſt, hält ſich nur an das, was der Menſch ſelbſt hinzuthun kann und ſoll: rechtſchaffen zu leben, Keinem Unrecht zu thun, ſich mäßig im Genuſſe und duldend in Krankheiten, und dabei vornehmlich auf die Selbſthülfe der Natur rechnend zu verhalten; zu welchem Allem es freilich nicht eben großer Gelehrſamkeit bedarf, wobei man dieſer aber auch größtentheils entbehren kann, wenn man nur ſeine Neigungen bändigen und ſeiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber, als Selbſtbemühung, dem Volk gar nicht gelegen iſt.

Die drei oberen Facultäten werden nun vom Volk, (das in obigen Lehren für ſeine Neigung zu genießen, und Abneigung ſich darum zu bearbeiten ſchlechten Ernſt findet,) aufgefordert, ihrerſeits Propoſitionen zu thun, die annehmlicher ſind; und da lauten die Anſprüche an die Gelehrten, wie folgt. — Was ihr Philoſophen da ſchwatzet, wußte ich längſt von ſelbſt; ich will aber von euch als Gelehrten wiſſen: wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Thorſchluſſe mir ein Einlaßbillet ins Himmelreich verſchaffen, wie, wenn ich auch Unrecht habe, ich doch meinen Proceß gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzensluſt benutzt und mißbraucht hätte, ich doch geſund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja ſtudirt, daß ihr mehr wiſſen müßt, als unſer einer, (von euch Idioten genannt,) der auf nichts weiter, als auf geſunden Verſtand Anſpruch macht. — Es iſt aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrſager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Beſcheid weiß; denn der Ungelehrte macht ſich von einem Gelehrten, dem er etwas zumuthet, gern übergroße Begriffe. Daher iſt es natürlicher Weiſe vorauszuſehen, daß, wenn ſich Jemand für einen ſolchen Wundermann auszugeben nur dreiſt genug iſt, ihm das Volk zufallen und die Seite der philoſophiſchen Facultät mit Verachtung verlaſſen werde.

Die Geſchäftsleute der drei oberen Facultäten ſind aber jederzeit ſolche Wundermänner, wenn der philoſophiſchen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegen zu arbeiten, nicht um ihre Lehren zu ſtürzen, ſondern nur der magiſchen Kraft, die ihnen und den damit verbundenen Obſervanzen das Publicum abergläubiſch beilegt, zu widerſprechen, als wenn ſie bei einer paſſiven Uebergebung an ſolche kunſtreiche Führer ſich alles Selbſtthuns überhoben, und mit großer Gemächlichkeit durch ſie zu Erreichung jener angelegenen Zwecke ſchon werde geleitet werden.

Wenn die oberen Facultäten ſolche Grundſätze annehmen, (welches freilich ihre Beſtimmung nicht iſt,) ſo ſind und bleiben ſie ewig im Streit mit der unteren; dieſer Streit aber iſt auch geſetzwidrig, weil ſie die Uebertretung der Geſetze nicht allein als kein Hinderniß, ſondern wohl gar als erwünſchte Veranlaſſung anſehen, ihre große Kunſt und Geſchicklichkeit zu zeigen, Alles wieder gut, ja noch beſſer zu machen, als es ohne dieſelbe geſchehen würde.

Das Volk will geleitet, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will betrogen ſein. Es will aber nicht von den Facultätsgelehrten, (denn deren Weisheit iſt ihm zu hoch,) ſondern von den Geſchäftsmännern derſelben, die das Machwerk (**sçavoir faire**) verſtehen, von den Geiſtlichen, Juſtizbeamten, Aerzten geleitet ſein, die, als Praktiker, die vortheilhafteſte Vermuthung für ſich haben; dadurch dann die Regierung, die nur durch ſie aufs Volk wirken kann, ſelbſt verleitet wird, den Facultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einſicht der Gelehrten derſelben entſprungen, ſondern auf den Einfluß berechnet iſt, den ihre Geſchäftsmänner dadurch aufs Volk haben können, weil dieſes natürlicher Weiſe dem am Meiſten anhängt, wobei es am Wenigſten nöthig hat, ſich ſelbſt zu bemühen und ſich ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am Beſten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können; z. B. im theologiſchen Fache, daß buchſtäblich glauben, ohne zu unterſuchen, (ſelbſt ohne einmal recht zu verſtehen,) was geglaubt werden ſoll, für ſich heilbringend ſei, und daß durch Begehung gewiſſer vorſchriftmäßigen Formalien unmittelbar Verbrechen können abgewaſchen werden; oder im juriſtiſchen, daß die Befolgung des Geſetzes nach den Buchſtaben der Unterſuchung des Sinnes des Geſetzgebers überhebe.

Hier iſt nun ein weſentlicher nie beizulegender geſetzwidriger

Streit zwiſchen den oberen und der unteren Facultät, weil das Princip der Geſetzgebung für die erſtere, welches man der Regierung unterlegt, eine von ihr autoriſirte Geſetzloſigkeit ſelbſt ſein würde. — Denn da *Neigung* und überhaupt das, was Jemand ſeiner *Privatabſicht* zuträglich findet, ſich ſchlechterdings nicht zu einem Geſetze qualificirt, mithin auch nicht, als ein ſolches, von den oberen Facultäten vorgetragen werden kann, ſo würde eine Regierung, welche dergleichen ſanctionirte, indem ſie wider die Vernunft ſelbſt verſtößt, jene oberen Facultäten mit der philoſophiſchen in einen Streit verſetzen, der gar nicht geduldet werden kann, indem er dieſe gänzlich vernichtet, welches freilich das kürzeſte, aber auch (nach dem Ausdruck der Aerzte) ein in Todesgefahr bringendes *heroiſches* Mittel iſt, einen Streit zu Ende zu bringen.

Vierter Abſchnitt.

Vom geſetzmäßigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Welcherlei Inhalts auch die Lehren immer ſein mögen, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanction den oberen Facultäten aufzulegen befugt ſein mag, ſo können ſie doch nur als Statute, die von ihrer Willkühr ausgehen, und als menſchliche Weisheit, die nicht unfehlbar iſt, angenommen und verehrt werden. Weil indeſſen die Wahrheit derſelben ihr durchaus nicht gleichgültig ſein darf, in Anſehung welcher ſie der Vernunft, (deren Intereſſe die philoſophiſche Facultät zu beſorgen hat,) unterworfen bleiben müſſen, dieſes aber nur durch Verſtattung völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung derſelben möglich iſt, ſo wird, weil willkührliche, obzwar höchſten Orts ſanctionirte Satzungen mit den durch die Vernunft als nothwendig behaupteten Lehren nicht ſo von ſelbſt immer zuſammenſtimmen dürften, erſtlich zwiſchen den oberen Facultäten und der unteren der Streit unvermeidlich, zweitens aber auch *geſetzmäßig* ſein, und dieſes nicht blos als Befugniß, ſondern auch als Pflicht der letzteren, wenngleich nicht die ganze Wahrheit öffentlich zu ſagen, doch darauf bedacht zu ſein, daß Alles, was, ſo geſagt, als Grundſatz aufgeſtellt wird, wahr ſei.

Wenn die Quelle gewiſſer ſanctionirten Lehren hiſtoriſch iſt, ſo mögen dieſe auch noch ſo ſehr als heilig dem unbedenklichen Gehorſam des Glaubens anempfohlen werden; die philoſophiſche Facultät iſt berechtigt, ja verbunden, dieſem Urſprunge mit kritiſcher Bedenklichkeit nachzuſpüren. Iſt ſie rational, ob ſie gleich im Tone einer hiſtoriſchen Erkenntniß (als Offenbarung) aufgeſtellt worden, ſo kann ihr (der unteren Facultät) nicht gewehrt werden, die Vernunftgründe der Geſetzgebung aus dem hiſtoriſchen Vortrage herauszuſuchen, und überdem, ob ſie techniſch- oder moraliſch-praktiſch ſind, zu würdigen. Wäre endlich der Quell der ſich als Geſetz ankündigenden Lehre gar nur äſthetiſch, d. i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet, (welches, da es kein objectives Princip abgibt, nur als ſubjectiv gültig, ein allgemeines Geſetz daraus zu machen untauglich, etwa frommes Gefühl eines übernatürlichen Einfluſſes ſein würde,) ſo muß es der philoſophiſchen Facultät frei ſtehen, den Urſprung und Gehalt eines ſolchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeſchreckt durch die Heiligkeit des Gegenſtandes, den man zu fühlen vorgibt, und entſchloſſen dieſes vermeinte Gefühl auf Begriff zu bringen. — Folgendes enthält die formalen Grundſätze der Führung eines ſolchen Streits und die ſich daraus ergebenden Folgen.

1) Dieſer Streit kann und ſoll nicht durch friedliche Uebereinkunft (**amicabilis compositio**) beigelegt werden, ſondern bedarf (als Proceß) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft); denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Urſachen des Zwiſtes und Beredung geſchehen, daß er beigelegt würde, dergleichen Maxime aber dem Geiſte einer philoſophiſchen Facultät, als der auf öffentliche Darſtellung der Wahrheit geht, ganz zuwider iſt.

2) Er kann nie aufhören, und die philoſophiſche Facultät iſt

diejenige, die dazu jederzeit gerüſtet ſein muß. Denn ſtatutariſche Vorſchriften der Regierung in Anſehung der öffentlichen vorzutragenden Lehren werden immer ſein müſſen, weil die unbeſchränkte Freiheit, alle ſeine Meinungen ins Publicum zu ſchreien, theils der Regierung, theils aber auch dieſem Publicum ſelbſt gefährlich werden müßte. Alle Satzungen aber, weil ſie von Menſchen ausgehen, wenigſtens von dieſen ſanctionirt werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrthums oder der Zweckwidrigkeit unterworfen; mithin ſind ſie es auch in Anſehung der Sanctionen der Regierung, womit dieſe die oberen Facultäten verſieht. Folglich kann die philoſophiſche Facultät ihre Rüſtung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen iſt, bedroht wird, nie ablegen, weil die oberen Facultäten ihre Begierde zu herrſchen nie ablegen werden.

3) Dieſer Streit kann dem Anſehen der Regierung nie Abbruch thun. Denn er iſt nicht ein Streit der Facultäten mit der Regierung, ſondern einer Facultät mit der anderen, dem die Regierung ruhig zuſehen kann; weil, ob ſie zwar gewiſſe Sätze der oberen in ihren beſonderen Schutz genommen hat, ſofern ſie ſolche der letzteren ihren Geſchäftsleuten zum öffentlichen Vortrage vorſchreibt, ſo hat ſie doch nicht die Facultäten, als gelehrte Geſellſchaften, wegen der Wahrheit dieſer ihrer öffentlich vorzutragenden Lehren, Meinungen und Behauptungen, ſondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vortheils in Schutz genommen, weil es ihrer Würde nicht gemäß ſein würde, über den inneren Wahrheitsgehalt derſelben zu entſcheiden, und ſo ſelbſt den Gelehrten zu ſpielen. — Die oberen Facultäten ſind nämlich der Regierung für nichts weiter verantwortlich, als für die Inſtruction und Belehrung, die ſie ihren Geſchäftsleuten zum öffentlichen Vortrage geben; denn die laufen ins Publicum, als bürgerliches gemeines Weſen, und ſind daher, weil ſie dem Einfluß der Regierung auf dieſes Abbruch thun könnten, dieſer ihrer Sanction unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meinungen, welche die Facultäten unter dem Namen der Theoretiker unter einander abzumachen haben, in eine andere Art von Publicum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Weſens, welches

ſich mit Wiſſenſchaften beſchäftigt; wovon das Volk ſich ſelbſt beſcheidet, daß es nichts davon verſteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln ſich zu befaſſen, für ſich nicht anſtändig findet*). Die Claſſe der oberen Facultäten, (als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit,) vertheidigt die Statute der Regierung, indeſſen daß es in einer ſo freien Verfaſſung, als die ſein muß, wo es um Wahrheit zu thun iſt, auch eine Oppoſitionspartei (die linke Seite) geben muß; welche die Bank der philoſophiſchen Facultät iſt, weil ohne deren ſtrenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr ſelbſt erſprießlich oder nachtheilig ſein dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. — Wenn aber die Geſchäftsleute der Facultäten in Anſehung der für den öffentlichen Vortrag gegebenen Verordnung für ihren Kopf Aenderungen machen wollten, ſo kann die Aufſicht der Regierung dieſe als Neuerer, welche ihr gefährlich werden könnten, in Anſpruch nehmen, und doch gleichwohl über ſie nicht unmittelbar, ſondern nur nach dem von der oberen Facultät eingezogenen allerunterthänigſten Gutachten abſprechen, weil dieſe Geſchäftsleute nur durch die Facultät von der Regierung zu dem Vortrage gewiſſer Lehren haben angewieſen werden können.

---

*) Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Weſen (öffentlich z. B. auf Kanzeln) geführt würde, wie es die Geſchäftsleute (unter dem Namen der Praktiker) gern verſuchen, ſo wird er unbefugter Weiſe vor den Richterſtuhl des Volks, (dem in Sachen der Gelehrſamkeit gar kein Urtheil zuſteht,) gezogen und hört auf, ein gelehrter Streit zu ſein; da dann jener Zuſtand des geſetzwidrigen Streits, wovon oben Erwähnung geſchehen, eintritt, wo Lehren, den Neigungen des Volks angemeſſen vorgetragen werden, und der Saame des Aufruhrs und der Factionen ausgeſtreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird. Dieſe eigenmächtig ſich ſelbſt dazu aufwerfenden Volkstribunen treten ſofern aus dem Gelehrtenſtande, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfaſſung (Welthändel) ein; und ſind eigentlich die Neologen, deren mit Recht verhaßter Name aber ſehr mißverſtanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trifft. (Denn warum ſollte das Alte eben immer das Beſſere ſein?) Dagegen diejenigen eigentlich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche eine ganz andere Regierungsform, oder vielmehr eine Regierungsloſigkeit (Anarchie) einführen, indem ſie das, was eine Sache der Gelehrſamkeit iſt, der Stimme des Volks zur Entſcheidung übergeben, deſſen Urtheil ſie durch Einfluß auf ſeine Gewohnheiten, Gefühle und Neigungen nach Belieben lenken, und ſo einer geſetzmäßigen Regierung den Einfluß abgewinnen können.

4) Dieſer Streit kann ſehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Weſens in Maximen zuſammen beſtehen, deren Befolgung einen beſtändigen Fortſchritt beider Klaſſen von Facultäten zu größerer Vollkommenheit bewirken muß, und endlich zur Entlaſſung von allen Einſchränkungen der Freiheit des öffentlichen Urtheils durch die Willkühr der Regierung vorbereitet.

Auf dieſe Weiſe könnte es wohl dereinſt dahin kommen, daß die Letzten die Erſten, (die untere Facultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Berathung des Machthabenden (der Regierung), als welche in der Freiheit der philoſophiſchen Facultät und der ihr daraus erwachſenden Einſicht, beſſer, als in ihrer eigenen abſoluten Auctorität, Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.

Reſultat.

Dieſer Antagonismus, d. i. Streit zweier mit einander zu einem gemeinſchaftlichen Endzweck vereinigter Parteien (concordia discors, discordia concors) iſt alſo kein Krieg, d. i. keine Zwietracht aus der Entgegenſetzung der Endabſichten in Anſehung des gelehrten Mein und Dein, welches, ſowie das politiſche, aus Freiheit und Eigenthum beſteht, wo jene, als Bedingung, nothwendig vor dieſem vorhergehen muß; folglich den oberen Facultäten kein Recht verſtattet werden kann, ohne daß es der unteren zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über daſſelbe an das gelehrte Publicum zu bringen.

Anhang

einer Erläuterung des Streits der Facultäten durch das Beiſpiel desjenigen zwiſchen der theologiſchen und philoſophiſchen.

I.

Materie des Streits.

Der bibliſche Theolog iſt eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten d. i. auf Geſetzen beruht, die aus der Willkühr eines Anderen ausfließen; dagegen iſt der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf inneren Geſetzen beruht, die ſich aus jedes Menſchen eigener Vernunft entwickeln laſſen. Daß dieſes ſo ſei, d. i. daß Religion nie auf Satzungen, (ſo hohen Urſprungs ſie immer ſein mögen,) gegründet werden könne, erhellt ſelbſt aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Inbegriff gewiſſer Lehren als göttlicher Offenbarungen, (denn der heißt Theologie,) ſondern der aller unſerer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote, (und ſubjectiv der Maxime, ſie als ſolche zu befolgen,) iſt Religion. Religion unterſcheidet ſich nicht der Materie d. i. dem Object nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn ſie geht auf Pflichten überhaupt, ſondern ihr Unterſchied von dieſer iſt blos formal, d. i. eine Geſetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieſer ſelbſt erzeugte Idee von Gott auf den menſchlichen Willen zu Erfüllung aller ſeiner Pflichten Einfluß zu geben. Darum iſt ſie aber auch nur eine einzige, und es gibt nicht verſchiedene Religionen, aber wohl verſchiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren ſtatutariſche Lehren, die nicht aus der Vernunft entſpringen können, d. i. verſchiedene Formen der ſinnlichen Vorſtellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüther zu verſchaffen, unter denen das Chriſtenthum, ſoviel wir wiſſen, die ſchicklichſte Form iſt. Dies findet ſich nun in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zuſammengeſetzt, dem einen, welches den Kanon, dem anderen, was das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erſte, der reine Religionsglaube, (ohne Statuten auf bloſer Vernunft gegründet,) der andere der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn ſie für heilige Lehre und Lebensvorſchriften gelten ſollten. — Da aber auch dieſes Leitzeug zu jenem Zweck zu gebrauchen Pflicht iſt, wenn dafür göttliche Offenbarung angenommen werden darf, ſo läßt ſich daraus erklären, warum der ſich auf Schrift gründende Kirchenglaube bei Nennung des Religionsglaubens gemeiniglich mit verſtanden wird.

Der bibliſche Theolog ſagt: ſuchet in der Schrift, wo ihr meinet das ewige Leben zu finden. Dieſes aber, weil die Bedingung deſſelben keine andere, als die moraliſche Beſſerung des Menſchen iſt, kann kein Menſch in irgend einer Schrift finden, als wenn er ſie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundſätze eigentlich nicht von irgend einem Anderen gelernt, ſondern nur bei Veranlaſſung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müſſen. Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an ſich ſelbſt zum ewigen Leben erforderlich iſt, was nämlich zum Geſchichtsglauben gehört und in Anſehung des Religionsglaubens als bloſes ſinnliches Vehikel zwar (für dieſe oder jene Perſon, für dieſes oder jenes Zeitalter) zuträglich ſein kann, aber nicht nothwendig dazu gehört. Die bibliſch-theologiſche Facultät dringt nun darauf als göttliche Offenbarung im gleichen Maaße, als wenn der Glaube deſſelben zur Religion gehörte. Die philoſophiſche aber widerſtreitet jener in Anſehung dieſer Vermengung und deſſen, was jene über die eigentliche Religion Wahres in ſich enthält.

Zu dieſem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt,) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Apoſteln ſelbſt überlaſſen und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, ſondern beziehungsweiſe auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἄνθρωπον) und nicht als Lehrſtücke an ſich ſelbſt (κατ' ἀλήθειαν) geltend annehmen kann, und zwar entweder negativ als bloſe Zulaſſung gewiſſer damals herrſchender an ſich irriger Meinungen, um nicht gegen einen herrſchenden, doch im Weſentlichen gegen die Religion nicht ſtreitenden damaligen Wahn zu verſtoßen, (z. B. das von den Beſeſſenen,) oder auch poſitiv, um ſich der Vorliebe eines Volks für ihren alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben ſollte, zu bedienen, um den neuen zu introduciren. Z. B. die Deutung der Geſchichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geſchah, welche als Judaismus, wenn ſie irriger Weiſe in die Glaubenslehre als ein Stück derſelben aufgenommen wird, uns wohl den Seufzer ablocken kann: nunc istae reliquiae nos exercent. (Cicero.)

Um deswillen iſt eine Schriftgelehrſamkeit des Chriſtenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunſt unterworfen, über die und deren Princip die obere Facultät (der bibliſche Theolog) mit der unteren in Streit gerathen muß, indem die erſtere, als für die theoretiſche bibliſche Erkenntniß vorzüglich beſorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren und alſo buchſtäblich angenommen werden müßten, wegzuphiloſophiren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuſchieben, dieſe aber als mehr aufs Praktiſche d. i. mehr auf Religion, als auf Kirchenglauben ſehend, umgekehrt jene beſchuldigt, durch ſolche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moraliſch ſein muß und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen. Daher die letztere, welche die Wahrheit zum Zweck hat, mithin die Philoſophie, im Falle des Streits über den Sinn einer Schriftſtelle, ſich das Vorrecht anmaßt, ihn zu beſtimmen. Folgendes ſind die philoſophiſchen Grundſätze der Schriftauslegerei, wodurch nicht verſtanden werden will, daß die Auslegung philoſophiſch (zur Erweiterung der Philoſophie abzielt), ſondern daß blos die Grundſätze der Auslegung ſo beſchaffen ſein müſſen; weil alle Grundſätze, ſie mögen nun eine hiſtoriſch- oder grammatiſch-kritiſche Auslegung betreffen, jederzeit, hier aber beſonders, weil, was aus Schriftſtellen für die Religion, (die blos ein Gegenſtand der Vernunft ſein kann,) auszumitteln ſei, auch von der Vernunft dictirt werden müſſen.

II.

Philoſophiſche Grundſätze der Schriftauslegung zu Beilegung des Streits.

1. Schriftſtellen, welche gewiſſe theoretiſche für heilig angekündigte, aber allen (ſelbſt den moraliſchen) Vernunftbegriff überſteigende Lehren enthalten, dürfen, diejenigen aber, welche der praktiſchen Vernunft widerſprechende Sätze enthalten, müſſen zum Vortheil der letzteren ausgelegt werden. — Folgendes enthält hiezu einige Beiſpiele.

a) Aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchſtaben genommen, läßt ſich ſchlechterdings nichts fürs Praktiſche machen, wenn man ſie gleich zu verſtehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, daß ſie gar alle unſere Begriffe überſteigt. — Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Perſonen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Perſonen (Hypoſtaſen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber, weil er aus dieſer Verſchiedenheit für ſeinen Lebenswandel gar keine verſchiedene Regeln ziehen kann. Dagegen wenn man in Glaubensſätzen einen moraliſchen Sinn hereinträgt, (wie ich es: Religion innerhalb der Grenzen ꝛc. verſucht habe,) er nicht einen folgleeren, ſondern auf unſere moraliſche Beſtimmung bezogenen verſtändlichen Glauben enthalten würde. Ebenſo iſt es mit der Lehre der Menſchwerdung einer Perſon der Gottheit bewandt. Denn wenn dieſer Gottmenſch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menſchheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moraliſchen Vollkommenheit*)

---

*) Die Schwärmerei des Poſtellus in Venedig über dieſen Punkt im 16ten Jahrhundert iſt von ſo origineller Art, und dient ſo gut zum Beiſpiel,

(Ebendaſ. 1794. S. 73 f.), ſondern als die in einem wirklichen Menſchen „leibhaftig wohnende" und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgeſtellt wird; ſo iſt aus dieſem Geheimniſſe gar nichts Praktiſches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich thun ſollen, er alſo inſofern kein Beiſpiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn ſolche Vereinigung einmal möglich iſt, die Gottheit nicht alle Menſchen derſelben hat theilhaftig werden laſſen, welche alsdann unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären. — Ein Aehnliches kann von der Auferſtehungs- und Himmelfahrtsgeſchichte ebendeſſelben geſagt werden.

Ob wir künftig bloß der Seele nach leben, oder ob dieſelbe Materie, daraus unſer Körper hier beſtand, zur Identität unſerer Perſon in der anderen Welt erforderlich, die Seele alſo keine beſondere Subſtanz ſei, unſer Körper ſelbſt müſſe auferweckt werden, das kann uns in praktiſcher Abſicht ganz gleichgültig ſein; denn wem iſt wohl ſein Körper ſo lieb, daß er ihn gern in Ewigkeit mit ſich ſchleppen möchte, wenn er ſeiner entübrigt ſein kann? Des Apoſtels Schluß alſo: „iſt Chriſtus nicht auferſtanden," (dem Körper nach lebendig geworden,) „ſo werden wir auch nicht auferſtehen," (nach dem Tode gar nicht mehr leben,) iſt nicht bündig. Er mag es aber auch nicht ſein, (denn dem Argumentiren wird man doch nicht auch eine Inſpiration zum Grunde legen,) ſo hat er doch hiemit nur

---

in welche Verirrungen, auch ſogar mit Vernunft zu raſen, man gerathen kann, wenn man die Verſinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorſtellung eines Gegenſtandes der Sinne verwandelt. Denn wenn unter jener Idee nicht das Abſtractum der Menſchheit, ſondern ein Menſch verſtanden wird, ſo muß dieſer von irgend einem Geſchlecht ſein. Iſt dieſer von Gott gezeugte männlichen Geſchlechts (ein Sohn), hat die Schwachheit der Menſchen getragen und ihre Schuld auf ſich genommen, ſo ſind die Schwachheiten ſowohl als die Uebertretungen des anderen Geſchlechts doch von denen des männlichen ſpecifiſch unterſchieden und man wird, nicht ohne Grund, verſucht anzunehmen, daß dieſes auch ſeine beſondere Stellvertreterin (gleichſam eine göttliche Tochter) als Verſöhnerin werde bekommen haben; und dieſe glaubte Poſtell in der Perſon einer frommen Jungfrau in Venedig gefunden zu haben.

ſagen wollen, daß wir Urſache haben zu glauben, Chriſtus lebe noch und unſer Glaube ſei eitel, wenn ſelbſt ein ſo vollkommner Menſch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben ſollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menſchen) die Vernunft eingab, ihn zum hiſtoriſchen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und ſie zum Beweisgrunde eines moraliſchen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, daß er ſelbſt dieſer Sage ohne den letzteren ſchwerlich würde Glauben beigemeſſen haben. Die moraliſche Abſicht wurde hiebei erreicht, wenngleich die Vorſtellungsart das Merkmal der Schulbegriffe an ſich trug, in denen er war erzogen worden. — Uebrigens ſtehen jener Sache wichtige Einwürfe entgegen: die Einſetzung des Abendmahls (einer traurigen Unterhaltung) zum Andenken an ihn, ſieht einem förmlichen Abſchied (nicht blos aufs baldige Wiederſehen) ähnlich. Die klagenden Worte am Kreuz drücken eine fehlgeſchlagene Abſicht aus, (die Juden noch bei ſeinem Leben zur wahren Religion zu bringen,) da doch eher das Frohſein über eine vollzogene Abſicht hätte erwartet werden ſollen. Endlich der Ausdruck der Jünger bei dem Lukas: „wir dachten, er ſolle Iſrael erlöſen", läßt auch nicht abnehmen, daß ſie auf ein in drei Tagen erwartetes Wiederſehen vorbereitet waren, noch weniger, daß ihnen von ſeiner Auferſtehung etwas zu Ohren gekommen ſei. — Aber warum ſollten wir wegen einer Geſchichtserzählung, die wir immer an ihren Ort (unter die Adiaphora) geſtellt ſein laſſen ſollen, uns in ſoviel gelehrte Unterſuchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu thun iſt, zu welcher der Glaube in praktiſcher Beziehung, den die Vernunft uns einflößt, ſchon für ſich hinreichend iſt.

b) In der Auslegung der Schriftſtellen, in welchem der Ausdruck unſerem Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und ſeinem Willen widerſtreitet, haben bibliſche Theologen ſich längſt zur Regel gemacht, daß, was menſchlicherweiſe (*ἀνθρωποπαθῶς*) ausgedrückt iſt, nach einem gottwürdigen Sinne (*θεοπρεπῶς*) müſſe ausgelegt werden; wodurch ſie dann ganz deutlich das Bekenntniß ablegten, die Vernunft ſei in Religionsſachen die oberſte Auslegerin der Schrift. — Daß aber ſelbſt, wenn man dem heiligen Schriftſteller keinen anderen Sinn, den er wirklich mit ſeinen Ausdrücken verband, unterlegen kann, als einen ſolchen, der mit unſerer Vernunft gar in Widerſpruche ſteht, die Vernunft ſich doch berechtigt fühle, ſeine Schriftſtelle ſo auszulegen, wie ſie es ihren Grundſätzen gemäß findet, und nicht dem Buchſtaben nach auslegen ſolle, wenn ſie jenen nicht gar eines Irrthums beſchuldigen will, das ſcheint ganz und gar wider die oberſten Regeln der Interpretation zu verſtoßen, und gleichwohl iſt es noch immer mit Beifall von den belobteſten Gottesgelehrten geſchehen. — So iſt es mit St. Paulus Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs Deutlichſte erhellt, daß ſeine Privatmeinung die Prädeſtination im ſtrengſten Sinne des Worts geweſen ſein muß, welche darum auch von einer großen proteſtantiſchen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem großen Theil derſelben wieder verlaſſen, oder ſo gut wie man konnte, anders gedeutet worden iſt, weil die Vernunft ſie mit der Lehre von der Freiheit, der Zurechnung der Handlungen, und ſo mit der ganzen Moral unvereinbar findet. — Auch wo der Schriftglaube in keinen Verſtoß gewiſſer Lehren wider ſittliche Grundſätze, ſondern nur wider die Vernunftmaxime in Beurtheilung phyſiſcher Erſcheinungen geräth, haben Schriftausleger mit faſt allgemeinem Beifall manche bibliſche Geſchichtserzählungen, z. B. von den Beſeſſenen (dämoniſchen Leuten), ob ſie zwar in demſelben hiſtoriſchen Tone, wie die übrige heilige Geſchichte in der Schrift vorgetragen worden, und faſt nicht zu zweifeln iſt, daß ihre Schriftſteller ſie buchſtäblich für wahr gehalten haben, doch ſo ausgelegt, daß die Vernunft dabei beſtehen könnte, (um nicht allem Aberglauben und Betrug freien Eingang zu verſchaffen,) ohne daß man ihnen dieſe Befugniß beſtritten hat.

II. Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müſſen, wenn ſie haben gekannt werden ſollen, hat an ſich kein *Verdienſt* und der Mangel deſſelben, ja ſogar der ihm entgegenſtehende Zweifel iſt an ſich keine *Verſchuldung*, ſondern

Alles kommt in der Religion aufs Thun an und dieſe Endabſicht, mithin auch ein dieſer gemäßer Sinn muß allen bibliſchen Glaubenslehren untergelegt werden.

Unter Glaubensſätzen verſteht man nicht, was geglaubt werden ſoll, (denn das Glauben verſtattet keinen Imperativ,) ſondern das, was in praktiſcher (moraliſcher) Abſicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich iſt, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne dieſe moraliſche Rückſicht blos in der Bedeutung eines theoretiſchen Fürwahrhaltens z. B. deſſen, was ſich auf dem Zeugniß Anderer geſchichtmäßig gründet, oder auch weil ich mir gewiſſe gegebene Erſcheinungen nicht anders, als unter dieſer oder jener Vorausſetzung erklären kann, zu einem Princip an, ſo iſt ein ſolcher Glaube, weil er weder einen beſſeren Menſchen macht, noch einen ſolchen beweiſet, gar kein Stück der Religion; ward er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünſtelt, ſo iſt er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider. — Lauten alſo Spruchſtellen ſo, als ob ſie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an ſich verdienſtlich anſähen, ſondern wohl gar über moraliſch-gute Werke erhöben, ſo müſſen ſie ſo ausgelegt werden, als ob nur der moraliſche, die Seele durch Vernunft beſſernde und erhebende Glaube dadurch gemeint ſei; geſetzt auch der buchſtäbliche Sinn, z. B. wer da glaubt und getauft wird, wird ſelig ꝛc., lautete dieſer Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene ſtatutariſche Dogmen und ihre Authenticität kann alſo eine moraliſche wohlgeſinnte Seele nicht beunruhigen. — Ebendieſelben Sätze können gleichwohl als weſentliche Erforderniſſe zum Vortrag eines gewiſſen Kirchenglaubens angeſehen werden, der aber, weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an ſich veränderlich iſt und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzteren fähig bleiben muß, nicht zum Glaubensartikel ſelbſt gemacht, obzwar doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuß übergangen werden darf, weil er unter der Gewahrſam der Regierung ſteht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt, indeſſen daß es des Lehrers Sache iſt, davor zu warnen, ihm nicht eine für ſich beſtehende Heiligkeit beizulegen, ſondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen.

III. Das Thun muß als aus des Menſchen eigenem Gebrauch ſeiner moraliſchen Kräfte entſpringend, und nicht als Wirkung vom Einfluß einer äußeren höheren wirkenden Urſache, in Anſehung deren der Menſch ſich leidend verhielte, vorgeſtellt werden; die Auslegung der Schriftſtellen, welche buchſtäblich das Letztere zu enthalten ſcheinen, muß alſo auf die Uebereinſtimmung mit dem erſteren Grundſatze abſichtlich gerichtet werden.

Wenn unter Natur das im Menſchen herrſchende Princip der Beförderung ſeiner *Glückſeligkeit*, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moraliſche Anlage, d. i. das Princip der *reinen Sittlichkeit* verſtanden wird, ſo ſind Natur und Gnade nicht allein von einander unterſchieden, ſondern auch oft gegen einander in Widerſtreit. Wird aber unter Natur (in praktiſcher Bedeutung) das Vermögen aus eigenen Kräften überhaupt gewiſſe Zwecke auszurichten verſtanden, ſo iſt Gnade nichts Anderes, als Natur des Menſchen, ſofern er durch ſein eigenes inneres, aber überſinnliches Princip (die Vorſtellung ſeiner Pflicht) zu Handlungen beſtimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wiſſen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht ſelbſt gegründet haben, mithin als Gnade vorgeſtellt wird. — Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menſchlichen Natur) hat das Strafgeſetz (gleich als für Knechte) nothwendig gemacht, die Gnade aber (d. i. die durch den Glauben an die urſprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beiſpiel der Gott wohlgefälligen Menſchheit, an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwickelung dieſes Guten) kann und ſoll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir ſie nur in uns wirken, d. h. die Geſinnungen eines, jenem heiligen Beiſpiel ähnlichen Lebenswandels thätig werden laſſen. — Die Schriftſtellen alſo, die eine blos paſſive Ergebung an eine äußere, in uns

Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten ſcheinen, müſſen ſo ausgelegt werden, daß daraus erhelle: wir müſſen an der Entwickelung jener moraliſchen Anlage in uns ſelbſt arbeiten, ob ſie zwar ſelber eine Göttlichkeit eines Urſprungs beweiſet, der höher iſt, als alle Vernunft (in der theoretiſchen Nachforſchung der Urſache,) und daher, ſie beſitzen, nicht Verdienſt, ſondern Gnade iſt.

IV. Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menſchen vor ſeinem eigenen (ſtrenge richtenden) Gewiſſen nicht zulangt, da iſt die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung ſeiner mangelhaften Gerechtigkeit, (auch ohne daß ſie beſtimmen darf, worin ſie beſtehe,) gläubig anzunehmen.

Dieſe Befugniß iſt für ſich ſelbſt klar; denn was der Menſch nach ſeiner Beſtimmung ſein ſoll, (nämlich dem heiligen Geſetz angemeſſen,) das muß er auch werden können, und iſt es nicht durch eigene Kräfte natürlicher Weiſe möglich, ſo darf er hoffen, daß es durch äußere göttliche Mitwirkung, (auf welche Art es auch ſei,) geſchehen werde. — Man kann noch hinzuſetzen, daß der Glaube an dieſe Ergänzung ſeligmachend ſei, weil er dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel, (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit,) Muth und feſte Geſinnung faſſen kann, daß er am Gelingen ſeiner Endabſicht, (Gott wohlgefällig zu werden,) nicht verzweifelt. — Daß er aber wiſſen und beſtimmt müſſe angeben können, worin das Mittel dieſes Erſatzes, (welches am Ende doch überſchwenglich und bei Allem, was uns Gott darüber ſelbſt ſagen möchte, für uns unbegreiflich iſt,) beſtehe, das iſt eben nicht nothwendig, ja, auf dieſe Kenntniß auch nur Anſpruch zu machen, Vermeſſenheit. — Die Schriftſtellen alſo, die eine ſolche ſpecifiſche Offenbarung zu enthalten ſcheinen, müſſen ſo ausgelegt werden, daß ſie nur das Vehikel jenes moraliſchen Glaubens für ein Volk, nach deſſen bisher bei ihm im Schwang geweſenen Glaubenslehren betreffen, und nicht Religionsglauben (für alle Menſchen), mithin blos den Kirchenglauben (z. B. für Judenchriſten) angehen, welcher hiſtoriſcher Beweiſe bedarf, deren nicht Jedermann theilhaftig werden kann; ſtatt deſſen Religion (als auf moraliſche Begriffe gegründet) für ſich vollſtändig und zweifelsfrei ſein muß.

Aber ſelbſt wider die Idee einer philoſophiſchen Schriftauslegung höre ich die vereinigte Stimme der bibliſchen Theologen ſich erheben: ſie hat, ſagt man, erſtlich eine naturaliſtiſche Religion, und nicht Chriſtenthum zur Abſicht. Antwort: das Chriſtenthum iſt die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und ſofern natürlich ſein muß. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derſelben unter Menſchen, die Bibel; deren Urſprung für übernatürlich gehalten wird, die, (ihr Urſprung mag ſein, welcher er wolle,) ſofern ſie den moraliſchen Vorſchriften der Vernunft in Anſehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglicher Belebung beförderlich iſt, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann und als ein ſolches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag. Nun kann man eine Religion nur naturaliſtiſch nennen, wenn ſie es zum Grundſatze macht, keine ſolche Offenbarung einzuräumen. Alſo iſt das Chriſtenthum darum nicht eine naturaliſtiſche Religion, obgleich es blos eine natürliche iſt, weil es nicht in Abrede iſt, daß die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduction der letzteren und der Stiftung einer ſie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche ſein möge, ſondern nur auf dieſen Urſprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rückſicht nimmt.

III.

Einwürfe und Beantwortung derſelben, die Grundſätze der Schriftauslegung betreffend.

Wider dieſe Auslegungsregeln höre ich ausrufen: erſtlich: das ſind ja insgeſammt Urtheile der philoſophiſchen Facultät, welche ſich alſo in das Geſchäft des bibliſchen Theologen Eingriffe erlaubt. — Antwort: zum Kirchenglauben wird hiſtoriſche Gelehrſamkeit, zum Religionsglauben blos Vernunft erfordert. Jenen als Vehikel des letzteren auszulegen, iſt freilich eine Forderung der Vernunft; aber wo iſt eine ſolche rechtmäßiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderem als Endzweck, (dergleichen die Religion iſt,) einen Werth hat, und gibt es überall wohl ein höheres Princip der Entſcheidung, wenn über Wahrheit geſtritten wird, als die Vernunft? Es thut auch der theologiſchen Facultät keineswegs Abbruch, wenn die philoſophiſche ſich der Statuten derſelben bedient, ihre eigene Lehre durch Einſtimmung derſelben zu beſtärken; man ſollte vielmehr denken, daß jener dadurch eine Ehre widerfahre. Soll aber doch, was die Schriftauslegung betrifft, durchaus Streit zwiſchen beiden ſein, ſo weiß ich keinen anderen Vergleich, als dieſen: *wenn der bibliſche Theolog aufhören wird, ſich der Vernunft zu ſeinem Behuf zu bedienen, ſo wird der philoſophiſche auch aufhören, zu Beſtätigung ſeiner Sätze die Bibel zu gebrauchen.* Ich zweifle aber ſehr, daß der erſtere ſich auf dieſen Vertrag einlaſſen dürfte. — *Zweitens*: jene Auslegungen ſind allegoriſch-myſtiſch, mithin weder bibliſch noch philoſophiſch. *Antwort*: Es iſt gerade das Gegentheil, nämlich, daß, wenn der bibliſche Theolog die Hülle der Religion für die Religion ſelbſt nimmt, er z. B. das ganze alte Teſtament für eine fortgehende *Allegorie* (von Vorbildern und ſymboliſchen Vorſtellungen) des noch kommenden Religionszuſtandes erklären muß, wenn er nicht annehmen will, das wäre damals ſchon wahre Religion geweſen, wodurch dann das neue, (das doch nicht noch wahrer, als wahr ſein kann,) entbehrlich gemacht würde. Was aber die vorgebliche Myſtik der Vernunftauslegungen betrifft, wenn die Philoſophie in Schriftſtellen einen moraliſchen Sinn aufſpähet, ja gar ihn dem Texte aufdringt, ſo iſt dieſe gerade das einzige Mittel, die Myſtik (z. B. eines *Swedenborgs*) abzuhalten. Denn die Phantaſie verläuft ſich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Ueberſchwengliche, wenn ſie das Ueberſinnliche, (was in Allem, was Religion heißt, gedacht werden muß,) nicht an beſtimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moraliſchen ſind, knüpft und führt zu einem Illuminatismus innerer Offenbarungen, deren ein Jeder alsdenn ſeine eigene hat und kein öffentlicher Probirſtein der Wahrheit mehr Statt findet.

Es gibt aber noch Einwürfe, die die Vernunft ihr ſelbſt gegen die Vernunftauslegung der Bibel macht, die wir nach der Reihe oben angeführter Auslegungsregeln kürzlich bemerken und zu heben ſuchen wollen. a) Einwurf: Als Offenbarung muß die Bibel aus ſich ſelbſt und nicht durch die Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnißquell ſelbſt liegt anderswo, als in der Vernunft. Antwort: Eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muß ſie nicht blos nach Grundſätzen der Geſchichtslehren, (mit ſich ſelbſt zuſammen zu ſtimmen,) theoretiſch, ſondern nach Vernunftbegriffen praktiſch ausgelegt werden; denn daß eine Offenbarung göttlich ſei, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand gibt, eingeſehen werden. Ihr Charakter (wenigſtens als conditio sine qua non) iſt immer die Uebereinſtimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anſtändig erklärt. — b) Einwurf: Vor allem Praktiſchen muß doch immer eine Theorie vorhergehen, und da dieſe Offenbarungslehre vielleicht Abſichten des Willens Gottes, die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindend ſein dürften, ſie zu befördern, enthalten könnten, ſo ſcheint das Glauben an dergleichen theoretiſche Sätze für ſich ſelbſt eine Verbindlichkeit, mithin das Bezweifeln derſelben eine Schuld zu enthalten. Antwort: Man kann dieſes einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede iſt, bei dem es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche angeſehen iſt, wo die, ſo ſich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrnehmen nichts mehr, als daß die Lehre nicht unmöglich ſei, bedürfen; dagegen zum Religionsglauben Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich iſt, welche aber durch Statute, (daß ſie göttliche Sprüche ſind,) nicht beurkundigt werden kann, weil, daß ſie es ſind, nur immer wiederum durch Geſchichte bewieſen werden müßte, die ſich ſelbſt für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt iſt. Daher bei dieſem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Thun gerichtet iſt, das Fürwahrhalten hiſtoriſcher, obſchon bibliſcher Lehren an ſich keinen moraliſchen Werth oder Unwerth hat und unter die Adiaphora gehört. — c) Einwurf: Wie kann man einem

Geiſtlichtodten das „ſtehe auf und wandle“ zurufen, wenn dieſen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt? Antwort: Der Zuruf geſchieht an den Menſchen durch ſeine eigene Vernunft, ſofern ſie das überſinnliche Princip des moraliſchen Lebens in ſich ſelbſt hat. Durch dieſes kann der Menſch zwar vielleicht nicht ſofort zum Leben und um von ſelbſt aufzuſtehen, aber doch ſich zu regen und zur Beſtrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden, (wie einer, bei dem die Kräfte nur ſchlafen, aber darum nicht erloſchen ſind,) und das iſt ſchon ein Thun, welches keines äußeren Einfluſſes bedarf und, fortgeſetzt, den beabſichtigten Wandel bewirken kann. — d) Einwurf: Der Glaube an eine uns unbekannte Ergänzungsart des Mangels unſerer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohlthat eines Anderen, iſt eine umſonſt angenommene Urſache (petitio principii) zu Befriedigung des uns gefühlten Bedürfniſſes. Denn was wir von der Gnade eines Oberen erwarten, davon können wir nicht, als ob es ſich von ſelbſt verſtünde, annehmen, daß es uns zu Theil werden müſſe, ſondern nur, wenn es uns wirklich verſprochen worden, und daher nur durch Acceptation eines uns geſchehenen beſtimmten Verſprechens, wie durch einen förmlichen Vertrag. Alſo können wir, wie es ſcheint, jene Ergänzung nur, ſofern ſie durch göttliche Offenbarung wirklich zugeſagt worden, und nicht auf gut Glück hin, hoffen und vorausſetzen. Antwort: Eine unmittelbare göttliche Offenrung, in dem tröſtenden Ausſpruch: „dir ſind deine Sünden vergeben,“ wäre eine überſinnliche Erfahrung, welche unmöglich iſt. Aber dieſe iſt auch in Anſehung deſſen, was (wie die Religion) auf moraliſchen Vernunftgründen beruht und dadurch a priori, wenigſtens in praktiſcher Abſicht gewiß iſt, nicht nöthig. Von einem heiligen und gütigen Geſetzgeber kann man ſich die Decrete in Anſehung gebrechlicher, aber Alles, was ſie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen ſtrebender Geſchöpfe nicht anders denken, und ſelbſt der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine ſolche Ergänzung, ohne daß eine beſtimmte empiriſch ertheilte Zuſage dazu kommen darf, beweiſet mehr die ächte moraliſche Geſinnung und hiemit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empiriſcher Glaube thun kann.

Auf ſolche Weiſe müſſen alle Schriftauslegungen, ſofern ſie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden, und ſind ohne das entweder praktiſch leer oder gar Hinderniſſe des Guten. — Auch ſind ſie alsdann nur eigentlich authentiſch, d. i. der Gott in uns iſt ſelbſt der Ausleger, weil wir Niemand verſtehen, als den, der durch unſeren eigenen Verſtand und unſere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre alſo durch nichts, als durch Begriffe unſerer Vernunft, ſoferne ſie rein-moraliſch und hiemit untrüglich ſind, erkannt werden kann.

Allgemeine Anmerkung.

Von Religionsſecten.

In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sectenverſchiedenheit geben, (denn ſie iſt einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich;) wohl aber in dem, was den Kirchenglauben betrifft, er mag nun blos auf die Bibel, oder auf Tradition gegründet ſein, ſofern der Glaube an das, was blos Vehikel der Religion iſt, für Artikel derſelben gehalten wird.

Es wäre herculiſche und dabei undankbare Arbeit, nur blos die Secten des Chriſtenthums, wenn man unter ihm den meſſianiſchen Glauben verſteht, alle aufzuzählen; denn da iſt jenes blos eine Secte[*]) des letzteren, ſo, daß es dem Judenthum in engerer Bedeutung (in dem letzten Zeitpunct ſeiner ungetheilten Herrſchaft über das Volk) entgegengeſetzt wird, wo die Frage iſt: „biſt du es, der da kommen ſoll, oder ſollen wir eines Anderen warten?“ wofür es auch anfänglich die Römer nahmen. In dieſer Bedeutung aber würde das Chriſtenthum ein gewiſſer, auf Satzungen und Schrift gegründeter Volksglaube ſein, von dem man nicht wiſſen könnte, ob er gerade für alle Menſchen gültig oder der letzte Offenbarungsglaube ſein dürfte, bei dem es forthin bleiben müßte, oder ob nicht künftig andere göttliche Statuten, die dem Zweck noch näher träten, zu erwarten wären.

---

[*]) Es iſt eine Sonderbarkeit des deutſchen Sprachgebrauchs (oder Miſsbrauchs), daß ſich die Anhänger unſerer Religion Chriſten nennen; gleich als ob es mehr, als einen Chriſtus gäbe und jeder Gläubige ein Chriſtus wäre. Sie müßten ſich Chriſtianer nennen. — Aber dieſer Name würde ſofort wie ein Sectenname angeſehen werden, von Leuten, denen man, (wie in Peregrinus Proteus geſchieht,) viel Uebles nachſagen kann; welches in Anſehung des Chriſten nicht Statt findet. — So verlangte ein Recenſent in der halliſchen gel. Zeitung, daß der Name Jehovah durch Jahwoh ausgeſprochen werden ſollte. Aber dieſe Veränderung würde eine bloße Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt zu bezeichnen ſcheinen.

Um alſo ein beſtimmtes Schema der Eintheilung einer Glaubenslehre in Secten zu haben, können wir nicht von empiriſchen Datis, ſondern wir müſſen von Verſchiedenheiten anfangen, die ſich a priori durch die Vernunft denken laſſen, um in der Stufenreihe der Unterſchiede der Denkungsart in Glaubensſachen die Stufe auszumachen, in der die Verſchiedenheit zuerſt einen Sectenunterſchied begründen würde.

In Glaubensſachen iſt das Princip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, entweder Religion oder Superſtition oder Heidenthum, (die einander wie A und non A entgegen ſind.) Die Bekenner der erſteren werden gewöhnlich Gläubige, die des zweiten Ungläubige genannt. Religion iſt derjenige Glaube, der das Weſentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menſchen ſetzt, Heidenthum, der es nicht darin ſetzt; entweder, weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moraliſchen Weſens mangelt (Ethnicismus brutus), oder weil er etwas Anderes, als die Geſinnung eines ſittlich wohlgeführten Lebenswandels, alſo das Nichtweſentliche der Religion, zum Religionsſtück macht (Ethnicismus speciosus).

Glaubensſätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden ſollen, ſind nun entweder blos ſtatutariſch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moraliſch, mithin mit dem Bewußtſein ihrer Nothwendigkeit verbunden und a priori erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens. Der Inbegriff der erſteren Lehren macht den Kirchen-, der anderen aber den reinen Religionsglauben aus*).

Allgemeinheit für einen Kirchenglauben zu fordern (**Catholicismus hierarchicus**), iſt ein Widerſpruch, weil unbedingte Allgemeinheit Nothwendigkeit voraus ſetzt, die nur da Statt findet, wo die Vernunft ſelbſt die Glaubensſätze hinreichend begründet, mithin dieſe nicht blos Statute ſind. Dagegen hat der reine Religionsglaube rechtmäßigen Anſpruch auf Allgemeingültigkeit (**Catholicismus rationalis**). Die Sectirerei in Glaubensſachen wird alſo bei dem letzteren nie Statt finden, und wo ſie angetroffen wird, da entſpringt ſie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens: ſeine Statute (ſelbſt göttliche Offenbarungen) für weſentliche Stücke der Religion zu halten, mithin den Empirismus in Glaubensſachen dem Rationalismus unterzuſchieben und ſo das blos Zufällige für an ſich nothwendig auszugeben. Da nun in zufälligen Lehren es vielerlei einander widerſtreitende, theils Satzungen, theils Auslegung von Satzungen geben kann, ſo iſt leicht einzuſehen, daß der bloſe Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu ſein, eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubensſachen ſein werde.

Um dieſe Läuterung, worin ſie beſtehe, beſtimmt anzugeben, ſcheint mir der zum Gebrauch ſchicklichſte Probirſtein der Satz zu ſein: ein jeder Kirchenglaube, ſofern er blos ſtatutariſche Glaubenslehren für weſentliche Religionslehren ausgibt, hat eine gewiſſe Beimiſchung von Heidenthum; denn dieſes beſteht darin, das Aeußerliche (Außerweſentliche) der Religion für weſentlich auszugeben. Dieſe Beimiſchung kann gradweiſe ſo weit gehen, daß die ganze Religion darüber in einen bloſen Kirchenglauben, Gebräuche für Geſetze auszugeben, übergeht und alsdann baares Heidenthum wird**),

---

*) Dieſe Eintheilung, welche ich nicht für präcis und dem gewöhnlichen Redegebrauch angemeſſen ausgebe, mag einſtweilen hier gelten.

) Heidenthum (Paganismus**) iſt, der Worterklärung nach, der religiöſe Aberglaube des Volks in Wäldern (Haiden), d. i. einer Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfaſſung, mithin ohne öffentliches Geſetz iſt. Juden aber, Mohammedaner und Indier halten das für kein Geſetz, was nicht das ihrige iſt, und benennen andere Völker, die nicht ebendiewider welchen Schimpfnamen es nichts verſchlägt zu ſagen, daß jene Lehren doch göttliche Offenbarungen ſeien; denn nicht jene ſtatutariſche Lehren und Kirchenpflichten ſelbſt, ſondern der unbedingte ihnen beigelegte Werth, (nicht etwa blos Vehikel, ſondern ſelbſt Religionsſtücke zu ſein, ob ſie zwar keinen inneren moraliſchen Gehalt bei ſich führen, alſo nicht die Materie der Offenbarung, ſondern die Form ihrer Aufnahme in ſeine praktiſche Geſinnung,) iſt das, was auf eine ſolche Glaubensweiſe den Namen des Heidenthums mit Recht fallen läßt. Die kirchliche Auctorität, nach einem ſolchen Glauben ſelig zu ſprechen oder zu verdammen, würde das Pfaffenthum genannt werden, von welchem Ehrennamen ſich ſo nennende Proteſtanten nicht auszuſchließen ſind, wenn ſie das Weſentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Obſervanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts ſagt und welche zu bekennen und zu beobachten der ſchlechteſte nichtswürdigſte Menſch in ebendemſelben Grade tauglich iſt, als der beſte, zu ſetzen bedacht ſind; ſie mögen auch einen noch ſo großen Nachtrab von Tugenden, als die aus der wundervollen Kraft der erſteren entſprängen, (mithin ihre eigene Wurzel nicht haben,) anhängen, als ſie immer wollen.

Von dem Puncte alſo, wo der Kirchenglaube anfängt, für ſich ſelbſt mit Auctorität zu ſprechen, ohne auf ſeine Rectification durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Sectirerei an; denn da dieſer (als praktiſcher Vernunftglaube) ſeinen Einfluß auf die menſchliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewußtſein der Freiheit verbunden iſt, indeſſen daß der Kirchenglaube über die Gewiſſen Gewalt ausübt, ſo ſucht ein Jeder etwas für ſeine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen.

Dieſe Gewalt veranlaßt entweder bloſe Abſonderung von der Kirche (Separatismus) d. i. Enthaltung von der öffentlichen Gemeinſchaft mit ihr; oder öffentliche Spaltung der in Anſehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob ſie zwar der Materie nach

---

ſelbe kirchliche Obſervanzen haben, mit dem Titel der Verwerfung (Goj, Giaur u. ſ. w.), nämlich der Ungläubigen.

ſich zu ebenderſelben bekennen (Schismatiker); oder Zuſammentretung der Diſſidenten in Anſehung gewiſſer Glaubenslehren in beſondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht ſanctionirte Geſellſchaften (Sectirer), deren einige noch beſondere, nicht fürs große Publicum gehörende, geheime Lehren aus ebendemſelben Schatz her holen (gleichſam Clubbiſten der Frömmigkeit); endlich auch falſche Friedensſtifter, die durch die Zuſammenſchmelzung verſchiedener Glaubensarten Allen genug zu thun meinen (Synkretiſten), die dann noch ſchlimmer ſind, als Sectirer, weil Gleichgültigkeit in Anſehung der Religion überhaupt zum Grunde liegt, und weil, wenn einmal doch ein Kirchenglaube im Volk ſein müſſe, einer ſo gut, wie der andere ſei, wenn er ſich nur durch die Regierung zu ihren Zwecken gut handhaben läßt; ein Grundſatz, der im Munde des Regenten, als eines ſolchen, zwar ganz richtig, auch ſogar weiſe iſt, im Urtheile des Unterthanen ſelbſt aber, der dieſe Sache aus ſeinem eigenen und zwar moraliſchen Intereſſe zu erwägen hat, die äußerſte Geringſchätzung der Religion verrathen würde; indem, wie ſelbſt das Vehikel der Religion beſchaffen ſei, was Jemand in ſeinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache iſt.

In Anſehung der Sectirerei, (welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bei den Proteſtanten geſchehen iſt,) pflegt man zwar zu ſagen: es iſt gut, daß es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubensarten) in einem Staate gibt, und ſofern iſt dieſes auch richtig, als es ein gutes Zeichen iſt: nämlich daß Glaubensfreiheit dem Volke gelaſſen worden; aber das iſt eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An ſich aber iſt ein ſolcher öffentlicher Religionszuſtand doch nicht gut, deſſen Princip ſo beſchaffen iſt, daß es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der weſentlichen Glaubensmaximen bei ſich führt und den Streit, der von dem Außerweſentlichen herrührt, nicht von jenem unterſcheidet. Der Unterſchied der Meinungen, in Anſehung der größeren oder minderen Schicklichkeit oder Unſchicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieſer als Endabſicht ſelbſt, (nämlich die Menſchen moraliſch zu beſſern,) mag alſo allenfalls Verſchiedenheit der Kirchenſecten, darf aber darum nicht Verſchiedenheit der Religionsſecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion, (alſo der unſichtbaren Kirche) gerade zuwider iſt. Aufgeklärte Katholiken und Proteſtanten werden alſo einander als Glaubensbrüder anſehen können, ohne ſich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu dieſem Zweck): daß die Zeit, unter Begünſtigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens, (der freilich alsdann nicht ein Glaube ſein muß, Gott ſich durch etwas Anderes, als durch reine moraliſche Geſinnung günſtig zu machen oder zu verſöhnen,) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion ſelbſt, näher bringen werde. — Selbſt in Anſehung der Juden iſt dieſes, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung*) (zum Chriſtenthum als einem meſſianiſchen Glauben,) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geſchieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgeſinnung verdrängenden alten Cultus abwerfen. Da ſie nun ſo lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt iſt, ſie alſo gewiſſe Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemeſſenſten wäre, bedürfen; ſo kann man den Gedanken eines ſehr guten Kopfs dieſer Nation, Bendavid's, die Religion Jeſu (vermuthlich mit ihrem Vehikel, dem Evangelium,) öffentlich anzunehmen, nicht allein für ſehr glücklich, ſondern auch für den einzigen Vorſchlag

---

*) Moſes Mendelsſohn wies dieſes Anſinnen auf eine Art ab, die ſeiner Klugheit Ehre macht (durch eine **argumentatio ad hominem**). So lange (ſagt er) als nicht Gott vom Berge Sinai eben ſo feierlich unſer Geſetz aufhebt, als er es (unter Donner und Bliz) gegeben d. i. bis zum Nimmertag, ſind wir daran gebunden; womit er wahrſcheinlicher Weiſe ſagen wollte: Chriſten, ſchafft ihr erſt das Judenthum aus Eurem eigenen Glauben weg, ſo werden wir auch das unſrige verlaſſen; — daß er aber ſeinen eigenen Glaubensgenoſſen durch dieſe harte Forderung die Hoffnung zur mindeſten Erleichterung der ſie drückenden Laſten abſchnitt, ob er zwar wahrſcheinlich die wenigſten derſelben für weſentlich ſeinem Glauben angehörig hielt, ob das ſeinem guten Willen Ehre mache, mögen dieſe ſelbſt entſcheiden.

halten, deſſen Ausführung dieſes Volk, auch ohne ſich mit anderen in Glaubensſachen zu vermiſchen, bald als ein gelehrtes, wohlgeſittetes, und aller Rechte des bürgerlichen Zuſtandes fähiges Volk, deſſen Glaube auch von der Regierung ſanctionirt werden könnte, bemerklich machen †); wobei freilich ihm die Schriftauslegung (der Thora und des Evangeliums) frei gelaſſen werden müßte, um die Art, wie Jeſus, als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moraliſcher Lehrer zu Menſchen überhaupt redete, zu unterſcheiden. — Die Euthanaſie des Judenthums iſt die reine moraliſche Religion, mit Verlaſſung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Chriſtenthum (als meſſianiſchen Glauben) noch zurück behalten bleiben müſſen; welcher Sectenunterſchied endlich doch auch verſchwinden muß, und ſo das, was man als den Beſchluß des großen Drama des Religionswechſels auf Erden nennt (die Wiederbringung aller Dinge), wenigſtens im Geiſte herbeiführt, da nur ein Hirt und eine Heerde Statt findet.

* * *

Wenn aber gefragt wird: nicht blos, was Chriſtenthum ſei, ſondern wie es der Lehrer deſſelben anzufangen habe, damit ein ſolches in den Herzen der Menſchen wirklich angetroffen werde, (welches mit der Aufgabe einerlei iſt: was iſt zu thun, damit der Religionsglaube beſſere Menſchen mache?) ſo iſt der Zweck zwar einerlei und kann keinen Sectenunterſchied veranlaſſen, aber die Wahl des Mittels zu demſelben kann dieſen doch herbei führen, weil zu einer und derſelben Wirkung ſich mehr, wie eine Urſache denken läßt, und ſofern alſo Verſchiedenheit und Streit der Meinungen, ob das eine oder das andere demſelben angemeſſen und göttlich ſei, mithin eine Trennung in Principien bewirken kann, die ſelbſt das Weſentliche (in ſubjectiver Bedeutung) der Religion überhaupt angehen.

Da die Mittel zu dieſem Zwecke nicht empiriſch ſein können, — weil dieſe allenfalls wohl auf die That, aber nicht auf die Geſinnung hinwirken, — ſo muß für den, der alles Ueberſinnliche zugleich für übernatürlich hält, die obige Aufgabe ſich in die Frage verwandeln: wie iſt die Wiedergeburt, (als die Folge der Bekehrung, wodurch Jemand ein anderer, neuer Menſch wird,) durch göttlichen unmittelbaren Einfluß möglich, und was hat der Menſch zu thun, um dieſen herbei zu ziehen? Ich behaupte, daß, ohne die Geſchichte zu Rathe zu ziehen, (als welche zwar Meinungen, aber nicht die Nothwendigkeit derſelben vorſtellig machen kann,) man a priori einen unausbleiblichen Sectenunterſchied, den blos dieſe Aufgabe bei denen bewirkt, welchen es eine Kleinigkeit iſt, zu einer natürlichen Wirkung übernatürliche Urſachen herbei zu rufen, vorher ſagen kann, ja daß dieſe Spaltung auch die einzige ſei, welche zur Benennung zweier verſchiedener Religionsſecten berechtigt; denn die anderen, welche man fälſchlich ſo benennt, ſind nur Kirchenſecten und gehen das Innere der Religion nicht an. — Ein jedes Problem aber beſteht erſtlich aus der Quäſtion der Aufgabe, zweitens der Auflöſung, und drittens dem **Beweis**, daß das Verlangte durch die letztere geleiſtet werde. Alſo:

---

†) würde oder: könnte. (!)

1) Die Aufgabe, (die der wackere Spener mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief,) iſt: der Religionsvortrag muß zum Zweck haben, aus uns andere, nicht blos beſſere Menſchen, (gleich als ob wir ſo ſchon gute, aber nur dem Grade nach vernachläſſigte wären,) zu machen. Dieſer Satz ward den Orthodoxiſten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg geworfen, welche in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und den von der Kirche vorgeſchriebenen Obſervanzen, (dem Beten, dem Kirchengehen, und den Sacramenten,) neben dem ehrbaren, (zwar mit Uebertretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art ſetzten, Gott wohlgefällig zu werden. — Die Aufgabe iſt alſo ganz in der Vernunft gegründet.

2) Die Auflöſung aber iſt völlig myſtiſch ausgefallen; ſo, wie man es vom Supernaturalismus in Principien der Religion erwarten konnte, der, weil der Menſch von Natur in Sünden todt ſei, keine Beſſerung aus eigenen Kräften hoffen laſſe, ſelbſt nicht aus der urſprünglichen unverfälſchbaren moraliſchen Anlage in ſeiner

Natur, die, ob ſie gleich überſinnlich iſt, dennoch Fleiſch genannt wird, darum weil ihre Wirkung nicht zugleich übernatürlich iſt, als in welchem Falle die unmittelbare Urſache derſelben allein der Geiſt (Gottes) ſein würde.“ — Die myſtiſche Auflöſung jener Aufgabe theilt nun die Gläubigen in zwei Secten des Gefühls übernatürlicher Einflüſſe: die eine, wo das Gefühl als von herzzermalmender (zerknirſchender), die andere, wo es von herzzerſchmelzender (in die ſelige Gemeinſchaft mit Gott ſich auflöſender) Art ſein müſſe, ſo daß die Auflöſung des Problems (aus böſen Menſchen gute zu machen) von zwei entgegengeſetzten Standpuncten ausgeht, („wo das Wollen zwar gut iſt, aber das Vollbringen mangelt“.) In der einen Secte kommt es nämlich nur darauf an, um von der Herrſchaft des Böſen in ſich los zu kommen, wo auf dann das gute Princip ſich von ſelbſt einfinden würde; in der anderen, das gute Princip in ſeine Geſinnung aufzunehmen, worauf vermittelſt eines übernatürlichen Einfluſſes das Böſe für ſich keinen Platz mehr finde, und das Gute allein herrſchend ſein würde.

Die Idee von einer moraliſchen, aber nur durch übernatürlichen Einfluß möglichen Metamorphoſe des Menſchen mag zwar ſchon längſt in den Köpfen der Gläubigen rumort haben; ſie iſt aber in neueren Zeiten allererſt recht zur Sprache gekommen, und hat den Spener-Frankiſchen und den Mähriſch-Zinzendorf'ſchen Sectenunterſchied (den Pietismus und Moravianismus) in der Bekehrungslehre hervorgebracht.

Nach der erſteren Hypotheſe geſchieht die Scheidung des Guten vom Böſen, (womit die menſchliche Natur amalgamirt iſt,) durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirſchung und Zermalmung des Herzens in der Buße, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den Einfluß eines himmliſchen Geiſtes in ſeinem nöthigen Grade erreichbaren Gram (moeror animi), um welchen der Menſch ſelbſt bitten müſſe, indem er ſich ſelbſt darüber grämt, daß er ſich nicht genug grämen, (mithin das Leidſein ihm doch nicht ſo ganz von Herzen gehen) kann. Dieſe

„Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes bahnt nun“, wie der ſel. Hamann ſagt, „den Weg zur Vergötterung.“ Nämlich nachdem dieſe Gluth der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geſchehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergeborenen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. — Dieſe radicale Veränderung fängt alſo mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man ſonſt als natürlich anzuſehen pflegt, weil es die Vernunft vorſchreibt, nämlich mit dem moraliſch-guten Lebenswandel. Weil man aber, ſelbſt beim höchſten Fluge einer myſtiſch-geſtimmten Einbildungskraft, den Menſchen doch nicht von allem Selbſtthun losſprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maſchine zu machen, ſo iſt das anhaltende inbrünſtige Gebet das, was ihm noch zu thun obliegt, (wofern man es überhaupt für ein Thun will gelten laſſen,) und wovon er ſich jene übernatürliche Wirkung allein verſprechen kann; wobei doch auch der Scrupel eintritt: daß, da das Gebet, wie es heißt, nur ſofern erhörlich iſt, als es im Glauben geſchieht, dieſer ſelbſt aber eine Gnadenwirkung iſt, d. i. etwas, wozu der Menſch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit ſeinen Gnadenmitteln im Zirkel geführt wird und am Ende eigentlich nicht weiß, wie er das Ding angreifen ſolle.

Nach der zweiten Secte Meinung, geſchieht der erſte Schritt, den der ſich ſeiner ſündigen Beſchaffenheit bewußt werdende Menſch zum Beſſeren thut, ganz natürlich, durch die Vernunft, die, indem ſie ihm im moraliſchen Geſetz den Spiegel vorhält, worin er ſeine Verwerflichkeit erblickt, die moraliſche Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entſchließung zu bringen, es fortmehro zu ſeiner Maxime zu machen; aber die Ausführung dieſes Vorſatzes iſt ein Wunder. Er wendet ſich nämlich von der Fahne des böſen Geiſtes ab und begibt ſich unter die des Guten, welches eine leichte Sache iſt. Aber nun bei dieſer zu beharren, nicht wieder ins Böſe zurück zu fallen, vielmehr im Guten immer mehr fortzuſchreiten, das iſt die Sache, wozu er natürlicher Weiſe unvermögend ſei, vielmehr nichts Geringeres, als Gefühl einer übernatürlichen Gemeinſchaft, und ſogar das Bewußtſein eines continuirlichen Umganges mit einem himmliſchen Geiſte erfordert werde; wobei es zwiſchen ihm und dem letzteren zwar auf einer Seite nicht an Verweiſen, auf der anderen nicht an Abbitten fehlen kann; doch ohne daß eine Entzweiung oder Rückfall (aus der Gnade) zu beſorgen iſt, wenn er nur darauf Bedacht nimmt, dieſen Umgang, der ſelbſt ein continuirliches Gebet iſt, ununterbrochen zu kultiviren.

Hier iſt nun eine zwiefache myſtiſche Gefühlstheorie zum Schlüſſel der Aufgabe: ein neuer Menſch zu werden, vorgelegt; wo es nicht um das Object und den Zweck aller Religion, (den Gott gefälligen Lebenswandel, denn darüber ſtimmen beide Theile überein,) ſondern um die ſubjectiven Bedingungen zu thun iſt, unter denen wir allein Kraft dazu bekommen, jene Theorie in uns zur Ausführung zu bringen; wobei dann von Tugend, (die ein leerer Name ſei,) nicht die Rede ſein kann, ſondern nur von der Gnade, weil beide Parteien darüber einig ſind, daß es hiemit nicht natürlich zugehen könne, ſich aber wieder darin von einander trennen, daß der eine Theil den fürchterlichen Kampf mit dem böſen Geiſte, um von deſſen Gewalt los zu kommen, beſtehen muß, der andere aber dieſes gar nicht nöthig, ja als Werkheiligkeit verwerflich findet, ſondern geradezu mit dem guten Geiſte Allianz ſchließt, weil die vorige mit dem Böſen (als pactum turpe) gar keinen Einſpruch dagegen verurſachen kann; da dann die Wiedergeburt, als einmal für allemal vorgehende übernatürliche und radicale Revolution im Seelenzuſtande auch wohl äußerlich einen Sectenunterſchied aus ſo ſehr gegen einander abſtechenden Gefühlen beider Parteien, kennbar machen dürfte*).

---

*) Welche Nationalphyſiognomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches, (wenn dergleichen möglich wäre,) in einer dieſer Secten erzogen wäre, haben? Denn daß eine ſolche ſich zeigen würde, iſt wohl nicht zu zweifeln: weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche Eindrücke aufs Gemüth ſich in Geberdung und Ton der Sprache äußern und Mienen endlich ſtehende Geſichtszüge werden. Beate oder, wie ſie Hr. Nicolai nennt, gebenedeiete Geſichter würden es von anderen geſitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu ihrem Vortheil) unterſcheiden: denn es iſt Zeichnung der Frömmigkeit

3) Der *Beweis*: daß, wenn, was Nr. 2 verlangt worden, geſchehen, die Aufgabe Nr. 1 dadurch aufgelöſet ſein werde. — Dieſer Beweis iſt unmöglich. Denn der Menſch müßte beweiſen, daß in ihm eine übernatürliche Erfahrung, die an ſich ſelbſt ein Widerſpruch iſt, vorgegangen ſei. Es könnte allenfalls eingeräumt werden, daß der Menſch in ſich eine Erfahrung (z. B. von neuen und beſſeren Willensbeſtimmungen) gemacht hätte, von einer Veränderung, die er ſich nicht anders, als durch ein Wunder zu erklären *weiß*, alſo *von* etwas Uebernatürlichem. Aber eine Erfahrung, von der er ſich ſogar nicht einmal, daß ſie in der That Erfahrung ſei, überführen kann, weil ſie (als übernatürlich) auf keine Regel der Natur unſeres Verſtandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden kann, iſt eine Ausdeutung gewiſſer Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man aus ihnen machen ſoll, ob ſie als zum Erkenntniß gehörig einen wirklichen Gegenſtand haben, oder bloſe Träumereien ſein mögen. Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer ſolchen *fühlen* wollen, iſt, weil die Idee von dieſer blos in der Vernunft liegt, eine ſich ſelbſt widerſprechende Anmaßung. — Alſo iſt hier eine Aufgabe ſammt ihrer Auflöſung ohne irgend einen möglichen Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.

Es kommt nun noch darauf an, nachzuſuchen, ob die Bibel nicht noch ein anderes Princip der Auflöſung jenes Speneriſchen Problems, als die zwei angeführten ſectenmäßigen enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundſatzes der bloſen Orthodoxie erſetzen könne. In der That iſt nicht allein in die Augen fallend, daß ein ſolches in der Bibel anzutreffen ſei, ſondern auch überzeugend gewiß, daß nur durch daſſelbe und das in dieſem Princip

---

in Carricatur. Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit iſt es, was den Namen der Pietiſten zum Sectennamen gemacht hat, (mit dem immer eine gewiſſe Verachtung verbunden iſt,) ſondern die phantaſtiſche, und bei allem Schein der Demuth ſtolze Anmaſung, ſich als übernatürlich-begünſtigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenn gleich ihr Wandel, ſo viel man ſehen kann, vor dem der von ihnen ſo benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindeſten Vorzug zeigt.

enthaltene Chriſtenthum dieſes Buch ſeinen ſo weit ausgebreiteten Wirkungskreis und dauernden Einfluß auf die Welt hat erwerben können, eine Wirkung, die keine Offenbarungslehren (als ſolche), kein Glaube an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner je hervorgebracht hätte, weil ſie nicht aus der Seele des Menſchen ſelbſt geſchöpft geweſen wäre und ihm alſo immer hätte fremd bleiben müſſen.

Es iſt nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefaßt haben, und dieſes iſt zugleich dasjenige, was die *Menſchheit* in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am *Menſchen*, als Gegenſtande der Erfahrung, nicht vermuthen ſollte. Daß wir den moraliſchen Geſetzen unterworfene und zu deren Beobachtung ſelbſt mit Aufopferung aller ihnen widerſtreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unſere Vernunft beſtimmte Weſen ſind, darüber wundert man ſich nicht, weil es objectiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Object der reinen Vernunft liegt, jenen Geſetzen zu gehorchen; ohne daß es dem gemeinen und geſunden Verſtande nur einmal einfällt, zu fragen, woher uns jene Geſetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Urſprung wiſſen, die Befolgung derſelben aufzuſchieben oder wohl gar ſeine Wahrheit zu bezweifeln. — Aber daß wir auch das *Vermögen* dazu haben, der Moral mit unſerer ſinnlichen Natur ſo große Opfer zu bringen, daß wir das auch *können*, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es *ſollen*, dieſe Ueberlegenheit des *überſinnlichen* Menſchen in uns über den *ſinnlichen*, desjenigen, gegen den der letztere, (wenn es zum Widerſtreit kommt,) *nichts* iſt, ob dieſer zwar in ſeinen eigenen Augen *Alles* iſt, dieſe moraliſche, von der Menſchheit unzertrennliche Anlage in uns iſt ein Gegenſtand der höchſten *Bewunderung*, die, je länger man dieſes wahre (nicht erdachte) Ideal anſieht, nur immer deſto höher ſteigt; ſo daß diejenigen wohl zu entſchuldigen ſind, welche, durch die Unbegreiflichkeit deſſelben verleitet, dieſes *Ueberſinnliche* in uns, weil es doch praktiſch iſt, für *übernatürlich* d. i. für etwas, was gar nicht in unſerer Macht ſteht und uns als eigen zugehört, ſondern vielmehr für den Einfluß von einem anderen und höheren Geiſte halten; worin ſie aber ſehr fehlen, weil die Wirkung dieſes Vermögens alsdann nicht unſere That ſein, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu alſo nicht das unſrige ſein würde. Die Benutzung der Idee dieſes uns unbegreiflicher Weiſe beiwohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derſelben, von der früheſten Jugend an und fernerhin im öffentlichen Vortrage, enthält nun die ächte Auflöſung jenes Problems (vom neuen Menſchen); und ſelbſt die Bibel ſcheint nichts Anderes vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und ſchwärmeriſche Gefühle hinzuweiſen, die ſtatt der Vernunft dieſe Revolution bewirken ſollten, ſondern auf den Geiſt Chriſti, um ihn, ſo wie er ihn in Lehre und Beiſpiel erwies, zu dem unſrigen zu machen oder vielmehr, da er mit der urſprünglichen moraliſchen Anlage ſchon in uns liegt, ihm nur Raum zu verſchaffen. Und ſo iſt, zwiſchen dem ſeelenloſen Orthodoxismus und dem vernunfttödtenden Myſticismus, die bibliſche Glaubenslehre, ſo wie ſie vermittelſt der Vernunft aus uns ſelbſt entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menſchen Herzen zur gründlichen Beſſerung hinwirkende und ſie in einer allgemeinen (obzwar unſichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Kriticismus der praktiſchen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

Das aber, worauf es in dieſer Anmerkung eigentlich ankommt, iſt die Beantwortung der Frage: ob die Regierung wohl einer Secte des Gefühlglaubens die Sanction einer Kirche könnte angedeihen laſſen, oder ob ſie eine ſolche zwar dulden und ſchützen, mit jenem Prärogativ aber nicht beehren könne, ohne ihrer eigenen Abſicht zuwider zu handeln?

Wenn man annehmen darf, (wie man es denn mit Grunde thun kann,) daß es der Regierung Sache gar nicht ſei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen und ihnen den Weg dazu anzuweiſen, (denn das muß ſie wohl dieſen ſelbſt überlaſſen, wie denn auch der Regent ſelbſt ſeine eigene Religion gewöhnlicher Weiſe vom Volk und deſſen Lehren her hat,) ſo kann ihre Abſicht nur ſein, auch durch dieſes Mittel (den Kirchenglauben) lenkſame und moraliſch-gute Unterthanen zu haben.

Zu dem Ende wird ſie erſtlich keinen Naturalismus (Kirchenglauben ohne Bibel) ſanctioniren, weil es bei dem gar keine, dem Einfluß der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Vorausſetzung widerſpricht. — Die bibliſche Orthodoxie würde alſo das ſein, woran ſie die öffentlichen Volkslehrer bände, in Anſehung deren dieſe wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten ſtehen würden, die es angeht, weil ſonſt ein Pfaffenthum, d. i. eine Herrſchaft der Werkleute des Kirchenglaubens entſtehen würde, das Volk nach ihren Abſichten zu beherrſchen. Aber den Orthodoxismus, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion würde ſie durch ihre Auctorität nicht beſtätigen; weil dieſe die natürlichen Grundſätze der Sittlichkeit zur Nebenſache macht, da ſie vielmehr die Hauptſtütze iſt, worauf die Regierung muß rechnen können, wenn ſie in ihr Volk Vertrauen ſetzen ſoll *). Endlich kann ſie am wenigſten den Myſticismus als Meinung des Volks, übernatürlicher Inſpiration ſelbſt theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben, weil er gar nichts Oeffentliches iſt, und ſich alſo dem Einfluß der Regierung gänzlich entzieht.

---

*) Was den Staat in Religionsdingen allein intereſſiren darf, iſt: wozu die Lehrer derſelben anzuhalten ſind, damit er nützliche Bürger, gute Soldaten und überhaupt getreue Unterthanen habe. Wenn er nun dazu die Einſchärfung der Rechtgläubigkeit in ſtatutariſchen Glaubenslehren und eben ſolcher Gnadenmittel wählt, ſo kann er hiebei ſehr übel fahren. Denn da das Annehmen dieſer Statuten eine leichte und dem ſchlechtdenkendſten Menſchen weit leichtere Sache iſt, als dem Guten, dagegen die moraliſche Beſſerung der Geſinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der erſteren hauptſächlich ſeine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden iſt, ſo darf er ſich eben kein groß Bedenken machen, ſeine Pflicht (doch behutſam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit, (nur daß er ſich nicht verſpäten muß,) durch ſeinen rechten Glauben an alle Geheimniſſe und inſtändige Benutzung der Gnadenmittel zu entgehen; dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet ſein würde, das Urtheil ſeines Gewiſſens ganz anders lauten würde, nämlich daß, ſo viel er von dem Böſen, was er that, nicht erſetzen kann, dafür müſſe er einem künftigen Richter antworten, und dieſes Schickſal abzuwenden, vermöge kein kirchliches Mittel, kein durch Angſt herausgedrängter Glaube, noch ein ſolches Gebet, (desine fata deum flecti sperare precando.) — Bei welchem Glauben iſt nun der Staat ſicherer!

Friedensabſchluß
und
Beilegung des Streits der Facultäten.

In Streitigkeiten, welche blos die reine, aber praktiſche Vernunft angehen, hat die philoſophiſche Facultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu thun und, was das Formale betrifft, den Proceß zu inſtruiren; was aber das Materiale anlangt, ſo iſt die theologiſche im Beſitz den Lehnſtuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil ſie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einſicht Anſpruch machen kann, als die übrigen, ſondern weil es die wichtigſte menſchliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der oberſten Facultät, (doch nur als prima inter pares.) — Sie ſpricht aber nicht nach Geſetzen der reinen und a priori erkennbaren Vernunftreligion, (denn da würde ſie ſich erniedrigen und auf die philoſophiſche Bank herabſetzen,) ſondern nach ſtatutariſchen, in einem Buche, vorzugsweiſe Bibel genannt, enthaltenen Glaubensvorſchriften, d. i. in einem Coder der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geſchloſſenen alten und neuen Bundes der Menſchen mit Gott, deſſen Authenticität, als eines Geſchichtsglaubens, (nicht eben des moraliſchen; denn der würde auch aus der Philoſophie gezogen werden können,) doch mehr von der Wirkung, welche die Leſung der Bibel auf das Herz der Menſchen thun mag, als von mit kritiſcher Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgeſtellten Beweiſen erwartet werden darf, deſſen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Laien, ſondern nur der Scharfſinnigkeit der Schriftgelehrten überlaſſen wird*).

---

*) Im römiſch-katholiſchen Syſtem des Kirchenglaubens iſt, dieſen Punct (das Bibelleſen) betreffend, mehr Conſequenz, als im proteſtantiſchen. —

Der bibliſche Glaube iſt ein meſſianiſcher Geſchichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und beſteht aus einem moſaiſch-meſſianiſchen, und einem evangeliſch-meſſianiſchen Kirchenglauben, der den Urſprung und die Schickſale des Volks Gottes ſo vollſtändig erzählt, daß er von dem, was in der Weltgeſchichte überhaupt das Oberſte iſt und wobei kein Menſch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Geneſis) anhebend, ſie bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypſis) verfolgt, — welches freilich von keinem Anderen, als einem göttlich-inſpirirten Verfaſſer erwartet werden darf; — wobei ſich doch eine bedenkliche Zahlen-Kabbala, in Anſehung der wichtigſten Epochen der heiligen Chronologie darbietet, welche den Glauben an die Authenticität dieſer bibliſchen Geſchichtserzählung etwas ſchwächen dürfte *).

Der reformirte Prediger, La Coſte, ſagt zu ſeinen Glaubensgenoſſen: „ſchöpft das göttliche Wort aus der Quelle (der Bibel) ſelbſt, wo ihr es dann lauter und unverfälſcht einnehmen könnt; aber ihr müßt ja nichts Anderes in der Bibel finden, als was wir darin finden. — Nun, lieben Freunde, ſagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnöthiger Weiſe darin ſelbſt ſuchen, und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinten, von euch für unrichtige Auslegung derſelben erklärt werde.“ — Auch ſpricht die katholiſche Kirche in dem Satze: „außer der Kirche (der katholiſchen) iſt kein Heil,“ conſequenter, als die proteſtantiſche, wenn dieſe ſagt: daß man auch als Katholik ſelig werden könne. Denn wenn das iſt, (ſagt Boſſuet,) ſo wählt man ja am ſicherſten, ſich zur erſteren zu ſchlagen. Denn noch ſeliger, als ſelig, kann doch kein Menſch zu werden verlangen.

*) 70 apokalyptiſche Monate, (deren es in dieſem Cyklus 4 gibt,) jeden zu $29\frac{1}{2}$ Jahren, geben 2065 Jahr. Davon jedes 49ſte Jahr, als das große Ruhejahr, (deren in dieſem Zeitlaufe 42 ſind,) abgezogen, bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Kanaan, das ihm Gott geſchenkt hatte, nach Aegypten ging. — Von da an bis zur Einnahme jenes Landes durch die Kinder Iſrael, 70 apokalyptiſche Wochen (= 490 Jahr), — und ſo 4mal ſolcher Jahrwochen zuſammengezählt (=1960) und mit 2023 addirt, geben, nach P. Petau Rechnung, das Jahr der Geburt Chriſti (= 3983) ſo genau, daß auch nicht ein Jahr daran fehlt. — Siebzig Jahr hernach die Zerſtörung Jeruſalems (auch eine myſtiſche Epoche). — — Aber Bengel (in ordine temporum pag. 9. it. p. 218 sqq.) bringt 3939, als die Zahl der Geburt Chriſti, heraus? Aber das ändert nichts an der Heiligkeit des Numerus ſeptenarius. Denn die Zahl der Jahre vom Rufe Gottes an Abraham, bis zur Geburt Chriſti, iſt 1960, welches 4 apokalyptiſche Perioden austrägt,

Ein Geſetzbuch des nicht aus der menſchlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moraliſch-praktiſcher Vernunft dem Endzwecke nach vollkommen einſtimmigen ſtatutariſchen, (mithin aus einer Offenbarung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel, würde nun das kräftigſte Organ der Leitung des Menſchen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl ſein, wenn ſie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authenticität documentirt werden könnte. — Dieſem Umſtande aber ſtehen viele Schwierigkeiten entgegen.

Denn wenn Gott zum Menſchen wirklich ſpräche, ſo kann dieſer doch niemals wiſſen, daß es Gott ſei, der zu ihm ſpricht. Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß der Menſch durch ſeine Sinne den Unendlichen faſſen, ihn von Sinnenweſen unterſcheiden und ihn woran kennen ſolle. — Daß es aber nicht Gott ſein könne, deſſen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er ſich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch ſie ge-

---

jeden zu 490, oder auch 40 apokalyptiſche Perioden, jeden zu 7mal 7 = 49 Jahr. Zieht man nun von jedem neun und vierzigſten das große Ruhejahr und von jedem größten Ruhejahr, welches das 490ſte iſt, eines ab (zuſammen 44), ſo bleibt gerade 3939. — Alſo ſind die Jahrzahlen 3983 und 3939, als das verſchieden angegebene Jahr der Geburt Chriſti, nur darin unterſchieden: daß die letztere entſpringt, wenn in der Zeit der erſteren das, was zur Zeit der 4 großen Epochen gehört, um die Zahl der Ruhejahre vermindert wird. Nach Bengeln würde die Tafel der heiligen Geſchichte ſo ausſehen:

2023: Verheißung an Abraham, das Land Kanaan zu beſitzen;
2502: Beſitzerlangung deſſelben;
2981: Einweihung des erſten Tempels;
3460: Gegebener Befehl zur Erbauung des zweiten Tempels;
3939: Geburt Chriſti.

Auch das Jahr der Sündfluth läßt ſich ſo a priori ausrechnen. Nämlich 4 Epochen zu 490 (= 70 × 7) Jahr machen 1960. Davon jedes 7te (= 280) abgezogen, bleiben 1680. Von dieſen 1680 jedes darin enthaltene 70ſte Jahr abgezogen (= 24), bleiben 1656, als das Jahr der Sündfluth. — Auch von dieſer bis zum Rufe Gottes an Abraham ſind 366 volle Jahre, davon eines ein Schaltjahr iſt.

Was ſoll man nun hiezu ſagen? Haben die heiligen Zahlen etwa den Weltlauf beſtimmt? Frank's Cyclus iobilaeus dreht ſich ebenfalls um dieſen Mittelpunct der myſtiſchen Chronologie herum.

boten wird, dem moraliſchen Geſetz zuwider iſt, ſo mag die Erſcheinung ihm noch ſo majeſtätiſch und die ganze Natur überſchreitend dünken; er muß ſie doch für Täuſchung halten *).

Die Beglaubigung der Bibel nun, als eines in Lehre und Beiſpiel zur Norm dienenden evangeliſch-meſſianiſchen Glaubens, kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfaſſer, (denn der war immer ein dem möglichen Irrthum ausgeſetzter Menſch,) ſondern muß aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks, von Lehrern aus dieſem Volk ſelbſt, als Idioten (im Wiſſenſchaftlichen), an ſich, mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menſchen beiwohnenden Vernunftreligion geſchöpft betrachtet werden, die eben durch dieſe Einfalt auf die Herzen deſſelben den ausgebreitetſten und kräftigſten Einfluß haben mußte. — Die Bibel war das Vehikel derſelben, vermittelſt gewiſſer ſtatutariſcher Vorſchriften, welche der Ausübung der Religion in der bürgerlichen Geſellſchaft eine Form der Regierung gab, und die Authenticität dieſes Geſetzbuchs als eines göttlichen, (des Inbegriffs aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote,) beglaubigt alſo und documentirt ſich ſelbſt, was den Geiſt deſſelben (das Moraliſche) betrifft; was aber den Buchſtaben (das Statutariſche) deſſelben anlangt, ſo bedürfen die Satzungen in dieſem Buche keiner Beglaubigung, weil ſie nicht zum Weſentlichen (**principale**), ſondern nur zum Beigeſellten (**accessorium**) deſſelben gehören. — — Den Urſprung aber dieſes Buchs auf Inſpiration ſeiner Verfaſſer (**deus ex machina**) zu gründen, um auch die unweſentlichen Statute deſſelben zu heiligen, muß eher das Zutrauen zu ſeinem moraliſchen Werth ſchwächen, als es ſtärken.

Die Beurkundung einer ſolchen Schrift, als einer göttlichen, kann von keiner Geſchichtserzählung, ſondern nur von der erprobten Kraft derſelben, Religion in menſchlichen Herzen zu gründen, und wenn ſie durch mancherlei (alte oder neue) Satzungen verunartet wäre, ſie durch ihre Einfalt ſelbſt wieder in ihre Reinigkeit herzuſtellen, abgeleitet werden, welches Werk darum nicht aufhört, Wirkung der Natur und Erfolg der fortſchreitenden moraliſchen Cultur in dem allgemeinen Gange der Vorſehung zu ſein, und als eine ſolche erklärt zu werden bedarf, damit die Exiſtenz dieſes Buchs nicht ungläubiſch dem bloſen Zufall, oder abergläubiſch einem Wunder zugeſchrieben werde und die Vernunft in beiden Fällen auf den Strand gerathe.

---

*) Zum Beiſpiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham auf göttlichen Befehl durch Abſchlachtung und Verbrennung ſeines einzigen Sohnes, — (das arme Kind trug unwiſſend noch das Holz hinzu,) — bringen wollte. Abraham hätte auf dieſe vermeinte göttliche Stimme antworten müſſen: „daß ich meinen guten Sohn nicht tödten ſolle, iſt ganz gewiß; daß aber du, der du mir erſcheinſt, Gott ſeiſt, davon bin ich nicht gewiß und kann es auch nicht werden, wenn ſie auch vom (ſichtbaren) Himmel herabſchallte."

Der Schluß hieraus iſt nun dieſer:

Die Bibel enthält in ſich ſelbſt einen, in praktiſcher Abſicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer (moraliſchen) Göttlichkeit, durch den Einfluß, den ſie, als Text einer ſyſtematiſchen Glaubenslehre, von jeher, ſowohl in katechetiſchem als homiletiſchem Vortrage auf das Herz der Menſchen ausgeübt hat, um ſie als Organ, nicht allein der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, ſondern auch als Vermächtniß (neues Teſtament) einer ſtatutariſchen, auf unabſehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre aufzubehalten; es mag ihr auch in theoretiſcher Rückſicht für Gelehrte, die ihren Urſprung theoretiſch und hiſtoriſch nachſuchen, und für die kritiſche Behandlung ihrer Geſchichte an Beweisthümern viel oder wenig abgehen. — Die Göttlichkeit ihres moraliſchen Inhalts entſchädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menſchlichkeit der Geſchichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleſerlich, durch Accommodationen und Conjecturen im Zuſammenhange mit dem Ganzen müſſen verſtändlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satz: daß die Bibel, gleich als ob ſie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moraliſch benutzt und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene.

Die Keckheit der Kraftgenie's, welche dieſem Leitbande des Kirchenglaubens ſich jetzt ſchon entwachſen zu ſein wähnen, ſie mögen nun als Theophilanthropen in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen, oder als Myſtiker bei der Lampe innerer Offenbarungen ſchwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachſicht bedauren machen, jenes große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachläſſigt und leichtſinnigen Händen überlaſſen zu haben. — Auch iſt nicht zu erwarten, daß, wenn die Bibel, die wir haben, außer Credit kommen ſollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche Wunder machen ſich nicht zum zweiten Male in derſelben Sache, weil das Fehlſchlagen des vorigen, in Abſicht auf die Dauer, dem Folgenden allen Glauben benimmt; — wiewohl doch auch andererſeits auf das Geſchrei der Allarmiſten (das Reich iſt in Gefahr) nicht zu achten iſt, wenn in gewiſſen Statuten der Bibel, welche mehr die Förmlichkeiten, als den inneren Glaubensgehalt der Schrift betreffen, ſelbſt an den Verfaſſern derſelben Einiges gerügt werden ſollte, weil das Verbot der Prüfung einer Lehre der Glaubensfreiheit zuwider iſt. — Daß aber ein Geſchichtsglaube Pflicht ſei und zur Seligkeit gehöre, iſt Aberglaube*).

---

*) Aberglaube iſt der Hang, in das, was als nicht natürlicher Weiſe zugehend vermeint wird, ein größeres Vertrauen zu ſetzen, als was ſich nach Naturgeſetzen erklären läßt, — es ſei im Phyſiſchen oder Moraliſchen. — Man kann alſo die Frage aufwerfen: ob der Bibelglaube (als empiriſcher), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen ſolle? mit anderen Worten: iſt die Lehre von Gott, weil ſie in der Bibel ſteht? oder: ſteht ſie in der Bibel, weil ſie von Gott iſt? — Der erſtere Satz iſt augenſcheinlich inconſequent; weil das göttliche Anſehen des Buchs hier vorausgeſetzt werden muß, um die Göttlichkeit der Lehre deſſelben zu beweiſen. Alſo kann nur der zweite Satz Statt finden, der aber ſchlechterdings keines Beweiſes fähig iſt (Supernaturalium non datur scientia). — — Hievon ein Beiſpiel. — Die Jünger des moſaiſch-meſſianiſchen Glaubens ſahen ihre Hoffnung aus dem Bunde Gottes mit Abraham nach Jeſu Tode ganz ſinken, (wir hofften, er würde Iſrael erlöſen;) denn nur den Kindern Abrahams war in ihrer Bibel das Heil verheißen. Nun trug es ſich zu, daß, da am Pfingſtfeſte die Jünger verſammelt waren, einer derſelben auf den glücklichen, der ſubtilen jüdiſchen Auslegungskunſt angemeſſenen Einfall gerieth: daß auch die Heiden (Griechen und Römer) als in dieſen Bund aufgenommen betrachtet werden könnten, wenn ſie an das Opfer, welches Abraham Gotte mit ſeinem einzigen Sohne bringen wollte, (als dem Sinnbilde des einigen Opfers des Weltheilandes) glaubten; denn da wären ſie Kinder Abrahams im Glauben, (zuerſt unter, dann aber

Von der bibliſchen Auslegungskunſt (hermeneutica sacra); da ſie nicht den Laien überlaſſen werden kann, (denn ſie betrifft ein wiſſenſchaftliches Syſtem,) darf nun, lediglich in Anſehung deſſen, was in der Religion ſtatutariſch iſt, verlangt werden: daß der Ausleger ſich erkläre, ob ſein Ausſpruch als authentiſch, oder als doctrinal verſtanden werden ſolle. — Im erſteren Falle muß die Auslegung dem Sinne des Verfaſſers buchſtäblich (philologiſch) angemeſſen ſein; im zweiten aber hat der Schriftſteller die Freiheit, der Schriftſtelle (philoſophiſch) denjenigen Sinn unterzulegen, den ſie in moraliſch-praktiſcher Abſicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegeſe annimmt; denn der Glaube an einen bloſen Geſchichtsſatz iſt todt an ihm ſelber. — Nun mag wohl die erſtere für den Schriftgelehrten und indirect auch für das Volk in gewiſſer pragmatiſchen Abſicht wichtig genug ſein, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moraliſch beſſere Menſchen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, ſondern wohl gar verhindert werden. — Denn die heiligen Schriftſteller können als Menſchen auch geirrt haben, (wenn man nicht ein durch die Bibel beſtändig fortlaufendes Wunder annimmt,) wie z. B. der heilige Paul mit ſeiner Gnadenwahl, welche er aus der moſaiſch-meſſianiſchen Schriftlehre in die evangeliſche treuherzig überträgt, ob er zwar über die Unbegreiflichkeit der Verwerfung gewiſſer Menſchen, ehe ſie noch geboren waren, ſich in großer Verlegenheit befindet, und ſo, wenn man die Hermeneutik der Schriftgelehrten als continuirlich dem Ausleger zu Theil gewordene Offenbarung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beſtändig Abbruch thun muß. — Alſo iſt nur die doctrinale

---

auch ohne die Beſchneidung.) — Es iſt kein Wunder, daß dieſe Entdeckung, die in einer groſsen Volksverſammlung eine ſo unermeßliche Ausſicht eröffnete, mit dem größten Jubel, und als ob ſie unmittelbare Wirkung des heiligen Geiſtes geweſen wäre, aufgenommen und für ein Wunder gehalten wurde und als ein ſolches in bibliſche (Apoſtel-)Geſchichte kam, bei der es aber gar nicht zur Religion gehört, ſie als Factum zu glauben und dieſen Glauben der natürlichen Menſchenvernunft aufzudringen. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorſam in Anſehung eines ſolchen Kirchenglaubens, als zur Seligkeit erforderlich, iſt alſo Aberglaube.

Auslegung, welche nicht (empiriſch) zu wiſſen verlangt, was der heilige Verfaſſer mit ſeinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, ſondern was die Vernunft (a priori) in moraliſcher Rückſicht bei Veranlaſſung einer Spruchſtelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangeliſch-bibliſche Methode der Belehrung des Volks in der wahren inneren und allgemeinen Religion, die von dem particulären Kirchenglauben als Geſchichtsglauben — unterſchieden iſt; wobei dann Alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuſchung zugeht, da hingegen das Volk mit einem Geſchichtsglauben, den Keiner deſſelben ſich zu beweiſen vermag, ſtatt des moraliſchen (allein ſeligmachenden), den ein Jeder faßt, in ſeiner Abſicht, (die es haben muß,) getäuſcht, ſeinen Lehrer anklagen kann.

In Abſicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden iſt, iſt nun die doctrinale Auslegung derſelben, welche ſich auf ſein (des Volks) moraliſches Intereſſe, — der Erbauung, ſittlichen Beſſerung und ſo der Seligwerdung — bezieht, zugleich die authentiſche: d. i. ſo will Gott ſeinen in der Bibel geoffenbarten Willen verſtanden wiſſen. Denn es iſt hier nicht von einer bürgerlichen, das Volk unter Diſciplin haltenden (politiſchen), ſondern einer auf das Innere der moraliſchen Geſinnung abzweckenden, (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unſere eigene (moraliſch-praktiſche) Vernunft ſpricht, iſt ein untrüglicher allgemein verſtändlicher Ausleger dieſes ſeines Worts, und es kann auch ſchlechterdings keinen anderen (etwa auf hiſtoriſche Art) beglaubigten Ausleger ſeines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftſache iſt.

Und ſo haben die Theologen der Facultät die Pflicht auf ſich, mithin auch die Befugniß, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten; doch unbeſchadet der Freiheit der Philoſophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen, welche im Falle einer Dictatur (des Religionsedicts), die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, ſich durch die ſolenne Formel beſtens verwahren: **provideant consules, ne quid respublica detrimenti capiat.**

Anhang bibliſch-hiſtoriſcher Fragen

über die praktiſche Benutzung und muthmaßliche Zeit der Fortdauer dieſes heiligen Buchs.

Daß es bei allem Wechſel der Meinungen noch lange Zeit im Anſehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Intereſſe, in Anſehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiemit in enger Verbindung ſteht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen oder auch es, chiliaſtiſch, in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu laſſen, das überſteigt unſer ganzes Vermögen der Wahrſagung. — Was würde alſo geſchehen, wenn der Kirchenglaube dieſes große Mittel der Volksleitung einmal entbehren müßte?

Wer iſt der Redacteur der bibliſchen Bücher (alten und neuen Teſtaments), und zu welcher Zeit iſt der Kanon zu Stande gekommen?

Werden philologiſch-antiquariſche Kenntniſſe immer zur Erhaltung der einmal angenommenen Glaubensnorm nöthig ſein, oder wird die Vernunft den Gebrauch derſelben zur Religion dereinſt von ſelbſt und mit allgemeiner Einſtimmung anzuordnen im Stande ſein?

Hat man hinreichende Documente der Authenticität der Bibel nach den ſogenannten 70 Dolmetſchern, und von welcher Zeit kann man ſie mit Sicherheit datiren? u. ſ. w.

Die praktiſche, vornehmlich öffentliche Benutzung dieſes Buchs in Predigten iſt ohne Zweifel diejenige, welche zur Beſſerung der Menſchen und Belebung ihrer moraliſchen Triebfedern (zur Erbauung) beiträgt. Alle andere Abſicht muß ihr nachſtehen, wenn ſie hiemit in Colliſion kommt. — Man muß ſich daher wundern, daß dieſe Maxime noch hat bezweifelt werden können, und eine paraphraſtiſche Behandlung eines Texts der paränetiſchen, wenngleich nicht vorgezogen, doch durch die erſtere wenigſtens hat in Schatten geſtellt werden ſollen. — Nicht die Schriftgelahrtheit und was man vermittelſt ihrer aus der Bibel, durch philologiſche Kenntniſſe, die oft nur verunglückte Conjecturen ſind, herauszieht, ſondern was man mit moraliſcher Denkungsart (alſo nach dem Geiſte Gottes) in ſie hineinträgt, und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilſame Wirkung ſein können, das muß dieſem Vortrage ans Volk die Leitung geben: nämlich den Text nur, (wenigſtens hauptſächlich) als Veranlaſſung zu allem Sittenbeſſernden, was ſich dabei denken läßt, zu behandeln, ohne was die heiligen Schriftſteller dabei ſelbſt im Sinne gehabt haben möchten, nachforſchen zu dürfen. — Eine auf Erbauung, als Endzweck, gerichtete Predigt, (wie denn das eine jede ſein ſoll,) muß die Belehrung aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen moraliſchen Anlage, ſelbſt des unbelehrteſten Menſchen entwickeln; wenn die dadurch zu bewirkende Geſinnung lauter ſein ſoll. Die damit verbundenen Zeugniſſe der Schrift, ſollen auch nicht die Wahrheit dieſer Lehren beſtätigende hiſtoriſche Beweisgründe ſein, (denn deren bedarf die ſittlich thätige Vernunft hiebei nicht, und das empiriſche Erkenntniß vermag es auch nicht,) ſondern blos Beiſpiele der Anwendung der praktiſchen Vernunftprincipien auf Facta der heiligen Geſchichte, um ihre Wahrheit anſchaulicher zu machen; welches aber auch ein ſehr ſchätzbarer Vortheil für Volk und Staat auf der ganzen Erde iſt.

Anhang.

Von einer reinen Myſtik in der Religion*).

Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernt, daß Philoſophie nicht etwa eine Wiſſenſchaft der Vorſtellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften, oder ſonſt etwas Aehnliches ſei; ſondern eine Wiſſenſchaft des Menſchen, ſeines Vorſtellens, Denkens und Handelns; — ſie ſoll den Menſchen nach allen ſeinen Beſtandtheilen darſtellen, wie er iſt und ſein ſoll, d. h. ſowohl nach ſeinen Naturbeſtimmungen, als auch nach ſeinem Moralitäts- und Freiheitsverhältniß. Hier wies nun die alte Philoſophie dem Menſchen einen ganz unrichtigen Standpunct in der Welt an, indem ſie ihn in dieſer zu einer Maſchine machte, die, als ſolche, gänzlich von der Welt, oder von den Außendingen und Umſtänden abhängig ſein mußte; ſie machte alſo den Menſchen zu einem beinahe blos paſſiven Theile der Welt. — Jetzt erſchien die Kritik der Vernunft und beſtimmte dem Menſchen in der Welt eine durchaus active Exiſtenz. Der Menſch ſelbſt iſt urſprünglich Schöpfer aller ſeiner Vorſtellungen und Begriffe und ſoll einziger Urheber aller ſeiner Handlungen ſein. Jenes „iſt“ und dieſes „ſoll“ führt auf zwei ganz verſchiedene Beſtimmungen am Menſchen. Wir

---

*) In einem ſeiner Diſſertation: **De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auctore** *Carol. Arnold. Willmans*, **Bielefelda-Guestphalo Halis Saxonum 1797.** beigefügten Briefe, welchen ich, mit ſeiner Erlaubniß, und mit Weglaſſung der Einleitungs- und Schlußhöflichkeitsſtellen, hiemit liefere, und welcher dieſen, jetzt der Arzneiwiſſenſchaft ſich widmenden jungen Mann als einen ſolchen bezeichnet, von dem ſich auch in anderen Fächern der Wiſſenſchaft viel erwarten läßt. Wobei ich gleichwohl jene Aehnlichkeit meiner Vorſtellungsart mit der ſeinigen unbedingt einzugeſtehen nicht gemeint bin.

bemerken daher auch im Menſchen zweierlei ganz verſchiedenartige Theile, nämlich auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verſtand, und auf der anderen Vernunft und freien Willen, die ſich ſehr weſentlich von einander unterſcheiden. In der Natur iſt Alles; es iſt von keinem Soll in ihr die Rede; Sinnlichkeit und Verſtand gehen aber nur immer darauf aus, zu beſtimmen, was und wie es iſt; ſie müſſen alſo für die Natur, für dieſe Erdenwelt, beſtimmt ſein und mithin zu ihr gehören. Die Vernunft will beſtändig ins Ueberſinnliche, wie es wohl über die ſinnliche Natur hinaus beſchaffen ſein möchte; ſie ſcheint alſo, obzwar ein theoretiſches Vermögen, dennoch gar nicht für dieſe Sinnlichkeit beſtimmt zu ſein; der freie Wille aber beſteht ja in einer Unabhängigkeit von den Außendingen; dieſe ſollen nicht Triebfedern des Handelns für den Menſchen ſein; er kann alſo noch weniger zur Natur gehören. Aber wohin denn? Der Menſch muß für zwei ganz verſchiedene Welten beſtimmt ſein, einmal für das Reich der Sinne und des Verſtandes, alſo für dieſe Erdenwelt; dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.

Was den Verſtand betrifft, ſo iſt dieſer ſchon für ſich durch ſeine Form auf dieſe Erdenwelt eingeſchränkt; denn er beſteht blos aus Kategorien d. h. Aeußerungsarten, die blos auf ſinnliche Dinge ſich beziehen können. Seine Grenzen ſind ihm alſo ſcharf geſteckt. Wo die Kategorien aufhören, da hört auch der Verſtand auf; weil ſie ihn erſt bilden und zuſammenſetzen. [Ein Beweis für die blos irdiſche oder Naturbeſtimmung des Verſtandes ſcheint mir auch dieſes zu ſein, daß wir in Rückſicht der Verſtandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügſten Menſchen bis zum dümmſten Thiere, (indem wir doch den Inſtinct auch als eine Art von Verſtand anſehen können, inſofern zum bloſen Verſtande der freie Wille nicht gehört.)] Aber nicht ſo in Rückſicht der Moralität, die da aufhört, wo die Menſchheit aufhört und die in allen Menſchen urſprünglich daſſelbe Ding iſt. Der Verſtand muß alſo blos zur Natur gehören, und wenn der Menſch blos Verſtand hätte, ohne Vernunft und freien Willen, oder ohne Moralität, ſo würde er ſich in Nichts von den Thieren unterſcheiden, und vielleicht blos an der Spitze ihrer Stufenleiter ſtehen, da er hingegen jetzt, im Beſitz der Moralität, als freies Weſen, durchaus und weſentlich von den Thieren verſchieden iſt, auch von dem klügſten, deſſen Inſtinct oft deutlicher und beſtimmter wirkt, als der Verſtand der Menſchen. — Dieſer Verſtand aber iſt ein gänzlich actives Vermögen des Menſchen; alle ſeine Vorſtellungen und Begriffe ſind blos ſeine Geſchöpfe, der Menſch denkt mit ſeinem Verſtande urſprünglich, und er ſchafft ſich alſo ſeine Welt. Die Außendinge ſind nur Gelegenheitsurſachen der Wirkungen des Verſtandes, ſie reizen ihn zur Action, und das Product dieſer Action ſind Vorſtellungen und Begriffe. Die Dinge alſo, worauf ſich dieſe Vorſtellungen und Begriffe beziehen, können nicht das ſein, was unſer Verſtand vorſtellt; denn der Verſtand kann nur Vorſtellungen und ſeine Gegenſtände, nicht aber wirkliche Dinge ſchaffen, d. h. die Dinge können unmöglich durch dieſe Vorſtellungen und Begriffe vom Verſtande als ſolche, wie ſie an ſich ſein mögen, erkannt werden; die Dinge, die unſere Sinne und unſeren Verſtand darſtellen, ſind vielmehr an ſich nur Erſcheinungen d. i. Gegenſtände unſerer Sinne und unſeres Verſtandes, die das Product aus dem Zuſammentreffen der Gelegenheitsurſachen und der Wirkung des Verſtandes ſind, die aber deswegen doch nicht Schein ſind, ſondern die wir im praktiſchen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenſtände unſerer Vorſtellungen anſehen können; eben weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsurſachen ſupponiren müſſen. Ein Beiſpiel gibt die Naturwiſſenſchaft. Außendinge wirken auf einen actionsfähigen Körper und reizen dieſen dadurch zur Action; das Product hievon iſt Leben. — Was iſt aber Leben? Phyſiſches Anerkennen ſeiner Exiſtenz in der Welt und ſeines Verhältniſſes zu den Außendingen; der Körper lebt dadurch, daß er auf die Außendinge reagirt, ſie als ſeine Welt anſieht und ſie zu ſeinem Zweck gebraucht, ohne ſich weiter um ihr Weſen zu bekümmern. Ohne Außendinge wäre dieſer Körper kein lebender Körper, und ohne Actionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht ſeine Welt. Ebenſo mit dem Verſtande. Erſt durch ſein Zuſammentreffen mit den Außendingen entſteht dieſe ſeine Welt, ohne Außendinge wäre er todt; — ohne Verſtand aber wären keine Vorſtellungen, ohne Vorſtellungen keine Gegenſtände und ohne dieſe nicht dieſe ſeine Welt; ſo wie mit einem anderen Verſtande auch eine andere Welt da ſein würde, welches durch das Beiſpiel von Wahnſinnigen klar wird. Alſo der Verſtand iſt Schöpfer ſeiner Gegenſtände und der Welt, die aus ihnen beſteht; aber ſo, daß wirkliche Dinge die Gelegenheitsurſachen ſeiner Action und alſo der Vorſtellungen ſind.

Dadurch unterſcheiden ſich nun dieſe Naturkräfte des Menſchen weſentlich von der Vernunft und dem freien Willen. Beide machen zwar auch active Vermögen aus, aber die Gelegenheitsurſachen ihrer Action ſollen nicht aus dieſer Sinnenwelt genommen ſein. Die Vernunft, als theoretiſches Vermögen, kann alſo hier gar keine Gegenſtände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen ſein, d. h. Vorſtellungen der Vernunft, denen keine Gegenſtände entſprechen, weil nicht wirkliche Dinge, ſondern etwa nur Spiele des Verſtandes die Gelegenheitsurſachen ihrer Action ſind. Alſo kann die Vernunft, als theoretiſches ſpeculatives Vermögen, hier in dieſer Sinnenwelt gar nicht gebraucht werden (und muß folglich, weil ſie doch einmal als ſolches da iſt, für eine andere Welt beſtimmt ſein,) ſondern nur als praktiſches Vermögen, zum Behuf des freien Willens. Dieſer nun iſt blos und allein praktiſch; das Weſentliche deſſelben beſteht darin, daß ſeine Action nicht Reaction, ſondern eine reine objective Handlung ſein ſoll, oder daß die Triebfedern ſeiner Action nicht mit den Gegenſtänden derſelben zuſammenfallen ſollen; daß er alſo unabhängig von den Vorſtellungen des Verſtandes, weil dieſes eine verkehrte und verderbte Wirkungsart derſelben veranlaſſen würde, als auch unabhängig von den Ideen der ſpeculativen Vernunft handeln ſoll, weil dieſe, da ihnen nichts Wirkliches entſpricht, leicht eine falſche und grundloſe Willensbeſtimmung verurſachen könnten. Alſo muß die Triebfeder der Action des freien Willens etwas ſein, was im inneren Weſen des Menſchen ſelbſt gegründet und von der Freiheit des Willens ſelbſt unzertrennlich iſt. Dieſes iſt nun das moraliſche Geſetz, welches uns durchaus ſo aus der Natur herausreißt und über ſie erhebt, daß wir, als moraliſche Weſen, die Naturdinge weder zu Urſachen und Triebfedern der Action des Willens bedürfen, noch ſie als Gegenſtände unſeres Wollens anſehen können, in deren Stelle vielmehr nur die moraliſche Perſon der Menſchheit tritt. Jenes Geſetz ſichert uns alſo eine blos dem Menſchen eigenthümliche und ihn von allen übrigen Naturtheilen unterſcheidende Eigenſchaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freie Weſen ſind, und die ſelbſt wieder durch dieſe Freiheit begründet iſt. — Dieſe Moralität, und nicht der Verſtand, iſt es alſo, was den Menſchen erſt zum Menſchen macht. So ſehr auch der Verſtand ein völlig actives und inſofern ein ſelbſtſtändiges Vermögen iſt, ſo bedarf er doch zu ſeiner Action der Außendinge und iſt auch zugleich auf ſie eingeſchränkt; da hingegen der freie Wille völlig unabhängig iſt und einzig durch das innere Geſetz beſtimmt werden ſoll: d. h. der Menſch blos durch ſich ſelbſt, ſofern er ſich nur zu ſeiner urſprünglichen Würde und Unabhängigkeit von Allem, was nicht das Geſetz iſt, erhoben hat. Wenn alſo dieſer unſer Verſtand ohne dieſe ſeine Außendinge nichts, wenigſtens nicht dieſer Verſtand ſein würde, ſo bleiben Vernunft und freier Wille dieſelben, ihr Wirkungskreis ſei, welcher er wolle. (Sollte hier der freilich hyperphyſiſche Schluß wohl mit einiger Wahrſcheinlichkeit gemacht werden können: „daß mit dem Tode des Menſchenkörpers auch dieſer ſein Verſtand ſtirbt und verloren geht, mit allen ſeinen irdiſchen Vorſtellungen, Begriffen und Kenntniſſen; weil doch dieſer Verſtand immer nur für irdiſche, ſinnliche Dinge brauchbar iſt, und, ſobald der Menſch ins Ueberſinnliche ſich verſteigen will, hier ſogleich aller Verſtandesgebrauch aufhört und der Vernunftgebrauch dagegen eintritt?“ Es iſt dieſes eine Idee, die ich nachher auch bei den Myſtikern, aber nur dunkel gedacht, nicht behauptet, gefunden habe und die gewiß zur Beruhigung, und vielleicht auch moraliſchen Verbeſſerung vieler Menſchen beitragen würde. Der Verſtand hängt ſo wenig, wie der Körper, vom Menſchen ſelbſt ab. Bei einem fehlerhaften Körperbau beruhigt man ſich, weil man weiß, er iſt nichts Weſentliches, — ein bauter Körper hat nur hier auf der Erde ſeine Vorzüge. Geſetzt, die Idee würde allgemein, daß es mit dem Verſtande eben ſo wäre, ſollte das nicht für die Moralität der Menſchen erſprießlich ſein? Die neuere Naturlehre des Menſchen harmonirt ſehr mit dieſer Idee, indem ſie den Verſtand blos als etwas vom Körper Abhängiges und als ein Product der Gehirnwirkung anſieht. S. Reils phyſiologiſche Schriften. Auch die älteren Meinungen von der Materialität der Seele ließen ſich hiedurch auf etwas Reales zurückbringen.) —

Der fernere Verlauf der kritiſchen Unterſuchung der menſchlichen Seelenvermögen ſtellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls, und alſo unſerer ſelbſt und des moraliſchen Geſetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretiſche Grund ſeiner Natur nach untauglich zur Befeſtigung und Sicherſtellung jener Idee iſt? Hieraus entſtand der ſo ſchöne moraliſche Beweis für das Daſein Gottes, der Jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweiſend ſein muß. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltſchöpfer aber ging endlich die praktiſche Idee hervor, von einem allgemeinen moraliſchen Geſetzgeber für alle unſere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moraliſchen Geſetzes. Dieſe Idee bietet dem Menſchen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt ſich für ein anderes Reich geſchaffen, als für das Reich der Sinne und des Verſtandes, — nämlich für ein moraliſches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun ſeine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entſteht in ihm ein neues Erkenntniß, ein neues Gefühl, nämlich Religion. — So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Claſſe von Menſchen kennen lernte, die man Separatiſten nennt, die aber ſich ſelbſt Myſtiker nennen, bei welchen ich faſt buchſtäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich Anfangs ſchwer, dieſe in der myſtiſchen Sprache dieſer Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, daß dieſe

Menſchen ganz ohne Gottesdienſt lebten; Alles verwarfen, was Gottes-Dienſt heißt und nicht in Erfüllung ſeiner Pflichten beſteht; daß ſie ſich für religiöſe Menſchen, ja für Chriſten hielten, und doch die Bibel nicht als ihr Geſetzbuch anſahen, ſondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Chriſtenthum ſprachen. — Ich forſchte nach dem Lebenswandel dieſer Leute, und fand, (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Heerde, ihres Eigennutzes wegen, findet,) bei ihnen reine moraliſche Geſinnungen und eine beinahe ſtoiſche Conſequenz in ihren Handlungen. Ich unterſuchte ihre Lehre und ihre Grundſätze, und fand im Weſentlichen ganz Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterſchiede, daß ſie das innere Geſetz, wie ſie es nennen, für eine innere Offenbarung, und alſo beſtimmt Gott für den Urheber deſſelben halten. Es iſt wahr, ſie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf ſie ſich nicht weiter einlaſſen, göttlichen Urſprungs iſt; aber wenn man genauer forſcht, ſo findet man, daß ſie dieſen Urſprung der Bibel erſt aus der Uebereinſtimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren mit ihrem inneren Geſetze ſchließen; denn wenn man ſie z. B. fragt, warum? ſo iſt ihre Antwort: ſie legitimirt ſich in meinem Inneren, und ihr werdet es eben ſo finden, wenn ihr der Weiſung eures inneren Geſetzes oder den Lehren der Bibel Folge leiſtet. Eben deswegen halten ſie ſie auch nicht für ihr Geſetzbuch, ſondern nur für eine hiſtoriſche Beſtätigung, worin ſie das, was in ihnen ſelbſt urſprünglich gegründet iſt, wiederfinden. Mit einem Worte, dieſe Leute würden, (verzeihen Sie mir den Ausdruck,) wahre Kantianer ſein, wenn ſie Philoſophen wären. Aber ſie ſind größtentheils aus der Klaſſe der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen dieſe Leute einen wahrer Dorn im Auge ſind, weil ſie ihren Gottesdienſt nicht von ihnen unterſtützt ſehen und ihnen doch, wegen ihres exemplariſchen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung durchaus nichts anhaben können. Von den Quäkern unterſcheiden ſich dieſe Separatiſten nicht in ihren Religionsgrundſätzen, aber wohl in der Anwendung derſelben aufs gemeine Leben. Denn ſie kleiden ſich z. B., wie es gerade Sitte iſt, und bezahlen alle ſowohl Staats- als kirchliche Abgaben. Bei dem gebildeten Theile derſelben habe ich nie Schwärmerei gefunden, ſondern freies vorurtheilloſes Raiſonnement und Urtheil über religiöſe Gegenſtände.

Zweiter Abſchnitt.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der juriſtiſchen.

Erneuerte Frage:

Ob das menſchliche Geſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſeren ſei?

1.

Was will man hier wiſſen!

Man verlangt ein Stück von der Menſchengeſchichte, und zwar nicht das von der vergangenen, ſondern der künftigen Zeit, mithin eine **vorherſagende**, welche, wenn ſie nicht nach bekannten Naturgeſetzen (wie Sonnen- und Mondfinſterniſſe) geführt wird, **wahrſagend** und doch natürlich, kann ſie aber nicht anders, als durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Ausſicht in die künftige Zeit erworben werden, **weiſſagend** (prophetiſch) genannt wird *). — Uebrigens iſt es hier auch nicht um die Naturgeſchichte des Menſchen, (ob etwa künftig neue Racen derſelben entſtehen möchten,) ſondern um die **Sittengeſchichte**, und zwar

---

*) Wer ins Wahrſagen pfuſchert, (es **ohne Kenntniß** oder Ehrlichkeit thut,) von dem heißt es: er **wahrſagert**; von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

nicht nach dem Gattungsbegriff (singulorum), ſondern dem Ganzen der geſellſchaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerſchaften vertheilten Menſchen (universorum) zu thun, wenn gefragt wird: ob das menſchliche Geſchlecht (im Groſſen) zum Beſſeren beſtändig fortſchreite?

2.

Wie kann man es wiſſen?

Als wahrſagende Geſchichtserzählung des Bevorſtehenden in der künftigen Zeit; mithin als eine a priori mögliche Darſtellung der Begebenheiten, die da kommen ſollen. — Wie iſt aber eine Geſchichte a priori möglich? — Antwort: wenn der Wahrſager die Begebenheiten ſelber macht und veranſtaltet, die er zum Voraus verkündigt.

Jüdiſche Propheten hatten gut weiſſagen, daß über kurz oder lang nicht blos Verfall, ſondern gänzliche Auflöſung ihrem Staat bevorſtehe; denn ſie waren ſelbſt die Urheber dieſes ihres Schickſals. — Sie hatten, als Volksleiter, ihre Verfaſſung mit ſo viel kirchlichen und daraus abfließenden bürgerlichen Laſten beſchwert, daß ihr Staat völlig untauglich wurde, für ſich ſelbſt, vornehmlich mit benachbarten Völkern zuſammen, zu beſtehen, und die Jeremiaden ihrer Prieſter mußten daher natürlicher Weiſe vergeblich in der Luft verhallen; weil dieſe hartnäckig auf ihrem Vorſatz einer unhaltbaren, von ihnen ſelbſt gemachten Verfaſſung beharrten, und ſo von ihnen ſelbſt der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgeſehen werden konnte.

Unſere Politiker machen, ſo weit ihr Einfluß reicht, es eben ſo, und ſind auch im Wahrſagen eben ſo glücklich. — Man muß, ſagen ſie, die Menſchen nehmen, wie ſie ſind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmüthige Phantaſten träumen, daß ſie ſein ſollten. Das wie ſie ſind aber ſollte heißen: wozu wir ſie durch ungerechten Zwang, durch verrätheriſche, der Regierung an die Hand gegebene Anſchläge gemacht haben, nämlich halsſtarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freilich, wenn ſie ihre Zügel ein Wenig ſinken läßt, ſich traurige Folgen ereignen, welche die Prophezeiung jener vermeintlich klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geiſtliche weiſſagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion und die nahe Erſcheinung des Antichriſts; während deſſen ſie gerade das thun, was erforderlich iſt, ihn einzuführen, indem ſie nämlich ihrer Gemeine nicht ſittliche Grundſätze ans Herz zu legen bedacht ſind, die geradezu aufs Beſſern führen, ſondern Obſervanzen und hiſtoriſchen Glauben zur weſentlichen Pflicht machen, die es indirect bewirken ſollen; woraus zwar mechaniſche Einhelligkeit, als in einer bürgerlichen Verfaſſung, aber keine in der moraliſchen Geſinnung erwachſen kann: alsdenn aber über Irreligioſität klagen, welche ſie ſelber gemacht haben, die ſie alſo auch ohne beſondere Wahrſagergabe vorher verkündigen konnten.

3.

Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwiſſen will.

Der Fälle, die eine Vorherſagung enthalten können, ſind drei. Das menſchliche Geſchlecht iſt entweder im continuirlichen Rückgange zum Aergeren, oder im beſtändigen Fortgange zum Beſſeren in ſeiner moraliſchen Beſtimmung, oder im ewigen Stillſtande auf der jetzigen Stufe ſeines ſittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung, (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreiſe um denſelben Punct einerlei iſt.)

Die erſte Behauptung kann man den moraliſchen Terrorismus, die zweite den Eudämonismus, (der, das Ziel des Fortſchreitens im weiten Proſpect geſehen, auch Chiliasmus genannt werden würde,) die dritte aber den Abderitismus nennen; weil, da ein wahrer Stillſtand im Moraliſchen nicht möglich iſt, ein beſtändig wechſelndes Steigen und eben ſo öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichſam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subject auf derſelben Stelle und im Stillſtande geblieben wäre.

a.

Von der terroriſtiſchen Vorſtellungsart der Menſchengeſchichte.

Der Verfall ins Aergere kann im menſchlichen Geſchlechte nicht beſtändig fortwährend ſein; denn bei einem gewiſſen Grade deſſelben würde es ſich ſelbſt aufreiben. Daher beim Anwachs großer, wie Berge ſich aufthürmender Greuelthaten und ihnen angemeſſener Uebel geſagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngſte Tag iſt vor der Thür; und der fromme Schwärmer träumt nun ſchon von der Wiederbringung aller Dinge und einer erneuerten Welt, nachdem dieſe im Feuer untergegangen iſt.

b.

Von der eudämoniſtiſchen Vorſtellungsart der Menſchengeſchichte.

Daß die Maſſe des unſerer Natur angearteten Guten und Böſen in der Anlage immer dieſelbe bleibe, und in demſelben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden; — und wie ſollte ſich auch dieſes Quantum des Guten in der Anlage vermehren laſſen, da es durch die Freiheit des Subjects geſchehen müßte, wozu dieſes aber wiederum eines größeren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Urſache nicht überſteigen; und ſo kann das Quantum des mit dem Böſen im Menſchen vermiſchten Guten ein gewiſſes Maaß des letzteren nicht überſchreiten, über welches er ſich emporarbeiten und ſo auch immer zum noch Beſſeren fortſchreiten könnte. Der Eudämonismus, mit ſeinen ſanguiniſchen Hoffnungen, ſcheint alſo unhaltbar zu ſein, und zu Gunſten einer weiſſagenden Menſchengeſchichte, in Anſehung des immerwährenden weiteren Fortſchreitens auf der Bahn des Guten, wenig zu verſprechen.

c.

Von der Hypotheſe des Abderitiſmus des Menſchengeſchlechts zur Vorherbeſtimmung ſeiner Geſchichte.

Dieſe Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geſchäftige Thorheit iſt der Charakter unſerer Gattung. In die Bahn des Guten ſchnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, ſondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu ſein, wenn es auch nur der Abwechſelung wegen geſchähe, den Plan des Fortſchritts umzukehren, zu bauen, um niederreißen zu können, und ſich ſelbſt die hoffnungsloſe Bemühung aufzulegen, den Stein des Siſyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurück rollen zu laſſen. — Das Princip des Böſen in der Naturanlage des menſchlichen Geſchlechts ſcheint alſo hier mit dem des Guten nicht ſowohl amalgamirt (verſchmolzen), als vielmehr Eines durchs Andere neutraliſirt zu ſein; welches Thatloſigkeit zur Folge haben würde, (die hier der Stillſtand heißt;) eine leere Geſchäftigkeit, das Gute mit dem Böſen durch vorwärts und rückwärts Gehen ſo abwechſeln zu laſſen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unſerer Gattung mit ſich ſelbſt auf dieſem Glob als ein bloßes Poſſenſpiel angeſehen werden müßte, was ihr keinen größeren Werth in den Augen der Vernunft verſchaffen kann, als den die anderen Thiergeſchlechter haben, die dieſes Spiel mit weniger Koſten und ohne Verſtandesaufwand treiben.

4.

Durch Erfahrung unmittelbar iſt die Aufgabe des Fortſchreitens nicht aufzulöſen.

Wenn das menſchliche Geſchlecht im Ganzen betrachtet eine noch ſo lange Zeit vorwärts gehend und im Fortſchreiten begriffen geweſen zu ſein befunden würde, ſo kann doch Niemand dafür ſtehen, daß nun nicht gerade jetzt, vermöge der phyſiſchen Anlage unſerer Gattung, die Epoche ſeines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings und, mit beſchleunigtem Falle, zum Aergeren geht, ſo darf man nicht verzagen, daß nicht eben da der Umwendungspunct (punctum flexus contrarii) anzutreffen wäre, wo vermöge der moraliſchen Anlage in unſerem Geſchlecht der Gang deſſelben ſich wiederum zum Beſſeren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Weſen zu thun, denen ſich zwar vorher dictiren läßt, was ſie thun ſollen, aber nicht vorherſagen läßt, was ſie thun werden, und die aus dem Gefühl der Uebel, die ſie ſich ſelbſt zufügten, wenn es recht böſe wird, eine verſtärkte Triebfeder zu nehmen wiſſen, es nun doch beſſer zu machen, als es vor jenem Zuſtande war. — Aber „arme Sterbliche, (ſagt der Abt Coyer,) unter euch iſt nichts beſtändig, als die Unbeſtändigkeit!“

Vielleicht liegt es auch an unſerer unrecht genommenen Wahl des Standpuncts, aus dem wir den Lauf menſchlicher Dinge anſehen, daß dieſer uns ſo widerſinniſch ſcheint. Die Planeten, von der Erde aus geſehen, ſind bald rückgängig, bald ſtillſtehend, bald fortgängig. Den Standpunct aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen ſie nach der Copernicaniſchen Hypotheſe ihren regelmäßigen Gang fort. Es gefällt aber einigen, ſonſt nicht Unweiſen, ſteif auf ihrer Erklärungsart der Erſcheinungen und dem Standpuncte zu beharren, den ſie einmal genommen haben; ſollten ſie ſich darüber auch in Tychoniſche Cyklen und Epicyklen bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das iſt eben das Unglück, daß wir uns in dieſen Standpunct, wenn es die Vorherſagung freier Handlungen angeht, zu verſetzen nicht vermögend ſind. Denn das wäre der Standpunct der Vorſehung, der über alle menſchliche Weisheit hinausliegt, welche ſich auch auf freie Handlungen des Menſchen erſtreckt, die von dieſem zwar geſehen, aber mit Gewißheit nicht vorhergeſehen werden können, (für das göttliche Auge iſt hier kein Unterſchied,) weil er zu dem letzteren den Zuſammenhang nach Naturgeſetzen bedarf, in Anſehung der künftigen freien Handlungen aber dieſer Leitung oder Hinweiſung entbehren muß.

Wenn man dem Menſchen einen angebornen und unveränderlich-guten, obzwar eingeſchränkten Willen beilegen dürfte, ſo würde er dieſes Fortſchreiten ſeiner Gattung zum Beſſeren mit Sicherheit vorherſagen können; weil es eine Begebenheit träfe, die er ſelbſt machen kann. Bei der Miſchung des Böſen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maaß er nicht kennt, weiß er ſelbſt nicht, welcher Wirkung er ſich davon gewärtigen könne.

5.

An irgend eine Erfahrung muß doch die wahrſagende Geſchichte des Menſchengeſchlechts angeknüpft werden.

Es muß irgend eine Erfahrung im Menſchengeſchlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine Beſchaffenheit und ein Vermögen deſſelben hinweiſet, *Urſache* von dem Fortrücken deſſelben zum Beſſeren und, (da dieſes die That eines mit Freiheit begabten Weſens ſein ſoll,) *Urheber* deſſelben zu ſein; aus einer gegebenen Urſache aber läßt ſich eine Begebenheit als Wirkung vorherſagen, wenn ſich die Umſtände ereignen, welche dazu mitwirkend ſind. Daß dieſe letzteren ſich aber irgend einmal ereignen müſſen, kann, wie beim Calcul der Wahrſcheinlichkeit im Spiel, wohl im Allgemeinen vorhergeſagt, aber nicht beſtimmt werden, ob es ſich in meinem Leben zutragen und ich die Erfahrung davon haben werde, die jene Vorherſagung beſtätigte. — Alſo muß eine Begebenheit nachgeſucht werden, welche auf das Daſein einer ſolchen Urſache und auch auf den Act ihrer Cauſalität im Menſchengeſchlechte unbeſtimmt in Anſehung der Zeit hinweiſe, und die auf das Fortſchreiten zum Beſſeren, als unausbleibliche Folge, ſchließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geſchichte der vergangenen Zeit, (daß es immer im Fortſchritt geweſen ſei,) ausgedehnt werden könnte, doch ſo, daß jene Begebenheit nicht ſelbſt als Urſache des letzteren, ſondern nur als hindeutend, als *Geſchichtszeichen* (**signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum**) angeſehen werden müſſe und ſo die *Tendenz* des menſchlichen Geſchlechts im *Ganzen*, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet, (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben,) ſondern wie es in Völkerſchaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweiſen könnte.

6.

Von einer Begebenheit unſerer Zeit, welche dieſe moraliſche Tendenz des Menſchengeſchlechts beweiſet.

Dieſe Begebenheit beſteht nicht etwa in wichtigen, von Menſchen verrichteten Thaten oder Unthaten, wodurch, was groß war, unter Menſchen klein, oder, was klein war, groß gemacht wird, und wie, gleich als durch Zauberei, alte glänzende Staatsgebäude verſchwinden, und andere an deren Statt, wie aus den Tiefen der Erde hervorkommen. Nein, nichts von Allem dem. Es iſt blos die Denkungsart der Zuſchauer, welche ſich bei dieſem Spiele großer Umwandlungen *öffentlich* verräth, und eine ſo allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der anderen, ſelbſt mit Gefahr, dieſe Parteilichkeit könne ihnen ſehr nachtheilig werden, dennoch laut werden läßt, ſo aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menſchengeſchlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moraliſchen Charakter deſſelben, wenigſtens in der Anlage, beweiſet, der das Fortſchreiten zum Beſſeren nicht allein hoffen läßt, ſondern ſelbſt ſchon ein ſolcher iſt, ſo weit das Vermögen deſſelben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geiſtreichen Volks, die wir in unſeren Tagen haben vor ſich gehen ſehen, mag gelingen oder ſcheitern; ſie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt ſein, daß ein wohldenkender Menſch ſie, wenn er ſie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf ſolche Koſten zu machen nie beſchließen würde, — dieſe Revolution, ſage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuſchauer, (die nicht ſelbſt in dieſem Spiele mit verwickelt ſind,) eine *Theilnehmung* dem Wunſche nach, die nahe an Enthuſiasmus grenzt, und deren Aeußerung ſelbſt mit Gefahr verbunden war, die alſo keine andere, als eine moraliſche Anlage im Menſchengeſchlecht zur Urſache haben kann.

Dieſe moraliſche einfließende Urſache iſt zwiefach; erſtens, die des *Rechts*, daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müſſe, ſich eine bürgerliche Verfaſſung zu geben, wie ſie ihm ſelbſt gut zu ſein dünkt; zweitens, die des Zwecks, (der zugleich Pflicht iſt,) daß diejenige Verfaſſung eines Volks allein an ſich rechtlich und moraliſch-gut ſei, welche ihrer Natur nach ſo beſchaffen iſt, den Angriffskrieg nach Grundſätzen zu meiden, welche keine andere, als die republicaniſche Verfaſſung, wenigſtens der Idee nach, ſein kann *), mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg (der Quell aller Uebel und Verderbniß der Sitten) abgehalten, und ſo dem Menſchengeſchlechte, bei aller ſeiner Gebrechlichkeit, der Fortſchritt zum Beſſeren negativ geſichert wird, im Fortſchreiten wenigſtens nicht geſtört zu werden.

Dies alſo und die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthuſiasmus, ob er zwar, weil aller Affect, als ein ſolcher, Tadel verdient, nicht ganz zu billigen iſt, gibt doch vermittelſt dieſer Geſchichte zu der, für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthuſiasmus nur immer aufs Idealiſche und zwar rein Moraliſche geht, dergleichen der Rechtsbegriff iſt, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht geſpannt werden, den der bloſe Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und ſelbſt der Ehrbegriff des alten kriegeriſchen Adels (ein Analogon des Enthuſiasmus) verſchwand vor den Waffen derer,

---

*) Es iſt aber hiemit nicht gemeint, daß ein Volk, welches eine monarchiſche Conſtitution hat, ſich damit das Recht anmaße, ja auch nur in ſich geheim den Wunſch hege, ſie abgeändert zu wiſſen; denn ſeine vielleicht ſehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfaſſung als die einzige anempfehlen, bei der es ſich zwiſchen mächtigen Nachbarn erhalten kann. Auch iſt das Murren der Unterthanen, nicht des Inneren der Regierung halber, ſondern wegen des Benehmens derſelben gegen Auswärtige, wenn ſie dieſe etwa am Republicaniſiren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volks mit ſeiner eigenen Verfaſſung, ſondern vielmehr der Liebe für dieſelbe, weil es wider eigene Gefahr deſto mehr geſichert iſt, je mehr ſich andere Völker republicaniſiren. — Dennoch haben verläumderiſche Sykophanten, um ſich wichtig zu machen, dieſe unſchuldige Kannegießerei für Neuerungsſucht, Jacobinerei und Rottirung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben geſucht; indeſſen daß auch nicht der mindeſte Grund zu dieſem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr, als hundert Meilen entfernt war.

welche das *Recht* des Volks, wozu ſie gehörten, ins Auge gefaßt hatten *) und ſich als Beſchützer deſſelben dachten; mit welcher Exaltation das äußere zuſchauende Publicum dann, ohne die mindeſte Abſicht der Mitwirkung, ſympathiſirte.

7.

Wahrſagende Geſchichte der Menſchheit.

Es muß etwas *Moraliſches* im Grundſatze ſein, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch, wegen des großen und

---

*) Von einem ſolchen Enthuſiasmus der Rechtsbehauptung für das menſchliche Geſchlecht kann man ſagen: **postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit.** — Warum hat es noch nie ein Herrſcher gewagt, frei herauszuſagen, daß er gar kein *Recht* des Volks gegen ihn anerkenne; daß dieſes ſeine Glückſeligkeit blos der *Wohlthätigkeit* einer Regierung, die dieſe ihm angedeihen läßt, verdanke, und alle Anmaßung des Unterthans zu einem Recht gegen dieſelbe, (weil dieſes den Begriff eines erlaubten Widerſtands in ſich enthält,) ungereimt, ja gar ſtrafbar ſei? — Die Urſache iſt: weil eine ſolche öffentliche Erklärung alle Unterthanen gegen ihn empören würde; ob ſie gleich, wie folgſame Schafe, von einem gütigen und verſtändigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beſchützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten. — Denn mit Freiheit begabten Weſen gnügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von Anderen (und hier von der Regierung) zu Theil werden kann; ſondern auf das *Princip* kommt es an, nach welchem es ſich ſolche verſchafft. Wohlfahrt aber hat kein Princip, weder für den, der ſie empfängt, noch der ſie austheilt, (der eine ſetzt ſie hierin, der andere darin,) weil es dabei auf das *Materiale* des Willens ankommt, welches empiriſch und ſo der Allgemeinheit einer Regel unfähig iſt. Ein mit Freiheit begabtes Weſen kann und ſoll alſo, im Bewußtſein dieſes ſeines Vorzuges vor dem vernunftloſen Thier, nach dem *formalen* Princip ſeiner Willkühr keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine ſolche, in welcher dieſes mit geſetzgebend iſt: d. i. das Recht der Menſchen, welche gehorchen ſollen, muß nothwendig vor aller Rückſicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieſes iſt ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben iſt und welches keine Regierung, ſo wohlthätig ſie auch immer ſein mag, antaſten darf. — Aber dieſes Recht iſt doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zuſammenſtimmung ihrer *Mittel* mit der Moralität eingeſchränkt iſt, welche das Volk nicht überſchreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht iſt, geſchehen darf. — Autokratiſch *herrſchen*, und dabei doch republicaniſch, d. h. im Geiſte des Republicanismus und nach einer Analogie mit demſelben *regieren* iſt das, was ein Volk mit ſeiner Verfaſſung zufrieden macht.

Epoche machenden Einfluſſes, als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menſchen vor Augen ſtellt und das menſchliche Geſchlecht im Ganzen ſeiner Vereinigung (non singulorum, sed universorum) angeht, deſſen verhofftem Gelingen und den Verſuchen zu demſelben es mit ſo allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt. — Dieſe Begebenheit iſt das Phänomen nicht einer Revolution, ſondern, (wie es Hr. Erhard ausdrückt,) der Evolution einer naturrechtlichen Verfaſſung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht ſelbſt errungen wird, — indem der Krieg von innen und außen alle bisher beſtandene ſtatutariſche zerſtört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfaſſung hinzuſtreben, welche nicht kriegsſüchtig ſein kann, nämlich der republicaniſchen; die es entweder ſelbſt der Staatsform nach ſein mag, oder auch nur nach der Regierungsart bei der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen) den Geſetzen analogiſch, die ſich ein Volk ſelbſt nach allgemeinen Rechtsprincipien geben würde, den Staat verwalten zu laſſen.

Nun behaupte ich dem Menſchengeſchlechte, nach den Aſpecten und Vorzeichen unſerer Tage, die Erreichung dieſes Zwecks und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortſchreiten deſſelben zum Beſſeren, auch ohne Sehergeiſt vorherſagen zu können. Denn ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte vergißt ſich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menſchlichen Natur zum Beſſeren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprincipien im Menſchengeſchlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbeſtimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte.

Aber wenn der bei dieſer Begebenheit beabſichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform der Verfaſſung eines Volks gegen das Ende doch fehlſchlüge, oder, nachdem dieſe einige Zeit gewährt hätte, doch wiederum Alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde, (wie Politiker jetzt wahrſagen,) ſo verliert jene philoſophiſche Vorherſagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit iſt zu groß, zu ſehr mit dem Intereſſe der Menſchheit verwebt und, ihrem Einfluſſe nach auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß ſie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlaſſung günſtiger Umſtände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Verſuche dieſer Art erweckt werden ſollte; da dann bei einer für das Menſchengeſchlecht ſo wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabſichtigte Verfaſſung diejenige Feſtigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es iſt alſo ein nicht blos gutgemeinter und in praktiſcher Abſicht empfehlungswürdiger, ſondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die ſtrengſte Theorie haltbarer Satz: daß das menſchliche Geſchlecht im Fortſchreiten zum Beſſeren immer geweſen ſei, und ſo fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht blos auf das ſieht, was in irgend einem Volk geſchehen kann, ſondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Ausſicht in eine unabſehliche Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erſte Epoche einer Naturrevolution, die (nach *Camper* und *Blumenbach*) blos das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch Menſchen waren, vergrub, noch eine zweite folgt, welche auch dem Menſchengeſchlechte eben ſo mitſpielt, um andere Geſchöpfe auf dieſe Bühne treten zu laſſen u. ſ. w. Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren oberſten Urſache iſt der Menſch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrſcher von ſeiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine ſolche behandeln, indem ſie ihn theils thieriſch, als bloſes Werkzeug ihrer Abſichten, belaſten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufſtellen, um ſie ſchlachten zu laſſen, — das iſt keine Kleinigkeit, ſondern Umkehrung des *Endzwecks* der Schöpfung ſelbſt.

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortſchreiten zum Weltbeſten angelegten Maximen, in Anſehung ihrer Publicität.

Volksaufklärung iſt die öffentliche Belehrung des Volks von ſeinen Pflichten und Rechten in Anſehung des Staats, dem es angehört. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menſchenverſtande hervorgehende Rechte betrifft, ſo ſind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derſelben im Volk nicht die vom Staat beſtellten amtsmäßigen, ſondern freie Rechtslehrer, d. i. die Philoſophen, welche eben um dieſer Freiheit willen, die ſie ſich erlauben, dem Staate, der immer nur herrſchen will, anſtößig ſind, und werden unter dem Namen **Aufklärer**, als für den Staat gefährliche Leute verſchrieen; obzwar ihre Stimme nicht **vertraulich** ans **Volk**, (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt,) ſondern **ehrerbietig** an den Staat gerichtet, und dieſer jenes ſein rechtliches Bedürfniß zu beherzigen angefleht wird; welches durch keinen anderen Weg, als den der Publicität geſchehen kann, wenn ein ganzes Volk ſeine Beſchwerde (gravamen) vortragen will. So verhindert das **Verbot** der Publicität den Fortſchritt eines Volks zum Beſſeren, ſelbſt in dem, was das Mindeſte ſeiner Forderung, nämlich blos ſein natürliches Recht angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuſchauende, aber doch geſetzmäßig einem Volk befohlene Verheimlichung iſt die von der wahren Beſchaffenheit ſeiner Conſtitution. Es wäre Verletzung der Majeſtät des großbritanniſchen Volks, von ihm zu ſagen, es ſei eine **unbeſchränkte Monarchie**; ſondern man will, es ſoll eine durch die zwei Häuſer des Parlaments, als Volksrepräſentanten, den Willen des Monarchen **einſchränkende** Verfaſſung ſein, und doch weiß ein Jeder ſehr gut, daß der Einfluß deſſelben auf dieſe Repräſentanten ſo groß und ſo unfehlbar iſt, daß von gedachten Häuſern nichts Anderes beſchloſſen wird, als was Er will und durch ſeinen Miniſter anträgt; der dann auch wohl einmal auf Beſchlüſſe anträgt, bei denen er weiß, und es auch **macht**, daß ihm werde widerſprochen werden, (z. B. wegen des Negerhandels,) um von der Freiheit des Parlaments einen ſcheinbaren Beweis zu geben. — Dieſe Vorſtellung der Beſchaffenheit der Sache hat das Trügliche an ſich, daß die wahre zu Recht beſtändige Verfaſſung gar nicht mehr geſucht wird; weil man ſie in einem ſchon vorhandenen Beiſpiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publicität das Volk mit Vorſpiegelung einer durch das von ihm ausgehende Geſetz *eingeſchränkten Monarchie**) täuſcht, indeſſen daß ſeine Stellvertreter, durch Beſtechung gewonnen, es in Geheim einem *abſoluten Monarchen* unterwarfen.

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menſchen zuſammenſtimmenden Conſtitution: daß nämlich die dem Geſetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, geſetzgebend ſein ſollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Weſen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platoniſches *Ideal* heißt (respublica noumenon), iſt nicht ein leeres Hirngeſpinnſt, ſondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfaſſung überhaupt, und entfernt allen Krieg. Eine dieſer gemäß organiſirte bürgerliche Geſellſchaft iſt die Darſtellung derſelben nach Freiheitsgeſetzen durch ein Beiſpiel in der Erfahrung (respublica phaenomenon), und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühſam erworben werden; ihre Verfaſſung aber, wenn ſie im Großen einmal errungen worden, qualificirt ſich zur beſten unter allen, um den Krieg, den Zerſtörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin iſt es Pflicht in eine ſolche einzutreten, vorläufig aber, (weil jenes nicht ſo bald zu Stande kommt,) Pflicht der Monarchen, ob ſie gleich autokratiſch herrſchen, dennoch republicaniſch (nicht demokratiſch) zu regieren, d. i. das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geiſt der Freiheitsgeſetze, (wie ein Volk mit reifer Vernunft ſie ſich ſelbſt vorſchreiben würde,) gemäß ſind, wenn gleich dem Buchſtaben nach es um ſeine Einwilligung nicht befragt würde.

---

*) Eine Urſache, deren Beſchaffenheit man nicht unmittelbar einſieht, entdeckt ſich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt. — Was iſt ein *abſoluter* Monarch? Es iſt derjenige, auf deſſen Befehl, wenn er ſagt: es ſoll Krieg ſein, ſofort Krieg iſt. — Was iſt dagegen ein *eingeſchränkter* Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muß, ob Krieg ſein ſolle oder nicht, und ſagt das Volk: es ſoll nicht Krieg ſein, ſo iſt kein Krieg. — Denn Krieg iſt ein Zuſtand, in welchem dem Staatsoberhaupte *alle* Staatskräfte zu Gebot ſtehen müſſen. Nun hat der großbritanniſche Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu ſuchen. Alſo iſt dieſer König ein abſoluter Monarch, der er zwar der Conſtitution nach nicht ſein ſollte; die er aber immer vorbei gehen kann, weil er eben durch jene Staatskräfte, nämlich daß er alle Aemter und Würden zu vergeben in ſeiner Macht hat, ſich der Beiſtimmung der Volksrepräſentanten verſichert halten kann. Dieſes Beſtechungsſyſtem muß aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem ſehr durchſichtigen Schleier des Geheimniſſes.

9.

Welchen Ertrag wird der Fortſchritt zum Beſſeren dem Menſchengeſchlechte abwerfen?

Nicht ein immer wachſendes Quantum der Moralität in der Geſinnung, ſondern Vermehrung der Producte ihrer Legalität in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder ſie auch veranlaßt ſein mögen; d. i. in den guten Thaten der Menſchen, die immer zahlreicher und beſſer ausfallen werden, alſo in den Phänomenen der ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchengeſchlechts wird der Ertrag (das Reſultat) der Bearbeitung deſſelben zum Beſſeren allein geſetzt werden können. — Denn wir haben nur empiriſche Data (Erfahrungen), worauf wir dieſe Vorherſagung gründen; nämlich auf die phyſiſche Urſache unſerer Handlungen, inſofern ſie geſchehen, die alſo ſelbſt Erſcheinungen ſind, nicht die moraliſche, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geſchehen ſollte, und der allein rein, a priori, aufgeſtellt werden kann.

Allmählig wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgſamkeit in Anſehung der Geſetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Proceſſen, mehr Zuverläſſigkeit im Worthalten u. ſ. w. theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverſtandenem eigenen Vortheil im gemeinen Weſen entſpringen, und ſich endlich dies auch auf die Völker im äußeren Verhältniß gegen einander bis zur weltbürgerlichen Geſellſchaft erſtrecken, ohne daß dabei die moraliſche Grundlage im Menſchengeſchlechte im Mindeſten vergrößert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß) erforderlich ſein würde. — Denn wir müſſen uns von Menſchen in ihren Fortſchritten zum Beſſeren auch nicht zu Viel verſprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des Erſteren gerne für Träumerei eines überſpannten Kopfs halten möchte*)

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortſchritt zum Beſſeren erwartet werden?

Die Antwort iſt: nicht durch den Gang der Dinge *von unten hinauf*, ſondern den *von oben herab*. — Zu erwarten, daß durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweiſung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchſten, in Geiſtes- und moraliſcher, durch Religionslehre verſtärkter Cultur, es endlich dahin kommen werde, nicht blos gute Staatsbürger, ſondern zum Guten, was immer weiter fortſchreiten und ſich erhalten kann, zu erziehen, iſt ein Plan, der den erwünſchten Erfolg ſchwerlich hoffen läßt. Denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Koſten der Erziehung ſeiner Jugend nicht ihm, ſondern dem Staate zu Laſten kommen müſſen, der Staat aber dagegen ſeinerſeits zu Beſoldung tüchtiger und mit Luſt ihrem Amte obliegender Lehrer kein

---

*) Es iſt doch *ſüß*, ſich Staatsverfaſſungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Abſicht) entſprechen; aber *vermeſſen*, ſie vorzuſchlagen, und *ſtrafbar*, das Volk zur Abſchaffung der jetzt beſtehenden aufzuwiegeln.

Plato's **Atlantica**, *Morus* **Utopia**, *Harrington's* **Oceana** und *Allais* **Severambia**, ſind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie, (*Cromwell's* verunglückte Mißgeburt einer deſpotiſchen Republik ausgenommen,) auch nur verſucht worden. — Es iſt mit dieſen Staatsſchöpfungen wie mit der Weltſchöpfung zugegangen; kein Menſch war dabei zugegen, noch konnte er bei einer ſolchen gegenwärtig ſein, weil er ſonſt ſein eigener Schöpfer hätte ſein müſſen. Ein Staatsproduct, wie man es hier denkt, als dereinſt, ſo ſpät es auch ſei, als vollendet zu hoffen, iſt ein ſüßer Traum; aber ſich ihm immer zu nähern, nicht allein *denkbar*, ſondern, ſo weit es mit dem moraliſchen Geſetze zuſammen beſtehen kann, *Pflicht*, nicht der Staatsbürger, ſondern des Staatsoberhaupts.

Geld übrig hat, (wie **Büſching** klagt,) weil er alles zum Kriege braucht; ſondern das ganze Maſchinenweſen dieſer Bildung hat keinen Zuſammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der oberſten Staatsmacht, und nach dieſer ihrer Abſicht entworfen, ins Spiel geſetzt und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat ſich von Zeit zu Zeit auch ſelbſt reformire, und, ſtatt Revolution, Evolution verſuchend zum Beſſeren beſtändig fortſchreite. Da es aber doch auch Menſchen ſind, welche dieſe Erziehung bewirken ſollen, mithin ſolche, die dazu ſelbſt haben gezogen werden müſſen; ſo iſt bei dieſer Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umſtände, die einen ſolchen Effect begünſtigen, die Hoffnung ihres Fortſchreitens nur in einer Weisheit von oben herab, (welche, wenn ſie uns unſichtbar iſt, Vorſehung heißt,) als poſitiver Bedingung, für das aber, was hierin von Menſchen erwartet und gefordert werden kann, blos negative Weisheit zur Beförderung dieſes Zwecks zu erwarten, nämlich daß ſie das größte Hinderniß des Moraliſchen, nämlich den Krieg, der dieſen immer zurückgängig macht, erſtlich nach und nach menſchlicher, darauf ſeltener, endlich als Angriffskrieg ganz ſchwinden zu laſſen ſich genöthigt ſehen werden, um eine Verfaſſung einzuſchlagen, die, ihrer Natur nach, ohne ſich zu ſchwächen, auf ächte Rechtsprincipien gegründet, beharrlich zum Beſſeren fortſchreiten kann.

Beſchluß.

Ein Arzt, der ſeinen Patienten von Tag zu Tag auf baldige Geneſung vertröſtete, den einen, daß der Puls beſſer ſchlüge, den anderen, daß der Auswurf, den dritten, daß der Schweiß Beſſerung verſpräche u. ſ. w., bekam einen Beſuch von einem ſeiner Freunde. Wie gehts, Freund, mit eurer Krankheit? war die erſte Frage. Wie wirds gehen? Ich ſterbe vor lauter Beſſerung! — Ich verdenke es Keinem, wenn er in Anſehung der Staatsübel an dem Heil des Menſchengeſchlechts und dem Fortſchreiten deſſelben zum

Beſſeren zu verzagen anhebt; allein ich verlaſſe mich auf das heroiſche Arzneimittel, welches Hume anführt, und eine ſchnelle Kur bewirken dürfte. — „Wenn ich jetzt, (ſagt er,) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen ſehe, ſo iſt es, als ob ich zwei beſoffene Kerle ſähe, die ſich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumſchlagen. Denn nicht genug, daß ſie an den Beulen, die ſie ſich wechſelſeitig geben, lange zu heilen haben, ſo müſſen ſie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den ſie anrichteten.“ Sero sapiunt Phryges. Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politiſchen Wahrſager das Geſtändniß einer nahe bevorſtehenden Wendung des menſchlichen Geſchlechts zum Beſſeren abnöthigen, das ſchon jetzt im Proſpect iſt.

Dritter Abſchnitt.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der mediciniſchen.

Von der
Macht des Gemüths
durch
den bloſen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſein.

Ein Antwortſchreiben an Hrn. Hofrath und Profeſſor Hufeland.

Daß meine Dankſagung für das den 12ten Dec. 1796 an mich beſtellte Geſchenk Ihres lehrreichen und angenehmen Buchs „von der Kunſt, das menſchliche Leben zu verlängern", ſelbſt auf ein langes Leben berechnet geweſen ſein dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieſer meiner Antwort vom Januar dieſes Jahres zu ſchließen Urſache haben; wenn das Altgewordenſein nicht ſchon die öftere Vertagung (procrastinatio) wichtiger Beſchlüſſe bei ſich führte, dergleichen doch wohl der des Todes iſt, welcher ſich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu laſſen an Ausreden unerſchöpflich iſt.

Sie verlangen von mir „ein Urtheil über Ihr Beſtreben, das Phyſiſche im Menſchen moraliſch zu behandeln; den ganzen, auch phyſiſchen Menſchen, als ein auf Moralität berechnetes Weſen darzuſtellen und die moraliſche Cultur als unentbehrlich zur phyſiſchen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menſchennatur zu zeigen und ſetzen hinzu: „wenigſtens kann ich verſichern, daß es keine vorgefaßte Meinungen waren, ſondern ich durch Arbeit und Unterſuchung ſelbſt unwiderſtehlich in dieſe Behandlungsart hinein gezogen wurde.“ — Eine ſolche Anſicht der Sache verräth den Philoſophen, nicht den bloſen Vernunftkünſtler; einen Mann, der nicht allein, gleich einem der Directoren des franzöſiſchen Convents, die von der Vernunft verordneten Mittel der Ausführung techniſch, wie ſie die Erfahrung darbietet, zu ſeiner Heilkunde mit Geſchicklichkeit, ſondern als geſetzgebendes Glied im Corps der Aerzte, aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was hilft, mit Geſchicklichkeit auch das, was zugleich an ſich Pflicht iſt, mit Weisheit zu verordnen weiß; ſo, daß moraliſch-praktiſche Philoſophie zugleich eine Univerſalmedicin abgibt, die zwar nicht Allen für Alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann.

Dieſes Univerſalmittel betrifft aber nur die Diätetik, d. i. es wirkt nur negativ, als Kunſt, Krankheiten abzuhalten. Dergleichen Kunſt aber ſetzt ein Vermögen voraus, das nur Philoſophie oder der Geiſt derſelben, den man ſchlechthin vorausſetzen muß, geben kann. Auf dieſen bezieht ſich die oberſte diätetiſche Aufgabe, welche in dem Thema enthalten iſt:

Von der Macht des Gemüths des Menſchen über ſeine krankhafte Gefühle, durch den bloſen feſten Vorſatz Meiſter zu ſein.

Die, die Möglichkeit dieſes Ausſpruchs beſtätigenden Beiſpiele kann ich nicht von der Erfahrung Anderer hernehmen, ſondern zuerſt nur von der an mir ſelbſt angeſtellten; weil ſie aus dem Selbſtbewußtſein hervorgeht, und ſich nachher allererſt Andere fragen läßt: ob es nicht auch ſie eben ſo in ſich wahrnehmen? — Ich ſehe mich alſo genöthigt, mein Ich laut werden zu laſſen; was im dogmatiſchen*) Vortrage Unbeſcheidenheit verräth, aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, ſondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerſt an mir ſelbſt angeſtellt haben muß, um etwas, was nicht Jedermann von ſelbſt, und ohne darauf geführt zu ſein, beifällt, zu ſeiner Beurtheilung vorzulegen. Es würde tadelhafte Anmaßung ſein, Andere mit der inneren Geſchichte meines Gedankenſpiels unterhalten zu wollen, welche zwar ſubjective Wichtigkeit (für mich), aber keine objective (für Jedermann geltende) enthielten. Wenn aber dieſes Aufmerken auf ſich ſelbſt und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht ſo gemein iſt, ſondern, daß Jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache iſt, die es bedarf und verdient, ſo kann dieſer Uebelſtand, mit ſeinen Privatempfindungen Andere zu unterhalten, wenigſtens verziehen werden.

---

*) Im dogmatiſch-praktiſchen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung ſeiner ſelbſt, die auf Pflichten abzweckt, die Jedermann angehen, ſpricht der

Ehe ich nun mit dem Reſultat meiner, in Abſicht auf Diätetik angeſtellten Selbſtbeobachtung aufzutreten wage, muß ich noch etwas über die Art bemerken, wie Herr Hufeland die Aufgabe der Diätetik d. i. der Kunſt ſtellt, Krankheiten vorzubeugen, im Gegenſatz mit der Therapeutik, ſie zu heilen.

Sie heißt ihm „die Kunſt, das menſchliche Leben zu verlängern.“

Er nimmt ſeine Benennung von demjenigen her, was die Menſchen am ſehnſüchtigſten wünſchen, ob es gleich vielleicht weniger wünſchenswerth ſein dürfte. Sie möchten zwar gern zwei Wünſche zugleich thun: nämlich lange zu leben, und dabei geſund zu ſein; aber der erſtere Wunſch hat den letzteren nicht zur nothwendigen Bedingung, ſondern er iſt unbedingt. Laßt den Hoſpitalkranken Jahre lang auf ſeinem Lager leiden und darben und ihn oft wünſchen hören, daß ihn der Tod je eher je lieber von dieſer Plage erlöſen möge; glaubt ihm nicht, es iſt nicht ſein Ernſt. Seine Vernunft ſagt es ihm zwar vor, aber der Naturinſtinct will es anders. Wenn er dem Tode als ſeinem Befreier (Jovi liberatori) winkt, ſo verlangt

---

Kanzelredner nicht durch Ich, ſondern Wir. In dem erzählenden aber der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient ſeinem Arzte ablegt,) oder eigener Erfahrung an ſich ſelbſt muß er durch Ich reden.

er doch immer noch eine kleine Friſt, und hat immer irgend einen Vorwand zur Vertagung (procrastinatio) ſeines peremtoriſchen Decrets. Der in wilder Entrüſtung gefaßte Entſchluß des Selbſtmörders, ſeinem Leben ein Ende zu machen, macht hievon keine Ausnahme; denn er iſt die Wirkung eines bis zum Wahnſinn exaltirten Affects. — Unter den zwei Verheißungen für die Befolgung der Kindespflicht, („auf daß dir es wohlgehe, und du lange lebeſt auf Erden“,) enthält die letztere die ſtärkere Triebfeder, ſelbſt im Urtheile der Vernunft, nämlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienſtlich iſt.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet ſich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngeren gegen die Schwachheit der Alten zumuthet; denn die iſt kein Grund zu einer ihnen ſchuldigen Achtung. Das Alter will alſo noch für etwas Verdienſtliches angeſehen werden; weil ihm eine Verehrung zugeſtanden wird. Alſo nicht etwa, weil Neſtorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit, zu Leitung der jüngeren Welt, bei ſich führen, ſondern blos weil, wenn nur keine Schande daſſelbe befleckt hat, der Mann, welcher ſich ſo lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit, als dem demüthigendſten Ausſpruch, der über ein vernünftiges Weſen nur gefällt werden kann, („du biſt Erde und ſollſt zur Erde werden“,) ſo lange hat ausweichen und gleichſam der Unſterblichkeit hat abgewinnen können, weil, ſage ich, ein ſolcher Mann ſich ſo lange lebend erhalten und zum Beiſpiel aufgeſtellt hat.

Mit der Geſundheit, als dem zweiten natürlichen Wunſche, iſt es dagegen nur mißlich bewandt. Man kann ſich geſund fühlen, (aus dem behaglichen Gefühl ſeines Lebens urtheilen,) nie aber wiſſen, daß man geſund ſei. Jede Urſache des natürlichen Todes iſt Krankheit; man mag ſie fühlen oder nicht. — Es gibt Viele, von denen, ohne ſie eben verſpotten zu wollen, man ſagt, daß ſie für immer kränkeln, nie krank werden können; deren Diät ein immer wechſelndes Abſchweifen, und wieder Einbeugung ihrer Lebensweiſe iſt, und die es im Leben, wenngleich nicht den Kraftäußerungen, doch der Länge nach weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die ſich bei einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Geſundheit rühmten; indeſſen daß der Keim des Todes (die Krankheit) der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der, welcher ſich geſund *fühlte*, nicht wußte, daß er krank war; denn die *Urſache* eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders, als Krankheit nennen. Die *Cauſalität* aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verſtand, deſſen Urtheil irrig ſein kann; indeſſen daß das Gefühl untrüglich iſt, aber nur dann, wenn man ſich krankhaft *fühlt*, dieſen Namen führt; *fühlt* man ſich aber ſo auch nicht, doch gleichwohl in dem Menſchen verborgener Weiſe und zur baldigen Entwickelung bereit liegen kann; daher der Mangel dieſes Gefühls keinen anderen Ausdruck des Menſchen für ſein Wohlbefinden verſtattet, als daß er *ſcheinbarlich* geſund ſei. Das lange Leben alſo, wenn man dahin zurückſieht, kann nur die *genoſſene* Geſundheit bezeugen, und die Diätetik wird vor Allem in der Kunſt, das Leben zu *verlängern*, (nicht es zu *genießen*,) ihre Geſchicklichkeit oder Wiſſenſchaft zu beweiſen haben; wie es auch Herr *Hufeland* ſo ausgedrückt haben will.

Grundſatz der Diätetik.

Auf *Gemächlichkeit* muß die Diätetik nicht berechnet werden; denn dieſe Schonung ſeiner Kräfte und Gefühle iſt Verzärtelung, d. i. ſie hat Schwäche und Kraftloſigkeit zur Folge, und ein allmähliges Erlöſchen der Lebenskraft aus Mangel der Uebung; ſo wie eine Erſchöpfung derſelben durch zu häufigen und ſtarken Gebrauch derſelben. Der *Stoicismus*, als Princip der Diätetik (sustine et abstine), gehört alſo nicht blos zur praktiſchen *Philoſophie* als *Tugendlehre*, ſondern auch zu ihr als Heilkunde. — Dieſe iſt alsdann *philoſophiſch*, wenn blos die Macht der Vernunft im Menſchen, über ſeine ſinnliche Gefühle durch einen ſich ſelbſt gegebenen Grundſatz Meiſter zu ſein, die Lebensweiſe beſtimmt. Dagegen, wenn ſie dieſe Empfindungen zu erregen oder abzuwehren, die Hülfe außer ſich in körperlichen Mitteln (der Apotheke oder der Chirurgie) ſucht, ſie blos empiriſch und mechaniſch iſt.

Die Wärme, der Schlaf, die ſorgfältige Pflege des nicht Kranken, ſind ſolche Verwöhnungen der Gemächlichkeit.

1. Ich kann, der Erfahrung an mir ſelbſt gemäß, der Vorſchrift nicht beiſtimmen: „man ſoll Kopf und Füße warm halten." Ich finde es dagegen gerathener, beide kalt zu halten, (wozu die Ruſſen auch die Bruſt zählen;) gerade der Sorgfalt wegen, um mich nicht zu verkälten. — Es iſt freilich gemächlicher, im laulichen Waſſer ſich die Füße zu waſchen, als es zur Winterszeit mit beinahe eiskaltem zu thun; dafür aber entgeht man dem Uebel der Erſchlaffung der Blutgefäße in ſo weit vom Herzen entlegenen Theilen, welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füße nach ſich zieht. — Den Bauch, vornehmlich bei kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetiſchen Vorſchrift, ſtatt der Gemächlichkeit gehören; weil er Gedärme in ſich ſchließt, die einen langen Gang hindurch einen nicht flüſſigen Stoff forttreiben ſollen, wozu der ſogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muskeln deſſelben unterſtützendes Band) bei Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen gehört.

2. Lange oder (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) viel ſchlafen iſt freilich eben ſo viel Erſparniß am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bei ſich führt, und es iſt wunderlich genug, ſich ein langes Leben zu wünſchen, um es größtentheils zu verſchlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankommt, dieſes vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerſpricht ſich in ſeiner Abſicht ſelbſt. Denn das wechſelnde Erwachen und wieder Einſchlummern in langen Winternächten iſt für das ganze Nervenſyſtem lähmend, zermalmend und in täuſchender Ruhe krafterſchöpfend; mithin die Gemächlichkeit hier eine Urſache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett iſt das Neſt einer Menge von Krankheiten.

3. Im Alter ſich zu pflegen oder pflegen zu laſſen, blos um ſeine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in ſchlimmem Wetter,) oder überhaupt die Uebertragung der Arbeit an Andere, die man ſelbſt verrichten könnte, zu ſchonen, ſo aber das Leben zu verlängern, dieſe Sorgfalt bewirkt gerade das Widerſpiel, nämlich das frühe Altwerden und Verkürzung des Lebens. — — Auch daß ſehr alt gewordene mehrentheils verehelichte Perſonen geweſen wären, möchte ſchwer zu beweiſen ſein. — In einigen Familien iſt das Altwerden erblich, und die Paarung in einer ſolchen kann wohl einen Familienſchlag dieſer Art begründen. Es iſt auch kein übles politiſches Princip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreiſen; obgleich die Erfahrung immer verhältnißweiſe nur wenig Beiſpiele davon an die Hand gibt, von ſolchen, die neben einander vorzüglich alt geworden ſind; aber die Frage iſt hier nur vom phyſiologiſchen Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt, nicht vom politiſchen, wie die Convenienz des Staats die öffentliche Meinung ſeiner Abſicht gemäß geſtimmt zu ſein verlangt. — Uebrigens iſt das Philoſophiren, ohne darum eben Philoſoph zu ſein, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle, und doch zugleich Agitation des Gemüths, welches in ſeine Beſchäftigung ein Intereſſe bringt, das von äußeren Zufälligkeiten unabhängig und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und innig iſt und die Lebenskraft nicht ſtocken läßt. Dagegen Philoſophie, die ihr Intereſſe am Ganzen des Endzwecks der Vernunft, (der eine abſolute Einheit iſt,) hat, ein Gefühl der Kraft bei ſich führt, welches die körperlichen Schwächen des Alters in gewiſſem Maaße durch vernünftige Schätzung des Werths des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu ſich eröffnende Ausſichten in Erweiterung ſeiner Erkenntniſſe, wenn ſie auch gerade nicht zur Philoſophie gehörten, leiſten doch auch ebendaſſelbe, oder etwas dem Aehnliches; und ſofern der Mathematiker hieran ein unmittelbares Intereſſe, (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Abſicht) nimmt, ſo iſt er inſofern auch Philoſoph und genießt die

Wohlthätigkeit einer ſolchen Erregungsart ſeiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erſchöpfung verlängerten Leben.

Aber auch bloſe Tändeleien in einem ſorgenfreien Zuſtande leiſten, als Surrogate, den eingeſchränkten Köpfen faſt ebendaſſelbe, und die mit Nichtsthun immer vollauf zu thun haben, werden gemeiniglich auch alt. Ein ſehr bejahrter Mann fand dabei ein großes Intereſſe, daß die vielen Stutzuhren in ſeinem Zimmer immer nach einander, keine mit der anderen zugleich, ſchlagen mußten; welches ihn und den Uhrmacher den Tag über genug beſchäftigte und dem letzteren zu verdienen gab. Ein Anderer fand in der Abfütterung und Kur ſeiner Sangvögel hinreichende Beſchäftigung, um die Zeit zwiſchen ſeiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand dieſe Ausfüllung am Spinnrade, unter dabei eingemiſchten unbedeutenden Geſprächen, und klagte daher in ihrem ſehr hohen Alter gleich als über den Verluſt einer guten Geſellſchaft, daß, da ſie nunmehr den Faden zwiſchen den Fingern nicht mehr fühlen könnte, ſie vor langer Weile zu ſterben Gefahr liefe.

Doch damit mein Diſcurs über das lange Leben Ihnen nicht auch lange Weile machen und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachſeligkeit, die man als einen Fehler des Alters zu belächeln, wenngleich nicht zu ſchelten pflegt, hiemit Grenzen ſetzen.

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, ſich ſeinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein beſtimmtes Object, muthlos zu überlaſſen, (mithin ohne den Verſuch zu machen, über ſie durch die Vernunft Meiſter zu werden, — die **Grillenkrankheit** (hypochondria vaga*), welche gar keinen beſtimmten Sitz im Körper hat und ein Geſchöpf der Einbildungskraft iſt und daher auch die **dichtende** heißen könnte, — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern lieſt,

---

*) Zum Unterſchiede von der **topiſchen** (hypochondria intestinalis).

an ſich zu bemerken glaubt, iſt das gerade Widerſpiel jenes Vermögens des Gemüths über ſeine krankhaften Gefühle Meiſter zu ſein, nämlich Verzagtheit, über Uebel, welche Menſchen zuſtoßen könnten, zu brüten, ohne, wenn ſie kämen, ihnen widerſtehen zu können; eine Art von Wahnſinn, welchem freilich wohl irgend ein Krankheitsſtoff (Blähung oder Verſtopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn afficirt, gefühlt, ſondern als bevorſtehendes Uebel von der dichtenden Einbildungskraft vorgeſpiegelt wird; wo dann der Selbſtquäler (heautontimorumenos), ſtatt ſich ſelbſt zu ermannen, vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft; weil er nur ſelbſt, durch die Diätetik ſeines Gedankenſpiels, beläſtigende Vorſtellungen, die ſich unwillkührlich einfinden, und zwar von Uebeln, wider die ſich doch nichts veranſtalten ließe, wenn ſie ſich wirklich einſtellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieſer Krankheit behaftet, und ſo lange er es iſt, kann man nicht verlangen, er ſolle ſeiner krankhaften Gefühle durch den bloſen Vorſatz Meiſter werden. Denn wenn er dieſes könnte, ſo wäre er nicht hypochondriſch. Ein vernünftiger Menſch ſtatuirt keine ſolche Hypochondrie; ſondern wenn ihn Beängſtigungen anwandeln, die in Grillen d. i. ſelbſt ausgedachte Uebel ausſchlagen wollen, ſo fragt er ſich, ob ein Object derſelben da ſei. Findet er keines, welches gegründete Urſache zu dieſer Beängſtigung abgeben kann, oder ſieht er ein, daß, wenn auch gleich ein ſolches wirklich wäre, doch dabei nichts zu thun möglich ſei, um ſeine Wirkung abzuwenden, ſo geht er mit dieſem Anſpruche ſeines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er läßt ſeine Beklommenheit, (welche alsdann blos topiſch iſt,) an ihrer Stelle liegen, (als ob ſie ihn nichts anginge,) und richtet ſeine Aufmerkſamkeit auf die Geſchäfte, mit denen er zu thun hat.

Ich habe wegen meiner flachen und engen Bruſt, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Ueberdruß des Lebens grenzte. Aber die Ueberlegung, daß die Urſache dieſer Herzbeklemmung vielleicht blos mechaniſch und nicht zu heben ſei, brachte es bald dahin, daß ich mich an ſie gar nicht kehrte, und während deſſen, daß ich mich in der Bruſt beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrſchte, die ſich auch in der Geſellſchaft, nicht nach abwechſelnden Launen, (wie Hypochondriſche pflegen,) ſondern abſichtlich und natürlich mitzutheilen nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freien Gebrauch deſſelben thut, als man genießt, ſo können Geiſtesarbeiten eine andere Art von befördertem Lebensgefühl den Hemmungen entgegenſetzen, welche blos den Körper angehen. Die Beklemmung iſt mir geblieben; denn ihre Urſache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluß auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meiſter geworden, durch Abkehrung der Aufmerkſamkeit von dieſem Gefühle, als ob es mich gar nicht anginge.

2.

Vom Schlafe.

Was die Türken, nach ihren Grundſätzen der Prädeſtination, über die Mäßigkeit ſagen: daß nämlich im Anfange der Welt jedem Menſchen die Portion zugemeſſen worden, wie viel er im Leben zu eſſen haben werde, und wenn er ſein beſchieden Theil in großen Portionen verzehrt, er auf eine deſto kürzere Zeit zu eſſen, mithin zu ſein ſich Rechnung machen könne; das kann in einer Diätetik als Kinderlehre, (denn im Genießen müſſen auch Männer von Aerzten oft als Kinder behandelt werden,) auch zur Regel dienen: nämlich, daß jedem Menſchen von Anbeginn her vom Verhängniſſe ſeine Portion Schlaf zugemeſſen worden, und der, welcher von ſeiner Lebenszeit in Mannsjahren zu viel (über das Drittheil) dem Schlafen eingeräumt hat, ſich nicht eine lange Zeit zu ſchlafen d. i. zu leben und alt zu werden verſprechen darf. — Wer dem Schlaf als ſüßem Genuß im Schlummern, (der Sieſta der Spanier, oder als Zeitkürzung in langen Winternächten,) viel mehr, als ein Drittheil ſeiner Lebenszeit einräumt, oder ihn ſich auch theilweiſe, (mit Abſätzen,) nicht in einem Stück für jeden Tag zumißt, verrechnet ſich ſehr in Anſehung ſeines Lebensquantum theils dem Grade, theils der Länge nach. — Da nun ſchwerlich ein Menſch wünſchen wird, daß der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfniß für ihn wäre, (woraus doch wohl erhellt, daß er das lange Leben als eine lange Plage fühlt, von dem ſo viel er verſchlafen, ebenſoviel Mühſeligkeit zu tragen er ſich erſpart hat,) ſo iſt es gerathener, fürs Gefühl ſowohl als für die Vernunft, dieſes genuß- und thatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen, und es der unentbehrlichen Naturreſtauration zu überlaſſen; doch mit einer genauen Abgemeſſenheit der Zeit, von wo an und wie lange ſie dauern ſoll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle, zu der beſtimmten und gewohnten Zeit nicht ſchlafen, oder auch ſich nicht wach halten zu können; vornehmlich aber das erſtere; in dieſer Abſicht ſich zu Bette zu *legen und doch ſchlaflos zu liegen.* — Sich alle Gedanken aus dem Kopf zu ſchlagen, iſt zwar der gewöhnliche Rath, den der Arzt gibt; aber ſie, oder andere an ihrer Stelle kommen wieder und erhalten wach. Es iſt kein anderer diätetiſcher Rath, als beim inneren Wahrnehmen oder Bewußtwerden irgend eines ſich regenden Gedankens, die Aufmerkſamkeit davon ſofort abzuwenden, (gleich als ob man mit geſchloſſenen Augen dieſe auf eine andere Seite kehrte;) wo dann durch das Abbrechen jedes Gedankens, den man inne wird, allmählig eine Verwirrung der Vorſtellungen entſpringt, dadurch das Bewußtſein ſeiner körperlichen (äußeren) Lage aufgehoben wird, und eine ganz verſchiedene Ordnung, nämlich ein unwillkührliches Spiel der Einbildungskraft, (das im geſunden Zuſtande der Traum iſt,) eintritt, in welchem, durch ein bewundernswürdiges Kunſtſtück der thieriſchen Organiſation, der Körper für die animaliſchen Bewegungen abgeſpannt, für die Vitalbewegung aber innigſt agitirt wird, und zwar durch Träume, die, wenn wir uns gleich derſelben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können; weil ſonſt bei gänzlicher Ermangelung derſelben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorſtellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Einge welche vereinigt wirkte, das Leben ſich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermuthlich alle Thiere, wenn ſie ſchlafen.

Jedermann aber, der ſich zu Bette und in Bereitſchaft zu ſchlafen gelegt hat, wird bisweilen, bei aller obgedachten Ablenkung ſeiner Gedanken, doch nicht zum Einſchlafen kommen können. In dieſem Fall wird er im Gehirn etwas Spaſtiſches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zuſammenhängt: daß ein Menſch gleich nach dem Erwachen etwa ½ Zoll länger ſei, als wenn er ſogar im Bette geblieben, und dabei nur gewacht hätte. — Da Schlafloſigkeit ein Fehler des ſchwächlichen Alters, und die linke Seite überhaupt genommen die ſchwächere iſt *), ſo fühlte ich ſeit etwa einem Jahre dieſe krampfigen Anwandlungen und ſehr empfindliche Reize dieſer Art, (obzwar nicht wirkliche und ſichtbare Bewegungen der darauf afficirten Gliedmaßen als Krämpfe,) die ich nach der Beſchreibung Anderer für gichtiſche Zufälle halten und dafür einen Arzt ſuchen mußte. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem Stoiſchen Mittel, meinen Gedanken mit Anſtrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Object, was es auch ſei, (z. B. auf den

---

*) Es iſt ein ganz unrichtiges Vorgeben, daß, was die Stärke im Gebrauch ſeiner äußeren Gliedmaßen betrifft, es blos auf die Uebung und wie man frühe gewöhnt worden, ankomme, welche von beiden Seiten des Körpers die ſtärkere oder ſchwächere ſein ſolle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob ſich der Reiter im Steigbügel ſtehend von der rechten zur linken, oder umgekehrt aufs Pferd ſchwinge u. ſ. w. Die Erfahrung lehrt aber, daß, wer ſich am linken Fuße Maaß für ſeine Schuhe nehmen läßt, wenn der Schuh dem linken genau anpaßt, er für den rechten zu enge ſei, ohne daß man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht beſſer belehrt hätten; ſo wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu ſehen iſt, daß der, welcher über einen etwas tiefen Graben ſchreiten will, den linken Fuß anſetzt und mit dem rechten überſchreitet, widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Daß der preußiſche Infanteriſt geübt wird, mit dem linken Fuße anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, ſondern beſtätigt ihn vielmehr; denn er ſetzt dieſen voran, gleich als auf ein Hypomochlium, um mit der rechten Seite den Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

viel Nebenvorſtellungen enthaltenden Namen Cicero) zu heften, mithin die Aufmerkſamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch dieſe dann, und zwar ſchleunig ſtumpf wurden, und ſo die Schläfrigkeit ſie überwog, und dieſes kann ich jederzeit, bei wiederkommenden Anfällen dieſer Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtſchlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Daß aber dieſes nicht etwa blos eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des anderen Morgens früh ſich zeigende glühende Röthe der Zehen des linken Fußes überzeugen. Ich bin gewiß, daß viele gichtiſche Zufälle, wenn nur die Diät des Genuſſes nicht gar zu ſehr dawider iſt, ja Krämpfe und ſelbſt epileptiſche Zufälle (nicht nur bei Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorſatzes nicht haben,) auch wohl das für unheilbar verſchrieene Podagra, bei jeder neuen Anwandlung deſſelben durch dieſe Feſtigkeit des Vorſatzes, (ſeine Aufmerkſamkeit von einem ſolchen Leiden abzuwenden,) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte.

3.

Vom Eſſen und Trinken.

Im geſunden Zuſtande und der Jugend iſt es das Gerathenſte in Anſehung des Genuſſes der Zeit und Menge nach, blos den Appetit (Hunger und Durſt) zu befragen; aber bei den mit dem Alter ſich einfindenden Schwächen iſt eine gewiſſe Angewohnheit einer geprüften und heilſam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag gehalten hat, es eben ſo alle Tage zu halten, ein diätetiſcher Grundſatz, welcher dem langen Leben am günſtigſten iſt, doch unter der Bedingung, daß dieſe Abfütterung für den ſich weigernden Appetit die gehörigen Ausnahmen mache. Dieſer nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüſſigen (Suppen oder viel Waſſer zu trinken) vornehmlich dem männlichen Geſchlecht; verlangt dagegen derbere Koſt und anreizenderes Getränke (z. B. Wein), ſowohl um die wurmförmige Bewegung der Gedärme, (die unter allen Eingeweiden am meiſten von der **vita propria** zu haben ſcheinen, weil ſie, wenn ſie noch warm aus dem Thier geriſſen und zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht blos fühlen, ſondern ſogar hören kann,) zu befördern und zugleich ſolche Theile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geräder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich ſind.

Das Waſſer braucht aber bei alten Leuten längere Zeit, um, ins Blut aufgenommen, den langen Gang ſeiner Abſonderung von der Blutmaſſe durch die Nieren zur Harnblaſe zu machen, wenn es nicht dem Blute aſſimilirte Theile, (dergleichen der Wein iſt,) und die einen Reiz der Blutgefäße zum Fortſchaffen bei ſich führen, in ſich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medicin gebraucht wird, deſſen künſtlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandlung des Appetits zum Waſſertrinken (dem Durſt), welche großentheils nur Angewohnheit iſt, nicht ſofort nachzugeben und ein hierüber genommener feſter Vorſatz bringt dieſen Reiz in das Maaß des natürlichen Bedürfniſſes des den feſten Speiſen beizugebenden Flüſſigen, deſſen Genuß in Menge im Alter ſelbſt durch den Naturinſtinct geweigert wird. Man ſchläft auch nicht gut, wenigſtens nicht tief bei dieſer Waſſerſchwelgerei, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es iſt oft gefragt worden: ob, gleichwie in 24 Stunden nur Ein Schlaf, ſo auch in eben ſo viel Stunden nur Eine Mahlzeit nach diätetiſcher Regel verwilligt werden könne, oder ob es nicht beſſer (geſunder) ſei, dem Appetit am Mittagstiſche etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht eſſen zu können. — Das Erſtere halte ich auch in den ſogenannten beſten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher; das Letztere aber im ſpäteren Alter. Denn da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf der Verdauung im Alter ohne Zweifel langſamer abläuft, als in jüngeren Jahren, ſo kann man glauben, daß ein neues Penſum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indeſſen daß das erſtere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen iſt, der Geſundheit nachtheilig werden müſſe. — Auf ſolche Weiſe kann man den Anreiz zum Abendeſſen, nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags, für ein krankhaftes Gefühl halten, deſſen man durch einen feſten Vorſatz ſo

Meiſter werden kann, daß auch die Anwandlung deſſelben nach gerade nicht mehr verſpürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten iſt das Denken ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein iſt, er nicht leben kann; jenes mag nun im Lernen (Bücherleſen), oder im Ausdenken (Nachſinnen und Erfinden) beſtehen. Aber beim Eſſen oder Gehen ſich zugleich angeſtrengt mit einem beſtimmten Gedanken beſchäftigen, Kopf und Magen oder Kopf und Füße mit zwei Arbeiten zugleich beläſtigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um alſo dieſes krankhaften Zuſtandes durch Diätetik Meiſter zu ſein, wird nichts weiter erfordert, als die mechaniſche Beſchäftigung des Magens oder der Füße mit der geiſtigen des Denkens wechſeln zu laſſen und während dieſer (der Reſtauration gewidmeten) Zeit das abſichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechaniſchen ähnlichen) freien Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu laſſen; wozu aber bei einem Studirenden ein allgemein gefaßter und feſter Vorſatz der Diät im Denken erfordert wird.

Es finden ſich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Geſellſchaft ſich zugleich mit Bücherleſen oder Nachdenken beſchäftigt, weil die Lebenskraft von dem Magen, den man beläſtigt, abgeleitet wird. Ebenſo, wenn dieſes Nachdenken mit der krafterſchöpfenden Arbeit der Füße (im Promeniren*)) verbunden wird. (Man kann das Lucubriren noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich iſt). Indeſſen ſind die krankhaften Gefühle aus dieſen unzeitig (invita Minerva) vorgenommenen Geiſtesarbeiten noch nicht von der Art, daß ſie ſich unmittelbar durch den bloſen Vorſatz augenblicklich, ſondern allein durch Entwöhnung, vermöge eines entgegengeſetzten Princips, nach und nach heben laſſen und von den erſteren ſoll hier nur geredet werden.

---

*) Studirende können es ſchwerlich unterlaſſen, in einſamen Spaziergängen ſich mit Nachdenken ſelbſt und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von Anderen, die ich darum befrug, gehört: daß das angeſtrengte Denken im Gehen geſchwinde matt macht; dagegen wenn man ſich dem freien Spiel der Einbildungskraft überläßt, die Motion reſtaurirend iſt. Noch mehr geſchieht dieſes, wenn bei dieſer mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem Anderen gehalten wird, ſo, daß man ſich bald genöthigt ſieht, das Spiel ſeiner Gedanken ſitzend fortzuſetzen. — Das Spazieren im Freien hat gerade die Abſicht, durch den Wechſel der Gegenſtände ſeine Aufmerkſamkeit auf jeden einzelnen abzuſpannen.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorſatz im Athemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Huſten heimgeſucht, welche beide Zufälle mir deſto ungelegener waren, als ſie ſich bisweilen beim Schlafengehen zutrugen. Gleichſam entrüſtet über dieſe Störung des Nachtſchlafs entſchloß ich mich, was den erſteren Zufall betrifft, mit feſtgeſchloſſenen Lippen durchaus die Luft durch die Naſe zu ziehen: welches mir Anfangs nur mit einem ſchwachen Pfeifen, und da ich nicht abſetzte oder nachließ, immer mit ſtärkerem, zuletzt mit vollem und freiem Luftzuge gelang, es durch die Naſe zu Stande zu bringen, darüber ich dann ſofort einſchlief. — Was dies gleichſam convulſiviſche und mit dazwiſchen vorfallendem Einathmen (nicht, wie beim Lachen, ein continuirtes ſtoßweiſe erſchallendes) Ausathmen, den *Huſten* betrifft, vornehmlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshuſten (im Bette liegend) nennt, ſo war er mir um ſo mehr ungelegen, da er ſich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einſtellte und das Einſchlafen verzögerte. Dieſes Huſten, welches durch den Reiz der mit offenem Munde eingeathmeten Luft auf den Luftröhrenkopf erregt wird*), nun zu

---

*) Sollte auch nicht die atmoſphäriſche Luft, wenn ſie durch die euſtachiſche Röhre, (alſo bei geſchloſſenen Lippen) circulirt, dadurch, daß ſie auf dieſem dem Gehirn nahe liegenden Umwege Sauerſtoff abſetzt, das erquickende Gefühl geſtärkter Lebensorgane bewirken; welches dem ähnlich iſt, als ob man Luft *trinke*; wobei dieſe, ob ſie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denſelben nahe liegenden einſaugenden Gefäße ſtärkt? Bei manchem Wetter findet ſich dieſes Erquickliche des Genuſſes der Luft nicht; bei

hemmen, bedurfte es einer nicht mechaniſchen (pharmaceutiſchen), ſondern nur unmittelbaren Gemüthsoperation; nämlich die *Aufmerkſamkeit* auf dieſen Reiz dadurch ganz abzulehnen, daß ſie mit Anſtrengung auf irgend ein Object, (wie oben bei krampfhaften Zufällen,) gerichtet und dadurch das Ausſtoßen der Luft gehemmt wurde, welches mir, wie ich es deutlich fühlte, das Blut ins Geſicht trieb, wobei aber der durch denſelben Reiz erregte Speichel (saliva) die Wirkung dieſes Reizes, nämlich die Ausſtoßung der

---

anderem iſt es eine wahre Annehmlichkeit, ſie auf ſeiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken, welches das Einathmen mit offenem Munde nicht bewährt. — — Das iſt aber von der größten diätetiſchen Wichtigkeit, den Athemzug durch die Naſe bei geſchloſſenen Lippen ſich ſo zur *Gewohnheit* zu machen, daß er ſelbſt im tiefſten Schlaf nicht anders verrichtet wird und man ſogleich aufwacht, ſo bald er mit offenem Munde geſchieht, und dadurch gleichſam aufgeſchreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde, auf ſolche Weiſe zu athmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genöthigt iſt, ſtark oder bergan zu ſchreiten, ſo gehört größere Stärke des Vorſatzes dazu, von jener Regel nicht abzuweichen und eher ſeine Schritte zu mäßigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; imgleichen, wenn es um ſtarke Motion zu thun iſt, die etwa ein Erzieher ſeinen Zöglingen geben will, daß dieſer ſie ihre Bewegung lieber ſtumm, als mit öfterer Einathmung durch den Mund machen laſſe. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben dieſe diätetiſche Maxime als probat und heilſam geprieſen und ſie nicht unter die Kleinigkeiten gezählt, weil ſie bloßes Hausmittel iſt, das den Arzt entbehrlich macht. — Merkwürdig iſt noch: daß, da es ſcheint, beim lange fortgeſetzten *Sprechen*, geſchehe das *Einathmen* auch durch den ſo oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überſchritten, es ſich wirklich nicht ſo verhält. Denn es geſchieht doch auch durch die *Naſe*. Denn wäre dieſe zu der Zeit verſtopft, ſo würde man von dem Redner ſagen, er ſpreche durch die Naſe (ein ſehr widriger Laut), indem er wirklich nicht durch die Naſe ſpräche, und umgekehrt, er ſpreche nicht durch die Naſe, indem er wirklich durch die Naſe ſpricht; wie es Hr. Hofr. *Lichtenberg* launigt und richtig bemerkt. — Das iſt auch der Grund, warum der, welcher lange und laut ſpricht (Vorleſer oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann; weil nämlich ſein *Athemziehen* eigentlich durch die Naſe, nicht durch den Mund geſchieht, als durch welchen nur das *Ausathmen* verrichtet wird. — Ein Nebenvortheil dieſer Angewohnheit des Athemzuges mit beſtändig geſchloſſenen Lippen, wenn man für ſich allein wenigſtens nicht im Discours begriffen iſt, iſt der: daß die ſich immer abſondernde und den Schlund befeuchtende *Saliva* hiebei zugleich als Verdauungsmittel (Stomachale), vielleicht auch (verſchluckt) als Abführungsmittel wirkt; wenn man feſt genug entſchloſſen iſt, ſie nicht durch üble Angewohnheit zu verſchwenden.

Luft verhinderte und ein Herunterſchlucken dieſer Feuchtigkeit bewirkte. — — Eine Gemüthsoperation, zu der ein recht großer Grad des feſten Vorſatzes erforderlich, der aber darum auch deſto wohlthätiger iſt.

6.

Von den Folgen dieſer Angewohnheit des Athemziehens mit geſchloſſenen Lippen.

Die *unmittelbare* Folge davon iſt, daß ſie auch im Schlafe fortwährt und ich ſogleich aus dem Schlafe aufgeſchreckt werde, wenn ich zufälliger Weiſe die Lippen öffne und ein Athemzug durch den Mund geſchieht; woraus man ſieht, daß der Schlaf und mit ihm der Traum nicht eine ſo gänzliche Abweſenheit von dem Zuſtande des Wachenden iſt, daß ſich nicht auch eine Aufmerkſamkeit auf ſeine Lage in jenem Zuſtande mit einmiſche; wie man denn dieſes auch daraus abnehmen kann, daß die, welche ſich des Abends vorher vorgenommen haben, früher, als gewöhnlich (etwa zu einer Spazierfahrt) aufzuſtehen, auch früher *erwachen*; indem ſie vermuthlich durch die Stadtuhren aufgeweckt worden, die ſie alſo auch mitten im Schlaf haben hören und darauf Acht geben müſſen. Die *mittelbare* Folge dieſer löblichen Angewöhnung iſt: daß das unwillkührliche abgenöthigte Huſten, (nicht das *Aufhuſten* eines Schleims als beabſichtigter Auswurf,) in beiderlei Zuſtande verhütet und ſo durch die bloſe Macht des Vorſatzes eine Krankheit verhütet wird. — — Ich habe ſogar gefunden, daß, da mich nach ausgelöſchtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein ſtarker Durſt anwandelte, den mit Waſſertrinken zu löſchen ich im Finſteren hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Waſſergeſchirr ſuchen müſſen, ich darauf fiel, verſchiedene und ſtarke Athemzüge mit Erhebung der Bruſt zu thun und gleichſam Luft durch die Naſe zu *trinken*; wodurch der Durſt in wenig Secunden völlig gelöſcht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beſchluß.

Krankhafte Zufälle, in Anſehung deren das Gemüth das Vermögen beſitzt, des Gefühls derſelben durch den bloſen ſtandhaften Willen des Menſchen, als einer Obermacht des vernünftigen Thieres, Meiſter werden zu können, ſind alle von der ſpaſtiſchen (krampfhaften) Art; man kann aber nicht umgekehrt ſagen, daß alle von dieſer Art durch den bloſen feſten Vorſatz gehemmt oder gehoben werden können. — Denn einige derſelben ſind von der Beſchaffenheit, daß die Verſuche, ſie der Kraft des Vorſatzes zu unterwerfen, das krampfhafte Leiden vielmehr noch verſtärken; wie es der Fall mit mir ſelber iſt, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemiſcher, mit Kopfbedrükkung verbundener Katharr" beſchrieben wurde*), (bei mir aber wohl ein Jahr älter, aber doch von ähnlicher Empfindung iſt,) mich für eigene Kopfarbeiten gleichſam desorganiſirt, wenigſtens geſchwächt und ſtumpf gemacht hat, und, da ſich dieſe Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders, als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beſchaffenheit des Patienten, die das Denken, inſofern es ein Feſthalten eines Begriffs (der Einheit des Bewußtſeins verbundener Vorſtellungen) iſt, begleitet und erſchwert, bringt das Gefühl eines ſpaſtiſchen Zuſtandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und und Nachdenken ſelbſt, imgleichen das Gedächtniß in Anſehung des ehedem Gedachten eigentlich nicht ſchwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder ſchriftlichen) das feſte Zuſammenhalten der Vorſtellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerſtreuung ſichern ſoll, bewirkt ſelbſt einen unwillkührlichen ſpaſtiſchen Zuſtand des Gehirns, als ein Unvermögen, bei dem Wechſel der auf einander folgenden Vorſtellungen, die Einheit des Bewußtſeins derſelben zu erhalten. Daher begegnet es mir: daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geſchieht, zuerſt zu dem, was ich ſagen will, (den Hörer oder Leſer) vorbereite, ihm den Gegenſtand, wohin ich gehen will, in der Ausſicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewieſen habe, (ohne welche zwei Hinweiſungen kein Zuſammenhang der Rede Statt findet,) und ich nun das Letztere mit dem Erſteren verknüpfen ſoll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder ſtillſchweigend mich ſelbſt) fragen muß: wo war ich doch? wovon ging ich aus? welcher Fehler nicht ſowohl ein Fehler des Geiſtes, auch nicht des Gedächtniſſes allein, ſondern der Geiſtesgegenwart (im Verknüpfen), d. i. unwillkührliche Zerſtreuung und ein ſehr peinigender Fehler iſt; dem man zwar in Schriften, (zumal den philoſophiſchen, weil man da nicht immer ſo leicht zurückſehen kann, von wo man ausging,) mühſam vorbeugen, obzwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

---

*) Ich halte ſie für eine Gicht, die ſich zum Theil aufs Gehirn geworfen hat.

Mit dem Mathematiker, der ſeine Begriffe oder die Stellvertreter derſelben, (Größen- und Zahlenzeichen,) in der Anſchauung vor ſich hinſtellen, und daß, ſo weit er gegangen iſt, Alles richtig ſei, verſichert ſein kann, iſt es anders bewandt, als mit dem Arbeiter im Fache der, vornehmlich reinen, Philoſophie (Logik und Metaphyſik), der ſeinen Gegenſtand in der Luft vor ſich ſchwebend erhalten muß und ihn nicht blos theilweiſe, ſondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Syſtems (der reinen Vernunft) ſich darſtellen und prüfen muß. Daher es eben nicht zu verwundern iſt, wenn ein Metaphyſiker eher invalid wird, als der Studirende in einem anderen Fache, imgleichen als Geſchäftsphiloſophen; indeſſen daß es doch einige derer geben muß, die ſich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphyſik überhaupt es gar keine Philoſophie geben könnte.

Hieraus iſt auch zu erklären, wie Jemand für ſein Alter geſund zu ſein ſich rühmen kann, ob er zwar in Anſehung gewiſſer ihm obliegenden Geſchäfte ſich in die Krankenliſte mußte einſchreiben laſſen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit dieſem auch den Verbrauch und die Erſchöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichſam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetirendes Weſen) zu leben geſteht, nämlich eſſen, gehen und ſchlafen zu können, was für ſeine animaliſche Exiſtenz geſund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geſchäften verpflichteten) Exiſtenz aber krank, d. i. invalid heißt; ſo widerſpricht ſich dieſer Candidat des Todes hiemit gar nicht.

Dahin führt die Kunſt das menſchliche Leben zu verlängern: daß man endlich unter den Lebenden nur ſo geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichſte Lage iſt.

Hieran aber habe ich ſelber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanſtrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen, und um zu leben, mir den gewöhnten Genuß des Lebens ſchmälern? warum ein ſchwächliches Leben durch Entſagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbeliſten, in denen doch auf den Zuſchnitt der von Natur Schwächeren und ihre muthmaßliche Lebensdauer mitgerechnet iſt, durch mein Beiſpiel in Verwirrung bringen, und das Alles, was man ſonſt Schickſal nannte, (dem man ſich demüthig und andächtig unterwarf,) dem eigenen feſten Vorſatze unterwerfen, welcher doch ſchwerlich zur allgemeinen diätetiſchen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutiſchen Formeln der Officin jemals verdrängen wird?

Nachſchrift.

Den Verfaſſer der Kunſt, das menſchliche, (auch beſonders das literäriſche) Leben zu verlängern, darf ich alſo dazu wohl auffordern, daß er wohlwollend auch darauf bedacht ſei, die Augen der Leſer, (vornehmlich der jetzt großen Zahl der Leſerinnen, die den Uebelſtand der Brille noch härter fühlen dürften,) in Schutz zu nehmen; auf welche jetzt aus elender Ziererei der Buchdrucker, (denn Buchſtaben haben doch als Malerei ſchlechterdings nichts Schönes an ſich,) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, ſo wie in Marocko durch weiße Uebertünchung aller Häuſer ein großer Theil der Einwohner blind iſt, dieſes Uebel aus ähnlicher Urſache auch bei uns einreiße, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeigeſetze gebracht werden. — Die jetzige Mode will es dagegen anders, nämlich:

1) Nicht mit ſchwarzer, ſondern grauer Tinte, (weil es ſanfter und lieblicher auf ſchönem weißen Papier abſteche,) zu drucken.

2) Mit Didot'ſchen Lettern, von ſchmalen Füßen, nicht mit

Breitkopf'ſchen, die ihrem Namen Buchſtaben, (gleichſam bücherner Stäbe zum Feſtſtehen,) beſſer entſprechen würden.

3) Mit lateiniſcher (wohl gar Curſiv-) Schrift ein Werk deutſchen Inhalts, von welcher Breitkopf mit Grunde ſagt: daß Niemand das Leſen derſelben für ſeine Augen ſo lange aushalte, als mit der deutſchen.

4) Mit ſo kleiner Schrift als nur möglich, damit für die unten beizufügenden Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemeſſene) leſerlich bleibe.

Dieſem Unweſen zu ſteuren, ſchlage ich vor: den Druck der Berliner Monatsſchrift (nach Text und Noten) zum Muſter zu nehmen; denn man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, ſo wird man die durch obige Leſerei angegriffenen Augen durch Anſicht des letzteren merklich geſtärkt fühlen *).

---

*) Unter den krankhaften Zufällen der Augen (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerſt in meinen Vierzigerjahren einmal, ſpäterhin, mit Zwiſchenräumen von einigen Jahren, dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etlichemal begegnet iſt; wo das Phänomen darin beſteht: daß auf dem Blatt, welches ich leſe, auf einmal alle Buchſtaben verwirrt, und durch eine gewiſſe, über daſſelbe verbreitete Helligkeit vermiſcht und ganz unleſerlich werden, ein Zuſtand, der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher ſeine Predigt vom Blatte zu leſen gewohnt iſt, ſehr gefährlich ſein dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphyſik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freien Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts, als die Beſorgniß entſprang, es möchte dieſer Zufall der Vorbote vom Erblinden ſein; worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin, da ich bei dieſem jetzt öfter, als ſonſt ſich ereignenden Zufalle an meinem einen geſunden Auge, (denn das linke hat das Sehen ſeit etwa 5 Jahren verloren,) nicht den mindeſten Abgang an Klarheit verſpüre. Zufälliger Weiſe kam ich darauf, wenn ſich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu ſchließen, ja um noch beſſer das äußere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann ſahe ich eine hellweiße, wie mit Phosphor im Finſteren auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der, wie das letzte Viertel im Kalender vorgeſtellt wird, doch mit einem, auf der convexen Seite ausgezackten Rande, welche allmählig an Helligkeit verlor und in obbenannter Zeit verſchwand. Ich möchte wohl wiſſen: ob dieſe Beobachtung auch von Anderen gemacht, und wie dieſe Erſcheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen, — als bei deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, ſondern immer an derſelben Stelle geſehen wird — ſondern im Sensorium commune ihren Sitz haben dürfte, zu erklären ſei. Zugleich iſt es ſeltſam, daß man ein Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre ſchätze,) einbüßen kann, ohne es zu vermiſſen.

XI.

Immanuel Kant's
Logik.

Ein
Handbuch zu Vorleſungen,
herausgegeben
von
Gottlob Benjamin Jäſche.

1800.

Vorrede.

Es ſind bereits anderthalb Jahre, ſeit mir *Kant* den Auftrag ertheilte, ſeine *Logik*, ſo wie er ſie in öffentlichen Vorleſungen ſeinen Zuhörern vorgetragen, für den Druck zu bearbeiten und dieſelbe in der Geſtalt eines *compendiöſen Handbuches* dem Publicum zu übergeben. Ich erhielt zu dieſem Zweck von ihm die ſelbſteigene Handſchrift, deren er ſich bei ſeinen Vorleſungen bedient hatte, mit Aeußerung des beſonderen, ehrenvollen Zutrauens zu mir, daß ich, bekannt mit den Grundſätzen ſeines Syſtems überhaupt, auch hier in ſeinen Ideengang leicht eingehen, ſeine Gedanken nicht entſtellen oder verfälſchen, ſondern mit der erforderlichen Klarheit und Beſtimmtheit und zugleich in der gehörigen Ordnung ſie darſtellen werde. — Da nun auf dieſe Art, indem ich den ehrenvollen Auftrag übernommen und denſelben ſo gut, als ich vermochte, dem Wunſche und der Erwartung des *preiswürdigen Weiſen*, meines vielverehrten Lehrers und Freundes gemäß, auszuführen geſucht habe, Alles, was den *Vortrag* — die Einkleidung und Ausführung, die Darſtellung und Anordnung der Gedanken — betrifft, auf *meine* Rechnung zum Theil zu ſetzen iſt: ſo liegt es natürlicher Weiſe auch mir ob, hierüber den Leſern dieſes neuen Kantiſchen Werkes einige Rechenſchaft abzulegen. — Ueber dieſen Punct alſo hier eine und die andere nähere Erklärung.

Seit dem Jahre 1765 hat Herr Prof. *Kant* ſeinen Vorleſungen über die Logik ununterbrochen das *Meier'ſche* Lehrbuch (*George Friedrich Meier's* Auszug aus der Vernunftlehre, Halle bei Gebauer, 1752) als Leitfaden zum Grunde gelegt; aus Gründen, worüber er ſich in einem zu Ankündigung ſeiner Vorleſungen im Jahr 1765 von ihm herausgegebenen Programm erklärte. — Das Exemplar des gedachten Compendiums, deſſen er ſich bei ſeinen Vorleſungen bediente, iſt, wie alle die übrigen Lehrbücher, die er zu gleichem Zwecke brauchte, mit Papier durchſchoſſen; ſeine allgemeinen Anmerkungen und Erläuterungen ſowohl, als die ſpecielleren, die ſich zunächſt auf den Text des Compendiums in den einzelnen §§. beziehen, finden ſich theils auf dem durchſchoſſenen Papiere, theils auf dem leeren Rande des Lehrbuches ſelbſt. Und dieſes hier und da in zerſtreuten Anmerkungen und Erläuterungen ſchriftlich Aufgezeichnete macht nun zuſammen das Materialien-Magazin aus, das Kant hier für ſeine Vorleſungen anlegte, und das er von Zeit zu Zeit theils durch neue Ideen erweiterte, theils in Anſehung verſchiedener einzelner Materien immer wieder von Neuem revidirte und verbeſſerte. Es enthält alſo wenigſtens das Weſentliche von Alle dem, was der berühmte Commentator des Meier'ſchen Lehrbuches in ſeinen nach einer freien Manier gehaltenen Vorleſungen ſeinen Zuhörern über die Logik mitzutheilen pflegte, und das er des Aufzeichnens werth geachtet hatte. —

Was nun die Darſtellung und Anordnung der Sachen in dieſem Werke betrifft, ſo habe ich geglaubt, die Ideen und Grundſätze des großen Mannes am treffendſten auszuführen, wenn ich mich in Abſicht auf die Oekonomie und die Eintheilung des Ganzen überhaupt an ſeine ausdrückliche Erklärung hielte, nach welcher in die eigentliche Abhandlung der Logik und namentlich in die Elementarlehre derſelben nichts weiter aufgenommen werden darf, als die Theorie von den drei weſentlichen Hauptfunctionen des Denkens, den Begriffen, den Urtheilen und Schlüſſen. Alles dasjenige alſo, was blos von der Erkenntniß überhaupt und deren logiſchen Vollkommenheiten handelt und was in dem Meier'ſchen Lehrbuche der Lehre von den Begriffen vorhergeht und beinahe die Hälfte des Ganzen einnimmt, muß hienach noch zur Einleitung gerechnet werden. — „Vorher war,“ bemerkt Kant gleich am Eingange zum achten Abſchnitte, worin ſein Autor die Lehre von den Begriffen vorträgt, — „vorher war von der Erkenntniß überhaupt gehandelt, als Propädeutik der Logik; jetzt folgt Logik ſelbſt.“

Dieſem ausdrücklichen Fingerzeige zufolge habe ich daher Alles, was bis zu dem erwähnten Abſchnitte vorkommt, in die Einleitung herüber genommen, welche aus dieſem Grunde einen viel größeren Umfang erhalten hat, als ſie ſonſt in anderen Handbüchern der Logik einzunehmen pflegt. Die Folge hievon war denn auch, daß die Methodenlehre, als der andere Haupttheil der Abhandlung, um ſo viel kürzer ausfallen mußte, je mehr Materien, die übrigens jetzt mit Recht von unſeren neueren Logikern in das Gebiet der Methodenlehre gezogen werden, bereits in der Einleitung waren abgehandelt worden, wie z. B. die Lehre von den Beweiſen u. dgl. m. — Es wäre eine eben ſo unnöthige, als unſchickliche Wiederholung geweſen, dieſer Materien hier noch einmal an ihrer rechten Stelle Erwähnung zu thun, um nur das Unvollſtändige vollſtändig zu machen und Alles an ſeinen gehörigen Ort zu ſtellen. Das Letztere habe ich indeſſen doch gethan in Abſicht auf die Lehre von den Definitionen und der logiſchen Eintheilung der Begriffe, welche im Meier'ſchen Compendium ſchon zum achten Abſchnitte, nämlich zur Elementarlehre von den Begriffen gehört; eine Ordnung, die auch Kant in ſeinem Vortrage unverändert gelaſſen hat.

Es verſteht ſich übrigens wohl von ſelbſt, daß der große Reformator der Philoſophie und, — was die Oekonomie und äußere Form der Logik betrifft, — auch dieſes Theils der theoretiſchen Philoſophie insbeſondere, nach ſeinem architektoniſchen Entwurfe, deſſen weſentliche Grundlinien in der Kritik der reinen Vernunft verzeichnet ſind, die Logik würde bearbeitet haben, wenn es ihm gefallen und wenn ſein Geſchäft einer wiſſenſchaftlichen Begründung des geſammten Syſtems der eigentlichen Philoſophie — der Philoſophie des reellen Wahren und Gewiſſen — dieſes unweit wichtigere und ſchwerere Geſchäft, das nur er zuerſt und auch er allein nur in ſeiner Originalität ausführen konnte, ihm verſtattet hätte, an die ſelbſteigene Bearbeitung einer Logik zu denken. Allein dieſe Arbeit konnte er recht wohl Anderen überlaſſen, die mit Einſicht und unbefangener Beurtheilung ſeine architektoniſchen Ideen zu einer wahrhaft zweckmäßigen und wohlgeordneten Bearbeitung und Behandlung dieſer Wiſſenſchaft benutzen konnten. Es war dies von mehreren gründlichen und unbefangenen Denkern unter unſeren deutſchen Philoſophen zu erwarten. Und dieſe Erwartung hat Kant und die Freunde ſeiner Philoſophie auch nicht getäuſcht. Mehrere neuere Lehrbücher der Logik ſind mehr oder weniger in Betreff der Oekonomie und Dispoſition des Ganzen, als eine Frucht jener Kant'ſchen Ideen zur Logik anzuſehen. Und daß dieſe Wiſſenſchaft dadurch wirklich gewonnen; — daß ſie zwar weder reicher, noch eigentlich ihrem Gehalte nach ſolider oder in ſich ſelbſt gegründeter, wohl aber gereinigter theils von allen ihr fremdartigen Beſtandtheilen, theils von ſo manchen unnützen Subtilitäten und bloſen dialektiſchen Spielwerken, — daß ſie ſyſtematiſcher und doch bei aller ſcientifiſchen Strenge der Methode zugleich einfacher geworden, davon muß wohl Jeden, der übrigens nur richtige und klare Begriffe von dem eigenthümlichen Charakter und den geſetzmäßigen Grenzen der Logik hat, auch die flüchtigſte Vergleichung der älteren mit den neueren, nach Kant'ſchen Grundſätzen bearbeiteten Lehrbüchern der Logik überzeugen. Denn ſo ſehr ſich auch ſo manche unter den älteren Handbüchern dieſer Wiſſenſchaft an wiſſenſchaftlicher Strenge in der Methode, an Klarheit, Beſtimmtheit und Präciſion in den Erklärungen und an Bündigkeit und Evidenz in den Beweiſen auszeichnen mögen; ſo iſt doch keines darunter, in welchem nicht die Grenzen der verſchiedenen, zur allgemeinen Logik im weiteren Umfange gehörigen Gebiete des blos Propädeutiſchen, des Dogmatiſchen und Techniſchen, des Reinen und Empiriſchen, ſo in einander und durch einander liefen, daß ſich das eine von dem anderen nicht beſtimmt unterſcheiden läßt.

Zwar bemerkt Herr Jakob in der Vorrede zur erſten Auflage ſeiner Logik: „Wolf habe die Idee einer allgemeinen Logik vortrefflich gefaßt und wenn dieſer große Mann darauf gefallen wäre, die reine Logik ganz abgeſondert vorzutragen, ſo hätte er uns gewiß, vermöge ſeines ſyſtematiſchen Kopfes, ein Meiſterſtück geliefert, welches alle künftige Arbeiten dieſer Art unnütz gemacht hätte.“ Aber er hat dieſe Idee nun einmal nicht ausgeführt und auch Keiner unter ſeinen Nachfolgern hat ſie ausgeführt; ſo groß und wohlgegründet auch übrigens überhaupt das Verdienſt iſt, das die Wolf'ſche Schule um das eigentlich Logiſche, — die formale Vollkommenheit in unſerem philoſophiſchen Erkenntniſſe ſich erworben.

Aber abgeſehen nun von dem, was in Anſehung der äußeren Form zu Vervollkommnung der Logik durch die nothwendige Trennung reiner und blos formaler von empiriſchen und realen oder metaphyſiſchen Sätzen noch geſchehen konnte und geſchehen mußte, ſo iſt, wenn es die Beurtheilung und Beſtimmung des inneren Gehaltes dieſer Wiſſenſchaft, als Wiſſenſchaft gilt, Kant's Urtheil über dieſen Punct nicht zweifelhaft. Er hat ſich mehreremale beſtimmt und ausdrücklich darüber erklärt: daß die Logik als eine abgeſonderte, für ſich beſtehende und in ſich ſelbſt gegründete Wiſſenſchaft anzuſehen ſei, und daß ſie mithin auch ſeit ihrer Entſtehung und erſten Ausbildung vom Ariſtoteles an bis auf unſere Zeiten eigentlich nichts an wiſſenſchaftlicher Begründung habe gewinnen können. Dieſer Behauptung gemäß hat alſo Kant weder an eine Begründung der logiſchen Principien der Identität und des Widerſpruchs ſelbſt durch ein höheres Princip, noch an eine Deduction der logiſchen Formen der Urtheile gedacht. Er hat das Princip des Widerſpruchs als einen Satz anerkannt und behandelt, der ſeine Evidenz in ſich ſelber habe und keiner Ableitung aus einem höheren Grundſatze bedürfe. — Nur den Gebrauch, —, die Gültigkeit dieſes Princips hat er eingeſchränkt, indem er es aus dem Gebiete der Metaphyſik, worin es der Dogmatismus geltend zu machen ſuchte, verwies und auf den blos logiſchen Vernunftgebrauch, als allein gültig nur für dieſen Gebrauch, beſchränkte.

Ob nun aber wirklich der logiſche Satz der Identität und des Widerſpruchs an ſich und ſchlechthin keiner weiteren Deduction fähig und bedürftig ſei, das iſt freilich eine andere Frage, die auf die vielbedeutende Frage führt: ob es überhaupt ein absolut erſtes Princip aller Erkenntniß und Wiſſenſchaft gebe; — ob ein ſolches möglich ſei und gefunden werden könne?

Die Wiſſenſchaftslehre glaubt, ein ſolches Princip in dem reinen, abſoluten Ich entdeckt und damit das geſammte philoſophiſche Wiſſen nicht der bloſen Form, ſondern auch dem Gehalte nach vollkommen begründet zu haben. Und unter Vorausſetzung der Möglichkeit und apodiktiſchen Gültigkeit dieſes abſolut einigen und unbedingten Princips handelt ſie daher auch vollkommen conſequent, wenn ſie die logiſchen Grundſätze der Identität und des Widerſpruches, die Sätze: A = A und: — A = — A nicht als unbedingt gelten läßt, ſondern nur für ſubalterne Sätze erklärt, die durch ſie und ihren oberſten Satz: Ich bin, erſt erwieſen und beſtimmt werden können und müſſen. (Siehe Grundl. d. W. L. 1794. S. 13 ꝛc.) Auf eine gleich conſequente Art erklärt ſich auch Schelling in ſeinem Syſtem des transſcendentalen Idealismus gegen die Vorausſetzung der logiſchen Grundſätze als unbedingter, d. h. von keinen höheren abzuleitender, indem die Logik überhaupt nur durch Abſtraction von beſtimmten Sätzen und, — ſofern ſie auf wiſſenſchaftliche Art entſteht, — nur durch Abſtraction von den oberſten Grundſätzen des Wiſſens entſtehen könne, und folglich dieſe höchſten Grundſätze des Wiſſens und mit ihnen die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt ſchon vorausſetze. — Da aber von der anderen Seite dieſe höchſten Grundſätze des Wiſſens, als Grundſätze betrachtet, eben ſo nothwendig die logiſche Form ſchon vorausſetzen; ſo entſteht eben hieraus jener Zirkel, der ſich zwar für die Wiſſenſchaft nicht auflöſen, aber doch erklären läßt, — erklären durch Anerkennung eines zugleich der Form und dem Gehalte nach (formellen und materiellen) erſten Princips der Philoſophie, in welchem beides, Form und Gehalt, ſich wechſelſeitig bedingt und gegründet. In dieſem Princip läge ſodann der Punct, in welchem das Subjective und das Objective, — das identiſche und das ſynthetiſche Wiſſen Eines und daſſelbe wären.

Unter Vorausſetzung einer ſolchen Dignität, wie ſie einem ſolchen Princip ohne Zweifel zukommen muß, würde demnach die Logik, ſo wie jede andere Wiſſenſchaft, der Wiſſenſchaftslehre und deren Principien ſubordinirt ſein müſſen. —

Welche Bewandniß es nun aber auch immer hiemit haben möge; — ſo viel iſt ausgemacht: in jedem Falle bleibt die Logik im Inneren ihres Bezirkes, was das Weſentliche betrifft, unverändert; und die transſcendentale Frage: ob die logiſchen Sätze noch einer Ableitung aus einem höheren abſoluten Princip fähig und bedürftig ſind, kann auf ſie ſelbſt und die Gültigkeit und Evidenz ihrer Geſetze ſo wenig Einfluß haben, als auf die reine Mathematik, in Anſehung ihres wiſſenſchaftlichen Gehalts, die transſcendentale Aufgabe hat: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori in der Mathematik möglich? — So wie der Mathematiker als Mathematiker, ſo kann auch der Logiker als Logiker innerhalb des Bezirks ſeiner Wiſſenſchaft beim Erklären und Beweiſen ſeinen Gang ruhig und ſicher fortgehen, ohne ſich um die, außer ſeiner Sphäre liegende transſcendentale Frage des Transſcendental-Philoſophen und Wiſſenſchaftslehrers bekümmern zu dürfen: *wie reine Mathematik oder reine Logik als Wiſſenſchaft möglich ſei?*

Bei dieſer allgemeinen Anerkennung der Richtigkeit der allgemeinen Logik iſt daher auch der Streit zwiſchen den Skeptikern und den Dogmatikern über die letzten Gründe des philoſophiſchen Wiſſens, nie auf dem Gebiete der Logik, deren Regeln jeder vernünftige Skeptiker ſo gut, als der Dogmatiker für gültig anerkannte, ſondern jederzeit auf dem Gebiete der Metaphyſik geführt worden. Und wie konnte es anders ſein? Die höchſte Aufgabe der eigentlichen Philoſophie betrifft ja keinesweges das ſubjective, ſondern das objective, — nicht das identiſche, ſondern das ſynthetiſche Wiſſen. — Hiebei bleibt alſo die Logik *als ſolche* gänzlich aus dem Spiele; und es hat weder der Kritik, noch der Wiſſenſchaftslehre einfallen können, — noch wird es überall einer Philoſophie, die den transſcendentalen Standpunct von dem blos logiſchen beſtimmt zu unterſcheiden weiß, einfallen können, — die letzten Gründe des realen philoſophiſchen Wiſſens innerhalb des Gebiets der bloſen Logik zu ſuchen und aus einem Satze der Logik, blos als ſolchem betrachtet, ein *reales Object* herausklauben zu wollen.

Wer den himmelweiten Unterſchied zwiſchen der eigentlichen (allgemeinen) Logik, als einer blos formalen Wiſſenſchaft, — der Wiſſenſchaft des bloſen Denkens als Denkens betrachtet, — und der Transſcendental-Philoſophie, dieſer einigen materialen oder realen reinen Vernunftwiſſenſchaft, — der Wiſſenſchaft des eigentlichen Wiſſens, — beſtimmt ins Auge gefaßt hat und nie wieder aus der Acht läßt, wird daher leicht beurtheilen können, was von dem neueren Verſuche zu halten ſei, den Herr Bardili neuerdings (in ſeinem Grundriſſe der erſten Logik) unternommen hat, der Logik ſelbſt noch ihr **Prius** auszumachen, in der Erwartung, auf dem Wege dieſer Unterſuchung zu finden: „ein reales Object, entweder durch ſie (die bloſe Logik) geſetzt oder ſonſt überall keines ſetzbar; den Schlüſſel zum Weſen der Natur entweder durch ſie gegeben oder ſonſt überall keine Logik und keine Philoſophie möglich.“ Es iſt doch in der Wahrheit nicht abzuſehen, auf welche mögliche Art Herr Bardili aus ſeinem aufgeſtellten **Prius** der Logik, dem Princip der abſoluten Möglichkeit des Denkens, nach welchem wir Eines, als Eines und Ebendaſſelbe im Vielen (nicht Mannigfaltigen) unendlichemale wiederholen können, ein reales Object herausfinden könne. Dieſes vermeintlich neu entdeckte **Prius** der Logik iſt ja offenbar nichts mehr und nichts weniger, als das alte längſt anerkannte, innerhalb des Gebiets der Logik gelegene und an die Spitze dieſer Wiſſenſchaft geſtellte Princip der Identität: Was ich denke denke ich, und eben dieſes und nichts Anderes kann ich nun eben ins Unendliche wiederholt denken. — Wer wird denn auch bei dem wohlverſtandenen logiſchen Satze der Identität an ein Mannigfaltiges und nicht an ein bloſes Vieles denken, das allerdings durch nichts Anderes entſteht, noch entſtehen kann, als durch bloſe Wiederholung eines und ebendeſſelben Denkens, — das bloſe wiederholte Setzen eines A = A = A und ſo weiter ins Unendliche fort. — Schwerlich dürfte ſich daher wohl auf dem Wege, den Herr Bardili dazu eingeſchlagen und nach derjenigen heuriſtiſchen Methode, deren er ſich hiezu bedient hat, dasjenige finden laſſen, woran der philoſophirenden Vernunſt gelegen iſt, — der Anfangs- und Endpunct, wovon ſie bei ihren Unterſuchungen ausgehen und wohin ſie wiederum zurückkehren könne. — Die hauptſächlichſten und bedeutendſten Einwürfe, die Herr Bardili Kant und ſeiner Methode des Philoſophirens entgegenſetzt, könnten alſo auch nicht ſowohl Kant den Logiker, als vielmehr Kant den Transſcendental-Philoſophen und Metaphyſiker treffen. Wir können ſie daher hier insgeſammt an ihren gehörigen Ort dahin geſtellt ſein laſſen. —

Schließlich will ich hier noch bemerken: daß ich die Kant'ſche Metaphyſik, wozu ich die Handſchrift auch bereits in den Händen habe, ſobald es die Muße mir verſtattet, nach derſelben Manier bearbeiten und herausgeben werde.

Königsberg, den 20. September 1800.

Gottlob Benjamin Jäſche,

Doctor und Privatdocent der Philoſophie auf der Univerſität in Königsberg,
Mitglied der gelehrten Geſellſchaft zu Frankfurt an der Oder.

Einleitung.

I.

Begriff der Logik.

Alles in der Natur, ſowohl in der lebloſen, als auch in der belebten Welt geſchieht *nach Regeln*, ob wir gleich dieſe Regeln nicht immer kennen. Das Waſſer fällt nach Geſetzen der Schwere, und bei den Thieren geſchieht die Bewegung des Gehens auch nach Regeln. Der Fiſch im Waſſer, der Vogel in der Luft bewegt ſich nach Regeln. Die ganze Natur überhaupt iſt eigentlich nichts Anderes, als ein Zuſammenhang von Erſcheinungen nach Regeln; und es gibt überall *keine Regelloſigkeit*. Wenn wir eine ſolche zu finden meinen, ſo können wir in dieſem Falle nur ſagen: daß uns die Regeln unbekannt ſind.

Auch die Ausübung unſerer Kräfte geſchieht nach gewiſſen Regeln, die wir befolgen, zuerſt derſelben *unbewußt*, bis wir zu ihrer Erkenntniß allmählig durch Verſuche und einen längeren Gebrauch unſerer Kräfte gelangen, ja uns am Ende dieſelben ſo geläufig machen, daß es uns viele Mühe koſtet, ſie in abstracto zu denken. So iſt z. B. die allgemeine Grammatik die Form einer Sprache überhaupt. Man ſpricht aber auch, ohne Grammatik zu kennen; und der, welcher, ohne ſie zu kennen, ſpricht, hat wirklich eine Grammatik und ſpricht nach Regeln, deren er ſich aber nicht bewußt iſt.

So wie nun alle unſere Kräfte insgeſammt, ſo iſt auch insbeſondere *der Verſtand* bei ſeinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir unterſuchen können. Ja, der Verſtand iſt als der

Quell und das Vermögen angeſehen, Regeln überhaupt zu denken. Denn ſo wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anſchauungen iſt, ſo iſt der Verſtand das Vermögen zu denken, d. h. die Vorſtellungen der Sinne unter Regeln zu bringen. Er iſt daher begierig, Regeln zu ſuchen, und befriedigt, wenn er ſie gefunden hat. Es fragt ſich alſo, da der Verſtand die Quelle der Regeln iſt, nach welchen Regeln er ſelber verfahre?

Denn es leidet gar keinen Zweifel: wir können nicht denken, oder unſeren Verſtand nicht anders gebrauchen, als nach gewiſſen Regeln. Dieſe Regeln können wir nun aber wieder für ſich ſelbſt denken, d. h. wir können ſie ohne ihre Anwendung oder in abstracto denken. — Welches ſind nun dieſe Regeln?

Alle Regeln, nach denen der Verſtand verfährt, ſind entweder nothwendig oder zufällig. Die erſteren ſind ſolche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes möglich wäre; die letzteren ſolche, ohne welche ein gewiſſer beſtimmter Verſtandesgebrauch nicht Statt finden würde. Die zufälligen Regeln, welche von einem beſtimmten Object der Erkenntniß abhängen, ſind ſo vielfältig, als dieſe Objecte ſelbſt. So gibt es z. B. einen Verſtandesgebrauch in der Mathematik, der Metaphyſik, Moral u. ſ. w. Die Regeln dieſes beſonderen, beſtimmten Verſtandesgebrauches in den gedachten Wiſſenſchaften ſind zufällig, weil es zufällig iſt, ob ich dieſes oder jenes Object denke, worauf ſich dieſe beſonderen Regeln beziehen.

Wenn wir nun aber alle Erkenntniß, die wir blos von den Gegenſtänden entlehnen müſſen, bei Seite ſetzen und lediglich auf den Verſtandesgebrauch überhaupt reflectiren, ſo entdecken wir diejenigen Regeln desſelben, die in aller Abſicht und unangeſehen aller beſonderen Objecte des Denkens ſchlechthin nothwendig ſind, weil wir ohne ſie gar nicht denken würden. Dieſe Regeln können daher auch a priori d. i. unabhängig von aller Erfahrung eingeſehen werden, weil ſie ohne Unterſchied der Gegenſtände, blos die Bedingungen des Verſtandesgebrauchs überhaupt, er mag rein oder empiriſch ſein, enthalten. Und hieraus folgt zugleich, daß die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt lediglich die *Form*, keinesweges die *Materie* deſſelben betreffen können. Demnach iſt die Wiſſenſchaft, die dieſe allgemeinen und nothwendigen Regeln enthält, blos eine Wiſſenſchaft von der Form unſeres Verſtandeserkenntniſſes oder des Denkens. Und wir können uns alſo eine Idee von der Möglichkeit einer ſolchen Wiſſenſchaft machen, ſo wie von einer *allgemeinen Grammatik*, die nichts weiter, als die bloſe Form der Sprache überhaupt enthält, ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören.

Dieſe Wiſſenſchaft von den nothwendigen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft überhaupt oder, welches einerlei iſt, von der bloſen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun *Logik*.

Als eine Wiſſenſchaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangeſehen der Objecte, als der Materie des Denkens, iſt die Logik

1) als *Grundlage* zu allen anderen Wiſſenſchaften und als die *Propädeutik* alles Verſtandesgebrauchs anzuſehen. Sie kann aber auch eben darum, weil ſie von allen Objecten gänzlich abſtrahirt,

2) kein *Organon* der Wiſſenſchaften ſein.

Unter einem *Organon* verſtehen wir nämlich eine Anweiſung, wie ein gewiſſes Erkenntniß zu Stande gebracht werden ſolle. Dazu aber gehört, daß ich das Object der, nach gewiſſen Regeln hervorzubringenden Erkenntniß ſchon kenne. Ein Organon der Wiſſenſchaften iſt daher nicht bloſe Logik, weil es die genaue Kenntniß der Wiſſenſchaften, ihrer Objecte und Quellen vorausſetzt. So iſt z. B. die Mathematik ein vortreffliches Organon, als eine Wiſſenſchaft, die den Grund der Erweiterung unſerer Erkenntniß in Anſehung eines gewiſſen Vernunftgebrauches enthält. Die Logik hingegen, da ſie als allgemeine Propädeutik alles Verſtandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, nicht in die Wiſſenſchaften gehen und deren Materie anticipiren darf, iſt nur eine *allgemeine Vernunftkunſt* (Canonica Epicuri), Erkenntniſſe überhaupt der Form des Verſtandes gemäß zu machen, und alſo nur inſoferne ein Organon zu nennen, das aber freilich nicht zur *Erweiterung*, ſondern blos zur **Beurtheilung** und **Berichtigung** unſeres Erkenntniſſes dient.

3) Als eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Geſetze des Denkens ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes und der Vernunft Statt findet, die folglich die Bedingungen ſind, unter denen der Verſtand einzig mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen kann und ſoll, — die nothwendigen Geſetze und Bedingungen ſeines richtigen Gebrauchs, — iſt aber die Logik ein *Kanon*. Und als ein Kanon des Verſtandes und der Vernunft darf ſie daher auch keine Principien weder aus irgend einer Wiſſenſchaft, noch aus irgend einer Erfahrung borgen; ſie muß lauter Geſetze a priori, welche nothwendig ſind und auf den Verſtand überhaupt gehen, enthalten.

Einige Logiker ſetzen zwar in der Logik *pſychologiſche* Principien voraus. Dergleichen Principien aber in die Logik zu bringen, iſt eben ſo ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Principien aus der Pſychologie d. h. aus den Beobachtungen über unſeren Verſtand, ſo würden wir blos ſehen, *wie* das Denken vor ſich geht und *wie es iſt* unter den mancherlei ſubjectiven Hinderniſſen und Bedingungen; dieſes würde alſo zur Erkenntniß blos *zufälliger* Geſetze führen. In der Logik iſt aber die Frage nicht nach *zufälligen*, ſondern nach *nothwendigen* Regeln; nicht, wie wir denken, ſondern, wie wir denken ſollen. Die Regeln der Logik müſſen daher nicht vom *zufälligen*, ſondern vom *nothwendigen* Verſtandesgebrauche hergenommen ſein, den man ohne alle Pſychologie bei ſich findet. Wir wollen in der Logik nicht wiſſen: wie der Verſtand iſt und denkt und wie er bisher im Denken verfahren iſt, ſondern: wie er im Denken verfahren ſollte. Sie ſoll uns den richtigen d. h. den mit ſich ſelbſt übereinſtimmenden Gebrauch des Verſtandes lehren.

Aus der gegebenen Erklärung der Logik laſſen ſich nun auch noch die übrigen weſentlichen Eigenſchaften dieſer Wiſſenſchaft herleiten; nämlich daß ſie

4) eine Vernunftwiſſenſchaft ſei nicht der bloſen Form, ſondern

der *Materie* nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen ſind und da ſie zugleich die Vernunft zu ihrem Objecte hat. Die Logik iſt daher eine Selbſterkenntniß des Verſtandes und der Vernunft, aber nicht nach den Vermögen derſelben in Anſehung der Objecte, ſondern lediglich der Form nach. Ich werde in der Logik nicht fragen: *was* erkennt der Verſtand und *wie viel* kann er erkennen oder *wie weit* geht ſeine Erkenntniß? Denn das wäre Selbſterkenntniß in Anſehung ſeines *materiellen* Gebrauchs und gehört alſo in die Metaphyſik. In der Logik iſt nur die Frage: *wie wird ſich der Verſtand ſelbſt erkennen?*

Als eine der Materie und der Form nach rationale Wiſſenſchaft iſt die Logik endlich auch

5) eine *Doctrin* oder *demonſtrirte Theorie*. Denn da ſie ſich nicht mit dem gemeinen und, als ſolchem, blos empiriſchen Verſtandes- und Vernunftgebrauche, ſondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen des Denkens überhaupt beſchäftigt; ſo beruht ſie auf Principien a priori, aus denen alle ihre Regeln abgeleitet und bewieſen werden können, als ſolche, denen alle Erkenntniß der Vernunft gemäß ſein müßte.

Dadurch, daß die Logik als eine Wiſſenſchaft a priori, oder als eine Doctrin für einen Kanon des Verſtandes- und Vernunftgebrauchs zu halten iſt, unterſcheidet ſie ſich weſentlich von der *Aeſthetik*, die als bloſe *Kritik des Geſchmacks* keinen Kanon (Geſetz), ſondern nur eine *Norm* (Muſter oder Richtſchnur blos zur Beurtheilung) hat, welche in der allgemeinen Einſtimmung beſteht. Die Aeſthetik nämlich enthält die Regeln der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit den Geſetzen der Sinnlichkeit; die Logik dagegen die Regeln der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft. Jene hat nur empiriſche Principien und kann alſo nie Wiſſenſchaft oder Doctrin ſein, wofern man unter Doctrin eine dogmatiſche Unterweiſung aus Principien a priori verſteht, wo man Alles durch den Verſtand ohne anderweitige von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einſieht, und die uns Regeln gibt, deren Befolgung die verlangte Vollkommenheit verſchafft.

Manche, beſonders Redner und Dichter haben verſucht, über den Geſchmack zu vernünfteln, aber nie haben ſie ein entſcheidendes Urtheil darüber fällen können. Der Philoſoph *Baumgarten* in Frankfurt hatte den Plan zu einer Aeſthetik, als Wiſſenſchaft, gemacht. Allein richtiger hat *Home* die Aeſthetik *Kritik* genannt, da ſie keine Regeln **a priori** gibt, die das Urtheil hinreichend beſtimmen, wie die Logik, ſondern ihre Regeln **a posteriori** hernimmt und die empiriſchen Geſetze, nach denen wir das Unvollkommnere und Vollkommnere (Schöne) erkennen, nur durch die Vergleichung allgemeiner macht.

Die Logik iſt alſo mehr, als bloſe Kritik; ſie iſt ein Kanon, der nachher zur Kritik dient d. h. zum Princip der Beurtheilung alles Verſtandesgebrauchs überhaupt, wiewohl nur ſeiner Richtigkeit in Anſehung der bloſen Form, da ſie kein Organon iſt, ſo wenig als die allgemeine Grammatik.

Als Propädeutik alles Verſtandesgebrauchs überhaupt unterſcheidet ſich die allgemeine Logik nun auch zugleich von einer anderen Seite von der *transſcendentalen* Logik, in welcher der Gegenſtand ſelbſt als ein Gegenſtand des bloſen Verſtandes vorgeſtellt wird; dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenſtände überhaupt geht.

Faſſen wir nun alle weſentliche Merkmale zuſammen, die zu ausführlicher Beſtimmung des Begriffs der Logik gehören; ſo werden wir alſo folgenden Begriff von ihr aufſtellen müſſen.

Die Logik iſt *eine Vernunftwiſſenſchaft nicht der bloſen Form, ſondern der Materie nach; eine Wiſſenſchaft* **a priori** *von den nothwendigen Geſetzen des Denkens, aber nicht in Anſehung beſonderer Gegenſtände, ſondern aller Gegenſtände überhaupt; — alſo eine Wiſſenſchaft des richtigen Verſtandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht ſubjecti , d. h. nicht nach empiriſchen (pſychologiſchen) Principien, wie der Verſtand denkt, ſondern objectiv, d. i. nach Principien* **a priori**, *wie er denken ſoll.*

II.

Haupteintheilungen der Logik. Vortrag. Nutzen dieſer Wiſſenſchaft. Abriß einer Geſchichte derſelben.

Die Logik wird eingetheilt

1) in die *Analytik* und in die *Dialektik*.

Die *Analytik* entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken überhaupt ausüben. Sie iſt alſo eine Analytik der Verſtandes- und Vernunftform, und heißt auch mit Recht die Logik der Wahrheit, weil ſie die nothwendigen Regeln aller (formalen) Wahrheit enthält, ohne welche unſer Erkenntniß, unangeſehen der Objecte, auch in ſich ſelbſt unwahr iſt. Sie iſt alſo auch weiter nichts, als ein Kanon zur Dijudication (der formalen Richtigkeit unſeres Erkenntniſſes).

Wollte man dieſe blos theoretiſche und allgemeine Doctrin zu einer praktiſchen Kunſt d. i. zu einem Organon brauchen, ſo würde ſie *Dialektik* werden. Eine *Logik des Scheins* (ars sophistica, disputatoria), die aus einem bloſen Mißbrauche der Analytik entſpringt, ſofern nach der *bloſen logiſchen Form* der Schein einer wahren Erkenntniß, deren Merkmale doch von der Uebereinſtimmung mit den Objecten, alſo vom *Inhalte* hergenommen ſein müſſen, erkünſtelt wird.

In den vorigen Zeiten wurde die Dialektik mit großem Fleiße ſtudirt. Dieſe Kunſt trug falſche Grundſätze unter dem Scheine der Wahrheit vor, und ſuchte, dieſen gemäß, Dinge dem Scheine nach zu behaupten. Bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk leiten konnten, wohin ſie wollten, weil ſich das Volk durch den Schein hintergehen läßt. Dialektik war alſo damals die Kunſt des Scheins. In der Logik wurde ſie auch eine Zeit lang unter dem Namen der *Disputirkunſt* vorgetragen, und ſo lange war alle Logik und Philoſophie die Cultur gewiſſer geſchwätziger Köpfe, jeden Schein zu erkünſteln. Nichts aber kann eines Philoſophen unwürdiger ſein, als die Cultur einer ſolchen Kunſt. Sie muß daher in dieſer Bedeutung gänzlich wegfallen und ſtatt derſelben vielmehr eine Kritik dieſes Scheines in die Logik eingeführt werden.

Wir würden demnach zwei Theile der Logik haben: die Analytik, welche die formalen Kriterien der Wahrheit vortrüge; und die Dialektik, welche die Merkmale und Regeln enthielte, wonach wir erkennen könnten, daß etwas mit den formalen Kriterien der Wahrheit nicht übereinſtimmt, ob es gleich mit denſelben übereinzuſtimmen ſcheint. Die Dialektik in dieſer Bedeutung würde alſo ihren guten Nutzen haben als Kathartikon des Verſtandes.

Man pflegt die Logik ferner einzutheilen

2) in die natürliche oder populare und in die künſtliche oder wiſſenſchaftliche Logik (logica naturalis, logica scholastica s. artificialis).

Aber dieſe Eintheilung iſt unſtatthaft. Denn die natürliche Logik oder die Logik der gemeinen Vernunft (sensus communis) iſt eigentlich keine Logik, ſondern eine anthropologiſche Wiſſenſchaft, die nur empiriſche Principien hat, indem ſie von den Regeln des natürlichen Verſtandes- und Vernunftgebrauchs handelt, die nur in concreto, alſo ohne Bewußtſein derſelben in abstracto, erkannt werden. — Die künſtliche oder wiſſenſchaftliche Logik verdient daher allein dieſen Namen, als eine Wiſſenſchaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verſtandes- und Vernunftgebrauche, in concreto a priori erkannt werden können und müſſen, ob ſie gleich zuerſt nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können.

3) Noch eine andere Eintheilung der Logik iſt die in theoretiſche und praktiſche Logik. Allein auch dieſe Eintheilung iſt unrichtig.

Die allgemeine Logik, die, als ein bloßer Kanon, von allen Objecten abſtrahirt, kann keinen praktiſchen Theil haben. Dieſes wäre eine contradictio in adjecto, weil eine praktiſche Logik die Kenntniß einer gewiſſen Art von Gegenſtänden, worauf ſie angewandt wird, vorausſetzt. Wir können daher jede Wiſſenſchaft eine praktiſche Logik nennen; denn in jeder müſſen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktiſch betrachtet, kann daher nichts weiter ſein, als eine Technik der Gelehrſamkeit überhaupt; ein Organon der Schulmethode.

Dieſer Eintheilung zu Folge würde alſo die Logik einen dogmatiſchen und einen techniſchen Theil haben. Der erſte würde die Elementarlehre, der andere die Methodenlehre heißen können. Der praktiſche oder techniſche Theil der Logik wäre eine logiſche Kunſt in Anſehung der Anordnung und der logiſchen Kunſtausdrücke und Unterſchiede, um dem Verſtande dadurch ſein Handeln zu erleichtern.

In beiden Theilen, dem techniſchen ſowohl als dem dogmatiſchen, würde aber weder auf Objecte, noch auf das Subject des Denkens die mindeſte Rückſicht genommen werden dürfen. In der letzteren Beziehung würde die Logik eingetheilt werden können

4) in die reine und in die angewandte Logik.

In der reinen Logik ſondern wir den Verſtand von den übrigen Gemüthskräften ab und betrachten, was er für ſich allein thut. Die angewandte Logik betrachtet den Verſtand, ſofern er mit den anderen Gemüthskräften vermiſcht iſt, die auf ſeine Handlungen einfließen und ihm eine ſchiefe Richtung geben, ſo daß er nicht nach den Geſetzen verfährt, von denen er wohl ſelbſt einſieht, daß ſie die richtigen ſind. — Die angewandte Logik ſollte eigentlich nicht Logik heißen. Es iſt eine Pſychologie, in welcher wir betrachten, wie es bei unſerem Denken zuzugehen pflegt, nicht, wie es zugehen ſoll. Am Ende ſagt ſie zwar, was man thun ſoll, um unter den mancherlei ſubjectiven Hinderniſſen und Einſchränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verſtande zu machen; auch können wir von ihr ernen, was den richtigen Verſtandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel deſſelben oder die Heilungsmittel von logiſchen Fehlern und Irrthümern. Aber Propädeutik iſt ſie doch nicht. Denn die Pſychologie, aus welcher in der angewandten Logik Alles genommen werden muß, iſt ein Theil der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, zu denen die Logik die Propädeutik ſein ſoll.

Zwar ſagt man: die Technik, oder die Art und Weiſe, eine Wiſſenſchaft zu bauen, ſolle in der angewandten Logik vorgetragen werden. Das iſt aber vergeblich, ja ſogar ſchädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und gibt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalte. Die Technik muß bei jeder Wiſſenſchaft vorgetragen werden.

Was endlich

5) die Eintheilung der Logik in die Logik des gemeinen und die des ſpeculativen Verſtandes betrifft, ſo bemerken wir hiebei, daß dieſe Wiſſenſchaft gar nicht ſo eingetheilt werden kann.

Sie kann keine Wiſſenſchaft des ſpeculativen Verſtandes ſein. Denn als eine Logik des ſpeculativen Erkenntniſſes oder des ſpeculativen Vernunftgebrauchs wäre ſie ein Organon anderer Wiſſenſchaften und keine bloſe Propädeutik, die auf allen möglichen Gebrauch des Verſtandes und der Vernunft gehen ſoll.

Eben ſo wenig kann die Logik ein Product des gemeinen Verſtandes ſein. Der gemeine Verſtand nämlich iſt das Vermögen, die Regeln des Erkenntniſſes in concreto einzuſehen. Die Logik ſoll aber eine Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens in abstracto ſein.

Man kann indeſſen den allgemeinen Menſchenverſtand zum Object der Logik annehmen; und inſoferne wird ſie von den beſonderen Regeln der ſpeculativen Vernunft abſtrahiren und ſich alſo von der Logik des ſpeculativen Verſtandes unterſcheiden.

Was den Vortrag der Logik betrifft, ſo kann derſelbe entweder ſcholaſtiſch oder popular ſein.

Scholaſtiſch iſt er, ſofern er angemeſſen iſt der Wißbegierde, den Fähigkeiten und der Cultur derer, die das Erkenntniß der logiſchen Regeln als eine Wiſſenſchaft behandeln wollen. Popular aber, wenn er zu den Fähigkeiten und Bedürfniſſen derjenigen ſich herabläßt, welche die Logik nicht als Wiſſenſchaft ſtudiren, ſondern ſie nur brauchen wollen, um ihren Verſtand aufzuklären. Im ſcholaſtiſchen Vortrage müſſen die Regeln in ihrer Allgemeinheit oder in abstracto; im popularen dagegen im Beſonderen oder in concreto dargeſtellt werden. Der ſcholaſtiſche Vortrag iſt das Fundament des popularen; denn nur derjenige kann etwas auf eine populare Weiſe vortragen, der es auch gründlicher vortragen könnte.

Wir unterſcheiden übrigens hier Vortrag von Methode. Unter Methode nämlich iſt die Art und Weiſe zu verſtehen, wie ein gewiſſes Object, zu deſſen Erkenntniß ſie anzuwenden iſt, vollſtändig zu erkennen ſei. Sie muß aus der Natur der Wiſſenſchaft ſelbſt hergenommen werden und läßt ſich alſo, als eine dadurch beſtimmte und nothwendige Ordnung des Denkens, nicht ändern. Vortrag bedeutet nur die Manier, ſeine Gedanken Anderen mitzutheilen, um eine Doctrin verſtändlich zu machen.

Aus dem, was wir über das Weſen und den Zweck der Logik bisher geſagt haben, läßt ſich nunmehr der Werth dieſer Wiſſenſchaft und der Nutzen ihres Studiums nach einem richtigen und beſtimmten Maaßſtabe ſchätzen.

Die Logik iſt alſo zwar keine allgemeine Erfindungskunſt und kein Organon der Wahrheit; keine Algebra, mit deren Hülfe ſich verborgene Wahrheiten entdecken ließen.

Wohl aber iſt ſie nützlich und unentbehrlich als eine Kritik der Erkenntniß; oder zu Beurtheilung der gemeinen ſowohl, als der ſpeculativen Vernunft, nicht um ſie zu lehren, ſondern nur um ſie correct und mit ſich ſelbſt übereinſtimmend zu machen. Denn das logiſche Princip der Wahrheit iſt Uebereinſtimmung des Verſtandes mit ſeinen eigenen allgemeinen Geſetzen.

Was endlich die Geſchichte der Logik betrifft, ſo wollen wir hierüber nur Folgendes anführen:

Die jetzige Logik ſchreibt ſich her von Ariſtoteles Analytik. Dieſer Philoſoph kann als der Vater der Logik angeſehen werden. Er trug ſie als Organon vor und theilte ſie in Analytik und Dialektik. Seine Lehrart iſt ſehr ſcholaſtiſch und geht auf die

Entwickelung der allgemeinſten Begriffe, die der Logik zum Grunde liegen, wovon man indeſſen keinen Nutzen hat, weil faſt Alles auf bloſe Subtilitäten hinausläuft, außer daß man die Benennungen verſchiedener Verſtandeshandlungen daraus gezogen.

Uebrigens hat die Logik von Ariſtoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen, und das kann ſie ihrer Natur nach auch nicht. Aber ſie kann wohl gewinnen in Anſehung der Genauigkeit, Beſtimmtheit und Deutlichkeit. — Es gibt nur wenige Wiſſenſchaften, die in einen beharrlichen Zuſtand kommen können, wo ſie nicht mehr verändert werden. Zu dieſen gehört die Logik und auch die Metaphyſik. Ariſtoteles hat keinen Moment des Verſtandes ausgelaſſen; wir ſind darin nur genauer, methodiſcher und ordentlicher.

Von Lambert's Organon glaubte man zwar, daß es die Logik ſehr vermehren würde. Aber es enthält weiter nichts mehr, als nur ſubtilere Eintheilungen, die, wie alle richtige Subtilitäten, wohl den Verſtand ſchärfen, aber von keinem weſentlichen Gebrauche ſind.

Unter den neueren Weltweiſen gibt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben: Leibnitz und Wolf.

Malebranche und Locke haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da ſie auch vom Inhalte der Erkenntniß und vom Urſprunge der Begriffe handeln.

Die allgemeine Logik von Wolf iſt die beſte, welche man hat. Einige haben ſie mit der Ariſtoteliſchen verbunden, wie z. B. Reuſch.

Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienſt hat, concentrirte die Wolf'ſche Logik, und Meyer commentirte dann wieder über Baumgarten.

Zu den neueren Logikern gehört auch Cruſius, der aber nicht bedachte, was es mit der Logik für eine Bewandniß habe. Denn ſeine Logik enthält metaphyſiſche Grundſätze und überſchreitet alſo inſoferne die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft; überdies ſtellt ſie ein Kriterium der Wahrheit auf, das kein Kriterium ſein kann, und läßt alſo inſofern allen Schwärmereien freien Lauf.

In den jetzigen Zeiten hat es eben keinen berühmten Logiker gegeben, und wir brauchen auch zur Logik keine neuen Erfindungen, weil ſie blos die Form des Denkens enthält.

III.

Begriff von der Philoſophie überhaupt. Philoſophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe betrachtet. Weſentliche Erforderniſſe und Zwecke des Philoſophirens. Allgemeinſte und höchſte Aufgaben dieſer Wiſſenſchaft.

Es iſt zuweilen ſchwer, das, was unter einer Wiſſenſchaft verſtanden wird, zu erklären. Aber die Wiſſenſchaft gewinnt an Präciſion durch Feſtſetzung ihres beſtimmten Begriffs, und es werden ſo manche Fehler aus gewiſſen Gründen vermieden, die ſich ſonſt einſchleichen, wenn man die Wiſſenſchaft noch nicht von den mit ihr verwandten Wiſſenſchaften unterſcheiden kann.

Ehe wir indeſſen eine Definition von Philoſophie zu geben verſuchen, müſſen wir zuvor den Charakter der verſchiedenen Erkenntniſſe ſelbſt unterſuchen, und, da philoſophiſche Erkenntniſſe zu den Vernunfterkenntniſſen gehören, insbeſondere erklären, was unter dieſen letzteren zu verſtehen ſei.

Vernunfterkenntniſſe werden den hiſtoriſchen Erkenntniſſen entgegen geſetzt. Jene ſind Erkenntniſſe aus Principien (ex principiis); dieſe, Erkenntniſſe aus Daten (ex datis). — Eine Erkenntniß kann aber aus der Vernunft entſtanden und demohngeachtet hiſtoriſch ſein; wie wenn z. B. ein bloſer Literator die Producte fremder Vernunft lernt, ſo iſt ſein Erkenntniß von dergleichen Vernunftproducten blos hiſtoriſch.

Man kann nämlich Erkenntniſſe unterſcheiden

1) nach ihrem objectiven Urſprunge d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniß allein möglich iſt. In dieſer Rückſicht ſind alle Erkenntniſſe entweder rational oder empiriſch;

2) nach ihrem *ſubjectiven* Urſprunge d. i. nach der Art, wie eine Erkenntniß von den Menſchen kann erworben werden. Aus dieſem letzteren Geſichtspuncte betrachtet, ſind die Erkenntniſſe entweder *rational* oder *hiſtoriſch*, ſie mögen an ſich entſtanden ſein, wie ſie wollen. Es kann alſo *objectiv* etwas ein Vernunfterkenntniß ſein, was *ſubjectiv* doch nur hiſtoriſch iſt.

Bei einigen rationalen Erkenntniſſen iſt es ſchädlich, ſie blos hiſtoriſch zu wiſſen, bei anderen hingegen iſt dieſes gleichgültig. So weiß z. B. der Schiffer die Regeln der Schifffahrt hiſtoriſch aus ſeinen Tabellen; und das iſt für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrſamkeit blos hiſtoriſch weiß, ſo iſt er zum ächten Richter und noch mehr zum Geſetzgeber völlig verdorben.

Aus dem angegebenen Unterſchiede zwiſchen *objectiv* und *ſubjectiv* rationalen Erkenntniſſen erhellt nun auch, daß man Philoſophie in gewiſſem Betracht lernen könne, ohne philoſophiren zu können. Der alſo eigentlich Philoſoph werden will, muß ſich üben, von ſeiner Vernunft einen freien und keinen blos nachahmenden und, ſo zu ſagen, mechaniſchen Gebrauch zu machen.

Wir haben die Vernunfterkenntniſſe für Erkenntniſſe aus Principien erklärt; und hieraus folgt, daß ſie a priori ſein müſſen. Es gibt aber zwei Arten von Erkenntniſſen, die beide a priori ſind, dennoch aber viele namhafte Unterſchiede haben; nämlich *Mathematik* und *Philoſophie*.

Man pflegt zu behaupten, daß Mathematik und Philoſophie *dem Objecte* nach von einander unterſchieden wären, indem die erſtere von der *Quantität*, die letztere von der *Qualität* handle. Alles dieſes iſt falſch. Der Unterſchied dieſer Wiſſenſchaften kann nicht auf dem Objecte beruhen; denn Philoſophie geht auf Alles, alſo auch auf quanta, und Mathematik zum Theil auch, ſofern Alles eine Größe hat. Nur die *verſchiedene Art des Vernunfterkenntniſſes* oder *Vernunftgebrauches* in der Mathematik und Philoſophie macht allein den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Wiſſenſchaften aus. Philoſophie nämlich iſt die *Vernunfterkenntniß aus bloſen Begriffen*, Mathematik hingegen die *Vernunfterkenntniß aus der Conſtruction der Begriffe*.

Wir *conſtruiren* Begriffe, wenn wir ſie in der Anſchauung a priori ohne Erfahrung darſtellen, oder wenn wir den Gegenſtand in der Anſchauung darſtellen, der unſerem Begriffe von demſelben entſpricht. Der Mathematiker kann ſich nie ſeiner Vernunft nach bloſen Begriffen, der Philoſoph ihrer nie durch Conſtruction der Begriffe bedienen. In der Mathematik braucht man die Vernunft in concreto, die Anſchauung iſt aber nicht empiriſch, ſondern man macht ſich hier etwas a priori zum Gegenſtande der Anſchauung.

Und hierin hat alſo, wie wir ſehen, die Mathematik einen Vorzug vor der Philoſophie, daß die Erkenntniſſe der erſteren intuitive, die der letzteren hingegen nur *discurſive* Erkenntniſſe ſind. Die Urſache aber, warum wir in der Mathematik mehr die Größen erwägen, liegt darin, daß die Größen in der Anſchauung a priori können conſtruirt werden, die Qualitäten dagegen ſich nicht in der Anſchauung darſtellen laſſen.

Philoſophie iſt alſo das Syſtem der philoſophiſchen Erkenntniſſe oder der Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen. Das iſt der *Schulbegriff* von dieſer Wiſſenſchaft. Nach dem *Weltbegriffe* iſt ſie die Wiſſenſchaft von den letzten Zwecken der menſchlichen Vernunft. Dieſer hohe Begriff gibt der Philoſophie *Würde*, d. i. einen abſoluten Werth. Und wirklich iſt ſie es auch, die allein nur *inneren* Werth hat und allen anderen Erkenntniſſen erſt einen Werth gibt.

Man fragt doch immer am Ende, wozu dient das Philoſophiren und der Endzweck deſſelben, — die Philoſophie ſelbſt als Wiſſenſchaft nach dem *Schulbegriffe* betrachtet?

In dieſer ſcholaſtiſchen Bedeutung des Worts geht Philoſophie nur auf *Geſchicklichkeit*; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die *Nützlichkeit*. In der erſteren Rückſicht iſt ſie alſo eine *Lehre der Geſchicklichkeit*; in der letzteren, eine Lehre der Weisheit, die Geſetzgeberin der Vernunft, und der Philoſoph inſoferne nicht Vernunftkünſtler, ſondern Geſetzgeber.

Der Vernunftkünſtler, oder, wie Sokrates ihn nennt, der Philodox, ſtrebt blos nach ſpeculativem Wiſſen, ohne darauf zu ſehen, wie viel das Wiſſen zum letzten Zwecke der menſchlichen Vernunft beitrage; er gibt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktiſche Philoſoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beiſpiel iſt der eigentliche Philoſoph. Denn Philoſophie iſt die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menſchlichen Vernunft zeigt.

Zur Philoſophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke:

erſtlich ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntniſſen; fürs Andere: ein ſyſtematiſcher Zuſammenhang dieſer Erkenntniſſe, oder eine Verbindung derſelben in der Idee eines Ganzen.

Einen ſolchen ſtreng ſyſtematiſchen Zuſammenhang verſtattet nicht nur die Philoſophie, ſondern ſie iſt ſogar die einzige Wiſſenſchaft, die im eigentlichſten Verſtande einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang hat und allen anderen Wiſſenſchaften ſyſtematiſche Einheit gibt.

Was aber Philoſophie nach dem Weltbegriffe (in sensu cosmico) betrifft, ſo kann man ſie auch eine Wiſſenſchaft von der höchſten Maxime des Gebrauchs unſerer Vernunft nennen, ſofern man unter Maxime das innere Princip der Wahl unter verſchiedenen Zwecken verſteht.

Denn Philoſophie in der letzteren Bedeutung iſt ja die Wiſſenſchaft der Beziehung alles Erkenntniſſes und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menſchlichen Vernunft, dem, als dem oberſten, alle anderen Zwecke ſubordinirt ſind und ſich in ihm zur Einheit vereinigen müſſen.

Das Feld der Philoſophie in dieſer weltbürgerlichen Bedeutung läßt ſich auf folgende Fragen bringen:

1) Was kann ich wiſſen?
2) Was ſoll ich thun?
3) Was darf ich hoffen?
4) Was iſt der Menſch?

Die erſte Frage beantwortet die *Metaphyſik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion*, und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber Alles dieſes zur Anthropologie rechnen, weil ſich die drei erſten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philoſoph muß alſo beſtimmen können

1) die Quellen des menſchlichen Wiſſens,
2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauch alles Wiſſens, und endlich
3) die Grenzen der Vernunft.

Das Letztere iſt das Nöthigſte, aber auch das Schwerſte, um das ſich aber der Philodox nicht bekümmert.

Zu einem Philoſophen gehören hauptſächlich zwei Dinge: 1) Cultur des Talents und der Geſchicklichkeit, um ſie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen; 2) Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beides muß vereinigt ſein; denn ohne Kenntniſſe wird man nie ein Philoſoph werden, aber nie werden auch Kenntniſſe allein den Philoſophen ausmachen, wofern nicht eine zweckmäßige Verbindung aller Erkenntniſſe und Geſchicklichkeiten zur Einheit hinzukommt, und eine Einſicht in die Uebereinſtimmung derſelben mit den höchſten Zwecken der menſchlichen Vernunft.

Es kann ſich überhaupt Keiner einen Philoſophen nennen, der nicht philoſophiren kann. Philoſophiren läßt ſich aber nur durch Uebung und ſelbſteigenen Gebrauch der Vernunft lernen.

Wie ſollte ſich auch Philoſophie eigentlich lernen laſſen? — Jeder philoſophiſche Denker baut, ſo zu ſagen, auf den Trümmern eines Anderen ſein eigenes Werk; nie aber iſt eines zu Stande gekommen, das in allen ſeinen Theilen beſtändig geweſen wäre. Man kann daher ſchon aus dem Grunde Philoſophie nicht lernen, weil ſie *noch nicht gegeben* iſt. Geſetzt aber auch, es wäre *eine wirklich vorhanden*, ſo würde doch Keiner, der ſie auch lernte, von ſich ſagen können, daß er ein Philoſoph ſei; denn ſeine Kenntniß davon wäre doch immer nur *ſubjectiv-hiſtoriſch*.

In der Mathematik verhält ſich die Sache anders. Dieſe Wiſſenſchaft kann man wohl gewiſſermaßen lernen; denn die Beweiſe ſind hier ſo evident, daß ein Jeder davon überzeugt werden kann; auch kann ſie ihrer Evidenz wegen, als eine *gewiſſe und beſtändige Lehre*, gleichſam aufbehalten werden.

Der philoſophiren lernen will, darf dagegen alle Syſteme der Philoſophie nur als *Geſchichte des Gebrauchs der Vernunft* anſehen und als Objecte der Uebung ſeines philoſophiſchen Talents.

Der wahre Philoſoph muß alſo als Selbſtdenker einen freien und ſelbſteigenen, keinen ſklaviſch nachahmenden Gebrauch von ſeiner Vernunft machen. Aber auch keinen *dialektiſchen* d. i. keinen ſolchen Gebrauch, der nur darauf abzweckt, den Erkenntniſſen einen *Schein* von *Wahrheit* und *Weisheit* zu geben. Dieſes iſt das Geſchäft des bloſen *Sophiſten*; aber mit der Würde des Philoſophen, als eines Kenners und Lehrers der Weisheit, durchaus unverträglich.

Denn Wiſſenſchaft hat einen inneren wahren Werth nur als *Organ der Weisheit*. Als ſolches iſt ſie ihr aber auch unentbehrlich, ſo daß man wohl behaupten darf: Weisheit ohne Wiſſenſchaft ſei ein Schattenriß von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden.

Der die Wiſſenſchaft haßt, um deſto mehr aber die Weisheit liebt, den nennt man einen *Miſologen*. Die Miſologie entſpringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wiſſenſchaftlichen Kenntniſſen und einer gewiſſen damit verbundenen Art von Eitelkeit. Zuweilen verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Miſologie, welche Anfangs mit großem Fleiße und Glücke den Wiſſenſchaften nachgegangen waren, am Ende aber in ihrem ganzen Wiſſen keine Befriedigung fanden.

Philoſophie iſt die einzige Wiſſenſchaft, die uns dieſe innere Genugthuung zu verſchaffen weiß; denn ſie ſchließt gleichſam den wiſſenſchaftlichen Zirkel und durch ſie erhalten ſodann erſt die Wiſſenſchaften Ordnung und Zuſammenhang.

Wir werden alſo zum Behuf der Uebung im Selbſtdenken oder Philoſophiren mehr auf die *Methode* unſeres Vernunftgebrauchs zu ſehen haben, als auf die Sätze ſelbſt, zu denen wir durch dieſelbe gekommen ſind.

IV.

Kurzer Abriß einer Geſchichte der Philoſophie.

Es macht einige Schwierigkeit, die Grenzen zu beſtimmen, wo der gemeine Verſtandesgebrauch aufhört und der ſpeculative anfängt; oder, wo gemeine Vernunfterkenntniß Philoſophie wird.

Indeſſen gibt es doch hier ein ziemlich ſicheres Unterſcheidungsmerkmal, nämlich folgendes:

Die Erkenntniß des Allgemeinen **in abstracto** iſt ſpeculative Erkenntniß; die Erkenntniß des Allgemeinen **in concreto** gemeine Erkenntniß. Philoſophiſche Erkenntniß iſt ſpeculative Erkenntniß der Vernunft, und ſie fängt alſo da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt, Verſuche in der Erkenntniß des Allgemeinen **in abstracto** zu machen.

Aus dieſer Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen gemeinem und ſpeculativem Vernunftgebrauche läßt ſich nun beurtheilen, von welchem Volke man den Anfang des Philoſophirens datiren müſſe. Unter allen Völkern haben alſo die Griechen erſt angefangen zu philoſophiren. Denn ſie haben zuerſt verſucht, nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntniſſe zu cultiviren, ſondern **in abstracto**; ſtatt daß die anderen Völker ſich die Begriffe immer nur durch Bilder **in concreto** verſtändlich zu machen ſuchten. So gibt es noch heutiges Tages Völker, wie die Chineſer und einige Indianer, die zwar von Dingen, welche blos aus der Vernunft hergenommen ſind, als von Gott, der Unſterblichkeit der Seele u. dgl. m. handeln, aber doch die Natur dieſer Gegenſtände nicht nach Begriffen und Regeln **in abstracto** zu erforſchen ſuchen. Sie machen hier keine Trennung zwiſchen dem Vernunftgebrauche **in concreto** und dem **in abstracto**. Bei den Perſern und Arabern findet ſich zwar einiger ſpeculativer Vernunftgebrauch; allein die Regeln dazu haben ſie vom Ariſtoteles, alſo doch von den Griechen entlehnt. In Zoroaſter's Zendaveſta entdeckt man nicht die geringſte Spur von Philoſophie. Eben dieſes gilt auch von der geprieſenen ägyptiſchen Weisheit, die in Vergleichung mit der griechiſchen Philoſophie ein bloſes Kinderſpiel geweſen iſt.

Wie in der Philoſophie, ſo ſind auch in Anſehung der Mathematik die Griechen die Erſten geweſen, welche dieſen Theil des Vernunfterkenntniſſes nach einer ſpeculativen, wiſſenſchaftlichen Methode cultivirten, indem ſie jeden Lehrſatz aus Elementen demonſtrirt haben.

Wenn und wo aber unter den Griechen der philoſophiſche Geiſt zuerſt entſprungen ſei, das kann man eigentlich nicht beſtimmen.

Der Erſte, welcher den Gebrauch der ſpeculativen Vernunft einführte und von dem man auch die erſten Schritte des menſchlichen Verſtandes zur wiſſenſchaftlichen Cultur herleitete, iſt Thales, der Urheber der Joniſchen Secte. Er führte den Beinamen Phyſiker, wiewohl er auch Mathematiker war; ſowie überhaupt Mathematik der Philoſophie immer vorangegangen iſt.

Uebrigens kleideten die erſten Philoſophen Alles in Bilder ein. Denn Poeſie, die nichts Anderes iſt, als eine Einkleidung der Gedanken in Bilder, iſt älter, als die Proſe. Man mußte ſich daher Anfangs ſelbſt bei Dingen, die lediglich Objecte der reinen Vernunft ſind, der Bilderſprache und poetiſchen Schreibart bedienen. Pherecydes ſoll der erſte proſaiſche Schriftſteller geweſen ſein.

Auf die Jonier folgten die Eleatiker. Der Grundſatz der Eleatiſchen Philoſophie und ihres Stifters Xenophanes war: in den Sinnen iſt Täuſchung und Schein, nur im Verſtande allein liegt die Quelle der Wahrheit.

Unter den Philoſophen dieſer Schule zeichnete ſich Zeno als ein Mann von großem Verſtande und Scharfſinne und als ein ſubtiler Dialektiker aus.

Die Dialektik bedeutete Anfangs die Kunſt des reinen Verſtandesgebrauchs in Anſehung abſtracter, von aller Sinnlichkeit abgeſonderter Begriffe. Daher die vielen Lobeserhebungen dieſer Kunſt bei den Alten. In der Folge, als diejenigen Philoſophen, welche gänzlich das Zeugniß der Sinne verwarfen, bei dieſer Behauptung nothwendig auf viele Subtilitäten verfallen mußten, artete Dialektik in die Kunſt aus, jeden Satz zu behaupten und zu beſtreiten. Und ſo ward ſie eine bloſe Uebung für die Sophiſten, die über Alles raiſonniren wollten und ſich darauf legten, dem Scheine den Anſtrich des Wahren zu geben, und ſchwarz weiß zu machen. Deswegen wurde auch der Name Sophiſt, unter dem man ſich ſonſt einen Mann dachte, der über alle Sachen vernünftig und einſichtsvoll reden konnte, jetzt ſo verhaßt und verächtlich, und ſtatt deſſelben der Name Philoſoph eingeführt.

Um die Zeit der Joniſchen Schule ſtand in Groß-Griechenland ein Mann von ſeltſamem Genie auf, welcher nicht nur auch eine Schule errichtete, ſondern zugleich auch ein Project entwarf und zu Stande brachte, das ſeines Gleichen noch nie gehabt hatte. Dieſer Mann war Pythagoras, zu Samos geboren. — Er ſtiftete nämlich eine Societät von Philoſophen, die durch das Geſetz der Verſchwiegenheit zu einem Bunde unter ſich vereinigt waren. Seine Zuhörer theilte er in zwei Claſſen ein; in die der Akusmatiker (*ἀκουσματικοί*), die blos hören mußten, und die der Akroamatiker (*ἀκροαματικοί*), die auch fragen durften.

Unter ſeinen Lehren gab es einige exoteriſche, die er dem ganzen Volke vortrug; die übrigen waren geheim und eſoteriſch, nur für die Mitglieder ſeines Bundes beſtimmt, von denen er einige in ſeine vertrauteſte Freundſchaft aufnahm und von den übrigen ganz abſonderte. Zum Vehikel ſeiner geheimen Lehren machte er Phyſik und Theologie, alſo die Lehre des Sichtbaren und des Unſichtbaren. Auch hatte er verſchiedene Symbole, die vermuthlich nichts Anderes, als gewiſſe Zeichen geweſen ſind, welche den Pythagoräern dazu gedient haben, ſich unter einander zu verſtändigen.

Der Zweck ſeines Bundes ſcheint kein anderer geweſen zu ſein, als: **die Religion von dem Wahn des Volks zu reinigen, die Tyrannei zu mäßigen und mehrere Geſetzmäßigkeit in die Staaten einzuführen.** Dieſer Bund aber, den die

Tyrannen zu fürchten anfingen, wurde kurz vor Pythagoras Tode zerſtört, und dieſe philoſophiſche Geſellſchaft aufgelöſt, theils durch Hinrichtung, theils durch die Flucht und Verbannung des größten Theils der Verbündeten. Die Wenigen, welche noch übrig blieben, waren Novizen. Und da dieſe nicht viel von des Pythagoras eigenthümlichen Lehren wußten, ſo kann man davon auch nichts Gewiſſes und Beſtimmtes ſagen. In der Folge hat man dem Pythagoras, der übrigens auch ein ſehr mathematiſcher Kopf war, viele Lehren zugeſchrieben, die aber gewiß nur erdichtet ſind.

Die wichtigſte Epoche der griechiſchen Philoſophie hebt endlich mit dem Sokrates an. Denn er war es, welcher dem philoſophiſchen Geiſte und allen ſpeculativen Köpfen eine ganz neue praktiſche Richtung gab. Auch iſt er faſt unter allen Menſchen der einzige geweſen, deſſen Verhalten der Idee eines Weiſen am nächſten kommt.

Unter ſeinen Schülern iſt Plato, der ſich mehr mit den praktiſchen Lehren des Sokrates beſchäftigte; und unter den Schülern des Plato Ariſtoteles, welcher die ſpeculative Philoſophie wieder höher brachte, der berühmteſte.

Auf Plato und Ariſtoteles folgten die Epikuräer und die Stoiker, welche beide die abgeſagteſten Feinde von einander waren. Jene ſetzten das höchſte Gut in ein fröhliches Herz, das ſie die Wolluſt nannten; dieſe fanden es einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne.

Die Stoiker waren übrigens in der ſpeculativen Philoſophie dialektiſch; in der Moralphiloſophie dogmatiſch, und zeigten in ihren praktiſchen Principien, wodurch ſie den Samen zu den erhabenſten Geſinnungen, die je exiſtirten, ausgeſtreut haben, ungemein viele Würde. Der Stifter der Stoiſchen Schule iſt Zeno aus Cittium. Die berühmteſten Männer aus dieſer Schule unter den griechiſchen Weltweiſen ſind Kleanth und Chryſipp.

Die Epikuriſche Schule hat nie in den Ruf kommen können worin die Stoiſche war. Was man auch immer von den Epikuräern ſagen mag; ſo viel iſt gewiß: ſie bewieſen die größte Mäßigung im Genuſſe, und waren die beſten Naturphiloſophen unter allen Denkern Griechenlands.

Noch merken wir hier an, daß die vornehmſten griechiſchen Schulen beſondere Namen führten. So hieß die Schule des Plato, Akademie, die des Ariſtoteles, Lyceum, die Schule der Stoiker **Porticus** (στοᾳ), ein bedeckter Gang, wovon der Name Stoiker ſich herſchreibt; die Schule des Epikur's **Horti**, weil Epikur in Gärten lehrte.

Auf Plato's Akademie folgten noch drei andere Akademien, die von ſeinen Schülern geſtiftet wurden. Die erſte ſtiftete Speuſippus, die zweite Arceſilaus, und die dritte Karneades.

Dieſe Akademien neigten ſich zum Skepticismus hin. Speuſippus und Arceſilaus, beide ſtimmten ihre Denkart zur Skepſis, und Karneades trieb es darin noch höher. Um deswillen werden die Skeptiker, dieſe ſubtilen, dialektiſchen Philoſophen, auch Akademiker genannt. Die Akademiker folgten alſo dem erſten großen Zweifler Pyrrho und deſſen Nachfolgern. Dazu hatte ihnen ihr Lehrer Plato ſelbſt Anlaß gegeben, indem er viele ſeiner Lehren dialogiſch vortrug, ſo daß Gründe **pro** und **contra** angeführt wurden, ohne daß er ſelbſt darüber entſchied, ob er gleich ſonſt ſehr dogmatiſch war.

Fängt man die Epoche des Skepticismus mit dem Pyrrho an, ſo bekommt man eine ganze Schule von Skeptikern, die ſich in ihrer Denkart und Methode des Philoſophirens von den Dogmatikern weſentlich unterſchieden, indem ſie es zur erſten Maxime alles philoſophirenden Vernunftgebrauchs machten: auch ſelbſt bei dem größten Scheine der Wahrheit ſein Urtheil zurückzuhalten; und das Princip aufſtellen: die Philoſophie beſtehe im Gleichgewichte des Urtheilens, und lehre uns, den falſchen Schein aufzudecken. — Von dieſen Skeptikern iſt uns aber weiter nichts übrig geblieben, als die beiden Werke des Sextus Empirikus, worin er alle Zweifel zuſammengebracht hat.

Als in der Folge die Philoſophie von den Griechen zu den Römern überging, hat ſie ſich nicht erweitert; denn die Römer blieben immer nur Schüler.

Cicero war in der ſpeculativen Philoſophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Zur Stoiſchen Secte gehörten Epiktet, Antonin der Philoſoph und Seneca als die berühmteſten. Naturlehrer gab es unter den Römern nicht, außer Plinius dem jüngeren, der eine Naturbeſchreibung hinterlaſſen hat.

Endlich verſchwand die Cultur auch bei den Römern und es entſtand Barbarei, bis die Araber im 6ten und 7ten Jahrhundert anfingen, ſich auf die Wiſſenſchaften zu legen und den Ariſtoteles wieder in Flor zu bringen. Nun kamen alſo die Wiſſenſchaften im Occident wieder empor und insbeſondere das Anſehen des Ariſtoteles, dem man aber auf eine ſklaviſche Weiſe folgte. Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die Scholaſtiker auf; ſie erläuterten den Ariſtoteles und trieben ſeine Subtilitäten ins Unendliche. Man beſchäftigte ſich mit nichts, als lauter Abſtractionen. Dieſe ſcholaſtiſche Methode des After-Philoſophirens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt; und nun gab es Eklektiker in der Philoſophie d. i. ſolche Selbſtdenker, die ſich zu keiner Schule bekannten, ſondern die Wahrheit ſuchten und annahmen, wo ſie ſie fanden.

Ihre Verbeſſerung in den neueren Zeiten verdankt aber die Philoſophie theils dem größeren Studium der Natur, theils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwiſſenſchaft. Die Ordnung, welche durch das Studium dieſer Wiſſenſchaften im Denken entſtand, breitete ſich auch über die beſonderen Zweige und Theile der eigentlichen Weltweisheit aus. Der erſte und größte Naturforſcher der neueren Zeit war Baco von Verulamio. Er betrat bei ſeinen Unterſuchungen den Weg der Erfahrung, und machte auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Beobachtungen und Verſuche zu Entdeckung der Wahrheit aufmerkſam. Es iſt übrigens ſchwer zu ſagen, von wo die Verbeſſerung der ſpeculativen Philoſophie eigentlich herkommt. Ein nicht geringes Verdienſt um dieſelbe erwarb ſich **Deſcartes**, indem er viel dazu beitrug, dem **Denken Deutlichkeit** zu geben, durch ſein aufgeſtelltes Kriterium der Wahrheit, das er in die **Klarheit und Evidenz** der **Erkenntniß** ſetzte.

Unter die größten und verdienſtvollſten Reformatoren der Philoſophie zu unſeren Zeiten iſt aber **Leibnitz** und **Locke** zu rechnen. Der Letztere ſuchte den menſchlichen Verſtand zu zergliedern und zu zeigen, welche Seelenkräfte und welche Operationen derſelben zu dieſer oder jener Erkenntniß gehörten. Aber er hat das Werk ſeiner Unterſuchung nicht vollendet; auch iſt ſein Verfahren dogmatiſch, wiewohl er den Nutzen ſtiftete, daß man anfing, die Natur der Seele beſſer und gründlicher zu ſtudiren.

Was die beſondere, **Leibnitz** und **Wolf** eigene, dogmatiſche Methode des Philoſophirens betrifft, ſo war dieſelbe ſehr fehlerhaft. Auch liegt darin ſo viel Täuſchendes, daß es wohl nöthig iſt, das ganze Verfahren zu ſuspendiren und ſtatt deſſen ein anderes, die **Methode des kritiſchen Philoſophirens**, in Gang zu bringen, die darin beſteht, das Verfahren der Vernunft ſelbſt zu unterſuchen, das geſammte menſchliche Erkenntnißvermögen zu zergliedern und zu prüfen, wie weit die **Grenzen** deſſelben wohl gehen mögen.

In unſerem Zeitalter iſt **Naturphiloſophie** im blühendſten Zuſtande, und unter den Naturforſchern gibt es große Namen, z. B. **Newton**. Neuere Philoſophen laſſen ſich jetzt, als ausgezeichnete und bleibende Namen, eigentlich nicht nennen, weil hier Alles gleichſam im Fluſſe fortgeht. Was der Eine baut, reißt der Andere nieder.

In der Moralphiloſophie ſind wir nicht weiter gekommen, als die Alten. Was aber Metaphyſik betrifft, ſo ſcheint es, als wären wir bei Unterſuchung metaphyſiſcher Wahrheiten ſtutzig geworden. Es zeigt ſich jetzt eine Art von **Indifferentiſmus** gegen dieſe Wiſſenſchaft, da man es ſich zur Ehre zu machen ſcheint, von metaphyſiſchen Nachforſchungen, als von bloßen **Grübeleien**, verächtlich zu reden. Und doch iſt Metaphyſik die eigentliche, wahre Philoſophie! —

Unſer Zeitalter iſt das Zeitalter der Kritik, und man muß ſehen, was aus den kritiſchen Verſuchen unſerer Zeit, in Abſicht auf Philoſophie und Metaphyſik insbeſondere, werden wird.

V.

Erkenntniß überhaupt. Intuitive und discurſive Erkenntniß; Anſchauung und Begriff, und deren Unterſchied insbeſondere. Logiſche und äſthetiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes. —

Alle unſere Erkenntniß hat eine zwiefache Beziehung; erſtlich, eine Beziehung auf das Object, zweitens, eine Beziehung auf das Subject. In der erſteren Rückſicht bezieht ſie ſich auf Vorſtellung; in der letzteren aufs Bewußtſein, die allgemeine Bedingung alles Erkenntniſſes überhaupt. (Eigentlich iſt das Bewußtſein eine Vorſtellung, daß eine andere Vorſtellung in mir iſt.)

In jeder Erkenntniß muß unterſchieden werden Materie d. i. der Gegenſtand, und Form d. i. die Art, wie wir den Gegenſtand erkennen. Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, deſſen Gebrauch er nicht kennt, ſo hat er zwar ebendaſſelbe Object, wie ein Anderer, der es beſtimmt als eine für Menſchen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorſtellung vor ſich. Aber der Form nach iſt dieſes Erkenntniß eines und deſſelben Objects in Beiden verſchieden. Bei dem Einen iſt es bloße Anſchauung, bei dem Anderen Anſchauung und Begriff zugleich.

Die Verſchiedenheit der Form des Erkenntniſſes beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet, auf dem Bewußtſein. Bin ich mir der Vorſtellung bewußt, ſo iſt ſie klar; bin ich mir derſelben nicht bewußt, dunkel.

Da das Bewußtſein die weſentliche Bedingung aller logiſchen Form der Erkenntniſſe iſt, ſo kann und darf ſich die Logik auch nur mit klaren, nicht aber mit dunkeln Vorſtellungen beſchäftigen.

Wir ſehen in der Logik nicht, wie Vorſtellungen entſpringen; ſondern lediglich, wie dieſelben mit der logiſchen Form übereinſtimmen. — Ueberhaupt kann die Logik auch gar nicht von den bloſen Vorſtellungen und deren Möglichkeit handeln. Das überläßt ſie der Metaphyſik. Sie ſelbſt beſchäftigt ſich blos mit den Regeln des Denkens bei Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen, als wodurch alles Denken geſchieht. Freilich geht etwas vorher, ehe eine Vorſtellung Begriff wird. Das werden wir an ſeinem Orte auch anzeigen. Wir werden aber nicht unterſuchen: wie Vorſtellungen entſpringen? — Zwar handelt die Logik auch vom Erkennen, weil beim Erkennen ſchon Denken Statt findet. Aber Vorſtellung iſt noch nicht Erkenntniß, ſondern Erkenntniß ſetzt immer Vorſtellung voraus. Und dieſe letztere läßt ſich auch durchaus nicht erklären. Denn man müßte, *was Vorſtellung* ſei? doch immer wiederum durch eine andere Vorſtellung erklären.

Alle klare Vorſtellungen, auf die ſich allein die logiſchen Regeln anwenden laſſen, können nun unterſchieden werden in Anſehung der *Deutlichkeit* und *Undeutlichkeit*. Sind wir uns der ganzen Vorſtellung bewußt, nicht aber des Mannigfaltigen, das *in* ihr enthalten iſt, ſo iſt die Vorſtellung undeutlich. Zu Erläuterung der Sache zuerſt ein Beiſpiel in der Anſchauung.

Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns bewußt, daß der angeſchaute Gegenſtand ein Haus iſt; ſo müſſen wir nothwendig doch auch eine Vorſtellung von den verſchiedenen Theilen dieſes Hauſes, den Fenſtern, Thüren u. ſ. w. haben. Denn ſähen wir die Theile nicht, ſo würden wir auch das Haus ſelbſt nicht ſehen. Aber wir ſind uns dieſer Vorſtellung von dem Mannigfaltigen ſeiner Theile nicht bewußt und unſere Vorſtellung von dem gedachten Gegenſtande ſelbſt iſt daher eine undeutliche Vorſtellung.

Wollen wir ferner ein Beiſpiel von Undeutlichkeit in Begriffen, ſo möge der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein Jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Allein es kommen in dieſem Begriffe verſchiedene Merkmale vor; unter anderen, daß das Schöne etwas ſein müſſe, das 1) in die Sinne fällt, und das 2) allgemein gefällt. Können wir uns nun das Mannigfaltige dieſer und anderer Merkmale des Schönen nicht auseinanderſetzen, ſo iſt unſer Begriff davon immer noch undeutlich.

Die undeutliche Vorſtellung nennen Wolf's Schüler eine verworrene. Allein dieſer Ausdruck iſt nicht paſſend, weil das Gegentheil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, ſondern Ordnung iſt. Zwar iſt Deutlichkeit eine Wirkung der Ordnung, und Undeutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung; und es iſt alſo jede verworrene Erkenntniß auch eine undeutliche. Aber der Satz gilt nicht umgekehrt: nicht alle undeutliche Erkenntniß iſt eine verworrene. Denn bei Erkenntniſſen, in denen kein Mannigfaltiges vorhanden iſt, findet keine Ordnung, aber auch keine Verwirrung Statt.

Dieſe Bewandniß hat es mit allen einfachen Vorſtellungen, die nie deutlich werden; nicht, weil in ihnen Verwirrung, ſondern weil in ihnen kein Mannigfaltiges anzutreffen iſt. Man muß ſie daher undeutlich, aber nicht verworren nennen.

Und auch ſelbſt bei den zuſammengeſetzten Vorſtellungen, in denen ſich ein Mannigfaltiges von Merkmalen unterſcheiden läßt, rührt die Undeutlichkeit oft nicht her von Verwirrung, ſondern von Schwäche des Bewußtſeins. Es kann nämlich etwas deutlich ſein der Form nach, d. h. ich kann mir des Mannigfaltigen in der Vorſtellung bewußt ſein; aber der Materie nach kann die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewußtſeins kleiner wird, obgleich alle Ordnung da iſt. Dieſes iſt der Fall mit abſtracten Vorſtellungen.

Die Deutlichkeit ſelbſt kann eine zwiefache ſein:

Erſtlich, eine ſinnliche. — Dieſe beſteht in dem Bewußtſein des Mannigfaltigen in der Anſchauung. Ich ſehe z. B. die Milchſtraße als einen weißlichten Streifen; die Lichtſtrahlen von den einzelnen in demſelben befindlichen Sternen müſſen nothwendig in mein Auge gekommen ſein. Aber die Vorſtellung davon war nur klar und wird durch das Teleſkop erſt deutlich, weil ich jetzt die einzelnen in jenem Milchſtreifen enthaltenen Sterne erblicke.

Zweitens, eine intellectuelle, — **Deutlichkeit in Begriffen oder Verſtandesdeutlichkeit.** Dieſe beruht auf der Zergliederung des Begriffs in Anſehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt. So ſind z. B. in dem Begriffe der Tugend als Merkmale enthalten 1) der Begriff der Freiheit, 2) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), 3) der Begriff von Ueberwältigung der Macht der Neigungen, wofern ſie jenen Regeln widerſtreiten. Löſen wir nun ſo den Begriff der Tugend in ſeine einzelnen Beſtandtheile auf, ſo machen wir ihn eben durch dieſe Analyſe uns deutlich. Durch dieſe Deutlichmachung ſelbſt aber ſetzen wir zu einem Begriffe nichts hinzu; wir erklären ihn nur. Es werden daher bei der Deutlichkeit die Begriffe nicht der Materie, ſondern nur der Form nach verbeſſert.

Reflectiren wir auf unſere Erkenntniſſe in Anſehung der beiden weſentlich verſchiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verſtandes, woraus ſie entſpringen, ſo treffen wir hier auf den Unterſchied zwiſchen Anſchauungen und Begriffen. Alle unſere Erkenntniſſe nämlich ſind, in dieſer Rückſicht betrachtet, entweder Anſchauungen oder Begriffe. Die erſteren haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit, dem Vermögen der Anſchauungen; die letzteren im Verſtande, dem Vermögen der Begriffe. Dieſes iſt der logiſche Unterſchied zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit, nach welchem dieſe nichts, als Anſchauungen, jener hingegen nichts, als Begriffe liefert. Beide Grundvermögen laſſen ſich freilich auch noch von einer anderen Seite betrachten und auf eine andere Art definiren; nämlich, die Sinnlichkeit als ein Vermögen der Receptivität, der Verſtand als ein Vermögen der Spontaneität. Allein dieſe Erklärungsart iſt nicht logiſch, ſondern metaphyſiſch. Man pflegt die Sinnlichkeit auch das niedere, den Verſtand dagegen das obere Vermögen zu nennen; aus dem Grunde, weil die Sinnlichkeit den bloſen Stoff zum Denken gibt, der Verſtand aber über dieſen Stoff disponirt und denſelben unter Regeln oder Begriffe bringt.

Auf den hier angegebenen Unterſchied zwiſchen *intuitiven* und *discurſiven* Erkenntniſſen, oder zwiſchen Anſchauungen und Begriffen gründet ſich die Verſchiedenheit der *äſthetiſchen* und der *logiſchen Vollkommenheit* des Erkenntniſſes.

Ein Erkenntniß kann vollkommen ſein, entweder nach Geſetzen der Sinnlichkeit, oder nach Geſetzen des Verſtandes; im erſteren Falle iſt es *äſthetiſch*, im anderen *logiſch* vollkommen. Beide, die äſthetiſche und die logiſche Vollkommenheit, ſind alſo von verſchiedener Art; die erſtere bezieht ſich auf die Sinnlichkeit, die letztere auf den Verſtand. Die logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes beruht auf ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Objecte; alſo auf *allgemeingültigen* Geſetzen, und läßt ſich mithin auch nach Normen a priori beurtheilen. Die äſthetiſche Vollkommenheit beſteht in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subjecte, und gründet ſich auf die beſondere Sinnlichkeit des Menſchen. Es finden daher bei der äſthetiſchen Vollkommenheit keine objectiv- und allgemeingültigen Geſetze Statt, in Beziehung auf welche ſie ſich a priori auf eine für alle denkende Weſen überhaupt allgemeingeltende Weiſe beurtheilen ließe. Sofern es indeſſen auch allgemeine Geſetze der Sinnlichkeit gibt, die, obgleich nicht objectiv und für alle denkende Weſen überhaupt, doch ſubjectiv für die geſammte Menſchheit Gültigkeit haben, läßt ſich auch eine äſthetiſche Vollkommenheit denken, die den Grund eines ſubjectiv-allgemeinen Wohlgefallens enthält. Dieſes iſt die *Schönheit*, das, was den Sinnen in der *Anſchauung* gefällt und eben darum der Gegenſtand eines allgemeinen Wohlgefallens ſein kann, weil die Geſetze der Anſchauung, allgemeine Geſetze der Sinnlichkeit ſind.

Durch dieſe Uebereinſtimmung mit den allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit unterſcheidet ſich der Art nach das *eigentliche, ſelbſtſtändige Schöne*, deſſen Weſen in der *bloſen Form* beſteht, von dem *Angenehmen*, das lediglich in der Empfindung durch Reiz oder Rührung gefällt, und um deswillen auch nur der Grund eines bloſen Privat-Wohlgefallens ſein kann.

Dieſe weſentliche äſthetiſche Vollkommenheit iſt es auch, welche unter allen mit der logiſchen Vollkommenheit ſich verträgt, und am beſten mit ihr verbinden läßt.

Von dieſer Seite betrachtet kann alſo die äſthetiſche Vollkommenheit in Anſehung jenes weſentlich Schönen der logiſchen Vollkommenheit vortheilhaft ſein. In einer anderen Rückſicht iſt ſie ihr aber auch nachtheilig, ſofern wir bei der äſthetiſchen Vollkommenheit nur auf das außerweſentlich Schöne ſehen, das Reizende oder Rührende, was den Sinnen in der bloſen Empfindung gefällt und nicht auf die bloſe Form, ſondern die Materie der Sinnlichkeit ſich bezieht. Denn Reiz und Rührung können die logiſche Vollkommenheit in unſeren Erkenntniſſen und Urtheilen am meiſten verderben.

Ueberhaupt bleibt wohl freilich zwiſchen der äſthetiſchen und der logiſchen Vollkommenheit unſeres Erkenntniſſes immer eine Art von Widerſtreit, der nicht völlig gehoben werden kann. Der Verſtand will belehrt, die Sinnlichkeit belebt ſein; der erſte begehrt Einſicht, die zweite Faßlichkeit. Sollen Erkenntniſſe unterrichten, ſo müſſen ſie inſoferne gründlich ſein; ſollen ſie zugleich unterhalten, ſo müſſen ſie auch ſchön ſein. Iſt ein Vortrag ſchön, aber ſeicht, ſo kann er nur der Sinnlichkeit, aber nicht dem Verſtande; iſt er umgekehrt gründlich, aber trocken, nur dem Verſtande, aber nicht auch der Sinnlichkeit gefallen.

Da es indeſſen das Bedürfniß der menſchlichen Natur und der Zweck der Popularität des Erkenntniſſes erfordert, daß wir beide Vollkommenheiten mit einander zu vereinigen ſuchen, ſo müſſen wir es uns auch angelegen ſein laſſen, denjenigen Erkenntniſſen, die überhaupt einer äſthetiſchen Vollkommenheit fähig ſind, dieſelbe zu verſchaffen und eine ſchulgerechte, logiſch vollkommene Erkenntniß durch die äſthetiſche Form popular zu machen. Bei dieſem Beſtreben, die äſthetiſche mit der logiſchen Vollkommenheit in unſeren Erkenntniſſen zu verbinden, müſſen wir aber folgende Regeln nicht aus der Acht laſſen; nämlich 1) daß die logiſche Vollkommenheit die Baſis aller übrigen Vollkommenheiten ſei und daher keiner anderen gänzlich nachſtehen oder aufgeopfert werden dürfe; 2) daß man hauptſächlich auf die formale äſthetiſche Vollkommenheit ſehe, — die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit den Geſetzen der Anſchauung, — weil gerade hierin das weſentlich Schöne beſteht, das mit der logiſchen Vollkommenheit ſich am beſten vereinigen läßt; 3) daß man mit Reiz und Rührung, wodurch ein Erkenntniß auf die Empfindung wirkt und für dieſelbe ein Intereſſe erhält, ſehr behutſam ſein müſſe, weil hiedurch ſo leicht die Aufmerkſamkeit vom Object auf das Subject kann gezogen werden, woraus denn augenſcheinlich ein ſehr nachtheiliger Einfluß auf die logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes entſtehen muß.

Um die weſentlichen Verſchiedenheiten, die zwiſchen der logiſchen und der äſthetiſchen Vollkommenheit des Erkenntniſſes Statt finden, nicht blos im Allgemeinen, ſondern von mehreren beſonderen Seiten noch kenntlicher zu machen, wollen wir ſie beide unter einander vergleichen in Rückſicht auf die vier Hauptmomente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität, worauf es bei Beurtheilung der Vollkommenheit des Erkenntniſſes ankommt.

Ein Erkenntniß iſt vollkommen 1) der Quantität nach, wenn es allgemein iſt; 2) der Qualität nach, wenn es deutlich iſt; 3) der Relation nach, wenn es wahr iſt; und endlich 4) der Modalität nach, wenn es gewiß iſt.

Aus dieſen angegebenen Geſichtspuncten betrachtet, wird alſo ein Erkenntniß logiſch vollkommen ſein der Quantität nach: wenn es objective Allgemeinheit (Allgemeinheit des Begriffs oder der Regel), der Qualität nach: wenn es objective Deutlichkeit (Deutlichkeit im Begriffe), der Relation nach: wenn es objective Wahrheit, und endlich der Modalität nach: wenn es objective Gewißheit hat.

Dieſen logiſchen Vollkommenheiten entſprechen nun folgende äſthetiſche Vollkommenheiten in Beziehung auf jene vier Hauptmomente; nämlich

1) die äſthetiſche Allgemeinheit. Dieſe beſteht in der Anwendbarkeit einer Erkenntniß auf eine Menge von Objecten, die zu Beiſpielen dienen, an denen ſich die Anwendung von ihr machen

läßt, und wodurch ſie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar wird;

2) die *äſthetiſche Deutlichkeit.* Dieſes iſt die Deutlichkeit in der Anſchauung, worin durch Beiſpiele ein abſtract gedachter Begriff in concreto dargeſtellt oder erläutert wird;

3) die *äſthetiſche Wahrheit.* Eine blos ſubjective Wahrheit, die nur in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subject und den Geſetzen des Sinnen-Scheines beſteht und folglich nichts weiter, als ein allgemeiner Schein iſt;

4) die *äſthetiſche Gewißheit.* Dieſe beruht auf dem, was dem Zeugniſſe der Sinne zufolge nothwendig iſt, d. i. was durch Empfindung und Erfahrung beſtätigt wird.

Bei den ſo eben genannten Vollkommenheiten kommen immer zwei Stücke vor, die in ihrer harmoniſchen Vereinigung die Vollkommenheit überhaupt ausmachen, nämlich: *Mannigfaltigkeit* und *Einheit.* Beim Verſtande liegt die Einheit im Begriffe, bei den Sinnen in der Anſchauung.

Bloſe Mannigfaltigkeit ohne Einheit kann uns nicht befriedigen. Und daher iſt unter allen die Wahrheit die Hauptvollkommenheit, weil ſie der Grund der Einheit iſt, durch die Beziehung unſeres Erkenntniſſes auf das Object. Auch ſelbſt bei der äſthetiſchen Vollkommenheit bleibt die Wahrheit immer die conditio sine qua non, die vornehmſte negative Bedingung, ohne welche etwas nicht allgemein dem Geſchmacke gefallen kann. Es darf daher Niemand hoffen, in ſchönen Wiſſenſchaften fortzukommen, wenn er nicht logiſche Vollkommenheit in ſeinem Erkenntniſſe zum Grunde gelegt hat. In der größten möglichen Vereinbarung der logiſchen mit der äſthetiſchen Vollkommenheit überhaupt in Rückſicht auf ſolche Kenntniſſe, die beides, zugleich unterrichten und unterhalten ſollen, zeigt ſich auch wirklich der Charakter und die Kunſt des Genie's.

VI.

Beſondere logiſche Vollkommenheiten des Erkenntniſſes.

A) Logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes der Quantität nach. *Größe.* Extenſive und intenſive Größe. Weitläuftigkeit und Gründlichkeit oder Wichtigkeit und Fruchtbarkeit des Erkenntniſſes. Beſtimmung des Horizonts unſerer Erkenntniſſe.

Die Größe der Erkenntniß kann in einem zwiefachen Verſtande genommen werden, entweder als *extenſive* oder als *intenſive* Größe. Die erſtere bezieht ſich auf den *Umfang* der Erkenntniß und beſteht alſo in der Menge und Mannigfaltigkeit derſelben; die letztere bezieht ſich auf ihren *Gehalt*, welcher die *Vielgültigkeit* oder die logiſche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntniß betrifft, ſofern ſie als Grund von vielen und großen Folgen betrachtet wird (non multa, sed multum).

Bei Erweiterung unſerer Erkenntniſſe oder bei Vervollkommnung derſelben ihrer extenſiven Größe nach, iſt es gut, ſich einen Ueberſchlag zu machen, in wie weit ein Erkenntniß mit unſeren Zwecken und Fähigkeiten zuſammenſtimme. Dieſe Ueberlegung betrifft die Beſtimmung des *Horizonts* unſerer Erkenntniſſe, unter welchem die *Angemeſſenheit der Größe der geſammten Erkenntniſſe mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjects* zu verſtehen iſt.

Der Horizont läßt ſich beſtimmen

1) *logiſch*, nach dem Vermögen oder den Erkenntnißkräften in Beziehung auf das *Intereſſe des Verſtandes*. Hier haben wir zu beurtheilen: wie weit wir in unſeren Erkenntniſſen kommen können, wie weit wir darin gehen müſſen und inwiefern gewiſſe Erkenntniſſe in logiſcher Abſicht als Mittel zu dieſen oder jenen Haupterkenntniſſen, als unſeren Zwecken, dienen;

2) *äſthetiſch*, nach *Geſchmack* in Beziehung auf das *Intereſſe des Gefühls*. Der ſeinen Horizont äſthetiſch beſtimmt, ſucht die Wiſſenſchaft nach dem Geſchmacke des Publicums einzurichten, d. h. ſie *popular* zu machen, oder überhaupt nur ſolche Er-

kenntniſſe ſich zu erwerben, die ſich allgemein mittheilen laſſen und an denen auch die Klaſſe der Nichtgelehrten Gefallen und Intereſſe findet;

3) praktiſch, nach dem Nutzen in Beziehung auf das Intereſſe des Willens. Der praktiſche Horizont, ſofern er beſtimmt wird nach dem Einfluſſe, den ein Erkenntniß auf unſere Sittlichkeit hat, iſt pragmatiſch und von der größten Wichtigkeit.

Der Horizont betrifft alſo die Beurtheilung und Beſtimmung deſſen, was der Menſch wiſſen kann, was er wiſſen darf, und was er wiſſen ſoll.

Was nun insbeſondere den theoretiſch oder logiſch beſtimmten Horizont betrifft, und von dieſem kann hier allein die Rede ſein, ſo können wir denſelben entweder aus dem objectiven oder aus dem ſubjectiven Geſichtspuncte betrachten.

In Anſehung der Objecte iſt der Horizont entweder hiſtoriſch oder rational. Der erſtere iſt viel weiter, als der andere, ja er iſt unermeßlich groß, denn unſere hiſtoriſche Erkenntniß hat keine Grenzen. Der rationale Horizont dagegen läßt ſich fixiren, es läßt ſich z. B. beſtimmen, auf welche Art von Objecten das mathematiſche Erkenntniß nicht ausgedehnt werden könne. So auch in Abſicht auf das philoſophiſche Vernunfterkenntniß, wie weit hier die Vernunft a priori ohne alle Erfahrung wohl gehen könne?

In Beziehung aufs Subject iſt der Horizont entweder der allgemeine und abſolute, oder ein beſonderer und bedingter (Privat-Horizont).

Unter dem abſoluten und allgemeinen Horizont iſt die Congruenz der Grenzen der menſchlichen Erkenntniſſe mit den Grenzen der geſammten menſchlichen Vollkommenheit überhaupt zu verſtehen. Und hier iſt alſo die Frage: was kann der Menſch als Menſch überhaupt wiſſen?

Die Beſtimmung des Privat-Horizonts hängt ab von mancherlei empiriſchen Bedingungen und ſpeciellen Rückſichten, z. B. des Alters, des Geſchlechts, Standes, der Lebensart u. dgl. m.

Jede beſondere Klaſſe von Menſchen hat alſo in Beziehung auf ihre ſpeciellen Erkenntnißkräfte, Zwecke und Standpuncte, ihren beſonderen; — jeder Kopf nach Maaßgabe der Individualität ſeiner Kräfte und ſeines Standpunctes, ſeinen eigenen Horizont. Endlich können wir uns auch noch einen Horizont der *geſunden Vernunft* und einen Horizont der *Wiſſenſchaft* denken, welcher letztere noch *Principien* bedarf, um nach denſelben zu beſtimmen: *was wir wiſſen und nicht wiſſen können.*

Was wir nicht wiſſen *können*, iſt *über* unſeren Horizont; was wir nicht wiſſen *dürfen* oder nicht zu wiſſen brauchen, *außer* unſerem Horizonte. Dieſes Letztere kann jedoch nur *relativ* gelten in Beziehung auf dieſe oder jene beſondere Privatzwecke, zu deren Erreichung gewiſſe Erkenntniſſe nicht nur nichts beitragen, ſondern ihr ſogar hinderlich ſein könnten. Denn ſchlechthin und in aller Abſicht unnütz und unbrauchbar iſt doch kein Erkenntniß, ob wir gleich ſeinen Nutzen nicht immer einſehen können. Es iſt daher ein eben ſo unweiſer, als ungerechter Vorwurf, der großen Männern, welche mit mühſamem Fleiße die Wiſſenſchaften bearbeiten, von ſchalen Köpfen gemacht wird, wenn dieſe hierbei fragen: *wozu iſt das nütze?* — Dieſe Frage muß man, indem man ſich mit Wiſſenſchaften beſchäftigen will, gar nicht einmal aufwerfen. Geſetzt, eine Wiſſenſchaft könnte nur über irgend ein mögliches Object Aufſchlüſſe geben, ſo wäre ſie um deswillen ſchon nützlich genug. Jede logiſch vollkommene Erkenntniß hat immer irgend einen möglichen Nutzen, der, obgleich *uns* bis jetzt unbekannt, doch vielleicht von der Nachkommenſchaft wird gefunden werden. Hätte man bei Cultur der Wiſſenſchaften immer nur auf den materiellen Gewinn, den Nutzen derſelben geſehen, ſo würden wir keine Arithmetik und Geometrie haben. Unſer Verſtand iſt auch überdies ſo eingerichtet, daß er in der bloſen Einſicht Befriedigung findet und mehr noch, als in dem Nutzen, der daraus entſpringt. Dieſes merkte ſchon *Plato* an. Der Menſch fühlt ſeine eigene Vortrefflichkeit dabei; er empfindet, was es heiße, Verſtand haben. Menſchen, die das nicht empfinden, müſſen die Thiere beneiden. Der *innere* Werth, den

Erkenntniſſe durch logiſche Vollkommenheit haben, iſt mit ihrem äußeren, dem Werthe in der Anwendung, nicht zu vergleichen.

Wie das, was außer unſerem Horizonte liegt, ſofern wir es nach unſeren Abſichten, als entbehrlich für uns, nicht wiſſen dürfen; ſo iſt auch das, was unter unſerem Horizont liegt, ſofern wir es, als ſchädlich für uns, nicht wiſſen ſollen, nur in einem relativen, keinesweges aber im abſoluten Sinne zu verſtehen.

In Abſicht auf die Erweiterung und Demarcation unſerer Erkenntniß ſind folgende Regeln zu empfehlen.

Man muß ſich ſeinen Horizont

1) zwar frühzeitig beſtimmen, aber freilich doch erſt alsdann, wenn man ihn ſich ſelbſt beſtimmen kann, welches gewöhnlich vor dem 20ten Jahre nicht Statt findet;
2) ihn nicht leicht und oft verändern, (nicht von Einem auf das Andere fallen;)
3) den Horizont Anderer nicht nach dem ſeinigen meſſen, und nicht das für unnütz halten, was uns zu Nichts nützt; es würde verwegen ſein, den Horizont Anderer beſtimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Abſichten nicht genug kennt;
4) ihn weder zu ſehr ausdehnen, noch zu ſehr einſchränken. Denn der zu viel wiſſen will, weiß am Ende nichts, und der umgekehrt von einigen Dingen glaubt, daß ſie ihn nichts angehen, betrügt ſich oft; wie wenn z. B. der Philoſoph von der Geſchichte glaubte, daß ſie ihm entbehrlich ſei.

Auch ſuche man

5) den abſoluten Horizont des ganzen menſchlichen Geſchlechts (der vergangenen und künftigen Zeit nach) zum Voraus zu beſtimmen, ſo wie insbeſondere auch
6) die Stelle zu beſtimmen, die unſere Wiſſenſchaft im Horizonte der geſammten Erkenntniß einnimmt. Dazu dient die Univerſal-Encyklopädie als eine Univerſalcharte (Mappe-monde) der Wiſſenſchaften;
7) bei Beſtimmung ſeines beſonderen Horizonts ſelbſt prüfe man

ſorgfältig: zu welchem Theile des Erkenntniſſes man die größte Fähigkeit und Wohlgefallen habe; was in Anſehung gewiſſer Pflichten mehr oder weniger nöthig ſei; was mit den nothwendigen Pflichten nicht zuſammen beſtehen könne; und endlich

8) ſuche man ſeinen Horizont immer doch mehr zu erweitern, als zu verengen.

Es iſt überhaupt von der Erweiterung des Erkenntniſſes das nicht zu beſorgen, was d'Alembert von ihr beſorgt. Denn uns drückt nicht die Laſt, ſondern uns verengt das Volumen des Raums für unſere Erkenntniſſe. Kritik der Vernunft, der Geſchichte und hiſtoriſchen Schriften; — ein allgemeiner Geiſt, der auf das menſchliche Erkenntniß en gros und nicht blos im détail geht, werden immer den Umfang kleiner machen, ohne im Inhalte etwas zu vermindern. Blos die Schlacke fällt vom Metalle weg oder das unedlere Vehikel, die Hülle, welche bis ſo lange nöthig war. Mit der Erweiterung der Naturgeſchichte, der Mathematik u. ſ. w. werden neue Methoden erfunden werden, die das Alte verkürzen und die Menge der Bücher entbehrlich machen. Auf Erfindung ſolcher neuen Methoden und Principien wird es beruhen, daß wir, ohne das Gedächtniß zu beläſtigen, Alles mit Hülfe derſelben nach Belieben ſelbſt finden können. Daher macht ſich der um die Geſchichte, wie ein Genie verdient, welcher ſie unter Ideen faßt, die immer bleiben können.

Der logiſchen Vollkommenheit des Erkenntniſſes in Anſehung ſeines Umfanges ſteht die Unwiſſenheit entgegen. Eine negative Unvollkommenheit oder Unvollkommenheit des Mangels, die wegen der Schranken des Verſtandes von unſerem Erkenntniſſe unzertrennlich bleibt.

Wir können die Unwiſſenheit aus einem objectiven und aus einem ſubjectiven Geſichtspuncte betrachten.

1) Objectiv genommen, iſt die Unwiſſenheit entweder eine materiale oder eine formale. Die erſtere beſteht in einem Mangel an hiſtoriſchen, die andere in einem Mangel an rationalen

Erkenntniſſen. Man muß in keinem Fache ganz ignorant ſein, aber wohl kann man das hiſtoriſche Wiſſen einſchränken, um ſich deſto mehr auf das rationale zu legen, oder umgekehrt.

2) In ſubjectiver Bedeutung iſt die Unwiſſenheit entweder eine gelehrte, ſcientifiſche oder eine gemeine. Der die Schranken der Erkenntniß, alſo das Feld der Unwiſſenheit, von wo es anhebt, deutlich einſieht, der Philoſoph z. B., der es einſieht und beweiſet, wie wenig man aus Mangel an den dazu erforderlichen Datis in Anſehung der Structur des Goldes wiſſen könne, iſt kunſtmäßig oder auf eine gelehrte Art unwiſſend. Der hingegen unwiſſend iſt, ohne die Gründe von den Grenzen der Unwiſſenheit einzuſehen und ſich darum zu bekümmern, iſt es auf eine gemeine, nicht wiſſenſchaftliche Weiſe. Ein Solcher weiß nicht einmal, daß er nichts wiſſe. Denn man kann ſich ſeine Unwiſſenheit niemals anders vorſtellen, als durch die Wiſſenſchaft, ſo wie ein Blinder ſich die Finſterniß nicht vorſtellen kann, als bis er ſehend geworden.

Die Kenntniß ſeiner Unwiſſenheit ſetzt alſo Wiſſenſchaft voraus, und macht zugleich beſcheiden, dagegen das eingebildete Wiſſen aufbläht. So war Sokrates Nichtwiſſen eine rühmliche Unwiſſenheit; eigentlich ein Wiſſen des Nichtwiſſens nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe. Diejenigen alſo, die ſehr viele Kenntniſſe beſitzen und bei Alle dem doch über die Menge deſſen, was ſie nicht wiſſen, erſtaunen, kann der Vorwurf der Unwiſſenheit eben nicht treffen.

Untadelhaft (inculpabilis) iſt überhaupt die Unwiſſenheit in Dingen, deren Erkenntniß über unſeren Horizont geht; und erlaubt (wiewohl auch nur im relativen Sinne) kann ſie ſein in Anſehung des ſpeculativen Gebrauchs unſerer Erkenntnißvermögen, ſofern die Gegenſtände hier, obgleich nicht über, aber doch außer unſerem Horizonte liegen. Schändlich aber iſt ſie in Dingen, die zu wiſſen uns ſehr nöthig und auch leicht iſt.

Es iſt ein Unterſchied, etwas nicht wiſſen und etwas ignoriren, d. i. keine Notiz wovon nehmen. Es iſt gut, viel zu ignoriren, was uns nicht gut iſt, zu wiſſen. Von Beidem iſt noch unterſchieden das Abſtrahiren. Man abſtrahirt aber von einer

Erkenntniß, wenn man die Anwendung derſelben ignorirt, wodurch man ſie **in abstracto** bekommt und im Allgemeinen als Princip ſodann beſſer betrachten kann. Ein ſolches Abſtrahiren von dem, was bei Erkenntniß einer Sache zu unſerer Abſicht nicht gehört, iſt nützlich und lobenswerth.

Hiſtoriſch unwiſſend ſind gemeiniglich Vernunftlehrer.

Das hiſtoriſche Wiſſen ohne beſtimmte Grenzen iſt Polyhiſtorie; dieſe blähet auf. Polymathie geht auf das Vernunfterkenntniß. Beides, das ohne beſtimmte Grenzen ausgedehnte hiſtoriſche ſowohl, als rationale Wiſſen kann Panſophie heißen. Zum hiſtoriſchen Wiſſen gehört die Wiſſenſchaft von den Werkzeugen der Gelehrſamkeit, die Philologie, die eine kritiſche Kenntniß der Bücher und Sprachen (Literatur und Linguiſtik) in ſich faßt.

Die bloſe Polyhiſtorie iſt eine cyklopiſche Gelehrſamkeit, der ein Auge fehlt, das Auge der Philoſophie; und ein Cyklop von Mathematiker, Hiſtoriker, Naturbeſchreiber, Philolog und Sprachkundiger, iſt ein Gelehrter, der groß in allen dieſen Stücken iſt, aber alle Philoſophie darüber für entbehrlich hält.

Einen Theil der Philologie machen die **Humaniora** aus, worunter man die Kenntniß der Alten verſteht, welche die Vereininigung der Wiſſenſchaft mit Geſchmack befördert, die Rauhigkeit abſchleift und die Communicabilität und Urbanität, worin Humanität beſteht, befördert.

Die **Humaniora** betreffen alſo eine Unterweiſung in dem, was zur Cultur des Geſchmacks dient, den Muſtern der Alten gemäß. Dahin gehört z. B. Beredtſamkeit, Poeſie, Beleſenheit in den claſſiſchen Autoren u. dgl. m. Alle dieſe humaniſtiſchen Kenntniſſe kann man zum praktiſchen, auf die Bildung des Geſchmacks zunächſt abzweckenden Theile der Philologie rechnen. Trennen wir aber den bloſen Philologen noch vom Humaniſten, ſo würden ſich beide darin von einander unterſcheiden, daß jener die Werkzeuge der Gelehrſamkeit bei den Alten ſucht, dieſer hingegen die Werkzeuge der Bildung des Geſchmacks.

Der Belletriſt oder **bel esprit** iſt ein Humaniſt nach gleichzeitigen Muſtern in lebenden Sprachen. Er iſt alſo kein Gelehrter, denn nur todte Sprachen ſind jetzt gelehrte Sprachen, ſondern ein bloſer Dilettant der Geſchmackserkenntniſſe nach der Mode, ohne der Alten zu bedürfen. Man könnte ihn den Affen des Humaniſten nennen. Der Polyſtiſtor muß als Philolog Linguiſt und Literator und als Humaniſt muß er Claſſiker und ihr Ausleger ſein. Als Philolog iſt er cultivirt, als Humaniſt civiliſirt.

In Anſehung der Wiſſenſchaften gibt es zwei Ausartungen des herrſchenden Geſchmacks: Pedanterie und Galanterie. Die eine treibt die Wiſſenſchaften blos für die Schule und ſchränkt ſie dadurch ein in Rückſicht ihres Gebrauches; die andere treibt ſie blos für den Umgang oder die Welt und beſchränkt ſie dadurch in Abſicht auf ihren Inhalt.

Der Pedant iſt entweder als Gelehrter dem Weltmanne entgegengeſetzt und inſofern der aufgeblaſene Gelehrte ohne Weltkenntniß, d. i. ohne Kenntniß der Art und Weiſe, ſeine Wiſſenſchaft an den Mann zu bringen; oder er iſt zwar als der Mann von Geſchicklichkeit überhaupt zu betrachten, aber nur in Formalien, nicht dem Weſen und Zwecke nach. In der letzteren Bedeutung iſt er ein Formalienklauber; eingeſchränkt in Anſehung des Kerns der Sachen, ſieht er nur auf das Kleid und die Schale. Er iſt die verunglückte Nachahmung oder Carricatur vom methodiſchen Kopfe. Man kann daher die Pedanterei auch die grübleriſche Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien nennen. Und ein ſolches Formale der Schulmethode außer der Schule iſt nicht blos bei Gelehrten und im gelehrten Weſen, ſondern auch bei anderen Ständen und in anderen Dingen anzutreffen. Das Ceremoniel an Höfen, im Umgange, was iſt es Anderes, als Formalienjagd und Klauberei? Im Militair iſt es nicht völlig ſo, ob es gleich ſo ſcheint. Aber im Geſpräche, in der Kleidung, in der Diät, in der Religion herrſcht oft viel Pedanterei.

Eine zweckmäßige Genauigkeit in Formalien iſt Gründlichkeit, (ſchulgerechte, ſcholaſtiſche Vollkommenheit.) Pedanterie iſt alſo eine affectirte Gründlichkeit, ſo wie Galanterie, als eine bloſe Buhlerin um den Beifall des Geſchmacks, nichts, als eine affectirte Popularität iſt. Denn die Galanterie iſt nur bemüht, ſich den Leſer gewogen zu machen und ihn daher auch nicht einmal durch ein ſchweres Wort zu beleidigen.

Pedanterei zu vermeiden, dazu werden ausgebreitete Kenntniſſe nicht nur in den Wiſſenſchaften ſelbſt, ſondern auch in Anſehung des Gebrauches derſelben erfordert. Daher kann ſich nur der wahre Gelehrte von der Pedanterei losmachen, die immer die Eigenſchaft eines eingeſchränkten Kopfes iſt.

Bei dem Beſtreben, unſerem Erkenntniſſe die Vollkommenheit der ſcholaſtiiſchen Gründlichkeit und zugleich der Popularität zu verſchaffen, ohne darüber in die gedachten Fehler einer affectirten Gründlichkeit oder einer affectirten Popularität zu gerathen, müſſen wir vor Allem auf die ſcholaſtiſche Vollkommenheit unſeres Erkenntniſſes, — die ſchulgerechte Form der Gründlichkeit, — ſehen und ſodann erſt dafür ſorgen, wie wir die methodiſch in der Schule gelernte Erkenntniß wahrhaft popular d. i. Anderen ſo leicht und allgemein mittheilbar machen, daß doch die Gründlichkeit nicht durch die Popularität verdrängt werde. Denn um der popularen Vollkommenheit willen, dem Volke zu Gefallen, muß die ſcholaſtiſche Vollkommenheit nicht aufgeopfert werden, ohne welche alle Wiſſenſchaft nichts, als Spielwerk und Tändelei wäre.

Um aber wahre Popularität zu lernen, muß man die Alten leſen, z. B. Cicero's philoſophiſche Schriften, die Dichter Horaz, Virgil u. ſ. w.; unter den Neueren Hume, Shaftesbury u. a. m.; Männer, die Alle vielen Umgang mit der verfeinerten Welt gehabt haben, ohne den man nicht popular ſein kann. Denn wahre Popularität erfordert viele praktiſche Welt- und Menſchenkenntniß, Kenntniß von den Begriffen, dem Geſchmacke und den Neigungen der Menſchen, worauf bei der Darſtellung und ſelbſt der Wahl ſchicklicher, der Popularität angemeſſener Ausdrücke beſtändige Rückſicht zu nehmen iſt. Eine ſolche Herablaſſung (Condeſcendenz) zu zu der Faſſungskraft des Publicums und den gewohnten Ausdrücken, wobei die ſcholaſtiſche Vollkommenheit nicht hintenan geſetzt, ſondern nur die Einkleidung der Gedanken ſo eingerichtet wird, daß man das Gerüſte, das Schulgerechte und Techniſche von jener Vollkommenheit nicht ſehen läßt, (ſo wie man mit Bleiſtift Linien zieht, auf die man ſchreibt und ſie nachher wieder wegwiſcht,) — dieſe wahrhaft populare Vollkommenheit des Erkenntniſſes iſt in der That eine große und ſeltene Vollkommenheit, die von vieler Einſicht in die Wiſſenſchaft zeigt. Auch hat ſie außer vielen anderen Verdienſten noch dieſes, daß ſie einen Beweis für die vollſtändige Einſicht in eine Sache geben kann. Denn die blos ſcholaſtiſche Prüfung einer Erkenntniß läßt noch den Zweifel übrig: ob die Prüfung nicht einſeitig ſei, und ob die Erkenntniß ſelbſt auch wohl einen von allen Menſchen ihr zugeſtandenen Werth habe? Die Schule hat ihre Vorurtheile, ſo wie der gemeine Verſtand. Eines verbeſſert hier das Andere. Es iſt daher wichtig, ein Erkenntniß an Menſchen zu prüfen, deren Verſtand an keiner Schule hängt.

Dieſe Vollkommenheit der Erkenntniß, wodurch ſich dieſelbe zu einer leichten und allgemeinen Mittheilung qualificirt, könnte man auch die äußere Extenſion oder die extenſive Größe eines Erkenntniſſes nennen, ſofern es äußerlich unter viele Menſchen ausgebreitet iſt.

Da es ſo viele und mannigfaltige Erkenntniſſe gibt, ſo wird man wohl thun, ſich einen Plan zu machen, nach welchem man die Wiſſenſchaften ſo ordnet, wie ſie am Beſten zu ſeinen Zwecken zuſammen ſtimmen und zu Beförderung derſelben beitragen. Alle Erkenntniſſe ſtehen unter einander in einer gewiſſen natürlichen Verknüpfung. Sieht man nun bei dem Beſtreben nach Erweiterung der Erkenntniſſe nicht auf dieſen ihren Zuſammenhang, ſo wird aus allem Vielwiſſen doch weiter nichts, als bloſe Rhapſodie. Macht man ſich aber eine Hauptwiſſenſchaft zum Zweck und betrachtet alle anderen Erkenntniſſe nur als Mittel, um zu derſelben zu gelangen, ſo bringt man in ſein Wiſſen einen gewiſſen ſyſtematiſchen Charakter.

Und um nach einem ſolchen wohlgeordneten und zweckmäßigen Plane bei Erweiterung ſeiner Erkenntniſſe zu Werke zu gehen, muß man alſo jenen Zuſammenhang der Erkenntniſſe unter einander kennen zu lernen ſuchen. Dazu gibt die Architektonik der Wiſſenſchaften Anleitung, die ein Syſtem nach Ideen iſt, in welchem die Wiſſenſchaften in Anſehung ihrer Verwandtſchaft und ſyſtematiſchen Verbindung in einem Ganzen der die Menſchheit intereſſirenden Erkenntniß betrachtet werden.

Was nun insbeſondere aber die intenſive Größe des Erkenntniſſes d. h. ihren Gehalt, oder ihre Vielgültigkeit und Wichtigkeit betrifft, die ſich, wie wir oben bemerkten, von der extenſiven Größe, der bloſen Weitläuftigkeit deſſelben weſentlich unterſcheidet; ſo wollen wir hierüber nur noch folgende wenige Bemerkungen machen:

1) Eine Erkenntniß, die aufs Große d. i. das Ganze im Gebrauch des Verſtandes geht, iſt von der Subtilität im Kleinen (Mikrologie) zu unterſcheiden.

2) Logiſch wichtig iſt jedes Erkenntniß zu nennen, das die logiſche Vollkommenheit der Form nach befördert, z. B. jeder mathematiſche Satz, jedes deutlich eingeſehene Geſetz der Natur, jede richtige philoſophiſche Erklärung. Die praktiſche Wichtigkeit kann man nicht voraus ſehen, ſondern man muß ſie abwarten.

3) Man muß die Wichtigkeit nicht mit der Schwere verwechſeln. Ein Erkenntniß kann ſchwer ſein, ohne wichtig zu ſein, und umgekehrt. Schwere entſcheidet daher weder für, noch auch wider den Werth und die Wichtigkeit eines Erkenntniſſes. Dieſe beruht auf der Größe oder Vielheit der Folgen. Je mehr oder je größere Folgen ein Erkenntniß hat, je mehr Gebrauch ſich von ihm machen läßt, deſto wichtiger iſt es. Eine Erkenntniß ohne wichtige Folgen heißt eine Grübelei; dergleichen z. B. die ſcholaſtiſche Philoſophie war.

VII.

B) Logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes, der *Relation* nach. *Wahrheit*. Materiale und formale oder logiſche Wahrheit. Kriterien der logiſchen Wahrheit. Falſchheit und Irrthum. Schein, als Quelle des Irrthums. Mittel zu Vermeidung der Irrthümer.

Eine Hauptvollkommenheit des Erkenntniſſes, ja die weſentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit deſſelben, iſt die *Wahrheit*. Wahrheit, ſagt man, beſteht in der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande. Dieſer bloſen Worterklärung zu Folge, ſoll alſo mein Erkenntniß, um als wahr zu gelten, mit dem Object übereinſtimmen. Nun kann ich aber das Object nur mit meinem Erkenntniſſe vergleichen, *dadurch, daß ich es erkenne*. Meine Erkenntniß ſoll ſich alſo ſelbſt beſtätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend iſt. Denn da das Object außer mir und die Erkenntniß in mir iſt, ſo kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniß vom Object mit meiner Erkenntniß vom Object übereinſtimme. Einen ſolchen Zirkel im Erklären nannten die Alten *Diallele*. Und wirklich wurde dieſer Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten: es verhalte ſich mit jener Erklärung der Wahrheit eben ſo, wie wenn Jemand vor Gericht eine Ausſage thue und ſich dabei auf einen Zeugen berufe, den Niemand kenne, der ſich aber dadurch glaubwürdig machen wolle, daß er behaupte, der, welcher ihn zum Zeugen aufgerufen, ſei ein ehrlicher Mann. Die Beſchuldigung war allerdings gegründet. Nur iſt die Auflöſung der gedachten Aufgabe ſchlechthin und für jeden Menſchen unmöglich.

Es fragt ſich nämlich hier: ob und inwiefern es ein ſicheres, allgemeines und in der Anwendung brauchbares Kriterium der Wahrheit gebe? Denn das ſoll die Frage: *was iſt Wahrheit?* bedeuten.

Um dieſe wichtige Frage entſcheiden zu können, müſſen wir das, was in unſerem Erkenntniſſe zur *Materie* deſſelben gehört und auf das Object ſich bezieht, von dem, was die *bloſe Form*, als diejenige Bedingung betrifft, ohne welche ein Erkenntniß gar kein Erkenntniß überhaupt ſein würde, wohl unterſcheiden. Mit Rückſicht auf dieſen Unterſchied zwiſchen der objectiven, materialen und der ſubjectiven, formalen Beziehung in unſerem Erkenntniſſe, zerfällt daher die obige Frage in die zwei beſonderen:

1) Gibt es ein allgemeines materiales, und

2) Gibt es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit?

Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit iſt nicht möglich; es iſt ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend. Denn als ein allgemeines, für alle Objecte überhaupt gültiges, müßte es von allem Unterſchiede derſelben völlig abſtrahiren und doch auch zugleich als ein materiales Kriterium eben auf dieſen Unterſchied gehen, um beſtimmen zu können, ob ein Erkenntniß gerade mit demjenigen Objecte, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Object überhaupt, — womit eigentlich gar nichts geſagt wäre, — übereinſtimme. In dieſer Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit demjenigen beſtimmten Objecte, worauf ſie bezogen wird, muß aber die materiale Wahrheit beſtehen. Denn ein Erkenntniß, welches in Anſehung Eines Objectes wahr iſt, kann in Beziehung auf andere Objecte falſch ſein. Es iſt daher ungereimt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit zu fordern, das von allem Unterſchiede der Objecte zugleich abſtrahiren und auch nicht abſtrahiren ſolle.

Iſt nun aber die Frage nach allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit, ſo iſt die Entſcheidung hier leicht, daß es dergleichen allerdings geben könne. Denn die formale Wahrheit beſteht lediglich in der Zuſammenſtimmung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt bei gänzlicher Abſtraction von allen Objecten insgeſammt und von allem Unterſchiede derſelben. Und die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit ſind demnach nichts Anderes, als allgemeine logiſche Merkmale der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt oder, welches einerlei iſt, mit den allgemeinen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft.

Dieſe formalen, allgemeinen Kriterien ſind zwar freilich zur objectiven Wahrheit nicht hinreichend, aber ſie ſind doch als die conditio sine qua non derſelben anzuſehen.

Denn vor der Frage: ob die Erkenntniß mit dem Object zuſammenſtimme? muß die Frage vorhergehen: ob ſie mit ſich ſelbſt (der Form nach) zuſammenſtimme? Und dies iſt die Sache der Logik.

Die formalen Kriterien der Wahrheit in der Logik ſind

1) *der Satz des Widerſpruchs,*

2) *der Satz des zureichenden Grundes.*

Durch den erſteren iſt die *logiſche Möglichkeit*, durch den letzteren die *logiſche Wirklichkeit* eines Erkenntniſſes beſtimmt.

Zur logiſchen Wahrheit eines Erkenntniſſes gehört nämlich

Erſtlich: daß es logiſch möglich ſei, d. h. *ſich nicht widerſpreche.* Dieſes Kennzeichen der *innerlichen* logiſchen Wahrheit iſt aber nur *negativ*; denn ein Erkenntniß, welches ſich widerſpricht, iſt zwar falſch; wenn es ſich aber nicht widerſpricht, nicht allemal wahr.

Zweitens: daß es *logiſch gegründet* ſei, d. h. daß es a) Gründe habe und b) nicht falſche Folgen habe.

Dieſes zweite, den logiſchen Zuſammenhang eines Erkenntniſſes mit Gründen und Folgen betreffende Kriterium der *äußerlichen* logiſchen Wahrheit oder der *Rationabilität* des Erkenntniſſes iſt *poſitiv*. Und hier gelten folgende Regeln:

1) *Aus der Wahrheit der Folge* läßt ſich auf die *Wahrheit* des Erkenntniſſes *als Grundes* ſchließen, aber nur *negativ*: wenn eine falſche Folge aus einer Erkenntniß fließt, ſo iſt die Erkenntniß ſelbſt falſch. Denn wenn der Grund wahr wäre, ſo müßte die Folge auch wahr ſein, weil die Folge durch den Grund beſtimmt wird.

Man kann aber nicht umgekehrt ſchließen: wenn keine falſche Folge aus einem Erkenntniſſe fließt, ſo iſt es wahr; denn man kann aus einem falſchen Grunde wahre Folgen ziehen.

2) *Wenn alle Folgen eines Erkenntniſſes wahr ſind, ſo iſt das Erkenntniß auch wahr.* Denn wäre nur etwas

Falſches im Erkenntniſſe: ſo müßte auch eine falſche Folge Statt finden.

Aus der Folge läßt ſich alſo zwar auf einen Grund ſchließen, aber ohne dieſen Grund beſtimmen zu können. Nur aus dem Inbegriffe aller Folgen allein kann man *auf einen beſtimmten Grund* ſchließen, daß dieſer der wahre ſei.

Die erſtere Schlußart, nach welcher die Folge nur ein *negativ* und *indirect* zureichendes Kriterium der Wahrheit des Erkenntniſſes ſein kann, heißt in der Logik die *apagogiſche* (modus tollens).

Dieſes Verfahren, wovon in der Geometrie häufig Gebrauch gemacht wird, hat den Vortheil, daß ich aus einem Erkenntniſſe nur Eine falſche Folge herleiten darf, um ſeine Falſchheit zu beweiſen. Um z. B. darzuthun, daß die Erde nicht platt ſei, darf ich, ohne poſitive und directe Gründe vorzubringen, apagogiſch und indirect nur ſo ſchließen: wäre die Erde platt, ſo müßte der Polarſtern immer gleich hoch ſein; nun iſt dieſes aber nicht der Fall, folglich iſt ſie nicht platt.

Bei einer anderen, der *poſitiven* und *directen* Schlußart (modus ponens), tritt die Schwierigkeit ein, daß ſich die Allheit der Folgen nicht apodiktiſch erkennen läßt, und daß man daher durch die gedachte Schlußart nur zu einer wahrſcheinlichen und *hypothetiſch-wahren* Erkenntniß (Hypotheſen) geführt wird, nach der Vorausſetzung: daß da, wo viele Folgen wahr ſind, die übrigen alle auch wahr ſein mögen. —

Wir werden alſo hier drei Grundſätze, als allgemeine blos formale oder logiſche Kriterien der Wahrheit aufſtellen können; dieſe ſind

1) der *Satz des Widerſpruchs und der Identität* (principium contradictionis und identitatis), durch welchen die innere Möglichkeit eines Erkenntniſſes für *problematiſche* Urtheile beſtimmt iſt;

2) der *Satz des zureichenden Grundes* (principium rationis sufficientis), auf welchem die (logiſche) *Wirklichkeit* einer Erkenntniß beruht; daß ſie gegründet ſei, als Stoff zu *aſſertoriſchen* Urtheilen;

3) der Satz des ausſchließenden Dritten (principium exclusi medii inter duo contradictoria), worauf ſich die (logiſche) Nothwendigkeit eines Erkenntniſſes gründet; daß nothwendig ſo und nicht anders geurtheilt werden müſſe, d. i. daß das Gegentheil falſch ſei, für apodiktiſche Urtheile.

Das Gegentheil von der Wahrheit iſt die Falſchheit, welche, ſofern ſie für Wahrheit gehalten wird, Irrthum heißt. Ein irriges Urtheil, — denn der Irrthum ſowohl, als Wahrheit iſt nur im Urtheile, — iſt alſo ein ſolches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit ſelbſt verwechſelt.

Wie Wahrheit möglich ſei: das iſt leicht einzuſehen, da hier der Verſtand nach ſeinen weſentlichen Geſetzen handelt.

Wie aber Irrthum in formaler Bedeutung des Worts, d. h. wie die verſtandeswidrige Form des Denkens möglich ſei: das iſt ſchwer zu begreifen, ſo wie es überhaupt nicht zu begreifen iſt, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen weſentlichen Geſetzen abweichen ſolle. Im Verſtande ſelbſt und deſſen weſentlichen Geſetzen können wir alſo den Grund der Irrthümer nicht ſuchen, ſo wenig als in den Schranken des Verſtandes, in denen zwar die Urſache der Unwiſſenheit, keinesweges aber des Irrthums liegt. Hätten wir nun keine andere Erkenntnißkraft, als den Verſtand, ſo würden wir nie irren. Allein es liegt, außer dem Verſtande, noch eine andere unentbehrliche Erkenntnißquelle in uns. Das iſt die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken gibt und dabei nach anderen Geſetzen wirkt, als der Verſtand. Aus der Sinnlichkeit an und für ſich ſelbſt betrachtet, kann aber der Irrthum auch nicht entſpringen, weil die Sinne gar nicht urtheilen.

Der Entſtehungsgrund alles Irrthums wird daher einzig und allein in dem unvermerkten Einfluſſe der Sinnlichkeit auf den Verſtand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil, geſucht werden müſſen. Dieſer Einfluß nämlich macht, daß wir im Urtheilen blos ſubjective Gründe für objective halten und folglich den bloſen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit ſelbſt verwechſeln. Denn darin beſteht eben das Weſen des Scheins, der um deswillen als ein Grund anzuſehen iſt, eine falſche Erkenntniß für wahr zu halten.

Was den Irrthum möglich macht, iſt alſo der Schein, nach welchem im Urtheile das blos Subjective mit dem Objectiven verwechſelt wird.

In gewiſſem Sinne kann man wohl den Verſtand auch zum Urheber der Irrthümer machen, ſofern er nämlich aus Mangel an erforderlicher Aufmerkſamkeit auf jenen Einfluß der Sinnlichkeit ſich durch den hieraus entſprungenen Schein verleiten läßt, blos ſubjective Beſtimmungsgründe des Urtheils für objective zu halten, oder das, was nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit wahr iſt, für wahr nach ſeinen eigenen Geſetzen gelten zu laſſen.

Nur die Schuld der Unwiſſenheit liegt demnach in den Schranken des Verſtandes; die Schuld des Irrthums haben wir uns ſelbſt beizumeſſen. Die Natur hat uns zwar viele Kenntniſſe verſagt, ſie läßt uns über ſo Manches in einer unvermeidlichen Unwiſſenheit; aber den Irrthum verurſacht ſie doch nicht. Zu dieſem verleitet uns unſer eigener Hang zu urtheilen und zu entſcheiden, auch da, wo wir wegen unſerer Begrenztheit zu urtheilen und zu entſcheiden nicht vermögend ſind.

Aller Irrthum, in welchen der menſchliche Verſtand gerathen kann, iſt aber nur partial, und in jedem irrigen Urtheile muß immer etwas Wahres liegen. Denn ein totaler Irrthum wäre ein gänzlicher Widerſtreit wider die Geſetze des Verſtandes und der Vernunft. Wie könnte er, als ſolcher, auf irgend eine Weiſe aus dem Verſtande kommen, und, ſofern er doch ein Urtheil iſt, für ein Product des Verſtandes gehalten werden!

In Rückſicht auf das Wahre und Irrige in unſerer Erkenntniß unterſcheiden wir ein genaues von einem rohen Erkenntniſſe.

Genau iſt das Erkenntniß, wenn es ſeinem Objecte angemeſſen iſt, oder wenn in Anſehung ſeines Objects nicht der mindeſte Irrthum

Statt findet; — roh iſt es, wenn Irrthümer darin ſein können, ohne eben der Abſicht hinderlich zu ſein.

Dieſer Unterſchied betrifft die weitere oder engere Beſtimmtheit unſeres Erkenntniſſes (cognitio late vel stricte determinata). Anfangs iſt es zuweilen nöthig, ein Erkenntniß in einem weiteren Umfange zu beſtimmen (late determinare), beſonders in hiſtoriſchen Dingen. In Vernunfterkenntniſſen aber muß Alles genau (stricte) beſtimmt ſein. Bei der laten Determination ſagt man: ein Erkenntniß ſei praeter propter determinirt. Es kommt immer auf die Abſicht eines Erkenntniſſes an, ob es roh oder genau beſtimmt ſein ſoll. Die late Determination läßt noch immer einen Spielraum für den Irrthum übrig, der aber doch ſeine beſtimmten Grenzen haben kann. Irrthum findet beſonders da Statt, wo eine late Determination für eine ſtricte genommen wird, z. B. in Sachen der Moralität, wo Alles ſtricte determinirt ſein muß. Die das nicht thun, werden von den Engländern Latitudinarier genannt.

Von der Genauigkeit, als einer objectiven Vollkommenheit des Erkenntniſſes, da das Erkenntniß hier völlig mit dem Object congruirt, kann man noch die Subtilität, als eine ſubjective Vollkommenheit deſſelben unterſcheiden.

Ein Erkenntniß von einer Sache iſt ſubtil, wenn man darin dasjenige entdeckt, was Anderer Aufmerkſamkeit zu entgehen pflegt. Es erfordert alſo einen höheren Grad von Aufmerkſamkeit und einen größeren Aufwand von Verſtandeskraft.

Viele tadeln alle Subtilität, weil ſie ſie nicht erreichen können. Aber ſie macht an ſich immer dem Verſtande Ehre und iſt ſogar verdienſtlich und nothwendig, ſofern ſie auf einen der Beobachtung würdigen Gegenſtand angewandt wird. Wenn man aber mit einer geringeren Aufmerkſamkeit und Anſtrengung des Verſtandes denſelben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf, ſo macht man unnützen Aufwand und verfällt in Subtilitäten, die zwar ſchwer ſind, aber zu nichts nützen (nugae difficiles).

So wie dem Genauen das Rohe, ſo iſt dem Subtilen das Grobe entgegengeſetzt.

Aus der Natur des Irrthums, in deſſen Begriffe, wie wir bemerkten, außer der Falſchheit, noch der Schein der Wahrheit als ein weſentliches Merkmal enthalten iſt, ergibt ſich für die Wahrheit unſeres Erkenntniſſes folgende wichtige Regel:

Um Irrthümer zu vermeiden, und unvermeidlich iſt wenigſtens abſolut oder ſchlechthin kein Irrthum, ob er es gleich beziehungsweiſe ſein kann für die Fälle, da es, ſelbſt auf die Gefahr zu irren, unvermeidlich für uns iſt, zu urtheilen, — alſo um Irrthümer zu vermeiden, muß man die Quelle derſelben, den Schein, zu entdecken und zu erklären ſuchen. Das haben aber die wenigſten Philoſophen gethan. Sie haben nur die Irrthümer ſelbſt zu widerlegen geſucht, ohne den Schein anzugeben, woraus ſie entſpringen. Dieſe Aufdeckung und Auflöſung des Scheines iſt aber ein weit größeres Verdienſt um die Wahrheit, als die directe Widerlegung der Irrthümer ſelbſt, wodurch man die Quelle derſelben nicht verſtopfen und es nicht verhüten kann, daß nicht der nämliche Schein, weil man ihn nicht kennt, in anderen Fällen wiederum zu Irrthümern verleite. Denn ſind wir auch überzeugt worden, daß wir geirrt haben; ſo bleiben uns doch, im Fall der Schein ſelbſt, der unſerem Irrthume zum Grunde liegt, nicht gehoben iſt, noch Scrupel übrig, ſo wenig wir auch zu deren Rechtfertigung vorbringen können.

Durch Erklärung des Scheins läßt man überdies auch dem Irrenden eine Art von Billigkeit widerfahren. Denn es wird Niemand zugeben, daß er ohne irgend einen Schein der Wahrheit geirrt habe, der vielleicht auch einen Scharfſinnigeren hätte täuſchen können, weil es hier auf ſubjective Gründe ankommt.

Ein Irrthum, wo der Schein auch dem gemeinen Verſtande (sensus communis) offenbar iſt, heißt eine Abgeſchmacktheit oder Ungereimtheit. Der Vorwurf der Abſurdität iſt immer ein perſönlicher Tadel, den man vermeiden muß, insbeſondere bei Widerlegung der Irrthümer.

Denn demjenigen, welcher eine Ungereimtheit behauptet, iſt ſelbſt doch der Schein, der dieſer offenbaren Falſchheit zum Grunde liegt, nicht offenbar. Man muß ihm dieſen Schein erſt offenbar machen.

Beharrt er auch alsdann noch dabei, ſo iſt er freilich abgeſchmackt; aber dann iſt auch weiter nichts mehr mit ihm anzufangen. Er hat ſich dadurch aller weiteren Zurechtweiſung und Widerlegung ebenſo unfähig, als unwürdig gemacht. Denn man kann eigentlich Keinem beweiſen, daß er ungereimt ſei; hiebei wäre alles Vernünfteln vergeblich. Wenn man die Ungereimtheit beweiſt, ſo redet man nicht mehr mit dem Irrenden, ſondern mit dem Vernünftigen. Aber da iſt die Aufdeckung der Ungereimtheit (deductio ad absurdum) nicht nöthig.

Einen abgeſchmackten Irrthum kann man auch einen ſolchen nennen, dem nichts, auch nicht einmal der Schein zur Entſchuldigung dient; ſo wie ein grober Irrthum ein Irrthum iſt, welcher Unwiſſenheit im gemeinen Erkenntniſſe oder Verſtoß wider gemeine Aufmerkſamkeit beweiſet.

Irrthum in Principien iſt größer, als in ihrer Anwendung.

Ein äußeres Merkmal oder ein äußerer Probirſtein der Wahrheit iſt die Vergleichung unſerer eigenen mit Anderer Urtheilen, weil das Subjective nicht allen Anderen auf gleiche Art beiwohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden kann. Die Unvereinbarkeit Anderer Urtheile mit den unſrigen iſt daher als ein äußeres Merkmal des Irrthums und als ein Wink anzuſehen, unſer Verfahren im Urtheilen zu unterſuchen, aber darum nicht ſofort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht Recht haben in der Sache und nur Unrecht in der Manier d. i. dem Vortrage.

Der gemeine Menſchenverſtand (sensus communis) iſt auch an ſich ein Probirſtein, um die Fehler des künſtlichen Verſtandesgebrauchs zu entdecken. Das heißt: ſich im Denken, oder im ſpeculativen Vernunftgebrauche durch den gemeinen Verſtand orientiren, wenn man den gemeinen Verſtand als Probe zu Beurtheilung der Richtigkeit des ſpeculativen gebraucht.

Allgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrthums überhaupt ſind 1) ſelbſt zu denken, 2) ſich in der Stelle eines Anderen zu denken, und 3) jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken. Die Maxime des Selbſtdenkens kann man die aufgeklärte; die Maxime, ſich in Anderer Geſichtspuncte im Denken zu verſetzen, die erweiterte; und die Maxime, jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken, die conſequente oder bündige Denkart nennen.

VIII.

C) Logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes der Qualität nach. Klarheit. Begriff eines Merkmals überhaupt. Verſchiedene Arten der Merkmale. Beſtimmung des logiſchen Weſens einer Sache. Unterſchied deſſelben vom Realweſen. Deutlichkeit, ein höherer Grad der Klarheit. Aeſthetiſche und logiſche Deutlichkeit. Unterſchied zwiſchen analytiſcher und ſynthetiſcher Deutlichkeit.

Das menſchliche Erkenntniß iſt von Seiten des Verſtandes discurſiv; d. h. es geſchieht durch Vorſtellungen, die das, was mehreren Dingen gemein iſt, zum Erkenntnißgrunde machen, mithin durch Merkmale, als ſolche. Wir erkennen alſo Dinge nur durch Merkmale; und das heißt eben Erkennen, welches von Kennen herkommt.

Ein Merkmal iſt dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniß deſſelben ausmacht; oder, welches daſſelbe iſt, eine Partialvorſtellung, ſofern ſie als Erkenntnißgrund der ganzen Vorſtellung betrachtet wird. Alle unſere Begriffe ſind demnach Merkmale und alles Denken iſt nichts Anderes, als ein Vorſtellen durch Merkmale.

Ein jedes Merkmal läßt ſich von zwei Seiten betrachten:

Erſtlich, als Vorſtellung an ſich ſelbſt;

Zweitens, als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorſtellung eines Dinges und dadurch als Erkenntnißgrund dieſes Dinges ſelbſt.

Alle Merkmale, als Erkenntnißgründe betrachtet, ſind von *zwiefachem* Gebrauche, entweder einem *innerlichen*, oder einem *äußerlichen*. Der *innere* Gebrauch beſteht in der *Ableitung*, um durch Merkmale, als ihre Erkenntnißgründe, die Sache ſelbſt zu erkennen. Der äußere Gebrauch beſteht in der *Vergleichung*, ſofern wir durch Merkmale ein Ding mit anderen nach den Regeln der *Identität* oder *Diverſität* vergleichen können.

Es gibt unter den Merkmalen mancherlei ſpecifiſche Unterſchiede, auf die ſich folgende Claſſification derſelben gründet.

1) *Analytiſche* oder *ſynthetiſche* Merkmale. *Jene* ſind Theilbegriffe meines *wirklichen* Begriffs, (die ich darin ſchon denke,) dieſe dagegen ſind Theilbegriffe des *blos möglichen* ganzen Begriffs, (der alſo durch eine Syntheſis mehrerer Theile erſt *werden* ſoll.) — *Erſtere* ſind alle *Vernunftbegriffe*, die letzteren können *Erfahrungsbegriffe* ſein.

2) *Coordinirte* oder *ſubordinirte*. Dieſe Eintheilung der Merkmale betrifft ihre Verknüpfung *nach* oder *unter* einander.

Coordinirt ſind die Merkmale, ſofern ein jedes derſelben als ein *unmittelbares* Merkmal der Sache vorgeſtellt wird; und *ſubordinirt*, ſofern ein Merkmal nur vermittelſt des anderen an dem Dinge vorgeſtellt wird. Die Verbindung coordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffs heißt ein *Aggregat*; die Verbindung ſubordinirter Merkmale eine *Reihe*. Jene, die Aggregation coordinirter Merkmale macht die Totalität des Begriffs aus, die aber in Anſehung ſynthetiſcher empiriſcher Begriffe nie vollendet ſein kann, ſondern einer geraden Linie *ohne Grenzen* gleicht.

Die Reihe ſubordinirter Merkmale ſtößt a parte ante, oder auf Seiten der Gründe, an unauflösliche Begriffe, die ſich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern laſſen; a parte post, oder in Anſehung der Folgen hingegen, iſt ſie *unendlich, weil wir zwar ein höchſtes* genus, *aber keine unterſte* species *haben.*

Mit der Syntheſis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmale wächſt die extenſive oder ausgebreitete Deutlichkeit; ſo wie mit der weiteren Analyſis der Begriffe in der Reihe ſubordinirter Merkmale die intenſive oder tiefe Deutlichkeit. Dieſe letztere Art der Deutlichkeit, da ſie nothwendig zur Gründlichkeit und Bündigkeit des Erkenntniſſes dient, iſt darum hauptſächlich Sache der Philoſophie und wird insbeſondere in metaphyſiſchen Unterſuchungen am höchſten getrieben.

3) Bejahende oder verneinende Merkmale. Durch jene erkennen wir, was das Ding iſt; durch dieſe, was es nicht iſt.

Die verneinenden Merkmale dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Daher ſind ſie unnöthig da, wo es unmöglich iſt, zu irren, und nur nöthig und von Wichtigkeit in denjenigen Fällen, wo ſie uns von einem wichtigen Irrthume abhalten, in den wir leicht gerathen können. So ſind z. B. in Anſehung des Begriffs von einem Weſen, wie Gott, die verneinenden Merkmale ſehr nöthig und wichtig.

Durch bejahende Merkmale wollen wir alſo etwas verſtehen; durch verneinende, in die man alle Merkmale insgeſammt verwandeln kann, nur nicht mißverſtehen oder darin nur nicht irren, ſollten wir auch nichts davon kennen lernen.

4) Wichtige und fruchtbare, oder leere und unwichtige Merkmale.

Ein Merkmal iſt wichtig und fruchtbar, wenn es ein Erkenntnißgrund von großen und zahlreichen Folgen iſt; theils in Anſehung ſeines inneren Gebrauchs, des Gebrauchs in der Ableitung, ſofern es hinreichend iſt, um dadurch ſehr viel an der Sache ſelbſt zu erkennen; — theils in Rückſicht auf ſeinen äußeren Gebrauch, den Gebrauch in der Vergleichung, ſofern es dazu dient, ſowohl die Aehnlichkeit eines Dinges mit vielen anderen, als auch die Verſchiedenheit deſſelben von vielen anderen zu erkennen.

Uebrigens müſſen wir hier die logiſche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktiſchen, der Nützlichkeit und Brauchbarkeit unterſcheiden.

5) Zureichende und nothwendige oder unzureichende und zufällige Merkmale.

Ein Merkmal iſt zureichend, ſofern es hinreicht, das Ding jederzeit von allen anderen zu unterſcheiden; widrigenfalls iſt es unzureichend, wie z. B. das Merkmal des Bellens vom Hunde. Die Hinlänglichkeit der Merkmale iſt aber ſo gut, wie ihre Wichtigkeit, nur in einem relativen Sinne zu beſtimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch ein Erkenntniß beabſichtigt werden.

Nothwendige Merkmale ſind endlich diejenigen, die jederzeit bei der vorgeſtellten Sache müſſen anzutreffen ſein. Dergleichen Merkmale heißen auch weſentliche, und ſind den außerweſentlichen und zufälligen entgegengeſetzt, die von dem Begriffe des Dinges getrennt werden können.

Unter den nothwendigen Merkmalen gibt es aber noch einen Unterſchied.

Einige derſelben kommen dem Dinge zu als Gründe anderer Merkmale von einer und derſelben Sache; andere dagegen nur als Folgen von anderen Merkmalen.

Die erſteren ſind primitive und conſtitutive Merkmale (constitutiva, essentialia in sensu strictissimo); die anderen heißen Attribute (consectaria, rationata), und gehören zwar auch zum Weſen des Dinges, aber nur, ſofern ſie aus jenen weſentlichen Stücken deſſelben erſt abgeleitet werden müſſen; wie z. B. die drei Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drei Seiten.

Die außerweſentlichen Merkmale ſind auch wieder von zwiefacher Art; ſie betreffen entweder innere Beſtimmungen eines Dinges (modi), oder deſſen äußere Verhältniſſe (relationes). So bezeichnet z. B. das Merkmal der Gelehrſamkeit eine innere Beſtimmung des Menſchen; Herr oder Knechtſein nur ein äußeres Verhältniß deſſelben.

Der Inbegriff aller weſentlichen Stücke eines Dinges oder die Hinlänglichkeit der Merkmale deſſelben der Coordination oder der Subordination nach, iſt das Weſen (complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium).

Bei dieſer Erklärung müſſen wir aber hier ganz und gar nicht an das Real- oder Naturweſen der Dinge denken, das wir überall nicht einzuſehen vermögen. Denn da die Logik von allem Inhalte des Erkenntniſſes, folglich auch von der Sache ſelbſt abſtrahirt; ſo kann in dieſer Wiſſenſchaft lediglich nur von dem logiſchen Weſen der Dinge die Rede ſein. Und dieſes können wir leicht einſehen. Denn dazu gehört weiter nichts, als die Erkenntniß aller der Prädicate, in Anſehung deren ein Object durch ſeinen Begriff beſtimmt iſt; anſtatt daß zum Real-Weſen des Dinges (Esse rei) die Erkenntniß derjenigen Prädicate erfordert wird, von denen Alles, was zu ſeinem Daſein gehört, als Beſtimmungsgründen, abhängt. Wollen wir z. B. das logiſche Weſen des Körpers beſtimmen, ſo haben wir gar nicht nöthig die Data hiezu in der Natur aufzuſuchen; wir dürfen unſere Reflexion nur auf die Merkmale richten, die als weſentliche Stücke (constitutiva, rationes) den Grundbegriff deſſelben urſprünglich conſtituiren. Denn das logiſche Weſen iſt ja ſelbſt nichts Anderes, als der erſte Grundbegriff aller nothwendigen Merkmale eines Dinges (Esse conceptus).

Die erſte Stufe der Vollkommenheit unſeres Erkenntniſſes der Qualität nach, iſt alſo die Klarheit deſſelben. Eine zweite Stufe, oder ein höherer Grad der Klarheit iſt die Deutlichkeit. Dieſe beſteht in der Klarheit der Merkmale.

Wir müſſen hier zuvörderſt die logiſche Deutlichkeit überhaupt von der äſthetiſchen unterſcheiden. — Die logiſche beruht auf der objectiven, die äſthetiſche auf der ſubjectiven Klarheit der Merkmale. Jene iſt eine Klarheit durch Begriffe, dieſe eine Klarheit durch Anſchauung. Die letztere Art der Deutlichkeit beſteht alſo in einer bloſen Lebhaftigkeit und Verſtändlichkeit, d. h. in einer bloſen Klarheit durch Beiſpiele in concreto; (denn verſtändlich kann Vieles ſein, was doch nicht deutlich iſt, und umgekehrt kann Vieles deutlich ſein, was doch ſchwer zu verſtehen iſt, weil es bis auf entfernte

Merkmale zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anſchauung nur durch eine lange Reihe möglich iſt.)

Die objective Deutlichkeit verurſacht öfters ſubjective Dunkelheit und umgekehrt. Daher iſt die logiſche Deutlichkeit nicht ſelten nur zum Nachtheil der äſthetiſchen möglich und umgekehrt wird oft die äſthetiſche Deutlichkeit durch Beiſpiele und Gleichniſſe, die nicht genau paſſen, ſondern nur nach einer Analogie genommen werden, der logiſchen Deutlichkeit ſchädlich. — Ueberdies ſind auch Beiſpiele überhaupt keine Merkmale und gehören nicht als Theile zum Begriffe, ſondern als Anſchauungen nur zum Gebrauche des Begriffs. Eine Deutlichkeit durch Beiſpiele, die bloſe Verſtändlichkeit, iſt daher von ganz anderer Art, als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmale. In der Verbindung beider, der äſthetiſchen oder popularen mit der ſcholaſtiſchen oder logiſchen Deutlichkeit beſteht die Helligkeit. Denn unter einem hellen Kopfe denkt man ſich das Talent einer lichtvollen, der Faſſungskraft des gemeinen Verſtandes angemeſſenen Darſtellung abſtracter und gründlicher Erkenntniſſe.

Was nun hienächſt insbeſondere die logiſche Deutlichkeit betrifft, ſo iſt ſie eine vollſtändige Deutlichkeit zu nennen, ſofern alle Merkmale, die zuſammengenommen den ganzen Begriff ausmachen, bis zur Klarheit gekommen ſind. Ein vollſtändig oder complett deutlicher Begriff kann es nun hinwiederum ſein, entweder in Anſehung der Totalität ſeiner coordinirten, oder in Rückſicht auf die Totalität ſeiner ſubordinirten Merkmale. In der totalen Klarheit der coordinirten Merkmale beſteht die extenſiv vollſtändige oder zureichende Deutlichkeit eines Begriffs, die auch die Ausführlichkeit heißt. Die totale Klarheit der ſubordinirten Merkmale macht die intenſiv vollſtändige Deutlichkeit aus, — die Profundität.

Die erſtere Art der logiſchen Deutlichkeit kann auch die äußere Vollſtändigkeit (completudo externa), ſo wie die andere, die innere Vollſtändigkeit (completudo interna) der Klarheit der Merkmale genannt werden. Die letztere läßt ſich nur von reinen Vernunftbegriffen und von willkührlichen Begriffen, nicht aber von empiriſchen erlangen.

Die extenſive Größe der Deutlichkeit, ſofern ſie nicht abundant iſt, heißt *Präciſion* (Abgemeſſenheit). Die Ausführlichkeit (completudo) und Abgemeſſenheit (praecisio) zuſammen, machen die *Angemeſſenheit* aus (cognitionem, quae rem adaequat); und in der *intenſiv-adäquaten* Erkenntniß in der *Profundität*, verbunden mit der *extenſiv-adäquaten* in der *Ausführlichkeit* und *Präciſion*, beſteht (der Qualität nach) die *vollendete Vollkommenheit eines Erkenntniſſes* (consummata cognitionis perfectio).

Da es, wie wir bemerkt haben, das Geſchäft der Logik iſt, *klare Begriffe deutlich zu machen*, ſo fragt es ſich nun: *auf welche Art* ſie dieſelben deutlich mache?

Die Logiker aus der *Wolf'ſchen* Schule ſetzen alle Deutlichmachung der Erkenntniſſe in die bloſe Zergliederung derſelben. Allein nicht alle Deutlichkeit beruht auf der Analyſis eines gegebenen Begriffs. Dadurch entſteht ſie nur in Anſehung derjenigen Merkmale, die wir ſchon in dem Begriffe dachten, keinesweges aber in Rückſicht auf *die* Merkmale, die zum Begriffe erſt hinzukommen, als Theile des ganzen möglichen Begriffs.

Diejenige Art der Deutlichkeit, die nicht durch Analyſis, ſondern durch Syntheſis der Merkmale entſpringt, iſt die *ſynthetiſche* Deutlichkeit. Und es iſt alſo ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den beiden Sätzen: *einen deutlichen Begriff machen* und: *einen Begriff deutlich machen*.

Denn wenn ich einen deutlichen Begriff mache, ſo fange ich von den Theilen an und gehe von dieſen zum Ganzen fort. Es ſind hier noch keine Merkmale vorhanden; ich erhalte dieſelben erſt durch die Syntheſis. Aus dieſem ſynthetiſchen Verfahren geht alſo die ſynthetiſche Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff durch das, was *über* denſelben in der (reinen oder empiriſchen) Anſchauung als Merkmal hinzukommt, dem Inhalte nach wirklich erweitert. — Dieſes ſynthetiſchen Verfahrens in Deutlichmachung der Begriffe bedient ſich der Mathematiker und auch der Naturphiloſoph. Denn alle Deutlichkeit des eigentlich mathematiſchen, ſo wie alles Erfahrungserkenntniſſes beruht auf einer ſolchen Erweiterung deſſelben durch Syntheſis der Merkmale.

Wenn ich aber einen Begriff deutlich mache, ſo wächſt durch dieſe bloſe Zergliederung mein Erkenntniß ganz und gar nicht dem Inhalte nach. Dieſer bleibt derſelbe; nur die Form wird verändert, indem ich das, was in dem gegebenen Begriffe ſchon lag, nur beſſer unterſcheiden oder mit klärerem Bewußtſein erkennen lerne. So wie durch die bloſe Illumination einer Charte zu ihr ſelbſt nichts weiter hinzukommt, ſo wird auch durch die bloſe Aufhellung eines gegebenen Begriffs vermittelſt der Analyſis ſeiner Merkmale dieſer Begriff ſelbſt nicht im Mindeſten vermehrt.

Zur Syntheſis gehört die Deutlichmachung der Objecte, zur Analyſis die Deutlichmachung der Begriffe. Hier geht das Ganze den Theilen, dort gehen die Theile dem Ganzen vorher. Der Philoſoph macht nur gegebene Begriffe deutlich. Zuweilen verfährt man ſynthetiſch, auch wenn der Begriff, den man auf dieſe Art deutlich machen will, ſchon gegeben iſt. Dieſes findet oft Statt bei Erfahrungsſätzen, wofern man mit den, in einem gegebenen Begriffe ſchon gedachten Merkmalen noch nicht zufrieden iſt.

Das analytiſche Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, womit ſich die Logik allein beſchäftigen kann, iſt das erſte und hauptſächlichſte Erforderniß bei der Deutlichmachung unſeres Erkenntniſſes. Denn je deutlicher unſer Erkenntniß von einer Sache iſt, um ſo ſtärker und wirkſamer kann es auch ſein. Nur muß die Analyſis nicht ſo weit gehen, daß darüber der Gegenſtand ſelbſt am Ende verſchwindet.

Wären wir uns Alles deſſen bewußt, was wir wiſſen, ſo müßten wir über die große Menge unſerer Erkenntniſſe erſtaunen.

In Anſehung des objectiven Gehaltes unſerer Erkenntniß überhaupt laſſen ſich folgende Grade denken, nach welchen dieſelbe in dieſer Rückſicht kann geſteigert werden:

Der erſte Grad der Erkenntniß iſt: ſich etwas vorſtellen;

Der zweite: ſich mit Bewußtſein etwas vorſtellen oder wahrnehmen (percipere);

Der dritte: etwas kennen (noscere) oder ſich etwas in der Vergleichung mit anderen Dingen vorſtellen ſowohl der Einerleiheit, als der Verſchiedenheit nach;

Der vierte: mit Bewußtſein etwas kennen, d. h. erkennen (cognoscere). Die Thiere kennen auch Gegenſtände, aber ſie erkennen ſie nicht.

Der fünfte: etwas verſtehen (intelligere) d. h. durch den Verſtand vermöge der Begriffe erkennen oder concipiren. Dieſes iſt vom Begreifen ſehr unterſchieden. Concipiren kann man Vieles, obgleich man es nicht begreifen kann, z. B. ein perpetuum mobile, deſſen Unmöglichkeit in der Mechanik gezeigt wird.

Der ſechſte: etwas durch die Vernunft erkennen oder einſehen (perspicere). Bis dahin gelangen wir in wenigen Dingen und unſere Erkenntniſſe werden der Zahl nach immer geringer, je mehr wir ſie dem Gehalte nach vervollkommnen wollen.

Der ſiebente endlich: etwas begreifen (comprehendere) d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unſerer Abſicht hinreichend iſt. Denn alles unſer Begreifen iſt nur relativ, d. h. zu einer gewiſſen Abſicht hinreichend, ſchlechthin begreifen wir gar nichts. Nichts kann mehr begriffen werden, als was der Mathematiker demonſtrirt, z. B. daß alle Linien im Zirkel proportional ſind. Und doch begreift er nicht, wie es zugehe, daß eine ſo einfache Figur dieſe Eigenſchaften habe. Das Feld des Verſtehens oder des Verſtandes iſt daher überhaupt weit größer, als das Feld des Begreifens oder der Vernunft.

IX.

D) Logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes der *Modalität* nach. *Gewißheit*. Begriff des Fürwahrhaltens überhaupt. Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben, Wiſſen. Ueberzeugung und Ueberredung. Zurückhalten und Aufſchieben eines Urtheils. Vorläufige Urtheile. Vorurtheile, deren Quellen und Hauptarten.

Wahrheit iſt *objective Eigenſchaft* der Erkenntniß; das Urtheil, wodurch etwas als wahr *vorgeſtellt* wird, die Beziehung auf einen Verſtand und alſo auf ein beſonderes Subject, iſt *ſubjectiv* das *Fürwahrhalten*.

Das Fürwahrhalten iſt überhaupt von zwiefacher Art: ein *gewiſſes* oder ein *ungewiſſes*. Das gewiſſe Fürwahrhalten oder die *Gewißheit* iſt mit dem Bewußtſein der Nothwendigkeit verbunden; das ungewiſſe dagegen oder die *Ungewißheit* mit dem Bewußtſein der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegentheils. Das letztere iſt hinwiederum entweder *ſowohl ſubjectiv*, *als objectiv* unzureichend; oder zwar *objectiv unzureichend*, aber *ſubjectiv zureichend*. *Jenes* heißt *Meinung*, *dieſes* muß *Glaube* genannt werden.

Es gibt hienach *drei Arten* oder *Modi* des Fürwahrhaltens: *Meinen*, *Glauben* und *Wiſſen*. Das Meinen iſt ein *problematiſches*, das Glauben ein *aſſertoriſches* und das Wiſſen ein *apodiktiſches* Urtheilen. Denn was ich blos meine, das halte ich im Urtheilen, mit Bewußtſein nur für problematiſch; was ich glaube, für *aſſertoriſch*, aber nicht als objectiv, ſondern nur als ſubjectiv nothwendig (nur für mich geltend); was ich endlich *weiß*, für *apodiktiſch gewiß*, d. i. für allgemein und objectiv nothwendig (für Alle geltend); geſetzt auch, daß der Gegenſtand ſelbſt, auf den ſich dieſes gewiſſe Fürwahrhalten bezieht, eine blos empiriſche Wahrheit wäre. Denn dieſe Unterſcheidung des Fürwahrhaltens nach den ſo eben genannten drei modis betrifft nur die *Urtheilskraft* in Anſehung der ſubjectiven Kriterien der Subſumtion eines Urtheils unter objective Regeln.

So wäre z. B. unſer **Fürwahrhalten** der **Unſterblichkeit** blos problematiſch, wofern wir nur ſo handeln, als ob wir unſterblich wären; aſſertoriſch aber, ſofern wir glauben, daß wir unſterblich ſind; und apodiktiſch endlich, ſofern wir Alle wüßten, daß es ein anderes Leben nach dieſem gibt.

Zwiſchen Meinen, Glauben und Wiſſen findet demnach ein weſentlicher Unterſchied Statt, den wir hier noch genauer und ausführlicher aus einander ſetzen wollen.

1) Meinen. Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der weder ſubjectiv noch objectiv hinreichend iſt, kann als ein vorläufiges Urtheilen (**sub conditione suspensiva ad interim**) angeſehen werden, deſſen man nicht leicht entbehren kann. Man muß erſt meinen, ehe man annimmt und behauptet, ſich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr, als bloſe Meinung zu halten. Vom Meinen fangen wir größtentheils bei allem unſerem Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit; eine Sache ſcheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; wir ahnen ihre Wahrheit ſchon, noch ehe wir ſie mit beſtimmter Gewißheit erkennen.

Wo findet nun aber das bloſe Meinen eigentlich Statt? In keinen Wiſſenſchaften, welche Erkenntniſſe **a priori** enthalten; alſo weder in der Mathematik, noch in der Metaphyſik, noch in der Moral, ſondern lediglich in empiriſchen Erkenntniſſen, — in der Phyſik, der Pſychologie u. dgl. Denn es iſt an ſich ungereimt, **a priori** zu meinen. Auch könnte in der That nichts lächerlicher ſein, als z. B. in der Mathematik nur zu meinen. Hier, ſo wie in der Metaphyſik und Moral, gilt es: entweder zu wiſſen oder nicht zu wiſſen. Meinungsſachen können daher immer nur Gegenſtände einer Erfahrungserkenntniß ſein, die an ſich zwar möglich, aber nur für uns unmöglich iſt nach den empiriſchen Einſchränkungen und Bedingungen unſeres Erfahrungsvermögens und dem davon abhängenden Grade dieſes Vermögens, den wir beſitzen. So iſt z. B. der Aether der neueren Phyſiker eine bloſe Meinungsſache. Denn von dieſer, ſo wie von jeder Meinung überhaupt, welche ſie auch immer ſein möge, ſehe ich ein, daß das Gegentheil doch vielleicht könne bewieſen werden. Mein Fürwahrhalten iſt alſo hier objectiv ſowohl, als ſubjectiv unzureichend, obgleich es an ſich betrachtet, vollſtändig werden kann.

2) Glauben. Das Glauben oder das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objectiv unzureichend, aber ſubjectiv zureichend iſt, bezieht ſich auf Gegenſtände, in Anſehung deren man nicht allein nichts wiſſen, ſondern auch nichts meinen, ja auch nicht einmal Wahrſcheinlichkeit vorwenden, ſondern blos gewiß ſein kann, daß es nicht widerſprechend iſt, ſich dergleichen Gegenſtände ſo zu denken, wie man ſie ſich denkt. Das Uebrige hiebei iſt ein freies Fürwahrhalten, welches nur in praktiſcher a priori gegebener Abſicht nöthig iſt, alſo ein Fürwahrhalten deſſen, was ich aus moraliſchen Gründen annehme und zwar ſo, daß ich gewiß bin, das Gegentheil könne nie bewieſen werden*).

---

*) Das Glauben iſt kein beſonderer Erkenntnißquell. Es iſt eine Art des mit Bewußtſein unvollſtändigen Fürwahrhaltens, und unterſcheidet ſich, wenn es, als auf beſondere Art Objecte, (die nur fürs Glauben gehören,) reſtringirt, betrachtet wird, vom Meinen nicht durch den Grad, ſondern durch das Verhältniß, was es als Erkenntniß zum Handeln hat. So bedarf z. B. der Kaufmann, um einen Handel einzuſchlagen, daß er nicht blos meine, es werde dabei was zu gewinnen ſein, ſondern daß er's glaube, d. i. daß ſeine Meinung zur Unternehmung aufs Ungewiſſe zureichend ſei. — Nun haben wir theoretiſche Erkenntniſſe (vom Sinnlichen), darin wir es zur Gewißheit bringen können und in Anſehung Alles deſſen, was wir menſchliches Erkenntniß nennen können, muß das Letztere möglich ſein. Eben ſolche gewiſſe Erkenntniſſe und zwar gänzlich a priori haben wir in praktiſchen Geſetzen; allein dieſe gründen ſich auf ein überſinnliches Princip (der Freiheit) und zwar in uns ſelbſt, als ein Princip der praktiſchen Vernunft. Aber dieſe praktiſche Vernunft iſt eine Cauſalität in Anſehung eines gleichfalls überſinnlichen Objects, des höchſten Guts, welches in der Sinnenwelt durch unſer Vermögen nicht möglich iſt. Gleichwohl muß die Natur als Object unſerer theoretiſchen Vernunft dazu zuſammenſtimmen; denn es ſoll in der Sinnenwelt die Folge oder Wirkung von dieſer Idee angetroffen werden. — Wir ſollen alſo handeln, um dieſen Zweck wirklich zu machen.

Wir finden in der Sinnenwelt auch Spuren einer Kunſtweisheit; und nun glauben wir: die Welturſache wirke auch mit moraliſcher Weisheit zum höchſten Gut. Dieſes iſt ein Fürwahrhalten, welches genug iſt zum Handeln, d. i. ein Glaube. — Nun bedürfen wir dieſen nicht zum Han-

Sachen des Glaubens ſind alſo I. keine Gegenſtände des empiriſchen Erkenntniſſes. Der ſogenannte hiſtoriſche Glaube kann

---

deln nach moraliſchen Geſetzen, denn die werden durch praktiſche Vernunft allein gegeben; aber wir bedürfen der Annahme einer höchſten Weisheit zum Object unſeres moraliſchen Willens, worauf wir außer der bloſen Rechtmäßigkeit unſerer Handlungen nicht umhin können, unſere Zwecke zu richten. Obgleich dieſes objectiv keine nothwendige Beziehung unſerer Willkühr wäre, ſo iſt das höchſte Gut doch ſubjectiv nothwendig das Object eines guten (ſelbſt menſchlichen) Willens, und der Glaube an die Erreichbarkeit deſſelben wird dazu nothwendig vorausgeſetzt.

Zwiſchen der Erwerbung einer Erkenntniß durch Erfahrung (**a posteriori**) und durch die Vernunft (**a priori**) gibt es kein Mittleres. Aber zwiſchen der Erkenntniß eines Objects und der bloſen Vorausſetzung der Möglichkeit deſſelben gibt es ein Mittleres, nämlich einen empiriſchen oder einen Vernunftgrund, die letztere anzunehmen in Beziehung auf eine nothwendige Erweiterung des Feldes möglicher Objecte über diejenige, deren Erkenntniß uns möglich iſt. Dieſe Nothwendigkeit findet nur in Anſehung deſſen Statt, da das Object als praktiſch und durch Vernunft praktiſch nothwendig erkannt wird; denn zum Behuf der bloſen Erweiterung der theoretiſchen Erkenntniß etwas anzunehmen, iſt jederzeit zufällig. Dieſe praktiſch nothwendige Vorausſetzung eines Objects iſt die der Möglichkeit des höchſten Guts als Objects der Willkühr, mithin auch der Bedingung dieſer Möglichkeit (Gott, Freiheit und Unſterblichkeit). Dieſes iſt eine ſubjective Nothwendigkeit, die Realität des Objects um der nothwendigen Willensbeſtimmung halber anzunehmen. Dies iſt der **casus extraordinarius**, ohne welchen die praktiſche Vernunft ſich nicht in Anſehung ihres nothwendigen Zwecks erhalten kann, und es kommt ihr hier **favor necessitatis** zu Statten in ihrem eigenen Urtheil. Sie kann kein Object logiſch erwerben, ſondern ſich nur allein widerſetzen, was ſie im Gebrauch dieſer Idee, die ihr praktiſch angehört, hindert.

Dieſer Glaube iſt die Nothwendigkeit, die objective Realität eines Begriffs (vom höchſten Gut) d. i. die Möglichkeit ſeines Gegenſtandes, als **a priori** nothwendigen Objects der Willkühr anzunehmen. — Wenn wir blos auf Handlungen ſehen, ſo haben wir dieſen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Beſitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern: ſo müſſen wir annehmen, daß dieſer durchaus möglich ſei. — Ich kann alſo nur ſagen: ich ſehe mich durch meinen Zweck nach Geſetzen der Freiheit genöthigt, ein höchſtes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Anderen durch Gründe nöthigen; (der Glaube iſt frei.)

Der Vernunftglaube kann alſo nie aufs theoretiſche Erkenntniß gehen; denn da iſt das objectiv unzureichende Fürwahrhalten blos Meinung. Er iſt blos eine Vorausſetzung der Vernunft in ſubjectiver, aber abſolutnothwendiger praktiſcher Abſicht. Die Geſinnung nach moraliſchen Geſetzen führt auf ein Object der durch reine Vernunft beſtimmbaren Willkühr. Das Annehmen der Thunlichkeit dieſes Objects und alſo auch der Wirklichkeit der daher eigentlich auch nicht Glaube genannt und als ſolcher dem Wiſſen entgegengeſetzt werden, da er ſelbſt ein Wiſſen ſein kann. Das Fürwahrhalten auf ein Zeugniß iſt weder dem Grade noch der Art nach vom Fürwahrhalten durch eigene Erfahrung unterſchieden.

II. Auch keine Objecte des Vernunfterkenntniſſes (Erkenntniſſes a priori), weder des theoretiſchen, z. B. in der Mathematik und Metaphyſik, noch des praktiſchen in der Moral.

Mathematiſche Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugniſſe zwar glauben, weil Irrthum hier theils nicht leicht möglich iſt, theils auch leicht entdeckt werden kann; aber man kann ſie auf dieſe Art doch nicht wiſſen. Philoſophiſche Vernunftwahrheiten laſſen ſich aber auch nicht einmal glauben; ſie müſſen lediglich gewußt werden; denn Philoſophie leidet in ſich keine bloſe Ueberredung. Und was insbeſondere die Gegenſtände des praktiſchen Vernunfterkenntniſſes in der Moral, die Rechte und Pflichten, betrifft; ſo kann in Anſehung dieſer ebenſowenig ein bloſes Glauben Statt finden. Man muß völlig gewiß ſein: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmäßig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt ſei. Aufs Ungewiſſe kann man in moraliſchen Dingen nichts wagen; nichts auf die Gefahr des Verſtoßes gegen das Geſetz beſchließen. So iſt es z. B. für den Richter nicht genug, daß er blos glaube, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieſes Verbrechen wirklich begangen. Er muß es (juridiſch) wiſſen, oder handelt gewiſſenlos.

III. Nur ſolche Gegenſtände ſind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten nothwendig frei, d. h. nicht durch ob-

---

Urſache dazu iſt ein moraliſcher Glaube oder ein freies und in moraliſcher Abſicht der Vollendung ſeiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten.

Fides iſt eigentlich Treue im **pacto** oder ſubjectives Zutrauen zu einander, daß Einer dem Anderen ſein Verſprechen halten werde, — Treue und Glauben. Das erſte, wenn das **pactum** gemacht iſt; das zweite, wenn man es ſchließen ſoll.

Nach der Analogie iſt die praktiſche Vernunft gleichſam der Promittent, der Menſch der Promiſſarius, das erwartete Gute aus der That das Promiſſum.

jective, von der Natur und dem Intereſſe des Subjects unabhängige Gründe der Wahrheit beſtimmt iſt.

Das Glauben gibt daher auch wegen der blos ſubjectiven Gründe keine Ueberzeugung, die ſich mittheilen läßt und allgemeine Beiſtimmung gebietet, wie die Ueberzeugung, die aus dem Wiſſen kommt. Ich ſelbſt kann nur von der Gültigkeit und Unveränderlichkeit meines praktiſchen Glaubens gewiß ſein und mein Glaube an die Wahrheit eines Satzes oder die Wirklichkeit eines Dinges iſt das, was, in Beziehung auf mich, nur die Stelle eines Erkenntniſſes vertritt, ohne ſelbſt ein Erkenntniß zu ſein.

Moraliſch ungläubig iſt der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wiſſen zwar unmöglich, aber vorauszuſetzen moraliſch nothwendig iſt. Dieſer Art des Unglaubens liegt immer Mangel an moraliſchem Intereſſe zum Grunde. Je größer die moraliſche Geſinnung eines Menſchen iſt, deſto feſter und lebendiger wird auch ſein Glaube ſein an Alles dasjenige, was er aus dem moraliſchen Intereſſe in praktiſch nothwendiger Abſicht anzunehmen und vorauszuſetzen ſich genöthigt fühlt.

3) Wiſſen. Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der ſowohl objectiv, als ſubjectiv zureichend iſt, oder die Gewißheit iſt entweder empiriſch oder rational, je nachdem ſie entweder auf Erfahrung, die eigene ſowohl, als die fremde mitgetheilte, oder auf Vernunft ſich gründet. Dieſe Unterſcheidung bezieht ſich alſo auf die beiden Quellen, woraus unſer geſammtes Erkenntniß geſchöpft wird: die Erfahrung und die Vernunft.

Die rationale Gewißheit iſt hinwiederum entweder mathematiſche oder philoſophiſche Gewißheit. Jene iſt intuitiv, dieſe discurſiv.

Die mathematiſche Gewißheit heißt auch Evidenz, weil ein intuitives Erkenntniß klärer iſt, als ein discurſives. Obgleich alſo beides, das mathematiſche und das philoſophiſche Vernunfterkenntniß an ſich gleich gewiß iſt, ſo iſt doch die Art der Gewißheit in beiden verſchieden.

Die empiriſche Gewißheit iſt eine urſprüngliche (orginarie empirica), ſofern ich von etwas aus eigener Erfahrung, und eine abgeleitete (derivative empirica), ſofern ich durch fremde Erfahrung wovon gewiß werde. Dieſe letztere pflegt auch die hiſtoriſche Gewißheit genannt zu werden.

Die rationale Gewißheit unterſcheidet ſich von der empiriſchen durch das Bewußtſein der Nothwendigkeit, das mit ihr verbunden iſt; ſie iſt alſo eine apodiktiſche, die empiriſche dagegen nur eine aſſertoriſche Gewißheit. Rational gewiß iſt man von dem, was man auch ohne alle Erfahrung a priori würde eingeſehen haben. Unſere Erkenntniſſe können daher Gegenſtände der Erfahrung betreffen und die Gewißheit davon kann doch empiriſch und rational zugleich ſein, ſofern wir nämlich einen empiriſch gewiſſen Satz aus Principien a priori erkennen.

Rationale Gewißheit können wir nicht von Allem haben; aber da, wo wir ſie haben können, müſſen wir ſie der empiriſchen vorziehen.

Alle Gewißheit iſt entweder eine unvermittelte oder eine vermittelte, d. h. ſie bedarf entweder eines Beweiſes, oder iſt keines Beweiſes fähig und bedürftig. Wenn auch noch ſo Vieles in unſerem Erkenntniſſe nur mittelbar d. h. nur durch einen Beweis gewiß iſt, ſo muß es doch auch etwas Indemonſtrables oder unmittelbar Gewiſſes geben und unſer geſammtes Erkenntniß muß von unmittelbar gewiſſen Sätzen ausgehen.

Die Beweiſe, auf denen alle vermittelte oder mittelbare Gewißheit eines Erkenntniſſes beruht, ſind entweder directe oder indirecte d. h. apagogiſche Beweiſe. Wenn ich eine Wahrheit aus ihren Gründen beweiſe, ſo führe ich einen directen Beweis für dieſelbe; und wenn ich von der Falſchheit des Gegentheils auf die Wahrheit eines Satzes ſchließe, einen apagogiſchen. Soll aber dieſer letztere Gültigkeit haben, ſo müſſen ſich die Sätze contradictoriſch oder diametraliter entgegengeſetzt ſein. Denn zwei einander blos conträr entgegengeſetzte Sätze (contrarie opposita) können beide falſch ſein. Ein Beweis, welcher der Grund mathematiſcher Gewißheit iſt, heißt Demonſtration und der der Grund philoſophiſcher Gewißheit iſt, ein akroamatiſcher Beweis. Die weſentlichen Stücke eines jeden Beweiſes überhaupt ſind die Materie und die Form deſſelben; oder der Beweisgrund und die Conſequenz.

Vom Wiſſen kommt Wiſſenſchaft her, worunter der Inbegriff einer Erkenntniß, als Syſtem, zu verſtehen iſt. Sie wird der gemeinen Erkenntniß entgegengeſetzt, d. i. dem Inbegriff einer Erkenntniß, als bloſem Aggregate. Das Syſtem beruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Theilen vorangeht; beim gemeinen Erkenntniſſe dagegen oder dem bloſen Aggregate von Erkenntniſſen gehen die Theile dem Ganzen vorher. Es gibt hiſtoriſche und Vernunftwiſſenſchaften.

In einer Wiſſenſchaft wiſſen wir oft nur die Erkenntniſſe, aber nicht die dadurch vorgeſtellten Sachen; alſo kann es eine Wiſſenſchaft von demjenigen geben, wovon unſere Erkenntniß kein Wiſſen iſt.

Aus den bisherigen Bemerkungen über die Natur und die Arten des Fürwahrhaltens können wir nun das allgemeine Reſultat ziehen: daß alſo alle unſere Ueberzeugung entweder logiſch oder praktiſch ſei. Nämlich wenn wir wiſſen, daß wir frei ſind von allen ſubjectiven Gründen und doch das Fürwahrhalten zureichend iſt, ſo ſind wir überzeugt und zwar logiſch oder aus objectiven Gründen überzeugt; (das Object iſt gewiß.)

Das complete Fürwahrhalten aus ſubjectiven Gründen, die in praktiſcher Beziehung ſo viel, als objective gelten, iſt aber auch Ueberzeugung, nur nicht logiſche, ſondern praktiſche; (ich bin gewiß.) Und dieſe praktiſche Ueberzeugung oder dieſer moraliſche Vernunftglaube iſt oft feſter, als alles Wiſſen. Beim Wiſſen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht; weil es hiebei nicht auf objective Gründe, ſondern auf das moraliſche Intereſſe des Subjects ankommt*).

---

*) Dieſe praktiſche Ueberzeugung iſt alſo der moraliſche Vernunftglaube, der allein im eigentlichſten Verſtande ein Glaube genannt und als

Der Ueberzeugung ſteht die *Ueberredung* entgegen; ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, von denen man nicht weiß, ob ſie blos ſubjectiv oder auch objectiv ſind.

Die Ueberredung geht oft der Ueberzeugung vorher. Wir ſind uns vieler Erkenntniſſe nur ſo bewußt, daß wir nicht urtheilen können, ob die Gründe unſeres Fürwahrhaltens objectiv oder ſubjectiv ſind. Wir müſſen daher, um von der bloſen Ueberredung zur Ueberzeugung gelangen zu können, zuvörderſt *überlegen*, d. h. ſehen, zu welcher Erkenntnißkraft ein Erkenntniß gehöre; und ſodann *unterſuchen*, d. i. prüfen, ob die Gründe in Anſehung des Objects zureichend oder unzureichend ſind. Bei Vielen bleibt es bei der Ueberredung. Bei Einigen kommt es zur Ueberlegung, bei Wenigen zur Unterſuchung. Der da weiß, was zur Gewißheit gehört, wird Ueberredung und Ueberzeugung nicht leicht verwechſeln und ſich alſo auch nicht leicht überreden laſſen. Es gibt einen Beſtimmungsgrund zum Beifall, der aus objectiven und ſubjectiven Gründen zuſammengeſetzt iſt, und dieſe vermiſchte Wirkung ſetzen die mehreſten Menſchen nicht auseinander.

Obgleich jede Ueberredung der Form nach (formaliter) falſch iſt, ſofern nämlich hiebei eine ungewiſſe Erkenntniß gewiß zu ſein ſcheint, ſo kann ſie doch der Materie nach (materialiter) wahr ſein. Und ſo unterſcheidet ſie ſich denn auch von der Meinung, die eine ungewiſſe Erkenntniß iſt, *ſofern ſie für ungewiß gehalten wird*.

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens (im Glauben) läßt ſich

ſolcher dem Wiſſen und aller theoretiſchen oder logiſchen Ueberzeugung überhaupt entgegengeſetzt werden muß, weil er nie zum Wiſſen ſich erheben kann. Der ſogenannte hiſtoriſche Glaube dagegen darf, wie ſchon bemerkt, nicht von dem Wiſſen unterſchieden werden, da er, als eine Art des theoretiſchen oder logiſchen Fürwahrhaltens, ſelbſt ein Wiſſen ſein kann. Wir können mit derſelben Gewißheit eine empiriſche Wahrheit auf das Zeugniß Anderer annehmen, als wenn wir durch Facta der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei der erſteren Art des empiriſchen Wiſſens iſt etwas Trügliches, aber auch bei der letzteren.

Das hiſtoriſche oder mittelbare empiriſche Wiſſen beruht auf der Zuverläſſigkeit der Zeugniſſe. Zu den Erforderniſſen eines unverwerflichen Zeugen gehört: *Authenticität* (Tüchtigkeit) und *Integrität*.

auf die Probe ſtellen durch Wetten oder durch Schwören. Zu dem erſten iſt comparative, zum zweiten abſolute Zulänglichkeit objectiver Gründe nöthig, ſtatt deren, wenn ſie nicht vorhanden ſind, dennoch ein ſchlechterdings ſubjectiv zureichendes Fürwahrhalten gilt.

Man pflegt ſich oft der Ausdrücke zu bedienen: ſeinem Urtheile beipflichten; ſein Urtheil zurückhalten, aufſchieben oder aufgeben. Dieſe und ähnliche Redensarten ſcheinen anzudeuten, daß in unſerem Urtheilen etwas Willkührliches ſei, indem wir etwas für wahr halten, weil wir es für wahr halten wollen. Es fragt ſich demnach hier: ob das Wollen einen Einfluß auf unſere Urtheile habe?

Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluß auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch ſehr ungereimt. Wenn es heißt: wir glauben gern, was wir wünſchen, ſo bedeutet das nur unſere gutartigen Wünſche, z. B. die des Vaters von ſeinen Kindern. Hätte der Wille einen unmittelbaren Einfluß auf unſere Ueberzeugung von dem, was wir wünſchen, ſo würden wir uns beſtändig Chimären von einem glücklichen Zuſtande machen und ſie ſodann auch immer für wahr halten. Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweiſe von Wahrheiten ſtreiten, die ſeinen Wünſchen und Neigungen zuwider ſind.

Sofern aber der Wille den Verſtand entweder zur Nachforſchung einer Wahrheit antreibt oder davon abhält, muß man ihm einen Einfluß auf den Gebrauch des Verſtandes und mithin auch mittelbar auf die Ueberzeugung ſelbſt zugeſtehen, da dieſe ſo ſehr von dem Gebrauche des Verſtandes abhängt.

Was aber insbeſondere die Aufſchiebung oder Zurückhaltung unſeres Urtheils betrifft, ſo beſteht dieſelbe in dem Vorſatze, ein blos vorläufiges Urtheil nicht zu einem beſtimmenden werden zu laſſen. Ein vorläufiges Urtheil iſt ein ſolches, wodurch ich mir vorſtelle, daß zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wider dieſelbe da ſind, daß aber dieſe Gründe noch nicht zureichen zu einem beſtimmenden oder definitiven Urtheile, dadurch ich geradezu für die Wahrheit entſcheide. Das vorläufige Urtheilen iſt alſo ein mit Bewußtſein blos problematiſches Urtheilen.

Die Zurückhaltung des Urtheils kann in zwiefacher Abſicht geſchehen; entweder um die Gründe des beſtimmenden Urtheils aufzuſuchen; oder um niemals zu urtheilen. Im erſteren Falle heißt die Aufſchiebung des Urtheils eine kritiſche (suspensio judicii indagatoria), im letzteren eine ſkeptiſche (suspensio judicii sceptica). Denn der Skeptiker thut auf alles Urtheilen Verzicht, der wahre Philoſoph dagegen ſuſpendirt blos ſein Urtheil, wofern er noch nicht genugſame Gründe hat, etwas für wahr zu halten.

Sein Urtheil nach Maximen zu ſuſpendiren, dazu wird eine geübte Urtheilskraft erfordert, die ſich nur bei zunehmendem Alter findet. Ueberhaupt iſt die Zurückhaltung unſeres Beifalls eine ſehr ſchwere Sache, theils weil unſer Verſtand ſo begierig iſt, durch Urtheilen ſich zu erweitern und mit Kenntniſſen zu bereichern, theils weil unſer Hang immer auf gewiſſe Sachen mehr gerichtet iſt, als auf andere. — Wer aber ſeinen Beifall oft hat zurücknehmen müſſen und dadurch klug und vorſichtig geworden iſt, wird ihn nicht ſo ſchnell geben, aus Furcht, ſein Urtheil in der Folge wieder zurücknehmen zu müſſen. Dieſer Widerruf iſt immer eine Kränkung und eine Urſache, auf alle andere Kenntniſſe ein Mißtrauen zu ſetzen.

Noch bemerken wir hier, daß es etwas Anderes iſt, ſein Urtheil in dubio, als, es in suspenso zu laſſen. Bei dieſem habe ich immer ein Intereſſe für die Sache; bei jenem aber iſt es nicht immer meinem Zwecke und Intereſſe gemäß, zu entſcheiden, ob die Sache wahr ſei oder nicht.

Die vorläufigen Urtheile ſind ſehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verſtandes bei allem Meditiren und Unterſuchen. Denn ſie dienen dazu, den Verſtand bei ſeinen Nachforſchungen zu leiten und ihm hiezu verſchiedene Mittel an die Hand zu geben.

Wenn wir über einen Gegenſtand meditiren, müſſen wir immer ſchon vorläufig urtheilen und das Erkenntniß gleichſam ſchon wittern, das uns durch die Meditation zu Theil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muß man ſich immer einen vorläufigen Plan machen; ſonſt gehen die Gedanken blos aufs Ohngefähr. Man kann ſich daher unter vorläufigen Urtheilen *Maximen* denken zur Unterſuchung einer Sache. Auch *Anticipationen* könnte man ſie nennen, weil man ſein Urtheil von einer Sache ſchon anticipirt, noch ehe man das beſtimmende hat. Dergleichen Urtheile haben alſo ihren guten Nutzen und es ließen ſich ſogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Object urtheilen ſollen.

Von den vorläufigen Urtheilen müſſen die *Vorurtheile* unterſchieden werden.

Vorurtheile ſind vorläufige Urtheile, *inſoferne ſie als Grundſätze angenommen werden*. Ein jedes Vorurtheil iſt als ein Princip irriger Urtheile anzuſehen und aus Vorurtheilen entſpringen nicht Vorurtheile, ſondern irrige Urtheile. Man muß daher die falſche Erkenntniß, die aus dem Vorurtheil entſpringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheil ſelbſt, unterſcheiden. So iſt z. B. die Bedeutung der Träume an ſich ſelbſt kein Vorurtheil, ſondern ein Irrthum, der aus der angenommenen allgemeinen Regel entſpringt: was einigemal eintrifft, trifft immer ein oder iſt immer für wahr zu halten. Und dieſer Grundſatz, unter welchen die Bedeutung der Träume mit gehört, iſt ein Vorurtheil.

Zuweilen ſind die Vorurtheile wahre vorläufige Urtheile; nur daß ſie uns als Grundſätze oder als *beſtimmende* Urtheile gelten, iſt unrecht. Die Urſache von dieſer Täuſchung iſt darin zu ſuchen, daß ſubjective Gründe fälſchlich für objective gehalten werden, aus *Mangel an Ueberlegung*, die allem Urtheilen vorhergehen muß. Denn können wir auch manche Erkenntniſſe, z. B. die unmittelbar gewiſſen Sätze, annehmen, ohne ſie zu *unterſuchen* d. h. ohne die Bedingungen ihrer Wahrheit zu prüfen; ſo können und dürfen wir doch über Nichts urtheilen, ohne zu *überlegen*,

d. h. ohne ein Erkenntniß mit der Erkenntnißkraft, woraus es entſpringen ſoll, (der Sinnlichkeit oder dem Verſtande,) zu vergleichen. Nehmen wir nun ohne dieſe Ueberlegung, die auch da nöthig iſt, wo keine Unterſuchung Statt findet, Urtheile an, ſo entſtehen daraus Vorurtheile, oder Principien zu urtheilen aus ſubjectiven Urſachen, die fälſchlich für objective Gründe gehalten werden.

Die Hauptquellen der Vorurtheile ſind: *Nachahmung*, *Gewohnheit* und *Neigung*.

Die Nachahmung hat einen allgemeinen Einfluß auf unſere Urtheile; denn es iſt ein ſtarker Grund, das für wahr zu halten, was Andere dafür ausgegeben haben. Daher das Vorurtheil: was alle Welt thut, iſt Recht. Was die Vorurtheile betrifft, die aus der Gewohnheit entſprungen ſind, ſo können ſie nur durch die Länge der Zeit ausgerottet werden, indem der Verſtand, durch Gegengründe nach und nach im Urtheilen aufgehalten und verzögert, dadurch allmählig zu einer entgegengeſetzten Denkart gebracht wird. Iſt aber ein Vorurtheil der Gewohnheit zugleich durch Nachahmung entſtanden, ſo iſt der Menſch, der es beſitzt, davon ſchwerlich zu heilen. Ein Vorurtheil aus Nachahmung kann man auch den *Hang zum paſſiven Gebrauch der Vernunft* nennen, oder *zum Mechanismus der Vernunft*, *ſtatt der Spontaneität derſelben unter Geſetzen*.

Vernunft iſt zwar ein thätiges Princip, das nichts von bloſer Auctorität Anderer, auch nicht einmal, wenn es ihren *reinen* Gebrauch gilt, von der Erfahrung entlehnen ſoll. Aber die Trägheit ſehr vieler Menſchen macht, daß ſie lieber in Anderer Fußtapfen treten, als ihre eigenen Verſtandeskräfte anſtrengen. Dergleichen Menſchen können immer nur Copien von Anderen werden; und wären Alle von der Art, ſo würde die Welt ewig auf einer und derſelben Stelle bleiben. Es iſt daher höchſt nöthig und wichtig, die Jugend nicht, wie es gewöhnlich geſchieht, zum bloſen Nachahmen anzuhalten.

Es gibt ſo manche Dinge, die dazu beitragen, uns die Maxime der Nachahmung anzugewöhnen und dadurch die Vernunft zu einem fruchtbaren Boden von Vorurtheilen zu machen. Zu dergleichen Hülfsmitteln der Nachahmung gehören

1) Formeln. Dieſes ſind Regeln, deren Ausdruck zum Muſter der Nachahmung dient. Sie ſind übrigens ungemein nützlich zur Erleichterung bei verwickelten Sätzen und der erleuchtetſte Kopf ſucht daher dergleichen zu erfinden.

2) Sprüche, deren Ausdruck eine große Abgemeſſenheit eines prägnanten Sinnes hat, ſo daß es ſcheint, man könne den Sinn nicht mit weniger Worten umfaſſen. Dergleichen Ausſprüche (dicta), die immer von Anderen entlehnt werden müſſen, denen man eine gewiſſe Unfehlbarkeit zutraut, dienen um dieſer Auctorität willen zur Regel und zum Geſetz. Die Ausſprüche der Bibel heißen Sprüche κατ' ἐξοχήν.

3) Sentenzen d. i. Sätze, die ſich empfehlen und ihr Anſehen oft Jahrhunderte hindurch erhalten, als Producte einer reifen Urtheilskraft durch den Nachdruck der Gedanken, die darin liegen.

4) Canones. Dieſes ſind allgemeine Lehrſprüche, die den Wiſſenſchaften zur Grundlage dienen und etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten. Man kann ſie noch auf eine ſententiöſe Art ausdrücken, damit ſie deſto mehr gefallen.

5) Sprüchwörter (proverbia). Dieſes ſind populare Regeln des gemeinen Verſtandes oder Ausdrücke zu Bezeichnung der popularen Urtheile deſſelben. Da dergleichen blos provinziale Sätze nur dem gemeinen Pöbel zu Sentenzen und Canonen dienen, ſo ſind ſie bei Leuten von feinerer Erziehung nicht anzutreffen.

Aus den vorhin angegebenen drei allgemeinen Quellen der Vorurtheile, und insbeſondere aus der Nachahmung, entſpringen nun ſo manche beſondere Vorurtheile, unter denen wir folgende, als die gewöhnlichſten, hier berühren wollen.

1) Vorurtheile des Anſehens. Zu dieſen iſt zu rechnen:

a) das Vorurtheil des Anſehens der Perſon. Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrung und Zeugniſſen beruhen, unſere Erkenntniß auf das Anſehen anderer Perſonen bauen, ſo machen wir uns dadurch keiner Vorurtheile ſchuldig; denn in Sachen dieſer Art muß, da wir nicht Alles ſelbſt erfahren und mit unſerem eigenen Verſtande umfaſſen können, das Anſehen der Perſon die Grundlage unſerer Urtheile ſein. Wenn wir aber das Anſehen Anderer zum Grunde unſeres Fürwahrhaltens in Abſicht auf Vernunfterkenntniſſe machen, ſo nehmen wir dieſe Erkenntniſſe auf bloſes Vorurtheil an. Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymiſch; hier iſt nicht die Frage: *wer* hat es geſagt, ſondern: *was* hat er geſagt? Es liegt nichts daran, ob ein Erkenntniß von edler Herkunft iſt; aber dennoch iſt der Hang zum Anſehen großer Männer ſehr gemein, theils wegen der Eingeſchränktheit eigener Einſicht, theils aus Begierde, dem nachzuahmen, was uns als *groß* beſchrieben wird. Hiezu kommt noch, daß das Anſehen der Perſon dazu dient, unſerer Eitelkeit auf eine indirecte Weiſe zu ſchmeicheln. So wie nämlich die Unterthanen eines mächtigen Despoten ſtolz darauf ſind, daß ſie nur alle *gleich* von ihm behandelt werden, indem der Geringſte mit dem Vornehmſten inſoferne ſich gleich dünken kann, als ſie beide gegen die unumſchränkte Macht ihres Beherrſchers Nichts ſind; ſo beurtheilen ſich auch die Verehrer eines großen Mannes als gleich, ſofern die Vorzüge, die ſie unter einander ſelbſt haben mögen, gegen die Verdienſte des großen Mannes betrachtet, für unbedeutend zu achten ſind. Die hochgeprieſenen großen Männer thun daher dem Hange zum Vorurtheile des Anſehens der Perſon aus mehr, als einem Grunde keinen geringen Vorſchub.

b) Das Vorurtheil des Anſehens *der Menge*. Zu dieſem Vorurtheil iſt hauptſächlich der Pöbel geneigt. Denn da er die Verdienſte, die Fähigkeiten und Kenntniſſe der Perſon nicht zu beurtheilen vermag, ſo hält er ſich lieber an das Urtheil der Menge, unter der Vorausſetzung, daß das, was Alle ſagen, wohl wahr ſein müſſe. Indeſſen bezieht ſich dieſes Vorurtheil bei ihm nur auf hiſtoriſche Dinge; in Religionsſachen bei denen er ſelbſt intereſſirt iſt, verläßt er ſich auf das Urtheil der Gelehrten.

Es iſt überhaupt merkwürdig, daß der Unwiſſende ein Vorurtheil für die Gelehrſamkeit hat und der Gelehrte dagegen wiederum ein Vorurtheil für den gemeinen Verſtand.

Wenn dem Gelehrten, nachdem er den Kreis der Wiſſenſchaften ſchon ziemlich durchgelaufen iſt, alle ſeine Bemühungen nicht die gehörige Genugthuung verſchaffen; ſo bekommt er zuletzt ein Mißtrauen gegen die Gelehrſamkeit, insbeſondere in Anſehung ſolcher Speculationen, wo die Begriffe nicht ſinnlich gemacht werden können, und deren Fundamente ſchwankend ſind, wie z. B. in der Metaphyſik. Da er aber doch glaubt, der Schlüſſel zur Gewißheit über gewiſſe Gegenſtände müſſe irgendwo zu finden ſein, ſo ſucht er ihn nun beim gemeinen Verſtande, nachdem er ihn ſo lange vergebens auf dem Wege des wiſſenſchaftlichen Nachforſchens geſucht hatte.

Allein dieſe Hoffnung iſt ſehr trüglich; denn wenn das cultivirte Vernunftvermögen in Abſicht auf die Erkenntniß gewiſſer Dinge nichts ausrichten kann, ſo wird es das uncultivirte ſicherlich eben ſo wenig. In der Metaphyſik iſt die Berufung auf die Ausſprüche des gemeinen Verſtandes überall ganz unzuläſſig, weil hier kein Fall in concreto kann dargeſtellt werden. Mit der Moral hat es aber freilich eine andere Bewandniß. Nicht nur können in der Moral alle Regeln in concreto gegeben werden, ſondern die praktiſche Vernunft offenbart ſich auch überhaupt klärer und richtiger durch das Organ des gemeinen, als durch das des ſpeculativen Verſtandesgebrauchs. Daher der gemeine Verſtand über Sachen der Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt, als der ſpeculative.

c) Das Vorurtheil des Anſehens *des Zeitalters*. Hier iſt das Vorurtheil des *Alterthums* eines der bedeutendſten. Wir haben zwar allerdings Grund vom Alterthum günſtig zu urtheilen; aber das iſt nur ein Grund zu einer gemäßigten Achtung, deren Grenzen wir nur zu oft dadurch überſchreiten, daß wir die Alten zu Schatzmeiſtern der Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften machen, den *relativen* Werth ihrer Schriften zu einem *abſoluten* erheben und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen. Die Alten ſo übermäßig ſchätzen, heißt: den Verſtand in ſeine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des ſelbſteigenen Talentes vernachläſſigen. Auch würden wir uns ſehr irren, wenn wir glaubten, daß Alle aus dem Alterthum ſo claſſiſch geſchrieben hätten, wie die, deren Schriften bis auf uns gekommen ſind. Da nämlich die Zeit Alles ſichtet und nur das ſich erhält, was einen inneren Werth hat, ſo dürfen wir nicht ohne Grund annehmen, daß wir nur die beſten Schriften der Alten beſitzen.

Es gibt mehrere Urſachen, durch die das Vorurtheil des Alterthums erzeugt und unterhalten wird.

Wenn etwas die Erwartung nach einer allgemeinen Regel übertrifft, ſo verwundert man ſich Anfangs darüber und dieſe Verwunderung geht ſodann oft in Bewunderung über. Dieſes iſt der Fall mit den Alten, wenn man bei ihnen etwas findet, was man, in Rückſicht auf die Zeitumſtände, unter welchen ſie lebten, nicht ſuchte. Eine andere Urſache liegt in dem Umſtande, daß die Kenntniß von den Alten und dem Alterthum eine Gelehrſamkeit und Beleſenheit beweiſet, die ſich immer Achtung erwirbt, ſo gemein und unbedeutend die Sachen an ſich ſelbſt ſein mögen, die man aus dem Studium der Alten geſchöpft hat. Eine dritte Urſache iſt die Dankbarkeit, die wir den Alten dafür ſchuldig ſind, daß ſie uns die Bahn zu vielen Kenntniſſen gebrochen. Es ſcheint billig zu ſein, ihnen dafür eine beſondere Hochſchätzung zu beweiſen, deren Maaß wir aber oft überſchreiten. Eine vierte Urſache iſt endlich zu ſuchen in einem gewiſſen Neide gegen die Zeitgenoſſen. Wer es mit den Neueren nicht aufnehmen kann, preiſet auf Unkoſten derſelben die Alten hoch, damit ſich die Neueren nicht über ihn erheben können. —

Das entgegengeſetzte von dieſem iſt das Vorurtheil der Neuigkeit. Zuweilen fiel das Anſehen des Alterthums und das Vorurtheil zu Gunſten deſſelben; insbeſondere im Anfange dieſes Jahrhunderts, als der berühmte Fontenelle ſich auf die Seite der Neueren ſchlug. Bei Erkenntniſſen, die einer Erweiterung fähig ſind, iſt es ſehr natürlich, daß wir in die Neueren mehr

Zutrauen ſetzen, als in die Alten. Aber dieſes Urtheil hat auch nur Grund als ein bloſes vorläufiges Urtheil. Machen wir es zu einem beſtimmenden, ſo wird es Vorurtheil.

2) Vorurtheile aus Eigenliebe oder logiſchem Egoismus, nach welchem man die Uebereinſtimmung des eigenen Urtheils mit den Urtheilen Anderer für ein entbehrliches Kriterium der Wahrheit hält. Sie ſind den Vorurtheilen des Anſehens entgegengeſetzt, da ſie ſich in einer gewiſſen Vorliebe für das äuſern, was ein Product des eigenen Verſtandes iſt, z. B. des eigenen Lehrgebäudes.

Ob es gut und rathſam ſei, Vorurtheile ſtehen zu laſſen oder ſie wohl gar zu begünſtigen? — Es iſt zum Erſtaunen, daß in unſerem Zeitalter dergleichen Fragen, beſonders die wegen Begünſtigung der Vorurtheile, noch können aufgegeben werden. Jemandes Vorurtheile begünſtigen heißt eben ſo viel, als Jemanden in guter Abſicht betrügen. Vorurtheile unangetaſtet laſſen, ginge noch an; denn wer kann ſich damit beſchäftigen, eines Jeden Vorurtheile aufzudecken und wegzuſchaffen? Ob es aber nicht rathſam ſein ſollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten? das iſt doch eine andere Frage. Alte und eingewurzelte Vorurtheile ſind freilich ſchwer zu bekämpfen, weil ſie ſich ſelbſt verantworten und gleichſam ihre eigenen Richter ſind. Auch ſucht man das Stehenlaſſen der Vorurtheile damit zu entſchuldigen, daß aus ihrer Ausrottung Nachtheile entſtehen würden. Aber man laſſe dieſe Nachtheile nur immer zu; in der Folge werden ſie deſto mehr Gutes bringen.

X.

Wahrſcheinlichkeit. Erklärung des Wahrſcheinlichen. Unterſchied der Wahrſcheinlichkeit von der Scheinbarkeit. Mathematiſche und philoſophiſche Wahrſcheinlichkeit. Zweifel, ſubjectiver und objectiver. Skeptiſche, dogmatiſche und kritiſche Denkart oder Methode des Philoſophirens. Hypotheſen.

Zur Lehre von der Gewißheit unſeres Erkenntniſſes gehört auch die Lehre von der Erkenntniß des Wahrſcheinlichen, das als eine Annäherung zur Gewißheit anzuſehen iſt.

Unter Wahrſcheinlichkeit iſt ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen zu verſtehen, die aber zu den zureichenden ein größeres Verhältniß haben, als die Gründe des Gegentheils. Durch dieſe Erklärung unterſcheiden wir die Wahrſcheinlichkeit (probabilitas) von der bloſen *Scheinbarkeit* (verisimilitudo); einem Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, inſoferne dieſelben größer ſind, als die Gründe des Gegentheils.

Der Grund des Fürwahrhaltens kann nämlich entweder *objectiv* oder *ſubjectiv* größer ſein, als der des Gegentheils. Welches von beiden er ſei, das kann man nur dadurch ausfindig machen, daß man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht; denn alsdenn ſind die Gründe des Fürwahrhaltens größer, als die Gründe des Gegentheils *ſein können*. Bei der Wahrſcheinlichkeit iſt alſo der Grund des Fürwahrhaltens *objectiv gültig*, bei der bloſen Scheinbarkeit dagegen nur *ſubjectiv gültig*. Die Scheinbarkeit iſt blos Größe der Ueberredung, die Wahrſcheinſcheinlichkeit iſt eine Annäherung zur Gewißheit. Bei der Wahrſcheinlichkeit muß immer ein Maaßſtab da ſein, wonach ich ſie ſchätzen kann. Dieſer Maaßſtab iſt die *Gewißheit*. Denn indem ich die unzureichenden Gründe mit den zureichenden vergleichen ſoll, muß ich wiſſen: wie viel zur Gewißheit gehört. Ein ſolcher Maaßſtab fällt aber bei der bloſen Scheinbarkeit weg; da ich hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, ſondern nur mit den Gründen des Gegentheils vergleiche.

Die Momente der Wahrſcheinlichkeit können entweder gleichartig oder ungleichartig ſein. Sind ſie gleichartig, wie im mathematiſchen Erkenntniſſe, ſo müſſen ſie numerirt werden; ſind ſie ungleichartig, wie im philoſophiſchen Erkenntniſſe, ſo müſſen ſie ponderirt d. i. nach der Wirkung geſchätzt werden; dieſe aber nach der Ueberwältigung der Hinderniſſe im Gemüthe. Letztere geben kein Verhältniß zur Gewißheit, ſondern nur einer Scheinbarkeit zur anderen. Hieraus folgt: daß nur der Mathematiker das Verhältniß unzureichender Gründe zum zureichenden Grunde beſtimmen kann; der Philoſoph muß ſich mit der Scheinbarkeit, einem blos ſubjectiv und praktiſch hinreichenden Fürwahrhalten begnügen. Denn im philoſophiſchen Erkenntniſſe läßt ſich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Wahrſcheinlichkeit nicht ſchätzen; die Gewichte ſind hier, ſo zu ſagen, nicht alle geſtempelt. Von der mathematiſchen Wahrſcheinlichkeit kann man daher auch eigentlich nur ſagen: daß ſie mehr, als die Hälfte der Gewißheit ſei.

Man hat viel von einer Logik der Wahrſcheinlichkeit (logica probabilium) geredet. Allein dieſe iſt nicht möglich; denn wenn ſich das Verhältniß der unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht mathematiſch erwägen läßt, ſo helfen alle Regeln nichts. Auch kann man überall keine allgemeine Regeln der Wahrſcheinlichkeit geben, außer daß der Irrthum nicht auf einerlei Seite treffen werde, ſondern ein Grund der Einſtimmung ſein müſſe im Object; imgleichen: daß, wenn von zwei entgegengeſetzten Seiten in gleicher Menge und Grade geirrt wird, im Mittel die Wahrheit ſei.

Zweifel iſt ein Gegengrund oder ein bloſes Hinderniß des Fürwahrhaltens, das entweder ſubjectiv oder objectiv betrachtet werden kann. Subjectiv nämlich wird Zweifel bisweilen genommen als ein Zuſtand eines unentſchloſſenen Gemüths, und objectiv als die Erkenntniß der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten.

In der letzteren Rückſicht heißt er ein Einwurf, das iſt: ein objectiver Grund, ein für wahr gehaltenes Erkenntniß für falſch zu halten.

Ein blos ſubjectiv gültiger Gegengrund des Fürwahrhaltens iſt ein Scrupel. Beim Scrupel weiß man nicht, ob das Hinderniß des Fürwahrhaltens objectiv oder nur ſubjectiv, z. B. nur in der Neigung, der Gewohnheit u. dgl. m. gegründet ſei. Man zweifelt, ohne ſich über den Grund des Zweifelns deutlich und beſtimmt erklären und ohne einſehen zu können, ob dieſer Grund im Object ſelbſt oder nur im Subjecte liege. Sollen nun ſolche Scrupel hinweggenommen werden können, ſo müſſen ſie zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit eines Einwurfs erhoben werden. Denn durch Einwürfe wird die Gewißheit zur Deutlichkeit und Vollſtändigkeit gebracht, und Keiner kann von einer Sache gewiß ſein, wenn nicht Gegengründe rege gemacht worden, wodurch beſtimmt werden kann, wie weit man noch von der Gewißheit entfernt, oder wie nahe man derſelben ſei. Auch iſt es nicht genug, daß ein jeder Zweifel blos beantwortet werde; man muß ihn auch auflöſen, das heißt: begreiflich machen, wie der Scrupel entſtanden iſt. Geſchieht dieſes nicht, ſo wird der Zweifel nur abgewieſen, aber nicht aufgehoben; der Same des Zweifelns bleibt dann immer noch übrig. In vielen Fällen können wir freilich nicht wiſſen, ob das Hinderniß des Fürwahrhaltens in uns nur ſubjective oder objective Gründe habe und alſo den Scrupel nicht heben durch Aufdeckung des Scheines; da wir unſere Erkenntniſſe nicht immer mit dem Object, ſondern oft nur unter einander ſelbſt vergleichen können. Es iſt daher Beſcheidenheit, ſeine Einwürfe nur als Zweifel vorzutragen.

Es gibt einen Grundſatz des Zweifelns, der in der Maxime beſteht, Erkenntniſſe in der Abſicht zu behandeln, daß man ſie ungewiß macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewißheit zu gelangen. Dieſe Methode des Philoſophirens iſt die ſkeptiſche Denkart oder der Skepticismus. Sie iſt der dogmatiſchen Denkart oder dem Dogmatismus entgegengeſetzt, der ein blindes Vertrauen iſt auf das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik ſich a priori durch bloſe Begriffe zu erweitern, blos um des ſcheinbaren Gelingens derſelben.

Beide Methoden ſind, wenn ſie allgemein werden, fehlerhaft. Denn es gibt viele Kenntniſſe, in Anſehung deren wir nicht dogmatiſch verfahren können; und von der anderen Seite vertilgt der Skepticismus, indem er auf alle behauptende Erkenntniß Verzicht thut, alle unſere Bemühungen zum Beſitz einer Erkenntniß des *Gewiſſen* zu gelangen.

So ſchädlich nun aber auch dieſer Skepticismus iſt, ſo nützlich und zweckmäßig iſt doch die *ſkeptiſche* Methode, wofern man darunter nichts weiter, als nur die Art verſteht, etwas als ungewiß zu behandeln und auf die höchſte Ungewißheit zu bringen, in der Hoffnung, der Wahrheit auf dieſem Wege auf die Spur zu kommen. Dieſe Methode iſt alſo eigentlich eine bloſe Suspenſion des Urtheilens. Sie iſt dem *kritiſchen* Verfahren ſehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philoſophirens zu verſtehen iſt, nach welcher man die *Quellen* ſeiner Behauptungen oder Einwürfe unterſucht, und die Gründe, worauf dieſelben beruhen; eine Methode, welche Hoffnung gibt, zur Gewißheit zu gelangen.

In der Mathematik und Phyſik findet der Skepticismus nicht Statt. Nur diejenige Erkenntniß hat ihn veranlaſſen können, die weder mathematiſch noch empiriſch iſt; die *rein philoſophiſche*. Der abſolute Skepticismus gibt Alles für Schein aus. Er unterſcheidet alſo Schein von Wahrheit und muß mithin doch ein Merkmal des Unterſchiedes haben; folglich ein Erkenntniß der Wahrheit vorausſetzen, wodurch er ſich ſelbſt widerſpricht.

Wir bemerkten oben von der Wahrſcheinlichkeit, daß ſie eine bloſe Annäherung zur Gewißheit ſei. Dieſes iſt nun insbeſondere auch der Fall mit den *Hypotheſen*, durch die wir nie zu einer apodiktiſchen Gewißheit, ſondern immer nur zu einem bald größeren, bald geringeren Grade der Wahrſcheinlichkeit in unſerem Erkenntniſſe gelangen können.

Eine *Hypotheſe* iſt ein *Fürwahrhalten des Urtheils* von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen; oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Vorausſetzung als Grundes.

Alles Fürwahrhalten in Hypotheſen gründet ſich demnach darauf, daß die Vorausſetzung, als Grund, hinreichend iſt, andere Erkenntniſſe, als Folgen, daraus zu erklären. Denn wir ſchließen hier von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes. Da aber dieſe Schlußart, wie oben bereits bemerkt worden, nur dann ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit gibt und zu einer apodiktiſchen Gewißheit führen kann, wenn alle mögliche Folgen eines angenommenen Grundes wahr ſind; ſo erhellt hieraus, daß, da wir nie alle mögliche Folgen beſtimmen können, Hypotheſen immer Hypotheſen bleiben, das heißt: Vorausſetzungen, zu deren völliger Gewißheit wir nie gelangen können. Demohngeachtet kann die Wahrſcheinlichkeit einer Hypotheſe doch wachſen und zu einem Analogon der Gewißheit ſich erheben, wenn nämlich alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen ſind, aus dem vorausgeſetzten Grunde ſich erklären laſſen. Denn in einem ſolchen Falle iſt kein Grund da, warum wir nicht annehmen ſollten, daß ſich daraus alle mögliche Folgen werden erklären laſſen. Wir ergeben uns alſo in dieſem Falle der Hypotheſe, als wäre ſie völlig gewiß, obgleich ſie es nur durch Induction iſt.

Und Etwas muß doch auch in jeder Hypotheſe apodiktiſch gewiß ſein; nämlich

1) die Möglichkeit der Vorausſetzung ſelbſt. Wenn wir z. B. zu Erklärung der Erdbeben und Vulcane ein unterirdiſches Feuer annehmen, ſo muß ein ſolches Feuer doch möglich ſein, wenn auch eben nicht als ein flammender, doch als ein hitziger Körper. Aber zum Behuf gewiſſer anderer Erſcheinungen die Erde zu einem Thiere zu machen, in welchem die Circulation der inneren Säfte die Wärme bewirke, heißt eine bloſe Erdichtung und keine Hypotheſe aufſtellen. Denn Wirklichkeiten laſſen ſich wohl erdichten, nicht aber Möglichkeiten; dieſe müſſen gewiß ſein.

2) Die Conſequenz. Aus dem angenommenen Grunde

müſſen die Folgen richtig herfließen; ſonſt wird aus der Hypotheſe eine bloſe Chimäre.

3) **Die Einheit.** Es iſt ein weſentliches Erforderniß einer Hypotheſe, daß ſie nur Eine ſei und keiner Hülfshypotheſen zu ihrer Unterſtützung bedürfe. Müſſen wir bei einer Hypotheſe ſchon mehrere andere zu Hülfe nehmen, ſo verliert ſie dadurch ſehr viel von ihrer Wahrſcheinlichkeit. Denn je mehr Folgen aus einer Hypotheſe ſich ableiten laſſen, um ſo wahrſcheinlicher iſt ſie; je weniger, deſto unwahrſcheinlicher. So reichte z. B. die Hypotheſe des **Tycho de Brahe** zu Erklärung vieler Erſcheinungen nicht zu; er nahm daher zur Ergänzung mehrere neue Hypotheſen an. Hier iſt nun ſchon zu errathen, daß die angenommene Hypotheſe der ächte Grund nicht ſein könne. Dagegen iſt das Copernicaniſche Syſtem eine Hypotheſe, aus der ſich Alles, was daraus erklärt werden ſoll, **ſo weit es uns bis jetzt vorgekommen iſt**, erklären läßt. Wir brauchen hier keine **Hülfshypotheſen** (hypotheses subsidiarias).

Es gibt Wiſſenſchaften, die keine Hypotheſen erlauben; wie z. B. die Mathematik und Metaphyſik. Aber in der Naturlehre ſind ſie nützlich und unentbehrlich.

Anhang.

Von dem Unterſchiede des theoretiſchen und des praktiſchen Erkenntniſſes.

Ein Erkenntniß wird **praktiſch** genannt im Gegenſatze des **theoretiſchen**, aber auch im Gegenſatze des **ſpeculativen** Erkenntniſſes.

Praktiſche Erkenntniſſe ſind nämlich entweder

1) **Imperativen** und inſoferne den **theoretiſchen** Erkenntniſſen entgegengeſetzt; oder ſie enthalten.
2) die **Gründe zu möglichen Imperativen** und werden inſoferne den **ſpeculativen** Erkenntniſſen entgegengeſetzt.

Unter **Imperativ** überhaupt iſt jeder Satz zu verſtehen, der eine mögliche freie Handlung ausſagt, wodurch ein gewiſſer Zweck wirklich gemacht werden ſoll. Eine jede Erkenntniß alſo, die Imperativen enthält, iſt praktiſch, und zwar im Gegenſatze des theoretiſchen Erkenntniſſes praktiſch zu nennen. Denn theoretiſche Erkenntniſſe ſind ſolche, die da ausſagen: nicht, was ſein ſoll, ſondern was iſt; alſo kein Handeln, ſondern ein Sein zu ihrem Object haben.

Setzen wir dagegen praktiſche Erkenntniſſe den ſpeculativen entgegen, ſo können ſie auch theoretiſch ſein, wofern aus ihnen nur Imperativen können abgeleitet werden. Sie ſind alsdann, in dieſer Rückſicht betrachtet, dem Gehalte nach (in potentia) oder objectiv praktiſch. Unter ſpeculativen Erkenntniſſen nämlich verſtehen wir ſolche, aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten. Solcher blos ſpeculativen Sätze gibt es z. B. in der Theologie in Menge. Dergleichen ſpeculative Erkenntniſſe ſind alſo immer theoretiſch; aber nicht umgekehrt iſt jede theoretiſche Erkenntniß ſpeculativ; ſie kann in einer anderen Rückſicht betrachtet, auch zugleich praktiſch ſein.

Alles läuft zuletzt auf das Praktiſche hinaus; und in dieſer Tendenz alles Theoretiſchen und aller Speculation in Anſehung ihres Gebrauchs beſteht der praktiſche Werth unſeres Erkenntniſſes. Dieſer Werth iſt aber nur alsdenn ein unbedingter, wenn der Zweck, worauf der praktiſche Gebrauch des Erkenntniſſes gerichtet iſt, ein unbedingter Zweck iſt. Der einige unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller praktiſche Gebrauch unſeres Erkenntniſſes zuletzt ſich beziehen muß, iſt die Sittlichkeit, die wir um deswillen auch das ſchlechthin oder abſolut Praktiſche nennen. Und derjenige Theil der Philoſophie, der die Moralität zum Gegenſtande hat, würde demnach praktiſche Philoſophie κατ' ἐξοχήν heißen müſſen; obgleich jede andere philoſophiſche Wiſſenſchaft immer auch ihren praktiſchen Theil haben, d. h. von den aufgeſtellten Theorien eine Anweiſung zum praktiſchen Gebrauche derſelben für die Realiſirung gewiſſer Zwecke enthalten kann.

I.

Allgemeine Elementarlehre.

Erſter Abſchnitt.

Von den Begriffen.

§. 1.

Begriff überhaupt und deſſen Unterſchied von der Anſchauung.

Alle Erkenntniſſe, das heißt: alle mit Bewußtſein auf ein Object bezogene Vorſtellungen ſind entweder Anſchauungen oder Begriffe. Die Anſchauung iſt eine einzelne Vorſtellung (repraesentatio singularis), der Begriff eine allgemeine (repraesentatio per notas communes) oder reflectirte Vorſtellung (repraesentatio discursiva).

Die Erkenntniß durch Begriffe heißt das Denken (cognitio discursiva).

Anmerk. 1. Der Begriff iſt der Anſchauung entgegengeſetzt; denn er iſt eine allgemeine Vorſtellung oder eine Vorſtellung deſſen, was mehreren Objecten gemein iſt, alſo eine Vorſtellung, ſofern ſie in verſchiedenen enthalten ſein kann.

2. Es iſt eine bloſe Tautologie, von allgemeinen oder gemeinſamen Begriffen zu reden; — ein Fehler, der ſich auf eine unrichtige Eintheilung der Begriffe in allgemeine, beſondere und einzelne gründet. Nicht die Begriffe ſelbſt, — nur ihr Gebrauch kann ſo eingetheilt werden.

§. 2.

Materie und Form der Begriffe.

An jedem Begriffe iſt Materie und Form zu unterſcheiden. Die Materie der Begriffe iſt der Gegenſtand; die Form derſelben, die Allgemeinheit.

§. 3.

Empiriſcher und reiner Begriff.

Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher, oder ein reiner Begriff (vel empiricus vel intellectualis). Ein reiner Begriff iſt ein ſolcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen iſt, ſondern auch dem Inhalte nach aus dem Verſtande entſpringt.

Die Idee iſt ein Vernunftbegriff, deren Gegenſtand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden.

Anmerk. 1. Der empiriſche Begriff entſpringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenſtände der Erfahrung und erhält durch den Verſtand blos die Form der Allgemeinheit. Die Realität dieſer Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus ſie, ihrem Inhalte nach, geſchöpft ſind. Ob es aber reine Verſtandesbegriffe (conceptus puri) gebe, die, als ſolche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verſtande entſpringen, muß die Metaphyſik unterſuchen.

2. Die Vernunftbegriffe oder Ideen können gar nicht auf wirkliche Gegenſtände führen, weil dieſe alle in einer möglichen Erfahrung enthalten ſein müſſen. Aber ſie dienen doch dazu, durch Vernunft in Anſehung der Erfahrung und des Gebrauchs der Regeln derſelben in der größten Vollkommenheit, den Verſtand zu leiten oder auch zu zeigen, daß nicht alle mögliche Dinge Gegenſtände der Erfahrung ſeien, und daß die Principien der Möglichkeit der letzteren nicht von Dingen an ſich ſelbſt, auch nicht von Objecten der Erfahrung, als Dingen an ſich ſelbſt, gelten.

Die Idee enthält das **Urbild** des Gebrauchs des Verſtandes, z. B. die Idee vom **Weltganzen**, welche nothwendig ſein muß, nicht als conſtitutives Princip zum empiriſchen Verſtandesgebrauche, ſondern nur als regulatives Princip zum Behuf des durchgängigen Zuſammenhanges unſeres empiriſchen Verſtandesgebrauchs. Sie iſt alſo als ein nothwendiger Grundbegriff anzuſehen, um die Verſtandeshandlungen der Subordination entweder objectiv zu vollenden, oder als unbegrenzt anzuſehen. Auch läßt ſich die Idee nicht durch Zuſammenſetzung erhalten; denn das Ganze iſt hier eher, als der Theil. Indeſſen gibt es doch Ideen, zu denen eine Annäherung Statt findet. Dieſes iſt der Fall mit den mathematiſchen, oder den Ideen der mathematiſchen Erzeugung eines Ganzen, die ſich weſentlich von den dynamiſchen unterſcheiden, welche allen concreten Begriffen gänzlich heterogen ſind, weil das Ganze nicht der Größe (wie bei den mathematiſchen), ſondern der Art nach von den concreten Begriffen verſchieden iſt. —

Man kann keiner theoretiſchen Idee objective Realität verſchaffen oder dieſelbe beweiſen, als nur der Idee von der Freiheit; und zwar weil dieſe die Bedingung des moraliſchen Geſetzes iſt, deſſen Realität ein Axiom iſt. Die Realität der Idee von Gott kann nur durch dieſe und alſo nur in praktiſcher Abſicht, d. i. ſo zu handeln, als ob ein Gott ſei, alſo nur für dieſe Abſicht bewieſen werden.

In allen Wiſſenſchaften, vornehmlich denen der Vernunft, iſt die Idee der Wiſſenſchaft der allgemeine Abriß oder Umriß derſelben; alſo der Umfang aller Kenntniſſe, die zu ihr gehören. Eine ſolche Idee des Ganzen, das Erſte, worauf man bei einer Wiſſenſchaft zu ſehen und was man zu ſuchen hat, iſt architektoniſch, wie z. B. die Idee der Rechtswiſſenſchaft.

Die Idee der Menſchheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückſeligen Lebens u. dgl. m. fehlt den meiſten Menſchen. Viele Menſchen haben keine Idee von dem, was ſie wollen, daher verfahren ſie nach Inſtinct und Auctorität.

§. 4.

Gegebene (a priori oder a posteriori) und gemachte Begriffe.

Alle Begriffe ſind der Materie nach entweder gegebene (conceptus dati), oder gemachte Begriffe (conceptus factitii). Die erſteren ſind entweder a priori, oder a posteriori gegeben.

Alle empiriſch oder a posteriori gegebene Begriffe heißen Erfahrungsbegriffe; a priori gegebene Notionen.

Anmerk. Die Form eines Begriffs, als einer discurſiven Vorſtellung, iſt jederzeit gemacht.

§. 5.

Logiſcher Urſprung der Begriffe.

Der Urſprung der Begriffe der bloſen Form nach beruht auf Reflexion und auf der Abſtraction von dem Unterſchiede der Dinge, die durch eine gewiſſe Vorſtellung bezeichnet ſind. Und es entſteht alſo hier die Frage: welche Handlungen des Verſtandes einen Begriff ausmachen oder, welches daſſelbe iſt, zu Erzeugung eines Begriffes aus gegebenen Vorſtellungen gehören?

Anmerk. 1. Da die allgemeine Logik von allem Inhalte des Erkenntniſſes durch Begriffe, oder von aller Materie des Denkens abſtrahirt, ſo kann ſie den Begriff nur in Rückſicht ſeiner Form d. h. nur ſubjectiviſch erwägen; nicht wie er durch ein Merkmal ein Object beſtimmt, ſondern nur, wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden. Die allgemeine Logik hat alſo nicht die Quelle der Begriffe zu unterſuchen; nicht wie Begriffe als Vorſtellungen entſpringen, ſondern lediglich, wie gegebene Vorſtellungen im Denken zu Begriffen werden; dieſe Begriffe mögen übrigens etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen iſt, oder auch etwas Erdichtetes, oder von der Natur des Verſtandes Entlehntes. Dieſer logiſche Urſprung der Begriffe, der Urſprung ihrer bloſen Form nach, beſteht in der Reflexion, wodurch eine, mehreren Objecten gemeine Vorſtellung (conceptus communis) entſteht, als diejenige Form, die zur Urtheilskraft erfordert wird. Alſo wird in der Logik blos der Unterſchied der Reflexion an den Begriffen betrachtet.

2. Der Urſprung der Begriffe in Anſehung ihrer Materie, nach welcher ein Begriff entweder empiriſch, oder willkührlich, oder intellectuell iſt, wird in der Metaphyſik erwogen.

§. 6.

Logiſche Actus der Comparation, Reflexion und Abſtraction.

Die logiſchen Verſtandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, ſind:

1) die Comparation d. i. die Vergleichung der Vorſtellungen unter einander im Verhältniſſe zur Einheit des Bewußtſeins;

2) die Reflexion d. i. die Ueberlegung, wie verſchiedene Vorſtellungen in Einem Bewußtſein begriffen ſein können; und endlich

3) die Abſtraction oder die Abſonderung alles Uebrigen, worin die gegebenen Vorſtellungen ſich unterſcheiden.

Anmerk. 1. Um aus Vorſtellungen Begriffe zu machen, muß man alſo compariren, reflectiren und abſtrahiren können; denn dieſe drei logiſche Operationen des Verſtandes ſind die weſentlichen und allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. Ich ſehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich dieſe Gegenſtände zuvörderſt unter einander vergleiche, bemerke ich, daß ſie von einander verſchieden ſind in Anſehung des Stammes, der Aeſte, der Blätter u. dgl. m.; nun reflectire ich aber hienächſt nur auf das, was ſie unter ſich gemein haben, den Stamm, die Aeſte, die Blätter ſelbſt und abſtrahire von der Größe, der Figur derſelben u. ſ. w.; ſo bekomme ich einen Begriff vom Baume.

2. Man braucht in der Logik den Ausdruck Abſtraction nicht immer richtig. Wir müſſen nicht ſagen: Etwas abſtrahiren (abstrahere aliquid), ſondern von Etwas abſtrahiren (abstrahere ab aliquo). Wenn ich z. B. beim Scharlach-Tuche nur die rothe Farbe denke, ſo abſtrahire ich vom Tuche; abſtrahire ich auch von dieſem und denke mir den Scharlach als einen materiellen Stoff überhaupt, ſo abſtrahire ich von noch mehreren Beſtimmungen, und mein Begriff iſt dadurch noch abſtracter geworden. Denn je mehrere Unterſchiede der Dinge aus einem Begriffe weggelaſſen ſind oder von je mehreren Beſtimmungen in demſelben abſtrahirt worden, deſto abſtracter iſt der Begriff. Abſtracte Begriffe ſollte man daher eigentlich abſtrahirende (conceptus abstrahentes) nennen, d. h. ſolche, in denen mehrere Abſtractionen vorkommen. So iſt z. B. der Begriff Körper eigentlich kein abſtracter Begriff; denn vom Körper ſelbſt kann ich ja nicht abſtrahiren, ich würde ſonſt nicht den Begriff von ihm haben. Aber wohl muß ich von der Größe, der Farbe, der Härte oder Flüſſigkeit, kurz: von allen ſpeciellen Beſtimmungen beſonderer Körper abſtrahiren. Der abſtracteſte Begriff iſt der, welcher mit keinem von ihm verſchiedenen etwas gemein hat. Dieſes iſt der Begriff von Etwas; denn das von ihm Verſchiedene iſt Nichts, und hat alſo mit dem Etwas nichts gemein.

3. Die Abſtraction iſt nur die negative Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorſtellungen erzeugt werden können; die poſitive iſt die Comparation und Reflexion. Denn durchs Abſtrahiren wird kein Begriff; die Abſtraction vollendet ihn nur und ſchließt ihn in ſeine beſtimmten Grenzen ein.

§. 7.

Inhalt und Umfang der Begriffe.

Ein jeder Begriff, Theilbegriff, iſt in der Vorſtellung der Dinge enthalten; als Erkenntnißgrund, d. i. als Merkmal ſind dieſe Dinge unter ihm enthalten. In der erſteren Rückſicht hat jeder Begriff einen Inhalt; in der anderen einen Umfang.

Inhalt und Umfang eines Begriffs ſtehen gegeneinander in umgekehrtem Verhältniſſe. Je mehr nämlich ein Begriff unter ſich enthält, deſto weniger enthält er in ſich und umgekehrt.

Anmerk. Die Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit des Begriffs beruht nicht darauf, daß der Begriff ein Theilbegriff, ſondern er ein Erkenntnißgrund iſt.

§. 8.

Größe des Umfanges der Begriffe.

Der Umfang oder die Sphäre eines Begriffes iſt um ſo größer, je mehr Dinge unter ihm ſtehen und durch ihn gedacht werden können.

Anmerk. So wie man von einem Grunde überhaupt ſagt, daß er die Folge unter ſich enthalte, ſo kann man auch von dem Begriffe ſagen, daß er als Erkenntnißgrund alle diejenigen Dinge unter ſich enthalte, von denen er abſtrahirt worden, z. B. der Begriff Metall, das Gold, Silber, Kupfer u. ſ. w. Denn da jeder Begriff, als eine gemeingültige Vorſtellung, dasjenige enthält, was mehreren Vorſtellungen von verſchiedenen Dingen gemein iſt, ſo können alle dieſe Dinge, die inſoferne unter ihm enthalten ſind, durch ihn vorgeſtellt werden. Und eben dies macht die Brauchbarkeit eines Begriffs aus. Je mehr Dinge nun durch einen Begriff können vorgeſtellt werden, deſto größer iſt die Sphäre deſſelben. So hat z. B. der Begriff Körper einen größeren Umfang, als der Begriff Metall.

§. 9.

Höhere und niedere Begriffe.

Begriffe heißen höhere (conceptus superiores), ſofern ſie andere Begriffe unter ſich haben, die im Verhältniſſe zu ihnen niedere Begriffe genannt werden. Ein Merkmal vom Merkmal, ein entferntes Merkmal, iſt ein höherer Begriff; der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmal ein niederer.

Anmerk. Da höhere und niedere Begriffe nur beziehungsweiſe (respective) ſo heißen, ſo kann alſo Ein und derſelbe Begriff in verſchiedenen Beziehungen, zugleich ein höherer und ein niederer ſein. So iſt z. B. der Begriff Menſch, in Beziehung auf den Begriff Pferd ein höherer; in Beziehung auf den Begriff Thier aber ein niederer.

§. 10.

Gattung und Art.

Der höhere Begriff heißt in Rückſicht ſeines niederen, Gattung (genus); der niedere Begriff in Anſehung ſeines höheren, Art (species).

So wie höhere und niedere, ſo ſind auch Gattungs- und Art-Begriffe nicht ihrer Natur nach, ſondern nur in Anſehung ihres Verhältniſſes zu einander (termini a quo oder ad quod) in der logiſchen Subordination unterſchieden.

§. 11.

Höchſte Gattung und niedrigſte Art.

Die höchſte Gattung iſt die, welche keine Art iſt (genus summum non est species), ſo wie die niedrigſte

Art die, welche keine Gattung iſt (species, quae non est genus, est infima).

Dem Geſetze der Stetigkeit zufolge kann es indeſſen weder eine *niedrigſte*, noch eine *nächſte* Art geben.

Anmerk. Denken wir uns eine Reihe von mehreren einander ſubordinirten Begriffen, z. B. Eiſen, Metall, Körper, Subſtanz, Ding, ſo können wir hier immer höhere Gattungen erhalten; denn eine jede *Species* iſt immer zugleich als *Genus* zu betrachten in Anſehung ihres niederen Begriffes, z. B. der Begriff *Gelehrter* in Anſehung des Begriffs *Philoſoph*, bis wir endlich auf ein *Genus* kommen, das nicht wieder *Species* ſein kann. Und zu einem ſolchen müſſen wir zuletzt gelangen können, weil es doch am Ende einen höchſten Begriff (conceptum summum) geben muß, von dem ſich, als ſolchem, nichts weiter abſtrahiren läßt, ohne daß der ganze Begriff verſchwindet. Aber einen niedrigſten Begriff (conceptum infimum) oder eine niedrigſte Art, worunter kein anderer mehr enthalten wäre, gibt es in der Reihe der Arten und Gattungen nicht, weil ein ſolcher ſich unmöglich beſtimmen läßt. Denn haben wir auch einen Begriff, den wir *unmittelbar* auf Individuen anwenden, ſo können in Anſehung deſſelben doch noch ſpecifiſche Unterſchiede vorhanden ſein, die wir entweder nicht bemerken, oder die wir aus der Acht laſſen. Nur *comparativ* für den Gebrauch gibt es niedrigſte Begriffe, die gleichſam durch Convention dieſe Bedeutung erhalten haben, ſofern man übereingekommen iſt, hiebei nicht tiefer zu gehen.

In Abſicht auf die Beſtimmung der Art- und Gattungsbegriffe gilt alſo folgendes allgemeine Geſetz: *es gibt ein Genus, das nicht mehr Species ſein kann; aber es gibt keine Species, die nicht wieder ſollte Genus ſein können.*

§. 12.

Weiterer und engerer Begriff. Wechſelbegriffe.

Der höhere Begriff heißt auch ein *weiterer*; der niedere ein *engerer* Begriff.

Begriffe, die einerlei Sphäre haben, werden *Wechſelbegriffe* (conceptus reciproci) genannt.

§. 13.

Verhältniß des niederen zum höheren, des weiteren zum engeren Begriffe.

Der niedere Begriff iſt nicht in dem höheren enthalten; denn er enthält *mehr* in ſich, als der höhere; aber er iſt doch *unter* demſelben enthalten, weil der höhere den Erkenntnißgrund des niederen enthält.

Ferner iſt ein Begriff nicht *weiter*, als der andere, darum weil er *mehr* unter ſich enthält, denn das kann man nicht wiſſen, ſondern ſofern er den *anderen Begriff* und *außer demſelben noch mehr*, unter ſich enthält.

§. 14.

Allgemeine Regeln in Abſicht auf die Subordination der Begriffe.

In Anſehung des logiſchen Umfanges der Begriffe gelten folgende allgemeine Regeln:

1) Was den höheren Begriffen zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht allen niedrigeren Begriffen, die unter jenen höheren enthalten ſind; und

2) umgekehrt: Was *allen* niedrigeren Begriffen zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht ihrem höheren Begriffe.

Anmerk. Weil das, worin Dinge übereinkommen, aus ihren **allgemeinen** Eigenſchaften, und das, worin ſie von einander verſchieden ſind, aus ihren **beſonderen** Eigenſchaften herfließt; ſo kann man nicht ſchließen: was **einem** niedrigeren Begriffe zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht **anderen** niedrigeren Begriffen, die mit jenem zu Einem höheren Begriffe gehören. So kann man z. B. nicht ſchließen: was dem Menſchen nicht zukommt, das kommt auch den Engeln nicht zu.

§. 15.

Bedingungen der Entſtehung höherer und niederer Begriffe: logiſche Abſtraction und logiſche Determination.

Durch fortgeſetzte logiſche Abſtractionen entſtehen immer höhere; ſo wie dagegen durch fortgeſetzte logiſche Determinationen immer niedrigere Begriffe. Die größte mögliche Abſtraction gibt den höchſten oder abſtracteſten Begriff, den, von dem ſich keine Beſtimmung weiter wegdenken läßt. Die höchſte vollendete Determination würde einen **durchgängig beſtimmten** Begriff (**conceptum omnimode determinatum**) d. i. einen ſolchen geben, zu dem ſich keine weitere Beſtimmung mehr hinzudenken ließe.

Anmerk. Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig beſtimmt ſind, ſo kann es auch nur durchgängig beſtimmte Erkenntniſſe als **Anſchauungen**, nicht aber als **Begriffe**, geben; in Anſehung der letzteren kann die logiſche Beſtimmung nie als vollendet angeſehen werden. (§. 11. Anm.)

§. 16.

Gebrauch der Begriffe in abstracto und in concreto.

Ein jeder Begriff kann **allgemein** und **beſonders** (**in abstracto** und **in concreto**) gebraucht werden. **In abstracto** wird der niedere Begriff in Anſehung ſeines höheren; in concreto der höhere Begriff in Anſehung ſeines niederen gebraucht.

Anmerk. 1. Die Ausdrücke des Abſtracten und Concreten beziehen ſich alſo nicht ſowohl auf die Begriffe an ſich ſelbſt, denn jeder Begriff iſt ein abſtracter Begriff, als vielmehr nur auf ihren Gebrauch. Und dieſer Gebrauch kann hinwiederum verſchiedene Grade haben; jenachdem man einen Begriff bald mehr, bald weniger abſtract oder concret behandelt, d. h. bald mehr bald weniger Beſtimmungen entweder wegläßt oder hinzuſetzt. Durch den abſtracten Gebrauch kommt ein Begriff der höchſten Gattung, durch den concreten Gebrauch dagegen dem Individuum näher.

2. Welcher Gebrauch der Begriffe, der abſtracte oder der concrete, hat vor dem anderen einen Vorzug? Hierüber läßt ſich nichts entſcheiden. Der Werth des einen iſt nicht geringer zu ſchätzen, als der Werth des anderen. Durch ſehr abſtracte Begriffe erkennen wir an vielen Dingen wenig; durch ſehr concrete Begriffe erkennen wir an wenigen Dingen viel; was wir alſo auf der einen Seite gewinnen, das verlieren wir wieder auf der anderen. Ein Begriff, der eine große Sphäre hat, iſt inſoferne ſehr brauchbar, als man ihn auf viele Dinge anwenden kann; aber es iſt auch dafür um ſo weniger in ihm enthalten. In dem Begriffe Subſtanz denke ich z. B. nicht ſo viel, als in dem Begriffe Kreide.

3. Das Verhältniß zu treffen zwiſchen der Vorſtellung in abstracto und in concreto in derſelben Erkenntniß, alſo der Begriffe und ihrer Darſtellung, wodurch das Maximum der Erkenntniß dem Umfange ſowohl als dem Inhalte nach, erreicht wird, darin beſteht die Kunſt der Popularität.

Zweiter Abſchnitt.

Von den Urtheilen.

§. 17.

Erklärung eines Urtheils überhaupt.

Ein Urtheil iſt die Vorſtellung der Einheit des Bewußtſeins verſchiedener Vorſtellungen, oder die Vorſtellung des Verhältniſſes derſelben, ſofern ſie einen Begriff ausmachen.

§. 18.

Materie und Form der Urtheile.

Zu jedem Urtheile gehören, als weſentliche Beſtandſtücke deſſelben, Materie und Form. In den gegebenen, zur Einheit des Bewußtſeins im Urtheile verbundenen Erkenntniſſen beſteht die Materie; in der Beſtimmung der Art und Weiſe, wie die verſchiedenen Vorſtellungen, als ſolche, zu Einem Bewußtſein gehören, die Form des Urtheils.

§. 19.

Gegenſtand der logiſchen Reflexion, die bloſe Form der Urtheile.

Da die Logik von allem realen oder objectiven Unterſchiede des Erkenntniſſes abſtrahirt, ſo kann ſie ſich mit der Materie der Urtheile ſo wenig, als mit dem Inhalte der Begriffe beſchäftigen. Sie hat alſo lediglich den Unterſchied der Urtheile in Anſehung ihrer bloſen Form in Erwägung zu ziehen.

§. 20.

Logiſche Formen der Urtheile: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Unterſchiede der Urtheile in Rückſicht auf ihre Form laſſen ſich auf die vier Hauptmomente der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zurückführen, in Anſehung deren eben ſo viele verſchiedene Arten von Urtheilen beſtimmt ſind.

§. 21.

Quantität der Urtheile: allgemeine, beſondere, einzelne.

Der Quantität nach ſind die Urtheile entweder allgemeine, oder beſondere, oder einzelne; jenachdem das Subject im Urtheile entweder ganz von der Notion des Prädicats ein- oder ausgeſchloſſen, oder davon zum Theil nur ein-, zum Theil ausgeſchloſſen iſt. Im allgemeinen Urtheile wird die Sphäre eines Begriffs ganz innerhalb der Sphäre eines anderen beſchloſſen; im particularen wird ein Theil des erſteren unter die Sphäre des anderen; und im einzelnen Urtheile endlich wird ein Begriff, der gar keine Sphäre hat, mithin blos als Theil unter die Sphäre eines anderen beſchloſſen.

Anmerk. 1. Die einzelnen Urtheile ſind der logiſchen Form nach im Gebrauche den allgemeinen gleich zu ſchätzen; denn bei beiden gilt das Prädicat vom Subject ohne Ausnahme. In dem einzelnen Satze z. B.: Cajus iſt ſterblich, kann auch ſo wenig eine Ausnahme Statt finden, als in dem allgemeinen: alle Menſchen ſind ſterblich. Denn es gibt nur Einen Cajus.

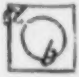
2. In Abſicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntniſſes findet ein realer Unterſchied Statt zwiſchen generalen und univerſalen Sätzen, der aber freilich die Logik nichts angeht. Generale

Sätze nämlich ſind ſolche, die blos etwas von dem Allgemeinen gewiſſer Gegenſtände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subſumtion enthalten, z. B. der Satz: man muß die Beweiſe gründlich machen; — univerſale Sätze ſind die, welche von einem Gegenſtande etwas allgemein behaupten.

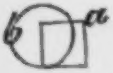
3. Allgemeine Regeln ſind entweder analytiſch oder ſynthetiſch allgemein. Jene abſtrahiren von den Verſchiedenheiten; dieſe attendiren auf die Unterſchiede und beſtimmen folglich doch auch in Anſehung ihrer. Je einfacher ein Object gedacht wird, deſto eher iſt analytiſche Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich.

4. Wenn allgemeine Sätze, ohne ſie in concreto zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingeſehen werden, ſo können ſie nicht zur Richtſchnur dienen und alſo nicht heuriſtiſch in der Anwendung gelten, ſondern ſind nur Aufgaben zu Unterſuchung der allgemeinen Gründe zu dem, was in beſonderen Fällen zuerſt bekannt worden. Der Satz zum Beiſpiel: wer kein Intereſſe hat zu lügen und die Wahrheit weiß, der ſpricht Wahrheit, dieſer Satz iſt in ſeiner Allgemeinheit nicht einzuſehen, weil wir die Einſchränkung auf die Bedingung des Unintereſſirten nur durch Erfahrung kennen; nämlich daß Menſchen aus Intereſſe lügen können, welches daher kommt, daß ſie nicht feſt an der Moralität hangen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menſchlichen Natur kennen lehrt.

5. Von den beſonderen Urtheilen iſt zu merken, daß, wenn ſie durch die Vernunft ſollen können eingeſehen werden und alſo eine rationale, nicht blos intellectuale (abſtrahirte) Form haben, ſo muß das Subject ein weiterer Begriff (conceptus latior), als das Prädicat ſein. — Es ſei das Prädicat jederzeit ○, das Subject □, ſo iſt



ein beſonderes Urtheil; denn einiges unter a Gehörige iſt b, einiges nicht b, — das folgt aus der Vernunft. — Aber es ſei



ſo kann zum Wenigſten alles a unter b enthalten ſein, wenn es kleiner iſt, aber nicht, wenn es größer iſt; alſo iſt es nur zufälliger Weiſe particular.

§. 22.

Qualität der Urtheile: bejahende, verneinende, unendliche.

Der Qualität nach ſind die Urtheile entweder bejahende, oder verneinende, oder unendliche. Im bejahenden Urtheile wird das Subject unter der Sphäre eines Prädicats gedacht, im verneinenden wird es außer der Sphäre des letzteren geſetzt, und im unendlichen wird es in die Sphäre eines Begriffs, die außerhalb der Sphäre eines anderen liegt, geſetzt.

Anmerk. 1. Das unendliche Urtheil zeigt nicht blos an, daß ein Subject unter der Sphäre eines Prädicats nicht enthalten ſei, ſondern daß es außer der Sphäre deſſelben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich ſtellt dieſes Urtheil die Sphäre des Prädicats als beſchränkt vor.

Alles Mögliche iſt entweder A oder non A. Sage ich alſo: etwas iſt non A, z. B. die menſchliche Seele iſt nichtſterblich, einige Menſchen ſind Nichtgelehrte u. dgl. m.; ſo iſt dies ein unendliches Urtheil. Denn es wird durch daſſelbe über die endliche Sphäre A hinaus nicht beſtimmt, unter welchen Begriff das Object gehöre; ſondern lediglich, daß es in die Sphäre außer A gehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre iſt, ſondern nur die Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche oder die Begrenzung ſelbſt. Obgleich nun die Ausſchließung eine Negation iſt, ſo iſt doch die Beſchränkung eines Begriffs eine poſitive Handlung. Daher ſind Grenzen poſitive Begriffe beſchränkter Gegenſtände.

2. Nach dem Principium der Ausſchließung jedes Dritten (exclusi tertii) iſt die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andere entweder ausſchließend oder einſchließend. Da nun die Logik blos mit der Form des Urtheils, nicht mit den Begriffen ihrem Inhalte nach, es zu thun hat, ſo iſt die Unterſcheidung der unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zu dieſer Wiſſenſchaft gehörig.

3. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Copula; in unendlichen wird nicht die Copula, ſondern das Prädicat durch die Negation afficirt, welches ſich im Lateiniſchen am Beſten ausdrücken läßt.

§. 23.

Relation der Urtheile: kategoriſche, hypothetiſche, disjunctive.

Der Relation nach ſind die Urtheile entweder **kategoriſche**, oder **hypothetiſche**, oder **disjunctive**. Die gegebenen Vorſtellungen im Urtheile ſind nämlich eine der anderen, zur Einheit des Bewußtſeins untergeordnet entweder: als **Prädicat** dem **Subjecte**; oder: als **Folge** dem **Grunde**; oder: als **Glied der Eintheilung** dem **eingetheilten** Begriffe. Durch das erſte Verhältniß ſind die **kategoriſchen**, durch das zweite die **hypothetiſchen**, und durch das dritte die **disjunctiven** Urtheile beſtimmt.

§. 24.

Kategoriſche Urtheile.

In den kategoriſchen Urtheilen machen Subject und Prädicat die Materie derſelben aus; — die Form, durch welche das Verhältniß (der Einſtimmung oder des Widerſtreits) zwiſchen Subject und Prädicat beſtimmt und ausgedrückt wird, heißt die *Copula*.

Anmerk. Die kategoriſchen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muß man doch nicht, wie mehrere Logiker, glauben, daß die hypothetiſchen ſowohl, als die disjunctiven Urtheile weiter nichts, als verſchiedene Einkleidungen der kategoriſchen ſeien und ſich daher insgeſammt auf die letzteren zurückführen ließen. Alle drei Arten von Urtheilen beruhen auf weſentlich verſchiedenen logiſchen Functionen des Verſtandes, und müſſen daher nach ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit erwogen werden.

§. 25.

Hypothetiſche Urtheile.

Die Materie der *hypothetiſchen* Urtheile beſteht aus zwei Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft ſind. Das eine dieſer Urtheile, welches den Grund enthält, iſt der *Vorderſatz* (antecedens, prius); das andere, das ſich zu jenem als Folge verhält, der *Nachſatz* (consequens, posterius); und die Vorſtellung dieſer Art von Verknüpfung beider Urtheile unter einander zur Einheit des Bewußtſeins wird die *Conſequenz* genannt, welche die *Form* der hypothetiſchen Urtheile ausmacht.

Anmerk. 1. Was für die kategoriſchen Urtheile die copula, das iſt für die hypothetiſchen alſo die Conſequenz, die Form derſelben.

2. Einige glauben: es ſei leicht, einen hypothetiſchen Satz in einen kategoriſchen zu verwandeln. Allein dieſes geht nicht an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verſchieden ſind. In kategoriſchen Urtheilen iſt nichts problematiſch, ſondern Alles aſſertoriſch; in hypothetiſchen hingegen iſt nur die Conſequenz aſſertoriſch. In den letzteren kann ich daher zwei falſche Urtheile

mit einander verknüpfen; denn es kommt hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung, die *Form der Conſequenz* an; worauf die logiſche Wahrheit dieſer Urtheile beruht. Es iſt ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den beiden Sätzen: alle Körper ſind theilbar, und: wenn alle Körper zuſammengeſetzt ſind, ſo ſind ſie theilbar. In dem erſteren Satze behaupte ich die Sache geradezu; im letzteren nur unter einer problematiſch ausgedrückten Bedingung.

§. 26.

Verknüpfungsarten in den hypothetiſchen Urtheilen: modus ponens und modus tollens.

Die Form der Verknüpfung in den hypothetiſchen Urtheilen iſt zwiefach: die *ſetzende* (modus ponens) oder die *aufhebende* (modus tollens).

1) Wenn der Grund (antecedens) wahr iſt, ſo iſt auch die durch ihn beſtimmte Folge (consequens) wahr; heißt der modus ponens.

2) Wenn die Folge (consequens) falſch iſt, ſo iſt auch der Grund (antecedens) falſch; modus tollens.

§. 27.

Disjunctive Urtheile.

Ein Urtheil iſt *disjunctiv*, wenn die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen (complementa) beſtimmen.

§. 28.

Materie und Form disjunctiver Urtheile.

Die mehreren gegebenen Urtheile, woraus das disjunctive Urtheil zuſammengeſetzt iſt, machen die *Materie* deſſelben aus, und werden die *Glieder* der Dis-

junction oder Entgegenſetzung genannt. In der *Disjunction* ſelbſt d. h. in der Beſtimmung des Verhältniſſes der verſchiedenen Urtheile, als ſich wechſelſeitig einander ausſchließender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntniſſes, beſteht die *Form* dieſer Urtheile.

Anmerk. Alle disjunctive Urtheile ſtellen alſo verſchiedene Urtheile *als in der Gemeinſchaft einer Sphäre* vor und bringen jedes Urtheil nur durch die Einſchränkung des anderen in Anſehung der ganzen Sphäre hervor; ſie beſtimmen alſo jedes Urtheils Verhältniß zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältniß, das dieſe verſchiedenen Trennungsglieder (membra disjuncta) unter einander ſelbſt haben. Ein Glied beſtimmt alſo hier jedes andere nur, ſofern ſie insgeſammt als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntniß, *außer der ſich in gewiſſer Beziehung nichts denken läßt*, in Gemeinſchaft ſtehen.

§. 29.

Eigenthümlicher Charakter der disjunctiven Urtheile.

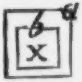
Der eigenthümliche Charakter aller disjunctiven Urtheile, wodurch ihr ſpecifiſcher Unterſchied, dem Momente der Relation nach, von den übrigen, insbeſondere von den kategoriſchen Urtheilen beſtimmt iſt, beſteht darin: daß die Glieder der Disjunction insgeſammt problematiſche Urtheile ſind, von denen nichts Anderes gedacht wird, als daß ſie, wie Theile der Sphäre einer Erkenntniß, jedes des anderen Ergänzung zum Ganzen (complementum ad totum) zuſammengenommen der Sphäre des erſten gleich ſeien. Und hieraus folgt: daß in Einem dieſer problematiſchen Urtheile die Wahrheit enthalten ſein oder, welches daſſelbe iſt, daß Eines von ihnen *aſſertoriſch* gelten müſſe, weil außer ihnen die Sphäre der Erkenntniß unter den gegebenen Be-

dingungen nichts mehr befaßt und eine der anderen entgegengeſetzt iſt; folglich weder außer ihnen etwas Anderes, noch auch unter ihnen mehr, als Eines wahr ſein kann.

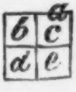
Anmerk. In einem kategoriſchen Urtheile wird das Ding, deſſen Vorſtellung als ein Theil von der Sphäre einer anderen ſubordinirten Vorſtellung betrachtet wird, als enthalten unter dieſes ſeinem oberen Begriffe betrachtet; alſo wird hier in der Subordination der Sphären der Theil vom Theile mit dem Ganzen verglichen. Aber in disjunctiven Urtheilen gehe ich vom Ganzen auf alle Theile zuſammengenommen. Was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten iſt, das iſt auch unter einem der Theile dieſer Sphäre enthalten. Darnach muß erſtlich die Sphäre eingetheilt werden. Wenn ich z. B. das disjunctive Urtheil fälle: ein Gelehrter iſt entweder ein hiſtoriſcher oder ein Vernunftgelehrter; ſo beſtimme ich damit, daß dieſe Begriffe, der Sphäre nach, Theile der Sphäre der Gelehrten ſind, aber keinesweges Theile von einander und daß ſie alle zuſammengenommen complet ſind.

Daß in den disjunctiven Urtheilen nicht die Sphäre des eingetheilten Begriffs, als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen; ſondern das, was unter dem eingetheilten Begriffe enthalten iſt, als enthalten unter einem der Glieder der Eintheilung, betrachtet werde, mag folgendes Schema der Vergleichung zwiſchen kategoriſchen und disjunctiven Urtheilen anſchaulicher machen.

In kategoriſchen Urtheilen iſt x, was unter b enthalten iſt, auch unter a;



In disjunctiven iſt x, was unter a enthalten iſt, entweder unter b oder c u. ſ. w. enthalten;



Alſo zeigt die Diviſion in disjunctiven Urtheilen die Coordination nicht der Theile des ganzen Begriffs, ſondern alle Theile ſeiner Sphären an. Hier denke ich *viele Dinge* durch *einen Begriff*; dort *ein Ding* durch *viele Begriffe*, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Coordination.

§. 30.

Modalität der Urtheile: problematiſche, aſſertoriſche, apodiktiſche.

Der Modalität nach, durch welches Moment das Verhältniß des ganzen Urtheils zum Erkenntnißvermögen beſtimmt iſt, ſind die Urtheile entweder *problematiſche*, oder *aſſertoriſche*, oder *apodiktiſche*. Die problematiſchen ſind mit dem Bewußtſein der bloſen Möglichkeit, die aſſertoriſchen mit dem Bewußtſein der Wirklichkeit, die apodiktiſchen endlich mit dem Bewußtſein der Nothwendigkeit des Urtheilens begleitet.

Anmerk. 1. Dieſes Moment der Modalität zeigt alſo nur die Art und Weiſe an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneint wird; ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmacht, wie in dem problematiſchen Urtheile: die Seele des Menſchen mag unſterblich ſein; oder ob man darüber etwas beſtimmt, wie in dem aſſertoriſchen Urtheile: die menſchliche Seele iſt unſterblich; oder endlich, ob man die Wahrheit eines Urtheils ſogar mit der Dignität der Nothwendigkeit ausdrückt, wie in dem apodiktiſchen Urtheile: die Seele des Menſchen muß unſterblich ſein. Dieſe Beſtimmung der blos möglichen oder wirklichen oder nothwendigen Wahrheit betrifft alſo *nur das Urtheil ſelbſt*, keineswegs *die Sache*, worüber geurtheilt wird.

2. In problematiſchen Urtheilen, die man auch für ſolche erklären kann, deren Materie gegeben iſt mit dem möglichen Verhältniß

zwiſchen Prädicat und Subject, muß das Subject jederzeit eine kleinere Sphäre haben, als das Prädicat.

3. Auf dem Unterſchiede zwiſchen problematiſchem und aſſertoriſchem Urtheilen beruht der wahre Unterſchied zwiſchen Urtheilen und *Sätzen*, den man ſonſt fälſchlich in den bloſen Ausdruck durch Worte, ohne die man ja überall nicht urtheilen könnte, zu ſetzen pflegt. Im Urtheile wird das Verhältniß verſchiedener Vorſtellungen zur Einheit des Bewußtſeins blos als problematiſch gedacht; in einem Satze hingegen als aſſertoriſch. Ein problematiſcher Satz iſt eine **contradictio in adjecto.** Ehe ich einen Satz habe, muß ich doch erſt urtheilen; und ich urtheile über Vieles, was ich nicht ausmache, welches ich aber thun muß, ſobald ich ein Urtheil *als Satz* beſtimme. Es iſt übrigens gut, erſt problematiſch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als aſſertoriſch annimmt, um es auf dieſe Art zu prüfen. Auch iſt es nicht allemal zu unſerer Abſicht nöthig, aſſertoriſche Urtheile zu haben.

§. 31.

Exponible Urtheile.

Urtheile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber verſteckter Weiſe, enthalten iſt, ſo daß die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber verſteckt geſchieht, ſind *exponible* Sätze.

Anmerk. In dem exponiblen Urtheile, z. B. wenige Menſchen ſind gelehrt, — liegt 1) aber auf eine verſteckte Weiſe, das negative Urtheil: viele Menſchen ſind nicht gelehrt; und 2) das affirmative: einige Menſchen ſind gelehrt. Da die Natur der exponiblen Sätze lediglich von Bedingungen der Sprache abhängt, nach welchen man zwei Urtheile auf Einmal in der Kürze ausdrücken kann, ſo gehört die Bemerkung, daß es in unſerer Sprache Urtheile geben könne, die exponirt werden müſſen, nicht in die Logik, ſondern in die Grammatik.

§. 32.

Theoretiſche und praktiſche Sätze.

Theoretiſche Sätze heißen die, welche ſich auf den Gegenſtand beziehen und beſtimmen, was demſelben zukomme oder nicht zukomme; **praktiſche** Sätze hingegen ſind die, welche die Handlung ausſagen, wodurch, als nothwendige Bedingung deſſelben, ein Object möglich wird.

Anmerk. Die Logik hat nur von praktiſchen Sätzen der Form nach, die inſofern den theoretiſchen entgegengeſetzt ſind, zu handeln. Praktiſche Sätze dem Inhalte nach, und inſofern von den ſpeculativen unterſchieden, gehören in die Moral.

§. 33.

Indemonſtrable und demonſtrable Sätze.

Demonſtrable Sätze ſind die, welche eines Beweiſes fähig ſind; die keines Beweiſes fähig ſind, werden **indemonſtrable** genannt.

Unmittelbar gewiſſe Urtheile ſind indemonſtrabel, und alſo als **Elementar-Sätze** anzuſehen.

§. 34.

Grundſätze.

Unmittelbar gewiſſe Urtheile a priori können Grundſätze heißen, ſofern andere Urtheile aus ihnen erwieſen, ſie ſelbſt aber keinem anderen ſubordinirt werden können. Sie werden um deswillen auch **Principien** (Anfänge) genannt.

§. 35.

Intuitive und discurſive Grundſätze: Axiome und Akroame.

Grundſätze ſind entweder **intuitive** oder **discurſive**. Die erſteren können in der Anſchauung dargeſtellt werden und heißen **Axiome** (axiomata); die letzteren laſſen ſich nur durch Begriffe ausdrücken und können Akroame (acroamata) genannt werden.

§. 36.

Analytiſche und ſynthetiſche Sätze.

Analytiſche Sätze heißen ſolche, deren Gewißheit auf Identität der Begriffe (des Prädicats mit der Notion des Subjects) beruht. Sätze, deren Wahrheit ſich nicht auf Identität der Begriffe gründet, müſſen ſynthetiſche genannt werden.

Anmerk. 1. Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu; iſt ein Exempel eines analytiſchen Satzes.

Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Anziehung (c) zu; iſt ein Exempel eines ſynthetiſchen Satzes. Die ſynthetiſchen Sätze vermehren das Erkenntniß materialiter; die analytiſchen blos formaliter. Jene enthalten Beſtimmungen (determinationes), dieſe nur logiſche Prädicate.

2. Analytiſche Principien ſind nicht Axiomen; denn ſie ſind discurſiv. Und ſynthetiſche Principien ſind auch nur dann Axiomen, wenn ſie intuitiv ſind.

§. 37.

Tautologiſche Sätze.

Die Identität der Begriffe in analytiſchen Urtheilen kann entweder eine ausdrückliche (explicita) oder eine nicht-ausdrückliche (implicita) ſein. Im erſteren Falle ſind die analytiſchen Sätze tautologiſch.

Anmerk. 1. Tautologiſche Sätze ſind virtualiter leer oder folgeleer; denn ſie ſind ohne Nutzen und Gebrauch. Dergleichen iſt z. B. der tautologiſche Satz: der Menſch iſt Menſch.

Denn wenn ich vom Menſchen nichts weiter zu ſagen weiß, als daß er ein Menſch iſt; ſo weiß ich gar weiter nichts von ihm.

Implicite identiſche Sätze ſind dagegen nicht folge- oder fruchtleer; denn ſie machen das Prädicat, welches im Begriffe des Subjects unentwickelt (implicite) lag, durch *Entwickelung* (explicatio) klar.

2. Folgeleere Sätze müſſen von *ſinnleeren* unterſchieden werden, die darum leer an Verſtand ſind, weil ſie die Beſtimmung ſogenannter *verborgener Eigenſchaften* (qualitates occultae) betreffen.

§. 38.

Poſtulat und Problem.

Ein *Poſtulat* iſt ein praktiſcher unmittelbar gewiſſer Satz oder ein Grundſatz, der eine mögliche Handlung beſtimmt, bei welcher vorausgeſetzt wird, daß die Art, ſie auszuführen, unmittelbar gewiß ſei.

Probleme (problemata) ſind demonſtrable, einer Anweiſung bedürftige Sätze, oder ſolche, die eine Handlung ausſagen, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiß iſt.

Anmerk. 1. Es kann auch *theoretiſche* Poſtulate geben zum Behuf der praktiſchen Vernunft. Dieſes ſind theoretiſche in praktiſcher Vernunftabſicht nothwendige Hypotheſen, wie die des Daſeins Gottes, der Freiheit und einer anderen Welt.

2. Zum Problem gehört 1) die *Quäſtion*, die das enthält, was geleiſtet werden ſoll, 2) die *Reſolution*, die die Art und Weiſe enthält, wie das zu Leiſtende könne ausgeführt werden, und 3) die *Demonſtration*, daß, wenn ich ſo werde verfahren haben, das Geforderte geſchehen werde.

§. 39.

Theoreme, Corollarien, Lehnſätze und Scholien.

Theoreme ſind theoretiſche, eines Beweiſes fähige und bedürftige Sätze. *Corollarien* ſind unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze. *Lehnſätze* (lemmata) heißen Sätze, die in der Wiſſenſchaft, worin ſie als erwieſen vorausgeſetzt werden, nicht einheimiſch, ſondern aus anderen Wiſſenſchaften entlehnt ſind. *Scholien* endlich ſind bloſe *Erläuterungsſätze*, die alſo nicht als Glieder zum Ganzen des Syſtems gehören.

Anmerk. Weſentliche und allgemeine Momente eines Theorems ſind die *Theſis* und die *Demonſtration*. Den Unterſchied zwiſchen Theoremen und Corollarien kann man übrigens auch darin ſetzen, daß *dieſe* unmittelbar geſchloſſen, *jene* dagegen durch eine Reihe von Folgen aus unmittelbar gewiſſen Sätzen gezogen werden.

§. 40.

Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile.

Ein *Wahrnehmungsurtheil* iſt blos *ſubjectiv*; ein objectives Urtheil aus Wahrnehmungen iſt ein *Erfahrungsurtheil*.

Anmerk. Ein Urtheil aus bloſen Wahrnehmungen iſt nicht wohl möglich, als nur dadurch, daß ich meine Vorſtellung, *als Wahrnehmung*, ausſage: Ich, der ich einen Thurm wahrnehme, nehme an ihm die rothe Farbe wahr. Ich kann aber nicht ſagen: *er iſt roth*. Denn dieſes wäre nicht blos ein empiriſches, ſondern auch ein *Erfahrungsurtheil*, d. i. ein empiriſches Urtheil, dadurch ich einen Begriff vom Object bekomme. Z. B.: *bei der Berührung des Steins empfinde ich Wärme*, iſt ein Wahrnehmungsurtheil, hingegen: *der Stein iſt warm* — ein Erfahrungsurtheil. Es gehört zum letzteren, daß ich das, was blos in meinem Subject iſt, nicht zum Object rechne; denn ein Erfahrungsurtheil iſt die Wahrnehmung, woraus ein Begriff vom Object entſpringt; z. B. ob im Monde lichte Puncte ſich bewegen, oder in der Luft, oder in meinem Auge.

Dritter Abſchnitt.

Von den Schlüſſen.

§. 41.

Schluß überhaupt.

Unter Schließen iſt diejenige Function des Denkens zu verſtehen, wodurch ein Urtheil aus einem anderen hergeleitet wird. Ein Schluß überhaupt iſt alſo die Ableitung eines Urtheils aus dem anderen.

§. 42.

Unmittelbare und mittelbare Schlüſſe.

Alle Schlüſſe ſind entweder **unmittelbare** oder **mittelbare**.

Ein **unmittelbarer** Schluß (consequentia immediata) iſt die Ableitung (deductio) eines Urtheils aus dem anderen ohne ein vermittelndes Urtheil (judicium intermedium). **Mittelbar** iſt ein Schluß, wenn man außer dem Begriffe, den ein Urtheil in ſich enthält, noch andere braucht, um ein Erkenntniß daraus herzuleiten.

§. 43.

Verſtandesſchlüſſe, Vernunftſchlüſſe und Schlüſſe der Urtheilskraft.

Die unmittelbaren Schlüſſe heißen auch **Verſtandesſchlüſſe**; alle mittelbare Schlüſſe hingegen ſind entweder Vernunftſchlüſſe oder Schlüſſe der Urtheilskraft. Wir handeln hier zuerſt von den unmittelbaren oder den Verſtandesſchlüſſen.

I. Verſtandesſchlüſſe.

§. 44.

Eigenthümliche Natur der Verſtandesſchlüſſe.

Der weſentliche Charakter aller unmittelbaren Schlüſſe, und das Princip ihrer Möglichkeit beſteht lediglich in einer Veränderung der bloſen Form der Urtheile; während die Materie der Urtheile, das Subject und Prädicat, unverändert dieſelbe bleibt.

Anmerk. 1. Dadurch, daß in den unmittelbaren Schlüſſen nur die Form und keinesweges die Materie der Urtheile verändert wird, unterſcheiden ſich dieſe Schlüſſe weſentlich von allen mittelbaren, in welchen die Urtheile auch der Materie nach unterſchieden ſind, indem hier ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil, oder als Mittelbegriff (terminus medius) hinzukommen muß, um das eine Urtheil aus dem anderen zu folgern. Wenn ich z. B. ſchließe: alle Menſchen ſind ſterblich, alſo iſt auch Cajus ſterblich; ſo iſt dies kein unmittelbarer Schluß. Denn hier brauche ich zu der Folgerung noch das vermittelnde Urtheil: Cajus iſt ein Menſch; durch dieſen neuen Begriff wird aber die Materie der Urtheile verändert.

2. Es läßt ſich zwar auch bei den Verſtandesſchlüſſen ein judicium intermedium machen; aber alsdann iſt dieſes vermittelnde Urtheil blos tautologiſch. Wie z. B. in dem unmittelbaren Schluſſe: alle Menſchen ſind ſterblich, einige Menſchen ſind Menſchen, alſo ſind einige Menſchen ſterblich, der Mittelbegriff ein tautologiſcher Satz iſt.

§. 45.

Modi der Verſtandesſchlüſſe.

Die Verſtandesſchlüſſe gehen durch alle Claſſen der logiſchen Functionen des Urtheilens, und ſind folglich in ihren Hauptarten beſtimmt durch die Momente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität. Hierauf beruht die folgende Eintheilung dieſer Schlüſſe.

§. 46.

1. Verſtandesſchlüſſe (in Beziehung auf die Quantität der Urtheile) per judicia subalternata.

In den Verſtandesſchlüſſen **per judicia subalternata** ſind die beiden Urtheile der Quantität nach unterſchieden, und es wird hier das beſondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundſatze zufolge: vom Allgemeinen gilt der Schluß auf das Beſondere (**ab universali ad particulare valet consequentia**).

Anmerk. Ein **judicium** heißt **subalternatum**, ſofern es unter dem anderen enthalten iſt; wie z. B. beſondere Urtheile unter allgemeinen.

§. 47.

2. Verſtandesſchlüſſe (in Beziehung auf die Qualität der Urtheile) per judicia opposita.

Bei den Verſtandesſchlüſſen dieſer Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegenſetzung betrachtet. Da nun dieſe Entgegenſetzung eine dreifache ſein kann, ſo ergibt ſich hieraus folgende beſondere Eintheilung des unmittelbaren Schließens: durch contradictoriſch entgegengeſetzte, durch conträre, und durch ſubconträre Urtheile.

Anmerk. Verſtandesſchlüſſe durch gleichgeltende Urtheile (judicia aequipollentia) können eigentlich keine Schlüſſe genannt werden; denn hier findet keine Folge Statt, ſie ſind vielmehr als eine bloſe Subſtitution der Worte anzuſehen, die einen und denſelben Begriff bezeichnen, wobei die Urtheile ſelbſt auch der Form nach unverändert bleiben. Z. B.: nicht alle Menſchen ſind tugendhaft, und: einige Menſchen ſind nicht tugendhaft. Beide Urtheile ſagen eins und daſſelbe.

§. 48.

a. Verſtandesſchlüſſe per judicia contradictorie opposita.

In Verſtandesſchlüſſen durch Urtheile, die einander contradictoriſch entgegengeſetzt ſind, und als ſolche die ächte, reine Oppoſition ausmachen, wird die Wahrheit des einen der contradictoriſch entgegengeſetzten Urtheile aus der Falſchheit des anderen gefolgert und umgekehrt. Denn die ächte Oppoſition, die hier Statt findet, enthält nicht mehr, noch weniger, als was zur Entgegenſetzung gehört. Dem Princip des ausſchließenden Dritten zufolge können daher nicht beide widerſprechende Urtheile wahr; aber auch eben ſo wenig können ſie beide falſch ſein. Wenn daher das eine wahr iſt, ſo iſt das andere falſch und umgekehrt.

§. 49.

b. Verſtandesſchlüſſe per judicia contrarie opposita.

Conträre oder widerſtreitende Urtheile (judicia contrarie opposita) ſind Urtheile, von denen das eine allgemein bejahend, das andere allgemein verneinend iſt. Da nun eines derſelben mehr ausſagt, als das andere, und in dem Ueberflüſſigen, das es außer der bloſen Verneinung des anderen noch mehr ausſagt, die Falſchheit liegen kann, ſo können ſie zwar nicht beide wahr, aber ſie können beide falſch ſein. In Anſehung dieſer Urtheile gilt daher nur der Schluß von der Wahrheit des einen auf die Falſchheit des anderen; aber nicht umgekehrt.

§. 50.

c. Verſtandesſchlüſſe per judicia subcontrarie opposita.

Subconträre Urtheile ſind ſolche, von denen das eine beſonders (particulariter) bejaht oder verneint, was das andere beſonders verneint oder bejaht.

Da ſie beide wahr, aber nicht beide falſch ſein können, ſo gilt in Anſehung ihrer nur der folgende Schluß: wenn der eine dieſer Sätze falſch iſt, ſo iſt der andere wahr; aber nicht umgekehrt.

Anmerk. Bei den ſubconträren Urtheilen findet keine reine, ſtrenge Oppoſition Statt; denn es wird in dem einen nicht von denſelben Objecten verneint oder bejaht, was in dem anderen bejaht oder verneint wurde. In dem Schluſſe z. B.: einige Menſchen ſind gelehrt; alſo ſind einige Menſchen nicht gelehrt; wird in dem erſten Urtheile nicht von denſelben Menſchen das behauptet, was im anderen verneint wird.

§. 51.

3. Verſtandesſchlüſſe (in Rückſicht auf die Relation der Urtheile) per judicia conversa s. per conversionem.

Die unmittelbaren Schlüſſe durch Umkehrung betreffen die Relation der Urtheile und beſtehen in der Verſetzung der Subjecte und Prädicate in den beiden Urtheilen; ſo daß das Subject des einen Urtheils zum Prädicat des anderen Urtheils gemacht wird, und umgekehrt.

§. 52.

Reine und veränderte Umkehrung.

Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert oder ſie bleibt unverändert. Im erſteren Falle iſt das Umgekehrte (conversum) von dem Umkehrenden (convertente) der Quantität nach unterſchieden und die Umkehrung heißt eine veränderte (conversio per accidens); — im letzteren Falle wird die Umkehrung eine reine (conversio simpliciter talis) genannt.

§. 53.

Allgemeine Regeln der Umkehrung.

In Abſicht auf die Verſtandesſchlüſſe durch die Umkehrung gelten folgende Regeln:

1) Allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich nur per accidens umkehren; denn das Prädicat in dieſen Urtheilen iſt ein weiterer Begriff und es iſt alſo nur Einiges von demſelben in dem Begriffe des Subjects enthalten.

2) Aber alle allgemein verneinende Urtheile laſſen ſich simpliciter umkehren; denn hier wird das Subject aus der Sphäre des Prädicats herausgehoben. Eben ſo laſſen ſich endlich

3) alle particular bejahende Sätze simpliciter umkehren; denn in dieſen Urtheilen iſt ein Theil der Sphäre des Subjects dem Prädicate ſubſumirt worden, alſo läßt ſich auch ein Theil von der Sphäre des Prädicats dem Subjecte ſubſumiren.

Anmerk. 1. In allgemein bejahenden Urtheilen wird das Subject als ein contentum des Prädicats betrachtet, da es unter der

Sphäre deſſelben enthalten iſt. Ich darf daher z. B. nur ſchließen: alle Menſchen ſind ſterblich; alſo ſind einige von denen, die unter dem Begriff Sterbliche enthalten ſind, Menſchen. Daß aber allgemein verneinende Urtheile ſich simpliciter umkehren laſſen, davon iſt die Urſache dieſe, daß zwei einander allgemein widerſprechende Begriffe ſich in *gleichem Umfange* widerſprechen.

2. Manche allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich zwar auch simpliciter umkehren. Aber der Grund hievon liegt nicht in ihrer Form, ſondern in der beſonderen Beſchaffenheit ihrer *Materie*; wie z. B. die beiden Urtheile: alles Unveränderliche iſt nothwendig, und: alles Nothwendige iſt unveränderlich.

§. 54.

c. Verſtandesſchlüſſe (in Beziehung auf die Modalität der Urtheile) per judicia contraposita.

Die unmittelbare Schlußart durch die Contrapoſition beſteht in derjenigen Verſetzung (metathesis) der Urtheile, bei welcher blos die Quantität dieſelbe bleibt, die *Qualität* dagegen verändert wird. Sie betreffen nur die Modalität der Urtheile, indem ſie ein aſſertoriſches in ein apodiktiſches Urtheil verwandeln.

§. 55.

Allgemeine Regeln der Contrapoſition.

In Abſicht auf die Contrapoſition gilt die allgemeine Regel:

Alle allgemein bejahenden Urtheile laſſen ſich simpliciter contraponiren. Denn wenn das Prädicat als dasjenige, was das Subject unter ſich enthält, mithin die ganze Sphäre verneint wird, ſo muß auch ein Theil derſelben verneint werden, d. i. das Subject.

Anmerk. 1. Die Metatheſis der Urtheile durch die Converſion und die durch die Contrapoſition ſind alſo inſofern einander entgegengeſetzt, als jene bloß die Quantität, dieſe bloß die Qualität verändert.

2. Die gedachten unmittelbaren Schlußarten beziehen ſich bloß auf kategoriſche Urtheile.

II. Vernunftſchlüſſe.

§. 56.

Vernunftſchluß überhaupt.

Ein Vernunftſchluß iſt das Erkenntniß der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel.

§. 57.

Allgemeines Princip aller Vernunftſchlüſſe.

Das allgemeine Princip, worauf die Gültigkeit alles Schließens durch die Vernunft beruht, läßt ſich in folgender Formel beſtimmt ausdrücken:

Was unter der Bedingung einer Regel ſteht, das ſteht auch unter der Regel ſelbſt.

Anmerk. Der Vernunftſchluß prämittirt eine allgemeine Regel und eine Subſumtion unter die Bedingung derſelben. — Man erkennt dadurch die Concluſion a priori nicht im Einzelnen, ſondern als enthalten im Allgemeinen und als nothwendig unter einer gewiſſen Bedingung. Und dieß, daß Alles unter dem Allgemeinen ſtehe und in allgemeinen Regeln beſtimmbar ſei, iſt eben das Princip der Rationalität oder der Nothwendigkeit (principium rationalitatis s. necessitatis).

§. 58.

Weſentliche Beſtandſtücke des Vernunftſchluſſes.

Zu einem jeden Vernunftſchluſſe gehören folgende weſentliche drei Stücke:

1) eine allgemeine Regel, welche der **Oberſatz** (propositio major) genannt wird;
2) der Satz, der ein Erkenntniß unter die Bedingung der allgemeinen Regel ſubſumirt und der **Unterſatz** (propositio minor) heißt; und endlich
3) der Satz, welcher das Prädicat der Regel von der ſubſumirten Erkenntniß bejaht oder verneint, der **Schlußſatz** (conclusio).

Die beiden erſteren Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die **Vorderſätze** oder **Prämiſſen** genannt.

Anmerk. Eine Regel iſt eine Aſſertion unter einer allgemeinen Bedingung. Das Verhältniß der Bedingung zur Aſſertion, wie nämlich dieſe unter jener ſteht, iſt der **Exponent** der Regel.

Die Erkenntniß, daß die Bedingung (irgendwo) Statt finde, iſt die **Subſumtion**.

Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung ſubſumirt worden, mit der Aſſertion der Regel, iſt der **Schluß**.

§. 59.

Materie und Form der Vernunftſchlüſſe.

In den Vorderſätzen oder Prämiſſen beſteht die **Materie**; und in der Concluſion, ſofern ſie die Conſequenz enthält, die **Form** der Vernunftſchlüſſe.

Anmerk. Bei jedem Vernunftſchluſſe iſt alſo zuerſt die Wahrheit der Prämiſſen und ſodann die Richtigkeit der Conſequenz zu prüfen. Nie muß man bei Verwerfung eines Vernunftſchluſſes zuerſt die Concluſion verwerfen, ſondern immer erſt entweder die Prämiſſen oder die Conſequenz.

2. In jedem Vernunftſchluſſe iſt die Concluſion ſogleich gegeben, ſobald die Prämiſſen und die Conſequenz gegeben iſt.

§. 60.

Eintheilung der Vernunftſchlüſſe (der Relation nach) in kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive.

Alle Regeln (Urtheile) enthalten objective Einheit des Bewußtſeins des Mannigfaltigen der Erkenntniß; mithin eine Bedingung, unter der ein Erkenntniß mit dem anderen zu einem Bewußtſein gehört. Nun laſſen ſich aber nur drei Bedingungen dieſer Einheit denken, nämlich: als Subject der Inhärenz der Merkmale; oder als Grund der Dependenz eines Erkenntniſſes zum anderen; oder endlich als Verbindung der Theile in einem Ganzen (logiſche Eintheilung). Folglich kann es auch nur eben ſo viele Arten von allgemeinen Regeln (propositiones majores) geben, durch welche die Conſequenz eines Urtheils aus dem anderen vermittelt wird.

Und hierauf gründet ſich die Eintheilung aller Vernunftſchlüſſe in *kategoriſche*, *hypothetiſche* und *disjunctive*.

Anmerk. 1. Die Vernunftſchlüſſe können weder der *Quantität* nach eingetheilt werden, denn jeder major iſt eine Regel, mithin etwas Allgemeines; noch in Anſehung der *Qualität*, denn es iſt gleichgeltend, ob die Concluſion bejahend oder verneinend iſt; noch endlich in Rückſicht auf die *Modalität*, denn die Concluſion iſt immer mit dem Bewußtſein der Nothwendigkeit begleitet und hat folglich die Dignität eines apodiktiſchen Satzes. Alſo bleibt allein nur die *Relation* als einzig möglicher Eintheilungsgrund der Vernunftſchlüſſe übrig.

2. Viele Logiker halten nur die kategoriſchen Vernunftſchlüſſe für ordentliche; die übrigen hingegen für außerordentliche. Allein dieſes iſt grundlos und falſch. Denn alle drei dieſer Arten ſind Producte gleich richtiger, aber von einander gleich weſentlich verſchiedener Functionen der Vernunft.

§. 61.

Eigenthümlicher Unterſchied zwiſchen kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Vernunftſchlüſſen.

Das Unterſcheidende unter den drei gedachten Arten von Vernunftſchlüſſen liegt im Oberſatze. In kategoriſchen Vernunftſchlüſſen iſt der Major ein kategoriſcher, in hypothetiſchen iſt er ein hypothetiſcher oder problematiſcher, und in disjunctiven ein disjunctiver Satz.

§. 62.

1. Kategoriſche Vernunftſchlüſſe.

In einem jeden kategoriſchen Vernunftſchluſſe befinden ſich drei Hauptbegriffe (**termini**), nämlich:

1) das Prädicat in der Concluſion, welcher Begriff der Oberbegriff (**terminus major**) heißt, weil er eine größere Sphäre hat, als das Subject;
2) das Subject (in der Concluſion), deſſen Begriff der Unterbegriff (**terminus minor**) heißt; und
3) ein vermittelndes Merkmal (**nota intermedia**), welches der Mittelbegriff (**terminus medius**) heißt, weil durch denſelben ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel ſubſumirt wird.

Anmerk. Dieſer Unterſchied in den gedachten **terminis** findet nur in kategoriſchen Vernunftſchlüſſen Statt, weil nur dieſe allein durch einen **terminum medium** ſchließen; die anderen dagegen nur durch die Subſumtion eines im Major problematiſch und im Minor aſſertoriſch vorgeſtellten Satzes.

§. 63.

Princip der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe.

Das Princip, worauf die Möglichkeit und Gültigkeit aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe beruht, iſt dieſes:

Was dem Merkmale einer Sache zukommt, das kommt auch der Sache ſelbſt zu; und was dem Merkmale einer Sache widerſpricht, das widerſpricht auch der Sache ſelbſt (**nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi**).

Anmerk. Aus dem ſo eben aufgeſtellten Princip läßt ſich das ſogenannte **Dictum de omni et nullo** leicht deduciren, und es kann um deswillen nicht als das oberſte Princip weder für die Vernunftſchlüſſe überhaupt, noch für die kategoriſchen insbeſondere gelten.

Die Gattungs- und Art-Begriffe ſind nämlich allgemeine Merkmale aller der Dinge, die unter dieſen Begriffen ſtehen. Es gilt demnach hier die Regel: was der Gattung oder Art zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht allen den Objecten, die unter jener Gattung oder Art enthalten ſind. Und dieſe Regel heißt eben das **Dictum de omni et nullo**.

§. 64.

Regeln für die kategoriſchen Vernunftſchlüſſe.

Aus der Natur und dem Princip der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe fließen folgende Regeln für dieſelben:

1) In jedem kategoriſchen Vernunftſchluſſe können nicht mehr, noch weniger Hauptbegriffe (**termini**) enthalten ſein, als drei; denn ich ſoll hier zwei Begriffe (Subject und Prädicat) durch ein vermittelndes Merkmal verbinden.

2) Die Vorderſätze oder Prämiſſen dürfen nicht insgeſammt verneinen (ex puris negativis nihil sequitur); denn die Subſumtion im Unterſatze muß bejahend ſein, als welche ausſagt, daß ein Erkenntniß unter der Bedingung der Regel ſtehe.

3) Die Prämiſſen dürfen auch nicht insgeſammt *beſondere* (particulare) Sätze ſein (ex puris particularibus nihil sequitur); denn alsdenn gäbe es keine Regel d. h. keinen allgemeinen Satz, woraus ein beſonderes Erkenntniß könnte gefolgert werden.

4) *Die Concluſion richtet ſich allemal nach dem ſchwächeren Theile des Schluſſes*; d. h. nach dem verneinenden und beſonderen Satze in den Prämiſſen, als welcher der ſchwächere Theil des kategoriſchen Vernunftſchluſſes genannt wird (conclusio sequitur partem debiliorem). Iſt daher

5) einer von den Vorderſätzen ein negativer Satz, ſo muß die Concluſion auch negativ ſein; und

6) iſt ein Vorderſatz ein particularer Satz, ſo muß die Concluſion auch particular ſein.

7) In allen kategoriſchen Vernunftſchlüſſen muß der *Major* ein allgemeiner (universalis), der *Minor* aber ein bejahender Satz (affirmans) ſein; und hieraus folgt endlich,

8) daß die Concluſion in Anſehung der *Qualität* nach dem *Oberſatze*, in Rückſicht auf die *Quantität* aber nach dem *Unterſatze* ſich richten müſſe.

Anmerk. Daß ſich die Concluſion jederzeit nach dem verneinenden und beſonderem Satze in den Prämiſſen richten müſſe, iſt leicht einzuſehen.

Wenn ich den Unterſatz nur particular mache und ſage: Einiges iſt unter der Regel enthalten; ſo kann ich in der Concluſion auch nur ſagen, daß das Prädicat der Regel Einigem zukomme, weil ich nicht mehr, als dieſes, unter die Regel ſubſumirt habe. Und wenn ich einen verneinenden Satz zur Regel (Oberſatz) habe, ſo muß ich die Concluſion auch verneinend machen. Denn wenn der Oberſatz ſagt: von Allem, was unter der Bedingung der Regel ſteht, muß dieſes oder jenes Prädicat verneint werden; ſo muß die Concluſion das Prädicat auch von dem (Subject) verneinen, was unter die Bedingung der Regel ſubſumirt werden.

§. 65.

Reine und vermiſchte kategoriſche Vernunftſchlüſſe.

Ein kategoriſcher Vernunftſchluß iſt rein (purus), wenn in demſelben kein unmittelbarer Schluß eingemiſcht, noch die geſetzmäßige Ordnung der Prämiſſen verändert iſt; widrigenfalls wird er ein unreiner oder vermiſchter (ratiocinium impurum oder hybridum) genannt.

§. 66.

Vermiſchte Vernunftſchlüſſe durch Umkehrung der Sätze — Figuren.

Zu den vermiſchten Schlüſſen ſind diejenigen zu rechnen, welche durch die Umkehrung der Sätze entſtehen und in denen alſo die Stellung dieſer Sätze nicht die geſetzmäßige iſt. — Dieſer Fall findet Statt bei den drei letzteren ſogenannten Figuren des kategoriſchen Vernunftſchluſſes.

§. 67.

Vier Figuren der Schlüſſe.

Unter Figuren ſind diejenigen vier Arten zu ſchließen zu verſtehen, deren Unterſchied durch die beſondere Stellung der Prämiſſen und ihrer Begriffe beſtimmt wird.

§. 68.

Beſtimmungsgrund ihres Unterſchiedes durch die verſchiedene Stellung des Mittelbegriffes.

Es kann nämlich der Mittelbegriff, auf deſſen Stellung es hier eigentlich ankommt, entweder 1) im Oberſatze die Stelle des Subjects und im Unterſatze die Stelle des Prädicats, oder 2) in beiden Prämiſſen die Stelle des Prädicats, oder 3) in beiden die Stelle des Subjects, oder endlich 4) im Oberſatze die Stelle des Prädicats und im Unterſatze die Stelle des Subjects einnehmen. Durch dieſe vier Fälle iſt der Unterſchied der vier Figuren beſtimmt. Es bezeichne **S** das Subject der Concluſion, **P** das Prädicat derſelben und **M** den **terminum medium**; ſo läßt ſich das Schema für die gedachten vier Figuren in folgender Tafel darſtellen:

M	P	P	M	M	P	P	M
S	M	S	M	M	S	M	S
S	P	S	P	S	P	S	P

§. 69.

Regel für die erſte Figur, als die einzig geſetzmäßige.

Die Regel der *erſten* Figur iſt: daß der *Major* ein *allgemeiner*, der *Minor* ein *bejahender* Satz ſei. Und da dieſes die allgemeine Regel aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe überhaupt ſein muß, ſo ergibt ſich hieraus, daß die erſte Figur die einzig geſetzmäßige ſei, die allen übrigen zum Grunde liegt, und worauf alle übrigen, ſofern ſie Gültigkeit haben ſollen, durch Umkehrung der Prämiſſen (metathesin praemissorum) zurückgeführt werden müſſen.

Anmerk. Die erſte Figur kann eine Concluſion von aller Quantität und Qualität haben. In den übrigen Figuren gibt es nur Concluſionen von gewiſſer Art; einige modi derſelben ſind hier ausgeſchloſſen. Dies zeigt ſchon an, daß die Figuren nicht vollkommen, ſondern daß gewiſſe Einſchränkungen dabei vorhanden ſind, die es verhindern, daß die Concluſion nicht in allen modis, wie in der erſten Figur, Statt finden kann.

§. 70.

Bedingung der Reduction der drei letzteren Figuren auf die erſtere.

Die Bedingung der Gültigkeit der drei letzteren Figuren, unter welcher in einer jeden derſelben ein richtiger Modus des Schließens möglich iſt, läuft darauf hinaus: daß der **Medius Terminus** in den Sätzen eine ſolche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüſſe (consequentias immediatas) die Stelle derſelben nach den Regeln der erſten Figur entſpringen kann. Hieraus ergeben ſich folgende Regeln für die drei letzteren Figuren.

§. 71.

Regel der zweiten Figur.

In der zweiten Figur ſteht der **Minor** recht, alſo muß der **Major umgekehrt** werden, und zwar ſo, daß er **allgemein** (universalis) bleibt. Dieſes iſt nur möglich, wenn er **allgemein verneinend** iſt; iſt er aber **bejahend**, ſo muß er contraponirt werden. In beiden Fällen wird die Concluſion **negativ** (sequitur partem debiliorem).

Anmerk. Die Regel der zweiten Figur iſt: wem ein Merkmal eines Dinges widerſpricht, das widerſpricht der Sache ſelbſt. Hier muß ich nun erſt umkehren und ſagen: wem ein Merkmal widerſpricht, das widerſpricht dieſem Merkmal; oder ich muß die Concluſion umkehren: wem ein Merkmal eines Dinges widerſpricht, dem widerſpricht die Sache ſelbſt; folglich widerſpricht es der Sache.

§. 72.

Regel der dritten Figur.

In der dritten Figur ſteht der Major recht; alſo muß der Minor umgekehrt werden; doch ſo, daß ein bejahender Satz daraus entſpringt. Dieſes aber iſt nur möglich, indem der bejahende Satz particular iſt; folglich iſt die Concluſion particular.

Anmerk. Die Regel der dritten Figur iſt: was einem Merkmale zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht Einigen, unter denen dieſes Merkmal enthalten iſt. — Hier muß ich erſt ſagen: es kommt zu oder widerſpricht Allen, die unter dieſem Merkmal enthalten ſind.

§. 73.

Regel der vierten Figur.

Wenn in der vierten Figur der Major allgemein verneinend iſt, ſo läßt er ſich rein (**simpliciter**) umkehren; eben ſo der Minor als particular; alſo iſt die Concluſion negativ. Iſt hingegen der Major allgemein bejahend, ſo läßt er ſich entweder nur **per accidens** umkehren oder contraponiren; alſo iſt die Concluſion entweder particular oder negativ. Soll die Concluſion nicht umgekehrt (**PS** in **SP** verwandelt) werden, ſo muß eine Verſetzung der Prämiſſen (**metathesis praemissorum**) oder eine Umkehrung (**conversio**) beider geſchehen.

Anmerk. In der vierten Figur wird geſchloſſen: das Prädicat hängt am **medio termino**, der **medius terminus** am Sub-

…ject (der Concluſion), folglich das **Subject am Prädicat**; welches aber gar nicht folgt, ſondern allenfalls ſein Umgekehrtes. Um dieſes möglich zu machen, muß der **Major** zum **Minor** und vice versa gemacht und die Concluſion umgekehrt werden, weil bei der erſteren Veränderung **terminus minor in majorem** verwandelt wird.

§. 74.

Allgemeine Reſultate über die drei letzteren Figuren.

Aus den angegebenen Regeln für die drei letzteren Figuren erhellt:

1) daß in keiner derſelben es eine allgemein bejahende Concluſion gibt, ſondern daß die Concluſion immer entweder negativ oder particular iſt;
2) daß in einer jeden ein **unmittelbarer Schluß** (**consequentia immediata**) eingemiſcht iſt, der zwar nicht ausdrücklich bezeichnet wird, aber doch ſtillſchweigend mit einverſtanden werden muß; daß alſo auch um deswillen
3) alle dieſe drei letzteren modi des Schließens nicht reine, ſondern unreine Schlüſſe (**ratiocinia hybrida, impura**) genannt werden müſſen, da jeder reine Schluß nicht mehr, als drei Hauptſätze (**termini**) haben kann.

§. 75.

2. Hypothetiſche Vernunftſchlüſſe.

Ein hypothetiſcher Schluß iſt ein ſolcher, der zum **Major** einen hypothetiſchen Satz hat. Er beſteht alſo aus zwei Sätzen: 1) einem **Vorderſatze** (**antecedens**) und 2) einem **Nachſatze** (**consequens**), und es wird hier entweder nach dem modo ponente oder dem modo tollente gefolgert.

Anmerk. 1. Die hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe haben alſo keinen medium terminum, ſondern es wird bei denſelben die Conſequenz eines Satzes aus dem anderen nur angezeigt. Es wird nämlich im Major derſelben die Conſequenz zweier Sätze aus einander ausgedrückt, von denen der erſte eine Prämiſſe, der zweite eine Concluſion iſt. Der Minor iſt eine Verwandlung der problematiſchen Bedingung in einen kategoriſchen Satz.

2. Daraus, daß der hypothetiſche Schluß nur aus zwei Sätzen beſteht, ohne einen Mittelbegriff zu haben, iſt zu erſehen, daß er eigentlich kein Vernunftſchluß ſei, ſondern vielmehr nur ein unmittelbarer, aus einem Vorderſatze und Nachſatze, der Materie oder der Form nach, zu erweiſender Schluß (consequentia immediata demonstrabilis [ex antecedente et consequente] vel quoad materiam vel quoad formam).

Ein jeder Vernunftſchluß ſoll ein Beweis ſein. Nun führt aber der hypothetiſche nur den Beweisgrund bei ſich. Folglich iſt auch hieraus klar, daß er kein Vernunftſchluß ſein könne.

§. 76.

Princip der hypothetiſchen Schlüſſe.

Das Princip der hypothetiſchen Schlüſſe iſt der Satz des Grundes: A ratione ad rationatum, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.

§. 77.

3. Disjunctive Vernunftſchlüſſe.

In den disjunctiven Schlüſſen iſt der Major ein disjunctiver Satz und muß daher, als ſolcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben.

Es wird hier entweder 1) von der Wahrheit eines

Gliedes der Disjunction auf die Falſchheit der übrigen geſchloſſen; oder 2) von der Falſchheit aller Glieder, außer einem, auf die Wahrheit dieſes einen. Jenes geſchieht durch den modum ponentem (oder ponendo tollentem), dieſes durch den modum tollentem (tollendo ponentem).

Anmerk. 1. Alle Glieder der Disjunction, außer einem, zuſammengenommen, machen das contradictoriſche Gegentheil dieſes einen aus. Es findet alſo hier eine Dichotomie Statt, nach welcher, wenn eines von beiden wahr iſt, das andere falſch ſein muß und umgekehrt.

2. Alle disjunctive Vernunftſchlüſſe von mehr, als zwei Gliedern der Disjunction ſind alſo eigentlich polyſyllogiſtiſch. Denn alle wahre Disjunction kann nur **bimembris** ſein und die logiſche Diviſion iſt auch **bimembris**; aber die **membra subdividentia** werden um der Kürze willen unter die **membra dividentia** geſetzt.

§. 78.

Princip der disjunctiven Vernunftſchlüſſe.

Das Princip der disjunctiven Schlüſſe iſt der Grundſatz des ausſchließenden Dritten:

A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, a positione unius ad negationem alterius valet consequentia.

§. 79.

Dilemma.

Ein Dilemma iſt ein hypothetiſch-disjunctiver Vernunftſchluß; oder ein hypothetiſcher Schluß, deſſen consequens ein disjunctives Urtheil iſt. Der hypothetiſche Satz, deſſen consequens disjunctiv iſt, iſt der Oberſatz;

der Unterſatz bejahet, daß das consequens (per omnia membra) falſch iſt und der Schlußſatz bejahet, daß das antecedens falſch ſei. (A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia.)

Anmerk. Die Alten machten ſehr viel aus dem Dilemma und nannten dieſen Schluß cornutus. Sie wußten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, daß ſie Alles herſagten, wo er ſich hinwenden konnte und ihm dann auch Alles widerlegten. Sie zeigten ihm viele Schwierigkeiten bei jeder Meinung, die er annahm. — Aber es iſt ein ſophiſtiſcher Kunſtgriff, Sätze nicht geradezu zu widerlegen, ſondern nur Schwierigkeiten zu zeigen; welches denn auch bei vielen, ja bei den mehreſten Dingen angeht.

Wenn wir nun Alles das ſogleich für falſch erklären wollen, wobei ſich Schwierigkeiten finden, ſo iſt es ein leichtes Spiel, Alles zu verwerfen. Zwar iſt es gut, die Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen; allein hierin liegt doch etwas Täuſchendes, wofern man die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit deſſelben hält. Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an ſich, ob ſie gleich richtig ſchließen. Sie können gebraucht werden, wahre Sätze zu vertheidigen, aber auch wahre Sätze anzugreifen, durch Schwierigkeiten, die man gegen ſie aufwirft.

§. 80.

Förmliche und verſteckte Vernunftſchlüſſe (ratiocinia formalia und cryptica).

Ein förmlicher Vernunfſchluß iſt ein ſolcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, ſondern auch der Form nach richtig und vollſtändig ausgedrückt iſt. Den förmlichen Vernunftſchlüſſen ſind die verſteckten (cryptica) entgegengeſetzt, zu denen alle diejenigen können gerechnet werden, in welchen entweder die

Prämiſſen verſetzt, oder eine der Prämiſſen ausgelaſſen, oder endlich der Mittelbegriff allein mit der Concluſion verbunden iſt. Ein verſteckter Vernunftſchluß von der zweiten Art, in welchem die eine Prämiſſe nicht ausgedrückt, ſondern nur mit gedacht wird, heißt ein verſtümmelter oder ein Enthymema. Die der dritten Art werden zuſammengezogene Schlüſſe genannt.

III. Schlüſſe der Urtheilskraft.

§. 81.

Beſtimmende und reflectirende Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft iſt zwiefach: die beſtimmende oder die reflectirende Urtheilskraft. Die erſtere geht vom Allgemeinen zum Beſonderen; die zweite vom Beſonderen zum Allgemeinen. Die letztere hat nur ſubjective Gültigkeit; denn das Allgemeine, zu welchem ſie vom Beſonderen fortſchreitet, iſt nur empiriſche Allgemeinheit; ein bloſes Analogon der logiſchen.

§. 82.

Schlüſſe der (reflectirenden) Urtheilskraft.

Die Schlüſſe der Urtheilskraft ſind gewiſſe Schlußarten, aus beſonderen Begriffen zu allgemeinen zu kommen. Es ſind alſo nicht Functionen der beſtimmenden, ſondern der reflectirenden Urtheilskraft; mithin beſtimmen ſie auch nicht das Object, ſondern nur die Art der Reflexion über daſſelbe, um zu ſeiner Kenntniß zu gelangen.

§. 83.

Princip dieſer Schlüſſe.

Das Princip, welches den Schlüſſen der Urtheilskraft zum Grunde liegt, iſt dieſes: daß Vieles nicht ohne einen gemeinſchaftlichen Grund in Einem zuſammenſtimmen, ſondern daß das, was Vielem auf dieſe Art zukommt, aus einem gemeinſchaftlichen Grunde nothwendig ſein werde.

Anmerk. Da den Schlüſſen der Urtheilskraft ein ſolches Princip zum Grunde liegt, ſo können ſie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüſſe gehalten werden.

§. 84.

Induction und Analogie, die beiden Schlußarten der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, indem ſie vom Beſonderen zum Allgemeinen fortſchreitet, um aus der Erfahrung, mithin nicht a priori (empiriſch) allgemeine Urtheile zu ziehen, ſchließt entweder von vielen auf alle Dinge einer Art; oder von vielen Beſtimmungen und Eigenſchaften, worin Dinge von einerlei Art zuſammenſtimmen, auf die übrigen, ſofern ſie zu demſelben Princip gehören. Die erſtere Schlußart heißt der Schluß durch Induction; die andere der Schluß nach der Analogie.

Anmerk. 1. Die Induction ſchließt alſo vom Beſonderen aufs Allgemeine (a particulari ad universale) nach dem Princip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. — Die Analogie ſchließt von particularer Aehnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Princip der Specification:

Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinſtimmende kennt, ſtimmen auch in dem Uebrigen überein, was wir in einigen dieſer Gattung kennen, an anderen aber nicht wahrnehmen. Die Induction erweitert das empiriſch Gegebene vom Beſonderen aufs Allgemeine in Anſehung vieler Gegenſtände; die Analogie dagegen die gegebenen Eigenſchaften eines Dinges auf mehrere ebendeſſelben Dinges. Eines in Vielen, alſo in Allen: Induction; Vieles in Einem, (was auch in Anderen iſt,) alſo auch das Uebrige in demſelben: Analogie. So iſt z. B. der Beweisgrund für die Unſterblichkeit: aus der völligen Entwickelung der Naturanlagen eines jeden Geſchöpfs, ein Schluß nach der Analogie.

Bei dem Schluſſe nach der Analogie wird indeſſen nicht die Identität des Grundes (par ratio) erfordert. Wir ſchließen nach der Analogie nur auf vernünftige Mondbewohner, nicht auf Menſchen. Auch kann man nach der Analogie nicht über das tertium comparationis hinaus ſchließen.

2. Ein jeder Vernunftſchluß muß Nothwendigkeit geben. Induction und Analogie ſind daher keine Vernunftſchlüſſe, ſondern nur logiſche Präſumtionen oder auch empiriſche Schlüſſe; und durch Induction bekommt man wohl generale, aber nicht univerſale Sätze.

3. Die gedachten Schlüſſe der Urtheilskraft ſind nützlich und unentbehrlich zum Behuf der Erweiterung unſeres Erfahrungserkenntniſſes. Da ſie aber nur empiriſche Gewißheit geben, ſo müſſen wir uns ihrer mit Behutſamkeit und Vorſicht bedienen.

§. 85.

Einfache und zuſammengeſetzte Vernunftſchlüſſe.

Ein Vernunftſchluß heißt einfach, wenn er nur aus Einem; zuſammengeſetzt, wenn er aus mehreren Vernunftſchlüſſen beſteht.

§. 86.

Ratiocinatio polysyllogistica.

Ein zuſammengeſetzter Schluß, in welchem die mehreren Vernunftſchlüſſe nicht durch bloſe Coordination, ſondern durch **Subordination**, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden ſind, wird eine Kette von Vernunftſchlüſſen genannt (ratiocinatio polysyllogistica).

§. 87.

Proſyllogismen und Epiſyllogismen.

In der Reihe zuſammengeſetzter Schlüſſe kann man auf eine doppelte Art, entweder von den Gründen herab zu den Folgen, oder von den Folgen herauf zu den Gründen ſchließen. Das Erſte geſchieht durch **Epiſyllogismen**, das Andere durch **Proſyllogismen**.

Ein Epiſyllogismus iſt nämlich derjenige Schluß in der Reihe von Schlüſſen, deſſen Prämiſſe die Concluſion eines **Proſyllogismus**, alſo eines Schluſſes wird, welcher die Prämiſſe des erſteren zur Concluſion hat.

§. 88.

Sorites oder Kettenſchluß.

Ein Schluß aus mehreren abgekürzten und unter einander zu einer Concluſion verbundenen Schlüſſen heißt ein **Sorites** oder **Kettenſchluß**, der entweder **progreſſiv** oder **regreſſiv** ſein kann; je nachdem man von den näheren Gründen zu den entfernteren hinauf, oder von den entfernteren Gründen zu den näheren herabſteigt.

§. 89.

Kategoriſche und hypothetiſche Soriten.

Die progreſſiven ſowohl, als die regreſſiven Ketten=

ſchlüſſe können hinwiederum entweder **kategoriſche** oder **hypothetiſche** ſein. **Jene** beſtehen aus **kategoriſchen Sätzen** als einer Reihe von Prädicaten; **dieſe** aus **hypothetiſchen** als einer Reihe von Conſequenzen.

§. 90.

Trugſchluß, Paralogismus, Sophisma.

Ein Vernunftſchluß, welcher der Form nach falſch iſt, ob er gleich den Schein eines richtigen Schluſſes für ſich hat, heißt ein **Trugſchluß** (fallacia). Ein ſolcher Schluß iſt ein **Paralogismus**, inſofern man ſich ſelbſt dadurch hintergeht; ein **Sophisma**, ſofern man Andere dadurch mit Abſicht zu hintergehen ſucht.

Anmerk. Die Alten beſchäftigten ſich ſehr mit der Kunſt, dergleichen Sophismen zu machen. Daher ſind viele von der Art aufgekommen; z. B. das sophisma figurae dictionis, worin der medius terminus in verſchiedener Bedeutung genommen wird; fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter; sophisma heterozeteseos, elenchi, ignorationis u. dgl. m. —

§. 91.

Sprung im Schließen.

Ein Sprung (saltus) im Schließen oder Beweiſen iſt die Verbindung einer Prämiſſe mit der Concluſion, ſo daß die andere Prämiſſe ausgelaſſen wird. Ein ſolcher Sprung iſt **rechtmäßig** (legitimus), wenn ein Jeder die fehlende Prämiſſe leicht hinzudenken kann; **unrechtmäßig** (illegitimus) aber, wenn die Subſumtion nicht klar iſt. Es wird hier ein entferntes Merkmal mit einer Sache ohne Zwiſchenmerkmal (nota intermedia) verknüpft.

§. 92.

Petitio principii. Circulus in probando.

Unter einer petitio principii verſteht man die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewiſſen Satzes, obgleich er noch eines Beweiſes bedarf. Und einen *Zirkel im Beweiſen* begeht man, wenn man denjenigen Satz, den man hat beweiſen wollen, ſeinem *eigenen* Beweiſe zum Grunde legt.

Anmerk. Der Zirkel im Beweiſen iſt oft ſchwer zu entdecken; und dieſer Fehler wird gerade da gemeiniglich am häufigſten begangen, wo die Beweiſe ſchwer ſind.

§. 93.

Probatio plus und minus probans.

Ein Beweis kann zu *viel*, aber auch zu *wenig* beweiſen. Im *letzteren* Falle beweiſt er nur einen Theil von dem, was bewieſen werden ſoll; im *erſteren* geht er auch auf das, welches falſch iſt.

Anmerk. Ein Beweis, der zu wenig beweiſt, kann wahr ſein und iſt alſo nicht zu verwerfen. Beweiſt er aber zu viel, ſo beweiſt er mehr, als was wahr iſt; und das iſt denn falſch. So beweiſt z. B. der Beweis wider den Selbſtmord: daß, wer ſich nicht das Leben gegeben, es ſich auch nicht nehmen könne, zu viel; denn aus dieſem Grund dürften wir auch keine Thiere tödten. Er iſt alſo falſch.

II.

Allgemeine Methodenlehre.

§. 94.

Manier und Methode.

Alle Erkenntniß und ein Ganzes derſelben muß einer Regel gemäß ſein. (Regelloſigkeit iſt zugleich Unvernunft.) Aber dieſe Regel iſt entweder die der Manier (frei), oder die der Methode (Zwang).

§. 95.

Form der Wiſſenſchaft. Methode.

Die Erkenntniß, als Wiſſenſchaft, muß nach einer Methode eingerichtet ſein. Denn Wiſſenſchaft iſt ein Ganzes der Erkenntniß als Syſtem und nicht blos als Aggregat. Sie erfordert daher eine ſyſtematiſche, mithin nach überlegten Regeln abgefaßte Erkenntniß.

§. 96.

Methodenlehre. Gegenſtand und Zweck derſelben.

Wie die Elementarlehre in der Logik die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntniß zu ihrem Inhalt hat, ſo hat dagegen die allgemeine Methodenlehre, als der andere Theil der Logik, von der Form einer Wiſſenſchaft überhaupt, oder von der Art und Weiſe zu handeln, das Mannigfaltige der Erkenntniß zu einer Wiſſenſchaft zu verknüpfen.

§. 97.

Mittel zu Beförderung der logiſchen Vollkommenheit der Erkenntniß.

Die Methodenlehre ſoll die Art vortragen, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntniſſes gelangen. Nun beſteht eine der weſentlichſten logiſchen Vollkommenheiten des Erkenntniſſes in der Deutlichkeit, der Gründlichkeit und ſyſtematiſchen Anordnung derſelben zum Ganzen einer Wiſſenſchaft. Die Methodenlehre wird demnach hauptſächlich die Mittel anzugeben haben, durch welche dieſe Vollkommenheiten des Erkenntniſſes befördert werden.

§. 98.

Bedingungen der Deutlichkeit des Erkenntniſſes.

Die Deutlichkeit der Erkenntniſſe und ihre Verbindung zu einem ſyſtematiſchen Ganzen hängt ab von der Deutlichkeit der Begriffe ſowohl in Anſehung deſſen, was in ihnen, als in Rückſicht auf das, was unter ihnen enthalten iſt.

Das deutliche Bewußtſein des Inhalts der Begriffe wird befördert durch Expoſition und Definition derſelben; das deutliche Bewußtſein ihres Umfanges dagegen durch die logiſche Eintheilung derſelben. Zuerſt alſo hier von den Mitteln zu Beförderung der Deutlichkeit der Begriffe in Anſehung ihres Inhalts.

I. Beförderung der logiſchen Vollkommenheit des Erkenntniſſes durch Definition, Expoſition und Beſchreibung der Begriffe.

§. 99.

Definition.

Eine Definition iſt ein zureichend deutlicher und abgemeſſener Begriff (**conceptus rei adaequatus in minimis terminis, complete determinatus**).

Anmerk. Die Definition iſt allein als ein logiſch vollkommener Begriff anzuſehen; denn es vereinigen ſich in ihr die beiden weſentlichſten Vollkommenheiten eines Begriffs: die Deutlichkeit und die Vollſtändigkeit und Präciſion in der Deutlichkeit (Quantität der Deutlichkeit).

§. 100.

Analytiſche und ſynthetiſche Definition.

Alle Definitionen ſind entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Die erſteren ſind Definitionen eines *gegebenen*; die letzteren, Definitionen eines *gemachten* Begriffs.

§. 101.

Gegebene und gemachte Begriffe a priori und a posteriori.

Die gegebenen Begriffe einer analytiſchen Definition ſind entweder a priori oder a posteriori gegeben; ſo wie die gemachten Begriffe einer ſynthetiſchen Definition entweder a priori oder a posteriori gemacht ſind.

§. 102.

Synthetiſche Definitionen durch Expoſition oder Conſtruction.

Die Syntheſis der gemachten Begriffe, aus welcher die ſynthetiſchen Definitionen entſpringen, iſt entweder die der **Expoſition** (der Erſcheinungen) oder die der **Conſtruction**. Die letztere iſt die Syntheſis **willkührlich** gemachter, die erſtere, die Syntheſis empiriſch d. h. aus gegebenen Erſcheinungen, als der Materie derſelben, gemachter Begriffe (conceptus factitii vel a priori vel per synthesin empiricam). Willkührlich gemachte Begriffe ſind die **mathematiſchen**.

Anmerk. Alle Definitionen der mathematiſchen und, wofern anders bei empiriſchen Begriffen überall Definitionen Statt finden könnten, auch der Erfahrungsbegriffe, müſſen alſo ſynthetiſch gemacht werden. Denn auch bei den Begriffen der letzteren Art, z. B. den empiriſchen Begriffen Waſſer, Feuer, Luft u. dgl., ſoll ich nicht zergliedern, was in **ihnen** liegt, ſondern durch Erfahrung kennen lernen, was zu **ihnen** gehört. Alle empiriſche Begriffe müſſen alſo als gemachte Begriffe angeſehen werden, deren Syntheſis aber nicht willkührlich, ſondern empiriſch iſt.

§. 103.

Unmöglichkeit empiriſch ſynthetiſcher Definitionen.

Da die Syntheſis der empiriſchen Begriffe nicht willkührlich, ſondern empiriſch iſt und als ſolche niemals vollſtändig ſein kann, (weil man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmale des Begriffs entdecken kann,) ſo können empiriſche Begriffe auch nicht definirt werden.

Anmerk. Synthetiſch laſſen ſich alſo nur willkührliche Begriffe definiren. Solche Definitionen willkührlicher Begriffe, die nicht nur immer möglich, ſondern auch nothwendig ſind und vor Allem, was vermittelſt eines willkührlichen Begriffs geſagt wird, vorangehen müſſen, könnte man auch **Declarationen** nennen, ſofern man dadurch ſeine Gedanken declarirt oder Rechenſchaft von dem gibt, was man unter einem Worte verſteht. Dies iſt der Fall bei den **Mathematikern**.

§. 104.

Analytiſche Definitionen durch Zergliederung a priori oder a posteriori gegebener Begriffe.

Alle gegebenen Begriffe, ſie mögen a priori oder a posteriori gegeben ſein, können nur durch **Analyſis** definirt werden. Denn gegebene Begriffe kann man nur deutlich machen, ſofern man die Merkmale derſelben ſucceſſiv klar macht. Werden **alle** Merkmale eines gegebenen Begriffs klar gemacht, ſo wird der Begriff **vollſtändig** deutlich; enthält er auch nicht zu viel Merkmale, ſo iſt er zugleich präcis und es entſpringt hieraus eine Definition des Begriffs.

Anmerk. Da man durch keine Probe gewiß werden kann, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollſtändige Analyſe erſchöpft habe, ſo ſind alle analytiſche Definitionen für unſicher zu halten.

§. 105.

Erörterungen und Beſchreibungen.

Nicht alle Begriffe **können** alſo, ſie **dürfen** aber auch nicht alle definirt werden.

Es gibt Annäherungen zur Definition gewiſſer Begriffe; dieſes ſind theils **Erörterungen** (expositiones), theils **Beſchreibungen** (descriptiones).

Das **Exponiren** eines Begriffs beſteht in der an einander hangenden (ſucceſſiven) Vorſtellung ſeiner Merkmale, ſo weit dieſelben durch Analyſe gefunden ſind.

Die **Beſchreibung** iſt die Expoſition eines Begriffs, ſofern ſie nicht präcis iſt.

Anmerk. 1. Wir können entweder einen Begriff oder die Erfahrung exponiren. Das Erſte geſchieht durch Analyſis, das Zweite durch Syntheſis.

2. Die Expoſition findet alſo nur bei gegebenen Begriffen Statt, die dadurch deutlich gemacht werden; ſie unterſcheidet ſich dadurch von der Declaration, die eine deutliche Vorſtellung gemachter Begriffe iſt.

Da es nicht immer möglich iſt, die Analyſis vollſtändig zu machen; und da überhaupt eine Zergliederung, ehe ſie vollſtändig wird, erſt unvollſtändig ſein muß; ſo iſt auch eine unvollſtändige Expoſition, als Theil einer Definition, eine wahre und brauchbare Darſtellung eines Begriffs. Die Definition bleibt hier immer nur die Idee einer logiſchen Vollkommenheit, die wir zu erlangen ſuchen müſſen.

3. Die Beſchreibung kann nur bei empiriſch gegebenen Begriffen Statt finden. Sie hat keine beſtimmten Regeln und enthält nur die Materialien zur Definition.

§. 106.

Nominal- und Real-Definitionen.

Unter bloſen Namen-Erklärungen oder Nominal-Definitionen ſind diejenigen zu verſtehen, welche die Bedeutung enthalten, die man willkührlich einem gewiſſen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logiſche Weſen ihres Gegenſtandes bezeichnen, oder blos zu Unterſcheidung deſſelben von anderen Objecten dienen. Sach-Erklärungen oder Real-Definitionen hingegen ſind ſolche, die zur Erkenntniß des Objects, ſeinen inneren Beſtimmungen nach, zureichen, indem ſie die Möglichkeit des Gegenſtandes aus inneren Merkmalen darlegen.

Anmerk. 1. Wenn ein Begriff innerlich zureichend iſt, die Sache zu unterſcheiden, ſo iſt er es auch gewiß äußerlich; wenn er aber innerlich nicht zureichend iſt, ſo kann er doch blos in gewiſſer Beziehung äußerlich zureichend ſein, nämlich in der Vergleichung des Definitums mit anderen. Allein die unumſchränkte äußere Zulänglichkeit iſt ohne die innere nicht möglich.

2. Erfahrungsgegenſtände erlauben blos Nominalerklärungen. Logiſche Nominal-Definitionen gegebener Verſtandesbegriffe ſind von einem Attribut hergenommen; Real-Definitionen hingegen aus dem Weſen der Sache, dem erſten Grunde der Möglichkeit. Die letzteren enthalten alſo das, was jederzeit der Sache zukommt, das Realweſen derſelben. Blos verneinende Definitionen können auch keine Real-Definitionen heißen, weil verneinende Merkmale wohl zur Unterſcheidung einer Sache von anderen eben ſo gut dienen können, als bejahende, aber nicht zur Erkenntniß der Sache ihrer inneren Möglichkeit nach.

In Sachen der Moral müſſen immer Real-Definitionen geſucht werden; dahin muß alles unſer Beſtreben gerichtet ſein. Real-Definitionen gibt es in der Mathematik; denn die Definition eines willkührlichen Begriffs iſt immer real.

3. Eine Definition iſt genetiſch, wenn ſie einen Begriff gibt, durch welchen der Gegenſtand **a priori in concreto** kann dargeſtellt werden; dergleichen ſind alle mathematiſche Definitionen.

§. 107.

Haupterforderniſſe der Definition.

Die weſentlichen und allgemeinen Erforderniſſe, die zur Vollkommenheit einer Definition überhaupt gehören, laſſen ſich unter den vier Hauptmomenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachten.

1) Der Quantität nach, was die Sphäre der Definition betrifft, müſſen die Definition und das Definitum Wechſelbegriffe (**conceptus reciproci**)

und mithin die Definition weder weiter, noch enger ſein, als ihr Definitum;

2) der Qualität nach muß die Definition ein ausführlicher und zugleich präciſer Begriff ſein;

3) der Relation nach muß ſie nicht tautologiſch, d. i. die Merkmale des Definitums müſſen, als Erkenntnißgründe deſſelben, von ihm ſelbſt verſchieden ſein; und endlich

4) der Modalität nach müſſen die Merkmale nothwendig und alſo nicht ſolche ſein, die durch Erfahrung hinzukommen.

Anmerk. Die Bedingung: daß der Gattungsbegriff und der Begriff des ſpecifiſchen Unterſchiedes (genus und differentia specifica) die Definition ausmachen ſollen, gilt nur in Anſehung der Nominal-Definitionen in der Vergleichung; aber nicht für die Real-Definitionen in der Ableitung.

§. 108.

Regeln zu Prüfung der Definitionen.

Bei Prüfung der Definitionen ſind vier Handlungen zu verrichten; es iſt nämlich dabei zu unterſuchen, ob die Definition

1) als ein Satz betrachtet, wahr ſei; ob ſie

2) als ein Begriff, deutlich ſei;

3) ob ſie als ein deutlicher Begriff auch ausführlich; und endlich

4) als ein ausführlicher Begriff zugleich beſtimmt d. i. der Sache ſelbſt adäquat ſei.

§. 109.

Regeln zu Verfertigung der Definitionen.

Eben dieſelben Handlungen, die zu Prüfung der Definitionen gehören, ſind nun auch beim Verfertigen derſelben zu verrichten. Zu dieſem Zweck ſuche alſo: 1) wahre Sätze, 2) ſolche, deren Prädicat den Begriff der Sache nicht ſchon vorausſetzt, 3) ſammle deren mehrere und vergleiche ſie mit dem Begriffe der Sache ſelbſt, ob ſie adäquat ſei, und endlich 4) ſiehe zu, ob nicht ein Merkmal im anderen liege oder demſelben ſubordinirt ſei.

Anmerk. 1. Dieſe Regeln gelten, wie ſich auch wohl ohne Erinnerung verſteht, nur von analytiſchen Definitionen. Da man nun hier nie gewiß ſein kann, ob die Analyſe vollſtändig geweſen; ſo darf man die Definition auch nur als Verſuch aufſtellen und ſich ihrer nur ſo bedienen, als wäre ſie keine Definition. Unter dieſer Einſchränkung kann man ſie doch als einen deutlichen und wahren Begriff brauchen und aus den Merkmalen deſſelben Corollarien ziehen. Ich werde nämlich ſagen können: dem der Begriff des Definitums zukommt, kommt auch die Definition zu; aber freilich nicht umgekehrt, da die Definition nicht das ganze Definitum erſchöpft.

2. Sich des Begriffs vom Definitum bei der Erklärung bedienen, oder das Definitum bei der Definition zum Grunde legen, heißt durch einen Zirkel erklären (circulus in definiendo).

II. Beförderung der Vollkommenheit des Erkenntniſſes durch logiſche Eintheilung der Begriffe.

§. 110.

Begriff der logiſchen Eintheilung.

Ein jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges unter ſich, inſofern es übereinſtimmt; aber auch, inſofern es verſchieden iſt. Die Beſtimmung eines Begriffs in Anſehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten iſt, ſofern es einander entgegengeſetzt d. i. von einander unterſchieden iſt, heißt die logiſche Eintheilung des Begriffs. Der höhere Begriff heißt der eingetheilte Begriff (divisum), und die niedrigeren Begriffe die Glieder der Eintheilung (membra dividentia).

Anmerk. 1. Einen Begriff theilen und ihn eintheilen, iſt alſo ſehr verſchieden. Bei der Theilung des Begriffs ſehe ich, was in ihm enthalten iſt (durch Analyſe); bei der Eintheilung betrachte ich, was unter ihm enthalten iſt. Hier theile ich die Sphäre des Begriffs, nicht den Begriff ſelbſt ein. Weit gefehlt alſo, daß die Eintheilung eine Theilung des Begriffs ſei; ſo enthalten vielmehr die Glieder der Eintheilung mehr in ſich, als der eingetheilte Begriff.

2. Wir gehen von niedrigeren zu höheren Begriffen hinauf und nachher können wir wieder von dieſen zu niedrigeren herabgehen, durch Eintheilung.

§. 111.

Allgemeine Regeln der logiſchen Eintheilung.

Bei jeder Eintheilung eines Begriffs iſt darauf zu ſehen:

1) daß die Glieder der Eintheilung ſich ausſchließen oder einander entgegengeſetzt ſeien; daß ſie ferner

2) unter einen höheren Begriff (conceptum communem) gehören, und daß ſie endlich
3) alle zuſammengenommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derſelben gleich ſeien.

Anmerk. Die Glieder der Eintheilung müſſen durch *contradictoriſche* Entgegenſetzung, nicht durch ein bloſes Widerſpiel (contrarium) von einander getrennt ſein.

§. 112.

Codiviſion und Subdiviſion.

Verſchiedene Eintheilungen eines Begriffes, die in verſchiedener Abſicht gemacht werden, heißen *Nebeneintheilungen*; und die Eintheilung der Glieder der Eintheilung wird eine *Untereintheilung* (subdivisio) genannt.

Anmerk. 1. Die Subdiviſion kann ins Unendliche fortgeſetzt werden; comparativ aber kann ſie endlich ſein. Die Codiviſion geht auch, beſonders bei Erfahrungsbegriffen, ins Unendliche; denn wer kann alle Relationen der Begriffe erſchöpfen?

2. Man kann die *Codiviſion* auch eine Eintheilung nach Verſchiedenheit der Begriffe von demſelben Gegenſtande (Geſichtspuncte), ſo wie die *Subdiviſion* eine Eintheilung der Geſichtspuncte ſelbſt nennen.

§. 113.

Dichotomie und Polytomie.

Eine Eintheilung in zwei Glieder heißt *Dichotomie*; wenn ſie aber mehr, als zwei Glieder hat, wird ſie *Polytomie* genannt.

Anmerk. 1. Alle Polytomie iſt empiriſch; die Dichotomie iſt die einzige Eintheilung aus Principien a priori, alſo die einzige *primitive* Eintheilung. Denn die Glieder der Eintheilung ſollen einander entgegengeſetzt ſein und von jedem A iſt doch das Gegentheil nichts mehr, als non A.

2. Polytomie kann in der Logik nicht gelehrt werden; denn dazu gehört Erkenntniß des Gegenſtandes. Dichotomie aber bedarf nur des Satzes des Widerſpruchs, ohne den Begriff, den man eintheilen will, dem Inhalte nach zu kennen. Die Polytomie bedarf Anſchauung; entweder a priori, wie in der Mathematik, (z. B. die Eintheilung der Kegelſchnitte,) oder empiriſche Anſchauung, wie in der Naturbeſchreibung. Doch hat die Eintheilung aus dem Princip der Syntheſis a priori Trichotomie; nämlich 1) den Begriff, als die Bedingung, 2) das Bedingte, und 3) die Ableitung des letzteren aus dem erſteren.

§. 114.

Verſchiedene Eintheilungen der Methode.

Was nun insbeſondere noch die Methode ſelbſt bei Bearbeitung und Behandlung wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe betrifft, ſo gibt es verſchiedene Hauptarten derſelben, die wir nach folgender Eintheilung hier angeben können.

§. 115.

1. Scientifiſche oder populare Methode.

Die ſcientifiſche oder ſcholaſtiſche Methode unterſcheidet ſich von der popularen dadurch, daß jene von Grund- und Elementar-Sätzen, dieſe hingegen vom Gewöhnlichen und Intereſſanten ausgeht. Jene geht auf Gründlichkeit und entfernt daher alles Fremdartige; dieſe zweckt auf Unterhaltung ab.

Anmerk. Dieſe beiden Methoden unterſcheiden ſich alſo der Art und nicht dem bloſen Vortrage nach; und Popularität in der Methode iſt mithin etwas Anderes, als Popularität im Vortrage.

§. 116.

2. Syſtematiſche oder fragmentariſche Methode.

Die ſyſtematiſche Methode iſt der fragmentariſchen oder rhapſodiſtiſchen entgegengeſetzt. Wenn man nach einer Methode gedacht hat, und ſodann dieſe Methode auch im Vortrage ausgedrückt und der Uebergang von einem Satze zum anderen deutlich angegeben iſt, ſo hat man ein Erkenntniß ſyſtematiſch behandelt. Hat man dagegen nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodiſch eingerichtet; ſo iſt eine ſolche Methode rhapſodiſtiſch zu nennen.

Anmerk. Der ſyſtematiſche Vortrag wird dem fragmentariſchen, ſo wie der methodiſche dem tumultuariſchen entgegengeſetzt. Der methodiſch denkt, kann nämlich ſyſtematiſch oder fragmentariſch vortragen. Der äußerlich fragmentariſche, an ſich aber methodiſche Vortrag iſt aphoriſtiſch.

§. 117.

3. Analytiſche oder ſynthetiſche Methode.

Die analytiſche Methode iſt der ſynthetiſchen entgegengeſetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort (a principiatis ad principia), dieſe hingegen geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten. Die erſtere könnte man auch die regreſſive, ſo wie die letztere die progreſſive nennen.

Anmerk. Die analytiſche Methode heißt auch ſonſt die Methode des Erfindens. Für den Zweck der Popularität iſt die analytiſche, für den Zweck der wiſſenſchaftlichen und ſyſtematiſchen

Bearbeitung des Erkenntniſſes aber iſt die ſynthetiſche Methode angemeſſener.

§. 118.

4. Syllogiſtiſche, tabellariſche Methode.

Die *ſyllogiſtiſche* Methode iſt diejenige, nach welcher in einer Kette von Schlüſſen eine Wiſſenſchaft vorgetragen wird.

Tabellariſch heißt diejenige Methode, nach welcher ein ſchon fertiges Lehrgebäude in ſeinem ganzen Zuſammenhange dargeſtellt wird.

§. 119.

5. Akroamatiſche oder erotematiſche Methode.

Akroamatiſch iſt die Methode, ſofern Jemand allein lehrt; *erotematiſch*, ſofern er auch frägt. Die letztere Methode kann hinwiederum in die *dialogiſche* oder *ſokratiſche* und in die *katechetiſche* eingetheilt werden, je nachdem die Fragen entweder an den *Verſtand*, oder blos an das *Gedächtniß* gerichtet ſind.

Anmerk. Erotematiſch kann man nicht anders lehren, als durch den *Sokratiſchen Dialog*, in welchem ſich Beide fragen und auch wechſelsweiſe antworten müſſen; ſo daß es ſcheint, als ſei auch der Schüler ſelbſt Lehrer. Der Sokratiſche Dialog lehrt nämlich durch Fragen, indem er den Lehrling ſeine eigenen Vernunftprincipien kennen lehrt und ihm die Aufmerkſamkeit darauf ſchärft. Durch die gemeine *Katecheſe* aber kann man nicht lehren, ſondern nur das, was man akroamatiſch gelehrt hat, abfragen. Die katechetiſche Methode gilt daher auch nur für empiriſche und hiſtoriſche, die dialogiſche dagegen für rationale Erkenntniſſe.

§. 120.

Meditiren.

Unter Meditiren iſt Nachdenken oder ein methodiſches Denken zu verſtehen. Das Meditiren muß alles Leſen und Lernen begleiten; und es iſt hiezu erforderlich, daß man zuvörderſt vorläufige Unterſuchungen anſtelle und ſodann ſeine Gedanken in Ordnung bringe oder nach einer Methode verbinde.

BIBLIOTHECA
MONACENSIS

Druck von E. Polz in Leipzig.

Immanuel Kant's Werke,

ſorgfältig revidirte

Geſammtausgabe in zehn Bänden.

Zweiter Band.

Leipzig 1838.
Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Kritik

der reinen Vernunft.

Leipzig 1838.

Modes und Baumann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

BACO DE VERULAMIO.

Instauratio magna. Praefatio.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent: ac pro certo habeant, non sectae nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi — in commune consulant et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

Inhaltsanzeige.

Seite

Zueignung 1

Vorrede zur erſten Ausgabe 3

Vorrede zur zweiten Ausgabe 12

Einleitung. S. 35—56.

I. Von dem Unterſchiede der reinen und empiriſchen Erkenntniß . . 35

II. Wir ſind im Beſitze gewiſſer Erkenntniſſe a priori und ſelbſt der gemeine Verſtand iſt niemals ohne ſolche 36

III. Die Philoſophie bedarf einer Wiſſenſchaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntniſſe a priori beſtimme 39

IV. Von dem Unterſchiede analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile . . 42

V. In allen theoretiſchen Wiſſenſchaften der Vernunft ſind ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien enthalten 46

VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft 49

VII. Idee und Eintheilung einer beſonderen Wiſſenſchaft unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft 52

I. Transſcendentale Elementarlehre. S. 57—532.

Erſter Theil. Die transſcendentale Aeſthetik 59

1. Abſchn. Von dem Raume 62

2. Abſchn. Von der Zeit 69

Allgemeine Anmerkung zur transſcendentalen Aeſthetik . . 77

Seite

Zweiter Theil. Die transſcendentale Logik 88

Einleitung. Idee einer transſcendentalen Logik

I. Von der Logik überhaupt 88

II. Von der transſcendentalen Logik 92

III. Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik 93

IV. Von der Eintheilung der transſcendentalen Logik in transſcendentale Analytik und Dialektik 97

Erſte Abtheilung. Die transſcendentale Analytik 99

Erſtes Buch. Die Analytik der Begriffe 100

1. **Hauptſt.** Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe 101

1. **Abſchn.** Von dem logiſchen Verſtandesgebrauche überhaupt 102

2. **Abſchn.** Von der logiſchen Function des Verſtandes im Urtheilen 103

3. **Abſchn.** Von den reinen Verſtandesbegriffen oder Kategorien 108

2. **Hauptſt.** Von der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe 118

1. **Abſchn.** Von den Principien einer transſcendentalen Deduction überhaupt 118

Uebergang zur transſcendentalen Deduction der Kategorien 123

2. **Abſchn.** Transſcendentale Deduction der reinen Verſtandesbegriffe 127

Zweites Buch. Die Analytik der Grundſätze 153

Einleitung. Von der transſcendentalen Urtheilskraft überhaupt 154

1. **Hauptſt.** Von dem Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe 157

2. **Hauptſt.** Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes 165

1. **Abſchn.** Von dem oberſten Grundſatze aller analytiſchen Urtheile 166

2. **Abſchn.** Von dem oberſten Grundſatze aller ſynthetiſchen Urtheile 168

Seite

3. Abſchn. Syſtematiſche Vorſtellung aller ſynthetiſchen Grundſätze des reinen Verſtandes 171
1) Axiomen der Anſchauung 174
2) Anticipationen der Wahrnehmung 178
3) Analogien der Erfahrung 186
A) Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz . . 190
B) Grundſatz der Zeitfolge nach dem Geſetze der Cauſalität 195
C) Grundſatz des Zugleichſeins nach dem Geſetze der Wechſelwirkung 211
4) Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt . . 217
Widerlegung des Idealismus 223
Allgemeine Anmerkung zum Syſtem der Grundſätze . . 232
3. Hauptſt. Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt in Phaenomena und Noumena . 236
Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe . 254
Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe . 259
Zweite Abtheilung. Die transſcendentale Dialektik 276
Einleitung. I. Vom transſcendentalen Scheine 276
II. Von der reinen Vernunft, als dem Sitze des transſcendentalen Scheines 280
A) Von der Vernunft überhaupt 280
B) Vom logiſchen Gebrauche der Vernunft . . 282
C) Von dem reinen Gebrauche der Vernunft . 284
Erſtes Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft . . . 287
1. Abſchn. Von den Ideen überhaupt 289
2. Abſchn. Von den transſcendentalen Ideen 294
3. Abſchn. Syſtem der transſcendentalen Ideen . . . 302
Zweites Buch. Von den dialektiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft 307
1. Hauptſt. Von den Paralogismen der reinen Vernunft 308
Widerlegung des Mendelsſohnſchen Beweiſes der Beharrlichkeit der Seele 318
Allgemeine Anmerkung, den Uebergang von der rationalen Pſychologie zur Kosmologie betreffend 327

Seite
2. Hauptſt. Die Antinomie der reinen Vernunft . . . 330
  1. Abſchn. Syſtem der kosmologiſchen Ideen 332
  2. Abſchn. Antithetik der reinen Vernunft 340
    1. Antinomie 344
    2. Antinomie 350
    3. Antinomie 358
    4. Antinomie 364
  3. Abſchn. Von dem Intereſſe der Vernunft bei dieſem Widerſtreit 370
  4. Abſchn. Von den transſcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in ſo fern ſie ſchlechterdings müſſen aufgelöſet werden können 379
  5. Abſchn. Skeptiſche Vorſtellung der kosmologiſchen Fragen durch alle vier transſcendentalen Ideen . . . 385
  6. Abſchn. Der transſcendentale Idealismus, als der Schlüſſel zur Auflöſung der kosmologiſchen Dialektik 389
  7. Abſchn. Kritiſche Entſcheidung des kosmologiſchen Streites 393
  8. Abſchn. Regulatives Princip der reinen Vernunft in Anſehung der kosmologiſchen Ideen 400
  9. Abſchn. Von dem empiriſchen Gebrauche des regulativen Princips 405
    I. Auflöſung der kosmologiſchen Idee von der Totalität der Erſcheinungen in einem Weltganzen . . . 407
    II. Auflöſung der kosmologiſchen Idee von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anſchauung 411
    Schlußanmerkung 414
    III. Auflöſung der kosmologiſchen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Urſachen 416
    Möglichkeit der Cauſalität durch Freiheit 420
    Erläuterung der kosmologiſchen Idee der Freiheit . 423

Seite
IV. Auflöſung der kosmologiſchen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erſcheinungen ihrem Daſein nach 434
Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der Vernunft 438
3. Hauptſt. Das Ideal der reinen Vernunft 440
1. Abſchn. Von dem Ideal überhaupt 440
2. Abſchn. Von dem transſcendentalen Ideal (Prototypon transscendentale) 442
3. Abſchn. Von den Beweisgründen der ſpeculativen Vernunft, auf das Daſein eines höchſten Weſens zu ſchließen 451
4. Abſchn. Von der Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes 456
5. Abſchn. Von der Unmöglichkeit eines kosmologiſchen Beweiſes 464
Entdeckung des dialektiſchen Scheines in allen transſcendentalen Beweiſen 471
6. Abſchn. Von der Unmöglichkeit des phyſikotheologiſchen Beweiſes 475
7. Abſchn. Kritik aller ſpeculativen Theologie . . . 483
Anhang zur transſcendentalen Dialektik 490
Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft 490
Von der Endabſicht der natürlichen Dialektik der menſchlichen Vernunft 508

II. Transſcendentale Methodenlehre. S. 533—636.

Erſtes Hauptſt. Die Diſciplin der reinen Vernunft 536
1. Abſchn. Die Diſciplin der reinen Vernunft im dogmatiſchen Gebrauche 539
2. Abſchn. Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihres polemiſchen Gebrauchs 556
Von der Unmöglichkeit einer ſkeptiſchen Befriedigung der mit ſich ſelbſt veruneinigten Vernunft 569

Seite

3. Abſchn. Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung der Hypotheſen 577

4. Abſchn. Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihrer Beweiſe 586

Zweites Hauptſt. Der Kanon der reinen Vernunft 594

1. Abſchn. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unſerer Vernunft 596

2. Abſchn. Von dem Ideal des höchſten Gutes 601

3. Abſchn. Vom Meinen, Wiſſen und Glauben 611

Drittes Hauptſt. Die Architektonik der reinen Vernunft 619

Viertes Hauptſt. Die Geſchichte der reinen Vernunft 633

Nachträge aus der erſten Ausgabe. S. 637—698.

I. Zur transſcendentalen Deduction der reinen Verſtandesbegriffe . 637

II. Zu den Paralogismen der reinen Vernunft 660

Zueignung

an den

Kön. Preußiſchen Staatsminiſter

Freiherrn von Zedlitz.

Gnädiger Herr,

Den Wachsthum der Wiſſenſchaften an ſeinem Theile befördern, heißt an Ew. Excellenz eigenem Intereſſe arbeiten; denn dieſes iſt mit jenen nicht bloß durch den erhabenen Poſten eines Beſchützers, ſondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigſt verbunden. Deßwegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewiſſermaßen in meinem Vermögen iſt, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich beehren, als könnte ich zu dieſer Abſicht etwas beitragen.

Wen das ſpeculative Leben vergnügt, dem iſt, unter mäßigen Wünſchen, der Beifall eines aufgeklärten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutzen groß, obzwar entfernt iſt, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird.†)

Einem Solchen und deſſen gnädigem Augenmerke widme ich nun dieſe Schrift und Seinem Schutze alle übrige Angelegenheit meiner literäriſchen Beſtimmung und bin mit der tiefſten Verehrung

Ew. Excellenz

unterthänig-gehorſamſter
Diener

Königsberg,
den 29. März 1781.
Immanuel Kant.

---

†) Anm. Die Worte: „Wen das ſpeculative Leben — verkannt wird" ſind in der Zueignung der 2ten Ausgabe, datirt vom 23. April 1787, ſo wie in den folgenden Ausgaben weggefallen. Dagegen lautet der Schlußſatz ſo: „Demſelben gnädigen Augenmerke, deſſen Ew. Excellenz die erſte Auflage dieſes Werkes gewürdigt haben, widme ich nun auch dieſe zweite und hiemit die ganze Angelegenheit" u. ſ. w.

Vorrede

zur erſten Ausgabe vom Jahre 1781.

Die menſchliche Vernunft hat das beſondere Schickſal in einer Gattung ihrer Erkenntniſſe, daß ſie durch Fragen beläſtigt wird, die ſie nicht abweiſen kann, denn ſie ſind ihr durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, die ſie aber auch nicht beantworten kann, denn ſie überſteigen alles Vermögen der menſchlichen Vernunft.

In dieſe Verlegenheit geräth ſie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundſätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch dieſe hinreichend bewährt iſt. Mit dieſen ſteigt ſie (wie es auch ihre Natur mit ſich bringt) immer höher, zu entfernteren Bedingungen. Da ſie aber gewahr wird, daß auf dieſe Art ihr Geſchäft jederzeit unvollendet bleiben müſſe, weil die Fragen niemals aufhören, ſo ſieht ſie ſich genöthigt zu Grundſätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überſchreiten und gleichwohl ſo unverdächtig ſcheinen, daß auch die gemeine Menſchenvernunft damit im Einverſtändniſſe ſteht. Dadurch aber ſtürzt ſie ſich in Dunkelheit und Widerſprüche, aus welchen ſie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrthümer zum Grunde liegen müſſen, die ſie aber nicht entdecken kann, weil die Grundſätze, deren ſie ſich bedient, da ſie über die Grenze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probierſtein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieſer endloſen Streitigkeiten heißt nun *Metaphyſik*.

Es war eine Zeit, in welcher ſie die *Königin* aller Wiſſenſchaften genannt wurde, und wenn man den Willen für die That nimmt, ſo verdiente ſie wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenſtandes allerdings dieſen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton der Zeit ſo mit ſich, ihr alle Verachtung zu beweiſen und die Matrone klagt, verſtoßen und verlaſſen, wie Hecuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops — Ovid. Metam.

Anfänglich war ihre Herrſchaft, unter der Verwaltung der Dogmatiker, despotiſch. Allein weil die Geſetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an ſich hatte, ſo artete ſie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus und die Skeptiker, eine Art Nomaden, die allen beſtändigen Anbau des Bodens verabſcheuen, zertrenneten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. Da ihrer aber zum Glück nur wenige waren, ſo konnten ſie nicht hindern, daß jene ſie nicht immer wieder aufs Neue, obgleich nach keinem unter ſich einſtimmigen Plane, wieder anzubauen verſuchten. In neueren Zeiten ſchien es zwar einmal, als ſollte allen dieſen Streitigkeiten durch eine gewiſſe Phyſiologie des menſchlichen Verſtandes (von dem berühmten Locke) ein Ende gemacht und die Rechtmäßigkeit jener Anſprüche völlig entſchieden werden; es fand ſich aber, daß, obgleich die Geburt jener vorgegebenen Königin aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmaßung mit Recht hätte verdächtig werden müſſen, dennoch, weil dieſe Genealogie ihr in der That fälſchlich angedichtet war, ſie ihre Anſprüche noch immer behauptete, wodurch Alles wiederum in den veralteten wurmſtichigen Dogmatismus und daraus in die Geringſchätzung verfiel, daraus man die Wiſſenſchaft hatte ziehen wollen. Jetzt, nachdem alle Wege (wie man ſich überredet) vergeblich verſucht ſind, herrſcht Ueberdruß und gänzlicher Indifferentismus, die Mutter des Chaos und der Nacht in Wiſſenſchaften, aber doch zugleich der Urſprung, wenigſtens das Vorſpiel einer nahen Umſchaffung und Aufklärung derſelben, wenn ſie durch übel angebrachten Fleiß dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden.

Es iſt nämlich umſonſt, Gleichgültigkeit in Anſehung ſolcher Nachforſchungen erkünſteln zu wollen, deren Gegenſtand der menſchlichen Natur nicht gleichgültig ſein kann. Auch fallen jene vorgeblichen Indifferentiſten, ſo ſehr ſie ſich auch durch die Veränderung der Schulſprache in einem populären Tone unkenntlich zu machen gedenken, wofern ſie nur überall etwas denken, in metaphyſiſche Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die ſie doch ſo viel Verachtung vorgaben. Indeſſen iſt dieſe Gleichgültigkeit, die ſich mitten in dem Flor aller Wiſſenſchaften ereignet und gerade diejenige trifft, auf deren Kenntniſſe, wenn dergleichen zu haben wären, man unter allen am wenigſten Verzicht thun würde, doch ein Phänomen, das Aufmerkſamkeit und Nachſinnen verdient. Sie iſt offenbar die Wirkung nicht des Leichtſinnes, ſondern der gereiften Urtheilskraft*) des Zeitalters, welches ſich nicht länger durch Scheinwiſſen hinhalten läßt und eine Aufforderung an die Vernunft, das beſchwerlichſte aller ihrer Geſchäfte, nämlich das der Selbſterkenntniß aufs Neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzuſetzen, der ſie bei ihren gerechten Anſprüchen ſichere, dagegen aber alle grundloſe Anmaßungen, nicht durch Machtſprüche, ſondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Geſetzen abfertigen könne und dieſer iſt kein anderer als die **Kritik der reinen Vernunft** ſelbſt.

Ich verſtehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Syſteme, ſondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Anſehung aller Erkenntniſſe, zu denen ſie, unabhängig von aller Erfahrung, ſtreben mag; mithin die Entſcheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphyſik überhaupt und die Beſtimmung ſowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derſelben Alles aber aus Principien.

---

*) Man hört hin und wieder Klagen über Seichtigkeit der Denkungsart unſerer Zeit und den Verfall gründlicher Wiſſenſchaft. Allein ich ſehe nicht, daß die, deren Grund gut gelegt iſt, als Mathematik, Naturlehre u. ſ. w. dieſen Vorwurf im Mindeſten verdienen, ſondern vielmehr den alten Ruhm der Gründlichkeit behaupten, in der letzteren aber ſogar übertreffen. Eben derſelbe Geiſt würde ſich nun auch in anderen Arten von Erkenntniß wirkſam beweiſen, wäre nur allererſt für die Berichtigung ihrer Principien geſorgt worden. In Ermangelung derſelben ſind Gleichgültigkeit und Zweifel und endlich ſtrenge Kritik vielmehr Beweiſe einer gründlichen Denkungsart. Unſer Zeitalter iſt das eigentliche Zeitalter der Kritik, der ſich Alles unterwerfen muß. Religion, durch ihre Heiligkeit, und Geſetzgebung, durch ihre Majeſtät wollen ſich gemeiniglich derſelben entziehen. Aber alsdann erregen ſie gerechten Verdacht wider ſich, und können auf unverſtellte Achtung nicht Anſpruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.

Dieſen Weg, den einzigen, der übrig gelaſſen war, bin ich nun eingeſchlagen und ſchmeichle mir, auf demſelben die Abſtellung aller Irrungen angetroffen zu haben, die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit ſich ſelbſt entzweiet hatten. Ich bin ihren Fragen nicht dadurch etwa ausgewichen, daß ich mich mit dem Unvermögen der menſchlichen Vernunft entſchuldigte, ſondern ich habe ſie nach Principien vollſtändig ſpecificirt und, nachdem ich den Punct des Mißverſtandes der Vernunft mit ihr ſelbſt entdeckt hatte, ſie zu ihrer völligen Befriedigung aufgelöſt. Zwar iſt die Beantwortung jener Fragen gar nicht ſo ausgefallen, als dogmatiſch ſchwärmende Wißbegierde erwarten mochte; denn die könnte nicht anders als durch Zauberkünſte, darauf ich mich nicht verſtehe, befriedigt werden. Allein das war auch wohl nicht die Abſicht der Naturbeſtimmung unſerer Vernunft; und die Pflicht der Philoſophie war, das Blendwerk, das aus Mißdeutung entſprang, aufzuheben, ſollte auch noch ſo viel geprieſener und beliebter Wahn dabei zu nichte gehen. In dieſer Beſchäftigung habe ich Ausführlichkeit mein großes Augenmerk ſein laſſen und ich erkühne mich zu ſagen, daß nicht eine einzige metaphyſiſche Aufgabe ſein müſſe, die hier nicht aufgelöſt oder zu deren Auflöſung nicht wenigſtens der Schlüſſel dargereicht worden. In der That iſt auch reine Vernunft eine ſo vollkommene Einheit, daß, wenn das Princip derſelben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben ſind, unzureichend wäre, man dieſes immerhin nur wegwerfen könnte, weil es alsdann auch keiner der übrigen mit völliger Zuverläſſigkeit gewachſen ſein würde.

Ich glaube, indem ich dieſes ſage, in dem Geſichte des Leſers einen mit Verachtung vermiſchten Unwillen über, dem Anſcheine nach, ſo ruhmredige und unbeſcheidene Anſprüche wahrzunehmen, und gleichwohl ſind ſie ohne Vergleichung gemäßigter, als die eines jeden Verfaſſers des gemeinſten Programms, der darin etwa die einfache Natur der Seele oder die Nothwendigkeit eines erſten Weltanfanges zu beweiſen vorgibt. Denn dieſer macht ſich anheiſchig, die menſchliche

Erkenntniß über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, wovon ich demüthig geſtehe: daß dieſes mein Vermögen gänzlich überſteige, an deſſen Statt ich es lediglich mit der Vernunft ſelbſt und ihrem reinen Denken zu thun habe, nach deren ausführlicher Kenntniß ich nicht weit um mich ſuchen darf, weil ich ſie in mir ſelbſt antreffe und wovon mir auch ſchon die gemeine Logik ein Beiſpiel gibt, daß ſich alle ihre einfachen Handlungen völlig und ſyſtematiſch aufzählen laſſen; nur daß hier die Frage aufgeworfen wird, wie viel ich mit derſelben, wenn mir aller Stoff und Beiſtand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe.

So viel von der *Vollſtändigkeit* in Erreichung eines *jeden*, und der *Ausführlichkeit* in Erreichung *aller* Zwecke zuſammen, die nicht ein beliebiger Vorſatz, ſondern die Natur der Erkenntniß ſelbſt uns aufgibt, als der *Materie* unſerer kritiſchen Unterſuchung.

Noch ſind *Gewißheit* und *Deutlichkeit*, zwei Stücke, die die *Form* derſelben betreffen, als weſentliche Forderungen anzuſehen, die man an den Verfaſſer, der ſich an eine ſo ſchlüpfrige Unternehmung wagt, mit Recht thun kann.

Was nun die *Gewißheit* betrifft, ſo habe ich mir ſelbſt das Urtheil geſprochen: daß es in dieſer Art von Betrachtungen auf keine Weiſe erlaubt ſei, zu *meinen* und daß Alles, was darin einer Hypotheſe nur ähnlich ſieht, verbotene Waare ſei, die auch nicht für den geringſten Preis feil ſtehen darf, ſondern, ſobald ſie entdeckt wird, beſchlagen werden muß. Denn das kündigt eine jede Erkenntniß, die a priori feſtſtehen ſoll, ſelbſt an: daß ſie für ſchlechthin nothwendig gehalten werden will, und eine Beſtimmung aller reinen Erkenntniſſe a priori noch viel mehr, die das Richtmaas, mithin ſelbſt das Beiſpiel aller apodiktiſchen (philoſophiſchen) Gewißheit ſein ſoll. Ob ich nun das, wozu ich mich anheiſchig mache, in dieſem Stücke geleiſtet habe, das bleibt gänzlich dem Urtheile des Leſers anheim geſtellt, weil es dem Verfaſſer nur geziemt, Gründe vorzulegen, nicht aber über die Wirkung derſelben bei ſeinen Richtern zu urtheilen. Damit aber nicht etwas unſchuldigerweiſe an der Schwächung derſelben Urſache ſei, ſo mag es ihm wohl erlaubt ſein, diejenigen Stellen, die zu einigem Mißtrauen Anlaß geben könnten, ob ſie gleich nur den Nebenzweck angehen, ſelbſt anzumerken, um den Einfluß, den auch nur die mindeſte Bedenklichkeit des Leſers in dieſem Puncte auf ſein Urtheil, in Anſehung des Hauptzwecks, haben möchte, bei Zeiten abzuhalten.

Ich kenne keine Unterſuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verſtand nennen, und zugleich zu Beſtimmung der Regeln und Grenzen ſeines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptſtücke der transſcendentalen Analytik, unter dem Titel der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe, angeſtellt habe; auch haben ſie mir die meiſte, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekoſtet. Dieſe Betrachtung, die etwas tief angelegt iſt, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht ſich auf die Gegenſtände des reinen Verſtandes und ſoll die objective Gültigkeit ſeiner Begriffe a priori darthun und begreiflich machen; eben darum iſt ſie auch weſentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verſtand ſelbſt, nach ſeiner Möglichkeit und den Erkenntnißkräften, auf denen er ſelbſt beruht, mithin ihn in ſubjectiver Beziehung zu betrachten und, obgleich dieſe Erörterung in Anſehung meines Hauptzweckes von großer Wichtigkeit iſt, ſo gehöret ſie doch nicht weſentlich zu demſelben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verſtand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht? wie iſt das Vermögen zu denken ſelbſt möglich? Da das letztere gleichſam eine Aufſuchung der Urſache zu einer gegebenen Wirkung iſt, und inſofern etwas einer Hypotheſe Aehnliches an ſich hat, (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, ſich in der That nicht ſo verhält), ſo ſcheint es, als ſei hier der Fall, da ich mir die Erlaubniß nehme, zu meinen, und dem Leſer alſo auch freiſtehen müſſe, anders zu meinen. In Betracht deſſen muß ich dem Leſer mit der Erinnerung zuvorkommen, daß, im Fall meine ſubjective Deduction nicht die ganze Ueberzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objective, um die es mir hier vornehmlich zu thun iſt, ihre ganze Stärke bekomme; wozu allenfalls dasjenige, was S. 92 und 93 geſagt wird †), allein hinreichend ſein kann.

Was endlich die Deutlichkeit betrifft, ſo hat der Leſer das Recht, zuerſt die diſcurſive (logiſche) Deutlichkeit, durch Begriffe, dann aber auch eine intuitive (äſthetiſche) Deutlichkeit, durch Anſchauungen, d. i. Beiſpiele oder andere Erläuterungen in concreto zu fordern. Für die erſte habe ich hinreichend geſorgt. Das betraf das Weſen meines Vorhabens, war aber auch die zufällige Urſache, daß ich der zweiten, obzwar nicht ſo ſtrengen, aber doch billigen Forderung nicht habe Gnüge leiſten können. Ich bin faſt beſtändig im Fortgange meiner Arbeit unſchlüſſig geweſen, wie ich es hiemit halten ſollte. Beiſpiele und Erläuterungen ſchienen mir immer nöthig und floſſen daher auch wirklich im erſten Entwurfe an ihren Stellen gehörig ein. Ich ſahe aber die Größe meiner Aufgabe und die Menge der Gegenſtände, womit ich es zu thun haben würde, gar bald ein, und da ich gewahr ward, daß dieſe ganz allein, im trockenen, bloß ſcholaſtiſchen Vortrage, das Werk ſchon genug ausdehnen würden, ſo fand ich es unrathſam, es durch Beiſpiele und Erläuterungen, die nur in populärer Abſicht nothwendig ſind, noch mehr anzuſchwellen, zumal dieſe Arbeit keineswegs dem populären Gebrauche angemeſſen werden könnte und die eigentlichen Kenner der Wiſſenſchaft dieſe Erleichterung nicht ſo nöthig haben, ob ſie zwar jederzeit angenehm iſt, hier aber ſogar etwas Zweckwidriges nach ſich ziehen konnte. Abt Terraſſon ſagt zwar: wenn man die Größe eines Buches nicht nach der Zahl der Blätter, ſondern nach der Zeit mißt, die man nöthig hat, es zu verſtehen, ſo könne man von manchem Buche ſagen: daß es viel kürzer ſein würde, wenn es nicht ſo kurz wäre. Anderer Seits aber, wenn man auf die Faßlichkeit eines weitläuftigen, dennoch aber in einem Princip zuſammenhangenden Ganzen ſpeculativer Erkenntniß ſeine Abſicht richtet, könnte man mit eben ſo gutem Rechte ſagen: manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht ſo gar deutlich hätte werden ſollen. Denn die Hülfsmittel der Deutlichkeit fehlen zwar in Theilen, zerſtreuen aber öfters im Ganzen, indem ſie den Leſer nicht ſchnell genug zu Ueberſchauung des Ganzen gelangen laſſen und durch alle ihre hellen Farben gleichwohl die Articulation oder den Gliederbau des Syſtems verkleben und unkenntlich machen, auf den es doch, um über die Einheit und Tüchtigkeit deſſelben urtheilen zu können, am Meiſten ankommt.

---

†) Nämlich der 1ſten Ausgabe; die bezeichnete Stelle ſelbſt iſt der „Uebergang zur transſcendentalen Deduction der Kategorien.“

Es kann, wie mich dünkt, dem Leſer zu nicht geringer Anlockung dienen, ſeine Bemühung mit der des Verfaſſers zu vereinigen, wenn er die Ausſicht hat, ein großes und wichtiges Werk, nach dem vorgelegten Entwurfe, ganz und doch dauerhaft zu vollführen. Nun iſt Metaphyſik nach den Begriffen, die wir hier davon geben werden, die einzige aller Wiſſenſchaften, die ſich eine ſolche Vollendung und zwar in kurzer Zeit, und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung verſprechen darf, ſo daß nichts für die Nachkommenſchaft übrig bleibt, als in der didaktiſchen Manier Alles nach ihren Abſichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im Mindeſten vermehren zu können. Denn es iſt nichts als das Inventarium aller unſerer Beſitze durch reine Vernunft, ſyſtematiſch geordnet. Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus ſich ſelbſt hervorbringt, ſich nicht verſtecken kann, ſondern ſelbſt durch die Vernunft ans Licht gebracht wird, ſobald man nur das gemeinſchaftliche Princip deſſelben entdeckt hat. Die vollkommene Einheit dieſer Art Erkenntniſſe, und zwar aus lauter reinen Begriffen, ohne daß irgend Etwas von Erfahrung, oder auch nur beſondere Anſchauung, die zur beſtimmten Erfahrung leiten ſollte, auf ſie einigen Einfluß haben kann, ſie zu erweitern und zu vermehren, machen dieſe unbedingte Vollſtändigkeit nicht allein thunlich, ſondern auch nothwendig. **Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.** *Persius.*

Ein ſolches Syſtem der reinen (ſpeculativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: Metaphyſik der Natur, ſelbſt zu liefern, welches bei noch nicht der Hälfte der Weitläuftigkeit, dennoch ungleich reicheren Inhalt haben ſoll, als hier die Kritik, die zuvörderſt die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen mußte und einen ganz verwachſenen Boden zu reinigen und zu ebenen hatte. Hier erwarte ich an meinem Leſer die Geduld und Unpartheilichkeit eines Richters, dort aber die Willfährigkeit und den Beiſtand eines Mithelfers; denn, ſo vollſtändig auch alle Principien zu dem Syſtem in der Kritik vorgetragen ſind, ſo gehört zur Ausführlichkeit des Syſtems ſelbſt doch noch, daß es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangele, die man a priori nicht in Ueberſchlag bringen kann, ſondern die nach und nach aufgeſucht werden müſſen, imgleichen, da dort die ganze Syntheſis der Begriffe erſchöpft wurde, ſo wird überdem hier gefordert, daß eben daſſelbe auch in Anſehung der Analyſis geſchehe, welches Alles leicht und mehr Unterhaltung als Arbeit iſt.

[Die letzten Sätze dieſer Vorrede beziehen ſich auf Druckfehler der erſten Ausgabe und die Einrichtung des Druckes in der Lehre von den Antinomien und konnten daher hier weggelaſſen werden.]

Vorrede

zur zweiten Ausgabe vom Jahre 1787.

Ob die Bearbeitung der Erkenntniſſe, die zum Vernunftgeſchäfte gehören, den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gehe oder nicht, das läßt ſich bald aus dem Erfolg beurtheilen. Wenn ſie nach viel gemachten Anſtalten und Zurüſtungen, ſo bald es zum Zwecke kommt, in Stecken geräth, oder, um dieſen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einſchlagen muß; imgleichen wenn es nicht möglich iſt, die verſchiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinſchaftliche Abſicht verfolgt werden ſoll, einhellig zu machen: ſo kann man immer überzeugt ſein, daß ein ſolches Studium bei Weitem noch nicht den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft eingeſchlagen, ſondern ein bloſes Herumtappen ſei, und es iſt ſchon ein Verdienſt um die Vernunft dieſen Weg wo möglich ausfindig zu machen, ſollte auch Manches als vergeblich aufgegeben werden müſſen, was in dem ohne Ueberlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

Daß die Logik dieſen ſicheren Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſei, läßt ſich daraus erſehen, daß ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegſchaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten, oder deutlichere Beſtimmung des Vorgetragenen als Verbeſſerungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wiſſenſchaft gehört. Merkwürdig iſt noch an ihr, daß ſie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können, und alſo allem Anſehen nach geſchloſſen und vollendet zu ſein ſcheint. Denn, wenn einige Neuere ſie dadurch zu erweitern dachten, daß ſie theils pſychologiſche Kapitel von den verſchiedenen Erkenntnißkräften (der

Einbildungskraft, dem Witze), theils metaphyſiſche über den Urſprung der Erkenntniß oder der verſchiedenen Art der Gewißheit nach Verſchiedenheit der Objecte (dem Idealismus, Skeptizismus u. ſ. w.) theils anthropologiſche von Vorurtheilen (den Urſachen derſelben und Gegenmitteln) hineinſchoben, ſo rührt dieſes von ihrer Unkunde der eigenthümlichen Natur dieſer Wiſſenſchaft her. Es iſt nicht Vermehrung, ſondern Verunſtaltung der Wiſſenſchaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen läßt; die Grenze der Logik aber iſt dadurch ganz genau beſtimmt, daß ſie eine Wiſſenſchaft iſt, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empiriſch ſein, einen Urſprung oder Object haben, welches es wolle, in unſerem Gemüthe zufällige oder natürliche Hinderniſſe antreffen) ausführlich darlegt und ſtrenge beweiſet.

Daß es der Logik ſo gut gelungen iſt, dieſen Vortheil hat ſie blos ihrer Eingeſchränktheit zu verdanken, dadurch ſie berechtigt, ja verbunden iſt, von allen Objecten der Erkenntniß und ihrem Unterſchiede zu abſtrahiren, und in ihr alſo der Verſtand es mit nichts weiter, als mit ſich ſelbſt und ſeiner Form zu thun hat. Weit ſchwerer mußte es natürlicher Weiſe für die Vernunft ſein, den ſicheren Weg der Wiſſenſchaft einzuſchlagen, wenn ſie nicht blos mit ſich ſelbſt, ſondern auch mit Objecten zu ſchaffen hat; daher jene auch als Propädeutik gleichſam nur den Vorhof der Wiſſenſchaften ausmacht, und wenn von Kenntniſſen die Rede iſt, man zwar eine Logik zu Beurtheilung derſelben vorausſetzt, aber die Erwerbung derſelben in eigentlich und objectiv ſo genannten Wiſſenſchaften ſuchen muß.

So fern in dieſen nun Vernunft ſein ſoll, ſo muß darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntniß kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenſtand bezogen werden, entweder dieſen und ſeinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muß) blos zu beſtimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erſte iſt theoretiſche, die andere praktiſche Erkenntniß der Vernunft. Von beiden muß der reine Theil, ſo viel oder ſo wenig er auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft gänzlich a priori ihr Object beſtimmt, vorher allein vorgetragen werden, und dasjenige, was aus andern Quellen kommt, damit nicht vermengt werden; denn es gibt übele Wirthſchaft, wenn man blindlings ausgibt, was einkommt, ohne nachher, wenn jene in Stecken geräth, unterſcheiden zu können, welcher Theil der Einnahme den Aufwand tragen könne, und von welcher man denſelben beſchneiden muß.

Mathematik und Phyſik ſind die beiden theoretiſchen Erkenntniſſe der Vernunft, welche ihre Objecte a priori beſtimmen ſollen, die erſtere ganz rein, die zweite wenigſtens zum Theil rein, dann aber auch nach Maßgabe anderer Erkenntnißquellen als der der Vernunft.

Die Mathematik iſt von den früheſten Zeiten her, wohin die Geſchichte der menſchlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den ſicheren Weg einer Wiſſenſchaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr ſo leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit ſich ſelbſt zu thun hat, jenen königlichen Weg zu treffen oder vielmehr ſich ſelbſt zu bahnen; vielmehr glaube ich, daß es lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Aegyptern) beim Herumtappen geblieben iſt, und dieſe Umänderung einer Revolution zuzuſchreiben ſei, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Verſuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war und der ſichere Gang einer Wiſſenſchaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeſchlagen und vorgezeichnet war. Die Geſchichte dieſer Revolution der Denkart, welche viel wichtiger als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und des Glücklichen, der ſie zu Stande brachte, iſt uns nicht aufbehalten. Doch beweiſet die Sage, welche Diogenes der Laertier uns überliefert, der von den kleineſten und, nach dem gemeinen Urtheil, gar nicht einmal eines Beweiſes benöthigten Elementen der geometriſchen Demonſtrationen den angeblichen Erfinder nennt, daß das Andenken der Veränderung, die durch die erſte Spur der Entdeckung dieſes neuen

Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äußerſt wichtig geſchienen haben müſſe und dadurch unvergeßlich geworden ſei. Dem erſten, der den gleichſeitigen Triangel demonſtrirte (er mag nun Thales oder wie man will geheißen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur ſahe, oder auch dem bloſen Begriffe derſelben nachſpüren und gleichſam davon ihre Eigenſchaften ablernen, ſondern durch das, was er nach Begriffen ſelbſt a priori hineindachte und darſtellte (durch Conſtruction), hervorbringen müſſe, und daß er, um ſicher etwas a priori zu wiſſen, der Sache nichts beilegen müſſe, als was aus dem nothwendig folgte, was er ſeinem Begriffe gemäß ſelbſt in ſie gelegt hat.

Mit der Naturwiſſenſchaft ging es weit langſamer zu, bis ſie den Heeresweg der Wiſſenſchaft traf; denn es ſind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorſchlag des ſinnreichen Baco von Verulam die Entdeckung theils veranlaßte, theils, da man bereits auf der Spur derſelben war, mehr belebte, welche eben ſowohl durch eine ſchnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die Naturwiſſenſchaft, ſo fern ſie auf empiriſche Principien gegründet iſt, in Erwägung ziehen.

Als Galilei ſeine Kugeln die ſchiefe Fläche mit einer von ihm ſelbſt gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er ſich zum Voraus dem einer ihm bekannten Waſſerſäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch ſpäterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und dieſen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab *), ſo ging allen Naturforſchern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einſieht, was ſie ſelbſt nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß ſie mit Principien ihrer Urtheile nach beſtändigen Geſetzen vorangehen und die Natur nöthigen müſſe auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber ſich allein gleichſam am Leitbande gängeln

---

*) Ich folge hier nicht genau dem Faden der Geſchichte der Experimentalmethode, deren erſte Anfänge auch nicht wohl bekannt ſind.

laſſen müſſe; denn ſonſt hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Geſetze zuſammen, welches doch die Vernunft ſucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinkommende Erſcheinungen für Geſetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das ſie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der ſich Alles vorſagen läßt, was der Lehrer will, ſondern eines beſtallten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und ſo hat ſogar Phyſik die ſo vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft ſelbſt in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu ſuchen (nicht ihr anzudichten), was ſie von dieſer lernen muß und wovon ſie für ſich ſelbſt nichts wiſſen würde. Hiedurch iſt die Naturwiſſenſchaft allererſt in den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gebracht worden, da ſie ſo viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloſes Herumtappen geweſen war.

Der Metaphyſik, einer ganz iſolirten ſpeculativen Vernunfterkenntniß, die ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloſe Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derſelben auf Anſchauung), wo alſo Vernunft ſelbſt ihr eigener Schüler ſein ſoll, iſt das Schickſal bisher noch ſo günſtig nicht geweſen, daß ſie den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft einzuſchlagen vermocht hätte; ob ſie gleich älter iſt, als alles Uebrige, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgeſammt in dem Schlunde einer Alles vertilgenden Barbarei gänzlich verſchlungen werden ſollten. Denn in ihr geräth die Vernunft continuirlich in Stecken, ſelbſt wenn ſie diejenigen Geſetze, welche die gemeinſte Erfahrung beſtätigt (wie ſie ſich anmaßt), a priori einſehen will. In ihr muß man unzähligemal den Weg zurück thun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will; und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, ſo iſt ſie noch ſo weit davon entfernt, daß ſie vielmehr ein Kampfplatz iſt, der ganz eigentlich dazu beſtimmt zu ſein ſcheint, ſeine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter ſich auch den kleinſten Platz hat erkämpfen und auf ſeinen Sieg einen dauerhaften Beſitz gründen können. Es iſt alſo kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloſes Herumtappen, und, was das Schlimmſte iſt, unter bloſen Begriffen, geweſen ſei.

Woran liegt es nun, daß hier noch kein ſicherer Weg der Wiſſenſchaft hat gefunden werden können? Iſt er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unſere Vernunft mit der raſtloſen Beſtrebung heimgeſucht, ihm als einer ihrer wichtigſten Angelegenheiten nachzuſpüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Urſache, Vertrauen in unſere Vernunft zu ſetzen, wenn ſie uns in einem der wichtigſten Stücke unſerer Wißbegierde nicht blos verläßt, ſondern durch Vorſpiegelungen hinhält und am Ende betrügt! Oder iſt er bisher nur verfehlt; welche Anzeige können wir benutzen, um bei erneuertem Nachſuchen zu hoffen, daß wir glücklicher ſein werden, als Andere vor uns geweſen ſind?

Ich ſollte meinen, die Beiſpiele der Mathematik und Naturwiſſenſchaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden ſind, was ſie jetzt ſind, wären merkwürdig genug, um dem weſentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen ſo vortheilhaft geworden iſt, nachzuſinnen, und ihnen, ſo viel ihre Analogie, als Vernunfterkenntniſſe, mit der Metaphyſik verſtattet, hierin wenigſtens zum Verſuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unſere Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; aber alle Verſuche über ſie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unſere Erkenntniſſe erweitert würden, gingen unter dieſer Vorausſetzung zu nichte. Man verſuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphyſik damit beſſer fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenſtände müſſen ſich nach unſerem Erkenntniß richten, welches ſo ſchon beſſer mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derſelben a priori zuſammenſtimmt, die über Gegenſtände, ehe ſie uns gegeben werden, etwas feſtſetzen ſoll. Es iſt hiemit eben ſo, als mit den erſten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe ſich um den Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphyſik kann man nun, was die Anſchauung der Gegenſtände betrifft, es auf ähnliche Weiſe verſuchen. Wenn die Anſchauung ſich nach der Beſchaffenheit der Gegenſtände richten müßte, ſo ſehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wiſſen könne; richtet ſich aber der Gegenſtand (als Object der Sinne) nach der Beſchaffenheit unſeres Anſchauungsvermögens, ſo kann ich mir dieſe Möglichkeit ganz wohl vorſtellen. Weil ich aber bei dieſen Anſchauungen, wenn ſie Erkenntniſſe werden ſollen, nicht ſtehen bleiben kann, ſondern ſie als Vorſtellungen auf irgend etwas als Gegenſtand beziehen und dieſen durch jene beſtimmen muß, ſo kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich dieſe Beſtimmung zu Stande bringe, richten ſich auch nach dem Gegenſtande, und dann bin ich wiederum in derſelben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wiſſen könne; oder ich nehme an, die Gegenſtände oder, welches einerlei iſt, die Erfahrung, in welcher ſie allein (als gegebene Gegenſtände) erkannt werden, richte ſich nach dieſen Begriffen, ſo ſehe ich ſofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung ſelbſt eine Erkenntnißart iſt, die Verſtand erfodert, deſſen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenſtände gegeben werden, mithin a priori vorausſetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen ſich alſo alle Gegenſtände der Erfahrung nothwendig richten und mit ihnen übereinſtimmen müſſen. Was Gegenſtände betrifft, ſo fern ſie blos durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (ſo wenigſtens, wie die Vernunft ſie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, ſo werden die Verſuche ſie zu denken (denn denken müſſen ſie ſich doch laſſen) hernach einen herrlichen Probirſtein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir ſelbſt in ſie legen *).

Dieſer Verſuch gelingt nach Wunſch, und verſpricht der Metaphyſik nach ihrem erſten Theile, da ſie ſich nämlich mit Begriffen a priori beſchäftigt, davon die correſpondirenden Gegenſtände in der Erfahrung jenen angemeſſen gegeben werden können, den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft. Denn man kann nach dieſer Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniß a priori ganz wohl erklären, und, was noch mehr iſt, die Geſetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenſtände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweiſen verſehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergibt ſich aus dieſer Deduction unſeres Vermögens, a priori zu erkennen, im erſten Theile der Metaphyſik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derſelben, der den zweiten Theil beſchäftigt, dem Anſcheine nach ſehr nachtheiliges Reſultat, nämlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die weſentlichſte Angelegenheit dieſer Wiſſenſchaft iſt. Aber hierin liegt eben das

---

*) Dieſe dem Naturforſcher nachgeahmte Methode beſteht alſo darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu ſuchen, was ſich durch ein Experiment beſtätigen oder widerlegen läßt. Nun läßt ſich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn ſie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objecten machen (wie in der Naturwiſſenſchaft): alſo wird es nur mit Begriffen und Grundſätzen, die wir a priori annehmen, thunlich ſein, indem man ſie nämlich ſo einrichtet, daß dieſelben Gegenſtände einerſeits als Gegenſtände der Sinne und des Verſtandes für die Erfahrung, andererſeits aber doch als Gegenſtände, die man blos denkt, allenfalls für die iſolirte und über Erfahrungsgrenze hinausſtrebende Vernunft, mithin von zwei verſchiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es ſich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Geſichtspuncte betrachtet, Einſtimmung mit dem Princip der reinen Vernunft Statt finde, bei einerlei Geſichtspuncte aber ein unvermeidlicher Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt entſpringe, ſo entſcheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterſcheidung.

Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Reſultats jener erſten Würdigung unſerer Vernunfterkenntniß a priori, daß ſie nämlich nur auf Erſcheinungen gehe, die Sache an ſich ſelbſt dagegen zwar als für ſich wirklich, aber von uns unerkannt liegen laſſe. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erſcheinungen hinaus zu gehen treibt, iſt das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an ſich ſelbſt nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet ſich nun, wenn man annimmt, unſere Erfahrungserkenntniß richte ſich nach den Gegenſtänden als Dingen an ſich ſelbſt, daß das Unbedingte ohne Widerſpruch gar nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unſere Vorſtellung der Dinge, wie ſie uns gegeben werden, richte ſich nicht nach dieſen, als Dingen an ſich ſelbſt, ſondern dieſe Gegenſtände vielmehr, als Erſcheinungen, richten ſich nach unſerer Vorſtellungsart, der Widerſpruch wegfalle; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, ſo fern wir ſie kennen (ſie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, ſo fern wir ſie nicht kennen, als Sachen an ſich ſelbſt, angetroffen werden müſſe: ſo zeigt ſich, daß, was wir Anfangs nur zum Verſuche annahmen, gegründet ſei *). Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der ſpeculativen Vernunft alles Fortkommen in dieſem Felde des Ueberſinnlichen abgeſprochen worden, zu verſuchen, ob ſie nicht in ihrer praktiſchen Erkenntniß Data finde, jenen transſcendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu beſtimmen, und auf ſolche Weiſe, dem Wunſche der Metaphyſik gemäß, über

---

*) Dieſes Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chymiker, welches ſie mannichmal den Verſuch der Reduction, im Allgemeinen aber das ſynthetiſche Verfahren nennen, viel Aehnliches. Die Analyſis des Metaphyſikers ſchied die reine Erkenntniß a priori in zwei ſehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erſcheinungen, und dann der Dinge an ſich ſelbſt. Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der nothwendigen Vernunftidee des Unbedingten und findet, daß dieſe Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterſcheidung herauskomme, welche alſo die wahre iſt.

die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unſerem, aber nur in praktiſcher Abſicht möglichen Erkenntniſſe a priori zu gelangen. Und bei einem ſolchen Verfahren hat uns die ſpeculative Vernunft zu ſolcher Erweiterung immer doch wenigſtens Platz verſchafft, wenn ſie ihn gleich leer laſſen mußte, und es bleibt uns alſo noch unbenommen, ja wir ſind gar dazu durch ſie aufgefordert, ihn durch praktiſche Data derſelben, wenn wir können, auszufüllen *).

In jenem Verſuche, das bisherige Verfahren der Metaphyſik umzuändern und dadurch, daß wir nach dem Beiſpiele der Geometer und Naturforſcher eine gänzliche Revolution mit derſelben vornehmen, beſteht nun das Geſchäft der Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft. Sie iſt ein Tractat von der Methode, nicht ein Syſtem der Wiſſenſchaft ſelbſt; aber ſie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derſelben, ſowohl in Anſehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derſelben. Denn das hat die reine ſpeculative Vernunft Eigenthümliches an ſich, daß ſie ihr eigen Vermögen, nach Verſchiedenheit der Art, wie ſie ſich Objecte zum Denken wählt, ausmeſſen und auch ſelbſt die mancherlei Arten, ſich Aufgaben vorzulegen, vollſtändig vorzählen und ſo den ganzen Vorriß zu einem Syſtem der Metaphyſik verzeichnen kann und ſoll; weil, was das Erſte betrifft, in der Erkenntniß a priori den Objecten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subject aus ſich ſelbſt hernimmt, und, was das Zweite anlangt,

---

*) So verſchafften die Centralgeſetze der Bewegung der Himmelskörper dem, was Copernicus anfänglich nur als Hypotheſe annahm, ausgemachte Gewißheit und bewieſen zugleich die unſichtbare, den Weltbau verbindende Kraft (der Newtoniſchen Anziehung), welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der Erſtere es nicht gewagt hätte, auf eine widerſinniſche, aber doch wahre Art die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenſtänden des Himmels, ſondern in ihrem Zuſchauer zu ſuchen. Ich ſtelle in dieſer Vorrede die in der Kritik vorgetragene, jener Hypotheſe analogiſche Umänderung der Denkart auch nur als Hypotheſe auf, ob ſie gleich in der Abhandlung ſelbſt aus der Beſchaffenheit unſerer Vorſtellungen vom Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verſtandes nicht hypothetiſch, ſondern apodiktiſch bewieſen wird, um nur die erſten Verſuche einer ſolchen Umänderung, welche allemal hypothetiſch ſind, bemerklich zu machen.

ſie in Anſehung der Erkenntnißprincipien eine ganz abgeſonderte für ſich beſtehende Einheit iſt, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organiſirten Körper, um aller andern und alle um eines willen da ſind, und kein Princip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch unterſucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphyſik das ſeltene Glück, welches keiner andern Vernunftwiſſenſchaft, die es mit Objecten zu thun hat, (denn die Logik beſchäftigt ſich nur mit der Form des Denkens überhaupt,) zu Theil werden kann, daß, wenn ſie durch dieſe Kritik in den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gebracht worden, ſie das ganze Feld der für ſie gehörigen Erkenntniſſe völlig befaſſen und alſo ihr Werk vollenden und für die Nachwelt, als einen nie zu vermehrenden Hauptſtuhl zum Gebrauche niederlegen kann, weil ſie es blos mit Principien und den Einſchränkungen ihres Gebrauchs zu thun hat, welche durch jene ſelbſt beſtimmt werden. Zu dieſer Vollſtändigkeit iſt ſie daher, als Grundwiſſenſchaft, auch verbunden, und von ihr muß geſagt werden können: nil actum reputans, si quid superesset agendum.

Aber was iſt denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenſchaft mit einer ſolchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zuſtand gebrachten Metaphyſik zu hinterlaſſen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Ueberſicht dieſes Werks wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur negativ ſei, uns nämlich mit der ſpeculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das iſt auch in der That ihr erſter Nutzen. Dieſer aber wird alsbald poſitiv, wenn man inne wird, daß die Grundſätze, mit denen ſich ſpeculative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der That nicht Erweiterung, ſondern, wenn man ſie näher betrachtet, Verengung unſeres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem ſie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der ſie eigentlich gehören, über Alles zu erweitern und ſo den reinen (praktiſchen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher iſt eine Kritik, welche die erſtere einſchränkt, ſo fern zwar negativ, aber, indem ſie dadurch zugleich ein Hinderniß, welches den letzteren Gebrauch einſchränkt oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der That von poſitivem und ſehr wichtigem Nutzen, ſo bald man überzeugt wird, daß es einen ſchlechterdings nothwendigen praktiſchen Gebrauch der reinen Vernunft (den moraliſchen) gebe, in welchem ſie ſich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu ſie aber von der ſpeculativen keiner Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung geſichert ſein muß, um nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu gerathen. Dieſem Dienſte der Kritik den poſitiven Nutzen abzuſprechen, wäre eben ſo viel, als ſagen, daß Polizei keinen poſitiven Nutzen ſchaffe, weil ihr Hauptgeſchäft doch nur iſt, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu beſorgen haben, einen Riegel vorzuſchieben, damit ein Jeder ſeine Angelegenheit ruhig und ſicher treiben könne. Daß Raum und Zeit nur Formen der ſinnlichen Anſchauung, alſo nur Bedingungen der Exiſtenz der Dinge als Erſcheinungen ſind, daß wir ferner keine Verſtandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniß der Dinge haben, als ſo fern dieſen Begriffen correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenſtande als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ſo fern es Object der ſinnlichen Anſchauung iſt d. i. als Erſcheinung, Erkenntniß haben können, wird im analytiſchen Theile der Kritik bewieſen; woraus denn freilich die Einſchränkung aller nur möglichen ſpeculativen Erkenntniß der Vernunft auf bloſe Gegenſtände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabei immer vorbehalten, daß wir eben dieſelben Gegenſtände auch als Dinge an ſich ſelbſt, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigſtens müſſen denken können *).

---

*) Einen Gegenſtand erkennen dazu wird erfordert, daß ich ſeine Möglichkeit (es ſei nach dem Zeugniß der Erfahrung aus ſeiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweiſen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht ſelbſt widerſpreche, d. i. wenn mein Begriff

Denn ſonſt würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erſcheinung ohne etwas wäre, was da erſcheint. Nun wollen wir annehmen, die durch unſere Kritik nothwendig gemachte Unterſcheidung der Dinge, als Gegenſtände der Erfahrung, von eben denſelben, als Dingen an ſich ſelbſt, wäre gar nicht gemacht, ſo müßte der Grundſatz der Cauſalität und mithin der Naturmechanismus in Beſtimmung derſelben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Urſachen gelten. Von eben demſelben Weſen alſo, z. B. der menſchlichen Seele, würde ich nicht ſagen können, ihr Wille ſei frei, und er ſei doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen d. i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerſpruch zu gerathen; weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derſelben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an ſich ſelbſt), genommen habe, und, ohne vorhergehende Kritik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da ſie das Object in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erſcheinung, oder als Ding an ſich ſelbſt; wenn die Deduction ihrer Verſtandesbegriffe richtig iſt, mithin auch der Grundſatz der Cauſalität nur auf Dinge im erſten Sinne genommen, nämlich ſo fern ſie Gegenſtände der Erfahrung ſind, geht, eben dieſelben aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen ſind, ſo wird eben derſelbe Wille in der Erſcheinung (den ſichtbaren Handlungen) als dem Naturgeſetze nothwendig gemäß und ſo fern nicht frei, und doch andererſeits, als einem Dinge an ſich ſelbſt angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne daß hiebei ein Widerſpruch vorgeht. Ob ich nun gleich meine Seele von der letzteren Seite betrachtet, durch keine ſpeculative Vernunft (noch weniger durch empiriſche Beobachtung), mithin auch nicht die Freiheit als Eigen-

---

nur ein möglicher Gedanke iſt, ob ich zwar dafür nicht ſtehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten dieſem auch ein Object correſpondire oder nicht. Um einem ſolchen Begriffe aber objective Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erſtere war blos die logiſche,) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieſes Mehrere aber braucht eben nicht in theoretiſchen Erkenntnißquellen geſucht zu werden, es kann auch in praktiſchen liegen.

ſchaft eines Weſens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuſchreibe, erkennen kann, darum weil ich ein ſolches ſeiner Exiſtenz nach, und doch nicht in der Zeit, beſtimmt erkennen müßte, (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anſchauung unterlegen kann, unmöglich iſt,) ſo kann ich mir doch die Freiheit denken, d. i. die Vorſtellung davon enthält wenigſtens keinen Widerſpruch in ſich, wenn unſere kritiſche Unterſcheidung beider (der ſinnlichen und intellectuellen) Vorſtellungsarten und die davon herrührende Einſchränkung der reinen Verſtandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fließenden Grundſätze, Statt hat. Geſetzt nun, die Moral ſetze nothwendig Freiheit (im ſtrengſten Sinne) als Eigenſchaft unſeres Willens voraus, indem ſie praktiſche in unſerer Vernunft liegende urſprüngliche Grundſätze als Data derſelben a priori anführt, die ohne Vorausſetzung der Freiheit ſchlechterdings unmöglich wären, die ſpeculative Vernunft aber hätte bewieſen, daß dieſe ſich gar nicht denken laſſe, ſo muß nothwendig jene Vorausſetzung, nämlich die moraliſche, derjenigen weichen, deren Gegentheil einen offenbaren Widerſpruch enthält, folglich Freiheit und mit ihr Sittlichkeit, (denn deren Gegentheil enthält keinen Widerſpruch, wenn nicht ſchon Freiheit vorausgeſetzt wird,) dem Naturmechanismus den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freiheit ſich nur nicht ſelbſt widerſpreche und ſich alſo doch wenigſtens denken laſſe, ohne nöthig zu haben ſie weiter einzuſehen, daß ſie alſo dem Naturmechanismus eben derſelben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hinderniß in den Weg lege: ſo behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht Statt gefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unſerer unvermeidlichen Unwiſſenheit in Anſehung der Dinge an ſich ſelbſt belehrt, und Alles, was wir theoretiſch erkennen können, auf bloße Erſcheinungen eingeſchränkt hätte. Eben dieſe Erörterung des poſitiven Nutzens kritiſcher Grundſätze der reinen Vernunft läßt ſich in Anſehung des Begriffs von Gott und der einfachen Natur unſerer Seele zeigen, die ich aber der Kürze halber vorbeigehe. Ich kann alſo Gott, Freiheit und Unſterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktiſchen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der ſpeculativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überſchwenglicher Einſichten benehme, weil ſie ſich, um zu dieſem zu gelangen, ſolcher Grundſätze bedienen muß, die, indem ſie in der That blos auf Gegenſtände möglicher Erfahrung reichen, wenn ſie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, wirklich dieſes jederzeit in Erſcheinung verwandeln und ſo alle praktiſche Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte alſo das Wiſſen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphyſik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, iſt die wahre Quelle alles der Moralität widerſtreitenden Unglaubens, der jederzeit gar ſehr dogmatiſch iſt. — Wenn es alſo mit einer nach Maaßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten ſyſtematiſchen Metaphyſik eben nicht ſchwer ſein kann, der Nachkommenſchaft ein Vermächtniß zu hinterlaſſen, ſo iſt dies kein für gering zu achtendes Geſchenk; man mag nun blos auf die Cultur der Vernunft durch den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundloſen Tappen und leichtſinnigen Herumſtreifen derſelben ohne Kritik ſehen, oder auch auf beſſere Zeitanwendung einer wißbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatismus ſo frühe und ſo viel Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon ſie nichts verſteht, und darin ſie, ſo wie Niemand in der Welt, auch nie etwas einſehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen und ſo die Erlernung gründlicher Wiſſenſchaften zu verabſäumen; am meiſten aber, wenn man den unſchätzbaren Vortheil in Anſchlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf ſokratiſche Art, nämlich durch den klärſten Beweis der Unwiſſenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphyſik iſt immer in der Welt geweſen und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil ſie ihr natürlich iſt, darin anzutreffen ſein. Es iſt alſo die erſte und wichtigſte Angelegenheit der Philoſophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrthümer verſtopft, allen nachtheiligen Einfluß zu benehmen.

Bei dieſer wichtigen Veränderung im Felde der Wiſſenſchaften, und dem Verluſte, den ſpeculative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Beſitze erleiden muß, bleibt dennoch Alles mit der allgemeinen menſchlichen Angelegenheit und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demſelben vortheilhaften Zuſtande, als es jemalen war, und der Verluſt trifft nur das Monopol der Schulen, keinesweges aber das Intereſſe der Menſchen. Ich frage den unbiegſamſten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unſerer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Subſtanz, ob der von der Freiheit des Willens gegen den allgemeinen Mechaniſmus durch die ſubtilen, obzwar ohnmächtigen, Unterſcheidungen ſubjectiver und objectiver praktiſcher Nothwendigkeit, oder ob der vom Daſein Gottes aus dem Begriffe eines allerrealſten Weſens, (der Zufälligkeit des Veränderlichen, und der Nothwendigkeit eines erſten Bewegers), nachdem ſie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publicum gelangen und auf deſſen Ueberzeugung den mindeſten Einfluß haben können. Iſt dieſes nun nicht geſchehen und kann es auch, wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menſchenverſtandes zu ſo ſubtiler Speculation, niemals erwartet werden; hat vielmehr, was das Erſtere betrifft, die jedem Menſchen bemerkliche Anlage ſeiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen ſeiner ganzen Beſtimmung unzulänglich) nie zufrieden geſtellt werden zu können, die Hoffnung eines künftigen Lebens, in Anſehung des Zweiten die bloße klare Darſtellung der Pflichten im Gegenſatze aller Anſprüche der Neigungen das Bewußtſein der Freiheit, und endlich, was das Dritte anlangt, die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorſorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weiſen und großen Welturheber, die ſich aufs Publicum verbreitende Ueberzeugung, ſo fern ſie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken müſſen: ſo bleibt ja nicht allein dieſer Beſitz ungeſtört, ſondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Anſehen, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, ſich keine höhere und ausgebreitetere Einſicht in einem Puncte anzumaßen, der die allgemeine menſchliche Angelegenheit betrifft, als diejenige iſt, zu der die große (für uns achtungswürdigſte) Menge auch eben ſo leicht gelangen kann, und ſich alſo auf die Cultur dieſer allgemein faßlichen und in moraliſcher Abſicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuſchränken. Die Veränderung betrifft alſo blos die arroganten Anſprüche der Schulen, die ſich gerne hierin (wie ſonſt mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer ſolcher Wahrheiten möchten halten laſſen, von denen ſie dem Publicum nur den Gebrauch mittheilen, den Schlüſſel derſelben aber für ſich behalten (**quod mecum nescit, solus vult scire videri**). Gleichwohl iſt doch auch für einen billigeren Anſpruch des ſpeculativen Philoſophen geſorgt. Er bleibt immer ausſchließlich Depoſitär einer dem Publicum, ohne deſſen Wiſſen, nützlichen Wiſſenſchaft; nämlich der Kritik der Vernunft, denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nöthig es zu ſein; weil, ſo wenig dem Volke die fein geſponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, eben ſo wenig kommen ihm auch die eben ſo ſubtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, ſo wie jeder ſich zur Speculation erhebende Menſch, unvermeidlich in beide geräth, jene dazu verbunden iſt, durch gründliche Unterſuchung der Rechte der ſpeculativen Vernunft einmal für allemal dem Scandal vorzubeugen, das über kurz oder lang ſelbſt dem Volke aus den Streitigkeiten aufſtoßen muß, in welche ſich Metaphyſiker (und als ſolche endlich auch wohl Geiſtliche) ohne Kritik unausbleiblich verwickeln und die ſelbſt nachher ihre Lehren verfälſchen. Durch dieſe kann allein dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeiſteriſchen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein ſchädlich werden können, zuletzt auch dem Idealismus und Skeptizismus, die mehr den Schulen gefährlich ſind und ſchwerlich ins Publicum übergehen können, ſelbſt die Wurzel abgeſchnitten werden. Wenn Regierungen ſich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befaſſen gut finden, ſo würde es ihrer weiſen Vorſorge für Wiſſenſchaften ſowohl als Menſchen weit gemäßer ſein, die Freiheit einer ſolchen Kritik zu begünſtigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen feſten Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotismus der Schulen zu unterſtützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geſchrei erheben, wenn man ihre Spinneweben zerreißt, von denen doch das Publicum niemals Notiz genommen hat und deren Verluſt es alſo auch nie fühlen kann.

Die Kritik iſt nicht dem dogmatiſchen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniß, als Wiſſenſchaft, entgegengeſetzt, (denn dieſe muß jederzeit dogmatiſch, d. i. aus ſicheren Principien a priori ſtrenge beweiſend ſein,) ſondern dem Dogmatismus, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen (der philoſophiſchen), nach Principien, ſo wie ſie die Vernunft längſt im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch ſie dazu gelangt iſt, allein fortzukommen. Dogmatismus iſt alſo das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens. Dieſe Entgegenſetzung ſoll daher nicht der geſchwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemaßten Namen der Popularität, oder wohl gar dem Skeptizismus, die mit der ganzen Metaphyſik kurzen Proceß macht, das Wort reden; vielmehr iſt die Kritik die nothwendige vorläufige Veranſtaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphyſik als Wiſſenſchaft, die nothwendig dogmatiſch und nach der ſtrengſten Forderung ſyſtematiſch, mithin ſchulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß; denn dieſe Foderung an ſie, da ſie ſich anheiſchig macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung der ſpeculativen Vernunft ihr Geſchäft auszuführen, iſt unnachläßlich. In der Ausführung alſo des Plans, den die Kritik vorſchreibt, d. i. im künftigen Syſtem der Metaphyſik, müſſen wir dereinſt der ſtrengen Methode des berühmten Wolf, des größten unter allen dogmatiſchen Philoſophen, folgen, der zuerſt das Beiſpiel gab, (und durch dies Beiſpiel der Urheber des bisher noch nicht erloſchenen Geiſtes der Gründlichkeit in Deutſchland wurde,) wie durch geſetzmäßige Feſtſtellung der Principien, deutliche Beſtimmung der Begriffe, verſuchte Strenge der Beweiſe, Verhütung kühner Sprüge in Folgerungen der ſichere Gang einer Wiſſenſchaft zu nehmen ſei, der auch eben darum eine ſolche, als Metaphyſik iſt, in dieſen Stand zu verſetzen vorzüglich geſchickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft ſelbſt, ſich das Feld vorher zu bereiten: ein Mangel, der nicht ſowohl ihm, als vielmehr der dogmatiſchen Denkungsart ſeines Zeitalters beizumeſſen iſt, und darüber die Philoſophen ſeiner ſowohl, als aller vorigen Zeiten einander nichts vorzuwerfen haben. Diejenigen, welche ſeine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts Anderes im Sinne haben, als die Feſſeln der Wiſſenſchaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meinung und Philoſophie in Philodoxie zu verwandeln.

Was dieſe zweite Auflage betrifft, ſo habe ich, wie billig, die Gelegenheit derſelben nicht vorbei laſſen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit ſo viel möglich abzuhelfen, woraus manche Mißdeutungen entſprungen ſein mögen, welche ſcharfſinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurtheilung dieſes Buchs aufgeſtoßen ſind. In den Sätzen ſelbſt und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form ſowohl als der Vollſtändigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefunden; welches theils der langen Prüfung, der ich ſie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publicum vorlegte, theils der Beſchaffenheit der Sache ſelbſt, nämlich der Natur einer reinen ſpeculativen Vernunft, beizumeſſen iſt, die einen wahren Gliederbau enthält, worin Alles Organ iſt, nämlich Alles um Eines willen und ein jedes Einzelne um Aller willen, mithin jede noch ſo kleine Gebrechlichkeit, ſie ſei ein Fehler (Irrthum) oder Mangel, ſich im Gebrauche unausbleiblich verrathen muß. In dieſer Unveränderlichkeit wird ſich dieſes Syſtem, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, ſondern blos die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Reſultats im Ausgange von den mindeſten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen, (denn auch dieſes iſt für ſich durch die Endabſicht derſelben im Praktiſchen gegeben,) zu jedem Theile bewirkt, indem der Verſuch, auch nur den kleinſten Theil abzuändern, ſofort Widerſprüche, nicht blos des Syſtems, ſondern der allgemeinen Menſchenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu dieſem Vertrauen. Allein in der *Darſtellung* iſt noch viel zu thun, und hierin habe ich in dieſer Auflage Verbeſſerungen verſucht, welche theils dem Mißverſtande der Aeſthetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, theils der Dunkelheit der Deduction der Verſtandesbegriffe, theils dem vermeintlichen Mangel einer genugſamen Evidenz in den Beweiſen der Grundſätze des reinen Verſtandes, theils endlich der Mißdeutung der, der rationalen Pſychologie vorgerückten Paralogiſmen abhelfen ſollen. Bis hieher (nämlich nur bis zu Ende des erſten Hauptſtücks der transſcendentalen Dialektik) und weiter nicht erſtrecken ſich meine Abänderungen der Darſtellungsart*), weil die Zeit zu kurz und

---

*) Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, könnte ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des pſychologiſchen *Idealismus*, und einen ſtrengen (wie ich glaube auch einzig möglichen) Beweis von der objectiven Realität der äußeren Anſchauung gemacht habe. Der Idealismus mag in Anſehung der weſentlichen Zwecke der Metaphyſik für noch ſo unſchuldig gehalten werden, (das er in der That nicht iſt,) ſo bleibt es immer ein Scandal der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft, das Daſeyn der Dinge außer uns, (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntniſſen ſelbſt für unſeren inneren Sinn her haben,) blos auf *Glauben* annehmen zu müſſen, und, wenn es Jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegen ſtellen zu können. Weil ſich in den Ausdrücken des Beweiſes einige Dunkelheit findet, ſo bitte ich dieſe Perioden ſo umzuändern: „*Dieſes Beharrliche aber kann nicht eine Anſchauung in mir ſein. Denn alle Beſtimmungsgründe meines Daſeins, die in mir angetroffen werden können, ſind Vorſtellungen, und bedürfen, als ſolche, ſelbſt ein von ihnen unterſchiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechſel derſelben, mithin mein Daſein in der Zeit, darin ſie wechſeln, beſtimmt werden könne.*“ Man wird gegen dieſen Beweis vermuthlich ſagen: ich bin mir doch nur deſſen, was in mir iſt d. i. meiner *Vorſtellung* äußerer Dinge, unmittelbar bewußt; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Correſpondirendes außer mir ſei, oder nicht. Allein ich bin mir *meines Daſeins* in der *Zeit* (folglich auch der Beſtimmbarkeit deſſelben in dieſer) durch innere *Erfahrung* bewußt, und dieſes iſt mehr, als blos mir meiner Vorſtellung bewußt zu ſein, doch aber

mir in Anſehung des Uebrigen auch kein Mißverſtand ſachkundiger und unparteiiſcher Prüfer vorgekommen war, welche, auch ohne daß ich ſie mit dem ihnen gebührenden Lobe nennen darf, die Rückſicht,

---

einerlei mit dem empiriſchen Bewußtſein meines Daſeins, welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Exiſtenz verbunden, außer mir iſt, beſtimmbar iſt. Dieſes Bewußtſein meines Daſeins in der Zeit iſt alſo mit dem Bewußtſein eines Verhältniſſes zu etwas außer mir identiſch verbunden, und es iſt alſo Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn iſt ſchon an ſich Beziehung der Anſchauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität deſſelben, zum Unterſchiede von der Einbildung, beruhet nur darauf, daß er mit der inneren Erfahrung ſelbſt, als die Bedingung der Möglichkeit derſelben unzertrennlich verbunden werde, welches hier geſchieht. Wenn ich mit dem intellectuellen Bewußtſein meines Daſeins, in der Vorſtellung: Ich bin, welche alle meine Urtheile und Verſtandeshandlungen begleitet, zugleich eine Beſtimmung meines Daſeins durch intellectuelle Anſchauung verbinden könnte, ſo wäre zu derſelben das Bewußtſein eines Verhältniſſes zu etwas außer mir nicht nothwendig gehörig. Nun aber jenes intellectuelle Bewußtſein zwar vorangeht, aber die innere Anſchauung, in der mein Daſein allein beſtimmt werden kann, ſinnlich und an Zeitbedingung gebunden iſt, dieſe Beſtimmung aber, mithin die innere Erfahrung ſelbſt, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht iſt, folglich nur in etwas außer mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt: ſo iſt die Realität des äußeren Sinnes mit der des inneren, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, nothwendig verbunden: d. i. ich bin mir eben ſo ſicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die ſich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich ſelbſt in der Zeit beſtimmt exiſtire. Welchen gegebenen Anſchauungen nun aber wirklich Objecte außer mir correſpondiren, und die alſo zum äußeren Sinne gehören, welchem ſie und nicht der Einbildungskraft zuzuſchreiben ſind, muß nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (ſelbſt innere) von Einbildung unterſchieden wird, in jedem beſonderen Falle ausgemacht werden, wobei der Satz: daß es wirklich äußere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hiezu noch die Anmerkung fügen: die Vorſtellung von etwas Beharrlichem im Daſein iſt nicht einerlei mit der beharrlichen Vorſtellung; denn dieſe kann ſehr wandelbar und wechſelnd ſein, wie alle unſere und ſelbſt die Vorſtellungen der Materie, und bezieht ſich doch auf etwas Beharrliches, welches alſo ein von allen meinen Vorſtellungen unterſchiedenes und äußeres Ding ſein muß, deſſen Exiſtenz in der Beſtimmung meines eigenen Daſeins nothwendig mit eingeſchloſſen wird und mit derſelben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich Statt finden würde, wenn ſie nicht (zum Theil) zugleich äußerlich wäre. Das Wie? läßt ſich hier eben ſo wenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, deſſen Zugleichſein mit dem Wechſelnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.

die ich auf ihre Erinnerungen genommen habe, ſchon von ſelbſt an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieſer Verbeſſerung aber iſt ein kleiner Verluſt für den Leſer verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich daß Verſchiedenes, was zwar nicht weſentlich zur Vollſtändigkeit des Ganzen gehört, mancher Leſer aber doch ungern miſſen möchte, indem es ſonſt in anderer Abſicht brauchbar ſein kann, hat weggelaſſen oder abgekürzt vorgetragen werden müſſen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt faßlichen Darſtellung Platz zu machen, die im Grunde in Anſehung der Sätze und ſelbſt ihrer Beweisgründe ſchlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrags hin und wieder ſo von der vorigen abgeht, daß ſie durch Einſchaltungen ſich nicht bewerkſtelligen ließ. Dieſer kleine Verluſt, der ohnedem, nach Jedes Belieben, durch Vergleichung mit der erſten Auflage erſetzt werden kann, wird durch die größere Faßlichkeit, wie ich hoffe, überwiegend erſetzt †). Ich habe in verſchiedenen öffentlichen Schriften (theils bei Gelegenheit der Recenſion mancher Bücher, theils in beſonderen Abhandlungen) mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geiſt der Gründlichkeit in Deutſchland nicht erſtorben, ſondern nur durch den Modeton einer geniemäßigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit überſchrieen worden, und daß die dornigen Pfade der Kritik, die zu einer ſchulgerechten, aber als ſolche allein dauerhaften und daher höchſtnothwendigen Wiſſenſchaft der reinen Vernunft führen, muthige und helle Köpfe nicht gehindert haben, ſich derſelben zu bemeiſtern. Dieſen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einſicht noch das Talent einer lichtvollen Darſtellung, (deſſen ich mir eben nicht bewußt bin,) ſo glücklich verbinden, überlaſſe ich meine in Anſehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden; denn widerlegt zu werden iſt in dieſem Falle keine Gefahr, wohl aber nicht verſtanden zu werden. Meinerſeits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an nicht einlaſſen, ob ich zwar auf alle Winke, es ſei von Freunden oder Gegnern, ſorgfältig achten werde, um ſie in der künftigen Ausführung des Syſtems dieſer Propädeutik gemäß zu benutzen. Da ich während dieſer Arbeiten ſchon ziemlich tief ins Alter fortgerückt bin (in dieſem Monate ins vier und ſechzigſte Jahr), ſo muß ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphyſik der Natur ſowohl als der Sitten, als Beſtätigung der Richtigkeit der Kritik der ſpeculativen ſowohl als praktiſchen Vernunft, zu liefern, ausführen will, mit der Zeit ſparſam verfahren, und die Aushellung ſowohl der in dieſem Werke anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Vertheidigung des Ganzen von den verdienten Männern, die es ſich zu eigen gemacht haben, erwarten. An einzelnen Stellen läßt ſich jeder philoſophiſche Vortrag zwacken, (denn er kann nicht ſo gepanzert auftreten, als der mathematiſche,) indeſſen daß doch der Gliederbau des Syſtems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeſte Gefahr läuft, zu deſſen Ueberſicht, wenn es neu iſt, nur Wenige die Gewandtheit des Geiſtes, noch Wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Luſt beſitzen. Auch ſcheinbare Widerſprüche laſſen ſich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zuſammenhange geriſſen, gegen einander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden, Schrift ausklauben, die in den Augen deſſen, der ſich auf fremde Beurtheilung verläßt, ein nachtheiliges Licht auf dieſe werfen, demjenigen aber, der ſich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, ſehr leicht aufzulöſen ſind. Indeſſen, wenn eine Theorie in ſich Beſtand hat, ſo dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich große Gefahr droheten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuſchleifen, und, wenn ſich Männer von Unparteilichkeit, Einſicht und wahrer Popularität damit beſchäftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verſchaffen.

---

†) Die Verſchiedenheiten der 1. und der 2. Ausg. ſind, die ganz unbedeutenden ausgenommen, hier entweder in Anmerkungen, die das Zeichen † haben, ſogleich unter dem Texte bemerklich gemacht oder, wenn ſie größere Abſchnitte betreffen, die ſich nicht in Form von Anmerkungen mittheilen ließen, an das Ende dieſes Bandes geſtellt worden.

Königsberg im Aprilmonat 1787.

Einleitung.

I.

Von dem Unterſchiede der reinen und empiriſchen Erkenntniß.

Daß alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel; denn wodurch ſollte das Erkenntnißvermögen ſonſt zur Ausübung erweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken, theils unſere Verſtandesfähigkeit in Bewegung bringen, dieſe zu vergleichen, ſie zu verknüpfen oder zu trennen, und ſo den rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenſtände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht alſo keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher und mit dieſer fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unſere Erkenntniß *mit* der Erfahrung anhebt, ſo entſpringt ſie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung. Denn es könne wohl ſein, daß ſelbſt unſere Erfahrungserkenntniß ein Zuſammengeſetztes aus dem ſei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unſer eigenes Erkenntnißvermögen (durch ſinnliche Eindrücke blos veranlaßt) aus ſich ſelbſt hergibt, welchen Zuſatz wir von jenem Grundſtoffe nicht eher unterſcheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerkſam und zur Abſonderung deſſelben geſchickt gemacht hat.

Es iſt alſo wenigſtens eine der näheren Unterſuchung noch benöthigte und nicht auf den erſten Anſchein ſogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und ſelbſt von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe? Man nennt ſolche Erkenntniſſe a priori und unterſcheidet ſie von den empiriſchen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben.

Jener Ausdruck iſt indeſſen noch nicht beſtimmt genug, um den ganzen Sinn, der vorgelegten Frage angemeſſen, zu bezeichnen. Denn man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntniß zu ſagen, daß wir ihrer a priori fähig oder theilhaftig ſind, weil wir ſie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, ſondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl ſelbſt doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten. So ſagt man von Jemand, der das Fundament ſeines Hauſes untergrub: er konnte es a priori wiſſen, daß es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, daß es wirklich einfiel, warten. Allein gänzlich a posteriori konnte er dieſes doch auch nicht wiſſen. Denn daß die Körper ſchwer ſind und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, mußte ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

Wir werden alſo im Verfolg unter Erkenntniſſen a priori nicht ſolche verſtehen, die von dieſer oder jener, ſondern die ſchlechterdings von aller Erfahrung unabhängig Statt finden. Ihnen ſind empiriſche Erkenntniſſe, oder ſolche, die nur a posteriori d. i. durch Erfahrung möglich ſind, entgegengeſetzt. Von den Erkenntniſſen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empiriſches beigemiſcht iſt. So iſt z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Urſache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff iſt, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.

II.

Wir ſind im Beſitze gewiſſer Erkenntniſſe a priori, und ſelbſt der gemeine Verſtand iſt niemals ohne ſolche.

Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir ſicher ein reines Erkenntniß von empiriſchen unterſcheiden können. Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas ſo oder ſo beſchaffen ſei, aber nicht, daß es nicht anders ſein könne. Findet ſich alſo erſtlich ein Satz, der zugleich mit ſeiner Nothwendigkeit gedacht wird, ſo iſt er ein Urtheil **a priori**; iſt er überdem auch von keinem abgeleitet, als der ſelbſt wiederum als ein nothwendiger Satz gültig iſt, ſo iſt er ſchlechterdings **a priori**. Zweitens: Erfahrung gibt niemals ihren Urtheilen wahre oder ſtrenge, ſondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), ſo daß es eigentlich heißen muß: ſo viel wir bisher wahrgenommen haben, findet ſich von dieſer oder jener Regel keine Ausnahme. Wird alſo ein Urtheil in ſtrenger Allgemeinheit gedacht d. i. ſo, daß gar keine Ausnahme als möglich verſtattet wird, ſo iſt es nicht von der Erfahrung abgeleitet, ſondern ſchlechterdings **a priori** gültig. Die empiriſche Allgemeinheit iſt alſo nur eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit, von der, welche in den meiſten Fällen, zu der, die in allen gilt, wie z. B. in dem Satze: alle Körper ſind ſchwer; wo dagegen ſtrenge Allgemeinheit zu einem Urtheile weſentlich gehört, da zeigt dieſe auf einen beſonderen Erkenntnißquell deſſelben, nämlich ein Vermögen des Erkenntniſſes **a priori**. Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit ſind alſo ſichere Kennzeichen einer Erkenntniß **a priori** und gehören auch unzertrennlich zu einander. Weil es aber im Gebrauche derſelben bisweilen leichter iſt die empiriſche Beſchränktheit derſelben, als Zufälligkeit in den Urtheilen, oder es auch mannichmal einleuchtender iſt die unbeſchränkte Allgemeinheit, die wir einem Urtheile beilegen, als die Nothwendigkeit deſſelben zu zeigen, ſo iſt es rathſam, ſich gedachter beider Kriterien, deren jedes für ſich unfehlbar iſt, abgeſondert zu bedienen.

Daß es nun dergleichen nothwendige und im ſtrengſten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile **a priori** im menſchlichen Erkenntniß wirklich gebe, iſt leicht zu zeigen. Will man ein Beiſpiel aus Wiſſenſchaften, ſo darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinausſehen; will man ein ſolches aus dem gemeinſten Verſtandesgebrauche, ſo kann der Satz, daß alle Veränderung eine Urſache habe müſſe, dazu dienen; ja in dem letzteren enthält ſelbſt der Begriff einer Urſache ſo offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der

Verknüpfung mit einer Wirkung und einer ſtrengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öfteren Beigeſellung deſſen, was geſchieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entſpringenden Gewohnheit (mithin blos ſubjectiven Nothwendigkeit), Vorſtellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beiſpiele zum Beweiſe der Wirklichkeit reiner Grundſätze **a priori** in unſerem Erkenntniſſe zu bedürfen, dieſer ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, mithin **a priori** darthun. Denn wo wollte ſelbſt Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen ſie fortgeht, immer wieder empiriſch, mithin zufällig wären; daher man dieſe ſchwerlich für erſte Grundſätze gelten laſſen kann. Allein hier können wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unſeres Erkenntnißvermögens als Thatſache ſammt den Kennzeichen deſſelben dargelegt zu haben. Aber nicht blos in Urtheilen, ſondern ſelbſt in Begriffen zeigt ſich ein Urſprung einiger derſelben **a priori**. Laſſet von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers Alles, was daran empiriſch iſt, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, ſo bleibe doch der Raum übrig, den er, (welcher nun ganz verſchwunden iſt,) einnahm, und den könnt ihr nicht weglaſſen. Eben ſo, wenn ihr von eurem empiriſchen Begriffe eines jeden körperlichen oder nicht körperlichen Objects alle Eigenſchaften weglaßt, die euch die Erfahrung lehrt, ſo könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Subſtanz oder einer Subſtanz anhängend denkt (obgleich dieſer Begriff mehr Beſtimmung enthält, als der eines Objects überhaupt). Ihr müßt alſo, überführt durch die Nothwendigkeit, womit ſich dieſer Begriff euch aufdringt, geſtehen, daß er in eurem Erkenntnißvermögen **a priori** ſeinen Sitz habe †).

---

†) Statt dieſer beiden erſten Abſchnitte der Einleitung findet ſich in der 1ſten Ausgabe, wo die Einleitung nur in zwei Abſchnitte (I, Idee der Transſcendental-Philoſophie und II, Eintheilung der Transſcend.-Philoſ.) zerfällt, folgende kürzere Darſtellung: „Erfahrung iſt ohne Zweifel das erſte Product, welches unſer Verſtand hervorbringt, indem er den rohen Stoff

III.

Die Philoſophie bedarf einer Wiſſenſchaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntniſſe a priori beſtimme.

Was noch weit mehr ſagen will, als alles Vorige, iſt dieſes, daß gewiſſe Erkenntniſſe ſogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlaſſen, und durch Begriffe, denen überall kein entſprechender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unſerer Urtheile über alle Grenzen derſelben zu erweitern den Anſchein haben.

Und gerade in dieſen letzteren Erkenntniſſen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforſchungen unſerer Ver-

---

ſinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie iſt eben dadurch die erſte Belehrung, und im Fortgange ſo unerſchöpflich an neuem Unterricht, daß das zuſammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntniſſen, die auf dieſem Boden geſammelt werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl iſt ſie bei weitem nicht das einzige Feld, darin ſich unſer Verſtand einſchränken läßt. Sie ſagt uns zwar, was da ſei, aber nicht, daß es nothwendiger Weiſe ſo und nicht anders ſein müſſe. Eben darum gibt ſie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieſer Art von Erkenntniſſen ſo begierig iſt, wird durch ſie mehr gereizt als befriedigt. Solche allgemeinen Erkenntniſſe nun, die zugleich den Charakter der inneren Nothwendigkeit haben, müſſen von der Erfahrung unabhängig, für ſich ſelbſt klar und gewiß ſein; man nennt ſie daher Erkenntniſſe a priori; da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt iſt, wie man ſich ausdrückt, nur a posteriori oder empiriſch erkannt wird. Nun zeigt es ſich, welches überaus merkwürdig iſt, daß ſelbſt unter unſere Erfahrungen ſich Erkenntniſſe mengen, die ihren Urſprung a priori haben müſſen und die vielleicht nur dazu dienen, um unſeren Vorſtellungen der Sinne Zuſammenhang zu verſchaffen. Denn, wenn man aus den erſteren auch Alles wegſchafft, was den Sinnen angehört, ſo bleiben dennoch gewiſſe urſprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entſtanden ſein müſſen, weil ſie machen, daß man von den Gegenſtänden, die den Sinnen erſcheinen, mehr ſagen kann, wenigſtens es ſagen zu können glaubt, als bloſe Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und ſtrenge Nothwendigkeit enthalten, dergleichen die blos empiriſche Erkenntniß nicht liefern kann."

nunſt, die wir, der Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher und ihre Endabſicht für viel erhabener halten, als Alles, was der Verſtand im Felde der Erſcheinungen lernen kann, wobei wir, ſogar auf die Gefahr zu irren, eher Alles wagen, als daß wir ſo angelegentliche Unterſuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringſchätzung und Gleichgültigkeit aufgeben ſollten. Dieſe unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft ſelbſt ſind Gott, Freiheit und Unſterblichkeit. Die Wiſſenſchaft aber, deren Endabſicht mit allen ihren Zurüſtungen eigentlich nur auf die Auflöſung derſelben gerichtet iſt, heißt Metaphyſik, deren Verfahren im Anfange dogmatiſch iſt, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer ſo großen Unternehmung zuverſichtlich die Ausführung übernimmt †).

Nun ſcheint es zwar natürlich, daß, ſo bald man den Boden der Erfahrung verlaſſen hat, man doch nicht mit Erkenntniſſen, die man beſitzt, ohne zu wiſſen woher, und auf den Credit der Grundſätze, deren Urſprung man nicht kennt, ſofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung deſſelben durch ſorgfältige Unterſuchungen vorher verſichert zu ſein, daß man alſo vielmehr die Frage vorlängſt werde aufgeworfen haben, wie denn der Verſtand zu allen dieſen Erkenntniſſen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth ſie haben mögen. In der That iſt auch nichts natürlicher, wenn man unter dem Worte natürlich das verſteht, was billiger und vernünftiger Weiſe geſchehen ſollte; verſteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maaßen geſchieht, ſo iſt hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß dieſe Unterſuchung lange unterbleiben mußte. Denn ein Theil dieſer Erkenntniſſe, die mathematiſche, iſt im alten Beſitze der Zuverläſſigkeit, und gibt dadurch eine günſtige Erwartung auch für andere, ob dieſe gleich von ganz verſchiedener Natur ſein mögen. Ueberdem, wenn man über den Kreis der

---

†) Die Worte: „Dieſe unvermeidlichen Aufgaben — die Ausführung übernimmt“ ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Erfahrung hinaus iſt, ſo iſt man ſicher, durch Erfahrung nicht widerlegt zu werden. Der Reiz, ſeine Erkenntniſſe zu erweitern, iſt ſo groß, daß man nur durch einen klaren Widerſpruch, auf den man ſtößt, in ſeinem Fortſchritte aufgehalten werden kann. Dieſer aber kann vermieden werden, wenn man ſeine Erdichtungen nur behutſam macht, ohne daß ſie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik gibt uns ein glänzendes Beiſpiel, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniß a priori bringen können. Nun beſchäftigt ſie ſich zwar mit Gegenſtänden und Erkenntniſſen blos ſo weit, als ſich ſolche in der Anſchauung darſtellen laſſen. Aber dieſer Umſtand wird leicht überſehen, weil gedachte Anſchauung ſelbſt a priori gegeben werden kann, mithin von einem bloſen reinen Begriff kaum unterſchieden wird. Durch einen ſolchen Beweis von der Macht der Vernunft eingenommen, ſieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem ſie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerſtand ſie fühlt, könnte die Vorſtellung faſſen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel beſſer gelingen werde. Eben ſo verließ Plato die Sinnenwelt, weil ſie dem Verſtande ſo enge Schranken ſetzt, und wagte ſich jenſeit derſelben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verſtandes. Er bemerkte nicht, daß er durch ſeine Bemühungen keinen Weg gewönne; denn er hatte keinen Widerhalt, gleichſam zur Unterlage, worauf er ſich ſteifen und woran er ſeine Kräfte anwenden konnte, um den Verſtand von der Stelle zu bringen. Es iſt aber ein gewöhnliches Schickſal der menſchlichen Vernunft in der Speculation, ihr Gebäude ſo früh wie möglich fertig zu machen und hintennach allererſt zu unterſuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt ſei. Alsdenn aber werden allerlei Beſchönigungen herbeigeſucht, um uns wegen deſſen Tüchtigkeit zu tröſten, oder auch eine ſolche ſpäte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweiſen. Was uns aber während des Bauens von aller Beſorgniß und Verdacht frei hält und mit ſcheinbarer Gründlichkeit ſchmeichelt, iſt dieſes. Ein großer Theil, und vielleicht der größte, von dem Geſchäfte unſerer Vernunft beſteht in Zergliederung der Begriffe, die wir ſchon von Gegenſtänden haben. Dieſes liefert uns eine Menge von Erkenntniſſen, die, ob ſie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen ſind, was in unſeren Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) ſchon gedacht worden, doch wenigſtens der Form nach neuen Einſichten gleich geſchätzt werden, wiewohl ſie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, ſondern nur auseinander ſetzen. Da dieſes Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniß a priori gibt, die einen ſicheren und nützlichen Fortgang hat, ſo erſchleicht die Vernunft, ohne es ſelbſt zu merken, unter dieſer Vorſpiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo ſie zu gegebenen Begriffen ganz fremde, und zwar a priori hinzu thut, ohne daß man weiß, wie ſie dazu gelange, und ohne ſich eine ſolche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu laſſen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterſchiede dieſer zwiefachen Erkenntnißart handeln.

IV.

Von dem Unterſchiede analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile.

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahenden erwäge, denn auf die verneinenden iſt nachher die Anwendung leicht,) iſt dieſes Verhältniß auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in dieſem Begriffe A (verſteckter Weiſe) enthalten iſt; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demſelben in Verknüpfung ſteht. Im erſten Fall nenne ich das Urtheil analytiſch, in dem anderen ſynthetiſch. Analytiſche Urtheile (die bejahenden) ſind alſo diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenigen aber, in denen dieſe Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, ſollen ſynthetiſche Urtheile heißen. Die erſteren könnte man auch Erläuterungs-, die anderen Erweiterungsurtheile heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, ſondern dieſen nur durch Zergliederung in ſeine Theilbegriffe zerfällen, die in ſelbigem ſchon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung deſſelben hätte können herausgezogen werden. Z. B. wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, ſo iſt dies ein analytiſches Urtheil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung, als mit demſelben verknüpft, zu finden, ſondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieſes Prädicat darin anzutreffen; es iſt alſo ein analytiſches Urtheil. Dagegen, wenn ich ſage: alle Körper ſind ſchwer, ſo iſt das Prädicat etwas ganz Anderes, als das, was ich in dem bloſen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines ſolchen Prädicats gibt alſo ein ſynthetiſches Urtheil.

Erfahrungsurtheile, als ſolche, ſind insgeſammt ſynthetiſch. Denn es wäre ungereimt, ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufaſſen, und alſo kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe. Daß ein Körper ausgedehnt ſei, iſt ein Satz, der a priori feſtſteht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile ſchon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerſpruchs nur herausziehen und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewußt werden kann, welche mich Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen ob ich ſchon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einſchließe, ſo bezeichnet jener doch einen Gegenſtand der Erfahrung durch einen Theil derſelben, zu welchem ich alſo noch andere Theile eben derſelben Erfahrung, als zu dem erſteren gehörten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytiſch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt ꝛc., die alle in dieſem Begriffe gedacht werden, erkennen.

Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurückſehe, von welcher ich dieſen Begriff des Körpers abgezogen hatte, ſo finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft, und füge alſo dieſe als Prädicat zu jenem Begriffe ſynthetiſch hinzu. Es iſt alſo die Erfahrung, worauf ſich die Möglichkeit der Syntheſis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem anderen enthalten iſt, dennoch als Theile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die ſelbſt eine ſynthetiſche Verbindung der Anſchauungen iſt, zu einander, wiewol nur zufälliger Weiſe, gehören †).

Aber bei ſynthetiſchen Urtheilen **a priori** fehlt dieſes Hilfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Begriff A hinausgehen ſoll, um einen anderen B als damit verbunden zu erkennen, was iſt das, worauf ich mich ſtütze, und wodurch die Syntheſis möglich wird? da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der

---

†) Statt der Sätze: „Erfahrungsurtheile als ſolche — zufälliger Weiſe gehören“ ſtand in der 1. Ausg. Folgendes: „Nun iſt hieraus klar: 1) daß durch analytiſche Urtheile unſere Erkenntniß gar nicht erweitert werde, ſondern der Begriff, den ich ſchon habe, aus einander geſetzt und mir ſelbſt verſtändlich gemacht werde. 2) daß bei ſynthetiſchen Urtheilen ich außer dem Begriffe des Subjects noch etwas Anderes (x) haben müſſe, worauf ſich der Verſtand ſtützt, um ein Prädicat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen.“

„Bei empiriſchen oder Erfahrungsurtheilen hat es hiemit gar keine Schwierigkeit. Denn dieſes x iſt die vollſtändige Erfahrung von dem Gegenſtande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Theil dieſer Erfahrung ausmacht. Denn ob ich ſchon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einſchließe, ſo bezeichnet er doch die vollſtändige Erfahrung durch einen Theil derſelben, zu welchem alſo ich noch andere Theile eben derſelben Erfahrung, als zu dem erſteren gehörig, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytiſch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt ꝛc., die alle in dieſem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurückſehe, von welcher ich dieſen Begriff des Körpers abgezogen hatte, ſo finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft. Es iſt alſo die Erfahrung jenes x, was außer dem Begriffe A liegt, und worauf ſich die Möglichkeit der Syntheſis des Prädicats der Schwere B mit dem Begriffe A gründet.“

Erfahrung danach umzuſehen. Man nehme den Satz: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. In dem Begriff von Etwas, das geſchieht, denke ich zwar ein Daſein, vor welchem eine Zeit vorhergeht ꝛc., und daraus laſſen ſich analytiſche Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Urſache liegt ganz außer jenem Begriffe und zeigt etwas von dem, was geſchieht, Verſchiedenes an, iſt alſo in dieſer letzteren Vorſtellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geſchieht, etwas davon ganz Verſchiedenes zu ſagen, und den Begriff der Urſache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu und ſogar nothwendig gehörig, zu erkennen? Was iſt hier das Unbekannte = x, worauf ſich der Verſtand ſtützt, wenn er außer dem Begriffe A ein demſelben fremdes Prädicat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu ſein erachtet? Erfahrung kann es nicht ſein, weil der angeführte Grundſatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, ſondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloſen Begriffen die zweite Vorſtellung zu der erſteren hinzugefügt. Nun beruht auf ſolchen ſynthetiſchen d. i. Erweiterungs-Grundſätzen die ganze Endabſicht unſerer ſpeculativen Erkenntniß a priori; denn die analytiſchen ſind zwar höchſt wichtig und nöthig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer ſicheren und ausgebreiteten Syntheſis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich iſt †).

---

†) Der V. und VI. Abſchn. ſind erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen. Statt ihrer finden ſich in der 1. Ausg. nur folgende Worte, die den Uebergang zu dem VII. Abſchn. der 2. Ausg. machen: „Es liegt alſo hier ein gewiſſes Geheimniß verborgen *), deſſen Aufſchluß allein den Fortſchritt in dem grenzenloſen Felde der reinen Verſtandeserkenntniß ſicher und zuverläſſig machen kann: nämlich mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derſelben möglich machen, einzuſehen und dieſe ganze Erkenntniß (die ihre

*) „Wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur dieſe Frage aufzuwerfen, ſo würde dieſe allein allen Syſtemen der reinen Vernunft bis auf unſere Zeit mächtig widerſtanden haben und hätte ſo viele eitele Verſuche erſpart, die, ohne zu wiſſen, womit man eigentlich zu thun hat, blindlings unternommen worden.“

V.

In allen theoretiſchen Wiſſenſchaften der Vernunft ſind ſynthetiſche Urtheile **a priori** als Principien enthalten.

1. *Mathematiſche Urtheile ſind insgeſammt ſynthetiſch.* Dieſer Satz ſcheint den Bemerkungen der Zergliederer der menſchlichen Vernunft bisher entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengeſetzt zu ſein, ob er gleich unwiderſprechlich gewiß und in der Folge ſehr wichtig iſt. Denn weil man fand, daß die Schlüſſe der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerſpruchs fortgehen, (welches die Natur einer jeden apodiktiſchen Gewißheit erfordert,) ſo überredete man ſich, daß auch die Grundſätze aus dem Satze des Widerſpruchs anerkannt würden; worin ſie ſich irreten; denn ein ſynthetiſcher Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerſpruchs eingeſehen werden, aber nur ſo, daß ein anderer ſynthetiſcher Satz vorausgeſetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an ſich ſelbſt.

Zuvörderſt muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematiſche Sätze jederzeit Urtheile **a priori** und nicht empiriſch ſeien, weil ſie Nothwendigkeit bei ſich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man aber dieſes nicht einräumen, wohlan, ſo ſchränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es ſchon mit ſich bringt, daß ſie nicht empiriſche, ſondern blos reine Erkenntniß **a priori** enthalte.

Man ſollte anfänglich zwar denken: daß der Satz 7 + 5 = 12 ein blos analytiſcher Satz ſei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerſpruchs erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, ſo findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereini-

---

eigene Gattung ausmacht,) in einem Syſtem nach ihren urſprünglichen Quellen, Abtheilungen, Umfang und Grenzen, nicht durch einen flüchtigen Umkreis zu bezeichnen, ſondern vollſtändig und zu jedem Gebrauche hinreichend zu beſtimmen. So viel vorläufig von dem Eigenthümlichen, was die ſynthetiſchen Urtheile an ſich haben.“

gung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſei, die beide zuſammengefaßt. Der Begriff von Zwölf iſt keineswegs dadurch ſchon gedacht, daß ich mir jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über dieſe Begriffe hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden correſpondirt, etwa ſeine fünf Finger, oder (wie Segner in ſeiner Arithmetik) fünf Puncte, und ſo nach und nach die Einheiten der in der Anſchauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthun. Denn ich nehme zuerſt die Zahl 7, und indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anſchauung zu Hilfe nehme, ſo thue ich die Einheiten, die ich vorher zuſammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7, und ſehe ſo die Zahl 12 entſpringen. Daß 7 zu 5 hinzugethan werden ſollten, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe $= 7 + 5$ gedacht, aber nicht, daß dieſe Summe der Zahl 12 gleich ſei. Der arithmetiſche Satz iſt alſo jederzeit ſynthetiſch; welches man deſto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unſere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anſchauung zu Hilfe zu nehmen, vermittelſt der bloſen Zergliederung unſerer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Eben ſo wenig iſt irgend ein Grundſatz der reinen Geometrie analytiſch. Daß die gerade Linie zwiſchen zweien Puncten die kürzeſte ſei, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, ſondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzeſten kommt alſo gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anſchauung muß alſo hier zu Hilfe genommen werden, vermittelſt deren allein die Syntheſis möglich iſt.

Einige wenige Grundſätze, welche die Geometer vorausſetzen, ſind zwar wirklich analytiſch und beruhen auf dem Satze des Widerſpruchs; ſie dienen aber auch nur, wie identiſche Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Principien, z. B. $a = a$, das Ganze iſt ſich ſelber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze iſt größer als ſein Theil. Und doch auch dieſe ſelbſt, ob ſie gleich nach bloſen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelaſſen, weil ſie in der Anſchauung können dargeſtellt werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat ſolcher apodiktiſchen Urtheile ſchon in unſerem Begriffe und das Urtheil ſei alſo analytiſch, iſt blos die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir ſollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewiſſes Prädicat hinzudenken, und dieſe Nothwendigkeit haftet ſchon an den Begriffen. Aber die Frage iſt nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken *ſollen*, ſondern was wir *wirklich* in ihm, obzwar nur dunkel, *denken*, und da zeigt ſich, daß das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht als im Begriffe ſelbſt gedacht, ſondern vermittelſt einer Anſchauung, die zu dem Begriffe hinzukommen muß, abhänge.

2. *Naturwiſſenſchaft* (Physica) *enthält ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien in ſich.* Ich will nur ein Paar Sätze zum Beiſpiel anführen, als den Satz: daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich ſein müſſen. An beiden iſt nicht allein die Nothwendigkeit, mithin ihr Urſprung a priori, ſondern auch, daß ſie ſynthetiſche Sätze ſind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, ſondern blos ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung deſſelben. Alſo gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich *in ihm* nicht dachte. Der Satz iſt alſo nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch und dennoch a priori gedacht, und ſo in den übrigen Sätzen des reinen Theils der Naturwiſſenſchaft.

3. *In der Metaphyſik*, wenn man ſie auch nur für eine bisher blos verſuchte, dennoch aber durch die Natur der menſchlichen Vernunft unentbehrliche Wiſſenſchaft anſieht, ſollen *ſynthetiſche*

Erkenntniſſe **a priori** *enthalten ſein*, und es iſt ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns **a priori** von Dingen machen, blos zu zergliedern und dadurch analytiſch zu erläutern, ſondern wir wollen unſere Erkenntniß **a priori** erweitern, wozu wir uns ſolcher Grundſätze bedienen müſſen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzuthun, was in ihm nicht enthalten war, und durch ſynthetiſche Urtheile **a priori** wohl gar ſo weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung ſelbſt nicht ſo weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muß einen erſten Anfang haben u. a. m., und ſo beſteht Metaphyſik wenigſtens *ihrem Zwecke nach* aus lauter ſynthetiſchen Sätzen **a priori**.

VI.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.

Man gewinnt dadurch ſchon ſehr viel, wenn man eine Menge von Unterſuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man ſich nicht allein ſelbſt ſein eigenes Geſchäfte, indem man es ſich genau beſtimmt, ſondern auch jedem Anderen, der es prüfen will, das Urtheil, ob wir unſerem Vorhaben ein Genüge gethan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft iſt nun in der Frage enthalten: *Wie ſind ſynthetiſche Urtheile* **a priori** *möglich?*

Daß die Metaphyſik bisher in einem ſo ſchwankenden Zuſtande der Ungewißheit und Widerſprüche geblieben iſt, iſt lediglich der Urſache zuzuſchreiben, daß man ſich dieſe Aufgabe und vielleicht ſogar den Unterſchied der *analytiſchen* und *ſynthetiſchen* Urtheile nicht früher in die Gedanken kommen ließ. Auf der Auflöſung dieſer *Aufgabe* oder einem genugthuenden Beweiſe, daß die Möglichkeit, die ſie erklärt zu wiſſen verlangt, in der That gar nicht Statt finde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphyſik. *David Hume*, der dieſer Aufgabe unter allen Philoſophen noch am nächſten trat, ſie aber ſich bei weitem nicht beſtimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, ſondern blos bei dem ſynthetiſchen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Urſachen (**principium causalitatis**) ſtehen blieb, glaubte heraus zu bringen, daß ein ſolcher Satz

a priori gänzlich unmöglich ſei, und nach ſeinen Schlüſſen würde Alles, was wir Metaphyſik nennen, auf einen bloſen Wahn von vermeinter Vernunfteinſicht deſſen hinauslaufen, was in der That blos aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Nothwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philoſophie zerſtörende Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unſere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingeſehen haben würde, daß, nach ſeinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil dieſe gewiß ſynthetiſche Sätze **a priori** enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdenn ſein guter Verſtand wohl würde bewahrt haben.

In der Auflöſung obiger Aufgabe iſt zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wiſſenſchaften, die eine theoretiſche Erkenntniß **a priori** von Gegenſtänden enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

Wie iſt reine Mathematik möglich?

Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

Von dieſen Wiſſenſchaften, da ſie wirklich gegeben ſind, läßt ſich nun wohl geziemend fragen: wie ſie möglich ſind? denn daß ſie möglich ſein müſſen, wird durch ihre Wirklichkeit bewieſen*). Was aber Metaphyſik betrifft, ſo muß ihr bisheriger ſchlechter Fortgang, und weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren weſentlichen Zweck angeht, ſagen kann, ſie ſei wirklich vorhanden, einen Jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln laſſen.

Nun iſt aber dieſe Art von Erkenntniß in gewiſſem Sinne doch auch als gegeben anzuſehen, und Metaphyſik iſt, wenn gleich nicht als Wiſſenſchaft, doch als Naturanlage (**metaphysica natura-**

---

*) Von der reinen Naturwiſſenſchaft könnte man dieſes Letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die verſchiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen empiriſchen Phyſik vorkommen, nachſehen, als den von der Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung u. ſ. w., ſo wird man bald überzeugt werden, daß ſie eine **physicam puram** (oder **rationalem**) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wiſſenſchaft, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange, abgeſondert aufgeſtellt zu werden.

lis) wirklich. Denn die menſchliche Vernunft geht unaufhaltſam, ohne daß bloſe Eitelkeit des Vielwiſſens ſie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniß getrieben bis zu ſolchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können, und ſo iſt wirklich in allen Menſchen, ſo bald Vernunft ſich in ihnen bis zur Speculation erweitert, irgend eine Metaphyſik zu aller Zeit geweſen und wird auch immer darin bleiben. Und nun iſt auch von dieſer die Frage: *Wie iſt Metaphyſik als Naturanlage möglich?* d. i. wie entſpringen die Fragen, welche reine Vernunft ſich aufwirft, und die ſie, ſo gut als ſie kann, zu beantworten durch eigenes Bedürfniß getrieben wird? aus der Natur der allgemeinen Menſchenvernunft.

Da ſich aber bei allen bisherigen Verſuchen, dieſe natürliche Fragen, z. B. ob die Welt einen Anfang habe oder von Ewigkeit her ſei? u. ſ. w. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widerſprüche gefunden haben, ſo kann man es nicht bei der bloſen Naturanlage zur Metaphyſik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen ſelbſt, woraus zwar immer irgend eine Metaphyſik (es ſei welche es wolle) erwächſt, bewenden laſſen, ſondern es muß möglich ſein, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wiſſen oder Nicht-Wiſſen der Gegenſtände, d. i. entweder der Entſcheidung über die Gegenſtände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Anſehung ihrer etwas zu urtheilen, alſo entweder unſere reine Vernunft mit Zuverläſſigkeit zu erweitern, oder ihr beſtimmte und ſichere Schranken zu ſetzen. Dieſe letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, würde mit Recht dieſe ſein: *Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?*

Die Kritik der Vernunft führt alſo zuletzt nothwendig zur Wiſſenſchaft; der dogmatiſche Gebrauch derſelben ohne Kritik dagegen auf grundloſe Behauptungen, denen man eben ſo ſcheinbare entgegenſetzen kann, mithin zum *Skeptizismus*.

Auch kann dieſe Wiſſenſchaft nicht von großer abſchreckender Weitläuftigkeit ſein, weil ſie es nicht mit Objecten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich iſt, ſondern blos mit ſich ſelbſt, mit

Aufgaben, die ganz aus ihrem Schooße entſpringen und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterſchieden ſind, ſondern durch ihre eigene vorgelegt ſind, zu thun hat; da es denn, wenn ſie zuvor ihr eigen Vermögen in Anſehung der Gegenſtände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollſtändig hat kennen lernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen verſuchten Gebrauchs vollſtändig und ſicher zu beſtimmen.

Man kann alſo und muß alle bisher gemachte Verſuche, eine Metaphyſik dogmatiſch zu Stande zu bringen, als ungeſchehen anſehen; denn was in der einen oder der anderen Analytiſches, nämlich bloſe Zergliederung der Begriffe iſt, die unſerer Vernunft **a priori** beiwohnen, iſt noch gar nicht der Zweck, ſondern nur eine Veranſtaltung zu der eigentlichen Metaphyſik, nämlich ſeine Erkenntniß **a priori** ſynthetiſch zu erweitern, und iſt zu dieſem untauglich, weil ſie blos zeigt, was in dieſen Begriffen enthalten iſt, nicht aber, wie wir **a priori** zu ſolchen Begriffen gelangen, um danach auch ihren gültigen Gebrauch in Anſehung der Gegenſtände aller Erkenntniß überhaupt beſtimmen zu können. Es gehört auch nur wenig Selbſtverleugnung dazu, alle dieſe Anſprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnenden und im dogmatiſchen Verfahren auch unvermeidlichen Widerſprüche der Vernunft mit ſich ſelbſt jede bisherige Metaphyſik ſchon längſt um ihr Anſehen gebracht haben. Mehr Standhaftigkeit wird dazu nöthig ſein, ſich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerſtand äußerlich nicht abhalten zu laſſen, eine der menſchlichen Vernunft unentbehrliche Wiſſenſchaft, von der man wohl jeden hervorgeſchoſſenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengeſetzte Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchſe zu befördern.

VII.

Idee und Eintheilung einer beſonderen Wiſſenſchaft, unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft.

Aus dieſem allen ergibt ſich nun die Idee einer beſonderen Wiſſenſchaft, die *Kritik der reinen Vernunft* heißen kann †). Denn Vernunft iſt das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß **a priori** an die Hand gibt. Daher iſt reine Vernunft diejenige, welche die Principien, etwas ſchlechthin **a priori** zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien ſein, nach denen alle reine Erkenntniſſe **a priori** können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines ſolchen Organon würde ein Syſtem der reinen Vernunft verſchaffen. Da dieſes aber ſehr viel verlangt iſt und es noch dahin ſteht, ob auch hier überhaupt eine Erweiterung unſerer Erkenntniß und in welchen Fällen ſie möglich ſei, ſo können wir eine Wiſſenſchaft der bloſen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum Syſtem der reinen Vernunft anſehen. Eine ſolche würde nicht eine Doctrin, ſondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müſſen: und ihr Nutzen würde in Anſehung der Speculation wirklich nur negativ ſein, nicht zur Erweiterung, ſondern nur zur Läuterung unſerer Vernunft dienen, und ſie von Irrthümern frei halten, welches ſchon ſehr viel gewonnen iſt. Ich nenne alle Erkenntniß transſcendental, die ſich nicht ſowohl mit Gegenſtänden, ſondern mit unſerer Erkenntnißart von Gegenſtänden, ſo fern dieſe **a priori** möglich ſein ſoll ††), überhaupt beſchäftigt. Ein Syſtem ſolcher Begriffe würde Transſcendental-Philoſophie heißen. Dieſe iſt aber wiederum für den Anfang noch zu viel. Denn weil eine ſolche Wiſſenſchaft ſowohl die analytiſche Erkenntniß, als die ſynthetiſche **a priori** vollſtändig enthalten müßte, ſo iſt ſie, ſo weit es unſere Abſicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analyſis nur ſo weit treiben dürfen, als ſie unentbehrlich nothwendig iſt, um die Principien der Syntheſis **a priori**, als warum es uns nur zu thun iſt, in ihrem ganzen Umfange einzuſehen. Dieſe Unterſuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, ſondern nur transſcendentale Kritik nennen können, weil ſie nicht die Erweiterung der Erkenntniſſe ſelbſt, ſondern nur die Berichtigung derſelben zur Abſicht hat und den Probirſtein des Werths oder Unwerths aller Erkenntniſſe a priori abgeben ſoll, iſt das, womit wir uns jetzt beſchäftigen. Eine ſolche Kritik iſt demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organum, und wenn dieſes nicht gelingen ſollte, wenigſtens zu einem Kanon derſelben, nach welchem allenfalls dereinſt das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniß beſtehen, ſowohl analytiſch als ſynthetiſch dargeſtellt werden könnte. Denn daß dieſes möglich ſei, ja daß ein ſolches Syſtem von nicht gar großem Umfange ſein könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt ſich ſchon zum Voraus daraus ermeſſen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerſchöpflich iſt, ſondern der Verſtand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieſer wiederum nur in Anſehung ſeiner Erkenntniß a priori den Gegenſtand ausmacht, deſſen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig ſuchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann und allem Vermuthen nach klein genug iſt, um vollſtändig aufgenommen, nach ſeinem Werthe oder Unwerthe beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden. Noch weniger darf man hier eine Kritik der Bücher und Syſteme der reinen Vernunft erwarten, ſondern die des reinen Vernunftvermögens ſelbſt. Nur allein, wenn dieſe zum Grunde liegt, hat man einen ſicheren Probirſtein, den philoſophiſchen Gehalt alter und neuer Werke in dieſem Fache zu ſchätzen; widrigenfalls beurtheilt der unbefugte Geſchichtſchreiber und Richter grundloſe Behauptungen Anderer durch ſeine eigene, die eben ſo grundlos ſind †).

---

†) 1ſte Ausg.: „die zur Kritik der reinen Vernunft dienen könne. Es heißt aber jede Erkenntniß rein, die mit nichts Fremdartigem vermiſcht iſt. Beſonders aber wird eine Erkenntniß ſchlechthin rein genannt, in die ſich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmiſcht, welche mithin völlig **a priori** möglich iſt. Nun iſt Vernunft das Vermögen“ u. ſ. w.

††) 1ſte Ausg.: „mit unſeren Begriffen **a priori** von Gegenſtänden.“

††) Die Transſcendental-Philoſophie iſt die Idee einer Wiſſenſchaft, zu der die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan archi-

---

†) „Noch weniger — grundlos ſind" Zuſatz der 2ten Ausg.

††) Hier beginnt der 2te Abſchn. der Einl. in der 1ſten Ausg.

tektoniſch d. i. aus Principien entwerfen ſoll, mit völliger Gewährleiſtung der Vollſtändigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieſes Gebäude ausmachen. Sie iſt das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft †). Daß die Kritik nicht ſchon ſelbſt Transſcendental-Philoſophie heißt, beruhet lediglich darauf, daß ſie, um ein vollſtändiges Syſtem zu ſein, auch eine ausführliche Analyſis der ganzen menſchlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unſere Kritik allerdings auch eine vollſtändige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analyſis dieſer Begriffe ſelbſt, wie auch der vollſtändigen Recenſion der daraus abgeleiteten enthält ſie ſich billig, theils weil dieſe Zergliederung nicht zweckmäßig wäre, indem ſie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Syntheſis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Kritik da iſt, theils weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, ſich mit der Verantwortung der Vollſtändigkeit einer ſolchen Analyſis und Ableitung zu befaſſen, deren man in Anſehung ſeiner Abſicht doch überhoben ſein konnte. Dieſe Vollſtändigkeit der Zergliederung ſowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori iſt indeſſen leicht zu ergänzen, wenn ſie nur allererſt als ausführliche Principien der Syntheſis da ſind und in Anſehung dieſer weſentlichen Abſicht nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach Alles, was die Transſcendental-Philoſophie ausmacht, und ſie iſt die vollſtändige Idee der Transſcendental-Philoſophie, aber dieſe Wiſſenſchaft noch nicht ſelbſt; weil ſie in der Analyſis nur ſo weit geht, als es zur vollſtändigen Beurtheilung der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori erforderlich iſt.

Das vornehmſte Augenmerk bei der Eintheilung einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt: daß gar keine Begriffe hineinkommen müſſen, die irgend etwas Empiriſches in ſich enthalten, oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein ſei. Daher, obzwar die oberſten Grundſätze der Moralität und die Grundbegriffe derſelben Erkenntniſſe a priori ſind, ſo gehören ſie doch nicht in die Transſcendental-Philoſophie, weil ſie die Begriffe der Luſt und Unluſt, der Begierden und Neigungen ꝛc., die insgeſammt empiriſchen Urſprungs ſind, zwar ſelbſt nicht zum Grunde ihrer Vorſchriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden ſoll, nothwendig in die Abfaſſung des Syſtems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müſſen †). Daher iſt die Transſcendental-Philoſophie eine Weltweisheit der reinen blos ſpeculativen Vernunft. Denn alles Praktiſche, ſo fern es Triebfedern enthält, bezieht ſich auf Gefühle, welche zu empiriſchen Erkenntnißquellen gehören.

---

†) „Sie iſt — Vernunft" Zuſ. der 2ten Ausg.

Wenn man nun die Eintheilung dieſer Wiſſenſchaft aus dem allgemeinen Geſichtspuncte eines Syſtems überhaupt anſtellen will, ſo muß die, welche wir jetzt vortragen, erſtlich eine Elementar-Lehre, zweitens eine Methoden-Lehre der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieſer Haupttheile würde ſeine Unterabtheilung haben, deren Gründe ſich gleichwohl hier noch nicht vortragen laſſen. Nur ſo viel ſcheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu ſein, daß es zwei Stämme der menſchlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinſchaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entſpringen, nämlich Sinnlichkeit und Verſtand, durch deren erſteren uns Gegenſtände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. So fern nun die Sinnlichkeit Vorſtellungen a priori enthalten ſollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenſtände gegeben werden, ſo würde ſie zur Transſcendental-Philoſophie gehören. Die transſcendentale Sinnenlehre würde zum erſten Theile der Elementar-Wiſſenſchaft gehören müſſen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen ſelbige gedacht werden.

---

†) 1ſte Ausg.: „weil die Begriffe der Luſt und Unluſt, der Begierde und Neigungen, der Willkür u. ſ. w., die insgeſammt empiriſchen Urſprungs ſind, dabei vorausgeſetzt werden müßten.“

I.

Transſcendentale Elementarlehre.

Der

transſcendentalen Elementarlehre

erſter Theil.

Die transſcendentale Aeſthetik.

§. 1.

Auf welche Art und durch welche Mittel ſich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenſtände beziehen mag, ſo iſt doch diejenige, wodurch ſie ſich auf dieſelbe unmittelbar bezieht und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anſchauung. Dieſe aber findet nur Statt, ſo fern uns der Gegenſtand gegeben wird; dieſes aber iſt wiederum, uns Menſchen wenigſtens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewiſſe Weiſe afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelſt der Sinnlichkeit alſo werden uns Gegenſtände gegeben, und ſie allein liefert uns Anſchauungen; durch den Verſtand aber werden ſie gedacht, und von ihm entſpringen Begriffe. Alles Denken aber muß ſich, es ſei geradezu (directe) oder im Umſchweiſe (indirecte), vermittelſt gewiſſer Merkmale, zuletzt auf Anſchauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſo fern wir von demſelben afficirt werden, iſt Empfindung. Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch

Empfindung bezieht, heißt *empiriſch*. Der unbeſtimmte Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung heißt *Erſcheinung*.

In der Erſcheinung nenne ich das, was der Empfindung correſpondirt, die *Materie* derſelben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erſcheinung. Da das, worinnen ſich die Empfindungen allein ordnen und in gewiſſe Form geſtellt werden können, nicht ſelbſt wiederum Empfindung ſein kann, ſo iſt uns zwar die Materie aller Erſcheinung nur a posteriori gegeben, die Form derſelben aber muß zu ihnen insgeſammt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abſondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorſtellungen rein (im transſcendentalen Verſtande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form ſinnlicher Anſchauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erſcheinungen in gewiſſen Verhältniſſen angeſchauet wird. Dieſe reine Form der Sinnlichkeit wird auch ſelber reine *Anſchauung* heißen. So, wenn ich von der Vorſtellung eines Körpers das, was der Verſtand davon denkt, als Subſtanz, Kraft, Theilbarkeit ꝛc., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe ꝛc. abſondere, ſo bleibt mir aus dieſer empiriſchen Anſchauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Geſtalt. Dieſe gehören zur reinen Anſchauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenſtand der Sinne oder Empfindung, als eine bloſe Form der Sinnlichkeit im Gemüthe Statt findet.

Eine Wiſſenſchaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die *transſcendentale Aeſthetik* *). Es muß

---

*) Die Deutſchen ſind die einzigen, welche ſich jetzt des Worts *Aeſthetik* bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was Andere Kritik des Geſchmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyſt Baumgarten faßte, die kritiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen und die Regeln derſelben zur Wiſſenſchaft zu

alſo eine ſolche Wiſſenſchaft geben, die den erſten Theil der tranſſcendentalen Elementarlehre ausmacht, im Gegenſatz derjenigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält und tranſſcendentale Logik genannt wird.

In der tranſſcendentalen Aeſthetik alſo werden wir zuerſt die Sinnlichkeit iſoliren, dadurch, daß wir Alles abſondern, was der Verſtand durch ſeine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empiriſche Anſchauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieſer noch Alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anſchauung und die bloſe Form der Erſcheinungen übrig bleibe, welches das Einzige iſt, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieſer Unterſuchung wird ſich finden, daß es zwei reine Formen ſinnlicher Anſchauung, als Principien der Erkenntniß a priori gebe, nämlich Raum und Zeit, mit deren Erwägung wir uns jetzt beſchäftigen werden.

---

erheben. Allein dieſe Bemühung iſt vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien ſind ihren vornehmſten Quellen nach blos empiriſch und können alſo niemals zu beſtimmten Geſetzen a priori dienen, wonach ſich unſer Geſchmacksurtheil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probirſtein der Richtigkeit der erſteren aus. Um deswillen iſt es rathſam, dieſe Benennung entweder wiederum eingehen zu laſſen und ſie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wiſſenſchaft iſt, (wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Eintheilung der Erkenntniß in αἰσθητὰ καὶ νοητά ſehr berühmt war,) oder ſich in die Benennung mit der ſpeculativen Philoſophie zu theilen und die Aeſthetik theils im tranſſcendentalen Sinne, theils in pſychologiſcher Bedeutung zu nehmen.

Der
transſcendentalen Aeſthetik
erſter Abſchnitt.
Von dem Raume.

---

§. 2.
Metaphyſiſche Erörterung dieſes Begriffs.

Vermittelſt des äußeren Sinnes (einer Eigenſchaft unſeres Gemüths) ſtellen wir uns Gegenſtände als außer uns, und dieſe insgeſammt im Raume vor. Darinnen iſt ihre Geſtalt, Größe und Verhältniß gegen einander beſtimmt oder beſtimmbar. Der innere Sinn, vermittelſt deſſen das Gemüth ſich ſelbſt oder ſeinen inneren Zuſtand anſchauet, gibt zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt, als einem Object; allein es iſt doch eine beſtimmte Form, unter der die Anſchauung ihres inneren Zuſtandes allein möglich iſt, ſo daß Alles, was zu den inneren Beſtimmungen gehört, in Verhältniſſen der Zeit vorgeſtellt wird. Aeußerlich kann die Zeit nicht angeſchaut werden, ſo wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es zwar nur Beſtimmungen oder auch Verhältniſſe der Dinge, aber doch ſolche, welche ihnen auch an ſich zukommen würden, wenn ſie auch nicht angeſchaut würden, oder ſind ſie ſolche, die nur an der Form der Anſchauung allein haften und mithin an der ſubjectiven Beſchaffenheit unſeres Gemüths, ohne welche dieſe Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerſt den Begriff des Raumes erörtern †). Ich verſtehe aber unter *Erörterung* (expositio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorſtellung deſſen, was zu einem Begriffe gehört; metaphyſiſch aber iſt die Erörterung, wenn ſie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darſtellt.

---

†) 1. Ausg.: „zuerſt den Raum betrachten“; das Folgende: „Ich verſtehe aber — darſtellt“ iſt Zuſatz der 2. Ausg.

1) Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich ſie als außer und neben einander, mithin nicht blos verſchieden, ſondern als in verſchiedenen Orten vorſtellen könne, dazu muß die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorſtellung des Raumes nicht aus den Verhältniſſen der äußeren Erſcheinung durch Erfahrung geborgt ſein, ſondern dieſe äußere Erfahrung iſt ſelbſt nur durch gedachte Vorſtellung allererſt möglich.

2) Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung a priori, die allen äußeren Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kann ſich niemals eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſei, ob man ſich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenſtände darin angetroffen werden. Er wird alſo als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Beſtimmung angeſehen und iſt eine Vorſtellung a priori, die nothwendiger Weiſe äußeren Erſcheinungen zum Grunde liegt †).

---

†) Hier folgen in der 1. Ausg. noch einige Beſtimmungen, die in der 2. Ausg. zu Anfang des §. 3 etwas anders gefaßt und weiter ausgeführt wurden. Sie lauteten urſprünglich ſo: „Auf dieſe Nothwendigkeit a priori gründet ſich die apodiktiſche Gewißheit aller geometriſchen Grundſätze und die Möglichkeit ihrer Conſtructionen a priori. Wäre nämlich dieſe Vorſtellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äußeren Erfahrung geſchöpft wäre, ſo würden die erſten Grundſätze der mathematiſchen Beſtimmung nichts als Wahrnehmung ſein. Sie hätten alſo alle Zufälligkeit der Wahrnehmung und es wäre eben nicht nothwendig, daß zwiſchen zween Puncten nur eine gerade Linie ſei, ſondern die Erfahrung würde es ſo jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt iſt, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction. Man würde alſo nur ſagen können: ſo viel zur Zeit noch bemerkt worden, iſt kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmeſſungen hätte.“

3) Der Raum iſt kein diſcurſiver oder, wie man ſagt, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge überhaupt, ſondern eine reine Anſchauung. Denn erſtlich kann man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſteht man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes. Dieſe Theile können auch nicht vor dem einigen allbefaſſenden Raume gleichſam als deſſen Beſtandtheile, (daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich ſei,) vorhergehen, ſondern nur in ihm gedacht werden. Er iſt weſentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einſchränkungen. Hieraus folgt, daß in Anſehung ſeiner eine Anſchauung a priori, (die nicht empiriſch iſt,) allen Begriffen von demſelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometriſche Grundſätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zuſammen größer ſeien als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, ſondern aus der Anſchauung und zwar a priori mit apodiktiſcher Gewißheit abgeleitet.

4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorſtellung denken, die in einer unendlichen Menge von verſchiedenen möglichen Vorſtellungen (als ihr gemeinſchaftliches Merkmal) enthalten iſt, mithin dieſe unter ſich enthält; aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. Gleichwohl wird der Raum ſo gedacht; (denn alle Theile des Raumes ins Unendliche ſind zugleich). Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume Anſchauung a priori und nicht Begriff †).

---

†) 1. Ausg.: „Der Raum — vorgeſtellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum, (der ſowohl in dem Fuße, als einer Elle gemein iſt,) kann in Anſehung der Größe nichts beſtimmen. Wäre es nicht die Grenzenloſigkeit im Fortgange der Anſchauung, ſo würde kein Begriff von Verhältniſſen ein Principium der Unendlichkeit derſelben bei ſich führen."

§. 3.

Transſcendentale Erörterung des Begriffs vom Raume.

Ich verſtehe unter einer transſcendentalen *Erörterung* die Erklärung eines Begriffs, als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori eingeſehen werden kann. Zu dieſer Abſicht wird erfordert, 1) daß wirklich dergleichen Erkenntniſſe aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2) daß dieſe Erkenntniſſe nur unter der Vorausſetzung einer gegebenen Erklärungsart dieſes Begriffs möglich ſind.

Geometrie iſt eine Wiſſenſchaft, welche die Eigenſchaften des Raumes ſynthetiſch und doch a priori beſtimmt. Was muß die Vorſtellung des Raumes denn ſein, damit eine ſolche Erkenntniß von ihm möglich ſei? Er muß urſprünglich Anſchauung ſein; denn aus einem bloſen Begriffe laſſen ſich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geſchieht (Einleitung V.). Aber dieſe Anſchauung muß a priori d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenſtandes in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empiriſche Anſchauung ſein. Denn die geometriſchen Sätze ſind insgeſammt apodiktiſch d. i. mit dem Bewußtſein ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmeſſungen; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſein, noch aus ihnen geſchloſſen werden (Einleit. II.).

Wie kann nun eine äußere Anſchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objecten ſelbſt vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori beſtimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als ſo fern ſie blos im Subjecte, als die formale Beſchaffenheit deſſelben, von Objecten afficirt zu werden und dadurch *unmittelbare Vorſtellung* derſelben d. i. *Anſchauung* zu bekommen, ihren Sitz hat, alſo nur als Form des äußeren *Sinnes* überhaupt.

Alſo macht allein unſere Erklärung die *Möglichkeit* der *Geometrie* als einer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori begreiflich.

Eine jede Erklärungsart, die dieſes nicht liefert, wenn ſie gleich dem Anſcheine nach mit ihr einige Aehnlichkeit hätte, kann an dieſen Kennzeichen am ſicherſten von ihr unterſchieden werden †).

Schlüſſe aus den obigen Begriffen.

a) Der Raum ſtellet gar keine Eigenſchaft irgend einiger Dinge an ſich, oder ſie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Beſtimmung derſelben, die an Gegenſtänden ſelbſt haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen ſubjectiven Bedingungen der Anſchauung abſtrahirte. Denn weder abſolute, noch relative Beſtimmungen können vor dem Daſein der Dinge, welchen ſie zukommen, mithin nicht a priori angeſchaut werden.

b) Der Raum iſt nichts Anderes, als nur die Form aller Erſcheinungen äußerer Sinne d. i. die ſubjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anſchauung möglich iſt. Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenſtänden afficirt zu werden, nothwendiger Weiſe vor allen Anſchauungen dieſer Objecte vorhergeht, ſo läßt ſich verſtehen, wie die Form aller Erſcheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori, im Gemüthe gegeben ſein könne, und wie ſie als eine reine Anſchauung, in der alle Gegenſtände beſtimmt werden müſſen, Principien der Verhältniſſe derſelben vor aller Erfahrung enthalten können.

Wir können demnach nur aus dem Standpuncte eines Menſchen vom Raum, von ausgedehnten Weſen ꝛc. reden. Gehen wir von der ſubjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anſchauung bekommen können, ſo wie wir nämlich von den Gegenſtänden afficirt werden mögen, ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume gar nichts. Dieſes Prädicat wird den Dingen nur in ſo fern beigelegt, als ſie uns erſcheinen, d. i. Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind. Die beſtändige Form dieſer Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, iſt eine nothwendige Bedingung aller Verhältniſſe, darinnen Gegenſtände als außer uns angeſchaut werden, und, wenn man von dieſen Gegenſtänden abſtrahirt, eine reine Anſchauung, welche den Namen Raum führet. Weil wir die beſonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, ſondern nur ihrer Erſcheinungen machen können, ſo können wir wohl ſagen, daß der Raum alle Dinge befaſſe, die uns äußerlich erſcheinen mögen, aber nicht alle Dinge an ſich ſelbſt, ſie mögen nun angeſchaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Denn wir können von den Anſchauungen anderer denkenden Weſen gar nicht urtheilen, ob ſie an die nämlichen Bedingungen gebunden ſeien, welche unſere Anſchauungen einſchränken und für uns allgemein gültig ſind. Wenn wir die Einſchränkung eines Urtheils zum Begriff des Subjects hinzufügen, ſo gilt das Urtheil alsdenn unbedingt. Der Satz: Alle Dinge ſind neben einander im Raum, gilt unter der Einſchränkung, wenn dieſe Dinge als Gegenſtände unſerer ſinnlichen Anſchauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und ſage: Alle Dinge, als äußere Erſcheinungen, ſind neben einander im Raum, ſo gilt dieſe Regel allgemein und ohne Einſchränkung. Unſere Erörterung lehret demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Anſehung alles deſſen, was äußerlich als Gegenſtand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Anſehung der Dinge, wenn ſie durch die Vernunft an ſich ſelbſt erwogen werden, d. i. ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten alſo die empiriſche Realität des Raumes (in Anſehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob wir zwar die transſcendentale Idealität deſſelben, d. i. daß er Nichts ſei, ſo bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen und ihn als etwas, was den Dingen an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, annehmen.

---

†) „Ich verſtehe unter einer — von ihr unterſchieden werden" Zuſatz der 2. Ausg.

Es gibt aber auch außer dem Raum keine andere ſubjective und auf etwas Aeußeres bezogene Vorſtellung, die **a priori** objectiv heißen könnte. Denn man kann von keiner derſelben ſynthetiſche Sätze **a priori**, wie von der Anſchauung im Raume, herleiten

(§. 3.); daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob ſie gleich darin mit der Vorſtellung des Raumes übereinkommen, daß ſie blos zur ſubjectiven Beſchaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Geſichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil ſie blos Empfindungen und nicht Anſchauungen ſind, an ſich kein Object, am wenigſten **a priori**, erkennen laſſen†).

Die Abſicht dieſer Anmerkung geht nur dahin: zu verhüten, daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bei weitem unzulängliche Beiſpiele zu erläutern ſich einfallen laſſe, da nämlich etwa Farben, Geſchmack ꝛc. mit Recht nicht als Beſchaffenheit der Dinge, ſondern blos als Veränderung unſeres Subjects, die ſogar bei verſchiedenen Menſchen verſchieden ſein können, betrachtet werden. Denn in dieſem Falle gilt das, was urſprünglich ſelbſt nur Erſcheinung iſt, z. B. eine Roſe, im empiriſchen Verſtande für ein Ding an ſich ſelbſt, welches doch jedem Auge in Anſehung der Farbe anders erſcheinen kann. Dagegen iſt der transſcendentale

---

†) 1. Ausg.: „Es gibt aber auch — heißen könnte. Daher dieſe ſubjective Bedingung aller äußeren Erſcheinungen mit keiner anderen kann verglichen werden. Der Wohlgeſchmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Beſtimmungen des Weines, mithin eines Objectes ſogar als Erſcheinung betrachtet, ſondern zu der beſonderen Beſchaffenheit des Sinnes an dem Subjecte, was ihn genießt. Die Farben ſind nicht Beſchaffenheiten der Körper, deren Anſchauung ſie anhängen, ſondern nur Modificationen des Sinnes des Geſichts, welches vom Lichte auf gewiſſe Weiſe afficirt wird. Dagegen gehört der Raum als Bedingung äußerer Objecte nothwendiger Weiſe zur Erſcheinung oder Anſchauung derſelben. Geſchmack und Farben ſind gar nicht nothwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenſtände allein für uns Objecte der Sinne werden können. Sie ſind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der beſonderen Organiſation mit der Erſcheinung verbunden. Daher ſind ſie auch keine Vorſtellungen **a priori**, ſondern auf Empfindung, der Wohlgeſchmack aber ſogar auf Gefühl (der Luſt und Unluſt) als eine Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann Niemand **a priori** weder eine Vorſtellung einer Farbe, noch irgend eines Geſchmacks haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anſchauung, ſchließt alſo gar keine Empfindung (nichts Empiriſches) in ſich und alle Arten und Beſtimmungen des Raumes können und müſſen ſogar **a priori** vorgeſtellt werden können, wenn Begriffe der Geſtalten ſowohl als der Verhältniſſe entſtehen ſollen. Durch denſelben iſt es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenſtände ſind.“

Begriff der Erſcheinungen im Raume eine kritiſche Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeſchaut wird, eine Sache an ſich, noch daß der Raum eine Form der Dinge ſei, die ihnen etwa an ſich ſelbſt eigen wäre, ſondern daß uns die Gegenſtände an ſich gar nicht bekannt ſind, und was wir äußere Gegenſtände nennen, nichts Anderes als bloſe Vorſtellungen unſerer Sinnlichkeit ſind, deren Form der Raum iſt, deren wahres Correlatum aber d. i. das Ding an ſich ſelbſt dadurch gar nicht erkannt wird noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der
transſcendentalen Aeſthetik
zweiter Abſchnitt.
Von der Zeit.

§. 4.
Methaphyſiſche Erörterung des Begriffs der Zeit.

Die Zeit iſt 1) kein empiriſcher Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichſein oder Aufeianderfolgen würde ſelbſt nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorſtellung der Zeit nicht **a priori** zum Grunde läge. Nur unter deren Vorausſetzung kann man ſich vorſtellen, daß einiges zu einer und derſelben Zeit (zugleich) oder in verſchiedenen Zeiten (nach einander) ſei.

2) Die Zeit iſt eine nothwendige Vorſtellung, die allen Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kann in Anſehung der Erſcheinungen überhaupt die Zeit ſelbſt nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erſcheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit iſt alſo **a priori** gegeben. In ihr allein iſt alle Wirklichkeit

der Erſcheinungen möglich. Dieſe können insgeſammt wegfallen, aber ſie ſelbſt (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden.

3) Auf dieſe Nothwendigkeit **a priori** gründet ſich auch die Möglichkeit apodiktiſcher Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur Eine Dimenſion: verſchiedene Zeiten ſind nicht zugleich, ſondern nach einander (ſo wie verſchiedene Räume nicht nach einander, ſondern zugleich ſind). Dieſe Grundſätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn dieſe würde weder ſtrenge Allgemeinheit, noch apodiktiſche Gewißheit geben. Wir würden nur ſagen können: ſo lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: ſo muß es ſich verhalten. Dieſe Grundſätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich ſind, und belehren uns von derſelben, und nicht durch dieſelbe.

4) Die Zeit iſt kein discurſiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, ſondern eine reine Form der ſinnlichen Anſchauung. Verſchiedene Zeiten ſind nur Theile eben derſelben Zeit. Die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt aber Anſchauung. Auch würde ſich der Satz, daß verſchiedene Zeiten nicht zugleich ſein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten laſſen. Der Satz iſt ſynthetiſch, und kann aus Begriffen allein nicht entſpringen. Er iſt alſo in der Anſchauung und Vorſtellung der Zeit unmittelbar enthalten.

5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle beſtimmte Größe der Zeit nur durch Einſchränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich ſei. Daher muß die urſprüngliche Vorſtellung Zeit als uneingeſchränkt gegeben ſein. Wovon aber die Theile ſelbſt und jede Größe eines Gegenſtandes nur durch Einſchränkung beſtimmt vorgeſtellt werden können, da muß die ganze Vorſtellung nicht durch Begriffe gegeben ſein, (denn dieſe enthalten nur Theilvorſtellungen,) ſondern es muß ihnen unmittelbare Anſchauung zum Grunde liegen.

§. 5.

Transſcendentale Erörterung des Begriffs der Zeit †).

Ich kann mich deshalb auf Nr. 3 berufen, wo ich, um kurz zu ſein, das, was eigentlich transſcendental iſt, unter die Artikel der metaphyſiſchen Erörterung geſetzt habe. Hier füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich iſt; daß, wenn dieſe Vorſtellung nicht Anſchauung (innere) **a priori** wäre, kein Begriff, welcher es auch ſei, die Möglichkeit einer Veränderung d. i. einer Verbindung contradictoriſch-entgegengeſetzter Prädicate (z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtſein eben deſſelben Dinges an demſelben Orte) in einem und demſelben Objecte begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide contradictoriſch-entgegengeſetzte Beſtimmungen in einem Dinge, nämlich nach einander anzutreffen ſein. Alſo erklärt unſer Zeitbegriff die Möglichkeit ſo vieler ſynthetiſcher Erkenntniß **a priori**, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar iſt, darlegt.

§. 6.

Schlüſſe aus dieſen Begriffen.

a) Die Zeit iſt nicht etwas, was für ſich beſtünde oder den Dingen als objective Beſtimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen ſubjectiven Bedingungen der Anſchauung derſelben abſtrahirt; denn im erſten Fall würde ſie etwas ſein, was ohne wirklichen Gegenſtand dennoch wirklich wäre. Was aber das Zweite betrifft, ſo könnte ſie als eine den Dingen ſelbſt anhangende Beſtimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenſtänden als ihre Bedingung vorhergehen und **a priori** durch ſynthetiſche Sätze erkannt und angeſchaut werden. Dieſes Letztere findet dagegen ſehr wohl Statt, wenn die Zeit nichts als die ſubjective Bedingung iſt, unter der alle Anſchauungen in uns Statt finden können. Denn da kann dieſe Form der inneren Anſchauung vor den Gegenſtänden, mithin a priori, vorgeſtellt werden.

---

†) Zuſ. d. 2. Ausg.

b) Die Zeit iſt nichts Anderes, als die Form des inneren Sinnes d. i. des Anſchauens unſerer ſelbſt und unſeres inneren Zuſtandes. Denn die Zeit kann keine Beſtimmung äußerer Erſcheinungen ſein; ſie gehört weder zu einer Geſtalt noch Lage ꝛc., dagegen beſtimmt ſie das Verhältniß der Vorſtellungen in unſerem inneren Zuſtande. Und eben weil dieſe innere Anſchauung keine Geſtalt gibt, ſuchen wir auch dieſen Mangel durch Analogien zu erſetzen, und ſtellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimenſion iſt, und ſchließen aus den Eigenſchaften dieſer Linie auf alle Eigenſchaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Theile der erſteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander ſind. Hieraus erhellet auch, daß die Vorſtellung der Zeit ſelbſt Anſchauung ſei, weil alle ihre Verhältniſſe ſich an einer äußeren Anſchauung ausdrücken laſſen.

c) Die Zeit iſt die formale Bedingung a priori aller Erſcheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äußeren Anſchauung iſt als Bedingung a priori blos auf äußere Erſcheinungen eingeſchränkt. Dagegen weil alle Vorſtellungen, ſie mögen nun äußere Dinge zum Gegenſtande haben oder nicht, doch an ſich ſelbſt, als Beſtimmungen des Gemüths, zum inneren Zuſtande gehören, dieſer innere Zuſtand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anſchauung, mithin der Zeit gehört, ſo iſt die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erſcheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unſerer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erſcheinungen. Wenn ich a priori ſagen kann: alle äußere Erſcheinungen ſind im Raume und nach den Verhältniſſen des Raumes a priori beſtimmt, ſo kann ich aus dem Princip des inneren Sinnes ganz allgemein ſagen: alle Erſcheinungen überhaupt d. i. alle Gegenſtände der Sinne ſind in der Zeit und ſtehen nothwendiger Weiſe in Verhältniſſen der Zeit.

Wenn wir von unſerer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äußere Anſchauungen in der Vorſtellungskraft zu befaſſen, abſtrahiren und mithin die Gegenſtände nehmen, ſo wie ſie an ſich ſelbſt ſein mögen, ſo iſt die Zeit nichts. Sie iſt nur von objectiver Gültigkeit in Anſehung der Erſcheinungen, weil dieſes ſchon Dinge ſind, die wir als **Gegenſtände unſerer Sinne** annehmen; aber ſie iſt nicht mehr objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unſerer Anſchauung, mithin derjenigen Vorſtellungsart, welche uns eigenthümlich iſt, abſtrahirt und von **Dingen überhaupt** redet. Die Zeit iſt alſo lediglich eine ſubjective Bedingung unſerer (menſchlichen) Anſchauung, (welche jederzeit ſinnlich iſt, d. i. ſo fern wir von Gegenſtänden afficirt werden,) und an ſich, außer dem Subjecte, nichts. Nichts deſto weniger iſt ſie in Anſehung aller Erſcheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, nothwendiger Weiſe objectiv. Wir können nicht ſagen: alle Dinge ſind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anſchauung derſelben abſtrahirt wird, dieſe aber die eigentliche Bedingung iſt, unter der die Zeit in die Vorſtellung der Gegenſtände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge, als Erſcheinungen (Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung), ſind in der Zeit, ſo hat der Grundſatz ſeine gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unſere Behauptungen lehren demnach **empiriſche Realität** der Zeit d. i. objective Gültigkeit in Anſehung aller Gegenſtände, die jemals unſeren Sinnen gegeben werden mögen. Und da unſere Anſchauung jederzeit ſinnlich iſt, ſo kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörete. Dagegen beſtreiten wir der Zeit allen Anſpruch auf **abſolute Realität**, da ſie nämlich, auch ohne auf die Form unſerer ſinnlichen Anſchauung Rückſicht zu nehmen, ſchlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenſchaft anhinge. Solche Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin beſteht alſo die **transſcendentale Idealität** der Zeit, nach welcher ſie, wenn man von den ſubjectiven Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung abſtrahirt, gar nichts iſt und den Gegenſtänden an ſich ſelbſt (ohne ihr Verhältniß auf unſere Anſchauung) weder ſubſiſtirend noch inhärirend beigezählt werden kann. Doch iſt dieſe Idealität, eben ſo wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindung in Vergleichung zu ſtellen, weil man doch dabei von der Erſcheinung ſelbſt, der dieſe Prädicate inhäriren, vorausſetzt, daß ſie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer, ſo fern ſie blos empiriſch iſt d. i. den Gegenſtand ſelbſt blos als Erſcheinung anſieht: wovon die obige Anmerkung des erſteren Abſchnitts nachzuſehen iſt.

§. 7.

Erläuterung.

Wider dieſe Theorie, welche der Zeit empiriſche Realität zugeſteht, aber die abſolute und transſcendentale beſtreitet, habe ich von einſehenden Männern einen Einwurf ſo einſtimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müſſe ſich natürlicher Weiſe bei jedem Leſer, dem dieſe Betrachtungen ungewohnt ſind, vorfinden. Er lautet alſo: Veränderungen ſind wirklich (dies beweiſet der Wechſel unſerer eigenen Vorſtellungen, wenn man gleich alle äußere Erſcheinungen, ſammt deren Veränderungen, leugnen wollte). Nun ſind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich iſt die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit iſt allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anſchauung. Sie hat alſo ſubjective Realität in Anſehung der inneren Erfahrung d. i. ich habe wirklich die Vorſtellung von der Zeit und meinen Beſtimmungen in ihr. Sie iſt alſo wirklich nicht als Object, ſondern als die Vorſtellungsart meiner ſelbſt als Objects anzuſehen. Wenn aber ich ſelbſt oder ein ander Weſen mich ohne dieſe Bedingung der Sinnlichkeit anſchauen könnte, ſo würden eben dieſelben Beſtimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorſtellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorſtellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Es bleibt alſo ihre empiriſche Realität als Bedingung aller unſerer Erfahrungen. Nur die abſolute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugeſtanden werden. Sie iſt nichts, als die Form unſerer inneren Anſchauung*). Wenn man von ihr die beſondere Bedingung unſerer Sinnlichkeit wegnimmt, ſo verſchwindet auch der Begriff der Zeit und ſie hängt nicht an den Gegenſtänden ſelbſt, ſondern blos am Subjecte, welches ſie anſchaut.

Die Urſache aber, weswegen dieſer Einwurf ſo einſtimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wiſſen, iſt dieſe. Die abſolute Realität des Raumes hofften ſie nicht apodiktiſch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegenſteht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände keines ſtrengen Beweiſes fähig iſt: dagegen die des Gegenſtandes unſerer inneren Sinnen (meiner ſelbſt und meines Zuſtandes) unmittelbar durchs Bewußtſein klar iſt. Jene konnten ein bloſer Schein ſein, dieſer aber iſt, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorſtellungen beſtreiten darf, gleichwohl nur zur Erſcheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Object an ſich ſelbſt betrachtet wird, (unangeſehen die Art, daſſelbe anzuſchauen, deſſen Beſchaffenheit aber eben darum jederzeit problematiſch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anſchauung dieſes Gegenſtandes geſehen wird, welche nicht in dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, ſondern im Subjecte, dem derſelbe erſcheint, geſucht werden muß, gleichwohl aber der Erſcheinung dieſes Gegenſtandes wirklich und nothwendig zukommt.

Zeit und Raum ſind demnach zwei Erkenntnißquellen, aus denen a priori verſchiedene ſynthetiſche Erkenntniſſe geſchöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Anſehung der Erkenntniſſe vom Raume und deſſen Verhältniſſen ein glänzendes Beiſpiel gibt. Sie ſind nämlich beide zuſammengenommen reine Formen aller ſinnlichen Anſchauung und machen dadurch ſynthetiſche Sätze a priori möglich. Aber dieſe Erkenntnißquellen a priori beſtimmen ſich eben dadurch (daß ſie blos Bedingungen der Sinnlichkeit ſind) ihre Grenzen, nämlich daß ſie blos auf Gegenſtände gehen, ſo fern ſie als Erſcheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an ſich ſelbſt darſtellen. Jene allein ſind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus wenn man hinausgeht, weiter kein objectiver Gebrauch derſelben Statt findet. Dieſe Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntniß unangetaſtet; denn wir ſind derſelben eben ſo gewiß, ob dieſe Formen den Dingen an ſich ſelbſt oder nur unſerer Anſchauung dieſer Dinge nothwendiger Weiſe anhangen. Dagegen die, ſo die abſolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, ſie mögen ſie nun als ſubſiſtirend oder nur inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung ſelbſt uneinig ſein müſſen. Denn entſchließen ſie ſich zum Erſteren, (welches gemeiniglich die Partei der mathematiſchen Naturforſcher iſt,) ſo müſſen ſie zwei ewige und unendliche, für ſich beſtehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da ſind, (ohne daß doch etwas Wirkliches iſt), nur um alles Wirkliche in ſich zu befaſſen. Nehmen ſie die zweite Partei, (von der einige metaphyſiſche Naturlehrer ſind,) und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abſtrahirte, obzwar in der Abſonderung verworren vorgeſtellte Verhältniſſe der Erſcheinungen (neben oder nach einander), ſo müſſen ſie den mathematiſchen Lehren a priori in Anſehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigſtens die apodiktiſche Gewißheit beſtreiten, indem dieſe a posteriori gar nicht Statt findet, und die Begriffe a priori von Raum und Zeit dieſer Meinung nach nur Geſchöpfe der Einbildungskraft ſind, deren Quell wirklich in der Erfahrung geſucht werden muß, aus deren abſtrahirten Verhältniſſen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derſelben enthält, aber ohne die Reſtrictionen, welche die Natur mit denſelben verknüpft hat, nicht Statt finden kann. Die Erſteren gewinnen ſo viel, daß ſie für die mathematiſchen Behauptungen ſich das Feld der Erſcheinungen frei machen. Dagegen verwirren ſie ſich ſehr durch eben dieſe Bedingungen, wenn der Verſtand über dieſes Feld hinausgehen will. Die Zweiten gewinnen zwar in Anſehung des Letzteren, nämlich daß die Vorſtellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn ſie von Gegenſtänden nicht als Erſcheinungen, ſondern blos im Verhältniß auf den Verſtand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematiſcher Erkenntniſſe a priori, (indem ihnen eine wahre und objectiv gültige Anſchauung a priori fehlt,) Grund angeben, noch die Erfahrungsgeſetze mit jenen Behauptungen in nothwendige Einſtimmung bringen. In unſerer Theorie von der wahren Beſchaffenheit dieſer zwei urſprünglichen Formen der Sinnlichkeit iſt beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

---

*) Ich kann zwar ſagen: meine Vorſtellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir ſind uns ihrer als in einer Zeitfolge d. i. nach der Form des inneren Sinnes bewußt. Die Zeit iſt darum nicht etwas an ſich ſelbſt, auch keine den Dingen objectiv anhängende Beſtimmung.

Daß ſchließlich die transſcendentale Aeſthetik nicht mehr, als dieſe zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, iſt daraus klar, weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, ſelbſt der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empiriſches vorausſetzen. Denn dieſe ſetzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an ſich ſelbſt betrachtet, iſt aber nichts Bewegliches; daher das Bewegliche etwas ſein muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empiriſches Datum. Eben ſo kann die transſcendentale Aeſthetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen; denn die Zeit ſelbſt verändert ſich nicht, ſondern etwas, das in der Zeit iſt. Alſo wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Daſein und der Succeſſion ſeiner Beſtimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

§. 8.

Allgemeine Anmerkungen zur transſcendentalen Aeſthetik.

I. Zuerſt wird es nöthig ſein, uns ſo deutlich, als möglich, zu erklären, was in Anſehung der Grundbeſchaffenheit der ſinnlichen Erkenntniß überhaupt unſere Meinung ſei, um aller Mißdeutung derſelben vorzubeugen.

Wir haben alſo ſagen wollen: daß alle unſere Anſchauung nichts als die Vorſtellung von Erſcheinung ſei; daß die Dinge, die wir anſchauen, nicht das an ſich ſelbſt ſind, wofür wir ſie anſchauen, noch ihre Verhältniſſe ſo an ſich ſelbſt beſchaffen ſind, als ſie uns erſcheinen; und daß, wenn wir unſer Subject oder auch nur die ſubjective Beſchaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beſchaffenheit, alle Verhältniſſe der Objecte im Raum und Zeit, ja ſelbſt Raum und Zeit verſchwinden würden, und als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns exiſtiren können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenſtänden an ſich und abgeſondert von aller dieſer Receptivität unſerer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unſere Art ſie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich iſt, die auch nicht nothwendig jedem Weſen, obzwar jedem Menſchen zukommen muß. Mit dieſer haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit ſind die reinen Formen derſelben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein **a priori** d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen und ſie heißt darum reine Anſchauung; dieſe aber iſt das in unſerem Erkenntniß, was da macht, daß ſie Erkenntniß **a posteriori** d. i. empiriſche Anſchauung heißt. Jene hängen unſerer Sinnlichkeit ſchlechthin nothwendig an, welcher Art auch unſere Empfindungen ſein mögen; dieſe können ſehr verſchieden ſein. Wenn wir dieſe unſere Anſchauung auch zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, ſo würden wir dadurch der Beſchaffenheit der Gegenſtände an ſich ſelbſt nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unſere Art der Anſchauung d. i. unſere Sinnlichkeit vollſtändig erkennen und dieſe immer nur unter den dem Subject urſprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit; was die Gegenſtände an ſich ſelbſt ſein mögen, würde uns durch die aufgeklärteſte Erkenntniß der Erſcheinung derſelben, die uns allein gegeben iſt, doch niemals bekannt werden.

Daß daher unſere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorſtellung der Dinge ſei, welche lediglich das enthält, was ihnen an ſich ſelbſt zukommt, aber nur unter einer Zuſammenhäufung von Merkmalen und Theilvorſtellungen, die wir nicht mit Bewußtſein auseinander ſetzen, iſt eine Verfälſchung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erſcheinung, welche die ganze Lehre derſelben unnütz und leer macht. Der Unterſchied einer undeutlichen von der deutlichen Vorſtellung iſt blos logiſch und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, deſſen ſich der geſunde Verſtand bedient, eben daſſelbe, was die ſubtilſte Speculation aus ihm entwickeln kann, nur daß im gemeinen und praktiſchen Gebrauche man ſich dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen in dieſem Gedanken nicht bewußt iſt. Darum kann man nicht ſagen, daß der gemeine Begriff ſinnlich ſei, eine bloſe Erſcheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erſcheinen, ſondern ſein Begriff liegt im Verſtande und ſtellt eine Beſchaffenheit (die moraliſche) der Handlungen vor, die ihnen an ſich ſelbſt zukommt. Dagegen enthält die Vorſtellung eines Körpers in der Anſchauung gar nichts, was einem Gegenſtande an ſich ſelbſt zukommen könnte, ſondern blos die Erſcheinungen von etwas und die Art, wie wir dadurch afficirt werden; und dieſe Receptivität unſerer Erkenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit und bleibt von der Erkenntniß des Gegenſtandes an ſich ſelbſt, ob man jene (die Erſcheinung) gleich bis auf den Grund durchſchauen möchte, dennoch himmelweit unterſchieden.

Die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie hat daher allen Unterſuchungen über die Natur und den Urſprung unſerer Erkenntniſſe einen ganz unrechten Geſichtspunct angewieſen, indem ſie den Unterſchied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen blos als logiſch betrachtete, da er offenbar transſcendental iſt und nicht blos die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, ſondern den Urſprung und den Inhalt derſelben betrifft, ſo daß wir durch die erſtere die Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt nicht blos undeutlich, ſondern gar nicht erkennen, und ſo bald wir unſere ſubjective Beſchaffenheit wegnehmen, das vorgeſtellte Object mit den Eigenſchaften, die ihm die ſinnliche Anſchauung beilegte, überall nirgend anzutreffen iſt noch angetroffen werden kann, indem eben dieſe ſubjective Beſchaffenheit die Form deſſelben, als Erſcheinung, beſtimmt.

Wir unterſcheiden ſonſt wohl unter Erſcheinungen das, was der

Anſchauung derſelben weſentlich anhängt und für jeden menſchlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derſelben nur zufälliger Weiſe zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, ſondern nur auf eine beſondere Stellung oder Organiſation dieſes oder jenes Sinnes gültig iſt. Und da nennt man die erſtere Erkenntniß eine ſolche, die den Gegenſtand an ſich ſelbſt vorſtellt, die zweite aber nur die Erſcheinung deſſelben. Dieſer Unterſchied iſt aber nur empiriſch. Bleibt man dabei ſtehen, (wie es gemeiniglich geſchieht,) und ſieht jene empiriſche Anſchauung nicht wiederum (wie es geſchehen ſollte,) als bloſe Erſcheinung an, ſo daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an ſich ſelbſt anginge, anzutreffen iſt, ſo iſt unſer transſcendentaler Unterſchied verloren und wir glauben alsdann doch, Dinge an ſich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) ſelbſt bis zu der tiefſten Erforſchung ihrer Gegenſtände mit nichts, als Erſcheinungen, zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloſe Erſcheinung bei einem Sonnenregen nennen, dieſen Regen aber die Sache an ſich ſelbſt, welches auch richtig iſt, ſo fern wir den letzteren Begriff nur phyſiſch verſtehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verſchiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anſchauung ſo und nicht anders beſtimmt iſt. Nehmen wir aber dieſes Empiriſche überhaupt und fragen, ohne uns an die Einſtimmung deſſelben mit jedem Menſchenſinne zu kehren, ob auch dieſes einen Gegenſtand an ſich ſelbſt (nicht die Regentropfen, denn die ſind denn ſchon, als Erſcheinungen, empiriſche Objecte,) vorſtelle, ſo iſt die Frage von der Beziehung der Vorſtellung auf den Gegenſtand transſcendental und nicht allein dieſe Tropfen ſind bloſe Erſcheinungen, ſondern ſelbſt ihre runde Geſtalt, ja ſogar der Raum, in welchem ſie fallen, ſind nichts an ſich ſelbſt, ſondern bloſe Modificationen oder Grundlagen unſerer ſinnlichen Anſchauung; das transſcendentale Object aber bleibt uns unbekannt.

Die zweite wichtige Angelegenheit unſerer transſcendentalen Aeſthetik iſt, daß ſie nicht blos als ſcheinbare Hypotheſe einige Gunſt erwerbe, ſondern ſo gewiß und ungezweifelt ſei, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen ſoll. Um dieſe Gewißheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran deſſen Gültigkeit augenſcheinlich werden und zu mehrer Klarheit deſſen, was §. 3 angeführt worden, dienen kann.

Setzet demnach, Raum und Zeit ſeien an ſich ſelbſt objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an ſich ſelbſt, ſo zeigt ſich erſtlich: daß von beiden a priori apodiktiſche und ſynthetiſche Sätze in großer Zahl vornehmlich vom Raum vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beiſpiel unterſuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie ſynthetiſch a priori und mit apodiktiſcher Gewißheit erkannt werden, ſo frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze und worauf ſtützt ſich unſer Verſtand, um zu dergleichen ſchlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen? Es iſt kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anſchauungen; beide aber als ſolche, die entweder a priori oder a posteriori gegeben ſind. Die letzteren, nämlich empiriſche Begriffe, imgleichen das, worauf ſie ſich gründen, die empiriſche Anſchauung, können keinen ſynthetiſchen Satz geben, als nur einen ſolchen, der auch blos empiriſch d. i. ein Erfahrungsſatz iſt, mithin niemals Nothwendigkeit und abſolute Allgemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Charakteriſtiſche aller Sätze der Geometrie iſt. Was aber das erſtere und einzige Mittel ſein würde, nämlich durch bloſe Begriffe oder durch Anſchauungen a priori zu dergleichen Erkenntniſſen zu gelangen, ſo iſt klar, daß aus bloſen Begriffen gar keine ſynthetiſche Erkenntniß, ſondern lediglich analytiſche erlangt werden kann. Nehmet nur den Satz: daß durch zwei gerade Linien ſich gar kein Raum einſchließen laſſe, mithin keine Figur möglich ſei, und verſucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten; oder auch, daß aus dreien geraden Linien eine Figur möglich ſei und verſucht es eben ſo blos aus dieſen Begriffen. Alle eure Bemühung iſt vergeblich und ihr ſeht euch genöthiget, zur Anſchauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit thut. Ihr gebt euch alſo einen Gegenſtand in der Anſchauung; von welcher Art aber iſt dieſe, iſt es eine reine Anſchauung a priori oder eine empiriſche? Wäre das letzte, ſo könnte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodiktiſcher Satz daraus werden; denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müßt alſo euren Gegenſtand a priori in der Anſchauung geben und auf dieſen euren ſynthetiſchen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuſchauen, wäre dieſe ſubjective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Object dieſer (äußeren) Anſchauung ſelbſt möglich iſt, wäre der Gegenſtand (der Triangel) etwas an ſich ſelbſt ohne Beziehung auf euer Subject: wie könntet ihr ſagen, daß, was in euren ſubjectiven Bedingungen einen Triangel zu conſtruiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an ſich ſelbſt zukommen müſſe? denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum nothwendig an dem Gegenſtande angetroffen werden müßte, da dieſer vor eurer Erkenntniß und nicht durch dieſelbe gegeben iſt. Wäre alſo nicht der Raum (und ſo auch die Zeit) eine bloſe Form eurer Anſchauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenſtände ſein können, die ohne dieſe ſubjective Bedingungen an ſich nichts ſind, ſo könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objecte ſynthetiſch ausmachen. Es iſt alſo ungezweifelt gewiß, und nicht blos möglich oder auch wahrſcheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äußeren und inneren) Erfahrung, blos ſubjective Bedingungen aller unſerer Anſchauung ſind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenſtände bloſe Erſcheinungen und nicht für ſich in dieſer Art gegebene Dinge ſind, von denen ſich auch um deswillen, was die Form derſelben betrifft, Vieles a priori ſagen läßt, niemals aber das Mindeſte von dem Dinge an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mag.

II. †) Zur Beſtätigung dieſer Theorie von der Idealität des äußeren ſowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne, als bloſer Erſcheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß Alles, was in unſerem Erkenntniß zur Anſchauung gehört, (alſo Gefühl der Luſt und Unluſt und den Willen, die gar nicht Erkenntniſſe ſind, ausgenommen,) nichts als bloſe Verhältniſſe enthalte, der Oerter in einer Anſchauung (Ausdehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung), und Geſetze, nach denen dieſe Veränderung beſtimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig ſei oder was es außer der Ortsveränderung in den Dingen ſelbſt wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloſe Verhältniſſe doch nicht eine Sache an ſich erkannt; alſo iſt wohl zu urtheilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloſe Verhältnißvorſtellungen gegeben werden, dieſer auch nur das Verhältniß eines Gegenſtandes auf das Subject in ſeiner Vorſtellung enthalten könne und nicht das Innere, was dem Objecte an ſich zukommt. Mit der inneren Anſchauung iſt es eben ſo bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorſtellung äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unſer Gemüth beſetzen, ſondern die Zeit, in die wir dieſe Vorſtellungen ſetzen, die ſelbſt dem Bewußtſein derſelben in der Erfahrung vorhergeht und als formale Bedingung der Art, wie wir ſie im Gemüthe ſetzen, zum Grunde liegt, enthält ſchon Verhältniſſe des Nacheinander-, des Zugleichſeins und deſſen, was mit dem Nacheinanderſein zugleich iſt (des Beharrlichen). Nun iſt das, was, als Vorſtellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anſchauung, und, wenn ſie nichts als Verhältniſſe enthält, die Form der Anſchauung, welche, da ſie nichts vorſtellt, außer ſo fern etwas im Gemüthe geſetzt wird, nichts Anderes ſein kann, als die Art, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieſes Setzen ihrer Vorſtellung, mithin durch ſich ſelbſt afficirt wird d. i. ein innerer Sinn ſeiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgeſtellt wird, iſt ſo fern jederzeit Erſcheinung und ein innerer Sinn würde alſo entweder gar nicht eingeräumt werden müſſen, oder das Subject, welches der Gegenſtand derſelben iſt, würde durch denſelben nur als Erſcheinung vorgeſtellt werden können, nicht wie es von ſich ſelbſt urtheilen würde, wenn ſeine Anſchauung bloſe Selbſtthätigkeit d. i. intellectuell wäre. Hiebei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subject ſich ſelbſt innerlich anſchauen könne; allein dieſe Schwierigkeit iſt jeder Theorie gemein. Das Bewußtſein ſeiner ſelbſt (Apperception) iſt die einfache Vorſtellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subject ſelbſtthätig gegeben wäre, ſo würde die innere Anſchauung intellectuell ſein. Im Menſchen erfordert dieſes Bewußtſein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieſes ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muß um dieſes Unterſchiedes willen Sinnlichkeit heißen. Wenn das Vermögen ſich bewußt zu werden, das, was im Gemüthe liegt, aufſuchen (apprehendiren) ſoll, ſo muß es daſſelbe afficiren und kann allein auf ſolche Art eine Anſchauung ſeiner ſelbſt hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüthe beiſammen iſt, in der Vorſtellung der Zeit beſtimmt; da es denn ſich ſelbſt anſchaut, nicht wie es ſich unmittelbar ſelbſtthätig vorſtellen würde, ſondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich wie es ſich erſcheint, nicht wie es iſt.

---

†) Das Folgende bis zum Schluſſe der transſc. Aeſth. iſt Zuſ. d. 2. Ausg.

III. Wenn ich ſage: im Raum und der Zeit ſtellt die Anſchauung ſo wohl der äußeren Objecte, als auch die Selbſtanſchauung des Gemüths, beides vor, ſo wie es unſere Sinne afficirt d. i. wie es erſcheint, ſo will das nicht ſagen, daß dieſe Gegenſtände ein bloſer Schein wären. Denn in der Erſcheinung werden jederzeit die Objecte, ja ſelbſt die Beſchaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angeſehen, nur daß, ſo fern dieſe Beſchaffenheit nur von der Anſchauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenſtandes zu ihm abhängt, dieſer Gegenſtand als Erſcheinung von ihm ſelber als Object an ſich unterſchieden wird. So ſage ich nicht, die Körper ſcheinen blos außer mir zu ſein, oder meine Seele ſcheint nur in meinem Selbſtbewußtſein gegeben zu ſein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daſeins, gemäß ich beide ſetze, in meiner Anſchauungsart und nicht in dieſen Objecten an ſich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erſcheinung zählen ſollte, bloſen Schein machte *). Dieſes geſchieht aber nicht nach unſerem Princip der Idealität aller unſerer ſinnlichen Anſchauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorſtellungsformen objective Realität beilegt, ſo kann man nicht vermeiden, daß nicht Alles dadurch in bloſen Schein verwandelt werde. Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beſchaffenheiten anſieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an ſich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man ſich alsdenn verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Subſtanzen, auch nicht etwas wirklich den Subſtanzen Inhärirendes, dennoch aber Exiſtirendes, ja die nothwendige Bedingung der Exiſtenz aller Dinge ſein müſſen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle exiſtirende Dinge aufgehoben werden, ſo kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloſem Schein herabſetzte, ja es müßte ſogar unſere Exiſtenz, die auf ſolche Art von der für ſich beſtehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre,

---

*) Die Prädicate der Erſcheinung können dem Objecte ſelbſt beigelegt werden, in Verhältniß auf unſeren Sinn, z. B. der Roſe die rothe Farbe oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädicat dem Gegenſtande beigelegt werden, eben darum, weil er, was dieſem nur in Verhältniß auf die Sinne oder überhaupt aufs Subject zukommt, dem Object für ſich beilegt, z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte. Was gar nicht am Objecte an ſich ſelbſt, jederzeit aber im Verhältniſſe deſſelben zum Subject anzutreffen und von der Vorſtellung des erſteren unzertrennlich iſt, iſt Erſcheinung und ſo werden die Prädicate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenſtänden der Sinne als ſolchen beigelegt, und hierin iſt kein Schein. Dagegen wenn ich der Roſe an ſich die Röthe, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenſtänden die Ausdehnung an ſich beilege, ohne auf ein beſtimmtes Verhältniß dieſer Gegenſtände zum Subject zu ſehen und mein Urtheil darauf einzuſchränken, alsdenn allererſt entſpringt der Schein.

mit dieſer in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die ſich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen laſſen.

IV. In der natürlichen Theologie, da man ſich einen Gegenſtand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenſtand der Anſchauung, ſondern der ihm ſelbſt durchaus kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung ſein kann, iſt man ſorgfältig darauf bedacht, von aller ſeiner Anſchauung (denn dergleichen muß alles ſein Erkenntniß ſein, und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweiſet,) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuſchaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieſes thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an ſich ſelbſt gemacht hat, und zwar ſolchen, die als Bedingungen der Exiſtenz der Dinge a priori übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge ſelbſt aufgehoben hätte? Denn als Bedingungen alles Daſeins überhaupt, müßten ſie es auch vom Daſein Gottes ſein. Es bleibt nichts übrig, wenn man ſie nicht zu objectiven Formen aller Dinge machen will, als daß man ſie zu ſubjectiven Formen unſerer äußeren ſowohl als inneren Anſchauungsart macht, die darum ſinnlich heißt, weil ſie nicht urſprünglich d. i. eine ſolche iſt, durch die ſelbſt das Daſein des Objects der Anſchauung gegeben wird, (und die, ſo viel wir einſehen, nur dem Urweſen zukommen kann,) ſondern von dem Daſein des Objects abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorſtellungsfähigkeit des Subjects durch daſſelbe afficirt wird, möglich iſt.

Es iſt auch nöthig, daß wir die Anſchauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menſchen einſchränken; es mag ſein, daß alle endliche denkende Weſen hierin mit dem Menſchen nothwendig übereinkommen müſſen, (wiewohl wir dieſes nicht entſcheiden können,) ſo hört ſie um dieſer Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu ſein, eben darum, weil ſie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht urſprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellectuelle Anſchauung iſt, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urweſen, niemals aber einem, ſeinem Daſein ſowohl als ſeiner Anſchauung nach, (die ſein Daſein in Beziehung auf gegebene Objecte beſtimmt,) abhängigen Weſen zuzukommen ſcheint; wiewohl die letztere Bemerkung zu unſerer äſthetiſchen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweggrund gezählt werden muß.

Beſchluß der transſcendentalen Aeſthetik.

Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflöſung der allgemeinen Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie: wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? nämlich reine Anſchauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urtheile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anſchauung, die ihm entſpricht, a priori entdeckt werden und mit jenen ſynthetiſch verbunden werden kann, welche Urtheile aber aus dieſem Grunde nie weiter, als auf Gegenſtände der Sinne reichen und nur für Objecte möglicher Erfahrung gelten können.

Der

transſcendentalen Elementarlehre

zweiter Theil.

Die transſcendentale Logik.

Einleitung.

Idee einer transſcendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unſere Erkenntniß entſpringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erſte iſt, die Vorſtellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch jene Vorſtellungen einen Gegenſtand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erſtere wird uns ein Gegenſtand gegeben, durch die zweite wird dieſer im Verhältniß auf dieſe Vorſtellung (als bloſe Beſtimmung des Gemüths) *gedacht*. Anſchauung und Begriffe machen alſo die Elemente aller unſerer Erkenntniß aus, ſo daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correſpondirende Anſchauung, noch Anſchauung ohne Begriffe ein Erkenntniß abgeben können. Beide ſind entweder rein oder empiriſch. *Empiriſch*, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenſtandes vorausſetzt) darin enthalten iſt; *rein* aber, wenn der Vorſtellung keine Empfindung beigemiſcht iſt. Man kann die letztere die Materie der ſinnlichen Erkenntniß nennen. Daher enthält reine Anſchauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeſchaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt. Nur allein reine Anſchauungen oder Begriffe ſind a priori möglich, empiriſche nur a posteriori.

Wollen wir die Receptivität unſeres Gemüths, Vorſtellungen zu empfangen, ſo fern es auf irgend eine Weiſe afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, ſo iſt dagegen das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntniſſes der Verſtand. Unſere Natur bringt es ſo mit ſich, daß die Anſchauung niemals anders als ſinnlich ſein kann d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden. Dagegen iſt das Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken, der Verſtand. Keine dieſer Eigenſchaften iſt der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenſtand gegeben und ohne Verſtand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind. Daher iſt es eben ſo nothwendig, ſeine Begriffe ſinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenſtand in der Anſchauung beizufügen), als ſeine Anſchauungen ſich verſtändlich zu machen (d. i. ſie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauſchen. Der Verſtand vermag nichts anzuſchauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß ſie ſich vereinigen, kann Erkenntniß entſpringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermiſchen, ſondern man hat große Urſache, jedes von dem anderen ſorgfältig abzuſondern und zu unterſcheiden. Daher unterſcheiden wir die Wiſſenſchaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt d. i. Aeſthetik, von der Wiſſenſchaft der Verſtandesregeln überhaupt d. i. der Logik.

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Abſicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des beſonderen Verſtandesgebrauchs. Die erſte enthält die ſchlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes Statt findet, und geht alſo auf dieſen, unangeſehen der Verſchiedenheit der Gegenſtände, auf welche er gerichtet ſein mag. Die Logik des beſonderen Verſtandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewiſſe Art von Gegenſtänden richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, dieſe aber das Organon dieſer oder jener Wiſſenſchaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädeutik der Wiſſenſchaften vorangeſchickt, ob ſie zwar, nach dem Gange der menſchlichen Vernunft, das ſpäteſte iſt, wozu ſie allererſt gelangt, wenn die Wiſſenſchaft ſchon lange fertig iſt und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenſtände ſchon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regel angeben will, wie ſich eine Wiſſenſchaft von ihnen zu Stande bringen laſſe.

Die allgemeine Logik iſt nun entweder die reine oder die angewandte Logik. In der erſteren abſtrahiren wir von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand ausgeübt wird z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Geſetzen des Gedächtniſſes, der Macht der Gewohnheit, der Neigung ꝛc., mithin auch den Quellen der Vorurtheile, ja gar überhaupt von allen Urſachen, daraus uns gewiſſe Erkenntniſſe entſpringen oder untergeſchoben werden mögen, weil ſie blos den Verſtand unter gewiſſen Umſtänden ſeiner Anwendung betreffen und, um dieſe zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine *allgemeine*, aber *reine Logik* hat es alſo mit lauter Principien a priori zu thun und iſt ein *Kanon des Verſtandes* und der Vernunft, aber nur in Anſehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag ſein, welcher er wolle (empiriſch oder transſcendental). Eine *allgemeine Logik* heißt aber alsdenn angewandt, wenn ſie auf die Regeln des Gebrauchs des Verſtandes unter den ſubjectiven empiriſchen Bedingungen, die uns die Pſychologie lehrt, gerichtet iſt. Sie hat alſo empiriſche Principien, ob ſie zwar in ſo fern allgemein iſt, daß ſie auf den Verſtandesgebrauch ohne Unterſchied der Gegenſtände geht. Um deswillen iſt ſie auch weder ein Kanon des Verſtandes überhaupt noch ein Organon beſonderer Wiſſenſchaften, ſondern lediglich ein Kathartikon des gemeinen Verſtandes.

In der allgemeinen Logik muß alſo der Theil, der die reine

Vernunftlehre ausmachen ſoll, von demjenigen gänzlich abgeſondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erſtere iſt eigentlich nur allein Wiſſenſchaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die ſchulgerechte Darſtellung einer Elementarlehre des Verſtandes erfordert. In dieſer müſſen alſo die Logiker jederzeit zwei Regeln vor Augen haben:

1) Als allgemeine Logik abſtrahirt ſie von allem Inhalt der Verſtandeserkenntniß und der Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände, und hat mit nichts als der bloſen Form des Denkens zu thun.

2) Als reine Logik hat ſie keine empiriſche Principien, mithin ſchöpft ſie nichts (wie man ſich bisweilen überredet hat) aus der Pſychologie, die alſo auf den Kanon des Verſtandes gar keinen Einfluß hat. Sie iſt eine demonſtrirte Doctrin und Alles muß in ihr völlig a priori gewiß ſein.

Was ich die angewandte Logik nenne (wider die gemeine Bedeutung dieſes Worts, nach der ſie gewiſſe Exercitien, dazu die reine Logik die Regel gibt, enthalten ſoll), ſo iſt ſie eine Vorſtellung des Verſtandes und der Regeln ſeines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects, die dieſen Gebrauch hindern oder befördern können und die insgeſammt nur empiriſch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerkſamkeit, deren Hinderniß und Folgen, dem Urſprunge des Irrthums, dem Zuſtande des Zweifels, des Scrupels, der Ueberzeugung u. ſ. w. und zu ihr verhält ſich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral, welche blos die nothwendigen ſittlichen Geſetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche dieſe Geſetze unter den Hinderniſſen der Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften, denen die Menſchen mehr oder weniger unterworfen ſind, erwägt und welche niemals eine wahre und demonſtrirte Wiſſenſchaft abgeben kann, weil ſie eben ſowohl als jene angewandte Logik empiriſche und pſychologiſche Principien bedarf.

II.

Von der transſcendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abſtrahirt, wie wir gewieſen, von allem Inhalt der Erkenntniß d. i. von aller Beziehung derſelben auf das Object und betrachtet nur die logiſche Form im Verhältniſſe der Erkenntniſſe auf einander d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber ſowohl reine, als empiriſche Anſchauungen gibt, (wie die transſcendentale Aeſthetik darthut,) ſo könnte auch wohl ein Unterſchied zwiſchen reinem und empiriſchem Denken der Gegenſtände angetroffen werden. In dieſem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniß abſtrahirte; denn diejenige, welche blos die Regeln des reinen Denkens eines Gegenſtandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntniſſe ausſchließen, welche von empiriſchem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Urſprung unſerer Erkenntniſſe von Gegenſtänden gehen, ſo fern er nicht den Gegenſtänden zugeſchrieben werden kann; da hingegen die allgemeine Logik mit dieſem Urſprunge der Erkenntniß nichts zu thun hat, ſondern die Vorſtellungen, ſie mögen uranfänglich **a priori** in uns ſelbſt oder nur empiriſch gegeben ſein, blos nach den Geſetzen betrachtet, nach welchen der Verſtand ſie im Verhältniß gegen einander braucht, wenn er denkt, und alſo nur von der Verſtandesform handelt, die den Vorſtellungen verſchafft werden kann, woher ſie auch ſonſt entſprungen ſein mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgende Betrachtungen erſtreckt und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntniß **a priori**, ſondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich **a priori** angewandt werden oder möglich ſind, transſcendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derſelben **a priori**) heißen müſſe. Daher iſt weder der Raum noch irgend eine geometriſche Beſtimmung deſſelben **a priori** eine transſcendentale Vorſtellung; ſondern nur die Erkenntniß, daß dieſe Vorſtellungen gar nicht empiriſchen Urſprungs ſeien, und die Möglichkeit, wie ſie ſich gleichwohl **a priori** auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen könne, kann transſcendental heißen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenſtänden überhaupt auch transſcendental ſein; aber iſt er lediglich auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt, ſo heißt er empiriſch. Der Unterſchied des Transſcendentalen und Empiriſchen gehört alſo nur zur Kritik der Erkenntniſſe und betrifft nicht die Beziehung derſelben auf ihren Gegenſtand.

In der Erwartung alſo, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die ſich **a priori** auf Gegenſtände beziehen mögen, nicht als reine oder ſinnliche Anſchauungen, ſondern blos als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empiriſchen noch äſthetiſchen Urſprungs ſind, ſo machen wir uns zum Voraus die Idee von einer Wiſſenſchaft des reinen Verſtandes und Vernunfterkenntniſſes, dadurch wir Gegenſtände völlig **a priori** denken. Eine ſolche Wiſſenſchaft, welche den Urſprung, den Umfang und die objective Gültigkeit ſolcher Erkenntniſſe beſtimmte, würde *transſcendentale Logik* heißen müſſen, weil ſie es blos mit den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, ſo fern ſie auf Gegenſtände **a priori** bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empiriſchen ſowohl, als reinen Vernunfterkenntniſſe ohne Unterſchied.

III.

Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik.

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte und ſie dahin zu bringen ſuchte, daß ſie ſich entweder auf einer elenden Diallele mußten betreffen laſſen oder ihre Unwiſſenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunſt bekennen ſollten, iſt dieſe: *Was iſt Wahrheit?* Die Namenerklärung der Wahrheit, das ſie nämlich die Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande ſei, wird hier geſchenkt und vorausgeſetzt; man verlangt aber zu wiſſen, welches das allgemeine und ſichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß ſei.

Es iſt ſchon ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit und Einſicht, zu wiſſen, was man vernünftiger Weiſe fragen ſolle. Denn wenn die Frage an ſich ungereimt iſt und unnöthige Antworten verlangt, ſo hat ſie, außer der Beſchämung deſſen, der ſie aufwirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutſamen Anhörer derſelben zu ungereimten Antworten zu verleiten und den belachenswerthen Anblick zu geben, daß Einer (wie die Alten ſagten) den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält.

Wenn Wahrheit in der Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande beſteht, ſo muß dadurch dieſer Gegenſtand von anderen unterſchieden werden; denn eine Erkenntniß iſt falſch, wenn ſie mit dem Gegenſtand, worauf ſie bezogen wird, nicht übereinſtimmt, ob ſie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenſtänden gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige ſein, welches von allen Erkenntniſſen ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände gültig wäre. Es iſt aber klar, daß, da man bei demſelben von allem Inhalt der Erkenntniß (Beziehung auf ihr Object) abſtrahirt und Wahrheit gerade dieſen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt ſei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Inhalts der Erkenntniſſe zu fragen, und daß alſo ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben ſchon den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derſelben genannt haben, ſo wird man ſagen müſſen: von der Wahrheit der Erkenntniß der Materie nach läßt ſich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in ſich ſelbſt widerſprechend iſt.

Was aber das Erkenntniß der bloſen Form nach (mit Beiſeiteſetzung alles Inhalts) betrifft, ſo iſt eben ſo klar, daß eine Logik, ſo fern ſie die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verſtandes vorträgt, eben in dieſen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müſſe.

Denn was dieſen widerſpricht, iſt falſch, weil der Verſtand dabei ſeinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin ſich ſelbſt widerſtreitet. Dieſe Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit d. i. des Denkens überhaupt und ſind ſo fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniß der logiſchen Form völlig gemäß ſein möchte d. i. ſich ſelbſt nicht widerſpräche, ſo kann ſie doch noch immer dem Gegenſtande widerſprechen. Alſo iſt das blos logiſche Kriterium der Wahrheit, nämlich die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zwar die **conditio sine qua non**, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, ſondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probirſtein entdecken.

Die allgemeine Logik löſet nun das ganze formale Geſchäfte des Verſtandes und der Vernunft in ſeine Elemente auf und ſtellt ſie als Principien aller logiſchen Beurtheilung unſerer Erkenntniß dar. Dieſer Theil der Logik kann daher Analytik heißen und iſt eben darum der wenigſtens negative Probirſtein der Wahrheit, indem man zuvörderſt alle Erkenntniß, ihrer Form nach, an dieſen Regeln prüfen und ſchätzen muß, ehe man ſie ſelbſt ihrem Inhalt nach unterſucht, um auszumachen, ob ſie in Anſehung des Gegenſtandes poſitive Wahrheit enthalten. Weil aber die bloſe Form des Erkenntniſſes, ſo ſehr ſie auch mit logiſchen Geſetzen übereinſtimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit der Erkenntniſſe darum auszumachen, ſo kann ſich Niemand blos mit der Logik wagen, über Gegenſtände zu urtheilen und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach blos die Benutzung und die Verknüpfung derſelben in einem zuſammenhangenden Ganzen nach logiſchen Geſetzen zu verſuchen, noch beſſer aber, ſie lediglich danach zu prüfen. Gleichwohl liegt ſo etwas Verleitendes in dem Beſitze einer ſo ſcheinbaren Kunſt, allen unſeren Erkenntniſſen die Form des Verſtandes zu geben, ob man gleich in Anſehung des Inhalts derſelben noch ſehr leer und arm ſein mag, daß jene allgemeine Logik, die blos ein *Kanon* zur Beurtheilung iſt, gleichſam wie ein *Organon* zur wirklichen Hervorbringung wenigſtens zum Blendwerk von objectiven Behauptungen gebraucht und mithin in der That dadurch gemißbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt *Dialektik*.

So verſchieden auch die Bedeutung iſt, in der die Alten dieſer Benennung einer Wiſſenſchaft oder Kunſt ſich bedienten, ſo kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derſelben ſicher abnehmen, daß ſie bei ihnen nichts Anderes war, als die *Logik des Scheins*. Eine ſophiſtiſche Kunſt, ſeiner Unwiſſenheit, ja auch ſeinen vorſetzlichen Blendwerken den Anſtrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorſchreibt, nachahmte und ihre Topik zu Beſchönigung jedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine ſichere und brauchbare Warnung anmerken: daß die allgemeine Logik, *als Organon betrachtet*, jederzeit eine Logik des Scheins d. i. dialektiſch ſei. Denn da ſie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntniß lehrt, ſondern nur blos die formalen Bedingungen der Uebereinſtimmung mit dem Verſtande, welche übrigens in Anſehung der Gegenſtände gänzlich gleichgültig ſind, ſo muß die Zumuthung, ſich derſelben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um ſeine Kenntniſſe wenigſtens dem Vorgeben nach auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geſchwätzigkeit hinauslaufen, Alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine ſolche Unterweiſung iſt der Würde der Philoſophie auf keine Weiſe gemäß. Um deswillen hat man dieſe Benennung der Dialektik lieber, als eine *Kritik des dialektiſchen Scheins*, der Logik beigezählt und als eine ſolche wollen wir ſie auch hier verſtanden wiſſen.

IV.

Von der Eintheilung der transſcendentalen Logik in die transſc. Analytik und Dialektik.

In einer transſcendentalen Logik iſoliren wir den Verſtand (ſo wie oben in der transſcendentalen Aeſthetik die Sinnlichkeit) und heben blos den Theil des Denkens aus unſerem Erkenntniſſe heraus, der lediglich ſeinen Urſprung in dem Verſtande hat. Der Gebrauch dieſer reinen Erkenntniß aber beruhet darauf, als ihrer Bedingung, daß uns Gegenſtände in der Anſchauung gegeben ſeien, worauf jene angewandt werden können. Denn ohne Anſchauung fehlt es aller unſerer Erkenntniß an Objecten und ſie bleibt alsdenn völlig leer. Der Theil der transſcendentalen Logik alſo, der die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniß vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenſtand gedacht werden kann, iſt die transſcendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniß widerſprechen, ohne daß ſie zugleich allen Inhalt verlöre d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit. Weil es aber ſehr anlockend und verleitend iſt, ſich dieſer reinen Verſtandeserkenntniſſe und Grundſätze allein, und ſelbſt über die Grenzen der Erfahrung hinaus, zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kann, worauf jene reinen Verſtandesbegriffe angewandt werden können, ſo geräth der Verſtand in Gefahr, durch leere Vernünfteleien von den bloſen formalen Principien des reinen Verſtandes einen materialen Gebrauch zu machen und über Gegenſtände ohne Unterſchied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerlei Weiſe gegeben werden können. Da ſie alſo eigentlich nur ein Kanon der Beurtheilung des empiriſchen Gebrauchs ſein ſollte, ſo wird ſie gemißbraucht, wenn man ſie als das Organon eines allgemeinen und unbeſchränkten Gebrauchs gelten laßt und ſich mit dem reinen Verſtande allein wagt, ſynthetiſch über Gegenſtande überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entſcheiden. Alſo würde der Gebrauch des reinen Verſtandes alsdenn dialektiſch ſein. Der zweite Theil der transſcendentalen Logik muß alſo eine Kritik dieſes dialektiſchen Scheines ſein und heißt transſcendentale Dialektik, nicht als eine Kunſt, dergleichen Schein dogmatiſch zu erregen, (eine leider ſehr gangbare Kunſt mannigfaltiger metaphyſiſcher Gaukelwerke), ſondern als eine Kritik des Verſtandes und der Vernunft in Anſehung ihres hyperphyſiſchen Gebrauchs, um den falſchen Schein ihrer grundloſen Anmaßungen aufzudecken und ihre Anſprüche auf Erfindung und Erweiterung, die ſie blos durch transſcendentale Grundſätze zu erreichen vermeint, zur bloſen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verſtandes vor ſophiſtiſchem Blendwerke herabzuſetzen.

Der transſcendentalen Logik

erſte Abtheilung.

Die transſcendentale Analytik.

Dieſe Analytik iſt die Zergliederung unſeres geſammten Erkenntniſſes **a priori** in die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniß. Es kommt hiebei auf folgende Stücke an: 1) daß die Begriffe reine und nicht empiriſche Begriffe ſeien; 2) daß ſie nicht zur Anſchauung und zur Sinnlichkeit, ſondern zum Denken und Verſtande gehören; 3) daß ſie Elementarbegriffe ſeien und von den abgeleiteten oder daraus zuſammengeſetzten wohl unterſchieden werden; 4) daß ihre Tafel vollſtändig ſei und ſie das ganze Feld des reinen Verſtandes gänzlich ausfüllen. Nun kann dieſe Vollſtändigkeit einer Wiſſenſchaft nicht auf den Ueberſchlag eines blos durch Verſuche zu Stande gebrachten Aggregats mit Zuverläſſigkeit angenommen werden; daher iſt ſie nur vermittelſt einer *Idee des Ganzen* der Verſtandeserkenntniß **a priori** und durch die daraus beſtimmte Abtheilung der Begriffe, welche ſie ausmachen, mithin nur durch ihren *Zuſammenhang* in einem Syſtem möglich. Der reine Verſtand ſondert ſich nicht allein von allem Empiriſchen, ſondern ſogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er iſt alſo eine für ſich ſelbſt beſtändige, ſich ſelbſt genugſame und durch keine äußerlich hinzukommende Zuſätze zu vermehrende Einheit. Daher wird der Inbegriff ſeiner Erkenntniß ein unter einer Idee zu befaſſendes und zu beſtimmendes Syſtem ausmachen, deſſen Vollſtändigkeit und Articulation zugleich einen Probirſtein der Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpaſſenden Erkenntnißſtücke abgeben kann. Es beſteht aber dieſer ganze Theil der transſcendentalen Logik aus zwei Büchern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundſätze des reinen Verſtandes enthält.

Der transſcendentalen Analytik

erſtes Buch.

Die Analytik der Begriffe.

Ich verſtehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analyſis derſelben oder das gewöhnliche Verfahren in philoſophiſchen Unterſuchungen, Begriffe, die ſich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, ſondern die noch wenig verſuchte Zergliederung des Verſtandesvermögens ſelbſt, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforſchen, daß wir ſie im Verſtande allein, als ihrem Geburtsorte, aufſuchen und deſſen reinen Gebrauch überhaupt analyſiren; denn dieſes iſt das eigenthümliche Geſchäft einer Transſcendental-Philoſophie, das Uebrige iſt die logiſche Behandlung der Begriffe in der Philoſophie überhaupt. Wir werden alſo die reinen Begriffe bis zu ihren erſten Keimen und Anlagen im menſchlichen Verſtande verfolgen, in denen ſie vorbereitet liegen, bis ſie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denſelben Verſtand von den ihnen anhängenden empiriſchen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargeſtellt werden.

Der Analytik der Begriffe

erſtes Hauptſtück.

Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe.

Wenn man ein Erkenntnißvermögen ins Spiel ſetzt, ſo thun ſich, nach den mancherlei Anläſſen, verſchiedene Begriffe hervor, die dieſes Vermögen kennbar machen und ſich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufſatz ſammeln laſſen, nachdem die Beobachtung derſelben längere Zeit oder mit größerer Scharfſinnigkeit angeſtellt worden. Wo dieſe Unterſuchung werde vollendet ſein, läßt ſich, nach dieſem gleichſam mechaniſchen Verfahren, niemals mit Sicherheit beſtimmen. Auch entdecken ſich die Begriffe, die man nur ſo bei Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und ſyſtematiſchen Einheit, ſondern werden zuletzt nur nach Aehnlichkeiten gepaart und nach der Größe ihres Inhalts, von den einfachen an zu den mehr zuſammengeſetzten in Reihen geſtellt, die nichts weniger als ſyſtematiſch, obgleich auf gewiſſe Weiſe methodiſch zu Stande gebracht werden.

Die Transſcendentalphiloſophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzuſuchen, weil ſie aus dem Verſtande, als abſoluter Einheit, rein und unvermiſcht entſpringen und daher ſelbſt nach einem Begriffe oder Idee unter ſich zuſammenhängen müſſen. Ein ſolcher Zuſammenhang aber gibt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verſtandesbegriff ſeine Stelle und allen insgeſammt ihre Vollſtändigkeit **a priori** beſtimmt werden kann, welches Alles ſonſt vom Belieben oder vom Zufall abhangen würde.

Des transſcendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe

erſter Abſchnitt.

Von dem logiſchen Verſtandesgebrauche überhaupt.

Der Verſtand wurde oben blos negativ erklärt: durch ein nicht ſinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anſchauung theilhaftig werden. Alſo iſt der Verſtand kein Vermögen der Anſchauung. Es gibt aber außer der Anſchauung keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Alſo iſt die Erkenntniß eines jeden, wenigſtens des menſchlichen, Verſtandes eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, ſondern discurſiv. Alle Anſchauungen als ſinnlich beruhen auf Affectionen, die Begriffe alſo auf Functionen. Ich verſtehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter einer gemeinſchaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen ſich alſo auf der Spontaneität des Denkens, wie ſinnliche Anſchauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von dieſen Begriffen kann nun der Verſtand keinen anderen Gebrauch machen, als daß er dadurch *urtheilt*. Da keine Vorſtellung unmittelbar auf den Gegenſtand geht, als blos die Anſchauung, ſo wird ein Begriff niemals auf einen Gegenſtand unmittelbar, ſondern auf irgend eine andere Vorſtellung von demſelben (ſie ſei Anſchauung oder ſelbſt ſchon Begriff) bezogen. Das *Urtheil* iſt alſo die mittelbare Erkenntniß eines Gegenſtandes, mithin die Vorſtellung einer Vorſtellung deſſelben. In jedem Urtheil iſt ein Begriff, der für viele gilt, und unter dieſem Vielen auch eine gegebene Vorſtellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenſtand unmittelbar bezogen wird. So bezieht ſich z. B. in dem Urtheile: *alle Körper ſind theilbar*, der Begriff des Theilbaren auf verſchiedene andere Begriffe; unter dieſen aber wird er hier beſonders auf den Begriff des Körpers bezogen, dieſer aber auf gewiſſe uns vorkommende Erſcheinungen. Alſo werden dieſe Gegenſtände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgeſtellt. Alle Urtheile ſind demnach Functionen der Einheit unter unſeren Vorſtellungen, da nämlich ſtatt einer unmittelbaren Vorſtellung eine höhere, die dieſe und mehrere unter ſich begreift, zur Erkenntniß des Gegenſtandes gebraucht und viel mögliche Erkenntniſſe dadurch in einer zuſammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verſtandes auf Urtheile zurückführen, ſo daß der Verſtand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgeſtellt werden kann. Denn er iſt nach dem Obigen ein Vermögen zu denken. Denken iſt das Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen ſich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorſtellung von einem noch unbeſtimmten Gegenſtande. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er iſt alſo nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorſtellungen enthalten ſind, vermittelſt deren er ſich auf Gegenſtände beziehen kann. Er iſt alſo das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall iſt ein Körper. Die Functionen des Verſtandes können alſo insgeſammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen beſtandig darſtellen kann. Daß dies aber ſich ganz wohl bewerkſtelligen laſſe, wird der folgende Abſchnitt vor Augen ſtellen.

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe

zweiter Abſchnitt.

§. 9.

Von der logiſchen Function des Verſtandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abſtrahiren und nur auf die bloſe Verſtandesform darin Acht geben, ſo finden wir, daß die Function des Denkens in demſelben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter ſich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgeſtellt werden.

1.
Quantität der Urtheile.
Allgemeine
Beſondere
Einzelne

2.
Qualität.
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Relation.
Kategoriſche
Hypothetiſche
Disjunctive

4.
Modalität.
Problematiſche
Aſſertoriſche
Apodiktiſche

Da dieſe Eintheilung in einigen, obgleich nicht weſentlichen, Stücken von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen ſcheint, ſo werden folgende Verwahrungen wider den beſorglichen Mißverſtand nicht unnöthig ſein.

1. Die Logiker ſagen mit Recht, daß man beim Gebrauch der Urtheile in Vernunftſchlüſſen die einzelnen Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil ſie gar keinen Umfang haben, kann das Prädicat derſelben nicht blos auf einiges deſſen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten iſt, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt alſo von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derſelbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von deſſen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen, blos als Erkenntniß, der Größe nach, ſo verhält ſie ſich zu dieſem, wie Einheit zur Unendlichkeit und iſt alſo an ſich ſelbſt davon weſentlich unterſchieden. Alſo, wenn ich ein einzelnes Urtheil (judicium singulare) nicht blos nach ſeiner inneren Gültigkeit, ſondern auch, als Erkenntniß überhaupt, nach der Größe, die es in Vergleichung mit anderen

Erkenntniſſen hat, ſchätze, ſo iſt es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (judicia communia) unterſchieden und verdient in einer vollſtändigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt (obzwar freilich nicht in der blos auf den Gebrauch der Urtheile unter einander eingeſchränkten Logik) eine beſondere Stelle.

2. Eben ſo müſſen in einer transſcendentalen Logik unendliche Urtheile von bejahenden noch unterſchieden werden, wenn ſie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt ſind und kein beſonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Dieſe nämlich abſtrahirt von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend iſt) und ſieht nur darauf, ob daſſelbe dem Subject beigelegt oder ihm entgegengeſetzt werde. Jene aber betrachtet das Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieſer logiſchen Bejahung vermittelſt eines blos verneinenden Prädicats, und was dieſe in Anſehung des geſammten Erkenntniſſes für einen Gewinn verſchafft. Hätte ich von der Seele geſagt: ſie iſt nicht ſterblich, ſo hätte ich durch ein verneinendes Urtheil wenigſtens einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele iſt nicht ſterblich, zwar der logiſchen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeſchränkten Umfang der nichtſterbenden Weſen ſetze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Weſen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtſterbende aber den anderen, ſo iſt durch meinen Satz nichts Anderes geſagt, als daß die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge ſei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgeſammt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in ſo weit beſchränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt und in dem übrigen Umfang ihres Raums die Seele geſetzt wird. Dieſer Raum bleibt aber bei dieſer Ausnahme noch immer unendlich, und könnten noch mehrere Theile deſſelben weggenommen werden, ohne daß darum der Begriff von der Seele im mindeſten wächſt und bejahend beſtimmt wird. Dieſe unendliche Urtheile alſo in Anſehung des logiſchen Umfangs ſind wirklich blos beſchränkend in Anſehung des Inhalts der Erkenntniß überhaupt, und in ſo fern müſſen ſie in der transſcendentalen

Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen nicht übergangen werden, weil die hiebei ausgeübte Function des Verſtandes vielleicht in dem Felde ſeiner reinen Erkenntniß a priori wichtig ſein kann.

3. Alle Verhältniſſe des Denkens in Urtheilen ſind die a) des Prädicats zum Subject, b) des Grundes zur Folge, c) der eingetheilten Erkenntniß und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander. In der erſteren Art der Urtheile ſind nur zwei Begriffe, in der zweiten zween Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniß gegen einander betrachtet. Der hypothetiſche Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo wird der beharrlich Böſe beſtraft, enthält eigentlich das Verhältniß zweier Sätze: es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, und: der beharrlich Böſe wird beſtraft. Ob beide dieſer Sätze an ſich wahr ſeien, bleibt hier unausgemacht. Es iſt nur die Conſequenz, die durch dieſes Urtheil gedacht wird. Endlich enthält das disjunctive Urtheil ein Verhältniß zweener oder mehrerer Sätze gegen einander, aber nicht der Abfolge, ſondern der logiſchen Entgegenſetzung, ſo fern die Sphäre des einen die des anderen ausſchließt, aber doch zugleich der Gemeinſchaft, in ſo fern ſie zuſammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniß ausfüllen, alſo ein Verhältniß der Theile der Sphäre eines Erkenntniſſes, da die Sphäre eines jeden Theils ein Ergänzungsſtück der Sphäre des anderen zu dem ganzen Inbegriff der eigentlichen Erkenntniß iſt, z. B. die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da oder durch innere Nothwendigkeit oder durch eine äußere Urſache. Jeder dieſer Sätze nimmt einen Theil der Sphäre des möglichen Erkenntniſſes über das Daſein einer Welt überhaupt ein, alle zuſammen die ganze Sphäre. Das Erkenntniß aus einer dieſer Sphären wegnehmen heißt, ſie in eine der übrigen ſetzen, und dagegen ſie in eine Sphäre ſetzen heißt, ſie aus den übrigen wegnehmen. Es iſt alſo in einem disjunctiven Urtheile eine gewiſſe Gemeinſchaft der Erkenntniſſe, die darin beſteht, daß ſie ſich wechſelſeitig einander ausſchließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniß beſtimmen, indem ſie zuſam-

mengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß ausmachen. Und dieſes iſt es auch nur, was ich des Folgenden wegen hiebei anzumerken nöthig finde.

4. Die Modalität der Urtheile iſt eine ganz beſondere Function derſelben, die das Unterſcheidende an ſich hat, daß ſie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt, (denn außer Größe, Qualität und Verhältniß iſt nichts mehr, was den Inhalt des Urtheils ausmachte,) ſondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. *Problematiſche* Urtheile ſind ſolche, wo man das Bejahen oder Verneinen als blos *möglich* (beliebig) annimmt. *Aſſertoriſche*, da es als *wirklich* (wahr) betrachtet wird. *Apodiktiſche*, in denen man es als nothwendig anſieht *). So ſind die beiden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetiſche Urtheil ausmacht (antecedens und consequens), imgleichen in deren Wechſelwirkung das Disjunctive beſteht (Glieder der Eintheilung), insgeſammt nur problematiſch. In dem obigen Beiſpiel wird der Satz: es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht aſſertoriſch geſagt, ſondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich iſt, daß Jemand es annehme, gedacht, und nur die Conſequenz iſt aſſertoriſch. Daher können ſolche Urtheile auch offenbar falſch ſein und doch, problematiſch genommen, Bedingungen der Erkenntniß der Wahrheit ſein. So iſt das Urtheil: *die Welt iſt durch blinden Zufall da*, in dem disjunctiven Urtheil nur von problematiſcher Bedeutung, nämlich daß Jemand dieſen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Verzeichnung des falſchen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann,) den wahren zu finden. Der problematiſche Satz iſt alſo derjenige, der nur logiſche Möglichkeit (die nicht objectiv iſt) ausdrückt d. i. eine freie Wahl einen ſolchen Satz gelten zu laſſen, eine blos willkürliche Aufnehmung deſſelben in den

---

*) Gleich als wenn das Denken im erſten Fall eine Function des *Verſtandes*, im zweiten der *Urtheilskraft*, im dritten der *Vernunft* wäre. Eine Bemerkung, die erſt in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

Verſtand. Der aſſertoriſche ſagt von logiſcher Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetiſchen Vernunftſchluß das Antecedens im Oberſatze problematiſch, im Unterſatze aſſertoriſch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden ſei. Der apodiktiſche Satz denkt ſich den aſſertoriſchen durch dieſe Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt und daher **a priori** behauptend, und drückt auf ſolche Weiſe logiſche Nothwendigkeit aus. Weil nun hier Alles ſich gradweiſe dem Verſtande einverleibt, ſo daß man zuvor etwas problematiſch urtheilt, darauf auch wohl es aſſertoriſch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verſtande verbunden d. i. als nothwendig und apodiktiſch behauptet, ſo kann man die drei Functionen der Modalität auch ſo viel Momente des Denkens überhaupt nennen.

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe

Dritter Abſchnitt.

§. 10.

Von den reinen Verſtandesbegriffen oder Kategorien.

Die allgemeine Logik abſtrahirt, wie mehrmalen ſchon geſagt worden, von allem Inhalt der Erkenntniß und erwartet, daß ihr anderwarts, woher es auch ſei, Vorſtellungen gegeben werden, um dieſe zuerſt in Begriffe zu verwandeln, welches analytiſch zugeht. Dagegen hat die transſcendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit **a priori** vor ſich liegen, welches die transſcendentale Aeſthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verſtandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den ſie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer ſein würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung **a priori**, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unſeres Gemüths, unter denen es allein Vorſtellungen von Gegenſtänden empfangen kann, die mithin auch den Begriff derſelben jederzeit afficiren müſſen. Allein die Spontaneität unſeres Denkens erfordert es, daß dieſes Mannigfaltige zuerſt auf gewiſſe

Weiſe durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Dieſe Handlung nenne ich Syntheſis.

Ich verſtehe aber unter *Syntheſis* in der allgemeinſten Bedeutung die Handlung, verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine ſolche Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige nicht empiriſch, ſondern **a priori** gegeben iſt (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analyſis unſerer Vorſtellungen müſſen dieſe zuvor gegeben ſein, und es können keine Begriffe *dem Inhalte nach* analytiſch entſpringen. Die Syntheſis eines Mannigfaltigen aber (es ſei empiriſch oder **a priori** gegeben) bringt zuerſt eine Erkenntniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren ſein kann und alſo der Analyſis bedarf; allein die Syntheſis iſt doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntniſſen ſammlet und zu einem gewiſſen Inhalte vereinigt; ſie iſt alſo das Erſte, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den erſten Urſprung unſerer Erkenntniß urtheilen wollen.

Die Syntheſis überhaupt iſt, wie wir künftig ſehen werden, die bloſe Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden; der wir uns aber ſelten nur einmal bewußt ſind. Allein dieſe Syntheſis auf *Begriffe* zu bringen, das iſt eine Function, die dem Verſtande zukommt, und wodurch er uns allererſt die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verſchafft.

Die *reine Syntheſis, allgemein vorgeſtellt*, gibt nun den reinen Verſtandesbegriff. Ich verſtehe aber unter dieſer Syntheſis diejenige, welche auf einem Grunde der ſynthetiſchen Einheit **a priori** beruht; ſo iſt unſer Zählen (vornehmlich iſt es in größeren Zahlen merklicher) eine *Sytheſis nach Begriffen*, weil ſie nach einem gemeinſchaftlichen Grunde der Einheit geſchieht (z. B. der Dekadik). Unter dieſem Begriffe wird alſo die Einheit in der Syntheſis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytiſch werden verſchiedene Vorſtellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geſchäft, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorſtellungen, ſondern die *reine Syntheſis* der Vorſtellungen auf Begriffe zu bringen lehrt die tranſc. Logik. Das Erſte, was uns zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenſtände **a priori** gegeben ſein muß, iſt das Mannigfaltige der reinen Anſchauung; die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft iſt das Zweite, gibt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieſer reinen Syntheſis Einheit geben und lediglich in der Vorſtellung dieſer nothwendigen ſynthetiſchen Einheit beſtehen, thun das Dritte zum Erkenntniſſe eines vorkommenden Gegenſtandes, und beruhen auf dem Verſtande.

Dieſelbe Function, welche den verſchiedenen Vorſtellungen in einem Urtheile Einheit gibt, die gibt auch der bloſen Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen in einer Anſchauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verſtandesbegriff heißt. Derſelbe Verſtand alſo, und zwar durch eben dieſelben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelſt der analytiſchen Einheit, die logiſche Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelſt der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in der Anſchauung überhaupt, in ſeine Vorſtellungen einen tranſſcendentalen Inhalt, weswegen ſie reine Verſtandesbegriffe heißen, die **a priori** auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leiſten kann.

Auf ſolche Weiſe entſpringen gerade ſo viel reine Verſtandesbegriffe, welche **a priori** auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logiſche Functionen in allen möglichen Urtheilen gab; denn der Verſtand iſt durch gedachte Functionen völlig erſchöpft und ſein Vermögen dadurch gänzlich ausgemeſſen. Wir wollen dieſe Begriffe nach dem Ariſtoteles Kategorien nennen, indem unſere Abſicht uranfänglich mit der ſeinigen zwar einerlei iſt, ob ſie ſich gleich davon in der Ausführung gar ſehr entfernt.

Tafel der Kategorien.

1.

Der Quantität:

Einheit
Vielheit
Allheit

2.

Der Qualität:

Realität

Negation

Limitation

3.

Der Relation:

der Inhärenz und Subſiſtenz (**substantia et accidens**)

der Cauſalität und Dependenz (Urſache und Wirkung)

der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung zwiſchen den Handelnden und Leidenden)

4.

Der Modalität:

Möglichkeit — Unmöglichkeit

Daſein — Nichtſein

Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Dieſes iſt nun die Verzeichnung aller urſprünglich reinen Begriffe der Syntheſis, die der Verſtand **a priori** in ſich enthält und um deren willen er auch nur ein reiner Verſtand iſt; indem er durch ſie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anſchauung verſtehen d. i. ein Object derſelben denken kann. Dieſe Eintheilung iſt ſyſte*matiſch aus einem gemeinſchaftlichen Princip, nämlich dem Vermö*gen zu urtheilen, (welches eben ſo viel iſt, als das Vermögen zu denken,) erzeugt und nicht rhapſodiſch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufſuchung reiner Begriffe entſtanden, von deren Vollzähligkeit man niemals gewiß ſein kann, da ſie nur durch Induction geſchloſſen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einſieht, warum denn gerade dieſe und nicht andere Begriffe dem reinen Verſtande beiwohnen. Es war ein eines ſcharfſinnigen Mannes würdiger Anſchlag des Ariſtoteles, dieſe Grundbegriffe aufzuſuchen. Da er aber kein Principium hatte, ſo raffte er ſie auf, wie ſie ihm aufſtießen, und trieb deren zuerſt zehn auf, die er Kategorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Poſtprädicamente hinzufügte. Allein ſeine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden ſich auch einige **modi** der reinen

Sinnlichkeit darunter (**quando, ubi, situs,** ingleichen **prius, simul**), auch ein empiriſcher (**motus**), die in dieſes Stammregiſter des Verſtandes gar nicht gehören, oder es ſind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (**actio, passio,**) und an einigen der letzteren fehlt es gänzlich.

Um der letzteren willen iſt alſo noch zu bemerken, daß die Kategorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verſtandes auch ihre eben ſo reine abgeleitete Begriffe haben, die in einem vollſtändigen Syſtem der Transſcendental-Philoſophie keinesweges übergangen werden können, mit deren bloſer Erwähnung aber ich in einem blos kritiſchen Verſuch zufrieden ſein kann.

Es ſei mir erlaubt, dieſe reinen, aber abgeleiteten Verſtandesbegriffe die Prädicabilien des reinen Verſtandes (im Gegenſatz der Prädicamente) zu nennen. Wenn man die urſprünglichen und primitiven Begriffe hat, ſo laſſen ſich die abgeleiteten und ſubalternen leicht hinzufügen und der Stammbaum des reinen Verſtandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollſtändigkeit des Syſtems, ſondern nur der Principien zu einem Syſtem zu thun iſt, ſo verſpare ich dieſe Ergänzung auf eine andere Beſchäftigung. Man kann aber dieſe Abſicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologiſchen Lehrbücher zur Hand nimmt, und z. B. der Kategorie der Cauſalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens, der der Gemeinſchaft die der Gegenwart, des Widerſtandes, den Prädicamenten der Modalität die des Entſtehens, Vergehens, der Veränderung u. ſ. w. unterordnet. Die Kategorien mit den **modis** der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe **a priori**, die zu bemerken, und wo möglich bis zur Vollſtändigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung ſein würde.

Der Definitionen dieſer Kategorien überhebe ich mich in dieſer Abhandlung gefliſſentlich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſein möchte. Ich werde dieſe Begriffe in der Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend iſt. In einem Syſtem der reinen Vernunft würde man ſie mit Recht von mir fordern können; aber hier würden ſie nur den Hauptpunct der Unterſuchung aus den Augen bringen, indem ſie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der weſentlichen Abſicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andere Beſchäftigung verweiſen kann. Indeſſen leuchtet doch aus dem Wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollſtändiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erläuterungen nicht allein möglich, ſondern auch leicht ſei zu Stande zu bringen. Die Fächer ſind einmal da; es iſt nur nöthig ſie auszufüllen, und eine ſyſtematiſche Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer iſt.

§. 11 †).

Ueber dieſe Tafel der Kategorien laſſen ſich artige Betrachtungen anſtellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Anſehung der wiſſenſchaftlichen Form aller Vernunfterkenntniſſe haben könnten. Denn daß dieſe Tafel im theoretiſchen Theile der Philoſophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich ſei, den Plan zum *Ganzen einer Wiſſenſchaft*, ſo fern ſie auf Begriffen a priori beruht, vollſtändig zu entwerfen und ſie mathematiſch *nach beſtimmten Principien abzutheilen*, erhellt ſchon von ſelbſt daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verſtandes vollſtändig, ja ſelbſt die Form eines Syſtems derſelben im menſchlichen Verſtande enthält, folglich auf alle *Momente* einer vorhabenden ſpeculativen Wiſſenſchaft, ja ſogar ihre *Ordnung* Anweiſung gibt, wie ich denn auch davon anderwärts*) eine Probe gegeben habe. Hier ſind nun einige dieſer Anmerkungen.

Die erſte iſt: daß ſich dieſe Tafel, welche vier Claſſen von Verſtandesbegriffen enthält, zuerſt in zwei Abtheilungen zerfällen laſſe, deren erſtere auf Gegenſtände der Anſchauung (der reinen ſowohl als empiriſchen), die zweite aber auf die Exiſtenz dieſer Gegenſtände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verſtand) gerichtet ſind.

---

†) §. 11 und 12 ſind Zuſatz der 2. Ausg.

*) Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſenſchaft.

Die erſte Claſſe würde ich die der mathematiſchen, die zweite der dynamiſchen Kategorien nennen. Die erſte Claſſe hat, wie man ſieht, keine Correlate, die allein in der zweiten Claſſe angetroffen werden. Dieſer Unterſchied muß doch einen Grund in der Natur des Verſtandes haben.

2te Anmerk.: daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Claſſe, nämlich drei ſind, welches eben ſowohl zum Nachdenken auffordert, da ſonſt alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie ſein muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der erſten ihrer Claſſe entſpringt.

So iſt die Allheit (Totalität) nichts Anderes als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einſchränkung nichts Anderes als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinſchaft iſt die Cauſalität einer Subſtanz in Beſtimmung der Anderen wechſelſeitig, endlich die Nothwendigkeit nichts Anderes als die Exiſtenz, die durch die Möglichkeit ſelbſt gegeben iſt. Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Kategorie ein blos abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verſtandes ſei. Denn die Verbindung der erſten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen beſonderen Actus des Verſtandes, der nicht mit dem einerlei iſt, der beim erſten und zweiten ausgeübt wird. So iſt der Begriff einer Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit ſind (z. B. in der Vorſtellung des Unendlichen), oder daraus, daß ich den Begriff einer Urſache und den einer Subſtanz beide verbinde, noch nicht ſo fort der Einfluß d. i. wie eine Subſtanz Urſache von etwas in einer anderen Subſtanz werden könne, zu verſtehen. Daraus erhellt, daß dazu ein beſonderer Actus des Verſtandes erforderlich ſei; und ſo bei den übrigen.

3te Anmerk.: von einer einzigen Kategorie, nämlich der der

Gemeinſchaft, die unter dem dritten Titel befindlich iſt, iſt die Uebereinſtimmung mit der in der Tafel der logiſchen Functionen ihm correſpondirenden Form eines disjunctiven Urtheils nicht ſo in die Augen fallend, als bei den übrigen.

Um ſich dieſer Uebereinſtimmung zu verſichern, muß man bemerken, daß in allen disjunctiven Urtheilen die Sphäre (die Menge alles deſſen, was unter ihm enthalten iſt,) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgeſtellt wird, und, weil einer nicht unter dem anderen enthalten ſein kann, ſie als einander coordinirt, nicht ſubordinirt, ſo daß ſie einander nicht einſeitig, wie in einer Reihe, ſondern wechſelſeitig, als in einem Aggregat, beſtimmen, (wenn ein Glied der Eintheilung geſetzt wird, alle übrige ausgeſchloſſen werden, und ſo umgekehrt,) gedacht werden.

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem anderen als Urſache ſeines Daſeins, untergeordnet, ſondern zugleich und wechſelſeitig als Urſache in Anſehung der Beſtimmung der anderen beigeordnet wird, (z. B. in einem Körper, deſſen Theile einander wechſelſeitig ziehen und auch widerſtehen,) welches eine ganz andere Art der Verknüpfung iſt, als die, ſo im bloßen Verhältniß der Urſache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechſelſeitig wiederum den Grund beſtimmt und darum mit dieſem (wie der Weltſchöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Daſſelbe Verfahren des Verſtandes, wenn er ſich die Sphäre eines eingetheilten Begriffs vorſtellt, beobachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt, und wie die Glieder der Eintheilung im erſteren einander ausſchließen und doch in einer Sphäre verbunden ſind, ſo ſtellt er ſich die Theile des letzteren als ſolche, deren Exiſtenz (als Subſtanzen) jedem auch ausſchließlich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

§. 12.

Es findet ſich aber in der Transſcendentalphiloſophie der Alten noch ein Hauptſtück vor, welches reine Verſtandesbegriffe enthält, die, ob ſie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe a priori von Gegenſtänden gelten ſollten, in welchem Falle ſie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht ſein kann. Dieſe trägt der unter den Scholaſtikern ſo berufene Satz vor: quodlibet ens est *unum, verum, bonum.* Ob nun zwar der Gebrauch dieſes Princips in Abſicht auf die Folgerungen, (die lauter tautologiſche Sätze gaben,) ſehr kümmerlich ausfiel, ſo daß man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphyſik aufzuſtellen pflegt, ſo verdient doch ein Gedanke, der ſich ſo lange Zeit erhalten hat, ſo leer er auch zu ſein ſcheint, immer eine Unterſuchung ſeines Urſprungs und berechtigt zur Vermuthung, daß er in irgend einer Verſtandesregel ſeinen Grund habe, der nur, wie es oft geſchieht, falſch gedolmetſcht worden. Dieſe vermeintlich tranſſcendentale Prädicate der Dinge ſind nichts Anderes, als logiſche Erforderniſſe und Kriterien aller Erkenntniß der Dinge überhaupt und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit und Allheit, zum Grunde, nur daß ſie dieſe, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge ſelbſt gehörig, genommen werden müßten, in der That nur in formaler Bedeutung als zur logiſchen Forderung in Anſehung jeder Erkenntniß gehörig brauchten und doch dieſe Kriterien des Denkens unbehutſamer Weiſe zu Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt machten. In jedem Erkenntniſſe eines Objects iſt nämlich Einheit des Begriffs, welche man qualitative Einheit nennen kann, ſo fern darunter nur die Einheit der Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der Erkenntniſſe gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauſpiel, einer Rede, einer Fabel. Zweitens Wahrheit in Anſehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, deſto mehr Kennzeichen ſeiner objectiven Realität. Dieſes könnte man die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinſchaftlichen Grunde gehören, (nicht in ihm als Größe gedacht werden,) nennen. Endlich drittens Vollkommenheit, die darin beſteht, daß umgekehrt dieſe Vielheit zuſammen auf die Einheit des Begriffs zurückführt und zu dieſem und keinem anderen völlig zuſammenſtimmt, welches man die qualitative Vollſtändigkeit (Totalität) nennen kann. Woraus erhellt, daß dieſe logiſche Kriterien der Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt die drei Kategorien der Größe, in denen die Einheit in der Erzeugung des Quantum durchgängig gleichartig angenommen werden muß, hier nur in Abſicht auf die Verknüpfung auch ungleichartiger Erkenntnißſtücke in einem Bewußtſein durch die Qualität eines Erkenntniſſes als Princips verwandeln. So iſt das Kriterium der Möglichkeit eines Begriffs (nicht des Objects derſelben) die Definition, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit Alles deſſen, was zunächſt aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die Vollſtändigkeit deſſen, was aus ihm gezogen worden, zur Herſtellung des ganzen Begriffs das Erforderliche deſſelben ausmacht; oder ſo iſt auch das Kriterium einer Hypotheſe die Verſtändlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes oder deſſen Einheit (ohne Hülfshypotheſe), die Wahrheit (Uebereinſtimmung unter ſich ſelbſt und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen, und endlich die Vollſtändigkeit des Erklärungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurückweiſen, als in der Hypotheſe angenommen werden und das, was a priori ſynthetiſch gedacht war, a posteriori analytiſch wieder liefern und dazu zuſammenſtimmen. — Alſo wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transſcendentale Tafel der Kategorien gar nicht, als wäre ſie etwa mangelhaft, ergänzt, ſondern nur, indem das Verhältniß dieſer Begriffe auf Objecte gänzlich bei Seite geſetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logiſche Regeln der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt gebracht.

Der transſcendentalen Analytik
zweites Hauptſtück.
Von der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

Erſter Abſchnitt.

§. 13.

Von den Principien einer transſcendentalen Deduction überhaupt.

Die Rechtslehrer, wenn ſie von Befugniſſen und Anmaßungen reden, unterſcheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens iſt (**quid juris**), von der, die die Thatſache angeht (**quid facti**), und indem ſie von beiden Beweis fordern, ſo nennen ſie den erſteren, der die Befugniß oder auch den Rechtsanſpruch darthun ſoll, die **Deduction**. Wir bedienen uns einer Menge empiriſcher Begriffe ohne Jemandes Widerrede und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objective Realität zu beweiſen. Es gibt indeſſen auch uſurpirte Begriffe, wie etwa **Glück**, **Schickſal**, die zwar mit faſt allgemeiner Nachſicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid juris? in Anſpruch genommen werden, da man alsdann wegen der Deduction derſelben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniß ſeines Gebrauchs deutlich würde.

Unter den mancherlei Begriffen aber, die das ſehr vermiſchte Gewebe der menſchlichen Erkenntniß ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch **a priori** (völlig unabhängig von aller Erfahrung) beſtimmt ſind, und dieſer ihre Befugniß bedarf jederzeit einer Deduction; weil zu der Rechtmäßigkeit eines ſolchen Gebrauchs Beweiſe aus der Erfahrung nicht hinreichend ſind, man aber doch wiſſen muß, wie dieſe Begriffe ſich auf Objecte beziehen können, die ſie doch auch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie ſich Begriffe **a priori** auf Gegenſtände beziehen können, die transſcendentale Deduction derſelben und unterſcheide ſie von der empiriſchen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieſelbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, ſondern das Factum betrifft, wodurch der Beſitz entſprungen.

Wir haben jetzt ſchon zweierlei Begriffe von ganz verſchiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß ſie beiderſeits völlig **a priori** ſich auf Gegenſtände beziehen, nämlich die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien als Begriffe des Verſtandes. Von ihnen eine empiriſche Deduction verſuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit ſein; weil eben darin das Unterſcheidende ihrer Natur liegt, daß ſie ſich auf ihre Gegenſtände beziehen, ohne etwas zu deren Vorſtellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn alſo eine Deduction derſelben nöthig iſt, ſo wird ſie jederzeit transſcendental ſein müſſen.

Indeſſen kann man von dieſen Begriffen, wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsurſachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufſuchen, wo alsdenn die Eindrücke der Sinne den erſten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Anſehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei ſehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen und eine gewiſſe Form, ſie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anſchauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der erſteren, zuerſt in Ausbildung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein ſolches Nachſpüren der erſten Beſtrebungen unſerer Erkenntnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu ſteigen, hat ohne Zweifel ſeinen großen Nutzen und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerſt den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe **a priori** kommt dadurch niemals zu Stande, denn ſie liegt ganz und gar nicht auf dieſem Wege, weil in Anſehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig ſein ſoll, ſie einen ganz anderen Geburtsbrief, als den der Abſtammung von Erfahrungen, müſſen aufzuzeigen haben. Dieſe verſuchte phyſiologiſche Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heißen kann, weil ſie eine **quaestionem facti** betrifft, will ich daher die Erklärung des Beſitzes einer reinen Erkenntniß nennen. Es iſt alſo klar, daß von dieſen allein es eine transſcendentale Deduction und keinesweges eine empiriſche geben könne und daß letztere, in Anſehung der reinen Begriffe **a priori**, nichts als eitele Verſuche ſind, womit ſich nur derjenige beſchäftigen kann, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieſer Erkenntniſſe nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der reinen Erkenntniß **a priori**, nämlich die auf dem transſcendentalen Wege eingeräumt wird, ſo erhellt dadurch doch eben nicht, daß ſie ſo unumgänglich nothwendig ſei. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit vermittelſt einer transſcendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt und ihre objective Gültigkeit **a priori** erklärt und beſtimmt. Gleichwohl geht die Geometrie ihren ſicheren Schritt durch lauter Erkenntniſſe **a priori**, ohne daß ſie ſich, wegen der reinen und geſetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philoſophie einen Beglaubigungsſchein erbitten darf. Allein der Gebrauch des Begriffs geht in dieſer Wiſſenſchaft auch nur auf die äußere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anſchauung iſt, in welcher alſo alle geometriſche Erkenntniß, weil ſie ſich auf Anſchauung **a priori** gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenſtände durch die Erkenntniß ſelbſt, **a priori** (der Form nach) in der Anſchauung, gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verſtandesbegriffen die unumgängliche Bedürfniß an, nicht allein von ihnen ſelbſt, ſondern auch vom Raum die transſcendentale Deduction zu ſuchen, weil, da ſie von Gegenſtänden nicht durch Prädicate der Anſchauung und Sinnlichkeit, ſondern des reinen Denkens **a priori** redet, ſie ſich auf Gegenſtände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und, da ſie nicht auf Erfahrung gegründet ſind, auch in der Anſchauung a priori kein Object vorzeigen können, worauf ſie vor aller Erfahrung ihre Syntheſis gründeten, und daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, ſondern auch jenen Begriff des Raumes zweideutig machen, dadurch, daß ſie ihn über die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung zu gebrauchen geneigt ſind; weshalb auch oben von ihm eine transſcendentale Deduction von nöthen war. So muß denn der Leſer von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer ſolchen transſcendentalen Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er ſonſt blind verfährt und nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwiſſenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum Voraus deutlich einſehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache ſelbſt tief eingehüllt iſt, oder über die Wegräumung der Hinderniſſe zu früh verdroſſen werde, weil es darauf ankommt, entweder alle Anſprüche zu Einſichten der reinen Vernunft, als das beliebteſte Feld, nämlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben oder dieſe kritiſche Unterſuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie dieſe als Erkenntniſſe a priori ſich gleichwohl auf Gegenſtände nothwendig beziehen müſſen und eine ſynthetiſche Erkenntniß derſelben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich machten. Denn da nur vermittelſt ſolcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenſtand erſcheinen d. i. ein Object der empiriſchen Anſchauung ſein kann, ſo ſind Raum und Zeit reine Anſchauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenſtände als Erſcheinungen a priori enthalten, und die Syntheſis in denſelben hat objective Gültigkeit.

Die Kategorien des Verſtandes dagegen ſtellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenſtände in der Anſchauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenſtände erſcheinen, ohne daß ſie ſich nothwendig auf Functionen des Verſtandes beziehen müſſen und dieſer alſo die Bedingungen derſelben a priori enthielte. Daher zeigt ſich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich ſubjective Bedingungen des Denkens ſollten objective Gültigkeit haben d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenſtände abgeben; denn ohne Functionen des Verſtandes können allerdings Erſcheinungen in der Anſchauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Urſache, welcher eine beſondere Art der Syntheſis bedeutet, da auf etwas A was ganz verſchiedenes B nach einer Regel geſetzt wird. Es iſt a priori nicht klar, warum Erſcheinungen etwas dergleichen enthalten ſollten, (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweiſe anführen, weil die objective Gültigkeit dieſes Begriffs a priori muß dargethan werden können,) und es iſt daher a priori zweifelhaft, ob ein ſolcher Begriff nicht etwa gar leer ſei und überall unter den Erſcheinungen keinen Gegenſtand antreffe. Denn daß Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung denen im Gemüth a priori liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß ſein müſſen, iſt daraus klar, weil ſie ſonſt nicht Gegenſtände für uns ſein würden; daß ſie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verſtand zur ſynthetiſchen Einſicht des Denkens bedarf, gemäß ſein müſſen, davon iſt die Schlußfolge nicht ſo leicht einzuſehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erſcheinungen ſo beſchaffen ſein, daß der Verſtand ſie den Bedingungen ſeiner Einheit gar nicht gemäß fände und Alles ſo in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erſcheinungen ſich nichts darböte, was eine Regel der Syntheſis an die Hand gäbe und alſo dem Begriffe der Urſache und Wirkung entſpräche, ſo daß mithin dieſer Begriff alſo ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erſcheinungen würden nichts deſto weniger unſerer Anſchauung Gegenſtände darbieten, denn die Anſchauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weiſe.

Gedächte man ſich von der Mühſamkeit dieſer Unterſuchungen dadurch loszuwickeln, daß man ſagte: die Erfahrung böte unabläſſig Beiſpiele einer ſolchen Regelmäßigkeit der Erſcheinungen dar, die genugſam Anlaß geben, den Begriff der Urſache davon abzuſondern und dadurch zugleich die objective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs zu bewähren, ſo bemerkt man nicht, daß auf dieſe Weiſe der Begriff der Urſache gar nicht entſpringen kann, ſondern daß er entweder völlig a priori im Verſtande gegründet ſein oder als ein bloſes Hirngeſpinnſt gänzlich aufgegeben werden müſſe. Denn dieſer Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art ſei, daß ein anderes B daraus nothwendig und nach einer *ſchlechthin allgemeinen Regel* folge. Erſcheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich iſt, nach der etwas gewöhnlicher Maßen geſchieht, aber niemals, daß der Erfolg *nothwendig* ſei, daher der Syntheſis der Urſach und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empiriſch ausdrücken kann, nämlich daß die Wirkung nicht blos zu der Urſache hinzu komme, ſondern durch dieſelbe geſetzt ſei und aus ihr erfolge. Die ſtrenge Allgemeinheit der Regel iſt auch gar keine Eigenſchaft empiriſcher Regeln, die durch Induction keine andere, als comparative Allgemeinheit d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen können. Nun würde ſich aber der Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man ſie nur als empiriſche Producte behandeln wollte.

Uebergang zur transſcendentalen Deduction der Kategorien.

Es ſind nur zwei Fälle möglich, unter denen ſynthetiſche Vorſtellung und ihre Gegenſtände zuſammentreffen, ſich auf einander nothwendiger Weiſe beziehen und gleichſam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenſtand die Vorſtellung oder dieſe den Gegenſtand allein möglich macht. Iſt das Erſtere, ſo iſt dieſe Beziehung nur empiriſch und die Vorſtellung iſt niemals a priori möglich. Und dies iſt der Fall mit Erſcheinungen in Anſehung deſſen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Iſt aber das Zweite, weil Vorſtellung an ſich ſelbſt (denn von deſſen Cauſalität, vermittelſt des Willens, iſt hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenſtand dem *Daſein* nach nicht hervorbringt, ſo iſt doch die Vorſtellung in Anſehung des Gegenſtandes alsdenn a priori beſtimmend, wenn durch ſie allein es möglich iſt, etwas als einen Gegenſtand zu erkennen. Es ſind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniß eines Gegenſtandes möglich iſt, erſtlich Anſchauung, dadurch derſelbe, aber nur als Erſcheinung, gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenſtand gedacht wird, der dieſer Anſchauung entſpricht. Es iſt aber aus dem Obigen klar, daß die erſte Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenſtände angeſchaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liege. Mit dieſer formalen Bedingung der Sinnlichkeit ſtimmen alſo alle Erſcheinungen nothwendig überein, weil ſie nur durch dieſelbe erſcheinen d. i. empiriſch angeſchaut und gegeben werden können. Nun fragt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeſchaut, dennoch als Gegenſtand überhaupt gedacht wird; denn alsdenn iſt alle empiriſche Erkenntniß der Gegenſtände ſolchen Begriffen nothwendiger Weiſe gemäß, weil ohne deren Vorausſetzung nichts als Object der Erfahrung möglich iſt. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anſchauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenſtande, der in der Anſchauung gegeben wird oder erſcheint; demnach werden Begriffe von Gegenſtänden überhaupt, als Bedingungen a priori, aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen; folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch ſie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich ſei. Denn alsdenn beziehen ſie ſich nothwendiger Weiſe und a priori auf Gegenſtände der Erfahrung, weil nur vermittelſt ihrer überhaupt irgend ein Gegenſtand der Erfahrung gedacht werden kann.

Die transſcendentale Deduction aller Begriffe a priori hat alſo ein Principium, worauf die ganze Nachforſchung gerichtet werden muß, nämlich dieſes: daß ſie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müſſen (es ſei der Anſchauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens).

Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, ſind eben darum nothwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worin ſie angetroffen werden, iſt nicht ihre Deduction, (ſondern Illuſtration,) weil ſie dabei doch nur zufällig ſein würden. Ohne dieſe urſprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenſtände der Erkenntniß vorkommen, würde die Beziehung derſelben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können.

†) Der berühmte Locke hatte, aus Ermangelung dieſer Betrachtung und weil er reine Begriffe des Verſtandes in der Erfahrung antraf, ſie auch von der Erfahrung abgeleitet und verfuhr doch ſo inconſequent, daß er damit Verſuche zu Erkenntniſſen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das Letztere thun zu können, ſei es nothwendig, daß dieſe Begriffe ihren Urſprung **a priori** haben müßten. Da er ſich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich ſei, daß der Verſtand Begriffe, die an ſich im Verſtande nicht verbunden ſind, doch als im Gegenſtande nothwendig verbunden denken müſſe, und darauf nicht verfiel, daß vielleicht der Verſtand durch dieſe Begriffe ſelbſt Urheber der Erfahrung, worin ſeine Gegenſtände angetroffen werden, ſein könne, ſo leitete er ſie, durch Noth gedrungen, von der Erfahrung ab, (nämlich von einer durch öftere Aſſociation in der Erfahrung entſprungenen ſubjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt

---

†) Statt dieſer Stelle bis zu Ende des Abſchnittes findet ſich in der 1. Ausg. Folgendes: „Es ſind aber drei urſprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele,) die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und ſelbſt aus keinem anderen Vermögen des Gemüths abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf gründet ſich 1) die Synopſis des Mannigfaltigen **a priori** durch den Sinn; 2) die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die Einheit dieſer Syntheſis durch urſprüngliche Apperception. Alle dieſe Vermögen haben außer dem empiriſchen Gebrauche noch einen transſcendentalen, der lediglich auf die Form geht und **a priori** möglich iſt. Von dieſem haben wir in Anſehung der Sinne oben im erſten Theile geredet, die zwei anderen aber wollen wir jetzt ihrer Natur nach einzuſehen trachten."

fälſchlich für objectiv gehalten wird d. i. der *Gewohnheit*, verfuhr aber hernach ſehr conſequent darin, daß er es für unmöglich erklärte, mit dieſen Begriffen und Grundſätzen, die ſie veranlaſſen, über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen. Die empiriſche Ableitung aber, worauf Beide verfielen, läßt ſich mit der Wirklichkeit der wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe **a priori**, die wir haben, nämlich der reinen *Mathematik* und *allgemeinen Naturwiſſenſchaft*, nicht vereinigen und wird alſo durch das Factum widerlegt.

Der Erſte dieſer beiden berühmten Männer öffnete der *Schwärmerei* Thür und Thor, weil die Vernunft, wenn ſie einmal Befugniſſe auf ihrer Seite hat, ſich nicht mehr durch unbeſtimmte Anpreiſungen der Mäßigung in Schranken halten läßt; der Zweite ergab ſich gänzlich dem *Skeptizismus*, da er einmal eine ſo allgemeine, für Vernunft gehaltene Täuſchung unſeres Erkenntnißvermögens glaubte entdeckt zu haben. — Wir ſind jetzt im Begriffe einen Verſuch zu machen, ob man nicht die menſchliche Vernunft zwiſchen dieſen beiden Klippen glücklich durchbringen, ihr beſtimmte Grenzen anweiſen und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmäßigen Thätigkeit für ſie geöffnet erhalten könne.

Vorher will ich nur noch die **Erklärung** der *Kategorien* voranſchicken. Sie ſind Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt, dadurch deſſen Anſchauung in Anſehung einer der *logiſchen Functionen* zu Urtheilen als *beſtimmt* angeſehen wird. So war die Function des *kategoriſchen* Urtheils die des Verhältniſſes des Subjects zum Prädicat, z. B. alle Körper ſind theilbar. Allein in Anſehung des blos logiſchen Gebrauchs des Verſtandes blieb es unbeſtimmt, welchem von beiden Begriffen die Function des Subjects und welchem die des Prädicats man geben wolle. Denn man kann auch ſagen: einiges Theilbare iſt ein Körper. Durch die Kategorie der Subſtanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es beſtimmt, daß ſeine empiriſche Anſchauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als bloſes Prädicat betrachtet werden müſſe; und ſo in allen übrigen Kategorien.

Der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe

zweiter Abſchnitt †).

Transſcendentale Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

§. 15.

Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.

Das Mannigfaltige der Vorſtellungen kann in einer Anſchauung gegeben werden, die blos ſinnlich d. i. nichts als Empfänglichkeit iſt, und die Form dieſer Anſchauung kann a priori in unſerem Vorſtellungsvermögen liegen, ohne doch etwas Anderes, als die Art zu ſein, wie das Subject afficirt wird. Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann alſo auch nicht in der reinen Form der ſinnlichen Anſchauung zugleich mit enthalten ſein; denn ſie iſt ein Actus der Spontaneität der Vorſtellungskraft, und da man dieſe, zum Unterſchiede von der Sinnlichkeit, Verſtand nennen muß, ſo iſt alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anſchauung oder mancherlei Begriffe, und an der erſteren der ſinnlichen oder nicht ſinnlichen Anſchauung ſein, eine Verſtandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Syntheſis belegen werden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Objecte verbunden vorſtellen können, ohne es vorher ſelbſt verbunden zu haben und unter allen Vorſtellungen die Verbindung die einzige iſt, die nicht durch Objecte gegeben, ſondern nur vom Subjecte ſelbſt verrichtet werden kann, weil ſie ein Actus ſeiner Selbſtthätigkeit iſt. Man wird hier leicht gewahr, daß dieſe Handlung urſprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend ſein müſſe, und daß die Auflöſung, Analyſis, die ihr Gegentheil zu ſein ſcheint, ſie doch jederzeit vorausſetze; denn wo der Verſtand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflöſen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorſtellungskraft hat gegeben werden müſſen.

---

†) Dieſer ganze Abſchnitt (§§. 15—27) iſt für die 2. Ausg. der K. d. r. V. von Kant vollkommen umgearbeitet worden und dann in dieſer Geſtalt in alle folgenden Ausgaben übergegangen. Da die Vergleichung beider Bearbeitungen für die Einſicht in die allmählige Ausbildung der Lehre Kant's von beſonderem Intereſſe iſt, zugleich aber die beiden Abſchnitte der 1. Ausgabe, deren Stelle der vorl. zweite in der 2. und den folg. Ausgaben vertritt, ſich nicht in Form von Anmerkungen mittheilen laſſen, ſo haben ſie, um den fortlaufenden Zuſammenhang des ganzen Werkes nicht zu unterbrechen, am Schluſſe dieſes Bandes ihre Stelle erhalten.

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen und der Syntheſis deſſelben noch den der Einheit deſſelben bei ſich. Verbindung iſt Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen *). Die Vorſtellung dieſer Einheit kann alſo nicht aus der Verbindung entſtehen, ſie macht vielmehr dadurch, daß ſie zur Vorſtellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererſt möglich. Dieſe Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, iſt nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§. 10); denn alle Kategorien gründen ſich auf logiſche Functionen in Urtheilen; in dieſen aber iſt ſchon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie ſetzt alſo ſchon Verbindung voraus. Alſo müſſen wir dieſe Einheit (als qualitative §. 12) noch höher ſuchen, nämlich in demjenigen, was ſelbſt den Grund der Einheit verſchiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verſtandes, ſogar in ſeinem logiſchen Gebrauche enthält.

---

*) Ob die Vorſtellungen ſelbſt identiſch ſind und alſo eine durch die andere analytiſch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtſein der einen iſt, ſo fern vom Mannigfaltigen die Rede iſt, vom Bewußtſein der anderen doch immer zu unterſcheiden und auf die Syntheſis dieſes (möglichen) Bewußtſeins kommt es hier allein an.

§. 16.

Von der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorſtellungen begleiten *können*; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben ſo viel heißt, als: die Vorſtellung würde entweder unmöglich oder wenigſtens für mich nichts ſein. Diejenige Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſein kann, heißt *Anſchauung*. Alſo hat alles Mannigfaltige der Anſchauung eine nothwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demſelben Subject, darin dieſes Mannigfaltige angetroffen wird. Dieſe Vorſtellung aber iſt ein Actus der *Spontaneität* d. i. ſie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angeſehen werden. Ich nenne ſie die *reine* Apperception, um ſie von der empiriſchen zu unterſcheiden, oder auch die *urſprüngliche Apperception*, weil ſie dasjenige Selbſtbewußtſein iſt, was, indem es die Vorſtellung *Ich denke* hervorbringt, die alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtſein ein und daſſelbe iſt, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derſelben die transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeins, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorſtellungen, die in einer gewiſſen Anſchauung gegeben werden, würden nicht insgeſammt meine Vorſtellungen ſein, wenn ſie nicht insgeſammt zu einem Selbſtbewußtſein gehörten d. i. als meine Vorſtellungen, (ob ich mir ihrer gleich nicht als ſolcher bewußt bin,) müſſen ſie doch der Bedingung nothwendig gemäß ſein, unter der ſie allein in einem allgemeinen Selbſtbewußtſein zuſammenſtehen können, weil ſie ſonſt nicht durchgängig mir angehören würden. Aus dieſer urſprünglichen Verbindung läßt ſich Vieles folgern.

Nämlich dieſe durchgängige Identität der Apperception eines in der Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Syntheſis der Vorſtellungen und iſt nur durch das Bewußtſein dieſer Syntheſis möglich. Denn das empiriſche Bewußtſein, welches verſchiedene Vorſtellungen begleitet, iſt an ſich zerſtreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects. Dieſe Beziehung geſchieht alſo dadurch noch nicht, daß ich jede Vorſtellung mit Bewußtſein begleite, ſondern daß ich eine zu der anderen hinzuſetze und mir der Syntheſis derſelben bewußt bin. Alſo nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in einem Bewußtſein verbinden kann, iſt es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtſeins in dieſen Vorſtellungen ſelbſt vorſtelle d. i. die analytiſche Einheit der Apperception iſt nur unter der Vorausſetzung irgend einer ſynthetiſchen möglich*). Der Gedanke: dieſe in der Anſchauung gegebene Vorſtellungen gehören mir insgeſammt zu, heißt demnach ſo viel, als: ich vereinige ſie in einem Selbſtbewußtſein oder kann ſie wenigſtens darin vereinigen, und ob er gleich ſelbſt noch nicht das Bewußtſein der Syntheſis der Vorſtellungen iſt, ſo ſetzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derſelben in einem Bewußtſein begreifen kann, nenne ich dieſelbe insgeſammt meine Vorſtellungen; denn ſonſt würde ich ein ſo vielfärbiges verſchiedenes Selbſt haben, als ich Vorſtellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Synthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauungen, als a priori gegeben, iſt alſo der Grund der Identität der Apperception ſelbſt, die a priori allem meinem beſtimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenſtänden und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verſtand dadurch allererſt aufgenommen werden, ſondern iſt allein eine Verrichtung des Verſtandes, der ſelbſt nichts weiter iſt, als das Vermögen, **a priori** zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundſatz der oberſte im ganzen menſchlichen Erkenntniß iſt.

---

*) Die analytiſche Einheit des Bewußtſeins hängt allen gemeinſamen Begriffen, als ſolchen, an, z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, ſo ſtelle ich mir dadurch eine Beſchaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen oder mit anderen Vorſtellungen verbunden ſein kann; alſo nur vermöge einer vorausgedachten möglichen ſynthetiſchen Einheit kann ich mir die analytiſche vorſtellen. Eine Vorſtellung, die als Verſchiedenen gemein gedacht werden ſoll, wird als zu ſolchen gehörig angeſehen, die außer ihr noch etwas Verſchiedenes an ſich haben, folglich muß ſie in ſynthetiſcher Einheit mit anderen (wenn gleich nur möglichen Vorſtellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytiſche Einheit des Bewußtſeins, welche ſie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann. Und ſo iſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception der höchſte Punct, an dem man allen Verſtandesgebrauch, ſelbſt die ganze Logik und, nach ihr, die Transſcendental-Philoſophie heften muß, ja dieſes Vermögen iſt der Verſtand ſelbſt.

Dieſer Grundſatz der nothwendigen Einheit der Apperception iſt nun zwar ſelbſt identiſch, mithin ein analytiſcher Satz, erklärt aber doch eine Syntheſis des in einer Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbſtbewußtſeins nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorſtellung, iſt nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anſchauung, die davon unterſchieden iſt, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtſein gedacht werden. Ein Verſtand, in welchem durch das Selbſtbewußtſein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anſchauen; der unſere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anſchauung ſuchen. Ich bin mir alſo des identiſchen Selbſt bewußt, in Anſehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anſchauung gegebenen Vorſtellungen, weil ich ſie insgeſammt meine Vorſtellungen nenne, die eine ausmachen. Das iſt aber ſo viel, als daß ich mir einer nothwendigen Syntheſis derſelben **a priori** bewußt bin, welche die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception heißt, unter der alle mir gegebene Vorſtellungen ſtehen, aber unter die ſie auch durch eine Syntheſis gebracht werden müſſen.

§. 17.

Der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception iſt das oberſte Princip alles Verſtandesgebrauchs.

Der oberſte Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transſcendentalen Aeſthetik: daß alles Mannigfaltige derſelben unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit ſtehe. Der oberſte Grundſatz eben derſelben in Beziehung auf den Verſtand iſt: daß alles Mannigfaltige der Anſchauung unter Bedingungen der urſprünglich-ſynthetiſchen

Einheit der Apperception ſiehe*). Unter dem erſteren ſtehen alle mannigfaltigen Vorſtellungen der Anſchauungen, ſo fern ſie uns gegeben werden, unter dem zweiten, ſo fern ſie in einem Bewußtſein müſſen verbunden werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebenen Vorſtellungen den Actus der Apperception: Ich denke, nicht gemein haben und dadurch nicht in einem Selbſtbewußtſein zuſammengefaßt ſein würden.

Verſtand iſt, allgemein zu reden, das Vermögen der *Erkenntniſſe*. Dieſe beſtehen in der beſtimmten Beziehung gegebener Vorſtellungen auf ein Object. *Object* aber iſt das, in deſſen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorſtellungen Einheit des Bewußtſeins in der Syntheſis derſelben. Folglich iſt die Einheit des Bewußtſeins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, daß ſie Erkenntniſſe werden, ausmacht und worauf alſo ſelbſt die Möglichkeit des Verſtandes beruht.

Das erſte reine Verſtandeserkenntniß alſo, worauf ſein ganzer übriger Gebrauch ſich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung ganz unabhängig iſt, iſt nun der Grundſatz der urſprünglichen *ſynthetiſchen* Einheit der Apperception. So iſt die bloſe Form der äußeren ſinnlichen Anſchauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniß; er gibt nur das Mannigfaltige der Anſchauung **a priori** zu einem möglichen Erkenntniß. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich ſie *ziehen* und alſo eine beſtimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen ſynthetiſch zu Stande bringen, ſo daß die

---

*) Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind *Anſchauungen*, mithin einzelne Vorſtellungen mit dem Mannigfaltigen, das ſie in ſich enthalten, (ſiehe die transſc. Aeſthetik,) mithin nicht bloſe Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewußtſein, als in vielen Vorſtellungen, ſondern viele Vorſtellungen als in einer und deren Bewußtſein enthalten, mithin als zuſammengeſetzt, folglich die Einheit des Bewußtſeins, als *ſynthetiſch*, aber doch urſprünglich angetroffen wird. Die *Einzelheit* deſſelben iſt wichtig in der Anwendung (ſiehe §. 25).

Einheit dieſer Handlung zugleich die Einheit des Bewußtſeins (im Begriffe einer Linie) iſt und dadurch allererſt ein Object (ein beſtimmter Raum) erkannt wird. Die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeins iſt alſo eine objective Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich blos ſelbſt bedarf, um ein Object zu erkennen, ſondern unter der jede Anſchauung ſtehen muß, um für mich Object zu werden, weil auf andere Art und ohne dieſe Syntheſis das Mannigfaltige ſich nicht in einem Bewußtſein vereinigen würde.

Dieſer letzte Satz iſt, wie geſagt, ſelbſt analytiſch, ob er zwar die ſynthetiſche Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er ſagt nichts weiter, als daß alle meine Vorſtellungen in irgend einer gegebenen Anſchauung unter der Bedingung ſtehen müſſen, unter der ich ſie allein als meine Vorſtellungen zu dem identiſchen Selbſt rechnen und alſo, als in einer Apperception ſynthetiſch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck: Ich denke, zuſammenfaſſen kann.

Aber dieſer Grundſatz iſt doch nicht ein Princip für jeden überhaupt möglichen Verſtand, ſondern nur für den, durch deſſen reine Apperception in der Vorſtellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben iſt. Derjenige Verſtand, durch deſſen Selbſtbewußtſein zugleich das Mannigfaltige der Anſchauung gegeben würde, ein Verſtand, durch deſſen Vorſtellung zugleich die Objecte dieſer Vorſtellung exiſtirten, würde einen beſonderen Actus der Syntheſis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtſeins nicht bedürfen, deren der menſchliche Verſtand, der blos denkt, nicht anſchaut, bedarf. Aber für den menſchlichen Verſtand iſt er doch unvermeidlich der erſte Grundſatz, ſo daß er ſich ſogar von einem anderen möglichen Verſtande, entweder einem ſolchen, der ſelbſt anſchauete, oder, wenn gleich eine ſinnliche Anſchauung, aber doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit, zum Grunde liegend beſäße, ſich nicht den mindeſten Begriff machen kann.

§. 18.

Was objective Einheit des Selbſtbewußtſeins ſei.

Die *transſcendentale Einheit* der Apperception iſt diejenige, durch welche alles in einer Anſchauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird. Sie heißt darum *objectiv*, und muß von der *ſubjectiven* Einheit des Bewußtſeins unterſchieden werden, die eine *Beſtimmung* des *inneren Sinnes* iſt, dadurch jenes Mannigfaltige der Anſchauung zu einer ſolchen Verbindung empiriſch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich oder nach einander *empiriſch* bewußt ſein könne, kommt auf Umſtände oder empiriſche Bedingungen an. Daher die empiriſche Einheit des Bewußtſeins, durch Aſſociation der Vorſtellungen, ſelbſt eine Erſcheinung betrifft und ganz zufällig iſt. Dagegen ſteht die reine Form der Anſchauung in der Zeit, blos als Anſchauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der urſprünglichen Einheit des Bewußtſeins, lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anſchauung zum Einen: Ich denke; alſo durch die reine Syntheſis des Verſtandes, welche a priori der empiriſchen zum Grunde liegt. Jene Einheit iſt allein objectiv gültig; die empiriſche Einheit der Apperception, die wir hier nicht erwägen und die auch nur von der erſteren, unter gegebenen Bedingungen in concreto, abgeleitet iſt, hat nur ſubjective Gültigkeit. Einer verbindet die Vorſtellung eines gewiſſen Worts mit einer Sache, die andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewußtſeins in dem, was empiriſch iſt, iſt in Anſehung deſſen, was gegeben iſt, nicht nothwendig und allgemein geltend.

§. 19.

Die logiſche Form aller Urtheile beſteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe.

Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urtheile überhaupt geben, befriedigen können; es iſt, wie ſie ſagen, die Vorſtellung eines Verhältniſſes zwiſchen zwei Begriffen. Ohne nun hier über das Fehlerhafte der Erklärung, daß ſie allenfalls nur auf kategoriſche, aber nicht hypothetiſche und disjunctive Urtheile paßt, (als welche letztere nicht ein Verhältniß von Begriffen, ſondern ſelbſt von Urtheilen enthalten,) mit ihnen zu zanken, (ohnerachtet aus dieſem Verſehen der Logik manche läſtige Folgen erwachſen ſind,*)) merke ich nur an, daß, worin dieſes *Verhältniß* beſtehe, hier nicht beſtimmt iſt.

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntniſſe in jedem Urtheile genauer unterſuche und ſie, als dem Verſtande angehörig, von dem Verhältniſſe nach Geſetzen der reproductiven Einbildungskraft, (welches nur ſubjective Gültigkeit hat,) unterſcheide, ſo finde ich, daß ein Urtheil nichts Anderes ſei, als die Art, gegebene Erkenntniſſe zur *objectiven* Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnißwörtchen *iſt* in denſelben, um die objective Einheit gegebener Vorſtellungen von der ſubjectiven zu unterſcheiden. Denn dieſes bezeichnet die Beziehung derſelben auf die urſprüngliche Apperception und die nothwendige *Einheit* derſelben, wenn gleich das Urtheil ſelbſt empiriſch, mithin zufällig iſt, z. B. die Körper ſind ſchwer. Damit ich zwar nicht ſagen will, dieſe Vorſtellungen gehören in der empiriſchen Anſchauung *nothwendig* zu einander, ſondern ſie gehören vermöge der *nothwendigen Einheit* der Apperception in der Syntheſis der Anſchauungen zu einander d. i. nach Principien der objectiven Beſtimmung aller Vorſtellungen, ſo fern daraus Erkenntniß werden kann, welche Principien alle aus dem Grundſatze der transſcendentalen Einheit der Apperception abgeleitet ſind. Dadurch allein wird aus dieſem Verhältniſſe ein *Urtheil* d. i. ein Verhältniß, das objectiv gültig iſt und ſich von dem Verhältniſſe eben derſelben Vorſtellungen, worin blos ſubjective Gültigkeit wäre, z. B. nach Geſetzen der Aſſociation, hinreichend unterſcheidet. Nach den letzteren würde ich nur ſagen können: wenn ich einen Körper trage, ſo fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, iſt ſchwer; welches ſo viel ſagen will, als: dieſe beiden Vorſtellungen ſind im Object d. i. ohne Unterſchied des Zuſtandes des Subjects verbunden und nicht blos in der Wahrnehmung, (ſo oft ſie auch wiederholt ſein mag,) beiſammen.

---

*) Die weitläuftige Lehre von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren betrifft nur die kategoriſchen Vernunftſchlüſſe und, ob ſie zwar nichts weiter iſt, als eine Kunſt, durch Verſteckung unmittelbarer Schlüſſe (consequentiae immediatae) unter die Prämiſſen eines reinen Vernunftſchluſſes, den Schein mehrerer Schlußarten, als des in der erſten Figur, zu erſchleichen, ſo würde ſie doch dadurch allein kein ſonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die kategoriſchen Urtheile, als die, worauf ſich alle andere müſſen beziehen laſſen, in ausſchließliches Anſehen zu bringen, welches aber nach §. 9 falſch iſt.

§. 20.

Alle ſinnlichen Anſchauungen ſtehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derſelben in ein Bewußtſein zuſammenkommen kann.

Das mannigfaltige in einer ſinnlichen Anſchauung Gegebene gehört nothwendig unter die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception, weil durch dieſe die Einheit der Anſchauung allein möglich iſt. (§. 17.) Diejenige Handlung des Verſtandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen, (ſie mögen Anſchauungen oder Begriffe ſein,) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, iſt die logiſche Function der Urtheile. (§. 19.) Alſo iſt alles Mannigfaltige, ſo fern es in Einer empiriſchen Anſchauung gegeben iſt, in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu urtheilen beſtimmt, durch die es nämlich zu einem Bewußtſein überhaupt gebracht wird. Nun ſind aber die Kategorien nichts Anderes, als eben dieſe Functionen zu urtheilen, ſo fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung in Anſehung ihrer beſtimmt iſt. (§. 13.) Alſo ſteht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anſchauung nothwendig unter Kategorien.

§. 21.

Anmerkung.

Ein Mannigfaltiges, das in keiner Anſchauung, die ich die meinige nenne, enthalten iſt, wird durch die Syntheſis des Verſtandes als zur nothwendigen Einheit des Selbſtbewußtſeins gehörig vorgeſtellt und dirſes geſchieht durch die Kategorie[*]). Dieſe zeigt alſo an, daß das empiriſche Bewußtſein eines gegebenen Mannigfaltigen einer Anſchauung eben ſowohl unter einem reinen Selbſtbewußtſein a priori, wie empiriſche Anſchauung unter einer reinen ſinnlichen, die gleichfalls a priori Statt hat, ſtehe. — Im obigen Satze iſt alſo der Anfang einer Deduction der reinen Verſtandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien unabhängig von Sinnlichkeit blos im Verſtande entſpringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empiriſchen Anſchauung gegeben werde, abſtrahiren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anſchauung vermittelſt der Kategorie durch den Verſtand hinzukommt, zu ſehen. In der Folge (§. 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empiriſche Anſchauung gegeben wird, gezeigt werden, daß die Einheit derſelben keine andere ſei, als welche die Kategorie nach dem vorigen §. 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anſchauung überhaupt vorſchreibt, und dadurch alſo, daß ihre Gültigkeit a priori in Anſehung aller Gegenſtände unſerer Sinne erklärt wird, die Abſicht der Deduction allererſt völlig erreicht werden.

---

[*]) Der Beweisgrund beruht auf der vorgeſtellten Einheit der Anſchauung, dadurch ein Gegenſtand gegeben wird, welche jederzeit eine Syn-

Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweiſe doch nicht abſtrahiren, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anſchauung noch vor der Syntheſis des Verſtandes und unabhängig von ihr gegeben ſein müſſe; wie aber, bleibt hier unbeſtimmt. Denn wollte ich mir einen Verſtand denken, der ſelbſt anſchaute, (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenſtände ſich vorſtellte, ſondern durch deſſen Vorſtellung die Gegenſtände ſelbſt zugleich gegeben oder hervorgebracht würden,) ſo würden die Kategorien in Anſehung eines ſolchen Erkenntniſſes gar keine Bedeutung haben. Sie ſind nur Regeln für einen Verſtand, deſſen ganzes Vermögen im Denken beſteht d. i. in der Handlung, die Syntheſis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anſchauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der alſo für ſich

---

theſis des mannigfaltigen zu einer Anſchauung Gegebenen in ſich ſchließt und ſchon die Beziehung dieſes letzteren auf Einheit der Apperception enthält.

gar nichts erkennt, ſondern nur den Stoff zur Erkenntniß, die Anſchauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet. Von der Eigenthümlichkeit unſeres Verſtandes aber, nur vermittelſt der Kategorien und nur gerade durch dieſe Art und Zahl derſelben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, läßt ſich eben ſo wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade dieſe und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unſerer möglichen Anſchauung ſind.

§. 22.

Die Kategorie hat keinen anderen Gebrauch zum Erkenntniſſe der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung.

Sich einen Gegenſtand *denken* und einen Gegenſtand *erkennen* iſt alſo nicht einerlei. Zum Erkenntniſſe gehören nämlich zwei Stücke: erſtlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenſtand gedacht wird (die Kategorie) und zweitens die Anſchauung, dadurch er gegeben wird; denn könnte dem Begriffe eine correſpondirende Anſchauung gar nicht gegeben werden, ſo wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenſtand und durch ihn gar keine Erkenntniß von irgend einem Dinge möglich; weil es, ſo viel ich wüßte, nichts gäbe noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne. Nun iſt alle uns mögliche Anſchauung ſinnlich (Aeſthetik), alſo kann das Denken eines Gegenſtandes überhaupt durch einen reinen Verſtandesbegriff bei uns nur Erkenntniß werden, ſo fern dieſer auf Gegenſtände der Sinne bezogen wird. Sinnliche Anſchauung iſt entweder reine Anſchauung (Raum und Zeit) oder empiriſche Anſchauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgeſtellt wird. Durch Beſtimmung der erſteren können wir Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erſcheinungen; ob es Dinge geben könne, die in dieſer Form angeſchaut werden müſſen, bleibt doch dabei noch unausgemacht. Folglich ſind alle mathematiſche Begriffe für ſich nicht Erkenntniſſe; außer ſo fern man vorausſetzt, daß es Dinge gibt, die ſich nur der Form jener reinen ſinnlichen Anſchauung gemäß uns darſtellen laſſen. Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, ſo fern ſie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorſtellungen) ſind, mithin durch empiriſche Vorſtellung. Folglich verſchaffen die reinen Verſtandesbegriffe, ſelbſt wenn ſie auf Anſchauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur ſo fern Erkenntniß, als dieſe, mithin auch die Verſtandesbegriffe vermittelſt ihrer, auf empiriſche Anſchauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelſt der Anſchauung auch keine Erkenntniß von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empiriſche Anſchauung, d. i. ſie dienen nur zur Möglichkeit empiriſcher Erkenntniß. Dieſe aber heißt Erfahrung. Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntniſſe der Dinge, als nur ſo fern dieſe als Gegenſtände möglicher Erfahrung angenommen werden.

§. 23.

Der obige Satz iſt von der größten Wichtigkeit; denn er beſtimmt eben ſo wohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe in Anſehung der Gegenſtände, als die transſcendentale Aeſthetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unſerer ſinnlichen Anſchauung beſtimmte. Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenſtände gegeben werden können, nicht weiter, als für Gegenſtände der Sinne, mithin nur die Erfahrung. Ueber dieſe Grenzen hinaus ſtellen ſie gar nichts vor; denn ſie ſind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verſtandesbegriffe ſind von dieſer Einſchränkung frei und erſtrecken ſich auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, ſie mag der unſrigen ähnlich ſein oder nicht, wenn ſie nur ſinnlich und nicht intellectuell iſt. Dieſe weitere Ausdehnung der Begriffe über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus hilft uns aber zu nichts. Denn es ſind alsdenn leere Begriffe von Objecten, von denen, ob ſie nur einmal möglich ſind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, bloße Gedankenformen ohne objective

Realität, weil wir keine Anſchauung zur Hand haben, auf welche die ſynthetiſche Einheit der Apperception, die jene allein enthalten, angewandt werden und ſie ſo einen Gegenſtand beſtimmen könnten. Unſere ſinnliche und empiriſche Anſchauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verſchaffen.

Nimmt man alſo ein Object einer nicht-ſinnlichen Anſchauung als gegeben an, ſo kann man es freilich durch alle die Prädicate vorſtellen, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daß ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung Gehöriges zukomme; alſo daß es nicht ausgedehnt oder im Raume ſei, daß die Dauer deſſelben keine Zeit ſei, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Beſtimmungen in der Zeit) angetroffen werde u. ſ. w. Allein das iſt doch kein eigentliches Erkenntniß, wenn ich blos anzeige, wie die Anſchauung des Objects nicht ſei, ohne ſagen zu können, was in ihr denn enthalten ſei; denn alsdenn habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objects zu meinem reinen Verſtandesbegriff vorgeſtellt, weil ich keine Anſchauung habe geben können, die ihm correſpondirte, ſondern nur ſagen konnte, daß die unſrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmſte iſt hier, daß auf ein ſolches Etwas auch nicht einmal eine einzige Kategorie angewandt werden könnte, z. B. der Begriff einer Subſtanz d. i. von Etwas, das als Subject, niemals aber als bloſes Prädicat exiſtiren könne, wovon ich gar nicht weiß, ob es irgend ein Ding geben könne, das dieſer Gedankenbeſtimmung correſpondirte, wenn nicht empiriſche Anſchauung mir den Fall der Anwendung gäbe. Doch mehr hievon in der Folge.

§. 24.

Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenſtände der Sinne überhaupt.

Die reinen Verſtandesbegriffe beziehen ſich durch den bloſen Verſtand auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, unbeſtimmt ob ſie die unſrige oder irgend eine andere, doch ſinnliche, ſei, ſind aber eben darum bloſe Gedankenformen, wodurch noch kein beſtimmter Gegenſtand erkannt wird. Die Syntheſis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denſelben bezog ſich blos auf die

Einheit der Apperception und war dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntniß **a priori**, ſo fern ſie auf dem Verſtande beruht und mithin nicht allein transſcendental, ſondern auch blos rein intellectuell. Weil in uns aber eine gewiſſe Form der ſinnlichen Anſchauung **a priori** zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorſtellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, ſo kann der Verſtand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen der ſynthetiſchen Einheit der Apperception gemäß beſtimmen und ſo ſynthetiſche Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der ſinnlichen Anſchauung **a priori** denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenſtände unſerer (der menſchlichen) Anſchauung nothwendiger Weiſe ſtehen müſſen; dadurch denn die Kategorien, als bloſe Gedankenformen, objective Realität d. i. Anwendung auf Gegenſtände, die uns in der Anſchauung gegeben werden können, aber nur als Erſcheinungen bekommen; denn nur von dieſen ſind wir der Anſchauung **a priori** fähig.

Dieſe Syntheſis des Mannigfaltigen der ſinnlichen Anſchauung, die **a priori** möglich und nothwendig iſt, kann figürlich (**synthesis speciosa**) genannt werden, zum Unterſchiede von derjenigen, welche in Anſehung des Mannigfaltigen einer Anſchauung überhaupt in der bloſen Kategorie gedacht würde und Verſtandesverbindung (**synthesis intellectualis**) heißt; beide ſind transſcendental, nicht blos weil ſie ſelbſt **a priori** vorgehen, ſondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntniß **a priori** gründen.

Allein die figürliche Syntheſis, wenn ſie blos auf die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception d. i. dieſe transſcendentale Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird, muß, zum Unterſchiede von der blos intellectuellen Verbindung, die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft heißen. Einbildungskraft iſt das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle unſere Anſchauung ſinnlich iſt, ſo gehört die Einbildungskraft, der ſubjectiven Bedingung wegen, unter der ſie allein den Verſtandesbegriffen eine correſpondirende Anſchauung geben kann, zur Sinnlichkeit; ſo fern aber doch ihre Syntheſis eine Ausübung der Spontaneität iſt, welche beſtimmend und nicht, wie der Sinn, blos beſtimmbar iſt, mithin **a priori** den Sinn ſeiner Form nach der Einheit der Apperception gemäß beſtimmen kann, ſo iſt die Einbildungskraft ſo fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit **a priori** zu beſtimmen; und ihre Syntheſis der Anſchauungen, *den Kategorien gemäß*, muß die transſcendentale Syntheſis der *Einbildungskraft* ſein, welches eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. Sie iſt, als figürlich, von der intellectuellen Syntheſis ohne alle Einbildungskraft blos durch den Verſtand unterſchieden. So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität iſt, nenne ich ſie auch bisweilen die *productive* Einbildungskraft und unterſcheide ſie dadurch von der *reproductiven*, deren Syntheſis lediglich empiriſchen Geſetzen, nämlich denen der Aſſociation, unterworfen iſt und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß **a priori** nichts beiträgt und um deswillen nicht in die Transſcendental-Philoſophie, ſondern in die Pſychologie gehört.

Hier iſt nun der Ort, das Paradoxe, was Jedermann bei der Expoſition der Form des inneren Sinnes (§. 6) auffallen mußte, verſtändlich zu machen: nämlich wie dieſer auch ſogar uns ſelbſt nur wie wir uns erſcheinen, nicht wie wir an uns ſelbſt ſind, dem Bewußtſein darſtelle, weil wir nämlich uns nur anſchauen, wie wir innerlich *afficirt* werden, welches widerſprechend zu ſein ſcheint, indem wir uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müßten; daher man auch lieber den *inneren Sinn* mit dem Vermögen der *Apperception*, (welche wir ſorgfältig unterſcheiden,) in den Syſtemen der Pſychologie für einerlei auszugeben pflegt.

Das, was den inneren Sinn beſtimmt, iſt der Verſtand und deſſen urſprüngliches Vermögen, das Mannigfaltige der Anſchauung zu verbinden d. i. unter eine Apperception (als worauf ſelbſt ſeine Möglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verſtand in uns

Menſchen ſelbſt kein Vermögen der Anſchauung iſt und dieſe, wenn ſie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in ſich aufnehmen kann, um gleichſam das Mannigfaltige *ſeiner eigenen* Anſchauung zu verbinden, ſo iſt ſeine Syntheſis, wenn er für ſich allein betrachtet wird, nichts Anderes, als die Einheit der Handlung, deren er ſich, als einer ſolchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt iſt, durch die er aber ſelbſt die Sinnlichkeit innerlich in Anſehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anſchauung nach ihm gegeben werden mag, zu beſtimmen vermögend iſt. Er alſo übt, unter der Benennung einer *transſcendentalen Syntheſis der Einbildungskraft*, diejenige Handlung aufs paſſive Subject, deſſen *Vermögen* er iſt, aus, wovon wir mit Recht ſagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde. Die Apperception und deren ſynthetiſche Einheit iſt mit dem inneren Sinne ſo gar nicht einerlei, daß jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der *Anſchauungen überhaupt*, unter dem Namen der Kategorien, vor aller ſinnlichen Anſchauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloſe *Form* der Anſchauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derſelben, mithin noch gar keine *beſtimmte* Anſchauung enthält, welche nur durch das Bewußtſein der Beſtimmung deſſelben durch die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft (ſynthetiſcher Einfluß des Verſtandes auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Syntheſis genannt habe, möglich iſt.

Dieſes nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beſchreiben, die drei Abmeſſungen des Raums gar nicht vorſtellen, ohne aus demſelben Puncte drei Linien ſenkrecht auf einander zu *ſetzen*, und ſelbſt die Zeit nicht, ohne, indem wir im *Ziehen* einer geraden Linie, (die die äußerlich figürliche Vorſtellung der Zeit ſein ſoll,) blos auf die Handlung der Syntheſis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn ſucceſſiv beſtimmen, und dadurch auf die Succeſſion dieſer Beſtimmung in demſelben Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects, (nicht als Beſtimmung eines Objects, *)) folglich die Syntheſis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von dieſem abſtrahiren und blos auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn ſeiner Form gemäß beſtimmen, bringt ſogar den Begriff der Succeſſion zuerſt hervor. Der Verſtand findet alſo in dieſem nicht etwa ſchon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, ſondern bringt ſie hervor, indem er ihn afficirt. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das ſich ſelbſt anſchaut, unterſchieden, (indem ich mir noch andere Anſchauungsart wenigſtens als möglich vorſtellen kann,) und doch mit dieſem letzteren als daſſelbe Subject einerlei ſei, wie ich alſo ſagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subject, erkenne mich ſelbſt als gedachtes Object, ſo fern ich mir noch über das in der Anſchauung gegeben bin, nur, gleich anderen Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verſtande bin, ſondern wie ich mir erſcheine, hat nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei ſich, als wie ich mir ſelbſt überhaupt ein Object und zwar der Anſchauung und innerer Wahrnehmungen ſein könne. Daß es aber doch wirklich ſo ſein müſſe, kann, wenn man den Raum für eine bloſe reine Form der Erſcheinungen äußerer Sinne gelten läßt, dadurch klar dargethan werden, daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenſtand äußerer Anſchauung iſt, uns nicht anders vorſtellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, ſo fern wir ſie ziehen, ohne welche Darſtellungsart wir die Einheit ihrer Abmeſſung gar nicht erkennen könnten, imgleichen, daß wir die Beſtimmung der Zeitlänge oder auch der Zeitſtellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müſſen, was uns äußere Dinge Veränderliches

---

*) Bewegung eines Objects im Raume gehört nicht in eine reine Wiſſenſchaft, folglich auch nicht in die Geometrie; weil, daß Etwas beweglich ſei, nicht a priori, ſondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Beſchreibung eines Raumes, iſt ein reiner Actus der ſucceſſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der äußeren Anſchauung überhaupt durch productive Einbildungskraft, und gehört nicht allein zur Geometrie, ſondern ſogar zur Transſcendental-Philoſophie.

darſtellen, folglich die Beſtimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieſelbe Art als Erſcheinungen in der Zeit ordnen müſſen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen, mithin, wenn wir von den letzteren einräumen, daß wir dadurch Objecte nur ſo fern erkennen, als wir äußerlich afficirt werden, wir auch vom inneren Sinne zugeſtehen müſſen, daß wir dadurch uns ſelbſt nur ſo anſchauen, wie wir innerlich von uns ſelbſt afficirt werden, d. i. was die innere Anſchauung betrifft, unſer eigenes Subject nur als Erſcheinung, nicht aber nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, erkennen *).

§. 25.

Dagegen bin ich mir meiner ſelbſt in der transſcendentalen Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen überhaupt, mithin in der ſynthetiſchen urſprünglichen Einheit der Apperception, bewußt, nicht wie ich mir erſcheine noch wie ich an mir ſelbſt bin, ſondern nur daß ich bin. Dieſe Vorſtellung iſt ein Denken, nicht ein Anſchauen. Da nun zum Erkenntniß unſerer ſelbſt außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anſchauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine beſtimmte Art der Anſchauung, dadurch dieſes Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich iſt, ſo iſt zwar mein eigenes Daſein nicht Erſcheinung (vielweniger bloſer Schein), aber die Beſtimmung meines Daſeins **) kann nur der Form des

---

*) Ich ſehe nicht, wie man ſo viel Schwierigkeit darin finden könne, daß der innere Sinn von uns ſelbſt afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerkſamkeit kann uns ein Beiſpiel davon geben. Der Verſtand beſtimmt darin jederzeit den inneren Sinn, der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur inneren Anſchauung, die dem Mannigfaltigen in der Syntheſis des Verſtandes correſpondirt. Wie ſehr das Gemüth gemeiniglich hiedurch afficirt werde, wird ein Jeder in ſich wahrnehmen können.

**) Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Daſein zu beſtimmen. Das Daſein iſt dadurch alſo ſchon gegeben, aber die Art, wie ich es beſtimmen d. i. das mannigfaltige, zu demſelben Gehörige in mir ſetzen ſolle, iſt dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbſtanſchauung, die eine a priori gegebene Form d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche ſinnlich und zur Receptivität des Beſtimmbaren gehörig iſt. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbſtanſchauung, die das Beſtimmende in mir, deſſen Sponinneren Sinnes gemäß nach der beſonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anſchauung gegeben wird, geſchehen und ich habe alſo demnach keine Erkenntniß von mir, wie ich bin, ſondern blos wie ich mir ſelbſt erſcheine. Das Bewußtſein ſeiner ſelbſt iſt alſo noch lange nicht ein Erkenntniß ſeiner ſelbſt, unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines Objects überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. So wie zum Erkenntniſſe eines von mir verſchiedenen Objects, außer dem Denken eines Objects überhaupt (in der Kategorie), ich doch noch einer Anſchauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff beſtimme, ſo bedarf ich auch zum Erkenntniſſe meiner ſelbſt außer dem Bewußtſein oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anſchauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich dieſen Gedanken beſtimme; und ich exiſtire als Intelligenz, die ſich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt iſt, in Anſehung des Mannigfaltigen aber, das ſie verbinden ſoll, einer einſchränkenden Bedingung, die ſie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältniſſen, welche ganz außerhalb der eigentlichen Verſtandesbegriffe liegen, anſchaulich machen und ſich daher ſelbſt doch nur erkennen kann, wie ſie, in Abſicht auf eine Anſchauung, (die nicht intellectuell und durch den Verſtand ſelbſt gegeben ſein kann,) ihr ſelbſt blos erſcheint, nicht wie ſie ſich erkennen würde, wenn ihre Anſchauung intellectuell wäre.

§. 26.

Transſcendentale Deduction des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe.

In der metaphyſiſchen Deduction wurde der Urſprung der Kategorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zuſammen-

---

taneität ich mir nur bewußt bin, eben ſo vor dem Actus des Beſtimmens gibt, wie die Zeit das Beſtimmbare, ſo kann ich mein Daſein, als eines ſelbſtthätigen Weſens, nicht beſtimmen, ſondern ich ſtelle mir nur die Spontaneität meines Denkens d. i. des Beſtimmens vor, und mein Daſein bleibt immer nur ſinnlich d. i. als das Daſein einer Erſcheinung beſtimmbar. Doch macht dieſe Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne.

treffung mit den allgemeinen logiſchen Functionen des Denkens dargethan, in der transſcendentalen aber die Möglichkeit derſelben als Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden einer Anſchauung überhaupt (§. 20. 21) dargeſtellt. Jetzt ſoll die Möglichkeit, durch Kategorien die Gegenſtände, die nur immer unſeren Sinnen vorkommen mögen, und zwar nicht der Form ihrer Anſchauung, ſondern den Geſetzen ihrer Verbindung nach a priori zu erkennen, alſo der Natur gleichſam das Geſetz vorzuſchreiben und ſie ſogar möglich zu machen, erklärt werden. Denn ohne dieſe ihre Tauglichkeit würde nicht erhellen, wie Alles, was unſeren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Geſetzen ſtehen müſſe, die a priori aus dem Verſtande allein entſpringen.

Zuvörderſt merke ich an, daß ich unter der Syntheſis der Apprehenſion die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen in einer empiriſchen Anſchauung verſtehe, dadurch Wahrnehmung d. i. empiriſches Bewußtſein derſelben (als Erſcheinung) möglich wird.

Wir haben Formen der äußeren ſo wohl als inneren ſinnlichen Anſchauung a priori an den Vorſtellungen von Raum und Zeit, und dieſen muß die Syntheſis der Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung jederzeit gemäß ſein, weil ſie ſelbſt nur nach dieſer Form geſchehen kann. Aber Raum und Zeit ſind nicht blos als Formen der ſinnlichen Anſchauung, ſondern als Anſchauungen ſelbſt, (die ein Mannigfaltiges enthalten,) alſo mit der Beſtimmung der Einheit dieſes Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgeſtellt (ſ. transſc. Aeſthet.*)). Alſo iſt ſelbſt ſchon Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine Verbindung, der Alles, was im Raume oder der Zeit beſtimmt vorgeſtellt werden ſoll, gemäß ſein muß, a priori als Bedingung der Syntheſis aller Apprehenſion ſchon mit (nicht in) dieſen Anſchauungen zugleich gegeben. Dieſe ſynthetiſche Einheit aber kann keine andere ſein, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anſchauung überhaupt in einem urſprünglichen Bewußtſein, den Kategorien gemäß, nur auf unſere ſinnliche Anſchauung angewandt. Folglich ſteht alle Syntheſis, wodurch ſelbſt Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien, und da Erfahrung Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen iſt, ſo ſind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten alſo a priori auch von allen Gegenſtänden der Erfahrung.

---

*) Der Raum, als Gegenſtand vorgeſtellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr, als bloße Form der Anſchauung, nämlich Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anſchauliche Vorſtellung, ſo daß die Form der Anſchauung blos Mannigfaltiges, die formale Anſchauung aber Einheit der Vorſtellung gibt. Dieſe Einheit hatte ich in der Aeſthetik blos zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß ſie vor allem Begriffe vorhergehe, ob ſie zwar eine Syntheſis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerſt möglich werden, vorausſetzt. Denn da durch ſie, (indem der Verſtand die Sinnlichkeit beſtimmt,) der Raum

Wenn ich alſo z. B. die empiriſche Anſchauung eines Hauſes durch Apperception des Mannigfaltigen derſelben zur Wahrnehmung mache, ſo liegt mir die nothwendige Einheit des Raumes und der äußeren ſinnlichen Anſchauung überhaupt zum Grunde und ich zeichne gleichſam ſeine Geſtalt, dieſer ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben dieſelbe ſynthetiſche Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abſtrahire, hat im Verſtande ihren Sitz und iſt die Kategorie der Syntheſis des Gleichartigen in einer Anſchauung überhaupt d. i. die Kategorie der Größe, welcher alſo jene Syntheſis der Apprehenſion d. i. die Wahrnehmung durchaus gemäß ſein muß*).

Wenn ich (in einem anderen Beiſpiele) das Gefrieren des Waſ-

---

oder die Zeit als Anſchauungen zuerſt gegeben werden, ſo gehört die Einheit dieſer Anſchauung a priori zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verſtandes. (§. 24.)

*) Auf ſolche Weiſe wird bewieſen, daß die Syntheſis der Apprehenſion, welche empiriſch iſt, der Syntheſis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten iſt, nothwendig gemäß ſein müſſe. Es iſt eine und dieſelbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verſtandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anſchauung hineinbringt.

ſers wahrnehme, ſo apprehendire ich zwei Zuſtände (der Flüſſigkeit und Feſtigkeit) als ſolche, die in einer Relation der Zeit gegen einander ſtehen. Aber in der Zeit, die ich der Erſcheinung als *innere Anſchauung* zum Grund lege, ſtelle ich mir nothwendig ſynthetiſche *Einheit* des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anſchauung *beſtimmt* (in Anſehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte. Nun iſt aber dieſe ſynthetiſche Einheit, als Bedingung a priori, unter der ich das Mannigfaltige einer *Anſchauung überhaupt* verbinde, wenn ich von der beſtändigen Form meiner inneren Anſchauung, der Zeit, abſtrahire, die Kategorie der *Urſache*, durch welche ich, wenn ich ſie auf meine Sinnlichkeit anwende, *Alles, was geſchieht, in der Zeit überhaupt ſeiner Relation nach beſtimme.* Alſo ſteht die Apprehenſion in einer ſolchen Begebenheit, mithin dieſe ſelbſt, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des *Verhältniſſes der Wirkungen* und *Urſachen*; und ſo in allen anderen Fällen.

* * *

Kategorien ſind Begriffe, welche den Erſcheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erſcheinungen (natura materialiter spectata), Geſetze a priori vorſchreiben und nun fragt ſich, da ſie nicht von der Natur abgeleitet werden und ſich nach ihr als ihrem Muſter richten, (weil ſie ſonſt blos empiriſch ſein würden,) wie es zu begreifen ſei, daß die Natur ſich nach ihnen richten müſſe, d. i. wie ſie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne ſie von dieſer abzunehmen, a priori beſtimmen können? Hier iſt die Auflöſung dieſes Räthſels.

Es iſt um nichts befremdlicher, wie die Geſetze der Erſcheinungen in der Natur mit dem Verſtande und ſeiner Form a priori d. i. ſeinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu *verbinden*, als wie die Erſcheinungen ſelbſt mit der Form der ſinnlichen Anſchauung a priori übereinſtimmen müſſen. Denn Geſetze exiſtiren eben ſo wenig in den Erſcheinungen, ſondern nur relativ auf das Subject, dem die Erſcheinungen inhäriren, ſo fern es Verſtand hat, als Erſcheinungen nicht an ſich exiſtiren, ſondern nur relativ auf daſſelbe

Weſen, ſo fern es Sinne hat. Dingen an ſich ſelbſt würde ihre Geſetzmäßigkeit nothwendig, auch außer einem Verſtande, der ſie erkennt, zukommen. Allein Erſcheinungen ſind nur Vorſtellungen von Dingen, die nach dem, was ſie an ſich ſein mögen, unerkannt da ſind. Als bloſe Vorſtellungen aber ſtehen ſie unter gar keinem Geſetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorſchreibt. Nun iſt das, was das Mannigfaltige der ſinnlichen Anſchauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verſtande der Einheit ihrer intellectuellen Syntheſis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehenſion nach abhängt. Da nun von der Syntheſis der Apprehenſion alle mögliche Wahrnehmung, ſie ſelbſt aber, dieſe empiriſche Syntheſis, von der transſcendentalen, mithin den Kategorien abhängt, ſo müſſen alle mögliche Wahrnehmungen, mithin auch Alles, was zum empiriſchen Bewußtſein immer gelangen kann d. i. alle Erſcheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Kategorien ſtehen, von welchen die Natur (blos als Natur überhaupt betrachtet) als dem urſprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Geſetzmäßigkeit (als natura formaliter spectata) abhängt. Auf mehrere Geſetze aber, als die, auf denen eine *Natur überhaupt*, als Geſetzmäßigkeit der Erſcheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verſtandesvermögen nicht zu, durch bloſe Kategorien den Erſcheinungen a priori Geſetze vorzuſchreiben. Beſondere Geſetze, weil ſie empiriſch beſtimmte Erſcheinungen betreffen, können davon nicht vollſtändig abgeleitet werden, ob ſie gleich alle insgeſammt unter jenen ſtehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letztere überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt und dem, was als ein Gegenſtand derſelben erkannt werden kann, geben allein jene Geſetze a priori die Belehrung.

§. 27.

Reſultat dieſer Deduction der Verſtandesbegriffe.

Wir können uns keinen Gegenſtand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenſtand erkennen, ohne durch Anſchauungen, die jenen Begriffen entſprechen. Nun ſind alle unſere

Anſchauungen ſinnlich und dieſe Erkenntniß, ſo fern der Gegenſtand derſelben gegeben iſt, iſt empiriſch. Empiriſche Erkenntniß aber iſt Erfahrung. Folglich iſt uns keine Erkenntniß a priori möglich, als lediglich von Gegenſtänden möglicher Erfahrung*).

Aber dieſe Erkenntniß, die blos auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt iſt, iſt darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, ſondern, was ſo wohl die reinen Anſchauungen, als die reinen Verſtandesbegriffe betrifft, ſo ſind ſie Elemente der Erkenntniß, die in uns a priori angetroffen werden. Nun ſind nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinſtimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenſtänden gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht die Begriffe oder dieſe Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das Erſtere findet nicht in Anſehung der Kategorien (auch nicht der reinen ſinnlichen Anſchauung) Statt; denn ſie ſind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung, (die Behauptung eines empiriſchen Urſprungs wäre eine Art von generatio aequivoca). Folglich bleibt nur das Zweite übrig (gleichſam ein Syſtem der Epigeneſis der reinen Vernunft), daß nämlich die Kategorien von Seiten des Verſtandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Wie ſie aber die Erfahrung möglich machen und welche Grundſätze der Möglichkeit derſelben ſie in ihrer Anwendung auf Erſcheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptſtück von dem transſcendentalen Gebrauche der Urtheilskraft des Mehreren lehren.

Wollte Jemand zwiſchen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg verſchlagen, nämlich daß ſie weder ſelbſtgedachte erſte Principien a priori unſerer Erkenntniß, noch auch aus der Erfahrung geſchöpft, ſondern ſubjective, uns mit unſerer Exiſtenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unſerem Urheber ſo eingerichtet werden, daß ihr Gebrauch mit den Geſetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau ſtimmte (eine Art von Präformationsſyſtem der reinen Vernunft), ſo würde (außer dem, daß bei einer ſolchen Hypotheſe kein Ende abzuſehen iſt, wie weit man die Vorausſetzung vorbeſtimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte,) das wider gedachten Mittelweg entſcheidend ſein: daß in ſolchem Falle den Kategorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe weſentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Urſache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgeſetzten Bedingung ausſagt, würde falſch ſein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten ſubjectiven Nothwendigkeit, gewiſſe empiriſche Vorſtellungen nach einer ſolchen Regel des Verhältniſſes zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht ſagen können: die Wirkung iſt mit der Urſache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, ſondern ich bin nur ſo eingerichtet, daß ich dieſe Vorſtellung nicht anders als ſo verknüpft denken kann; welches gerade das iſt, was der Skeptiker am meiſten wünſcht; denn alsdenn iſt alle unſere Einſicht, durch vermeinte objective Gültigkeit unſerer Urtheile, nichts als lauter Schein und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die dieſe ſubjective Nothwendigkeit, (die gefühlt werden muß,) von ſich nicht geſtehen würden; zum wenigſten könnte man mit Niemandem über dasjenige hadern, was blos auf der Art beruht, wie ſein Subject organiſirt iſt.

---

*) Damit man ſich nicht voreiliger Weiſe an die beſorglichen nachtheiligen Folgen dieſes Satzes ſtoße, will ich nur in Erinnerung bringen, daß die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unſerer ſinnlichen Anſchauung nicht eingeſchränkt ſind, ſondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen deſſen, was wir uns denken, das Beſtimmen des Objects Anſchauung bedürfe, wo, beim Mangel der letzteren, der Gedanke vom Objecte übrigens noch immer ſeine wahren und nützlichen Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjects haben kann, der ſich aber, weil er nicht immer auf die Beſtimmung des Objects, mithin aufs Erkenntniß, ſondern auch auf die des Subjects und deſſen Wollen gerichtet iſt, hier noch nicht vortragen läßt.

Kurzer Begriff dieſer Deduction.

Sie iſt die Darſtellung der reinen Verſtandesbegriffe (und mit ihnen aller theoretiſchen Erkenntniß a priori), als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieſer aber, als Beſtimmung der Erſcheinungen im Raum und in der Zeit überhaupt, — endlich dieſer aus dem Princip der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception, als der Form des Verſtandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als urſprüngliche Formen der Sinnlichkeit.

Nur bis hieher halte ich die Paragraphen-Abtheilung für nöthig, weil wir es mit den Elementarbegriffen zu thun hatten. Nun wir den Gebrauch derſelben vorſtellig machen wollen, wird der Vortrag in continuirlichem Zuſammenhange, ohne dieſelben, fortgehen dürfen.

Der transſcendentalen Analytik

zweites Buch.

Die Analytik der Grundſätze.

Die allgemeine Logik iſt über einem Grundriſſe erbaut, der ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkenntnißvermögen zuſammentrifft. Dieſe ſind Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen, gerade den Functionen und der Ordnung jener Gemüthskräfte gemäß, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verſtandes überhaupt begreift.

Da gedachte blos formale Logik von allem Inhalte der Erkenntniß (ob ſie rein oder empiriſch ſei) abſtrahirt und ſich blos mit der Form des Denkens (der diſcurſiven Erkenntniß) überhaupt beſchäftigt, ſo kann ſie in ihrem analytiſchen Theile auch den Kanon für die Vernunft mit befaſſen, deren Form ihre ſichere Vorſchrift hat, die ohne die beſondere Natur der dabei gebrauchten Erkenntniß in Betracht zu ziehen, a priori, durch bloſe Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente eingeſehen werden kann.

Die transſcendentale Logik, da ſie auf einen beſtimmten Inhalt, nämlich blos der reinen Erkenntniſſe a priori eingeſchränkt iſt, kann es ihr in dieſer Eintheilung nicht nachthun. Denn es zeigt ſich, daß der tranſcendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht objectiv gültig ſei, mithin nicht zur Logik der Wahrheit d. i. der Analytik gehöre, ſondern als eine Logik des Scheins einen beſonderen Theil des ſcholaſtiſchen Lehrgebäudes, unter dem Namen der transſcendentalen Dialektik erfordere.

Verſtand und Urtheilskraft haben demnach ihren Kanon des objectiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs in der transſcendentalen Logik und gehören alſo in ihren analytiſchen Theil. Allein Vernunft in ihren Verſuchen, über Gegenſtände a priori etwas auszumachen und das Erkenntniß über die Grenzen möglicher Erfahrung zu erweitern, iſt ganz und gar dialektiſch und ihre Scheinbehauptungen ſchicken ſich durchaus nicht in einen Kanon, dergleichen doch die Analytik enthalten ſoll.

Die Analytik der Grundſätze wird demnach lediglich ein Kanon für die Urtheilskraft ſein, der ſie lehrt, die Verſtandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erſcheinungen anzuwenden. Aus dieſer Urſache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundſätze des Verſtandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doctrin der Urtheilskraft bedienen, wodurch dieſes Geſchäft genauer bezeichnet wird.

Einleitung.

Von der transſcendentalen Urtheilskraft überhaupt.

Wenn der Verſtand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, ſo iſt Urtheilskraft das Vermögen, unter Regeln zu ſubſumiren d. i. zu unterſcheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) ſtehe oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorſchriften für die Urtheilskraft und kann ſie auch nicht enthalten. Denn da ſie von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, ſo bleibt ihr nichts übrig, als das Geſchäft, die bloſe Form der Erkenntniß in Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen analytiſch aus einander zu ſetzen und dadurch formale Regeln alles Verſtandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte ſie nun allgemein zeigen, wie man unter dieſen Regeln ſubſumiren d. i. unterſcheiden ſollte, ob etwas darunter ſtehe oder nicht, ſo könnte dieſes nicht anders, als wieder durch eine Regel geſchehen. Dieſe aber erfordert eben darum, weil ſie eine Regel iſt, aufs neue eine Unterweiſung der Urtheilskraft; und ſo zeigt ſich, daß zwar der Verſtand einer Belehrung und Ausrüſtung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein beſonderes Talent ſei, welches gar nicht belehrt, ſondern nur geübt ſein will. Daher iſt dieſe auch das Specifiſche des ſogenannten Mutterwitzes, deſſen Mangel keine Schule erſetzen kann; denn ob dieſe gleich einem eingeſchränkten Verſtande Regeln vollauf, von fremder Einſicht entlehnt, darreichen und gleichſam einpfropfen kann, ſo muß doch das Vermögen, ſich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge ſelbſt angehören und keine Regel, die man ihm in dieſer Abſicht vorſchreiben möchte, iſt in Ermangelung einer ſolchen Naturgabe vor Mißbrauch ſicher*). Ein Arzt daher, ein Richter oder ein Staatskundiger kann viel ſchöne pathologiſche, juriſtiſche oder politiſche Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, daß er ſelbſt darin gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derſelben leicht verſtoßen, entweder weil es ihm an natürlicher Urtheilskraft (obgleich nicht am Verſtande) mangelt und er zwar das Allgemeine in abstracto einſehen, aber ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterſcheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beiſpiele und wirkliche Geſchäfte zu dieſem Urtheile abgerichtet worden. Dieſes iſt auch der einzige und große Nutzen der Urtheile, daß ſie die Urtheilskraft ſchärfen. Denn was die Richtigkeit und Präciſion der Verſtandeseinſicht betrifft, ſo thun ſie derſelben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil ſie nur ſelten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen (als casus in terminis) und überdem diejenige Anſtrengung des Verſtandes oftmals ſchwächen, Regeln im Allgemeinen und unabhängig von den beſonderen Umſtänden der Erfahrung, nach ihrer Zulänglichkeit einzuſehen und ſie daher zuletzt mehr wie Formeln, als Grundſätze zu gebrauchen angewöhnen. So ſind Beiſpiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent derſelben mangelt, niemals entbehren kann.

---

*) Der Mangel an Urtheilskraft iſt eigentlich das, was man Dummheit nennt und einem ſolchen Gebrechen iſt gar nicht abzuhelfen. Ein ſtumpfer oder eingeſchränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verſtandes und eigenen Begriffen deſſelben mangelt, iſt durch Erlernung ſehr wohl, ſogar bis zur Gelehrſamkeit auszurüſten. Da es aber gemeiniglich alsdenn auch an jenem (der secunda Petri) zu fehlen pflegt, ſo iſt es nichts Ungewöhnliches, ſehr gelehrte Männer anzutreffen, die im Gebrauche ihrer Wiſſenſchaft jenen nie zu beſſernden Mangel häufig blicken laſſen.

Ob nun aber gleich die *allgemeine Logik* der Urtheilskraft keine Vorſchriften geben kann, ſo iſt es doch mit der transſcendentalen ganz anders bewandt, ſogar daß es ſcheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geſchäfte, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verſtandes durch beſtimmte Regeln zu berichtigen und zu ſichern. Denn um dem Verſtande im Felde reiner Erkenntniß a priori Erweiterung zu verſchaffen, mithin als Doctrin, ſcheint Philoſophie gar nicht nöthig oder vielmehr übel angebracht zu ſein, weil man nach allen bisherigen Verſuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat; ſondern als Kritik, um die Fehltritte der Urtheilskraft (lapsus judicii) im Gebrauch der wenigen reinen Verſtandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu, (obgleich der Nutzen alsdenn nur negativ iſt,) wird Philoſophie mit ihrer ganzen Scharfſinnigkeit und Prüfungskunſt aufgeboten.

Es hat aber die Transſcendental-Philoſophie das Eigenthümliche, daß ſie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verſtandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf ſie angewandt werden ſollen. Die Urſache von dem Vorzuge, den ſie in dieſem Stücke vor allen anderen belehrenden Wiſſenſchaften hat (außer der Mathematik), liegt eben darin, daß ſie von Begriffen handelt, die ſich auf ihre Gegenſtände a priori beziehen ſollen; mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht a posteriori dargethan werden, denn das würde jene Dignität derſelben ganz unberührt laſſen; ſondern ſie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenſtände in Uebereinſtimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls ſie ohne allen Inhalt, mithin bloſe logiſche Formen und nicht reine Verſtandesbegriffe ſein würden.

Dieſe transſcendentale Doctrin der Urtheilskraf wird nun zwei Hauptſtücke enthalten: das erſte, welches von der ſinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können d. i. von dem Schematismus des reinen Verſtandes; das zweite aber von denen ſynthetiſchen Urtheilen, welche aus reinen Verſtandesbegriffen unter dieſen Bedingungen a priori herfließen und allen übrigen Erkenntniſſen a priori zum Grunde liegen d. i. von den Grundſätzen des reinen Verſtandes.

Der transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft

(oder Analytik der Grundſätze)

erſtes Hauptſtück.

Von dem Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe.

In allen Subſumtionen eines Gegenſtandes unter einen Begriff muß die Vorſtellung des erſteren mit der letzteren gleichartig ſein d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu ſubſumirenden Gegenſtande vorgeſtellt wird; denn das bedeutet eben der Ausdruck, ein Gegenſtand ſei unter einem Begriffe enthalten. So hat der empiriſche Begriff eines Tellers mit dem reinen geometriſchen eines Zirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem erſteren gedacht wird, ſich im letzteren anſchauen läßt.

Nun ſind aber reine Verſtandesbegriffe, in Vergleichung mit empiriſchen (ja überhaupt ſinnlichen) Anſchauungen ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anſchauung angetroffen werden. Wie iſt nun die Subſumtion der letzteren unter die erſte, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erſcheinungen möglich, da doch Niemand ſagen wird: dieſe, z. B. die Cauſalität, könne auch durch Sinne angeſchaut werden und ſei in der Erſcheinung enthalten? Dieſe ſo natürliche und erhebliche Frage iſt nun eigentlich die Urſache, welche eine transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wiſſenſchaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenſtand allgemein gedacht wird, von denen, die dieſen in concreto vorſtellen, wie er gegeben wird, nicht ſo unterſchieden und heterogen ſind, iſt es unnöthig, wegen der Anwendung des erſteren auf den letzten beſondere Erörterung zu geben.

Nun iſt klar, daß es ein Drittes geben müſſe, was einerſeits mit der Kategorie, anderſeits mit der Erſcheinung in Gleichartigkeit ſtehen muß und die Anwendung der erſteren auf die letzte möglich macht. Dieſe vermittelnde Vorſtellung muß rein (ohne alles Empiriſche) und doch einerſeits intellectuell, anderſeits ſinnlich ſein. Eine ſolche iſt das transſcendentale Schema.

Der Verſtandesbegriff enthält reine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anſchauung. Nun iſt eine transſcendentale Zeitbeſtimmung mit der Kategorie, (die die Einheit derſelben ausmacht,) ſo fern gleichartig, als ſie allgemein iſt und auf einer Regel a priori beruht. Sie iſt aber anderſeits mit der Erſcheinung ſo fern gleichartig, als die Zeit in jeder empiriſchen Vorſtellung des Mannigfaltigen enthalten iſt. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erſcheinungen möglich ſein vermittelſt der transſcendentalen Zeitbeſtimmung, welche, als das Schema der Verſtandesbegriffe, die Subſumtion der letzteren unter die erſte vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduction der Kategorien gezeigt worden, wird hoffentlich Niemand im Zweifel ſtehen, ſich über die Frage zu entſchließen: ob dieſe reinen Verſtandesbegriffe von blos empiriſchem oder auch von transſcendentalem Gebrauche ſeien? d. i. ob ſie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung ſich a priori auf Erſcheinungen beziehen, oder ob ſie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt auf Gegenſtände an ſich ſelbſt (ohne einige Reſtriction auf unſere Sinnlichkeit) erſtreckt werden können? Denn da haben wir geſehen, daß Begriffe ganz unmöglich ſind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht entweder ihnen ſelbſt oder wenigſtens den Elementen, daraus ſie beſtehen, ein Gegenſtand gegeben iſt, mithin auf Dinge an ſich (ohne Rückſicht, ob und wie ſie uns gegeben werden mögen,) gar nicht gehen können; daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenſtände gegeben werden, die Modification unſerer Sinnlichkeit ſei; endlich, daß reine Begriffe a priori, außer der Function des Verſtandes in der Kategorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) a priori enthalten müſſen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgend einen Gegenſtand angewandt werden kann. Wir wollen dieſe formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verſtandesbegriff in ſeinem Gebrauch reſtringirt iſt, das *Schema* dieſes Verſtandesbegriffs, und das Verfahren des Verſtandes mit dieſen Schematen den *Schematismus* des reinen Verſtandes nennen.

Das Schema iſt an ſich ſelbſt jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft; aber indem die Syntheſis der letzteren keine einzelne Anſchauung, ſondern die Einheit in der Beſtimmung der Sinnlichkeit allein zur Abſicht hat, ſo iſt das Schema doch vom Bilde zu unterſcheiden. So, wenn ich fünf Puncte hinter einander ſetze ....., iſt dieſes ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert ſein kann, ſo iſt dieſes Denken mehr die Vorſtellung einer Methode, einem gewiſſen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tauſend) in einem Bilde vorzuſtellen, als dieſes Bild ſelbſt, welches ich im letzteren Falle ſchwerlich würde überſehen und mit dem Begriff vergleichen können. Die Vorſtellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nenne ich das Schema zu dieſem Begriffe.

In der That liegen unſeren reinen ſinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenſtände, ſondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild deſſelben jemals adäquat ſein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieſer für alle, recht- oder ſchiefwinklige ꝛc. gilt, ſondern immer nur auf einen Theil dieſer Sphäre eingeſchränkt ſein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken exiſtiren und bedeutet eine Regel der Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung reiner Geſtalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung oder Bild deſſelben jemals den empiriſchen Begriff, ſondern dieſer bezieht ſich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung, gemäß einem gewiſſen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Geſtalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darſtellen kann, eingeſchränkt zu ſein. Dieſer Schematismus unſeres Verſtandes, in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloſen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur ſchwerlich jemals abrathen und ſie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur ſagen: das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema ſinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichſam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen und an ſich demſelben nicht völlig congruiren. Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, ſondern iſt nur die reine Syntheſis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und iſt ein transſcendentales Product der Einbildungskraft, welches die Beſtimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit), in Anſehung aller Vorſtellungen betrifft, ſo fern dieſe der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriff zuſammenhängen ſollten.

Ohne uns nun bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung deſſen, was zu transſcendentalen Schematen reiner Verſtandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir ſie lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit dieſen darſtellen.

Das reine Bild aller Größen (quantorum) für den äußeren Sinn iſt der Raum, aller Gegenſtände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verſtandes, iſt die Zahl, welche eine Vorſtellung iſt, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zuſammenbefaßt. Alſo iſt die Zahl nichts Anderes, als die Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit ſelbſt in der Apprehenſion der Anſchauung erzeuge.

Realität iſt im reinen Verſtandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correſpondirt; dasjenige alſo, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Sein (in der Zeit) anzeigt. Negation, deſſen Begriff ein Nichtſein (in der Zeit) vorſtellt. Die Entgegenſetzung beider geſchieht alſo in dem Unterſchiede derſelben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anſchauung, mithin der Gegenſtände als Erſcheinungen iſt, ſo iſt das, was an dieſen der Empfindung entſpricht, die transſcendentale Materie aller Gegenſtände, als Dinge an ſich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch ſie dieſelbe Zeit d. i. den inneren Sinn in Anſehung derſelben Vorſtellung eines Gegenſtandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis ſie in nichts (= 0 = negatio) aufhört. Daher iſt ein Verhältniß und Zuſammenhang oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorſtellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, ſo fern es die Zeit erfüllt, iſt eben dieſe continuirliche und gleichförmige Erzeugung derſelben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewiſſen Grad hat, in der Zeit bis zum Verſchwinden derſelben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derſelben allmählig aufſteigt.

Das Schema der Subſtanz iſt die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtratum der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches alſo bleibt, indem alles Andere wechſelt. (Die Zeit verläuft ſich nicht, ſondern in ihr verläuft ſich das Daſein des Wandelbaren. Der Zeit alſo, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt in der Erſcheinung das Unwandelbare im Daſein d. i. die Subſtanz, und blos an ihr kann die Folge und das Zugleichſein der Erſcheinung der Zeit nach beſtimmt werden.)

Das Schema der Urſache und der Cauſalität eines Dinges überhaupt iſt das Reale, worauf, wenn es nach Belieben geſetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es beſteht alſo in der Succeſſion des Mannigfaltigen, in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt.

Das Schema der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) oder der wechſelſeitigen Cauſalität der Subſtanzen in Anſehung ihrer Accidenzen iſt das Zugleichſein der Beſtimmungen der Einen mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit iſt die Zuſammenſtimmung der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. da das Entgegengeſetzte in einem Dinge nicht zugleich, ſondern nur nach einander ſein kann,) alſo die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſein in einer beſtimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit iſt das Daſein eines Gegenſtandes zu aller Zeit.

Man ſieht nun aus Allem dieſem, daß das Schema einer jeden Kategorie, als das der Größe die Erzeugung (Syntheſis) der Zeit ſelbſt in der ſucceſſiven Apprehenſion eines Gegenſtandes, das Schema der Qualität die Syntheſis der Empfindung (Wahrnehmung mit der Vorſtellung der Zeit oder die Erfüllung der Zeit), das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbeſtimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien die Zeit ſelbſt, als das Correlatum der Beſtimmung eines Gegenſtandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorſtellig mache. Die Schemate ſind daher nichts, als Zeitbeſtimmungen a priori nach Regeln, und dieſe gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Anſehung aller möglichen Gegenſtände.

Hieraus erhellt nun, daß der Schematismus des Verſtandes durch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft auf nichts Anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anſchauung in dem inneren Sinne und ſo indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem inneren Sinn (einer Receptivität) correſpondirt, hinauslaufe. Alſo ſind die Schemate der reinen Verſtandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, dieſen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verſchaffen, und die Kategorien ſind daher am Ende von keinem anderen, als einem möglichen empiriſchen Gebrauche, indem ſie blos dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtſeins in einer urſprünglichen Apperception) Erſcheinungen allgemeinen Regeln der Syntheſis zu unterwerfen und ſie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung ſchicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unſere Erkenntniſſe, und in der allgemeinen Beziehung auf dieſelbe beſteht die transſcendentale Wahrheit, die vor aller empiriſchen vorhergeht und ſie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen, daß, obgleich die

Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererſt realiſiren, ſie doch ſelbige gleichwohl auch reſtringiren d. i. auf Bedingungen einſchränken, die außer dem Verſtande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher iſt das Schema eigentlich nur das Phänomenon oder der ſinnliche Begriff eines Gegenſtandes in Uebereinſtimmung mit der Kategorie. (*Numerus* est quantitas phaenomenon, *sensatio* realitas phaenomenon, *constans* et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — *aeternitas*, *necessitas*, phaenomena etc.) Wenn wir nun eine reſtringirende Bedingung weglaſſen, ſo amplificiren wir, wie es ſcheint, den vorher eingeſchränkten Begriff; ſo ſollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie ſie ſind, anſtatt daß ihre Schemate ſie nur vorſtellen, wie ſie erſcheinen, jene alſo eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erſtreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verſtandesbegriffen allerdings, auch nach Abſonderung aller ſinnlichen Bedingung, eine, aber nur logiſche Bedeutung der bloſen Einheit der Vorſtellungen, denen aber kein Gegenſtand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Subſtanz, wenn man die ſinnliche Beſtimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas Anderem zu ſein) gedacht werden kann. Aus dieſer Vorſtellung kann ich nun nichts machen, indem ſie mir gar nicht anzeigt, welche Beſtimmungen das Ding hat, welches als ein ſolches erſtes Subject gelten ſoll. Alſo ſind die Kategorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verſtandes zu Begriffen, ſtellen aber keinen Gegenſtand vor. Dieſe Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verſtand realiſirt, indem ſie ihn zugleich reſtringirt.

Der transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft

(oder Analytik der Grundſätze)

zweites Hauptſtück.

Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptſtücke die transſcendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen ſie allein die reinen Verſtandesbegriffe zu ſynthetiſchen Urtheilen zu brauchen befugt iſt. Jetzt iſt unſer Geſchäft, die Urtheile, die der Verſtand unter dieſer kritiſchen Vorſicht wirklich a priori zu Stande bringt, in ſyſtematiſcher Verbindung darzuſtellen, wozu uns ohne Zweifel unſere Tafel der Kategorien die natürliche und ſichere Leitung geben muß. Denn dieſe ſind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verſtandeskenntniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transſcendentalen Grundſätze des Verſtandesgebrauchs vollſtändig und in einem Syſtem darlegen wird.

Grundſätze a priori führen dieſen Namen nicht blos deswegen, weil ſie die Gründe anderer Urtheile in ſich enthalten, ſondern auch weil ſie ſelbſt nicht in höheren und allgemeineren Erkenntniſſen gegründet ſind. Dieſe Eigenſchaft überhebt ſie doch nicht allemal eines Beweiſes. Denn obgleich dieſer nicht weiter objectiv geführt werden könnte, ſondern vielmehr aller Erkenntniß ſeines Objects zum Grunde liegt, ſo hindert dies doch nicht, daß nicht ein Beweis aus den ſubjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenſtandes überhaupt zu ſchaffen möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz ſonſt gleichwohl den größten Verdacht einer blos erſchlichenen Behauptung auf ſich haben würde.

Zweitens werden wir uns blos auf diejenigen Grundſätze, die ſich auf die Kategorien beziehen, einſchränken. Die Principien der transſcendentalen Aeſthetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erſcheinungen ſind, imgleichen die Reſtriction dieſer Grundſätze: daß ſie nämlich nicht auf Dinge an ſich ſelbſt bezogen werden können, gehören alſo nicht in unſer abgeſtochenes Feld der Unterſuchung. Eben ſo machen die mathematiſchen Grundſätze keinen Theil dieſes Syſtems aus, weil ſie nur aus der Anſchauung, aber nicht aus dem reinen Verſtandesbegriffe gezogen ſind; doch wird die Möglichkeit derſelben, weil ſie gleichwohl ſynthetiſche Urtheile **a priori** ſind, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodiktiſche Gewißheit zu beweiſen, welches ſie gar nicht nöthig haben, ſondern nur die Möglichkeit ſolcher evidenten Erkenntniſſe **a priori** begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundſatze analytiſcher Urtheile reden müſſen, und dieſes zwar im Gegenſatz mit den ſynthetiſchen, als mit welchen wir uns eigentlich beſchäftigen, weil eben dieſe Gegenſtellung die Theorie der letzteren von allem Mißverſtande befreit und ſie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen legt.

Des Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes
erſter Abſchnitt.

Von dem oberſten Grundſatze aller analytiſchen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unſere Erkenntniß ſei und wie ſie ſich auf das Object beziehen mag, ſo iſt doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unſerer Urtheile überhaupt, daß ſie ſich nicht ſelbſt widerſprechen; widrigenfalls dieſe Urtheile an ſich ſelbſt (auch ohne Rückſicht aufs Object) nichts ſind. Wenn aber auch gleich in unſerem Urtheile kein Widerſpruch iſt, ſo kann es dem ohngeachtet doch Begriffe ſo verbinden, wie es der Gegenſtand nicht mit ſich bringt, oder auch, ohne daß uns irgend ein Grund weder **a priori** noch **a posteriori** gegeben iſt, welcher ein ſolches Urtheil berechtigte; und ſo kann ein Urtheil bei allem dem, daß es von allem inneren Widerſpruche frei iſt, doch entweder falſch oder grundlos ſein.

Der Satz nun: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht, heißt der Satz des Widerſpruchs, und iſt ein allgemeines, obzwar blos negatives Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum blos in die Logik, weil er von Erkenntniſſen, blos als Erkenntniſſen überhaupt, unangeſehen ihres Inhalts gilt und ſagt: daß der Widerſpruch ſie gänzlich vernichte und aufhebe.

Man kann aber doch von demſelben auch einen poſitiven Gebrauch machen d. i. nicht blos, um Falſchheit und Irrthum (ſo fern es auf dem Widerſpruch beruht) zu verbannen, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn wenn das Urtheil analytiſch iſt, es mag nun verneinend oder bejahend ſein, ſo muß deſſen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerſpruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniß des Objects ſchon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerſpiel jederzeit richtig verneint, der Begriff ſelber aber nothwendig von ihm bejahet werden müſſen, darum, weil das Gegentheil deſſelben dem Objecte widerſprechen würde.

Daher müſſen wir auch den Satz des Widerſpruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytiſchen Erkenntniß gelten laſſen; aber weiter geht auch ſein Anſehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Erkenntniß zuwider ſein könne, ohne ſich ſelbſt zu vernichten, das macht dieſen Satz wohl zur conditio sine qua non, aber nicht zum Beſtimmungsgrunde der Wahrheit unſerer Erkenntniß. Da wir es nun eigentlich nur mit dem ſynthetiſchen Theile unſerer Erkenntniß zu thun haben, ſo werden wir zwar jederzeit bedacht ſein, dieſem unverletzlichen Grundſatz niemals zuwider zu handeln, von ihm aber in Anſehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntniß niemals einigen Aufſchluß gewärtigen können.

Es iſt aber doch eine Formel dieſes berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und blos formalen Grundſatzes, die eine Syntheſis enthält, welche aus Unvorſichtigkeit und ganz unnöthiger Weiſe in ſie gemiſcht worden. Sie heißt: es iſt unmöglich, daß etwas zugleich ſei und nicht ſei. Außer dem, daß hier die apodiktiſche Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüſſiger Weiſe angehängt worden, die ſich doch von ſelbſt aus dem Satz muß verſtehen laſſen, ſo iſt der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt und ſagt gleichſam: ein Ding = A, welches etwas = B iſt, kann nicht zu gleicher Zeit non B ſein; aber es kann gar wohl beides (B ſo wohl, als non B) nach einander ſein. Z. B. ein Menſch, der jung iſt, kann nicht zugleich alt ſein; eben derſelbe kann aber ſehr wohl zu einer Zeit jung, zur anderen nicht jung d. i. alt ſein. Nun muß der Satz des Widerſpruchs, als ein blos logiſcher Grundſatz, ſeine Ausſprüche gar nicht auf die Zeitverhältniſſe einſchränken; daher iſt eine ſolche Formel der Abſicht deſſelben ganz zuwider. Der Mißverſtand kommt blos daher, daß man ein Prädicat eines Dinges zuvörderſt von dem Begriff deſſelben abſondert und nachher ſein Gegentheil mit dieſem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerſpruch mit dem Subjecte, ſondern nur mit deſſen Prädicate, welches mit jenem ſynthetiſch verbunden worden, abgibt, und zwar nur dann, wenn das erſte und zweite Prädicat zu gleicher Zeit geſetzt werden. Sage ich: ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo muß die Bedingung: zugleich, dabei ſtehen; denn der, ſo zu einer Zeit ungelehrt iſt, kann zu einer anderen gar wohl gelehrt ſein. Sage ich aber: kein ungelehrter Menſch iſt gelehrt, ſo iſt der Satz analytiſch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjects mit ausmacht, und alsdenn erhellt der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich, hinzu kommen darf. Dieſes iſt denn auch die Urſache, weswegen ich oben die Formel deſſelben ſo verändert habe, daß die Natur eines analytiſchen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird.

Des Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes

zweiter Abſchnitt.

Von dem oberſten Grundſatze aller ſynthetiſchen Urtheile.

Die Erklärung der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile iſt eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu ſchaffen hat, die auch ſogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie iſt aber in einer transſcendentalen Logik das wichtigſte Geſchäft unter allen, und ſogar das einzige, wenn von der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori die Rede iſt, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung deſſelben kann ſie ihrem Zwecke, nämlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verſtandes zu beſtimmen, vollkommen ein Genüge thun.

Im analytiſchen Urtheile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend ſein, ſo lege ich dieſem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm ſchon gedacht war; ſoll es verneinend ſein, ſo ſchließe ich nur das Gegentheil deſſelben von ihm aus. In ſynthetiſchen Urtheilen aber ſoll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz Anderes, als in ihm gedacht war, mit demſelben in Verhältniß zu betrachten, welches daher niemals weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerſpruchs iſt, und wobei dem Urtheile an ihm ſelbſt weder die Wahrheit, noch der Irrthum angeſehen werden kann.

Alſo zugegeben: daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müſſe, um ihn mit einer anderen Syntheſis zu vergleichen, ſo iſt ein Drittes nöthig, worin allein die Syntheſis zweener Begriffe entſtehen kann. Was iſt nun aber dieſes Dritte, als das Medium aller ſynthetiſchen Urtheile? Es iſt nur ein Inbegriff, darin alle unſere Vorſtellungen enthalten ſind, nämlich der innere Sinn, und die Form deſſelben a priori, die Zeit. Die Syntheſis der Vorſtellungen beruht auf der Einbildungskraft, die ſynthetiſche Einheit derſelben aber, (die zum Urtheile erforderlich iſt,) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird alſo die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile, und da alle drei die Quellen zu Vorſtellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner ſynthetiſcher Urtheile zu ſuchen ſein, ja ſie werden ſogar aus dieſen Gründen nothwendig ſein, wenn eine Erkenntniß von Gegenſtänden zu Stande kommen ſoll, die lediglich auf der Syntheſis der Vorſtellungen beruht.

Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben d. i. ſich auf einen Gegenſtand beziehen und in demſelben Bedeutung und Sinn haben ſoll, ſo muß der Gegenſtand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das ſind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieſes Denken nichts erkannt, ſondern blos mit Vorſtellungen geſpielt. Einen Gegenſtand geben, wenn dieſes nicht wiederum nur mittelbar gemeint ſein ſoll, ſondern unmittelbar in der Anſchauung darſtellen, iſt nichts Anderes, als deſſen Vorſtellung auf Erfahrung (es ſei wirkliche oder doch mögliche,) beziehen. Selbſt der Raum und die Zeit, ſo rein dieſe Begriffe auch von allem Empiriſchen ſind, und ſo gewiß es auch iſt, daß ſie völlig **a priori** im Gemüthe vorgeſtellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung ſein, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenſtänden der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorſtellung iſt ein bloßes Schema, das ſich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenſtände der Erfahrung herbei ruft, ohne die ſie keine Bedeutung haben würden; und ſo iſt es mit allen Begriffen ohne Unterſchied.

Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſeren Erkenntniſſen **a priori** objective Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen d. i. auf einer Syntheſis nach Begriffen vom Gegenſtande der Erſcheinungen überhaupt, ohne welche ſie nicht einmal Erkenntniß, ſondern eine Rhapſodie von Wahrnehmungen ſein würde, die ſich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtſeins, mithin auch nicht zur tranſſcendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zuſammen ſchicken würden. Die Erfahrung hat alſo Principien ihrer Form **a priori** zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Syntheſis der Erſcheinungen, deren objective Realität, als nothwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja ſogar ihrer Möglichkeit gewieſen werden kann. Außer dieſer Beziehung aber ſind ſynthetiſche Sätze **a priori** gänzlich unmöglich, weil ſie kein Drittes, nämlich keinen Gegenſtand haben, an dem die ſynthetiſche Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt oder den Geſtalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, ſo vieles **a priori** in ſynthetiſchen Urtheilen erkennen, ſo, daß wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen, ſo würde doch dieſes Erkenntniß gar nichts, ſondern die Beſchäftigung mit einem bloßen Hirngeſpinſt ſein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erſcheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzuſehen; daher ſich jene reine ſynthetiſche Urtheile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieſer ihre Möglichkeit ſelbſt beziehen und darauf allein die objective Gültigkeit ihrer Syntheſis gründen.

Da alſo Erfahrung, als empiriſche Syntheſis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart iſt, welche aller anderen Syntheſis Realität gibt, ſo hat dieſe als Erkenntniß a priori auch nur dadurch Wahrheit (Einſtimmung mit dem Object), daß ſie nichts weiter enthält, als was zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt.

Das oberſte Principium aller ſynthetiſchen Urtheile iſt alſo: ein jeder Gegenſtand ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf ſolche Weiſe ſind ſynthetiſche Urtheile **a priori** möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anſchauung **a priori**, die Syntheſis der Einbildungskraft, und die nothwendige Einheit derſelben in einer transſcendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen und ſagen: die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt ſind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung*, und haben darum objective Gültigkeit in einem ſynthetiſchen Urtheile **a priori**.

Des Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes

dritter Abſchnitt.

Syſtematiſche Vorſtellung aller ſynthetiſchen Grundſätze deſſelben.

Daß überhaupt irgendwo Grundſätze Statt finden, das iſt lediglich dem reinen Verſtande zuzuſchreiben, der nicht allein das

Vermögen der Regeln iſt, in Anſehung deſſen, was geſchieht, ſondern ſelbſt der Quell der Grundſätze, nach welchem Alles, (was uns nur als Gegenſtand vorkommen kann,) nothwendig unter Regeln ſteht, weil ohne ſolche den Erſcheinungen niemals Erkenntniß eines ihnen correſpondirenden Gegenſtandes zukommen könnte. Selbſt Naturgeſetze, wenn ſie als Grundſätze des empiriſchen Verſtandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin wenigſtens die Vermuthung einer Beſtimmung aus Gründen, die a priori und vor aller Erfahrung gültig ſein, bei ſich. Aber ohne Unterſchied ſtehen alle Geſetze der Natur unter höheren Grundſätzen des Verſtandes, indem ſie dieſe nur auf beſondere Fälle der Erſcheinung anwenden. Dieſe allein geben alſo den Begriff, der die Bedingung und gleichſam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält; Erfahrung aber gibt den Fall, der unter der Regel ſteht.

Daß man blos empiriſche Grundſätze für Grundſätze des reinen Verſtandes oder auch umgekehrt anſehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr ſein; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet und deren Mangel in jedem empiriſchen Satze, ſo allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann dieſe Verwechſelung leicht verhüten. Es gibt aber reine Grundſätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verſtande eigenthümlich beimeſſen möchte, darum, weil ſie nicht aus reinen Begriffen, ſondern aus reinen Anſchauungen (obgleich vermittelſt des Verſtandes) gezogen ſind; Verſtand iſt aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit ihrer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori (die Deduction derſelben) beruht doch immer auf dem reinen Verſtande.

Daher werde ich unter meine Grundſätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf ſich dieſer ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principien dieſer Grundſätze anzuſehen ſind und von *Begriffen zur Anſchauung*, nicht aber von *der Anſchauung zu Begriffen* ausgehen.

In der Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf mögliche Erfahrung iſt der Gebrauch ihrer Syntheſis entweder *mathematiſch* oder *dynamiſch*; denn ſie geht theils blos auf die *Anſchauung*, theils auf das *Daſein* einer Erſcheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anſchauung ſind aber in Anſehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daſeins der Objecte einer möglichen empiriſchen Anſchauung an ſich nur zufällig. Daher werden die Grundſätze des mathematiſchen Gebrauchs unbedingt nothwendig d. i. apodiktiſch lauten, die aber des dynamiſchen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empiriſchen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect bei ſich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeſchadet,) die jenen eigen iſt. Doch dies wird ſich beim Schluſſe dieſes Syſtems von Grundſätzen beſſer beurtheilen laſſen.

Die Tafel der Kategorien gibt uns die ganz natürliche Anweiſung zur Tafel der Grundſätze, weil dieſe doch nichts Anderes, als Regeln des objectiven Gebrauchs der erſteren ſind. Alle Grundſätze des reinen Verſtandes ſind demnach

1.
Axiomen
der Anſchauung.

2.
Anticipationen
der Wahrnehmung.

3.
Analogien
der Erfahrung.

4.
Poſtulate
des empiriſchen Denkens überhaupt.

Dieſe Benennungen habe ich mit Vorſicht gewählt, um die Unterſchiede in Anſehung der Evidenz und der Ausübung dieſer Grundſätze nicht unbemerkt zu laſſen. Es wird ſich aber bald zeigen, daß, was ſowohl die Evidenz, als die Beſtimmung der Erſcheinungen a priori nach den Kategorien der *Größe* und der *Qualität*, (wenn man lediglich auf die Form der letzteren Acht hat,) betrifft, die Grundſätze derſelben ſich darin von den zweien übrigen namhaft unterſcheiden; indem jene einer intuitiven, dieſe aber einer blos discurſiven, obzwar beiderſeits einer völligen Gewißheit fähig ſind. Ich werde daher jene die *mathematiſchen*, dieſe die *dynamiſchen* Grundſätze nennen*). Man wird aber wohl bemerken, daß ich hier eben ſo wenig die Grundſätze der Mathematik in einem Falle, als die Grundſätze der allgemeinen (phyſiſchen) Dynamik im anderen, ſondern nur die des reinen Verſtandes im Verhältniß auf den inneren Sinn (ohne Unterſchied der darin gegebenen Vorſtellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgeſammt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne ſie alſo mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwägung derſelben in der nämlichen Ordnung, wie ſie in der Tafel vorgeſtellt werden.

1) Axiomen der Anſchauung.

Das Princip derſelben iſt: *Alle Anſchauungen ſind extenſive Größen*†).

---

*) *Alle Verbindung* (conjunctio) iſt entweder *Zuſammenſetzung* (compositio) oder *Verknüpfung* (nexus). Die erſtere iſt die Syntheſis des Mannigfaltigen, was nicht *nothwendig zu einander* gehört, wie z. B. die zwei Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für ſich nicht nothwendig zu einander gehören, und dergleichen iſt die Syntheſis des *Gleichartigen* in Allem, was *mathematiſch* erwogen werden kann, (welche Syntheſis wiederum in die der *Aggregation* und *Coalition* eingetheilt werden kann, davon die erſtere auf *extenſive*, die andere auf *intenſive* Größen gerichtet iſt). Die zweite Verbindung (nexus) iſt die Syntheſis des Mannigfaltigen, ſo fern es *nothwendig zu einander* gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Subſtanz, oder die Wirkung zu der Urſache, — mithin auch als *ungleichartig* doch a priori verbunden vorgeſtellt wird, welche Verbindung, weil ſie willkürlich iſt, ich darum *dynamiſch* nenne, weil ſie die Verbindung des *Daſeins* des Mannigfaltigen betrifft, (die wiederum in die *phyſiſche* der Erſcheinungen unter einander, und *metaphyſiſche*, ihre Verbindung im Erkenntnißvermögen a priori, eingetheilt werden kann). [Zuſatz d. 2. Ausg.]

†) 1. Ausg.: „*Grundſatz des reinen Verſtandes*: Alle Erſcheinungen ſind ihrer Anſchauung nach *extenſive* Größen.“

Beweis.

Alle Erſcheinungen enthalten der Form nach eine Anſchauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgeſammt a priori zum Grunde liegt. Sie können alſo nicht anders apprehendirt d. i. ins empiriſche Bewußtſein aufgenommen werden, als durch die Syntheſis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorſtellungen eines beſtimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden d. i. durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen und das Bewußtſein der ſynthetiſchen Einheit dieſes Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun iſt das Bewußtſein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anſchauung überhaupt, ſo fern dadurch die Vorſtellung ein Objects zuerſt möglich wird, der Begriff einer Größe (quanti). Alſo iſt ſelbſt die Wahrnehmung eines Objects, als Erſcheinung, nur durch dieſelbe ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen ſinnlichen Anſchauung möglich, wodurch die Einheit der Zuſammenſetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer *Größe* gedacht wird, d. i. die Erſcheinungen ſind insgeſammt Größen, und zwar *extenſive Größen*, weil ſie als Anſchauungen im Raume oder der Zeit durch dieſelbe Syntheſis vorgeſtellt werden müſſen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt beſtimmt werden†).

Eine extenſive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorſtellung der Theile die Vorſtellung des Ganzen möglich macht (und alſo nothwendig vor dieſer vorhergeht). Ich kann mir keine Linie, ſo klein ſie auch ſei, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zu ziehen d. i. von einem Puncte alle Theile nach und nach zu erzeugen und dadurch allererſt dieſe Anſchauung zu verzeichnen. Eben ſo iſt es auch mit jeder, auch der kleinſten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den ſucceſſiven Fortgang von einem Augenblick zum anderen, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine beſtimmte Zeitgröße erzeugt wird. Da die bloſe Anſchauung an allen Erſcheinungen entweder der Raum oder die Zeit iſt, ſo iſt jede Erſcheinung als Anſchauung eine extenſive Größe, indem ſie nur durch ſucceſſive Syntheſis (von Theil zu Theil) in der Apprehenſion erkannt werden kann. Alle Erſcheinungen werden demnach ſchon als Aggregate (Menge vorher gegebener Theile) angeſchaut, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Größen, ſondern nur derer iſt, die uns extenſiv als ſolche vorgeſtellt und apprehendirt werden.

---

†) „Alle Erſcheinungen — beſtimmt werden" Zuſatz d. 2. Ausg.

Auf dieſe ſucceſſive Syntheſis der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Geſtalten gründet ſich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äußeren Anſchauung zu Stande kommen kann; z. E. zwiſchen zwei Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich; zwei gerade Linien ſchließen keinen Raum ein ꝛc. Dies ſind die Axiomen, welche eigentlich nur Größen (quanta) als ſolche betreffen.

Was aber die Größe (quantitas) d. i. die Antwort auf die Frage: wie groß etwas ſei? betrifft, ſo gibt es in Anſehung derſelben, obgleich verſchiedene dieſer Sätze ſynthetiſch und unmittelbar gewiß (indemonstrabilia) ſind, dennoch im eigentlichen Verſtande keine Axiomen. Denn daß Gleiches zu Gleichem hinzugethan oder von dieſem abgezogen ein Gleiches gebe, ſind analytiſche Sätze, indem ich mir der Identität der einen Größenerzeugung mit der anderen unmittelbar bewußt bin; Axiomen aber ſollen ſynthetiſche Sätze a priori ſein. Dagegen ſind die evidenten Sätze der Zahlverhältniſſe zwar allerdings ſynthetiſch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, ſondern können Zahlformeln genannt werden. Daß 7 + 5 = 12 ſei, iſt kein analytiſcher Satz. Denn ich denke weder in der Vorſtellung von 7, noch von 5, noch in der Vorſtellung von der Zuſammenſetzung beider die Zahl 12; (daß ich dieſe in der Addition beider denken ſolle, davon iſt hier nicht die Rede; denn bei dem analytiſchen Satze iſt nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorſtellung des Subjects denke). Ob er aber gleich ſynthetiſch iſt, ſo iſt er doch nur ein einzelner Satz. So fern hier blos auf die Syntheſis des Gleichartigen (der Einheiten) geſehen wird, ſo kann die Syntheſis hier nur auf eine einzige Art geſchehen, wiewohl der Gebrauch dieſer Zahlen nachher allgemein iſt. Wenn ich ſage: durch drei Linien, deren zwei zuſammengenommen größer ſind, als die dritte, läßt ſich ein Triangel zeichnen, ſo habe ich hier die bloße Function der productiven Einbildungskraft, welche die Linien größer und kleiner ziehen, imgleichen nach allerlei beliebigen Winkeln kann zuſammenſtoßen laſſen. Dagegen iſt die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich, und auch die Zahl 12, die durch die Syntheſis der erſteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze muß man alſo nicht Axiomen, (denn ſonſt gäbe es deren unendliche,) ſondern Zahlformeln nennen.

Dieſer transſcendentale Grundſatz der Mathematik der Erſcheinungen gibt unſerem Erkenntniß a priori große Erweiterung. Denn er iſt es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präciſion auf Gegenſtände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne dieſen Grundſatz nicht ſo von ſelbſt erhellen möchte, ja auch manchen Widerſpruch veranlaßt hat. Erſcheinungen ſind keine Dinge an ſich ſelbſt. Die empiriſche Anſchauung iſt nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was alſo die Geometrie von dieſer ſagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenſtände der Sinne nicht den Regeln der Conſtruction im Raume (z. E. der unendlichen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß ſein dürfen, muß wegfallen. Denn dadurch ſpricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objective Gültigkeit ab und weiß nicht mehr, warum und wie weit ſie auf Erſcheinungen anzuwenden ſei. Die Syntheſis der Räume und Zeiten, als der weſentlichen Form aller Anſchauung, iſt das, was zugleich die Apprehenſion der Erſcheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniß der Gegenſtände derſelben möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweiſet, das gilt auch nothwendig von dieſer. Alle Einwürfe dawider ſind nur Chicanen einer falſch belehrten Vernunft, die irriger Weiſe die Gegenſtände der Sinne von der formalen Bedingung unſerer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt und ſie, obgleich ſie blos Erſcheinungen ſind, als Gegenſtände an ſich ſelbſt, dem Verſtande gegeben, vorſtellt; in welchem Falle freilich von ihnen a priori gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume, ſynthetiſch erkannt werden könnte, und die Wiſſenſchaft, die dieſe beſtimmt, nämlich die Geometrie, ſelbſt nicht möglich ſein würde.

2) Anticipationen der Wahrnehmung.

Das Princip derſelben iſt: **In allen Erſcheinungen hat das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Größe d. i. einen Grad**[†]).

Beweis.

Wahrnehmung iſt das empiriſche Bewußtſein d. i. ein ſolches, in welchem zugleich Empfindung iſt. Erſcheinungen, als Gegenſtände der Wahrnehmung, ſind nicht reine (blos formale) Anſchauungen, wie Raum und Zeit, (denn die können an ſich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten alſo über die Anſchauung noch die Materien zu irgend einem Objecte überhaupt, (wodurch etwas Exiſtirendes im Raume oder der Zeit vorgeſtellt wird,) d. i. das Reale der Empfindung, alſo blos ſubjective Vorſtellung, von der man ſich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt ſei und die man auf ein Object überhaupt bezieht, in ſich. Nun iſt vom empiriſchen Bewußtſein zum reinen eine ſtufenartige Veränderung möglich, da das Reale deſſelben ganz verſchwindet und ein blos formales Bewußtſein (a priori) des Mannigfaltigen in Raum und Zeit übrig bleibt; alſo auch eine Syntheſis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anſchauung = 0 an, bis zu einer beliebigen Größe derſelben. Da nun Empfindung an ſich gar keine objective Vorſtellung iſt und in ihr weder die Anſchauung vom Raum, noch von der Zeit angetroffen wird, ſo wird ihr zwar keine extenſive, aber doch eine Größe, (und zwar durch die Apprehenſion derſelben, in welcher das empiriſche Bewußtſein in einer gewiſſen Zeit von nichts = 0 zu ihrem gegebenen Maaße erwachſen kann,) alſo eine intenſive Größe zukommen, welcher correſpondirend allen Objecten der Wahrnehmung, ſo fern dieſe Empfindung enthält, intenſive Größe d. i. ein Grad des Einfluſſes auf den Sinn beigelegt werden muß†).

[†]) 1. Ausg.: „Der **Grundſatz**, welcher alle Wahrnehmungen als ſolche anticipirt, heißt ſo: In allen Erſcheinungen hat die Empfindung und das **Reale**, welches ihr an dem Gegenſtande entſpricht (realitas phaenomenon), eine **intenſive Größe** d. i. einen Grad.“

Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur empiriſchen Erkenntniß gehört, a priori erkennen und beſtimmen kann, eine Anticipation nennen und ohne Zweifel iſt das die Bedeutung, in welcher Epikur ſeinen Ausdruck πρόληψις brauchte. Da aber an den Erſcheinungen etwas iſt, was niemals a priori erkannt wird und welches daher auch den eigentlichen Unterſchied des Empiriſchen von dem Erkenntniß a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), ſo folgt, daß dieſe es eigentlich ſei, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reinen Beſtimmungen im Raume und der Zeit, ſowohl in Anſehung der Geſtalt als Größe, Anticipationen der Erſcheinungen nennen können, weil ſie dasjenige a priori vorſtellen, was immer a posteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Geſetzt aber, es finde ſich doch etwas, was ſich an jener Empfindung, als Empfindung überhaupt, (ohne daß eine beſondere gegeben ſein mag,) a priori erkennen läßt, ſo würde dieſes im ausnehmenden Verſtande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich ſcheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derſelben angeht, die man nur aus ihr ſchöpfen kann. Und ſo verhält es ſich hier wirklich.

Die Apprehenſion, blos vermittelſt der Empfindung, erfüllt nur einen Augenblick, (wenn ich nämlich nicht die Succeſſion vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erſcheinung, deſſen Apprehenſion keine ſucceſſive Syntheſis iſt, die von

---

†) „Wahrnehmung iſt das empiriſche Bewußtſein — beigelegt werden muß“ Zuſatz d. 2. Ausg.

Theilen zur ganzen Vorſtellung fortgeht, hat ſie alſo keine extenſive Größe; der Mangel der Empfindung in demſelben Augenblicke würde dieſen als leer vorſtellen, mithin = 0. Was nun in der empiriſchen Anſchauung der Empfindung correſpondirt, iſt Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derſelben entſpricht, Negation = 0. Nun iſt aber eine jede Empfindung einer Verringerung fähig, ſo daß ſie abnehmen und ſo allmählig verſchwinden kann. Daher iſt zwiſchen Realität in der Erſcheinung und Negation ein continuirlicher Zuſammenhang vieler möglichen Zwiſchenempfindungen, deren Unterſchied von einander immer kleiner iſt, als der Unterſchied zwiſchen der gegebenen und dem Zero oder der gänzlichen Negation. Das iſt: das Reale in der Erſcheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloſen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch ſucceſſive Syntheſis vieler Empfindungen geſchieht, und alſo nicht von den Theilen zum Ganzen geht: es hat alſo zwar eine Größe, aber keine extenſive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgeſtellt werden kann, die intenſive Größe. Alſo hat die Realität in der Erſcheinung intenſive Größe d. i. einen Grad. Wenn man dieſe Realität als Urſache (es ſei der Empfindung oder anderer Realität in der Erſcheinung z. B. einer Veränderung,) betrachtet, ſo nennt man den Grad der Realität als Urſache ein Moment z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehenſion nicht ſucceſſiv, ſondern augenblicklich iſt. Dieſes berühre ich aber hier nur beiläufig, denn mit der Cauſalität habe ich für jetzt noch nicht zu thun.

So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erſcheinung, ſo klein ſie auch ſein mag, einen Grad d. i. eine intenſive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwiſchen Realität und Negation iſt ein continuirlicher Zuſammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe z. E. die rothe, hat einen Grad, der, ſo klein er auch ſein mag, niemals der kleinſte iſt; und ſo iſt es mit der Wärme, dem Momente der Schwere ꝛc. überall bewandt.

Die Eigenſchaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt, heißt die Continuität derſelben. Raum und Zeit ſind quanta continua, weil kein Theil derſelben gegeben werden kann, ohne ihn zwiſchen Grenzen (Puncten und Augenblicken) einzuſchließen, mithin nur ſo, daß dieſer Theil ſelbſt wiederum ein Raum oder eine Zeit iſt. Der Raum beſteht alſo nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Puncte und Augenblicke ſind nur Grenzen d. i. bloſe Stellen ihrer Einſchränkung; Stellen aber ſetzen jederzeit jene Anſchauungen, die ſich beſchränken oder beſtimmen ſollen, voraus, und aus bloſen Stellen, als aus Beſtandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zuſammengeſetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Syntheſis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit iſt, deren Continuität man beſonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erſcheinungen überhaupt ſind demnach continuirliche Größen, ſowohl ihrer Anſchauung nach, als extenſive, oder der bloſen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intenſive Größen. Wenn die Syntheſis des Mannigfaltigen der Erſcheinung unterbrochen iſt, ſo iſt dieſes ein Aggregat von vielen Erſcheinungen, und nicht eigentlich Erſcheinung als ein Quantum, welches nicht durch die bloſe Fortſetzung der productiven Syntheſis einer gewiſſen Art, ſondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Syntheſis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, ſo benenne ich es ſo fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verſtehe; welche aber allerdings eine continuirliche Größe iſt, in welcher kein Theil der kleinſte iſt, ſondern jeder Theil ein Geldſtück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Thaler verſtehe, als ſo viel Münzen, (ihr Silbergehalt mag ſein, welcher er wolle,) ſo benenne ich es unſchicklich durch ein Quantum von Thalern, ſondern muß es ein Aggregat d. i. eine Zahl Geldſtücke nennen. Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, ſo iſt die Erſcheinung als Einheit ein Quantum und als ein ſolches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erſcheinungen, ſowohl extenſiv als intenſiv betrachtet, continuirliche Größen ſind, ſo würde der Satz: daß auch alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den anderen) continuirlich ſei, leicht und mit mathematiſcher Evidenz hier bewieſen werden können, wenn nicht die Cauſalität einer Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transſcendental-Philoſophie läge und empiriſche Principien vorausſetzte. Denn daß eine Urſache möglich ſei, welche den Zuſtand der Dinge verändere d. i. ſie zum Gegentheil eines gewiſſen gegebenen Zuſtandes beſtimme, davon gibt uns der Verſtand a priori gar keine Eröffnung, nicht blos deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einſieht, (denn dieſe Einſicht fehlt uns in mehreren Erkenntniſſen a priori,) ſondern weil die Veränderlichkeit nur gewiſſe Beſtimmungen der Erſcheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indeſſen daß ihre Urſache in dem Unveränderlichen anzutreffen iſt. Da wir aber hier nichts vor uns haben, deſſen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empiriſches ſein muß, ſo können wir, ohne die Einheit des Syſtems zu verletzen, der allgemeinen Naturwiſſenſchaft, welche auf gewiſſe Grunderfahrungen gebaut iſt, nicht vorgreifen.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweisthümern des großen Einfluſſes, den dieſer unſer Grundſatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren und ſogar deren Mangel ſo fern zu ergänzen, daß er allen falſchen Schlüſſen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorſchiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwiſchen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade Statt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen beſtimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß, ſo iſt keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erſcheinung, es ſei unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umſchweif im Schließen man immer wolle,) bewieſe, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der ſinnlichen Anſchauung kann erſtlich ſelbſt nicht wahrgenommen werden, zweitens kann er aus keiner einzigen Erſcheinung und dem Unterſchiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derſelben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anſchauung eines beſtimmten Raumes oder Zeit durch und durch real d. i. kein Theil derſelben leer iſt, ſo muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bei unveränderter extenſiver Größe der Erſcheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verſchiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllt ſei, geben und die intenſive Größe in verſchiedenen Erſcheinungen kleiner oder größer ſein können, obſchon die extenſive Größe der Anſchauung gleich iſt.

Wir wollen ein Beiſpiel davon geben. Beinahe alle Naturlehrer, da ſie einen großen Unterſchied der Quantität der Materie von verſchiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerſtandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, ſchließen daraus einſtimmig: dieſes Volumen (extenſive Größe der Erſcheinung) müſſe in allen Materien, obzwar in verſchiedenem Maaße, leer ſein. Wer hätte aber von dieſen größtentheils mathematiſchen und mechaniſchen Naturforſchern ſich wohl jemals einfallen laſſen, daß ſie dieſen ihren Schluß lediglich auf eine metaphyſiſche Vorausſetzung, welche ſie doch ſo ſehr zu vermeiden vorgeben, gründeten, indem ſie annahmen, daß das Reale im Raume, (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieſes empiriſche Begriffe ſind,) allerwärts einerlei ſei, und ſich nur der extenſiven Größe d. i. der Menge nach unterſcheiden könne. Dieſer Vorausſetzung, dazu ſie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten und die alſo blos metaphyſiſch iſt, ſetze ich einen transſcendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterſchied in der Erfüllung der Räume nicht erklären ſoll, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit jener Vorausſetzung, gedachten Unterſchied nicht anders, als durch anzunehmende leere Räume erklären zu können, völlig aufhebt und das Verdienſt hat, den Verſtand wenigſtens in Freiheit zu verſetzen, ſich dieſe Verſchiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypotheſe nothwendig machen ſollte. Denn da ſehen wir, daß, obſchon gleiche Räume von verſchiedenen Materien vollkommen erfüllt ſein mögen, ſo, daß in keinem von beiden ein Punct iſt, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, ſo habe doch jedes Reale bei derſelben Qualität ihren Grad (des Widerſtandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extenſiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner ſein kann, ehe ſie in das Leere übergeht und verſchwindet. So kann eine Ausſpannung, die einen Raum erfüllt z. B. Wärme, und auf gleiche Weiſe jede andere Realität (in der Erſcheinung), ohne im Mindeſten den kleinſten Theil dieſes Raumes leer zu laſſen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts deſto weniger den Raum mit dieſen kleineren Graden eben ſowohl erfüllen, als eine andere Erſcheinung mit größeren. Meine Abſicht iſt hier keinesweges, zu behaupten, daß dieſes wirklich mit der Verſchiedenheit der Materien, ihrer ſpecifiſchen Schwere nach, ſo bewandt ſei; ſondern nur aus einem Grundſatze des reinen Verſtandes darzuthun, daß die Natur unſerer Wahrnehmungen eine ſolche Erklärungsart möglich mache, und daß man fälſchlich das Reale der Erſcheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extenſiven Größe nach als verſchieden annehme, und dieſes ſogar vorgeblicher maßen durch einen Grundſatz des Verſtandes a priori behaupte.

Es hat gleichwohl dieſe Anticipation der Wahrnehmung für einen der transſcendentalen Betrachtung gewohnten und dadurch behutſam gewordenen Nachforſcher immer etwas Auffallendes an ſich und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verſtand einen dergleichen ſynthetiſchen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erſcheinungen iſt, (und mithin der Möglichkeit des inneren Unterſchiedes der Empfindung ſelbſt, wenn man von ihrer empiriſchen Qualität abſtrahirt,) anticipirt; und es iſt alſo noch eine der Auflöſung nicht unwürdige Frage: wie der Verſtand hierin ſynthetiſch über Erſcheinungen **a priori** ausſprechen und dieſe ſogar in demjenigen, was eigentlich und blos empiriſch iſt, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne?

Die *Qualität* der Empfindung iſt jederzeit blos empiriſch und kann **a priori** gar nicht vorgeſtellt werden (z. B. Farben, Geſchmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correſpondirt, im Gegenſatz mit der Negation = 0, ſtellt nur etwas vor, deſſen Begriff an ſich ein Sein enthält und bedeutet nichts als die Syntheſis in einem empiriſchen Bewußtſein überhaupt. In dem inneren Sinn nämlich kann das empiriſche Bewußtſein von 0 bis zu jedem größeren Grade erhöht werden, ſo daß eben dieſelbe extenſive Größe der Anſchauung (z. B. erleuchtete Fläche) ſo große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem anderen (minder Erleuchteten) zuſammen. Man kann alſo von der extenſiven Größe der Erſcheinung gänzlich abſtrahiren und ſich doch an der bloſen Empfindung in einem Moment eine Syntheſis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empiriſchen Bewußtſein vorſtellen. Alle Empfindungen werden daher, als ſolche, zwar nur **a posteriori** gegeben, aber die Eigenſchaft derſelben, daß ſie einen Grad haben, kann **a priori** erkannt werden. Es iſt merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt **a priori** nur eine einzige *Qualität*, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erſcheinungen) nichts weiter **a priori**, als die intenſive *Quantität* derſelben, nämlich daß ſie einen Grad haben, erkennen können; alles Uebrige bleibt der Erfahrung überlaſſen.

3) Analogien der Erfahrung.

Das Princip derſelben iſt: Erfahrung iſt nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich †).

Beweis.

Erfahrung iſt ein empiriſches Erkenntniß d. i. ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmungen ein Object beſtimmt. Sie iſt alſo eine Syntheſis der Wahrnehmungen, die ſelbſt nicht in der Wahrnehmung enthalten iſt, ſondern die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen derſelben in einem Bewußtſein enthält, welche das Weſentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne d. i. der Erfahrung (nicht blos der Anſchauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weiſe zu einander, ſo daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen ſelbſt erhellt, noch erhellen kann, weil Apprehenſion nur eine Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der empiriſchen Anſchauung iſt, aber keine Vorſtellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Exiſtenz der Erſcheinungen, die ſie zuſammenſtellt, in Raum und Zeit in derſelben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen iſt, folglich das Verhältniß im Daſein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zuſammengeſtellt wird, ſondern wie es objectiv in der Zeit iſt, in ihr vorgeſtellt werden ſoll, die Zeit ſelbſt aber nicht wahrgenommen werden kann, ſo kann die Beſtimmung der Exiſtenz der Objecte in der Zeit nur durch die Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe geſchehen. Da dieſe nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bei ſich führen, ſo iſt Erfahrung nur durch eine Vorſtellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmung möglich ††).

---

†) 1. Ausg.: „Der allgemeine Grundſatz derſelben iſt: Alle Erſcheinungen ſtehen ihrem Daſein nach a priori unter Regeln der Beſtimmung ihres Verhältniſſes unter einander in einer Zeit."

††) „Erfahrung iſt ein empiriſches Erkenntniß — Verknüpfung der Wahrnehmung möglich" Zuſatz der 2. Ausg.

Die drei modi der Zeit ſind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichſein. Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen, wonach jeder ihr Daſein in Anſehung der Einheit aller Zeit beſtimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen und dieſe allererſt möglich machen.

Der allgemeine Grundſatz aller drei Analogieen beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Anſehung alles möglichen empiriſchen Bewußtſeins (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen nach ihrem Verhältniſſe in der Zeit. Denn die urſprüngliche Apperception bezieht ſich auf den inneren Sinn (den Inbegriff aller Vorſtellungen), und zwar a priori auf die Form deſſelben d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empiriſchen Bewußtſeins in der Zeit. In der urſprünglichen Apperception ſoll nun alles dieſes Mannigfaltige, ſeinen Zeitverhältniſſen nach, vereinigt werden; denn dieſes ſagt die transſcendentale Einheit derſelben a priori, unter welcher Alles ſteht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntniſſe gehören ſoll, mithin ein Gegenſtand für mich werden kann. Dieſe ſynthetiſche Einheit in dem Zeitverhältniſſe aller Wahrnehmungen, welche a priori beſtimmt iſt, iſt alſo das Geſetz: daß alle empiriſche Zeitbeſtimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbeſtimmung ſtehen müſſen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müſſen dergleichen Regeln ſein.

Dieſe Grundſätze haben das Beſondere an ſich, daß ſie nicht die Erſcheinungen und die Syntheſis ihrer empiriſchen Anſchauung, ſondern blos das Daſein und ihr Verhältniß unter einander in Anſehung dieſes ihres Daſeins erwägen. Nun kann die Art, wie etwas in der Erſcheinung apprehendirt wird, a priori dergeſtalt beſtimmt ſein, daß die Regel ihrer Syntheſis zugleich dieſe Anſchauung a priori in jedem vorliegenden empiriſchen Beiſpiele geben d. i. ſie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Daſein der Erſcheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und, ob wir gleich auf dieſem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein

Daſein zu ſchließen, ſo würden wir dieſes doch nicht beſtimmt erkennen d. i. das, wodurch ſeine empiriſche Anſchauung ſich von anderen unterſchiede, anticipiren können.

Die vorigen zwei Grundſätze, welche ich die mathematiſchen nannte, in Betracht deſſen, daß ſie die Mathematik auf Erſcheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erſcheinungen ihrer bloſen Möglichkeit nach und lehrten, wie ſie ſowohl ihrer Anſchauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematiſchen Syntheſis erzeugt werden könnten; daher ſowohl bei der einen, als bei der anderen die Zahlgrößen, und mit ihnen die Beſtimmung der Erſcheinung als Größe gebraucht werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200,000 Erleuchtungen durch den Mond zuſammenſetzen und a priori beſtimmt geben d. i. conſtruiren können. Daher können wir die erſteren Grundſätze conſtitutive nennen.

Ganz anders muß es mit denen bewandt ſein, die das Daſein der Erſcheinungen a priori unter Regeln bringen ſollen. Denn da dieſes ſich nicht conſtruiren läßt, ſo werden ſie nur auf das Verhältniß des Daſeins gehen, und keine andere als blos regulative Principien abgeben können. Da iſt alſo weder an Axiomen, noch an Anticipationen zu denken; ſondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältniſſe gegen andere (obzwar unbeſtimmte) gegeben iſt, ſo wird a priori nicht geſagt werden können: welche andere und wie große Wahrnehmung, ſondern, wie ſie dem Daſein nach, in dieſem modo der Zeit, mit jener nothwendig verbunden ſei. In der Philoſophie bedeuten Analogien etwas ſehr Verſchiedenes von demjenigen, was ſie in der Mathematik vorſtellen. In dieſer ſind es Formeln, welche die Gleichheit zweener Größenverhältniſſe ausſagen, und jederzeit conſtitutiv, ſo daß, wenn zwei Glieder der Proportion gegeben ſind, auch das Dritte dadurch gegeben wird d. i. conſtruirt werden kann. In der Philoſophie aber iſt die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, ſondern qualitativen Verhältniſſe, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieſes vierte Glied ſelbſt erkennen und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu ſuchen, und ein Merkmal, es in derſelben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird alſo nur eine Regel ſein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht die Wahrnehmung ſelbſt, als empiriſche Anſchauung überhaupt,) entſpringen ſoll, und als Grundſatz von den Gegenſtänden (der Erſcheinungen) nicht *conſtitutiv*, ſondern blos *regulativ* gelten. Eben daſſelbe wird auch von den Poſtulaten des empiriſchen Denkens überhaupt, welche die Syntheſis der bloſen Anſchauung (der Form der Erſcheinung), der Wahrnehmung (der Materie derſelben), und der Erfahrung (des Verhältniſſes dieſer Wahrnehmungen) zuſammen betreffen, gelten, nämlich daß ſie nur regulative Grundſätze ſind und ſich von den mathematiſchen, die conſtitutiv ſind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beiden a priori feſtſteht, aber doch in der Art der Evidenz d. i. dem Intuitiven derſelben (mithin auch der Demonſtration) unterſcheiden.

Was aber bei allen ſynthetiſchen Grundſätzen erinnert ward und hier vorzüglich angemerkt werden muß, iſt dieſes, daß dieſe Analogien nicht als Grundſätze des transſcendentalen, ſondern blos des empiriſchen Verſtandesgebrauchs ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als ſolche bewieſen werden können; daß folglich die Erſcheinungen nicht unter die Kategorien ſchlechthin, ſondern nur unter die Schemate ſubſumirt werden müſſen. Denn wären die Gegenſtände, auf welche dieſe Grundſätze bezogen werden ſollen, Dinge an ſich ſelbſt, ſo wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori ſynthetiſch zu erkennen. Nun ſind es nichts als Erſcheinungen, deren vollſtändige Erkenntniß, auf die alle Grundſätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müſſen, lediglich die mögliche Erfahrung iſt; folglich können jene nichts, als blos die Bedingungen der Einheit des empiriſchen Erkenntniſſes in der Syntheſis der Erſcheinungen zum Ziele haben; dieſe aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verſtandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Syntheſis überhaupt, die Kategorie die durch keine ſinnliche Bedingung reſtringirte Function enthält. Wir werden alſo durch dieſe Grundſätze die Erſcheinungen nur nach einer Analogie, mit der logiſchen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zuſammenzuſetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundſatze ſelbſt zwar der Kategorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erſcheinungen) das Schema derſelben, als den Schlüſſel ihres Gebrauchs, an deſſen Stelle, oder jener vielmehr, als reſtringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des erſteren, zur Seite ſetzen.

A. Erſte Analogie.

Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz.

Bei allem Wechſel der Erſcheinungen beharrt die Subſtanz, und das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweis.

Alle Erſcheinungen ſind in der Zeit, in welcher, als Subſtrat (als beharrlicher Form der inneren Anſchauung) das *Zugleichſein* ſowohl als die *Folge* allein vorgeſtellt werden kann. Die Zeit alſo, in der aller Wechſel der Erſcheinungen gedacht werden ſoll, bleibt und wechſelt nicht; weil ſie dasjenige iſt, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichſein nur als Beſtimmungen derſelben vorgeſtellt werden können. Nun kann die Zeit für ſich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenſtänden der Wahrnehmung d. i. den Erſcheinungen das Subſtrat anzutreffen ſein, welches die Zeit überhaupt vorſtellt, und an dem aller Wechſel oder Zugleichſein durch das Verhältniß der Erſcheinungen zu demſelben in der Apprehenſion wahrgenommen werden kann. Es iſt aber das Subſtrat alles Realen d. i. zur Exiſtenz der Dinge Gehörigen die *Subſtanz*, an welcher Alles, was zum Daſein gehört, nur als Beſtimmung kann gedacht werden. Folglich iſt das Beharrliche, womit in Verhältniß alle Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen allein beſtimmt werden können, die Subſtanz in der Erſcheinung d. i. das Reale derſelben, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt. Da dieſe alſo im Daſein nicht wechſeln kann, ſo kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden †).

Unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv und alſo immer wechſelnd. Wir können alſo dadurch allein niemals beſtimmen, ob dieſes Manigfaltige, als Gegenſtand der Erfahrung, zugleich ſei oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechſel und Zugleichſein nichts, als ſo viel Arten (modi der Zeit) ſind, wie das Beharrliche exiſtirt. Nur in dem Beharrlichen ſind alſo Zeitverhältniſſe möglich, (denn Simultaneität und Succeſſion ſind die einzigen Verhältniſſe in der Zeit,) d. i. das Beharrliche iſt das Subſtratum der empiriſchen Vorſtellung der Zeit ſelbſt, an welchem alle Zeitbeſtimmung allein möglich iſt. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beſtändige Correlatum alles Daſeins der Erſcheinungen, alles Wechſels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechſel trifft die Zeit ſelbſt nicht, ſondern nur die Erſcheinungen in der Zeit, (ſo wie das Zugleichſein nicht ein modus der Zeit ſelbſt iſt, als in welcher gar keine Theile zugleich, ſondern alle nach einander ſind). Wollte man der Zeit ſelbſt eine Folge nach einander beilegen, ſo müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher dieſe Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekommt das Daſein in verſchiedenen Theilen in der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloſen Folge allein iſt das Daſein immer verſchwindend und anhebend und hat niemals die mindeſte Größe. Ohne dieſes Beharrliche iſt alſo kein Zeitverhältniß. Nun kann die Zeit an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen werden; mithin iſt dieſes Beharrliche an den Erſcheinungen das Subſtratum aller Zeitbeſtimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Einheit der Wahrnehmungen d. i. der Erfahrung, und an dieſem Beharrlichen kann alles Daſein und aller Wechſel in der Zeit nur als ein modus der Exiſtenz deſſen, was bleibt und beharrt, angeſehen werden. Alſo iſt in allen Erſcheinungen das Beharrliche der Gegenſtand ſelbſt d. i. die Subſtanz (Phaenomenon); Alles aber, was wechſelt oder wechſeln kann, gehört nur zu der Art, wie dieſe Subſtanz oder Subſtanzen exiſtiren, mithin zu ihren Beſtimmungen.

---

†) Statt der Worte: „Alle Erſcheinungen — vermindert werden“ hat die 1. Ausg. Folgendes: „Alle Erſcheinungen ſind in der Zeit. Dieſe kann auf zweifache Weiſe das Verhältniß im Daſein derſelben beſtimmen, entweder ſo fern ſie nach einander oder zugleich ſind. In Betracht der erſteren wird die Zeit als Zeitreihe, in Anſehung der zweiten als Zeitumfang betrachtet.“

Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht blos der Philoſoph, ſondern ſelbſt der gemeine Verſtand dieſe Beharrlichkeit, als ein Subſtratum alles Wechſels der Erſcheinungen, vorausgeſetzt haben und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur daß der Philoſoph ſich hierüber etwas beſtimmter ausdrückt, indem er ſagt: bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Subſtanz, und nur die Accidenzen wechſeln. Ich treffe aber von dieſem ſo ſynthetiſchen Satze nirgends auch nur den Verſuch von einem Beweiſe an, ja er ſteht auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori beſtehenden Geſetze der Natur. In der That iſt der Satz: daß die Subſtanz beharrlich ſei, tautologiſch. Denn blos dieſe Beharrlichkeit iſt der Grund, warum wir auf die Erſcheinung die Kategorie der Subſtanz anwenden, und man hätte beweiſen müſſen, daß in allen Erſcheinungen etwas Beharrliches ſei, an welchen das Wandelbare nichts als Beſtimmung ſeines Daſeins iſt. Da aber ein ſolcher Beweis niemals dogmatiſch d. i. aus Begriffen geführt werden kann, weil er einen ſynthetiſchen Satz a priori betrifft, und man niemals daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig ſein, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit der letzteren bewieſen werden können, ſo iſt es kein Wunder, wenn er zwar bei aller Erfahrung zum Grunde gelegt, (weil man deſſen Bedürfniß bei der empiriſchen Erkenntniß fühlt,) niemals aber bewieſen werden iſt.

Ein Philoſoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das

Gewicht der übrigbleibenden Aſche ab, ſo haſt du das Gewicht des Rauchs. Er ſetzte alſo als unwiderſprechlich voraus, daß ſelbſt im Feuer die Materie (Subſtanz) nicht vergehe, ſondern nur die Form derſelben eine Abänderung erleide. Eben ſo war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgeſatz aus dem Grundſatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daſeins des eigentlichen Subjects an den Erſcheinungen. Denn wenn dasjenige an der Erſcheinung, was man Subſtanz nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſein ſoll, ſo muß ſowohl alles Daſein in der vergangenen, als das der künftigen Zeit daran einzig und allein beſtimmt werden können. Daher können wir einer Erſcheinung nur darum den Namen Subſtanz geben, weil wir ihr Daſein zu aller Zeit vorausſetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieſes mehr auf künftige Zeit geht. Indeſſen iſt die innere Nothwendigkeit, zu beharren, doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit, immer geweſen zu ſein, verbunden und der Ausdruck mag alſo bleiben. **Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti**, waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverſtand jetzt bisweilen trennt, weil man ſich vorſtellt, daß ſie Dinge an ſich ſelbſt angehen und der erſtere der Abhängigkeit der Welt von einer oberſten Urſache (auch ſogar ihrer Subſtanz nach) entgegen ſein dürfte; welche Beſorgniß unnöthig iſt, indem hier nur von Erſcheinungen im Felde der Erfahrung die Rede iſt, deren Einheit niemals möglich ſein würde, wenn wir neue Dinge (der Subſtanz nach) wollten entſtehen laſſen. Denn alsdenn fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorſtellen kann, nämlich die Identität des Subſtratum, als woran aller Wechſel allein durchgängige Einheit hat. Dieſe Beharrlichkeit iſt indeß doch weiter nichts, als die Art, uns das Daſein der Dinge (in der Erſcheinung) vorzuſtellen.

Die Beſtimmungen einer Subſtanz, die nichts Anderes ſind, als beſondere Arten derſelben zu exiſtiren, heißen Accidenzen. Sie ſind jederzeit real, weil ſie das Daſein der Subſtanz betreffen;

(Negationen ſind nur Beſtimmungen, die das Nichtſein von etwas an der Subſtanz ausdrücken). Wenn man nun dieſem Realen an der Subſtanz ein beſonderes Daſein beilegt, (z. B. der Bewegung, als einem Accidens der Materie,) ſo nennt man dieſes Daſein die Inhärenz, zum Unterſchiede vom Daſein der Subſtanz, die man Subſiſtenz nennt. Allein hieraus entſpringen viel Mißdeutungen und es iſt genauer und richtiger geredet, wenn man das Accidens nur durch die Art, wie das Daſein einer Subſtanz poſitiv beſtimmt iſt, bezeichnet. Indeſſen iſt es doch, vermöge der Bedingungen des logiſchen Gebrauchs unſeres Verſtandes, unvermeidlich, dasjenige, was im Daſein einer Subſtanz wechſeln kann, indeſſen daß die Subſtanz bleibt, gleichſam abzuſondern und in Verhältniß auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch dieſe Kategorie unter dem Titel der Verhältniſſe ſteht, mehr als die Bedingung derſelben, als daß ſie ſelbſt ein Verhältniß enthielte.

Auf dieſe Beharrlichkeit gründet ſich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veränderungen desjenigen, was entſteht oder vergeht. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes erfolgt. Daher iſt Alles, was ſich verändert, bleibend und nur ſein Zuſtand wechſelt. Da dieſer Wechſel alſo nur die Beſtimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können, ſo können wir, in einem etwas paradox ſcheinenden Ausdruck, ſagen: nur das Beharrliche (die Subſtanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, ſondern einen Wechſel, da einige Beſtimmungen aufhören und andere anheben.

Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, und das Entſtehen oder Vergehen, ſchlechthin, ohne daß es blos eine Beſtimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung ſein, weil eben dieſes Beharrliche die Vorſtellung von dem Uebergange aus einem Zuſtande in den anderen und vom Nichtſein zum Sein möglich macht, die alſo nur als wechſelnde Beſtimmungen deſſen, was bleibt, empiriſch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas ſchlechthin anfange zu ſein, ſo müßt ihr einen Zeitpunct haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen heften, wenn nicht an demjenigen, was ſchon da iſt? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieſes Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren und bis zu dem, was entſteht, fortdauern, ſo war das letztere nur eine Beſtimmung des erſteren, als des Beharrlichen. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehen; denn dieſes ſetzt die empiriſche Vorſtellung einer Zeit voraus, da eine Erſcheinung nicht mehr iſt.

Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen. Das Entſtehen einiger und das Vergehen anderer derſelben würden ſelbſt die einzige Bedingung der empiriſchen Einheit der Zeit aufheben, und die Erſcheinungen würden ſich alsdenn auf zweierlei Zeiten beziehen, in denen neben einander das Daſein verflöſſe, welches ungereimt iſt. Denn es iſt nur Eine Zeit, in welcher alle verſchiedene Zeiten nicht zugleich, ſondern nach einander geſetzt werden müſſen.

So iſt demnach die Beharrlichkeit eine nothwendige Bedingung, unter welcher allein Erſcheinungen, als Dinge oder Gegenſtände, in einer möglichen Erfahrung beſtimmbar ſind. Was aber das empiriſche Kriterium dieſer nothwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Subſtantialität der Erſcheinungen ſei, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben das Nöthige anzumerken.

B. Zweite Analogie.

Grundſatz der Zeitfolge nach dem Geſetze der Cauſalität.

Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und Wirkung†).

Beweis.

(Daß alle Erſcheinungen der Zeitfolge insgeſammt nur Veränderungen d. i. ein ſucceſſives Sein und Nichtſein der Beſtimmungen der Subſtanz ſind, die da beharrt, folglich das Sein der Subſtanz ſelbſt, welches aufs Nichtſein derſelben folgt, oder das Nichtſein derſelben, welches aufs Daſein folgt, mit anderen Worten, daß das Entſtehen oder Vergehen der Subſtanz ſelbſt nicht Statt finde, hat der vorige Grundſatz dargethan. Dieſer hätte auch ſo ausgedrückt werden können: Aller Wechſel (Succeſſion) der Erſcheinungen iſt nur Veränderung; denn Entſtehen oder Vergehen der Subſtanz ſind keine Veränderungen derſelben, weil der Begriff der Veränderung eben daſſelbe Subject mit zwei entgegengeſetzten Beſtimmungen als exiſtirend, mithin als beharrend vorausſetzt. — Nach dieſer Vorerinnerung folgt der Beweis.)

---

†) 1. Ausg. „Grundſatz der Erzeugung. Alles, was geſchieht, (anhebt zu ſein,) ſetzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.“

Ich nehme wahr, daß Erſcheinungen auf einander folgen d. i. daß ein Zuſtand der Dinge zu einer Zeit iſt, deſſen Gegentheil im vorigen Zuſtande war. Ich verknüpfe alſo eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun iſt Verknüpfung kein Werk des bloſen Sinnes und der Anſchauung, ſondern hier das Product eines ſynthetiſchen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Anſehung des Zeitverhältniſſes beſtimmt. Dieſe kann aber gedachte zwei Zuſtände auf zweierlei Art verbinden, ſo daß der eine, oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen und in Beziehung auf ſie gleichſam empiriſch, was vorhergehe und was folge, am Objecte beſtimmt werden. Ich bin mir alſo nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher ſetze, nicht daß im Objecte der eine Zuſtand vor dem anderen vorhergehe, oder mit anderen Worten, es bleibt durch die bloſe Wahrnehmung das objective Verhältniß der einander folgenden Erſcheinungen unbeſtimmt. Damit dieſe nun als beſtimmt erkannt werden, muß das Verhältniß zwiſchen den beiden Zuſtänden ſo gedacht werden, daß dadurch als nothwendig beſtimmt wird, welcher derſelben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müſſe geſetzt werden. Der Begriff aber, der eine Nothwendigkeit der ſynthetiſchen Einheit bei ſich führt, kann nur ein reiner Verſtandesbegriff ſein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das iſt hier der Begriff des **Verhältniſſes der Urſache und Wirkung**, wovon die erſtere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was blos in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen ſein) könnte, beſtimmt. Alſo iſt nur dadurch, daß wir die Folge der Erſcheinungen, mithin alle Veränderung dem Geſetze der Cauſalität unterwerfen, ſelbſt Erfahrung d. i. empiriſches Erkenntniß von denſelben möglich; mithin ſind ſie ſelbſt, als Gegenſtände der Erfahrung, nur nach eben dem Geſetze möglich †).

Die Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv. Die Vorſtellungen der Theile folgen auf einander. Ob ſie ſich auch im Gegenſtande folgen, iſt ein zweiter Punct der Reflexion, der in dem erſteren nicht enthalten iſt. Nun kann man zwar Alles, und ſogar jede Vorſtellung, ſo fern man ſich ihrer bewußt iſt, Object nennen; allein was dieſes Wort bei Erſcheinungen zu bedeuten habe, nicht, in ſo fern ſie (als Vorſtellungen) Objecte ſind, ſondern nur ein Object bezeichnen, iſt von tieferer Unterſuchung. So fern ſie nur als Vorſtellungen zugleich Gegenſtände des Bewußtſeins ſind, ſo ſind ſie von der Apprehenſion d. i. der Aufnahme in die Syntheſis der Einbildungskraft gar nicht unterſchieden, und man muß alſo ſagen: das Mannigfaltige der Erſcheinungen wird im Gemüth jederzeit ſucceſſiv erzeugt. Wären Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde kein Menſch aus der Succeſſion der Vorſtellungen von ihrem Mannigfaltigen ermeſſen können, wie dieſes in dem Object verbunden ſei. Denn wir haben es doch nur mit unſeren Vorſtellungen zu thun; wie Dinge an ſich ſelbſt (ohne Rückſicht auf Vorſtellungen, dadurch ſie uns afficiren,) ſein mögen, iſt gänzlich außer unſerer Erkenntnißſphäre. Ob nun gleich die Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt und gleichwohl doch das Einzige ſind, was uns zur Erkenntniß gegeben werden kann, ſo ſoll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erſcheinungen ſelbſt für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indeſſen daß die Vorſtellung deſſelben in der Apprehenſion jederzeit ſucceſſiv iſt. So iſt z. E. die Apprehenſion des Mannigfaltigen in der Erſcheinung eines Hauſes, das vor mir ſteht, ſucceſſiv. Nun iſt die Frage: ob das Mannigfaltige dieſes Hauſes auch in ſich ſucceſſiv ſei? welches freilich Niemand zugeben wird. Nun iſt aber, ſobald ich meine Begriffe von einem Gegenſtande bis zur transſcendentalen Bedeutung ſteigere, das Haus gar kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur eine Erſcheinung d. i. Vorſtellung, deren transſcendentaler Gegenſtand unbekannt iſt; was verſtehe ich alſo unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erſcheinung ſelbſt, (die doch nichts an ſich ſelbſt iſt,) verbunden ſein möge? Hier wird das, was in der ſucceſſiven Apprehenſion liegt, als Vorſtellung, die Erſcheinung aber, die mir gegeben iſt, ohnerachtet ſie nichts weiter, als ein Inbegriff dieſer Vorſtellungen iſt, als der Gegenſtand derſelben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorſtellungen der Apprehenſion ziehe, zuſammenſtimmen ſoll. Man ſieht bald, daß, weil Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Object Wahrheit iſt, hier nur nach den formalen Bedingungen der empiriſchen Wahrheit gefragt werden kann, und Erſcheinung, im Gegenverhältniß mit den Vorſtellungen der Apprehenſion, nur dadurch als das davon unterſchiedene Object derſelben könne vorgeſtellt werden, wenn ſie unter einer Regel ſteht, welche ſie von jeder anderen Apprehenſion unterſcheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erſcheinung, was die Bedingung dieſer nothwendigen Regel der Apprehenſion enthält, iſt das Object.

---

†) „(Daß alle Erſcheinungen — nach eben dem Geſetze möglich“ Zuſatz der 2. Ausg.

Nun laßt uns zu unſerer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geſchehe, d. i. etwas oder ein Zuſtand werde, der vorher nicht war, kann nicht empiriſch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erſcheinung vorhergeht, welche dieſen Zuſtand nicht in ſich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folgt, mithin ein Entſtehen, vor dem kein Zuſtand der Dinge vorhergeht, kann eben ſo wenig, als die leere Zeit ſelbſt apprehendirt werden. Jede Apprehenſion einer Begebenheit iſt alſo eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieſes aber bei aller Syntheſis der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, wie ich oben an der Erſcheinung eines Hauſes gezeigt habe, ſo unterſcheidet ſie ſich dadurch noch nicht von anderen. Allein ich bemerke auch, daß, wenn ich an einer Erſcheinung, welche ein Geſchehen enthält, den vorhergehenden Zuſtand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehenſion nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, ſondern nur vorhergehen kann. Ich ſehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung ſeiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle deſſelben oberhalb dem Laufe des Fluſſes, und es iſt unmöglich, daß in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung das Schiff zuerſt unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden ſollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmung in der Apprehenſion iſt hier alſo beſtimmt und an dieſelbe iſt die letztere gebunden. In dem vorigen Beiſpiele von einem Hauſe konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehenſion von der Spitze deſſelben anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empiriſchen Anſchauung apprehendiren. In der Reihe dieſer Wahrnehmungen war alſo keine beſtimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehenſion anfangen müßte, um das Mannigfaltige empiriſch zu verbinden. Dieſe Regel aber iſt bei der Wahrnehmung von dem, was geſchieht, jederzeit anzutreffen und ſie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung) nothwendig.

Ich werde alſo, in unſerem Fall, die ſubjective Folge der Apprehenſion von der objectiven Folge der Erſcheinungen ableiten müſſen, weil jene ſonſt gänzlich unbeſtimmt iſt und keine Erſcheinung von der anderen unterſcheidet. Jene allein beweiſet nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Object, weil ſie ganz beliebig iſt. Dieſe alſo wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erſcheinung beſtehen, nach welcher die Apprehenſion des einen, (was geſchieht,) auf die des anderen, (das vorhergeht,) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erſcheinung ſelbſt, und nicht blos von meiner Apprehenſion berechtigt ſein zu ſagen, daß in jener eine Folge anzutreffen ſei; welches ſoviel bedeutet, als daß ich die Apprehenſion nicht anders anſtellen könne, als gerade in dieſer Folge.

Nach einer ſolchen Regel alſo muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe dieſe Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen und dasjenige beſtimmen (durch Apprehenſion), was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunct geht keine Erſcheinung zu dem vorigen zurück, aber bezieht ſich doch auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit iſt dagegen der Fortgang auf die beſtimmte folgende nothwendig. Daher, weil es doch etwas iſt, was folgt, ſo muß ich es nothwendig auf etwas Anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht und worauf es nach einer Regel d. i. nothwendiger Weiſe folgt, ſo daß die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung ſichere Anweiſung gibt, dieſe aber die Begebenheit beſtimmt.

Man ſetze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieſelbe nach einer Regel folgen müßte, ſo wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehenſion d. i. blos ſubjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv beſtimmt, welches eigentlich das Vorhergehende und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen ſein müßte. Wir würden auf ſolche Weiſe nur ein Spiel der Vorſtellungen haben, das ſich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unſere Wahrnehmung eine Erſcheinung von jeder anderen, dem Zeitverhältniſſe nach, gar nicht unterſchieden werden; weil die Succeſſion im Apprehendiren allerwärts einerlei, und alſo nichts in der Erſcheinung iſt, was ſie beſtimmt, ſo daß dadurch eine gewiſſe Folge als objectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde alſo nicht ſagen: daß in der Erſcheinung zwei Zuſtände auf einander folgen; ſondern nur: daß eine Apprehenſion auf die andere folgt; welches blos etwas Subjectives iſt und kein Object beſtimmt, mithin gar nicht für Erkenntniß irgend eines Gegenſtandes (ſelbſt nicht in der Erſcheinung) gelten kann.

Wenn wir alſo erfahren, daß etwas geſchieht, ſo ſetzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieſes würde ich nicht von dem Object ſagen, daß es folge, weil die bloſe Folge in meiner Apprehenſion, wenn ſie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes beſtimmt iſt, zu keiner Folge im Objecte berechtigt. Alſo geſchieht es immer in Rückſicht auf eine Regel, nach welcher die Erſcheinungen in ihrer Folge d. i. ſo, wie ſie geſchehen, durch den vorigen Zuſtand beſtimmt ſind, daß ich meine ſubjective Syntheſis (der Apprehenſion) objectiv mache, und nur lediglich unter dieſer Vorausſetzung allein iſt ſelbſt die Erfahrung von etwas, was geſchieht, möglich.

Zwar ſcheint es, als widerſpreche dieſes allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unſeres Verſtandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererſt durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinſtimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erſcheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemäß gewiſſe Begebenheiten auf gewiſſe Erſcheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerſt veranlaßt worden, uns den Begriff von Urſache zu machen. Auf ſolchen Fuß würde dieſer Begriff blos empiriſch ſein und die Regel, die er verſchafft: daß Alles, was geſchieht, eine Urſache habe, würde eben ſo zufällig ſein, als die Erfahrung ſelbſt; ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdenn nur angedichtet und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil ſie nicht **a priori**, ſondern nur auf Induction gegründet wären. Es geht aber hiemit ſo, wie mit anderen reinen Vorſtellungen **a priori** (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir ſie in die Erfahrung gelegt hatten und dieſe daher durch jene allererſt zu Stande brachten. Freilich iſt die logiſche Klarheit dieſer Vorſtellung einer, die Reihe der Begebenheiten beſtimmenden Regel, als eines Begriffs von Urſache, nur alsdenn möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben; aber eine Rückſicht auf dieſelbe als Bedingung der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung ſelbſt und ging alſo **a priori** vor ihr vorher.

Es kommt alſo darauf an, im Beiſpiele zu zeigen, daß wir niemals ſelbſt in der Erfahrung die Folge (einer Begebenheit, da etwas geſchieht, was vorher nicht war,) dem Object beilegen und ſie von der ſubjectiven unſerer Apprehenſion unterſcheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthigt, dieſe Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr, als eine andere zu beobachten, ja daß dieſe Nöthigung es eigentlich ſei, was die Vorſtellung einer Succeſſion im Object allererſt möglich macht.

Wir haben Vorſtellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieſes Bewußtſein aber mag ſo weit erſtreckt und ſo genau oder pünctlich ſein, als man wolle, ſo bleiben es doch nur immer Vorſtellungen d. i. innere Beſtimmungen unſeres Gemüths in dieſem oder jenem Zeitverhältniſſe. Wie kommen wir nun dazu, daß wir dieſen Vorſtellungen ein Object ſetzen, oder über ihre ſubjective Realität, als Modificationen, ihnen noch, ich weiß nicht was für eine objective beilegen? Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorſtellung (von dem, was man vom Gegenſtande nennen wollte,) beſtehen; denn ſonſt erneuert ſich die Frage: wie geht dieſe Vorſtellung wiederum aus ſich ſelbſt heraus und bekommt objective Bedeutung noch über die ſubjective, welche ihr, als Beſtimmung des Gemüthszuſtandes, eigen iſt? Wenn wir unterſuchen, was denn die *Beziehung auf einen Gegenſtand* unſeren Vorſtellungen für eine neue Beſchaffenheit gebe und welches die Dignität ſei, die ſie dadurch erhalten, ſo finden wir, daß ſie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorſtellungen auf eine gewiſſe Art nothwendig zu machen und ſie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewiſſe Ordnung in dem Zeitverhältniſſe unſerer Vorſtellungen nothwendig iſt, ihnen objective Bedeutung ertheilt wird.

In der Syntheſis der Erſcheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorſtellungen jederzeit nacheinander. Hiedurch wird nun gar kein Object vorgeſtellt; weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts vom anderen unterſchieden wird. So bald ich aber wahrnehme oder voraus annehme, daß in dieſer Folge eine

Beziehung auf den vorhergehenden Zuſtand ſei, aus welchem die Vorſtellung nach einer Regel folgt; ſo ſtellt ſich etwas vor als Begebenheit, oder was da geſchieht, d. i. ich erkenne einen Gegenſtand, den ich in der Zeit auf eine gewiſſe beſtimmte Stelle ſetzen muß, die ihm nach dem vorhergehenden Zuſtande nicht anders ertheilt werden kann. Wenn ich alſo wahrnehme, daß etwas geſchieht, ſo iſt in dieſer Vorſtellung erſtlich enthalten, daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieſes die Erſcheinung ihr Zeitverhältniß bekommt, nämlich nach einer vorhergehenden Zeit, in der ſie nicht war, zu exiſtiren. Aber ihre beſtimmte Zeitſtelle in dieſem Verhältniſſe kann ſie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zuſtande etwas vorausgeſetzt wird, worauf es jederzeit d. i. nach einer Regel folgt; woraus ſich denn ergibt, daß ich erſtlich nicht die Reihe umkehren und das, was geſchieht, demjenigen voranſetzen kann, worauf es folgt; zweitens daß, wenn der Zuſtand, der vorhergeht, geſetzt wird, dieſe beſtimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geſchieht es, daß eine Ordnung unter unſeren Vorſtellungen wird, in welcher das Gegenwärtige, (ſo fern es geworden,) auf irgend einen vorhergehenden Zuſtand Anweiſung gibt, als ein, obzwar noch unbeſtimmtes Correlatum dieſer Ereigniß, die gegeben iſt, welches ſich aber auf dieſe, als ſeine Folge, beſtimmend bezieht und ſie nothwendig mit ſich in der Zeitreihe verknüpft.

Wenn es nun ein nothwendiges Geſetz unſerer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen iſt, daß die vorige Zeit die folgende nothwendig beſtimmt, (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende,) ſo iſt es auch ein unentbehrliches Geſetz der empiriſchen Vorſtellung der Zeitreihe, daß die Erſcheinungen der vergangenen Zeit jedes Daſein in der folgenden beſtimmen, und daß dieſe, als Begebenheiten, nicht Statt finden, als ſo ferne jene ihnen ihr Daſein in der Zeit beſtimmen d. i. nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen.

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verſtand, und das Erſte, was er dazu thut, iſt nicht, daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes deutlich macht, ſondern daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes überhaupt möglich macht. Dieſes geſchieht nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erſcheinungen und deren Daſein überträgt, indem er jeder derſelben als Folge eine, in Anſehung der vorhergehenden Erſcheinungen a priori beſtimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche ſie nicht mit der Zeit ſelbſt, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle beſtimmt, übereinkommen würde. Dieſe Beſtimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältniß der Erſcheinungen gegen die abſolute Zeit entlehnt werden, (denn die iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung,) ſondern umgekehrt, die Erſcheinungen müſſen einander ihre Stellen in der Zeit ſelbſt beſtimmen und dieſelben in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt oder geſchieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zuſtande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erſcheinungen wird, die vermittelſt des Verſtandes eben dieſelbe Ordnung und ſtetigen Zuſammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt und nothwendig macht, als ſie in der Form der inneren Anſchauung (der Zeit), darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müßten, a priori angetroffen wird.

Daß alſo etwas geſchieht, iſt eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erſcheinung ihrer Stelle nach in der Zeit als beſtimmt, mithin als ein Object anſehe, welches nach einer Regel im Zuſammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Dieſe Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu beſtimmen, iſt: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen ſei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weiſe) folgt. Alſo iſt der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniß der Erſcheinungen, in Anſehung des Verhältniſſes derſelben, in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieſes Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empiriſchen Erkenntniß gehört die

Syntheſis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit ſucceſſiv iſt, d. i. die Vorſtellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber iſt in der Einbildungskraft der Ordnung nach, (was vorgehen und was folgen müſſe,) gar nicht beſtimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorſtellungen kann eben ſo wohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Iſt aber dieſe Syntheſis eine Syntheſis der Apprehenſion (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erſcheinung), ſo iſt die Ordnung im Object beſtimmt, oder, genauer zu reden, es iſt darin eine Ordnung der ſucceſſiven Syntheſis, die ein Object beſtimmt, nach welcher etwas nothwendig vorausgehen, und wenn dieſes geſetzt iſt, das Andere nothwendig folgen müſſe. Soll alſo meine Wahrnehmung die Erkenntniß einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geſchieht, ſo muß ſie ein empiriſches Urtheil ſein, in welchem man ſich denkt, daß die Folge beſtimmt ſei, d. i. daß ſie eine andere Erſcheinung der Zeit nach vorausſetze, worauf ſie nothwendig oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das Vorhergehende ſetze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, ſo würde ich ſie nur für ein ſubjectives Spiel meiner Einbildungen halten müſſen und, ſtellte ich mir darunter doch etwas Objectives vor, ſie einen bloſen Traum nennen. Alſo iſt das Verhältniß der Erſcheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende, (was geſchieht,) durch etwas Vorhergehendes ſeinem Daſein nach nothwendig und nach einer Regel in der Zeit beſtimmt iſt, mithin das Verhältniß der Urſache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unſerer empiriſchen Urtheile, in Anſehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empiriſchen Wahrheit derſelben, und alſo der Erfahrung. Der Grundſatz des Cauſalverhältniſſes in der Folge der Erſcheinungen gilt daher auch von allen Gegenſtänden der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succeſſion), weil er ſelbſt der Grund der Möglichkeit einer ſolchen Erfahrung iſt.

Hier äußert ſich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Cauſalverknüpfung unter den Erſcheinungen iſt in unſerer Formel auf die Reihenfolge derſelben eingeſchränkt, da es ſich doch bei dem Gebrauch desſelben findet, daß er auch auf ihre Begleitung paſſe und Urſache und Wirkung zugleich ſein könne. Es iſt z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freier Luft angetroffen wird. Ich ſehe mich nach der Urſache um und finde einen geheizten Ofen. Nun iſt dieſer, als Urſache, mit ſeiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; alſo iſt hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwiſchen Urſache und Wirkung, ſondern ſie ſind zugleich und das Geſetz gilt doch. Der größte Theil der wirkenden Urſachen in der Natur iſt mit ihren Wirkungen zugleich und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Urſache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da ſie zuerſt entſteht, iſt ſie mit der Cauſalität ihrer Urſache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu ſein, dieſe gar nicht entſtanden wäre. Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derſelben angeſehen ſei; das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache und deren unmittelbaren Wirkung kann verſchwindend (ſie alſo zugleich) ſein; aber das Verhältniß der einen zur anderen bleibt doch immer der Zeit nach beſtimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgeſtopften Kiſſen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Urſache betrachte, ſo iſt ſie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterſcheide doch beide durch die Zeitverhältniſſe der dynamiſchen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Kiſſen lege, ſo folgt auf die vorige glatte Geſtalt desſelben das Grübchen; hat aber das Kiſſen (ich weiß nicht woher,) ein Grübchen, ſo folgt darauf nicht eine bleierne Kugel.

Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige empiriſche Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Cauſalität der Urſache, die vorhergeht. Das Glas iſt die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen zugleich ſind. Denn ſo bald ich dieſes aus einem größeren Gefäß mit dem Glaſe ſchöpfe, ſo erfolgt etwas, nämlich die Veränderung des Horizontalſtandes, den es dort hatte, in einen concaven, den es im Glaſe annimmt.

Dieſe Cauſalität führt auf den Begriff der Handlung, dieſe auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Subſtanz. Da ich mein kritiſches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die blos die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, ſo überlaſſe ich die umſtändliche Erörterung derſelben einem künftigen Syſtem der reinen Vernunft; wiewohl man eine ſolche Analyſis im reichen Maaße, auch ſchon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieſer Art antrifft. Allein das empiriſche Kriterium einer Subſtanz, ſo fern ſie ſich nicht durch die Beharrlichkeit der Erſcheinung, ſondern beſſer und leichter durch Handlung zu offenbaren ſcheint, kann ich nicht unberührt laſſen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft iſt, da iſt auch Subſtanz, und in dieſer allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erſcheinungen geſucht werden. Das iſt ganz gut geſagt; aber, wenn man ſich darüber erklären ſoll, was man unter Subſtanz verſtehe, und dabei den fehlerhaften Zirkel vermeiden will, ſo iſt es nicht ſo leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung ſogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden ſchließen, welches doch ein ſo weſentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Subſtanz (phaenomenon) iſt? Allein nach unſerem Vorigen hat die Auflöſung der Frage doch keine ſolche Schwierigkeit, ob ſie gleich nach der gemeinen Art, (blos analytiſch mit ſeinen Begriffen zu verfahren,) ganz unauflöslich ſein würde. Handlung bedeutet ſchon das Verhältniß des Subjects der Cauſalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem beſteht, was da geſchieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succeſſion nach bezeichnet, ſo iſt das letzte Subject deſſelben das Beharrliche, als das Subſtratum alles Wechſelnden d. i. die Subſtanz. Denn nach dem Grundſatze der Cauſalität ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen und können alſo nicht in einem Subject liegen, was ſelbſt wechſelt, weil ſonſt andere Handlungen und ein anderes Subject, welches dieſen Wechſel beſtimmt, erforderlich wären. Kraft deſſen beweiſet nun Handlung, als ein hinreichendes empiriſches

Kriterium, die Subſtantialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit deſſelben durch verglichene Wahrnehmungen allererſt zu ſuchen nöthig hätte; welches auch auf dieſem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geſchehen könnte, die zu der Größe und ſtrengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich iſt. Denn daß das erſte Subject der Cauſalität alles Entſtehens und Vergehens ſelbſt nicht (im Felde der Erſcheinungen) entſtehen und vergehen könne, iſt ein ſicherer Schluß, der auf empiriſche Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daſein, mithin auf den Begriff einer Subſtanz als Erſcheinung ausläuft.

Wenn etwas geſchieht, ſo iſt das bloſe Entſtehen, ohne Rückſicht auf das, was da entſteht, ſchon an ſich ſelbſt ein Gegenſtand der Unterſuchung. Der Uebergang aus dem Nichtſein eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand, geſetzt, daß dieſer auch keine Qualität in der Erſcheinung enthielte, iſt ſchon allein nöthig zu unterſuchen. Dieſes Entſtehen trifft, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Subſtanz, (denn die entſteht nicht,) ſondern ihren Zuſtand. Es iſt alſo blos Veränderung, und nicht Urſprung aus nichts. Wenn dieſer Urſprung als Wirkung von einer fremden Urſache angeſehen wird, ſo heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erſcheinungen nicht zugelaſſen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein ſchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, ſondern als Dinge an ſich betrachte und als Gegenſtände des bloſen Verſtandes, ſie, obſchon ſie Subſtanzen ſind, dennoch wie abhängig ihrem Daſein nach von fremder Urſache angeſehen werden können; welches aber alsdenn ganz andere Wortbedeutungen nach ſich ziehen und auf Erſcheinungen, als mögliche Gegenſtände der Erfahrung, nicht paſſen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, wie es möglich ſei, daß auf einen Zuſtand in einem Zeitpuncte ein entgegengeſetzter im anderen folgen könne, davon haben wir a priori nicht den mindeſten Begriff. Hiezu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei iſt, gewiſſer ſucceſſiven Erſcheinungen (als Bewegungen), welche ſolche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher ſie als ein Entſtehen eines anderen Zuſtandes allein vorgehen kann, (der Inhalt derſelben d. i. der Zuſtand, der verändert wird, mag ſein, welcher er wolle,) mithin die Succeſſion der Zuſtände ſelbſt (das Geſchehene) kann doch nach dem Geſetze der Cauſalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden *).

Wenn eine Subſtanz aus einem Zuſtande a in einen anderen b übergeht, ſo iſt der Zeitpunct des zweiten vom Zeitpuncte des erſteren Zuſtandes unterſchieden und folgt demſelben. Eben ſo iſt auch der zweite Zuſtand als Realität (in der Erſcheinung) vom erſteren, darin dieſe nicht war, wie b vom Zero unterſchieden, d. i. wenn der Zuſtand b ſich auch von dem Zuſtande a nur der Größe nach unterſchiede, ſo iſt die Veränderung ein Entſtehen von b — a, welches im vorigen Zuſtande nicht war, und in Anſehung deſſen er = 0 iſt.

Es fragt ſich alſo: wie ein Ding aus einem Zuſtande = a in einen anderen = b übergehe? Zwiſchen zween Augenblicken iſt immer eine Zeit, und zwiſchen zwei Zuſtänden in denſelben immer ein Unterſchied, der eine Größe hat; (denn alle Theile der Erſcheinungen ſind immer wiederum Größen.) Alſo geſchieht jeder Uebergang aus einem Zuſtande in den anderen in einer Zeit, die zwiſchen zween Augenblicken enthalten iſt, deren der erſte den Zuſtand beſtimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide alſo ſind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwiſchenzuſtandes zwiſchen beiden Zuſtänden, und gehören als ſolche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Urſache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Cauſalität beweiſet. Alſo bringt dieſe Urſache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, ſondern in einer Zeit, ſo daß, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächſt, auch die Größe der Realität

---

*) Man merke wohl, daß ich nicht von der Veränderung gewiſſer Relationen überhaupt, ſondern von Veränderung des Zuſtandes rede. Daher, wenn ein Körper ſich gleichförmig bewegt, ſo verändert er ſeinen Zuſtand (der Bewegung) gar nicht; aber wohl, wenn ſeine Bewegung zu- oder abnimmt.

(b — a) durch alle kleinere Grade, die zwiſchen dem erſten und letzten enthalten ſind, erzeugt wird. Alle Veränderung iſt alſo nur durch eine continuirliche Handlung der Cauſalität möglich, welche, ſo fern ſie gleichförmig iſt, ein Moment heißt. Aus dieſen Momenten beſteht nicht die Veränderung, ſondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das iſt nun das Geſetz der Continuität aller Veränderung, deſſen Grund dieſer iſt, daß weder die Zeit, noch auch die Erſcheinung in der Zeit aus Theilen beſteht, die die kleinſten ſind, und daß doch der Zuſtand des Dinges bei ſeiner Veränderung durch alle dieſe Theile, als Elemente, zu ſeinem zweiten Zuſtande übergehe. Es iſt kein Unterſchied des Realen in der Erſcheinung, ſo wie kein Unterſchied in der Größe der Zeiten, der kleinſte, und ſo erwächſt der neue Zuſtand der Realität von dem erſten an, darin dieſe nicht war, durch alle unendliche Grade derſelben, deren Unterſchiede von einander insgeſammt kleiner ſind, als der zwiſchen 0 und a.

Welchen Nutzen dieſer Satz in der Naturforſchung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber wie ein ſolcher Satz, der unſere Erkenntniß der Natur ſo zu erweitern ſcheint, völlig a priori möglich ſei, das erfordert gar ſehr unſere Prüfung, wenn gleich der Augenſchein beweiſet, daß er wirklich und richtig ſei, und man alſo der Frage, wie er möglich geweſen, überhoben zu ſein glauben möchte. Denn es gibt ſo mancherlei ungegründete Anmaßungen der Erweiterung unſerer Erkenntniß durch reine Vernunft, daß es zum allgemeinen Grundſatz angenommen werden muß, deshalb durchaus mißtrauiſch zu ſein und ohne Documente, die eine gründliche Deduction verſchaffen können, ſelbſt auf den klärſten dogmatiſchen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empiriſchen Erkenntniſſes und jeder Fortſchritt der Wahrnehmung iſt nichts, als eine Erweiterung der Beſtimmung des inneren Sinnes d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenſtände mögen ſein, welche ſie wollen, Erſcheinungen oder reine Anſchauungen. Dieſer Fortgang in der Zeit beſtimmt Alles und iſt an ſich ſelbſt durch nichts weiter beſtimmt, d. i. die Theile deſſelben ſind nur in der Zeit und durch die Syntheſis derſelben, ſie aber nicht vor ihr gegeben. Um deswillen iſt ein jeder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Beſtimmung der Zeit durch die Erzeugung dieſer Wahrnehmung und, da jene immer und in allen ihren Theilen eine Größe iſt, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Größe durch alle Grade, deren keiner der kleinſte iſt, von dem Zero an bis zu ihrem beſtimmten Grad. Hieraus erhellt nun die Möglichkeit, ein Geſetz der Veränderungen ihrer Form nach **a priori** zu erkennen. Wir anticipiren nur unſere eigene Apprehenſion, deren formale Bedingung, da ſie uns vor aller gegebenen Erſcheinung ſelbſt beiwohnt, allerdings **a priori** muß erkannt werden können.

So iſt demnach, eben ſo, wie die Zeit die ſinnliche Bedingung **a priori** von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Exiſtirenden zu dem Folgenden enthält, der Verſtand, vermittelſt der Einheit der Apperception, die Bedingung **a priori** der Möglichkeit einer continuirlichen Beſtimmung aller Stellen für die Erſcheinungen in dieſer Zeit, durch die Reihe von Urſachen und Wirkungen, deren die erſteren der letzteren ihr Daſein unausbleiblich nach ſich ziehen und dadurch die empiriſche Erkenntniß der Zeitverhältniſſe für jede Zeit (allgemein), mithin objectiv gültig machen.

C. Dritte Analogie.

Grundſatz des Zugleichſeins, nach dem Geſetze der Wechſelwirkung oder Gemeinſchaft.

Alle Subſtanzen, ſofern ſie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, ſind in durchgängiger Wechſelwirkung †).

Beweis.

Zugleich ſind Dinge, wenn in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des anderen wechſelſeitig folgen kann, (welches in der Zeitfolge der Erſcheinungen, wie beim zweiten Grundſatze gezeigt worden, nicht geſchehen kann.) So kann ich meine Wahrnehmung zuerſt am Monde und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerſt an der Erde und dann am Monde anſtellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieſer Gegenſtände einander wechſelſeitig folgen können, ſage ich, ſie exiſtiren zugleich. Nun iſt das Zugleichſein die Exiſtenz des Mannigfaltigen in derſelben Zeit. Man kann aber die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, um daraus, daß Dinge in derſelben Zeit geſetzt ſind, abzunehmen, daß die Wahrnehmungen derſelben einander wechſelſeitig folgen können. Die Syntheſis der Einbildungskraft in der Apprehenſion würde alſo nur eine jede dieſer Wahrnehmungen als eine ſolche angeben, die im Subjecte da iſt, wenn die andere nicht iſt, und wechſelsweiſe, nicht aber daß die Objecte zugleich ſeien, d. i. wenn das eine iſt, das andere auch in derſelben Zeit ſei, und daß dieſes nothwendig ſei, damit die Wahrnehmungen wechſelſeitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verſtandesbegriff von der wechſelſeitigen Folge der Beſtimmungen dieſer außer einander zugleich exiſtirenden Dinge erfordert, um zu ſagen, daß die wechſelſeitige Folge der Wahrnehmungen im Objecte gegründet ſei, und das Zugleichſein dadurch als objectiv vorzuſtellen. Nun iſt aber das Verhältniß der Subſtanzen, in welchem die eine Beſtimmungen enthält, wovon der Grund in der anderen enthalten iſt, das Verhältniß des Einfluſſes, und wenn wechſelſeitig dieſes den Grund der Beſtimmungen in dem anderen enthält, das Verhältniß der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung. Alſo kann das Zugleichſein der Subſtanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausſetzung einer Wechſelwirkung derſelben unter einander; dieſe iſt alſo auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge ſelbſt als Gegenſtände der Erfahrung †).

---

†) 1. Ausg.: „Grundſatz der Gemeinſchaft. Alle Subſtanzen, ſofern ſie zugleich ſind, ſtehen in durchgängiger Gemeinſchaft (d. i. Wechſelwirkung unter einander).“

Dinge ſind zugleich, ſo fern ſie in einer und derſelben Zeit exiſtiren. Woran erkennt man aber, daß ſie in einer und derſelben Zeit ſind? Wenn die Ordnung in der Syntheſis der Apprehenſion dieſes Mannigfaltigen gleichgültig iſt, d. i. von **A** durch **B**, **C**, **D** auf **E**, oder auch umgekehrt von **E** zu **A** gehen kann. Denn wäre ſie in der Zeit nach einander, (in der Ordnung, die von **A** anhebt und in **E** endigt,) ſo iſt es unmöglich, die Apprehenſion in der Wahrnehmung von **E** anzuheben und rückwärts zu **A** fortzugehen, weil **A** zur vergangenen Zeit gehört und alſo kein Gegenſtand der Apprehenſion mehr ſein kann.

---

†) „Zugleich ſind Dinge — Gegenſtände der Erfahrung" Zuſatz d. 2. Ausg.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Subſtanzen als Erſcheinungen wäre jede derſelben völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere und empfinge von dieſer wechſelſeitig Einflüſſe, ſo ſage ich, daß das Zugleichſein derſelben kein Gegenſtand einer möglichen Wahrnehmung ſein würde, und daß das Daſein der einen durch keinen Weg der empiriſchen Syntheſis auf das Daſein der anderen führen könnte. Denn wenn ihr euch gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zur anderen in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſein vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge oder mit jener vielmehr zugleich ſei.

Es muß alſo noch außer dem bloſen Daſein etwas ſein, wodurch **A** dem **B** ſeine Stelle in der Zeit beſtimmt und umgekehrt auch wiederum **B** dem **A**, weil nur unter dieſer Bedingung gedachte Subſtanzen als zugleich exiſtirend empiriſch vorgeſtellt werden können. Nun beſtimmt nur dasjenige dem anderen ſeine Stelle in der Zeit, was die Urſache von ihm oder ſeinen Beſtimmungen iſt. Alſo muß jede Subſtanz, (da ſie nur in Anſehung ihrer Beſtimmungen Folge ſein kann,) die Cauſalität gewiſſer Beſtimmungen in der anderen und zugleich die Wirkungen von der Cauſalität der anderen in ſich enthalten, d. i. ſie müſſen in dynamiſcher Gemeinſchaft (unmittelbar oder mittelbar) ſtehen, wenn das Zugleichſein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden ſoll. Nun iſt aber Alles dasjenige in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von dieſen Gegenſtänden ſelbſt unmöglich ſein würde. Alſo iſt es allen Subſtanzen in der Erſcheinung, ſo fern ſie zugleich ſind, nothwendig, in durchgängiger Gemeinſchaft der Wechſelwirkung unter einander zu ſtehen.

Das Wort Gemeinſchaft iſt in unſerer Sprache zweideutig und kann ſo viel als communio, aber auch als commercium bedeuten. Wir bedienen uns hier deſſelben im letzteren Sinn, als einer dynamiſchen Gemeinſchaft, ohne welche ſelbſt die locale (communio spatii) niemals empiriſch erkannt werden könnte. Unſeren Erfahrungen iſt es leicht anzumerken, daß nur die continuirlichen Einflüſſe in allen Stellen des Raumes unſeren Sinn von einem Gegenſtande zum anderen leiten können, daß das Licht, welches zwiſchen unſerem Auge und den Weltkörpern ſpielt, eine mittelbare Gemeinſchaft zwiſchen uns und dieſen bewirke und dadurch das Zugleichſein der letzteren beweiſe, daß wir keinen Ort empiriſch verändern (dieſe Veränderung wahrnehmen) können, ohne daß uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unſerer Stelle möglich mache, und dieſe nur vermittelſt ihres wechſelſeitigen Einfluſſes ihr Zugleichſein, und dadurch bis zu den entlegenſten Gegenſtänden die Coexiſtenz derſelben (obzwar nur mittelbar) darthun kann. Ohne Gemeinſchaft iſt jede Wahrnehmung (der Erſcheinung im Raume) von der anderen abgebrochen, und die Kette empiriſcher Vorſtellungen d. i. Erfahrung würde bei einem neuen Object ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringſten zuſammenhängen oder im Zeitverhältniſſe ſtehen könnte. Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht widerlegen; denn der mag immer ſein, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen und alſo keine empiriſche Erkenntniß des Zugleichſeins Statt findet; er iſt aber alsdenn für alle unſere mögliche Erfahrung gar kein Object.

Zur Erläuterung kann Folgendes dienen. In unſerem Gemüthe müſſen alle Erſcheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinſchaft (communio) der Apperception ſtehen, und ſo fern die Gegenſtände als zugleich exiſtirend verknüpft vorgeſtellt werden ſollen, ſo müſſen ſie ihre Stelle in einer Zeit wechſelſeitig beſtimmen und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll dieſe ſubjective Gemeinſchaft auf einem objectiven Grunde beruhen oder auf Erſcheinungen als Subſtanzen bezogen werden, ſo muß die Wahrnehmung der einen als Grund, die Wahrnehmung der anderen und ſo umgekehrt möglich machen, damit die Succeſſion, die jederzeit in den Wahrnehmungen als Apprehenſionen iſt, nicht den Objecten beigelegt werde, ſondern dieſe als zugleichexiſtirend vorgeſtellt werden können. Dieſes iſt aber ein wechſelſeitiger Einfluß d. i. eine reale Gemeinſchaft (commercium) der Subſtanzen, ohne welche alſo das empiriſche Verhältniß des Zugleichſeins nicht in der Erfahrung Statt finden könnte. Durch dieſes Commercium machen die Erſcheinungen, ſo fern ſie außer einander und doch in Verknüpfung ſtehen, ein Zuſammengeſetztes aus (compositum reale), und dergleichen Compoſita werden auf mancherlei Art möglich. Die drei dynamiſchen Verhältniſſe, daraus alle übrige entſpringen, ſind daher das der Inhärenz, der Conſequenz und der Compoſition.

Dies ſind denn alſo die drei Analogien der Erfahrung. Sie ſind nichts Anderes, als Grundſätze der Beſtimmung des Daſeins der Erſcheinungen in der Zeit, nach allen drei modis derſelben, dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt, als einer Größe (die Größe des Daſeins d. i. die Dauer), dem Verhältniſſe in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daſeins (zugleich). Dieſe Einheit der Zeitbeſtimmung iſt durch und durch dynamiſch, d. i. die Zeit wird nicht als dasjenige angeſehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Daſein ſeine Stelle beſtimmte, welches unmöglich iſt, weil die abſolute Zeit kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, womit Erſcheinungen könnten zuſammengehalten werden; ſondern die Regel des Verſtandes, durch welche allein das Daſein der Erſcheinungen ſynthetiſche Einheit nach Zeitverhältniſſen bekommen kann, beſtimmt jeder derſelben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori und gültig für alle und jede Zeit.

Unter Natur (im empiriſchen Verſtande) verſtehen wir den Zuſammenhang der Erſcheinungen ihrem Daſein nach, nach nothwendigen Regeln d. i. nach Geſetzen. Es ſind alſo gewiſſe Geſetze und zwar a priori, welche allererſt eine Natur möglich machen; die empiriſchen können nur vermittelſt der Erfahrung und zwar zufolge jener urſprünglichen Geſetze, nach welchen ſelbſt Erfahrung allererſt möglich wird, Statt finden und gefunden werden. Unſere Analogien ſtellen alſo eigentlich die Natureinheit im Zuſammenhange aller Erſcheinungen unter gewiſſen Exponenten dar, welche nichts Anderes ausdrücken, als das Verhältniß der Zeit, (ſo fern ſie alles Daſein in ſich begreift,) zur Einheit der Apperception, die nur in der Syntheſis nach Regeln Statt finden kann. Zuſammen ſagen ſie alſo: alle Erſcheinungen liegen in einer Natur und müſſen darin liegen, weil ohne dieſe Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Beſtimmung der Gegenſtände in derſelben möglich wäre.

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bei dieſen transſcendentalen Naturgeſetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derſelben iſt eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorſchrift für jeden anderen Verſuch, intellectuelle und zugleich ſynthetiſche Sätze a priori zu beweiſen, ſehr wichtig ſein muß. Hätten wir dieſe Analogien dogmatiſch d. i. aus Begriffen beweiſen wollen: daß nämlich Alles, was exiſtirt, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich iſt, daß jede Begebenheit etwas im vorigen Zuſtande vorausſetze, worauf es nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich iſt, die Zuſtände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich ſeien (in Gemeinſchaft ſtehen), ſo wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich geweſen. Denn man kann von einem Gegenſtande und deſſen Daſein auf das Daſein des anderen oder ſeine Art zu exiſtiren durch bloſe Begriffe dieſer Dinge gar nicht kommen, man mag dieſelbe zergliedern, wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntniß, darin uns alle Gegenſtände zuletzt müſſen gegeben werden können, wenn ihre Vorſtellung für uns objective Realität haben ſoll. In dieſem Dritten nun, deſſen weſentliche Form in der ſynthetiſchen Einheit der Apperception aller Erſcheinungen beſteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbeſtimmung alles Daſeins in der Erſcheinung, ohne welche ſelbſt die empiriſche Zeitbeſtimmung unmöglich ſein würde, und fanden Regeln der ſynthetiſchen Einheit a priori, vermittelſt deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Ermangelung dieſer Methode und bei dem Wahne, ſynthetiſche Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verſtandes als ſeine Principien empfiehlt, dogmatiſch beweiſen zu wollen, iſt es denn geſchehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes ſo oft, aber immer vergeblich ein Beweis iſt verſucht worden. An die beiden übrigen Analogien hat Niemand gedacht; ob man ſich ihrer gleich immer ſtillſchweigend bediente *), weil der Leitfaden der Kategorien fehlte, der allein jede Lücke des Verſtandes, ſowohl in Begriffen, als Grundſätzen entdecken und merklich machen kann.

4) Die Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinkommt, iſt möglich.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

3. Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig.

Erläuterung.

Die Kategorien der Modalität haben das Beſondere an ſich, daß ſie den Begriff, dem ſie als Prädicate beigefügt werden, als Beſtimmung des Objects nicht im mindeſten vermehren, ſondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges ſchon ganz vollſtändig iſt, ſo kann ich doch noch von dieſem Gegenſtande fragen, ob er blos möglich, oder auch

---

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erſcheinungen verknüpft ſein ſollen, iſt offenbar eine bloße Folgerung des ingeheim angenommenen Grundſatzes der Gemeinſchaft aller Subſtanzen, die zugleich ſind; denn wären ſie iſolirt, ſo würden ſie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechſelwirkung des Mannigfaltigen) nicht ſchon um des Zugleichſeins willen nothwendig, ſo könnte man aus dieſem, als einem blos idealen Verhältniß auf jene, als ein reales nicht ſchließen. Wiewohl wir an ſeinem Ort gezeigt haben, daß die Gemeinſchaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empiriſchen Erkenntniß, der Coexiſtenz ſei, und daß man alſo eigentlich nur aus dieſer auf jene, als ihre Bedingung zurückſchließe.

wirklich, oder, wenn er das Letztere iſt, ob er gar auch nothwendig ſei? Hiedurch werden keine Beſtimmungen mehr im Objecte ſelbſt gedacht, ſondern es fragt ſich nur, wie es ſich (ſammt allen ſeinen Beſtimmungen) zum Verſtande und deſſen empiriſchen Gebrauche, zur empiriſchen Urtheilskraft und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um deswillen ſind auch die Grundſätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empiriſchen Gebrauche, und hiemit zugleich Reſtrictionen aller Kategorien auf den blos empiriſchen Gebrauch, ohne den tranſſcendentalen zuzulaſſen und zu erlauben. Denn wenn dieſe nicht eine blos logiſche Bedeutung haben und die Form des Denkens analytiſch ausdrücken ſollen, ſondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen ſollen, ſo müſſen ſie auf die mögliche Erfahrung und deren ſynthetiſche Einheit gehen, in welcher allein Gegenſtände der Erkenntniß gegeben werden.

Das Poſtulat der Möglichkeit der Dinge fordert alſo, daß der Begriff derſelben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zuſammenſtimme. Dieſe, nämlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Syntheſis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Syntheſis in ſich faßt, iſt für leer zu halten und bezieht ſich auf keinen Gegenſtand, wenn dieſe Syntheſis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heißt er ein empiriſcher Begriff; oder als eine ſolche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derſelben) beruht, und dann iſt es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil ſein Object nur in dieſer angetroffen werden kann. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenſtandes, der durch einen ſynthetiſchen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Syntheſis geſchieht, welche die Form der empiriſchen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem ſolchen Begriff kein Widerſpruch enthalten ſein müſſe, iſt zwar eine nothwendige logiſche Bedingung; aber zur objectiven Realität des Begriffs d. i. der Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als durch den Begriff gedacht wird, bei weitem nicht genug. So iſt in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeſchloſſen iſt, kein Widerſpruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zuſammenſtoßung enthalten keine Verneinung einer Figur; ſondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an ſich ſelbſt, ſondern der Conſtruction derſelben im Raume d. i. den Bedingungen des Raumes und der Beſtimmungen deſſelben; dieſe haben aber wiederum ihre objective Realität, d. i. ſie gehen auf mögliche Dinge, weil ſie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in ſich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieſes Poſtulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorſtelle, das beharrlich iſt, ſo daß Alles, was da wechſelt, blos zu ſeinem Zuſtande gehört, ſo kann ich niemals aus einem ſolchen Begriffe allein erkennen, daß ein dergleichen Ding möglich ſei. Oder ich ſtelle mir etwas vor, welches ſo beſchaffen ſein ſoll, daß, wenn es geſetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas Anderes darauf erfolgt, ſo mag dieſes allerdings ohne Widerſpruch ſo gedacht werden können; ob aber dergleichen Eigenſchaft (als Cauſalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kann ich mir verſchiedene Dinge (Subſtanzen) vorſtellen, die ſo beſchaffen ſind, daß der Zuſtand des einen eine Folge im Zuſtande des anderen nach ſich zieht, und ſo wechſelweiſe; aber ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen könne, kann aus dieſen Begriffen, welche eine blos willkürliche Syntheſis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran alſo, daß dieſe Begriffe die Verhältniſſe der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität d. i. ihre transſcendentale Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt und die ſynthetiſche Einheit, in der allein Gegenſtände empiriſch können erkannt werden.

Wenn man ſich aber gar neue Begriffe von Subſtanzen, von

Kräften, von Wechſelwirkungen aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung ſelbſt das Beiſpiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen, ſo würde man in lauter Hirngeſpinnſte gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für ſich hat, weil man bei ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch dieſe Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht ſo, wie die Kategorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, ſondern nur a posteriori, als ſolche, die durch die Erfahrung ſelbſt gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muß entweder a posteriori und empiriſch, oder ſie kann gar nicht erkannt werden. Eine Subſtanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, (wie dasjenige Mittelding zwiſchen Materie und denkenden Weſen, welches Einige haben einführen wollen,) oder eine beſondere Grundkraft unſeres Gemüths, das Künftige zum Voraus anzuſchauen (nicht etwa blos zu folgern), oder endlich ein Vermögen deſſelben, mit anderen Menſchen in Gemeinſchaft der Gedanken zu ſtehen, (ſo entfernt ſie auch ſein mögen,) das ſind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos iſt, weil ſie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Geſetze gegründet werden kann und ohne ſie eine willkürliche Gedankenverbindung iſt, die, ob ſie zwar keinen Widerſpruch enthält, doch keinen Anſpruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als man ſich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, ſo verbietet es ſich wohl von ſelbſt, ſich eine ſolche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen; weil ſie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kann und nicht die Form des Verhältniſſes betrifft, mit der man allenfalls in Erdichtungen ſpielen könnte.

Aber ich laſſe Alles vorbei, deſſen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behaupten, daß ſie niemals aus ſolchen Begriffen für ſich allein, ſondern jederzeit nur als formale und objective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt Statt finden können.

Es hat zwar den Anſchein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus ſeinem Begriffe an ſich ſelbſt könne erkannt werden, (von der Erfahrung iſt er gewiß unabhängig;) denn in der That können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenſtand geben d. i. ihn conſtruiren. Weil dieſes aber nur die Form von einem Gegenſtande iſt, ſo würde er doch immer nur ein Product der Einbildung bleiben, von deſſen Gegenſtand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich daß eine ſolche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenſtände der Erfahrung beruhen, gedacht ſei. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen iſt, daß eben dieſelbe bildende Syntheſis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerlei ſei, welche wir in der Apprehenſion einer Erſcheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen; das iſt es allein, was mit dieſem Begriffe die Vorſtellung von der Möglichkeit eines ſolchen Dinges verknüpft. Und ſo iſt die Möglichkeit continuirlicher Größen, ja ſogar der Größen überhaupt, weil die Begriffe davon insgeſammt ſynthetiſch ſind, niemals aus den Begriffen ſelbſt, ſondern aus ihnen als formalen Bedingungen der Beſtimmung der Gegenſtände in der Erfahrung überhaupt allererſt klar; und wo ſollte man auch Gegenſtände ſuchen wollen, die den Begriffen correſpondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenſtände gegeben werden? wiewohl wir, ohne eben' Erfahrung ſelbſt voranzuſchicken, blos in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenſtand beſtimmt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf ſie und innerhalb ihrer Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und charakteriſiren können.

Das Poſtulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man ſich bewußt iſt, zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenſtande ſelbſt, deſſen Daſein erkannt werden ſoll, aber doch Zuſammenhang deſſelben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

In dem *bloſen Begriffe* eines Dinges kann gar kein Charakter ſeines Daſeins angetroffen werden. Denn ob derſelbe gleich noch ſo vollſtändig ſei, daß nicht das Mindeſte ermangele, um ein Ding mit allen ſeinen inneren Beſtimmungen zu denken, ſo hat das Daſein mit Allem dieſem doch gar nichts zu thun, ſondern nur mit der Frage: ob ein ſolches Ding uns gegeben ſei? ſo daß die Wahrnehmung deſſelben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet deſſen bloſe Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, iſt der einzige Charakter der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und alſo comparativ a priori das Daſein deſſelben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundſätzen der empiriſchen Verknüpfung derſelben (den Analogien) zuſammenhängt. Denn alsdenn hängt doch das Daſein des Dinges mit unſeren Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zuſammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien von unſerer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Daſein einer alle Körper durchdringenden magnetiſchen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eiſenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieſes Stoffs uns nach der Beſchaffenheit unſerer Organe unmöglich iſt. Denn überhaupt würden wir, nach Geſetzen der Sinnlichkeit und dem Context unſerer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbar empiriſche Anſchauung derſelben ſtoßen, wenn unſere Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo alſo Wahrnehmung und deren Anhang nach empiriſchen Geſetzen hinreicht, dahin reicht auch unſere Erkenntniß vom Daſein der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an oder gehen wir nicht nach Geſetzen des empiriſchen Zuſammenhanges der Erſcheinungen fort, ſo machen wir uns vergeblich Staat, das Daſein irgend eines Dinges errathen oder erforſchen zu wollen. Einen mächtigen Einwurf aber wider dieſe Regeln, das Daſein mittelbar zu beweiſen, macht der *Idealismus*, deſſen Widerlegung hier an der rechten Stelle iſt.

Widerlegung des Idealismus †).

Der Idealismus, (ich verſtehe den *materialen*,) iſt die Theorie, welche das Daſein der Gegenſtände im Raum außer uns entweder blos für zweifelhaft und unerweislich, oder für falſch und unmöglich erklärt; der *erſtere* iſt der *problematiſche* des *Carteſius*, der nur Eine empiriſche Behauptung (assertio), nämlich: *Ich bin*, für ungezweifelt erklärt; der *zweite* iſt der *dogmatiſche* des *Berkeley*, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an ſich ſelbſt unmöglich ſei, und darum auch die Dinge im Raum für bloſe Einbildungen erklärt. Der dogmatiſche Idealismus iſt unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenſchaft, die den Dingen an ſich ſelbſt zukommen ſoll, anſieht; denn da iſt er mit Allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu dieſem Idealismus aber iſt von uns in der transſcendentalen Aeſthetik gehoben. Der problematiſche, der nichts hierüber behauptet, ſondern nur das Unvermögen, ein Daſein außer dem unſrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweiſen, vorgibt, iſt vernünftig und einer gründlichen philoſophiſchen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entſcheidendes Urtheil zu erlauben. Der verlangte Beweis muß alſo darthun, daß wir von äußeren Dingen auch *Erfahrung* und nicht blos *Einbildung* haben; welches wohl nicht anders wird geſchehen können, als wenn man beweiſen kann, daß ſelbſt unſere innere, dem *Carteſius* unbezweifelte, Erfahrung nur unter Vorausſetzung äußerer Erfahrung möglich ſei.

---

†) Zuſatz der 2. Ausg.

Lehrſatz.

Das bloſe, aber empiriſch beſtimmte, Bewußtſein meines eigenen Daſeins beweiſet das Daſein der Gegenſtände im Raum außer mir.

Beweis.

Ich bin mir meines Daſeins als in der Zeit beſtimmt bewußt. Alle Zeitbeſtimmung ſetzt etwas **Beharrliches** in der Wahrnehmung voraus. Dieſes Beharrliche aber kann nicht etwas in mir ſein; weil eben mein Daſein in der Zeit durch dieſes Beharrliche allererſt beſtimmt werden kann. Alſo iſt die Wahrnehmung dieſes Beharrlichen nur durch ein **Ding** außer mir und nicht durch die bloſe **Vorſtellung** eines Dinges außer mir möglich. Folglich iſt die Beſtimmung meines Daſeins in der Zeit nur durch die Exiſtenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich. Nun iſt das Bewußtſein in der Zeit mit dem Bewußtſein der Möglichkeit dieſer Zeitbeſtimmung nothwendig verbunden; alſo iſt es auch mit der Exiſtenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbeſtimmung, nothwendig verbunden, d. i. das Bewußtſein meines eigenen Daſeins iſt zugleich ein unmittelbares Bewußtſein des Daſeins anderer Dinge außer mir.

Anmerkung 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweiſe gewahr, daß das Spiel, welches der Idealismus trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieſer nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere ſei und daraus auf äußere Dinge nur **geſchloſſen** werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf **beſtimmte** Urſachen ſchließt, nur unzuverläſſig, weil auch in uns ſelbſt die Urſache der Vorſtellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen, vielleicht fälſchlich zuſchreiben. Allein hier wird bewieſen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar ſei *), daß nur vermittelſt ihrer zwar nicht das Bewußtſein

---

*) Das **unmittelbare** Bewußtſein des Daſeins äußerer Dinge wird in dem vorſtehenden Lehrſatze nicht vorausgeſetzt, ſondern bewieſen, die Möglichkeit dieſes Bewußtſeins mögen wir einſehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde ſein: ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren,

unſerer eigenen Exiſtenz, aber doch die Beſtimmung derſelben in der Zeit d. i. innere Erfahrung möglich ſei. Freilich iſt die Vorſtellung: Ich bin, die das Bewußtſein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Exiſtenz eines Subjects in ſich ſchließt, aber noch keine Erkenntniß deſſelben, mithin auch nicht empiriſch d. i. Erfahrung; denn dazu gehört außer dem Gedanken von etwas Exiſtirendem noch Anſchauung, und hier innere, in Anſehung deren d. i. der Zeit das Subject beſtimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenſtände erforderlich ſind, ſo daß folglich innere Erfahrung ſelbſt nur mittelbar und nur durch äußere möglich iſt.

Anmerkung 2. Hiemit ſtimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unſeres Erkenntnißvermögens in Beſtimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbeſtimmung nur durch den Wechſel in äußeren Verhältniſſen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung in Anſehung der Gegenſtände der Erde) wahrnehmen können, ſo haben wir ſogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Subſtanz, als Anſchauung, unterlegen könnten, als blos die Materie und ſelbſt dieſe Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung, mithin auch als Beſtimmung des inneren Sinnes in Anſehung unſeres eigenen Daſeins durch die Exiſtenz äußerer Dinge vorausgeſetzt. Das Bewußtſein meiner ſelbſt in der Vorſtellung Ich iſt gar keine Anſchauung, ſondern eine bloſe intellectuelle Vorſtellung der Selbſtthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieſes Ich auch nicht das mindeſte Prädicat der Anſchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeſtimmung im inneren Sinne zum Correlat dienen

---

ſondern blos äußere Einbildung hätten? Es iſt aber klar, daß, um uns auch nur etwas als äußerlich einzubilden d. i. dem Sinne in der Anſchauung darzuſtellen, wir ſchon einen äußeren Sinn haben, und dadurch die bloſe Receptivität einer äußeren Anſchauung von der Spontaneität, die jede Einbildung charakteriſirt, unmittelbar unterſcheiden müſſen. Denn ſich auch einen äußeren Sinn blos einzubilden, würde das Anſchauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft beſtimmt werden ſoll, ſelbſt vernichten.

könnte, wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empiriſcher Anſchauung iſt.

Anmerkung 3. Daraus, daß die Exiſtenz äußerer Gegenſtände zur Möglichkeit eines beſtimmten Bewußtſeins unſerer ſelbſt erfordert wird, folgt nicht, daß jede anſchauliche Vorſtellung äußerer Dinge zugleich die Exiſtenz derſelben einſchließe; denn jene kann gar wohl die bloſe Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen ſo wohl, als im Wahnſinn) ſein; ſie iſt es aber blos durch die Reproduction ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände möglich ſind. Es hat hier nur bewieſen werden ſollen, daß innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich ſei. Ob dieſe oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloſe Einbildung ſei, muß nach den beſonderen Beſtimmungen derſelben und durch Zuſammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden.

Was endlich das dritte Poſtulat betrifft, ſo geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daſein, und nicht die blos formale und logiſche in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Exiſtenz der Gegenſtände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann, aber doch comparative a priori relativiſch auf ein anderes ſchon gegebenes Daſein, gleichwohl aber man auch alsdenn nur auf diejenige Exiſtenz kommen kann, die irgendwo in dem Zuſammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, enthalten ſein muß; ſo kann die Nothwendigkeit der Exiſtenz niemals aus Begriffen, ſondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung erkannt werden. Da iſt nun kein Daſein, was unter der Bedingung anderer gegebener Erſcheinungen als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daſein der Wirkungen aus gegebenen Urſachen nach Geſetzen der Cauſalität. Alſo iſt es nicht das Daſein der Dinge (Subſtanzen), ſondern ihres Zuſtandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus anderen Zuſtänden, die in der Wahrnehmung gegeben ſind, nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität. Hieraus folgt, daß das Kriterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Geſetze der möglichen Erfahrung liege: daß Alles, was geſchieht, durch ſeine Urſache in der Erſcheinung a priori beſtimmt ſei. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Urſachen uns gegeben ſind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daſein reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung; und ſelbſt in dieſem gilt es nicht von der Exiſtenz der Dinge als Subſtanzen, weil dieſe niemals als empiriſche Wirkungen, oder etwas, das geſchieht und entſteht, können angeſehen werden. Die Nothwendigkeit betrifft alſo nur die Verhältniſſe der Erſcheinungen nach dem dynamiſchen Geſetze der Cauſalität und die darauf ſich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daſein (einer Urſache) a priori auf ein anderes Daſein (der Wirkung) zu ſchließen. Alles, was geſchieht, iſt hypothetiſch nothwendig; das iſt ein Grundſatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Geſetze unterwirft d. i. einer Regel des nothwendigen Daſeins, ohne welche gar nicht einmal Natur Statt finden würde. Daher iſt der Satz: nichts geſchieht durch ein blindes Ohngefähr (in mundo non datur casus) ein Naturgeſetz a priori; imgleichen: keine Nothwendigkeit in der Natur iſt blinde, ſondern bedingte, mithin verſtändliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Beide ſind ſolche Geſetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erſcheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei iſt, der Einheit des Verſtandes, in welchem ſie allein zu einer Erfahrung, als der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen, gehören können. Dieſe beide Grundſätze gehören zu den dynamiſchen. Der erſtere iſt eigentlich eine Folge des Grundſatzes von der Cauſalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweite gehört zu den Grundſätzen der Modalität, welche zu der Cauſalbeſtimmung noch den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verſtandes ſteht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erſcheinungen (Veränderungen) allen Abſprung (in mundo non datur saltus), aber auch in dem Inbegriff aller empiriſchen Anſchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwiſchen zwei Erſcheinungen (**non datur hiatus**); denn ſo kann man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hineinkommen kann, was ein vacuum bewieſe oder auch nur als einen Theil der empiriſchen Syntheſis zuließe. Denn was das Leere betrifft, welches man ſich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, ſo gehört dieſes nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloſen Verſtandes, welcher nur über die Fragen entſcheidet, die die Nutzung gegebener Erſcheinungen zur empiriſchen Erkenntniß betreffen, und iſt eine Aufgabe für die idealiſche Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht und von dem urtheilen will, was dieſe ſelbſt umgibt und begrenzt; muß daher in der transſcendentalen Dialektik erwogen werden. Dieſe vier Sätze (**in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum,**) könnten wir leicht, ſo wie alle Grundſätze transſcendentalen Urſprungs, nach ihrer Ordnung, gemäß der Ordnung der Kategorien vorſtellig machen und jedem ſeine Stelle anweiſen; allein der ſchon geübte Leſer wird dieſes von ſelbſt thun oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen ſich aber alle lediglich dahin, um in der empiriſchen Syntheſis nichts zuzulaſſen, was dem Verſtande und dem continuirlichen Zuſammenhange aller Erſcheinungen d. i. der Einheit ſeiner Begriffe Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er iſt es allein, worin die Einheit der Erfahrungen, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit größer ſei, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieſes aber wiederum größer, als die Menge desjenigen, was nothwendig iſt, das ſind artige Fragen, und zwar von ſynthetiſcher Auflöſung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn ſie wollen ungefähr ſo viel ſagen, als: ob alle Dinge als Erſcheinungen insgeſammt in den Inbegriff und den Context einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, der alſo mit keinen anderen Erſcheinungen könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zuſammenhange) gehören können? Der Verſtand gibt **a priori** der

Erfahrung überhaupt nur die Regel, nach den ſubjectiven und formalen Bedingungen ſowohl der Sinnlichkeit als der Apperception, welche ſie allein möglich machen. Andere Formen der Anſchauung (als Raum und Zeit), imgleichen andere Formen des Verſtandes (als die discurſive des Denkens oder der Erkenntniß durch Begriffe), ob ſie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerlei Weiſe erdenken und faßlich machen; aber wenn wir es auch könnten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkenntniß gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt zu unſerer geſammten möglichen Erfahrung gehören, und alſo ein ganz anderes Feld der Materie nach Statt finden könne, kann der Verſtand nicht entſcheiden; er hat es nur mit der Syntheſis deſſen zu thun, was gegeben iſt. Sonſt iſt die Armſeligkeit unſerer gewöhnlichen Schlüſſe, wodurch wir ein großes Reich der Möglichkeit herausbringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenſtand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil ſei, ſehr in die Augen fallend. Alles Wirkliche iſt möglich; hieraus folgt möglicher Weiſe, nach den logiſchen Regeln der Umkehrung, der blos particulare Satz: einiges Mögliche iſt wirklich, welches denn ſo viel zu bedeuten ſcheint, als: es iſt Vieles möglich, was nicht wirklich iſt. Zwar hat es den Anſchein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinausſetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muß, um dieſe auszumachen. Allein dieſes Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über daſſelbe noch zugeſetzt werden ſollte, wäre unmöglich. Es kann nur zu meinem Verſtande etwas über die Zuſammenſtimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nämlich die Verknüpfung mit irgend einer Wahrnehmung hinzukommen; was aber mit dieſer nach empiriſchen Geſetzen verknüpft iſt, iſt wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Daß aber im durchgängigen Zuſammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben iſt, eine andere Reihe von Erſcheinungen, mithin mehr als eine einzige Alles befaſſende Erfahrung möglich ſei, läßt ſich aus dem, was gegeben iſt, nicht ſchließen, und ohne daß irgend etwas gegeben iſt, noch viel weniger; weil ohne Stoff ſich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die ſelbſt blos möglich ſind, allein möglich iſt, iſt es nicht in aller Abſicht. In dieſer aber wird die Frage genommen, wenn man wiſſen will, ob die Möglichkeit der Dinge ſich weiter erſtreckt, als Erfahrung reichen kann.

Ich habe dieſer Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demjenigen zu laſſen, was der gemeinen Meinung nach zu den Verſtandesbegriffen gehört. In der That iſt aber die abſolute Möglichkeit, (die in aller Abſicht gültig iſt,) kein bloſer Verſtandesbegriff und kann auf keinerlei Weiſe von empiriſchem Gebrauche ſein, ſondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empiriſchen Verſtandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hiebei mit einer blos kritiſchen Anmerkung begnügen müſſen, übrigens aber die Sache bis zum weiteren künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelaſſen.

Da ich eben dieſe vierte Nummer, und mit ihr zugleich das Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes ſchließen will, ſo muß ich noch Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Poſtulate genannt habe. Ich will dieſen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philoſophiſche Verfaſſer wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nämlich: daß Poſtuliren ſoviel heißen ſolle, als einen Satz für unmittelbar gewiß, ohne Rechtfertigung oder Beweis ausgeben; denn wenn wir das bei ſynthetiſchen Sätzen, ſo evident ſie auch ſein mögen, einräumen ſollten, daß man ſie ohne Deduction auf das Anſehen ihres eigenen Ausſpruchs dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, ſo iſt alle Kritik des Verſtandes verloren; und da es an dreuſten Anmaßungen nicht fehlt, deren ſich auch der gemeine Glaube, (der aber kein Creditiv iſt,) nicht weigert, ſo wird unſer Verſtand jedem Wahne offen ſtehen, ohne daß er ſeinen Beifall denen Ausſprüchen verſagen kann, die, obgleich unrechtmäßig, doch in eben demſelben Tone der Zuverſicht, als wirkliche Axiomen eingelaſſen zu werden verlangen. Wenn alſo zu dem Begriffe eines Dinges eine Beſtimmung a priori ſynthetiſch hinzukommt, ſo muß von einem ſolchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigſtens eine Deduction der Rechtmäßigkeit ſeiner Behauptung unnachlaßlich hinzugefügt werden.

Die Grundſätze der Modalität ſind aber nicht objectivſynthetiſch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem ſie geſagt werden, nicht im Mindeſten vermehren, dadurch daß ſie der Vorſtellung des Gegenſtandes noch etwas hinzuſetzten. Da ſie aber gleichwohl doch immer ſynthetiſch ſind, ſo ſind ſie es nur ſubjectiv d. i. ſie fügen zu dem Begriffe eines Dinges (Realen), von dem ſie ſonſt nichts ſagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entſpringt und ſeinen Sitz hat, ſo daß, wenn er blos im Verſtande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung iſt, ſein Gegenſtand möglich heißt; iſt er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zuſammenhange und durch dieſelbe vermittelſt des Verſtandes beſtimmt, ſo iſt das Object wirklich; iſt er durch den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen beſtimmt, ſo heißt der Gegenſtand nothwendig. Die Grundſätze der Modalität alſo ſagen von einem Begriffe nichts Anderes, als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Poſtulat in der Mathematik der praktiſche Satz, der nichts als die Syntheſis enthält, wodurch wir einen Gegenſtand uns zuerſt geben und deſſen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punct auf einer Ebene einen Zirkel zu beſchreiben; und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewieſen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das iſt, wodurch wir den Begriff von einer ſolchen Figur zuerſt erzeugen. So können wir demnach mit eben demſelben Rechte die Grundſätze der Modalität poſtuliren, weil ſie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren[*], ſondern nur die Art anzeigen, wie es überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird.

---

[*] Durch die Wirklichkeit eines Dinges ſetze ich freilich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in deſſen vollſtändiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit blos eine Poſition des Dinges in Beziehung auf den Verſtand (deſſen empiriſchen Gebrauch) war, ſo iſt die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung deſſelben mit der Wahrnehmung.

Allgemeine Anmerkung zum Syſtem der Grundſätze †).

Es iſt etwas ſehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloſen Kategorie einſehen können, ſondern immer eine Anſchauung bei der Hand haben müſſen, um an derſelben die objective Realität des reinen Verſtandesbegriffs darzulegen. Man nehme z. B. die Kategorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subject, nicht als bloſe Beſtimmung anderer Dinge exiſtiren, d. i. Subſtanz ſein könne, oder wie 2) darum, weil etwas iſt, etwas anders ſein müſſe, mithin wie etwas überhaupt Urſache ſein könne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge da ſind, daraus, daß eines derſelben da iſt, etwas auf die übrigen und ſo wechſelſeitig folge und auf dieſe Art eine Gemeinſchaft von Subſtanzen Statt haben könne, läßt ſich gar nicht aus bloſen Begriffen einſehen. Eben dieſes gilt auch von den übrigen Kategorien, z. B. wie ein Ding mit vielen zuſammen einerlei d. i. eine Größe ſein könne u. ſ. w. So lange es alſo an Anſchauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Kategorien ein Object denkt und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und ſo beſtätigt ſich, daß ſie für ſich gar keine Erkenntniſſe, ſondern bloſe Gedankenformen ſind, um aus gegebenen Anſchauungen Erkenntniſſe zu machen. — Eben daher kommt es auch, daß aus bloſen Kategorien kein ſynthetiſcher Satz gemacht werden kann. Z. B. in allem Daſein iſt Subſtanz d. i. etwas, was nur als Subject und nicht als bloſes Prädicat exiſtiren kann; oder: ein jedes Ding iſt ein Quantum u. ſ. w., wo gar nichts iſt, was uns dienen könnte, über einen gegebenen Begriff hinauszugehen und einen anderen damit zu verknüpfen. Daher es auch niemals gelungen iſt, aus bloſen reinen Verſtandesbegriffen einen ſynthetiſchen Satz zu beweiſen, z. B. den Satz: alles zufällig Exiſtirende hat eine Urſache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweiſen, daß ohne dieſe Beziehung wir die Exiſtenz des Zufälligen gar nicht begreifen d. i. a priori durch den Verſtand die Exiſtenz eines ſolchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, daß eben dieſelbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen ſelbſt ſei. Wenn man daher nach unſerem Beweiſe des Grundſatzes der Cauſalität zurück ſehen will, ſo wird man gewahr werden, daß wir denſelben nur von Objecten möglicher Erfahrung beweiſen konnten: Alles, was geſchieht (eine jede Begebenheit), ſetzt eine Urſache voraus; und zwar ſo, daß wir ihn auch nur als Princip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß eines in der empiriſchen Anſchauung gegebenen Objects, und nicht aus bloſen Begriffen beweiſen konnten. Daß gleichwohl der Satz: alles Zufällige müſſe eine Urſache haben, doch Jedermann aus bloſen Begriffen klar einleuchte, iſt nicht zu leugnen; aber alsdenn iſt der Begriff des Zufälligen ſchon ſo gefaßt, daß er nicht die Kategorie der Modalität, (als etwas, deſſen Nichtſein ſich denken läßt,) ſondern die der Relation, (als etwas, das nur als Folge von einem Anderen exiſtiren kann,) enthält, und da iſt es freilich ein identiſcher Satz: was nur als Folge exiſtiren kann, hat ſeine Urſache. In der That, wenn wir Beiſpiele vom zufälligen Daſein geben ſollen, berufen wir uns immer auf Veränderungen und nicht blos auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheil *). Veränderung aber iſt Begebenheit, die als ſolche nur

---

†) Dieſe allg. Anmerk. iſt Zuſatz der 2. Ausg.

---

*) Man kann ſich das Nichtſein der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufälligkeit. Allein ſelbſt der Wechſel des Seins und Nichtſeins eines gegebenen Zuſtandes eines Dinges, darin alle Veränderung beſteht, beweiſet gar nicht die Zufälligkeit dieſes Zuſtandes, gleichſam aus der Wirklichkeit ſeines Gegentheils, z. B. die Ruhe eines Körpers, welche auf Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung deſſelben daraus, weil die erſtere das Gegentheil der letzteren iſt. Denn dieſes Gegentheil iſt hier nur logiſch, nicht realiter dem anderen entgegengeſetzt. Man müßte beweiſen, daß, anſtatt der Bewegung im vorhergehenden Zeitpuncte, es möglich geweſen, daß der Körper damals geruht hätte, um die Zufälligkeit ſeiner Bewegung zu beweiſen, nicht daß er hernach ruhe; denn da können beide Gegentheile gar wohl mit einander beſtehen.

durch eine Urſache möglich, deren Nichtſein alſo für ſich möglich iſt, und ſo erkennt man die Zufälligkeit daraus, daß etwas nur als Wirkung einer Urſache exiſtiren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, ſo iſt's ein analytiſcher Satz, zu ſagen: es habe eine Urſache.

Noch merkwürdiger aber iſt, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien zu verſtehen und alſo die *objective Realität* der letzteren darzuthun, nicht blos Anſchauungen, ſondern ſogar immer *äußere Anſchauungen* bedürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der *Relation* nehmen, ſo finden wir, daß 1) um dem Begriffe der *Subſtanz* correſpondirend etwas *Beharrliches* in der Anſchauung zu geben (und dadurch die objective Realität dieſes Begriffs darzuthun), wir eine Anſchauung im Raume (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich beſtimmt, die Zeit aber, mithin Alles, was im inneren Sinne iſt, beſtändig fließt. 2) Um *Veränderung*, als die dem Begriffe der *Cauſalität* correſpodirende Anſchauung darzuſtellen, müſſen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beiſpiele nehmen, ja ſogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verſtand begreifen kann, anſchaulich machen. Veränderung iſt Verbindung contradictoriſch einander entgegengeſetzter Beſtimmungen im Daſein eines und deſſelben Dinges. Wie es nun möglich iſt, daß aus einem gegebenen Zuſtande ein ihm entgegengeſetzter deſſelben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft ſich ohne Beiſpiel begreiflich, ſondern nicht einmal ohne Anſchauung verſtändlich machen, und dieſe Anſchauung iſt die der Bewegung eines Puncts im Raume, deſſen Daſein in verſchiedenen Oertern (als eine Folge entgegengeſetzter Beſtimmungen) zuerſt uns allein Veränderung anſchaulich macht; denn um uns nachher ſelbſt innere Veränderungen denkbar zu machen, müſſen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Linie und die innere Veränderung durch das Ziehen dieſer Linie (Bewegung), mithin die ſucceſſive Exiſtenz unſer ſelbſt in verſchiedenem Zuſtande durch äußere Anſchauung uns faßlich machen; wovon der eigentliche Grund dieſer iſt, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anſchauung vorausſetzt, um auch ſelbſt nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anſchauung angetroffen wird. — Endlich iſt die Kategorie der Gemeinſchaft, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht durch die bloſe Vernunft zu begreifen, und alſo die objective Realität dieſes Begriffs ohne Anſchauung, und zwar äußere im Raum nicht einzuſehen möglich. Denn wie will man ſich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Subſtanzen exiſtiren, aus der Exiſtenz der einen auf die Exiſtenz der anderen wechſelſeitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und alſo, weil in der erſteren etwas iſt, darum auch in den anderen etwas ſein müſſe, was aus der Exiſtenz der letzteren allein nicht verſtanden werden kann? denn dieſes wird zur Gemeinſchaft erfordert, iſt aber unter Dingen, die ſich ein jedes durch ſeine Subſiſtenz völlig iſoliren, gar nicht begreiflich. Daher Leibnitz, indem er den Subſtanzen der Welt, nur wie ſie der Verſtand allein denkt, eine Gemeinſchaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Daſein allein ſchien ſie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinſchaft (der Subſtanzen als Erſcheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir ſie uns im Raume, alſo in der äußeren Anſchauung vorſtellen. Denn dieſer enthält ſchon **a priori** formale äußere Verhältniſſe, als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinſchaft) in ſich. — Eben ſo kann leicht dargethan werden, daß die Möglichkeit der Dinge als Größen, und alſo die objective Realität der Kategorie der Größe auch nur in der äußeren Anſchauung könne dargelegt und vermittelſt ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angewandt werden. Allein ich muß, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Beiſpiele davon dem Nachdenken des Leſers überlaſſen.

Die ganze Bemerkung iſt von großer Wichtigkeit, nicht allein um unſere vorhergehende Widerlegung des Idealismus zu beſtätigen, ſondern vielmehr noch, um, wenn vom Selbſterkenntniſſe aus dem bloſen inneren Bewußtſein und der Beſtimmung unſerer Natur ohne Beihilfe äußerer empiriſcher Anſchauungen die Rede ſein wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß anzuzeigen.

Die letzte Folgerung aus dieſem ganzen Abſchnitte iſt alſo: alle Grundſätze des reinen Verſtandes ſind nichts weiter, als Principien **a priori** der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen ſich auch alle ſynthetiſche Sätze **a priori**, ja ihre Möglichkeit beruht ſelbſt gänzlich auf dieſer Beziehung.

Der transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft

(oder Analytik der Grundſätze)

drittes Hauptſtück.

Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt

in

Phaenomena und Noumena.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verſtandes nicht allein durchreiſet und jeden Theil davon ſorgfältig in Augenſchein genommen, ſondern es auch durchmeſſen und jedem Dinge auf demſelben ſeine Stelle beſtimmt. Dieſes Land aber iſt eine Inſel und durch die Natur ſelbſt in unveränderliche Grenzen eingeſchloſſen. Es iſt das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und ſtürmiſchen Oceane, dem eigentlichen Sitz des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegſchmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumſchwimmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuſcht, ihn in Abentheuer verflechtet, von denen er niemals ablaſſen und ſie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieſes Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchſuchen und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen ſei, ſo wird es nützlich ſein, zuvor noch einen Blick auf die Charte des Landes zu werfen, das wir eben verlaſſen wollen, und erſtlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in ſich enthält, nicht allenfalls zufrieden ſein könnten oder auch aus Noth zufrieden ſein müſſen, wenn es ſonſt überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen könnten? zweitens unter welchem Titel wir denn ſelbſt dieſes Land beſitzen, und uns wider alle feindſelige Anſprüche geſichert halten können? Obſchon wir dieſe Fragen in dem Lauf der Analytik ſchon hinreichend beantwortet haben, ſo kann doch ein ſummariſcher Ueberſchlag ihrer Auflöſungen die Ueberzeugung dadurch verſtärken, daß er die Momente derſelben in einem Punct vereinigt.

Wir haben nämlich geſehen, Alles, was der Verſtand aus ſich ſelbſt ſchöpft ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem anderen Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundſätze des reinen Verſtandes, ſie mögen nun **a priori** conſtitutiv ſein (wie die mathematiſchen), oder blos regulativ (wie die dynamiſchen), enthalten nichts, als gleichſam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn dieſe hat ihre Einheit nur von der ſynthetiſchen Einheit, welche der Verſtand der Syntheſis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception urſprünglich und von ſelbſt ertheilt, und auf welche die Erſcheinungen, als **data** zu einem möglichen Erkenntniſſe, ſchon **a priori** in Beziehung und Einſtimmung ſtehen müſſen. Ob nun aber gleich dieſe Verſtandesregeln nicht allein **a priori** wahr ſind, ſondern ſogar der Quell aller Wahrheit d. i. der Uebereinſtimmung unſerer Erkenntniß mit Objecten, dadurch, daß ſie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in ſich enthalten, ſo ſcheint es uns doch nicht genug, ſich blos dasjenige vortragen zu laſſen, was wahr iſt, ſondern, was man zu wiſſen begehrt. Wenn wir alſo durch dieſe kritiſche Unterſuchung nichts Mehreres lernen, als was wir im blos empiriſchen Gebrauche des Verſtandes, auch ohne ſo ſubtile Nachforſchung von ſelbſt wohl würden ausgeübt haben, ſo ſcheint es, ſei der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüſtung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten, daß kein Vorwitz der Erweiterung unſerer Erkenntniß nachtheiliger ſei, als der, ſo den Nutzen jederzeit zum Voraus wiſſen will, ehe man ſich auf Nachforſchungen einläßt und ehe man noch ſich den mindeſten Begriff von dieſem Nutzen machen könnte, wenn derſelbe auch vor Augen geſtellt würde. Allein es gibt doch einen Vortheil, der auch dem ſchwierigſten und unluſtigſten Lehrlinge ſolcher transſcendentalen Nachforſchung begreiflich und zugleich angelegentlich gemacht werden kann, nämlich dieſen: daß der blos mit ſeinem empiriſchen Gebrauche beſchäftigte Verſtand, der über die Quellen ſeiner eigenen Erkenntniß nicht nachſinnt, zwar ſehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leiſten könne, nämlich ſich ſelbſt die Grenzen ſeines Gebrauchs zu beſtimmen und zu wiſſen, was innerhalb oder außerhalb ſeiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Unterſuchungen erfordert, die wir angeſtellt haben. Kann er aber nicht unterſcheiden, ob gewiſſe Fragen in ſeinem Horizonte liegen oder nicht, ſo iſt er niemals ſeiner Anſprüche und ſeines Beſitzes ſicher, ſondern darf ſich nur auf vielfältige beſchämende Zurechtweiſungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen ſeines Gebiets, (wie es unvermeidlich iſt,) unaufhörlich überſchreitet und ſich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Daß alſo der Verſtand von allen ſeinen Grundſätzen a priori, ja von allen ſeinen Begriffen keinen anderen als empiriſchen, niemals aber einen transſcendentalen Gebrauch machen könne, iſt ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinausſieht. Der transſcendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundſatze iſt dieſer: daß er auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt, der empiriſche aber, wenn er blos auf Erſcheinungen d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. Daß aber überall nur der letztere Statt finden könne, erſieht man daraus. Zu jedem Begriff wird erſtlich die logiſche Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe, erfordert. Ohne dieſen letzteren hat er keinen Sinn und iſt völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logiſche Function enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenſtand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anſchauung, und wenn eine reine Anſchauung noch vor dem Gegenſtande a priori möglich iſt, ſo kann doch auch dieſe ſelbſt ihren Gegenſtand, mithin die objective Gültigkeit nur durch die empiriſche Anſchauung bekommen, wovon ſie die bloſe Form iſt. Alſo beziehen ſich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundſätze, ſo ſehr ſie auch a priori möglich ſein mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieſes haben ſie gar keine objective Gültigkeit, ſondern ſind ein bloſes Spiel, es ſei der Einbildungskraft oder des Verſtandes, reſpective mit ihren Vorſtellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beiſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Raum hat drei Abmeſſungen, zwiſchen zwei Puncten kann nur eine gerade Linie ſein u. ſ. w. Obgleich alle dieſe Grundſätze und die Vorſtellung des Gegenſtandes, womit ſich jene Wiſſenſchaft beſchäftigt, völlig a priori im Gemüth erzeugt werden, ſo würden ſie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erſcheinungen (empiriſchen Gegenſtänden) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgeſonderten Begriff ſinnlich zu machen d. i. das ihm correſpondirende Object in der Anſchauung darzulegen, weil ohne dieſes der Begriff (wie man ſagt,) ohne Sinn d. i. ohne Bedeutung bleiben würde. Die Mathematik erfüllt dieſe Forderung durch die Conſtruction der Geſtalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar a priori zu Stande gebrachte) Erſcheinung iſt. Der Begriff der Größe ſucht in eben der Wiſſenſchaft ſeine Haltung und Sinn in der Zahl, dieſe aber an den Fingern, den Corallen des Rechenbrets oder den Strichen und Puncten, die vor Augen geſtellt werden. Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, ſammt den ſynthetiſchen Grundſätzen oder Formeln aus ſolchen Begriffen; aber der Gebrauch derſelben und Beziehung auf angebliche Gegenſtände kann am Ende doch nirgends, als in der Erfahrung geſucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.

Daß dieſes aber auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus geſponnenen Grundſätzen ſei, erhellt auch daraus, daß wir ſogar keine einzige derſelben real definiren d. i. die Möglichkeit ihres

Objects verſtändlich machen können, ohne uns ſo fort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erſcheinungen herabzulaſſen, als auf welche, als ihre einzige Gegenſtände, ſie folglich eingeſchränkt ſein müſſen, weil, wenn man dieſe Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung d. i. Beziehung aufs Object wegfällt und man durch kein Beiſpiel ſich ſelbſt faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint ſei †).

Den Begriff der Größe überhaupt kann Niemand erklären, als etwa ſo: daß ſie die Beſtimmung eines Dinges ſei, dadurch, wie vielmal Eines in ihm geſetzt iſt, gedacht werden kann. Allein dieſes Wievielmal gründet ſich auf die ſucceſſive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Syntheſis (des Gleichartigen) in derſelben. Realität kann man im Gegenſatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man ſich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder womit erfüllt oder leer iſt. Laſſe ich die Beharrlichkeit, (welche ein Daſein zu aller Zeit iſt,) weg, ſo bleibt mir zum Begriffe der Subſtanz nichts übrig, als die logiſche Vorſtellung vom Subject, welche ich dadurch zu realiſiren vermeine, daß ich mir Etwas vorſtelle, welches blos als Subject, (ohne wovon ein Prädicat zu ſein,) Statt finden kann. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieſer logiſche Vorzug irgend einem Dinge eigen ſein werde; ſo iſt auch gar nichts weiter daraus zu machen und nicht die mindeſte Folgerung zu ziehen, weil dadurch kein Object des Gebrauchs dieſes Begriffes beſtimmt wird und man alſo gar nicht weiß, ob dieſer überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Urſache würde ich, (wenn ich die Zeit weglaſſe, in der etwas auf etwas Anderes nach einer Regel folgt,) in der reinen Kategorie nichts weiter finden, als daß es ſo etwas ſei, woraus ſich auf das Daſein eines Anderen ſchließen läßt, und es würde dadurch nicht allein Urſache und Wirkung gar nicht von einander unterſchieden werden können, ſondern weil dieſes Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, ſo würde der Begriff gar keine Beſtimmung haben, wie er auf irgend ein Object paſſe. Der vermeinte Grundſatz: alles Zufällige hat eine Urſache, tritt zwar ziemlich gravitätiſch auf, als habe er ſeine eigene Würde in ſich ſelbſt. Allein frage ich: was verſteht ihr unter zufällig? und ihr antwortet: deſſen Nichtſein möglich iſt, ſo möchte ich gern wiſſen, woran ihr dieſe Möglichkeit des Nichtſeins erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erſcheinungen eine Succeſſion und in dieſer ein Daſein, welches auf das Nichtſein folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechſel vorſtellt? denn daß das Nichtſein eines Dinges ſich ſelbſt nicht widerſpreche, iſt eine lahme Berufung auf eine logiſche Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bei weitem nicht hinreichend iſt; wie ich denn eine jede exiſtirende Subſtanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derſelben in ihrem Daſein d. i. die

---

†) Hier ſtand in der 1. Ausg. noch Folgendes: „Oben bei Darſtellung der Tafel der Kategorien überhoben wir uns der Definitionen einer jeden derſelben dadurch, daß unſere Abſicht, die lediglich auf den ſynthetiſchen Gebrauch derſelben geht, ſie nicht nöthig mache und man ſich mit unnöthigen Unternehmungen keiner Verantwortung ausſetzen müſſe, deren man überhoben ſein kann. Das war keine Ausrede, ſondern eine nicht unerhebliche Klugheitsregel, ſich nicht ſofort ans Definiren zu wagen und Vollſtändigkeit oder Präciſion in der Beſtimmung des Begriffs zu verſuchen oder vorzugeben, wenn man mit irgend einem oder anderen Merkmale deſſelben auslangen kann, ohne eben dazu eine vollſtändige Herzählung aller derſelben, die den ganzen Begriff ausmachen, zu bedürfen. Jetzt aber zeigt ſich, daß der Grund dieſer Vorſicht noch tiefer liege, nämlich, daß wir ſie nicht definiren konnten, wenn wir auch wollten *), ſondern, wenn man alle Bedingungen der Sinnlichkeit wegſchafft, die ſie als Begriffe eines möglichen empiriſchen Gebrauchs auszeichnen, und ſie für Begriffe von Dingen überhaupt (mithin von transſcendentalem Gebrauch) nehmen, bei ihnen gar nichts weiter zu thun ſei, als die logiſche Function in Urtheilen als die Bedingung der Möglichkeit der Sachen ſelbſt anzuſehen, ohne doch im Mindeſten anzeigen zu können, wo ſie denn ihre Anwendung und ihr Object, mithin wie ſie im reinen Verſtande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und objective Gültigkeit haben können.“

*) „Ich verſtehe hier die Realdefinition, welche nicht blos dem Namen einer Sache andere und verſtändlichere Wörter unterlegt, ſondern die, ſo ein klares Merkmal, daran der Gegenſtand (definitum) jederzeit ſicher erkannt werden kann und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in ſich enthält. Die Realerklärung würde alſo diejenige ſein, welche nicht blos einen Begriff, ſondern zugleich die *objective Realität* deſſelben deutlich macht. Die mathematiſchen Erklärungen, welche den Gegenſtand dem Begriffe gemäß in der Anſchauung darſtellen, ſind von der letzteren Art.“

Möglichkeit ſeines Nichtſeins an ſich ſelbſt gar nicht ſchließen kann. Was den Begriff der Gemeinſchaft betrifft, ſo iſt leicht zu ermeſſen, daß, da die reinen Kategorien der Subſtanz ſowohl, als Cauſalität, keine das Object beſtimmende Erklärung zulaſſen, die wechſelſeitige Cauſalität in der Beziehung der Subſtanzen auf einander (commercium) eben ſo wenig derſelben fähig ſei. Möglichkeit, Daſein und Nothwendigkeit hat noch Niemand anders, als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logiſche Möglichkeit des *Begriffes*, (da er ſich ſelbſt nicht widerſpricht,) der transſcendentalen Möglichkeit der *Dinge*, (da dem Begriff ein Gegenſtand correſpondirt,) unterzuſchieben, kann nur Unverſuchte hintergehen und zufrieden ſtellen *).

---

*) Mit einem Worte, alle dieſe Begriffe laſſen ſich durch nichts *belegen*, und dadurch ihre reale Möglichkeit darthun, wenn alle ſinnliche Anſchauung (die einzige, die wir haben,) weggenommen wird, und es bleibt denn nur noch die *logiſche* Möglichkeit übrig d. i. daß der Begriff (Gedanke) möglich ſei, wovon aber nicht die Rede iſt, ſondern ob er ſich auf ein Object beziehe und alſo irgend etwas bedeute †).

†) Statt dieſer Anmerkung findet ſich hier im Texte der 1. Aufl. Folgendes: „Es hat etwas Befremdliches und ſogar Widerſinniges an ſich, daß ein Begriff ſein ſoll, dem doch eine Bedeutung zukommen muß, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Kategorien dieſe beſondere Bewandtniß, daß ſie nur vermittelſt der allgemeinen *ſinnlichen Bedingung* eine beſtimmte Bedeutung und Beziehung auf irgend einen Gegenſtand haben können, dieſe Bedingung aber aus der reinen Kategorie weggelaſſen worden, da dieſe denn nichts, als die logiſche Function enthalten kann, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen. Aus dieſer Function d. i. der Form des Begriffs allein kann aber gar nichts erkannt und unterſchieden werden, welches Object darunter gehöre, weil eben von der ſinnlichen Bedingung, unter der überhaupt Gegenſtände unter ſie gehören können, abſtrahirt worden. Daher bedürfen die Kategorien noch über den reinen Verſtandesbegriff Beſtimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt (Schemate) und ſind ohne dieſe keine Begriffe, wodurch ein Gegenſtand erkannt und von anderen unterſchieden würde, ſondern nur ſo viel Arten, einen Gegenſtand zu möglichen Anſchauungen zu denken und ihm nach irgend einer Function des Verſtandes ſeine Bedeutung (unter noch erforderlichen Bedingungen) zu geben d. i. ihn zu definiren; ſelbſt können ſie alſo nicht definirt werden. Die logiſchen Functionen der Urtheile überhaupt: Einheit und Vielheit, Bejahung und Verneinung, Subject und Prädicat, können ohne einen Zirkel zu begehen nicht definirt werden, weil die Definition doch ſelbſt ein Urtheil ſein und alſo dieſe Functionen ſchon enthalten müßte. Die reinen Kategorien ſind aber nichts Anderes, als Vorſtellungen der Dinge überhaupt, ſo fern das Mannigfaltige ihrer Anſchauung durch eine oder andere dieſer logiſchen Functionen gedacht werden muß; Größe iſt die

Hieraus fließt nun unwiderſprechlich, daß die reinen Verſtandesbegriffe niemals von transſcendentalem, ſondern jederzeit nur von empiriſchem Gebrauche ſein können, und daß die Grundſätze des reinen Verſtandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenſtände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rückſicht auf die Art zu nehmen, wie wir ſie anſchauen mögen,) bezogen werden können.

Die transſcendentale Analytik hat demnach dieſes wichtige Reſultat, daß der Verſtand a priori niemals mehr leiſten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erſcheinung iſt, kein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenſtände gegeben werden, niemals überſchreiten könne. Seine Grundſätze ſind blos Principien der Expoſition der Erſcheinungen und der ſtolze Name einer Ontologie, welche ſich anmaßt, von Dingen überhaupt ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori in einer ſyſtematiſchen Doctrin zu geben (z. E. den Grundſatz der Cauſalität), muß dem beſcheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verſtandes Platz machen.

Das Denken iſt die Handlung, gegebene Anſchauung auf einen Gegenſtand zu beziehen. Iſt die Art dieſer Anſchauung auf keinerlei Weiſe gegeben, ſo iſt der Gegenſtand blos transſcendental, und der Verſtandesbegriff hat keinen anderen, als transſcendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der ſinnlichen Anſchauung, als der einzigen, die uns möglich iſt, abſtrahirt wird, wird alſo kein Object beſtimmt, ſondern nur das

---

Beſtimmung, welche nur durch ein Urtheil, das Quantität hat (judicium commune), Realität diejenige, die nur durch ein bejahend Urtheil gedacht werden kann, Subſtanz, was in Beziehung auf die Anſchauung das letzte Subject aller anderen Beſtimmungen ſein muß. Was das nun aber für Dinge ſein, in Anſehung deren man ſich dieſer Function viel mehr, als einer anderen bedienen müſſe, bleibt hiebei ganz unbeſtimmt; mithin haben die Kategorien ohne die Bedingung der ſinnlichen Anſchauung, dazu ſie die Syntheſis enthalten, gar keine Beziehung auf irgend ein beſtimmtes Object, können alſo keines definiren und haben folglich an ſich ſelbſt keine Gültigkeit objectiver Begriffe.“

Denken eines Objects überhaupt nach verſchiedenen modis ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenſtand unter ihn ſubſumirt wird, mithin die wenigſtens formale Bedingung, unter der etwas in der Anſchauung gegeben werden kann. Fehlt dieſe Bedingung der Urtheilskraft (Schema), ſo fällt alle Subſumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff ſubſumirt werden könne. Der blos transſcendentale Gebrauch alſo der Kategorien iſt in der That gar kein Gebrauch und hat keinen beſtimmten, oder auch nur der Form nach beſtimmbaren Gegenſtand. Hieraus folgt, daß die reine Kategorie auch zu keinem ſynthetiſchen Grundſatz a priori zulange und daß die Grundſätze des reinen Verſtandes nur von empiriſchem, niemals aber von transſcendentalem Gebrauche ſind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber es überall keine ſynthetiſche Grundſätze a priori geben könne.

Es kann daher rathſam ſein, ſich alſo auszudrücken: die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben blos transſcendentale Bedeutung, ſind aber von keinem transſcendentalen Gebrauch, weil dieſer an ſich ſelbſt unmöglich iſt, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nämlich die formalen Bedingungen der Subſumtion irgend eines angeblichen Gegenſtandes unter dieſe Begriffe. Da ſie alſo (als blos reine Kategorien) nicht von empiriſchem Gebrauche ſein ſollen und von transſcendentalem nicht ſein können, ſo ſind ſie von gar keinem Gebrauche, wenn man ſie von aller Sinnlichkeit abſondert, d. i. ſie können auf gar keinen angeblichen Gegenſtand angewandt werden; vielmehr ſind ſie blos die reine Form des Verſtandesgebrauchs in Anſehung der Gegenſtände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch ſie allein irgend ein Object denken oder beſtimmen zu können.

†) [Es liegt indeſſen hier eine ſchwer zu vermeidende Täuſchung zum Grunde. Die Kategorien gründen ſich ihrem Urſprunge nach

---

†) Statt der durch [ ] bezeichneten Stelle hat die 1. Ausg. folgende Gedankenreihe:

„Erſcheinungen, ſofern ſie als Gegenſtände nach der Einheit der Kategorien nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anschauungsformen, Raum und Zeit, scheinen alſo eine über alle Gegenſtände der Sinne erweiterte Anwendung zu verſtatten. Allein ſie ſind ihrerſeits wiederum nichts als Gedankenformen, die blos das logiſche Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anſchauung Gegebene in ein Bewußtſein **a priori** zu vereinigen, und da können ſie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anſchauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reinen ſinnlichen Formen, durch die doch wenigſtens ein Object gegeben wird, anſtatt daß eine unſerem Verſtande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anſchauung, darin dieſes allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt, gar nichts bedeutet. — Gleichwohl liegt es doch ſchon in unſerem Begriffe, wenn wir gewiſſe Gegenſtände, als Erſcheinungen, Sinnenweſen (**Phaenomena**) nennen, indem wir die Art, wie wir ſie anſchauen, von ihrer Beſchaffenheit an ſich ſelbſt unterſcheiden, daß wir entweder eben dieſelben nach dieſer Beſchaffenheit, wenn wir ſie gleich in derſelben nicht anſchauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unſerer Sinne ſind, als Gegenſtände

---

gedacht werden, heißen **Phaenomena**. Wenn ich aber Dinge annehme, die blos Gegenſtände des Verſtandes ſind und gleichwohl als ſolche einer Anſchauung, obgleich nicht einer ſinnlichen, (als **coram intuitu intellectuali**) gegeben werden können, ſo würden dergleichen Dinge **Noumena** (**Intelligibilia**) heißen.“

„Nun ſollte man denken, daß der durch die transſcendentale Aeſthetik eingeſchränkte Begriff der Erſcheinungen ſchon von ſelbſt die objective Realität der **Noumenorum** an die Hand gebe und die Eintheilung der Gegenſtände in **Phaenomena** und **Noumena**, mithin auch der Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt (**mundus sensibilis et intelligibilis**) berechtige, und zwar ſo, daß der Unterſchied hier nicht blos die logiſche Form der undeutlichen oder deutlichen Erkenntniß eines und deſſelben Dinges, ſondern die Verſchiedenheit treffe, wie ſie unſerer Erkenntniß gegeben werden können und nach welcher ſie an ſich ſelbſt, der Gattung nach, von einander unterſchieden ſeien. Denn wenn uns die Sinne etwas blos vorſtellen, wie es erſcheint, ſo muß dieſes Etwas doch auch an ſich ſelbſt ein Ding und ein Gegenſtand einer nicht ſinnlichen Anſchauung d. i. des Verſtandes ſein, d. i. es muß eine Erkenntniß möglich ſein, darin keine Erkenntniß angetroffen wird und welche allein ſchlechthin objective Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenſtände vorgeſtellt werden, wie ſie ſind, da hingegen im empiriſchen Gebrauche unſeres Verſtandes Dinge nur erkannt werden, wie ſie erſcheinen. Alſo würde es blos durch den Verſtand gedacht, jenen gleichſam gegenüber ſtellen und ſie Verſtandesweſen (Noumena) nennen. Nun fragt ſich: ob unſere reine Verſtandesbegriffe nicht in Anſehung dieſer letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnißart derſelben ſein könnten?

Gleich Anfangs aber zeigt ſich hier eine Zweideutigkeit, welche großen Mißverſtand veranlaſſen kann, daß, da der Verſtand, wenn er einen Gegenſtand in einer Beziehung blos Phänomen nennt, er ſich zugleich außer dieſer Beziehung noch eine Vorſtellung von einem Gegenſtande an ſich ſelbſt macht und ſich daher vorſtellt, er könne ſich auch von dergleichen Gegenſtand Begriffe machen, und da der Verſtand keine andere, als die Kategorien liefert, der Gegenſtand in der letzteren Bedeutung wenigſtens durch dieſe reine Verſtandesbegriffe müſſe gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganzen unbeſtimmten Begriff von einem Verſtandesweſen, als einem Etwas überhaupt außer unſerer Sinnlichkeit für einen beſtimmten Begriff von einem Weſen, welches wir durch den Verſtand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verſtehen, ſo fern es

---

außer dem empiriſchen Gebrauche der Kategorien, (welcher auf ſinnliche Bedingungen eingeſchränkt iſt,) noch einen reinen und doch objectivgültigen geben, und wir könnten nicht behaupten, wie wir bisher vorgegeben haben, daß unſere reinen Verſtandeserkenntniſſe überall nichts weiter wären, als Principien der Expoſition der Erſcheinung, die auch a priori nicht weiter, als auf die formale Möglichkeit der Erfahrung gingen; denn hier ſtände ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichſam eine Welt im Geiſte gedacht, (vielleicht auch gar angeſchaut,) die nicht minder, ja noch weit edler unſeren reinen Verſtand beſchäftigen könnte."

„Alle unſere Vorſtellungen werden in der That durch den Verſtand auf irgend ein Object bezogen und, da Erſcheinungen nichts, als Vorſtellungen ſind, ſo bezieht ſie der Verſtand auf ein Etwas, als den Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung; aber dieſes Etwas iſt in ſo fern nur das transſcendentale Object. Dieſes bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wiſſen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unſeres Verſtandes) wiſſen können, ſondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der ſinnlichen Anſchauung dienen kann, vermittelſt deren der Verſtand daſſelbe in den Begriff eines Gegenſtandes vereinigt. Dieſes transſcendentale Object läßt ſich gar nicht von den ſinnlichen Datis abſondern, weil alsdenn nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es iſt alſo kein Gegenſtand der Erkenntniß an ſich ſelbſt, ſondern nur die *nicht Object unſerer ſinnlichen Anſchauung* iſt, indem wir von unſerer Anſchauungsart deſſelben abſtrahiren, ſo iſt dieſes ein Noumenon im *negativen* Verſtande. Verſtehen wir aber darunter ein *Object einer nichtſinnlichen Anſchauung*, ſo nehmen wir eine beſondere Anſchauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unſrige iſt, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einſehen können, und das wäre das Noumenon in *poſitiver* Bedeutung.

Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verſtande d. i. von Dingen, die der Verſtand ſich ohne dieſe Beziehung auf unſere Anſchauungsart, mithin nicht blos als Erſcheinungen, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt denken muß, von denen er aber in dieſer Abſonderung zugleich begreift, daß er von ſeinen Kategorien in dieſer Art, ſie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil dieſe nur in Beziehung auf die Einheit der Anſchauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, ſie eben dieſe Einheit auch nur wegen der bloſen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori beſtimmen können. Wo dieſe Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin

---

Vorſtellung der Erſcheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenſtandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derſelben beſtimmbar iſt.“

„Eben um deswillen ſtellen nun auch die Kategorien kein beſonderes, dem Verſtande allein gegebenes Object vor, ſondern dienen nur dazu, das transſcendentale Object (den Begriff von Etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu beſtimmen, um dadurch Erſcheinungen unter Begriffen von Gegenſtänden empiriſch zu erkennen.“

„Was aber die Urſache betrifft, weswegen man, durch das Subſtratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den Phaenomenis noch Noumena zugegeben hat, die nur der reine Verſtand denken kann, ſo beruhet ſie lediglich darauf. Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erſcheinungen, wird ſelbſt durch den Verſtand dahin eingeſchränkt, daß ſie nicht auf Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur auf die Art gehe, wie uns vermöge unſerer ſubjectiven Beſchaffenheit Dinge erſcheinen. Dies war das Reſultat der ganzen transſcendentalen Aeſthetik, und es folgt auch natürlicher Weiſe aus dem Begriffe einer Erſcheinung überhaupt, daß ihr etwas entſprechen müſſe, was an ſich nicht Erſcheinung iſt, weil Erſcheinung nichts für ſich ſelbſt und außer unſerer Vorſtellungsart ſein kann, mithin, wo nicht ein beſtändiger Zirkel herauskommen ſoll, das Wort Erſcheinung ſchon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, deſſen unmittelbare Vorſtellung zwar ſinnlich iſt, was aber an ſich ſelbſt, auch ohne dieſe Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, (worauf ſich die Form beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja ſelbſt alle Bedeutung der Kategorien völlig auf; denn ſelbſt die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entſprechen ſollen, läßt ſich gar nicht einſehen; weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptſtücke gleich zu Anfang anführte. Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals blos aus dem Nichtwiderſprechen eines Begriffs deſſelben, ſondern nur dadurch, daß man dieſen durch eine ihm correſpondirende Anſchauung belegt, bewieſen werden. Wenn wir alſo die Kategorien auf Gegenſtände, die nicht als Erſcheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, ſo müßten wir eine andere Anſchauung, als die ſinnliche, zum Grunde legen und alsdenn wäre der Gegenſtand ein Noumenon in *poſitiver Bedeutung*. Da nun eine ſolche, nämlich die intellectuelle Anſchauung, ſchlechterdings außer unſerem Erkenntnißvermögen liegt, ſo kann auch der Gebrauch der Kategorien keinesweges über die Grenze der Gegenſtände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenweſen correſpondiren zwar freilich Verſtandesweſen, auch mag es Verſtandesweſen geben, auf welche unſer

---

unſerer Anſchauung gründet,) Etwas d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenſtand ſein muß.“

„Hieraus entſpringt nun der Begriff von einem **Noumenon**, der aber gar nicht poſitiv, eine beſtimmte Erkenntniß von irgend einem Dinge, ſondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der ſinnlichen Anſchauung abſtrahire. Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterſcheidenden Gegenſtand bedeute, ſo iſt es nicht genug, daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen ſinnlicher Anſchauung befreie, ich muß noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anſchauung, als die ſinnliche iſt, anzunehmen, unter der ein ſolcher Gegenſtand gegeben werden könne; denn ſonſt iſt mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerſpruch. Wir haben zwar oben nicht beweiſen können, daß die ſinnliche Anſchauung die einzige mögliche Anſchauung überhaupt, ſondern daß ſie es nur *für uns* ſei; wir konnten aber auch nicht beweiſen, daß noch eine andere Art der Anſchauung möglich ſei, und obgleich unſer Denken von jeder Sinnlichkeit abſtrahiren kann, ſo bleibt doch die Frage, ob es alsdenn nicht eine bloſe Form eines Begriffs ſei und ob bei dieſer Abtrennung überall ein Object übrig bleibe?“

„Das Object, worauf ich die Erſcheinung überhaupt beziehe, iſt der transſcendentale Gegenſtand d. i. der gänzlich unbeſtimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieſer kann nicht das Noumenon heißen; denn ich weiß von ihm ſinnliches Anſchauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unſere Verſtandesbegriffe, als bloſe Gedankenformen für unſere ſinnliche Anſchauung, reichen nicht im Mindeſten auf dieſe hinaus; was alſo von uns Noumenon genannt wird, muß als ein ſolches nur in negativer Bedeutung verſtanden werden.]

Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empiriſchen Erkenntniß wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkenntniß irgend eines Gegenſtandes übrig; denn durch bloſe Anſchauung wird gar nichts gedacht, und daß dieſe Affection der Sinnlichkeit in mir iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellung auf irgend ein Object aus. Laſſe ich aber hingegen alle Anſchauung weg, ſo bleibt doch noch die Form des Denkens d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anſchauung einen Gegenſtand zu beſtimmen. Daher erſtrecken ſich die Kategorien ſo fern weiter, als die ſinnliche Anſchauung, weil ſie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die beſondere Art (der Sinnlichkeit) zu ſehen, in der ſie gegeben werden mögen. Sie beſtimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenſtänden, weil, daß ſolche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere, als ſinnliche Art der Anſchauung als möglich vorausſetzt; wozu wir aber keinesweges berechtigt ſind.

Ich nenne einen Begriff problematiſch, der keinen Widerſpruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntniſſen zuſammenhängt, deſſen objective Realität aber auf keine Weiſe erkannt werden kann. Der Begriff eines Nou-

---

nicht, was er an ſich ſelbſt ſei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als blos von dem Gegenſtande einer ſinnlichen Anſchauung überhaupt, der alſo für alle Erſcheinungen einerlei iſt. Ich kann ihn durch keine Kategorien denken; denn dieſe gilt von der empiriſchen Anſchauung, um ſie unter einen Begriff vom Gegenſtande überhaupt zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Kategorie iſt zwar möglich d. i. ohne Widerſpruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil ſie auf keine Anſchauung geht, die dadurch Einheit des Objects bekommen ſollte; denn die Kategorie iſt doch eine bloſe Function des Denkens, wodurch mir kein Gegenſtand gegeben, ſondern nur, was in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht wird.“

menon d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenſtand der Sinne, ſondern als ein Ding an ſich ſelbſt (lediglich durch einen reinen Verſtand) gedacht werden ſoll, iſt gar nicht widerſprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß ſie die einzige mögliche Art der Anſchauung ſei. Ferner iſt dieſer Begriff nothwendig, um die ſinnliche Anſchauung nicht bis über die Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und alſo um die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniß einzuſchränken; (denn das Uebrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntniſſe können ihr Gebiet nicht über Alles, was der Verſtand denkt, erſtrecken.) Am Ende aber iſt doch die Möglichkeit ſolcher Noumenorum gar nicht einzuſehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erſcheinungen iſt (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verſtand, der ſich *problematiſch* weiter erſtreckt, als jene, aber keine Anſchauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben und der Verſtand über dieſelbe hinaus *aſſertoriſch* gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon iſt alſo blos ein *Grenzbegriff*, um die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativem Gebrauche. Er iſt aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, ſondern hängt mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen, ohne doch etwas Poſitives außer dem Umfange derſelben ſetzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenſtände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt kann daher in *poſitiver Bedeutung* gar nicht zugelaſſen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in ſinnliche und intellectuelle zulaſſen; denn man kann den letzteren keinen Gegenſtand beſtimmen und ſie alſo auch nicht für objectiv gültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unſre Kategorien, (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena ſein würden,) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenſtand noch etwas mehr, als blos die Einheit des Denkens, nämlich überdem eine mögliche Anſchauung gegeben ſein muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines Noumeni, blos problematiſch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zuläſſig, ſondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken ſetzender Begriff unvermeidlich. Aber alsdenn iſt das nicht ein beſonderer intelligibler Gegenſtand für unſeren Verſtand; ſondern ein Verſtand, für den es gehörte, iſt ſelbſt ein Problema, nämlich nicht diſcurſiv durch Kategorien, ſondern intuitiv in einer nicht ſinnlichen Anſchauung ſeinen Gegenſtand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringſte Vorſtellung ſeiner Möglichkeit machen können. Unſer Verſtand bekommt nun auf dieſe Weiſe eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeſchränkt, ſondern ſchränkt vielmehr dieſelbe ein, dadurch, daß er Dinge an ſich ſelbſt (nicht als Erſcheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er ſetzt ſich auch ſofort ſelbſt Grenzen, ſie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin ſie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Ich finde indeſſen in den Schriften der Neueren einen ganz anderen Gebrauch der Ausdrücke eines **mundi sensibilis** und **intelligibilis***), der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobei es freilich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts, als leere Wortkrämerei angetroffen wird. Nach demſelben hat es Einigen beliebt, den Inbegriff der Erſcheinungen, ſo fern er angeſchaut wird, die Sinnenwelt, ſo fern aber der Zuſammenhang derſelben nach allgemeinen Verſtandesgeſetzen gedacht wird, die Verſtandeswelt zu nennen. Die theoretiſche Aſtronomie, welche die bloſe Beobachtung des beſtirnten Himmels vorträgt, würde die erſtere, die contemplative dagegen, (etwa nach dem copernicaniſchen Weltſyſtem, oder gar nach Newtons Gravitationsgeſetzen erklärt,) die zweite, nämlich eine intelligible Welt vorſtellig machen. Aber eine ſolche Wortverdrehung iſt eine blos ſophiſtiſche Ausflucht, um einer beſchwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, daß man ihren Sinn zu ſeiner Gemächlichkeit herabſtimmt. In Anſehung der Erſcheinungen läßt ſich allerdings Verſtand und Vernunft brauchen; aber es fragt ſich, ob dieſe auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenſtand nicht Erſcheinung (Noumenon) iſt? und in dieſem Sinne nimmt man ihn, wenn er an ſich blos intelligibel d. i. dem Verſtande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es iſt alſo die Frage: ob außer jenem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes (ſelbſt in der Newtonſchen Vorſtellung des Weltbaues) noch ein transſcendentaler möglich ſei, der auf das Noumenon als einen Gegenſtand gehe? welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

---

*) Man muß nicht ſtatt dieſes Ausdrucks den einer intellectuellen Welt, wie man im deutſchen Vortrage gemeinhin zu thun pflegt, brauchen; denn intellectuell, oder ſenſitiv ſind nur die Erkenntniſſe. Was aber nur ein Gegenſtand der einen oder der anderen Anſchauungsart ſein kann, die Objecte alſo müſſen (unerachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder ſenſibel heißen. [Zuſatz der 2. Ausg.]

Wenn wir denn alſo ſagen: die Sinne ſtellen uns die Gegenſtände vor, wie ſie erſcheinen, der Verſtand aber, wie ſie ſind, ſo iſt das Letztere nicht in transſcendentaler, ſondern blos empiriſcher Bedeutung zu nehmen, nämlich wie ſie als Gegenſtände der Erfahrung im durchgängigen Zuſammenhange der Erſcheinungen müſſen vorgeſtellt werden, und nicht nach dem, was ſie außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenſtände des reinen Verſtandes ſein mögen. Denn dieſes wird uns immer unbekannt bleiben, ſo gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob eine ſolche transſcendentale (außerordentliche) Erkenntniß überall möglich ſei, zum wenigſten als eine ſolche, die unter unſeren gewöhnlichen Kategorien ſteht. Verſtand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenſtände beſtimmen. Wenn wir ſie trennen, ſo haben wir Anſchauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anſchauungen; in beiden Fällen aber Vorſtellungen, die wir auf keinen beſtimmten Gegenſtand beziehen können.

Wenn Jemand noch Bedenken trägt, auf alle dieſe Erörterungen, dem blos transſcendentalen Gebrauche der Kategorien zu entſagen, ſo mache er einen Verſuch von ihnen in irgend einer ſynthetiſchen Behauptung. Denn eine analytiſche bringt den Verſtand nicht weiter, und da er nur mit dem beſchäftigt iſt, was in dem Begriffe ſchon gedacht wird, ſo läßt er es unausgemacht, ob dieſer an ſich ſelbſt auf Gegenſtände Beziehung habe, oder nur die Einheit des Denkens überhaupt bedeute, (welche von der Art, wie ein Gegenſtand gegeben werden mag, völlig abſtrahirt;) es iſt ihm genug zu wiſſen, was in ſeinem Begriffe liegt; worauf der Begriff ſelber gehen möge, iſt ihm gleichgültig. Er verſuche es demnach mit irgend einem ſynthetiſchen und vermeintlich transſcendentalen Grundſatze, als: Alles, was da iſt, exiſtirt als Subſtanz oder eine derſelben anhängende Beſtimmung; alles Zufällige exiſtirt als Wirkung eines anderen Dinges, nämlich ſeiner Urſache, u. ſ. w. Nun frage ich: woher will er dieſe ſynthetiſche Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweiſe auf mögliche Erfahrung, ſondern von Dingen an ſich ſelbſt (Noumena) gelten ſollen? Wo iſt hier das Dritte, welches jederzeit zu einem ſynthetiſchen Satze erfordert wird, um in demſelben Begriffe, die gar keine logiſche (analytiſche) Verwandtſchaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird ſeinen Satz niemals beweiſen, ja was noch mehr iſt, ſich nicht einmal wegen der Möglichkeit einer ſolchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empiriſchen Verſtandesgebrauch Rückſicht zu nehmen und dadurch dem reinen und ſinnenfreien Urtheile völlig zu entſagen. So iſt denn der Begriff reiner blos intelligibler Gegenſtände gänzlich leer von allen Grundſätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art erſinnen kann, wie ſie gegeben werden ſollten, und der problematiſche Gedanke, der doch einen Platz für ſie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empiriſchen Grundſätze einzuſchränken, ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntniß, außer der Sphäre der letzteren, in ſich zu enthalten und aufzuweiſen.

Anhang.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe

durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem transſcendentalen.

Die *Ueberlegung* (reflexio) hat es nicht mit den Gegenſtänden ſelbſt zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, ſondern iſt der Zuſtand des Gemüths, in welchem wir uns zuerſt dazu anſchicken, um die ſubjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie iſt das Bewußtſein des Verhältniſſes gegebener Vorſtellungen zu unſeren verſchiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig beſtimmt werden kann. Die erſte Frage vor aller weiteren Behandlung unſerer Vorſtellung iſt die: in welchem Erkenntnißvermögen gehören ſie zuſammen? Iſt es der Verſtand, oder ſind es die Sinne, vor denen ſie verknüpft oder verglichen werden? Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Ueberlegung vorhergeht oder wenigſtens kritiſch darauf folgt, ſo gilt es für ein ſolches, das im Verſtand ſeinen Urſprung erhalten hat. Nicht alle Urtheile bedürfen einer *Unterſuchung* d. i. einer Aufmerkſamkeit auf die Gründe der Wahrheit; denn wenn ſie unmittelbar gewiß ſind: z. B. zwiſchen zwei Puncten kann nur eine gerade Linie ſein, ſo läßt ſich von ihnen kein noch näheres Merkmal der Wahrheit, als das ſie ſelbſt ausdrücken, anzeigen. Aber alle Urtheile, alle Vergleichungen bedürfen einer *Ueberlegung* d. i. einer Unterſcheidung der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorſtellung überhaupt mit der Erkenntnißkraft zuſammenhalte, darin ſie angeſtellt wird, und wodurch ich unterſcheide, ob ſie als zum reinen Verſtande oder zur ſinnlichen Anſchauung gehörend unter einander verglichen werden, nenne ich *transſcendentale Ueberlegung*. Das Verhältniß aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszuſtande zu einander gehören können, ſind die der Einerleiheit und Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Widerſtreits, des Inneren und des Aeußeren, endlich des Beſtimmbaren und der Beſtimmung (Materie und Form). Die richtige Beſtimmung dieſes Verhältniſſes beruht darauf, in welcher Erkenntnißkraft ſie ſubjectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verſtande. Denn der Unterſchied der letzteren macht einen großen Unterſchied in der Art, wie man ſich die erſten denken ſolle.

Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleiheit (vieler Vorſtellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Urtheile, oder die Verſchiedenheit derſelben zu Erzeugung beſonderer, auf die Einſtimmung, daraus bejahende, und den Widerſtreit, daraus verneinende Urtheile werden u. ſ. w., zu kommen. Aus dieſem Grunde ſollten wir, wie es ſcheint, die angeführten Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen (conceptus comparationis). Weil aber, wenn es nicht auf die logiſche Form, ſondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt, d. i. ob die Dinge ſelbſt einerlei oder verſchieden, einſtimmig oder im Widerſtreit ſind ꝛc., die Dinge ein zwiefaches Verhältniß zu unſerer Erkenntnißkraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verſtande haben können; auf dieſe Stelle aber, darin ſie gehören, die Art ankömmt, wie ſie zu einander gehören ſollen: ſo wird die transſcendentale Reflexion d. i. das Verhältniß gegebener Vorſtellungen zu einer oder der anderen Erkenntnißart, ihr Verhältniß unter einander allein beſtimmen können; und ob die Dinge einerlei oder verſchieden, einſtimmig oder widerſtreitend ſeien ꝛc., wird nicht ſo fort aus den Begriffen ſelbſt durch bloſe Vergleichung (comparatio), ſondern allererſt durch die Unterſcheidung der Erkenntnißart, wozu ſie gehören, vermittelſt einer transſcendentalen Ueberlegung (reflexio) ausgemacht werden können. Man könnte alſo zwar ſagen: daß die logiſche Reflexion eine bloſe Comparation ſei, denn bei ihr wird von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Vorſtellungen gehören, gänzlich abſtrahirt, und ſie ſind alſo ſo fern, ihrem Sitze nach im Gemüthe, als gleichartig zu behandeln; die transſcendentale **Reflexion** aber, (welche auf die Gegenſtände ſelbſt geht,) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorſtellungen unter einander, und iſt alſo von der letzteren gar ſehr verſchieden, weil die Erkenntnißkraft, dazu ſie gehören, nicht eben dieſelbe iſt. Dieſe transſcendentale Ueberlegung iſt eine Pflicht, von der ſich Niemand losſagen kann, wenn er a priori etwas über Dinge urtheilen will. Wir wollen ſie jetzt zur Hand nehmen, und werden daraus für die Beſtimmung des eigentlichen Geſchäfts des Verſtandes nicht wenig Licht ziehen.

1. **Einerleiheit** und **Verſchiedenheit**. Wenn uns ein Gegenſtand mehrmalen, jedesmal aber mit eben denſelben inneren Beſtimmungen (qualitas et quantitas) dargeſtellt wird, ſo iſt derſelbe, wenn er als Gegenſtand des reinen Verſtandes gilt, 'immer eben derſelbe, und nicht viele, ſondern nur Ein Ding (numerica identitas); iſt er aber Erſcheinung, ſo kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, ſondern ſo ſehr auch in Anſehung derſelben Alles einerlei ſein mag, iſt doch die Verſchiedenheit der Oerter dieſer Erſcheinung zu gleicher Zeit ein genugſamer Grund der **numeriſchen Verſchiedenheit** des Gegenſtandes (der Sinne) ſelbſt. So kann man bei zwei Tropfen Waſſer von aller inneren Verſchiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abſtrahiren, und es iſt genug, daß ſie in verſchiedenen Oertern zugleich angeſchaut werden, um ſie für numeriſch verſchieden zu halten. **Leibnitz** nahm die Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt, mithin für intelligibilia d. i. Gegenſtände des reinen Verſtandes, (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorſtellungen, dieſelben mit dem Namen der Phänomene belegte;) und da konnte ſein Satz des **Nichtzuunterſcheidenden** (principium identitatis indiscernibilium) allerdings nicht beſtritten werden; da ſie aber Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind und der Verſtand in Anſehung ihrer nicht von reinem, ſondern blos empiriſchem Gebrauche iſt, ſo wird die Vielheit und numeriſche Verſchiedenheit ſchon durch den Raum ſelbſt, als die Bedingung der äußeren Erſcheinungen, angegeben. Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem anderen völlig ähnlich und gleich ſein mag, iſt

doch außer ihm und eben dadurch ein vom erſteren verſchiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen, und dieſes muß daher von Allem, was in den mancherlei Stellen des Raums zugleich iſt, gelten, ſo ſehr es ſich ſonſten auch ähnlich und gleich ſein mag.

2. Einſtimmung und Widerſtreit. Wenn Realität nur durch den reinen Verſtand vorgeſtellt wird (**realitas noumenon**), ſo läßt ſich zwiſchen den Realitäten kein Widerſtreit denken d. i. ein ſolches Verhältniß, da ſie in einem Subject verbunden einander ihre Folgen aufheben, und 3 – 3 = 0 ſei. Dagegen kann das Reale in der Erſcheinung (**realitas phaenomenon**) unter einander allerdings im Widerſtreit ſein, und vereint in demſelben Subject eines die Folge des anderen ganz oder zum Theil vernichten, wie zwei bewegende Kräfte in derſelben geraden Linie, ſo fern ſie einen Punct in entgegengeſetzter Richtung entweder ziehen oder drücken, oder auch ein Vergnügen, das dem Schmerze die Wage hält.

3. Das Innere und Aeußere. An einem Gegenſtande des reinen Verſtandes iſt nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daſein nach) auf irgend etwas von ihm Verſchiedenes hat. Dagegen ſind die inneren Beſtimmungen einer **substantia phaenomenon** im Raume nichts, als Verhältniſſe, und ſie ſelbſt ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Subſtanz im Raume kennen wir durch Kräfte, die in demſelben wirkſam ſind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung) oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückſtoßung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenſchaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Subſtanz, die im Raum erſcheint und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verſtandes muß jede Subſtanz dagegen innere Beſtimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen, ſo mein innerer Sinn mir darbietet? nämlich das, was entweder ſelbſt ein Denken oder mit dieſem analogiſch iſt. Daher machte Leibnitz aus allen Subſtanzen, weil er ſie ſich als **Noumena** vorſtellte, ſelbſt aus den Beſtandtheilen der

Materie, nachdem er ihnen Alles, was äußere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zuſammenſetzung in Gedanken genommen hatte, einfache Subjecte mit Vorſtellungskräften begabt, mit einem Worte: Monaden.

4. Materie und Form. Dieſes ſind zwei Begriffe, welche aller anderen Reflexion zum Grunde gelegt werden, ſo ſehr ſind ſie mit jedem Gebrauch des Verſtandes unzertrennlich verbunden. Der erſtere bedeutet das Beſtimmbare überhaupt, der zweite deſſen Beſtimmung; (beides in transſcendentalem Verſtande, da man von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, und der Art, wie es beſtimmt wird, abſtrahirt.) Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unterſchied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derſelben (vermittelſt der Copula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Weſen ſind die Beſtandſtücke deſſelben (**essentialia**) die Materie; die Art, wie ſie in einem Dinge verknüpft ſind, die weſentliche Form. Auch wurde in Anſehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung derſelben aber (Negation) als diejenige Form angeſehen, wodurch ſich ein Ding vom anderen nach transſcendentalen Begriffen unterſcheidet. Der Verſtand nämlich verlangt zuerſt, daß etwas gegeben ſei (wenigſtens im Begriffe), um es auf gewiſſe Art beſtimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorſtellungskraft derſelben, um darnach das äußere Verhältniß derſelben und die Gemeinſchaft ihrer Zuſtände (nämlich der Vorſtellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniß der Subſtanzen, dieſe durch die Verknüpfung der Beſtimmungen derſelben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That ſein müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte und wenn Raum und Zeit Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt wären. Sind es aber nur ſinnliche Anſchauungen, in denen

wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen, ſo geht die Form der Anſchauung (als eine ſubjective Beſchaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie den Empfindungen, mithin Raum und Zeit vor allen Erſcheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht dieſe vielmehr allererſt möglich. Der Intellectualphiloſoph konnte es nicht leiden, daß die Form vor den Dingen ſelbſt vorhergehen und dieſer ihre Möglichkeit beſtimmen ſollte; eine ganz richtige Cenſur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anſchauen, wie ſie ſind, (obgleich mit verworrener Vorſtellung). Da aber die ſinnliche Anſchauung eine ganz beſondere ſubjective Bedingung iſt, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt und deren Form urſprünglich iſt, ſo iſt die Form für ſich allein gegeben, und weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge ſelbſt, welche erſcheinen,) zum Grunde liegen ſollte, (wie man nach bloſen Begriffen urtheilen müßte,) ſo ſetzt die Möglichkeit derſelben vielmehr eine formale Anſchauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit oder im reinen Verſtande ertheilen, den transſcendentalen Ort zu nennen. Auf ſolche Weiſe wäre die Beurtheilung dieſer Stelle, die jedem Begriffe nach Verſchiedenheit ſeines Gebrauchs zukommt, und die Anweiſung nach Regeln, dieſen Ort allen Begriffen zu beſtimmen, die transſcendentale Topik; eine Lehre, die vor Erſchleichungen des reinen Verſtandes und daraus entſpringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem ſie jederzeit unterſchiede, welcher Erkenntnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntniſſe gehören, einen logiſchen Ort nennen. Hierauf gründet ſich die logiſche Topik des Ariſtoteles, deren ſich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewiſſen Titeln des Denkens nachzuſehen, was ſich am beſten für die vorliegende Materie ſchickte, und darüber mit einem Schein von Gründlichkeit zu vernünfteln oder wortreich zu ſchwatzen.

Die transſcendentale Topik enthält dagegen nicht mehr, als die angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterſcheidung, die ſich dadurch von Kategorien unterſcheiden, daß durch jene nicht der Gegenſtand, nach demjenigen, was ſeinen Begriff ausmacht (Größe, Realität), ſondern nur die Vergleichung der Vorſtellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargeſtellt wird. Dieſe Vergleichung aber bedarf zuvörderſt einer Ueberlegung, d. i. einer Beſtimmung desjenigen Orts, wo die Vorſtellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob ſie der reine Verſtand denkt oder die Sinnlichkeit in der Erſcheinung gibt.

Die Begriffe können logiſch verglichen werden, ohne ſich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumena für den Verſtand oder als Phänomena für die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit dieſen Begriffen zu den Gegenſtänden gehen wollen, ſo iſt zuvörderſt transſcendentale Ueberlegung nöthig, für welche Erkenntnißkraft ſie Gegenſtände ſein ſollen, ob für den reinen Verſtand oder die Sinnlichkeit. Ohne dieſe Ueberlegung mache ich einen ſehr unſicheren Gebrauch von dieſen Begriffen, und es entſpringen vermeinte ſynthetiſche Grundſätze, welche die kritiſche Vernunft nicht anerkennen kann und die ſich lediglich auf einer transſcendentalen Amphibolie d. i. einer Verwechſelung des reinen Verſtandesobjects mit der Erſcheinung gründen.

In Ermangelung einer ſolchen transſcendentalen Topik, und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibnitz ein intellectuelles Syſtem der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beſchaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenſtände nur mit dem Verſtande und den abgeſonderten formalen Begriffen ſeines Denkens verglich. Unſere Tafel der Reflexionsbegriffe ſchafft uns den unerwarteten Vortheil, das Unterſcheidende ſeines Lehrbegriffs in allen ſeinen Theilen und zugleich den leitenden Grund dieſer eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts, als einem Mißverſtande beruhete. Er verglich alle Dinge blos durch Begriffe mit einander und fand, wie natürlich, keine andere Verſchiedenheit, als die, durch welche der Verſtand ſeine reinen Begriffe von einander unterſcheidet. Die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, die ihre eigenen Unterſchiede bei ſich führen, ſah er nicht für urſprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorſtellungsart und kein beſonderer Quell der Vorſtellungen; Erſcheinung war ihm die Vorſtellung des Dinges an ſich ſelbſt, obgleich von der Erkenntniß durch den Verſtand, der logiſchen Form nach, unterſchieden, da nämlich jene bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung eine gewiſſe Vermiſchung von Nebenvorſtellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verſtand davon abzuſondern weiß. Mit einem Worte: Leibnitz intellectuirte die Erſcheinungen, ſo wie Locke die Verſtandesbegriffe nach ſeinem Syſtem der Noogonie, (wenn es mir erlaubt iſt, mich dieſer Ausdrücke zu bedienen,) insgeſammt ſenſificirt, d. i. für nichts, als empiriſche oder abgeſonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anſtatt im Verſtande und der Sinnlichkeit zwei ganz verſchiedene Quellen von Vorſtellungen zu ſuchen, die aber nur in Verknüpfung objectivgültig von Dingen urtheilen können, hielt ſich ein jeder dieſer großen Männer nur an eine von beiden, die ſich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt bezöge, indeſſen daß die andere nichts that, als die Vorſtellungen der erſteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibnitz vergleicht demnach die Gegenſtände der Sinne als Dinge überhaupt blos im Verſtande unter einander. Erſtlich, ſo fern ſie von dieſem als einerlei oder verſchieden geurtheilt werden ſollen. Da er alſo lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anſchauung, darin die Gegenſtände allein gegeben werden können vor Augen hatte und den transſcendentalen Ort dieſer Begriffe, (ob das Object unter Erſcheinungen oder unter Dinge an ſich ſelbſt zu zählen ſei,) gänzlich aus der Acht ließ, ſo konnte es nicht anders ausfallen, als daß er ſeinen Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden, der blos von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenſtände der Sinne (**mundus phaenomenon**) ausdehnte und der Naturerkenntniß dadurch keine geringe Erweiterung verſchafft zu haben glaubte. Freilich, wenn ich einen Tropfen Waſſer als ein Ding an ſich ſelbſt nach allen ſeinen inneren Beſtimmungen kenne, ſo kann ich keinen derſelben von dem anderen für verſchieden gelten laſſen, wenn der ganze Begriff deſſelben mit ihm einerlei iſt. Iſt er aber Erſcheinung im Raume, ſo hat er ſeinen Ort nicht blos im Verſtande (unter Begriffen), ſondern in der ſinnlichen äußeren Anſchauung (im Raume), und da ſind die phyſiſchen Oerter in Anſehung der inneren Beſtimmungen der Dinge ganz gleichgültig, und ein Ort $= b$ kann ein Ding, welches einem anderen in dem Orte $= a$ völlig ähnlich und gleich iſt, eben ſowohl aufnehmen, als wenn es von dieſem noch ſo ſehr innerlich verſchieden wäre. Die Verſchiedenheit der Oerter macht die Vielheit und Unterſcheidung der Gegenſtände als Erſcheinungen, ohne weitere Bedingungen, ſchon für ſich nicht allein möglich, ſondern auch nothwendig. Alſo iſt jenes ſcheinbare Geſetz kein Geſetz der Natur. Es iſt lediglich eine analytiſche Regel der Vergleichung der Dinge durch die bloſen Begriffe.

Zweitens, der Grundſatz: daß Realitäten (als bloſe Bejahungen) einander niemals logiſch widerſtreiten, iſt ein ganz wahrer Satz von dem Verhältniſſe der Begriffe, bedeutet aber weder in Anſehung der Natur, noch überall in Anſehung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt, (von dieſem haben wir keinen Begriff,) das Mindeſte. Denn der reale Widerſtreit findet allerwärts Statt, wo $A - B = 0$ iſt, d. i. wo eine Realität mit der anderen, in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der anderen aufhebt, welches alle Hinderniſſe und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da ſie auf Kräften beruhen, **realitates phaenomena** genannt werden müſſen. Die allgemeine Mechanik kann ſogar die empiriſche Bedingung dieſes Widerſtreits in einer Regel **a priori** angeben, indem ſie auf die Entgegenſetzung der Richtungen ſieht; eine Bedingung, von welcher der transſcendentale Begriff der Realität gar nichts weiß. Obzwar Herr von Leibnitz dieſen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundſatzes ankündigte, ſo bediente er ſich doch deſſelben zu neuen Behauptungen, und ſeine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitz-Wolfianiſche Lehrgebäude ein. Nach dieſem Grundſatze ſind z. B. alle Uebel nichts, als Folgen von den Schranken der Geſchöpfe d. i. Negationen, weil dieſe das einzige Widerſtreitende der Realität ſind; (in dem bloſen Begriffe eines Dinges überhaupt iſt es auch wirklich ſo, aber nicht in den Dingen als Erſcheinungen.) Imgleichen finden die Anhänger deſſelben es nicht allein möglich, ſondern auch natürlich, alle Realität ohne irgend einen beſorglichen Widerſtreit in *einem* Weſen zu vereinigen, weil ſie keinen anderen, als den des Widerſpruchs, (durch den der Begriff eines Dinges ſelbſt aufgehoben wird,) nicht aber den des wechſelſeitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des anderen aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen ſolchen vorzuſtellen.

Drittens: die Leibnitziſche Monadologie hat gar keinen anderen Grund, als daß dieſer Philoſoph den Unterſchied des Inneren und Aeußeren blos im Verhältniß auf den Verſtand vorſtellte. Die Subſtanzen überhaupt müſſen etwas *Inneres* haben, was alſo von allen äußeren Verhaltniſſen, folglich auch der Zuſammenſetzung frei iſt. Das Einfache iſt alſo die Grundlage des Inneren der Dinge an ſich ſelbſt. Das Innere aber ihres Zuſtandes kann auch nicht in Ort, Geſtalt, Berührung oder Bewegung, (welche Beſtimmungen alle äußere Verhältniſſe ſind,) beſtehen, und wir können daher den Subſtanzen keinen anderen inneren Zuſtand, als denjenigen, wodurch wir unſeren Sinn ſelbſt innerlich beſtimmen, nämlich den *Zuſtand der Vorſtellungen* beilegen. So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundſtoff des ganzen Univerſum ausmachen ſollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorſtellungen beſteht, wodurch ſie eigentlich blos in ſich ſelbſt wirkſam ſind.

Eben darum muſte aber auch ſein Principium der möglichen *Gemeinſchaft der Subſtanzen* unter einander eine *vorherbeſtimmte Harmonie*, und konnte kein phyſiſcher Einfluß ſein.

Denn weil Alles nur innerlich d. i. mit ſeinen Vorſtellungen beſchäftigt iſt, ſo konnte der Zuſtand der Vorſtellungen der einen mit dem der anderen Subſtanz in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen, ſondern es mußte irgend eine dritte und in alle insgeſammt einfließende Urſache ihre Zuſtande einander correſpondirend machen, zwar nicht eben durch gelegentlichen und in jedem einzelnen Falle beſonders angebrachten Beiſtand (systema assistentiae), ſondern durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen Urſache, in welcher ſie insgeſammt ihr Daſein und Beharrlichkeit, mithin auch wechſelſeitige Correſpondenz unter einander nach allgemeinen Geſetzen bekommen müſſen.

Viertens: der berühmte *Lehrbegriff* deſſelben von *Zeit* und *Raum*, darin er dieſe Formen der Sinnlichkeit intellectuirte, war lediglich aus eben derſelben Täuſchung der transſcendentalen Reflexion entſprungen. Wenn ich mir durch den bloſen Verſtand äußere Verhältniſſe der Dinge vorſtellen will, ſo kann dieſes nur vermittelſt eines Begriffs ihrer wechſelſeitigen Wirkung geſchehen, und ſoll ich einen Zuſtand eben deſſelben Dinges mit einem anderen Zuſtande verknüpfen, ſo kann dieſes nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geſchehen. So dachte ſich alſo Leibnitz den Raum als eine gewiſſe Ordnung in der Gemeinſchaft der Subſtanzen, und die Zeit als die dynamiſche Folge ihrer Zuſtande. Das Eigenthümliche aber und von Dingen Unabhängige, was beide an ſich zu haben ſcheinen, ſchrieb er der *Verworrenheit* dieſe Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloſe Form dynamiſcher Verhältniſſe iſt, für eine eigene von ſich beſtehende und vor den Dingen ſelbſt vorhergehende Anſchauung gehalten wird. Alſo waren Raum und Zeit die intelligible Form der Verknüpfung der Dinge (Subſtanzen und ihrer Zuſtände) an ſich ſelbſt. Die Dinge aber waren intelligible Subſtanzen (substantiae noumena). Gleichwohl wollte er dieſe Begriffe für Erſcheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anſchauung zugeſtand, ſondern alle, ſelbſt die empiriſche Vorſtellung der Gegenſtände im Verſtande ſuchte, und den Sinnen nichts, als das verächtliche Geſchäft ließ, die Vorſtellungen des erſteren zu verwirren und zu verunſtalten.

Wenn wir aber auch von *Dingen an ſich ſelbſt* etwas durch den reinen Verſtand ſynthetiſch ſagen könnten, (welches gleichwohl unmöglich iſt,) ſo würde dieſes doch gar nicht auf Erſcheinungen, welche nicht Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen, gezogen werden können. Ich werde alſo in dieſem letzteren Falle in der transſcendentalen Ueberlegung meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müſſen, und ſo werden Raum und Zeit nicht Beſtimmungen der Dinge an ſich, ſondern der Erſcheinungen ſein; was die Dinge an ſich ſein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wiſſen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erſcheinung vorkommen kann.

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie iſt **substantia phaenomenon.** Was ihr innerlich zukomme, ſuche ich in allen Theilen des Raumes, den ſie einnimmt, und in allen Wirkungen, die ſie ausübt und die freilich nur immer Erſcheinungen äußerer Sinne ſein können. Ich habe alſo zwar nichts Schlechthin-, ſondern lauter Comparativ-Innerliches, das ſelber wiederum aus äußeren Verhältniſſen beſteht. Allein das Schlechthin-, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt auch eine bloſe Grille; denn dieſe iſt überall kein Gegenſtand für den reinen Verſtand; das transſcendentale Object aber, welches der Grund dieſer Erſcheinung ſein mag, die wir Materie nennen, iſt ein bloſes Etwas, wovon wir nicht einmal verſtehen würden, was es ſei, wenn es uns auch Jemand ſagen könnte. Denn wir können nichts verſtehen, als was ein unſeren Worten Correſpondirendes in der Anſchauung mit ſich führt. Wenn die Klagen: *wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein*, ſo viel bedeuten ſollen, als: wir begreifen nicht durch den reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich ſein mögen, ſo ſind ſie ganz unbillig und unvernünftig; denn ſie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anſchauen könne, folglich daß wir ein von dem menſchlichen nicht blos dem Grade, ſondern ſogar der Anſchauung und Art nach gänzlich unterſchiedenes Erkenntnißvermögen haben, alſo nicht Menſchen, ſondern Weſen ſein ſollen, von denen wir ſelbſt nicht angeben können, ob ſie einmal möglich, vielweniger wie ſie beſchaffen ſeien. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kann nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde. Jene transſcendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben iſt, unſer eigenes Gemüth mit einer anderen Anſchauung, als der unſeres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demſelben liegt das Geheimniß des Urſprungs unſerer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object, und was der transſcendentale Grund dieſer Einheit ſei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir ſogar uns ſelbſt nur durch inneren Sinn, mithin als Erſcheinung kennen, ein ſo unſchicklisches Werkzeug unſerer Nachforſchung dazu brauchen könnten, etwas Anderes, als immer wiederum Erſcheinungen, aufzufinden, deren nichtſinnliche Urſache wir doch gern erforſchen wollten.

Was dieſe Kritik der Schlüſſe aus den bloſen Handlungen der Reflexion überaus nützlich macht, iſt, daß ſie die Nichtigkeit aller Schlüſſe über Gegenſtände, die man lediglich im Verſtande mit einander vergleicht, deutlich darthut, und dasjenige zugleich beſtätigt, was wir hauptſächlich eingeſchärft haben: daß, obgleich Erſcheinungen nicht als Dinge an ſich ſelbſt unter den Objecten des reinen Verſtandes mit begriffen ſind, ſie doch die einzigen ſind, an denen unſere Erkenntniß objective Realität haben kann, nämlich wo den Begriffen Anſchauung entſpricht.

Wenn wir blos logiſch reflectiren, ſo vergleichen wir lediglich unſere Begriffe unter einander im Verſtande, ob beide eben daſſelbe enthalten, ob ſie ſich widerſprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten ſei oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten ſoll. Wende ich aber dieſe Begriffe auf einen Gegenſtand überhaupt (im transſcendentalen Verſtande) an, ohne dieſen weiter zu beſtimmen, ob er ein Gegenſtand der ſinnlichen oder intellectuellen Anſchauung ſei, ſo zeigen ſich ſofort Einſchränkungen, (nicht aus dieſem Begriffe hinauszugehen,) welche allem empiriſchen Gebrauch derſelben vorhergehen und eben dadurch beweiſen, daß die Vorſtellung eines Gegenſtandes als Dinges überhaupt nicht etwa bloß unzureichend, ſondern ohne ſinnliche Beſtimmung derſelben und unabhängig von empiriſcher Bedingung in ſich ſelbſt widerſtreitend ſei, daß man alſo entweder von allem Gegenſtande abſtrahiren (in der Logik), oder wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung denken müſſe, mithin das Intelligibele eine ganz beſondere Anſchauung, die wir nicht haben, erfordern würde, und in Ermangelung derſelben für uns nichts ſei, dagegen aber auch die Erſcheinungen nicht Gegenſtände an ſich ſelbſt ſein können. Denn wenn ich mir bloß Dinge überhaupt denke, ſo kann freilich die Verſchiedenheit der äußeren Verhältniſſe nicht eine Verſchiedenheit der Sachen ſelbſt ausmachen, ſondern ſetzt dieſe vielmehr voraus, und wenn der Begriff von dem Einen innerlich von dem des Anderen gar nicht unterſchieden iſt, ſo ſetze ich nur ein und daſſelbe Ding in verſchiedene Verhältniſſe. Ferner, durch Hinzuthun einer bloßen Bejahung (Realität) zur anderen, wird ja das Poſitive vermehrt, und ihm nichts entzogen oder aufgehoben; daher kann das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerſtreiten u. ſ. w.

Die Begriffe der Reflexion haben, wie gezeigt, durch eine gewiſſe Mißdeutung einen ſolchen Einfluß auf den Verſtandesgebrauch, daß ſie ſogar einen der ſcharfſichtigſten unter allen Philoſophen zu einem vermeinten Syſtem intellectueller Erkenntniß, welches ſeine Gegenſtände ohne Dazukunft der Sinne zu beſtimmen unternimmt, zu verleiten im Stande geweſen. Eben um deswillen iſt die Entwickelung der täuſchenden Urſache der Amphibolie dieſer Begriffe, in Veranlaſſung falſcher Grundſätze, von großem Nutzen, die Grenzen des Verſtandes zuverläſſig zu beſtimmen und zu ſichern.

Man muß zwar ſagen: was einem Begriff allgemein zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht allem Beſonderen, was unter jenem Begriff enthalten iſt (**dictum de Omni** et nullo); es wäre aber ungereimt, dieſen logiſchen Grundſatz dahin zu verändern, daß er ſo lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten iſt, das iſt auch in den beſonderen nicht enthalten, die unter demſelben ſtehen; denn dieſe ſind eben darum beſondere Begriffe, weil ſie mehr in ſich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun iſt doch wirklich auf dieſen letzteren Grundſatz das ganze intellectuelle Syſtem Leibnitzens erbaut; es fällt alſo zugleich mit demſelben, ſammt aller aus ihm entſpringenden Zweideutigkeit im Verſtandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden gründete ſich eigentlich auf der Vorausſetzung, daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewiſſe Unterſcheidung nicht angetroffen wird, ſie auch nicht in den Dingen ſelbſt anzutreffen ſei; folglich ſeien alle Dinge völlig einerlei (numero eadem), die ſich nicht ſchon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterſcheiden. Weil aber bei dem bloſen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anſchauung abſtrahirt worden, ſo wird durch eine ſonderbare Uebereilung das, wovon abſtrahirt wird, dafür genommen, daß es überall nicht anzutreffen ſei, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in ſeinem Begriffe enthalten iſt.

Der Begriff von einem Cubikfuße Raum, ich mag mir dieſen denken, wo und wie oft ich wolle, iſt an ſich völlig einerlei. Allein zwei Cubikfüße ſind im Raume dennoch blos durch ihre Oerter unterſchieden (numero diversa); dieſe ſind Bedingungen der Anſchauung, worin das Object dieſes Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergeſtalt iſt in dem Begriffe von einem Dinge gar kein Widerſtreit, wenn nichts Verneinendes mit einem Bejahenden verbunden worden, und blos bejahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in dieſer ſinnlichen Anſchauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden ſich Bedingungen (entgegengeſetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abſtrahirt war, die einen Widerſtreit, der freilich nicht logiſch iſt, nämlich aus lauter Poſitivem ein Zero = 0 möglich machen; und man konnte nicht ſagen, daß darum alle Realität unter einander in Einſtimmung ſei, weil unter ihren Begriffen kein Widerſtreit angetroffen wird *). Nach bloſen Begriffen iſt das Innere das Subſtratum aller Verhältniß- oder äußeren Beſtimmungen. Wenn ich alſo von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahire und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, ſo kann ich von allem äußeren Verhältniß abſtrahiren, und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniß, ſondern bloſe innere Beſtimmungen bedeutet. Da ſcheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Subſtanz) ſei etwas, was ſchlechthin innerlich iſt und allen äußeren Beſtimmungen vorgeht, indem es ſie allererſt möglich macht; mithin ſei dieſes Subſtratum ſo etwas, das keine äußere Verhaltniſſe mehr in ſich enthält, folglich einfach, (denn die körperlichen Dinge ſind doch immer nur Verhältniſſe, wenigſtens der Theile außer einander;) und weil wir keine ſchlechthin innere Beſtimmungen kennen, als die durch unſeren inneren Sinn, ſo ſei dieſes Subſtratum nicht allein einfach, ſondern auch (nach der Analogie mit unſerem inneren Sinn) durch Vorſtellungen beſtimmt, d. i. alle Dinge wären eigentlich Monaden oder mit Vorſtellungen begabte einfache Weſen. Dieſes würde auch Alles ſeine Richtigkeit haben, gehörte nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenſtände der äußeren Anſchauung gegeben werden können und von denen der reine Begriff abſtrahirt. Denn da zeigt ſich, daß eine beharrliche Erſcheinung im Raume (undurchdringliche Aus-

---

*) Wollte man ſich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen, daß wenigſtens realitates Noumena einander nicht entgegen wirken können, ſo müßte man doch ein Beiſpiel von dergleichen reiner und ſinnenfreier Realität anführen, damit man verſtände, ob eine ſolche überhaupt etwas oder gar nichts vorſtelle. Aber es kann kein Beiſpiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen werden, die niemals mehr als Phaenomena darbietet, und ſo bedeutet dieſer Satz nichts weiter, als daß der Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts Verneinendes enthalte; ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

dehnung) lauter Verhältniſſe und gar nichts ſchlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erſte Subſtratum aller äußeren Wahrnehmung ſein könne. Durch bloſe Begriffe kann ich freilich ohne etwas Inneres nichts Aeußeres denken, eben darum, weil Verhältnißbegriffe doch ſchlechthin gegebene Dinge vorausſetzen und ohne dieſe nicht möglich ſind. Aber da in der Anſchauung etwas enthalten iſt, was im bloſen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieſes das Subſtratum, welches durch bloſe Begriffe gar nicht erkannt werden würde, an die Hand gibt, nämlich ein Raum, der mit Allem, was er enthält, aus lauter formalen oder auch realen Verhältniſſen beſteht, ſo kann ich nicht ſagen: weil, ohne ein Schlechthin-Inneres, kein Ding durch bloſe Begriffe vorgeſtellt werden kann, ſo ſei auch in den Dingen ſelbſt, die unter dieſen Begriffen enthalten ſeien, und ihrer Anſchauung nichts Aeußeres, dem nicht etwas Schlechthin-Innerliches zum Grunde läge. Denn wenn wir von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahirt haben, ſo bleibt uns freilich im bloſen Begriffe nichts übrig, als das Innere überhaupt und das Verhältniß deſſelben unter einander, wodurch allein das Aeußere möglich iſt. Dieſe Nothwendigkeit aber, die ſich allein auf Abſtraction gründet, findet nicht bei den Dingen Statt, ſo fern ſie in der Anſchauung mit ſolchen Beſtimmungen gegeben werden, die bloſe Verhältniſſe ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil ſie nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern lediglich Erſcheinungen ſind. Was wir auch nur an der Materie kennen, ſind lauter Verhältniſſe, (das, was wir innere Beſtimmungen derſelben nennen, iſt nur comparativ innerlich;) aber es ſind darunter ſelbſtſtändige und beharrliche, dadurch uns ein beſtimmter Gegenſtand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von dieſen Verhältniſſen abſtrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge als Erſcheinung nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenſtande in abstracto, wohl aber alle Möglichkeit eines ſolchen, der nach bloſen Begriffen beſtimmbar iſt d. i. eines Noumenon. Freilich macht es ſtutzig zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältniſſen beſtehen ſolle; aber ein ſolches Ding iſt auch bloſe

Erſcheinung und kann gar nicht durch reine Kategorien gedacht werden, es beſteht ſelbſt in dem bloſen Verhältniſſe von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben ſo kann man Verhältniſſe der Dinge **in abstracto**, wenn man es mit bloſen Begriffen anfängt, wohl nicht anders denken, als daß eines die Urſache von Beſtimmungen in dem anderen ſei; denn das iſt unſer Verſtandesbegriff von Verhältniſſen ſelbſt. Allein da wir alsdenn von aller Anſchauung abſtrahiren, ſo fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander ſeinen Ort beſtimmen kann, nämlich die Form der Sinnlichkeit (der Raum), weg, der doch vor aller empiriſchen Cauſalität vorhergeht.

Wenn wir unter blos intelligiblen Gegenſtänden diejenigen Dinge verſtehen, die durch reine Kategorien ohne alles Schema der Sinnlichkeit gedacht werden, ſo ſind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unſerer Verſtandesbegriffe iſt blos die Art unſerer ſinnlichen Anſchauung, wodurch uns Gegenſtände gegeben werden, und wenn wir von der letzteren abſtrahiren, ſo haben die erſteren gar keine Beziehung auf irgend ein Object. Ja wenn man auch eine andere Art der Anſchauung, als dieſe unſere ſinnliche iſt, annehmen wollte, ſo würden doch unſere Functionen zu denken in Anſehung derſelben von gar keiner Bedeutung ſein. Verſtehen wir darunter nur Gegenſtände einer nichtſinnlichen Anſchauung, von denen unſere Kategorien zwar freilich nicht gelten und von denen wir alſo gar keine Erkenntniß (weder Anſchauung, noch Begriff) jemals haben können, ſo müſſen **Noumena** in dieſer blos negativen Bedeutung allerdings zugelaſſen werden; da ſie denn nichts Anderes ſagen, als daß unſere Art der Anſchauung nicht auf alle Dinge, ſondern blos auf Gegenſtände unſerer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt iſt, und mithin für irgend eine andere Art Anſchauung, und alſo auch für Dinge als Objecte derſelben Platz übrig bleibt. Aber alsdenn iſt der Begriff eines **Noumenon** problematiſch d. i. die Vorſtellung eines Dinges, von dem wir weder ſagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich ſei, indem wir gar keine Art der Anſchauung, als unſere ſinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Kategorien, keine von beiden aber einem außerſinnlichen Gegenſtande angemeſſen iſt. Wir können daher das Feld der Gegenſtände unſeres Denkens über die Bedingungen unſerer Sinnlichkeit darum noch nicht poſitiv erweitern und außer den Erſcheinungen noch Gegenſtände des reinen Denkens d. i. **Noumena** annehmen, weil jene keine anzugebende poſitive Bedeutung haben. Denn man muß von den Kategorien eingeſtehen, daß ſie allein noch nicht zur Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt zureichen, und ohne die data der Sinnlichkeit blos ſubjective Formen der Verſtandeseinheit, aber ohne Gegenſtand ſein würden. Das Denken iſt zwar an ſich kein Product der Sinne und ſo fern durch ſie auch nicht eingeſchränkt, aber darum nicht ſo fort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdenn ohne Object iſt. Man kann auch das Noumenon nicht ein ſolches Object nennen; denn dieſes bedeutet eben den problematiſchen Begriff von einem Gegenſtande für eine ganz andere Anſchauung und einen ganz anderen Verſtand, als der unſrige, der mithin ſelbſt ein Problem iſt. Der Begriff des Noumenon iſt alſo nicht der Begriff von einem Object, ſondern die unvermeidlich mit der Einſchränkung unſerer Sinnlichkeit zuſammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anſchauung ganz entbundene Gegenſtände geben möge, welche Frage nur unbeſtimmt beantwortet werden kann, nämlich: daß, weil die ſinnliche Anſchauung nicht auf alle Dinge ohne Unterſchied geht, für mehr und andere Gegenſtände Platz übrig bleibe, ſie alſo nicht ſchlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines beſtimmten Begriffs aber, (da keine Kategorie dazu tauglich iſt,) auch nicht als Gegenſtände für unſeren Verſtand behauptet werden können.

Der Verſtand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum ſein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnt, daß ſie ſich nicht anmaße, auf Dinge an ſich ſelbſt zu gehen, ſondern lediglich auf Erſcheinungen, ſo denkt er ſich einen Gegenſtand an ſich ſelbſt, aber nur als transſcendentales Object, das die Urſache der Erſcheinung (mithin ſelbſt nicht Erſcheinung) iſt, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Subſtanz ꝛc. gedacht werden kann, (weil dieſe Begriffe immer ſinnliche Formen erfordern, in denen ſie einen Gegenſtand beſtimmen;) wovon alſo völlig unbekannt iſt, ob es in uns oder auch außer uns anzutreffen ſei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieſes Object Noumenon nennen, darum, weil die Vorſtellung von ihm nicht ſinnlich iſt, ſo ſteht dieſes uns frei. Da wir aber keine von unſeren Verſtandesbegriffen darauf anwenden können, ſo bleibt dieſe Vorſtellung doch für uns leer und dient zu nichts, als die Grenzen unſerer ſinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen und einen Raum übrig zu laſſen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verſtand ausfüllen können.

Die Kritik des reinen Verſtandes erlaubt es alſo nicht, ſich ein neues Feld von Gegenſtänden, außer denen, die ihm als Erſcheinungen vorkommen können, zu ſchaffen und in intelligible Welten, ſogar nicht einmal in ihren Begriff auszuſchweifen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allerſcheinbarſte Art verleitet und allerdings entſchuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin, daß der Gebrauch des Verſtandes wider ſeine Beſtimmung tranſſcendental gemacht, und die Gegenſtände, d. i. mögliche Anſchauungen ſich nach Begriffen, nicht aber Begriffe ſich nach möglichen Anſchauungen, (als auf denen allein ihre objective Gültigkeit beruht,) richten müſſen. Die Urſache hievon aber iſt wiederum, daß die Apperception, und mit ihr das Denken vor aller möglichen beſtimmten Anordnung der Vorſtellungen vorhergeht. Wir denken alſo Etwas überhaupt und beſtimmen es einerſeits ſinnlich, allein unterſcheiden doch den allgemeinen und **in abstracto** vorgeſtellten Gegenſtand von dieſer Art ihn anzuſchauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn blos durch Denken zu beſtimmen, übrig, welche zwar eine bloſe logiſche Form ohne Inhalt iſt, uns aber dennoch eine Art zu ſein ſcheint, wie das Object an ſich exiſtire (**Noumenon**), ohne auf die Anſchauung zu ſehen, welche auf unſere Sinne eingeſchränkt iſt.

Ehe wir die tranſſcendentale Analytik verlaſſen, müſſen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an ſich von nicht ſonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollſtändigkeit des Syſtems erforderlich ſcheinen dürfte. Der höchſte Begriff, von dem man eine Transſcendental-Philoſophie anzufangen pflegt, iſt gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff vorausſetzt, ſo muß noch ein höherer angegeben werden, und dieſer iſt der Begriff von einem Gegenſtande überhaupt, (problematiſch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts ſei.) Weil die Kategorien die einzigen Begriffe ſind, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ſo wird die Unterſcheidung eines Gegenſtandes, ob es Etwas oder Nichts ſei, nach der Ordnung und Anweiſung der Kategorien fortgehen.

1) Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem iſt der, ſo Alles aufhebt, d. i. Keines, entgegengeſetzt und ſo iſt der Gegenſtand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anſchauung correſpondirt = Nichts d. i. ein Begriff ohne Gegenſtand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müſſen (ens rationis), oder wie etwa gewiſſe neue Grundkräfte, die man ſich denkt, zwar ohne Widerſpruch, aber auch ohne Beiſpiel aus der Erfahrung gedacht werden und alſo nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müſſen.

2) Realität iſt Etwas, Negation iſt Nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenſtandes, wie der Schatten, die Kälte (nihil privativum).

3) Die bloſe Form der Anſchauung, ohne Subſtanz iſt an ſich kein Gegenſtand, ſondern die blos formale Bedingung deſſelben (als Erſcheinung), wie der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas ſind, als Formen anzuſchauen, aber ſelbſt keine Gegenſtände ſind, die angeſchaut werden (ens imaginarium).

4) Der Gegenſtand eines Begriffs, der ſich ſelbſt widerſpricht, iſt Nichts, weil der Begriff Nichts iſt, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten (nihil negativum).

Die Tafel dieſer Eintheilung des Begriffs von Nichts, (denn die dieſer gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von ſelber,) würde daher ſo angelegt werden müſſen:

Nichts,

als

1\.

Leerer Begriff ohne Gegenſtand,

ens rationis.

2\.

Leerer Gegenſtand eines Begriffs,

nihil privativum.

3\.

Leere Anſchauung ohne Gegenſtand,

ens imaginarium.

4\.

Leerer Gegenſtand ohne Begriff,

nihil negativum.

Man ſieht, daß das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n. 4.) dadurch unterſchieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeit gezählt werden darf, weil es blos Erdichtung (obzwar nicht widerſprechende) iſt, dieſes aber der Möglichkeit entgegengeſetzt iſt, indem der Begriff ſogar ſich ſelbſt aufhebt. Beide ſind aber leere Begriffe. Dagegen ſind das **nihil privativum** (n. 2.) und **ens imaginarium** (n. 3.) leere **Data** zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, ſo kann man ſich auch keine Finſterniß, und wenn nicht ausgedehnte Weſen wahrgenommen worden, keinen Raum vorſtellen. Die Negation ſowohl, als die bloſe Form der Anſchauung ſind, ohne ein Reales, keine Objecte.

Der transſcendentalen Logik

zweite Abtheilung.

Die transſcendentale Dialektik.

Einleitung.

I. Vom transſcendentalen Scheine.

Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, ſie ſei eine Lehre der Wahrſcheinlichkeit; denn dieſe iſt Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniß alſo zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich iſt, mithin von dem analytiſchen Theile der Logik nicht getrennt werden muß. Noch weniger dürfen Erſcheinung und Schein für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein ſind nicht im Gegenſtande, ſo fern er angeſchaut wird, ſondern im Urtheile über denſelben, ſo fern er gedacht wird. Man kann alſo zwar richtig ſagen, daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil ſie jederzeit richtig urtheilen, ſondern weil ſie gar nicht urtheilen. Daher ſind Wahrheit ſowohl als Irrthum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren nur im Urtheile d. i. nur in dem Verhältniſſe des Gegenſtandes zu unſerem Verſtande anzutreffen. In einem Erkenntniß, das mit den Verſtandesgeſetzen durchgängig zuſammenſtimmt, iſt kein Irrthum. In einer Vorſtellung der Sinne iſt, (weil ſie gar kein Urtheil enthält,) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kann aber von ſelbſt von ihren eigenen Geſetzen abweichen. Daher würden weder der Verſtand für ſich allein (ohne Einfluß einer anderen Urſache), noch die Sinne für ſich irren; der erſtere darum nicht, weil, wenn er blos nach ſeinen Geſetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit dieſen Geſetzen nothwendig übereinſtimmen muß. In der Uebereinſtimmung mit den Geſetzen des Verſtandes beſteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen iſt gar kein Urtheil, weder ein wahres, noch falſches. Weil wir nun außer dieſen beiden Erkenntnißquellen keine andere haben, ſo folgt, daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verſtand bewirkt werde, wodurch es geſchieht, daß die ſubjectiven Gründe des Urtheils mit den objectiven zuſammenfließen, und dieſe von ihrer Beſtimmung abweichend machen *), ſo wie ein bewegter Körper zwar für ſich jederzeit die gerade Linie in derſelben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer anderen Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinige Bewegung ausſchlägt. Um die eigenthümliche Handlung des Verſtandes von der Kraft, die ſich mit einmengt, zu unterſcheiden, wird es daher nöthig ſein, das irrige Urtheil als die Diagonale zwiſchen zwei Kräften anzuſehen, die das Urtheil nach zwei verſchiedenen Richtungen beſtimmen, die gleichſam einen Winkel einſchließen, und jene zuſammengeſetzte Wirkung in die einfache des Verſtandes und der Sinnlichkeit aufzulöſen, welches in reinen Urtheilen a priori durch transſcendentale Ueberlegung geſchehen muß, wodurch, (wie ſchon angezeigt worden,) jeder Vorſtellung ihre Stelle in der ihr angemeſſenen Erkenntnißkraft angewieſen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterſchieden wird.

Unſer Geſchäft iſt hier nicht, vom empiriſchen Scheine (z. B. dem optiſchen) zu handeln, der ſich bei dem empiriſchen Gebrauche ſonſt richtiger Verſtandesregeln vorfindet, und durch welchen die Urtheilskraft, durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird, ſon-

---

*) Die Sinnlichkeit, dem Verſtande untergelegt, als das Object, worauf dieſer ſeine Function anwendet, iſt der Quell realer Erkenntniſſe. Eben dieſelbe aber, ſo fern ſie auf die Verſtandeshandlung ſelbſt einfließt und ihn zum Urtheilen beſtimmt, iſt der Grund des Irrthums.

dern wir haben es mit dem *transſcendentalen Scheine* allein zu thun, der auf Grundſätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt iſt, als in welchem Falle wir doch wenigſtens einen Probirſtein ihrer Richtigkeit haben würden; ſondern der uns ſelbſt, wider alle Warnungen der Kritik gänzlich über den empiriſchen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des *reinen Verſtandes* hinhält. Wir wollen die Grundſätze, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, *immanente*, diejenigen aber, welche dieſe Grenzen überfliegen ſollen, *transſcendente* Grundſätze nennen. Ich verſtehe aber unter dieſen nicht den *transſcendentalen* Gebrauch oder Mißbrauch der Kategorien, welcher ein bloſer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urtheilskraft iſt, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verſtande ſein Spiel erlaubt iſt, nicht genug Acht hat; ſondern wirkliche Grundſätze, die uns zumuthen, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und ſich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkennt, anzumaßen. Daher ſind *transſcendental* und *transſcendent* nicht einerlei. Die Grundſätze des reinen Verſtandes, die wir oben vortrugen, ſollen blos von empiriſchem und nicht von transſcendentalem d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche ſein. Ein Grundſatz aber, der dieſe Schranken wegnimmt, ja gar ſie zu überſchreiten gebietet, heißt *transſcendent*. Kann unſere Kritik dahin gelangen, den Schein dieſer angemaßten Grundſätze aufzudecken, ſo werden jene Grundſätze des blos empiriſchen Gebrauchs, im Gegenſatz mit den letzteren, *immanente* Grundſätze des reinen Verſtandes genannt werden können.

Der logiſche Schein, der in der bloſen Nachahmung der Vernunftform beſteht, (der Schein der Trugſchlüſſe,) entſpringt lediglich aus einem Mangel der Achtſamkeit auf die logiſche Regel. Sobald daher dieſe auf den vorliegenden Fall geſchärft wird, ſo verſchwindet er gänzlich. Der transſcendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn ſchon aufgedeckt und ſeine Nichtigkeit durch die transſcendentale Kritik deutlich eingeſehen hat, (z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben.) Die Urſache hievon iſt dieſe, daß in unſerer Vernunft, (ſubjectiv als ein menſchliches Erkenntnißvermögen betrachtet,) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Anſehen objectiver Grundſätze haben und wodurch es geſchieht, daß die ſubjective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe, zu Gunſten des Verſtandes, für eine objective Nothwendigkeit der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird. Eine Illuſion, die gar nicht zu vermeiden iſt, ſo wenig, als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher ſcheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtſtrahlen als dieſe ſehen, oder noch mehr, ſo wenig ſelbſt der Aſtronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer ſcheine, ob er gleich durch dieſen Schein nicht betrogen wird.

Die transſcendentale Dialektik wird alſo ſich damit begnügen, den Schein transſcendentaler Urtheile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betrüge; daß er aber auch (wie der logiſche Schein) ſogar verſchwinde und ein Schein zu ſein aufhöre, das kann ſie niemals bewerkſtelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illuſion zu thun, die ſelbſt auf ſubjectiven Grundſätzen beruht und ſie als objective unterſchiebt, anſtatt daß die logiſche Dialektik in Auflöſung der Trugſchlüſſe es nur mit einem Fehler in Befolgung der Grundſätze, oder mit einem gekünſtelten Scheine in Nachahmung derſelben zu thun hat. Es gibt alſo eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die ſich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntniſſen ſelbſt verwickelt, oder die irgend ein Sophiſt, um vernünftige Leute zu verwirren, künſtlich erſonnen hat, ſondern die der menſchlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und ſelbſt, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und ſie unabläſſig in augenblickliche Verirrungen zu ſtoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transſcendentalen Scheins.

A) Von der Vernunft überhaupt.

Alle unſere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verſtande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieſer oberſten Erkenntnißkraft eine Erklärung geben ſoll, ſo finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es gibt von ihr, wie von dem Verſtande einen blos formalen d. i. logiſchen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, aber auch einen realen, da ſie ſelbſt den Urſprung gewiſſer Begriffe und Grundſätze enthält, die ſie weder von den Sinnen, noch vom Verſtande entlehnt. Das erſtere Vermögen iſt nun freilich vorlängſt von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu ſchließen, (zum Unterſchiede von den unmittelbaren Schlüſſen, consequentiis immediatis,) erklärt worden; das zweite aber, welches ſelbſt Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingeſehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logiſches und transſcendentales Vermögen vorkommt, ſo muß ein höherer Begriff von dieſer Erkenntnißquelle geſucht werden, welcher beide Begriffe unter ſich befaßt, indeſſen wir nach der Analogie mit den Verſtandesbegriffen erwarten können, daß der logiſche Begriff zugleich den Schlüſſel zum transſcendentalen, und die Tafel der Functionen der erſteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erklärten im erſteren Theile unſerer transſcendentalen Logik den Verſtand durch das Vermögen der *Regeln*; hier unterſcheiden wir die Vernunft von demſelben, dadurch, daß wir ſie das Vermögen der *Principien* nennen wollen.

Der Ausdruck eines Princips iſt zweideutig und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an ſich ſelbſt und ſeinem eigenen Urſprunge nach kein Principium iſt. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch ſogar aus

Erfahrung (durch Induction) hergenommen ſein, kann zum Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe dienen; er iſt darum aber nicht ſelbſt ein Principium. Die mathematiſchen Axiomen, (z. B. zwiſchen zwei Puncten kann nur eine gerade Linie ſein,) ſind ſogar allgemeine Erkenntniſſe **a priori** und werden daher mit Recht, relativiſch auf die Fälle, die unter ihnen ſubſumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht ſagen, daß ich dieſe Eigenſchaft der geraden Linie überhaupt und an ſich aus Principien erkenne, ſondern nur in der reinen Anſchauung.

Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So iſt denn ein jeder Vernunftſchluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. Denn der Oberſatz gibt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß Alles, was unter der Bedingung deſſelben ſubſumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniß zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen kann, und der Verſtand dergleichen allgemeine Sätze **a priori** darbietet, ſo können dieſe denn auch in Anſehung ihres möglichen Gebrauchs Principien genannt werden.

Betrachten wir aber dieſe Grundſätze des reinen Verſtandes an ſich ſelbſt ihrem Urſprunge nach, ſo ſind ſie nichts weniger, als Erkenntniſſe aus Begriffen. Denn ſie würden auch nicht einmal **a priori** möglich ſein, wenn wir nicht die reine Anſchauung (in der Mathematik) oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbei zögen. Daß Alles, was geſchieht, eine Urſache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe deſſen, was überhaupt geſchieht, geſchloſſen werden; vielmehr zeigt der Grundſatz, wie man allererſt von dem, was geſchieht, einen beſtimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetiſche Erkenntniſſe aus Begriffen kann der Verſtand alſo gar nicht verſchaffen, und dieſe ſind es eigentlich, welche ich ſchlechthin Principien nenne, indeſſen daß alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heißen können.

Es iſt ein alter Wunſch, der, wer weiß wie ſpät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird, daß man doch einmal, ſtatt der endloſen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Geſetze ihre Principien aufſuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß beſtehen, die Geſetzgebung, wie man ſagt, zu ſimplificiren. Aber die Geſetze ſind hier auch nur Einſchränkungen unſerer Freiheit auf Bedingungen, unter denen ſie durchgängig mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt; mithin gehen ſie auf etwas, was gänzlich unſer eigen Werk iſt und wovon wir durch jene Begriffe ſelbſt die Urſache ſein können. Wie aber Gegenſtände an ſich ſelbſt, wie die Natur der Dinge unter Principien ſtehe und nach bloſen Begriffen beſtimmt werden ſolle, iſt, wo nicht etwas Unmögliches, wenigſtens doch ſehr Widerſinniſches in ſeiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt ſein, wie es wolle, (denn darüber haben wir die Unterſuchung noch vor uns,) ſo erhellt wenigſtens daraus, daß Erkenntniß aus Principien (an ſich ſelbſt) ganz etwas Anderes ſei, als bloſe Verſtandeserkenntniß, die zwar auch anderen Erkenntniſſen in der Form eines Princips vorgehen kann, an ſich ſelbſt aber, (ſo fern ſie ſynthetiſch iſt,) nicht auf bloſem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in ſich enthält.

Der Verſtand mag ein Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln ſein, ſo iſt die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verſtandesregeln unter Principien. Sie geht alſo niemals zunächſt auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenſtand, ſondern auf den Verſtand, um den mannigfaltigen Erkenntniſſen deſſelben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag und von ganz anderer Art iſt, als ſie von dem Verſtande geleiſtet werden kann.

Das iſt der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, ſo weit er, bei gänzlichem Mangel an Beiſpielen, (als die erſt in der Folge gegeben werden ſollen,) hat begreiflich gemacht werden können.

B) Vom logiſchen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterſchied zwiſchen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geſchloſſen wird. Daß in einer Figur, die durch drei gerade Linien begrenzt iſt, drei Winkel ſind, wird unmittelbar erkannt; daß dieſe Winkel aber zuſammen zween rechten gleich ſind, iſt nur geſchloſſen. Weil wir des Schließens beſtändig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, ſo bemerken wir zuletzt dieſen Unterſchied nicht mehr und halten oft, wie bei dem ſogenannten Betruge der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geſchloſſen haben. Bei jedem Schluſſe iſt ein Satz, der zum Grunde liegt, und ein anderer, nämlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, und endlich die Schlußfolge (Conſequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des erſteren verknüpft iſt. Liegt das geſchloſſene Urtheil ſchon in dem erſten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorſtellung daraus abgeleitet werden kann, ſo heißt der Schluß unmittelbar (**consequentia immediata**); ich möchte ihn lieber den Verſtandesſchluß nennen. Iſt aber außer der zum Grunde gelegten Erkenntniß noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, ſo heißt der Schluß ein Vernunftſchluß. In dem Satze: *alle Menſchen ſind ſterblich*, liegen ſchon die Sätze: einige Menſchen ſind ſterblich, einige Sterbliche ſind Menſchen, nichts, was unſterblich iſt, iſt ein Menſch; und dieſe ſind alſo unmittelbare Folgerungen aus dem erſteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte ſind ſterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile, (denn der Begriff des Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor,) und er kann nur vermittelſt eines Zwiſchenurtheils aus dieſem gefolgert werden.

In jedem Vernunftſchluſſe denke ich zuerſt eine Regel (**major**) durch den *Verſtand*. Zweitens ſubſumire ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (**minor**) vermittelſt der *Urtheilskraft*. Endlich *beſtimme* ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel (**conclusio**), mithin **a priori** durch die *Vernunft*. Das Verhältniß alſo, welches der Oberſatz, als die Regel zwiſchen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorſtellt, macht die verſchiedenen Arten der Vernunftſchlüſſe aus. Sie ſind alſo gerade dreifach, ſo wie alle Urtheile überhaupt, ſo ferne ſie ſich in der Art unterſcheiden, wie ſie das Verhältniß des Erkenntniſſes im Verſtande ausdrücken, nämlich: *kategoriſche* oder *hypothetiſche* oder *disjunctive* Vernunftſchlüſſe.

Wenn, wie mehrentheils geſchieht, die Concluſion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu ſehen, ob es nicht aus ſchon gegebenen Urtheilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenſtand gedacht wird, fließe, ſo ſuche ich im Verſtande die Aſſertion dieſes Schlußſatzes auf, ob ſie ſich nicht in demſelben unter gewiſſen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine ſolche Bedingung und läßt ſich das Object des Schlußſatzes unter der gegebenen Bedingung ſubſumiren, ſo iſt dieſer aus der Regel, *die auch für andere Gegenſtände der Erkenntniß gilt*, gefolgert. Man ſieht daraus, daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verſtandes auf die kleinſte Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchſte Einheit derſelben zu bewirken ſuche.

C) Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft iſoliren und iſt ſie alsdenn noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entſpringen und dadurch ſie ſich auf Gegenſtände bezieht, oder iſt ſie ein blos ſubalternes Vermögen, gegebenen Erkenntniſſen eine gewiſſe Form zu geben, welche logiſch heißt, und wodurch die Verſtandeserkenntniſſe nur einander und niedrige Regeln anderen höheren, (deren Bedingung die Bedingung der erſteren in ihrer Sphäre befaßt,) untergeordnet werden, ſo viel ſich durch die Vergleichung derſelben will bewerkſtelligen laſſen? Dies iſt die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beſchäftigen. In der That iſt Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verſtand mit ſich ſelbſt in durchgängigen Zuſammenhang zu bringen, ſo wie der Verſtand das Mannigfaltige der Anſchauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein ſolcher Grundſatz ſchreibt den Objecten kein Geſetz vor und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, ſie als ſolche überhaupt zu erkennen und zu beſtimmen, ſondern iſt blos ein ſubjectives Geſetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unſeres Verſtandes, durch Vergleichung ſeiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derſelben auf die kleinſtmögliche Zahl derſelben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unſeres Verſtandes Vorſchub thue, zu fordern und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben berechtigt wäre. Mit einem Worte, die Frage iſt: ob Vernunft an ſich d. i. die reine Vernunft a priori ſynthetiſche Grundſätze und Regeln enthalte, und worin dieſe Principien beſtehen mögen?

Das formale und logiſche Verfahren derſelben in Vernunftſchlüſſen gibt uns hierüber ſchon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transſcendentale Principium derſelben in der ſynthetiſchen Erkenntniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Erſtlich geht der Vernunftſchluß nicht auf Anſchauungen, um dieſelbe unter Regeln zu bringen, (wie der Verſtand mit ſeinen Kategorien,) ſondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn alſo reine Vernunft auch auf Gegenſtände geht, ſo hat ſie doch auf dieſe und deren Anſchauung keine unmittelbare Beziehung, ſondern nur auf den Verſtand und deſſen Urtheile, welche ſich zunächſt an die Sinne und deren Anſchauung wenden, um dieſen ihren Gegenſtand zu beſtimmen. Vernunfteinheit iſt alſo nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, ſondern von dieſer, als der Verſtandeseinheit, weſentlich unterſchieden. Daß Alles, was geſchieht, eine Urſache habe, iſt gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeſchriebener Grundſatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne dieſe Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloſen Begriffen keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebieten können.

Zweitens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußſatzes), und der Vernunftſchluß iſt ſelbſt nichts Anderes, als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelſt eine Proſyllogismus) geſucht werden muß, ſo lange es angeht, ſo ſieht man wohl, der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauche) ſei: zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit deſſelben vollendet wird.

Dieſe logiſche Maxime kann aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin ſelbſt unbedingt iſt, gegeben (d. i. in dem Gegenſtande und ſeiner Verknüpfung enthalten).

Ein ſolcher Grundſatz der reinen Vernunft iſt aber offenbar ſynthetiſch; denn das Bedingte bezieht ſich analytiſch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müſſen aus demſelben auch verſchiedene ſynthetiſche Sätze entſpringen, wovon der reine Verſtand nichts weiß, als der nur mit Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Syntheſis jederzeit bedingt iſt. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich Statt hat, wird beſonders erwogen werden, nach allen den Beſtimmungen, die es von jedem Bedingten unterſcheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen ſynthetiſchen Sätzen a priori geben.

Die aus dieſem oberſten Princip der reinen Vernunft entſpringende Grundſätze werden aber in Anſehung aller Erſcheinungen transſcendent ſein, d. i. es wird kein ihm adäquater empiriſcher Gebrauch von denſelben jemals gemacht werden können. Er wird ſich alſo von allen Grundſätzen des Verſtandes, (deren Gebrauch völlig immanent iſt, indem ſie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben,) gänzlich unterſcheiden. Ob nun jener Grundſatz: daß ſich die Reihe der Bedingungen (in der Syntheſis der Erſcheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt) bis zum Unbedingten erſtrecke, ſeine objective Richtigkeit habe oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empiriſchen Verſtandesgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectivgültigen Vernunftſatz gebe, ſondern eine blos logiſche Vorſchrift, ſich im Aufſteigen zu immer höheren Bedingungen der

Vollſtändigkeit derſelben zu nähern und dadurch die höchſte uns mögliche Vernunfteinheit in unſere Erkenntniß zu bringen; ob, ſage ich, dieſes Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverſtand für einen transſcendentalen Grundſatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine ſolche unbeſchränkte Vollſtändigkeit übereilter Weiſe von der Reihe der Bedingungen in den Gegenſtänden ſelbſt poſtulirt; was aber auch in dieſem Falle für Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftſchlüſſe, deren Oberſatz aus reiner Vernunft genommen worden, (und der vielleicht mehr Petition, als Poſtulat iſt,) und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen ſteigen, einſchleichen mögen: das wird unſer Geſchäft in der transſcendentalen Dialektik ſein, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menſchlichen Vernunft verborgen ſind, entwickeln wollen. Wir werden ſie in zwei Hauptſtücke theilen, deren erſteres von den transſcendentalen Begriffen der reinen Vernunft, das zweite von transſcendenten und dialektiſchen Vernunftſchlüſſen derſelben handeln ſoll.

Der transſcendentalen Dialektik

erſtes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandtniß haben mag, ſo ſind ſie doch nicht blos reflectirte, ſondern geſchloſſene Begriffe. Verſtandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derſelben gedacht; aber ſie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erſcheinungen, inſofern ſie nothwendig zu einem möglichen empiriſchen Bewußtſein gehören ſollen. Durch ſie allein wird Erkenntniß und Beſtimmung eines Gegenſtandes möglich. Sie geben alſo zuerſt Stoff zum Schließen, und vor ihnen gehen keine Begriffe

a priori von Gegenſtänden vorher, aus denen ſie könnten geſchloſſen werden. Dagegen gründet ſich ihre objective Realität doch lediglich darauf, daß, weil ſie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt ſchon vorläufig, daß er ſich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beſchränken laſſen, weil er eine Erkenntniß betrifft, von der jede empiriſche nur ein Theil iſt, (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empiriſchen Syntheſis,) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig iſt. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verſtandesbegriffe zum Verſtehen (der Wahrnehmungen). Wenn ſie das Unbedingte enthalten, ſo betreffen ſie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches ſelbſt aber niemals ein Gegenſtand der Erfahrung iſt; etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüſſen aus der Erfahrung führt und wornach ſie den Grad ihres empiriſchen Gebrauchs ſchätzt und abmißt, niemals aber ein Glied der empiriſchen Syntheſis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe deſſen ungeachtet objective Gültigkeit, ſo können ſie **conceptus ratiocinati** (richtig geſchloſſene Begriffe) heißen; wo nicht, ſo ſind ſie wenigſtens durch einen Schein des Schließens erſchlichen, und mögen **conceptus ratiocinantes** (vernünftelnde Begriffe) genannt werden. Da dieſes aber allererſt in dem Hauptſtücke von den dialektiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, ſo können wir darauf noch nicht Rückſicht nehmen, ſondern werden vorläufig, ſo wie wir die reinen Verſtandesbegriffe Kategorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und ſie transſcendentale Ideen nennen, dieſe Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.

Des erſten Buchs der transſcendentalen Dialektik erſter Abſchnitt.

Von den Ideen überhaupt.

Bei dem großen Reichthum unſerer Sprachen findet ſich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der ſeinem Begriffe genau anpaßt, und in deſſen Ermangelung er weder Anderen, noch ſogar ſich ſelbſt recht verſtändlich werden kann. Neue Wörter zu ſchmieden iſt eine Anmaßung zum Geſetzgeben in Sprachen, die ſelten gelingt, und ehe man zu dieſem verzweifelten Mittel ſchreitet, iſt es rathſam, ſich in einer todten und gelehrten Sprache umzuſehen, ob ſich daſelbſt nicht dieſer Begriff ſammt ſeinem angemeſſenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch deſſelben durch Unbehutſamkeit ihrer Urheber auch etwas ſchwankend geworden wäre, ſo iſt es doch beſſer, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befeſtigen, (ſollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieſelbe im Sinne gehabt habe,) als ſein Geſchäft nur dadurch zu verderben, daß man ſich unverſtändlich macht.

Um deswillen, wenn ſich etwa zu einem gewiſſen Begriffe nur ein einziges Wort vorfände, das in ſchon eingeführter Bedeutung dieſem Begriffe genau anpaßt, deſſen Unterſcheidung von anderen verwandten Begriffen von großer Wichtigkeit iſt, ſo iſt es rathſam, damit nicht verſchwenderiſch umzugehen oder es blos zur Abwechſelung, ſynonymiſch ſtatt anderer zu gebrauchen, ſondern ihm ſeine eigenthümliche Bedeutung ſorgfältig aufzubehalten; weil es ſonſt leichtlich geſchieht, daß, nachdem der Ausdruck die Aufmerkſamkeit nicht beſonders beſchäftigt, ſondern ſich unter dem Haufen anderer von ſehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verloren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente ſich des Ausdrucks Idee ſo, daß man wohl ſieht, er habe darunter etwas verſtanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, ſondern welches ſogar die Begriffe des Verſtandes, mit denen ſich Ariſtoteles beſchäftigte, weit überſteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen ſind bei ihm Urbilder der Dinge ſelbſt und nicht blos Schlüſſel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. Nach ſeiner Meinung floſſen ſie aus der höchſten Vernunft aus, von da ſie der menſchlichen zu Theil geworden, die ſich aber jetzt nicht mehr in ihrem urſprünglichen Zuſtande befindet, ſondern mit Mühe die alten, jetzt ſehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung, (die Philoſophie heißt,) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine literariſche Unterſuchung einlaſſen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philoſoph mit ſeinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches ſei, ſowohl im gemeinen Geſpräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfaſſer über ſeinen Gegenſtand äußert, ihn ſogar beſſer zu verſtehen, als er ſich ſelbſt verſtand, indem er ſeinen Begriff nicht genugſam beſtimmte, und dadurch bisweilen ſeiner eigenen Abſicht entgegen redete oder auch dachte.

Plato bemerkte ſehr wohl, daß unſere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als blos Erſcheinungen nach ſynthetiſcher Einheit buchſtabiren, um ſie als Erfahrung leſen zu können, und daß unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkenntniſſen aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenſtand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdeſtoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngeſpinnſte ſeien.

Plato fand ſeine Ideen vorzüglich in Allem, was praktiſch iſt *) d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerſeits unter Erkenntniſſen ſteht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft ſind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung ſchöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beiſpiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muſter zum Erkenntnißquell machen wollte, (wie es wirklich Viele gethan haben,) der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umſtänden wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Dagegen wird ein Jeder inne, daß, wenn ihm Jemand als Muſter der Tugend vorgeſtellt wird, er doch immer das wahre Original blos in ſeinem eigenen Kopfe habe, womit er dieſes angebliche Muſter vergleicht und es blos darnach ſchätzt. Dieſes iſt aber die Idee der Tugend, in Anſehung deren alle mögliche Gegenſtände der Erfahrung zwar als Beiſpiele, (Beweiſe der Thunlichkeit desjenigen im gewiſſen Grade, was der Begriff der Vernunft heiſcht,) aber nicht als Urbilder Dienſte thun. Daß niemals ein Menſch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiſet gar nicht etwas Chimäriſches in dieſem Gedanken. Denn es iſt gleichwohl alles Urtheil über den moraliſchen Werth oder Unwerth nur vermittelſt dieſer Idee möglich; mithin liegt ſie jeder Annäherung zur moraliſchen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, ſo weit auch die ihrem Grade nach nicht zu beſtimmende Hinderniſſe in der menſchlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

---

*) Er dehnte ſeinen Begriff freilich auch auf ſpeculative Erkenntniſſe aus, wenn ſie nur rein und völlig a priori gegeben waren, ſogar über die Mathematik, ob dieſe gleich ihren Gegenſtand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, ſo wenig als in der myſtiſchen Deduction dieſer Ideen oder den Uebertreibungen, dadurch er ſie gleichſam hypoſtaſirte; wiewohl die hohe Sprache, deren er ſich in dieſem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemeſſenen Auslegung ganz wohl fähig iſt.

Die platoniſche Republik iſt, als ein vermeintlich auffallendes Beiſpiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und **Brucker** findet es lächerlich, daß der Philoſoph behauptete, niemals würde ein Fürſt wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde beſſer thun, dieſem Gedanken mehr nachzugehen und ihn, (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läßt,) durch neue Bemühung ins Licht zu ſtellen, als ihn, unter dem ſehr elenden und ſchädlichen Vorwande der Unthunlichkeit als unnütz bei Seite zu ſetzen. Eine Verfaſſung von der **größten menſchlichen Freiheit** nach Geſetzen, welche machen, daß **Jedes Freiheit mit der Andern ihrer zuſammen beſtehen kann**, (nicht von der größeſten Glückſeligkeit, denn dieſe wird ſchon von ſelbſt folgen,) iſt doch wenigſtens eine nothwendige

Idee, die man nicht blos im erſten Entwurfe einer Staatsverfaſſung, ſondern auch bei allen Geſetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hinderniſſen abſtrahiren muß, die vielleicht nicht ſowohl aus der menſchlichen Natur unvermeidlich entſpringen mögen, als vielmehr aus der Vernachläſſigung der ächten Ideen bei der Geſetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philoſophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerſtreitende Erfahrung, die doch gar nicht exiſtiren würde, wenn jene Anſtalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil ſie aus Erfahrung geſchöpft worden, alle gute Abſicht vereitelt hätten. Je übereinſtimmender die Geſetzgebung und Regierung mit dieſer Idee eingerichtet wären, deſto ſeltener würden allerdings die Strafen werden, und da iſt es denn ganz vernünftig, (wie Plato behauptet,) daß bei einer vollkommenen Anordnung derſelben gar keine dergleichen nöthig ſein würden. Ob nun gleich das Letztere niemals zu Stande kommen mag, ſo iſt die Idee doch ganz richtig, welche dieſes **Maximum** zum Urbilde aufſtellt, um nach demſelben die geſetzliche Verfaſſung der Menſchen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchſte Grad ſein mag, bei welchem die Menſchheit ſtehen bleiben müſſe, und wie groß alſo die Kluft, die zwiſchen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, ſein möge, das kann und ſoll Niemand beſtimmen, eben darum, weil es Freiheit iſt, welche jede angegebene Grenze überſteigen kann.

Aber nicht blos in demjenigen, wobei die menſchliche Vernunft wahrhafte Cauſalität zeigt und wo Ideen wirkende Urſachen (der Handlungen und ihrer Gegenſtände) werden, nämlich im Sittlichen, ſondern auch in Anſehung der Natur ſelbſt ſieht Plato mit Recht deutliche Beweiſe ihres Urſprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues, (vermuthlich alſo auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß ſie nur nach Ideen möglich ſeien; daß zwar kein einzelnes Geſchöpf, unter den einzelnen Bedingungen ſeines Daſeins, mit der Idee des Vollkommenſten ſeiner Art congruire, (ſo wenig wie der Menſch mit der Idee der Menſchheit, die er ſogar ſelbſt als das Urbild ſeiner Handlungen in ſeiner Seele trägt;) daß gleichwohl jene Ideen im höchſten Verſtande einzeln, unveränderlich, durchgängig beſtimmt und die urſprünglichen Urſachen der Dinge ſind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat ſei. Wenn man das Uebertriebene des Ausdrucks abſondert, ſo iſt der Geiſtesſchwung des Philoſophen, von der copeilichen Betrachtung des Phyſiſchen der Weltordnung zu der architektoniſchen Verknüpfung derſelben nach Zwecken d. i. nach Ideen hinaufzuſteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient; in Anſehung desjenigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Geſetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung ſelbſt (des Guten) allererſt möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienſt, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empiriſchen Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit, als Principien, eben durch ſie hat aufgehoben werden ſollen. Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und iſt der Quell der Wahrheit; in Anſehung der ſittlichen Geſetze aber iſt Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es iſt höchſt verwerflich, die Geſetze über das, was ich thun ſoll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einſchränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieſer Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philoſophen ausmacht, beſchäftigen wir uns jetzt mit einer nicht ſo glänzenden, aber doch auch nicht verdienſtloſen Arbeit, nämlich den Boden zu jenen majeſtätiſchen ſittlichen Gebäuden eben und baufeſt zu machen, in welchem ſich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuverſicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unſicher machen. Der transſcendentale Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen ſind es alſo, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Werth derſelben gehörig beſtimmen und ſchätzen zu können.

Doch ehe ich dieſe vorläufige Einleitung bei Seite lege, erſuche ich diejenigen, denen Philoſophie am Herzen liegt, (welches mehr geſagt iſt, als man gemeiniglich antrifft,) wenn ſie ſich durch dieſes und das Nachfolgende überzeugt finden ſollten, den Ausdruck Idee ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorſtellungsarten in ſorgloſer Unordnung bezeichnet werden, gerathe und die Wiſſenſchaft dabei einbüße. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorſtellungsart gehörig angemeſſen ſind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigenthum einer anderen einzugreifen. Hier iſt eine Stufenleiter derſelben. Die Gattung iſt Vorſtellung überhaupt (repraesentatio). Unter ihr ſteht die Vorſtellung mit Bewußtſein (perceptio). Eine Perception, die ſich lediglich auf das Subject als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht, iſt Empfindung (sensatio); eine objective Perception iſt Erkenntniß (cognitio). Dieſe iſt entweder Anſchauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht ſich unmittelbar auf den Gegenſtand und iſt einzeln; dieſer mittelbar vermittelſt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein ſein kann. Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher oder reiner Begriff; und der reine Begriff, ſo fern er lediglich im Verſtande ſeinen Urſprung hat, (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit,) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt die Idee oder der Vernunftbegriff. Dem, der ſich einmal an dieſe Unterſcheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorſtellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie iſt nicht einmal Notion (Verſtandesbegriff) zu nennen.

Des erſten Buchs der transſcendentalen Dialektik

zweiter Abſchnitt.

Von den transſcendentalen Ideen.

Die transſcendentale Analytik gab uns ein Beiſpiel, wie die bloſe logiſche Form unſerer Erkenntniß den Urſprung von reinen

Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenſtände vorſtellen oder vielmehr die ſynthetiſche Einheit anzeigen, welche allein eine empiriſche Erkenntniß von Gegenſtänden möglich macht. Die Form der Urtheile, (in einen Begriff von der Syntheſis der Anſchauung verwandelt,) brachte Kategorien hervor, welche allen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben ſo können wir erwarten, daß die Form der Vernunftſchlüſſe, wenn man ſie auf die ſynthetiſche Einheit der Anſchauungen, nach Maaßgebung der Kategorien anwendet, den Urſprung beſonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder transſcendentale Ideen nennen können, und die den Verſtandesgebrauch im Ganzen der geſammten Erfahrung nach Principien beſtimmen werden.

Die Function der Vernunft bei ihren Schlüſſen beſtand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftſchluß ſelbſt iſt ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange ſeiner Bedingung beſtimmt wird. Den Satz: Cajus iſt ſterblich, konnte ich auch blos durch den Verſtand aus der Erfahrung ſchöpfen. Allein ich ſuche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Aſſertion überhaupt) dieſes Urtheils gegeben wird, (d. i. hier, den Begriff des Menſchen,) und nachdem ich unter dieſe Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menſchen ſind ſterblich) ſubſumirt habe, ſo beſtimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenſtandes (Cajus iſt ſterblich).

Demnach reſtringiren wir in der Concluſion eines Vernunftſchluſſes ein Prädicat auf einen gewiſſen Gegenſtand, nachdem wir es vorher in dem Oberſatz in ſeinem ganzen Umfange unter einer gewiſſen Bedingung gedacht haben. Dieſe vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine ſolche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Universalitas). Dieſer entſpricht in der Syntheſis der Anſchauungen die Allheit (Universitas) oder Totalität der Bedingungen. Alſo iſt der transſcendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht und umgekehrt die

Totalität der Bedingungen jederzeit ſelbſt unbedingt iſt, ſo kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, ſo fern er einen Grund der Syntheſis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältniſſes es nun gibt, die der Verſtand vermittelſt der Kategorien ſich vorſtellt, ſo vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird alſo erſtlich ein Unbedingtes der kategoriſchen Syntheſis in einem Subject, zweitens der hypothetiſchen Syntheſis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Syntheſis der Theile in einem Syſtem zu ſuchen ſein.

Es gibt nämlich eben ſo viel Arten von Vernunftſchlüſſen, deren jede durch Proſyllogiſmen zum Unbedingten fortſchreitet, die eine zum Subject, welches ſelbſt nicht mehr Prädicat iſt, die andere zur Vorausſetzung, die nichts weiter vorausſetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich iſt, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher ſind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Syntheſis der Bedingungen wenigſtens als Aufgaben, um die Einheit des Verſtandes wo möglich bis zum Unbedingten fortzuſetzen, nothwendig und in der Natur der menſchlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens dieſen transſcendentalen Begriffen an einem ihnen angemeſſenen Gebrauch **in concreto** fehlen, und ſie mithin keinen anderen Nutzen haben, als den Verſtand in die Richtung zu bringen, darin ſein Gebrauch, indem er aufs äußerſte erweitert, zugleich mit ſich ſelbſt durchgehends einſtimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinſchaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, ſo ſtoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwohl, nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweideutigkeit nicht ſicher brauchen können. Das Wort abſolut iſt eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemeſſen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derſelben Sprache genau anpaßt und deſſen Verluſt, oder welches eben ſo viel iſt, ſein ſchwankender Gebrauch daher auch den Verluſt des Begriffs ſelbſt nach ſich ziehen muß, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar ſehr beſchäftigt, ohne großen Nachtheil aller transſcendentalen Beurtheilung nicht entbehrt werden kann. Das Wort abſolut wird jetzt öfters gebraucht, um blos anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an ſich ſelbſt betrachtet und alſo innerlich gelte. In dieſer Bedeutung würde abſolutmöglich das bedeuten, was an ſich ſelbſt (interne) möglich iſt, welches in der That das Wenigſte iſt, was man von einem Gegenſtande ſagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeſchränkt) gültig iſt, (z. B. die abſolute Herrſchaft,) und abſolutmöglich würde in dieſer Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Abſicht in aller Beziehung möglich iſt, welches wiederum das Meiſte iſt, was ich über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. Nun treffen zwar dieſe Bedeutungen mannigmal zuſammen. So iſt z. E. was innerlich unmöglich iſt, auch in aller Beziehung, mithin abſolut unmöglich. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, und ich kann auf keine Weiſe ſchließen, daß, weil etwas an ſich ſelbſt möglich iſt, es darum auch in aller Beziehung, mithin abſolut-möglich ſei. Ja von der abſoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß ſie keinesweges in allen Fällen von der inneren abhänge und alſo mit dieſer nicht als gleichbedeutend angeſehen werden müſſe. Deſſen Gegentheil innerlich unmöglich iſt, deſſen Gegentheil iſt freilich auch in aller Abſicht unmöglich, mithin iſt es ſelbſt abſolut nothwendig; aber ich kann nicht umgekehrt ſchließen: was abſolut nothwendig iſt, deſſen Gegentheil ſei innerlich unmöglich, d. i. die abſolute Nothwendigkeit der Dinge ſei eine innere Nothwendigkeit; denn dieſe innere Nothwendigkeit iſt in gewiſſen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindeſten Begriff verbinden können; dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz beſondere Beſtimmungen bei ſich führt. Weil nun der Verluſt eines Begriffs von großer Anwendung in der ſpeculativen Weltweisheit dem Philoſophen niemals gleichgültig sein kann, so hoffe ich, es werde ihm die Bestimmung und sorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig sein.

In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts: absolut, bedienen, und es dem blos comparativ- oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzen; denn dieses Letztere ist auf Bedingungen restringirt, jenes aber gilt ohne Restriction.

Nun geht der transſcendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen und endigt niemals, als bei dem Schlechthin- d. i. in jeder Beziehung Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt Alles dem Verſtande, der ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält ſich allein die abſolute Totalität im Gebrauche der Verſtandesbegriffe vor und ſucht die ſynthetiſche Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum Schlechthin-Unbedingten hinauszuführen. Man kann daher dieſe die Vernunfteinheit der Erſcheinungen, ſo wie jene, welche die Kategorie ausdrückt, Verſtandeseinheit nennen. So bezieht ſich demnach die Vernunft nur auf den Verſtandesgebrauch, und zwar nicht ſo fern dieſer den Grund möglicher Erfahrung enthält, (denn die abſolute Totalität der Bedingungen iſt kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt iſt,) ſondern um ihm die Richtung auf eine gewiſſe Einheit vorzuſchreiben, von der der Verſtand keinen Begriff hat und die darauf hinaus geht, alle Verſtandeshandlungen in Anſehung eines jeden Gegenſtandes in ein abſolutes Ganze zuſammen zu faſſen. Daher iſt der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transſcendent, indeſſen daß der von den reinen Verſtandesbegriffen ſeiner Natur nach jederzeit immanent ſein muß, indem er ſich blos auf mögliche Erfahrung einſchränkt.

Ich verſtehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Alſo ſind unſere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transſcendentale Ideen. Sie ſind Begriffe der reinen Vernunft; denn ſie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen. Sie ſind nicht willkürlich erdichtet, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, und beziehen ſich daher nothwendiger Weiſe auf den ganzen Verſtandesgebrauch. Sie ſind endlich transſcendent und überſteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher alſo niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transſcendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt, ſo ſagt man dem Object nach, (als von einem Gegenſtande des reinen Verſtandes,) ſehr viel, dem Subjecte nach aber, (d. i. in Anſehung ſeiner Wirklichkeit unter empiriſcher Bedingung,) eben darum ſehr wenig, weil ſie als der Begriff eines Maximum **in concreto** niemals congruent kann gegeben werden. Weil nun das Letztere im blos ſpeculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Abſicht iſt und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben ſo viel iſt, als ob der Begriff ganz und gar verfehlt würde, ſo heißt es von einem dergleichen Begriffe: er iſt nur eine Idee. So würde man ſagen können: das abſolute Ganze aller Erſcheinungen iſt nur eine Idee; denn da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, ſo bleibt es ein Problem ohne alle Auflöſung. Dagegen, weil es im praktiſchen Gebrauch des Verſtandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun iſt, ſo kann die Idee der praktiſchen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil **in concreto** gegeben werden, ja ſie iſt die unentbehrliche Bedingung jedes praktiſchen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung iſt jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht beſtimmbaren Grenzen, alſo jederzeit unter dem Einfluſſe des Begriffs einer abſoluten Vollſtändigkeit. Demnach iſt die praktiſche Idee jederzeit höchſt fruchtbar und in Anſehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft ſogar Cauſalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält; daher kann man von der Weisheit nicht gleichſam geringſchätzig ſagen: ſie iſt nur eine Idee; ſondern eben darum, weil ſie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke iſt, ſo muß ſie allem Praktiſchen als urſprüngliche, zum wenigſten einſchränkende Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transſcendentalen Vernunftbegriffen ſagen müſſen: ſie ſind nur Ideen, ſo werden wir ſie doch keinesweges für überflüſſig und nichtig anzuſehen haben. Denn wenn ſchon dadurch kein Object beſtimmt werden kann, ſo können ſie doch im Grunde und unbemerkt dem Verſtande zum Kanon ſeines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenſtand mehr erkennt, als er nach ſeinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieſer Erkenntniß beſſer und weiter geleitet wird. Zu geſchweigen, daß ſie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktiſchen einen Uebergang möglich machen und den moraliſchen Ideen ſelbſt auf ſolche Art Haltung und Zuſammenhang mit den ſpeculativen Erkenntniſſen der Vernunft verſchaffen können. Ueber Alles dieſes muß man den Aufſchluß in dem Verfolg erwarten.

Unſerer Abſicht gemäß ſetzen wir aber hier die praktiſchen Ideen bei Seite und betrachten daher die Vernunft nur im ſpeculativen, und in dieſem noch enger, nämlich nur im transſcendentalen Gebrauch. Hier müſſen wir nun denſelben Weg einſchlagen, den wir oben bei der Deduction der Kategorien nahmen; nämlich die logiſche Form der Vernunfterkenntniß erwägen und ſehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objecte an ſich ſelbſt, als ſynthetiſch a priori beſtimmt, in Anſehung einer oder der anderen Function der Vernunft anzuſehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewiſſen logiſchen Form der Erkenntniß betrachtet, iſt das Vermögen zu ſchließen d. i. mittelbar (durch die Subſumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung einer gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil iſt die allgemeine Regel (Oberſatz, Major). Die Subſumtion der Bedingung eines anderen möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel iſt der Unterſatz (Minor). Das wirkliche Urtheil, welches die Aſſertion der Regel zu dem ſubſumirten Falle ausſagt, iſt der Schlußſatz (Conclusio). Die Regel nämlich ſagt etwas allgemein unter einer gewiſſen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel ſtatt. Alſo wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle, (der dieſe Bedingung bei ſich führt,) als gültig angeſehen. Man ſieht leicht, daß die Vernunft durch Verſtandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntniſſe gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Körper ſind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entfernteren Erkenntniß, (worin der Begriff des Körpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthält,) anfange: alles Zuſammengeſetzte iſt veränderlich; von dieſem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des erſteren ſteht: die Körper ſind zuſammengeſetzt; und von dieſem allererſt zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkenntniß (veränderlich) mit dem vorliegenden verknüpft: folglich ſind die Körper veränderlich; ſo bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämiſſen) zu einer Erkenntniß (Concluſion) gelangt. Nun läßt ſich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategoriſchen oder hypothetiſchen Urtheils) gegeben iſt, fortſetzen; mithin führt eben dieſelbe Vernunfthandlung zur ratiocinatio polysyllogistica, welches eine Reihe von Schlüſſen iſt, die entweder auf der Seite der Bedingungen (per prosyllogismos) oder des Bedingten (per episyllogismos), in unbeſtimmte Weiten fortgeſetzt werden kann.

Man wird aber bald inne, daß die Kette oder Reihe der Proſyllogismen d. i. der gefolgerten Erkenntniſſe auf der Seite der Gründe oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntniß, mit anderen Worten: die *aufſteigende Reihe* der Vernunftſchlüſſe ſich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müſſe, als die *abſteigende Reihe* d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Epiſyllogismen. Denn da im erſteren Falle das Erkenntniß (conclusio) nur als bedingt gegeben iſt, ſo kann man zu demſelben vermittelſt der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigſtens unter der Vorausſetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben ſind (Totalität in der Reihe der Prämiſſen), weil nur unter deren Vorausſetzung das vorliegende Urtheil a priori möglich iſt; dagegen auf der Seite des Bedingten oder der Folgerungen nur eine werdende und nicht ſchon ganz vorausgeſetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher, wenn eine Erkenntniß als bedingt angeſehen wird, ſo iſt die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufſteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzuſehen. Wenn aber eben dieſelbe Erkenntniß zugleich als Bedingung anderer Erkenntniſſe angeſehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in abſteigender Linie ausmachen, ſo kann die Vernunft ganz gleichgültig ſein, wie weit dieſer Fortgang ſich a parte posteriori erſtrecke und ob gar überall Totalität dieſer Reihe möglich ſei; weil ſie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Concluſion nicht bedarf, indem dieſe durch ihre Gründe a parte priori ſchon hinreichend beſtimmt und geſichert iſt. Es mag nun ſein, daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämiſſen ein Erſtes habe als oberſte Bedingung, oder nicht, und alſo a parte priori ohne Grenzen; ſo muß ſie doch Totalität der Bedingung enthalten, geſetzt, daß wir niemals dahin gelangen könnten ſie zu faſſen, und die ganze Reihe muß unbedingt wahr ſein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entſpringende Folgerung angeſehen wird, als wahr gelten ſoll. Dieſes iſt eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntniß als a priori beſtimmt und als nothwendig ankündigt, entweder an ſich ſelbſt, und dann bedarf es keiner Gründe, oder wenn es abgeleitet iſt, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die ſelbſt unbedingter Weiſe wahr iſt.

Des erſten Buchs der transſcendentalen Dialektik

dritter Abſchnitt.

Syſtem der transſcendentalen Ideen.

Wir haben es hier nicht mit einer logiſchen Dialektik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt und lediglich den falſchen Schein in der Form der Vernunftſchlüſſe aufdeckt, ſondern mit einer transſcendentalen, welche völlig a priori den Urſprung gewiſſer Erkenntniſſe aus reiner Vernunft, und geſchloſſener Begriffe, deren Gegenſtand empiriſch gar nicht gegeben werden kann, die alſo gänzlich außer dem Vermögen des reinen Verſtandes liegen, enthalten ſoll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transſcendentale Gebrauch unſerer Erkenntniß, ſowohl in Schlüſſen, als Urtheilen auf den logiſchen haben muß, abgenommen, daß es nur drei Arten von dialektiſchen Schlüſſen geben werde, die ſich auf die dreierlei Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntniſſen gelangen kann, und daß in Allem ihr Geſchäft ſei, von der bedingten Syntheſis, an die der Verſtand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzuſteigen, die er niemals erreichen kann.

Nun iſt das Allgemeine aller Beziehung, die unſere Vorſtellungen haben können 1) die Beziehung aufs Subject, 2) die Beziehung auf Objecte, und zwar entweder als Erſcheinungen oder als Gegenſtände des Denkens überhaupt. Wenn man dieſe Untereintheilung mit der oberen verbindet, ſo iſt alles Verhältniß der Vorſtellungen, davon wir uns entweder einen Begriff oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältniß zum Subject, 2. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erſcheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der ſynthetiſchen Einheit der Vorſtellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transſcendentale Ideen) aber mit der unbedingten ſynthetiſchen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transſcendentale Ideen ſich unter drei Claſſen bringen laſſen, davon die erſte die abſolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects, die zweite die abſolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erſcheinung, die dritte die abſolute Einheit der Bedingung aller Gegenſtände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subject iſt der Gegenſtand der Pſychologie, der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Welt) der Gegenſtand der Kosmologie, und das Ding, welches die oberſte Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält, (das

Weſen aller Weſen,) der Gegenſtand der Theologie. Alſo gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transſcendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis), zu einer transſcendentalen Weltwiſſenſchaft (cosmologia rationalis), endlich auch zu einer transſcendentalen Gotteserkenntniß (theologia transscendentalis) an die Hand. Der bloſe Entwurf ſogar zu einer ſowohl als der anderen dieſer Wiſſenſchaften ſchreibt ſich gar nicht von dem Verſtande her, ſelbſt wenn er gleich mit dem höchſten logiſchen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüſſen verbunden wäre, um von einem Gegenſtande deſſelben (Erſcheinung) zu allen anderen bis in die entlegenſten Glieder der empiriſchen Syntheſis fortzuſchreiten, ſondern iſt lediglich ein reines und ächtes Product oder Problem der reinen Vernunft.

Was unter dieſen drei Titeln aller transſcendentalen Ideen für modi der reinen Vernunftbegriffe ſtehen, wird in dem folgenden Hauptſtücke vollſtändig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Kategorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht ſich niemals geradezu auf Gegenſtände, ſondern auf die Verſtandesbegriffe von denſelben. Eben ſo wird ſich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen laſſen, wie die Vernunft lediglich durch den ſynthetiſchen Gebrauch eben derſelben Function, deren ſie ſich zum kategoriſchen Vernunftſchluſſe bedient, nothwendiger Weiſe auf den Begriff der abſoluten Einheit des denkenden Subjects kommen müſſe, wie das logiſche Verfahren in hypothetiſchen Ideen die Idee vom Schlechthin=Unbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloſe Form des disjunctiven Vernunftſchluſſes den höchſten Vernunftbegriff von einem Weſen aller Weſen nothwendiger Weiſe nach ſich ziehen müſſe; ein Gedanke, der beim erſten Anblick äußerſt parador zu ſein ſcheint.

Von dieſen transſcendentalen Ideen iſt eigentlich keine objective Deduction möglich, ſo wie wir ſie von den Kategorien liefern konnten. Denn in der That haben ſie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum, weil ſie nur Ideen ſind. Aber eine ſubjective Ableitung derſelben aus der Natur unſerer Vernunft konnten wir unternehmen, und die iſt im gegenwärtigen Hauptſtücke auch geleiſtet worden.

Man ſieht leicht, daß die reine Vernunft nichts Anderes zur Abſicht habe, als die abſolute Totalität der Syntheſis auf der Seite der Bedingungen, (es ſei der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz,) und daß ſie mit der abſoluten Vollſtändigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu ſchaffen habe. Denn nur allein jener bedarf ſie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszuſetzen und ſie dadurch dem Verſtande **a priori** zu geben. Iſt aber eine vollſtändig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, ſo bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Anſehung der Fortſetzung der Reihe; denn der Verſtand thut jeden Schritt abwärts, von der Bedingung zum Bedingten von ſelber. Auf ſolche Weiſe dienen die transſcendentalen Ideen nur zum Aufſteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten d. i. zu den Principien. In Anſehung des Hinabgehens zum Bedingten aber gibt es zwar einen weit erſtreckten logiſchen Gebrauch, den unſere Vernunft von den Verſtandesgeſetzen macht, aber gar keinen transſcendentalen, und wenn wir uns von der abſoluten Totalität einer ſolchen Syntheſis (des **progressus**) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, ſo iſt dieſes ein Gedankending (**ens rationis**), welches nur willkürlich gedacht und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgeſetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität ſeiner Bedingungen, aber nicht ſeiner Folgen vorausgeſetzt. Folglich iſt ein ſolcher Begriff keine transſcendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu thun haben.

Zuletzt wird man auch gewahr, daß unter den transſcendentalen Ideen ſelbſt ein gewiſſer Zuſammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft vermittelſt ihrer alle ihre Erkenntniſſe in ein Syſtem bringe. Von der Erkenntniß ſeiner ſelbſt (der Seele) zur Welterkenntniß, und vermittelſt dieſer zum Urweſen fortzugehen, iſt ein ſo natürlicher Fortſchritt, daß er dem logiſchen Fortgange der Vernunft von den Prämiſſen zum Schlußſatze ähnlich ſcheint *). Ob nun hier wirklich eine Verwandtſchaft von der Art, als zwiſchen dem logiſchen und transſcendentalen Verfahren, in geheim zum Grunde liege, iſt auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieſer Unterſuchungen allererſt erwarten muß. Wir haben vorläufig unſeren Zweck ſchon erreicht, da wir die transſcendentalen Begriffe der Vernunft, die ſich ſonſt gewöhnlich in der Theorie der Philoſophen unter andere miſchen, ohne daß dieſe ſie einmal von Verſtandesbegriffen gehörig unterſcheiden, aus dieſer zweideutigen Lage haben herausziehen, ihren Urſprung und dadurch zugleich ihre beſtimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben und ſie in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange haben vorſtellen können, wodurch ein beſonderes Feld für die reine Vernunft abgeſteckt und eingeſchränkt wird.

---

*) Die Metaphyſik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforſchung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, ſo daß der zweite Begriff, mit dem erſten verbunden, auf den dritten, als einen nothwendigen Schlußſatz führen ſoll. Alles, womit ſich dieſe Wiſſenſchaft ſonſt beſchäftigt, dient ihr blos zum Mittel, um zu dieſen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf ſie nicht zum Behuf der Naturwiſſenſchaft, ſondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einſicht in dieſelben würde Theologie, Moral, und durch beider Verbindung Religion, mithin die höchſten Zwecke unſeres Daſeins blos vom ſpeculativen Vernunftvermögen und ſonſt von nichts Anderem abhängig machen. In einer ſyſtematiſchen Vorſtellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die ſynthetiſche, die ſchicklichſte ſein, aber in der Bearbeitung, die vor ihr nothwendig vorhergehen muß, wird die analytiſche, welche dieſe Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemeſſener ſein, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand gibt, der Seelenlehre zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntniß Gottes fortgehen, unſeren großen Entwurf zu vollziehen. [Zuſatz der 2. Ausg.]

Der transſcendentalen Dialektik
zweites Buch.
Von den dialektiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft.

Man kann ſagen, der Gegenſtand einer bloſen transſcendentalen Idee ſei etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich dieſe Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren urſprünglichen Geſetzen erzeugt worden. Denn in der That iſt auch von einem Gegenſtande, der der Forderung der Vernunft adäquat ſein ſoll, kein Verſtandesbegriff möglich d. i. ein ſolcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anſchaulich gemacht werden kann. Beſſer würde man ſich doch und mit weniger Gefahr des Mißverſtändniſſes ausdrücken, wenn man ſagte: daß wir vom Object, welches einer Idee correſpondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematiſchen Begriff haben können.

Nun beruht wenigſtens die transſcendentale (ſubjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftſchluß auf ſolche Ideen gebracht werden. Alſo wird es Vernunftſchlüſſe geben, die keine empiriſche Prämiſſen enthalten, und vermittelſt deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes ſchließen, wovon wir noch keinen Begriff haben und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben. Dergleichen Schlüſſe ſind in Anſehung ihres Reſultats alſo eher vernünftelnde, als Vernunftſchlüſſe zu nennen; wiewohl ſie ihrer Veranlaſſung wegen wohl den letzteren Namen führen können, weil ſie doch nicht erdichtet oder zufällig entſtanden, ſondern aus der Natur der Vernunft entſprungen ſind. Es ſind Sophiſticationen nicht der Menſchen, ſondern der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte unter allen Menſchen ſich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann.

Dieſer dialektiſchen Vernunftſchlüſſe gibt es alſo nur dreierlei Arten, ſo vielfach, als die Ideen ſind, auf die ihre Schlußſätze auslaufen. In dem Vernunftſchluſſe der erſten Claſſe ſchließe ich von dem transſcendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die abſolute Einheit des Subjects ſelber, von welchem ich auf dieſe Weiſe gar keinen Begriff habe. Dieſen dialektiſchen Schluß werde ich den transſcendentalen Paralogismus nennen. Die zweite Claſſe der vernünftelnden Schlüſſe iſt auf den transſcendentalen Begriff der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung überhaupt angelegt, und ich ſchließe daraus, daß ich von der unbedingten ſynthetiſchen Einheit der Reihe auf einer Seite jederzeit einen ſich ſelbſt widerſprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenſtehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zuſtand der Vernunft bei dieſen dialektiſchen Schlüſſen werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich ſchließe ich, nach der dritten Art vernünftelnder Schlüſſe, von der Totalität der Bedingungen, Gegenſtände überhaupt, ſo fern ſie mir gegeben werden können, zu denken, auf die abſolute ſynthetiſche Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloſen transſcendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Weſen aller Weſen, welches ich durch einen transſcendentalen Begriff noch weniger kenne und von deſſen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Dieſen dialektiſchen Vernunftſchluß werde ich Ideal der reinen Vernunft nennen.

Des zweiten Buchs der transſcendentalen Dialektik

erſtes Hauptſtück.

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Der logiſche Paralogismus beſteht in der Falſchheit eines Vernunftſchluſſes der Form nach, ſein Inhalt mag übrigens ſein, welcher er wolle. Ein transſcendentaler Paralogismus aber hat einen transſcendentalen Grund, der Form nach falſch zu ſchließen. Auf ſolche Weiſe wird ein dergleichen Fehlſchluß in der Natur der Menſchenvernunft ſeinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illuſion bei ſich führen.

Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liſte der transſcendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im Mindeſten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieſes iſt der Begriff, oder wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man ſieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transſcendentalen ſei, und alſo unter dieſen jederzeit mit begriffen werde, und daher eben ſowohl transſcendental ſei, aber keinen beſonderen Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewußtſein gehörig, aufzuführen. Indeſſen ſo rein er auch vom Empiriſchen (dem Eindrucke der Sinne) iſt, ſo dient er doch dazu, zweierlei Gegenſtände aus der Natur unſerer Vorſtellungskraft zu unterſcheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenſtand des inneren Sinnes und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenſtand äußerer Sinne iſt, heißt Körper. Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich als ein denkend Weſen, ſchon den Gegenſtand der Pſychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wiſſen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung, (welche mich näher und **in concreto** beſtimmt,) aus dieſem Begriffe Ich, ſo fern er bei allem Denken vorkommt, geſchloſſen werden kann.

Die rationale Seelenlehre iſt nun wirklich ein Unterfangen von dieſer Art; denn wenn das mindeſte Empiriſche meines Denkens, irgend eine beſondere Wahrnehmung meines inneren Zuſtandes noch unter die Erkenntnißgründe dieſer Wiſſenſchaft gemiſcht würde, ſo wäre ſie nicht mehr rationale, ſondern empiriſche Seelenlehre. Wir haben alſo ſchon eine angebliche Wiſſenſchaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden, und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz ſchicklich und der Natur einer Transſcendental-Philoſophie gemäß unterſuchen können. Man darf ſich daran nicht ſtoßen, daß ich doch an dieſem Satze, der die Wahrnehmung ſeiner ſelbſt ausdrückt, eine innere Erfahrung habe und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbaut wird, niemals rein, ſondern zum Theil auf ein empiriſches Principium gegründet ſei. Denn dieſe innere Wahrnehmung iſt nichts weiter, als die bloſe Apperception: Ich denke; welche ſogar alle transſcendentale Begriffe möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Subſtanz, die Urſache ꝛc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein beſonderer Unterſchied derſelben und Beſtimmung empiriſch gegeben iſt, kann nicht als empiriſche Erkenntniß, ſondern muß als Erkenntniß des Empiriſchen überhaupt angeſehen werden und gehört zur Unterſuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transſcendental iſt. Das mindeſte Object der Wahrnehmung (z. B. nur Luſt oder Unluſt), welche zu der allgemeinen Vorſtellung des Selbſtbewußtſeins hinzu käme, würde die rationale Pſychologie ſogleich in eine empiriſche verwandeln.

Ich denke, iſt alſo der alleinige Text der rationalen Pſychologie, aus welchem ſie ihre ganze Weisheit auswickeln ſoll. Man ſieht leicht, daß dieſer Gedanke, wenn er auf einen Gegenſtand (mich ſelbſt) bezogen werden ſoll, nichts Anderes, als transſcendentale Prädicate deſſelben enthalten könne; weil das mindeſte empiriſche Prädicat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wiſſenſchaft von aller Erfahrung, verderben würde.

Wir werden aber hier blos dem Leitfaden der Kategorien zu folgen haben, nur, da hier zuerſt ein Ding, Ich als denkend Weſen, gegeben worden, ſo werden wir zwar die obige Ordnung der Kategorien unter einander, wie ſie in ihrer Tafel vorgeſtellt iſt, nicht verändern, aber doch hier von der Kategorie der Subſtanz anfangen, dadurch ein Ding an ſich ſelbſt vorgeſtellt wird, und ſo ihrer Reihe rückwärts nachgehen. Die Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles Uebrige, was ſie nur enthalten muß, abgeleitet werden muß, iſt demnach folgende:

1.
Die Seele iſt
Subſtanz.

2.
Ihrer Qualität nach *einfach*.

3.
Den verſchiedenen Zeiten nach, in welchen ſie da iſt, numeriſch-identiſch, d. i. *Einheit* (nicht Vielheit).

4.
Im Verhältniſſe
zu *möglichen* Gegenſtänden im Raume *).

Aus dieſen Elementen entſpringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre lediglich durch die Zuſammenſetzung, ohne im Mindeſten ein anderes Principium zu erkennen. Dieſe Subſtanz, blos als Gegenſtand des inneren Sinnes, gibt den Begriff der *Immaterialität*; als einfache Subſtanz, der *Incorruptibilität*; die Identität derſelben, als intellectueller Subſtanz, gibt die *Perſonalität*; alle dieſe drei Stücke zuſammen die *Spiritualität*; das Verhältniß zu den Gegenſtänden im Raume gibt das Commercium mit Körpern; mithin ſtellt ſie die denkende Subſtanz, als das Principium des Lebens in der Materie d. i. ſie als Seele (anima) und als den Grund der *Animalität* vor; dieſe durch die Spiritualität eingeſchränkt, *Immortalität*.

Hierauf beziehen ſich nun vier Paralogismen einer transſcendentalen Seelenlehre, welche fälſchlich für eine Wiſſenſchaft der reinen

---

*) Der Leſer, der aus dieſen Ausdrücken in ihrer transſcendentalen Abgezogenheit nicht ſo leicht den pſychologiſchen Sinn derſelben, und warum das letztere Attribut der Seele zur Kategorie der *Exiſtenz* gehöre, errathen wird, wird ſie in dem Folgenden hinreichend erklärt und gerechtfertigt finden. Uebrigens habe ich wegen der lateiniſchen Ausdrücke, die ſtatt der gleichbedeutenden deutſchen, wider den Geſchmack der guten Schreibart, eingefloſſen ſind, ſowohl bei dieſem Abſchnitte, als auch in Anſehung des ganzen Werks, zur Entſchuldigung anzuführen: daß ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeſte Unverſtändlichkeit erſchweren wollen.

Vernunft von der Natur unſeres denkenden Weſens gehalten wird. Zum Grunde derſelben können wir aber nichts Anderes legen, als die einfache und für ſich ſelbſt an Inhalt gänzlich leere Vorſtellung: Ich; von der man nicht einmal ſagen kann, daß ſie ein Begriff ſei, ſondern ein bloſes Bewußtſein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieſes Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transſcendentales Subject der Gedanken vorgeſtellt = x, welches nur durch die Gedanken, die ſeine Prädicate ſind, erkannt wird und wovon wir, abgeſondert, niemals den mindeſten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beſtändigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns ſeiner Vorſtellung jederzeit ſchon bedienen müſſen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen, eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen iſt, weil das Bewußtſein an ſich nicht ſowohl eine Vorſtellung iſt, die ein beſonderes Object unterſcheidet, ſondern eine Form derſelben überhaupt, ſo fern ſie Erkenntniß genannt werden ſoll; denn von der allein kann ich ſagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.

Es muß aber gleich anfangs befremdlich ſcheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke und die mithin blos eine Beſchaffenheit meines Subjects iſt, zugleich für Alles, was denkt, gültig ſein ſolle und daß wir auf einen empiriſch ſcheinenden Satz ein apodiktiſches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaßen können, nämlich: daß Alles, was denkt, ſo beſchaffen ſei, als der Ausſpruch des Selbſtbewußtſeins es an mir ausſagt. Die Urſache aber hievon liegt darin, daß wir den Dingen a priori alle die Eigenſchaften nothwendig beilegen müſſen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir ſie allein denken. Nun kann ich von einem denkenden Weſen durch keine äußere Erfahrung, ſondern blos durch das Selbſtbewußtſein die mindeſte Vorſtellung haben. Alſo ſind dergleichen Gegenſtände nichts weiter, als die Uebertragung dieſes meines Bewußtſeins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Weſen vorgeſtellt werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hiebei nur problematiſch genommen; nicht ſo fern er eine Wahrnehmung von einem Daſein enthalten mag, (das Carteſianiſche cogito, ergo sum,) ſondern ſeiner bloſen Möglichkeit nach, um zu ſehen, welche Eigenſchaften aus einem ſo einfachen Satze auf das Subject deſſelben, (es mag dergleichen nun exiſtiren oder nicht,) fließen mögen.

Läge unſerer reinen Vernunfterkenntniß von denkenden Weſen überhaupt mehr, als das cogito zum Grunde, würden wir die Beobachtungen über das Spiel unſerer Gedanken und die daraus zu ſchöpfenden Naturgeſetze des denkenden Selbſt auch zu Hilfe nehmen, ſo würde eine empiriſche Pſychologie entſpringen, welche eine Art der Phyſiologie des inneren Sinnes ſein würde und vielleicht die Erſcheinungen derſelben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, ſolche Eigenſchaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören, (als die des Einfachen,) zu eröffnen, noch von denkenden Weſen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktiſch zu lehren; ſie wäre alſo keine rationale Pſychologie.

Da nun der Satz: Ich denke, (problematiſch genommen,) die Form eines Verſtandesurtheils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet, ſo iſt klar, daß die Schlüſſe aus demſelben einen blos transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes enthalten können, welcher alle Beimiſchung der Erfahrung ausſchlägt, und von deſſen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns ſchon zum Voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn alſo durch alle Prädicamente der reinen Seelenlehre mit einem kritiſchen Auge verfolgen†), doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zuſammenhange fortgehen laſſen.

Zuvörderſt kann folgende allgemeine Bemerkung unſere Achtſamkeit auf dieſe Schlußart ſtärken. Nicht dadurch, daß ich blos denke, erkenne ich irgend ein Object, ſondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anſchauung in Abſicht auf die Einheit des Bewußtſeins, darin alles Denken beſteht, beſtimme, kann ich irgend einen Gegenſtand erkennen. Alſo erkenne ich mich nicht ſelbſt dadurch, daß ich mir meiner als denkend bewußt bin, ſondern wenn ich mir der Anſchauung meiner ſelbſt, als in Anſehung der Function des Denkens beſtimmt bewußt bin. Alle modi des Selbſtbewußtſeins im Denken, an ſich, ſind daher noch keine Verſtandesbegriffe von Objecten (Kategorien), ſondern bloſe logiſche Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenſtand, mithin mich ſelbſt auch nicht als Gegenſtand zu erkennen geben. Nicht das Bewußtſein des *Beſtimmenden*, ſondern nur die des *beſtimmbaren* Selbſt d. i. meiner innern Anſchauung, (ſo fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperception im Denken gemäß verbunden werden kann,) iſt das Object.

---

†) Von dieſen Worten an bis zum Schluſſe dieſes ganzen Hauptſtückes findet ſich in der 1. Ausg. eine zwar mancher Zuſätze der 2. Ausg. entbehrende, aber doch im Ganzen weit ausführlichere und mehr ins Einzelne gehende Darſtellung und Kritik der „Paralogismen der reinen Vernunft,“ welche ebenfalls für das Ende dieſes Bandes aufgeſpart worden iſt.

1) In allen Urtheilen bin ich nun immer das *beſtimmende Subject* desjenigen Verhältniſſes, welches das Urtheil ausmacht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als *Subject* und als etwas, was nicht blos wie Prädicat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müſſe, iſt ein apodiktiſcher und ſelbſt *identiſcher Satz*; aber er bedeutet nicht, daß ich als Object ein für mich ſelbſt *beſtehendes Weſen* oder *Subſtanz* ſei. Das Letztere geht ſehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht, (ſo fern ich blos das Denkende als ein ſolches betrachte,) mehr als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.

2) Daß das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken ein *Singular* ſei, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöſet werden kann, mithin ein logiſch einfaches Subject bezeichne, liegt ſchon im Begriffe des Denkens, iſt folglich ein analytiſcher Satz; aber das bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine *einfache Subſtanz* ſei, welches ein ſynthetiſcher Satz ſein würde. Der Begriff der Subſtanz bezieht ſich immer auf Anſchauungen, die bei mir nicht anders, als ſinnlich ſein können, mithin ganz außer dem Felde des Verſtandes und ſeinem Denken liegen, von welchem doch

eigentlich hier nur geredet wird, wenn geſagt wird, daß das Ich im Denken einfach ſei. Es wäre auch wunderbar, wenn mir das, was ſonſt ſo viele Anſtalt erfordert, um in dem, was die Anſchauung darlegt, das zu unterſcheiden, was darin Subſtanz ſei; noch mehr aber, ob dieſe auch einfach ſein könne, (wie bei den Theilen der Materie,) hier ſo geradezu in der ärmſten Vorſtellung unter allen, gleichſam wie durch eine Offenbarung gegeben würde.

3) Der Satz der Identität meiner ſelbſt bei allem Mannigfaltigen, deſſen ich mir bewußt bin, iſt ein eben ſo wohl in den Begriffen ſelbſt liegender, mithin analytiſcher Satz; aber dieſe Identität des Subjects, deren ich mir in allen ſeinen Vorſtellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anſchauung deſſelben, dadurch es als Object gegeben iſt, kann alſo auch nicht die Identität der Perſon bedeuten, wodurch das Bewußtſein der Identität ſeiner eigenen Subſtanz, als denkenden Weſens in allem Wechſel der Zuſtände verſtanden wird, wozu, um ſie zu beweiſen, es mit der bloßen Analyſis des Satzes: ich denke, nicht ausgerichtet ſein, ſondern verſchiedene ſynthetiſche Urtheile, welche ſich auf die gegebene Anſchauung gründen, würden erfordert werden.

4) Ich unterſcheide meine eigene Exiſtenz, als eines denkenden Weſens, von anderen Dingen außer mir, (wozu auch mein Körper gehört,) iſt eben ſowohl ein analytiſcher Satz; denn andere Dinge ſind ſolche, die ich als von mir unterſchieden denke. Aber ob dieſes Bewußtſein meiner ſelbſt ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorſtellungen gegeben werden, gar möglich ſei, und ich alſo bloß als denkend Weſen (ohne Menſch zu ſein) exiſtiren könne, weiß ich dadurch gar nicht.

Alſo iſt durch die Analyſis des Bewußtſeins meiner ſelbſt im Denken überhaupt in Anſehung der Erkenntniß meiner ſelbſt als Objects nicht das Mindeſte gewonnen. Die logiſche Erörterung des Denkens überhaupt wird fälſchlich für eine metaphyſiſche Beſtimmung des Objects gehalten.

Ein großer, ja ſogar der einzige Stein des Anſtoßes wider unſere ganze Kritik würde es ſein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweiſen, daß alle denkende Weſen an ſich einfache Subſtanzen ſind, als ſolche alſo (welches eine Folge aus dem nämlichen Beweisgrunde iſt,) Perſönlichkeit unzertrennlich bei ſich führen und ſich ihrer von aller Materie abgeſonderten Exiſtenz bewußt ſind. Denn auf dieſe Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus gethan, wir wären in das Feld der *Noumenen* getreten und nun ſpreche uns Niemand die Befugniß ab, in dieſem uns weiter auszubreiten, anzubauen und, nachdem einen Jeden ſein Glücksſtern begünſtigt, darin Beſitz zu nehmen. Denn der Satz: ein jedes denkende Weſen als ein ſolches iſt einfache Subſtanz, iſt ein ſynthetiſcher Satz a priori, weil er erſtlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinaus geht und *die Art des Daseins* zum Denken überhaupt hinzuthut, und zweitens zu jenem Begriffe ein Prädicat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Alſo ſind ſynthetiſche Sätze a priori nicht blos, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenſtände möglicher Erfahrung, und zwar als Principien der Möglichkeit dieſer Erfahrung ſelbſt thunlich und zuläſſig, ſondern ſie können auch auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt gehen; welche Folgerung dieſer ganzen Kritik ein Ende macht und gebieten würde, es beim Alten bewenden zu laſſen. Allein die Gefahr iſt hier nicht ſo groß, wenn man der Sache näher tritt.

In dem Verfahren der rationalen Pſychologie herrſcht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftſchluß dargeſtellt wird.

Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, exiſtirt auch nicht anders als Subject und iſt alſo Subſtanz.

Nun kann ein denkendes Weſen, blos als ein ſolches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.

Alſo exiſtirt es auch nur als ein ſolches d. i. als Subſtanz.

Im Oberſatze wird von einem Weſen geredet, das überhaupt in jeder Abſicht, folglich auch ſo wie es in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Unterſatze aber iſt nur von demſelben die Rede, ſo fern es ſich ſelbſt, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtſeins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anſchauung, wodurch ſie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Alſo wird **per sophisma figurae dictionis**, mithin durch einen Trugſchluß die Concluſion gefolgert *).

Daß dieſe Auflöſung des berühmten Arguments in einen Paralogismus ſo ganz richtig ſei, erhellt deutlich, wenn man die allgemeine Anmerkung zur ſyſtematiſchen Vorſtellung der Grundſätze und den Abſchnitt von den Noumenen hiebei nachſehen will, da bewieſen worden, daß der Begriff eines Dinges, was für ſich ſelbſt als Subject, nicht aber als bloſes Prädicat exiſtiren kann, noch gar keine objective Realität bei ſich führe, d. i. daß man nicht wiſſen könne, ob ihm überall ein Gegenſtand zukommen könne, indem man die Möglichkeit einer ſolchen Art zu exiſtiren nicht einſieht, folglich daß es ſchlechterdings keine Erkenntniß abgebe. Soll er alſo unter der Benennung einer Subſtanz ein Object, das gegeben werden kann, anzeigen, ſoll er ein Erkenntniß werden, ſo muß eine beharrliche Anſchauung, als die unentbehrliche Bedingung der objectiven Realität eines Begriffs, nämlich das, wodurch allein der Gegenſtand gegeben wird, zum Grunde gelegt werden. Nun haben wir aber in der inneren Anſchauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich iſt nur das Bewußtſein meines Denkens; alſo fehlt es uns auch, wenn wir blos beim Denken ſtehen bleiben, an der nothwendigen Bedingung, den Begriff der Subſtanz d. i. eines für ſich beſtehenden Subjects auf ſich ſelbſt als denkend Weſen anzuwenden, und die damit verbundene Einfachheit der Subſtanz fällt mit der objectiven Realität des Begriffs gänzlich weg und wird in eine blos logiſche qualitative Einheit des Selbſtbewußtſeins im Denken überhaupt, das Subject mag zuſammengeſetzt ſein oder nicht, verwandelt.

---

*) Das Denken wird in beiden Prämiſſen in ganz verſchiedener Bedeutung genommen; im Oberſatze, wie es auf ein Object überhaupt, (mithin wie es in der Anſchauung gegeben werden mag,) geht; im Unterſatze aber nur, wie es in der Beziehung aufs Selbſtbewußtſein beſteht, wobei alſo an gar kein Object gedacht wird, ſondern nur die Beziehung auf Sich als Subject (als die Form des Denkens) vorgeſtellt wird. Im erſteren wird von Dingen geredet, die nicht anders als Subjecte gedacht werden können; im zweiten aber nicht von Dingen, ſondern vom Denken, (indem man von allem Objecte abſtrahirt,) in welchem das Ich immer zum Subject des Bewußtſeins dient; daher im Schlußſatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subject exiſtiren, ſondern nur: ich kann im Denken meiner Exiſtenz mich nur zum Subject des Urtheils brauchen, welches ein identiſcher Satz iſt, der ſchlechterdings nichts über die Art meines Daſeins eröffnet.

Widerlegung des Mendelsſohn'ſchen Beweiſes der Beharrlichkeit der Seele.

Dieſer ſcharfſinnige Philoſoph merkte bald in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewieſen werden ſoll, daß die Seele, (wenn man einräumt, ſie ſei ein einfaches Weſen,) nicht durch Zertheilung zu ſein aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Abſicht, ihr die nothwendige Fortdauer zu ſichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daſeins durch Verſchwinden annehmen könnte. In ſeinem Phädon ſuchte er nun dieſe Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung ſein würde, von ihr dadurch abzuhalten, daß er ſich zu beweiſen getraute, ein einfaches Weſen könne gar nicht aufhören zu ſein, weil, da es gar nicht vermindert werden und alſo nach und nach etwas an ſeinem Daſein verlieren und ſo allmählig in Nichts verwandelt werden könne, (indem es keine Theile, alſo auch keine Vielheit in ſich habe,) zwiſchen einem Augenblicke, darin es iſt, und dem anderen, darin es nicht mehr iſt, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich iſt. — Allein er bedachte nicht, daß, wenn wir gleich der Seele dieſe einfache Natur einräumen, da ſie nämlich kein Mannigfaltiges außer einander, mithin keine extenſive Größe enthält, man ihr doch, ſo wenig wie irgend einem Exiſtirenden, intenſive Größe d. i. einen Grad der Realität in Anſehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles deſſen, was das Daſein ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abnehmen und ſo die vorgebliche Subſtanz, (das Ding, deſſen Beharrlichkeit nicht ſonſt ſchon feſt ſteht,) obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmählige Nachlaſſung (remissio) ihrer Kräfte, (mithin durch Elangueſcenz, wenn es mir erlaubt iſt, mich dieſes Ausdrucks zu bedienen,) in Nichts verwandelt werden könne. Denn ſelbſt das Bewußtſein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann*), folglich auch das Vermögen ſich ſeiner bewußt zu ſein, und ſo alle übrige Vermögen. — Alſo bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als blos Gegenſtandes des inneren Sinnes, unbewieſen und ſelbſt unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Weſen (als Menſch) ſich zugleich ein Gegenſtand äußerer Sinne iſt, für ſich klar iſt; womit aber dem rationalen Pſychologen gar nicht Gnüge geſchieht, der die abſolute Beharrlichkeit derſelben ſelbſt über das Leben hinaus aus bloſen Begriffen zu beweiſen unternimmt**).

---

*) Klarheit iſt nicht, wie die Logiker ſagen, das Bewußtſein einer Vorſtellung; denn ein gewiſſer Grad des Bewußtſeins der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß ſelbſt in manchen dunkeln Vorſtellungen anzutreffen ſein, weil ohne alles Bewußtſein wir in der Verbindung dunkler Vorſtellungen keinen Unterſchied machen würden, welches wir doch bei den Merkmalen mancher Begriffe, (wie der von Recht und Billigkeit, und des Tonkünſtlers, wenn er viele Noten im Phantaſiren zugleich greift,) zu thun vermögen. Sondern eine Vorſtellung iſt klar, in der das Bewußtſein zum **Bewußtſein** *des Unterſchiedes* derſelben von anderen zureicht. Reicht dieſes zwar zur Unterſcheidung, aber nicht zum Bewußtſein des Unterſchiedes zu, ſo müßte die Vorſtellung noch dunkel genannt werden. Alſo gibt es unendlich viele Grade des Bewußtſeins bis zum Verſchwinden.

) Diejenigen, welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, ſchon genug gethan zu haben glauben, wenn ſie darauf trotzen, daß man ihnen keinen Widerſpruch in ihren Vorausſetzungen zeigen könne, (wie diejenigen insgeſammt ſind, die die Möglichkeit des Denkens, wovon ſie nur bei den empiriſchen Anſchauungen im menſchlichen Leben ein Beiſpiel haben, auch nach deſſen Aufhörung einzuſehen glauben,) können durch andere Möglichkeiten, die nicht im Mindeſten kühner ſind, in groſe Verlegenheit gebracht werden. Dergleichen iſt die Möglichkeit der Theilung einer *einfachen* **Subſtanz in mehrere Subſtanzen und umgekehrt das Zuſammenfließen (Coalition) mehrerer in eine einfache. Denn obzwar die Theilbarkeit ein Zuſammengeſetztes vorausſetzt, ſo erfordert ſie doch nicht nothwendig ein Zuſammengeſetztes von Subſtanzen, ſondern blos von Graden (der mancherlei Vermögen) einer und

Nehmen wir nun unſere obige Sätze, wie ſie auch als für alle denkende Weſen gültig in der rationalen Pſychologie als Syſtem genommen werden müſſen, in *ſynthetiſchem* Zuſammenhange und gehen von der Kategorie der Relation mit dem Satze: alle denkende Weſen ſind als ſolche Subſtanzen, rückwärts die Reihe derſelben, bis ſich der Zirkel ſchließt, durch, ſo ſtoßen wir zuletzt auf die Exiſtenz derſelben, deren ſie ſich in dieſem Syſtem, unabhängig von äußeren Dingen nicht allein bewußt ſind, ſondern dieſe auch, (in

---

derſelben Subſtanz. Gleichwie man ſich nun alle Kräfte und Vermögen der Seele, ſelbſt das des Bewußtſeins als auf die Hälfte geſchwunden denken kann, ſo doch, daß immer noch Subſtanz übrig bliebe; ſo kann man ſich auch dieſe erloſchene Hälfte als aufbehalten, aber nicht in ihr, ſondern außer ihr, ohne Widerſpruch vorſtellen, nur daß, da hier Alles, was in ihr nur immer real iſt, folglich einen Grad hat, mithin die ganze Exiſtenz derſelben, ſo daß nichts mangelt, halbirt worden, außer ihr alsdenn eine beſondere Subſtanz entſpringen würde. Denn die Vielheit, welche getheilt worden, war ſchon vorher, aber nicht als Vielheit der Subſtanzen, ſondern jeder Realität als Quantum der Exiſtenz in ihr, und die Einheit der Subſtanz war nur eine Art zu exiſtiren, die durch dieſe Theilung allein in eine Mehrheit der Subſiſtenz verwandelt worden. So könnten aber auch mehrere einfache Subſtanzen in eine wiederum zuſammen fließen, dabei nichts verloren ginge, als blos die Mehrheit der Subſiſtenz, indem die eine den Grad der Realität aller vorigen zuſammen in ſich enthielte, und vielleicht möchten die einfachen Subſtanzen, welche uns die Erſcheinung einer Materie geben, (freilich zwar nicht durch einen mechaniſchen oder chemiſchen Einfluß auf einander, aber doch durch einen uns unbekannten, davon jener nur die Erſcheinung wäre,) durch dergleichen *dynamiſche* Theilung der Elternſeelen, als *intenſiver Größen*, Kinderſeelen hervorbringen, indeſſen daß jene ihren Abgang wiederum durch Coalition mit neuem Stoffe von derſelben Art ergänzten. Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngeſpinnſten den mindeſten Werth oder Gültigkeit einzuräumen, auch haben die obigen Principien der Analytik hinreichend eingeſchärft, von den Kategorien (als der Subſtanz) keinen anderen, als Erfahrungsgebrauch zu machen. Wenn aber der Rationaliſt aus dem bloßen Denkungsvermögen, ohne irgend eine beharrliche Anſchauung, dadurch ein Gegenſtand gegeben würde, ein für ſich beſtehendes Weſen zu machen kühn genug iſt, blos weil die Einheit der Apperception im Denken ihm keine Erklärung aus dem Zuſammengeſetzten erlaubt, ſtatt daß er beſſer thun würde, zu geſtehen, er wiſſe die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum ſoll der *Materialiſt*, ob er gleich eben ſo wenig zum Behuf ſeiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt ſein, ſich ſeines Grundſatzes, mit Beibehaltung der formalen Einheit des erſteren, zum entgegengeſetzten Gebrauche zu bedienen!

Anſehung der Beharrlichkeit, die nothwendig zum Charakter der Subſtanz gehört,) aus ſich ſelbſt beſtimmen können. Hieraus folgt aber, daß der Idealismus in eben demſelben rationaliſtiſchen Syſtem unvermeidlich ſei, wenigſtens der problematiſche, und wenn das Daſein äußerer Dinge zu Beſtimmung ſeines eigenen in der Zeit gar nicht erforderlich iſt, jenes auch nur ganz umſonſt angenommen werde, ohne jemals einen Beweis davon geben zu können.

Verfolgen wir dagegen das analytiſche Verfahren, da das: Ich denke, als ein Satz, der ſchon ein Daſein in ſich ſchließt, als gegeben, mithin die Modalität zum Grunde liegt, und zergliedern ihn, um ſeinen Inhalt, ob und wie nämlich dieſes Ich im Raum oder der Zeit blos dadurch ſein Daſein beſtimmt, zu erkennen, ſo würden die Sätze der rationalen Seelenlehre nicht vom Begriffe eines denkenden Weſens überhaupt, ſondern von einer Wirklichkeit anfangen und aus der Art, wie dieſe gedacht wird, nachdem Alles, was dabei empiriſch iſt, abgeſondert worden, das, was einem denkenden Weſen überhaupt zukommt, gefolgert werden, wie folgende Tafel zeigt.

1.
Ich denke,

2.
als Subject,

3.
als einfaches Subject,

4.
als identiſches Subject,
in jedem Zuſtande meines Denkens.

Weil hier nun im zweiten Satze nicht beſtimmt wird, ob ich nur als Subject und nicht auch als Prädicat eines anderen exiſtiren und gedacht werden könne, ſo iſt der Begriff eines Subjects hier blos logiſch genommen, und es bleibt unbeſtimmt, ob darunter Subſtanz verſtanden werden ſolle oder nicht. Allein in dem dritten Satze wird die abſolute Einheit der Apperception, das einfache Ich, in der Vorſtellung, darauf ſich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, auch für ſich wichtig, wenn ich gleich nichts über des Subjects Beſchaffenheit oder Subſiſtenz ausgemacht habe. Die Apperception iſt etwas Reales und die Einheit derſelben liegt ſchon in ihrer Möglichkeit. Nun iſt im Raume nichts Reales, was einfach wäre; denn Puncte, (die das einzige Einfache im Raum ausmachen,) ſind blos Grenzen, nicht ſelbſt aber etwas, was den Raum als Theil auszumachen dient. Alſo folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner (als blos denkenden Subjects) Beſchaffenheit aus Gründen des Materialismus. Weil aber mein Daſein in dem erſten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt: ein jedes denkendes Weſen exiſtirt, (welches zugleich abſolute Nothwendigkeit, und alſo zu viel von ihnen ſagen würde,) ſondern nur: ich exiſtire denkend, ſo iſt er empiriſch und enthält die Beſtimmbarkeit meines Daſeins blos in Anſehung meiner Vorſtellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hiezu zuerſt etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, ſo fern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anſchauung gegeben iſt, ſo iſt die Art, wie ich exiſtire, ob als Subſtanz oder als Accidens, durch dieſes einfache Selbſtbewußtſein gar nicht zu beſtimmen möglich. Alſo wenn der Materialismus zur Erklärungsart meines Daſeins untauglich iſt, ſo iſt der Spiritualismus zu derſelben eben ſowohl unzureichend, und die Schlußfolge iſt, daß wir auf keine Art, welche es auch ſei, von der Beſchaffenheit unſerer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgeſonderten Exiſtenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können.

Und wie ſollte es auch möglich ſein, durch die Einheit des Bewußtſeins, die wir ſelbſt nur dadurch kennen, daß wir ſie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unſer Daſein im Leben) hinaus zu kommen und ſogar unſere Erkenntniß auf die Natur aller denkenden Weſen überhaupt durch den empiriſchen, aber in Anſehung aller Art der Anſchauung unbeſtimmten Satz: Ich denke, zu erweitern?

Es gibt alſo keine rationale Pſychologie als Doctrin, die uns einen Zuſatz zu unſerer Selbſterkenntniß verſchaffte, ſondern nur als Diſciplin, welche der ſpeculativen Vernunft in dieſem Felde unüberſchreitbare Grenzen ſetzt, einerſeits um ſich nicht dem ſeelenloſen Materialismus in den Schooß zu werfen, andererſeits ſich nicht in dem, für uns im Leben grundloſen Spiritualismus herumſchwärmend zu verlieren, ſondern uns vielmehr erinnert, dieſe Weigerung unſerer Vernunft, den neugierigen über dieſes Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derſelben anzuſehen, unſer Selbſterkenntniß von der fruchtloſen überſchwenglichen Speculation zum fruchtbaren praktiſchen Gebrauche anzuwenden; welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenſtände der Erfahrung gerichtet iſt, ſeine Principien doch höher hernimmt und das Verhalten ſo beſtimmt, als ob unſere Beſtimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieſes Leben hinaus reiche.

Man ſieht aus Allem dieſem, daß ein bloſer Mißverſtand der rationalen Pſychologie ihren Urſprung gebe. Die Einheit des Bewußtſeins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für Anſchauung des Subjects als Objects genommen und darauf die Kategorie der Subſtanz angewandt. Sie iſt aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Object gegeben wird, worauf alſo die Kategorie der Subſtanz, als die jederzeit gegebene Anſchauung vorausſetzt, nicht angewandt, mithin dieſes Subject gar nicht erkannt werden kann. Das Subject der Kategorien kann alſo dadurch, daß es dieſe denkt, nicht von ſich ſelbſt als einem Objecte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um dieſe zu denken, muß es ſein reines Selbſtbewußtſein, welches doch hat erklärt werden ſollen, zum Grunde legen. Eben ſo kann das Subject, in welchem die Vorſtellung der Zeit urſprünglich ihren Grund hat, ihr eigen Daſein in der Zeit dadurch nicht beſtimmen, und wenn das Letztere nicht ſein kann, ſo kann auch das Erſtere als Beſtimmung ſeiner ſelbſt (als denkenden Weſens überhaupt) durch Kategorien nicht Statt finden *).

---

*) Das: Ich denke, iſt, wie ſchon geſagt, ein empiriſcher Satz, und hält den Satz: Ich exiſtire, in ſich. Ich kann aber nicht ſagen: Alles, was denkt, exiſtirt; denn da würde die Eigenſchaft des Denkens alle Weſen, die ſie beſitzen, zu nothwendigen Weſen machen. Daher kann meine Exiſtenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angeſehen werden, wie Carteſius dafür hielt, (weil ſonſt der Oberſatz: Alles, was denkt, exiſtirt, vorausgehen

So verſchwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus verſuchtes und doch zum höchſten Intereſſe der Menſchheit gehöriges Erkenntniß, ſo weit es der ſpeculativen Philoſophie verdankt werden ſoll, in getäuſchte Erwartung; wobei gleichwohl die Strenge der Kritik dadurch, daß ſie zugleich die Unmöglichkeit beweiſet, von einem Gegenſtande der Erfahrung über die Erfahrungsgrenze hinaus etwas dogmatiſch auszumachen, der Vernunft bei dieſem ihrem Intereſſe den ihr nicht unwichtigen Dienſt thut, ſie eben ſowohl wider alle mögliche Behauptungen des Gegentheils in Sicherheit zu ſtellen; welches nicht anders geſchehen kann, als ſo, daß man entweder ſeinen Satz apodiktiſch beweiſet, oder wenn dieſes nicht gelingt, die Quellen dieſes Unvermögens aufſucht, welche, wenn ſie in den nothwendigen Schranken unſerer Vernunft liegen, alsdenn jeden Gegner gerade demſelben Geſetze der Entſagung aller Anſprüche auf dogmatiſche Behauptung unterwerfen müſſen.

Gleichwohl wird hiedurch für die Befugniß, ja gar die Nothwendigkeit der Annehmung eines künftigen Lebens, nach Grundſätzen des mit dem ſpeculativen verbundenen praktiſchen Vernunftgebrauchs nicht das Mindeſte verloren; denn der blos ſpeculative Beweis hat auf die

---

mußte,) ſondern iſt mit ihm identiſch. Er drückt eine unbeſtimmte empiriſche Anſchauung d. i. Wahrnehmung aus, (mithin beweiſet er doch, daß ſchon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, dieſem Exiſtentialſatz zum Grunde liege,) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Object der Wahrnehmung durch die Kategorie in Anſehung der Zeit beſtimmen ſoll, und die Exiſtenz iſt hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbeſtimmt gegebenes Object, ſondern nur ein ſolches, davon man einen Begriff hat und wovon man wiſſen will, ob es auch außer dieſem Begriffe geſetzt ſei oder nicht, Beziehung hat. Eine unbeſtimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, alſo nicht als Erſcheinung, auch nicht als Sache an ſich ſelbſt (Noumenon), ſondern als Etwas, was in der That exiſtirt, und in dem Satze: ich denke, als ein ſolches bezeichnet wird. Denn es iſt zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empiriſchen Satz genannt habe, ich dadurch nicht ſagen will, das Ich in dieſem Satze ſei empiriſche Vorſtellung; vielmehr iſt ſie rein intellectuell, weil ſie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empiriſche Vorſtellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht Statt finden, und das Empiriſche iſt nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.

gemeine Menſchenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluß haben können. Er iſt ſo auf einer Haaresſpitze geſtellt, daß ſelbſt die Schule ihn auf derſelben nur ſo lange erhalten kann, als ſie ihn als einen Kreiſel um denſelben ſich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen alſo keine beharrliche Grundlage abgibt, worauf etwas gebaut werden könnte. Die Beweiſe, die für die Welt brauchbar ſind, bleiben hiebei alle in ihrem unverminderten Werthe und gewinnen vielmehr durch Abſtellung jener dogmatiſchen Anmaßungen an Klarheit und ungekünſtelter Ueberzeugung, indem ſie die Vernunft in ihr eigenthümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur iſt, verſetzen, die dann aber zugleich als praktiſches Vermögen an ſich ſelbſt, ohne auf die Bedingungen der letzteren eingeſchränkt zu ſein, die erſtere und mit ihr unſere eigene Exiſtenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt iſt. Nach der *Analogie mit der Natur* lebender Weſen in dieſer Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundſatze annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, alſo nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportionirtes, mithin Unzweckmäßiges anzutreffen, ſondern Alles ſeiner Beſtimmung im Leben genau angemeſſen ſei, zu urtheilen, müßte der Menſch, der doch allein den letzten Endzweck von Allem dieſem in ſich enthalten kann, das einzige Geſchöpf ſein, welches davon ausgenommen wäre. Denn ſeine Naturanlagen, nicht blos den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, ſondern vornehmlich das moraliſche Geſetz in ihm gehen ſo weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in dieſem Leben daraus ziehen könnte, daß das letztere ſogar das bloſe Bewußtſein der Rechtſchaffenheit der Geſinnung bei Ermangelung aller Vortheile, ſelbſt ſogar des Schattenwerks vom Nachruhm über Alles hochſchätzen lehrt und ſich innerlich dazu berufen fühlt, ſich durch ſein Verhalten in dieſer Welt, mit Verzichtthuung auf viele Vortheile zum Bürger einer beſſeren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieſer mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine ſich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der

Zweckmäßigkeit in Allem, was wir vor uns ſehen, und durch eine Ausſicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtſein einer gewiſſen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unſerer Kenntniſſe, ſammt einem dieſer angemeſſenen Triebe bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müſſen, die nothwendige Fortdauer unſerer Exiſtenz aus der blos theoretiſchen Erkenntniß unſerer ſelbſt einzuſehen.

Beſchluß der Auflöſung des pſychologiſchen Paralogismus.

Der dialektiſche Schein in der rationalen Pſychologie beruht auf der Verwechſelung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbeſtimmten Begriffe eines denkenden Weſens überhaupt. Ich denke mich ſelbſt zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abſtrahire, und ſchließe daraus, daß ich mir meiner Exiſtenz auch außer der Erfahrung und den empiriſchen Bedingungen derſelben bewußt werden könne. Folglich verwechſele ich die mögliche Abſtraction von meiner empiriſch beſtimmten Exiſtenz mit dem vermeinten Bewußtſein einer abgeſondert möglichen Exiſtenz meines denkenden Selbſt, und glaube das Subſtantiale in mir als das transſcendentale Subject zu erkennen, indem ich blos die Einheit des Bewußtſeins, welche allem Beſtimmen, als der bloſen Form der Erkenntniß zum Grunde liegt, in Gedanken habe.

Die Aufgabe, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Körper zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Pſychologie, wovon hier die Rede iſt, weil ſie die Perſönlichkeit der Seele auch außer dieſer Gemeinſchaft (nach dem Tode) zu beweiſen die Abſicht hat und alſo im eigentlichen Verſtande transſcendent iſt, ob ſie ſich gleich mit einem Objecte der Erfahrung beſchäftigt, aber nur ſo fern es aufhört ein Gegenſtand der Erfahrung zu ſein. Indeſſen kann auch hierauf nach unſerem Lehrbegriffe hinreichende Antwort gegeben werden. Die Schwierigkeit, welche dieſe Aufgabe veranlaßt hat, beſteht, wie bekannt, in der vorausgeſetzten Ungleichartigkeit des Gegenſtandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenſtänden äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, dieſen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anſchauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenſtänden hierin ſich nicht innerlich ſondern nur ſo fern eines dem anderen äußerlich erſcheint, von einander unterſcheiden, mithin das, was der Erſcheinung der Materie, als Ding an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, vielleicht ſo ungleichartig nicht ſein dürfte, ſo verſchwindet die Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinſchaft von Subſtanzen möglich ſei, welche zu löſen ganz außer dem Felde der Pſychologie, und, wie der Leſer nach dem, was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen geſagt worden, leicht urtheilen wird, ohne allen Zweifel auch außer dem Felde aller menſchlichen Erkenntniß liegt.

Allgemeine Anmerkung,

den Uebergang von der rationalen Pſychologie zur Kosmologie betreffend.

Der Satz: Ich denke, oder: Ich exiſtire denkend, iſt ein empiriſcher Satz. Einem ſolchen aber liegt empiriſche Anſchauung, folglich auch das gedachte Object als Erſcheinung zum Grunde, und ſo ſcheint es, als wenn nach unſerer Theorie die Seele ganz und gar, ſelbſt im Denken, in Erſcheinung verwandelt würde und auf ſolche Weiſe unſer Bewußtſein ſelbſt als bloſer Schein in der That auf nichts gehen müßte.

Das Denken, für ſich genommen iſt blos die logiſche Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer blos möglichen Anſchauung, und ſtellt das Subject des Bewußtſeins keinesweges als Erſcheinung dar, blos darum, weil es gar keine Rückſicht auf die Art der Anſchauung nimmt, ob ſie ſinnlich oder intellectuell ſei. Dadurch ſtelle ich mich mir ſelbſt weder wie ich bin, noch wie ich mir erſcheine, vor, ſondern ich denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt, von deſſen Art der Anſchauung ich abſtrahire. Wenn ich mich hier als Subject der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorſtelle, ſo bedeuten dieſe

Vorſtellungsarten nicht die Kategorien der Subſtanz oder der Urſache; denn dieſe ſind jene Functionen des Denkens (Urtheilens) ſchon auf unſere ſinnliche Anſchauung angewandt, welche freilich erfordert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte. Nun will ich mir meiner nur als denkend bewußt werden; wie mein eigenes Selbſt in der Anſchauung gegeben ſei, das ſetze ich bei Seite, und da könnte es mir, der ich denke, blos Erſcheinung ſein; im Bewußtſein meiner Selbſt beim bloſen Denken bin ich das Weſen ſelbſt, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben iſt.

Der Satz aber: Ich denke, ſo fern er ſo viel ſagt, als: ich exiſtire denkend, iſt nicht bloſe logiſche Function, ſondern beſtimmt das Subject, (welches denn zugleich Object iſt,) in Anſehung der Exiſtenz, und kann ohne den inneren Sinn nicht Statt finden, deſſen Anſchauung jederzeit das Object nicht als Ding an ſich ſelbſt, ſondern blos als Erſcheinung an die Hand gibt. In ihm iſt alſo ſchon nicht mehr bloſe Spontaneität des Denkens, ſondern auch Receptivität der Anſchauung d. i. das Denken meiner ſelbſt auf die empiriſche Anſchauung eben deſſelben Subjects angewandt. In dieſer letzteren müßte denn nun das denkende Selbſt die Bedingungen des Gebrauchs ſeiner logiſchen Functionen zu Kategorien der Subſtanz, der Urſache &c. ſuchen, um ſich als Object an ſich ſelbſt nicht blos durch das Ich zu bezeichnen, ſondern auch die Art ſeines Daſeins zu beſtimmen d. i. ſich als Noumenon zu erkennen; welches aber unmöglich iſt, indem die innere empiriſche Anſchauung ſinnlich iſt und nichts als Data der Erſcheinung an die Hand gibt, die dem Objecte des reinen Bewußtſeins zur Kenntniß ſeiner abgeſonderten Exiſtenz nichts liefern, ſondern blos der Erfahrung zum Behufe dienen kann.

Geſetzt aber, es fände ſich in der Folge, nicht in der Erfahrung, ſondern in gewiſſen (nicht blos logiſchen Regeln, ſondern) **a priori** feſtſtehenden, unſere Exiſtenz betreffenden Geſetzen des reinen Vernunftgebrauchs Veranlaſſung, uns völlig **a priori** in Anſehung unſeres eigenen Daſeins als geſetzgebend und dieſe Exiſtenz auch ſelbſt beſtimmend vorauszuſetzen, ſo würde ſich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unſere Wirklichkeit beſtimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empiriſchen Anſchauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, daß im Bewußtſein unſeres Daſeins **a priori** etwas enthalten ſei, was unſere nur ſinnlich durchgängig beſtimmbare Exiſtenz doch in Anſehung eines gewiſſen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte) Welt zu beſtimmen dienen kann.

Aber dieſes würde nichts deſto weniger alle Verſuche in der rationalen Pſychologie nicht im Mindeſten weiter bringen. Denn ich würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtſein des moraliſchen Geſetzes allererſt offenbart, zwar ein Princip der Beſtimmung meiner Exiſtenz, welches rein intellectuell iſt, haben, aber durch welche Prädicate? durch keine andere, als die mir in der ſinnlichen Anſchauung gegeben werden müſſen, und ſo würde ich da wiederum hingerathen, wo ich in der rationalen Pſychologie war, nämlich in das Bedürfniß ſinnlicher Anſchauungen, um meinen Verſtandesbegriffen, Subſtanz, Urſache u. ſ. w., wodurch ich allein Erkenntniß von mir haben kann, Bedeutung zu verſchaffen; jene Anſchauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemals hinaus heben. Indeſſen würde ich doch dieſe Begriffe in Anſehung des praktiſchen Gebrauchs, welcher doch immer auf Gegenſtände der Erfahrung gerichtet iſt, der im theoretiſchen Gebrauche analogiſchen Bedeutung gemäß auf die Freiheit und das Subject derſelben anzuwenden befugt ſein, indem ich blos die logiſchen Functionen des Subjects und Prädicats, des Grundes und der Folge darunter verſtehe, denen gemäß die Handlungen oder die Wirkungen jenen Geſetzen gemäß ſo beſtimmt werden, daß ſie zugleich mit den Naturgeſetzen den Kategorien der Subſtanz und der Urſache allemal gemäß erklärt werden können, ob ſie gleich aus ganz anderem Princip entſpringen. Dieſes hat nur zur Verhütung des Mißverſtandes, dem die Lehre von unſerer Selbſtanſchauung als Erſcheinung leicht ausgeſetzt iſt, geſagt ſein ſollen. Im Folgenden wird man davon Gebrauch zu machen Gelegenheit haben.

Des zweiten Buchs der transſcendentalen Dialektik

zweites Hauptſtück.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

Wir haben in der Einleitung zu dieſem Theile unſeres Werks gezeigt, daß aller transſcendentale Schein der reinen Vernunft auf dialektiſchen Schlüſſen beruhe, deren Schema die Logik in den drei formalen Arten der Vernunftſchlüſſe überhaupt an die Hand gibt, ſo wie etwa die Kategorien ihr logiſches Schema in den vier Functionen aller Urtheile antreffen. Die erſte Art dieſer vernünftelnden Schlüſſe ging auf die unbedingte Einheit der ſubjectiven Bedingungen aller Vorſtellungen überhaupt, (des Subjects oder der Seele,) in Correſpondenz mit den kategoriſchen Vernunftſchlüſſen, deren Oberſatz als Princip die Beziehung eines Prädicats auf ein Subject ausſagt. Die zweite Art des dialektiſchen Arguments wird alſo, nach der Analogie mit hypothetiſchen Vernunftſchlüſſen die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erſcheinung zu ihrem Inhalte machen; ſo wie die dritte Art, die im folgenden Hauptſtücke vorkommen wird, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände überhaupt zum Thema hat.

Es iſt aber merkwürdig, daß der transſcendentale Paralogismus einen blos einſeitigen Schein, in Anſehung der Idee von dem Subjecte unſeres Denkens bewirkte, und zur Behauptung des Gegentheils ſich nicht der mindeſte Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Der Vortheil iſt gänzlich auf der Seite des Pneumatismus, obgleich dieſer den Erbfehler nicht verleugnen kann, bei allem ihm günſtigen Schein in der Feuerprobe der Kritik ſich in lauter Dunſt aufzulöſen.

Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objective Syntheſis der Erſcheinungen anwenden, wo ſie ihr Principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, ſich aber bald in ſolche Widerſprüche verwickelt, daß ſie genöthigt wird, in kosmologiſcher Abſicht von ihrer Forderung abzuſtehen.

Hier zeigt ſich nämlich ein neues Phänomen der menſchlichen

Vernunft, nämlich eine ganz natürliche Antithetik, auf die Keiner zu grübeln und künſtliche Schlingen zu legen braucht, ſondern in welche die Vernunft von ſelbſt und zwar unvermeidlich geräth, und dadurch zwar vor dem Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein blos einſeitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Verſuchung gebracht wird, ſich entweder einer ſkeptiſchen Hoffnungsloſigkeit zu überlaſſen oder einen dogmatiſchen Trotz anzunehmen und den Kopf ſteif auf gewiſſe Behauptungen zu ſetzen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Beides iſt der Tod einer geſunden Philoſophie, wiewohl jener allenfalls noch die *Euthanaſie* d. i. Ehrentod der reinen Vernunft genannt werden könnte.

Ehe wir die Auftritte des Zwieſpaltes und der Zerrüttungen ſehen laſſen, welche dieſer Widerſtreit der Geſetze (Antinomie) der reinen Vernunft veranlaßt, wollen wir gewiſſe Erörterungen geben, welche die Methode erläutern und rechtfertigen können, deren wir uns in Behandlung unſeres Gegenſtandes bedienen. Ich nenne alle transſcendentale Ideen, ſo fern ſie die abſolute Totalität in der Syntheſis der Erſcheinungen betreffen, *Weltbegriffe*, theils wegen eben dieſer unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der ſelbſt nur eine Idee iſt, theils weil ſie lediglich auf die Syntheſis der Erſcheinungen, mithin die empiriſche gehen, da hingegen die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt ein Ideal der reinen Vernunft veranlaſſen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterſchieden iſt, ob es gleich darauf in Beziehung ſteht. Daher, ſo wie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialektiſchen Pſychologie legten, ſo wird die Antinomie der reinen Vernunft die transſcendentalen Grundſätze einer vermeinten reinen (rationalen) Kosmologie vor Augen ſtellen, nicht um ſie gültig zu finden und ſich zuzueignen, ſondern, wie es auch ſchon die Benennung von einem Widerſtreit der Vernunft anzeigt, um ſie als eine Idee, die ſich mit Erſcheinungen nicht vereinbaren läßt, in ihrem blendenden, aber falſchen Scheine darzuſtellen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

erſter Abſchnitt.

Syſtem der kosmologiſchen Ideen.

Um nun dieſe Ideen nach einem Princip mit ſyſtematiſcher Präciſion aufzählen zu können, müſſen wir *erſtlich* bemerken, daß nur der Verſtand es ſei, aus welchem reine und transſcendentale Begriffe entſpringen können, daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, ſondern allenfalls nur den *Verſtandesbegriff* von den unvermeidlichen Einſchränkungen einer möglichen Erfahrung frei mache und ihn alſo über die Grenzen des Empiriſchen, doch aber in Verknüpfung mit demſelben zu erweitern ſuche. Dieſes geſchieht dadurch, daß ſie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen, (denen der Verſtand alle Erſcheinungen der ſynthetiſchen Einheit unterwirft,) abſolute Totalität fordert und dadurch die Kategorie zur transſcendentalen Idee macht, um der empiriſchen Syntheſis durch die Fortſetzung derſelben bis zum Unbedingten, (welches niemals in der Erfahrung, ſondern nur in der Idee angetroffen wird,) abſolute Vollſtändigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dieſes nach dem Grundſatze: *wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das ſchlechthin Unbedingte gegeben*, wodurch jenes allein möglich war. Alſo werde *erſtlich* die transſcendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien ſein, und jene werden ſich in eine Tafel bringen laſſen, die nach den Titeln der letzteren angeordnet iſt. *Zweitens* aber werden doch auch nicht alle Kategorien dazu taugen, ſondern nur diejenigen, in welchen die Syntheſis eine *Reihe* ausmacht und zwar der einander untergeordneten (nicht beigeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Die abſolute Totalität wird von der Vernunft nur ſo fern gefordert, als ſie die aufſteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der abſteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat coordinirter Bedingungen zu dieſen Folgen die Rede iſt. Denn Bedingungen ſind in Anſehung des gegebenen Bedingten ſchon vorausgeſetzt und mit dieſem auch als gegeben anzuſehen, anſtatt daß, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen, ſondern vielmehr vorausſetzen, man im Fortgange zu den Folgen (oder im Abſteigen von der gegebenen Bedingung zu dem Bedingten) unbekümmert ſein kann, ob die Reihe aufhöre oder nicht und überhaupt die Frage wegen ihrer Totalität gar keine Vorausſetzung der Vernunft iſt.

So denkt man ſich nothwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit auch als gegeben, (wenn gleich nicht durch uns beſtimmbar.) Was aber die künftige betrifft, da ſie die Bedingung nicht iſt, zu der Gegenwart zu gelangen, ſo iſt es, um dieſe zu begreifen, ganz gleichgültig, wie wir es mit der künftigen Zeit halten wollen, ob man ſie irgendwo aufhören oder ins Unendliche laufen laſſen will. Es ſei die Reihe **m, n, o**, worin **n** als bedingt in Anſehung von **m**, aber zugleich als Bedingung von **o** gegeben iſt, die Reihe gehe aufwärts von dem bedingten **n** zu **m**, (**l, k, i** ꝛc.), imgleichen abwärts von der Bedingung **n** zum bedingten **o**, (**p, q, r** ꝛc.), ſo muß ich die erſtere Reihe vorausſetzen, um **n** als gegeben anzuſehen und **n** iſt nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen) nur vermittelſt jener Reihe möglich, ſeine Möglichkeit beruht aber nicht auf der folgenden Reihe **o, p, q, r**, die daher auch nicht als gegeben, ſondern nur als **dabilis** angeſehen werden könnte.

Ich will die Syntheſis einer Reihe auf der Seite der Bedingungen, alſo von derjenigen an, welche die nächſte zur gegebenen Erſcheinung iſt, und ſo zu den entfernteren Bedingungen die regreſſive, diejenige aber, die auf der Seite des Bedingten von der nächſten Folge zu den entfernteren fortgeht, die progreſſive Syntheſis nennen. Die erſtere geht **in antecedentia**, die zweite **in consequentia**. Die kosmologiſchen Ideen alſo beſchäftigen ſich mit der Totalität der regreſſiven Syntheſis und gehen **in antecedentia**, nicht **in consequentia**. Wenn dieſes Letztere geſchieht, ſo iſt es ein willkürliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollſtändigen Begreiflichkeit deſſen, was in der Erſcheinung gegeben iſt, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.

Um nun nach der Tafel der Kategorien die Tafel der Ideen einzurichten, ſo nehmen wir zuerſt die zwei urſprünglichen quanta aller unſerer Anſchauung, Zeit und Raum. Die Zeit iſt an ſich ſelbſt eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher ſind in ihr in Anſehung einer gegebenen Gegenwart die antecedentia als Bedingungen (das Vergangene) von den consequentibus (dem Künftigen) a priori zu unterſcheiden. Folglich geht die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, ſo iſt in ihm an ſich ſelbſt kein Unterſchied des Progreſſus vom Regreſſus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem ſeine Theile insgeſammt zugleich ſind. Den gegenwärtigen Zeitpunct konnte ich in Anſehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derſelben anſehen, weil dieſer Augenblick nur durch die verfloſſene Zeit (oder vielmehr durch das Verfließen der vorhergehenden Zeit) allererſt entſpringt. Aber da die Theile des Raumes einander nicht untergeordnet, ſondern beigeordnet ſind, ſo iſt ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des anderen, und er macht nicht, ſo wie die Zeit, an ſich ſelbſt eine Reihe aus. Allein die Syntheſis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, iſt doch ſucceſſiv, geſchieht alſo in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieſer Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Fuße in einer Ruthe) von einem gegebenen an die weiter hinzugedachten immer die Bedingung von der Grenze der vorigen ſind, ſo iſt das Meſſen eines Raumes auch als eine Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſehen, nur daß die Seite der Bedingungen von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an ſich ſelbſt nicht unterſchieden iſt, folglich regressus und progressus im Raume einerlei zu ſein ſcheint. Weil indeſſen ein Theil des Raums nicht durch den anderen gegeben, ſondern nur begrenzt wird, ſo müſſen wir jeden begrenzten Raum in ſo fern auch als bedingt anſehen, der einen anderen Raum als die Bedingung ſeiner Grenze vorausſetzt und ſo fortan. In Anſehung der Begrenzung iſt alſo der Fortgang im Raume auch ein Regreſſus, und die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Syntheſis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann eben ſowohl nach der abſoluten Totalität der Erſcheinung im Raume, als der in der verfloſſenen Zeit fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich ſei, wird ſich künftig beſtimmen laſſen.

Zweitens, ſo iſt die Realität im Raume d. i. die Materie ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile und die Theile der Theile die entfernten Bedingungen ſind, ſo daß hier eine regreſſive Syntheſis Statt findet, deren abſolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders, als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie iſt, nämlich das Einfache verſchwindet, Statt finden kann. Folglich iſt hier auch eine Reihe von Bedingungen und ein Fortſchritt zum Unbedingten.

Drittens, was die Kategorien des realen Verhältniſſes unter den Erſcheinungen anlangt, ſo ſchickt ſich die Kategorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transſcendentalen Idee, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen ſind, (ſo fern ſie einer einigen Subſtanz inhäriren,) einander coordinirt und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art zu exiſtiren der Subſtanz ſelber. Was hiebei noch ſcheinen könnte eine Idee der transſcendentalen Vernunft zu ſein, wäre der Begriff von Subſtantiale. Allein da dieſes nichts Anderes bedeutet, als den Begriff vom Gegenſtande überhaupt, welcher ſubſiſtirt, ſo fern man an ihm blos das transſcendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erſcheinungen iſt, ſo iſt klar, daß das Subſtantiale kein Glied in derſelben ausmachen könne.

Eben daſſelbe gilt auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft, welche bloſe Aggregate ſind und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem ſie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit ſubordinirt ſind, welches man wohl von den Räumen ſagen konnte, deren Grenze niemals an ſich, ſondern immer durch einen anderen Raum beſtimmt war. Es bleibt alſo nur die Kategorie der *Cauſalität* übrig, welche eine Reihe der Urſachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man von der letzteren, als dem Bedingten zu jenen, als Bedingungen aufſteigen und der Vernunftfrage antworten kann.

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, außer nur, ſo fern das *Zufällige* im Daſein jederzeit als bedingt angeſehen werden muß und nach der Regel des Verſtandes auf eine Bedingung weiſet, darunter es nothwendig iſt, dieſe auf eine höhere Bedingung zu weiſen, bis dieſe Vernunft nur in der Totalität dieſer Reihe die unbedingte *Nothwendigkeit* antrifft.

Es ſind demnach nicht mehr, als vier kosmologiſche Ideen, nach den vier Titeln der Kategorien, wenn man diejenigen aushebt, welche eine Reihe in der Syntheſis des Mannigfaltigen nothwendig bei ſich führen.

1.
Die abſolute Vollſtändigkeit
der *Zuſammenſetzung*
des gegebenen Ganzen aller Erſcheinungen.

2.
Die abſolute Vollſtändigkeit
der *Theilung*
eines gegebenen Ganzen in der Erſcheinung.

3.
Die abſolute Vollſtändigkeit
der *Entſtehung*
einer Erſcheinung überhaupt.

4.
Die abſolute Vollſtändigkeit
der *Abhängigkeit des Daſeins*
des Veränderlichen in der Erſcheinung.

Zuerſt iſt hiebei anzumerken, daß die Idee der abſoluten Totalität nichts Anderes, als die Expoſition der Erſcheinungen betreffe, mithin nicht den reinen Verſtandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier alſo Erſcheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fordert die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſo fern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis, wodurch die Erſcheinung nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden könne.

Zweitens iſt es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in dieſer reihenweiſe, und zwar regreſſiv fortgeſetzten Syntheſis der Bedingungen ſucht, gleichſam die Vollſtändigkeit in der Reihe der Prämiſſen, die zuſammen weiter keine andere vorausſetzen. Dieſes Unbedingte iſt nun jederzeit in der abſoluten Totalität der Reihe, wenn man ſie ſich in der Einbildung vorſtellt, enthalten. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Syntheſis iſt wiederum nur eine Idee; denn man kann, wenigſtens zum Voraus nicht wiſſen, ob eine ſolche bei Erſcheinungen auch möglich ſei. Wenn man ſich Alles durch bloſe reine Verſtandesbegriffe, ohne Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung vorſtellt, ſo kann man geradezu ſagen, daß zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander ſubordinirter Bedingungen gegeben ſei; denn jenes iſt allein durch dieſe gegeben. Allein bei Erſcheinungen iſt eine beſondere Einſchränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden, anzutreffen, nämlich durch die ſucceſſive Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung, die im Regreſſus vollſtändig ſein ſoll. Ob dieſe Vollſtändigkeit ſinnlich möglich ſei, iſt noch ein Problem. Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, unangeſehen der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, mit ihr adäquat empiriſche Begriffe zu verknüpfen. Alſo da in der abſoluten Totalität der regreſſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der Erſcheinung, (nach Anleitung der Kategorien, die ſie als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten vorſtellen,) das Unbedingte nothwendig enthalten iſt, man mag auch unausgemacht laſſen, ob und wie dieſe Totalität zu Stande zu bringen ſei: ſo nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob ſie gleich eigentlich das **Unbedingte**, es ſei der ganzen Reihe oder eines Theils derſelben, zur Endabſicht hat.

Dieſes Unbedingte kann man ſich nun gedenken entweder als blos in der ganzen Reihe beſtehend, in der alſo alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derſelben ſchlechthin unbedingt wäre, und dann heißt der Regreſſus unendlich; oder das abſolut Unbedingte iſt nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derſelben untergeordnet ſind, der ſelbſt aber unter keiner anderen Bedingung ſteht *). In dem erſteren Falle iſt die Reihe a parte priori ohne Grenzen (ohne Anfang) d. i. unendlich und gleichwohl ganz gegeben, der Regreſſus in ihr aber iſt niemals vollendet und kann nur potentialiter unendlich genannt werden. Im zweiten Falle gibt es ein Erſtes der Reihe, welches in Anſehung der verfloſſenen Zeit der **Weltanfang**, in Anſehung des Raums die **Weltgrenze**, in Anſehung der Theile eines in ſeinen Grenzen gegebenen Ganzen das **Einfache**, in Anſehung der Urſachen die abſolute **Selbſtthätigkeit** (Freiheit), in Anſehung des Daſeins veränderlicher Dinge die abſolute **Naturnothwendigkeit** heißt.

Wir haben zwei Ausdrücke: **Welt** und **Natur**, welche bisweilen in einander laufen. Das erſte bedeutet das mathematiſche Ganze aller Erſcheinungen und die Totalität ihrer Syntheſis, im Großen ſowohl, als im Kleinen, d. i. ſowohl in dem Fortſchritt derſelben durch Zuſammenſetzung, als durch Theilung. Eben dieſelbe Welt wird aber Natur **) genannt, ſo fern ſie als ein dynamiſches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um ſie als eine Größe zu Stande zu bringen, ſondern auf die Einheit im *Daſein* der Erſcheinungen ſieht. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geſchieht, die Urſache und die unbedingte Cauſalität der Urſache in der Erſcheinung die Freiheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verſtande Natururſache. Das Bedingte im Daſein überhaupt heißt zufällig und das Unbedingte nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der *Erſcheinungen* kann Naturnothwendigkeit heißen.

---

*) Das abſolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten iſt jederzeit unbedingt; weil außer ihr keine Bedingungen mehr ſind, in Anſehung deren es bedingt ſein könnte. Allein dieſes abſolute Ganze einer ſolchen Reihe iſt nur eine Idee oder vielmehr ein problematiſcher Begriff, deſſen Möglichkeit unterſucht werden muß, und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte als die eigentliche transſcendentale Idee, worauf es ankommt, darin enthalten ſein mag.

**) Natur, adjective (formaliter) genommen, bedeutet den Zuſammenhang der Beſtimmungen eines Dinges nach einem inneren Princip der Cauſalität.

Die Ideen, mit denen wir uns jetzt beſchäftigen, habe ich oben kosmologiſche Ideen genannt, theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird und unſere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erſcheinungen gerichtet ſind, theils auch, weil das Wort Welt im transſcendentalen Verſtande die abſolute Totalität des Inbegriffs exiſtirender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollſtändigkeit der Syntheſis, (wiewohl nur eigentlich im Regreſſus zu den Bedingungen,) allein unſer Augenmerk richten. In Betracht deſſen, daß überdem dieſe Ideen insgeſammt transſcendent ſind und, ob ſie zwar das Object, nämlich Erſcheinungen, *der Art nach* nicht überſchreiten, ſondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit Noumenis) zu thun haben, dennoch die Syntheſis bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung überſteigt, treiben, ſo kann man ſie insgeſammt meiner Meinung nach ganz ſchicklich *Weltbegriffe* nennen. In Anſehung des Unterſchiedes des Mathematiſch- und des Dynamiſch-Unbedingten, worauf der Regreſſus abzielt, würde ich doch die zwei erſteren in engerer Bedeutung Weltbegriffe (der Welt im Großen und Kleinen), die zwei

---

Dagegen verſteht man unter Natur, substantive (materialiter), den Inbegriff der Erſcheinungen, ſo fern dieſe vermöge eines inneren Princips der Cauſalität durchgängig zuſammenhängen. Im erſteren Verſtande ſpricht man von der Natur der flüſſigen Materie, des Feuers ꝛc. und bedient ſich dieſes Worts adjective; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, ſo hat man ein beſtehendes Ganzes in Gedanken.

übrigen aber transſcendente Naturbegriffe nennen. Dieſe Unterſcheidung iſt vorjetzt noch nicht von ſonderlicher Erheblichkeit, ſie kann aber im Fortgange wichtiger werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft

zweiter Abſchnitt.

Antithetik der reinen Vernunft.

Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatiſcher Lehren iſt, ſo verſtehe ich unter Antithetik nicht dogmatiſche Behauptungen des Gegentheils, ſondern den Widerſtreit der dem Scheine nach dogmatiſchen Erkenntniſſe (thesin cum antithesi), ohne daß man einer vor der anderen einen vorzüglichen Anſpruch auf Beifall beilegt. Die Antithetik beſchäftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen, ſondern betrachtet allgemeine Erkenntniſſe der Vernunft nur nach dem Widerſtreite derſelben unter einander und den Urſachen deſſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir unſere Vernunft nicht blos, zum Gebrauch der Verſtandesgrundſätze, auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, ſondern jene über die Grenze der letzteren hinaus auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Erfahrung weder Beſtätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an ſich ſelbſt ohne Widerſpruch iſt, ſondern ſogar in der Natur der Vernunft Bedingungen ſeiner Nothwendigkeit antrifft, nur daß unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat.

Die Fragen, welche bei einer ſolchen Dialektik der reinen Vernunft ſich natürlich darbieten, ſind alſo: 1. Bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen ſei? 2. Auf welchen Urſachen dieſe Antinomie beruhe? 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewißheit offen bleibe?

Ein dialektiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muß demnach dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen Unterſcheidendes an ſich haben, daß er nicht eine willkürliche Frage betrifft, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoßen muß; und zweitens, daß er mit ſeinem Gegenſatze nicht blos einen gekünſtelten Schein, der, wenn man ihn einſieht, ſogleich verſchwindet, ſondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bei ſich führe, der ſelbſt, wenn man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer täuſcht, obſchon nicht betrügt, und alſo zwar unſchädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

Eine ſolche dialektiſche Lehre wird ſich nicht auf die Verſtandeseinheit in Erfahrungsbegriffen, ſondern auf die Vernunfteinheit in bloſen Ideen beziehen, deren Bedingung, da ſie erſtlich, als Syntheſis nach Regeln dem Verſtande, und doch zugleich, als abſolute Einheit derſelben der Vernunft congruiren ſoll, wenn ſie der Vernunfteinheit adäquat iſt, für den Verſtand zu groß, und, wenn ſie dem Verſtande angemeſſen, für die Vernunft zu klein ſein wird; woraus denn ein Widerſtreit entſpringen muß, der nicht vermieden werden kann, man mag es anfangen, wie man will.

Dieſe vernünftelnde Behauptungen eröffnen alſo einen dialektiſchen Kampfplatz, wo jeder Theil die Oberhand behält, der die Erlaubniß hat, den Angriff zu thun, und derjenige gewiß unterliegt, der blos vertheidigungsweiſe zu verfahren genöthigt iſt. Daher auch rüſtige Ritter, ſie mögen ſich für die gute oder ſchlimme Sache verbürgen, ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, daß ſie den letzten Angriff zu thun das Vorrecht haben und nicht verbunden ſind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß dieſer Tummelplatz von jeher oft genug betreten worden, daß viel Siege von beiden Seiten erfochten, für den letzten aber, der die Sache entſchied, jederzeit ſo geſorgt worden ſei, daß der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielte, dadurch, daß ſeinem Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen. Als unpartheiiſche Kampfrichter müſſen wir es ganz bei Seite ſetzen, ob es die gute oder die ſchlimme Sache ſei, um welche die Streitenden fechten, und ſie ihre Sache erſt unter ſich ausmachen laſſen. Vielleicht daß, nachdem ſie einander mehr ermüdet, als geſchadet haben, ſie die Nichtigkeit ihres Streithandels von ſelbſt einſehen und als gute Freunde auseinander gehen.

Dieſe Methode, einem Streite der Behauptungen zuzuſehen oder vielmehr ihn ſelbſt zu veranlaſſen, nicht um endlich zum Vortheile des einen oder des anderen Theils zu entſcheiden, ſondern um zu unterſuchen, ob der Gegenſtand deſſelben nicht vielleicht ein bloſes Blendwerk ſei, wornach jeder vergeblich haſcht und bei welchem er nichts gewinnen kann, wenn ihm gleich gar nicht widerſtanden würde, dieſes Verfahren, ſage ich, kann man die ſkeptiſche Methode nennen. Sie iſt vom Skeptizismus gänzlich unterſchieden, einem Grundſatze einer kunſtmäßigen und ſcientifiſchen Unwiſſenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniß untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen. Denn die ſkeptiſche Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß ſie in einem ſolchen, auf beiden Seiten redlichgemeinten und mit Verſtande geführten Streite den Punct des Mißverſtändniſſes zu entdecken ſucht, um, wie weiſe Geſetzgeber thun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für ſich ſelbſt Belehrung von dem Mangelhaften und nicht genau Beſtimmten in ihren Geſetzen zu ziehen. Die Antinomie, die ſich in der Anwendung der Geſetze offenbart, iſt bei unſerer eingeſchränkten Weisheit der beſte Prüfungsverſuch der Nomothetik, um die Vernunft, die in abſtracter Speculation ihre Fehltritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Momente in Beſtimmung ihrer Grundſätze aufmerkſam zu machen.

Dieſe ſkeptiſche Methode iſt aber nur der Transſcendental-Philoſophie allein weſentlich eigen und kann allenfalls in jedem anderen Felde der Unterſuchungen, nur in dieſem nicht, entbehrt werden. In der Mathematik würde ihr Gebrauch ungereimt ſein; weil ſich in ihr keine falſchen Behauptungen verbergen und unſichtbar machen können, indem die Beweiſe jederzeit an dem Faden der reinen Anſchauung, und zwar durch jederzeit evidente Syntheſis fortgehen müſſen. In der Experimentalphiloſophie kann wohl ein Zweifel des Aufſchubs nützlich ſein, allein es iſt doch wenigſtens kein Mißverſtand möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müſſen doch endlich die letzten Mittel der Entſcheidung des Zwiſtes liegen, ſie mögen nun früh oder ſpät aufgefunden werden. Die Moral kann ihre Grundſätze insgeſammt auch in concreto, zuſammt den praktiſchen Folgen, wenigſtens in möglichen Erfahrungen geben und dadurch den Mißverſtand der Abſtraction vermeiden. Dagegen ſind die transſcendentalen Behauptungen, welche ſelbſt über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus ſich erweiternde Einſichten anmaßen, weder in dem Falle, daß ihre abſtracte Syntheſis in irgend einer Anſchauung a priori könnte gegeben, noch ſo beſchaffen, daß der Mißverſtand vermittelſt irgend einer Erfahrung entdeckt werden könnte. Die transſcendentale Vernunft alſo verſtattet keinen anderen Probirſtein, als den Verſuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter ſich ſelbſt, und mithin zuvor des freien und ungehinderten Wettſtreits derſelben unter einander, und dieſen wollen wir anjetzt anſtellen *).

---

*) Die Antinomien folgen einander nach der Ordnung der oben angeführten transſcendentalen Ideen.

Die Antinomie der

Erſter Widerſtreit der

Theſis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und iſt dem Raum nach auch in Grenzen eingeſchloſſen.

Beweis.

Denn man nehme an: die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, ſo iſt bis zu jedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Nun beſteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß ſie durch ſucceſive Syntheſis niemals vollendet ſein kann. Alſo iſt eine unendliche verfloſſene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daſeins; welches zuerſt zu beweiſen war.

In Anſehung des Zweiten nehme man wiederum das Gegentheil an, ſo wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich exiſtirenden Dingen ſein. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewiſſer Grenzen jeder Anſchauung gegeben wird [*]), auf keine andere Art, als nur durch die Syntheſis der Theile, und die Totalität eines ſolchen Quanti nur durch die vollendete Syntheſis oder durch wiederholte Hinzuſetzung der Einheit zu ſich ſelbſt gedenken [**]). Demnach, um ſich die Welt, die alle

---

[*]) Wir können ein unbeſtimmtes Quantum als ein Ganzes anſchauen, wenn es in Grenzen eingeſchloſſen iſt, ohne die Totalität deſſelben durch Meſſung d. i. die ſucceſſive Syntheſis ſeiner Theile conſtruiren zu dürfen. Denn die Grenzen beſtimmen ſchon die Vollſtändigkeit, indem ſie alles Mehrere abſchneiden.

[**]) Der Begriff der Totalität iſt in dieſem Falle nichts Anderes, als die Vorſtellung der vollendeten Syntheſis ſeiner Theile, weil, da wir nicht von der Anſchauung des Ganzen, (als welche in dieſem Falle unmöglich iſt,) den Begriff abziehen können, wir dieſen nur durch die Syntheſis der Theile bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigſtens in der Idee faſſen können.

reinen Vernunft.

transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt ſowohl in Anſehung der Zeit, als des Raums unendlich.

Beweis.

Denn man ſetze: ſie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daſein iſt, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht iſt, ſo muß eine Zeit vorhergegangen ſein, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun iſt aber in einer leeren Zeit kein Entſtehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer ſolchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterſcheidende Bedingung des Daſeins, vor die des Nichtſeins an ſich hat, (man mag annehmen, daß ſie von ſich ſelbſt, oder durch eine andere Urſache entſtehe.) Alſo kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelber aber kann keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das Zweite betrifft, ſo nehme man zuvörderſt das Gegentheil an: daß nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt iſt, ſo befindet ſie ſich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt iſt. Es würde alſo nicht allein ein Verhältniß der Dinge *im Raum*, ſondern auch der Dinge *zum Raume* angetroffen werden. Da nun die Welt ein abſolutes Ganzes iſt, außer welchem kein Gegenſtand der Anſchauung, und mithin kein Correlatum der

Raume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die ſucceſſive Syntheſis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexiſtirenden Dinge, als abgelaufen angeſehen werden; welches unmöglich iſt. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben angeſehen werden. Eine Welt iſt folglich der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, ſondern in ihren Grenzen eingeſchloſſen; welches das Zweite war.

Anmerkung zur

I. zur Theſis.

Ich habe bei dieſen einander widerſtreitenden Argumenten nicht Blendwerke geſucht, um etwa, (wie man ſagt,) einen Advocatenbeweis zu führen, welcher ſich der Unbehutſamkeit des Gegners zu ſeinem Vortheile bedient und ſeine Berufung auf ein mißverſtandenes Geſetz gerne gelten läßt, um ſeine eigene unrechtmäßigen Anſprüche auf die Widerlegung deſſelben zu bauen. Jeder dieſer Beweiſe iſt aus der Natur der Sache gezogen und der Vortheil bei Seite geſetzt worden, den uns die Fehlſchlüſſe der Dogmatiker von beiden Theilen geben könnten.

Ich hätte die Theſis auch dadurch dem Scheine nach beweiſen können, daß ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Größe, nach der Gewohnheit der Dogmatiker einen fehlerhaften Begriff vorangeſchickt hätte. Unendlich iſt eine Größe, über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich iſt. Nun iſt keine Menge die größeſte, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können. Alſo iſt

Welt angetroffen wird, womit dieſelbe im Verhältniß ſtehe, ſo würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derſelben zu *keinem Gegenſtande* ſein. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum iſt nichts; alſo iſt die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt, d. i. ſie iſt in Anſehung der Ausdehnung unendlich *).

erſten Antinomie.

II. zur Antitheſis.

Der Beweis für die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltbegriffs beruht darauf, daß im entgegengeſetzten Falle eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum die Weltgrenze ausmachen müßte. Nun iſt mir nicht unbekannt, daß wider dieſe Conſequenz Ausflüchte geſucht werden, indem man vorgibt: es ſei eine Grenze der Welt, der Zeit und dem Raume nach ganz wohl möglich, ohne daß man eben eine abſolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen eine unendliche gegebene Größe, mithin auch eine (der verfloſſenen Reihe ſowohl, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich; ſie iſt alſo beiderſeitig begrenzt. So hätte ich meinen Beweis führen können; allein dieſer Begriff ſtimmt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen verſteht. Es wird dadurch nicht vorgeſtellt, wie groß es ſei, mithin iſt ſein Begriff auch nicht der Begriff eines Maximum, ſondern es wird dadurch nur ſein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Anſehung deren daſſelbe größer iſt, als alle Zahl, gedacht. Nachdem die Einheit nun größer oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche größer oder kleiner ſein; allein die Unendlichkeit, da ſie blos in dem Verhältniſſe zu dieſer gegebenen Einheit beſteht, würde immer dieſelbe bleiben, obgleich freilich die abſolute Größe des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde; davon auch hier nicht die Rede iſt.

---

*) Der Raum iſt blos die Form der äußeren Anſchauung, (formale Anſchauung, aber kein wirklicher Gegenſtand, der äußerlich angeſchaut werden kann.) Der Raum, vor allen Dingen, die ihn beſtimmen, (erfüllen oder begrenzen,) oder die vielmehr eine ſeiner Form gemäße, *empiriſche Anſchauung* geben, iſt unter dem Namen des abſoluten Raumes nichts Anderes, als die bloſe Möglichkeit äußerer Erſcheinungen, ſo fern ſie entweder an ſich exiſtiren oder zu gegebenen Erſcheinungen noch hinzu kommen können. Die empiriſche Anſchauung iſt alſo nicht zuſammengeſetzt aus Erſcheinungen und dem Raume, (der Wahrnehmung und der leeren Anſchauung.) Eines iſt nicht des anderen Correlatum der Syntheſis, ſondern nur in einer und derſelben empiriſchen Anſchauung verbunden, als Materie und Form derſelben. Will man eines dieſer zween Stücke außer dem anderen ſetzen, (Raum außerhalb aller Erſcheinungen,) ſo entſtehen daraus allerlei leere Beſtimmungen der äußeren Anſchauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen ſind, z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Beſtimmung des Verhältniſſes beider untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kann und alſo auch das Prädicat eines bloſen Gedankendinges iſt.

Der wahre (transſcendentale) Begriff der Unendlichkeit iſt, daß die ſucceſſive Syntheſis der Einheit in Durchmeſſung eines Quantum niemals vollendet ſein kann *). Hieraus folgt ganz ſicher, daß eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgenden Zuſtände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpuncte nicht verfloſſen ſein kann, die Welt alſo einen Anfang haben müſſe.

In Anſehung des zweiten Theils der Theſis fällt die Schwierigkeit von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach unendlichen Welt iſt **zugleich** gegeben. Allein um die Totalität einer abſoluten, außer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe; welches unmöglich iſt. Ich bin mit dem letzteren Theile dieſer Meinung der Philoſophen aus der Leibnitziſchen Schule ganz wohl zufrieden. Der Raum iſt blos die Form der äußeren Anſchauung, aber kein wirklicher Gegenſtand, der äußerlich angeſchaut werden kann, und kein Correlatum der Erſcheinungen, ſondern die Form der Erſcheinungen ſelbſt. Der Raum alſo kann abſolut (für ſich allein) nicht als etwas Beſtimmendes in dem Daſein der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenſtand iſt, ſondern nur die Form möglicher Gegenſtände. Dinge alſo, als Erſcheinungen, beſtimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten deſſelben (Größe und Verhältniß) machen ſie es, daß dieſe oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für ſich beſteht, die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Größe oder Geſtalt nicht beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts Wirkliches iſt. Es kann alſo wohl ein Raum, (er ſei voll oder leer,)*) durch Erſcheinungen begrenzt, Erſcheinungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer denſelben begrenzt werden. Eben dieſes gilt auch von der Zeit. Alles dieſes nun zugegeben, ſo iſt gleichwohl unſtreitig, daß man dieſe zwei Undinge, den leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt durchaus annehmen müſſe, wenn man eine Weltgrenze, es ſei dem Raume oder der Zeit nach annimmt.

---

*) Dieſes enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die größer iſt, als alle Zahl, welches der mathematiſche Begriff des Unendlichen iſt.

Denn was den Ausweg betrifft, durch den man der Conſequenz auszuweichen ſucht, nach welcher wir ſagen: daß, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Grenzen hat, das unendliche Leere das Daſein wirklicher Dinge ihrer Größe nach beſtimmen müſſe, ſo beſteht er ingeheim nur darin, daß man ſtatt einer Sinnenwelt ſich, wer weiß welche intelligible Welt gedenkt und ſtatt des erſten ſolchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Grenzen berufen können, welche dieſe Totalität von ſelbſt in der Anſchauung ausmachen, müſſen wir von unſerem Begriffe Rechenſchaft geben, der in ſolchem Falle nicht vom Ganzen zu der beſtimmten Menge der Theile gehen kann, ſondern die Möglichkeit eines Ganzen durch die ſucceſſive Syntheſis der Theile darthun muß. Da dieſe Syntheſis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müßte, ſo kann man ſich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch ſie eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität ſelbſt iſt in dieſem Falle die Vorſtellung einer vollendeten Syntheſis der Theile, und dieſe Vollendung, mithin auch der Begriff derſelben iſt unmöglich.

---

*) Man bemerkt leicht, daß hiedurch geſagt werden wolle: der leere Raum, ſo fern er durch Erſcheinungen begrenzt wird, mithin derjenige innerhalb der Welt widerſpreche wenigſtens nicht den transſcendentalen Principien und könne alſo in Anſehung dieſer eingeräumt, (obgleich darum ſeine Möglichkeit nicht ſofort behauptet) werden.

Die Antinomie der

Zweiter Widerſtreit der

Theſis.

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt überall nichts, als das Einfache, oder das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt.

Beweis.

Denn nehmet an: die zuſammengeſetzten Subſtanzen beſtänden nicht aus einfachen Theilen, ſo würde, wenn alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zuſammengeſetzter Theil, und, (da es keine einfache Theile gibt,) auch kein einfacher, mithin gar

Anfanges, (ein Daſein, vor welchem eine Zeit des Nichtſeins vorhergeht,) ſich überhaupt ein Daſein denkt, welches **keine andere Bedingung** in der Welt **vorausſetzt**, ſtatt der Grenze der Ausdehnung **Schranken** des Weltganzen denkt und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es iſt hier aber nur von dem **mundus phaenomenon** die Rede, und von deſſen Größe, bei dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keinesweges abſtrahiren kann, ohne das Weſen deſſelben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn ſie begrenzt iſt, liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieſes und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen **a priori** weglaſſen, ſo fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unſerer Aufgabe iſt uns dieſe allein gegeben. Der **mundus intelligibilis** iſt nichts, als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anſchauung derſelben abſtrahirt, und in Anſehung deſſen folglich gar kein ſynthetiſcher Satz weder bejahend, noch verneinend möglich iſt.

reinen Vernunft.

transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.

Beweis.

Setzet: ein zuſammengeſetztes Ding (als Subſtanz) beſtehe aus einfachen Theilen. Weil alles äußere Verhältniß, mithin auch alle Zuſammenſetzung aus Subſtanzen nur im Raume möglich iſt, ſo muß, aus ſo viel Theilen das Zuſammengeſetzte beſteht, aus eben ſo viel Theilen auch der Raum beſtehen, den es einnimmt. Nun beſteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen. Alſo muß jeder Theil des Zuſammengeſetzten einen Raum einnehmen. Die ſchlechthin erſten Theile aber alles Zuſammengeſetzten ſind einfach. Alſo nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, nichts übrig bleiben, folglich keine Subſtanz ſein gegeben werden. Entweder alſo läßt ſich unmöglich alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zuſammenſetzung Beſtehendes d. i. das Einfache übrig bleiben. Im erſteren Falle aber würde das Zuſammengeſetzte wiederum nicht aus Subſtanzen beſtehen, (weil bei dieſen die Zuſammenſetzung nur eine zufällige Relation der Subſtanzen iſt, ohne welche dieſe, als für ſich beharrliche Weſen beſtehen müſſen.) Da nun dieſer Fall der Vorausſetzung widerſpricht, ſo bleibt nur der zweite übrig: daß nämlich das ſubſtantielle Zuſammengeſetzte in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe.

Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgeſammt einfache Weſen ſeien, daß die Zuſammenſetzung nur ein äußerer Zuſtand derſelben ſei, und daß, wenn wir die Elementarſubſtanzen gleich niemals völlig aus dieſem Zuſtande der Verbindung ſetzen und iſoliren können, doch die Vernunft ſie als die erſten Subjecte aller Compoſition, und mithin, vor derſelben, als einfache Weſen denken müſſe.

was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in ſich faßt, mithin zuſammengeſetzt iſt, und zwar als ein reales Zuſammengeſetztes nicht aus Accidenzen, (denn die können nicht ohne Subſtanz außer einander ſein,) mithin aus Subſtanzen, ſo würde das Einfache ein ſubſtantielles Zuſammengeſetztes ſein; welches ſich widerſpricht.

Der zweite Satz der Antitheſis: daß in der Welt gar nichts Einfaches exiſtire, ſoll hier nur ſo viel bedeuten, als: es könne das Daſein des ſchlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äußeren, noch inneren dargethan werden, und das ſchlechthin Einfache ſei alſo eine bloſe Idee, deren objective Realität niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann dargethan werden, mithin in der Expoſition der Erſcheinungen ohne alle Anwendung und Gegenſtand. Denn wir wollen annehmen, es ließe ſich für dieſe transſcendentale Idee ein Gegenſtand der Erfahrung finden, ſo müßte die empiriſche Anſchauung irgend eines Gegenſtandes als eine ſolche erkannt werden, welche ſchlechthin kein Mannigfaltiges außerhalb einander, und zur Einheit verbunden enthält. Da nun von dem Nichtbewußtſein eines ſolchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit deſſelben in irgend einer Anſchauung eines Objects kein Schluß gilt, dieſes letztere aber zur abſoluten Simplicität durchaus nöthig iſt, ſo folgt: daß dieſe aus keiner Wahrnehmung, welche ſie auch ſei, könne geſchloſſen werden. Da alſo etwas als ein ſchlechthin einfaches Object niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angeſehen werden muß, ſo iſt überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieſer zweite Satz der Antitheſis geht viel weiter, als der erſte, der das Einfache nur von der Anſchauung des Zuſammengeſetzten verbannt, da hingegen dieſer es aus der ganzen Natur wegſchafft; daher er auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenſtandes der äußeren Anſchauung (des Zuſammengeſetzten), ſondern aus dem Verhältniß deſſelben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewieſen werden können.

Anmerkung zur

I. zur Theſis.

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches nothwendig aus einfachen Theilen beſteht, ſo verſtehe ich darunter nur ein ſubſtantielles Ganzes, als das eigentliche Compoſitum, d. i. die zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgeſondert (wenigſtens in Gedanken) gegeben, in eine wechſelſeitige Verbindung geſetzt wird und dadurch Eines ausmacht. Den Raum ſollte man eigentlich nicht Compoſitum, ſondern Totum nennen, weil die Theile deſſelben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich iſt. Er würde allenfalls ein Compositum ideale, aber nicht reale heißen können. Doch dieſes iſt nur Subtilität. Da der Raum kein Zuſammengeſetztes aus Subſtanzen, (nicht einmal aus realen Accidenzen) iſt, ſo muß, wenn ich alle Zuſammenſetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punct übrig bleiben; denn dieſer iſt nur als die Grenze eines Raumes, (mithin eines Zuſammengeſetzten) möglich. Raum und Zeit beſtehen alſo nicht aus einfachen Theilen. Was nur zum Zuſtande einer Subſtanz gehört, ob es gleich eine Größe hat, (z. B. die Veränderung,) beſteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewiſſer Grad der Veränderung entſteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unſer Schluß vom Zuſammengeſetzten auf das Einfache gilt nur

zweiten Antinomie.

II. zur Antitheſis.

Wider dieſen Satz einer unendlichen Theilung der Materie, deſſen Beweisgrund blos mathematiſch iſt, werden von den Monadiſten Einwürfe vorgebracht, welche ſich dadurch ſchon verdächtig machen, daß ſie die klareſten mathematiſchen Beweiſe nicht für Einſichten in die Beſchaffenheit des Raumes, ſo fern er in der That die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie iſt, wollen gelten laſſen, ſondern ſie nur als Schlüſſe aus abſtracten, aber willkührlichen Begriffen anſehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anſchauung zu erdenken, als die in der urſprünglichen Anſchauung des Raumes gegeben wird, und die Beſtimmungen deſſelben **a priori** nicht zugleich Alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich iſt, daß es dieſen Raum erfüllt. Wenn man ihnen Gehör gibt, ſo müßte man außer dem mathematiſchen Puncte, der einfach, aber kein Theil, ſondern blos die Grenze eines Raums iſt, ſich noch phyſiſche Puncte denken, die zwar auch einfach ſind, aber den Vorzug haben, als Theile des Raums durch ihre bloße Aggregation denſelben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeinen und klaren Widerlegungen dieſer Ungereimtheit, die man in Menge antrifft, zu wiederholen, wie es denn gänzlich umſonſt iſt, durch blos discurſive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, ſo bemerke ich nur, daß, wenn die Philoſophie hier mit der Mathematik chicanirt, es darum geſchehe, weil ſie vergißt, daß es in dieſer Frage nur um Erſcheinungen und deren Bedingung zu thun ſei. Hier iſt es aber nicht genug, zum reinen Verſtandesbegriffe des Zuſammengeſetzten den Begriff des Einfachen, ſondern zur Anſchauung des Zuſammengeſetzten (der Materie) die Anſchauung des Einfachen zu finden, und dieſes iſt nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin auch bei Gegenſtänden der Sinne gänzlich unmöglich. Es mag alſo von einem Ganzen aus Subſtanzen, welches durch den reinen Verſtand gedacht wird, immer gelten, daß wir vor aller Zuſammenſetzung deſſelben das Einfache haben müſſen; ſo gilt dieſes doch nicht von **totum substantiale phaenomenon,** welches, als empiriſche Anſchauung im Raume die nothwendige Eigenſchaft bei ſich führt, daß kein Theil deſſelben einfach iſt, darum, von für ſich ſelbſt beſtehenden Dingen. Accidenzen aber des Zuſtandes beſtehen nicht für ſich ſelbſt. Man kann alſo den Beweis für die Nothwendigkeit des Einfachen, als der Beſtandtheile alles ſubſtantiellen Zuſammengeſetzten, und dadurch überhaupt ſeine Sache leichtlich verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn für alles Zuſammengeſetzte ohne Unterſchied geltend machen will, wie es wirklich mehrmalen ſchon geſchehen iſt.

Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, ſo fern es nothwendig im Zuſammengeſetzten gegeben iſt, indem dieſes darin, als in ſeine Beſtandtheile aufgelöſet werden kann. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Monas (nach Leibnitzens Gebrauch) ſollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Subſtanz gegeben iſt (z. B. im Selbſtbewußtſein) und nicht als Element des Zuſammengeſetzten, welches man beſſer den Atomus nennen könnte. Und da ich nur in Anſehung des Zuſammengeſetzten die einfachen Subſtanzen, als deren Elemente beweiſen will, ſo könnte ich die Antitheſe der zweiten Antinomie die transſcendentale Atomiſtik nennen. Weil aber dieſes Wort ſchon vorlängſt zur Bezeichnung einer beſonderen Erklärungsart körperlicher Erſcheinungen (moleculorum) gebraucht worden, und alſo empiriſche Begriffe vorausſetzt, ſo mag er der dialektiſche Grundſatz der Monadologie heißen.

weil kein Theil des Raumes einfach iſt. Indeſſen ſind die Monadiſten fein genug geweſen, dieſer Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen, daß ſie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenſtände äußerer Anſchauung (Körper), ſondern dieſe und das dynamiſche Verhältniß der Subſtanzen überhaupt als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes vorausſetzen. Nun haben wir von Körpern nur als Erſcheinungen einen Begriff, als ſolche aber ſetzen ſie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äußeren Erſcheinung nothwendig voraus, und die Ausflucht iſt alſo vergeblich, wie ſie denn auch oben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend iſt abgeſchnitten worden. Wären ſie Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde der Beweis der Monadiſten allerdings gelten.

Die zweite dialektiſche Behauptung hat das Beſondere an ſich, daß ſie eine dogmatiſche Behauptung wider ſich hat, die unter allen vernünftelnden die einzige iſt, welche ſich unternimmt, an einem Gegenſtande der Erfahrung die Wirklichkeit deſſen, was wir oben blos zu transſcendentalen Ideen rechneten, nämlich die abſolute Simplicität der Subſtanz augenſcheinlich zu beweiſen; nämlich daß der Gegenſtand des inneren Sinnes, das Ich, was da denkt, eine ſchlechthin einfache Subſtanz ſei. Ohne mich hierauf jetzt einzulaſſen, (da es oben ausführlicher erwogen iſt,) ſo bemerke ich nur: daß wenn etwas blos als Gegenſtand gedacht wird, ohne irgend eine ſynthetiſche Beſtimmung ſeiner Anſchauung hinzu zu ſetzen, (wie denn dieſes durch die ganz nackte Vorſtellung: Ich, geſchieht,) ſo könne freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zuſammenſetzung in einer ſolchen Vorſtellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädicate, wodurch ich dieſen Gegenſtand denke, blos Anſchauungen des inneren Sinnes ſind, ſo kann darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges außerhalb einander, mithin reale Zuſammenſetzung bewieſe. Es bringt alſo nur das Selbſtbewußtſein es ſo mit ſich, daß, weil das Subject, welches denkt, zugleich ſein eigenes Object iſt, es ſich ſelber nicht theilen kann, (obgleich die ihm inhärirenden Beſtimmungen;) denn in Anſehung ſeiner ſelbſt iſt jeder Gegenſtand abſolute Einheit. Nichts deſtoweniger, wenn dieſes Subject äußerlich, als ein Gegenſtand der Anſchauung betrachtet wird, ſo würde es doch wohl Zuſammenſetzung in der Erſcheinung an ſich zeigen. So muß es aber jederzeit betrachtet werden, wenn man wiſſen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges außerhalb einander ſei oder nicht.

Die Antinomie der

Dritter Widerſtreit der

Theſis.

Die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Cauſalität durch Freiheit zu Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig.

Beweis.

Man nehme an: es gebe keine andere Cauſalität, als nach Geſetzen der Natur, ſo ſetzt Alles, was geſchieht, einen vorigen Zuſtand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zuſtand ſelbſt etwas ſein, was geſchehen iſt, (in der Zeit geworden, was es vorher nicht war,) weil, wenn es jederzeit geweſen wäre, ſeine Folge auch nicht allererſt entſtanden, ſondern immer geweſen ſein würde. Alſo iſt die Cauſalität der Urſache, durch welche etwas geſchieht, ſelbſt etwas Geſchehenes, welches nach dem Geſetze der Natur wiederum einen vorigen Zuſtand und deſſen Cauſalität, dieſer aber eben ſo einen noch älteren vorausſetzt u. ſ. w. Wenn alſo Alles nach bloſen Geſetzen der Natur geſchieht, ſo gibt es jederzeit nur einen ſubalternen, niemals aber einen erſten Anfang und alſo überhaupt keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen. Nun beſteht aber eben darin das Geſetz der Natur, daß ohne hinreichend a priori beſtimmte Urſache nichts geſchehe. Alſo widerſpricht der Satz, als wenn alle Cauſalität nur nach Naturgeſetzen möglich ſei, ſich ſelbſt in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit, und dieſe kann alſo nicht als die einzige angenommen werden.

Dieſemnach muß eine Cauſalität angenommen werden, durch welche etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Urſache nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſei, d. i. eine abſolute Spontaneität der Urſachen, eine Reihe von

reinen Vernunft.

transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Es iſt keine Freiheit, ſondern Alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

Beweis.

Setzet: es gebe eine Freiheit im transſcendentalen Verſtande, als eine beſondere Art von Cauſalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zuſtand, mithin auch eine Reihe von Folgen deſſelben ſchlechthin anzufangen, ſo wird nicht allein eine Reihe durch dieſe Spontaneität, ſondern die Beſtimmung dieſer Spontaneität ſelbſt zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Cauſalität wird ſchlechthin anfangen, ſo daß nichts vorhergeht, wodurch dieſe geſchehende Handlung nach beſtändigen Geſetzen beſtimmt ſei. Es ſetzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zuſtand der noch nicht handelnden Urſache voraus, und ein dynamiſch erſter Anfang der Handlung einen Zuſtand, der mit dem vorhergehenden eben derſelben Urſache gar keinen Zuſammenhang der Cauſalität hat, d. i. auf keine Weiſe daraus erfolgt. Alſo iſt die transſcendentale Freiheit dem Cauſalgeſetze entgegen, und eine ſolche Verbindung der ſucceſſiven Zuſtände wirkender Urſachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich iſt, die alſo auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben alſo nichts als Natur, in welcher wir den Zuſammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten ſuchen müſſen. Die Freiheit (Unabhängigkeit) von den Geſetzen der Natur iſt zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht ſagen, daß anſtatt der Geſetze der Natur Geſetze der Freiheit in die Cauſalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn dieſe nach Geſetzen beſtimmt wäre, ſie nicht Freiheit, ſondern ſelbſt nichts Anderes, als Natur wäre. Natur alſo und transſcendentale Freiheit unterſcheiden ſich wie Geſetzmäßigkeit und Geſetzloſigkeit, davon jene zwar den Verſtand mit der Schwierigkeit beläſtigt, Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen lauft, von ſelbſt anzufangen, mithin transſcendentale Freiheit, ohne welche ſelbſt im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erſcheinungen auf der Seite der Urſachen niemals vollſtändig iſt.

Anmerkung zur

I. zur Theſis.

Die transſcendentale Idee der Freiheit macht zwar bei Weitem nicht den ganzen Inhalt des pſychologiſchen Begriffs dieſes Namens aus, welcher großentheils empiriſch iſt, ſondern nur den der abſoluten Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derſelben; iſt aber dennoch der eigentliche Stein des Anſtoßes für die Philoſophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Cauſalität einzuräumen. Dasjenige alſo in der Frage über die Freiheit des Willens, was die ſpeculative Vernunft von jeher in ſo große Verlegenheit geſetzt hat, iſt eigentlich nur transſcendental und geht lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müſſe, eine Reihe von ſucceſſiven Dingen oder Zuſtänden von ſelbſt anzufangen. Wie ein ſolches möglich ſei, iſt nicht eben ſo nothwendig beantworten zu können, da wir uns eben ſowohl bei der Cauſalität nach Naturgeſetzen damit begnügen müſſen, a priori zu erkennen, daß eine ſolche vorausgeſetzt werden müſſe, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewiſſes Daſein das Daſein eines anderen geſetzt werde, auf keine Weiſe begreifen und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müſſen. Nun haben wir dieſe Nothwendigkeit eines erſten Anfangs einer Reihe von Erſcheinungen aus Freiheit zwar nur eigentlich in ſo fern dargethan, als zur Begreiflichkeit eines Urſprungs der Welt die Abſtammung der Begebenheiten in der Reihe der Urſachen immer höher hinauf zu ſuchen, weil die Cauſalität an ihnen jederzeit bedingt iſt, aber zur Schadloshaltung durchgängige und geſetzmäßige Einheit der Erfahrung verſpricht, da hingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forſchenden Verſtande in der Kette der Urſachen Ruhe verheißt, indem ſie ihn zu einer unbedingten Cauſalität führt, die von ſelbſt zu handeln anhebt, die aber, da ſie ſelbſt blind iſt, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zuſammenhängende Erfahrung möglich iſt.

dritten Antinomie.

II. zur Antitheſis.

Der Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (tranſſcendentale Phyſiokratie), im Widerſpiel mit der Lehre von der Freiheit, würde ſeinen Satz gegen die vernünftelnden Schlüſſe der letzteren auf folgende Art behaupten: Wenn ihr kein mathematiſch Erſtes der Zeit nach in der Welt annehmt, ſo habt ihr auch nicht nöthig, ein dynamiſch Erſtes der Cauſalität nach zu ſuchen. Wer hat euch geheißen, einen ſchlechthin erſten Zuſtand der Welt und mithin einen abſoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erſcheinungen zu erdenken und, damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunct verſchaffen möget, der unumſchränkten Natur Grenzen zu ſetzen? Da die Subſtanzen in der Welt jederzeit geweſen ſind, wenigſtens die Einheit der Erfahrung eine ſolche Vorausſetzung nothwendig macht, ſo hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, daß der Wechſel ihrer Zuſtände d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit geweſen ſei, und mithin kein erſter Anfang, weder mathematiſch, noch dynamiſch geſucht werden dürfe. Die Möglichkeit einer ſolchen unendlichen Abſtammung ohne ein erſtes Glied, in Anſehung deſſen erforderlich iſt, indeſſen daß man alle nachfolgende Zuſtände für eine Abfolge nach bloſen Naturgeſetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von ſelbſt anzufangen, bewieſen, (obzwar nicht eingeſehen) iſt, ſo iſt es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verſchiedene Reihen der Cauſalität nach von ſelbſt anfangen zu laſſen, und den Subſtanzen derſelben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln. Man laſſe ſich aber hiebei nicht durch einen Mißverſtand aufhalten: daß, da nämlich eine ſucceſſive Reihe in der Welt nur einen comparativ erſten Anfang haben kann, indem doch immer ein Zuſtand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein abſolut erſter Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich ſei. Denn wir reden hier nicht vom abſolut erſten Anfange der Zeit nach, ſondern der Cauſalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beiſpiel) völlig frei und ohne den nothwendig beſtimmenden Einfluß der Natururſachen von meinem Stuhle aufſtehe, ſo fängt in dieſer Begebenheit, ſammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche eine neue Reihe ſchlechthin an, obgleich der Zeit nach dieſe Begebenheit nur die Fortſetzung einer vorhergehenden Reihe iſt. Denn dieſe Entſchließung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloſer Naturwirkung und iſt nicht eine bloſe Fortſetzung derſelben, ſondern die beſtimmenden Natururſachen hören oberhalb derſelben in Anſehung dieſer Ereigniß ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Anſehung der Cauſalität ein ſchlechthin erſter Anfang einer Reihe von Erſcheinungen genannt werden muß.

Die Beſtätigung von der Bedürfniß der Vernunft, in der Reihe der Natururſachen ſich auf einen erſten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daran ſehr klar in die Augen: daß (die epikuriſche Schule ausgenommen) alle Philoſophen des Alterthums ſich gedrungen ſahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen erſten Beweger anzunehmen d. i. eine freihandelnde Urſache, welche dieſe Reihe von Zuſtänden zuerſt und von ſelbſt anfing. Denn aus bloſer Natur unterfingen ſie ſich nicht, einen erſten Anfang begreiflich zu machen.

alles Uebrige blos nachfolgend iſt, läßt ſich ſeiner Möglichkeit nach nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr dieſe Naturräthſel darum wegwerfen wollt, ſo werdet ihr euch genöthigt ſehen, viel ſynthetiſche Grundbeſchaffenheiten zu verwerfen (Grundkräfte), die ihr eben ſo wenig begreifen könnt, und ſelbſt die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt muß euch anſtößig werden. Denn wenn ihr nicht durch Erfahrung fändet, daß ſie wirklich iſt, ſo würdet ihr niemals **a priori** erſinnen können, wie eine ſolche unaufhörliche Folge von Sein und Nichtſein möglich ſei.

Wenn auch indeſſen allenfalls ein transſcendentales Vermögen der Freiheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, ſo würde dieſes Vermögen doch wenigſtens nur außerhalb der Welt ſein müſſen, (wiewohl es immer eine kühne Anmaßung bleibt, außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anſchauungen noch einen Gegenſtand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann.) Allein in der Welt ſelbſt den Subſtanzen ein ſolches Vermögen beizumeſſen, kann nimmermehr erlaubt ſein, weil alsdenn der Zuſammenhang nach allgemeinen Geſetzen ſich einander nothwendig beſtimmender Erſcheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empiriſcher Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterſcheidet, größtentheils verſchwinden würde. Denn es läßt ſich neben einem ſolchen geſetzloſen Vermögen der Freiheit kaum mehr Natur denken; weil die Geſetze der letzteren durch die Einflüſſe der erſteren unaufhörlich abgeändert und das Spiel der Erſcheinungen, welches nach der bloſen Natur regelmäßig und gleichförmig ſein würde, dadurch verwirrt und unzuſammenhängend gemacht wird.

Die Antinomie der

Vierter Widerſtreit der

Theſis.

In der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil, oder ihre Urſache ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.

Beweis.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erſcheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn ohne dieſe würde ſelbſt die Vorſtellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt uns nicht gegeben ſein *). Eine jede Veränderung aber ſteht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht und unter welcher ſie nothwendig iſt. Nun ſetzt ein jedes Bedingte, das gegeben iſt, in Anſehung ſeiner Exiſtenz eine vollſtändige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthin-Unbedingten voraus, welches allein abſolut nothwendig iſt. Alſo muß etwas Abſolut-Nothwendiges exiſtiren, wenn eine Veränderung als ſeine Folge exiſtirt. Dieſes Nothwendige aber gehört ſelber zur Sinnenwelt. Denn ſetzet: es ſei außer derſelben, ſo würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne daß doch dieſe nothwendige Urſache ſelbſt zur Sinnenwelt gehörte. Nun iſt dieſes unmöglich. Denn da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, beſtimmt werden kann, ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Welt exiſtiren, da dieſe noch nicht war; (denn der Anfang iſt ein Daſein, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war.) Alſo gehört die Cauſalität der nothwendigen Urſache der Veränderungen, mithin auch die Urſache ſelbſt zu einer Zeit, mithin zur Erſcheinung, (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich iſt;) folglich kann ſie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erſcheinungen, nicht abgeſondert gedacht werden. Alſo iſt in der Welt ſelbſt etwas Schlechthin-Nothwendiges enthalten, (es mag nun dieſes die ganze Weltreihe ſelbſt, oder ein Theil derſelben ſein.)

---

*) Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieſer objectiv vorher, allein ſubjectiv und in der Wirklichkeit des Bewußtſeins iſt dieſe Vorſtellung doch nur, ſo wie jede andere, durch Veranlaſſung der Wahrnehmungen gegeben.

reinen Vernunft.

transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen weder in der Welt, noch außer der Welt als ihre Urſache.

Beweis.

Setzet: die Welt ſelber, oder in ihr ſei ein nothwendiges Weſen, ſo würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang ſein, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Urſache wäre, welches dem dynamiſchen Geſetze der Beſtimmung aller Erſcheinungen in der Zeit widerſtreitet; oder die Reihe ſelbſt wäre ohne allen Anfang, und obgleich in allen ihren Theilen zufällig und unbedingt, im Ganzen dennoch ſchlechthin nothwendig und unbedingt, welches ſich ſelbſt widerſpricht, weil das Daſein einer Menge nicht nothwendig ſein kann, wenn kein einziger Theil derſelben ein an ſich nothwendiges Daſein beſitzt.

Setzet dagegen: es gebe eine ſchlechthin nothwendige Welturſache außer der Welt, ſo würde dieſelbe, als das oberſte Glied *in der Reihe der Urſachen* der Weltveränderungen, das Daſein der letzteren und ihre Reihe zuerſt anfangen*). Nun müßte ſie aber alsdenn auch anfangen zu handeln, und ihre Cauſalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erſcheinungen d. i. in die Welt gehören, folglich ſie ſelbſt, die Urſache, nicht außer der Welt ſein, welches der Vorausſetzung widerſpricht. Alſo iſt weder in der Welt, noch außer derſelben, (aber mit ihr in Cauſalverbindung,) irgend ein ſchlechthin nothwendiges Weſen.

---

*) Das Wort: anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erſte iſt *activ*, da die Urſache eine Reihe von Zuſtänden als ihre Wirkung anfängt (infit); die zweite *paſſiv*, da die Cauſalität in der Urſache ſelbſt anhebt (fit). Ich ſchließe hier aus der erſteren auf die letzte.

Anmerkung zur

I. zur Theſis.

Um das Daſein eines nothwendigen Weſens zu beweiſen, liegt mir hier ob, kein anderes als kosmologiſches Argument zu brauchen, welches nämlich von dem Bedingten in der Erſcheinung zum Unbedingten im Begriffe aufſteigt, indem man dieſes als die nothwendige Bedingung der abſoluten Totalität der Reihe anſieht. Den Beweis aus der bloſen Idee eines oberſten aller Weſen überhaupt zu verſuchen, gehört zu einem anderen Princip der Vernunft, und ein ſolcher wird daher beſonders vorkommen müſſen.

Der reine kosmologiſche Beweis kann nun das Daſein eines nothwendigen Weſens nicht anders darthun, als daß er es zugleich unausgemacht laſſe, ob daſſelbe die Welt ſelbſt, oder ein von ihr unterſchiedenes Ding ſei. Denn um das Letztere auszumitteln, dazu werden Grundſätze erfordert, die nicht mehr kosmologiſch ſind und nicht in der Reihe der Erſcheinungen fortgehen, ſondern Begriffe von zufälligen Weſen überhaupt, (ſo fern ſie blos als Gegenſtände des Verſtandes erwogen werden,) und ein Princip, ſolche mit einem nothwendigen Weſen durch bloſe Begriffe zu verknüpfen, welches Alles für eine transſcendente Philoſophie gehört, für welche hier noch nicht der Platz iſt.

Wenn man aber einmal den Beweis kosmologiſch anfängt, indem man die Reihe von Erſcheinungen und den Regreſſus derſelben nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität zum Grunde legt, ſo kann man nachher davon nicht abſpringen und auf etwas übergehen, was gar nicht in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derſelben Bedeutung muß etwas als Bedingung angeſehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu ſeiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf dieſe höchſte Bedingung im continuirlichen Fortſchritte führen ſollte. Iſt nun dieſes Verhältniß ſinnlich und gehört zum möglichen empiriſchen Verſtandesgebrauch, ſo kann die oberſte Bedingung oder Urſache nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regreſſus beſchließen, und das nothwendige Weſen muß als das oberſte Glied der Weltreihe angeſehen werden.

Gleichwohl hat man ſich die Freiheit genommen, einen ſolchen Abſprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) zu thun. Man ſchloß nämlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empiriſche Zufälligkeit d. i. die Abhängigkeit derſelben von empiriſch beſtimmenden Urſachen, und vierten Antinomie.

II. zur Antitheſis.

Wenn man, beim Aufſteigen in der Reihe der Erſcheinungen, wider das Daſein einer ſchlechthin nothwendigen oberſten Urſache Schwierigkeiten anzutreffen vermeint, ſo müſſen ſich dieſe auch nicht auf bloſe Begriffe vom nothwendigen Daſein eines Dinges überhaupt gründen und mithin nicht ontologiſch ſein, ſondern ſich aus der Cauſalverbindung mit einer Reihe von Erſcheinungen, um zu derſelben eine Bedingung anzunehmen, die ſelbſt unbedingt iſt, hervor finden, folglich kosmologiſch und nach empiriſchen Geſetzen gefolgert ſein. Es muß ſich nämlich zeigen, daß das Aufſteigen in der Reihe der Urſachen (in der Sinnenwelt) niemals bei einer empiriſch unbedingten Bedingung endigen könne, und daß das kosmologiſche Argument aus der Zufälligkeit der Weltzuſtände, laut ihrer Veränderungen wider die Annehmung einer erſten und die Reihe ſchlechthin zuerſt anhebenden Urſache ausfalle.

Es zeigt ſich aber in dieſer Antinomie ein ſeltſamer Contraſt: daß nämlich aus eben demſelben Beweisgrunde, woraus in der Theſis das Daſein eines Urweſens geſchloſſen wurde, in der Antitheſis das Nichtſein deſſelben, und zwar mit derſelben Schärfe geſchloſſen wird. Erſt hieß es: es iſt ein nothwendiges Weſen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiemit alſo auch das Unbedingte (Nothwendige) in ſich faßt. Nun heißt es: es iſt kein nothwendiges Weſen, eben darum, weil die ganze verfloſſene Zeit die Reihe aller Bedingungen, (die mithin bekam eine aufſteigende Reihe empiriſcher Bedingungen, welches auch ganz recht war. Da man aber hierin keinen erſten Anfang und kein oberſtes Glied finden konnte, ſo ging man plötzlich vom empiriſchen Begriff der Zufälligkeit ab und nahm die reine Kategorie, welche alsdenn eine blos intelligible Reihe veranlaßte, deren Vollſtändigkeit auf dem Daſein einer ſchlechthin nothwendigen Urſache beruhte, die nunmehr, da ſie an keine ſinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Cauſalität ſelbſt anzufangen, befreit wurde. Dieſes Verfahren iſt aber ganz widerrechtlich, wie man aus Folgendem ſchließen kann.

Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, iſt das, deſſen contradictoriſches Gegentheil möglich iſt. Nun kann man aus der empiriſchen Zufälligkeit auf jene intelligible gar nicht ſchließen. Was verändert wird, deſſen Gegentheil (ſeines Zuſtandes) iſt zu einer anderen Zeit wirklich, mithin auch möglich; mithin iſt dieſes nicht das contradictoriſche Gegentheil des vorigen Zuſtandes, wozu erfordert wird, daß in derſelben Zeit, da der vorige Zuſtand war, an der Stelle deſſelben ſein Gegentheil hätte ſein können, welches aus der Veränderung gar nicht geſchloſſen werden kann. Ein Körper, der in Bewegung war = A, kömmt in Ruhe = non A. Daraus nun, daß ein entgegengeſetzter Zuſtand vom Zuſtande A auf dieſen folgt, kann gar nicht geſchloſſen werden, daß das contradictoriſche Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig ſei; denn dazu würde erfordert werden, daß in derſelben Zeit, da die Bewegung war, anſtatt derſelben die Ruhe habe ſein können. Nun wiſſen wir nichts weiter, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer anderen Zeit ſind einander nicht contradictoriſch entgegengeſetzt. Alſo beweiſet die Succeſſion entgegengeſetzter Beſtimmungen d. i. die Veränderung keinesweges die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verſtandes, und kann alſo auch nicht auf das Daſein eines nothwendigen Weſens nach reinen Verſtandesbegriffen führen. Die Veränderung beweiſet nur die empiriſche Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zuſtand für ſich ſelbſt ohne eine Urſache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte Statt finden können, zu Folge dem Geſetze der Cauſalität. Die Urſache, und wenn ſie auch als ſchlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf dieſe Art doch in der Zeit angetroffen werden und zur Reihe der Erſcheinungen gehören.

insgeſammt wiederum bedingt ſind,) in ſich faßt. Die Urſache hievon iſt dieſe. Das erſte Argument ſieht nur auf die abſolute Totalität der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit beſtimmt, und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges. Das zweite zieht dagegen die Zufälligkeit alles deſſen, was in der Zeitreihe beſtimmt iſt, in Betrachtung, (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung ſelbſt wiederum als bedingt beſtimmt ſein muß;) wodurch denn alles Unbedingte und alle abſolute Nothwendigkeit gänzlich wegfällt. Indeſſen iſt die Schlußart in beiden ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft ganz angemeſſen, welche mehrmalen in den Fall geräth, ſich mit ſich ſelbſt zu entzweien, nachdem ſie ihren Gegenſtand aus zwei verſchiedenen Standpuncten erwägt. Herr von Mairan hielt den Streit zweier berühmten Aſtronomen, der aus einer ähnlichen Schwierigkeit über die Wahl des Standpuncts entſprang, für ein genugſam merkwürdiges Phänomen, um darüber eine beſondere Abhandlung abzufaſſen. Der eine ſchloß nämlich ſo: der Mond drehet ſich um ſeine Achſe, darum, weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehrt; der andere: der Mond drehet ſich nicht um ſeine Achſe, eben darum, weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehrt. Beide Schlüſſe waren richtig, nachdem man den Standpunct nahm, aus dem man die Mondsbewegung beobachten wollte.

Der Antinomie der reinen Vernunft
dritter Abſchnitt.

Von dem Intereſſe der Vernunft bei dieſem ihrem Widerſtreite.

Da haben wir nun das ganze dialektiſche Spiel der kosmologiſchen Ideen, die es gar nicht verſtatten, daß ihnen ein congruirender Gegenſtand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werde, ja nicht einmal, daß die Vernunft ſie einſtimmig mit allgemeinen Erfahrungsgeſetzen denke, die gleichwohl doch nicht willkürlich erdacht ſind, ſondern auf welche die Vernunft im continuirlichen Fortgange der empiriſchen Syntheſis nothwendig geführt wird, wenn ſie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt beſtimmt werden kann, von aller Bedingung befreien und in ſeiner unbedingten Totalität faſſen will. Dieſe vernünftelnde Behauptungen ſind ſo viele Verſuche, vier natürliche und unvermeidliche Probleme der Vernunft aufzulöſen, deren es alſo nur gerade ſo viel, nicht mehr, auch nicht weniger geben kann, weil es nicht mehr Reihen ſynthetiſcher Vorausſetzungen gibt, welche die empiriſche Syntheſis **a priori** begrenzen.

Wir haben die glänzenden Anmaßungen der ihr Gebiet über alle Grenzen der Erfahrung erweiternden Vernunft nur in trockenen Formeln, welche bloß den Grund ihrer rechtlichen Anſprüche enthalten, vorgeſtellt, und wie es einer Transſcendentalphiloſophie geziemt, dieſe von allem Empiriſchen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demſelben hervorleuchten kann. In dieſer Anwendung aber und der fortſchreitenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem ſie von dem Felde der Erfahrungen anhebt und ſich bis zu dieſen erhabenen Ideen allmählig hinaufſchwingt, zeigt die Philoſophie eine Würde, welche, wenn ſie ihre Anmaßungen nur behaupten könnte, den Werth aller anderen menſchlichen Wiſſenſchaft weit unter ſich laſſen würde, indem ſie die Grundlage zu unſeren größeſten Erwartungen und Ausſichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen ſich endlich vereinigen müſſen, verheißt. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe; ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbſt eine untheilbare und unzerſtörliche Einheit, oder nichts, als das Theilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frei, oder wie andere Weſen, an dem Faden der Natur und des Schickſals geleitet ſei; ob es endlich eine oberſte Welturſache gebe, oder die Naturdinge und deren Orduung den letzten Gegenſtand ausmachen, bei dem wir in allen unſeren Betrachtungen ſtehen bleiben müſſen? das ſind Fragen, um deren Auflöſung der Mathematiker gerne ſeine ganze Wiſſenſchaft dahin gäbe; denn dieſe kann ihm doch in Anſehung der höchſten und angelegenſten Zwecke der Menſchheit keine Befriedigung verſchaffen. Selbſt die eigentliche Würde der Mathematik, (dieſes Stolzes der menſchlichen Vernunft,) beruht darauf, daß, da ſie der Vernunft die Leitung gibt, die Natur im Großen ſowohl, als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit, imgleichen in der bewunderungswürdigen Einheit der ſie bewegenden Kräfte weit über alle Erwartung der auf gemeine Erfahrung bauenden Philoſophie einzuſehen, ſie dadurch ſelbſt zu dem, über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft Anlaß und Aufmunterung gibt, imgleichen die damit beſchäftigte Weltweisheit mit den vortrefflichſten Materialien verſorgt, ihre Nachforſchung, ſo viel deren Beſchaffenheit es erlaubt, durch angemeſſene Anſchauungen zu unterſtützen.

Unglücklicher Weiſe für die Speculation, (vielleicht aber zum Glück für die praktiſche Beſtimmung des Menſchen,) ſieht ſich die Vernunft, mitten unter ihren größeſten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen ſo befangen, daß, da es ſowohl ihrer Ehre, als auch ſogar ihrer Sicherheit wegen nicht thunlich iſt, ſich zurück zu ziehen und dieſem Zwiſt als einem bloſen Spielgefechte gleichgültig zuzuſehen, noch weniger ſchlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenſtand des Streits ſehr intereſſirt, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Urſprung dieſer Veruneinigung der Vernunft mit ſich ſelbſt nachzuſinnen, ob nicht etwa ein bloſer Mißverſtand daran Schuld ſei, nach deſſen Erörterung zwar beiderſeits ſtolze Anſprüche vielleicht wegfallen, aber dafür ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verſtand und Sinne ſeinen Anfang nehmen würde.

Wir wollen vorjetzt dieſe gründliche Erörterung noch etwas ausſetzen und zuvor in Erwägung ziehen: auf welche Seite wir uns wohl am liebſten ſchlagen möchten, wenn wir etwa genöthigt würden, Partei zu nehmen? Da wir in dieſem Falle nicht den logiſchen Probirſtein der Wahrheit, ſondern blos unſer Intereſſe befragen, ſo wird eine ſolche Unterſuchung, ob ſie gleich in Anſehung des ſtreitigen Rechts beider Theile nichts ausmacht, dennoch den Nutzen haben, es begreiflich zu machen, warum die Theilnehmer an dieſem Streite ſich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geſchlagen haben, ohne daß eben eine vorzügliche Einſicht des Gegenſtandes daran Urſache geweſen; imgleichen noch andere Nebendinge zu erklären, z. B. die zelotiſche Hitze des einen und die kalte Behauptung des anderen Theils, warum ſie gerne der einen Partei freudigen Beifall zujauchzen, und wider die andere zum Voraus unverſöhnlich eingenommen ſind.

Es iſt aber etwas, das bei dieſer vorläufigen Beurtheilung den Geſichtspunct beſtimmt, aus dem ſie allein mit gehöriger Gründlichkeit angeſtellt werden kann, und dieſes iſt die Vergleichung der Principien, von denen beide Theile ausgehen. Man bemerkt unter den Behauptungen der Antitheſis eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime, nämlich ein Principium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erſcheinungen in der Welt, ſondern auch in Auflöſung der transſcendentalen Ideen vom Weltall ſelbſt. Dagegen legen die Behauptungen der Theſis außer der empiriſchen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erſcheinungen noch intellectuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime iſt ſo fern nicht einfach. Ich will ſie aber, von ihrem weſentlichen Unterſcheidungsmerkmal, den Dogmatismus der reinen Vernunft nennen.

Auf der Seite alſo des **Dogmatismus** in Beſtimmung der kosmologiſchen Vernunftbilder, oder der **Theſis** zeigt ſich

zuerſt ein gewiſſes praktiſches **Intereſſe**, woran jeder Wohlgeſinnte, wenn er ſich auf ſeinen wahren Vortheil verſteht, herzlich Theil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbſt einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieſes zugleich in ſeinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben ſei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urweſen abſtamme, von welchem Alles ſeine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das ſind ſo viel Grundſteine der Moral und Religion. Die Antitheſis raubt uns alle dieſe Stützen, oder ſcheint wenigſtens ſie uns zu rauben.

Zweitens äußert ſich auch ein **ſpeculatives Intereſſe** der Vernunft auf dieſer Seite. Denn wenn man die transſcendentalen Ideen auf ſolche Art annimmt und gebraucht, ſo kann man völlig **a priori** die ganze Kette der Bedingungen faſſen und die Ableitung des Bedingten ergreifen, indem man vom Unbedingten anfängt; welches die Antitheſis nicht leiſtet, die dadurch ſich ſehr übel empfiehlt, daß ſie auf die Frage wegen der Bedingungen ihrer Syntheſis keine Antwort geben kann, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig ließe. Nach ihr muß man von einem gegebenen Anfange zu einem noch höheren aufſteigen, jeder Theil führt auf einen noch kleineren Theil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Urſache über ſich, und die Bedingungen des Daſeins überhaupt ſtützen ſich immer wiederum auf andere, ohne jemals in einem ſelbſtſtändigen Dinge als Urweſen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.

Drittens hat dieſe Seite auch den Vorzug der **Popularität**, der gewiß nicht den kleinſten Theil ſeiner Empfehlung ausmacht. Der gemeine Verſtand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Syntheſis nicht die mindeſte Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt iſt, zu den Folgen abwärts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzuſteigen, und hat in den Begriffen des abſolut

Erſten, (über deſſen Möglichkeit er nicht grübelt,) eine Gemächlichkeit und zugleich einen feſten Punct, um die Leitſchnur ſeiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an dem raſtloſen Aufſteigen vom Bedingten zur Bedingung, jederzeit mit einem Fuße in der Luft, gar keinen Wohlgefallen finden kann.

Auf der Seite des *Empirismus* in Beſtimmung der kosmologiſchen Ideen, oder der *Antitheſis*, findet ſich *erſtlich* kein ſolches praktiſches Intereſſe aus reinen Principien der Vernunft, als Moral und Religion bei ſich führen. Vielmehr ſcheint der bloſe Empirismus beiden alle Kraft und Einfluß zu benehmen. Wenn es kein von der Welt unterſchiedenes Urweſen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und alſo auch ohne Urheber, unſer Wille nicht frei und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie iſt, ſo verlieren auch die *moraliſchen* Ideen und Grundſätze alle Gültigkeit und fallen mit den *transſcendentalen* Ideen, welche ihre theoretiſche Stütze ausmachten.

Dagegen bietet aber der Empirismus dem ſpeculativen Intereſſe der Vernunft Vortheile an, die ſehr anlockend ſind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatiſche Lehrer der Vernunftideen verſprechen mag. Nach jenem iſt der Verſtand jederzeit auf ſeinem eigenthümlichen Boden, nämlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Geſetzen er nachſpüren und vermittelſt derſelben er ſeine ſichere und faßliche Erkenntniß ohne Ende erweitern kann. Hier kann und ſoll er den Gegenſtand, ſowohl an ſich ſelbſt, als in ſeinen Verhältniſſen der Anſchauung darſtellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anſchauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann. Nicht allein, daß er nicht nöthig hat, dieſe Kette der Naturordnung zu verlaſſen, um ſich an Ideen zu hängen, deren Gegenſtände er nicht kennt, weil ſie als Gedankendinge niemals gegeben werden können; ſondern es iſt ihm nicht einmal erlaubt, ſein Geſchäft zu verlaſſen und unter dem Vorwande, es ſei nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiet der idealiſirenden Vernunft und zu transſcendenten Begriffen überzugehen, wo er nicht weiter nöthig hat zu beobachten und den Naturgeſetzen gemäß zu forſchen, ſondern nur zu denken und zu dichten, ſicher, daß er nicht durch Thatſachen der Natur widerlegt werden könne, weil er an ihr Zeugniß eben nicht gebunden iſt, ſondern ſie vorbeigehen oder ſie ſogar ſelbſt einem höheren Anſehen, nämlich dem der reinen Vernunft, unterordnen darf.

Der Empiriſt wird es daher niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die ſchlechthin erſte anzunehmen, oder irgend eine Grenze ſeiner Ausſicht in den Umfang derſelben als die äußerſte anzuſehen, oder von den Gegenſtänden der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflöſen und in der Anſchauung ſynthetiſch beſtimmen kann (dem Ausgedehnten) zu denen überzugehen, die weder Sinn und Einbildungskraft jemals in concreto darſtellen kann (dem Einfachen); noch einräumen, daß man ſelbſt in der Natur ein Vermögen, unabhängig von Geſetzen der Natur zu wirken (Freiheit) zum Grunde lege, und dadurch dem Verſtande ſein Geſchäft ſchmälere, an dem Leitfaden nothwendiger Regeln dem Entſtehen der Erſcheinungen nachzuſpüren; noch endlich zugeben, daß man irgend wozu die Urſache außerhalb der Natur ſuche (Urweſen), weil wir nichts weiter, als dieſe kennen, indem ſie es allein iſt, welche uns Gegenſtände darbietet und von ihren Geſetzen unterrichten kann.

Zwar, wenn der empiriſche Philoſoph mit ſeiner Antitheſe keine andere Abſicht hat, als den Vorwitz und die Vermeſſenheit der ihre wahre Beſtimmung verkennenden Vernunft niederzuſchlagen, welche mit Einſicht und Wiſſen groß thut, da wo eigentlich Einſicht und Wiſſen aufhören, und das, was man in Anſehung des praktiſchen Intereſſe gelten läßt, für eine Beförderung des ſpeculativen Intereſſe ausgeben will, um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich iſt, den Faden phyſiſcher Unterſuchungen abzureißen und mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkenntniß ihn an transſcendentale Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkennt, daß man nichts wiſſe; wenn, ſage ich, der Empiriſt ſich hiemit begnügte, ſo würde ſein Grundſatz eine Maxime der Mäßigung in Anſprüchen, der Beſcheidenheit in Behauptungen und zugleich der größeſt möglichen Erweiterung unſeres Verſtandes durch den eigentlich uns vorgeſetzten Lehrer, nämlich die Erfahrung ſein. Denn in ſolchem Falle würden uns intellectuelle Vorausſetzungen und Glaube zum Behuf unſerer praktiſchen Angelegenheit, nicht genommen werden; nur könnte man ſie nicht unter dem Titel und dem Pompe von Wiſſenſchaft und Vernunfteinſicht auftreten laſſen, weil das eigentliche ſpeculative Wiſſen überall keinen anderen Gegenſtand, als den der Erfahrung treffen kann, und wenn man ihre Grenze überſchreitet, die Syntheſis, welche neue und von jener unabhängige Erkenntniſſe verſucht, kein Subſtratum der Anſchauung hat, an welchem ſie ausgeübt werden könnte.

So aber, wenn der Empirismus in Anſehung der Ideen, (wie es mehrentheils geſchieht,) ſelbſt dogmatiſch wird und dasjenige dreiſt verneint, was über der Sphäre ſeiner anſchauenden Erkenntniſſe iſt, ſo fällt er ſelbſt in den Fehler der Unbeſcheidenheit, der hier um deſto tadelbarer iſt, weil dadurch dem praktiſchen Intereſſe der Vernunft ein unerſetzlicher Nachtheil verurſacht wird.

Dies iſt der Gegenſatz des Epikureismus *) gegen den Platonismus.

Ein jeder von beiden ſagt mehr, als er weiß, doch ſo, daß der erſtere das Wiſſen, obzwar zum Nachtheile des Praktiſchen aufmuntert und befördert, der zweite zwar zum Praktiſchen vortreffliche Principien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Anſehung alles deſſen, worin uns allein ein ſpeculatives Wiſſen vergönnt iſt, der Vernunft erlaubt, idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen nachzuhängen und darüber die phyſiſche Nachforſchung zu verabſäumen.

---

*) Es iſt indeſſen noch die Frage, ob Epikur dieſe Grundſätze als objective Behauptungen jemals vorgetragen habe? Wenn ſie etwa weiter nichts, als Maximen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft waren, ſo zeigte er daran einen ächteren philoſophiſchen Geiſt, als irgend einer der Weltweiſen des Alterthums. Daß man in Erklärung der Erſcheinungen ſo zu Werke gehen müſſe, als ob das Feld der Unterſuchung durch keine Grenze oder Anfang der Welt abgeſchnitten ſei, den Stoff der Welt ſo annehmen, wie er ſein muß, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen, daß keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie ſie durch unveränderliche Naturgeſetze beſtimmt werden, und endlich keine von der Welt unterſchiedene Urſache müſſe gebraucht werden; ſind noch jetzt ſehr richtige, aber wenig beobachtete Grundſätze, die ſpeculative Philoſophie zu erweitern, ſo wie auch die Principien der Moral unabhängig von fremden Hülfsquellen auszufinden, ohne daß darum derjenige, welcher verlangt, jene dogmatiſche Sätze, ſo lange als wir mit der bloſen Speculation beſchäftigt ſind, zu ignoriren, darum beſchuldigt werden darf, er wolle ſie läugnen.

Was endlich das dritte Moment, worauf bei der vorläufigen Wahl zwiſchen beiden ſtreitigen Theilen geſehen werden kann, anlangt, ſo iſt es überaus befremdlich, daß der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider iſt, ob man gleich glauben ſollte, der gemeine Verſtand werde einen Entwurf begierig aufnehmen, der ihn durch nichts als Erfahrungserkenntniſſe und deren vernunftmäßigen Zuſammenhang zu befriedigen verſpricht, anſtatt daß die transſcendentale Dogmatik ihn nöthigt, zu Begriffen hinaufzuſteigen, welche die Einſicht und das Vernunftvermögen der im Denken geübteſten Köpfe weit überſteigen. Aber eben dieſes iſt ſein Bewegungsgrund. Denn er befindet ſich alsdenn in einem Zuſtande, in welchem ſich auch der Gelehrteſte über ihn nichts herausnehmen kann. Wenn er wenig oder nichts davon verſteht, ſo kann ſich doch auch Niemand rühmen, viel mehr davon zu verſtehen, und ob er gleich hierüber nicht ſo ſchulgerecht, als Andere ſprechen kann, ſo kann er doch darüber unendlich mehr vernünfteln, weil er unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtſten iſt, weil man davon nichts weiß; anſtatt, daß er über der Nachforſchung der Natur ganz verſtummen und ſeine Unwiſſenheit geſtehen müßte. Gemächlichkeit und Eitelkeit alſo ſind ſchon eine ſtarke Empfehlung dieſer Grundſätze. Ueberdem, ob es gleich einem Philoſophen ſehr ſchwer wird, etwas als Grundſatz anzunehmen, ohne deshalb ſich ſelbſt Rechenſchaft geben zu können, oder gar Begriffe, deren objective Realität nicht eingeſehen werden kann, einzuführen, ſo iſt doch dem gemeinen Verſtande nichts gewöhnlicher. Er will etwas haben, womit er zuverſichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine ſolche Vorausſetzung ſelbſt zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil ſie ihm, (der nicht weiß, was Begreifen heißt,) niemals in den Sinn kommt, und er hält das für bekannt, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig iſt. Zuletzt aber verſchwindet alles ſpeculative Intereſſe bei ihm vor dem Praktiſchen und er bildet ſich ein, das einzuſehen und zu wiſſen, was anzunehmen, oder zu glauben, ihn ſeine Beſorgniſſe oder Hoffnungen antreiben. So iſt der Empiricismus der transſcendental-idealiſirenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt, und ſo viel Nachtheiliges wider die oberſten praktiſchen Grundſätze ſie auch enthalten mag, ſo iſt doch gar nicht zu beſorgen, daß ſie die Grenzen der Schule jemals überſchreiten und im gemeinen Weſen ein nur einigermaßen beträchtliches Anſehen und einige Gunſt bei der großen Menge erwerben werde.

Die menſchliche Vernunft iſt ihrer Natur nach architektoniſch, d. i. ſie betrachtet alle Erkenntniſſe als gehörig zu einem möglichen Syſtem und verſtattet daher auch nur ſolche Principien, die eine vorhabende Erkenntniß wenigſtens nicht unfähig machen, in irgend einem Syſtem mit anderen zuſammen zu ſtehen. Die Sätze der Antitheſis ſind aber von der Art, daß ſie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntniſſen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen gibt es über einen Zuſtand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Theile immer noch andere, wiederum theilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum eben ſo wohl anderweitig erzeugt war, und im Daſein überhaupt Alles immer nur bedingt, ohne irgend ein unbedingtes und erſtes Daſein anzuerkennen. Da alſo die Antitheſis nirgend ein Erſtes einräumt und keinen Anfang, der ſchlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, ſo iſt ein vollſtändiges Gebäude der Erkenntniß bei dergleichen Vorausſetzungen gänzlich unmöglich. Daher führt das architektoniſche Intereſſe der Vernunft, (welches nicht empiriſche, ſondern reine Vernunfteinheit **a priori** fordert,) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Theſis bei ſich.

Könnte ſich aber ein Menſch von allem Intereſſe losſagen und die Behauptungen der Vernunft gleichgültig gegen alle Folgen, blos nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen, ſo würde ein ſolcher, geſetzt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er ſich zu einer oder anderen der ſtreitigen Lehren bekennete, in einem unaufhörlich ſchwankenden Zuſtande ſein. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menſchliche Wille ſei frei; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Freiheit ſei nichts als Selbſttäuſchung und Alles blos *Natur*. Wenn es nun aber zum Thun und Handeln käme, ſo würde dieſes Spiel der blos ſpeculativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verſchwinden, und er würde ſeine Principien blos nach dem praktiſchen Intereſſe wählen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forſchenden Weſen anſtändig iſt, gewiſſe Zeiten lediglich der Prüfung ſeiner eigenen Vernunft zu widmen, hiebei aber alle Parteilichkeit gänzlich auszuziehen und ſo ſeine Bemerkungen Anderen zur Beurtheilung öffentlich mitzutheilen, ſo kann es Niemanden verargt, noch weniger verwehrt werden, die Sätze und Gegenſätze, ſo wie ſie ſich, durch keine Drohung geſchreckt, vor Geſchwornen von ſeinem eigenen Stande, (nämlich dem Stande ſchwacher Menſchen,) vertheidigen können, auftreten zu laſſen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

vierter Abſchnitt.

Von den transſcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in ſo fern ſie ſchlechterdings müſſen aufgelöſet werden können.

Alle Aufgaben auflöſen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverſchämte Großſprecherei und ein ſo ausſchweifender Eigendünkel ſein, daß man dadurch ſich ſofort um alles Zutrauen bringen müßte. Gleichwohl gibt es Wiſſenſchaften, deren Natur es ſo mit ſich bringt, daß eine jede darin vorkommende Frage aus dem, was man weiß, ſchlechthin beantwortlich ſein muß, weil die Antwort aus denſelben Quellen entſpringen muß, daraus die Frage entſpringt, und wo es keinesweges erlaubt iſt, unvermeidliche Unwiſſenheit vorzuſchützen, ſondern die Auflöſung gefordert werden kann. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht ſei, muß man der Regel nach wiſſen können, weil es unſere Verbindlichkei betrifft und wir zu dem, was wir nicht wiſſen können, auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der Erſcheinungen der Natur muß uns indeſſen Vieles ungewiß und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wiſſen, zu dem, was wir erklären ſollen, bei Weitem nicht in allen Fällen zureichend iſt. Es fragt ſich nun, ob in der Transſcendentalphiloſophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Object betrifft, durch eben dieſe reine Vernunft unbeantwortlich ſei, und ob man ſich ihrer entſcheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es als ſchlechthin ungewiß (aus allem dem, was wir erkennen können,) demjenigen beizählt, wovon wir zwar ſo viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, ſie jemals zu beantworten?

Ich behaupte nun, daß die Transſcendentalphiloſophie unter allem ſpeculativen Erkenntniß dieſes Eigenthümliche habe, daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenſtand betrifft, für eben dieſelbe menſchliche Vernunft unauflöslich ſei, und daß kein Vorſchützen einer unvermeidlichen Unwiſſenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frei ſprechen könne, ſie gründlich und vollſtändig zu beantworten; weil eben derſelbe Begriff, der uns in den Stand ſetzt, zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf dieſe Frage zu antworten, indem der Gegenſtand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird, (wie bei Recht und Unrecht.)

Es ſind in der Transſcendentalphiloſophie keine anderen, als nur die kosmologiſchen Fragen, in Anſehung deren man mit Recht eine genugthuende Antwort, die die Beſchaffenheit des Gegenſtandes betrifft, fordern kann, ohne daß dem Philoſophen erlaubt iſt, ſich derſelben dadurch zu entziehen, daß er undurchdringliche Dunkelheit vorſchützt, und dieſe Fragen können nur kosmologiſche Ideen betreffen. Denn der Gegenſtand muß empiriſch gegeben ſein, und die Frage geht nur auf die Angemeſſenheit deſſelben mit einer Idee. Iſt der Gegenſtand transſcendental und alſo ſelbſt unbekannt, z. B.

ob das Etwas, deſſen Erſcheinung (in uns ſelbſt) das Denken iſt (Seele), ein an ſich einfaches Weſen ſei, ob es eine Urſache aller Dinge insgeſammt gebe, die ſchlechthin nothwendig iſt? u. ſ. w. ſo ſollen wir zu unſerer Idee einen Gegenſtand ſuchen, von welchem wir geſtehen können, daß er uns unbekannt, aber deswegen doch nicht unmöglich ſei *). Die kosmologiſchen Ideen haben allein das Eigenthümliche an ſich, daß ſie ihren Gegenſtand und die zu deſſen Begriff erforderliche empiriche Syntheſis als gegeben vorausſetzen können, und die Frage, die aus ihnen entſpringt, betrifft nur den Fortgang dieſer Syntheſis, ſo fern er abſolute Totalität enthalten ſoll, welche letztere nichts Empiriſches mehr iſt, indem ſie in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an ſich ſelbſt die Rede iſt, ſo kann die Beantwortung der transſcendenten kosmologiſchen Frage außer der Idee ſonſt nirgend liegen; denn ſie betrifft keinen Gegenſtand an ſich ſelbſt, und in Anſehung der möglichen Erfahrung wird nicht nach demjenigen gefragt, was **in concreto** in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, ſondern was in der Idee liegt, der ſich die empiriſche Syntheſis blos nähern ſoll; alſo muß ſie aus der Idee allein aufgelöſet werden können; denn dieſe iſt ein bloſes Geſchöpf der Vernunft, welche alſo die Verantwortung nicht von ſich abweiſen und auf den unbekannten Gegenſtand ſchieben kann.

Es iſt nicht ſo außerordentlich, als es anfangs ſcheint, daß eine

---

*) Man kann zwar auf die Frage, was ein transſcendentaler Gegenſtand für eine Beſchaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich was er ſei, aber wohl, daß die Frage ſelbſt nichts ſei, darum, weil kein Gegenſtand derſelben gegeben worden. Daher ſind alle Fragen der transſcendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet; denn ſie betreffen das transſcendentale Subject aller inneren Erſcheinungen, welches ſelbſt nicht Erſcheinung iſt und alſo nicht als Gegenſtand gegeben iſt, und worauf keine der Kategorien, (auf welche doch eigentlich die Frage geſtellt iſt,) Bedingungen ihrer Anwendung antreffen. Alſo iſt hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt, daß keine Antwort auch eine Antwort ſei, nämlich daß eine Frage nach der Beſchaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein beſtimmtes Prädicat gedacht werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenſtände geſetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer ſei.

Wiſſenſchaft in Anſehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (**quaestiones domesticae**) lauter gewiſſe Auflöſungen fordern und erwarten könne, ob ſie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden ſind. Außer der Transſcendentalphiloſophie gibt es noch zwei reine Vernunftwiſſenſchaften, eine blos ſpeculativen, die andere praktiſchen Inhalts: reine Mathematik und reine Moral. Hat man wohl jemals gehört, daß, gleichſam wegen einer nothwendigen Unwiſſenheit der Bedingungen, es für ungewiß ſei ausgegeben worden, welches Verhältniß der Durchmeſſer zum Kreiſe ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe? Da es durch erſtere gar nicht congruent gegeben werden kann, durch die zweite aber noch nicht gefunden iſt, ſo urtheilte man, daß wenigſtens die Unmöglichkeit ſolcher Auflöſung mit Gewißheit erkannt werden könne, und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Sitten kann nichts Ungewiſſes ſein, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und ſinnleer ſind, oder blos aus unſeren Vernunftbegriffen fließen müſſen. Dagegen gibt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Anſehung deren niemals Gewißheit erwartet werden kann, weil die Naturerſcheinungen Gegenſtände ſind, die uns unabhängig von unſeren Begriffen gegeben werden, zu denen alſo der Schlüſſel nicht in uns und unſerem reinen Denken, ſondern außer uns liegt und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden, mithin kein ſicherer Aufſchluß erwartet werden kann. Ich rechne die Fragen der transſcendentalen Analytik, welche die Deduction unſerer reinen Erkenntniß betreffen, nicht hieher, weil wir jetzt nur von der Gewißheit der Urtheile in Anſehung der Gegenſtände und nicht in Anſehung des Urſprungs unſerer Begriffe ſelbſt handeln.

Wir werden alſo der Verbindlichkeit einer wenigſtens kritiſchen Auflöſung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können, daß wir über die engen Schranken unſerer Vernunft Klagen erheben und mit dem Scheine einer demuthsvollen Selbſterkenntniß bekennen, es ſei über unſere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her ſei, oder einen Anfang habe? ob der Weltraum ins Unendliche mit Weſen erfüllt, oder innerhalb gewiſſer Grenzen eingeſchloſſen ſei? ob irgend in der Welt etwas einfach ſei, oder ob Alles ins Unendliche getheilt werden müſſe? ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob Alles an der Kette der Naturordnung hänge? endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an ſich nothwendiges Weſen gebe, oder ob Alles ſeinem Daſein nach bedingt und mithin äußerlich abhängend und an ſich zufällig ſei? Denn alle dieſe Fragen betreffen einen Gegenſtand, der nirgend anders, als in unſeren Gedanken gegeben werden kann, nämlich die ſchlechthin unbedingte Totalität der Syntheſis der Erſcheinungen. Wenn wir darüber aus unſeren eigenen Begriffen nichts Gewiſſes ſagen und ausmachen können, ſo dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache ſchieben, die ſich uns verbirgt; denn es kann uns dergleichen Sache, (weil ſie außer unſerer Idee nirgends angetroffen wird,) gar nicht gegeben werden, ſondern wir müſſen die Urſache in unſerer Idee ſelbſt ſuchen, welche ein Problem iſt, das keine Auflöſung verſtattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entſpreche ihr ein wirklicher Gegenſtand. Eine deutliche Darlegung der Dialektik, die in unſerem Begriffe ſelbſt liegt, würde uns bald zur völligen Gewißheit bringen von dem, was wir in Anſehung einer ſolchen Frage zu urtheilen haben.

Man kann eurem Vorwande der Ungewißheit in Anſehung dieſer Probleme zuerſt dieſe Frage entgegenſetzen, die ihr wenigſtens deutlich beantworten müſſet: woher kommen euch die Ideen, deren Auflöſung euch hier in ſolche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erſcheinungen, deren Erklärung ihr bedürft und wovon ihr zufolge dieſer Ideen nur die Principien, oder die Regel ihrer Expoſition zu ſuchen habt? Nehmet an, die Natur ſei ganz vor euch aufgedeckt, euren Sinnen und dem Bewußtſein alles deſſen, was eurer Anſchauung vorgelegt iſt, ſei nichts verborgen, ſo werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenſtand eurer Ideen in concreto erkennen können, (denn es wird außer dieſer vollſtändigen Anſchauung noch eine vollendete Syntheſis und das Bewußtſein ihrer abſoluten Totalität erfordert, welches durch gar kein empiriſches Erkenntniß möglich iſt;) mithin kann eure Frage keinesweges zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erſcheinung nothwendig und alſo gleichſam durch den Gegenſtand ſelbſt aufgegeben ſein. Denn der Gegenſtand kann euch niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kann. Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter *Bedingungen*, es ſei im Raume, oder in der Zeit befangen, und kommt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieſes Unbedingte in einem abſoluten Anfange der Syntheſis, oder einer abſoluten Totalität der Reihe ohne allen Anfang zu ſetzen ſei. Das All aber in empiriſcher Bedeutung iſt jederzeit nur comparativ. Das abſolute All der Größe (das Weltall), der Theilung, der Abſtammung, der Bedingung des Daſeins überhaupt, mit allen Fragen, ob es durch endliche oder ins Unendliche fortzuſetzende Syntheſis zu Stande zu bringen ſei, geht keine mögliche Erfahrung etwas an. Ihr würdet z. B. die Erſcheinungen eines Körpers nicht im Mindeſten beſſer, oder auch nur anders erklären können, ob ihr annehmet, er beſtehe aus einfachen, oder durchgehends immer aus zuſammengeſetzten Theilen; denn es kann euch keine einfache Erſcheinung und eben ſo wenig auch eine unendliche Zuſammenſetzung jemals vorkommen. Die Erſcheinungen verlangen nur erklärt zu werden, ſo weit ihre Erklärungsbedingungen in der Wahrnehmung gegeben ſind, Alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem *abſoluten Ganzen* zuſammengenommen, iſt ſelbſt eine Wahrnehmung. Dieſes All aber iſt es eigentlich, deſſen Erklärung in den transſcendentalen Vernunftaufgaben gefordert wird.

Da alſo ſelbſt die Auflöſung dieſer Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, ſo könnet ihr nicht ſagen, daß es ungewiß ſei, was hierüber dem Gegenſtande beizulegen ſei. Denn euer Gegenſtand iſt blos in eurem Gehirne und kann außer demſelben gar nicht gegeben werden; daher ihr nur dafür zu ſorgen habt, mit euch ſelbſt einig zu werden und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorſtellung eines empiriſch gegebenen und alſo auch nach Erfahrungsgeſetzen zu erkennenden Objects macht. Die dogmatiſche Auflöſung iſt alſo nicht etwa ungewiß, ſondern unmöglich. Die kritiſche aber, welche völlig gewiß ſein kann, betrachtet die Frage gar nicht objectiv, ſondern nach dem Fundamente der Erkenntniß, worauf ſie gegründet iſt.

Der Antinomie der reinen Vernunft

fünfter Abſchnitt.

Skeptiſche Vorſtellung der kosmologiſchen Fragen durch alle vier transſcendentale Ideen.

Wir würden von der Forderung gern abſtehen, unſere Fragen dogmatiſch beantwortet zu ſehen, wenn wir ſchon zum Voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie ſie wollte, ſo würde ſie unſere Unwiſſenheit nur noch vermehren und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widerſprüche ſtürzen. Wenn unſere Frage blos auf Bejahung oder Verneinung geſtellt iſt, ſo iſt es klüglich gehandelt, die vermuthlichen Gründe der Beantwortung vor der Hand dahin geſtellt ſein zu laſſen und zuvörderſt in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn ſie auf die Gegenſeite ausfiele. Trifft es ſich nun, daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonſens) herauskommt, ſo haben wir eine gegründete Aufforderung, unſere Frage ſelbſt kritiſch zu unterſuchen und zu ſehen, ob ſie nicht ſelbſt auf einer grundloſen Vorausſetzung beruhe und mit einer Idee ſpiele, die ihre Falſchheit beſſer in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgeſonderten Vorſtellung verräth. Das iſt der große Nutzen, den die ſkeptiſche Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines großen dogmatiſchen Wuſtes mit wenig Aufwand überhoben ſein kann, um an deſſen Statt eine nüchterne Kritik zu ſetzen, die als ein wahres Katarktikon den Wahn zuſammt ſeinem Gefolge, der Vielwiſſerei, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer kosmologiſchen Idee zum Voraus einſehen könnte, daß, auf welche Seite des Unbedingten der regreſſiven Syntheſis der Erſcheinungen ſie ſich auch ſchlüge, ſie für einen jeden *Verſtandesbegriff* entweder *zu groß* oder *zu klein ſein* würde, ſo müßte ich begreifen, daß, da jene doch es nur mit einem Gegenſtande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verſtandesbegriffe angemeſſen ſein ſoll, ſie ganz leer und ohne Bedeutung ſein müſſe, weil ihr der Gegenſtand nicht anpaßt, ich mag ihn derſelben bequemen, wie ich will. Und dieſes iſt wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch eben um deswillen die Vernunft, ſo lange ſie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmt

erſtlich an: *die Welt habe keinen Anfang*, ſo iſt ſie für *euren Begriff zu groß*; denn dieſer, welcher in einem ſucceſſiven Regreſſus beſteht, kann die ganze verfloſſene Ewigkeit niemals erreichen. Setzet: *ſie habe einen Anfang*, ſo iſt ſie wiederum für euren Verſtandesbegriff in dem nothwendigen empiriſchen Regreſſus *zu klein*. Denn weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorhergeht, vorausſetzt, ſo iſt er noch nicht unbedingt, und das Geſetz des empiriſchen Gebrauchs des Verſtandes legt es euch auf, noch nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen, und die Welt iſt alſo offenbar für dieſes Geſetz zu klein.

Eben ſo iſt es mit der doppelten Beantwortung der Frage, wegen der Weltgröße dem Raum nach, bewandt. Denn *iſt ſie unendlich* und unbegrenzt, ſo iſt ſie für allen möglichen empiriſchen Begriff *zu groß*. *Iſt ſie endlich* und begrenzt, ſo fragt ihr mit Recht noch: was beſtimmt dieſe Grenze? Der leere Raum iſt nicht ein für ſich beſtehendes Correlatum der Dinge, und kann keine Bedingung ſein, bei der ihr ſtehen bleiben könnt, noch viel weniger eine empiriſche Bedingung, die einen Theil einer möglichen Erfahrung ausmachte. (Denn wer kann eine Erfahrung vom Schlechthin-Leeren haben?) Zur abſoluten Totalität aber der empiriſchen Syntheſis wird jederzeit erfordert, daß das Unbedingte ein Erfahrungsbegriff ſei. Alſo iſt eine *begrenzte Welt* für euren Begriff *zu klein*.

Zweitens: beſteht jede Erſcheinung im Raume (Materie) *aus unendlich viel Theilen*, ſo iſt der Regreſſus der Theilung für euren Begriff jederzeit *zu groß*; und ſoll die *Theilung* des Raumes irgend bei einem Gliede derſelben (dem Einfachen) *aufhören*, ſo iſt er für die Idee des Unbedingten *zu klein*. Denn dieſes Glied läßt noch immer einen Regreſſus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig.

Drittens, nehmet ihr an: in Allem, was in der Welt geſchieht, ſei nichts, als Erfolg nach Geſetzen der *Natur*, ſo iſt die Cauſalität der Urſache immer wiederum etwas, das geſchieht, und euren Regreſſus noch zu höherer Urſache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen **a parte priori** ohne Aufhören nothwendig macht. Die bloße wirkende *Natur* iſt alſo für allen euren Begriff in der Syntheſis der Weltbegebenheiten *zu groß*.

Wählt ihr, hin und wieder, *von ſelbſt* gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus *Freiheit*, ſo verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgeſetze, und nöthigt euch, über dieſen Punct nach dem Cauſalgeſetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daß dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren nothwendigen empiriſchen Begriff *zu klein* iſt.

Viertens: wenn ihr ein *ſchlechthin nothwendiges Weſen*, (es ſei die Welt ſelbſt, oder etwas in der Welt, oder die Welturſache,) annehmt, ſo ſetzt ihr es in eine, von jedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernte Zeit; weil es ſonſt von einem anderen und älteren Daſein abhängend ſein würde. Alsdenn iſt aber dieſe Exiſtenz für euren empiriſchen Begriff unzugänglich und *zu groß*, als daß ihr jemals durch irgend einen fortgeſetzten Regreſſus dazu gelangen könntet.

Iſt aber, eurer Meinung nach, Alles, was zur Welt, (es ſei als bedingt oder als Bedingung,) gehört, *zufällig*, ſo iſt jede euch gegebene Exiſtenz für euren Begriff *zu klein*. Denn ſie nöthigt euch, euch noch immer nach einer anderen Exiſtenz umzuſehen, von der ſie abhängig iſt.

Wir haben in allen dieſen Fällen geſagt, daß die *Weltidee* für den empiriſchen Regreſſus, mithin jeden möglichen Verſtandesbegriff entweder zu groß, oder auch für denſelben zu klein ſei. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt, und geſagt: daß im erſteren Falle der empiriſche Begriff für die Idee jederzeit zu klein, im zweiten aber zu groß ſei, und mithin gleichſam die Schuld auf dem empiriſchen Regreſſus hafte; anſtatt daß wir die kosmologiſche Idee anklagten, daß ſie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nämlich der möglichen Erfahrung abwiche? Der Grund war dieſer. Mögliche Erfahrung iſt das, was unſeren Begriffen allein Realität geben kann; ohne das iſt aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenſtand. Daher war der mögliche empiriſche Begriff das Richtmaaß, wornach die Idee beurtheilt werden mußte, ob ſie bloße Idee und Gedankending ſei, oder in der Welt ihren Gegenſtand antreffe. Denn man ſagt nur von demjenigen, daß es verhältnißweiſe auf etwas Anderes zu groß oder zu klein ſei, was nur um dieſes Letzteren willen angenommen wird und darnach eingerichtet ſein muß. Zu dem Spielwerke der alten dialektiſchen Schulen gehörte auch dieſe Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, was ſoll man ſagen: iſt die Kugel zu groß, oder das Loch zu klein? In dieſem Falle iſt es gleichgültig, wie ihr euch ausdrücken wollt; denn ihr wißt nicht, welches von beiden um des anderen willen da iſt. Dagegen werdet ihr nicht ſagen: der Mann iſt für ſein Kleid zu lang, ſondern: das Kleid iſt für den Mann zu kurz.

Wir ſind alſo wenigſtens auf den gegründeten Verdacht gebracht, daß die kosmologiſchen Ideen und mit ihnen alle unter einander in Streit geſetzte vernünftelnde Behauptungen vielleicht einen leeren und blos eingebildeten Begriff von der Art, wie uns der Gegenſtand dieſer Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieſer Verdacht kann uns ſchon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns ſo lange irre geführt hat.

Der Antinomie der reinen Vernunft

ſechſter Abſchnitt.

Der transſcendentale Idealismus, als der Schlüſſel zu Auflöſung der kosmologiſchen Dialektik.

Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend bewieſen, daß Alles, was im Raume oder der Zeit angeſchaut wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erſcheinungen d. i. bloſe Vorſtellungen ſind, die ſo, wie ſie vorgeſtellt werden, als ausgedehnte Weſen oder Reihen von Veränderungen, außer unſeren Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben. Dieſen Lehrbegriff nenne ich den transſcendentalen Idealismus *). Der Realiſt in transſcendentaler Bedeutung macht aus dieſen Modificationen unſerer Sinnlichkeit an ſich ſubſiſtirende Dinge, und daher bloſe Vorſtellungen zu Sachen an ſich ſelbſt.

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den ſchon längſt ſo verſchrieenen empiriſchen Idealismus zumuthen wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Daſein der ausgedehnten Weſen in demſelben läugnet, wenigſtens zweifelhaft findet, und zwiſchen Traum und Wahrheit in dieſem Stücke keinen genugſam erweislichen Unterſchied einräumt. Was die Erſcheinungen des inneren Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet ſogar, daß dieſe innere Erfahrung das wirkliche Daſein ihres Objects (an ſich ſelbſt), (mit aller dieſer Zeitbeſtimmng,) einzig und allein hinreichend beweiſe.

Unſer transſcendentaler Idealismus erlaubt es dagegen, daß die Gegenſtände äußerer Anſchauung, eben ſo wie ſie im Raume

---

*) Ich habe ihn auch ſonſt bisweilen den formalen Idealismus genannt, um ihn von dem materialen d. i. dem gemeinen, der die Exiſtenz äußerer Dinge ſelbſt bezweifelt oder läugnet, zu unterſcheiden. In manchen Fällen ſcheint es rathſam zu ſein, ſich lieber dieſer, als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Mißdeutung zu verhüten. [Zuſatz d. 2. Ausg.]

angeſchaut werden, auch wirklich ſeien, und in der Zeit alle Veränderungen, ſo wie ſie der innere Sinn vorſtellt. Denn da der Raum ſchon eine Form derjenigen Anſchauung iſt, die wir die äußere nennen, und ohne Gegenſtände in demſelben es gar keine empiriſche Vorſtellung geben würde, ſo können und müſſen wir darin ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen, und eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Jener Raum ſelber aber, ſammt dieſer Zeit, und zugleich mit beiden alle Erſcheinungen ſind doch an ſich ſelbſt keine Dinge, ſondern nichts, als Vorſtellungen und können gar nicht außer unſerem Gemüth exiſtiren, und ſelbſt iſt die innere und ſinnliche Anſchauung unſeres Gemüths, (als Gegenſtandes des Bewußtſeins,) deſſen Beſtimmung durch die Succeſſion verſchiedener Zuſtände in der Zeit vorgeſtellt wird, auch nicht das eigentliche Selbſt, ſo wie es an ſich exiſtirt, oder das transſcendentale Subject, ſondern nur eine Erſcheinung, die der Sinnlichkeit dieſes uns unbekannten Weſens gegeben worden. Das Daſein dieſer inneren Erſcheinung, als eines ſo an ſich exiſtirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit iſt, welche keine Beſtimmung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt ſein kann. In dem Raume aber und der Zeit iſt die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen genugſam geſichert und von der Verwandtſchaft mit dem Traume hinreichend unterſchieden, wenn beide nach empiriſchen Geſetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zuſammenhängen.

Es ſind demnach die Gegenſtände der Erfahrung niemals an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Erfahrung gegeben und exiſtiren außer derſelben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob ſie gleich kein Menſch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden; aber es bedeutet nur ſo viel, daß wir in dem möglichen Fortſchritt der Erfahrung auf ſie treffen könnten; denn Alles iſt wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Geſetzen des empiriſchen Fortgangs in einem Context ſtehet. Sie ſind alſo alsdenn wirklich, wenn ſie mit meinem wirklichen Bewußtſein in einem empiriſchen Zuſammenhange ſtehen, ob ſie gleich darum nicht an ſich d. i. außer dieſem Fortſchritt der Erfahrung wirklich ſind.

Uns iſt wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empiriſche Fortſchritt von dieſer zu anderen möglichen Wahrnehmungen. Denn an ſich ſelbſt ſind die Erſcheinungen, als bloſe Vorſtellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts Anderes iſt, als die Wirklichkeit einer empiriſchen Vorſtellung d. i. Erſcheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erſcheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine ſolche Wahrnehmung treffen müſſen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn daß ſie an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf unſere Sinne und mögliche Erfahrung exiſtire, könnte allerdings geſagt werden, wenn von einem Dinge an ſich ſelbſt die Rede wäre. Es iſt aber blos von einer Erſcheinung im Raume und der Zeit, die beides keine Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur unſerer Sinnlichkeit ſind, die Rede; daher das, was in ihnen iſt (Erſcheinungen), nicht an ſich Etwas, ſondern bloſe Vorſtellungen ſind, die, wenn ſie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben ſind, überall nirgend angetroffen werden.

Das ſinnliche Anſchauungsvermögen iſt eigentlich nur eine Receptivität, auf gewiſſe Weiſe mit Vorſtellungen afficirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine Anſchauung des Raumes und der Zeit iſt, (lauter Formen unſerer Sinnlichkeit,) und welche, ſo fern ſie in dieſem Verhältniſſe (dem Raume und der Zeit) nach Geſetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und beſtimmbar ſind, *Gegenſtände* heißen. Die nichtſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen iſt uns gänzlich unbekannt, und dieſe können wir daher nicht als Object anſchauen; denn dergleichen Gegenſtand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloſen Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellung) vorgeſtellt werden müſſen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anſchauung denken können. Indeſſen können wir die blos intelligible Urſache der Erſcheinungen überhaupt das transſcendentale Object nennen, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correſpondirt. Dieſem transſcendentalen Object können wir allen Umfang und Zuſammenhang unſerer möglichen Wahrnehmungen zuſchreiben, und ſagen: daß es vor aller

Erfahrung an ſich ſelbſt gegeben ſei. Die Erſcheinungen aber ſind, ihm gemäß, nicht an ſich, ſondern nur in dieſer Erfahrung gegeben, weil ſie bloſe Vorſtellungen ſind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenſtand bedeuten, wenn nämlich dieſe Wahrnehmung mit allen anderen nach den Regeln der Erfahrungseinheit zuſammenhängt. So kann man ſagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit ſind in dem transſcendentalen Gegenſtande der Erfahrung gegeben; ſie ſind aber für mich nur Gegenſtände und in der vergangenen Zeit wirklich, ſo fern als ich mir vorſtelle, daß eine regreſſive Reihe möglicher Wahrnehmungen, (es ſei am Leitfaden der Geſchichte, oder an den Fußſtapfen der Urſachen und Wirkungen,) nach empiriſchen Geſetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verfloſſene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führt, welche alsdenn doch nur in dem Zuſammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an ſich ſelbſt als wirklich vorgeſtellt wird, ſo daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daſein verfloſſene Begebenheiten doch nichts Anderes bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an aufwärts zu den Bedingungen, welche dieſe der Zeit nach beſtimmen.

Wenn ich mir demnach alle exiſtirende Gegenſtände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgeſammt vorſtelle, ſo ſetze ich ſolche nicht vor der Erfahrung in beide hinein, ſondern dieſe Vorſtellung iſt nichts Anderes, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Vollſtändigkeit. In ihr allein ſind jene Gegenſtände, (welche nichts, als bloſe Vorſtellungen ſind,) gegeben. Daß man aber ſagt, ſie exiſtiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, daß ſie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererſt fortſchreiten muß, anzutreffen ſind. Die Urſache der empiriſchen Bedingungen dieſes Fortſchritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regreſſus treffen könne, iſt transſcendental und mir daher nothwendig unbekannt. Aber um dieſe iſt es auch nicht zu thun, ſondern nur um die Regel des Fortſchritts der Erfahrung, in der mir die Gegenſtände, nämlich Erſcheinungen, gegeben werden. Es iſt auch im Ausgange ganz einerlei, ob ich ſage: ich könne im empiriſchen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt ſind, als die äußerſten, die ich ſehe; oder ob ich ſage: es ſind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn ſie gleich niemals ein Menſch wahrgenommen hat oder wahrnehmen wird; denn wenn ſie gleich als Dinge an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wären, ſo ſind ſie doch für mich nichts, mithin keine Gegenſtände, als ſo fern ſie in der Reihe des empiriſchen Regreſſus enthalten ſind. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben dieſe Erſcheinungen zur kosmologiſchen Idee von einem abſoluten Ganzen gebraucht werden ſollen, und wenn es alſo um eine Frage zu thun iſt, die über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgeht, iſt die Unterſcheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenſtände der Sinne nimmt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Mißdeutung unſerer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entſpringen muß.

Der Antinomie der reinen Vernunft

ſiebenter Abſchnitt.

Kritiſche Entſcheidung des kosmologiſchen Streits der Vernunft mit ſich ſelbſt.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialektiſchen Argumente: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe aller Bedingungen deſſelben gegeben; nun ſind uns Gegenſtände der Sinne als bedingt gegeben, folglich ꝛc. Durch dieſen Vernunftſchluß, deſſen Oberſatz ſo natürlich und einleuchtend ſcheint, werden nun, nach Verſchiedenheit der Bedingungen (in der Syntheſis der Erſcheinungen), ſo fern ſie eine Reihe ausmachen, eben ſo viel kosmologiſche Ideen eingeführt, welche die abſolute Totalität dieſer Reihen poſtuliren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerſtreit mit ſich ſelbſt verſetzen. Ehe wir aber das Trügliche dieſes vernünftelnden Arguments aufdecken, müſſen wir uns durch Berichtigung und Beſtimmung gewiſſer darin vorkommenden Begriffe dazu in Stand ſetzen.

Zuerſt iſt folgender Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben iſt, uns eben dadurch ein Regreſſus in der Reihe aller Bedingungen zu demſelben aufgegeben ſei; denn dieſes bringt ſchon der Begriff des Bedingten ſo mit ſich, daß dadurch etwas auf eine Bedingung, und wenn dieſe wiederum bedingt iſt, auf eine entferntere Bedingung, und ſo durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieſer Satz iſt alſo analytiſch und erhebt ſich über alle Furcht vor einer transſcendentalen Kritik. Er iſt ein logiſches Poſtulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit ſeinen Bedingungen durch den Verſtand zu verfolgen und ſo weit als möglich fortzuſetzen, die ſchon dem Begriffe ſelbſt anhängt

Ferner: wenn das Bedingte ſowohl, als ſeine Bedingung *Dinge an ſich ſelbſt ſind*, ſo iſt, wenn das Erſtere gegeben worden, nicht blos der Regreſſus zu dem Zweiten aufgegeben, ſondern dieſes iſt dadurch wirklich ſchon mit gegeben, und weil dieſes von allen Gliedern der Reihe gilt, ſo iſt die vollſtändige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben oder vielmehr vorausgeſetzt, daß das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben iſt. Hier iſt die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung eine Syntheſis des bloſen Verſtandes, welcher die Dinge vorſtellt, wie ſie ſind, ohne darauf zu achten, ob und wie wir zur Kenntniß derſelben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erſcheinungen zu thun habe, die als bloſe Vorſtellungen gar nicht gegeben ſind, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniß, (d. i. zu ihnen ſelbſt, denn ſie ſind nichts, als empiriſche Kenntniſſe,) gelange, ſo kann ich nicht in eben der Bedeutung ſagen: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſind auch alle Bedingungen (als Erſcheinungen) zu demſelben gegeben, und kann mithin auf die abſolute Totalität der Reihe derſelben keinesweges ſchließen. Denn die Erſcheinungen ſind in der Apprehenſion ſelber nichts

Anderes, als eine empiriſche Syntheſis (im Raume und der Zeit) und ſind alſo nur in dieſer gegeben. Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte (in der Erſcheinung) gegeben iſt, auch die Syntheſis, die ſeine empiriſche Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgeſetzt ſei, ſondern dieſe findet allererſt im Regreſſus, und niemals ohne denſelben Statt. Aber das kann man wohl in einem ſolchen Falle ſagen, daß ein Regreſſus zu den Bedingungen d. i. eine fortgeſetzte empiriſche Syntheſis auf dieſer Seite geboten oder aufgegeben ſei, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch dieſen Regreſſus gegeben werden.

Hieraus erhellt, daß der Oberſatz des kosmologiſchen Vernunftſchluſſes das Bedingte in transſcendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, deren Unterſatz aber in empiriſcher Bedeutung eines auf bloſe Erſcheinungen angewandten Verſtandesbegriffs nehme, folglich derjenige dialektiſche Betrug darin angetroffen werde, den man **Sophisma figurae dictionis** nennt. Dieſer Betrug iſt aber nicht erkünſtelt, ſondern eine ganz natürliche Täuſchung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieſelbe ſetzen wir (im Oberſatz) die Bedingungen und *ihre Reihe, gleichſam unbeſehen voraus, wenn* etwas als bedingt gegeben iſt, weil dieſes nichts Anderes, als die logiſche Forderung iſt, vollſtändige Prämiſſen zu einem gegebenen Schlußſatze anzunehmen, und da iſt in der Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; ſie werden an ſich, als zugleich gegeben vorausgeſetzt. Ferner iſt es eben ſo natürlich (im Unterſatze) Erſcheinungen als Dinge an ſich und eben ſowohl dem bloſen Verſtande gegebene Gegenſtände anzuſehen, wie es im Oberſatze geſchah, da ich von allen Bedingungen der Anſchauung, unter denen allein Gegenſtände gegeben werden können, abſtrahirte. Nun hatten wir aber hiebei einen merkwürdigen Unterſchied zwiſchen den Begriffen überſehen. Die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Oberſatze) führte gar nichts von Einſchränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succeſſion bei ſich. Dagegen iſt die empiriſche Syntheſis und die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung, (die im Unterſatze ſubſumirt wird,) nothwendig ſucceſſiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die abſolute Totalität der Syntheſis und der dadurch vorgeſtellten Reihe hier nicht eben ſo wohl, als dort vorausſetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an ſich (ohne Zeitbedingung) gegeben ſind, hier aber nur durch den ſucceſſiven Regreſſus möglich ſind, der nur dadurch gegeben iſt, daß man ihn wirklich vollführt.

Nach der Ueberweiſung eines ſolchen Fehltritts des gemeinſchaftlich zum Grunde (der kosmologiſchen Behauptungen) gelegten Arguments können beide ſtreitende Theile mit Recht, als ſolche, die ihre Forderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewieſen werden. Dadurch aber iſt ihr Zwiſt noch nicht in ſo fern geendigt, daß ſie überführt worden wären, ſie, oder einer von beiden hätte in der Sache ſelbſt, die er behauptet (im Schlußſatze), Unrecht, wenn er ſie gleich nicht auf tüchtige Beweisgründe zu bauen wußte. Es ſcheint doch nichts klärer, als daß von zween, deren der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der andere: die Welt hat keinen Anfang, ſondern ſie iſt von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müſſe. Iſt aber dieſes, ſo iſt es, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich iſt, doch unmöglich, jemals auszumitteln, auf welcher Seite das Recht ſei, und der Streit dauert nach wie vor, wenn die Parteien gleich bei dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verwieſen worden. Es bleibt alſo kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen, als daß, da ſie einander doch ſo ſchön widerlegen können, ſie endlich überführt werden, daß ſie um Nichts ſtreiten, und ein gewiſſer transſcendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen iſt. Dieſen Weg der Beilegung eines nicht abzuurtheilenden Streits wollen wir jetzt einſchlagen.

Der eleatiſche Zeno, ein ſubtiler Dialektiker, iſt ſchon vom Plato als ein muthwilliger Sophiſt darüber ſehr getadelt worden, daß er, um ſeine Kunſt zu zeigen, einerlei Satz durch ſcheinbare Argumente zu beweiſen und bald darauf durch andere eben ſo ſtarke wieder umzuſtürzen ſuchte. Er behauptete: Gott, (vermuthlich war es bei ihm nichts, als die Welt,) ſei weder endlich noch unendlich, er ſei weder in Bewegung noch in Ruhe, ſei keinem anderen Dinge weder ähnlich noch unähnlich. Es ſchien denen, die ihn hierüber beurtheilten, er habe zwei einander widerſprechende Sätze gänzlich abläugnen wollen, welches ungereimt iſt. Allein ich finde nicht, daß ihm dieſes mit Recht zur Laſt gelegt werden könne. Den erſteren dieſer Sätze werde ich bald näher beleuchten. Was die übrigen betrifft, wenn er unter dem Worte: Gott, das Univerſum verſtand, ſo mußte er allerdings ſagen, daß dieſes weder in ſeinem Orte beharrlich gegenwärtig (in Ruhe) ſei, noch denſelben verändere (ſich bewege), weil alle Oerter nur im Univers, dieſes ſelbſt alſo in keinem Orte iſt. Wenn das Weltall Alles, was exiſtirt, in ſich faßt, ſo iſt es auch ſo fern keinem anderen Dinge weder ähnlich noch unähnlich, weil es außer ihm kein anderes Ding gibt, mit dem es könnte verglichen werden. Wenn zwei einander entgegengeſetzte Urtheile eine unſtatthafte Bedingung vorausſetzen, ſo fallen ſie, unerachtet ihres Widerſtreits, (der gleichwohl kein eigentlicher Widerſpruch iſt,) alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieſer Sätze gelten ſollte.

Wenn Jemand ſagte: ein jeder Körper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, ſo findet ein Drittes Statt, nämlich, daß er gar nicht rieche (ausdufte), und ſo können beide widerſtreitende Sätze falſch ſein. Sage ich: er iſt entweder wohlriechend, oder er iſt nicht wohlriechend (**vel suaveolens vel non suaveolens**), ſo ſind beide Urtheile einander contradictoriſch entgegengeſetzt und nur der erſte iſt falſch, ſein contradictoriſches Gegentheil aber, nämlich einige Körper ſind nicht wohlriechend, befaßt auch die Körper in ſich, die gar nicht riechen. In der vorigen Entgegenſtellung (**per disparata**) blieb die zufällige Bedingung des Begriffs des Körper (der Geruch) noch bei dem widerſtreitenden Urtheile, und wurde durch dieſes alſo nicht mit aufgehoben, daher war das letztere nicht das contradictoriſche Gegentheil des erſteren.

Sage ich demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich, oder ſie iſt nicht unendlich (**non est infinitus**), ſo muß, wenn der erſtere Satz falſch iſt, ſein contradictoriſches Gegentheil: die Welt iſt nicht unendlich, wahr ſein. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche zu ſetzen. Hieße es aber: die Welt iſt entweder unendlich oder endlich (nichtunendlich), ſo könnten beide falſch ſein. Denn ich ſehe alsdenn die Welt, als an ſich ſelbſt ihrer Größe nach beſtimmt an, indem ich in dem Gegenſatz nicht blos die Unendlichkeit aufhebe, und mit ihr vielleicht ihre ganze abgeſonderte Exiſtenz, ſondern eine Beſtimmung zur Welt als einem an ſich ſelbſt wirklichen Dinge hinzuſetze; welches eben ſowohl falſch ſein kann, wenn nämlich die Welt gar nicht als ein Ding an ſich, mithin auch nicht ihrer Größe nach weder als unendlich, noch als endlich gegeben ſein ſollte. Man erlaube mir, daß ich dergleichen Entgegenſetzung die dialektiſche, die des Widerſpruchs aber die analytiſche Oppoſition nennen darf. Alſo können von zwei dialektiſch einander entgegengeſetzten Urtheilen alle beide falſch ſein, darum, weil eines dem anderen nicht blos widerſpricht, ſondern etwas mehr ſagt, als zum Widerſpruche erforderlich iſt.

Wenn man die zwei Sätze: die Welt iſt der Größe nach unendlich, die Welt iſt ihrer Größe nach endlich, als einander contradictoriſch entgegengeſetzte anſieht, ſo nimmt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erſcheinungen) ein Ding an ſich ſelbſt ſei. Denn ſie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regreſſus in der Reihe ihrer Erſcheinungen aufheben. Nehme ich aber dieſe Vorausſetzung, oder dieſen transſcendentalen Schein weg und läugne, daß ſie ein Ding an ſich ſelbſt ſei, ſo verwandelt ſich der contradictoriſche Widerſtreit beider Behauptungen in einen blos dialektiſchen, und weil die Welt gar nicht an ſich, (unabhängig von der regreſſiven Reihe meiner Vorſtellungen) exiſtirt, ſo exiſtirt ſie weder als ein an ſich unendliches, noch als ein an ſich endliches Ganze. Sie iſt nur im empiriſchen Regreſſus der Reihe der Erſcheinungen und für ſich ſelbſt gar nicht anzutreffen. Daher wenn dieſe jederzeit bedingt iſt, ſo iſt ſie niemals ganz gegeben, und die Welt iſt alſo kein unbedingtes Ganze, exiſtirt alſo auch nicht als ein ſolches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe.

Was hier von der erſten kosmologiſchen Idee, nämlich der abſoluten Totalität der Größe in der Erſcheinung geſagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen iſt nur in der regreſſiven Syntheſis ſelbſt, nicht aber an ſich in der Erſcheinung, als einem eigenen, vor allem Regreſſus gegebenen Dinge anzutreffen. Daher werde ich auch ſagen müſſen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erſcheinung iſt an ſich weder endlich, noch unendlich, weil Erſcheinung nichts an ſich ſelbſt Exiſtirendes iſt, und die Theile allererſt durch den Regreſſus der decomponirenden Syntheſis und in demſelben gegeben werden, welcher Regreſſus niemals ſchlechthin ganz, weder als endlich, noch als unendlich gegeben iſt. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Urſachen, oder der bedingten bis zur unbedingt nothwendigen Exiſtenz, welche niemals weder an ſich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angeſehen werden kann, weil ſie als Reihe ſubordinirter Vorſtellungen nur im dynamiſchen Regreſſus beſteht, vor demſelben aber und als für ſich beſtehende Reihe von Dingen, an ſich ſelbſt gar nicht exiſtiren kann.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologiſchen Ideen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird, ſie ſei blos dialektiſch und ein Widerſtreit eines Scheins, der daher entſpringt, daß man die Idee der abſoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an ſich ſelbſt gilt, auf Erſcheinungen angewandt hat, die nur in der Vorſtellung und, wenn ſie eine Reihe ausmachen, im ſucceſſiven Regreſſus, ſonſt aber gar nicht exiſtiren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieſer Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatiſchen, aber doch kritiſchen und doctrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen dadurch indirect zu beweiſen, wenn Jemand etwa an dem directen Beweiſe in der transſcendentalen Aeſthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in dieſem Dilemma beſtehen: wenn die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganze iſt, ſo iſt ſie entweder endlich oder unendlich. Nun iſt das Erſtere ſowohl, als das Zweite falſch (laut der oben angeführten Beweiſe der Antitheſis einer, und der Theſis anderer Seits). Alſo iſt es auch falſch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erſcheinungen) ein an ſich exiſtirendes Ganze ſei. Woraus denn folgt, daß Erſcheinungen überhaupt außer unſeren Vorſtellungen nichts ſind, welches wir eben durch die transſcendentale Idealität derſelben ſagen wollten.

Dieſe Anmerkung iſt von Wichtigkeit. Man ſieht daraus, daß die obigen Beweiſe der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, ſondern gründlich waren, unter der Vorausſetzung nämlich, daß Erſcheinungen oder eine Sinnenwelt, die ſie insgeſammt in ſich begreift, Dinge an ſich ſelbſt wären. Der Widerſtreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, daß in der Vorausſetzung eine Falſchheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beſchaffenheit der Dinge, als Gegenſtände der Sinne. Die transſcendentale Dialektik thut alſo keinesweges dem Skeptizismus einigen Vorſchub, wohl aber der ſkeptiſchen Methode, welche an ihr ein Beiſpiel ihres großen Nutzens aufweiſen kann, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer größten Freiheit gegen einander auftreten läßt, die, ob ſie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man ſuchte, dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unſerer Urtheile Dienliches liefern werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft

achter Abſchnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft in Anſehung der kosmologiſchen Ideen.

Da durch den kosmologiſchen Grundſatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an ſich ſelbſt, gegeben wird, ſondern blos im Regreſſus derſelben aufgegeben werden kann, ſo behält der gedachte Grundſatz der reinen Vernunft in ſeiner dergeſtalt berichtigten Bedeutung annoch ſeine gute Gültigkeit, zwar nicht als *Axiom*, die Totalität im Object als wirklich zu denken, ſondern als *Problem* für den Verſtand, alſo für das Subject, um der Vollſtändigkeit in der Idee gemäß den Regreſſus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſtellen und fortzuſetzen. Denn in der Sinnlichkeit d. i. im Raume und der Zeit iſt jede Bedingung, zu der wir in der Expoſition gegebener Erſcheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil dieſe keine Gegenſtände an ſich ſelbſt ſind, an denen allenfalls das Schlechthin=Unbedingte Statt finden könnte, ſondern blos empiriſche Vorſtellungen, die jederzeit in der Anſchauung ihre Bedingung finden müſſen, welche ſie dem Raume oder der Zeit nach beſtimmt. Der Grundſatz der Vernunft alſo iſt eigentlich nur eine *Regel*, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erſcheinungen einen Regreſſus gebietet, dem es niemals erlaubt iſt, bei einem Schlechthin=Unbedingten ſtehen zu bleiben. Er iſt alſo kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empiriſchen Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne, mithin kein Grundſatz des Verſtandes; denn jede Erfahrung iſt in ihren Grenzen (der gegebenen Anſchauung gemäß) eingeſchloſſen; auch kein *conſtitutives Princip* der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, ſondern ein Grundſatz der größtmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empiriſche Grenze für abſolute Grenze gelten muß, alſo ein Principium der Vernunft, welches als *Regel* poſtulirt, was von uns im Regreſſus geſchehen ſoll, und nicht *anticipirt*, was im *Objecte* vor allem Regreſſus an ſich gegeben iſt. Daher nenne ich es ein *regulatives* Princip der Vernunft, da hingegen der Grundſatz der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objecte (den Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gegeben, ein conſtitutives kosmologiſches Princip ſein würde, deſſen Nichtigkeit ich eben durch dieſe Unterſcheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen, daß man nicht, wie ſonſt unvermeidlich geſchieht, (durch transſcendentale Subreption) einer Idee, welche blos zur Regel dient, objective Realität beimeſſe.

Um nun den Sinn dieſer Regel der reinen Vernunft gehörig zu beſtimmen, ſo iſt zuvörderſt zu bemerken, daß ſie nicht ſagen könne, **was das Object ſei**, ſondern **wie der empiriſche Regreſſus anzuſtellen ſei**, um zu dem vollſtändigen Begriffe des Objects zu gelangen. Denn fände das Erſtere Statt, ſo würde ſie ein conſtitutives Principium ſein, dergleichen aus reiner Vernunft niemals möglich iſt. Man kann alſo damit keinesweges die Abſicht haben zu ſagen, die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ſei an ſich endlich, oder unendlich; denn dadurch würde eine bloſe Idee der abſoluten Totalität, die lediglich in ihr ſelbſt geſchaffen iſt, einen Gegenſtand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann, indem einer Reihe von Erſcheinungen eine von der empiriſchen Syntheſis unabhängige objective Realität ertheilt würde. Die Vernunftidee wird alſo nur der regreſſiven Syntheſis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorſchreiben, nach welcher ſie vom Bedingten, vermittelſt aller einander untergeordneten Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieſes niemals erreicht wird. Denn das Schlechthin-Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

Zu dieſem Ende iſt nun erſtlich die Syntheſis einer Reihe, ſo fern ſie niemals vollſtändig iſt, genau zu beſtimmen. Man bedient ſich in dieſer Abſicht gewöhnlich zweier Ausdrücke, die darin etwas unterſcheiden ſollen, ohne daß man doch den Grund dieſer Unterſcheidung recht anzugeben weiß. Die Mathematiker ſprechen lediglich von einem **progressus in infinitum**. Die Forſcher der Begriffe (Philoſophen) wollen an deſſen Statt nur den Ausdruck von einem **progressus in indefinitum** gelten laſſen. Ohne mich bei der Prüfung der Bedenklichkeit, die dieſen eine ſolche Unterſcheidung angerathen hat, und dem guten oder fruchtloſen Gebrauch derſelben aufzuhalten, will ich dieſe Begriffe in Beziehung auf meine Abſicht genau zu beſtimmen ſuchen.

Von einer geraden Linie kann man mit Recht ſagen, ſie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterſcheidung des Unendlichen und des unbeſtimmbar weiten Fortgangs (progressus in indefinitum) eine leere Subtilität ſein. Denn obgleich, wenn es heißt: ziehet eine Linie fort, es freilich richtiger lautet, wenn man hinzuſetzt: in indefinitum, als wenn es heißt: in infinitum; weil das Erſtere nicht mehr bedeutet, als: verlängert ſie, ſo weit ihr wollet, das Zweite aber: ihr ſollt niemals aufhören ſie zu verlängern, (welches hiebei eben nicht die Abſicht iſt,) ſo iſt doch, wenn nur vom Können die Rede iſt, der erſtere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt ſie ins Unendliche immer größer machen. Und ſo verhält es ſich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progreſſus d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten ſpricht; dieſer mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erſcheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar könnt ihr in abſteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wohl denken, daß ſie wirklich in der Welt ſo fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals abſolute Totalität der Reihe, weil ſie ſolche nicht als Bedingung und wie gegeben (datum) vorausgeſetzt, ſondern nur als etwas Bedingtes, das nur angeblich (dabile) iſt und ohne Ende hinzugeſetzt wird.

Ganz anders iſt es mit der Aufgabe bewandt, wie weit ſich der Regreſſus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufſteigt, erſtrecke; ob ich ſagen könne: er ſei ein Rückgang ins Unendliche, oder nur ein unbeſtimmbar weit (in indefinitum) ſich erſtreckender Rückgang; und ob ich alſo von den jetztlebenden Menſchen in der Reihe ihrer Voreltern ins Unendliche aufwärts ſteigen könne, oder ob nur geſagt werden könne: daß, ſo weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empiriſcher Grund angetroffen werde, die Reihe irgend wo für begrenzt zu halten, ſo daß ich berechtigt und zugleich verbunden bin, zu jedem der Urväter noch fernerhin ſeinen Vorfahren aufzuſuchen, obgleich eben nicht vorauszuſetzen.

Ich ſage demnach: wenn das Ganze in der empiriſchen Anſchauung gegeben worden, ſo geht der Regreſſus in der Reihe ſeiner inneren Bedingungen ins Unendliche. Iſt aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regreſſus zur abſoluten Totalität allererſt fortgehen ſoll, ſo findet nur ein Rückgang in unbeſtimmte Weite (**in indefinitum**) Statt. So muß von der Theilung einer zwiſchen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Körpers) geſagt werden, ſie gehe ins Unendliche. Denn dieſe Materie iſt ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen in der empiriſchen Anſchauung gegeben. Da nun die Bedingung dieſes Ganzen ſein Theil, und die Bedingung dieſes Theils der Theil vom Theile u. ſ. w. iſt, und in dieſem Regreſſus der Decompoſition niemals ein unbedingtes (untheilbares) Glied dieſer Reihe von Bedingungen angetroffen wird, ſo iſt nicht allein nirgend ein empiriſcher Grund, in der Theilung aufzuhören, ſondern die ferneren Glieder der fortzuſetzenden Theilung ſind ſelbſt vor dieſer weitergehenden Theilung empiriſch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche. Dagegen iſt die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menſchen in keiner möglichen Erfahrung in ihrer abſoluten Totalität gegeben, der Regreſſus aber geht doch von jedem Gliede dieſer Zeugung zu einem höheren, ſo daß keine empiriſche Grenze anzutreffen iſt, die ein Glied als ſchlechthin unbedingt darſtellte. Da aber gleichwohl auch die Glieder, die hiezu die Bedingung abgeben könnten, nicht in der empiriſchen Anſchauung des Ganzen ſchon vor dem Regreſſus liegen, ſo geht dieſer nicht ins Unendliche (der Theilung des Gegebenen), ſondern in unbeſtimmbare Weite der Aufſuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum jederzeit nur bedingt gegeben ſind.

In keinem von beiden Fällen, ſowohl dem **regressus in infinitum**, als dem **in indefinitum** wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angeſehen. Es ſind nicht Dinge, die an ſich ſelbſt, ſondern nur Erſcheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regreſſus ſelbſt gegeben werden. Alſo iſt die Frage nicht mehr, wie groß die Reihe der Bedingungen an ſich ſelbſt ſei; ob endlich oder unendlich? denn ſie iſt nichts an ſich ſelbſt; ſondern, wie wir den empiriſchen Regreſſus anſtellen und wie weit wir ihn fortſetzen ſollen? Und da iſt denn ein namhafter Unterſchied in Anſehung der Regel dieſes Fortſchritts. Wenn das

Ganze empiriſch gegeben worden, ſo iſt es *möglich, ins Unendliche* in der Reihe ſeiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Iſt jenes aber nicht gegeben, ſondern ſoll durch empiriſchen Regreſſus allererſt gegeben werden, ſo kann ich nur ſagen: es iſt *ins Unendliche möglich*, zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im erſteren Falle konnte ich ſagen: es ſind immer mehr Glieder da und empiriſch gegeben, als ich durch den Regreſſus (der Decompoſition) erreiche; im zweiten aber: ich kann im Regreſſus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als ſchlechthin unbedingt empiriſch gegeben iſt, und alſo noch immer ein höheres Glied als möglich, und mithin die Nachfrage nach demſelben als nothwendig zuläßt. Dort war es nothwendig, mehr Glieder der Reihe *anzutreffen*, hier aber iſt es immer nothwendig, nach mehreren zu *fragen*, weil keine Erfahrung abſolut begrenzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empiriſchen Regreſſus ſchlechthin begrenzt, und dann müßt ihr euren Regreſſus nicht für vollendet halten; oder habt ihr eine ſolche, eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, ſo kann dieſe nicht ein Theil eurer zurückgelegten Reihe ſein, (weil das, was begrenzt, von dem, was dadurch begrenzt wird, unterſchieden ſein muß,) und ihr müßt alſo euren Regreſſus auch zu dieſer Bedingung weiter fortſetzen, und ſo fortan.

Der folgende Abſchnitt wird dieſe Bemerkungen durch ihre Anwendung in ihr gehöriges Licht ſetzen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

neunter Abſchnitt.

Von dem empiriſchen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft in Anſehung aller kosmologiſchen Ideen.

Da es, wie wir mehrmalen gezeigt haben, keinen tranſſcendentalen Gebrauch ſo wenig von reinen Verſtandes-, als Vernunftbegriffen gibt, da die abſolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt ſich lediglich auf einen tranſſcendentalen Gebrauch der Vernunft fußet, welche dieſe unbedingte Vollſtändigkeit von demjenigen fordert, was ſie als Ding an ſich ſelbſt vorausſetzt, da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält; ſo kann die Rede niemals mehr von der abſoluten Größe der Reihen in derſelben ſein, ob ſie begrenzt oder an ſich unbegrenzt ſein mögen, ſondern nur, wie weit wir im empiriſchen Regreſſus, bei Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner anderen, als der dem Gegenſtande angemeſſenen Beantwortung der Fragen derſelben ſtehen zu bleiben.

Es iſt alſo nur die **Gültigkeit** des **Vernunftprincips** als **einer Regel der Fortſetzung** und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem ſeine Ungültigkeit, als eines conſtitutiven Grundſatzes der Erſcheinungen an ſich ſelbſt, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt völlig geendigt, indem nicht allein durch kritiſche Auflöſung der Schein, der ſie mit ſich entzweiete, aufgehoben worden, ſondern an deſſen Statt der Sinn, in welchem ſie mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt und deſſen Mißdeutung allein den Streit veranlaßte, aufgeſchloſſen und ein ſonſt **dialektiſcher** Grundſatz in einen **doctrinalen** verwandelt wird. In der That, wenn dieſer ſeiner ſubjectiven Bedeutung nach, den größtmöglichen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung der Gegenſtänden derſelben angemeſſen zu beſtimmen, bewährt werden kann, ſo iſt es gerade eben ſo viel, als ob er wie ein Axiom, (welches aus reiner Vernunft unmöglich iſt,) die Gegenſtände an ſich ſelbſt a priori beſtimmte; denn auch dieſes könnte in Anſehung der Objecte der Erfahrung keinen größeren Einfluß auf die Erweiterung und Berichtigung unſerer Erkenntniß haben, als daß es ſich in dem ausgebreitetſten Erfahrungsgebrauche unſeres Verſtandes thätig bewieſe.

I. Auflöſung der kosmologiſchen Idee

von der Totalität der Zuſammenſetzung der Erſcheinungen in einem Weltganzen.

Sowohl hier, als bei den übrigen kosmologiſchen Fragen, iſt der Grund des regulativen Princips der Vernunft der Satz: daß im empiriſchen Regreſſus keine Erfahrung von einer abſoluten Grenze, mithin von keiner Bedingung als einer ſolchen, die empiriſch ſchlechthin unbedingt ſei, angetroffen werden könne. Der Grund davon aber iſt, daß eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erſcheinungen durch Nichts oder das Leere, darauf der fortgeführte Regreſſus vermittelſt einer Wahrnehmung ſtoßen könnte, in ſich enthalten müßte, welches unmöglich iſt.

Dieſer Satz nun, der eben ſoviel ſagt, als: daß ich im empiriſchen Regreſſus jederzeit nur zu einer Bedingung gelange, die ſelbſt wiederum als empiriſch bedingt angeſehen werden muß, enthält die Regel **in terminis**: daß, ſo weit ich auch damit in der aufſteigenden Reihe gekommen ſein möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müſſe, es mag mir dieſes nun durch Erfahrung bekannt werden oder nicht.

Nun iſt zur Auflöſung der erſten kosmologiſchen Aufgabe nichts weiter nöthig, als noch auszumachen: ob in dem Regreſſus zu der unbedingten Größe des Weltganzen (der Zeit und dem Raume nach) dieſes niemals begrenzte Aufſteigen ein Rückgang ins Unendliche heißen könne, oder nur ein unbeſtimmbar fortgeſetzter Regreſſus (**in indefinitum**)?

Die bloſe allgemeine Vorſtellung der Reihe aller vergangenen Weltzuſtände, imgleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich ſind, iſt ſelbſt nichts Anderes, als ein möglicher empiriſcher Regreſſus, den ich mir, obzwar noch unbeſtimmt denke, und wodurch der Begriff einer ſolchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entſtehen kann*). Nun habe ich das Weltganze jederzeit nur im Begriffe, keinesweges aber (als Ganzes) in der Anſchauung. Alſo kann ich nicht von ſeiner Größe auf die Größe des Regreſſus ſchließen und dieſe jener gemäß beſtimmen, ſondern ich muß mir allererſt einen Begriff von der Weltgröße durch die Größe des empiriſchen Regreſſus machen. Von dieſem aber weiß ich niemals etwas mehr, als daß ich von jedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empiriſch fortgehen müſſe. Alſo iſt dadurch die Größe des Ganzen der Erſcheinungen gar nicht ſchlechthin beſtimmt, mithin kann man auch nicht ſagen, daß dieſer Regreſſus ins Unendliche gehe, weil dieſes die Glieder, dahin der Regreſſus noch nicht gelangt iſt, anticipiren und ihre Menge ſo groß vorſtellen würde, daß keine empiriſche Syntheſis dazu gelangen kann, folglich die Weltgröße vor dem Regreſſus, (wenn gleich nur negativ,) beſtimmen würde, welches unmöglich iſt. Denn dieſe iſt mir durch keine Anſchauung (ihrer Totalität nach), mithin auch ihre Größe vor dem Regreſſus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröße an ſich gar nichts ſagen, auch nicht einmal, daß in ihr ein **regressus in infinitum** Statt finde, ſondern müſſen nur nach der Regel, die den empiriſchen Regreſſus in ihr beſtimmt, den Begriff von ihrer Größe ſuchen. Dieſe Regel aber ſagt nichts mehr, als daß, ſo weit wir auch in der Reihe der empiriſchen Bedingungen gekommen ſein mögen, wir nirgend eine abſolute Grenze annehmen ſollen, ſondern jede Erſcheinung, als bedingt, einer anderen, als ihrer Bedingung, unterordnen, zu dieſer alſo ferner fortſchreiten müſſen, welches der **regressus in indefinitum** iſt, der, weil er keine Größe im Object beſtimmt, von dem **in infinitum** deutlich genug zu unterſcheiden iſt.

---

*) Dieſe Weltreihe kann alſo auch weder größer, noch kleiner ſein, als der mögliche empiriſche Regreſſus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und

Ich kann demnach nicht ſagen: die Welt iſt der vergangenen Zeit oder dem Raume nach unendlich. Denn dergleichen Begriff von Größe, als einer gegebenen Unendlichkeit, iſt empiriſch, mithin

---

da dieſer kein beſtimmtes Unendliches, eben ſo wenig aber auch ein beſtimmt Endliches (ſchlechthin Begrenztes) geben kann, ſo iſt daraus klar, daß wir die Weltgröße weder als endlich, noch unendlich annehmen können, weil der Regreſſus, (dadurch jene vorgeſtellt wird,) keines von beiden zuläßt.

auch in Anſehung der Welt, als eines Gegenſtandes der Sinne, ſchlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht ſagen: der Regreſſus von einer gegebenen Wahrnehmung an zu allen dem, was dieſe im Raume ſo wohl, als der vergangenen Zeit in einer Reihe begrenzt, geht ins Unendliche; denn dieſes ſetzt die unendliche Weltgröße voraus; auch nicht: ſie iſt endlich; denn die abſolute Grenze iſt gleichfalls empiriſch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenſtande der Erfahrung (der Sinnenwelt), ſondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenſtande angemeſſen angeſtellt und fortgeſetzt werden ſoll, ſagen können.

Auf die kosmologiſche Frage alſo wegen der Weltgröße iſt die erſte und negative Antwort: die Welt hat keinen erſten Anfang der Zeit und keine äußerſte Grenze dem Raume nach.

Denn im entgegengeſetzten Falle würde ſie durch die leere Zeit einer, und durch den leeren Raum anderer Seits begrenzt ſein. Da ſie nun als Erſcheinung keines von beiden an ſich ſelbſt ſein kann; denn Erſcheinung iſt kein Ding an ſich ſelbſt; ſo müßte eine Wahrnehmung der Begrenzung durch ſchlechthin leere Zeit oder leeren Raum möglich ſein, durch welche dieſe Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Ein ſolche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt iſt unmöglich. Alſo iſt eine abſolute Weltgrenze empiriſch, mithin auch ſchlechterdings unmöglich *).

Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: der Regreſſus in der Reihe der Welterſcheinungen, als eine Beſtimmung der Weltgröße geht in indefinitum; welches eben ſo viel ſagt, als: die Sinnenwelt hat keine abſolute Größe, ſondern der empiriſche Regreſſus, (wodurch ſie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden

---

*) Man wird bemerken, daß der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatiſche, oben in der Antitheſis der erſten Antinomie. Daſelbſt hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatiſchen Vorſtellungsart, für ein Ding, was an ſich ſelbſt vor allem Regreſſus ſeiner Totalität nach gegeben war, gelten laſſen und hatten ihr, wenn ſie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine beſtimmte Stelle in beiden abgeſprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nämlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derſelben geſchloſſen.

kann,) hat ſeine Regel, nämlich von einem jeden Gliede der Reihe als einem Bedingten jederzeit zu einem noch entfernteren, (es ſei durch eigene Erfahrung oder den Leitfaden der Geſchichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Urſachen,) fortzuſchreiten und ſich der Erweiterung des möglichen empiriſchen Gebrauchs ſeines Verſtandes nirgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geſchäft der Vernunft bei ihren Principien iſt.

Ein beſtimmter empiriſcher Regreſſus, der in einer gewiſſen Art von Erſcheinungen ohne Aufhören fortginge, wird hiedurch nicht vorgeſchrieben, z. B. daß man von einem lebenden Menſchen immer in einer Reihe von Voreltern aufwärts ſteigen müſſe, ohne ein erſtes Paar zu erwarten, oder in der Reihe der Weltkörper, ohne eine äußerſte Sonne zuzulaſſen; ſondern es wird nur der Fortſchritt von Erſcheinungen zu Erſcheinungen geboten, ſollten dieſe auch keine wirkliche Wahrnehmung, (wenn ſie dem Grade nach für unſer Bewußtſein zu ſchwach iſt, um Erfahrung zu werden,) abgeben, weil ſie dem ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.

Aller Anfang iſt in der Zeit, und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber ſind nur in der Sinnenwelt. Mithin ſind nur Erſcheinungen *in der Welt* bedingterweiſe, *die Welt* aber ſelbſt weder bedingt, noch auf bedingte Art begrenzt.

Eben um deswillen, und da die Welt niemals *ganz*, und ſelbſt die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht als Weltreihe *ganz gegeben werden* kann, iſt der Begriff von der Weltgröße nur durch den Regreſſus, und nicht vor demſelben in einer collectiven Anſchauung gegeben. Jener beſteht aber immer nur im *Beſtimmen* der Größe und gibt alſo keinen *beſtimmten* Begriff, alſo auch keinen Begriff von einer Größe, die in Anſehung eines gewiſſen Maaßes unendlich wäre, geht alſo nicht ins Unendliche (gleichſam Gegebene), ſondern in unbeſtimmte Weite, um eine Größe (der Erfahrung) zu geben, die allererſt durch dieſen Regreſſus wirklich wird.

II. Auflöſung der koſmologichen Idee

von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anſchauung.

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anſchauung gegeben iſt, theile, ſo gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen ſeiner Möglichkeit. Die Theilung der Theile (subdivisio oder decompositio) iſt ein Regreſſus in der Reihe dieſer Bedingungen. Die abſolute Totalität dieſer *Reihe* würde nur alsdenn gegeben ſein, wenn der Regreſſus bis zu *einfachen* Theilen gelangen könnte. Sind aber alle Theile in einer continuirlichen fortgehenden Decompoſition immer wiederum theilbar, ſo geht die Theilung d. i. der Regreſſus von dem Bedingten zu ſeinen Bedingungen in infinitum; weil die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten ſelbſt enthalten ſind, und, da dieſes in einer zwiſchen ſeinen Grenzen eingeſchloſſenen Anſchauung ganz gegeben iſt, insgeſammt auch mit gegeben ſind. Der Regreſſus darf alſo nicht blos ein Rückgang in indefinitum genannt werden, wie es die vorige koſmologiſche Idee allein erlaubte, da ich vom Bedingten zu ſeinen Bedingungen, die außer demſelben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, ſondern die im empiriſchen Regreſſus allererſt hinzu kamen, fortgehen ſollte. Dieſem ungeachtet iſt es doch keinesweges erlaubt, von einem ſolchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar iſt, zu ſagen: *es beſtehe aus unendlich viel Theilen*. Denn obgleich alle Theile in der Anſchauung des Ganzen enthalten ſind, ſo iſt doch darin *nicht die ganze Theilung* enthalten, welche nur in der fortgehenden Decompoſition oder dem Regreſſus ſelbſt beſteht, der die Reihe allererſt wirklich macht. Da dieſer Regreſſus nun unendlich iſt, ſo ſind zwar alle Glieder (Theile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als *Aggregate* enthalten, aber nicht die *ganze Reihe der Theilung*, welche ſucceſſiv unendlich und niemals ganz iſt, folglich keine unendliche Menge und keine Zuſammennehmung derſelben in einem Ganzen darſtellen kann.

Dieſe allgemeine Erinnerung läßt ſich zuerſt ſehr leicht auf den Raum anwenden. Ein jeder, in ſeinen Grenzen angeſchauter Raum iſt ein ſolches Ganze, deſſen Theile bei aller Decompoſition immer wiederum Räume ſind, und iſt daher ins Unendliche theilbar.

Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweite Anwendung, auf eine in ihren Grenzen eingeſchloſſene äußere Erſcheinung (Körper). Die Theilbarkeit deſſelben gründet ſich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen ausmacht. Dieſer iſt alſo ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu beſtehen.

Es ſcheint zwar, daß, da ein Körper als Subſtanz im Raume vorgeſtellt werden muß, er, was das Geſetz der Theilbarkeit des Raumes betrifft, hierin von dieſem unterſchieden ſein werde; denn man kann es allenfalls wohl zugeben, daß die Decompoſition im letzteren niemals alle Zuſammenſetzung wegſchaffen könne, indem alsdenn ſogar aller Raum, der ſonſt nichts Selbſtſtändiges hat, aufhören würde, (welches unmöglich iſt;) allein daß, wenn alle Zuſammenſetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben ſolle, ſcheint ſich nicht mit dem Begriffe einer Subſtanz vereinigen zu laſſen, die eigentlich das Subject aller Zuſammenſetzung ſein ſollte und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenn gleich die Verknüpfung derſelben im Raume, dadurch ſie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erſcheinung Subſtanz heißt, iſt es nicht ſo bewandt, als man es wohl von einem Dinge an ſich ſelbſt durch reinen Verſtandesbegriff denken würde. Jenes iſt nicht abſolutes Subject, ſondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts, als Anſchauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich dieſe Regel des Fortſchritts ins Unendliche bei der Subdiviſion einer Erſcheinung, als einer bloſen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel Statt findet, ſo kann ſie doch nicht gelten, wenn wir ſie auch auf die Menge der auf gewiſſe Weiſe in dem gegebenen Ganzen ſchon abgeſonderten Theile, dadurch dieſe ein quantum discretum ausmachen, erſtrecken wollen. Annehmen, daß in jedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein jeder Theil wiederum gegliedert ſei und daß man auf ſolche Art, bei Zerlegung der Theile ins Unendliche, immer neue Kunſttheile antreffe, mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert ſei, will ſich gar nicht denken laſſen, obzwar wohl, daß die Theile der Materie, bei ihrer Decompoſition ins Unendliche, gegliedert werden könnten. Denn die Unendlichkeit der Theilung einer gegebenen Erſcheinung im Raume gründet ſich allein darauf, daß durch dieſe blos die Theilbarkeit d. i. eine an ſich ſchlechthin unbeſtimmte Menge von Theilen gegeben, die Theile ſelbſt aber nur durch die Subdiviſion gegeben und beſtimmt werden, kurz, daß das Ganze nicht an ſich ſelbſt ſchon eingetheilt iſt. Daher die Theilung eine Menge in demſelben beſtimmen kann, die ſo weit geht, als man im Regreſſus der Theilung fortſchreiten will. Dagegen wird bei einem ins Unendliche gegliederten organiſchen Körper das Ganze eben durch dieſen Begriff ſchon als eingetheilt vorgeſtellt, und eine an ſich ſelbſt beſtimmte, aber unendliche Menge der Theile, vor allem Regreſſus der Theilung in ihm angetroffen, wodurch man ſich ſelbſt widerſpricht; indem dieſe unendliche Einwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich), und gleichwohl doch in einer Zuſammennehmung als vollendet angeſehen wird. Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erſcheinung als **quantum continuum** und iſt von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich; weil eben in derſelben der Grund der unendlichen Theilbarkeit liegt. Sobald aber etwas als **quantum discretum** angenommen wird, ſo iſt die Menge der Einheiten darin beſtimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit alſo die Organiſirung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn ſie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganiſchen Theile gelangte, ſo müſſen ſolche doch wenigſtens in der möglichen Erfahrung liegen. Aber wie weit ſich die transſcendentale Theilung einer Erſcheinung überhaupt erſtrecke, iſt gar keine Sache der Erfahrung, ſondern ein Principium der Vernunft, den empiriſchen Regreſſus in der Decompoſition des Ausgedehnten, der Natur dieſer Erſcheinung gemäß, niemals für ſchlechthin vollendet zu halten.

Schlußanmerkung
zur Auflöſung der mathematiſch-transſcendentalen,
und Vorerinnerung
zur Auflöſung der dynamiſch-transſcendentalen Ideen.

Als wir die Antinomie der reinen Vernunft durch alle transſcendentale Ideen in einer Tafel vorſtellten, da wir den Grund dieſes Widerſtreits und das einzige Mittel, ihn zu heben, anzeigten, welches darin beſtand, daß beide entgegengeſetzte Behauptungen für falſch erklärt wurden; ſo haben wir allenthalben die Bedingungen, als zu ihrem Bedingten nach Verhältniſſen des Raumes und der Zeit gehörig vorgeſtellt, welches die gewöhnliche Vorausſetzung des gemeinen Menſchenverſtandes iſt, worauf denn auch jener Widerſtreit gänzlich beruhte. In dieſer Rückſicht waren auch alle dialektiſchen Vorſtellungen der Totalität in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten durch und durch von *gleicher Art*. Es war immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derſelben verknüpft und dadurch *gleichartig* waren, da denn der Regreſſus niemals vollendet gedacht, oder, wenn dieſes geſchehen ſollte, ein an ſich bedingtes Glied fälſchlich als ein erſtes, mithin als unbedingt angenommen werden müßte. Es wurde alſo zwar nicht allerwärts das Object d. i. das Bedingte, aber doch die Reihe der Bedingungen zu demſelben blos ihrer Größe nach erwogen, und da beſtand die Schwierigkeit, die durch keinen Vergleich, ſondern durch gänzliche Abſchneidung des Knotens allein gehoben werden konnte, darin, daß die Vernunft es dem Verſtande entweder *zu lang* oder *zu kurz* machte, ſo daß dieſer ihrer Idee niemals gleich kommen konnte.

Wir haben aber hiebei einen weſentlichen Unterſchied überſehen, der unter den Objecten d. i. den Verſtandesbegriffen herrſcht, welche die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet, da nämlich, nach unſerer obigen Tafel der Kategorien, zwei derſelben *mathematiſche*, die zwei übrigen aber eine *dynamiſche* Syntheſis der Erſcheinungen bedeuten. Bis hieher konnte dieſes auch ſehr wohl geſchehen, indem, ſo wie wir in der allgemeinen Vorſtellung aller transſcendentalen Ideen immer nur unter Bedingungen in der Erſcheinung blieben, eben ſo auch in den mathematiſch-transſcendentalen keinen anderen Gegenſtand, als den in der Erſcheinung hatten. Jetzt aber, da wir zu dynamiſchen Begriffen des Verſtandes, ſofern ſie der Vernunftidee anpaſſen ſollen, fortgehen, wird jene Unterſcheidung wichtig und eröffnet uns eine ganz neue Ausſicht in Anſehung des Streithandels, darin die Vernunft verflochten iſt, und welcher, da er vorher, auf beiderſeitige falſche Vorausſetzungen gebaut abgewieſen worden, jetzt, da vielleicht in der dynamiſchen Antinomie eine ſolche Vorausſetzung Statt findet, die mit der Prätenſion der Vernunft zuſammen beſtehen kann, aus dieſem Geſichtspuncte, und da der Richter den Mangel der Rechtsgründe, die man beiderſeits verkannt hatte, ergänzt, zu beider Theile Genugthuung verglichen werden kann; welches ſich bei dem Streite in der mathematiſchen Antonomie nicht thun ließ.

Die Reihen der Bedingungen ſind freilich in ſo fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erſtreckung derſelben ſieht: ob ſie der Idee angemeſſen ſind, oder ob dieſe für jene zu groß oder zu klein ſeien. Allein der Verſtandesbegriff, der dieſen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich eine Syntheſis des Gleichartigen, (welches bei jeder Größe in der Zuſammenſetzung ſowohl, als Theilung derſelben vorausgeſetzt wird,) oder auch des Ungleichartigen, welches in der dynamiſchen Syntheſis, der Cauſalverbindung ſowohl, als der des Nothwendigen mit dem Zufälligen wenigſtens zugelaſſen werden kann.

Daher kommt es, daß in der mathematiſchen Verknüpfung der Reihen der Erſcheinungen keine andere, als ſinnliche Bedingung hinein kommen kann, d. i. eine ſolche, die ſelbſt ein Theil der Reihe iſt; da hingegen die dynamiſche Reihe ſinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe iſt, ſondern als blos intelligibel außer der Reihe liegt; wodurch denn der Vernunft ein Genüge gethan und das Unbedingte den Erſcheinungen vorgeſetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und den Verſtandesgrundſätzen zuwider abzubrechen.

Dadurch nun, daß die dynamiſchen Ideen eine Bedingung der Erſcheinungen außer der Reihe derſelben, d. i. eine ſolche, die ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, zulaſſen, geſchieht etwas, was von dem Erfolg der Antinomie gänzlich unterſchieden iſt. Dieſe nämlich verurſachte, daß beide dialektiſche Gegenbehauptungen für falſch erklärt werden mußten. Dagegen das Durchgängig-Bedingte der dynamiſchen Reihen, welches von ihnen als Erſcheinungen unzertrennlich iſt, mit der zwar empiriſch-unbedingten, aber auch nichtſinnlichen Bedingung verknüpft, dem Verſtande einer Seits und der Vernunft anderer Seits*) Genüge leiſten und, indem die dialektiſchen Argumente, welche unbedingte Totalität in bloſen Erſcheinungen auf eine oder andere Art ſuchten, wegfallen, dagegen die Vernunftſätze, in der auf ſolche Weiſe berichtigten Bedeutung alle beide wahr ſein können; welches bei den kosmologiſchen Ideen, die blos mathematiſch unbedingte Einheit betreffen, niemals Statt finden kann, weil bei ihnen keine Bedingung der Reihe der Erſcheinungen angetroffen wird, als die auch ſelbſt Erſcheinung iſt und als ſolche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

III. Auflöſung der kosmologiſchen Ideen

von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Urſachen.

Man kann ſich nur zweierlei Cauſalitäten in Anſehung deſſen, was geſchieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erſte iſt die Verknüpfung eines Zuſtandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Da nun die *Cauſalität* der Erſcheinungen auf Zeitbedingungen beruht und der vorige Zuſtand, wenn er jederzeit geweſen wäre, auch keine Wirkung, die allererſt in der Zeit entſpringt, hervorgebracht hätte; ſo iſt die Cauſalität der Urſache deſſen, was geſchieht oder entſteht, auch *entſtanden*, und bedarf nach dem Verſtandesgrundſatze ſelbſt wiederum eine Urſache.

---

*) Denn der Verſtand erlaubt unter Erſcheinungen keine Bedingung, die ſelbſt empiriſch unbedingt wäre. Ließe ſich aber eine intelligible Bedingung, die alſo nicht in die Reihe der Erſcheinungen, als ein Glied mit gehörte, zu einem Bedingten (in der Erſcheinung) gedenken, ohne doch dadurch die Reihe empiriſcher Bedingungen im Mindeſten zu unterbrechen, ſo könnte eine ſolche als empiriſch-unbedingt zugelaſſen werden, ſo daß dadurch dem empiriſchen continuirlichen Regreſſus nirgend Abbruch geſchähe.

Dagegen verſtehe ich unter Freiheit, im kosmologiſchen Verſtande, das Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen, deren Cauſalität alſo nicht nach dem Naturgeſetze wiederum unter einer anderen Urſache ſteht, welche ſie der Zeit nach beſtimmte. Die Freiheit iſt in dieſer Bedeutung eine reine transſcendentale Idee, die erſtlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenſtand auch in keiner Erfahrung beſtimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Geſetz ſelbſt der Möglichkeit aller Erfahrung iſt, daß Alles, was geſchieht, eine Urſache, mithin auch die Cauſalität der Urſache, die *ſelbſt geſchehen* oder entſtanden, wiederum eine Urſache haben müſſe; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, ſo weit es ſich erſtrecken mag, in einen Inbegriff bloſer Natur verwandelt wird. Da aber auf ſolche Weiſe keine abſolute Totalität der Bedingungen im Cauſalverhältniſſe heraus zu bekommen iſt, ſo ſchafft ſich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von ſelbſt anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Urſache vorangeſchickt werden dürfe, ſie wiederum nach dem Geſetze der Cauſalverknüpfung zur Handlung zu beſtimmen.

Es iſt überaus merkwürdig, daß auf dieſe *transſcendentale* Idee der *Freiheit* ſich der praktiſche Begriff derſelben gründe, und jene in dieſer das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die *Freiheit im praktiſchen* Verſtande iſt die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nöthigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür iſt *ſinnlich*, ſo fern ſie *pathologiſch* (durch Bewegurſachen der Sinnlichkeit) *afficirt* iſt; ſie heißt *thieriſch* (arbitrium brutum), wenn ſie *pathologiſch neceſſitirt* werden kann. Die menſchliche Willkür iſt zwar ein arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, ſondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, ſondern dem Menſchen ein Vermögen beiwohnt, ſich unabhängig von der Nöthigung durch ſinnliche Antriebe von ſelbſt zu beſtimmen.

Man ſieht leicht, daß, wenn alle Cauſalität in der Sinnenwelt blos Natur wäre, ſo würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſein; und mithin, da die Erſcheinungen, ſo fern ſie die Willkür beſtimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müßten, ſo würde die Aufhebung der transſcendentalen Freiheit zugleich alle praktiſche Freiheit vertilgen. Denn dieſe ſetzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geſchehen iſt, es doch habe geſchehen ſollen und ſeine Urſache in der Erſcheinung alſo nicht ſo beſtimmend war, daß nicht in unſerer Willkür eine Cauſalität liege, unabhängig von jenen Natururſachen und ſelbſt wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empiriſchen Geſetzen beſtimmt iſt, mithin eine Reihe von Begebenheiten *ganz von ſelbſt* anzufangen.

Es geſchieht alſo hier, was überhaupt in dem Widerſtreit einer ſich über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauswagenden Vernunft angetroffen wird, daß die Aufgabe eigentlich nicht *phyſiologiſch*, ſondern *transſcendental* iſt. Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Pſychologie zwar anficht, aber, da ſie auf dialektiſchen Argumenten der blos reinen Vernunft beruht, ſammt ihrer Auflöſung lediglich die Transſcendentalphiloſophie beſchäftigen muß. Und um dieſe, welche eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen kann, dazu in Stand zu ſetzen, muß ich zuvörderſt ihr Verfahren bei dieſer Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu beſtimmen ſuchen.

Wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daſeins der Dinge an ſich ſelbſt, ſo würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derſelben Reihe gehören, und daraus auch im gegenwärtigen

Falle die Antinomie entſpringen, die allen transſcendentalen Ideen gemein iſt, daß die Reihe unvermeidlich für den Verſtand zu groß oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamiſchen Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieſer und der folgenden Nummer beſchäftigen, haben dieſes Beſondere, daß, da ſie es nicht mit einem Gegenſtande, als Größe betrachtet, ſondern nur mit ſeinem Daſein zu thun haben, man auch von der Größe der Reihe der Bedingungen abſtrahiren kann und es bei ihnen blos auf das dynamiſche Verhältniß der Bedingung zum Bedingten ankommt, ſo daß wir in der Frage über Natur und Freiheit ſchon die Schwierigkeit antreffen, ob Freiheit überall nur möglich ſei, und ob, wenn ſie es iſt, ſie mit der Allgemeinheit des Naturgeſetzes der Cauſalität zuſammen beſtehen könne; mithin ob es ein richtig-disjunctiver Satz ſei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entſpringen müſſe, oder ob nicht vielmehr beides in verſchiedener Beziehung bei einer und derſelben Begebenheit zugleich Statt finden könne. Die Richtigkeit jenes Grundſatzes von dem durchgängigen Zuſammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt nach unwandelbaren Naturgeſetzen ſteht ſchon als ein Grundſatz der transſcendentalen Analytik feſt, und leidet keinen Abbruch. Es iſt alſo nur die Frage: ob dem ungeachtet in Anſehung eben derſelben Wirkung, die nach der Natur beſtimmt iſt, auch Freiheit Statt finden könne, oder dieſe durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeſchloſſen ſei? Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Vorausſetzung der abſoluten Realität der Erſcheinungen ſogleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn ſind Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo iſt Freiheit nicht zu retten. Alsdenn iſt Natur die vollſtändige und an ſich hinreichend beſtimmende Urſache jeder Begebenheit, und die Bedingung derſelben iſt jederzeit nur in der Reihe der Erſcheinungen enthalten, die ſammt ihrer Wirkung unter dem Naturgeſetze nothwendig ſind. Wenn dagegen Erſcheinungen für nichts mehr gelten, als ſie in der That ſind, nämlich nicht für Dinge an ſich, ſondern bloſe Vorſtellungen, die nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängen, ſo müſſen ſie ſelbſt noch Gründe haben, die nicht Erſcheinungen ſind. Eine ſolche intelligible Urſache aber wird in Anſehung ihrer Cauſalität nicht durch Erſcheinungen beſtimmt, obzwar ihre Wirkungen erſcheinen und ſo durch andere Erſcheinungen beſtimmt werden können. Sie iſt alſo ſammt ihrer Cauſalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empiriſchen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann alſo in Anſehung ihrer intelligiblen Urſache als frei, und doch zugleich in Anſehung der Erſcheinungen als Erfolg aus denſelben nach der Nothwendigkeit der Natur angeſehen werden; eine Unterſcheidung, die, wenn ſie im Allgemeinen und ganz abſtract vorgetragen wird, äußerſt ſubtil und dunkel ſcheinen muß, die ſich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen, daß, da der durchgängige Zuſammenhang aller Erſcheinungen in einem Context der Natur ein unnachlaßliches Geſetz iſt, dieſes alle Freiheit nothwendig umſtürzen müßte, wenn man der Realität der Erſcheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit mit einander zu vereinigen.

Möglichkeit der Cauſalität durch Freiheit

in Vereinigung mit dem allgemeinen Geſetze der Naturnothwendigkeit.

Ich nenne dasjenige an einem Gegenſtande der Sinne, was ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, **intelligibel**. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erſcheinung angeſehen werden muß, an ſich ſelbſt auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung iſt, wodurch es aber doch die Urſache von Erſcheinungen ſein kann, ſo kann man die **Cauſalität** dieſes Weſens auf zwei Seiten betrachten, als **intelligibel** nach ihrer **Handlung**, als eines Dinges an ſich ſelbſt, und als **ſenſibel**, nach den **Wirkungen** derſelben, als einer Erſcheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines ſolchen Subjects einen empiriſchen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff ſeiner Cauſalität machen, welche bei einer und derſelben Wirkung zuſammen Statt finden. Eine ſolche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenſtandes der Sinne ſich zu denken, widerſpricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erſcheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn da dieſen, weil ſie an ſich keine Dinge ſind, ein transſcendentaler Gegenſtand zum Grunde liegen muß, der ſie als bloſe Vorſtellungen beſtimmt, ſo hindert nichts, daß wir dieſem transſcendentalen Gegenſtande außer der Eigenſchaft, dadurch er erſcheint, nicht auch eine Cauſalität beilegen ſollten, die nicht Erſcheinung iſt, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erſcheinung angetroffen wird. Es muß aber eine jede wirkende Urſache einen Charakter haben, d. i. ein Geſetz ihrer Cauſalität, ohne welches ſie gar nicht Urſache ſein würde. Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erſtlich einen empiriſchen Charakter haben, wodurch ſeine Handlungen als Erſcheinungen durch und durch mit anderen Erſcheinungen nach beſtändigen Naturgeſetzen im Zuſammenhange ſtänden, und von ihnen, als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten, und alſo mit dieſen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müſſen, dadurch es zwar die Urſache jener Handlungen als Erſcheinungen iſt, der aber ſelbſt unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit ſteht und ſelbſt nicht Erſcheinung iſt. Man könnte auch den erſteren den Charakter eines ſolchen Dinges in der Erſcheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an ſich ſelbſt nennen.

Dieſes handelnde Subject würde nun nach ſeinem intelligiblen Charakter unter keinen Zeitbedingungen ſtehen; denn die Zeit iſt nur die Bedingung der Erſcheinungen, nicht aber der Dinge an ſich ſelbſt. In ihm würde keine Handlung entſtehen oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Geſetze aller Zeitbeſtimmung, alles Veränderlichen unterworfen ſein: daß Alles, was geſchieht, in den Erſcheinungen (des vorigen Zuſtandes) ſeine Urſache antreffe. Mit einem Worte, die Cauſalität deſſelben, ſo fern ſie intellectuell iſt, ſtände gar nicht in der Reihe empiriſcher Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieſer intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als ſo fern es erſcheint, aber er würde doch dem empiriſchen Charakter gemäß gedacht werden müſſen, ſo wie wir überhaupt einen transſcendentalen Gegenſtand den Erſcheinungen in Gedanken zum Grunde legen müſſen, ob wir zwar von ihm, was er an ſich ſelbſt ſei, nichts wiſſen.

Nach ſeinem empiriſchen Charakter würde alſo dieſes Subject als Erſcheinung, allen Geſetzen der Beſtimmung nach, der Cauſalverbindung unterworfen ſein, und es wäre ſo fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, deſſen Wirkungen, ſo wie jede andere Erſcheinung, aus der Natur unausbleiblich abflöſſen. So wie äußere Erſcheinungen in daſſelbe einflöſſen, wie ſein empiriſcher Charakter d. i. das Geſetz ſeiner Cauſalität durch Erfahrung erkannt wäre, müßten ſich alle ſeine Handlungen nach Naturgeſetzen erklären laſſen und alle Requiſite zu einer vollkommenen und nothwendigen Beſtimmung derſelben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach dem intelligiblen Charakter deſſelben aber, (ob wir zwar davon nichts, als blos den allgemeinen Begriff deſſelben haben können,) würde daſſelbe Subject dennoch von allem Einfluſſe der Sinnlichkeit und Beſtimmung durch Erſcheinungen freigeſprochen werden müſſen, und da in ihm, ſo fern es Noumenon iſt, nichts geſchieht, keine Veränderung, welche dynamiſche Zeitbeſtimmung erheiſcht, mithin keine Verknüpfung mit Erſcheinungen als Urſachen angetroffen wird, ſo würde dieſes thätige Weſen ſo fern in ſeinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnlichkeit angetroffen wird, unabhängig und frei ſein. Man würde von ihm ganz richtig ſagen, daß es ſeine Wirkungen in der Sinnenwelt von ſelbſt anfange, ohne daß die Handlung in ihm ſelbſt anfängt; und dieſes würde gültig ſein, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von ſelbſt anfangen dürfen, weil ſie in derſelben jederzeit durch empiriſche Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelſt des empiriſchen Charakters, (der blos die Erſcheinung des Intelligiblen iſt,) vorher beſtimmt und nur als eine

Fortſetzung der Reihe der Natururſachen möglich ſind. So würde denn Freiheit und Natur, jedes in ſeiner vollſtändigen Bedeutung, bei eben denſelben Handlungen, nachdem man ſie mit ihrer intelligiblen oder ſenſiblen Urſache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerſtreit angetroffen werden.

Erläuterung

der kosmologiſchen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit.

Ich habe gut gefunden, zuerſt den Schattenriß der Auflöſung unſeres transſcendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflöſung deſſelben dadurch beſſer überſehen möge. Jetzt wollen wir die Momente ihrer Entſcheidung, auf die es eigentlich ankommt, auseinander ſetzen, und jedes beſonders in Erwägung ziehen.

Das Naturgeſetz: daß Alles, was geſchieht, eine Urſache habe, daß die Cauſalität dieſer Urſache d. i. die Handlung, da ſie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entſtanden, ſelbſt nicht immer geweſen ſein kann, ſondern geſchehen ſein muß, auch ihre Urſache unter den Erſcheinungen habe, dadurch ſie beſtimmt wird, und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empiriſch beſtimmt ſind; dieſes Geſetz, durch welches Erſcheinungen allererſt eine Natur ausmachen und Gegenſtände einer Erfahrung abgeben können, iſt ein Verſtandesgeſetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt iſt abzugehen oder irgend eine Erſcheinung davon auszunehmen; weil man ſie ſonſt außerhalb aller möglichen Erfahrung ſetzen, dadurch aber von allen Gegenſtänden möglicher Erfahrung unterſcheiden und ſie zum bloſen Gedankendinge und einem Hirngeſpinſt machen würde.

Ob es aber gleich hiebei lediglich nach einer Kette von Urſachen ausſieht, die im Regreſſus zu ihren Bedingungen gar keine abſolute Totalität verſtattet, ſo hält uns dieſe Bedenklichkeit doch gar nicht auf; denn ſie iſt ſchon in der allgemeinen Beurtheilung der Antinomie der Vernunft, wenn ſie in der Reihe der Erſcheinungen aufs Unbedingte ausgeht, gehoben worden. Wenn wir der

Täuſchung des transſcendentalen Realismus nachgeben wollen, ſo bleibt weder Natur, noch Freiheit übrig. Hier iſt nur die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkennt, es doch möglich ſei, eben dieſelbe, die einerſeits bloſe Naturwirkung iſt, doch andererſeits als Wirkung aus Freiheit anzuſehen, oder ob zwiſchen dieſen zweien Arten von Cauſalität ein gerader Widerſpruch angetroffen werde?

Unter den Urſachen in der Erſcheinung kann ſicherlich nichts ſein, welches eine Reihe ſchlechthin und von ſelbſt anfangen könnte. Jede Handlung als Erſcheinung, ſo fern ſie eine Begebenheit hervorbringt, iſt ſelbſt Begebenheit oder Ereigniß, welche einen anderen Zuſtand vorausſetzt, darin die Urſache angetroffen werde; und ſo iſt Alles, was geſchieht, nur eine Fortſetzung der Reihe, und kein Anfang, der ſich von ſelbſt zutrüge, in derſelben möglich. Alſo ſind alle Handlungen der Natururſachen in der Zeitfolge ſelbſt wiederum Wirkungen, die ihre Urſachen eben ſo wohl in der Zeitreihe vorausſetzen. Eine *urſprüngliche* Handlung, wodurch etwas geſchieht, was vorher nicht war, iſt von der Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen nicht zu erwarten.

Iſt es denn aber auch nothwendig, daß, wenn die Wirkungen Erſcheinungen ſind, die Cauſalität ihrer Urſache, die (nämlich Urſache) ſelbſt auch Erſcheinung iſt, lediglich empiriſch ſein müſſe? und iſt es nicht vielmehr möglich, daß, obgleich zu jeder Wirkung in der Erſcheinung eine Verknüpfung mit ihrer Urſache nach Geſetzen der empiriſchen Cauſalität allerdings erfordert wird, dennoch dieſe empiriſche Cauſalität ſelbſt, ohne ihren Zuſammenhang mit den Natururſachen im Mindeſten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nicht-empiriſchen, ſondern intelligiblen Cauſalität ſein könne? d. i. einer, in Anſehung der Erſcheinungen, urſprünglichen Handlung einer Urſache, die alſo in ſo fern nicht Erſcheinung, ſondern dieſem Vermögen nach intelligibel iſt, ob ſie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß.

Wir bedürfen des Satzes der Cauſalität der Erſcheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen d. i. Urſachen in der Erſcheinung zu ſuchen und angeben zu können. Wenn dieſes eingeräumt und durch keine Ausnahme geſchwächt wird, ſo hat der Verſtand, der bei ſeinem empiriſchen Gebrauche in allen Ereigniſſen nichts, als Natur ſieht und dazu auch berechtigt iſt, Alles, was er fordern kann, und die phyſiſchen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindeſten Abbruch, geſetzt daß es übrigens auch blos erdichtet ſein ſollte, wenn man annimmt, daß unter den Natururſachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel iſt, indem die Beſtimmung deſſelben zur Handlung niemals auf empiriſchen Bedingungen, ſondern auf bloſen Gründen des Verſtandes beruht, ſo doch, daß die Handlung in der Erſcheinung von dieſer Urſache allen Geſetzen der empiriſchen Cauſalität gemäß ſei. Denn auf dieſe Art würde das handelnde Subject, als causa phaenomenon, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet ſein, und nur das Noumenon dieſes Subjects (mit aller Cauſalität deſſelben in der Erſcheinung) würde gewiſſe Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empiriſchen Gegenſtande zu dem transſcendentalen aufſteigen will, als blos intelligibel müßten angeſehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erſcheinungen die Urſache ſein mag, der Naturregel folgen, ſo können wir darüber unbekümmert ſein, was in dem transſcendentalen Subject, welches uns empiriſch unbekannt iſt, für ein Grund von dieſen Erſcheinungen und deren Zuſammenhange gedacht werde. Dieſer intelligible Grund ficht gar nicht die empiriſchen Fragen an, ſondern betrifft etwa blos das Denken im reinen Verſtande, und obgleich die Wirkungen dieſes Denkens und Handelns des reinen Verſtandes in den Erſcheinungen angetroffen werden, ſo müſſen dieſe doch nichts deſto minder aus ihrer Urſache in der Erſcheinung nach Naturgeſetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den blos empiriſchen Charakter derſelben als den oberſten Erklärungsgrund befolgt, und den intelligiblen Charakter, der die transſcendentale Urſache von jenem iſt, gänzlich als unbekannt vorbeigeht, außer ſo fern er nur durch den empiriſchen als das ſinnliche Zeichen derſelben angegeben wird. Laßt uns dieſes auf Erfahrung anwenden. Der Menſch iſt eine von den Erſcheinungen der Sinnenwelt, und in ſo fern auch eine der Natururſachen, deren Cauſalität unter empiriſchen Geſetzen ſtehen muß. Als eine ſolche muß er demnach auch einen empiriſchen Charakter haben, ſo wie alle andere Naturdinge. Wir bemerken denſelben durch Kräfte und Vermögen, die er in ſeinen Wirkungen äußert. Bei der lebloſen oder blos thieriſch belebten Natur finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders, als blos ſinnlich bedingt zu denken. Allein der Menſch, der die ganze Natur ſonſt lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt ſich ſelbſt auch durch bloſe Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Beſtimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und iſt ſich ſelbſt freilich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nämlich in Anſehung gewiſſer Vermögen, ein blos intelligibler Gegenſtand, weil die Handlung deſſelben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen dieſe Vermögen Verſtand und Vernunft; vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weiſe von allen empiriſch bedingten Kräften unterſchieden, da ſie ihre Gegenſtände blos nach Ideen erwägt und den Verſtand darnach beſtimmt, der denn von ſeinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empiriſchen Gebrauch macht.

Daß dieſe Vernunft nun Cauſalität habe, wenigſtens wir uns eine dergleichen an ihr vorſtellen, iſt aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktiſchen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur ſonſt nicht vorkommt. Der Verſtand kann von dieſer nur erkennen, was da iſt, oder geweſen iſt, oder ſein wird. Es iſt unmöglich, daß etwas darin anders ſein ſoll, als es in allen dieſen Zeitverhältniſſen in der That iſt; ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geſchehen ſoll? eben ſo wenig, als: was für Eigenſchaften ein Zirkel haben ſoll? ſondern: was darin geſchieht, oder welche Eigenſchaften der letztere hat?

Dieſes Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts Anderes, als ein bloſer Begriff iſt; da hingegen von einer bloſen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erſcheinung ſein muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich ſein, wenn auf ſie das Sollen gerichtet iſt; aber dieſe Naturbedingungen betreffen nicht die Beſtimmung der Willkür ſelbſt, ſondern nur die Wirkung und den Erfolg derſelben in der Erſcheinung. Es mögen noch ſo viel Naturgründe ſein, die mich zum Wollen antreiben, noch ſo viel ſinnliche Anreize, ſo können ſie nicht das Sollen hervorbringen, ſondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, ſondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausſpricht, Maaß und Ziel, ja Verbot und Anſehen entgegen ſetzt. Es mag ein Gegenſtand der bloſen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) ſein, ſo gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empiriſch gegeben iſt, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, ſo wie ſie ſich in der Erſcheinung darſtellen, ſondern macht ſich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die ſie die empiriſchen Bedingungen hinein paßt und nach denen ſie ſogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geſchehen ſind und vielleicht nicht geſchehen werden, von allen aber gleichwohl vorausſetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf ſie Cauſalität haben könne; denn ohne das würde ſie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

Nun laßt uns hiebei ſtehen bleiben und wenigſtens als möglich annehmen, die Vernunft habe wirklich Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen, ſo muß ſie, ſo ſehr ſie auch Vernunft iſt, dennoch einen empiriſchen Charakter von ſich zeigen, weil jede Urſache eine Regel vorausſetzt, darnach gewiſſe Erſcheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Urſache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, ſo fern er aus bloſen Erſcheinungen erhellen muß, ſeinen empiriſchen Charakter heißen können, der beſtändig iſt, indeſſen die Wirkungen nach Verſchiedenheit der begleitenden und zum Theil einſchränkenden Bedingungen in veränderlichen Geſtalten erſcheinen.

So hat denn jeder Menſch einen empiriſchen Charakter ſeiner Willkür, welcher nichts Anderes iſt, als eine gewiſſe Cauſalität ſeiner Vernunft, ſo fern dieſe an ihren Wirkungen in der Erſcheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derſelben nach ihrer Art und ihren Graden annehmen, und die ſubjectiven Principien ſeiner Willkür beurtheilen kann. Weil dieſer empiriſche Charakter ſelbſt aus den Erſcheinungen als Wirkung und aus der Regel derſelben, welche Erfahrung an die Hand gibt, gezogen werden muß, ſo ſind alle Handlungen des Menſchen in der Erſcheinung aus ſeinem empiriſchen Charakter und den mitwirkenden anderen Urſachen nach der Ordnung der Natur beſtimmt, und wenn wir alle Erſcheinungen ſeiner Willkür bis auf den Grund erforſchen könnten, ſo würde es keine einzige menſchliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorherſagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Anſehung dieſes empiriſchen Charakters gibt es alſo keine Freiheit, und nach dieſem können wir doch allein den Menſchen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geſchieht, von ſeinen Handlungen die bewegenden Urſachen phyſiologiſch erforſchen wollen.

Wenn wir aber eben dieſelben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die ſpeculative, um jene ihrem Urſprunge nach zu erklären, ſondern ganz allein, ſo fern Vernunft die Urſache iſt, ſie ſelbſt zu erzeugen, mit einem Worte, vergleichen wir ſie mit dieſer in praktiſcher Abſicht, ſo finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung iſt. Denn da ſollte vielleicht alles das nicht geſchehen ſein, was doch nach dem Naturlaufe geſchehen iſt und nach ſeinen empiriſchen Gründen unausbleiblich geſchehen mußte. Bisweilen aber finden wir oder glauben wenigſtens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Cauſalität in Anſehung der Handlungen der Menſchen, als Erſcheinungen bewieſen haben, und daß ſie darum geſchehen ſind, nicht weil ſie durch empiriſche Urſachen, nein, ſondern weil ſie durch Gründe der Vernunft beſtimmt waren.

Geſetzt nun, man könnte ſagen: die Vernunft habe Cauſalität in Anſehung der Erſcheinung; könnte da wohl die Handlung derſelben frei heißen, da ſie im empiriſchen Charakter derſelben (der Sinnesart) ganz genau beſtimmt und nothwendig iſt? Dieſer iſt wiederum im intelligiblen Charakter (der Denkungsart) beſtimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, ſondern bezeichnen ſie durch Erſcheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empiriſchen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben *). Die Handlung nun, ſo fern ſie der Denkungsart, als ihrer Urſache beizumeſſen iſt, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empiriſchen Geſetzen d. i. ſo, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, ſondern nur ſo, daß deren Wirkungen in der Erſcheinung des inneren Sinnes *vorhergehen*. Die reine Vernunft als ein blos intelligibles Vermögen iſt der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen. Die Cauſalität der Vernunft im intelligiblen Charakter *entſteht nicht*, oder hebt nicht etwa zu einer gewiſſen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn ſonſt würde ſie ſelbſt dem Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo fern es Cauſalreihen der Zeit nach beſtimmt, unterworfen ſein, und die Cauſalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freiheit. Alſo werden wir ſagen können: wenn Vernunft Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen haben kann, ſo iſt ſie ein Vermögen, durch welches die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, iſt nicht ſinnlich und fängt alſo ſelbſt nicht an. Demnach findet alsdenn dasjenige Statt, was wir in allen empiriſchen Reihen vermißten, daß die *Bedingung* einer ſucceſſiven Reihe von Begebenheiten ſelbſt empiriſch unbedingt ſein konnte. Denn hier iſt die Bedingung außer der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligiblen), und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch vorhergehende Urſache unterworfen.

---

*) Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienſt und Schuld) bleibt uns daher, ſelbſt die unſeres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unſere Zurechnungen können nur auf den empiriſchen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloſen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments, oder deſſen glücklicher Beſchaffenheit (merito fortunae) zuzuſchreiben ſei, kann Niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

Gleichwohl gehört doch eben dieſelbe Urſache in einer anderen Beziehung auch zur Reihe der Erſcheinungen. Der Menſch iſt ſelbſt Erſcheinung. Seine Willkür hat einen empiriſchen Charakter, der die (empiriſche) Urſache aller ſeiner Handlungen iſt. Es iſt keine der Bedingungen, die den Menſchen dieſem Charakter gemäß beſtimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Geſetze derſelben gehorchte, nach welchem gar keine empiriſch unbedingte Cauſalität von dem, was in der Zeit geſchieht, angetroffen wird. Daher kann keine gegebene Handlung, (weil ſie nur als Erſcheinung wahrgenommen werden kann,) ſchlechthin von ſelbſt anfangen. Aber von der Vernunft kann man nicht ſagen, daß vor demjenigen Zuſtande, darin ſie die Willkür beſtimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieſer Zuſtand ſelbſt beſtimmt wird. Denn da Vernunft ſelbſt keine Erſcheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen iſt, ſo findet in ihr, ſelbſt in Betreff ihrer Cauſalität keine Zeitfolge Statt, und auf ſie kann alſo das dynamiſche Geſetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln beſtimmt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft iſt alſo die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Menſch erſcheint. Jede derſelben iſt im empiriſchen Charakter des Menſchen vorher beſtimmt, ehe noch als ſie geſchieht. In Anſehung des intelligiblen Charakters, wovon jener nur das ſinnliche Schema iſt, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung, unangeſehen des Zeitverhältniſſes, darin ſie mit anderen Erſcheinungen ſteht, iſt die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturſachen durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe dynamiſch beſtimmt zu ſein, und dieſe ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen anſehen, (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Urſache der Erſcheinungen zu ſein,) ſondern auch poſitiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo daß in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kann.

Um das regulative Princip der Vernunft durch ein Beiſpiel aus dem empiriſchen Gebrauche deſſelben zu erläutern, nicht um es zu beſtätigen, (denn dergleichen Beweiſe ſind zu transſcendentalen Behauptungen untauglich,) ſo nehme man eine willkürliche Handlung, z. E. eine boshafte Lüge, durch die ein Menſch eine gewiſſe Verwirrung in die Geſellſchaft gebracht hat und die man zuerſt ihren Bewegurſachen nach, woraus ſie entſtanden, unterſucht, und darauf beurtheilt, wie ſie ſammt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der erſten Abſicht geht man ſeinen empiriſchen Charakter bis zu den Quellen deſſelben durch, die man in der ſchlechten Erziehung, übler Geſellſchaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit eines für Beſchämung unempfindlichen Naturells aufſucht, zum Theil auf den Leichtſinn und Unbeſonnenheit ſchiebt; wobei man denn die veranlaſſenden Gelegenheitsurſachen nicht aus der Acht läßt. In allen dieſem verfährt man, wie überhaupt in Unterſuchung der Reihe beſtimmender Urſachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die Handlung dadurch beſtimmt zu ſein glaubt, ſo tadelt man nichts deſto weniger den Thäter, und zwar nicht wegen ſeines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umſtände, ja ſogar nicht wegen ſeines vorher geführten Lebenswandels; denn man ſetzt voraus, man könne es gänzlich bei Seite ſetzen, wie dieſer beſchaffen geweſen, und die verfloſſene Reihe von Bedingungen als ungeſchehen, dieſe That aber als gänzlich unbedingt in Anſehung des vorigen Zuſtandes anſehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von ſelbſt anhebe. Dieſer Tadel gründet ſich auf ein Geſetz der Vernunft, wobei man dieſe als eine Urſache anſieht, welche das Verhalten des Menſchen, unangeſehen aller genannten empiriſchen Bedingungen, anders habe beſtimmen können und ſollen. Und zwar ſieht man die Cauſalität der Vernunft nicht etwa blos wie Concurrenz, ſondern an ſich ſelbſt als vollſtändig an, wenn gleich die ſinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, ſondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird ſeinem intelligiblen Charakter beigemeſſen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft unerachtet aller empiriſchen Bedingungen der That völlig frei, und ihrer Unterlaſſung iſt dieſe gänzlich beigemeſſen.

Man ſieht dieſem zurechnenden Urtheil es leicht an, daß man dabei in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, ſie verändere ſie nicht, (wenn gleich ihre Erſcheinungen, nämlich die Art, wie ſie ſich in ihren Wirkungen zeigt, ſich verändern,) in ihr gehe kein Zuſtand vorher, der den folgenden beſtimme, mithin gehöre ſie gar nicht in die Reihe der ſinnlichen Bedingungen, welche die Erſcheinungen nach Naturgeſetzen nothwendig machen. Sie, die *Vernunft*, iſt allen Handlungen des Menſchen in allen Zeitumſtänden gegenwärtig und einerlei, ſelbſt aber iſt ſie nicht in der Zeit und geräth etwa in einen neuen Zuſtand, darin ſie vorher nicht war; ſie iſt *beſtimmend*, aber nicht *beſtimmbar* in Anſehung deſſelben. Daher kann man nicht fragen: warum hat ſich nicht die Vernunft anders beſtimmt? ſondern nur: warum hat ſie die Erſcheinungen durch ihre Cauſalität nicht anders beſtimmt? Darauf aber iſt keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibler Charakter würde einen anderen empiriſchen gegeben haben, und wenn wir ſagen, daß unerachtet ſeines ganzen, bis dahin geführten Lebenswandels, der Thäter die Lüge doch hätte unterlaſſen können, ſo bedeutet dieſes nur, daß ſie unmittelbar unter der Macht der Vernunft ſtehe, und die Vernunft in ihrer Cauſalität keinen Bedingungen der Erſcheinung und des Zeitlaufs unterworfen iſt, der Unterſchied der Zeit auch zwar einen Hauptunterſchied der Erſcheinungen reſpective gegen einander, da dieſe aber keine Sachen, mithin auch nicht Urſachen an ſich ſelbſt ſind, keinen Unterſchied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.

Wir können alſo mit der Beurtheilung freier Handlungen in Anſehung ihrer Cauſalität nur bis an die intelligible Urſache, aber nicht über dieſelbe hinaus kommen; wir können erkennen, daß ſie frei d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig beſtimmt, und auf ſolche Art die ſinnlich unbedingte Bedingung der Erſcheinungen ſein könne. Warum aber der intelligible Charakter gerade dieſe Erſcheinungen und dieſen empiriſchen Charakter unter vorliegenden Umſtänden gebe, das überſchreitet ſo weit alles Vermögen unſerer Vernunft es zu beantworten, ja alle Befugniß derſelben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transſcendentale Gegenſtand unſerer äußeren ſinnlichen Anſchauung gerade nur Anſchauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe? Allein die Aufgabe, die wir aufzulöſen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht, denn ſie war nur dieſe: ob Freiheit der Naturnothwendigkeit in einer und derſelben Handlung widerſtreite? und dieſes haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, daß, da bei jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich iſt, als bei dieſer, das Geſetz der letzteren die erſtere nicht afficire, mithin beide von einander unabhängig und durch einander ungeſtört Statt finden können.

Man muß wohl bemerken, daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Urſache von den Erſcheinungen unſerer Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. Denn außer daß dieſes gar keine transſcendentale Betrachtung, die blos mit Begriffen zu thun hat, geweſen ſein würde, ſo könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgeſetzen gedacht werden muß, ſchließen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweiſen wollen; denn dieſes wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Cauſalität aus bloſen Begriffen a priori die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transſcendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung durch das ſinnlich Unbedingte ſchlechthin anzuheben denkt, dabei ſich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Geſetzen, welche ſie dem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes vorſchreibt, verwickelt. Daß nun dieſe Antinomie auf einem bloſen Scheine beruhe, und daß Natur der Cauſalität aus Freiheit wenigſtens nicht widerſtreite, das war das Einzige, was wir leiſten konnten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

IV. Auflöſung der kosmologiſchen Idee

von der Totalität der Abhängigkeit der Erſcheinungen, ihrem Daſein nach überhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamiſchen Reihe, da eine jede unter einer anderen als ihrer Urſache ſteht. Jetzt dient uns dieſe Reihe der Zuſtände nur zur Leitung, um zu einem Daſein zu gelangen, das die höchſte Bedingung alles Veränderlichen ſein könne, nämlich dem nothwendigen Weſen. Es iſt hier nicht um die unbedingte Cauſalität, ſondern um die unbedingte Exiſtenz der Subſtanz ſelbſt zu thun. Alſo iſt die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die von Begriffen und nicht von Anſchauungen, in ſo fern die eine die Bedingung der anderen iſt.

Man ſieht aber leicht: daß, da Alles in dem Inbegriffe der Erſcheinungen veränderlich, mithin im Daſein bedingt iſt, es überall in der Reihe des abhängigen Daſeins kein unbedingtes Glied geben könne, deſſen Exiſtenz ſchlechthin nothwendig wäre, und daß alſo, wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt wären, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten jederzeit zu einer und derſelben Reihe der Anſchauungen gehörte, ein nothwendiges Weſen, als Bedingung des Daſeins der Erſcheinungen der Sinnenwelt niemals Statt finden könnte.

Es hat aber der dynamiſche Regreſſus dieſes Eigenthümliche und Unterſcheidende von dem mathematiſchen an ſich: daß, da dieſer es eigentlich nur mit der Zuſammenſetzung der Theile zu einem

Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in ſeine Theile zu thun hat, die Bedingungen dieſer Reihe immer als Theile derſelben, mithin als gleichartig, folglich als Erſcheinungen angeſehen werden müſſen, anſtatt daß in jenem Regreſſus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, ſondern um die Ableitung eines Zuſtandes von ſeiner Urſache, oder des zufälligen Daſeins der Subſtanz ſelbſt von der nothwendigen zu thun iſt, die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empiriſche Reihe ausmachen dürfe.

Alſo bleibt uns bei der vor uns liegenden ſcheinbaren Antinomie noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beide einander widerſtreitende Sätze in verſchiedener Beziehung zugleich wahr ſein können, ſo, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig ſind, mithin auch immer nur empiriſch bedingte Exiſtenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe auch eine nichtempiriſche Bedingung d. i. ein unbedingt nothwendiges Weſen Statt finde. Denn dieſes würde, als intelligible Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derſelben, (nicht einmal als das oberſte Glied,) gehören und auch kein Glied der Reihe empiriſch unbedingt machen, ſondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empiriſch bedingten Daſein laſſen. Darin würde ſich alſo dieſe Art, ein unbedingtes Daſein den Erſcheinungen zum Grunde zu legen, von der empiriſch unbedingten Cauſalität (der Freiheit), im vorigen Artikel, unterſcheiden, daß bei der Freiheit das Ding ſelbſt, als Urſache (**Substantia phaenomenon**) dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörte und nur ſeine **Cauſalität** als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Weſen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als **ens extramundanum**) und blos intelligibel gedacht werden müßte; wodurch allein es verhütet werden kann, daß es nicht ſelbſt dem Geſetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erſcheinungen unterworfen werde.

Das **regulative Princip** der Vernunft iſt alſo in Anſehung dieſer unſerer Aufgabe: daß Alles in der Sinnenwelt empiriſch bedingte Exiſtenz habe, und daß es überall in ihr in Anſehung keiner Eigenſchaft eine unbedingte Nothwendigkeit gebe; daß kein Glied der Reihe von Bedingungen ſei, davon man nicht immer die empiriſche Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten und, ſo weit man kann, ſuchen müſſe, und nichts uns berechtige, irgend ein Daſein von einer Bedingung außerhalb der empiriſchen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe ſelbſt für ſchlechterdings unabhängig und ſelbſtſtändig zu halten; gleichwohl aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen, daß nicht die ganze Reihe in irgend einem intelligiblen Weſen, (welches darum von aller empiriſchen Bedingung frei iſt und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieſer Erſcheinungen enthält,) gegründet ſein könne.

Es iſt aber hiebei gar nicht die Meinung, das unbedingt nothwendige Daſein eines Weſens zu beweiſen, oder auch nur die Möglichkeit einer blos intelligiblen Bedingung der Exiſtenz der Erſcheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, ſondern nur eben ſo, wie wir die Vernunft einſchränken, daß ſie nicht den Faden der empiriſchen Bedingungen verlaſſe und ſich in transſcendente und keiner Darſtellung in concreto fähige Erklärungsgründe verlaufe, alſo auch andererſeits das Geſetz des blos empiriſchen Verſtandesgebrauchs dahin einzuſchränken, daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entſcheide und das Intelligible, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erſcheinungen nicht zu gebrauchen iſt, darum nicht für unmöglich erkläre. Es wird alſo dadurch nur gezeigt, daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empiriſchen) Bedingungen ganz wohl mit der willkürlichen Vorausſetzung einer nothwendigen, ob zwar blos intelligiblen Bedingung zuſammen beſtehen könne, alſo kein wahrer Widerſpruch zwiſchen dieſen Behauptungen anzutreffen ſei, mithin ſie beiderſeits wahr ſein können. Es mag immer ein ſolches ſchlechthin nothwendiges Verſtandesweſen an ſich unmöglich ſein, ſo kann dieſes doch aus der allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit Alles deſſen, was zur Sinnenwelt gehört, imgleichen aus dem Princip, bei keinem einzigen Gliede derſelben, ſo fern es zufällig iſt, aufzuhören und ſich auf eine Urſache außer der Welt zu berufen, keineswegeſ geſchloſſen werden. Die Vernunft geht ihren Gang im empiriſchen und ihren beſonderen Gang im transſcendentalen Gebrauche.

Die Sinnenwelt enthält nichts, als Erſcheinungen, dieſe aber ſind bloſe Vorſtellungen, die immer wiederum ſinnlich bedingt ſind, und da wir hier niemals Dinge an ſich ſelbſt zu unſeren Gegenſtänden haben, ſo iſt nicht zu verwundern, daß wir niemals berechtigt ſind, von einem Gliede der empiriſchen Reihen, welches es auch ſei, einen Sprung außer dem Zuſammenhange der Sinnenwelt zu thun, gleich als wenn es Dinge an ſich ſelbſt wären, die außer ihrem transſcendentalen Grunde exiſtirten und die man verlaſſen könnte, um die Urſache ihres Daſeins außer ihnen zu ſuchen; welches bei zufälligen Dingen allerdings endlich geſchehen müßte, aber nicht bei bloſen Vorſtellungen von Dingen, deren Zufälligkeit ſelbſt nur Phänomen iſt und auf keinen anderen Regreſſus, als denjenigen, der die Phänomena beſtimmt, d. i. der empiriſch iſt, führen kann. Sich aber einen intelligiblen Grund der Erſcheinungen d. i. der Sinnenwelt, und denſelben befreit von der Zufälligkeit der letzteren denken, iſt weder dem uneingeſchränkten empiriſchen Regreſſus in der Reihe der Erſcheinungen, noch der durchgängigen Zufälligkeit derſelben entgegen. Das iſt aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der ſcheinbaren Antinomie zu leiſten hatten und was ſich nur auf dieſe Weiſe thun ließ. Denn iſt die jedesmalige Bedingung zu jedem Bedingten (dem Daſein nach) ſinnlich und eben darum zur Reihe gehörig, ſo iſt ſie ſelbſt wiederum bedingt, (wie die Antitheſis der vierten Antinomie es ausweiſet.) Es mußte alſo entweder ein Widerſtreit mit der Vernunft, die das Unbedingte fordert, bleiben, oder dieſes außer der Reihe in dem Intelligiblen geſetzt werden, deſſen Nothwendigkeit keine empiriſche Bedingung erfordert, noch verſtattet, und alſo reſpective auf Erſcheinungen unbedingt nothwendig iſt.

Der empiriſche Gebrauch der Vernunft (in Anſehung der Bedingungen des Daſeins in der Sinnenwelt) wird durch die Einraumung eines blos intelligiblen Weſens nicht afficirt, ſondern geht nach dem Princip der durchgängigen Zufälligkeit von empiriſchen Bedingungen zu höheren, die immer eben ſowohl empiriſch ſind. Eben ſo wenig ſchließt aber auch dieſer regulative Grundſatz die Annehmung einer intelligiblen Urſache, die nicht in der Reihe iſt, aus, wenn es um den reinen Gebrauch (in Anſehung der Zwecke) zu thun iſt. Denn da bedeutet jene nur den für uns blos transſcendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Reihe überhaupt, deſſen, von allen Bedingungen der letzteren unabhängiges und in Anſehung dieſer unbedingt-nothwendiges Daſein der unbegrenzten Zufälligkeit der erſteren, und darum auch dem nirgend geendigten Regreſſus in der Reihe empiriſcher Bedingungen gar nicht entgegen iſt.

Schlußanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

So lange wir mit unſeren Vernunftbegriffen blos die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt, und was in Anſehung ihrer der Vernunft zu Dienſten geſchehen kann, zum Gegenſtand haben, ſo ſind unſere Ideen zwar transſcendental, aber doch *kosmologiſch*. So bald wir aber das Unbedingte, (um das es doch eigentlich zu thun iſt,) in demjenigen ſetzen, was ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung iſt, ſo werden die Ideen *transſcendent*; ſie dienen nicht blos zur Vollendung des empiriſchen Vernunftgebrauchs, (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt,) ſondern ſie trennen ſich davon gänzlich und machen ſich ſelbſt Gegenſtände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objective Realität auch nicht auf der Vollendung der empiriſchen Reihe, ſondern auf reinen Begriffen a priori beruht. Dergleichen transſcendentale Ideen haben einen blos intelligiblen Gegenſtand, welchen als ein transſcendentales Object, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulaſſen allerdings erlaubt iſt, wozu aber, um es als ein durch ſeine unterſcheidende und innere Prädicate beſtimmbares Ding zu denken, wir weder Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeſte Rechtfertigung, einen ſolchen Gegenſtand anzunehmen, auf unſerer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedankending iſt. Gleichwohl dringt uns unter allen kosmologiſchen Ideen diejenige, ſo die vierte Antinomie veranlaßte, dieſen Schritt zu wagen. Denn das in ſich ſelbſt ganz und gar nicht gegründete, ſondern ſtets bedingte Daſein der Erſcheinungen fordert uns auf, uns nach etwas von allen Erſcheinungen Unterſchiedenem, mithin einem intelligiblen Gegenſtande umzuſehen, bei welchem dieſe Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniß genommen haben, außer dem Felde der geſammten Sinnlichkeit eine für ſich beſtehende Wirklichkeit anzunehmen, Erſcheinungen nur als zufällige Vorſtellungsarten intelligibler Gegenſtände, von ſolchen Weſen, die ſelbſt Intelligenzen ſind, anzuſehen †), ſo bleibt uns nichts Anderes übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligiblen Dingen, von denen wir an ſich nicht die mindeſte Kenntniß haben, doch irgend einigen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders, als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen die gar nicht Gegenſtände der Erfahrung ſein ſollen, die Rede iſt, ſo werden wir ihre Kenntniß aus dem, was an ſich nothwendig iſt, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt ableiten müſſen. Daher nöthigt uns der erſte Schritt, den wir außer der Sinnenwelt thun, unſere neuen Kenntniſſe von der Unterſuchung des ſchlechthin nothwendigen Weſens anzufangen, und von den Begriffen deſſelben die Begriffe von allen Dingen, ſo fern ſie blos intelligibel ſind, abzuleiten, und dieſen Verſuch wollen wir in dem folgenden Hauptſtücke anſtellen.

---

†) Dieſer Vorderſatz, der in allen Ausgaben gleich lautet, ſcheint ſo verbeſſert werden zu können: „Aber wenn — anzunehmen und Erſcheinungen u. ſ. f.“

Des zweiten Buchs der transſcendentalen Dialektik

drittes Hauptſtück.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Ideal überhaupt.

Wir haben oben geſehen, daß durch reine Verſtandesbegriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenſtände können vorgeſtellt werden, weil die Bedingungen der objectiven Realität derſelben fehlen, und nichts, als die bloſe Form des Denkens in ihnen angetroffen wird. Gleichwohl können ſie in concreto dargeſtellt werden, wenn man ſie auf Erſcheinungen anwendet; denn an ihnen haben ſie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts, als ein Verſtandesbegriff in concreto iſt. Ideen aber ſind noch weiter von der objectiven Realität entfernt, als Kategorien; denn es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in concreto vorſtellen ließen. Sie enthalten eine gewiſſe Vollſtändigkeit, zu welcher keine mögliche empiriſche Erkenntniß zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine ſyſtematiſche Einheit im Sinne, welcher ſie die empiriſche mögliche Einheit zu nähern ſucht, ohne ſie jemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, ſcheint dasjenige von der objectiven Realität entfernt zu ſein, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee nicht blos in concreto, ſondern in individuo d. i. als ein einzelnes durch die Idee allein beſtimmbares oder gar beſtimmtes Ding verſtehe.

Die Menſchheit, in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieſer Natur gehörigen weſentlichen Eigenſchaften, welche unſeren Begriff von derſelben ausmachen, bis zur vollſtändigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unſere Idee der vollkommenen Menſchheit ſein würde, ſondern auch Alles, was außer dieſem Begriffe zu der durchgängigen Beſtimmung der Idee gehört; denn von allen entgegengeſetzten Prädicaten kann ſich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommenſten Menſchen ſchicken. Was uns ein Ideal iſt, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verſtandes, ein einzelner Gegenſtand in der reinen Anſchauung deſſelben, das Vollkommenſte einer jeden Art möglicher Weſen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erſcheinung.

Ohne uns aber ſo weit zu verſteigen, müſſen wir geſtehen, daß die menſchliche Vernunft nicht allein Ideen, ſondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platoniſchen, ſchöpferiſche, aber doch praktiſche Kraft (als regulative Principien) haben und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewiſſer Handlungen zum Grunde liegen. Moraliſche Begriffe ſind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empiriſches (Luſt oder Unluſt) zum Grunde liegt. Gleichwohl können ſie in Anſehung des Princips, wodurch die Vernunft der an ſich geſetzloſen Freiheit Schranken ſetzt, (alſo wenn man blos auf ihre Form Acht hat,) gar wohl zum Beiſpiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und mit ihr menſchliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit ſind Ideen. Aber der Weiſe (des Stoikers) iſt ein Ideal d. i. ein Menſch, der blos in Gedanken exiſtirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruirt. So wie die Idee die Regel gibt, ſo dient das Ideal in ſolchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Beſtimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaaß unſerer Handlungen, als das Verhalten dieſes göttlichen Menſchen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns beſſern, obgleich es niemals erreichen können. Dieſe Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Exiſtenz) zugeſtehen möchte, ſind doch um deswillen nicht für Hirngeſpinſte anzuſehen, ſondern geben ein unentbehrliches Richtmaaß der Vernunft ab, die des Begriffes von dem, was in ſeiner Art ganz vollſtändig iſt, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollſtändigen zu ſchätzen und abzumeſſen. Das Ideal aber in einem Beiſpiele d. i. in der Erſcheinung realiſiren wollen, wie etwa den Weiſen in einem Roman, iſt unthunlich und hat überdem etwas Widerſinniſches und wenig Erbauliches an ſich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollſtändigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illuſion in ſolchem Verſuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, ſelbſt verdächtig und einer bloſen Erdichtung ähnlich machen.

So iſt es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf beſtimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es ſei der Befolgung oder Beurtheilung, dienen muß. Ganz anders verhält es ſich mit denen Geſchöpfen der Einbildungskraft, darüber ſich Niemand erklären und einen verſtändlichen Begriff geben kann, gleichſam *Monogrammen*, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel beſtimmte Züge ſind, welche mehr eine im Mittel verſchiedener Erfahrungen gleichſam ſchwebende Zeichnung, als ein beſtimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Phyſiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen ſein ſollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genannt werden, weil ſie das nicht erreichbare Muſter möglicher empiriſcher Anſchauungen ſein ſollen und gleichwohl keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Abſicht der Vernunft mit ihrem *Ideale* iſt dagegen die durchgängige Beſtimmung nach Regeln a priori; daher ſie ſich einen Gegenſtand denkt, der nach Principien durchgängig beſtimmbar ſein ſoll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff ſelbſt alſo transſcendent iſt.

Des dritten Hauptſtücks

zweiter Abſchnitt.

Von dem transſcendentalen Ideal

(Prototypon transscendentale).

Ein jeder *Begriff* iſt in Anſehung deſſen, was in ihm ſelbſt nicht enthalten iſt, unbeſtimmt und ſteht unter dem Grundſatze der

Beſtimmbarkeit: daß nur eines von jeden zween einander contradictoriſch-entgegengeſetzten Prädicaten ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerſpruchs beruht und daher ein blos logiſches Princip iſt, das von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt und nichts, als die logiſche Form derſelben vor Augen hat.

Ein jedes Ding aber, ſeiner Möglichkeit nach, ſteht noch unter dem Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, ſo fern ſie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieſes beruht nicht blos auf dem Satze des Widerſpruchs; denn es betrachtet außer dem Verhältniß zweier einander widerſtreitenden Prädicate, jedes Ding noch im Verhältniß auf die geſammte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt, und indem es ſolche als Bedingung a priori vorausſetzt, ſo ſtellt es ein jedes Ding vor, wie es von dem Antheil, den es an jener geſammten Möglichkeit hat, ſeine eigene Möglichkeit ableite *). Das Principium der durchgängigen Beſtimmung betrifft alſo den Inhalt und nicht blos die logiſche Form. Es iſt der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht blos der analytiſchen Vorſtellung durch eines zweier entgegengeſetzten Prädicate, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur beſonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten ſoll.

Der Satz: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengeſetzter

---

*) Es wird alſo durch dieſen Grundſatz jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum, nämlich die geſammte Möglichkeit bezogen, welche, wenn ſie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädicaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Beſtimmung deſſelben beweiſen würde. Die Beſtimmbarkeit eines jeden Begriffs iſt der Allgemeinheit (Universalitas) des Grundſatzes der Ausſchließung eines Mittleren zwiſchen zweien entgegengeſetzten Prädicaten, die Beſtimmung aber eines Dinges der Allheit (Universitas) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate untergeordnet.

gegebenen, ſondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eines zukomme; es werden durch dieſen Satz nicht blos Prädicate unter einander logiſch, ſondern das Ding ſelbſt mit dem Inbegriff aller möglichen Prädicate transſcendental verglichen. Er will ſo viel ſagen, als: um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſei bejahend oder verneinend, beſtimmen. Die durchgängige Beſtimmung iſt folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto ſeiner Totalität nach darſtellen können, und gründet ſich alſo auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt.

Ob nun zwar dieſe Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, ſo fern er als Bedingung der durchgängigen Beſtimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Anſehung der Prädicate, die denſelben ausmachen mögen, ſelbſt noch unbeſtimmt iſt, und wir dadurch nichts weiter, als einen Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt denken, ſo finden wir doch bei näherer Unterſuchung, daß dieſe Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädicaten ausſtoße, die als abgeleitet durch andere ſchon gegeben ſind, oder neben einander nicht ſtehen können, und daß ſie ſich bis zu einem durchgängig a priori beſtimmten Begriffe läutere und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenſtande werde, der durch die bloſe Idee durchgängig beſtimmt iſt, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß.

Wenn wir alle mögliche Prädicate nicht blos logiſch, ſondern transſcendental d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kann, erwägen, ſo finden wir, daß durch einige derſelben ein Sein, durch andere ein bloſes Nichtſein vorgeſtellt wird. Die logiſche Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen: nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, ſondern nur dem Verhältniſſe deſſelben zu einem anderen im Urtheile an und kann alſo dazu bei Weitem nicht hinreichend ſein, einen Begriff in Anſehung ſeines Inhaltes zu bezeichnen. Der Ausdruck: nichtſterblich, kann gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein bloſes Nichtſein am Gegenſtande vorgeſtellt werde, ſondern läßt allen Inhalt unberührt. Eine transſcendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtſein an ſich ſelbſt, dem die transſcendentale Bejahung entgegengeſetzt wird, welche ein Etwas iſt, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Sein ausdrückt und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch ſie allein und ſo weit ſie reicht, Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind, die entgegenſtehende Negation hingegen einen bloſen Mangel bedeutet und, wo dieſe allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgeſtellt wird.

Nun kann ſich Niemand eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daß er die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgeborne kann ſich nicht die mindeſte Vorſtellung von Finſterniß machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wohlſtand nicht kennt *). Der Unwiſſende hat keinen Begriff von ſeiner Unwiſſenheit, weil er keinen von der Wiſſenſchaft hat u. ſ. w. Es ſind alſo auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge.

Wenn alſo der durchgängigen Beſtimmung in unſerer Vernunft ein transſcendentales Subſtratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichſam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält, ſo iſt dieſes Subſtratum nichts Anderes, als die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis). Alle wahre Verneinungen ſind alsdenn nichts, als Schranken, welches ſie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeſchränkte (das All) zum Grunde läge.

Es iſt aber auch durch dieſen Allbeſitz der Realität der Begriff

---

*) Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen haben uns viel Bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigſte iſt wohl, daß ſie uns den Abgrund der Unwiſſenheit aufgedeckt haben, den die menſchliche Vernunft ohne dieſe Kenntniſſe ſich niemals ſo groß hätte vorſtellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Beſtimmung der Endabſichten unſeres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.

eines Dinges an ſich ſelbſt als durchgängig beſtimmt vorgeſtellt, und der Begriff eines entis realissimi iſt der Begriff eines einzelnen Weſens, weil von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten eines, nämlich das, was zum Sein ſchlechthin gehört, in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Alſo iſt es ein transſcendentales Ideal, welches der durchgängigen Beſtimmung, die nothwendig bei Allem, was exiſtirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt und die oberſte und vollſtändige materiale Bedingung ſeiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenſtände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es iſt aber auch das einzige eigentliche Ideal, deſſen die menſchliche Vernunft fähig iſt; weil nur in dieſem einzigen Falle ein an ſich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch ſich ſelbſt durchgängig beſtimmt, und als die Vorſtellung von einem Individuum erkannt wird.

Die logiſche Beſtimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunctiven Vernunftſchluſſe, in welchem der Oberſatz eine logiſche Eintheilung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Unterſatz dieſe Sphäre bis auf einen Theil einſchränkt und der Schlußſatz den Begriff durch dieſen beſtimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine beſtimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Alſo iſt der transſcendentale Oberſatz der durchgängigen Beſtimmung aller Dinge nichts Anderes, als die Vorſtellung des Inbegriffs aller Realität, nicht blos ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transſcendentalen Inhalte nach unter ſich, ſondern der ſie in ſich begreift, und die durchgängige Beſtimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einſchränkung dieſes All der Realität, indem Einiges derſelben dem Dinge beigelegt, das Uebrige aber ausgeſchloſſen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunctiven Oberſatzes und der Beſtimmung des Gegenſtandes durch eins der Glieder dieſer Theilung im Unterſatze übereinkommt. Demnach iſt der Gebrauch der Vernunft, durch den ſie das transſcendentale Ideal zum Grunde ihrer Beſtimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogiſch, nach welchem ſie in disjunctiven Vernunftſchlüſſen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der ſyſtematiſchen Eintheilung aller transſcendentalen Ideen legte, nach welchem ſie den drei Arten von Vernunftſchlüſſen parallel und correſpondirend erzeugt werden.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Vernunft zu dieſer ihrer Abſicht, nämlich ſich lediglich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge vorzuſtellen, nicht die Exiſtenz eines ſolchen Weſens, das dem Ideale gemäß iſt, ſondern nur die Idee deſſelben vorausſetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Beſtimmung die bedingte d. i. die des Eingeſchränkten abzuleiten. Das Ideal iſt ihr alſo das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgeſammt, als mangelhafte Copeien (Ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und indem ſie demſelben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Syntheſis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in ſich ſchließt, als urſprünglich angeſehen. Denn alle Verneinungen, (welche doch die einzigen Prädicate ſind, wodurch ſich alles Andere vom realen Weſen unterſcheiden läßt,) ſind bloſe Einſchränkungen einer größeren und endlich der höchſten Realität, mithin ſetzen ſie dieſe voraus und ſind dem Inhalte nach von ihr blos abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge iſt nur eine eben ſo vielfältige Art, den Begriff der höchſten Realität, der ihr gemeinſchaftliches Subſtratum iſt, einzuſchränken, ſo wie alle Figuren nur als verſchiedene Arten, den unendlichen Raum einzuſchränken, möglich ſind. Daher wird der blos in der Vernunft befindliche Gegenſtand ihres Ideals auch das Urweſen (ens originarium), ſo fern es keines über ſich hat, das höchſte Weſen (ens summum), und ſo fern Alles als bedingt unter ihm ſteht, das Weſen aller Weſen (ens entium) genannt. Alles dieſes bedeutet aber nicht das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenſtandes zu anderen Dingen, ſondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Exiſtenz eines Weſens von ſo ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwiſſenheit.

Weil man auch nicht ſagen kann, daß ein Urweſen aus viel abgeleiteten Weſen beſtehe, indem ein jedes derſelben jenes vorausſetzt, mithin es nicht ausmachen kann, ſo wird das Ideal des Urweſens auch als einfach gedacht werden müſſen.

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von dieſem Urweſen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einſchränkung ſeiner höchſten Realität und gleichſam als eine Theilung derſelben angeſehen werden können; denn alsdenn würde das Urweſen als ein bloſes Aggregat von abgeleiteten Weſen angeſehen werden, welches nach dem Vorigen unmöglich iſt, ob wir es gleich anfänglich im erſten rohen Schattenriſſe ſo vorſtellten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchſte Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der erſteren nicht auf der Einſchränkung des Urweſens ſelbſt, ſondern ſeiner vollſtändigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unſere ganze Sinnlichkeit, ſammt aller Realität in der Erſcheinung gehören würde, die zu der Idee des höchſten Weſens als ein Ingrediens nicht gehören kann.

Wenn wir nun dieſer unſerer Idee, indem wir ſie hypoſtaſiren, ſo ferner nachgeben, ſo werden wir das Urweſen durch den bloſen Begriff der höchſten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugſames, ewiges ꝛc., mit einem Worte, es in ſeiner unbedingten Vollſtändigkeit durch alle Prädicamente beſtimmen können. Der Begriff eines ſolchen Weſens iſt der von Gott, in transſcendentalem Verſtande gedacht, und ſo iſt das Ideal der reinen Vernunft der Gegenſtand einer transſcendentalen Theologie, ſo wie ich es auch oben angeführt habe.

Indeſſen würde dieſer Gebrauch der transſcendentalen Idee doch ſchon die Grenzen ihrer Beſtimmung und Zuläſſigkeit überſchreiten. Denn die Vernunft legte ſie nur als den Begriff von aller Realität der durchgängigen Beſtimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle dieſe Realität objectiv gegeben ſei und ſelbſt ein Ding ausmache. Dieſes Letztere iſt eine bloſe Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unſerer Idee in einem Ideale, als einem beſonderen Weſen, zuſammenfaſſen und realiſiren, wozu wir keine Befugniß haben, ſogar nicht einmal die Möglichkeit einer ſolchen Hypotheſe geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem ſolchen Ideale abfließen, die durchgängige Beſtimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen und darauf nicht den mindeſten Einfluß haben.

Es iſt nicht genug, das Verfahren unſerer Vernunft und ihre Dialektik zu beſchreiben, man muß auch die Quellen derſelben zu entdecken ſuchen, um dieſen Schein ſelbſt, wie ein Phänomen des Verſtandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, iſt auf einer natürlichen und nicht blos willkürlichen Idee gegründet. Daher frage ich: wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der der höchſten Realität, anzuſehen und dieſe ſodann, als in einem beſonderen Urweſen enthalten vorauszuſetzen?

Die Antwort bietet ſich aus den Verhandlungen der transſcendentalen Analytik von ſelbſt dar. Die Möglichkeit der Gegenſtände der Sinne iſt ein Verhältniß zu unſerem Denken, worin etwas (nämlich die empiriſche Form) a priori gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erſcheinung, (was der Empfindung entſpricht,) gegeben ſein muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin ſeine Möglichkeit nicht vorgeſtellt werden könnte. Nun kann ein Gegenſtand der Sinne nur durchgängig beſtimmt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erſcheinung verglichen und durch dieſelbe bejahend oder verneinend vorgeſtellt wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding ſelbſt (in der Erſcheinung) ausmacht, nämlich das Reale, gegeben ſein muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte, dasjenige aber, worin das Reale aller Erſcheinungen gegeben iſt, die einige allbefaſſende Erfahrung iſt, ſo muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenſtände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgeſetzt werden, auf deſſen Einſchränkung allein alle Möglichkeit empiriſcher Gegenſtände, ihr Unterſchied von einander und ihre durchgängige Beſtimmung beruhen kann. Nun können uns in der That keine andere Gegenſtände, als die der Sinne, und nirgend, als in dem Context einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich iſt nichts für uns ein Gegenſtand, wenn es nicht den Inbegriff aller empiriſchen Realität als Bedingung ſeiner Möglichkeit vorausſetzt. Nach einer natürlichen Illuſion ſehen wir nun das für einen Grundſatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müſſe, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenſtände unſerer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empiriſche Princip unſerer Begriffe der Möglichkeit der Dinge als Erſcheinungen, durch Weglaſſung dieſer Einſchränkung für ein transſcendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten.

Daß wir aber hernach dieſe Idee vom Inbegriffe aller Realität hypoſtaſiren, kommt daher, weil wir die *distributive* Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verſtandes in die *collective* Einheit eines Erfahrungsganzen dialektiſch verwandeln, und an dieſem Ganzen der Erſcheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empiriſche Realität in ſich enthält, welches denn, vermittelſt der ſchon gedachten transſcendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechſelt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge ſteht, zu deren durchgängiger Beſtimmung es die realen Bedingungen hergibt *).

---

*) Dieſes Ideal des allerrealſten Weſens wird alſo, ob es zwar eine bloſe Vorſtellung iſt, zuerſt *realiſirt* d. i. zum Object gemacht, darauf *hypoſtaſirt*, endlich, durch einen natürlichen Fortſchritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, ſogar *perſonificirt*, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erſcheinungen ſelbſt (der Sinnlichkeit allein), ſondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den *Verſtand* (in einer Apperception) beruht, mithin die Einheit der höchſten Realität und die durchgängige Beſtimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchſten Verſtande, mithin in einer *Intelligenz* zu liegen ſcheint.

Des dritten Hauptſtücks
dritter Abſchnitt.

Von den Beweisgründen der ſpeculativen Vernunft, auf das Daſein eines höchſten Weſens zu ſchließen.

Ungeachtet dieſer dringenden Bedürfniß der Vernunft, etwas vorauszuſetzen, was dem Verſtande zu der durchgängigen Beſtimmung ſeiner Begriffe vollſtändig zum Grunde liegen könne, ſo bemerkt ſie doch das Idealiſche und blos Gedichtete einer ſolchen Vorausſetzung viel zu leicht, als daß ſie dadurch allein überredet werden ſollte, ein bloſes Selbſtgeſchöpf ihres Denkens ſofort für ein wirkliches Weſen anzunehmen, wenn ſie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruheſtand, in dem Regreſſus vom Bedingten, das gegeben iſt, zum Unbedingten, zu ſuchen, das zwar an ſich und ſeinem bloſen Begriff nach nicht als wirklich gegeben iſt, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kann. Dieſes iſt nun der natürliche Gang, den jede menſchliche Vernunft, ſelbſt die gemeinſte nimmt, obgleich nicht eine jede in demſelben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, ſondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt alſo etwas Exiſtirendes zum Grunde. Dieſer Boden aber ſinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felſen des Abſolut-Nothwendigen ruht. Dieſer ſelber aber ſchwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum iſt, und er nicht ſelbſt Alles erfüllt und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich iſt.

Wenn etwas, was es auch ſei, exiſtirt, ſo muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Denn das Zufällige exiſtirt nur unter der Bedingung eines Anderen, als ſeiner Urſache, und von dieſer gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Urſache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweiſe da iſt. Das iſt das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortſchritt zum Urweſen gründet.

Nun ſieht ſich die Vernunft nach dem Begriffe eines Weſens um, das ſich zu einem ſolchen Vorzuge der Exiſtenz, als die unbedingte Nothwendigkeit, ſchicke, nicht ſowohl, um alsdenn von dem Begriffe deſſelben a priori auf ſein Daſein zu ſchließen, (denn getraute ſie ſich dieſes, ſo dürfte ſie überhaupt nur unter bloſen Begriffen forſchen und hätte nicht nöthig, ein gegebenes Daſein zum Grunde zu legen,) ſondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der abſoluten Nothwendigkeit Widerſtreitendes in ſich hat. Denn daß doch irgend etwas ſchlechthin nothwendig exiſtiren müſſe, hält ſie nach dem erſteren Schluſſe ſchon für ausgemacht. Wenn ſie nun Alles wegſchaffen kann, was ſich mit dieſer Nothwendigkeit nicht verträgt, außer Einem; ſo iſt dieſes das ſchlechthin nothwendige Weſen, mag man nun die Nothwendigkeit deſſelben begreifen d. i. aus ſeinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht.

Nun ſcheint dasjenige, deſſen Begriff zu allem Warum das Darum in ſich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Abſicht defect iſt, welches allerwärts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickliche Weſen zu ſein, weil es bei dem Selbſtbeſitz aller Bedingungen zu allem Möglichen ſelbſt keiner Bedingung bedarf, ja derſelben nicht einmal fähig iſt, folglich, wenigſtens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit ein Genüge thut, darin es kein anderer Begriff ihm gleichthun kann, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig iſt, kein ſolches Merkmal der Unabhängigkeit von allen ferneren Bedingungen an ſich zeigt. Es iſt wahr, daß hieraus noch nicht ſicher gefolgert werden könne, daß, was nicht die höchſte und in aller Abſicht vollſtändige Bedingung in ſich enthält, darum ſelbſt ſeiner Exiſtenz nach bedingt ſein müſſe; aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des unbedingten Daſeins nicht an ſich, deſſen die Vernunft mächtig iſt, um durch einen Begriff a priori irgend ein Weſen als unbedingt zu erkennen.

Der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität würde ſich alſo unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingt nothwendigen Weſens am beſten ſchicken, und wenn er dieſem auch nicht völlig genugthut, ſo haben wir doch keine Wahl, ſondern ſehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens nicht in den Wind ſchlagen dürfen; geben wir ſie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen ſolchen Vorzug im Daſein einen gegründeteren Anſpruch machen könnte.

So iſt alſo der natürliche Gang der menſchlichen Vernunft beſchaffen. Zuerſt überzeugt ſie ſich vom Daſein irgend eines nothwendigen Weſens. In dieſem erkennt ſie eine unbedingte Exiſtenz. Nun ſucht ſie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet ihn in dem, was ſelbſt die zureichende Bedingung zu allem Anderen iſt, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit und führt den Begriff eines einigen, nämlich des höchſten Weſens bei ſich, und ſo ſchließt ſie, daß das höchſte Weſen, als Urgrund aller Dinge, ſchlechthin nothwendiger Weiſe da ſei.

Dieſem Begriffe kann eine gewiſſe Gründlichkeit nicht beſtritten werden, wenn von Entſchließungen die Rede iſt, nämlich, wenn einmal das Daſein irgend eines nothwendigen Weſens zugegeben wird und man darin übereinkommt, daß man ſeine Partei ergreifen müſſe, worin man daſſelbe ſetzen wolle; denn alsdenn kann man nicht ſchicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, ſondern iſt genöthigt, der abſoluten Einheit der vollſtändigen Realität, als dem Urquelle der Möglichkeit ſeine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entſchließen, und wir lieber dieſe ganze Sache dahin geſtellt ſein ließen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beifalle gezwungen würden, d. i. wenn es blos um Beurtheilung zu thun iſt, wie viel wir von dieſer Aufgabe wiſſen und was wir uns nur zu wiſſen ſchmeicheln; dann erſcheint obiger Schluß bei Weitem nicht in ſo vortheilhafter Geſtalt und bedarf Gunſt, um den Mangel ſeiner Rechtsanſprüche zu erſetzen.

Denn wenn wir Alles ſo gut ſein laſſen, wie es hier vor uns liegt, daß nämlich erſtlich von irgend einer gegebenen Exiſtenz (allenfalls auch blos meiner eigenen) ein richtiger Schluß auf die Exiſtenz eines unbedingt nothwendigen Weſens Statt finde; zweitens, daß ich ein Weſen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als ſchlechthin unbedingt anſehen müſſe, folglich der Begriff des Dinges, welches ſich zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickt, hiedurch gefunden ſei: ſo kann daraus doch gar nicht geſchloſſen werden, daß der Begriff eines eingeſchränkten Weſens, das nicht die höchſte Realität hat, darum der abſoluten Nothwendigkeit widerſpreche. Denn ob ich gleich in ſeinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen ſchon bei ſich führt, ſo kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß ſein Daſein eben darum bedingt ſein müſſe; ſo wie ich in einem hypothetiſchen Vernunftſchluſſe nicht ſagen kann: wo eine gewiſſe Bedingung (nämlich hier der Vollſtändigkeit nach Begriffen) nicht iſt, da iſt auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeſchränkte Weſen eben ſo wohl für unbedingt nothwendig gelten zu laſſen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht ſchließen können. Auf dieſe Weiſe aber hätte dieſes Argument uns nicht den mindeſten Begriff von Eigenſchaften eines nothwendigen Weſens verſchafft und überall gar nichts geleiſtet.

Gleichwohl bleibt dieſem Argument eine gewiſſe Wichtigkeit und ein Anſehen, das ihm wegen dieſer objectiven Unzulänglichkeit noch nicht ſofort genommen werden kann. Denn ſetzet, es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns ſelbſt d. i. ohne Triebfedern ſein würden, wo nicht ein höchſtes Weſen vorausgeſetzt würde, das den praktiſchen Geſetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte, ſo würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn ſie gleich nicht objectiv zulänglich ſein möchten, doch nach dem Maaße unſerer Vernunft überwiegend ſind, und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Beſſeres und Ueberführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen würde hier die Unſchlüſſigkeit der Speculation durch einen **praktiſchen** Zuſatz aus dem Gleichgewichte bringen, ja die Vernunft würde bei ihr ſelbſt, als dem nachſehendſten Richter, keine Rechtfertigungen finden, wenn ſie unter dringenden Bewegurſachen, obzwar nur mangelhafter Einſicht, dieſen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigſtens keine beſſere kennen, nicht gefolgt wäre.

Dieſes Argument, ob es gleich in der That transſcendental iſt, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, iſt doch ſo einfältig und natürlich, daß es dem gemeinſten Menſchenſinne angemeſſen iſt, ſo bald dieſer nur einmal darauf geführt wird. Man ſieht Dinge ſich verändern, entſtehen und vergehen; ſie müſſen alſo, oder wenigſtens ihr Zuſtand eine Urſache haben. Von jeder Urſache aber, die jemals in der Erſcheinung gegeben werden mag, läßt ſich eben dieſes wiederum fragen. Wohin ſollen wir nun die *oberſte* Cauſalität billiger verlegen, als dahin, wo auch die *höchſte* Cauſalität iſt, d. i. in dasjenige Weſen, was zu der möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in ſich ſelbſt urſprünglich enthält, deſſen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefaſſenden Vollkommenheit ſehr leicht zu Stande kommt. Dieſe höchſte Urſache halten wir denn für ſchlechthin nothwendig, weil wir es ſchlechterdings nothwendig finden, bis zu ihr hinaufzuſteigen, und keinen Grund, über ſie noch weiter hinaus zu gehen. Daher ſehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeſte Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchſchimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Speculation, ſondern nur ein nach und nach verſtändlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verſtandes geführt hat.

Es ſind nun drei Beweisarten vom Daſein Gottes aus ſpeculativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieſer Abſicht einſchlagen mag, fangen entweder von der beſtimmten Erfahrung und der dadurch erkannten beſonderen Beſchaffenheit unſerer Sinnenwelt an, und ſteigen von ihr nach Geſetzen der Cauſalität bis zur höchſten Urſache außer der Welt hinauf; oder ſie legen nur unbeſtimmte Erfahrung d. i. irgend ein Daſein empiriſch zum Grunde; oder ſie abſtrahiren endlich von aller Erfahrung und ſchließen gänzlich a priori aus bloſen Begriffen auf das Daſein einer höchſten Urſache. Der erſte Beweis iſt der phyſikotheologiſche, der zweite der kosmologiſche, der dritte der ontologiſche Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde darthun, daß die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empiriſchen) ſo wenig, als auf dem anderen (dem transſcendentalen) etwas ausrichte, und daß ſie vergeblich ihre Flügel ausſpanne, um über die Sinnenwelt durch die bloſe Macht der Speculation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrifft, in welcher dieſe Beweisarten der Prüfung vorgelegt werden müſſen, ſo wird ſie gerade die umgekehrte von derjenigen ſein, welche die ſich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt, und in der wir ſie auch zuerſt geſtellt haben. Denn es wird ſich zeigen, daß, obgleich Erfahrung den erſten Anlaß dazu gibt, dennoch blos der transſcendentale Begriff die Vernunft in dieſer ihrer Beſtrebung leite und in allen ſolchen Verſuchen das Ziel ausſtecke, das ſie ſich vorgeſetzt hat. Ich werde alſo von der Prüfung des transſcendentalen Beweiſes anfangen und nachher ſehen, was der Zuſatz des Empiriſchen zur Vergrößerung ſeiner Beweiskraft thun könne.

Des dritten Hauptſtücks

vierter Abſchnitt.

Von der Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes vom Daſein Gottes.

Man ſieht aus dem Bisherigen leicht, daß der Begriff eines abſolut nothwendigen Weſens ein reiner Vernunftbegriff d. i. eine bloſe Idee ſei, deren objective Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewieſen iſt, welche auch nur auf eine gewiſſe, obzwar unerreichbare Vollſtändigkeit Anweiſung gibt, und eigentlich mehr dazu dient, den Verſtand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenſtände zu erweitern. Es findet ſich hier nun das Befremdliche und Widerſinniſche, daß der Schluß von einem gegebenen Daſein überhaupt auf irgend ein ſchlechthin nothwendiges Daſein dringend und richtig zu ſein ſcheint, und wir gleichwohl alle Bedingungen des Verſtandes, ſich einen Begriff von einer ſolchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

Man hat zu aller Zeit von dem *abſolut nothwendigen* Weſen geredet und ſich nicht ſo wohl Mühe gegeben, zu verſtehen, ob und wie man ſich ein Ding von dieſer Art auch nur denken könne, als vielmehr deſſen Daſein zu beweiſen. Nun iſt zwar eine Namenerklärung von dieſem Begriffe ganz leicht, daß es nämlich ſo etwas ſei, deſſen Nichtſein unmöglich iſt; aber man wird hiedurch um nichts klüger in Anſehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtſein eines Dinges als ſchlechterdings undenklich anzuſehen, und die eigentlich dasjenige ſind, was man wiſſen will, nämlich, ob wir uns durch dieſen Begriff überall etwas denken oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verſtand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzuſehen, vermittelſt des Worts: *unbedingt*, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verſtändlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingt-Nothwendigen noch etwas oder vielleicht gar nichts denke.

Noch mehr: dieſen auf das bloſe Gerathewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beiſpiele zu erklären geglaubt, ſo daß alle weitere Nachfrage wegen ſeiner Verſtändlichkeit ganz unnöthig geſchienen. Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drei Winkel habe, iſt ſchlechthin nothwendig, und ſo redete man von einem Gegenſtande, der ganz außerhalb der Sphäre unſeres Verſtandes liegt, als ob man ganz wohl verſtände, was man mit dem Begriffe von ihm ſagen wolle.

Alle vorgegebene Beiſpiele ſind ohne Ausnahme nur von *Urtheilen*, aber nicht von *Dingen* und deren Daſein hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber iſt nicht eine abſolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die abſolute Nothwendigkeit des Urtheils iſt nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des Prädicats im Urtheile. Der vorige Satz ſagte nicht, daß drei Winkel ſchlechterdings nothwendig ſeien, ſondern: unter der Bedingung, daß ein Triangel da iſt (gegeben iſt), ſind auch drei Winkel (in ihm) nothwendiger Weiſe da. Gleichwohl hat dieſe logiſche Nothwendigkeit eine ſo große Macht ihrer Illuſion bewieſen, daß, indem man ſich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der ſo geſtellt war, daß man ſeiner Meinung nach das Daſein mit in ſeinem Umfang begriff, man daraus glaubte ſicher ſchließen zu können, daß, weil dem Object dieſes Begriffs das Daſein nothwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieſes Ding als gegeben (exiſtirend) ſetze, auch ſein Daſein nothwendig (nach der Regel der Identität) geſetzt werde und dieſes Weſen daher ſelbſt ſchlechterdings nothwendig ſei, weil ſein Daſein in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenſtand deſſelben ſetze, mit gedacht wird.

Wenn ich das Prädicat in einem identiſchen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, ſo entſpringt ein Widerſpruch, und daher ſage ich: jenes kommt dieſem nothwendiger Weiſe zu. Hebe ich aber das Subject zuſammt dem Prädicate auf, ſo entſpringt kein Widerſpruch; denn es iſt nichts mehr, welchem widerſprochen werden könnte. Einen Triangel ſetzen und doch die drei Winkel deſſelben aufheben, iſt widerſprechend; aber den Triangel ſammt ſeinen drei Winkeln aufheben, iſt kein Widerſpruch. Gerade eben ſo iſt es mit dem Begriffe eines abſolut nothwendigen Weſens bewandt. Wenn ihr das Daſein deſſelben aufhebt, ſo hebt ihr das Ding ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten auf; wo ſoll alsdenn der Widerſpruch herkommen? Aeußerlich iſt nichts, dem widerſprochen würde, denn das Ding ſoll nicht äußerlich nothwendig ſein; innerlich auch nichts, denn ihr habt durch Aufhebung des Dinges ſelbſt alles Innere zugleich aufgehoben. Gott iſt allmächtig; das iſt ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit d. i. ein unendliches Weſen ſetzt, mit deſſen Begriff jener identiſch iſt. Wenn ihr aber ſagt: Gott iſt nicht, ſo iſt weder die Allmacht, noch irgend ein anderes ſeiner

Prädicate gegeben; denn ſie ſind alle zuſammt dem Subjecte aufgehoben, und es zeigt ſich in dieſem Gedanken nicht der mindeſte Widerſpruch.

Ihr habt alſo geſehen, daß, wenn ich das Prädicat eines Urtheils zuſammt dem Subjecte aufhebe, niemals ein innerer Widerſpruch entſpringen könne, das Prädicat mag auch ſein, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als, ihr müßt ſagen: es gibt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die alſo bleiben müſſen. Das würde aber eben ſo viel ſagen, als: es gibt ſchlechterdings nothwendige Subjecte; eine Vorausſetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringſten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen ſeinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerſpruch zurück ließe, und ohne den Widerſpruch habe ich durch bloſe reine Begriffe a priori kein Merkmal der Unmöglichkeit.

Wider alle dieſe allgemeine Schlüſſe, (deren ſich kein Menſch weigern kann,) fordert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr als einen Beweis durch die That aufſtellet: daß es doch einen und zwar nur dieſen Einen Begriff gebe, da das Nichtſein oder das Aufheben ſeines Gegenſtandes in ſich ſelbſt widerſprechend ſei, und dieſes iſt der Begriff des allerrealſten Weſens. Es hat, ſagt ihr, alle Realität, und ihr ſeid berechtigt, ein ſolches Weſen als möglich anzunehmen, (welches ich vorjetzt einwillige, obgleich der ſich nicht widerſprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenſtandes beweiſet.)*) Nun iſt unter aller Realität auch das

---

*) Der Begriff iſt allemal möglich, wenn er ſich nicht widerſpricht. Das iſt das logiſche Merkmal der Möglichkeit und dadurch wird ſein Gegenſtand vom **nihil negativum** unterſchieden. Allein er kann nichts deſtoweniger ein leerer Begriff ſein, wenn die objective Realität der Syntheſis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht beſonders dargethan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundſatze der Analyſis (dem Satze des Widerſpruchs) beruht. Das iſt eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logiſche) nicht ſofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu ſchließen.

Daſein mit begriffen; alſo liegt das Daſein in dem Begriff von einem Möglichen. Wird dieſes Ding nun aufgehoben, ſo wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widerſprechend iſt.

Ich antworte: Ihr habt ſchon einen Widerſpruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich ſeiner Möglichkeit nach denken wolltet, es ſei unter welchem verſteckten Namen, ſchon den Begriff ſeiner Exiſtenz hinein brachtet. Räumt man euch dieſes ein, ſo habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts geſagt; denn ihr habt eine bloſe Tautologie begangen. Ich frage euch, iſt der Satz: dieſes oder jenes Ding, (welches ich euch als möglich einräume, es mag ſein, welches es wolle,) exiſtirt, iſt, ſage ich, dieſer Satz ein analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz? Wenn er das Erſtere iſt, ſo thut ihr durch das Daſein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch iſt, das Ding ſelber ſein, oder ihr habt ein Daſein als zur Möglichkeit gehörig vorausgeſetzt, und alsdenn das Daſein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geſchloſſen, welches nichts, als eine elende Tautologie iſt. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Exiſtenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus. Denn wenn ihr auch alles Setzen, (unbeſtimmt was ihr ſetzt,) Realität nennt, ſo habt ihr das Ding ſchon mit allen ſeinen Prädicaten im Begriffe des Subjects geſetzt und als wirklich angenommen und im Prädicate wiederholt ihr es nur. Geſteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige geſtehen muß, daß ein jeder Exiſtentialſatz ſynthetiſch ſei, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Exiſtenz ſich ohne Widerſpruch nicht aufheben laſſe? da dieſer Vorzug nur den analytiſchen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt.

Ich würde zwar hoffen, dieſe grübleriſche Argumentation, ohne allen Umſchweif, durch eine genaue Beſtimmung des Begriffs der Exiſtenz zu Nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, daß die Illuſion, in Verwechſelung eines logiſchen Prädicats mit einem realen (d. i. der Beſtimmung eines Dinges) beinahe alle Belehrung ausſchlage. Zum logiſchen Prädicate kann Alles dienen, was man will, ſogar das Subject kann von ſich ſelbſt prädicirt werden; denn die Logik abſtrahirt von allem Inhalte. Aber die Beſtimmung iſt ein Prädicat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß alſo nicht in ihm ſchon enthalten ſein.

Sein iſt offenbar kein reales Prädicat d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es iſt blos die Poſition eines Dinges oder gewiſſer Beſtimmungen an ſich ſelbſt. Im logiſchen Gebrauche iſt es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott iſt allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: iſt, iſt nicht noch ein Prädicat oben ein, ſondern nur das, was das Prädicat beziehungsweiſe aufs Subject ſetzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen ſeinen Prädicaten, (worunter auch die Allmacht gehört,) zuſammen und ſage: Gott iſt, oder: es iſt ein Gott, ſo ſetze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, ſondern nur das Subject an ſich ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten, und zwar den Gegenſtand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müſſen genau einerlei enthalten und es kann daher zu dem Begriffe, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich deſſen Gegenſtand als ſchlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er iſt) denke, nichts weiter hinzukommen. Und ſo enthält das Wirkliche nichts mehr, als das blos Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche. Denn da dieſe den Begriff, jene aber den Gegenſtand und deſſen Poſition an ſich ſelbſt bedeuten, ſo würde, im Fall dieſer mehr enthielte, als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenſtand ausdrücken und alſo auch nicht der angemeſſene Begriff von ihm ſein. Aber in meinem Vermögenszuſtande iſt mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem bloſen Begriffe derſelben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenſtand iſt bei der Wirklichkeit nicht blos in meinem Begriffe analytiſch enthalten, ſondern kommt zu meinem Begriffe, (der eine Beſtimmung meines Zuſtandes iſt,) ſynthetiſch hinzu, ohne daß durch dieſes Sein außerhalb meinem Begriffe dieſe gedachte hundert Thaler ſelbſt im Mindeſten vermehrt werden.

Wenn ich alſo ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will (ſelbſt in der durchgängigen Beſtimmung) denke, ſo kommt dadurch, daß ich noch hinzuſetze: dieſes Ding iſt, nicht das Mindeſte zu dem Dinge hinzu. Denn ſonſt würde nicht eben daſſelbe, ſondern mehr exiſtiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht ſagen, daß gerade der Gegenſtand meines Begriffs exiſtire. Denke ich mir auch ſogar in einem Dinge alle Realität außer einer, ſo kommt dadurch, daß ich ſage: ein ſolches mangelhaftes Ding exiſtirt, die fehlende Realität nicht hinzu, ſondern es exiſtirt gerade mit demſelben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, ſonſt würde etwas Anderes, als ich dachte, exiſtiren. Denke ich mir nun ein Weſen als die höchſte Realität (ohne Mangel), ſo bleibt noch immer die Frage: ob es exiſtire, oder nicht? Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt, ſo fehlt doch noch etwas an dem Verhältniſſe zu meinem ganzen Zuſtande des Denkens, nämlich daß die Erkenntniß jenes Objects auch **a posteriori** möglich ſei. Und hier zeigt ſich auch die Urſache der hiebei obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenſtande der Sinne die Rede, ſo würde ich die Exiſtenz des Dinges mit dem bloſen Begriffe des Dinges nicht verwechſeln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenſtand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empiriſchen Erkenntniß überhaupt als einſtimmig, durch die Exiſtenz aber als in dem Context der geſammten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der geſammten Erfahrung der Begriff vom Gegenſtande nicht im Mindeſten vermehrt wird, unſer Denken aber durch denſelben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekömmt. Wollen wir dagegen die Exiſtenz durch die reine Kategorie allein denken, ſo iſt kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, ſie von der bloſen Möglichkeit zu unterſcheiden.

Unſer Begriff von einem Gegenſtande mag alſo enthalten, was und wie viel er wolle, ſo müſſen wir doch aus ihm herausgehen, um dieſem die Exiſtenz zu ertheilen. Bei Gegenſtänden der Sinne geſchieht dieſes durch den Zuſammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empiriſchen Geſetzen; aber für Objecte des reinen Denkens iſt ganz und gar kein Mittel, ihr Daſein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unſer Bewußtſein aller Exiſtenz aber, (es ſei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüſſe, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen,) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Exiſtenz außer dieſem Felde kann zwar nicht ſchlechterdings für unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Der Begriff eines höchſten Weſens iſt eine in mancher Abſicht ſehr nützliche Idee; ſie iſt aber eben darum, weil ſie blos Idee iſt, ganz unfähig, um vermittelſt ihrer allein unſere Erkenntniß in Anſehung deſſen, was exiſtirt, zu erweitern. Sie vermag nicht einmal ſo viel, daß ſie uns in Anſehung der Möglichkeit eines Mehreren belehrte. Das analytiſche Merkmal der Möglichkeit, das darin beſteht, daß bloſe Poſitionen (Realitäten) keinen Widerſpruch erzeugen, kann ihm zwar nicht beſtritten werden; da aber die Verknüpfung aller realen Eigenſchaften in einem Dinge eine Syntheſis iſt, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urtheilen können, weil uns die Realitäten ſpecifiſch nicht gegeben ſind und, wenn dieſes auch geſchähe, überall gar kein Urtheil darin Statt findet, weil das Merkmal der Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniſſe immer nur in der Erfahrung geſucht werden muß, zu welcher aber der Gegenſtand einer Idee nicht gehören kann; ſo hat der berühmte Leibnitz bei Weitem das nicht geleiſtet, weſſen er ſich ſchmeichelte, nämlich eines ſo erhabenen idealiſchen Weſens Möglichkeit a priori einſehen zu wollen.

Es iſt alſo an dem ſo berühmten ontologiſchen (carteſianiſchen) Beweiſe vom Daſein eines höchſten Weſens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Menſch möchte wohl eben ſo wenig aus bloſen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängen wollte.

Des dritten Hauptſtücks

fünfter Abſchnitt.

Von der Unmöglichkeit eines kosmologiſchen Beweiſes vom Daſein Gottes.

Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloſe Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Daſein des ihr entſprechenden Gegenſtandes ſelbſt ausklauben zu wollen. In der That würde man es nie auf dieſem Wege verſucht haben, wäre nicht die Bedürfniß unſerer Vernunft, zur Exiſtenz überhaupt irgend etwas Nothwendiges, (bei dem man im Aufſteigen ſtehen bleiben könnte,) anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da dieſe Nothwendigkeit unbedingt und a priori gewiß ſein muß, gezwungen worden, einen Begriff zu ſuchen, der, wo möglich, einer ſolchen Forderung eine Genüge thäte und ein Daſein völlig a priori zu erkennen gäbe. Dieſen glaubte man nun in der Idee eines allerrealſten Weſens zu finden, und ſo wurde dieſe nur zur beſtimmteren Kenntniß desjenigen, wovon man ſchon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müſſe exiſtiren, nämlich des nothwendigen Weſens, gebraucht. Indeß verhehlte man dieſen natürlichen Gang der Vernunft und, anſtatt bei dieſem Begriffe zu endigen, verſuchte man von ihm anzufangen, um die Nothwendigkeit des Daſeins aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen beſtimmt war. Hieraus entſprang nun der verunglückte ontologiſche Beweis, der weder für den natürlichen und geſunden Verſtand, noch für die ſchulgerechte Prüfung etwas Genugthuendes bei ſich führt.

Der *kosmologiſche Beweis*, den wir jetzt unterſuchen wollen, behält die Verknüpfung der abſoluten Nothwendigkeit mit der höchſten Realität bei, aber anſtatt, wie der vorige, von der höchſten Realität auf die Nothwendigkeit im Daſein zu ſchlieſſen, ſchließt er vielmehr von der zum Voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Weſens auf deſſen unbegrenzte Realität, und bringt ſo fern Alles wenigſtens in das Geleis einer, ich weiß nicht ob vernünftigen, oder vernünftelnden, wenigſtens natürlichen Schlußart, welche nicht allein für den gemeinen, ſondern auch den ſpeculativen Verſtand die meiſte Ueberredung bei ſich führt; wie ſie denn auch ſichtbarlich zu allen Beweiſen der natürlichen Theologie die erſten Grundlinien zieht, denen man jederzeit nachgegangen iſt und ferner nachgehen wird, man mag ſie nun durch noch ſo viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verſtecken, als man immer will. Dieſen Beweis, den Leibnitz auch den **a contingentia mundi** nannte, wollen wir jetzt vor Augen ſtellen und der Prüfung unterwerfen.

Er lautet alſo: Wenn etwas exiſtirt, ſo muß auch ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen exiſtiren. Nun exiſtire zum Mindeſten ich ſelbſt; alſo exiſtirt ein abſolutnothwendiges Weſen. Der Unterſatz enthält eine Erfahrung, der Oberſatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Daſein des Nothwendigen*). Alſo hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin iſt er nicht gänzlich **a priori** geführt, oder ontologiſch, und weil der Gegenſtand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, ſo wird er darum der *kosmologiſche* Beweis genannt. Da er auch von aller beſonderen Eigenſchaft der Gegenſtände der Erfahrung, dadurch ſich dieſe Welt von jeder möglichen unterſcheiden mag, abſtrahirt, ſo wird er ſchon in ſeiner Benennung auch vom phyſikotheologiſchen Beweiſe unterſchieden, welcher Beobachtungen der beſonderen Beſchaffenheit dieſer unſerer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.

Nun ſchließt der Beweis weiter: das nothwendige Weſen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Anſehung aller möglichen ent-

---

*) Dieſe Schlußfolge iſt zu bekannt, als daß es nöthig wäre, ſie hier weitläuftig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transſcendentalen Naturgeſetz der Cauſalität: daß alles *Zufällige* ſeine Urſache habe, die, wenn ſie wiederum zufällig iſt, eben ſowohl eine Urſache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Urſachen ſich bei einer ſchlechthin nothwendigen Urſache endigen muß, ohne welche ſie keine Vollſtändigkeit haben würde.

gegengeſetzten Prädicate nur durch eines derſelben beſtimmt werden; folglich muß es durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſein. Nun iſt nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der daſſelbe a priori durchgängig beſtimmt, nämlich der des entis realissimi; alſo iſt der Begriff des allerrealſten Weſens der einzige, dadurch ein nothwendiges Weſen gedacht werden kann, d. i. es exiſtirt ein höchſtes Weſen nothwendiger Weiſe.

In dieſem kosmologiſchen Argumente kommen ſo viel vernünftelnde Grundſätze zuſammen, daß die ſpeculative Vernunft hier alle ihre dialektiſche Kunſt aufgeboten zu haben ſcheint, um den größtmöglichen transſcendentalen Schein zu Stande zu bringen. Wir wollen ihre Prüfung indeſſen eine Weile bei Seite ſetzen, um nur eine Liſt derſelben offenbar zu machen, mit welcher ſie ein altes Argument in verkleideter Geſtalt für ein neues aufſtellt und ſich auf zweier Zeugen Einſtimmung beruft, nämlich einen reinen Vernunftzeugen und einen anderen von empiriſcher Beglaubigung, da es doch nur der erſtere allein iſt, welcher blos ſeinen Anzug und Stimme verändert, um für einen zweiten gehalten zu werden. Um ſeinen Grund recht ſicher zu legen, fußet ſich dieſer Beweis auf Erfahrung und gibt ſich dadurch das Anſehen, als ſei er vom ontologiſchen Beweiſe unterſchieden, der auf lauter reine Begriffe a priori ſein ganzes Vertrauen ſetzt. Dieſer Erfahrung aber bedient ſich der kosmologiſche Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Daſein eines nothwendigen Weſens überhaupt. Was dieſes für Eigenſchaften habe, kann der empiriſche Beweisgrund nicht lehren, ſondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abſchied und forſcht hinter lauter Begriffen: was nämlich ein abſolut nothwendiges Weſen überhaupt für Eigenſchaften haben müſſe, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requisita) zu einer abſoluten Nothwendigkeit in ſich enthalte. Nun glaubt ſie im Begriffe eines allerrealſten Weſens einzig und allein dieſe Requiſite anzutreffen, und ſchließt ſodann: das iſt das ſchlechterdings nothwendige Weſen. Es iſt aber klar, daß man hiebei vorausſetzt, der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität thue dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit im Daſein völlig genug, d. i. es laſſe ſich aus jener auf dieſe ſchließen; ein Satz, den das ontologiſche Argument behauptete, welches man alſo im kosmologiſchen Beweiſe annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die abſolute Nothwendigkeit iſt ein Daſein aus bloſen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des **entis realissimi** iſt ein ſolcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daſein paſſend und ihm adäquat iſt, ſo muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geſchloſſen werden könne. Es iſt alſo eigentlich nur der ontologiſche Beweis aus lauter Begriffen, der in dem ſogenannten kosmologiſchen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung iſt ganz müßig, vielleicht um uns nur auf den Begriff der abſoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um dieſe an irgend einem beſtimmten Dinge darzuthun. Denn ſobald wir dieſes zur Abſicht haben, müſſen wir ſofort alle Erfahrung verlaſſen und unter reinen Begriffen ſuchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines abſolut nothwendigen Weſens enthalte. Iſt aber auf ſolche Weiſe nur die Möglichkeit eines ſolchen Weſens eingeſehen, ſo iſt auch ſein Daſein dargethan; denn es heißt ſo viel, als: unter allem Möglichen iſt Eines, das abſolute Nothwendigkeit bei ſich führt, d. i. dieſes Weſen exiſtirt ſchlechterdings nothwendig.

Alle Blendwerke im Schließen entdecken ſich am leichteſten, wenn man ſie auf ſchulgerechte Art vor Augen ſtellt. Hier iſt eine ſolche Darſtellung.

Wenn der Satz richtig iſt: ein jedes ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt zugleich das allerrealſte Weſen, (als welches der **nervus probandi** des kosmologiſchen Beweiſes iſt;) ſo muß er ſich, wie alle bejahende Urtheile, wenigſtens **per accidens** umkehren laſſen; alſo: einige allerrealſte Weſen ſind zugleich ſchlechthin nothwendige Weſen. Nun iſt aber ein **ens realissimum** von einem anderen in keinem Stücke unterſchieden, und was alſo von einigen unter dieſem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ich's (in dieſem Falle) auch ſchlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealſtes Weſen iſt ein nothwendiges Weſen. Weil nun dieſer Satz blos aus ſeinen Begriffen a priori beſtimmt iſt, ſo muß der bloſe Begriff des realſten Weſens auch die abſolute Nothwendigkeit deſſelben bei ſich führen; welches eben der ontologiſche Beweis behauptete und der kosmologiſche nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber ſeinen Schlüſſen, obzwar verſteckter Weiſe, unterlegte.

So iſt denn der zweite Weg, den die ſpeculative Vernunft nimmt, um das Daſein des höchſten Weſens zu beweiſen, nicht allein mit dem erſten gleich trüglich, ſondern hat noch dieſes Tadelhafte an ſich, daß er eine **ignoratio elenchi** begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußſteig zu führen, aber nach einem kleinen Umſchweif uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir ſeinetwegen verlaſſen hatten.

Ich habe kurz vorher geſagt, daß in dieſem kosmologiſchen Argumente ſich ein ganzes Neſt von dialektiſchen Anmaßungen verborgen halte, welches die transſcendentale Kritik leicht entdecken und zerſtören kann. Ich will ſie jetzt nur anführen und es dem ſchon geübten Leſer überlaſſen, den trüglichen Grundſätzen weiter nachzuforſchen und ſie aufzuheben.

Da befinden ſich denn z. B. 1) der transſcendentale Grundſatz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung iſt, außerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der blos intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſalität, hervorbringen, und der Grundſatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal ſeines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber ſollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2) Der Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache zu ſchließen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger dieſen Grundſatz über dieſelbe, (wohin dieſe Kette gar nicht verlängert werden kann,) ausdehnen können. 3) Die falſche Selbſtbefriedigung der Vernunft in Anſehung der Vollendung dieſer Reihe, dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit Statt finden kann, wegſchafft und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieſes für eine Vollendung ſeines Begriffs annimmt. 4) Die Verwechſelung der logiſchen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerſpruch) mit der tranſſcendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer ſolchen Syntheſis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kann u. ſ. w.

Das Kunſtſtück des kosmologiſchen Beweiſes zielt blos darauf ab, um dem Beweiſe des Daſeins eines nothwendigen Weſens a priori durch bloſe Begriffe auszuweichen, der ontologiſch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieſer Abſicht ſchließen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Daſein (einer Erfahrung überhaupt), ſo gut es ſich will thun laſſen, auf irgend eine ſchlechterdings nothwendige Bedingung deſſelben. Wir haben alsdenn dieſer ihre Möglichkeit nicht nöthig zu erklären. Denn wenn bewieſen iſt, daß ſie da ſei, ſo iſt die Frage wegen ihrer Möglichkeit ganz unnöthig. Wollen wir nun dieſes nothwendige Weſen nach ſeiner Beſchaffenheit näher beſtimmen, ſo ſuchen wir nicht dasjenige, was hinreichend iſt, aus ſeinem Begriffe die Nothwendigkeit des Daſeins zu begreifen; denn könnten wir dieſes, ſo hätten wir keine empiriſche Vorausſetzung nöthig; nein, wir ſuchen nur die negative Bedingung (conditio sine qua non), ohne welche ein Weſen nicht abſolut nothwendig ſein würde. Nun würde das in aller anderen Art von Schlüſſen, aus einer gegebenen Folge auf ihren Grund, wohl angehen; es trifft ſich aber hier unglücklicher Weiſe, daß die Bedingung, die man zur abſoluten Nothwendigkeit fordert, nur in einem einzigen Weſen angetroffen werden kann, welches daher in ſeinem Begriffe Alles, was zur abſoluten Nothwendigkeit erforderlich iſt, enthalten müßte und alſo einen Schluß a priori auf dieſelbe möglich macht; d. i. ich müßte auch umgekehrt ſchließen können: welchem Dinge dieſer Begriff (der höchſten Realität) zukommt, das iſt ſchlechterdings nothwendig, und kann ich ſo nicht ſchließen, (wie ich denn dieſes geſtehen muß, wenn ich den ontologiſchen Beweis vermeiden will,) ſo bin ich auch auf meinem neuen Wege verunglückt und befinde mich wiederum da, von wo ich ausging. Der Begriff des höchſten Weſens thut wohl allen Fragen **a priori** ein Genüge, die wegen der inneren Beſtimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und iſt darum auch ein Ideal ohne Gleichen, weil der allgemeine Begriff daſſelbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er thut aber der Frage wegen ſeines eigenen Daſeins gar kein Genüge, als warum es doch eigentlich nur zu thun war, und man konnte auf die Erkundigung deſſen, der das Daſein eines nothwendigen Weſens annahm und nur wiſſen wollte, welches denn unter allen Dingen dafür angeſehen werden müſſe, nicht antworten: Dies hier iſt das nothwendige Weſen.

Es mag wohl erlaubt ſein, das Daſein eines Weſens von der höchſten Zulänglichkeit als Urſache zu allen möglichen Wirkungen *anzunehmen*, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche ſie ſucht, zu erleichtern. Allein, ſich ſo viel herauszunehmen, daß man ſogar ſage: *ein ſolches Weſen exiſtirt nothwendig*, iſt nicht mehr die beſcheidene Aeußerung einer erlaubten Hypotheſe, ſondern die dreiſte Anmaßung einer apodiktiſchen Gewißheit; denn was man als ſchlechthin nothwendig zu erkennen vorgibt, davon muß auch die Erkenntniß abſolute Nothwendigkeit bei ſich führen.

Die ganze Aufgabe des transſcendentalen Ideals kommt darauf an: entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit deſſelben zu finden. Kann man das Eine, ſo muß man auch das Andere können; denn als ſchlechthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus ſeinem Begriffe nothwendig iſt. Aber beides überſteigt gänzlich alle äußerſte Beſtrebungen, unſeren Verſtand über dieſen Punct zu *befriedigen*, aber auch alle Verſuche, ihn wegen dieſes ſeines Unvermögens zu beruhigen.

Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, ſo unentbehrlich bedürfen, iſt der wahre Abgrund für die menſchliche Vernunft. Selbſt die Ewigkeit, ſo ſchauderhaft erhaben ſie auch ein *Haller* ſchildern mag, macht lange den ſchwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn ſie mißt nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* ſie nicht. Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Weſen, welches wir uns auch als das höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir iſt nichts, ohne das, was blos durch meinen Willen etwas iſt; *aber woher bin ich denn?* Hier ſinkt Alles unter uns und die größte Vollkommenheit, wie die kleinſte, ſchwebt ohne Haltung vor der ſpeculativen Vernunft, der es nichts koſtet, die eine ſo wie die andere ohne die mindeſte Hinderniß verſchwinden zu laſſen.

Viele Kräfte der Natur, die ihr Daſein durch gewiſſe Wirkungen äußern, bleiben für uns unerforſchlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachſpüren. Das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Object und mit demſelben der Grund, warum unſere Sinnlichkeit dieſe vielmehr, als andere oberſte Bedingungen habe, ſind und bleiben für uns unerforſchlich, obzwar die Sache ſelbſt übrigens gegeben, aber nur nicht eingeſehen iſt. Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht *unerforſchlich* heißen, weil es weiter keine Beglaubigung ſeiner Realität aufzuweiſen hat, als die Bedürfniß der Vernunft, vermittelſt deſſelben alle ſynthetiſche Einheit zu vollenden. Da es alſo nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich; vielmehr muß es, als bloſe Idee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden und alſo erforſcht werden können; denn eben darin beſteht Vernunft, daß wir von allen unſeren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es ſei aus ſubjectiven oder, wenn ſie ein bloſer Schein ſind, aus objectiven Gründen Rechenſchaft geben können.

Entdeckung und Erklärung des dialektiſchen Scheins

in allen transſcendentalen Beweiſen vom Daſein eines nothwendigen Weſens.

Beide bisher geführte Beweiſe waren transſcendental d. i. unabhängig von empiriſchen Principien verſucht. Denn obgleich der koſmologiſche eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, ſo iſt er doch nicht aus irgend einer beſonderen Beſchaffenheit derſelben, ſondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durchs empiriſche Bewußtſein überhaupt gegebene Exiſtenz, geführt und verläßt ſogar dieſe Anleitung, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Was iſt nun in dieſen transſcendentalen Beweiſen die Urſache des dialektiſchen, aber natürlichen Scheins, welche die Begriffe der Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft, und dasjenige, was doch nur Idee ſein kann, realiſirt und hypoſtaſirt? Was iſt die Urſache der Unvermeidlichkeit, etwas als an ſich nothwendig unter den exiſtirenden Dingen anzunehmen und doch zugleich vor dem Daſein eines ſolchen Weſens als einem Abgrunde zurückzubeben, und wie fängt man es an, daß ſich die Vernunft hierüber ſelbſt verſtehe und aus dem ſchwankenden Zuſtande eines ſchüchternen und immer wiederum zurückgenommenen Beifalls zur ruhigen Einſicht gelange?

Es iſt etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man vorausſetzt, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen, (obzwar darum noch nicht ſicheren) Schluſſe beruhte das koſmologiſche Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo finde ich, daß ſein Daſein niemals von mir als ſchlechterdings nothwendig vorgeſtellt werden könne und daß mich nichts hindere, es mag exiſtiren, was da wolle, das Nichtſein deſſelben zu denken, mithin ich zwar zu dem Exiſtirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müſſe, kein einziges Ding aber ſelbſt als an ſich nothwendig denken könne. Das heißt: ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemals *vollenden*, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, ich kann aber von demſelben niemals *anfangen*.

Wenn ich zu exiſtirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt bin, ſo folgt daraus unvermeidlich, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge ſelbſt angehen und treffen müſſe, weil ſonſt ein Widerſpruch vorgehen würde; mithin keiner dieſer beiden Grundſätze objectiv ſei, ſondern ſie allenfalls nur ſubjective Principien der Vernunft ſein können, nämlich einerſeits zu Allem, was als exiſtirend gegeben iſt, etwas zu ſuchen, das nothwendig iſt, d. i. niemals anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, andererſeits aber auch dieſe Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empiriſches als unbedingt anzunehmen, und ſich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In ſolcher Bedeutung können beide Grundſätze als blos heuriſtiſch und regulativ, die nichts, als das formale Intereſſe der Vernunft beſorgen, ganz wohl bei einander beſtehen. Denn der eine ſagt: ihr ſollt ſo über die Natur philoſophiren, als ob es zu Allem, was zur Exiſtenz gehört, einen nothwendigen erſten Grund gebe, lediglich um ſyſtematiſche Einheit in eure Erkenntniß zu bringen, indem ihr einer ſolchen Idee, nämlich einem eingebildeten oberſten Grunde, nachgeht; der andere aber warnt euch, keine einzige Beſtimmung, die die Exiſtenz der Dinge betrifft, für einen ſolchen oberſten Grund d. i. als abſolut nothwendig anzunehmen, ſondern euch noch immer den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten, und ſie daher jederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber von uns Alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingt nothwendig betrachtet werden muß, ſo kann auch kein Ding, (das empiriſch gegeben ſein mag,) als abſolut nothwendig angeſehen werden.

Es folgt aber hieraus, daß ihr das Abſolutnothwendige außerhalb der Welt annehmen müßt; weil es nur zu einem Princip der größtmöglichen Einheit der Erſcheinungen, als deren oberſter Grund, dienen ſoll, und ihr in der Welt niemals dahin gelangen könnt, weil die zweite Regel euch gebietet, alle empiriſche Urſachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzuſehen.

Die Philoſophen des Alterthums ſehen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft als urſprünglich und nothwendig an. Würden ſie aber die Materie nicht als Subſtratum der Erſcheinungen reſpectiv, ſondern an ſich ſelbſt ihrem Daſein nach betrachtet haben, ſo wäre die

Idee der abſoluten Nothwendigkeit ſogleich verſchwunden. Denn es iſt nichts, was die Vernunft an dieſes Daſein ſchlechthin bindet, ſondern ſie kann ſolches jederzeit und ohne Widerſtreit in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die abſolute Nothwendigkeit. Es mußte alſo bei dieſer Ueberredung ein gewiſſes regulatives Princip zum Grunde liegen. In der That iſt auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, (die zuſammen den Begriff von Materie ausmachen,) das oberſte empiriſche Principium der Einheit der Erſcheinungen und hat, ſo fern als es empiriſch unbedingt iſt, eine Eigenſchaft des regulativen Princips an ſich. Gleichwohl, da jede Beſtimmung der Materie, welche das Reale derſelben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit eine Wirkung (Handlung) iſt, die ihre Urſache haben muß und daher immer noch abgeleitet iſt, ſo ſchickt ſich die Materie doch nicht zur Idee eines nothwendigen Weſens, als eines Princips einer abgeleiteten Einheit, weil jede ihrer realen Eigenſchaften, als abgeleitet, nur bedingt nothwendig iſt und alſo an ſich aufgehoben werden kann, hiemit aber das ganze Daſein der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieſes aber nicht geſchähe, wir den höchſten Grund der Einheit empiriſch erreicht haben würden, welches durch das zweite regulative Princip verboten wird, ſo folgt: daß die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehörig iſt, zu der Idee eines nothwendigen Urweſens, als eines bloſen Princips der größten empiriſchen Einheit nicht ſchicklich ſei, ſondern daß es außerhalb der Welt geſetzt werden müſſe, da wir denn die Erſcheinungen der Welt und ihr Daſein immer getroſt von anderen ableiten können, als ob es kein nothwendiges Weſen gäbe, und dennoch zu der Vollſtändigkeit der Ableitung unaufhörlich ſtreben können, als ob ein ſolches, als ein oberſter Grund vorausgeſetzt wäre.

Das Ideal des höchſten Weſens iſt nach dieſen Betrachtungen nichts Anderes, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie aus einer allgenugſamen nothwendigen Urſache entſpränge, um darauf die Regel einer ſyſtematiſchen und nach allgemeinen Geſetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derſelben zu gründen, und iſt nicht eine

Behauptung einer an ſich nothwendigen Exiſtenz. Es iſt aber zugleich unvermeidlich, ſich, vermittelſt einer transſcendentalen Subreption, dieſes formale Princip als conſtitutiv vorzuſtellen und ſich dieſe Einheit hypoſtatiſch zu denken. Denn ſo wie der Raum, weil er alle Geſtalten, die lediglich verſchiedene Einſchränkungen deſſelben ſind, urſprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit iſt, dennoch eben darum für ein ſchlechterdings nothwendiges für ſich beſtehendes Etwas und einen a priori an ſich ſelbſt gegebenen Gegenſtand gehalten wird, ſo geht es auch ganz natürlich zu, daß die ſyſtematiſche Einheit der Natur auf keinerlei Weiſe zum Princip des empiriſchen Gebrauchs unſerer Vernunft aufgeſtellt werden kann, als ſo fern wir die Idee eines allerrealſten Weſens als der oberſten Urſache zum Grunde legen, dieſe Idee dadurch als ein wirklicher Gegenſtand, und dieſer wiederum, weil er die oberſte Bedingung iſt, als nothwendig vorgeſtellt, mithin ein regulatives Princip in ein conſtitutives verwandelt werde; welche Unterſchiebung ſich dadurch offenbart, daß, wenn ich nun dieſes oberſte Weſen, welches reſpectiv auf die Welt ſchlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding für ſich betrachte, dieſe Nothwendigkeit keines Begriffs fähig iſt, und alſo nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypoſtatiſche Bedingung des Daſeins, in meiner Vernunft anzutreffen geweſen ſein müſſe.

Des dritten Hauptſtücks

ſechſter Abſchnitt.

Von der Unmöglichkeit des phyſikotheologiſchen Beweiſes.

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Daſein überhaupt das, was gefordert wird, leiſten kann, ſo bleibt noch ein Mittel übrig zu verſuchen, ob nicht eine beſtimmte Erfahrung, mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beſchaffenheit und Anordnung einen Beweisgrund abgebe, der uns ſicher zur Ueberzeugung von dem Daſein eines höchſten Weſens verhelfen könne. Einen ſolchen Beweis würden wir den phyſikotheologiſchen nennen. Sollte dieſer auch unmöglich ſein, ſo iſt überall kein genugthuender Beweis aus blos ſpeculativer Vernunft für das Daſein eines Weſens, welches unſerer transſcendentalen Idee entſpräche, möglich.

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald einſehen, daß der Beſcheid auf dieſe Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemeſſen ſein ſollte? Darin beſteht eben das Eigenthümliche der letzteren, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne. Die transſcendentale Idee von einem nothwendigen allgenugſamen Urweſen iſt ſo überſchwenglich groß, ſo hoch über alles Empiriſche, das jederzeit bedingt iſt, erhaben, daß man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen ſolchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt und ſtets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Geſetz irgend einer empiriſchen Syntheſis ein Beiſpiel oder dazu die mindeſte Leitung gibt, ſuchen wird.

Würde das höchſte Weſen in dieſer Kette der Bedingungen ſtehen, ſo würde es ſelbſt ein Glied der Reihe derſelben ſein, und eben ſo, wie die niederen Glieder, denen es vorgeſetzt iſt, noch fernere Unterſuchung wegen ſeines noch höheren Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieſer Kette trennen und als ein blos intelligibles Weſen nicht in der Reihe der Natururſachen mitbegreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdenn wohl ſchlagen, um zu demſelben zu gelangen? da alle Geſetze des Ueberganges von Wirkungen zu Urſachen, ja alle Syntheſis und Erweiterung unſerer Erkenntniß überhaupt auf nichts Anderes, als mögliche Erfahrung, mithin blos auf Gegenſtände der Sinnenwelt geſtellt ſein und nur in Anſehung ihrer eine Bedeutung haben können.

Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen ſo unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag dieſe nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung deſſelben verfolgen, daß ſelbſt nach den Kenntniſſen, welche unſer ſchwacher Verſtand davon hat erwerben können, alle Sprache, über ſo viele und unabſehlich große Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu meſſen, und ſelbſt unſere Gedanken alle Begrenzung vermiſſen, ſo, daß ſich unſer Urtheil vom Ganzen in ein ſprachloſes, aber deſto beredteres Erſtaunen auflöſen muß. Allerwärts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entſtehen oder Vergehen, und indem nichts von ſelbſt in den Zuſtand getreten iſt, darin es ſich befindet, ſo weiſet er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als ſeiner Urſache, welche gerade eben dieſelbe weitere Nachfrage nothwendig macht, ſo, daß auf ſolche Weiſe das ganze All im Abgrunde des Nichts verſinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb dieſem unendlichen Zufälligen, für ſich ſelbſt urſprünglich und unabhängig beſtehend, daſſelbe hielte und als die Urſache ſeines Urſprungs ihm zugleich ſeine Fortdauer ſicherte. Dieſe höchſte Urſache (in Anſehung aller Dinge der Welt), wie groß ſoll man ſie ſich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen Inhalte nach, noch weniger wiſſen wir ihre Größe durch die Vergleichung mit Allem, was möglich iſt, zu ſchätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Abſicht auf Cauſalität ein äußerſtes und oberſtes Weſen bedürfen, wir es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche ſetzen ſollten? welches wir leicht, obzwar freilich nur durch den zarten Umriß eines abſtracten Begriffs bewerkſtelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer eigenen Subſtanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorſtellen; welcher Begriff der Forderung unſerer Vernunft in der Erſparung der Principien günſtig, in ſich ſelbſt keinen Widerſprüchen unterworfen und ſelbſt der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine ſolche Idee auf Ordnung und Zweckmäßigkeit gibt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entſchiedene Art zuwider iſt.

Der Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er iſt der älteſte, kläreſte und der gemeinen Menſchenvernunft am meiſten angemeſſene. Er belebt das Studium der Natur, ſo wie er ſelbſt von dieſem ſein Daſein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Abſichten dahin, wo ſie unſere Beobachtung nicht von ſelbſt entdeckt hätte, und erweitert unſere Naturkenntniſſe durch den Leitfaden einer beſonderen Einheit, deren Princip außer der Natur iſt. Dieſe Kenntniſſe wirken aber wieder auf ihre Urſache, nämlich die veranlaſſende Idee, zurück, und vermehren den Glauben an einen höchſten Urheber bis zu einer unwiderſtehlichen Ueberzeugung.

Es würde daher nicht allein troſtlos, ſondern auch ganz umſonſt ſein, dem Anſehen dieſes Beweiſes etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch ſo mächtige und unter ihren Händen immer wachſende, obzwar nur empiriſche Beweisgründe unabläſſig gehoben wird, kann durch keine Zweifel ſubtiler abgezogener Speculation ſo niedergedrückt werden, daß ſie nicht aus jeder grübleriſchen Unentſchloſſenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und der Majeſtät des Weltbaues wirft, geriſſen werden ſollte, um ſich von Größe zu Größe bis zur allerhöchſten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum oberſten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieſes Verfahrens nichts einzuwenden, ſondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, ſo können wir darum doch die Anſprüche nicht billigen, welche dieſe Beweisart auf apodiktiſche Gewißheit und auf einen gar keiner Gunſt oder fremden Unterſtützung bedürftigen Beifall machen möchte, und es kann der guten Sache keinesweges ſchaden, die dogmatiſche Sprache eines hohnſprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Beſcheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens herabzuſtimmen. Ich behaupte demnach, daß der phyſikotheologiſche Beweis das Daſein eines höchſten Weſens niemals allein darthun könne, ſondern es jederzeit dem ontologiſchen, (welchem er nur zur Introduction dient,) überlaſſen müſſe, dieſen Mangel zu ergänzen, mithin dieſer immer noch den einzigmöglichen Beweisgrund, (wofern überall nur ein ſpeculativer Beweis Statt findet,) enthalte, den keine menſchliche Vernunft vorbeigehen kann.

Die Hauptmomente des gedachten phyſiſchtheologiſchen Beweiſes ſind folgende: 1) In der Welt finden ſich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach beſtimmter Abſicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeſchreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts ſowohl, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt iſt dieſe zweckmäßige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verſchiedener Dinge konnte von ſelbſt, durch ſo vielerlei ſich vereinigende Mittel, zu beſtimmten Endabſichten nicht zuſammenſtimmen, wären ſie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es exiſtirt alſo eine erhabene und weiſe Urſache (oder mehrere), die nicht blos als blindwirkende allvermögende Natur durch Fruchtbarkeit, ſondern als Intelligenz durch Freiheit die Urſache der Welt ſein muß. 4) Die Einheit derſelben läßt ſich aus der Einheit der wechſelſeitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem künſtlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unſere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundſätzen der Analogie, mit Wahrſcheinlichkeit ſchließen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu chicaniren, da ſie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menſchliche Kunſt hervorbringt, wenn ſie der Natur Gewalt thut und ſie nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, ſondern ſich in die unſrigen zu ſchmiegen, (der Aehnlichkeit derſelben mit Häuſern, Schiffen, Uhren,) ſchließt, es werde eben eine ſolche Cauſalität, nämlich Verſtand und Wille, bei ihr zum Grunde liegen, wenn ſie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur, (die alle Kunſt und vielleicht ſelbſt ſogar die Vernunft zuerſt möglich macht,) noch von einer anderen, obgleich übermenſchlichen Kunſt ableitet, welche Schlußart vielleicht die ſchärfſte transſcendentale Kritik nicht aushalten dürfte; muß man doch geſtehen, daß, wenn wir einmal eine Urſache nennen ſollen, wir hier nicht ſicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen ſind, wovon uns die Urſachen und Wirkungsart völlig bekannt ſind, verfahren können. Die Vernunft würde es bei ſich ſelbſt nicht verantworten können, wenn ſie von der Cauſalität, die ſie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die ſie nicht kennt, übergehen wollte.

Nach dieſem Schluſſe müßte die Zweckmäßigkeit und Wohlgereimtheit ſo vieler Naturanſtalten blos die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie d. i. der Subſtanz in der Welt beweiſen; denn zu dem Letzteren würde noch erfordert werden, daß bewieſen werden könnte, die Dinge der Welt wären an ſich ſelbſt zu dergleichen Ordnung und Einſtimmung, nach allgemeinen Geſetzen untauglich, wenn ſie nicht, ſelbſt ihrer Subſtanz nach das Product einer höchſten Weisheit wären; wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menſchlicher Kunſt erfordert werden würden. Der Beweis könnte alſo höchſtens einen Weltbaumeiſter, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer ſehr eingeſchränkt wäre, aber nicht einen Weltſchöpfer, deſſen Idee Alles unterworfen iſt, darthun, welches zu der großen Abſicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugſames Urweſen zu beweiſen, bei Weitem nicht hinreichend iſt. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie ſelbſt beweiſen, ſo müßten wir zu einem transſcendentalen Argumente unſere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden ſollen.

Der Schluß geht alſo von der in der Welt ſo durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſein einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muß uns etwas ganz Beſtimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann alſo kein anderer ſein, als der von einem Weſen, das alle Macht, Weisheit ꝛc., mit einem Worte alle Vollkommenheit als ein allgenugſames Weſen beſitzt. Denn die Prädicate von ſehr großer, von erſtaunlicher, von unermeßlicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen beſtimmten Begriff und ſagen eigentlich nicht, was das Ding an ſich ſelbſt ſei, ſondern ſind nur Verhältnißvorſtellungen von der Größe des Gegenſtandes, den der Beobachter (der Welt) mit ſich ſelbſt und ſeiner Faſſungskraft vergleicht, und die gleich hochpreiſend ausfallen, man mag den Gegenſtand vergrößern, oder das beobachtende Subject in Verhältniß auf ihn kleiner machen. Wo es auf Größe (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankommt, da gibt es keinen beſtimmten Begriff als den, ſo die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das All (omnitudo) der Realität iſt im Begriffe durchgängig beſtimmt.

Nun will ich nicht hoffen, daß ſich Jemand unterwinden ſollte, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße (nach Umfang ſowohl als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchſten Weisheit, der Welteinheit zur abſoluten Einheit der Urhebers ꝛc. einzuſehen. Alſo kann die Phyſikotheologie keinen beſtimmten Begriff von der oberſten Welturſache geben und daher zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen ſoll, nicht hinreichend ſein.

Der Schritt zu der abſoluten Totalität iſt durch den empiriſchen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn doch aber im phyſiſchtheologiſchen Beweiſe. Welches Mittels bedient man ſich alſo wohl, über eine ſo weite Kluft zu kommen?

Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe, der Weisheit, der Macht ꝛc. des Welturhebers gelangt iſt und nicht weiter kommen kann, ſo verläßt man auf einmal dieſes durch empiriſche Beweisgründe geführte Argument und geht zu der, gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben. Von dieſer Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transſcendentale Begriffe, zum Daſein eines Schlechthin-Nothwendigen, und von dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit der erſten Urſache auf den durchgängig beſtimmten oder beſtimmenden Begriff deſſelben, nämlich einer allbefaſſenden Realität. Alſo blieb der phyſiſchtheologiſche Beweis in ſeiner Unternehmung ſtecken, ſprang in dieſer Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologiſchen

Beweiſe über, und da dieſer nur ein verſteckter ontologiſcher Beweis iſt, ſo vollführte er ſeine Abſicht wirklich blos durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtſchaft mit dieſer abgeleugnet und Alles auf einleuchtende Beweiſe aus Erfahrung ausgeſetzt hatte.

Die Phyſikotheologen haben alſo gar nicht Urſache, gegen die transſcendentale Beweisart ſo ſpröde zu thun und auf ſie mit dem Eigendünkel hellſehender Naturkenner, als auf das Spinnengewebe finſterer Grübler, herabzuſehen. Denn wenn ſie ſich nur ſelbſt prüfen wollten, ſo würden ſie finden, daß, nachdem ſie eine gute Strecke auf dem Boden der Natur und Erfahrung fortgegangen ſind und ſich gleichwohl immer noch eben ſo weit von dem Gegenſtande ſehen, der ihrer Vernunft entgegen ſcheint, ſie plötzlich dieſen Boden verlaſſen, und ins Reich bloſer Möglichkeiten übergehen, wo ſie auf den Flügeln der Ideen demjenigen nahe zu kommen hoffen, was ſich aller ihrer empiriſchen Nachſuchung entzogen hatte. Nachdem ſie endlich durch einen ſo mächtigen Sprung feſten Fuß gefaßt zu haben vermeinen, ſo verbreiten ſie den nunmehr beſtimmten Begriff, (in deſſen Beſitz ſie, ohne zu wiſſen wie, gekommen ſind,) über das ganze Feld der Schöpfung und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Product der reinen Vernunft war, ob zwar kümmerlich genug und weit unter der Würde ſeines Gegenſtandes, durch Erfahrung, ohne doch geſtehen zu wollen, daß ſie zu dieſer Kenntniß oder Vorausſetzung durch einen anderen Fußſteig, als den der Erfahrung gelangt ſind.

So liegt demnach dem phyſikotheologiſchen Beweiſe der kosmologiſche, dieſem aber der ontologiſche Beweis vom Daſein eines einigen Urweſens als höchſten Weſens zum Grunde, und da außer dieſen dreien Wegen keiner mehr der ſpeculativen Vernunft offen iſt, ſo iſt der ontologiſche Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem ſo weit über allen empiriſchen Verſtandesgebrauch erhabenen Satze möglich iſt.

Des dritten Hauptſtücks
ſiebenter Abſchnitt.

Kritik aller Theologie aus ſpeculativen Principien der Vernunft.

Wenn ich unter Theologie die Erkenntniß des Urweſens verſtehe, ſo iſt ſie entweder die aus bloßer Vernunft (theologia rationalis), oder aus Offenbarung (revelata). Die erſtere denkt ſich nun ihren Gegenſtand entweder blos durch reine Vernunft, vermittelſt lauter tranſſcendentaler Begriffe (ens originarium, realissimum, ens entium), und heißt die tranſſcendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den ſie aus der Natur (unſerer Seele) entlehnt, als die höchſte Intelligenz, und müßte die natürliche Theologie heißen. Der, ſo allein eine tranſſcendentale Theologie einräumt, wird Deiſt, der, ſo auch eine natürliche Theologie annimmt, Theiſt genannt. Der erſtere gibt zu, daß wir allenfalls das Daſein eines Urweſens durch bloße Vernunft erkennen können, wovon aber unſer Begriff blos tranſſcendental ſei, nämlich nur als von einem Weſen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher beſtimmen kann. Der zweite behauptet, die Vernunft ſei im Stande, den Gegenſtand nach der Analogie mit der Natur näher zu beſtimmen, nämlich als ein Weſen, das durch Verſtand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in ſich enthalte. Jener ſtellt ſich alſo unter demſelben blos eine Welturſache, (ob durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur oder durch Freiheit, bleibt unentſchieden,) dieſer einen Welturheber vor.

Die tranſſcendentale Theologie iſt entweder diejenige, welche das Daſein des Urweſens von einer Erfahrung überhaupt, (ohne über die Welt, wozu ſie gehört, etwas näher zu beſtimmen,) abzuleiten gedenkt und heißt Kosmotheologie, oder glaubt durch bloße Begriffe, ohne Beihülfe der mindeſten Erfahrung ſein Daſein zu erkennen und wird Ontotheologie genannt.

Die natürliche Theologie ſchließt auf die Eigenſchaften und das Daſein eines Welturhebers, aus der Beſchaffenheit, der

Ordnung und Einheit, die in dieſer Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Cauſalität und deren Regel angenommen werden muß, nämlich Natur und Freiheit. Daher ſteigt ſie von dieſer Welt zur höchſten Intelligenz auf, entweder als dem Princip aller natürlichen, oder aller ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im erſteren Falle heißt ſie Phyſikotheologie, im letzten Moraltheologie*).

Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa blos eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das durch Verſtand und Freiheit der Urheber der Dinge ſein ſoll, zu verſtehen gewohnt iſt und auch dieſer Begriff allein uns intereſſirt, ſo könnte man, nach der Strenge, dem Deiſten allen Glauben an Gott abſprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urweſens oder oberſten Urſache übrig laſſen. Indeſſen, da Niemand darum, weil er etwas ſich nicht zu behaupten getrauet, beſchuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, ſo iſt es gelinder und billiger zu ſagen: der Deiſt glaube einen Gott, der Theiſt aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam). Jetzt wollen wir die möglichen Quellen aller dieſer Verſuche der Vernunft aufſuchen.

Ich begnüge mich hier, die theoretiſche Erkenntniß durch eine ſolche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da iſt, die praktiſche aber, dadurch ich mir vorſtelle, was da ſein ſoll. Dieſemnach iſt der theoretiſche Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich a priori (als nothwendig) erkenne, daß etwas ſei; der praktiſche aber, durch den a priori erkannt wird, was geſchehen ſolle. Wenn nun, entweder daß etwas ſei, oder geſchehen ſolle, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt iſt, ſo kann doch entweder eine gewiſſe beſtimmte Bedingung dazu ſchlechthin nothwendig ſein, oder ſie kann nur als beliebig und zufällig vorausgeſetzt werden. Im erſteren

---

*) Nicht theologiſche Moral; denn die enthält ſittliche Geſetze, welche das Daſein eines höchſten Weltregierers vorausſetzen, da hingegen die Moraltheologie eine Ueberzeugung vom Daſein eines höchſten Weſens iſt, welche ſich auf ſittliche Geſetze gründet.

Falle wird die Bedingung poſtulirt (per thesin), im zweiten ſupponirt (per hypothesin). Da es praktiſche Geſetze gibt, die ſchlechthin nothwendig ſind (die moraliſchen), ſo muß, wenn dieſe irgend ein Daſein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft nothwendig vorausſetzen, dieſes Daſein poſtulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf dieſe beſtimmte Bedingung geht, ſelbſt a priori als ſchlechterdings nothwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moraliſchen Geſetzen zeigen, daß ſie das Daſein eines höchſten Weſens nicht blos vorausſetzen, ſondern auch, da ſie in anderweitiger Betrachtung ſchlechterdings nothwendig ſind, es mit Recht, aber freilich nur praktiſch poſtuliren; jetzt ſetzen wir dieſe Schlußart noch bei Seite.

Da, wenn blos von dem, was da iſt, (nicht, was ſein ſoll,) die Rede iſt, das Bedingte, welches uns in der Erfahrung gegeben wird, jederzeit auch als zufällig gedacht wird, ſo kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als ſchlechthin nothwendig erkannt werden, ſondern dient nur als eine reſpectiv nothwendige oder vielmehr nöthige, an ſich ſelbſt aber und a priori willkürliche Vorausſetzung zum Vernunfterkenntniß des Bedingten. Soll alſo die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretiſchen Erkenntniſſe erkannt werden, ſo könnte dieſes allein aus Begriffen a priori geſchehen, niemals aber als einer Urſache in Beziehung auf ein Daſein, das durch Erfahrung gegeben iſt.

Eine theoretiſche Erkenntniß iſt ſpeculativ, wenn ſie auf einen Gegenſtand oder ſolche Begriffe von einem Gegenſtande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntniß entgegengeſetzt, welche auf keine andere Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.

Der Grundſatz, von dem, was geſchieht (dem empiriſch Zufälligen), als Wirkung, auf eine Urſache zu ſchließen, iſt ein Princip der Naturerkenntniß, aber nicht der ſpeculativen. Denn wenn man von ihm, als einem Grundſatze, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abſtrahirt, und, indem man alles

Empiriſche wegläßt, ihn vom Zufälligen überhaupt ausſagen will, ſo bleibt nicht die mindeſte Rechtfertigung eines ſolchen ſynthetiſchen Satzes übrig, um daraus zu erſehen, wie ich von etwas, was da iſt, zu etwas davon ganz Verſchiedenem (genannt Urſache) übergehen könne; ja der Begriff einer Urſache verliert eben ſo, wie der des Zufälligen, in ſolchem blos ſpeculativen Gebrauche alle Bedeutung, deren objective Realität ſich in concreto begreiflich machen laſſe.

Wenn man nun vom Daſein der Dinge in der Welt auf ihre Urſache ſchließt, ſo gehört dieſes nicht zum natürlichen, ſondern zum ſpeculativen Vernunftgebrauch; weil jener nicht die Dinge ſelbſt (Subſtanzen), ſondern nur das, was geſchieht, alſo ihre Zuſtände, als empiriſch zufällig auf irgend eine Urſache bezieht; daß die Subſtanz ſelbſt (die Materie) dem Daſein nach zufällig ſei, würde ein blos ſpeculatives Vernunfterkenntniß ſein müſſen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechſel derſelben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Urſache ſchließen, die von der Welt gänzlich unterſchieden iſt; ſo würde dieſes wiederum ein Urtheil der blos ſpeculativen Vernunft ſein, weil der Gegenſtand hier gar kein Object einer möglichen Erfahrung iſt. Aber alsdenn würde der Grundſatz der Cauſalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt und außer demſelben ohne Gebrauch, ja ſelbſt ohne Bedeutung iſt, von ſeiner Beſtimmung gänzlich abgebracht.

Ich behaupte nun, daß alle Verſuche eines blos ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft in Anſehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beſchaffenheit nach null und nichtig ſind; daß aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moraliſche Geſetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle ſynthetiſche Grundſätze des reinen Verſtandes ſind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntniß eines höchſten Weſens aber wird ein transſcendentaler Gebrauch derſelben erfordert, wozu unſer Verſtand gar nicht ausgerüſtet iſt. Soll das empiriſch-gültige Geſetz der Cauſalität zu dem

Urweſen führen, ſo müßte dieſes in die Kette der Gegenſtände der Erfahrung mitgehören; alsdenn wäre es aber, wie alle Erſcheinungen, ſelbſt wiederum bedingt. Erlaubte man aber auch den Sprung über die Grenze der Erfahrung hinaus, vermittelſt des dynamiſchen Geſetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Urſachen; welchen Begriff kann uns dieſes Verfahren verſchaffen? Bei Weitem keinen Begriff von einem höchſten Weſen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller möglichen Wirkungen, (als welche das Zeugniß von ihrer Urſache ablegen ſoll,) darreicht. Soll es uns erlaubt ſein, blos um in unſerer Vernunft nichts Leeres übrig zu laſſen, dieſen Mangel der völligen Beſtimmung durch eine bloſe Idee der höchſten Vollkommenheit und urſprünglichen Nothwendigkeit auszufüllen, ſo kann dieſes zwar aus Gunſt eingeräumt, aber nicht aus dem Rechte eines unwiderſtehlichen Beweiſes gefordert werden. Der phyſiſch-theologiſche Beweis könnte alſo vielleicht wohl anderen Beweiſen, (wenn ſolche zu haben ſind,) Nachdruck geben, indem er Speculation mit Anſchauung verknüpft; für ſich ſelbſt aber bereitet er mehr den Verſtand zur theologiſchen Erkenntniß vor und gibt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung, als daß er allein das Geſchäft vollenden könnte.

Man ſieht alſo hieraus wohl, daß transſcendentale Fragen nur transſcendentale Antworten d. i. aus lauter Begriffen a priori ohne die mindeſte empiriſche Beimiſchung erlauben. Die Frage iſt hier aber offenbar ſynthetiſch und verlangt eine Erweiterung unſerer Erkenntniß über alle Grenzen der Erfahrung hinaus, nämlich zu dem Daſein eines Weſens, das unſerer bloſen Idee entſprechen ſoll, der niemals irgend eine Erfahrung gleichkommen kann. Nun iſt, nach unſeren obigen Beweiſen, alle ſynthetiſche Erkenntniß a priori nur dadurch möglich, daß ſie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundſätze ſind alſo nur von immanenter Gültigkeit, d. i. ſie beziehen ſich lediglich auf Gegenſtände empiriſcher Erkenntniß oder Erſcheinungen. Alſo wird auch durch transſcendentales Verfahren in Abſicht auf die Theologie einer blos ſpeculativen Vernunft nichts ausgerichtet.

Wollte man aber lieber alle obige Beweiſe der Analytik in Zweifel ziehen, als ſich die Ueberredung von dem Gewichte der ſo lange gebrauchten Beweisgründe rauben laſſen, ſo kann man ſich doch nicht weigern, der Aufforderung eine Genüge zu thun, wenn ich verlange, man ſolle ſich wenigſtens darüber rechtfertigen, wie und vermittelſt welcher Erleuchtung man ſich denn getraue, alle mögliche Erfahrung durch die Macht bloſer Ideen zu überſtiegen. Mit neuen Beweiſen oder ausgebeſſerter Arbeit alter Beweiſe würde ich bitten mich zu verſchonen. Denn ob man zwar hierin eben nicht viel zu wählen hat, indem endlich doch alle blos ſpeculative Beweiſe auf einen einzigen, nämlich den ontologiſchen hinauslaufen, und ich alſo eben nicht fürchten darf, ſonderlich durch die Fruchtbarkeit der dogmatiſchen Verfechter jener ſinnenfreien Vernunft beläſtigt zu werden; obgleich ich überdem auch, ohne mich darum ſehr ſtreitbar zu dünken, die Ausforderung nicht ausſchlagen will, in jedem Verſuche dieſer Art den Fehlſchluß aufzudecken und dadurch ſeine Anmaßung zu vereiteln; ſo wird daher doch die Hoffnung beſſeren Glücks bei denen, welche einmal dogmatiſcher Ueberredungen gewohnt ſind, niemals völlig aufgehoben, und ich halte mich daher an der einzigen billigen Forderung, daß man ſich allgemein und aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, ſammt allen übrigen Erkenntnißquellen darüber rechtfertige, wie man es anfangen wolle, ſein Erkenntniß ganz und gar a priori zu erweitern und bis dahin zu erſtrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns ſelbſt ausgedachten Begriffe ſeine objective Realität zu verſichern. Wie der Verſtand auch zu dieſem Begriffe gelangt ſein mag, ſo kann doch das Daſein des Gegenſtandes deſſelben nicht analytiſch in demſelben gefunden werden weil eben darin die Erkenntniß der *Exiſtenz* des Objects beſteht daß dieſes *außer dem Gedanken* an ſich ſelbſt geſetzt iſt. Es iſt aber gänzlich unmöglich, aus einem Begriffe von ſelbſt hinaus zu gehen, und ohne daß man der empiriſchen Verknüpfung folgt, (wodurch aber jederzeit nur Erſcheinungen gegeben werden,) zu Entdeckung neuer Gegenſtände und überſchwenglicher Weſen zu gelangen.

Ob aber gleich die Vernunft in ihrem blos ſpeculativen Gebrauche zu dieſer ſo großen Abſicht bei Weitem nicht zulänglich iſt, nämlich zum Daſein eines oberſten Weſens zu gelangen, ſo hat ſie doch darin ſehr großen Nutzen, die Erkenntniß deſſelben, im Fall ſie anders woher geſchöpft werden könnte, zu berichtigen, mit ſich ſelbſt und jeder intelligiblen Abſicht einſtimmig zu machen, und von Allem, was dem Begriffe eines Urweſens zuwider ſein möchte, und aller Beimiſchung empiriſcher Einſchränkungen zu reinigen.

Die transſcendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche und iſt eine beſtändige Cenſur unſerer Vernunft, wenn ſie blos mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein anderes, als transſcendentales Richtmaaß zulaſſen. Denn wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht praktiſcher Beziehung, die Vorausſetzung eines höchſten und allgenugſamen Weſens, als oberſter Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete, ſo wäre es von der größten Wichtigkeit, dieſen Begriff auf ſeiner transſcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealſten Weſens genau zu beſtimmen, und, was der höchſten Realität zuwider iſt, was zur bloſen Erſcheinung (dem Anthropomorphismus im weiteren Verſtande) gehört, wegzuſchaffen, und zugleich alle entgegengeſetzte Behauptungen, ſie mögen nun atheiſtiſch oder deiſtiſch oder anthropomorphiſtiſch ſein, aus dem Wege zu räumen; welches in einer ſolchen kritiſchen Behandlung ſehr leicht iſt, indem dieſelben Gründe, durch welche das Unvermögen der menſchlichen Vernunft in Anſehung der Behauptung des Daſeins eines dergleichen Weſens vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweiſen. Denn wo will Jemand durch reine Speculation der Vernunft die Einſicht hernehmen, daß es kein höchſtes Weſen, als Urgrund von Allem gebe? oder daß ihm keine von den Eigenſchaften zukomme, welche wir ihren Folgen nach als analogiſch mit den dynamiſchen Realitäten eines denkenden Weſens uns vorſtellen? oder daß ſie in dem letzteren Falle auch allen Einſchränkungen unterworfen ſein müßten welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt?

Das höchſte Weſen bleibt alſo für den blos ſpeculativen Gebrauch der Vernunft ein bloſes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menſchliche Erkenntniß ſchließt und krönt, deſſen objective Realität auf dieſem Wege zwar nicht bewieſen, aber auch nicht widerlegt werden kann; und wenn es eine Moraltheologie geben ſollte, die dieſen Mangel ergänzen kann, ſo beweiſet alsdenn die vorher nur problematiſche transſcendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit, durch Beſtimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Cenſur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuſchten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einſtimmigen Vernunft. Die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Daſein außer der Welt (nicht als Weltſeele), die Ewigkeit ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht ꝛc. ſind lauter transſcendentale Prädicate, und daher kann der gereinigte Begriff derſelben, den eine jede Theologie ſo ſehr nöthig hat, blos aus der transſcendentalen gezogen werden.

Anhang zur transſcendentalen Dialektik.

Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft.

Der Ausgang aller dialektiſchen Verſuche der reinen Vernunft beſtätigt nicht allein, was wir ſchon in der transſcendentalen Analytik bewieſen, nämlich daß alle unſere Schlüſſe, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos ſind; ſondern es lehrt uns zugleich dieſes Beſondere, daß die menſchliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, dieſe Grenze zu überſchreiten, daß transſcendentale Ideen ihr eben ſo natürlich ſeien, als dem Verſtande die Kategorien, obgleich mit dem Unterſchiede, daß, ſo wie die letzteren zur Wahrheit d. i. der Uebereinſtimmung unſerer Begriffe mit dem Objecte führen, die erſteren einen bloſen, aber unwiderſtehlichen Schein bewirken, deſſen Täuſchung man kaum durch die ſchärfſte Kritik abhalten kann.

Alles, was in der Natur unſerer Kräfte gegründet iſt, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derſelben einſtimmig ſein, wenn wir nur einen gewiſſen Mißverſtand verhüten und die eigentliche Richtung derſelben ausfindig machen können. Alſo werden die transſcendentalen Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und ſie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, ſie transſcendent in der Anwendung und eben darum trüglich ſein können. Denn nicht die Idee an ſich ſelbſt, ſondern blos ihr Gebrauch kann entweder in Anſehung der geſammten möglichen Erfahrung überfliegend (transſcendent), oder einheimiſch (immanent) ſein, nachdem man ſie entweder geradezu auf einen ihr vermeintlich entſprechenden Gegenſtand, oder nur auf den Verſtandesgebrauch überhaupt, in Anſehung der Gegenſtände, mit welchen er zu thun hat, richtet, und alle Fehler der Subreption ſind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verſtande oder der Vernunft zuzuſchreiben.

Die Vernunft bezieht ſich niemals geradezu auf einen Gegenſtand; ſondern lediglich auf den Verſtand, und vermittelſt deſſelben auf ihren eigenen empiriſchen Gebrauch, ſchafft alſo keine Begriffe (von Objecten), ſondern ordnet ſie nur und gibt ihnen diejenige Einheit, welche ſie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verſtand gar nicht ſieht, ſondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwärts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat alſo eigentlich nur den Verſtand und deſſen zweckmäßige Anſtellung zum Gegenſtande, und wie dieſer das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, ſo vereinigt jene ihrerſeits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem ſie eine gewiſſe collective Einheit zum Ziele der Verſtandeshandlungen ſetzt, welche ſonſt nur mit der diſtributiven Einheit beſchäftigt ſind.

Ich behaupte demnach: die transſcendentalen Ideen ſind niemals von conſtitutivem Gebrauche, ſo daß dadurch Begriffe gewiſſer Gegenſtände gegeben würden, und in dem Falle, daß man ſie ſo verſteht, ſind es blos vernünftelnde (dialektiſche) Begriffe. Dagegen aber haben ſie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verſtand zu einem gewiſſen Ziele zu richten, in Ausſicht auf welches die Richtungslinien aller ſeiner Regeln in einem Punct zuſammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee **(focus imaginarius)** d. i. ein Punct iſt, aus welchem die Verſtandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verſchaffen. Nun entſpringt uns zwar hieraus die Täuſchung, als wenn dieſe Richtungslinien von einem Gegenſtande ſelbſt, der außer dem Felde empiriſchmöglicher Erkenntniß läge, ausgeſchoſſen wären, (ſo wie die Objecte hinter der Spiegelfläche geſehen werden,) allein dieſe Illuſion, (welche man doch hindern kann, daß ſie nicht betrügt,) iſt gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir außer den Gegenſtänden, die uns vor Augen ſind, auch diejenigen zugleich ſehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unſerem Falle, den Verſtand über jede gegebene Erfahrung, (den Theil der geſammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußerſten Erweiterung abrichten wollen.

Ueberſehen wir unſere Verſtandeserkenntniſſe in ihrem ganzen Umfange, ſo finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen ſucht, das *Syſtematiſche* der Erkenntniß ſei, d. i. der Zuſammenhang derſelben aus einem Princip. Dieſe Vernunfteinheit ſetzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniß, welches vor der beſtimmten Erkenntniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile ſeine Stelle und Verhältniß zu den übrigen **a priori** zu beſtimmen. Dieſe Idee poſtulirt demnach vollſtändige Einheit der Verſtandeserkenntniß, wodurch dieſe nicht blos ein zufälliges Aggregat, ſondern ein nach nothwendigen

Geſetzen zuſammenhängendes Syſtem wird. Man kann eigentlich nicht ſagen, daß dieſe Idee ein Begriff vom Objecte ſei, ſondern von der durchgängigen Einheit dieſer Begriffe, ſo fern dieſelbe dem Verſtande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geſchöpft; vielmehr befragen wir die Natur nach dieſen Ideen und halten unſere Erkenntniß für mangelhaft, ſo lange ſie denſelben nicht adäquat iſt. Man geſteht, daß ſich ſchwerlich reine Erde, reines Waſſer, reine Luft ꝛc. finde. Gleichwohl hat man die Begriffe davon doch nöthig, (die alſo, was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Urſprung haben,) um den Antheil, den jede dieſer Natururſachen an der Erſcheinung hat, gehörig zu beſtimmen, und ſo bringt man alle Materien auf die Erden (gleichſam die bloſe Laſt), Salze und brennliche Weſen (als die Kraft), endlich auf Waſſer und Luft als Vehikeln, (gleichſam Maſchinen, vermittelſt deren die vorigen wirken,) um nach der Idee eines Mechanismus die chemiſchen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären. Denn wiewohl man ſich nicht wirklich ſo ausdrückt, ſo iſt doch ein ſolcher Einfluß der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforſcher ſehr leicht zu entdecken.

Wenn die Vernunft ein Vermögen iſt, das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, ſo iſt entweder das Allgemeine ſchon an ſich gewiß und gegeben, und alsdenn erfordert es nur Urtheilskraft zur Subſumtion und das Beſondere wird dadurch nothwendig beſtimmt. Dieſes will ich den apodiktiſchen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematiſch angenommen und iſt eine bloſe Idee, das Beſondere iſt gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieſer Folge iſt noch ein Problem, ſo werden mehrere beſondere Fälle, die insgeſammt gewiß ſind, an der Regel verſucht, ob ſie daraus fließen, und in dieſem Falle, wenn es den Anſchein hat, daß alle anzugebende beſondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieſer aber nachher auf alle Fälle, die auch an ſich nicht gegeben ſind, geſchloſſen. Dieſen will ich den hypothetiſchen Gebrauch der Vernunft nennen.

Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematiſcher Begriffe, iſt eigentlich nicht conſtitutiv, nämlich nicht ſo beſchaffen, daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypotheſe angenommen worden, folge; denn wie will man alle mögliche Folgen wiſſen, die, indem ſie aus demſelben angenommenen Grundſatze folgen, ſeine Allgemeinheit beweiſen? Sondern er iſt nur regulativ, um dadurch, ſo weit als es möglich iſt, Einheit in die beſonderen Erkenntniſſe zu bringen und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern.

Der hypothetiſche Vernunftgebrauch geht alſo auf die ſyſtematiſche Einheit der Verſtandeserkenntniſſe, dieſe aber iſt der Probirſtein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt iſt die ſyſtematiſche Einheit (als bloſe Idee) lediglich nur projectirte Einheit, die man ſich nicht als gegeben, ſondern nur als Problem anſehen muß; welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und beſonderen Verſtandesgebrauche ein Principium zu finden, und dieſen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben ſind, zu leiten und zuſammenhängend zu machen.

Man ſieht aber hieraus nur, daß die ſyſtematiſche oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verſtandeserkenntniß ein logiſches Princip ſei, um da, wo der Verſtand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen und zugleich der Verſchiedenheit ſeiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (ſyſtematiſche) und dadurch Zuſammenhang zu verſchaffen, ſo weit als es ſich thun läßt. Ob aber die Beſchaffenheit der Gegenſtände, oder die Natur des Verſtandes, der ſie als ſolche erkennt, an ſich zur ſyſtematiſchen Einheit beſtimmt ſei, und ob man dieſe a priori, auch ohne Rückſicht auf ein ſolches Intereſſe der Vernunft in gewißer Maaße poſtuliren und alſo ſagen könne: alle mögliche Verſtandeserkenntniſſe (darunter die empiriſchen) haben Vernunfteinheit und ſtehen unter gemeinſchaftlichen Principien, woraus ſie, unerachtet ihrer Verſchiedenheit, abgeleitet werden können; das würde ein transſcendentaler Grundſatz der Vernunft ſein, welcher die ſyſtematiſche Einheit nicht blos ſubjectiv- und logiſch-, als Methode, ſondern objectiv-nothwendig machen würde.

Wir wollen dieſes durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verſchiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verſtandes gehört auch die der Cauſalität einer Subſtanz, welche Kraft genannt wird. Die verſchiedenen Erſcheinungen eben derſelben Subſtanz zeigen beim erſten Anblicke ſo viel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beinahe ſo vielerlei Kräfte derſelben annehmen muß, als Wirkungen ſich hervorthun, wie in dem menſchlichen Gemüthe die Empfindung, Bewußtſein, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, Luſt, Begierde u. ſ. w. Anfänglich gebietet eine logiſche Maxime, dieſe anſcheinende Verſchiedenheit ſo viel als möglich dadurch zu verringern, daß man durch Vergleichung die verſteckte Identität entdecke und nachſehe, ob nicht Einbildung, mit Bewußtſein verbunden, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſei. Die Idee einer Grundkraft, von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, iſt wenigſtens das Problem einer ſyſtematiſchen Vorſtellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Das logiſche Vernunftprincip erfordert dieſe Einheit ſo weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erſcheinungen der einen und anderen Kraft unter ſich identiſch gefunden werden, deſto wahrſcheinlicher wird es, daß ſie nichts, als verſchiedene Aeußerungen einer und derſelben Kraft ſeien, welche (comparativ) ihre *Grundkraft* heißen kann. Eben ſo verfährt man mit den übrigen.

Die comparativen Grundkräfte müſſen wiederum unter einander verglichen werden, um ſie dadurch, daß man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radicalen d. i. abſoluten Grundkraft nahe zu bringen. Dieſe Vernunfteinheit aber iſt blos hypothetiſch. Man behauptet nicht, daß eine ſolche in der That angetroffen werden müſſe, ſondern daß man ſie zu Gunſten der Vernunft, nämlich zu Errichtung gewiſſer Principien, für die mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand geben mag, ſuchen und, wo es ſich thun läßt, auf ſolche Weiſe ſyſtematiſche Einheit ins Erkenntniß bringen müſſe.

Es zeigt ſich aber, wenn man auf den transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes Acht hat, daß dieſe Idee einer Grundkraft überhaupt nicht blos als Problem zum hypothetiſchen Gebrauche beſtimmt ſei, ſondern objective Realität vorgebe, dadurch die ſyſtematiſche Einheit der mancherlei Kräfte einer Subſtanz poſtulirt und ein apodiktiſches Vernunftprincip errichtet wird. Denn ohne daß wir einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte verſucht haben, ja ſelbſt wenn es uns nach allen Verſuchen mißlingt, ſie zu entdecken, ſetzen wir doch voraus: es werde eine ſolche anzutreffen ſein, und dieſes nicht allein, wie in dem angeführten Falle, wegen der Einheit der Subſtanz, ſondern, wo ſogar viele, ob zwar in gewiſſem Grade gleichartige angetroffen werden, wie an der Materie überhaupt, ſetzt die Vernunft ſyſtematiſche Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus, da beſondere Naturgeſetze unter allgemeineren ſtehen, und die Erſparung der Principien nicht blos ein ökonomiſcher Grundſatz der Vernunft, ſondern inneres Geſetz der Natur wird.

In der That iſt auch nicht abzuſehen, wie ein logiſches Princip der Vernunfteinheit der Regeln Statt finden könne, wenn nicht ein transſcendentales vorausgeſetzt würde, durch welches eine ſolche ſyſtematiſche Einheit, als den Objecten ſelbſt anhängend, a priori als nothwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugniß kann die Vernunft im logiſchen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen gibt, als eine blos verſteckte Einheit zu behandeln und ſie aus irgend einer Grundkraft, ſo viel an ihr iſt, abzuleiten, wenn es ihr frei ſtände zuzugeben, daß es eben ſo wohl möglich ſei, alle Kräfte wären ungleichartig und die ſyſtematiſche Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß? denn alsdenn würde ſie gerade wider ihre Beſtimmung verfahren, indem ſie ſich eine Idee zum Ziele ſetzte, die der Natureinrichtung ganz widerſpräche. Auch kann man nicht ſagen, ſie habe zuvor von der zufälligen Beſchaffenheit der Natur dieſe Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Geſetz der Vernunft, ſie zu ſuchen, iſt nothwendig, weil wir ohne daſſelbe gar keine Vernunft, ohne dieſe aber keinen zuſammenhangenden Verſtandesgebrauch, und in deſſen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empiriſcher Wahrheit haben würden, und wir alſo in Anſehung des letzteren die ſyſtematiſche Einheit der Natur durchaus als objectiv gültig und nothwendig vorausſetzen müſſen.

Wir finden dieſe transſcendentale Vorausſetzung auch auf eine bewundernswürdige Weiſe in den Grundſätzen der Philoſophen verſteckt, wiewohl ſie ſolche nicht immer erkannt oder ſich ſelbſt geſtanden haben. Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausſchließen, daß die mancherlei Arten nur als verſchiedentliche Beſtimmungen von wenigen Gattungen, dieſe aber von noch höheren Geſchlechtern ꝛc. behandelt werden müſſen, daß alſo eine gewiſſe ſyſtematiſche Einheit aller möglichen empiriſchen Begriffe, ſo fern ſie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, geſucht werden müſſe, iſt eine Schulregel oder logiſches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft Statt fände, weil wir nur ſo fern vom Allgemeinen aufs Beſondere ſchließen können, als allgemeine Eigenſchaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die beſonderen ſtehen.

Daß aber auch in der Natur eine ſolche Einhelligkeit angetroffen werde, ſetzen die Philoſophen in der bekannten Schulregel voraus: daß man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müſſe (**entia praeter necessitatem non esse multiplicanda**). Dadurch wird geſagt, daß die Natur der Dinge ſelbſt zur Vernunfteinheit Stoff darbiete, und die anſcheinende unendliche Verſchiedenheit dürfe uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenſchaften zu vermuthen, von welchen die Mannigfaltigkeit nur durch mehrere Beſtimmung abgeleitet werden kann. Dieſer Einheit, ob ſie gleich eine bloſe Idee iſt, iſt man zu allen Zeiten ſo eifrig nachgegangen, daß man eher Urſache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäßigen, als ſie aufzumuntern. Es war ſchon viel, daß die Scheidekünſtler alle Salze auf zwei Hauptgattungen, ſaure und laugenhafte, zurückführen konnten, ſie verſuchen ſogar auch dieſen Unterſchied blos als eine Varietät oder verſchiedene Aeußerung eines und deſſelben Grundſtoffs anzuſehen. Die mancherlei Arten von Erzen (den Stoff der Steine und ſogar der Metalle) hat man nach und nach auf drei, endlich auf zwei zu bringen geſucht; allein damit noch nicht zufrieden, können ſie ſich des Gedankens nicht entſchlagen, hinter dieſen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ja wohl gar zu dieſen und den Salzen ein gemeinſchaftliches Princip zu vermuthen. Man möchte vielleicht glauben, dieſes ſei ein blos ökonomiſcher Handgriff der Vernunft, um ſich ſo viel als möglich Mühe zu erſparen, und ein hypothetiſcher Verſuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgeſetzten Erklärungsgrunde eben durch dieſe Einheit Wahrſcheinlichkeit gibt. Allein eine ſolche ſelbſtſüchtige Abſicht iſt ſehr leicht von der Idee zu unterſcheiden, nach welcher Jedermann vorausſetzt, dieſe Vernunfteinheit ſei der Natur ſelbſt angemeſſen, und daß die Vernunft hier nicht bettele, ſondern gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieſer Einheit beſtimmen zu können.

Wäre unter den Erſcheinungen, die ſich uns darbieten, eine ſo große Verſchiedenheit, ich will nicht ſagen der Form, (denn darin mögen ſie einander ähnlich ſein,) ſondern dem Inhalte d. i. der Mannigfaltigkeit exiſtirender Weſen nach, daß auch der allerſchärfſte menſchliche Verſtand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeſte Aehnlichkeit ausfindig machen könnte, (ein Fall, der ſich wohl denken läßt,) ſo würde das logiſche Geſetz der Gattungen ganz und gar nicht Statt finden, und es würde ſelbſt kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja ſogar kein Verſtand Statt finden, als der es lediglich mit ſolchen zu thun hat. Das logiſche Princip der Gattungen ſetzt alſo ein tranſſcendentales voraus, wenn es auf Natur, (darunter ich hier nur Gegenſtände, die uns gegeben werden, verſtehe,) angewandt werden ſoll. Nach demſelben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſetzt, (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht beſtimmen können,) weil ohne dieſelbe keine empiriſche Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.

Dem logiſchen Princip der Gattungen, welches Identität poſtulirt, ſteht ein anderes, nämlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheiten der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinſtimmung unter derſelben Gattung, bedarf und es dem Verſtande zur Vorſchrift macht, auf dieſe nicht weniger, als auf jene aufmerkſam zu ſein. Dieſer Grundſatz (der Scharfſinnigkeit, oder des Unterſcheidungsvermögens) ſchränkt den Leichtſinn des erſten (des Witzes) ſehr ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerſtreitendes Intereſſe, einerſeits das Intereſſe des Umfanges (der Allgemeinheit) in Anſehung der Gattungen, andererſeits des Inhalts (der Beſtimmtheit) in Abſicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verſtand im erſteren Falle zwar viel unter ſeinen Begriffen, im zweiten aber deſto mehr in denſelben denkt. Auch äußert ſich dieſes an der ſehr verſchiedenen Denkungsart der Naturforſcher, deren einige, (die vorzüglich ſpeculativ ſind,) der Ungleichartigkeit gleichſam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen, die anderen (vorzüglich empiriſche Köpfe) die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannigfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daß man beinahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen.

Dieſer letzteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logiſches Princip zum Grunde, welches die ſyſtematiſche Vollſtändigkeit aller Erkenntniſſe zur Abſicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten ſein mag, herabſteige und auf ſolche Weiſe dem Syſtem Ausbreitung, wie im erſteren Falle, da ich zur Gattung aufſteige, Einfalt zu verſchaffen ſuche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, iſt eben ſo wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kann, zu erſehen, wie weit die Theilung derſelben gehen könne. Daher jede Gattung verſchiedene Arten, dieſe aber verſchiedene Unterarten erfordert, und, da keine der letzteren Statt findet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als conceptus communis) hätte, ſo verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterſte an ſich ſelbſt angeſehen werde, weil, da ſie doch immer ein Begriff iſt, der nur das, was verſchiedenen Dingen gemein iſt, in ſich enthält, dieſer nicht durchgängig beſtimmt, mithin auch nicht zunächſt auf ein Individuum bezogen ſein könne, folglich jederzeit andere Begriffe d. i. Unterarten unter ſich enthalten müſſe. Dieſes Geſetz der Specification könnte ſo ausgedrückt werden: **entium varietates non temere esse minuendas.**

Man ſieht aber leicht, daß auch dieſes logiſche Geſetz ohne Sinn und Anwendung ſein würde, läge nicht ein transſcendentales *Geſetz der Specification* zum Grunde, welches zwar freilich nicht von den Dingen, die unſere Gegenſtände werden können, eine wirkliche *Unendlichkeit* in Anſehung der Verſchiedenheiten fordert; denn dazu gibt das logiſche Princip, als welches *lediglich* die *Unbeſtimmtheit* der logiſchen Sphäre in Anſehung der möglichen Eintheilung behauptet, keinen Anlaß; aber dennoch dem Verſtande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten, und zu jeder Verſchiedenheit kleinere Verſchiedenheiten zu ſuchen. Denn würde es keine niederen Begriffe geben, ſo gäbe es auch keine höheren. Nun erkennt der Verſtand Alles nur durch Begriffe; folglich, ſo weit er in der Eintheilung reicht, niemals durch bloſe Anſchauung, ſondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkenntniß der Erſcheinungen in ihrer durchgängigen Beſtimmung, (welche nur durch Verſtand möglich iſt,) fordert eine unaufhörliche fortzuſetzende Specification ſeiner Begriffe und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verſchiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art, und noch mehr dem der Gattung abſtrahirt worden.

Auch kann dieſes Geſetz der Specification nicht von der Erfahrung entlehnt ſein; denn dieſe kann keine ſo weit gehende Eröffnungen geben. Die empiriſche Specification bleibt in der Unterſcheidung des Mannigfaltigen bald ſtehen, wenn ſie nicht durch das ſchon vorhergehende transſcendentale Geſetz der Specification, als ein Princip der Vernunft, geleitet worden, ſolche zu ſuchen und ſie noch immer zu vermuthen, wenn ſie ſich gleich nicht den Sinnen offenbart. Daß abſorbirende Erden noch verſchiedener Art (Kalk- und muriatiſche Erden) ſind, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verſtande es zur Aufgabe machte, die Verſchiedenheit zu ſuchen, indem ſie die Natur ſo reichhaltig vorausſetzte, ſie zu vermuthen. Denn wir haben eben ſowohl nur unter Vorausſetzung der Verſchiedenheiten in der Natur Verſtand, als unter der Bedingung, daß ihre Objecte Gleichartigkeit an ſich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zuſammengefaßt werden kann, den Gebrauch dieſes Begriffs und die Beſchäftigung des Verſtandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet alſo dem Verſtande ſein Feld 1. durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. durch einen Grundſatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die ſyſtematiſche Einheit zu vollenden, fügt ſie 3. noch ein Geſetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch ſtufenartiges Wachsthum der Verſchiedenheit gebietet. Wir können ſie die Principien der Homogeneität, der Specification und der Continuität der Formen nennen. Das letztere entſpringt dadurch, daß man die zwei erſteren vereinigt, nachdem man ſowohl im Aufſteigen zu höheren Gattungen, als im Herabſteigen zu niederen Arten den ſyſtematiſchen Zuſammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdenn ſind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil ſie insgeſammt durch alle Grade der erweiterten Beſtimmung von einer einzigen oberſten Gattung abſtammen.

Man kann ſich die ſyſtematiſche Einheit unter den drei logiſchen Principien auf folgende Art ſinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punct anſehen, der, als der Standpunct eines Zuſchauers, ſeinen Horizont hat d. i. eine Menge von Dingen, die aus demſelben können vorgeſtellt und gleichſam überſchaut werden. Innerhalb dieſem Horizonte muß eine Menge von Puncten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum ſeinen engeren Geſichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specification, und der logiſche Horizont beſteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Puncten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verſchiedenen Horizonten d. i. Gattungen, die aus eben ſo viel Begriffen beſtimmt werden, läßt ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont, daraus man ſie insgeſammt als aus einem Mittelpuncte überſchaut, gezogen denken, welcher die höhere Gattung iſt, bis endlich die höchſte Gattung der allgemeine und wahre Horizont iſt, der aus dem Standpuncte des höchſten Begriffs beſtimmt wird und alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten unter ſich befaßt.

Zu dieſem höchſten Standpuncte führt mich das Geſetz der Homogeneität, zu allen niedrigen und deren größter Varietät das Geſetz der Specification. Da aber auf ſolche Weiſe in dem ganzen Umfange aller möglichen Begriffe nichts Leeres iſt, und außer demſelben nichts angetroffen werden kann, ſo entſpringt aus der Vorausſetzung jenes allgemeinen Geſichtskreiſes und der durchgängigen Eintheilung deſſelben der Grundſatz: **non datur vacuum formarum,** d. i. es gibt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt und von einander (durch einen leeren Zwiſchenraum) getrennt wären, ſondern alle mannigfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung; und aus dieſem Grundſatze deſſen unmittelbare Folge: **datur continuum formarum,** d. i. alle Verſchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleinere Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kann; mit einem Worte, es gibt keine Arten oder Unterarten, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächſten wären, ſondern es ſind noch immer Zwiſchenarten möglich, deren Unterſchied von der erſten und zweiten kleiner iſt, als dieſer ihr Unterſchied von einander.

Das erſte Geſetz alſo verhütet die Ausſchweifung in die Mannigfaltigkeit verſchiedener urſprünglichen Gattungen und empfiehlt die Gleichartigkeit; das zweite ſchränkt dagegen dieſe Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein und gebietet Unterſcheidung der Unterarten, bevor man ſich mit ſeinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt jene beide, indem ſie bei der höchſten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den ſtufenartigen Uebergang von einer Species zur anderen vorſchreibt, welches eine Art von Verwandtſchaft der verſchiedenen Zweige anzeigt, in ſo fern ſie insgeſammt aus einem Stamme entſproſſen ſind.

Dieſes logiſche Geſetz des **continui specierum (formarum logicarum)** ſetzt aber ein transſcendentales voraus (**lex continui in natura**), ohne welches der Gebrauch des Verſtandes durch jene Vorſchrift nur irre geleitet werden würde, indem ſie vielleicht einen der Natur gerade entgegengeſetzten Weg nehmen würde. Es muß alſo dieſes Geſetz auf reinen transſcendentalen und nicht empiriſchen Gründen beruhen. Denn im letzteren Falle würde es ſpäter kommen, als die Syſteme; es hat aber eigentlich das Syſtematiſche der Naturerkenntniß zuerſt hervorgebracht. Es ſind hinter dieſen Geſetzen auch nicht etwa Abſichten auf eine mit ihnen, als bloſen Verſuchen anzuſtellende Probe verborgen, obwohl freilich dieſer Zuſammenhang, wo er zutrifft, einen mächtigen Grund abgibt, die hypothetiſch ausgedachte Einheit für gegründet zu halten, und ſie alſo auch in dieſer Abſicht ihren Nutzen haben; ſondern man ſieht es ihnen deutlich an, daß ſie die Sparſamkeit der Grundurſachen, die Mannigfaltigkeit der Wirkungen, und eine daher rührende Verwandtſchaft der Glieder der Natur an ſich ſelbſt für vernunftmäßig und der Natur angemeſſen urtheilen, und dieſe Grundſätze alſo direct und nicht blos als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bei ſich führen.

Man ſieht aber leicht, daß dieſe Continuität der Formen eine bloſe Idee ſei, der ein congruirender Gegenſtand in der Erfahrung gar nicht angewieſen werden kann, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt ſind und daher an ſich ein **quantum discretum** ausmachen müſſen, und, wenn der ſtufenartige Fortgang in der Verwandtſchaft derſelben continuirlich wäre, ſie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwiſchenglieder, die innerhalb zweier gegebenen Arten lägen, enthalten müßte, welches unmöglich iſt; ſondern auch, weil wir von dieſem Geſetz gar keinen beſtimmten empiriſchen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringſte Merkmal der Affinität gezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verſchiedenheit zu ſuchen, ſondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir ſie zu ſuchen haben.

Wenn wir die jetzt angeführten Principien ihrer Ordnung nach verſetzen, um ſie dem **Erfahrungsgebrauch** gemäß zu ſtellen, ſo würden die Principien der ſyſtematiſchen **Einheit** etwa ſo ſtehen: **Mannigfaltigkeit**, **Verwandtſchaft** und **Einheit**, jede derſelben aber als Ideen im höchſten Grade ihrer Vollſtändigkeit genommen. Die Vernunft ſetzt die Verſtandeserkenntniſſe voraus, die zunächſt auf Erfahrung angewandt werden, und ſucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kann. Die Verwandtſchaft des Mannigfaltigen, unbeſchadet ſeiner Verſchiedenheit, unter einem Princip der Einheit, betrifft nicht blos die Dinge, ſondern weit mehr noch die bloſen Eigenſchaften und Kräfte der Dinge. Daher wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als kreisförmig gegeben iſt, und wir finden Verſchiedenheiten, ſo vermuthen wir ſie in demjenigen, was den Zirkel, nach einem beſtändigen Geſetze durch alle unendliche Zwiſchengrade, zu einer dieſer abweichenden Umläufe abändern kann, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Zirkel ſind, werden etwa deſſen Eigenſchaften mehr oder weniger nahe kommen, und fallen auf die Ellipſe. Die Kometen zeigen eine noch größere Verſchiedenheit ihrer Bahnen, da ſie, (ſo weit Beobachtung reicht,) nicht einmal im Kreiſe zurückkehren; allein wir rathen auf einen paraboliſchen Lauf, der doch mit der Ellipſis verwandt iſt und, wenn die lange Achſe der letzteren ſehr weit geſtreckt iſt, in allen unſeren Beobachtungen von ihr nicht unterſchieden werden kann. So kommen wir, nach Anleitung jener Principien, auf Einheit der Gattungen dieſer Bahnen in ihrer Geſtalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Urſache aller Geſetze ihrer Bewegung (die Gravitation), von da wir nachher unſere Eroberungen ausdehnen und auch alle Varietäten und ſcheinbare Abweichungen von jenen Regeln aus demſelben Princip zu erklären ſuchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung jemals beſtätigen kann, nämlich, uns nach den Regeln der Verwandtſchaft ſelbſt hyperboliſche Kometenbahnen zu denken, in welchen dieſe Körper ganz und gar unſere Sonnenwelt verlaſſen, und, indem ſie von Sonne zu Sonne gehen, die entfernteren Theile eines für uns unbegrenzten Weltſyſtems, das durch eine und dieſelbe bewegende Kraft zuſammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.

Was bei dieſen Principien merkwürdig iſt und uns auch allein beſchäftigt, iſt dieſes, daß ſie transſcendental zu ſein ſcheinen, und ob ſie gleich bloſe Ideen zur Befolgung des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichſam aſymptotiſch d. i. blos annähernd folgen kann, ohne ſie jemals zu erreichen, ſie gleichwohl, als ſynthetiſche Sätze a priori, objective, aber unbeſtimmte Gültigkeit haben und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derſelben, als heuriſtiſche Grundſätze, mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne daß man doch eine transſcendentale Deduction derſelben zu Stande bringen kann, welches, wie oben bewieſen worden, in Anſehung der Ideen jederzeit unmöglich iſt.

Wir haben in der transſcendentalen Analytik unter den Grundſätzen des Verſtandes die *dynamiſchen*, als blos regulative Principien der *Anſchauung*, von den *mathematiſchen*, die in Anſehung der letzteren conſtitutiv ſind, unterſchieden. Dieſem ungeachtet ſind gedachte dynamiſche Geſetze allerdings conſtitutiv in Anſehung der *Erfahrung*, indem ſie die *Begriffe*, ohne welche keine Erfahrung Statt findet, a priori möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Anſehung der empiriſchen *Begriffe* conſtitutiv ſein, weil ihnen kein correſpondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann und ſie alſo keinen Gegenſtand in concreto haben können. Wenn ich nun von einem ſolchen empiriſchen Gebrauch derſelben, als conſtitutiver Grundſätze, abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch und mit demſelben einige objective Gültigkeit ſichern, und was kann derſelbe für Bedeutung haben?

Der Verſtand macht für die Vernunft eben ſo einen Gegenſtand aus, als die Sinnlichkeit für den Verſtand. Die Einheit aller möglichen empiriſchen Verſtandeshandlungen ſyſtematiſch zu machen, iſt ein Geſchäft der Vernunft, ſo wie der Verſtand das

Mannigfaltige der Erſcheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empiriſche Geſetze bringt. Die Verſtandeshandlungen aber ohne Schemate der Sinnlichkeit ſind *unbeſtimmt*; eben ſo iſt die *Vernunfteinheit* auch in Anſehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit der Verſtand ſeine Begriffe ſyſtematiſch verbinden ſoll, an ſich ſelbſt *unbeſtimmt*. Allein obgleich für die durchgängige ſyſtematiſche Einheit aller Verſtandesbegriffe kein Schema in der *Anſchauung* ausfindig gemacht werden kann, ſo kann und muß doch ein *Analogon* eines ſolchen Schema gegeben werden, welches die Idee des *Maximum* der Abtheilung und der Vereinigung der Verſtandeserkenntniß in einem Princip iſt. Denn das Größeſte und abſolut Vollſtändige läßt ſich beſtimmt gedenken, weil alle reſtringirende Bedingungen, welche unbeſtimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelaſſen werden. Alſo iſt die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterſchiede, daß die Anwendung der Verſtandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben ſo eine Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt iſt, (wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre ſinnliche Schemate,) ſondern nur eine Regel oder Princip der ſyſtematiſchen Einheit alles Verſtandesgebrauchs. Da nun jeder Grundſatz, der dem Verſtande durchgängige Einheit ſeines Gebrauchs a priori feſtſetzt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenſtande der Erfahrung gilt, ſo werden die Grundſätze der reinen Vernunft auch in Anſehung dieſes letzteren objective Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu *beſtimmen*, ſondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empiriſche und beſtimmte Erfahrungsgebrauch des Verſtandes mit ſich ſelbſt durchgängig und zuſammenſtimmend werden kann, dadurch, daß er mit dem Princip der durchgängigen Einheit, *ſo viel als möglich*, in Zuſammenhang gebracht und davon abgeleitet wird.

Ich nenne alle ſubjective Grundſätze, die nicht von der Beſchaffenheit des Objects, ſondern dem Intereſſe der Vernunft in Anſehung einer gewiſſen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniß dieſes Objects hergenommen ſind, *Maximen* der Vernunft. So gibt es

Maximen der ſpeculativen Vernunft, die lediglich auf dem ſpeculativen Intereſſe derſelben beruhen, ob es zwar ſcheinen mag, ſie wären objective Principien.

Wenn blos regulative Grundſätze als conſtitutiv betrachtet werden, ſo können ſie als objective Principien widerſtreitend ſein; betrachtet man ſie aber blos als *Maximen*, ſo iſt kein wahrer Widerſtreit, ſondern blos ein verſchiedenes Intereſſe der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verurſacht. In der That hat die Vernunft nur ein einiges Intereſſe und der Streit ihrer Maximen iſt nur eine Verſchiedenheit und wechſelſeitige Einſchränkung der Methoden, dieſem Intereſſe ein Genüge zu thun.

Auf ſolche Weiſe vermag bei *dieſem* Vernünftler mehr das Intereſſe der *Mannigfaltigkeit* (nach dem Princip der Specification), bei *jenem* aber das Intereſſe der *Einheit* (nach dem Princip der Aggregation). Ein jeder derſelben glaubt ſein Urtheil aus der Einſicht des Objects zu haben, und gründet es doch lediglich auf der größeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beiden Grundſätzen, deren keine auf objectiven Gründen beruht, ſondern nur auf dem Vernunftintereſſe, und die daher beſſer Maximen, als Principien genannt werden könnten. Wenn ich einſehende Männer mit einander wegen der Charakteriſtik der Menſchen, der Thiere oder Pflanzen, ja ſelbſt der Körper des Mineralreichs im Streite ſehe, da die einen z. B. beſondere und in der Abſtammung gegründete Volkscharaktere, oder auch entſchiedene und erbliche Unterſchiede der Familien, Racen u. ſ. w. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf ſetzen, daß die Natur in dieſem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe und aller Unterſchied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe, ſo darf ich nur die Beſchaffenheit des Gegenſtandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er für beide viel zu tief verborgen liege, als daß ſie aus Einſicht in die Natur des Objects ſprechen könnten. Es iſt nichts Anderes, als das zwiefache Intereſſe der Vernunft, davon dieſer Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt oder auch affectirt, mithin die Verſchiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit oder der Natuneinheit, welche ſich gar wohl vereinigen laſſen, aber ſo lange ſie für objective Einſichten gehalten werden, nicht allein Streit, ſondern auch Hinderniſſe veranlaſſen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das ſtreitige Intereſſe zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu ſtellen.

Eben ſo iſt es mit der Behauptung oder Anfechtung des ſo berufenen, von Leibnitz in Gang gebrachten und durch Bonnet trefflich aufgeſtutzten Geſetzes der continuirlichen Stufenleiter der Geſchöpfe bewandt, welche nichts, als eine Befolgung des auf dem Intereſſe der Vernunft beruhenden Grundſatzes der Affinität iſt; denn Beobachtung und Einſicht in die Einrichtung der Natur konnte es gar nicht als objective Behauptung an die Hand geben. Die Sproſſen einer ſolchen Leiter, ſo wie ſie uns Erfahrung angeben kann, ſtehen viel zu weit aus einander, und unſere vermeintlich kleine Unterſchiede ſind gemeiniglich in der Natur ſelbſt ſo weite Klüfte, daß auf ſolche Beobachtungen, (vornehmlich bei einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht ſein muß, gewiſſe Aehnlichkeiten und Annäherungen zu finden,) als Abſichten der Natur gar nichts zu rechnen iſt. Dagegen iſt die Methode, nach einem ſolchen Princip Ordnung in der Natur aufzuſuchen, und die Maxime, eine ſolche, obzwar unbeſtimmt, wo oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzuſehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft; welches aber als ein ſolches viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleichkommen könnte, doch ohne etwas zu beſtimmen, ſondern ihr nur zur ſyſtematiſchen Einheit den Weg vorzuzeichnen.

Von der Endabſicht der natürlichen Dialektik der menſchlichen Vernunft.

Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an ſich ſelbſt dialektiſch ſein, ſondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entſpringt; denn ſie ſind uns durch die Natur unſerer Vernunft angegeben, und dieſer oberſte Gerichtshof aller Rechte und Anſprüche unſerer Speculation kann unmöglich ſelbſt urſprüngliche Täuſchungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden ſie alſo ihre gute und zweckmäßige Beſtimmung in der Naturanlage unſerer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler ſchreit aber, wie gewöhnlich, über Ungereimtheit und Widerſprüche, ſchmäht auf die Regierung, in deren innerſte Plane er nicht zu dringen vermag, deren wohlthätigen Einflüſſen er auch ſelbſt ſeine Erhaltung und ſogar die Cultur verdanken ſollte, die ihn in den Stand ſetzt, ſie zu tadeln und zu verurtheilen.

Man kann ſich eines Begriffs **a priori** mit keiner Sicherheit bedienen, ohne ſeine transſcendentale Deduction zu Stande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verſtatten zwar keine Deduction von der Art, als die Kategorien; ſollen ſie aber im mindeſten einige, wenn auch nur unbeſtimmte, objective Gültigkeit haben und nicht blos leere Gedankendinge **(entia rationis ratiocinantis)** vorſtellen, ſo muß durchaus eine Deduction derſelben möglich ſein, geſetzt, daß ſie auch von derjenigen weit abweiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann. Das iſt die Vollendung des kritiſchen Geſchäftes der reinen Vernunft, und dieſes wollen wir jetzt übernehmen.

Es iſt ein großer Unterſchied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenſtand ſchlechthin, oder nur als ein Gegenſtand in der Idee gegeben wird. In dem erſteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenſtand zu beſtimmen; im zweiten iſt es wirklich nur ein Schema, dem direct kein Gegenſtand, auch nicht einmal hypothetiſch zugegeben wird, ſondern welches nur dazu dient, um andere Gegenſtände vermittelſt der Beziehung auf dieſe Idee, nach ihrer ſyſtematiſchen Einheit, mithin indirect uns vorzuſtellen. So ſage ich: der Begriff einer höchſten Intelligenz iſt eine bloſe Idee, d. i. ſeine objective Realität ſoll nicht darin beſtehen, daß er ſich geradezu auf einen Gegenſtand bezieht, (denn in ſolcher Bedeutung würden wir ſeine objective Gültigkeit nicht rechtfertigen können,) ſondern er iſt nur ein nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte ſyſtematiſche Einheit im empiriſchen Gebrauche unſerer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenſtand der Erfahrung gleichſam von dem eingebildeten Gegenſtande dieſer Idee, als ſeinem Grunde oder Urſache ableitet. Alsdenn heißt es z. B. die Dinge der Welt müſſen ſo betrachtet werden, als ob ſie von einer höchſten Intelligenz ihr Daſein hätten. Auf ſolche Weiſe iſt die Idee eigentlich nur ein heuriſtiſcher und nicht oſtenſiver Begriff, und zeigt an, nicht wie ein Gegenſtand beſchaffen iſt, ſondern wie wir unter der Leitung deſſelben die Beſchaffenheit und Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt ſuchen ſollen. Wenn man nun zeigen kann, daß, obgleich die dreierlei transſcendentalen Ideen (pſychologiſche, kosmologiſche, und theologiſche) direct auf keinen ihnen correſpondirenden Gegenſtand und deſſen Beſtimmung bezogen werden, dennoch als Regeln des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft unter Vorausſetzung eines ſolchen Gegenſtandes in der Idee auf ſyſtematiſche Einheit führen und die Erfahrungserkenntniß jederzeit erweitern, niemals aber derſelben zuwider ſein können, ſo iſt es eine nothwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieſes iſt die transſcendentale Deduction aller Ideen der ſpeculativen Vernunft, nicht als conſtitutiver Principien der Erweiterung unſerer Erkenntniß über mehr Gegenſtände, als Erfahrung geben kann, ſondern als regulativer Principien der ſyſtematiſchen Einheit des Mannigfaltigen der empiriſchen Erkenntniß überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebaut und berichtigt wird, als es ohne ſolche Ideen durch den bloſen Gebrauch der Verſtandesgrundſätze geſchehen könnte.

Ich will dieſes deutlicher machen. Wir wollen den genannten Ideen als Principien zu Folge erſtlich (in der Pſychologie) alle Erſcheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unſeres Gemüths an dem Leitfaden der inneren Erfahrung ſo verknüpfen, als ob daſſelbe eine einfache Subſtanz wäre, die, mit perſönlicher Identität, beharrlich (wenigſtens im Leben) exiſtirt, indeſſen daß ihre Zuſtände, zu welcher die des Körpers nur als äußere Bedingungen gehören, continuirlich wechſeln. Wir müſſen zweitens (in der Kosmologie) die Bedingungen der inneren ſowohl, als der äußeren Naturerſcheinungen in einer ſolchen nirgend zu vollendenden Unterſuchung verfolgen, als ob dieſelbe an ſich unendlich und ohne ein erſtes oder oberſtes Glied ſei, obgleich wir darum, außerhalb aller Erſcheinungen, die blos intelligiblen erſten Gründe derſelben nicht leugnen, aber ſie doch niemals in den Zuſammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir ſie gar nicht kennen. Endlich und drittens müſſen wir (in Anſehung der Theologie) Alles, was nur immer in den Zuſammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, ſo betrachten, als ob dieſe eine abſolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Sinnenwelt ſelbſt) einen einzigen oberſten und allgenugſamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichſam ſelbſtſtändige urſprüngliche und ſchöpferiſche Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empiriſchen Gebrauch unſerer Vernunft in ſeiner größten Erweiterung ſo richten, als ob die Gegenſtände ſelbſt aus jenem Urbilde aller Vernunft entſprungen wären; das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Subſtanz die inneren Erſcheinungen der Seele, ſondern nach der Idee eines einfachen Weſens jene von einander ableiten; nicht von einer höchſten Intelligenz die Weltordnung und ſyſtematiſche Einheit derſelben ableiten, ſondern von der Idee einer höchſtweiſen Urſache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am beſten zu brauchen ſei.

Nun iſt nicht das Mindeſte, was uns hindert, dieſe Ideen auch als objectiv und hypoſtatiſch anzunehmen, außer allein die kosmologiſche, wo die Vernunft auf eine Antinomie ſtößt, wenn ſie ſolche zu Stande bringen will; (die pſychologiſche und theologiſche enthalten dergleichen gar nicht.) Denn ein Widerſpruch iſt in ihnen nicht; wie ſollte uns daher Jemand ihre objective Realität beſtreiten können, da er von ihrer Möglichkeit eben ſo wenig weiß, um ſie zu verneinen, als wir, um ſie zu bejahen? Gleichwohl iſt's, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daß keine poſitive Hinderniß dawider iſt, und es kann uns nicht erlaubt ſein, Gedankenweſen, welche alle unſere Begriffe überſteigen, obgleich keinem widerſprechen, auf den bloſen Credit der ihr Geſchäft gern vollendenden ſpeculativen Vernunft, als wirkliche und beſtimmte Gegenſtände einzuführen. Alſo ſollen ſie an ſich ſelbſt nicht angenommen werden, ſondern nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Princips der ſyſtematiſchen Einheit aller Naturerkenntniß gelten, mithin ſollen ſie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als ſolche an ſich ſelbſt zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenſtande der Idee die Bedingungen auf, welche unſeren Verſtandesbegriff einſchränken, die aber es auch allein möglich machen, daß wir von irgend einem Dinge einen beſtimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an ſich ſelbſt ſei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniß zu dem Inbegriffe der Erſcheinungen denken, das demjenigen analogiſch iſt, welches die Erſcheinungen unter einander haben.

Wenn wir demnach ſolche idealiſche Weſen annehmen, ſo erweitern wir eigentlich nicht unſere Erkenntniß über die Objecte möglicher Erfahrung, ſondern nur die empiriſche Einheit der letzteren, durch die ſyſtematiſche Einheit, wozu uns die Idee das Schema gibt, welche mithin nicht als conſtitutives, ſondern blos als regulatives Princip gilt. Denn daß wir ein der Idee correſpondirendes Ding, ein Etwas oder wirkliches Weſen ſetzen, dadurch iſt nicht geſagt, wir wollten unſere Erkenntniß der Dinge mit transſcendentalen Begriffen erweitern; denn dieſes Weſen wird nur in der Idee und nicht an ſich ſelbſt zum Grunde gelegt, mithin nur um die ſyſtematiſche Einheit auszudrücken, die uns zur Richtſchnur des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft dienen ſoll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieſer Einheit oder die innere Eigenſchaft eines ſolchen Weſens ſei, auf welchem als Urſache ſie beruhe.

So iſt der transſcendentale und einzige beſtimmte Begriff, den uns die blos ſpeculative Vernunft von Gott gibt, im genaueſten

Verſtande deiſtiſch, d. i. die Vernunft gibt nicht einmal die objective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs, ſondern nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empiriſche Realität ihre höchſte und nothwendige Einheit gründet und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Subſtanz, welche nach Vernunftgeſetzen die Urſache aller Dinge ſei, denken können; wofern wir es ja unternehmen, es überall als einen beſonderen Gegenſtand zu denken, und nicht lieber, mit der bloſen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überſchwenglich für den menſchlichen Verſtand bei Seite ſetzen wollen; welches aber mit der Abſicht einer vollkommenen ſyſtematiſchen Einheit in unſerem Erkenntniß, der wenigſtens die Vernunft keine Schranken ſetzt, nicht zuſammen beſtehen kann.

Daher geſchieht's nun, daß, wenn ich ein göttliches Weſen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit ſeiner höchſten Vollkommenheit, noch der Nothwendigkeit ſeines Daſeins den mindeſten Begriff habe, aber alsdenn doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge thun kann und der Vernunft die vollkommenſte Befriedigung in Anſehung der nachzuforſchenden größten Einheit in ihrem empiriſchen Gebrauche, aber nicht in Anſehung dieſer Vorausſetzung ſelbſt, verſchaffen kann; welches beweiſet, daß ihr ſpeculatives Intereſſe und nicht ihre Einſicht ſie berechtige, von einem Puncte, der ſo weit über ihre Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenſtände in einem vollſtändigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt ſich nun ein Unterſchied der Denkungsart, bei einer und derſelben Vorausſetzung, der ziemlich ſubtil, aber gleichwohl in der Transſcendentalphiloſophie von großer Wichtigkeit iſt. Ich kann genugſamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (suppositio relativa), ohne doch befugt zu ſein, es ſchlechthin anzunehmen (suppositio absoluta). Dieſe Unterſcheidung trifft zu, wenn es blos um ein regulatives Princip zu thun iſt, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an ſich ſelbſt, aber nicht den Quell derſelben erkennen, und dazu wir einen oberſten Grund blos in der Abſicht annehmen, um deſto beſtimmter die Allgemeinheit des Princips zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Weſen als exiſtirend denke, das einer bloſen und zwar transſcendentalen Idee correſpondirt. Denn da kann ich das Daſein dieſes Dinges niemals an ſich ſelbſt annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend einen Gegenſtand beſtimmt denken kann, dazu zulangen, und die Bedingungen der objectiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee ſelbſt ausgeſchloſſen ſind. Die Begriffe der Realität, der Subſtanz, der Cauſalität, ſelbſt die der Nothwendigkeit im Daſein haben, außer dem Gebrauche, da ſie die empiriſche Erkenntniß eines Gegenſtandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Object beſtimmte. Sie können alſo zwar zu Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Weltganzen ſelbſt gebraucht werden, weil dieſer Erklärungsgrund außerhalb der Welt und mithin kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung ſein müßte. Nun kann ich gleichwohl ein ſolches unbegreifliches Weſen, den Gegenſtand einer bloſen Idee relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an ſich ſelbſt annehmen. Denn wenn dem größtmöglichen empiriſchen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der ſyſtematiſch-vollſtändigen Einheit, von der ich bald beſtimmter reden werde,) zum Grunde liegt, die an ſich ſelbſt niemals adäquat in der Erfahrung kann dargeſtellt werden, ob ſie gleich, um die empiriſche Einheit dem höchſtmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich nothwendig iſt, ſo werde ich nicht allein befugt, ſondern auch genöthigt ſein, dieſe Idee zu realiſiren d. i. ihr einen wirklichen Gegenſtand zu ſetzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an ſich ſelbſt gar nicht kenne, und dem ich nur, als einem Grunde jeder ſyſtematiſchen Einheit, in Beziehung auf dieſe letztere ſolche Eigenſchaften gebe, als den Verſtandesbegriffen im empiriſchen Gebrauche analogiſch ſind. Ich werde mir alſo nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Subſtanzen, der Cauſalität und der Nothwendigkeit ein Weſen denken, das Alles dieſes in der höchſten Vollkommenheit beſitzt, und, indem dieſe Idee blos auf meiner Vernunft beruht, dieſes Weſen als *ſelbſtſtändige Vernunft*, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit Urſache vom Weltganzen iſt, denken können, ſo daß ich alle, die Idee einſchränkende Bedingungen weglaſſe, lediglich um unter dem Schutze eines ſolchen Urgrundes ſyſtematiſche Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen und, vermittelſt derſelben, den größtmöglichen empiriſchen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen ſo anſehe, *als ob* ſie Anordnungen einer höchſten Vernunft wären, von der die unſrige ein ſchwaches Nachbild iſt. Ich denke mir alsdenn dieſes höchſte Weſen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben; da ich aber auch jene transſcendentale Vorausſetzung zu keinem anderen, als relativen Gebrauch habe, nämlich daß ſie das Subſtratum der größtmöglichen Erfahrungseinheit abgeben ſolle, ſo darf ich ein Weſen, das ich von der Welt unterſcheide, ganz wohl durch Eigenſchaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich verlange keinesweges und bin auch nicht befugt es zu verlangen, dieſen Gegenſtand meiner Idee nach dem, was er an ſich ſein mag, zu erkennen; denn dazu habe ich keine Begriffe; und ſelbſt die Begriffe von Realität, Subſtanz, Cauſalität, ja ſogar der Nothwendigkeit im Daſein verlieren alle Bedeutung und ſind leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt, wenn ich mich außer dem Felde der Sinne damit hinauswage. Ich denke mir nur die Relation eines mir an ſich ganz unbekannten Weſens zur größten ſyſtematiſchen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des größtmöglichen empiriſchen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

Werfen wir unſeren Blick nun auf den transſcendentalen Gegenſtand unſerer Idee, ſo ſehen wir, daß wir ſeine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Subſtanz, Cauſalität ꝛc. *an ſich ſelbſt* nicht vorausſetzen können, weil dieſe Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterſchieden iſt, nicht die mindeſte Anwendung haben. Alſo iſt die Suppoſition der Vernunft von einem höchſten Weſen, als oberſter Urſache, blos relativ, zum Behuf der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt gedacht und ein bloſes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an ſich ſei, keinen Begriff haben. Hiedurch erklärt ſich auch, woher wir zwar in Beziehung auf das, was exiſtirend den Sinnen gegeben iſt, der Idee eines an ſich nothwendigen Urweſens bedürfen, niemals aber von dieſem und ſeiner abſoluten Nothwendigkeit den mindeſten Begriff haben können.

Nunmehr können wir das Reſultat der ganzen transſcendentalen Dialektik deutlich vor Augen ſtellen und die Endabſicht der Ideen der reinen Vernunft, die nur durch Mißverſtand der Unbehutſamkeit dialektiſch werden, genau beſtimmen. Die reine Vernunft iſt in der That mit nichts, als mit ſich ſelbſt beſchäftigt, und kann auch kein anderes Geſchäft haben, weil ihr nicht die Gegenſtände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, ſondern die Verſtandeserkenntniſſe zur Einheit des Vernunftbegriffs d. i. des Zuſammenhanges in einem Princip gegeben werden. Die Vernunfteinheit iſt die Einheit des Syſtems, und dieſe ſyſtematiſche Einheit dient der Vernunft nicht objectiv zu einem Grundſatze, um ſie über die Gegenſtände, ſondern ſubjectiv als Maxime, um ſie über alles mögliche, empiriſche Erkenntniß der Gegenſtände zu verbreiten. Gleichwohl befördert der ſyſtematiſche Zuſammenhang, den die Vernunft dem empiriſchen Verſtandesgebrauche geben kann, nicht allein deſſen Ausbreitung, ſondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit deſſelben, und das Principium einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit iſt auch objectiv, aber auf unbeſtimmte Art (principium vagum), nicht als conſtitutives Princip, um etwas in Anſehung ſeines directen Gegenſtandes zu beſtimmen, ſondern um, als blos regulativer Grundſatz und Maxime, den empiriſchen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verſtand nicht kennt, ins Unendliche (Unbeſtimmte) zu befördern und zu befeſtigen, ohne dabei jemals den Geſetzen des empiriſchen Gebrauchs im Mindeſten zuwider zu ſein.

Die Vernunft kann aber dieſe ſyſtematiſche Einheit nicht anders denken, als daß ſie ihrer Idee zugleich einen Gegenſtand gibt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kann; denn Erfahrung gibt niemals ein Beiſpiel vollkommener ſyſtematiſcher Einheit. Dieſes Vernunftweſen (ens rationis ratiocinatae) iſt nun zwar eine bloſe Idee und wird alſo nicht ſchlechthin und an ſich ſelbſt als etwas Wirkliches angenommen, ſondern nur problematiſch zum Grunde gelegt, (weil wir es durch keine Verſtandesbegriffe erreichen können,) um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt ſo anzuſehen, als ob ſie in dieſem Vernunftweſen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Abſicht, um darauf die ſyſtematiſche Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empiriſchen Verſtandeserkenntniß aber auf alle Weiſe beförderlich und ihr gleichwohl niemals hinderlich ſein kann.

Man verkennt ſogleich die Bedeutung dieſer Idee, wenn man ſie für die Behauptung oder auch nur die Vorausſetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der ſyſtematiſchen Weltverfaſſung zuzuſchreiben gedächte; vielmehr läßt man es gänzlich unausgemacht, was der unſeren Begriffen ſich entziehende Grund derſelben an ſich für Beſchaffenheit habe, und ſetzt ſich nur eine Idee zum Geſichtspuncte, aus welchem einzig und allein man jene, der Vernunft ſo weſentliche und dem Verſtande ſo heilſame Einheit verbreiten kann; mit einem Worte: dieſes transſcendentale Ding iſt blos das Schema jenes regulativen Princips, wodurch die Vernunft, ſo viel an ihr iſt, ſyſtematiſche Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

Das erſte Object einer ſolchen Idee bin ich ſelbſt, blos als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenſchaften, mit denen ein denkend Weſen an ſich exiſtirt, aufſuchen, ſo muß ich die Erfahrung befragen, und ſelbſt von allen Kategorien kann ich keine auf dieſen Gegenſtand anwenden, als in ſofern das Schema derſelben in der ſinnlichen Anſchauung gegeben iſt. Hiemit gelange ich aber niemals zu einer ſyſtematiſchen Einheit aller Erſcheinungen des inneren Sinnes. Statt des Erfahrungsbegriffs alſo, (von dem, was die Seele wirklich iſt,) der uns nicht weit führen kann, nimmt die Vernunft den Begriff der empiriſchen Einheit alles Denkens und macht dadurch, daß ſie dieſe Einheit unbedingt und urſprünglich denkt, aus demſelben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Subſtanz, die, an ſich ſelbſt unwandelbar (perſönlich identiſch), mit anderen wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinſchaft ſtehe; mit einem Worte: von einer einfachen ſelbſtſtändigen Intelligenz. Hiebei aber hat ſie nichts Anderes vor Augen, als Principien der ſyſtematiſchen Einheit in Erklärung der Erſcheinungen der Seele, nämlich: alle Beſtimmungen als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, ſo viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechſel als gehörig zu den Zuſtänden eines und deſſelben beharrlichen Weſens zu betrachten, und alle *Erſcheinungen* im Raume als von den Handlungen des *Denkens* ganz unterſchieden vorzuſtellen. Jene Einfachheit der Subſtanz ꝛc. ſollte nur das Schema zu dieſem regulativen Princip ſein und wird nicht vorausgeſetzt, als ſei ſie der wirkliche Grund der Seeleneigenſchaften. Denn dieſe können auch auf ganz anderen Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, wie wir denn die Seele auch durch dieſe angenommenen Prädicate eigentlich nicht an ſich ſelbſt erkennen könnten, wenn wir ſie gleich von ihr ſchlechthin wollten gelten laſſen, indem ſie eine bloſe Idee ausmachen, die in concreto gar nicht vorgeſtellt werden kann. Aus einer ſolchen pſychologiſchen Idee kann nun nichts Anderes, als Vortheil entſpringen, wenn man ſich nur hütet, ſie für etwas mehr, als bloſe Idee, d. i. blos relativiſch auf den ſyſtematiſchen Vernunftgebrauch in Anſehung der Erſcheinungen unſerer Seele gelten zu laſſen. Denn da mengen ſich keine empiriſche Geſetze körperlicher Erſcheinungen, die ganz von anderer Art ſind, in die Erklärungen deſſen, was blos für den *inneren Sinn* gehört; da werden keine windigen Hypotheſen von Erzeugung, Zerſtörung und Palingeneſie der Seelen ꝛc. zugelaſſen; alſo wird die Betrachtung dieſes Gegenſtandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenſchaften angeſtellt, überdem die Vernunftunterſuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in dieſem Subjecte, ſo weit es möglich iſt, auf ein einziges Princip hinauszuführen; welches Alles durch ein ſolches Schema, als ob es ein wirkliches Weſen wäre, am beſten, ja ſogar einzig und allein bewirkt wird. Die pſychologiſche Idee kann auch nichts Anderes, als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an ſich geiſtiger Natur ſei, ſo hätte dieſe Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen ſolchen Begriff nehme ich nicht blos die körperliche Natur, ſondern überhaupt alle Natur weg d. i. alle Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen, zu einem ſolchen Begriffe einen Gegenſtand zu denken, als welches doch einzig und allein macht, daß man ſagt, er habe einen Sinn.

Die zweite regulative Idee der blos ſpeculativen Vernunft iſt der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur iſt eigentlich nur das einzige gegebene Object, in Anſehung deſſen die Vernunft regulative Principien bedarf. Dieſe Natur iſt zwiefach, entweder die denkende oder die körperliche Natur. Allein zu der letzteren, um ſie ihrer inneren Möglichkeit nach zu denken d. i. die Anwendung der Kategorien auf dieſelbe zu beſtimmen, bedürfen wir keiner Idee d. i. einer die Erfahrung überſteigenden Vorſtellung; es iſt auch keine in Anſehung derſelben möglich, weil wir darin blos durch ſinnliche Anſchauung geleitet werden, und nicht wie in dem pſychologiſchen Grundbegriffe (Ich), welcher eine gewiſſe Form des Denkens, nämlich die Einheit deſſelben a priori enthält. Alſo bleibt uns für die reine Vernunft nichts übrig, als Natur überhaupt und die Vollſtändigkeit der Bedingungen in derſelben nach irgend einem Princip. Die abſolute Totalität der Reihen dieſer Bedingungen in der Ableitung ihrer Glieder iſt eine Idee, die zwar im empiriſchen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zu Stande kommen kann, aber doch zur Regel dient, wie wir in Anſehung derſelben verfahren ſollen, nämlich in der Erklärung gegebener Erſcheinungen (im Zurückgehen oder Aufſteigen) ſo, als ob die Reihe an ſich unendlich wäre d. i. in indefinitum, aber wo die Vernunft ſelbſt als beſtimmende Urſache betrachtet wird (in der Freiheit), alſo bei praktiſchen Principien, als ob wir nicht ein Object der Sinne, ſondern des reinen Verſtandes vor uns hätten, wo die Bedingungen nicht mehr in der Reihe der Erſcheinungen, ſondern außer derſelben geſetzt werden können, und die Reihe der Zuſtände angeſehen werden kann, als ob ſie ſchlechthin (durch eine intelligible Urſache) angefangen würde; welches Alles beweiſet, daß die kosmologiſchen Ideen nichts, als regulative Principien und weit davon entfernt ſind, gleichſam conſtitutiv eine wirkliche Totalität ſolcher Reihen zu ſetzen. Das Uebrige kann man an ſeinem Orte unter der Antinomie der reinen Vernunft ſuchen.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine blos relative Suppoſition eines Weſens enthält, als der einigen und allgenugſamen Urſache aller kosmologiſchen Reihen, iſt der Vernunftbegriff von Gott. Den Gegenſtand dieſer Idee haben wir nicht den mindeſten Grund ſchlechthin anzunehmen (an ſich zu ſupponiren); denn was kann uns wohl dazu vermögen oder auch nur berechtigen, ein Weſen von der höchſten Vollkommenheit, und als ſeiner Natur nach ſchlechthin nothwendig, aus deſſen bloſem Begriffe an ſich ſelbſt zu glauben oder zu behaupten, wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche die Suppoſition allein nothwendig ſein kann; und da zeigt es ſich klar, daß die Idee derſelben, ſo wie alle ſpeculative Ideen, nichts weiter ſagen wolle, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer ſyſtematiſchen Einheit zu betrachten, mithin als ob ſie insgeſammt aus einem einzigen allbefaſſenden Weſen, als oberſter und allgenugſamer Urſache entſprungen wären. Hieraus iſt klar, daß die Vernunft hiebei nichts, als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empiriſchen Gebrauchs zur Abſicht haben könne, niemals aber eine Erweiterung über alle Grenzen des empiriſchen Gebrauchs, folglich unter dieſer Idee kein conſtitutives Princip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege.

Die höchſte formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, iſt die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das ſpeculative Intereſſe der Vernunft macht es nothwendig, alle

Anordnung in der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie aus der Abſicht einer allerhöchſten Vernunft entſproſſen wäre. Ein ſolches Princip eröffnet nämlich unſerer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Ausſichten, nach teleologiſchen Geſetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen und dadurch zu der größten ſyſtematiſchen Einheit derſelben zu gelangen. Die Vorausſetzung einer oberſten Intelligenz, als der alleinigen Urſache des Weltganzen, aber freilich blos in der Idee, kann alſo jederzeit der Vernunft nutzen und dabei doch niemals ſchaden. Denn wenn wir in Anſehung der Figur der Erde (der runden, doch etwas abgeplatteten *), der Gebirge und Meere ꝛc. lauter weiſe Abſichten eines Urhebers zum Voraus annehmen, ſo können wir auf dieſem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Bleiben wir nun bei dieſer Vorausſetzung als einem blos *regulativen* Princip, ſo kann ſelbſt der Irrthum uns nicht ſchaden. Denn es kann allenfalls daraus nichts weiter folgen, als daß, wo wir einen teleologiſchen Zuſammenhang (nexus finalis) erwarteten, ein blos mechaniſcher oder phyſiſcher (nexus effectivus) angetroffen werde, wodurch wir, in einem ſolchen Falle, nur eine Einheit mehr vermiſſen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empiriſchen Gebrauche verderben. Aber ſogar dieſer Querſtrich kann das Geſetz ſelbſt in allgemeiner und teleologiſcher Abſicht überhaupt nicht treffen. Denn obzwar ein Zergliederer eines Irrthums überführt werden kann, wenn er irgend ein Gliedmaaß eines thieriſchen Körpers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich zeigen kann, daß er daraus nicht erfolge, ſo iſt es doch gänzlich unmöglich, in einem Falle zu beweiſen, daß eine Natureinrichtung, es mag ſein, welche es wolle, ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Phyſiologie (der Aerzte) ihre ſehr eingeſchränkte empiriſche Kenntniß von den Zwecken des Gliederbaues eines organiſchen Körpers durch einen Grundſatz, welchen blos reine Vernunft eingab, ſo weit, daß man darin ganz dreiſt und zugleich mit aller Verſtändigen Einſtimmung annimmt, es habe Alles an dem Thiere ſeinen Nutzen und gute Abſicht; welche Vorausſetzung, wenn ſie conſtitutiv ſein ſollte, viel weiter geht, als uns bisherige Beobachtung berechtigen kann; woraus denn zu erſehen iſt, daß ſie nichts, als ein regulatives Princip der Vernunft ſei, um zur höchſten ſyſtematiſchen Einheit, vermittelſt der Idee der zweckmäßigen Cauſalität der oberſten Welturſache, und als ob dieſe, als höchſte Intelligenz, nach der weiſeſten Abſicht die Urſache von Allem ſei, zu gelangen.

---

*) Der Vortheil, den eine kugelichte Erdgeſtalt ſchafft, iſt bekannt genug; aber Wenige wiſſen, daß ihre Abplattung, als eines Sphäroids, es allein hindert, daß nicht die Hervorragungen des feſten Landes oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge die Achſe der Erde continuirlich und in nicht eben langer Zeit anſehnlich verrücken, wäre nicht die Aufſchwellung der Erde unter der Linie ein ſo gewaltiger Berg, den der Schwung jedes anderen Berges niemals merklich aus ſeiner Lage in Anſehung der Achſe bringen kann. Und doch erklärt man dieſe weiſe Anſtalt ohne Bedenken aus dem Gleichgewicht der ehmals flüſſigen Erdmaſſe.

Gehen wir aber von dieſer Reſtriction der Idee auf den blos regulativen Gebrauch ab, ſo wird die Vernunft auf mancherlei Weiſe irre geführt, indem ſie alsdenn den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß, verläßt und ſich über denſelben zu dem Unbegreiflichen und Unerforſchlichen hinwagt, über deſſen Höhe ſie nothwendig ſchwindlicht wird, weil ſie ſich aus dem Standpuncte deſſelben von allem mit der Erfahrung einſtimmigen Gebrauch gänzlich abgeſchnitten ſieht.

Der erſte Fehler, der daraus entſpringt, daß man die Idee eines höchſten Weſens nicht blos regulativ, ſondern, (welches der Natur einer Idee zuwider iſt,) conſtitutiv braucht, iſt die faule Vernunft (ignava ratio) *). Man kann jeden Grundſatz ſo nennen, welcher macht, daß man ſeine Naturunterſuchung, wo es auch ſei,

---

*) So nannten die alten Dialektiker einen Trugſchluß, der ſo lautete: Wenn es dein Schickſal mit ſich bringt, du ſollſt von dieſer Krankheit geneſen, ſo wird es geſchehen, du magſt einen Arzt brauchen oder nicht. Cicero ſagt, daß dieſe Art zu ſchließen ihren Namen daher habe, daß, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieſes iſt die Urſache, warum ich das ſophiſtiſche Argument der reinen Vernunft mit demſelben Namen belege.

für ſchlechthin vollendet anſieht, und die Vernunft ſich alſo zur Ruhe begibt, als ob ſie ihr Geſchäft völlig ausgerichtet habe. Daher ſelbſt die pſychologiſche Idee, wenn ſie als ein conſtitutives Princip für die Erklärung der Erſcheinungen unſerer Seele und hernach gar, zur Erweiterung unſerer Erkenntniß dieſes Subjects, noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zuſtand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar ſehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derſelben nach der Leitung der Erfahrung ganz verdirbt und zu Grunde richtet. So erklärt der dogmatiſche Spiritualiſt die durch allen Wechſel der Zuſtände unverändert beſtehende Einheit der Perſon aus der Einheit der denkenden Subſtanz, die er in dem Ich unmittelbar wahrzunehmen glaubt, das Intereſſe, was wir an Dingen nehmen, die ſich allererſt nach unſerem Tode zutragen ſollen, aus dem Bewußtſein der immateriellen Natur unſeres denkenden Subjects ꝛc. und überhebt ſich aller Naturunterſuchung der Urſache dieſer unſerer inneren Erſcheinungen aus phyſiſchen Erklärungsgründen, indem er gleichſam durch den Machtſpruch einer transſcendenten Vernunft die immanenten Erkenntnißquellen der Erfahrung, zum Behuf ſeiner Gemächlichkeit, aber mit Einbuße aller Einſicht vorbeigeht. Noch deutlicher fällt dieſe nachtheilige Folge bei dem Dogmatismus unſerer Idee von einer höchſten Intelligenz und dem darauf fälſchlich gegründeten theologiſchen Syſtem der Natur (Phyſikotheologie) in die Augen. Denn da dienen alle ſich in der Natur zeigende, oft nur von uns ſelbſt dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforſchung der Urſachen recht bequem zu machen, nämlich anſtatt ſie in den allgemeinen Geſetzen des Mechanismus der Materie zu ſuchen, ſich geradezu auf den unerforſchlichen Rathſchluß der höchſten Weisheit zu berufen und die Vernunftbemühung alsdenn für vollendet anzuſehen, wenn man ſich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen nach ihren inneren und allgemeineren Geſetzen an die Hand gibt. Dieſer Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht blos einige Naturſtücke, als z. B.

die Vertheilung des feſten Landes, das Bauwerk deſſelben und die Beſchaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organiſation im Gewächs- und Thierreiche aus dem Geſichtspuncte der Zwecke betrachten, ſondern dieſe ſyſtematiſche Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchſten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn alsdenn legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Geſetzen der Natur zum Grunde, von denen keine beſondere Einrichtung ausgenommen, ſondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der ſyſtematiſchen Einheit einer teleologiſchen Verknüpfung, die wir aber nicht zum Voraus beſtimmen, ſondern nur in Erwartung derſelben die phyſiſch-mechaniſche Verknüpfung nach allgemeinen Geſetzen verfolgen dürfen. Denn ſo allein kann das Princip der zweckmäßigen Einheit den Vernunftgebrauch in Anſehung der Erfahrung jederzeit erweitern, ohne ihm in irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweite Fehler, der aus der Mißdeutung des gedachten Princips der ſyſtematiſchen Einheit entſpringt, iſt der der verkehrten Vernunft (perversa ratio, ὕστερον πρότερον rationis). Die Idee der ſyſtematiſchen Einheit ſollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip ſie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgeſetzen zu ſuchen, und, ſoweit ſich etwas davon auf dem empiriſchen Wege antreffen läßt, um ſo viel auch zu glauben, daß man ſich der Vollſtändigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man ſie freilich niemals erreichen wird. Anſtatt deſſen kehrt man die Sache um und fängt davon an, daß man die Wirklichkeit eines Princips der zweckmäßigen Einheit als hypoſtatiſch zum Grunde legt, den Begriff einer ſolchen höchſten Intelligenz, weil er an ſich gänzlich unerforſchlich iſt, anthropomorphiſtiſch beſtimmt und denn der Natur Zwecke gewaltſam und dictatoriſch aufdringt, anſtatt ſie, wie billig, auf dem Wege der phyſiſchen Nachforſchung zu ſuchen, ſo daß nicht allein Teleologie, die blos dazu dienen ſollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Geſetzen zu ergänzen, nun vielmehr dahin wirkt, ſie aufzuheben, und die Vernunft ſich noch dazu ſelbſt um ihren Zweck bringt, nämlich das Daſein einer ſolchen intelligenten oberſten Urſache, nach dieſem, aus der Natur zu beweiſen. Denn wenn man nicht die höchſte Zweckmäßigkeit in der Natur a priori d. i. als zum Weſen derſelben gehörig vorausſetzen kann, wie will man denn angewieſen ſein, ſie zu ſuchen und auf der Stufenleiter derſelben ſich der höchſten Vollkommenheit eines Urhebers, als einer ſchlechterdings nothwendigen, mithin a priori erkennbaren Vollkommenheit zu nähern? Das regulative Princip verlangt, die ſyſtematiſche Einheit als Natureinheit, welche nicht blos empiriſch erkannt, ſondern a priori, obzwar noch unbeſtimmt vorausgeſetzt wird, ſchlechterdings, mithin als aus dem Weſen der Dinge folgend vorauszuſetzen. Lege ich aber zuvor ein höchſtes ordnendes Weſen zum Grunde, ſo wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn ſie iſt der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig und kann auch nicht aus allgemeinen Geſetzen derſelben erkannt werden. Daher entſpringt ein fehlerhafter Zirkel im Beweiſen, da man das vorausſetzt, was eigentlich hat bewieſen werden ſollen.

Das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Natur für ein conſtitutives nehmen und, was nur in der Idee zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Urſache hypoſtatiſch vorausſetzen, heißt nur die Vernunft verwirren. Die Naturforſchung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Natururſachen nach allgemeinen Geſetzen derſelben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmäßigkeit, der ſie allerwärts nachgeht, von demſelben abzuleiten, ſondern ſein Daſein aus dieſer Zweckmäßigkeit, die in dem Weſen der Naturdinge geſucht wird, wo möglich auch in dem Weſen aller Dinge überhaupt, mithin als ſchlechthin nothwendig zu erkennen. Das Letztere mag nun gelingen oder nicht, ſo bleibt die Idee immer richtig, und eben ſowohl auch deren Gebrauch, wenn er auf die Bedingungen eines blos regulativen Princips reſtringirt worden.

Vollſtändige zweckmäßige Einheit iſt Vollkommenheit (ſchlechthin betrachtet). Wenn wir dieſe nicht in dem Weſen der Dinge, welche den ganzen Gegenſtand der Erfahrung d. i. aller unſerer objectiv-gültigen Erkenntniß ausmachen, mithin in allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen finden, wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchſten und ſchlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urweſens ſchließen, welches der Urſprung aller Cauſalität iſt? Die größte ſyſtematiſche, folglich auch die zweckmäßige Einheit iſt die Schule und ſelbſt die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menſchenvernunft. Die Idee derſelben iſt alſo mit dem Weſen unſerer Vernunft unzertrennlich verbunden. Eben dieſelbe Idee iſt alſo für uns geſetzgebend, und ſo iſt es ſehr natürlich, eine ihr correſpondirende geſetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle ſyſtematiſche Einheit der Natur, als dem Gegenſtande unſerer Vernunft, abzuleiten ſei.

Wir haben bei Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft geſagt, daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, ſchlechterdings beantwortlich ſein müſſen, und daß die Entſchuldigung mit den Schranken unſerer Erkenntniß, die in vielen Naturfragen eben ſo unvermeidlich, als billig iſt, hier nicht geſtattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, ſondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung die Fragen vorgelegt werden. Jetzt können wir dieſe dem erſten Anſcheine nach kühne Behauptung in Anſehung der zwei Fragen, wobei die reine Vernunft ihr größtes Intereſſe hat, beſtätigen und dadurch unſere Betrachtung über die Dialektik derſelben zur gänzlichen Vollendung bringen.

Fragt man denn alſo (in Abſicht auf eine transſcendentale Theologie *)) erſtlich: ob es etwas von der Welt Unterſchiedenes

---

*) Dasjenige, was ich ſchon vorher von der pſychologiſchen Idee und deren eigentlichen Beſtimmung, als Princips zum blos regulativen Vernunftgebrauch, geſagt habe, überhebt mich der Weitläuftigkeit, die transſcendentale Illuſion, nach der jene ſyſtematiſche Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes

gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zuſammenhanges nach allgemeinen Geſetzen enthalte? ſo iſt die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt iſt eine Summe von Erſcheinungen; es muß alſo irgend ein transſcendentaler d. i. blos dem reinen Verſtande denkbarer Grund derſelben ſein. Iſt zweitens die Frage: ob dieſes Weſen Subſtanz, von der größten Realität, nothwendig ꝛc. ſei? ſo antworte ich: daß dieſe Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem ſolchen Gegenſtande zu machen verſuche, ſind von keinem anderen, als empiriſchen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn ſie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer dieſem Felde ſind ſie blos Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verſtehen kann. Iſt endlich drittens die Frage: ob wir nicht wenigſtens dieſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung denken dürfen? ſo iſt die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenſtand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, ſo fern er ein uns unbekanntes Subſtratum der ſyſtematiſchen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung iſt, welche ſich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforſchung machen muß. Noch mehr, wir können in dieſer Idee gewiſſe Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich ſind, ungeſcheut und ungetadelt erlauben. Denn es iſt immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nämlich einer oberſten Intelligenz, die nach weiſen Abſichten Urheber derſelben ſei, bezogen wird. Was dieſer Urgrund der Welteinheit an ſich ſelbſt ſei, hat dadurch nicht gedacht werden ſollen, ſondern wie wir ihn,

---

hypoſtatiſch vorgeſtellt wird, noch beſonders zu erörtern. Das Verfahren hiebei iſt demjenigen ſehr ähnlich, welches die Kritik in Anſehung des theologiſchen Ideals beobachtet.

oder vielmehr ſeine Idee, relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft in Anſehung der Dinge der Welt, brauchen ſollen.

Auf ſolche Weiſe aber können wird doch, (wird man fortfahren zu fragen,) einen einigen weiſen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, ſondern wir müſſen einen ſolchen vorausſetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unſere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keinesweges. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgeſetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſei (einen blos transſcendentalen Gegenſtand), aber in Beziehung auf die ſyſtematiſche und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur ſtudiren, vorausſetzen müſſen, haben wir jenes uns unbekannte Weſen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empiriſcher Begriff) gedacht, d. i. es in Anſehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die ſich auf demſelben gründen, gerade mit denen Eigenſchaften begabt, die nach den Bedingungen unſerer Vernunft den Grund einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit enthalten können. Dieſe Idee iſt alſo reſpectiv auf den Weltgebrauch unſerer Vernunft ganz gegründet. Wollten wir ihr aber ſchlechthin objective Gültigkeit ertheilen, ſo würden wir vergeſſen, daß es lediglich ein Weſen in der Idee ſei, das wir denken, und indem wir alsdenn von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht beſtimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch außer Stand geſetzt, dieſes Princip dem empiriſchen Vernunftgebrauch angemeſſen anzuwenden.

Aber, (wird man ferner fragen,) auf ſolche Weiſe kann ich doch von dem Begriffe und der Vorausſetzung eines höchſten Weſens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja; dazu war auch eigentlich dieſe Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Abſichten anſehen, indem ich ſie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelſt beſonderer dazu in der Welt darauf geſtellten Anlagen ableite? Ja, das könnt ihr auch thun, aber ſo, daß es euch gleich viel gelten muß, ob Jemand ſage: die göttliche Weisheit hat Alles ſo zu ſeinen oberſten Zwecken geordnet, oder: die Idee der höchſten Weisheit iſt ein Regulativ in der Nachforſchung der Natur und ein Princip der ſyſtematiſchen und zweckmäßigen Einheit derſelben nach allgemeinen Naturgeſetzen, auch ſelbſt da, wo wir jene nicht gewahr werden; d. i. es muß euch da, wo ihr ſie wahrnehmt, völlig einerlei ſein, zu ſagen: Gott hat es weislich ſo gewollt, oder: die die Natur hat es alſo weislich geordnet. Denn die größte ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforſchung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was euch berechtigte, die Idee einer höchſten Intelligenz als ein Schema des regulativen Princips zum Grunde zu legen, und, ſo viel ihr nun nach demſelben Zweckmäßigkeit in der Welt antrefft, ſo viel habt ihr Beſtätigung der Rechtmäßigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Princip nichts Anderes zur Abſicht hatte, als nothwendige und größtmögliche Natureinheit zu ſuchen, ſo werden wir dieſe zwar, ſo weit als wir ſie erreichen, der Idee eines höchſten Weſens zu danken haben, können aber die allgemeinen Geſetze der Natur, als in Abſicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, nicht vorbei gehen, um dieſe Zweckmäßigkeit der Natur als zufällig und hyperphyſiſch ihrem Urſprunge nach anzuſehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Weſen über die Natur von den gedachten Eigenſchaften anzunehmen, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde zu legen, um nach der Analogie einer Cauſalbeſtimmung die Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.

Eben daher ſind wir auch berechtigt, die Welturſache in der Idee nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphiſmus, (ohne welchen ſich gar nichts von ihm denken laſſen würde,) nämlich als ein Weſen, das Verſtand, Wohlgefallen und Mißfallen, imgleichen eine demſelben gemäße Begierde und Willen hat ꝛc., zu denken, ſondern demſelben unendliche Vollkommenheit beizulegen, die alſo diejenige weit überſteigt, dazu wir durch empiriſche Kenntniß der Weltordnung berechtigt ſein können. Denn das regulative Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit will, daß wir die Natur ſo ſtudiren ſollen, als ob allenthalben ins Unendliche ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit angetroffen würde. Denn wiewohl wir nur wenig von dieſer Weltvollkommenheit ausſpähen oder erreichen werden, ſo gehört es doch zur Geſetzgebung unſerer Vernunft, ſie allerwärts zu ſuchen und zu vermuthen, und es muß uns jederzeit vortheilhaft ſein, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach dieſem Princip die Naturbetrachtung anzuſtellen. Es iſt aber unter dieſer Vorſtellung der zum Grunde gelegten Idee eines höchſten Urhebers auch klar, daß ich nicht das Daſein und die Kenntniß eines ſolchen Weſens, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde lege, und alſo eigentlich nichts von dieſem Weſen, ſondern blos von der Idee deſſelben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt nach einer ſolchen Idee ableite. Auch ſcheint ein gewiſſes, obzwar unentwickeltes Bewußtſein des ächten Gebrauchs dieſes unſeres Vernunftbegriffs die beſcheidene und billige Sprache der Philoſophen veranlaßt zu haben, da ſie von der Weisheit und Vorſorge der Natur und der göttlichen Weisheit als gleichbedeutenden Ausdrücken reden, ja den erſteren Ausdruck, ſo lange es um blos ſpeculative Vernunft zu thun iſt, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die iſt, wozu wir befugt ſind, zurück hält und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurück weiſet.

So enthält die reine Vernunft, die uns Anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntniſſe über alle Grenzen der Erfahrung zu verſprechen ſchien, wenn wir ſie recht verſtehen, nichts, als regulative Principien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empiriſche Verſtandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß ſie das Ziel der Annäherung deſſelben ſo weit hinaus rücken, die Zuſammenſtimmung deſſelben mit ſich ſelbſt durch ſyſtematiſche Einheit zum höchſten Grade bringen, wenn man ſie aber mißverſteht und ſie für conſtitutive Principien transſcendenter Erkenntniſſe hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein Ueberredung und eingebildetes Wiſſen, hiemit aber ewige Widerſprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

So fängt denn alle menſchliche Erkenntniß mit Anſchauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob ſie zwar in Anſehung aller dreien Elemente Erkenntnißquellen a priori hat, die beim erſten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verſchmähen ſcheinen, ſo überzeugt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im ſpeculativen Gebrauche mit dieſen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und daß die eigentliche Beſtimmung dieſes oberſten Erkenntnißvermögens ſei, ſich aller Methoden und der Grundſätze derſelben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmſte iſt, bis in ihr Innerſtes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überſteigen, außerhalb welcher für uns nichts, als leerer Raum iſt. Zwar hat uns die kritiſche Unterſuchung aller Sätze, welche unſere Erkenntniß über die wirkliche Erfahrung hinaus erweitern können, in der transſcendentalen Analytik hinreichend überzeugt, daß ſie niemals zu etwas mehr, als einer möglichen Erfahrung leiten können; und wenn man nicht ſelbſt gegen die klärſten abſtracten und allgemeinen Lehrſätze mißtrauiſch wäre, wenn nicht reizende und ſcheinbare Ausſichten uns lockten, den Zwang der erſteren abzuwerfen, ſo hätten wir allerdings der mühſamen Abhörung aller dialektiſchen Zeugen, die eine transſcendente Vernunft zum Behuf ihrer Anmaßungen auftreten läßt, überheben ſein können; denn wir wußten es ſchon zum Voraus mit völliger Gewißheit, daß alles Vorgeben derſelben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber ſchlechterdings nichtig ſein müſſe, weil es eine Kundſchaft betraf, die kein Menſch jemals bekommen kann. Allein weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Urſache des Scheins kommt, wodurch ſelbſt der Vernünftigſte hintergangen werden kann, und die Auflöſung aller unſerer transſcendenten Erkenntniß in ihre Elemente (als ein Studium unſerer inneren Natur) an ſich ſelbſt keinen geringen Werth hat, dem Philoſophen aber ſogar Pflicht iſt, ſo war es nicht allein nöthig, dieſe ganze, obzwar eitele Bearbeitung der ſpeculativen Vernunft bis zu ihren erſten Quellen ausführlich nachzuſuchen, ſondern, da der dialektiſche Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuſchend, ſondern auch dem Intereſſe nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend, und jederzeit natürlich iſt und ſo in alle Zukunft bleiben wird, ſo war es rathſam, gleichſam die Acten dieſes Proceſſes ausführlich abzufaſſen und ſie im Archive der menſchlichen Vernunft, zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen.

II.

Transſcendentale Methodenlehre.

Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und ſpeculativen Vernunft wie ein Gebäude anſehe, dazu wir wenigſtens die Idee in uns haben, ſo kann ich ſagen, wir haben in der transſcendentalen Elementarlehre den Bauzeug überſchlagen und beſtimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Feſtigkeit er zulange. Freilich fand es ſich, daß, ob wir zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen ſollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhauſe zureichte, welches zu unſeren Geſchäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, ſie zu überſehen; daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlſchlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien und ſie in alle Welt zerſtreuen mußte, um ſich, ein Jeder nach ſeinem Entwurfe, beſonders anzubauen. Jetzt iſt es uns nicht ſowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun, und indem wir gewarnt ſind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unſer ganzes Vermögen überſteigen könnte, zu wagen, gleichwohl doch von der Errichtung eines feſten Wohnſitzes nicht wohl abſtehen können, den Anſchlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unſerem Bedürfniß angemeſſen iſt, zu machen.

Ich verſtehe alſo unter der transſcendentalen Methodenlehre die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines vollſtändigen Syſtems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieſer Abſicht mit einer Diſciplin, einem Kanon, einer Architektonik, endlich einer Geſchichte der reinen Vernunft zu thun haben und dasjenige in transſcendentaler Abſicht leiſten, was, unter dem Namen einer praktiſchen Logik, in Anſehung des Gebrauchs des Verſtandes überhaupt in den Schulen geſucht, aber ſchlecht geleiſtet wird; weil, da die allgemeine Logik auf keine beſondere Art der Verſtandeserkenntniß (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewiſſe Gegenſtände eingeſchränkt iſt, ſie, ohne Kenntniſſe aus anderen Wiſſenſchaften zu borgen, nichts mehr thun kann, als Titel zu möglichen Methoden und techniſche Ausdrücke, deren man ſich in Anſehung des Syſtematiſchen in allerlei Wiſſenſchaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum Voraus mit Namen bekannt machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererſt ſoll kennen lernen.

Der transſcendentalen Methodenlehre

erſtes Hauptſtück.

Die Diſciplin der reinen Vernunft.

Die negativen Urtheile, die es nicht blos der logiſchen Form, ſondern auch dem Inhalte nach ſind, ſtehen bei der Wißbegierde der Menſchen in keiner ſonderlichen Achtung; man ſieht ſie wohl gar als neidiſche Feinde unſeres unabläſſig zur Erweiterung ſtrebenden Erkenntnißtriebes an, und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung, und noch mehr, um ihnen Gunſt und Hochſchätzung zu verſchaffen.

Man kann zwar logiſch alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Anſehung des Inhalts aber unſerer Erkenntniß überhaupt, ob ſie durch ein Urtheil erweitert oder beſchränkt wird, haben die verneinenden das eigenthümliche Geſchäft, lediglich den Irrthum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falſche Erkenntniß abhalten ſollen, wo doch niemals ein Irrthum möglich iſt, zwar ſehr wahr, aber doch leer d. i. ihrem Zwecke gar nicht angemeſſen und eben darum oft lächerlich ſind. Wie der Satz jenes Schulredners: daß Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können.

Wo aber die Schranken unſerer möglichen Erkenntniß ſehr enge, der Anreiz zum Urtheilen groß, der Schein, der ſich darbietet, ſehr betrüglich und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich iſt, da hat das Negative der Unterweiſung, welches blos dazu dient, um uns gegen Irrthümer zu verwahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche poſitive Belehrung, dadurch unſer Erkenntniß Zuwachs bekommen könnte. Man nennt den Zwang, wodurch der beſtändige Hang, von gewiſſen Regeln abzuweichen, eingeſchränkt und endlich vertilgt wird, die Diſciplin. Sie iſt von der Cultur unterſchieden, welche blos eine Fertigkeit verſchaffen ſoll, ohne eine andere, ſchon vorhandene dagegen aufzuheben. Zu der Bildung eines Talents, welches ſchon für ſich ſelbſt einen Antrieb zur Aeußerung hat, wird alſo die Diſciplin einen negativen *), die Cultur aber und Doctrin einen poſitiven Beitrag leiſten.

Daß das Temperament, imgleichen daß Talente, die ſich gern eine freie und uneingeſchränkte Bewegung erlauben (als Einbildungskraft und Witz), in mancher Abſicht einer Diſciplin bedürfen, wird Jedermann leicht zugeben. Daß aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Beſtrebungen ihre Diſciplin vorzuſchreiben, ſelbſt noch eine ſolche nöthig habe, das mag allerdings befremdlich ſcheinen, und in der That iſt ſie auch einer ſolchen Demüthigung eben darum bisher entgangen, weil bei der Feierlichkeit und dem gründlichen Anſtande, womit ſie auftritt, Niemand auf den Verdacht eines leichtſinnigen Spiels mit Einbildungen ſtatt Begriffen, und Worten ſtatt Sachen leichtlich gerathen konnte.

Es bedarf keiner Kritik der Vernunft im empiriſchen Gebrauche, weil ihre Grundſätze am Probirſtein der Erfahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden; imgleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anſchauung ſofort in

---

*) Ich weiß wohl, daß man in der Schulſprache den Namen der Diſciplin mit dem der Unterweiſung gleichgeltend zu brauchen pflegt. Allein es gibt dagegen ſo viele andere Fälle, da der erſtere Ausdruck, als Zucht, von dem zweiten, als Belehrung, ſorgfältig unterſchieden wird, und die Natur der Dinge erheiſcht es auch ſelbſt, für dieſen Unterſchied die einzigen ſchicklichen Ausdrücke aufzubewahren, daß ich wünſche, man möge niemals erlauben, jenes Wort in anderer, als negativer Bedeutung zu brauchen.

concreto dargeſtellt werden müſſen und jedes Ungegründete und Willkürliche dadurch alsbald offenbar wird. Wo aber weder empiriſche noch reine Anſchauung die Vernunft in einem ſichtbaren Geleiſe halten, nämlich in ihrem transſcendentalen Gebrauche, nach bloßen Begriffen, da bedarf ſie ſo ſehr einer Disciplin, die ihren Hang zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung bändige und ſie von Ausſchweifung und Irrthum abhalte, daß auch die ganze Philoſophie der reinen Vernunft blos mit dieſem negativen Nutzen zu thun hat. Einzelnen Verirrungen kann durch Cenſur und den Urſachen derſelben durch Kritik abgeholfen werden. Wo aber, wie in der reinen Vernunft, ein ganzes Syſtem von Täuſchungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter ſich wohl verbunden und unter gemeinſchaftlichen Principien vereinigt ſind, da ſcheint eine ganz eigene und zwar negative Geſetzgebung erforderlich zu ſein, welche unter dem Namen einer Disciplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenſtände ihres reinen Gebrauchs gleichſam ein Syſtem der Vorſicht und Selbſtprüfung errichte, vor welchem kein falſcher vernünftelnder Schein beſtehen kann, ſondern ſich ſofort, unerachtet aller Gründe ſeiner Beſchönigung, verrathen muß.

Es iſt aber wohl zu merken, daß ich in dieſem zweiten Haupttheile der transſcendentalen Kritik die Disciplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, ſondern blos auf die Methode der Erkenntniß aus reiner Vernunft richte. Das Erſtere iſt ſchon in der Elementarlehre geſchehen. Es hat aber der Vernunftgebrauch ſo viel Aehnliches, auf welchen Gegenſtand er auch angewandt werden mag, und iſt doch, ſo fern er transſcendental ſein ſoll, zugleich von allem Anderen ſo weſentlich unterſchieden, daß ohne die warnende Negativlehre einer beſonders darauf geſtellten Disciplin die Irrthümer nicht zu verhüten ſind, die aus einer unſchicklichen Befolgung ſolcher Methoden, die zwar ſonſt der Vernunft, aber nur nicht hier anpaſſen, nothwendig entſpringen müſſen.

Des erſten Hauptſtücks

erſter Abſchnitt.

Die Disſciplin der reinen Vernunft im dogmatiſchen Gebrauche.

Die Mathematik gibt das glänzendſte Beiſpiel einer, ſich ohne Beihülfe der Erfahrung, von ſelbſt glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beiſpiele ſind anſteckend, vornehmlich für daſſelbe Vermögen, welches ſich natürlicher Weiſe ſchmeichelt, eben daſſelbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Theil worden. Daher hofft reine Vernunft im transſcendentalen Gebrauche ſich eben ſo glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematiſchen gelungen iſt, wenn ſie vornehmlich dieſelbe Methode dort anwendet, die hier von ſo augenſcheinlichem Nutzen geweſen iſt. Es liegt uns alſo viel daran, zu wiſſen, ob die Methode, zur apodiktiſchen Gewißheit zu gelangen, die man in der letzteren Wiſſenſchaft mathematiſch nennt, mit derjenigen einerlei ſei, womit man eben dieſelbe Gewißheit in der Philoſophie ſucht und die daſelbſt dogmatiſch genannt werden müßte.

Die philoſophiſche Erkenntniß iſt die Vernunfterkenntniß aus Begriffen, die mathematiſche aus der Conſtruction der Begriffe. Einen Begriff aber conſtruiren heißt: die ihm correſpondirende Anſchauung a priori darſtellen. Zur Conſtruction eines Begriffs wird alſo nicht-empiriſche Anſchauung erfordert, die folglich, als Anſchauung, ein einzelnes Object iſt, aber nichtsdeſtoweniger, als die Conſtruction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorſtellung), Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören, in der Vorſtellung ausdrücken muß. So conſtruire ich einen Triangel, indem ich den dieſem Begriffe entſprechenden Gegenſtand, entweder durch bloſe Einbildung, in der reinen, oder nach derſelben auch auf dem Papier, in der empiriſchen Anſchauung, beidemal aber völlig a priori, ohne das Muſter dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darſtelle. Die einzelne hingezeichnete Figur iſt empiriſch und dient gleichwohl, den Begriff unbeſchadet ſeiner Allgemeinheit auszudrücken, weil bei dieſer empiriſchen Anſchauung immer nur auf die Handlung der Conſtruction des Begriffs, welchem viele Beſtimmungen z. E. der Größe, der Seiten und der Winkel ganz gleichgültig ſind, geſehen und alſo von dieſen Verſchiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abſtrahirt wird.

Die philoſophiſche Erkenntniß betrachtet alſo das Beſondere nur im Allgemeinen, die mathematiſche das Allgemeine im Beſonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch a priori und vermittelſt der Vernunft, ſo daß, wie dieſes Einzelne unter gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Conſtruction beſtimmt iſt, eben ſo der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden muß.

In dieſer Form beſteht alſo der weſentliche Unterſchied dieſer beiden Arten der Vernunfterkenntniß, und beruht nicht auf dem Unterſchiede ihrer Materie oder Gegenſtände. Diejenigen, welche Philoſophie von Mathematik dadurch zu unterſcheiden vermeinten, daß ſie von jener ſagten, ſie habe blos die Qualität, dieſe aber nur die Quantität zum Object, haben die Wirkung für die Urſache genommen. Die Form der mathematiſchen Erkenntniß iſt die Urſache, daß dieſe lediglich auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Größen läßt ſich conſtruiren d. i. a priori in der Anſchauung darlegen, Qualitäten aber laſſen ſich in keiner anderen, als empiriſchen Anſchauung darſtellen. Daher kann eine Vernunfterkenntniß derſelben nie durch Begriffe möglich ſein. So kann Niemand eine dem Begriff der Realität correſpondirende Anſchauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber a priori an ſich ſelbſt und vor dem empiriſchen Bewußtſein derſelben theilhaftig werden. Die koniſche Geſtalt wird man ohne alle empiriſche Beihülfe, blos nach dem Begriffe anſchauend machen können, aber die Farbe dieſes Kegels wird in einer oder anderer Erfahrung zuvor gegeben ſein müſſen. Den Begriff einer Urſache überhaupt kann ich auf keine Weiſe in der Anſchauung darſtellen, als an einem Beiſpiele, das mir Erfahrung an die Hand gibt u. ſ. w. Uebrigens handelt die Philoſophie eben ſowohl von Größen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit u. ſ. w. Die Mathematik beſchäftigt ſich auch mit dem Unterſchiede der Linien und Flächen, als Räumen von verſchiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung, als einer Qualität derſelben. Aber obgleich ſie in ſolchen Fällen einen gemeinſchaftlichen Gegenſtand haben, ſo iſt die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philoſophiſchen, als mathematiſchen Betrachtung. Jene hält ſich blos an allgemeinen Begriffen, dieſe kann mit dem bloſen Begriffe nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empiriſch, ſondern blos in einer ſolchen, die ſie a priori darſtellt d. i. conſtruirt hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von dem Objecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten muß.

Man gebe einem Philoſophen den Begriff eines Triangels und laſſe ihn nach ſeiner Art ausfindig machen, wie ſich wohl die Summe ſeiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts, als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeſchloſſen iſt, und an ihr den Begriff von eben ſo viel Winkeln. Nun mag er dieſem Begriffe nachdenken, ſo lange er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie, oder eines Winkels, oder der Zahl drei zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenſchaften kommen, die in dieſen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme dieſe Frage vor. Er fängt ſofort davon an, einen Triangel zu conſtruiren. Weil er weiß, daß zwei rechte Winkel zuſammen gerade ſo viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Puncte auf einer geraden Linie gezogen werden können, zuſammen, ſo verlängert er eine Seite ſeines Triangels und bekommt zwei berührende Winkel, die zweien rechten zuſammen gleich ſind. Nun theilt er den äußeren von dieſen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberſtehenden Seite des Triangels parallel zieht, und ſieht, daß hier ein äußerer berührender Winkel entſpringe, der einem inneren gleich iſt u. ſ. w.

Er gelangt auf ſolche Weiſe durch eine Kette von Schlüſſen, immer von der Anſchauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflöſung der Frage.

Die Mathematik aber conſtruirt nicht blos Größen (quanta), wie in der Geometrie, ſondern auch die bloſe Größe (quantitatem), wie in der Buchſtabenrechnung, wobei ſie von der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, der nach einem ſolchen Größenbegriff gedacht werden ſoll, gänzlich abſtrahirt. Sie wählt ſich alsdenn eine gewiſſe Bezeichnung aller Conſtructionen von Größen überhaupt (Zahlen, als der Addition, Subtraction, Ausziehung der Wurzel u. ſ. w.) und nachdem ſie den allgemeinen Begriff der Größen nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben auch bezeichnet hat, ſo ſtellt ſie alle Behandlung, die durch die Größe erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen allgemeinen Regeln in der Anſchauung dar; wo eine Größe durch die andere dividirt werden ſoll, ſetzt ſie beider ihre Charaktere nach der bezeichnenden Form der Diviſion zuſammen u. ſ. w., und gelangt alſo vermittelſt einer ſymboliſchen Conſtruction eben ſo gut, wie die Geometrie nach einer oſtenſiven oder geometriſchen (der Gegenſtände ſelbſt) dahin, wohin die discurſive Erkenntniß vermittelſt bloſer Begriffe niemals gelangen könnte.

Was mag die Urſache dieſer ſo verſchiedenen Lage ſein, darin ſich zwei Vernunftkünſtler befinden, deren der eine ſeinen Weg nach Begriffen, der andere nach Anſchauungen nimmt, die er a priori den Begriffen gemäß darſtellt? Nach den oben vorgetragenen transſcendentalen Grundlagen iſt dieſe Urſache klar. Es kommt hier nicht auf analytiſche Sätze an, die durch bloſe Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können, (hierin würde der Philoſoph ohne Zweifel den Vortheil über ſeinen Nebenbuhler haben,) ſondern auf ſynthetiſche, und zwar ſolche, die a priori ſollen erkannt werden. Denn ich ſoll nicht auf dasjenige ſehen, was ich in meinem Begriffe vom Triangel wirklich denke, (dieſes iſt nichts weiter, als die bloſe Definition;) vielmehr ſoll ich über ihn zu Eigenſchaften, die in dieſem Begriffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen. Nun iſt dieſes nicht anders möglich, als daß ich meinen

Gegenſtand nach den Bedingungen entweder der empiriſchen Anſchauung, oder der reinen Anſchauung beſtimme. Das Erſtere würde nur einen empiriſchen Satz (durch Meſſen ſeiner Winkel), der keine Allgemeinheit, noch weniger Nothwendigkeit enthielte, abgeben, und von dergleichen iſt gar nicht die Rede. Das zweite Verfahren aber iſt die mathematiſche und zwar hier die geometriſche Conſtruction, vermittelſt deren ich in einer reinen Anſchauung, eben ſo wie in der empiriſchen, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu ſeinem Begriffe gehört, hinzuſetze, wodurch allerdings allgemeine ſynthetiſche Sätze conſtruirt werden müſſen.

Ich würde alſo umſonſt über den Triangel philoſophiren d. i. discurſiv nachdenken, ohne dadurch im Mindeſten weiter zu kommen, als auf die bloſe Definition, von der ich aber billig anfangen müßte. Es gibt zwar eine transſcendentale Syntheſis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philoſophen gelingt, die aber niemals mehr, als ein Ding überhaupt betrifft, unter welchen Bedingungen deſſen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung gehören könne. Aber in den mathematiſchen Aufgaben iſt hievon und überhaupt von der Exiſtenz gar nicht die Frage, ſondern von den Eigenſchaften der Gegenſtände an ſich ſelbſt, lediglich ſo fern dieſe mit dem Begriffe derſelben verbunden ſind.

Wir haben in dem angeführten Beiſpiele nur deutlich zu machen geſucht, welcher große Unterſchied zwiſchen dem discurſiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Conſtruction der Begriffe anzutreffen ſei. Nun fragt's ſich natürlicher Weiſe, was die Urſache ſei, die einen ſolchen zwiefachen Vernunftgebrauch nothwendig macht? und an welchen Bedingungen man erkennen könne, ob nur der erſte, oder auch der zweite Statt finde?

Alle unſere Erkenntniß bezieht ſich doch zuletzt auf mögliche Anſchauungen; denn durch dieſe allein wird ein Gegenſtand gegeben. Nun enthält ein Begriff a priori (ein nicht empiriſcher Begriff) entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, und alsdenn kann er conſtruirt werden; oder nichts, als die Syntheſis möglicher Anſchauungen, die a priori nicht gegeben ſind, und alsdenn kann man wohl durch ihn ſynthetiſch und a priori urtheilen, aber nur discurſiv nach Begriffen, und niemals intuitiv durch die Conſtruction des Begriffes.

Nun iſt von aller Anſchauung keine a priori gegeben, als die bloſe Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit, und ein Begriff von dieſen, als quantis, läßt ſich entweder zugleich mit der Qualität derſelben (ihre Geſtalt), oder auch blos ihre Quantität (die bloſe Syntheſis des gleichartig Mannigfaltigen) durch Zahl a priori in der Anſchauung darſtellen d. i. conſtruiren. Die Materie aber der Erſcheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin a posteriori vorgeſtellt werden. Der einzige Begriff, der a priori dieſen empiriſchen Gehalt der Erſcheinungen vorſtellt, iſt der Begriff des Dinges überhaupt, und die ſynthetiſche Erkenntniß von demſelben a priori kann nichts weiter, als die bloſe Regel der Syntheſis desjenigen, was die Wahrnehmung a posteriori geben mag, niemals aber die Anſchauung des realen Gegenſtandes a priori liefern, weil dieſe nothwendig empiriſch ſein muß.

Synthetiſche Sätze, die auf Dinge überhaupt, deren Anſchauung ſich a priori gar nicht geben läßt, gehen, ſind transſcendental. Demnach laſſen ſich transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſondern nur nach Begriffen a priori geben. Sie enthalten blos die Regel, nach der eine gewiſſe ſynthetiſche Einheit desjenigen, was nicht a priori anſchaulich vorgeſtellt werden kann, (der Wahrnehmungen,) empiriſch geſucht werden ſoll. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe a priori in irgend einem Falle darſtellen, ſondern thun dieſes nur a posteriori, vermittelſt der Erfahrung, die nach jenen ſynthetiſchen Grundſätzen allererſt möglich wird.

Wenn man von einem Begriffe ſynthetiſch urtheilen ſoll, ſo muß man aus dieſem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anſchauung, in welcher er gegeben iſt. Denn bliebe man bei dem ſtehen, was im Begriffe enthalten iſt, ſo wäre das Urtheil blos analytiſch, und eine Erklärung des Gedankens nach demjenigen, was wirklich in ihm enthalten iſt. Ich kann aber von dem Begriffe zu der ihm correſpondirenden reinen oder empiriſchen Anſchauung gehen, um ihn in derſelben in concreto zu erwägen, und, was dem Gegenſtande deſſelben zukommt, a priori oder a posteriori zu erkennen. Das Erſtere iſt die rationale und mathematiſche Erkenntniß durch die Conſtruction des Begriffs, das Zweite die bloſe empiriſche (mechaniſche) Erkenntniß, die niemals nothwendige und apodiktiſche Sätze geben kann. So könnte ich meinen empiriſchen Begriff vom Golde zergliedern, ohne dadurch etwas weiter zu gewinnen, als Alles, was ich bei dieſem Worte wirklich denke, herzählen zu können, wodurch in meinem Erkenntniß zwar eine logiſche Verbeſſerung vorgeht, aber keine Vermehrung oder Zuſatz erworben wird. Ich nehme aber die Materie, welche unter dieſem Namen vorkommt, und ſtelle mit ihr Wahrnehmungen an, welche mir verſchiedene ſynthetiſche, aber empiriſche Sätze an die Hand geben werden. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren d. i. a priori in der Anſchauung geben, und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale Erkenntniß bekommen. Aber wenn mir der transſcendentale Begriff einer Realität, Subſtanz, Kraft ꝛc. gegeben iſt, ſo bezeichnet er weder eine empiriſche noch reine Anſchauung, ſondern lediglich die Syntheſis der empiriſchen Anſchauungen, (die alſo a priori nicht gegeben werden können,) und es kann alſo aus ihm, weil die Syntheſis nicht a priori zu der Anſchauung, die ihm correſpondirt, hinausgehen kann, auch kein beſtimmender ſynthetiſcher Satz, ſondern nur ein Grundſatz der Syntheſis*) möglicher empiriſcher Anſchauungen entſpringen. Alſo iſt ein transſcendentaler Satz ein ſynthetiſches Vernunfterkenntniß nach bloſen Begriffen, und mithin discurſiv, indem dadurch alle ſynthetiſche Einheit der empiriſchen Erkenntniß allererſt möglich, keine Anſchauung aber dadurch a priori gegeben wird.

---

*) Vermittelſt des Begriffs der Urſache gehe ich wirklich aus dem empiriſchen Begriffe von einer Begebenheit, (da etwas geſchieht,) heraus, aber nicht zu der Anſchauung, die den Begriff der Urſache in concreto darſtellt, ſondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Urſachen gemäß gefunden werden möchten. Ich verfahre alſo blos nach Begriffen, und kann nicht durch Conſtruction der Begriffe verfahren, weil der Begriff eine Regel der Syntheſis der Wahrnehmungen iſt, die keine reine Anſchauungen ſind und ſich alſo a priori nicht geben laſſen.

So gibt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der, unerachtet der Allgemeinheit der Erkenntniß und ihrer Erzeugung a priori, welche ſie gemein haben, dennoch im Fortgange ſehr verſchieden iſt, und zwar darum, weil in der Erſcheinung, als wodurch uns alle Gegenſtände gegeben werden, zwei Stücke ſind: die Form der Anſchauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkannt und beſtimmt werden kann, und die Materie (das Phyſiſche) oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Daſein enthält und der Empfindung correſpondirt. In Anſehung des letzteren, welches niemals anders auf beſtimmte Art, als empiriſch gegeben werden kann, können wir nichts a priori haben, als unbeſtimmte Begriffe der Syntheſis möglicher Empfindungen, ſo fern ſie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Anſehung der erſteren können wir unſere Begriffe in der Anſchauung a priori beſtimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenſtände ſelbſt durch gleichförmige Syntheſis ſchaffen, indem wir ſie blos als Quanta betrachten. Jener heißt der Vernunftgebrauch nach Begriffen, bei dem wir nichts weiter thun können, als Erſcheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders, als empiriſch d. i. a posteriori, (aber jenen Begriffen als Regeln einer empiriſchen Syntheſis gemäß,) können beſtimmt werden; dieſer iſt der Vernunftgebrauch durch Conſtruction der Begriffe, durch den dieſe, da ſie ſchon auf eine Anſchauung a priori gehen, auch eben darum a priori und ohne alle empiriſche data in der reinen Anſchauung beſtimmt gegeben werden können. Alles, was da iſt (ein Ding im Raum oder der Zeit), zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum iſt oder nicht, daß ein Daſein in demſelben oder Mangel vorgeſtellt werden müſſe, wie fern dieſes Etwas, (welches Raum oder Zeit erfüllt,) ein erſtes Subſtratum oder bloſe Beſtimmung ſei, eine Beziehung ſeines Daſeins auf etwas Anderes, als Urſache oder Wirkung habe, und endlich iſolirt oder in wechſelſeitiger Abhängigkeit mit anderen in Anſehung des Daſeins ſtehe, die Möglichkeit dieſes Daſeins, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit, oder die Gegentheile derſelben zu erwägen: dieſes Alles gehört zum Vernunfterkenntniß aus Begriffen, welches philoſophiſch genannt wird. Aber im Raume eine Anſchauung **a priori** zu beſtimmen (Geſtalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder blos das Allgemeine der Syntheſis von Einem und demſelben in der Zeit und dem Raume, und die daraus entſpringende Größe einer Anſchauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das iſt ein Vernunftgeſchäft durch Conſtruction der Begriffe und heißt mathematiſch.

Das große Glück, welches die Vernunft vermittelſt der Mathematik macht, bringt ganz natürlicher Weiſe die Vermuthung zuwege, daß es, wo nicht ihr ſelbſt, doch ihrer Methode auch außer dem Felde der Größen gelingen werde, indem ſie alle ihre Begriffe auf Anſchauungen bringt, die ſie **a priori** geben kann, und wodurch ſie, ſo zu reden, Meiſter über die Natur wird; da hingegen reine Philoſophie mit discurſiven Begriffen **a priori** in der Natur herum pfuſcht, ohne die Realitat derſelben **a priori** anſchauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können. Auch ſcheint es den Meiſtern in dieſer Kunſt an dieſer Zuverſicht zu ſich ſelbſt und dem gemeinen Weſen an großen Erwartungen von ihrer Geſchicklichkeit, wenn ſie ſich einmal hiemit befaſſen ſollten, gar nicht zu fehlen. Denn da ſie kaum jemals über ihre Mathematik philoſophirt haben (ein ſchweres Geſchäft), ſo kommt ihnen der ſpecifiſche Unterſchied des einen Vernunftgebrauchs von dem anderen gar nicht in Sinn und Gedanken. Gangbare und empiriſche gebrauchte Regeln, die ſie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen dann ſtatt Axiomen. Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, womit ſie ſich (als den einzigen urſprünglichen Quantis) beſchäftigen, herkommen mögen, daran iſt ihnen gar nichts gelegen, und eben ſo ſcheint es ihnen unnütz zu ſein, den Urſprung reiner Verſtandesbegriffe und hiemit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforſchen, ſondern nur ſich ihrer zu bedienen. In Allem dieſem thun ſie ganz recht, wenn ſie nur ihre angewieſene Grenze, nämlich die der Natur nicht überſchreiten. So aber gerathen ſie unvermerkt von dem Felde der Sinnlichkeit auf den unſicheren Boden reiner und ſelbſt transſcendentaler Begriffe, wo der Grund (**instabilis tellus, innabilis unda**) ihnen weder zu ſtehen, noch zu ſchwimmen erlaubt und ſich nur flüchtige Schritte thun laſſen, von denen die Zeit nicht die mindeſte Spur aufbehält, da hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresſtraße macht, welche noch die ſpäteſte Nachkommenſchaft mit Zuverſicht betreten kann.

Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Grenzen der reinen Vernunft im transſcendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu beſtimmen, dieſe Art der Beſtrebung aber das Beſondere an ſich hat, unerachtet der nachdrücklichſten und kläreſten Warnungen, ſich noch immer durch Hoffnung hinhalten zu laſſen, ehe man den Anſchlag gänzlich aufgibt, über die Grenzen der Erfahrungen hinaus in die reizenden Gegenden des Intellectuellen zu gelangen, ſo iſt es nothwendig, noch gleichſam den letzten Anker einer phantaſiereichen Hoffnung wegzunehmen und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematiſchen Methode in dieſer Art Erkenntniß nicht den mindeſten Vortheil ſchaffen könne, es müßte denn der ſein, die Blöſen ihrer ſelbſt deſto deutlicher aufzudecken, daß Meßkunſt und Philoſophie zwei ganz verſchiedene Dinge ſeien, ob ſie ſich zwar in der Naturwiſſenſchaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem anderen nachgeahmt werden könne.

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonſtrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen, daß keines dieſer Stücke in dem Sinne, darin ſie der Mathematiker nimmt, von der Philoſophie könne geleiſtet, noch nachgeahmt werden, daß der Meßkünſtler, nach ſeiner Methode, in der Philoſophie nichts, als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philoſoph nach der ſeinigen in dem Antheil der Mathematik nur ein Geſchwätz erregen könne, wiewohl eben darin Philoſophie beſteht, ſeine Grenze zu kennen, und ſelbſt der Mathematiker, wenn das

Talent deſſelben nicht etwa ſchon von der Natur begrenzt und auf ſein Fach eingeſchränkt iſt, die Warnungen der Philoſophie nicht ausſchlagen, noch ſich über ſie wegſetzen kann.

1. Von den Definitionen. Definiren ſoll, wie es der Ausdruck ſelbſt gibt, eigentlich nur ſo viel bedeuten, als den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb ſeiner Grenzen urſprünglich darſtellen*). Nach einer ſolchen Forderung kann ein empiriſcher Begriff gar nicht definirt, ſondern nur explicirt werden. Denn da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewiſſen Art Gegenſtände der Sinne haben, ſo iſt es niemals ſicher, ob man unter dem Worte, das denſelben Gegenſtand bezeichnet, nicht einmal mehr, das anderemal weniger Merkmale deſſelben denke. So kann der Eine im Begriffe vom Golde ſich außer dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit, noch die Eigenſchaft, daß es nicht roſtet, denken, der Andere davon vielleicht nichts wiſſen. Man bedient ſich gewiſſer Merkmale nur ſo lange, als ſie zum Unterſcheiden hinreichend ſind; neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg und ſetzen einige hinzu, der Begriff ſteht alſo niemals zwiſchen ſicheren Grenzen. Und wozu ſollte es auch dienen, einen ſolchen Begriff zu definiren, da, wenn z. B. von dem Waſſer und deſſen Eigenſchaften die Rede iſt, man ſich bei dem nicht aufhalten wird, was man bei dem Worte Waſſer denkt, ſondern zu Verſuchen ſchreitet und das Wort mit den weniger Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen ſoll, mithin die angebliche Definition nichts Anderes, als Wortbeſtimmung iſt? Zweitens kann auch, genau zu reden, kein a priori gegebener Begriff definirt werden, z. B. Subſtanz, Urſache, Recht, Billigkeit ꝛc. Denn ich kann niemals ſicher ſein, daß die deutliche Vorſtellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich

---

*) Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; Grenzen die Präciſion, daß deren nicht mehr ſind, als zum ausführlichen Begriffe gehören; urſprünglich aber, daß dieſe Grenzbeſtimmung nicht irgend woher abgeleitet ſei und alſo noch eines Beweiſes bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze aller Urtheile über einen Gegenſtand zu ſtehen.

entwickelt werden, als wenn ich weiß, daß dieſelbe dem Gegenſtande adäquat ſei. Da der Begriff deſſelben aber, ſo wie er gegeben iſt, viel dunkle Vorſtellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir ſie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen, ſo iſt die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft und kann nur durch vielfältig zutreffende Beiſpiele vermuthlich, niemals aber apodiktiſch gewiß gemacht werden. Anſtatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der Expoſition brauchen, der immer noch behutſam bleibt, und bei dem der Kritiker ſie auf einen gewiſſen Grad gelten laſſen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kann. Da alſo weder empiriſch, noch a priori gegebene Begriffe definirt werden können, ſo bleiben keine anderen, als willkürlich gedachte übrig, an denen man dieſes Kunſtſtück verſuchen kann. Meinen Begriff kann ich in ſolchem Falle jederzeit definiren; denn ich muß doch wiſſen, was ich habe denken wollen, da ich ihn ſelbſt vorſetzlich gemacht habe und er mir weder durch die Natur des Verſtandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden, aber ich kann nicht ſagen, daß ich dadurch einen wahren Gegenſtand definirt habe. Denn wenn der Begriff auf empiriſchen Bedingungen beruht, z. B. eine Schiffsuhr, ſo wird der Gegenſtand und deſſen Möglichkeit durch dieſen willkürlichen Begriff noch nicht gegeben; ich weiß daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenſtand habe, und meine Erklärung kann beſſer eine Declaration (meines Projects), als Definition eines Gegenſtandes heißen. Alſo bleiben keine andere Begriffe übrig, die zum Definiren taugen, als ſolche, die eine willkürliche Syntheſis enthalten, welche a priori conſtruirt werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn den Gegenſtand, den ſie denkt, ſtellt ſie auch a priori in der Anſchauung dar, und dieſer kann ſicher nicht mehr noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenſtande urſprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde. Die deutſche Sprache hat für die Ausdrücke der Expoſition, Explication, Declaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung, und daher müſſen wir ſchon von der Strenge der Forderung, da wir nämlich den philoſophiſchen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten, etwas ablaſſen, und wollen dieſe ganze Anmerkung darauf einſchränken, daß philoſophiſche Definitionen nur als Expoſitionen gegebener, mathematiſche aber als Conſtructionen urſprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytiſch durch Zergliederung, (deren Vollſtändigkeit nicht apodiktiſch gewiß iſt,) dieſe ſynthetiſch zu Stande gebracht werden und alſo den Begriff ſelbſt machen, dagegen die erſteren ihn nur erklären. Hieraus folgt

a) daß man es in der Philoſophie der Mathematik nicht ſo nachthun müſſe, die Definition voranzuſchicken, als nur etwa zum bloſen Verſuche. Denn da ſie Zergliederungen gegebener Begriffe ſind, ſo gehen dieſe Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die unvollſtändige Expoſition geht vor der vollſtändigen, ſo daß wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, Manches vorher ſchließen können, ehe wir zur vollſtändigen Expoſition d. i. zur Definition gelangt ſind; mit einem Worte, daß in der Philoſophie die Definition, als abgemeſſene Deutlichkeit, das Werk eher ſchließen, als anfangen müſſe*). Dagegen haben wir in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition, als durch welche der Begriff allererſt gegeben wird; ſie muß alſo und kann auch jederzeit davon anfangen.

b) Mathematiſche Definitionen können niemals irren. Denn weil der Begriff durch die Definition zuerſt gegeben wird, ſo enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Aber obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kann, ſo kann doch bisweilen, obzwar nur ſelten, in der Form (der Einkleidung) gefehlt werden, nämlich in Anſehung der Präciſion. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie, daß ſie eine krumme Linie ſei, deren alle Puncte von einem einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abſtehen, den Fehler, daß die Beſtimmung krumm unnöthiger Weiſe eingefloſſen iſt. Denn es muß einen beſonderen Lehrſatz geben, der aus der Definition gefolgert wird und leicht bewieſen werden kann: daß eine jede Linie, deren alle Puncte von einem einigen gleich weit abſtehen, krumm, (kein Theil von ihr gerade) ſei. Analytiſche Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, entweder indem ſie Merkmale hineinbringen, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder an der Ausführlichkeit ermangeln, die das Weſentliche einer Definition ausmacht, weil man der Vollſtändigkeit ſeiner Zergliederung nicht ſo völlig gewiß ſein kann. Um deswillen läßt ſich die Methode der Mathematik im Definiren in der Philoſophie nicht nachahmen.

---

*) Die Philoſophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornehmlich ſolchen, die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber noch nicht vollſtändig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definirt hätte, ſo würde es gar ſchlecht mit allem Philoſophiren ſtehen. Da aber, ſo weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und ſicherer Gebrauch davon zu machen iſt, ſo können auch mangelhafte Definitionen d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und alſo Annäherungen zu ihnen ſind, ſehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehört die Definition ad esse, in der Philoſophie ad melius esse. Es iſt ſchön, aber oft ſehr ſchwer, dazu zu gelangen. Noch ſuchen die Juriſten eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht.

2. Von den Axiomen. Dieſe ſind ſynthetiſche Grundſätze a priori, ſo fern ſie unmittelbar gewiß ſind. Nun läßt ſich nicht ein Begriff mit dem anderen ſynthetiſch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinaus gehen können, ein drittes vermittelndes Erkenntniß nöthig iſt. Da nun Philoſophie blos die Vernunfterkenntniß nach Begriffen iſt, ſo wird in ihr kein Grundſatz anzutreffen ſein, der den Namen eines Axioms verdiene. Die Mathematik dagegen iſt der Axiomen fähig, weil ſie vermittelſt der Conſtruction der Begriffe in der Anſchauung des Gegenſtandes die Prädicate deſſelben a priori und unmittelbar verknüpfen kann, z. B. daß drei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen. Dagegen kann ein ſynthetiſcher Grundſatz blos aus Begriffen niemals unmittelbar gewiß ſein; z. B. der Satz: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, da ich mich nach einem Dritten umſehen muß, nämlich der Bedingung der Zeitbeſtimmung in einer Erfahrung, und nicht direct unmittelbar aus den Begriffen allein einen ſolchen Grundſatz erkennen konnte.

Discurſive Grundſätze ſind alſo ganz etwas Anderes, als intuitive d. i. Axiomen. Jene erfordern jederzeit noch eine Deduction, deren die letzteren ganz und gar entbehren können, und da dieſe eben um deſſelben Grundes willen evident ſind, welches die philoſophiſchen Grundſätze bei aller ihrer Gewißheit doch niemals vorgeben können, ſo fehlt unendlich viel daran, daß irgend ein ſynthetiſcher Satz der reinen und transſcendentalen Vernunft ſo augenſcheinlich ſei, (wie man ſich trotzig auszudrücken pflegt,) als der Satz: daß zweimal zwei vier geben. Ich habe zwar in der Analytik, bei der Tafel der Grundſätze des reinen Verſtandes, auch gewiſſer Axiomen der Anſchauung gedacht; allein der daſelbſt angeführte Grundſatz war ſelbſt kein Axiom, ſondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und war ſelbſt nur ein Grundſatz aus Begriffen. Denn ſogar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transſcendentalphiloſophie gezeigt werden. Die Philoſophie hat alſo keine Axiomen und darf niemals ihre Grundſätze a priori ſo ſchlechthin gebieten, ſondern muß ſich dazu bequemen, ihre Befugniß wegen derſelben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen.

3. Von den Demonſtrationen. Nur ein apodiktiſcher Beweis, ſo fern er intuitiv iſt, kann Demonſtration heißen. Erfahrung lehrt uns wohl, was da ſei, aber nicht, daß es gar nicht anders ſein könne. Daher können empiriſche Beweisgründe keinen apodiktiſchen Beweis verſchaffen. Aus Begriffen a priori (im discurſiven Erkenntniſſe) kann aber niemals anſchauende Gewißheit d. i. Evidenz entſpringen, ſo ſehr auch ſonſt das Urtheil apodiktiſch gewiß ſein mag. Nur die Mathematik enthält alſo Demonſtrationen, weil ſie nicht aus Begriffen, ſondern der Conſtruction derſelben d. i. der Anſchauung, die den Begriffen entſprechend a priori gegeben werden kann, ihr Erkenntniß ableitet. Selbſt das Verfahren der Algebra mit ihren Gleichungen, aus denen ſie durch Reduction die Wahrheit zuſammt dem Beweiſe hervorbringt, iſt zwar keine geometriſche, aber doch charakteriſtiſche Conſtruction, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältniſſe der Größen in der Anſchauung darlegt, und, ohne einmal auf das Heuriſtiſche

zu ſehen, alle Schlüſſe vor Fehlern dadurch ſichert, daß jeder derſelben vor Augen geſtellt wird; da hingegen das philoſophiſche Erkenntniß dieſes Vortheils entbehren muß, indem es das Allgemeine jederzeit **in abstracto** (durch Begriffe) betrachten muß, indeſſen daß Mathematik das Allgemeine **in concreto** (in der einzelnen Anſchauung) und doch durch reine Vorſtellung **a priori** erwägen kann, wobei jeder Fehltritt ſichtbar wird. Ich möchte die erſteren daher lieber akroamatiſche (diſcurſive) Beweiſe nennen, weil ſie ſich nur durch lauter Worte (den Gegenſtand in Gedanken) führen laſſen, als Demonſtrationen, welche, wie der Ausdruck es ſchon anzeigt, in der Anſchauung des Gegenſtandes fortgehen.

Aus Allem dieſem folgt nun, daß es ſich für die Natur der Philoſophie gar nicht ſchicke, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatiſchen Gange zu ſtrotzen und ſich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuſchmücken, in deren Orden ſie doch nicht gehört, ob ſie zwar auf ſchweſterliche Vereinigung mit derſelben zu hoffen alle Urſache hat. Jene ſind eitle Anmaßungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Abſicht rückgängig machen müſſen, die Blendwerke einer ihrer Grenzen verkennenden Vernunft zu entdecken und, vermittelſt hinreichender Aufklärung unſerer Begriffe, den Eigendünkel der Speculation auf das beſcheidene, aber gründliche Selbſterkenntniß zurückzuführen. Die Vernunft wird alſo in ihren transſcendentalen Verſuchen nicht ſo zuverſichtlich vor ſich hinſehen können, gleich als wenn der Weg, den ſie zurückgelegt hat, ſo ganz gerade zum Ziele führe, und auf ihre zum Grunde gelegte Prämiſſen nicht ſo muthig rechnen können, daß es nicht nöthig wäre, öfters zurück zu ſehen und Acht zu haben, ob ſich nicht etwa im Fortgange der Schlüſſe Fehler entdecken, die in den Principien überſehen werden und es nöthig machen, ſie entweder mehr zu beſtimmen oder ganz abzuändern.

Ich theile alle apodiktiſchen Sätze, (ſie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiß ſein,) in Dogmata und Mathemata ein. Ein direct ſynthetiſcher Satz aus Begriffen iſt ein Dogma; hingegen ein dergleichen Satz durch Conſtruction der

Begriffe iſt ein Mathema. Analytiſche Urtheile lehren uns eigentlich nichts mehr vom Gegenſtande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, ſchon in ſich enthält, weil ſie die Erkenntniß über den Begriff des Subjects nicht erweitern, ſondern dieſen nur erläutern. Sie können daher nicht füglich Dogmen heißen, (welches Wort man vielleicht durch Lehrſprüche überſetzen könnte.) Aber unter den gedachten zweien Arten ſynthetiſcher Sätze a priori können, nach dem gewöhnlichen Redegebrauch, nur die zum philoſophiſchen Erkenntniſſe gehörigen dieſen Namen führen, und man würde ſchwerlich die Sätze der Rechenkunſt oder Geometrie Dogmata nennen. Alſo beſtätigt dieſer Gebrauch die Erklärung, die wir gaben, daß nur Urtheile aus Begriffen, und nicht die aus der Conſtruction der Begriffe dogmatiſch heißen können.

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem blos ſpeculativen Gebrauche nicht ein einziges direct ſynthetiſches Urtheil aus Begriffen. Denn durch Ideen iſt ſie, wie wir gezeigt haben, gar keiner ſynthetiſchen Urtheile, die objective Gültigkeit hätten, fähig; durch Verſtandesbegriffe aber errichtet ſie zwar ſichere Grundſätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, ſondern immer nur indirect durch Beziehung dieſer Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung; da ſie denn, wenn dieſe, (etwas, als Gegenſtand möglicher Erfahrungen) vorausgeſetzt wird, allerdings apodiktiſch gewiß ſein, an ſich ſelbſt aber (direct) a priori gar nicht einmal erkannt werden können. So kann Niemand den Satz: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, aus dieſem gegebenen Begriff allein gründlich einſehen. Daher iſt er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen Geſichtspuncte, nämlich dem einzigen Felde ſeines möglichen Gebrauchs d. i. der Erfahrung, ganz wohl und apodiktiſch bewieſen werden kann. Er heißt aber Grundſatz und nicht Lehrſatz, ob er gleich bewieſen werden muß, darum, weil er die beſondere Eigenſchaft hat, daß er ſeinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, ſelbſt zuerſt möglich macht und bei dieſer immer vorausgeſetzt werden muß.

Gibt es nun im ſpeculativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmata, ſo iſt alle dogmatiſche Methode, ſie mag nun dem Mathematiker abgeborgt ſein, oder eine eigenthümliche Manier werden ſollen, für ſich unſchicklich. Denn ſie verbirgt nur die Fehler und Irrthümer und täuſcht die Philoſophie, deren eigentliche Abſicht iſt, alle Schritte der Vernunft in ihrem klärſten Lichte ſehen zu laſſen. Gleichwohl kann die Methode immer ſyſtematiſch ſein. Denn unſere Vernunft (ſubjectiv) iſt ſelbſt ein Syſtem, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelſt bloßer Begriffe, nur ein Syſtem der Nachforſchung nach Grundſätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann. Von der eigenthümlichen Methode einer Transſcendentalphiloſophie läßt ſich aber hier nichts ſagen, da wir es nur mit einer Kritik unſerer Vermögensumſtände zu thun haben, ob wir überall bauen und wie hoch wir wohl unſer Gebäude aus dem Stoffe, den wir haben (den reinen Begriffen a priori), aufführen können.

Des erſten Hauptſtücks

zweiter Abſchnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihres polemiſchen Gebrauchs.

Die Vernunft muß ſich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen und kann der Freiheit derſelben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne ſich ſelbſt zu ſchaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf ſich zu ziehen. Da iſt nun nichts ſo wichtig in Anſehung des Nutzens, nichts ſo heilig, das ſich dieſer prüfenden und muſternden Durchſuchung, die kein Anſehen der Perſon kennt, entziehen dürfte. Auf dieſer Freiheit beruht ſogar die Exiſtenz der Vernunft, die kein dictatoriſches Anſehen hat, ſondern deren Ausſpruch jederzeit nichts, als die Einſtimmung freier Bürger iſt, deren jeglicher ſeine Bedenklichkeiten, ja ſogar ſein veto ohne Zurückhalten muß äußern können.

Ob nun aber gleich die Vernunft ſich der Kritik niemals verweigern kann, ſo hat ſie doch nicht jederzeit Urſache, ſie zu ſcheuen. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatiſchen (nicht mathematiſchen) Gebrauche iſt ſich nicht ſo ſehr der genaueſten Beobachtung ihrer oberſten Geſetze bewußt, daß ſie nicht mit Blödigkeit, ja mit gänzlicher Ablegung alles angemaßten dogmatiſchen Anſehens vor dem kritiſchen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erſcheinen müßte.

Ganz anders iſt es bewandt, wenn ſie es nicht mit der Cenſur des Richters, ſondern den Anſprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat und ſich dagegen blos vertheidigen ſoll. Denn da dieſe eben ſo wohl dogmatiſch ſein wollen, obzwar im Verneinen, als jene im Bejahen, ſo findet eine Rechtfertigung κατ' ἄνθρωπον Statt, die wider alle Beeinträchtigung ſichert und einen titulirten Beſitz verſchafft, der keine fremde Anmaßungen ſcheuen darf, ob er gleich ſelbſt κατ' ἀλήθειαν nicht hinreichend bewieſen werden kann.

Unter dem polemiſchen Gebrauche der reinen Vernunft verſtehe ich nun die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatiſchen Verneinungen derſelben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falſch ſein möchten, ſondern nur, daß Niemand das Gegentheil jemals mit apodiktiſcher Gewißheit, (ja auch nur mit größerem Scheine) behaupten könne. Denn wir ſind alsdenn doch nicht bittweiſe in unſerem Beſitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden Titel derſelben vor uns haben, und es völlig gewiß iſt, daß Niemand die Unrechtmäßigkeit ihres Beſitzes jemals beweiſen könne.

Es iſt etwas Bekümmerndes und Niederſchlagendes, daß es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben und dieſe, die doch den oberſten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorſtellt, mit ſich ſelbſt in Streit gerathen ſoll. Zwar hatten wir oben eine ſolche ſcheinbare Antithetik derſelben vor uns; aber es zeigte ſich, daß ſie auf einem Mißverſtande beruhte, da man nämlich, dem gemeinen Vorurtheile gemäß, Erſcheinungen für Sachen an ſich ſelbſt nahm und dann eine abſolute Vollſtändigkeit ihrer Syntheſis, auf eine oder andere Art, (die aber auf beiderlei Art gleich unmöglich war,) verlangte, welches aber von Erſcheinungen gar nicht erwartet werden kann. Es war alſo damals kein wirklicher Widerſpruch der Vernunft mit ihr ſelbſt bei den Sätzen: die Reihe an ſich gegebener Erſcheinungen hat einen abſolut erſten Anfang, und: dieſe Reihe iſt ſchlechthin und an ſich ſelbſt ohne allen Anfang; denn beide Sätze beſtehen gar wohl zuſammen, weil Erſcheinungen nach ihrem Daſein (als Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gar nichts d. i. etwas Widerſprechendes ſind, und alſo deren Vorausſetzung natürlicher Weiſe widerſprechende Folgerungen nach ſich ziehen muß.

Ein ſolcher Mißverſtand kann aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft beigelegt werden, wenn etwa theiſtiſch behauptet würde: es iſt ein höchſtes Weſen, und dagegen atheiſtiſch: es iſt kein höchſtes Weſen; oder in der Pſychologie: Alles, was denkt, iſt von abſoluter beharrlicher Einheit und alſo von aller vergänglichen materiellen Einheit unterſchieden, welchem ein Anderer entgegenſetzte: die Seele iſt nicht immaterielle Einheit und kann von der Vergänglichkeit nicht ausgenommen werden. Denn der Gegenſtand der Frage iſt hier von allem Fremdartigen, das ſeiner Natur widerſpricht, frei, und der Verſtand hat es nur mit Sachen an ſich ſelbſt und nicht mit Erſcheinungen zu thun. Es würde alſo hier freilich ein wahrer Widerſtreit anzutreffen ſein, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu ſagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme; denn was die Kritik der Beweisgründe des dogmatiſch Bejahenden betrifft, die kann man ihm ſehr wohl einräumen, ohne darum dieſe Sätze aufzugeben, die doch wenigſtens das Intereſſe der Vernunft für ſich haben, darauf ſich der Gegner gar nicht berufen kann.

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer (z. B. Sulzer) ſo oft geäußert haben, da ſie die Schwäche der bisherigen Beweiſe fühlten: daß man hoffen könne, man werde dereinſt noch evidente Demonſtrationen der zween Cardinalſätze unſerer reinen Vernunft: es iſt ein Gott, es iſt ein künftiges Leben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieſes niemals geſchehen werde. Denn wo will die Vernunft den Grund zu ſolchen ſynthetiſchen Behauptungen, die ſich nicht auf Gegenſtände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es iſt auch apodiktiſch gewiß, daß niemals irgend ein Menſch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindeſten Scheine, geſchweige dogmatiſch behaupten könne. Denn weil er dieſes doch blos durch reine Vernunft darthun könnte, ſo müßte er es unternehmen, zu beweiſen, daß ein höchſtes Weſen, daß das in uns denkende Subject, als reine Intelligenz, unmöglich ſei. Wo will er aber die Kenntniſſe hernehmen, die ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus ſo ſynthetiſch zu urtheilen, berechtigten? Wir können alſo darüber ganz unbekümmert ſein, daß uns Jemand das Gegentheil einſtens beweiſen werde, daß wir darum eben nicht nöthig haben, auf ſchulgerechte Beweiſe zu ſinnen, ſondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem ſpeculativen Intereſſe unſerer Vernunft im empiriſchen Gebrauch ganz wohl zuſammenhängen und überdem, es mit dem praktiſchen Intereſſe zu vereinigen, die einzigen Mittel ſind. Für den Gegner, (der hier nicht blos als Kritiker betrachtet werden muß,) haben wir unſer **non liquet** in Bereitſchaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indeſſen daß wir die Retorſion deſſelben auf uns nicht weigern, indem wir die ſubjective Maxime der Vernunft beſtändig im Rückhalte haben, die dem Gegner nothwendig fehlt und unter deren Schutz wir alle ſeine Luftſtreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit anſehen können.

Auf ſolche Weiſe gibt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft. Denn der einzige Kampfplatz für ſie würde auf dem Felde der reinen Theologie und Pſychologie zu ſuchen ſein; dieſer Boden aber trägt keinen Kämpfer in ſeiner ganzen Rüſtung und mit Waffen, die zu fürchten wären. Er kann nur mit Spott und Großſprecherei auftreten, welches als ein Kinderſpiel belacht werden kann. Das iſt eine tröſtende Bemerkung, die der Vernunft wieder Muth gibt; denn worauf wollte ſie ſich ſonſt verlaſſen, wenn ſie, die allein alle Irrungen abzuthun berufen iſt, in ſich ſelbſt zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Beſitz hoffen zu können?

Alles, was die Natur ſelbſt anordnet, iſt zu irgend einer Abſicht gut. Selbſt Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche ſich in unſeren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen, und dürfen daher in einer vollſtändigen Sammlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe wider die Ueberredungen und den Eigendünkel unſerer blos ſpeculativen Vernunft ſind ſelbſt durch die Natur dieſer Vernunft aufgegeben, und müſſen alſo ihre gute Beſtimmung und Abſicht haben, die man nicht in den Wind ſchlagen muß. Wozu hat uns die Vorſehung manche Gegenſtände, ob ſie gleich mit unſerem höchſten Intereſſe zuſammenhängen, ſo hoch geſtellt, daß uns faſt nur vergönnt iſt, ſie in einer undeutlichen und von uns ſelbſt bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausſpähende Blicke mehr gereizt, als befriedigt werden? Ob es nützlich ſei, in Anſehung ſolcher Ausſichten dreiſte Beſtimmungen zu wagen, iſt wenigſtens zweifelhaft, vielleicht gar ſchädlich. Allemal aber und ohne Zweifel iſt es nützlich, die forſchende ſowohl, als prüfende Vernunft in völlige Freiheit zu verſetzen, damit ſie ungehindert ihr eigen Intereſſe beſorgen könne, welches eben ſo wohl dadurch befördert wird, daß ſie ihren Einſichten Schranken ſetzt, als daß ſie ſolche erweitert, und welches allemal leidet, wenn ſich fremde Hände einmengen, um ſie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Abſichten zu lenken.

Laſſet demnach euren Gegner nur Vernunft ſagen, und bekämpfet ihn blos mit Waffen der Vernunft. Uebrigens ſeid wegen der guten Sache (des praktiſchen Intereſſe) außer Sorgen; denn die kommt in blos ſpeculativem Streite niemals mit ins Spiel. Der Streit entdeckt alsdenn nichts, als eine gewiſſe Antinomie der Vernunft, die, da ſie auf ihrer Natur beruht, nothwendig angehört und geprüft werden muß. Er cultivirt dieſelbe durch Betrachtung ihres Gegenſtandes auf zweien Seiten und berichtigt ihr Urtheil dadurch, daß er ſolches einſchränkt. Das, was hiebei ſtreitig wird, iſt nicht die *Sache*, ſondern der *Ton*. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der ſchärfſten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines feſten *Glaubens* zu ſprechen, wenn ihr gleich die des *Wiſſens* habt aufgeben müſſen.

Wenn man den kaltblütigen, zum Gleichgewichte des Urtheils eigentlich geſchaffenen *David Hume* fragen ſollte: was bewog euch, durch mühſam ergrübelte Bedenklichkeiten die für den Menſchen ſo tröſtliche und nützliche Ueberredung, daß ihre Vernunfteinſicht zur Behauptung und zum beſtimmten Begriff eines höchſten Weſens zulange, zu untergraben? ſo würde er antworten: nichts, als die Abſicht, die Vernunft in ihrem Selbſterkenntniß weiter zu bringen, und zugleich ein gewiſſer Unwille über den Zwang, den man der Vernunft anthun will, indem man mit ihr groß thut und ſie zugleich hindert, ein freimüthiges Geſtändniß ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bei der Prüfung ihrer ſelbſt offenbar werden. Fragt ihr dagegen den, den Grundſätzen des empiriſchen Vernunftgebrauchs allein ergebenen und aller transſcendenten Speculation abgeneigten Prieſtley, was er für Bewegungsgründe gehabt habe, unſerer Seele Freiheit und Unſterblichkeit, (die Hoffnung des künftigen Lebens iſt bei ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung,) zwei ſolche Grundpfeiler aller Religion niederzureißen, er, der ſelbſt ein frommer und eifriger Lehrer der Religion iſt; ſo würde er nichts Anderes antworten können, als: das Intereſſe der Vernunft, welche dadurch verliert, daß man gewiſſe Gegenſtände den Geſetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und beſtimmen können, entziehen will. Es würde unbillig ſcheinen, den Letzteren, der ſeine paradoxe Behauptung mit der Religionsabſicht zu vereinigen weiß, zu verſchreien und einem wohldenkenden Manne wehe zu thun, weil er ſich nicht zurechte finden kann, ſo bald er ſich aus dem Felde der Naturlehre verloren hatte. Aber dieſe Gunſt muß dem nicht minder gutgeſinnten und ſeinem ſittlichen Charakter nach untadelhaften Hume eben ſowohl zu Statten kommen, der ſeine abgezogene Speculation darum nicht verlaſſen kann, weil er mit Recht dafür hält, daß ihr Gegenſtand ganz außerhalb den Grenzen der Naturwiſſenſchaft im Felde reiner Ideen liege.

Was iſt nun hiebei zu thun, vornehmlich in Anſehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Beſten zu drohen ſcheint? Nichts iſt natürlicher, nichts billiger, als die Entſchließung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt dieſe Leute nur machen; wenn ſie Talent, wenn ſie tiefe und neue Nachforſchung, mit einem Worte, wenn ſie nur Vernunft zeigen, ſo gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangsloſen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath ſchreiet, das gemeine Weſen, das ſich auf ſo ſubtile Bearbeitungen gar nicht verſteht, gleichſam als zum Feuerlöſchen zuſammen ruft, ſo macht ihr euch lächerlich. Denn es iſt die Rede gar nicht davon, was dem gemeinen Beſten hierunter vortheilhaft oder nachtheilig ſei, ſondern nur, wie weit die Vernunft es wohl in ihrer von allem Intereſſe abſtrahirenden Speculation bringen könne, und ob man auf dieſe überhaupt etwas rechnen, oder ſie lieber gegen das Praktiſche gar aufgeben müſſe. Anſtatt alſo mit dem Schwerte drein zu ſchlagen, ſo ſehet vielmehr von dem ſicheren Sitze der Kritik dieſem Streite ruhig zu, der für die Kämpfenden mühſam, für euch unterhaltend, und, bei einem gewiß unblutigen Ausgange, für eure Einſichten erſprießlich ausfallen muß. Denn es iſt ſehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuſchreiben, auf welche Seite ſie nothwendig ausfallen müſſe. Ueberdem wird Vernunft ſchon von ſelbſt durch Vernunft ſo wohl gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, deſſen beſorgliche Obermacht euch gefährlich ſcheint, bürgerlichen Widerſtand entgegen zu ſetzen. In dieſer Dialektik gibt's keinen Sieg, über den ihr beſorgt zu ſein Urſache hättet.

Auch bedarf die Vernunft gar ſehr eines ſolchen Streits, und es wäre zu wünſchen, daß er eher und mit uneingeſchränkter öffentlicher Erlaubniß wäre geführt worden. Denn um deſto früher wäre eine reife Kritik zu Stande gekommen, bei deren Erſcheinung alle dieſe Streithändel von ſelbſt wegfallen müſſen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurtheile, welche ſie veruneinigt haben, einſehen lernen.

Es gibt eine gewiſſe Unlauterkeit in der menſchlichen Natur, die am Ende doch, wie Alles, was von der Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß, nämlich eine Neigung, ſeine wahren Geſinnungen zu verhehlen und gewiſſe angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiß haben die Menſchen durch dieſen Hang, ſowohl ſich zu verhehlen, als auch einen ihnen vortheilhaften Schein anzunehmen, ſich nicht blos civiliſirt, ſondern nach und nach, in gewiſſer Maaße, moraliſirt, weil keiner durch die Schminke der Anſtändigkeit, Ehrbarkeit und Sittſamkeit durchdringen konnte, alſo an vermeintlich ächten Beiſpielen des Guten, die er um ſich ſahe, eine Schule der Beſſerung für ſich ſelbſt fand. Allein dieſe Anlage, ſich beſſer zu ſtellen, als man iſt, und Geſinnungen zu äußern, die man nicht hat, dient nur gleichſam proviſoriſch dazu, um den Menſchen aus der Rohigkeit zu bringen und ihn zuerſt wenigſtens die Manier des Guten, das er kennt, annehmen zu laſſen; denn nachher, wenn die ächten Grundſätze einmal entwickelt und in die Denkungsart übergegangen ſind, ſo muß jene Falſchheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil ſie ſonſt das Herz verdirbt und gute Geſinnungen unter dem Wucherkraute des ſchönen Scheins nicht aufkommen läßt.

Es thut mir Leid, eben dieſelbe Unlauterkeit, Verſtellung und Heuchelei ſogar in den Aeußerungen der ſpeculativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menſchen, das Geſtändniß ihrer Gedanken billigermaßen offen und unverhohlen zu entdecken, weit weniger Hinderniſſe und gar keinen Vortheil haben. Denn was kann den Einſichten nachtheiliger ſein, als ſogar bloſe Gedanken verfälſcht einander mitzutheilen, Zweifel, die wir wider unſere eigenen Behauptungen fühlen, zu verhehlen, oder Beweisgründen, die uns ſelbſt nicht genugthun, einen Anſtrich von Evidenz zu geben? So lange indeſſen blos die Privateitelkeit dieſe geheimen Ränke anſtiftet, (welches in ſpeculativen Urtheilen, die kein beſonderes Intereſſe haben und nicht leicht einer apodiktiſchen Gewißheit fähig ſind, gemeiniglich der Fall iſt,) ſo widerſteht denn doch die Eitelkeit Anderer mit öffentlicher Genehmigung, und die Sachen kommen zuletzt dahin, wo die lauterſte Geſinnung und Aufrichtigkeit, obgleich weit früher ſie hingebracht haben würde. Wo aber das gemeine Weſen dafür hält, daß ſpitzfindige Vernünftler mit nichts Minderem umgehen, als die Grundveſte der öffentlichen Wohlfahrt wankend zu machen, da ſcheint es nicht allein der Klugheit gemäß, ſondern auch erlaubt und wohl gar rühmlich der guten Sache eher durch Scheingründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeintlichen Gegnern derſelben auch nur den Vortheil zu laſſen, unſeren Ton zur Mäßigung einer blos praktiſchen Ueberzeugung herabzuſtimmen und uns zu nöthigen, den Mangel der ſpeculativen und apodiktiſchen Gewißheit zu geſtehen. Indeſſen ſollte ich denken, daß ſich mit der Abſicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wohl nichts übler, als Hinterliſt, Verſtellung und Betrug vereinigen laſſe. Daß in Abwiegung der Vernunftgründe einer bloſen Speculation Alles ehrlich zugehen müſſe, iſt wohl das Wenigſte, was man fordern kann. Könnte man aber auch nur auf dieſes Wenige ſicher rechnen, ſo wäre der Streit der ſpeculativen Vernunft über die wichtigen Fragen von Gott, der Unſterblichkeit (der Seele) und der Freiheit entweder längſt entſchieden, oder würde ſehr bald zu Ende gebracht werden. So ſteht öfters die Lauterkeit der Geſinnung im umgekehrten Verhältniſſe der Gutartigkeit der Sache ſelbſt, und dieſe hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner, als Vertheidiger.

Ich ſetze alſo Leſer voraus, die keine gerechte Sache mit Unrecht vertheidigt wiſſen wollen. In Anſehung deren iſt es nun entſchieden, daß nach unſeren Grundſätzen der Kritik, wenn man nicht auf dasjenige ſieht, was geſchieht, ſondern was billig geſchehen ſollte, es eigentlich gar keine Polemik der reinen Vernunft geben müſſe. Denn wie können zwei Perſonen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darſtellen kann, über deren Idee er allein brütet, um aus ihr etwas mehr, als Idee, nämlich die Wirklichkeit des Gegenſtandes ſelbſt herauszubringen? Durch welches Mittel wollen ſie aus dem Streite herauskommen, da keiner von beiden ſeine Sache geradezu begreiflich und gewiß machen, ſondern nur die ſeines Gegners angreifen und widerlegen kann? Denn dieſes iſt das Schickſal aller Behauptungen der reinen Vernunft: daß, da ſie über die Bedingungen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, außerhalb welchen kein Document der Wahrheit irgendwo angetroffen wird, ſich aber gleichwohl der Verſtandesgeſetze, die blos zum empiriſchen Gebrauch beſtimmt ſind, ohne die ſich aber kein Schritt im ſynthetiſchen Denken thun läßt, bedienen müſſen, ſie dem Gegner jederzeit Blöſen geben und ſich gegenſeitig die Blöſe ihres Gegners zu Nutze machen können.

Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derſelben anſehen; denn ſie iſt in die letzteren, als welche auf Objecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, ſondern iſt dazu geſetzt, die Rechtſame der Vernunft überhaupt nach den Grundſätzen ihrer erſten Inſtitution zu beſtimmen und zu beurtheilen.

Ohne dieſelbe iſt die Vernunft gleichſam im Stande der Natur, und kann ihre Behauptungen und Anſprüche nicht anders geltend machen oder ſichern, als durch Krieg. Die Kritik dagegen, welche alle Entſcheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einſetzung hernimmt, deren Anſehen keiner bezweifeln kann, verſchafft uns die Ruhe eines geſetzlichen Zuſtandes, in welchem wir unſere Streitigkeit nicht anders führen ſollen, als durch Proceß. Was die Händel in dem erſten Zuſtande endigt, iſt ein Sieg, deſſen ſich beide Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unſicherer Friede folgt, den die Obrigkeit ſtiftet, welche ſich ins Mittel legt; im zweiten aber die Sentenz, die, weil ſie hier die Quelle der Streitigkeiten ſelbſt trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß. Auch nöthigen die endloſen Streitigkeiten einer blos dogmatiſchen Vernunft, endlich in irgend einer Kritik dieſer Vernunft ſelbſt und in einer Geſetzgebung, die ſich auf ſie gründet, Ruhe zu ſuchen; ſo wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur ſei ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit, und man müſſe ihn nothwendig verlaſſen, um ſich dem geſetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unſere Freiheit dahin einſchränkt, daß ſie mit jedes Anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Beſten zuſammen beſtehen könne.

Zu dieſer Freiheit gehört denn auch die, ſeine Gedanken, ſeine Zweifel, die man ſich nicht ſelbſt auflöſen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszuſtellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verſchrieen zu werden. Dies liegt ſchon in dem urſprünglichen Rechte der menſchlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als ſelbſt wiederum die allgemeine Menſchenvernunft, worin ein Jeder ſeine Stimme hat; und da von dieſer alle Beſſerung, deren unſer Zuſtand fähig iſt, herkommen muß, ſo iſt ein ſolches Recht heilig und darf nicht geſchmälert werden. Auch iſt es ſehr unweiſe, gewiſſe gewagte Behauptungen oder vermeſſene Angriffe auf die, welche ſchon die Beiſtimmung des größten und beſten Theils des gemeinen Weſens auf ihrer Seite haben, für gefährlich auszuſchreien; denn das heißt ihnen eine Wichtigkeit geben, die ſie gar nicht haben ſollten. Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menſchlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Daſein Gottes wegdemonſtrirt haben ſolle, ſo bin ich begierig, das Buch zu leſen, denn ich erwarte von ſeinem Talent, daß er meine Einſichten weiter bringen werde. Das weiß ich ſchon zum Voraus völlig gewiß, daß er nichts von Allem dieſem wird geleiſtet haben, nicht darum, weil ich etwa ſchon im Beſitze unbezwinglicher Beweiſe dieſer wichtigen Sätze zu ſein glaubte, ſondern weil mich die transſcendentale Kritik, die mir den ganzen Vorrath unſerer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, ſo wie ſie zu bejahenden Behauptungen in dieſem Felde ganz unzulänglich iſt, ſo wenig und noch weniger werde ſie wiſſen, um über dieſe Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn wo will der angebliche Freigeiſt ſeine Kenntniß hernehmen, daß es z. B. kein höchſtes Weſen gebe? Dieſer Satz liegt außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung und darum auch außer den Grenzen aller menſchlichen Einſicht. Den dogmatiſchen Vertheidiger der guten Sache gegen dieſen Feind würde ich gar nicht leſen, weil ich zum voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des Anderen angreifen werde, um ſeinen eigenen Eingang zu verſchaffen, überdem ein alltägiger Schein doch nicht ſo viel Stoff zu neuen Bemerkungen gibt, als ein befremdlicher und ſinnreich ausgedachter. Hingegen würde der nach ſeiner Art auch dogmatiſche Religionsgegner meiner Kritik gewünſchte Beſchäftigung und Anlaß zu mehrerer Berichtigung ihrer Grundſätze geben, ohne daß ſeinetwegen im Mindeſten etwas zu befürchten wäre.

Aber die Jugend, welche dem akademiſchen Unterrichte anvertraut iſt, ſoll doch wenigſtens vor dergleichen Schriften gewarnt und von der frühen Kenntniß ſo gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urtheilskraft gereiſt, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, feſt gewurzelt iſt, um aller Ueberredung zum Gegentheil, woher ſie auch kommen möge, kräftig zu widerſtehen?

Müßte es bei dem dogmatiſchen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben, und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemiſch d. i. ſo beſchaffen ſein, daß man ſich ins Gefecht einließe und mit Beweisgründen zu entgegengeſetzten Behauptungen bewaffnete, ſo wäre freilich nichts rathſamer vor der Hand, aber zugleich nichts eitler und fruchtloſer auf die Dauer, als die Vernunft der Jugend eine Zeit lang unter Vormundſchaft zu ſetzen und wenigſtens ſo lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände ſpielen: wird alsdenn jene jugendliche Ueberredung noch Stich halten? Derjenige, der nichts, als dogmatiſche Waffen mitbringt, um den Angriffen ſeines Gegners zu widerſtehen, und die verborgene Dialektik, die nicht minder in ſeinem eigenen Buſen, als in dem des Gegentheils liegt, nicht zu entwickeln weiß, ſieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, ſondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht beſſer zeigen zu können, daß er der Kinderzucht entwachſen ſei, als wenn er ſich über jene wohlgemeinte Warnungen wegſetzt, und, dogmatiſch gewöhnt, trinkt er das Gift, das ſeine Grundſätze dogmatiſch verdirbt, in langen Zügen in ſich.

Gerade das Gegentheil von dem, was man hier anräth, muß in der akademiſchen Unterweiſung geſchehen, aber freilich nur unter der Vorausſetzung eines gründlichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft. Denn um die Principien derſelben ſo früh als möglich in Ausübung zu bringen und ihre Zulänglichkeit bei dem größten dialektiſchen Scheine zu zeigen, iſt es durchaus nöthig, die für den Dogmatiker ſo furchtbaren Angriffe wider ſeine, obzwar noch ſchwache, aber durch Kritik aufgeklärte Vernunft zu richten, und ihn den Verſuch machen zu laſſen, die grundloſen Behauptungen des Gegners Stück vor Stück an jenen Grundſätzen zu prüfen. Es kann ihm gar nicht ſchwer werden, ſie in lauter Dunſt aufzulöſen, und ſo fühlt er frühzeitig ſeine eigene Kraft, ſich wider dergleichen ſchädliche Blendwerke, die für ihn zuletzt allen Schein verlieren müſſen, völlig zu ſichern. Ob nun zwar eben dieſelben Streiche, die das Gebäude des Feindes niederſchlagen, auch ſeinem eigenen ſpeculativen Bauwerke, wenn er etwa dergleichen zu errichten gedächte, eben ſo verderblich ſein müſſen, ſo iſt er darüber doch gänzlich unbekümmert, indem er es gar nicht bedarf, darinnen zu wohnen, ſondern noch eine Ausſicht in das praktiſche Feld vor ſich hat, wo er mit Grunde einen feſteren Boden haben kann, um auf demſelben ſein vernünftiges und heilſames Syſtem zu errichten.

So gibt's demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Theile ſind Luftfechter, die ſich mit ihrem Schatten herumbalgen; denn ſie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatiſchen Griffe nichts vorhanden iſt, was ſich faſſen und halten ließe. Sie haben gut kämpfen; die Schatten, die ſie zerhauen, wachſen, wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblicke wiederum zuſammen, um ſich aufs Neue in unblutigen Kämpfen beluſtigen zu können.

Es gibt aber auch keinen zuläſſigen ſkeptiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, welchen man den Grundſatz der Neutralität bei allen ihren Streitigkeiten nennen könnte. Die Vernunft wider ſich ſelbſt zu verhetzen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen und alsdenn ihrem hitzigſten Gefechte ruhig und ſpöttiſch zuzuſehen, ſieht aus einem dogmatiſchen Geſichtspuncte nicht wohl aus, ſondern hat das Anſehen einer ſchadenfrohen und hämiſchen Gemüthsart an ſich. Wenn man indeſſen die unbezwingliche Verblendung und das Großthun der Vernünftler, die ſich durch keine Kritik will mäßigen laſſen, anſieht, ſo iſt doch wirklich kein anderer Rath, als der Großſprecherei auf einer Seite eine andere, welche auf eben dieſelben Rechte fußet, entgegen zu ſetzen, damit die Vernunft durch den Widerſtand eines Feindes wenigſtens nur ſtutzig gemacht werde, um in ihre Anmaßungen einigen Zweifel zu ſetzen und der Kritik Gehör zu geben. Allein es bei dieſen Zweifeln gänzlich bewenden zu laſſen und es darauf auszuſetzen, die Ueberzeugung und das Geſtändniß ſeiner Unwiſſenheit nicht blos als ein Heilmittel wider den dogmatiſchen Eigendünkel, ſondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt zu beendigen, empfehlen zu wollen, iſt ein ganz vergeblicher Anſchlag und kann keinesweges dazu tauglich ſein, der Vernunft einen Ruheſtand zu verſchaffen, ſondern iſt höchſtens nur ein Mittel, ſie aus ihrem ſüßen dogmatiſchen Traume zu erwecken, um ihren Zuſtand in ſorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indeſſen dieſe ſkeptiſche Manier, ſich aus einem verdrießlichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichſam der kurze Weg zu ſein ſcheint, zu einer beharrlichen philoſophiſchen Ruhe zu gelangen, wenigſtens die Heeresſtraße, welche diejenigen gern einſchlagen, die ſich in einer ſpöttiſchen Verachtung aller Nachforſchungen dieſer Art ein philoſophiſches Anſehen zu geben meinen, ſo finde ich es nöthig, dieſe Denkungsart in ihrem eigenthümlichen Lichte darzuſtellen.

Von der Unmöglichkeit einer ſkeptiſchen Befriedigung der mit ſich ſelbſt veruneinigten reinen Vernunft.

Das Bewußtſein meiner Unwiſſenheit, (wenn dieſe nicht zugleich als nothwendig erkannt wird,) ſtatt daß ſie meine Unterſuchungen endigen ſollte, iſt vielmehr die eigentliche Urſache, ſie zu erwecken. Alle Unwiſſenheit iſt entweder die der Sachen, oder der Beſtimmung und Grenzen meiner Erkenntniß. Wenn die Unwiſſenheit nun zufällig iſt, ſo muß ſie mich antreiben, im erſten Falle den Sachen (Gegenſtänden) dogmatiſch, im zweiten den Grenzen meiner möglichen Erkenntniß kritiſch nachzuforſchen. Daß aber meine Unwiſſenheit ſchlechthin nothwendig ſei und mich daher von aller weiteren Nachforſchung freiſpreche, läßt ſich nicht empiriſch, aus Beobachtung, ſondern allein kritiſch, durch Ergründung der erſten Quellen unſerer Erkenntniß ausmachen. Alſo kann die Grenzbeſtimmung unſerer Vernunft nur nach Gründen **a priori** geſchehen; die Einſchränkung derſelben aber, welche eine, obgleich nur unbeſtimmte Erkenntniß einer nie völlig zu hebenden Unwiſſenheit iſt, kann auch **a posteriori**, durch das, was uns bei allem Wiſſen immer noch zu wiſſen übrig bleibt, erkannt werden. Jene durch Kritik der Vernunft ſelbſt allein mögliche Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit iſt alſo *Wiſſenſchaft*, dieſe iſt nichts, als *Wahrnehmung*, von der man nicht ſagen kann, wie weit der Schluß aus ſelbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdfläche (dem ſinnlichen Scheine gemäß) als einen Teller vorſtelle, ſo kann ich nicht wiſſen, wie weit ſie ſich erſtrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung, daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich ſehe, dahin ich weiter fortgehen könnte; mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeſchreibung. Bin ich aber doch ſoweit gekommen, zu wiſſen, daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche ſei, ſo kann ich auch aus einem kleinen Theil derſelben, z. B. der Größe eines Grades, den Durchmeſſer, und durch dieſen die völlige Begrenzung der Erde d. i. ihre Oberfläche beſtimmt und nach Principien **a priori** erkennen; und ob ich gleich in Anſehung der Gegenſtände, die dieſe Fläche enthalten mag, unwiſſend bin, ſo bin ich es doch nicht in Anſehung des Umfangs, der ſie enthält, der Größe und Schranken derſelben.

Der Inbegriff aller möglichen Gegenſtände für unſere Erkenntniß ſcheint uns eine ebene Fläche zu ſein, die ihren ſcheinbaren Horizont hat, nämlich das, was den ganzen Umfang deſſelben befaßt und von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genannt worden. Empiriſch denſelben zu erreichen, iſt unmöglich, und nach einem gewiſſen Princip **a priori** zu beſtimmen, dazu ſind alle Verſuche vergeblich geweſen. Indeſſen gehen doch alle Fragen unſerer reinen Vernunft auf das, was außerhalb dieſem Horizonte, oder allenfalls auch in ſeiner Grenzlinie liegen möge.

Der berühmte *David Hume* war einer dieſer Geographen der menſchlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgeſammt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, daß er ſie außerhalb den Horizont derſelben verwies, den er doch nicht beſtimmen konnte. Er hielt ſich vornehmlich bei dem Grundſatze der Cauſalität auf und bemerkte von ihm ganz richtig, daß man ſeine Wahrheit, (ja nicht einmal die objective Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Urſache überhaupt) auf gar keine Einſicht d. i. Erkenntniß **a priori** fuße, daß daher auch nicht im Mindeſten die Nothwendigkeit dieſes Geſetzes, ſondern eine bloſe allgemeine Brauchbarkeit deſſelben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entſpringende ſubjective Nothwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, ſein ganzes Anſehen ausmache. Aus dem Unvermögen unſerer Vernunft nun, von dieſem Grundſatze einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, ſchloß er die Nichtigkeit aller Anmaßungen der Vernunft überhaupt über das Empiriſche hinaus zu gehen.

Man kann ein Verfahren dieſer Art, die **Facta** der Vernunft der Prüfung und nach Befinden dem Tadel zu unterwerfen, die Cenſur der Vernunft nennen. Es iſt außer Zweifel, daß dieſe Cenſur unausbleiblich auf Zweifel gegen allen transſcendenten Gebrauch der Grundſätze führe. Allein dies iſt nur der zweite Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. Der erſte Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derſelben auszeichnet, iſt dogmatiſch. Der eben genannte zweite Schritt iſt ſkeptiſch, und zeugt von Vorſichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft. Nun iſt aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männlichen Urtheilskraft zukommt, welche feſte und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat; nämlich nicht die **Facta** der Vernunft, ſondern die Vernunft ſelbſt nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntniſſen **a priori** der Schätzung zu unterwerfen; welches nicht die Cenſur, ſondern Kritik der Vernunft iſt, wodurch nicht blos Schranken, ſondern die beſtimmten Grenzen derſelben, nicht blos Unwiſſenheit an einem oder anderen Theil, ſondern in Anſehung aller möglichen Fragen von einer gewiſſen Art, und zwar nicht etwa nur vermuthet, ſondern aus Principien bewieſen wird.

So iſt der Skeptizismus ein Ruheplatz für die menſchliche Vernunft, da ſie ſich über ihre dogmatiſche Wanderung beſinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo ſie ſich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beſtändigen Aufenthalte; denn dieſer kann nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es ſei nun der Erkenntniß der Gegenſtände ſelbſt, oder der Grenzen, innerhalb denen alle unſere Erkenntniß von Gegenſtänden eingeſchloſſen iſt.

Unſere Vernunft iſt nicht etwa eine unbeſtimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur ſo überhaupt erkennt, ſondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmeſſer ſich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur ſynthetiſcher Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derſelben mit Sicherheit angeben läßt. Außer dieſer Sphäre (Feld der Erfahrung) iſt nichts für ſie Object, ja ſelbſt Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenſtände betreffen nur ſubjective Principien einer durchgängigen Beſtimmung der Verhältniſſe, welche unter den Verſtandesbegriffen innerhalb dieſer Sphäre vorkommen können.

Wir ſind wirklich im Beſitz ſynthetiſcher Erkenntniß a priori, wie dieſes die Verſtandesgrundſätze, welche die Erfahrung anticipiren, darthun. Kann Jemand nun die Möglichkeit derſelben ſich gar nicht begreiflich machen, ſo mag er zwar Anfangs zweifeln, ob ſie uns auch wirklich a priori beiwohnen; er kann dieſes aber noch nicht für eine Unmöglichkeit derſelben, durch bloſe Kräfte des Verſtandes, und alle Schritte, die die Vernunft nach der Richtſchnur derſelben thut, für nichtig ausgeben. Er kann nur ſagen: wenn wir ihren Urſprung und Aechtheit einſähen, ſo würden wir den Umfang und die Grenzen unſerer Vernunft beſtimmen können; ehe aber dieſes geſchehen iſt, ſind alle Behauptungen der letzten blindlings gewagt. Und auf ſolche Weiſe wäre ein durchgängiger Zweifel an aller dogmatiſchen Philoſophie, die ohne Kritik der Vernunft ſelbſt ihren Gang geht, ganz wohl gegründet; allein darum könnte doch der

Vernunft nicht ein ſolcher Fortgang, wenn er durch beſſere Grundlegung vorbereitet und geſichert würde, gänzlich abgeſprochen werden. Denn einmal liegen alle Begriffe, ja alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, nicht etwa in der Erfahrung, ſondern ſelbſt wiederum nur in der Vernunft, und müſſen daher können aufgelöſet und ihrer Gültigkeit oder Nichtigkeit nach begriffen werden. Wir ſind auch nicht berechtigt, dieſe Aufgaben, als läge ihre Auflöſung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unſeres Unvermögens abzuweiſen und uns ihrer weiteren Nachforſchung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schooße allein dieſe Ideen ſelbſt erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialektiſchem Scheine ſie alſo Rechenſchaft zu geben gehalten iſt.

Alles ſkeptiſche Polemiſiren iſt eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der ohne ein Mißtrauen auf ſeine urſprünglichen objectiven Principien zu ſetzen d. i. ohne Kritik, gravitätiſch ſeinen Gang fortſetzt, blos um ihm das Concept zu verrücken und ihn zur Selbſterkenntniß zu bringen. An ſich macht ſie in Anſehung deſſen, was wir wiſſen und was wir dagegen nicht wiſſen können, ganz und gar nichts aus. Alle fehlgeſchlagene dogmatiſche Verſuche der Vernunft ſind **Facta**, die der Cenſur zu unterwerfen immer nützlich iſt. Dieſes aber kann nichts über die Erwartungen der Vernunft entſcheiden, einen beſſeren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Anſprüche zu machen; die bloſe Cenſur kann alſo die Streitigkeit über die Rechtſame der menſchlichen Vernunft niemals zu Ende bringen.

Da Hume vielleicht der geiſtreichſte unter allen Skeptikern und ohne Widerrede der vorzüglichſte in Anſehung des Einfluſſes iſt, den das ſkeptiſche Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann, ſo verlohnt es ſich wohl der Mühe, den Gang ſeiner Schlüſſe und die Verirrungen eines ſo einſehenden und ſchätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, ſo weit es zu meiner Abſicht ſchicklich iſt, vorſtellig zu machen.

Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewohl er es niemals völlig entwickelte, daß wir in Urtheilen von gewiſſer Art über unſeren Begriff vom Gegenſtande hinausgehen. Ich habe dieſe Art von Urtheilen ſynthetiſch genannt. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, vermittelſt der Erfahrung hinausgehen könne, iſt keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung iſt ſelbſt eine ſolche Syntheſis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelſt einer ſolchen Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehrt. Allein wir glauben auch a priori aus unſerem Begriffe hinausgehen und unſer Erkenntniß erweitern zu können. Dieſes verſuchen wir entweder durch den reinen Verſtand, in Anſehung desjenigen, was wenigſtens ein Object der Erfahrung ſein kann, oder ſogar durch reine Vernunft, in Anſehung ſolcher Eigenſchaften der Dinge oder auch wohl des Daſeins ſolcher Gegenſtände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unſer Skeptiker unterſchied dieſe beide Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun ſollen, und hielt geradezu dieſe Vermehrung der Begriffe aus ſich ſelbſt, und, ſo zu ſagen, die Selbſtgebärung unſeres Verſtandes (ſammt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geſchwängert zu ſein, für unmöglich, mithin alle vermeintliche Principien derſelben a priori für eingebildet, und fand, daß ſie nichts, als eine aus Erfahrung und deren Geſetzen entſpringende Gewohnheit, mithin blos empiriſche d. i. an ſich zufällige Regeln ſeien, denen wir eine vermeinte Nothwendigkeit und Allgemeinheit beimeſſen. Er bezog ſich aber zu Behauptung dieſes befremdlichen Satzes auf den allgemein anerkannten Grundſatz von dem Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Denn da uns kein Verſtandesvermögen von dem Begriffe eines Dinges zu dem Daſein von etwas Anderem, was dadurch allgemein und nothwendig gegeben ſei, führen kann, ſo glaubte er daraus folgern zu können, daß wir ohne Erfahrung nichts haben, was unſeren Begriff vermehren und uns zu einem ſolchen a priori ſich ſelbſt erweiternden Urtheile berechtigen könnte. Daß das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es zugleich ſchmelze, indeſſen es den Thon härtet, könne kein Verſtand aus Begriffen, die wir vorher von dieſen Dingen hatten, errathen, vielweniger geſetzmäßig ſchließen, und nur Erfahrung könne uns ein ſolches Geſetz lehren. Dagegen haben wir in der transſcendentalen Logik geſehen, daß, ob wir zwar niemals unmittelbar über den Inhalt des Begriffs, der uns gegeben iſt, hinausgehen können, wir doch völlig a priori, aber in Beziehung auf ein Drittes, nämlich mögliche Erfahrung, alſo doch a priori das Geſetz der Verknüpfung mit anderen Dingen erkennen können. Wenn alſo vorher feſt geweſenes Wachs ſchmilzt, ſo kann ich a priori erkennen, daß etwas vorausgegangen ſein müſſe (z. B. Sonnenwärme), worauf dieſes nach einem beſtändigen Geſetze gefolgt iſt, ob ich zwar, ohne Erfahrung, aus der Wirkung weder die Urſache, noch aus der Urſache die Wirkung a priori und ohne Belehrung der Erfahrung beſtimmt erkennen könnte. Er ſchloß alſo fälſchlich aus der Zufälligkeit unſerer Beſtimmung nach dem Geſetze auf die Zufälligkeit des Geſetzes ſelbſt, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung, (welches a priori geſchieht und die objective Realität deſſelben ausmacht,) verwechſelte er mit der Syntheſis der Gegenſtände wirklicher Erfahrung, welche freilich jederzeit empiriſch iſt; dadurch machte er aber aus einem Princip der Affinität, welches im Verſtande ſeinen Sitz hat, und nothwendige Verknüpfung ausſagt, eine Regel der Aſſociation, die blos in der nachbildenden Einbildungskraft getroffen wird und nur zufällige, gar nicht objective Verbindungen darſtellen kann.

Die ſkeptiſchen Verirrungen aber dieſes ſonſt äußerſt ſcharfſinnigen Mannes entſprangen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nämlich daß er nicht alle Arten der Syntheſis des Verſtandes a priori ſyſtematiſch überſah. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu thun, z. B. den Grundſatz der Beharrlichkeit als einen ſolchen gefunden haben, der eben ſowohl, als der der Cauſalität, die Erfahrung anticipirt. Dadurch würde er auch dem a priori ſich erweiternden Verſtande und der reinen Vernunft beſtimmte Grenzen haben vorzeichnen können. Da er aber unſeren Verſtand nur einſchränkt, ohne ihn zu begrenzen, und zwar ein allgemeines Mißtrauen, aber keine beſtimmte Kenntniß der uns unvermeidlichen Unwiſſenheit zu Stande bringt, da er einige Grundſätze des Verſtandes unter Cenſur bringt, ohne dieſen Verſtand in Anſehung ſeines ganzen Vermögens auf die Probirwage der Kritik zu bringen, und, indem er ihm dasjenige abſpricht, was er wirklich nicht leiſten kann, weiter geht und ihm alles Vermögen, ſich a priori zu erweitern, beſtreitet, unerachtet er dieſes ganze Vermögen nicht zur Schätzung gezogen; ſo widerfährt ihm das, was jederzeit den Skeptizismus niederſchlägt, nämlich daß er ſelbſt bezweifelt wird, indem ſeine Einwürfe nur auf Factis, welche zufällig ſind, nicht aber auf Principien beruhen, die eine nothwendige Entſagung auf das Recht dogmatiſcher Behauptungen bewirken können.

Da er auch zwiſchen den gegründeten Anſprüchen des Verſtandes und den dialektiſchen Anmaßungen der Vernunft, wider welche doch hauptſächlich ſeine Angriffe gerichtet ſind, keinen Unterſchied kennt, ſo fühlt die Vernunft, deren ganz eigenthümlicher Schwung hiebei nicht im Mindeſten geſtört, ſondern nur gehindert worden, den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verſchloſſen und kann von ihren Verſuchen, unerachtet ſie hie oder da gezwackt wird, niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe rüſtet man ſich zur Gegenwehr und ſetzt noch um deſto ſteifer ſeinen Kopf drauf, um ſeine Forderungen durchzuſetzen. Ein völliger Ueberſchlag aber ſeines ganzen Vermögens und die daraus entſpringende Ueberzeugung der Gewißheit eines kleinen Beſitzes, bei der Eitelkeit höherer Anſprüche, hebt allen Streit auf und bewegt, ſich an einem eingeſchränkten, aber unſtrittigen Eigenthume friedfertig zu begnügen.

Wider den unkritiſchen Dogmatiker, der die Sphäre ſeines Verſtandes nicht gemeſſen, mithin die Grenzen ſeiner möglichen Erkenntniß nicht nach Principien beſtimmt hat, der alſo nicht ſchon zum voraus weiß, wie viel er kann, ſondern es durch bloſe Verſuche ausfindig zu machen denkt, ſind dieſe ſkeptiſchen Angriffe nicht allein gefährlich, ſondern ihm ſogar verderblich. Denn wenn er auf einer einzigen Behauptung betroffen wird, die er nicht rechtfertigen, deren Schein er aber auch nicht aus Principien entwickeln kann, ſo fällt der Verdacht auf alle, ſo überredend ſie auch ſonſt immer ſein mögen.

Und ſo führt der Skeptiker, der Zuchtmeiſter des dogmatiſchen Vernünftlers, auf eine geſunde Kritik des Verſtandes und der Vernunft ſelbſt. Wenn er dahin gelangt iſt, ſo hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten; denn er unterſcheidet alsdenn ſeinen Beſitz von dem, was gänzlich außerhalb demſelben liegt, worauf er keine Anſprüche macht und darüber auch nicht in Streitigkeit verwickelt werden kann. So iſt das ſkeptiſche Verfahren zwar an ſich ſelbſt für die Vernunftfragen nicht befriedigend, aber doch vorübend, um ihre Vorſichtigkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weiſen, die ſie in ihren rechtmäßigen Beſitzen ſichern können.

Des erſten Hauptſtücks

dritter Abſchnitt.

Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung der Hypotheſen.

Weil wir denn durch Kritik unſerer Vernunft endlich ſo viel wiſſen, daß wir in ihrem reinen und ſpeculativen Gebrauche in der That gar nichts wiſſen können; ſollte ſie nicht ein deſto weiteres Feld zu Hypotheſen eröffnen, da es wenigſtens vergönnt iſt, zu dichten und zu meinen, wenn gleich nicht zu behaupten?

Wo nicht etwa Einbildungskraft ſchwärmen, ſondern unter der ſtrengen Aufſicht der Vernunft dichten ſoll, ſo muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet oder bloße Meinung ſein, und das iſt die Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt. Alsdenn iſt es wohl erlaubt, wegen der Wirklichkeit deſſelben zur Meinung ſeine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu ſein, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiß iſt, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muß und alsdenn Hypotheſe heißt.

Da wir uns nun von der Möglichkeit der dynamiſchen Verknüpfung **a priori** nicht den mindeſten Begriff machen können, und die Kategorie des reinen Verſtandes nicht dazu dient, dergleichen zu erdenken, ſondern nur, wo ſie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verſtehen, ſo können wir nicht einen einzigen Gegenſtand nach einer neuen und empiriſch nicht anzugebenden Beſchaffenheit, dieſen Kategorien gemäß, urſprünglich ausſinnen und ſie einer erlaubten Hypotheſe zum Grunde legen; denn dieſes hieße der Vernunft leere Hirngeſpinſte, ſtatt der Begriffe von Sachen unterlegen. So iſt es nicht erlaubt, ſich irgend neue urſprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. einen Verſtand, der vermögend ſei, ſeinen Gegenſtand ohne Sinne anzuſchauen, oder eine Anziehungskraft ohne alle Berührung, oder eine neue Art Subſtanzen, z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wäre, folglich auch keine Gemeinſchaft der Subſtanzen, die von aller derjenigen unterſchieden iſt, welche Erfahrung an die Hand gibt, keine Gegenwart anders, als im Raume, keine Dauer, als blos in der Zeit. Mit einem Worte, es iſt unſerer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen; keinesweges aber, ganz unabhängig von dieſen, ſich ſelbſt welche gleichſam zu ſchaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerſpruch, dennoch auch ohne Gegenſtand ſein würden.

Die Vernunftbegriffe ſind, wie geſagt, bloſe Ideen und haben freilich keinen Gegenſtand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenſtände. Sie ſind blos problematiſch gedacht, um in Beziehung auf ſie, (als heuriſtiſche Fictionen,) regulative Principien des ſyſtematiſchen Verſtandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, ſo ſind es bloſe Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich iſt, und die daher auch nicht in der Erklärung wirklicher Erſcheinungen durch eine Hypotheſe zum Grunde gelegt werden können. Die Seele ſich als einfach denken, iſt ganz wohl erlaubt, um nach dieſer Idee eine vollſtändige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man ſie gleich nicht in concreto einſehen kann, zum Princip unſerer Beurtheilung ihrer inneren Erſcheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Subſtanz anzunehmen (ein transſcendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich, (wie es mehrere phyſiſche Hypotheſen ſind,) ſondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt ſein würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann, und wenn man unter Subſtanz hier das beharrliche Object der ſinnlichen Anſchauung verſteht, die Möglichkeit einer einfachen Erſcheinung gar nicht einzuſehen iſt. Blos intelligible Weſen, oder blos intelligible Eigenſchaften der Dinge der Sinnenwelt laſſen ſich mit einer gegründeten Befugniß der Vernunft als Meinung annehmen, obzwar, (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat,) auch durch keine vermeinte beſſere Einſicht dogmatiſch ableugnen.

Zur Erklärung gegebener Erſcheinungen können keine anderen Dinge und Erklärungsgründe, als die, ſo nach ſchon bekannten Geſetzen der Erſcheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung geſetzt werden, angeführt werden. Eine transſcendentale Hypotheſe, bei der eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung ſein, indem das, was man aus bekannten empiriſchen Principien nicht hinreichend verſteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts verſteht. Auch würde das Princip einer ſolchen Hypotheſe eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verſtandesgebrauchs in Anſehung der Gegenſtände dienen. Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur muß wiederum aus Naturgründen und nach Naturgeſetzen erklärt werden, und hier ſind ſelbſt die wildeſten Hypotheſen, wenn ſie nur phyſiſch ſind, erträglicher, als eine hyperphyſiſche d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu dieſem Behuf vorausſetzt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft (ignava ratio), alle Urſachen, deren objective Realität, wenigſtens der Möglichkeit nach man noch durch fortgeſetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeizugehen, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft ſehr bequem iſt, zu ruhen. Was aber die abſolute Totalität des Erklärungsgrundes in der Reihe derſelben betrifft, ſo kann das keine Hinderniß in Anſehung der

Weltobjecte machen, weil, da dieſe nichts, als Erſcheinungen ſind, an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Syntheſis der Reihe von Bedingungen gehofft werden kann.

Transſcendentale Hypotheſen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft, und eine Freiheit, zur Erſetzung des Mangels an phyſiſchen Erklärungsgründen ſich allenfalls hyperphyſiſcher zu bedienen, kann gar nicht geſtattet werden, theils weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, ſondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauchs abſchneidet, theils weil dieſe Licenz ſie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich der Erfahrung, bringen müßte. Denn wenn uns die Naturerklärung hie oder da ſchwer wird, ſo haben wir beſtändig einen transſcendenten Erklärungsgrund bei der Hand, der uns jener Unterſuchung überhebt, und unſere Nachforſchung ſchließt nicht durch Einſicht, ſondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Princips, welches ſo ſchon zum voraus ausgedacht war, daß es den Begriff des abſolut Erſten enthalten mußte.

Das zweite erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypotheſe iſt die Zulänglichkeit derſelben, um daraus a priori die Folgen, welche gegeben ſind, zu beſtimmen. Wenn man zu dieſem Zwecke hülfleiſtende Hypotheſen herbeizurufen genöthigt iſt, ſo geben ſie den Verdacht einer bloßen Erdichtung, weil jede derſelben an ſich dieſelbe Rechtfertigung bedarf, welche der zum Grunde gelegte Gedanke nöthig hatte, und daher keinen tüchtigen Zeugen abgeben kann. Wenn unter Vorausſetzung einer unbeſchränkt vollkommenen Urſache zwar an Erklärungsgründen aller Zweckmäßigkeit, Ordnung und Größe, die ſich in der Welt finden, kein Mangel iſt, ſo bedarf jene doch bei den, wenigſtens nach unſeren Begriffen ſich zeigenden Abweichungen und Uebeln noch neuer Hypotheſen, um gegen dieſe, als Einwürfe, gerettet zu werden. Wenn die einfache Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erſcheinungen gelegt worden, durch die Schwierigkeiten ihrer, den Abänderungen einer Materie (dem Wachsthum und der Abnahme) ähnlichen Phänomene angefochten wird, ſo müſſen neue Hypotheſen zu Hülfe gerufen werden, die zwar nicht ohne Schein, aber doch ohne alle Beglaubigung ſind, außer derjenigen, welche ihnen die zum Hauptgrunde angenommene Meinung gibt, der ſie gleichwohl das Wort reden ſollen.

Wenn die hier zum Beiſpiele angeführten Vernunftbehauptungen (unkörperliche Einheit der Seele und Daſein eines höchſten Weſens) nicht als Hypotheſen, ſondern a priori bewieſene Dogmata gelten ſollen, ſo iſt alsdenn von ihnen gar nicht die Rede. In ſolchem Falle aber ſehe man ſich ja vor, daß der Beweis die apodiktiſche Gewißheit einer Demonſtration habe. Denn die Wirklichkeit ſolcher Ideen blos *wahrſcheinlich* machen zu wollen, iſt ein ungereimter Vorſatz, eben ſo, als wenn man einen Satz der Geometrie blos wahrſcheinlich zu beweiſen gedächte. Die von aller Erfahrung abgeſonderte Vernunft kann Alles nur a priori und als nothwendig, oder gar nicht erkennen; daher iſt ihr Urtheil niemals Meinung, ſondern entweder Enthaltung von allem Urtheile, oder apodiktiſche Gewißheit. Meinungen und wahrſcheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erfahrungsgründe deſſen, was wirklich gegeben iſt, oder Folgen nach empiriſchen Geſetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenſtände der Erfahrung vorkommen. Außer dieſem Felde iſt *meinen* ſo viel, als mit Gedanken ſpielen, es müßte denn ſein, daß man von einem unſicheren Wege des Urtheils blos die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.

Ob aber gleich bei blos ſpeculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypotheſen Statt finden, um Sätze darauf zu gründen, ſo ſind ſie dennoch ganz zuläſſig, um ſie allenfalls nur zu vertheidigen, d. i. zwar nicht im dogmatiſchen, aber doch im polemiſchen Gebrauche. Ich verſtehe aber unter Vertheidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe ſeiner Behauptung, ſondern die bloſe Vereitelung der Scheineinſichten des Gegners, welche unſerem behaupteten Satze Abbruch thun ſollen. Nun haben aber alle ſynthetiſche Sätze aus reiner Vernunft das Eigenthümliche an ſich, daß, wenn der, welcher die Realität gewiſſer Ideen behauptet, gleich niemals ſo viel weiß, um dieſen ſeinen Satz gewiß zu machen, auf der anderen Seite der

Gegner eben ſo wenig wiſſen kann, um das Widerſpiel zu behaupten. Dieſe Gleichheit des Looſes der menſchlichen Vernunft begünſtigt nun zwar im ſpeculativen Erkenntniſſe keinen von beiden, und da iſt auch der rechte Kampfplatz nimmer beizulegender Fehden. Es wird ſich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Anſehung des praktiſchen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was ſie auf keine Weiſe im Felde der bloſen Speculation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszuſetzen befugt wäre; weil alle ſolche Vorausſetzungen der Vollkommenheit der Speculation Abbruch thun, um welche ſich aber das praktiſche Intereſſe gar nicht bekümmert. Dort iſt ſie alſo im Beſitze, deſſen Rechtmäßigkeit ſie nicht beweiſen darf, und wovon ſie in der That den Beweis auch nicht führen könnte. Der Gegner ſoll alſo beweiſen. Da dieſer aber eben ſo wenig etwas von dem bezweifelten Gegenſtande weiß, um deſſen Nichtſein darzuthun, als der erſtere, der deſſen Wirklichkeit behauptet, ſo zeigt ſich hier ein Vortheil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktiſch nothwendige Vorausſetzung behauptet (melior est conditio possidentis). Es ſteht ihm nämlich frei, ſich gleichſam aus Nothwehr eben derſelben Mittel für ſeine gute Sache, als der Gegner wider dieſelbe, d. i. der Hypotheſen zu bedienen, die gar nicht dazu dienen ſollen, um den Beweis derſelben zu verſtärken, ſondern nur zu zeigen, daß der Gegner viel zu wenig von dem Gegenſtande des Streites verſtehe, als daß er ſich eines Vortheils der ſpeculativen Einſicht in Anſehung unſerer ſchmeicheln könne.

Hypotheſen ſind alſo im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, ſondern nur es zu vertheidigen. Den Gegner aber müſſen wir hier jederzeit in uns ſelbſt ſuchen. Denn ſpeculative Vernunft in ihrem transſcendentalen Gebrauche iſt an ſich dialektiſch. Die Einwürfe, die zu fürchten ſein möchten, liegen in uns ſelbſt. Wir müſſen ſie, gleich alten, aber niemals verjährenden Anſprüchen hervorſuchen, um einen ewigen Frieden auf deren Vernichtigung zu gründen. Aeußere Ruhe iſt nur ſcheinbar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menſchenvernunft liegt, muß ausgerottet werden; wie können wir ihn aber ausrotten, wenn wir ihm nicht Freiheit, ja ſelbſt Nahrung geben, Kraut auszuſchießen, um ſich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurzel zu vertilgen? Sinnet demnach ſelbſt auf Einwürfe, auf die noch kein Gegner gefallen iſt, und leihet ihm ſogar Waffen, oder räumet ihm den günſtigſten Platz ein, den er ſich nur wünſchen kann. Es iſt hiebei gar nichts zu fürchten, wohl aber zu hoffen, nämlich daß ihr euch einen in alle Zukunft niemals mehr anzufechtenden Beſitz verſchaffen werdet.

Zu einer vollſtändigen Rüſtung gehören nun auch die Hypotheſen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleierne Waffen, (weil ſie durch kein Erfahrungsgeſetz geſtählt ſind,) dennoch immer ſo viel vermögen, als die, deren ſich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch alſo wider die, (in irgend einer anderen nicht ſpeculativen Rückſicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele die Schwierigkeit aufſtößt, daß gleichwohl die Erfahrung ſowohl die Erhebung, als Zerrüttung unſerer Geiſteskräfte, blos als verſchiedene Modification unſerer Organe zu beweiſen ſcheine; ſo könnt ihr die Kraft dieſes Beweiſes dadurch ſchwächen, daß ihr annehmt, unſer Körper ſei nichts, als die Fundamentalerſcheinung, worauf, als Bedingung, ſich in dem jetzigen Zuſtande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper ſei das Ende dieſes ſinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntnißkraft und der Anfang des intellectuellen. Der Körper wäre alſo nicht die Urſache des Denkens, ſondern eine blos reſtringirende Bedingung deſſelben, mithin zwar als Beförderung des ſinnlichen und animaliſchen, aber deſto mehr auch als Hinderniß des reinen und ſpirituellen Lebens anzuſehen, und die Abhängigkeit des erſteren von der körperlichen Beſchaffenheit bewieſe nichts für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zuſtande unſerer Organe. Ihr könnt aber noch weiter gehen, und wohl gar neue, entweder nicht aufgeworfene, oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen.

Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menſchen, ſo wie beim vernunftloſen Geſchöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft ſogar vom Laſter abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten ſich erſtreckenden Fortdauer eines Geſchöpfs, deſſen Leben unter ſo unerheblichen und unſerer Freiheit ſo ganz und gar überlaſſenen Umſtänden zuerſt angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, ſo hat dieſe Schwierigkeit in Anſehung derſelben wenig auf ſich, weil der Zufall im Einzelnen nichts deſto weniger einer Regel im Ganzen unterworfen iſt; aber in Anſehung eines jeden Individuum eine ſo mächtige Wirkung von ſo geringfügigen Urſachen zu erwarten, ſcheint allerdings bedenklich. Hiewider könnt ihr aber eine transſcendentale Hypotheſe aufbieten: daß alles Leben eigentlich nur intelligibel ſei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieſes Leben nichts, als eine bloſe Erſcheinung d. i. eine ſinnliche Vorſtellung von dem reinen geiſtigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloſes Bild ſei, welches unſerer jetzigen Erkenntnißart vorſchwebt, und, wie ein Traum, an ſich keine objective Realität habe; daß, wenn wir die Sachen und uns ſelbſt anſchauen ſollen, wie ſie ſind, wir uns in einer Welt geiſtiger Naturen ſehen würden, mit welcher unſere einzig wahre Gemeinſchaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloſe Erſcheinungen) aufhören werde u. ſ. w.

Ob wir nun gleich von Allem dieſem, was wir hier wider den Angriff hypothetiſch vorſchützen, nicht das Mindeſte wiſſen, noch im Ernſte behaupten, ſondern Alles nicht einmal Vernunftidee, ſondern blos zur Gegenwehr ausgedachter Begriff iſt, ſo verfahren wir doch hiebei ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erſchöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empiriſchen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälſchlich ausgibt, nur zeigen: daß er eben ſo wenig durch bloſe Erfahrungsgeſetze das ganze Feld möglicher Dinge an ſich ſelbſt umſpannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unſere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der ſolche hypothetiſche Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreiſt verneinenden Gegners verkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er ſie ſich als ſeine wahre Meinungen eigen machen. Er verläßt ſie, ſobald er den dogmatiſchen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn ſo beſcheiden und gemäßigt es auch anzuſehen iſt, wenn Jemand ſich in Anſehung fremder Behauptungen blos weigernd und verneinend erhält, ſo iſt doch jederzeit, ſobald er dieſe ſeine Einwürfe als Beweiſe des Gegentheils geltend machen will, der Anſpruch nicht weniger ſtolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partei und deren Behauptung ergriffen hätte.

Man ſieht alſo hieraus, daß im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft Hypotheſen keine Gültigkeit als Meinungen an ſich ſelbſt, ſondern nur relativ auf entgegengeſetzte transſcendente Anmaßungen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt iſt eben ſowohl transſcendent, als die Behauptung der objectiven Realität ſolcher Begriffe, welche ihre Gegenſtände nirgend, als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft aſſertoriſch urtheilt, muß, (wie Alles, was Vernunft erkennt,) nothwendig ſein, oder es iſt gar nichts. Demnach enthält ſie in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypotheſen aber ſind nur problematiſche Urtheile, die wenigſtens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewieſen werden können, und ſind alſo keine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (ſelbſt zur inneren Beruhigung) gegen ſich regende Scrupel entbehrt werden. In dieſer Qualität aber muß man ſie erhalten, und ja ſorgfältig verhüten, daß ſie nicht, als an ſich ſelbſt beglaubigt und von einiger abſoluten Gültigkeit, auftreten und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken erſäufen.

Des erſten Hauptſtücks

vierter Abſchnitt.

Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihrer Beweiſe.

Die Beweiſe transſcendentaler und ſynthetiſcher Sätze haben das Eigenthümliche unter allen Beweiſen einer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori an ſich, daß die Vernunft bei jenen vermittelſt ihrer Begriffe ſich nicht geradezu an den Gegenſtand wenden darf, ſondern zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Syntheſis derſelben a priori darthun muß. Dieſes iſt nicht etwa blos eine nöthige Regel der Behutſamkeit, ſondern betrifft das Weſen und die Möglichkeit der Beweiſe ſelbſt. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenſtande a priori hinausgehen ſoll, ſo iſt dieſes, ohne einen beſonderen und außerhalb dieſem Begriffe befindlichen Leitfaden unmöglich. In der Mathematik iſt es die Anſchauung a priori, die meine Syntheſis leitet, und da können alle Schlüſſe unmittelbar an der reinen Anſchauung geführt werden. Im transſcendentalen Erkenntniß, ſo lange es blos mit Begriffen des Verſtandes zu thun hat, iſt dieſe Richtſchnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nämlich nicht, daß der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geſchieht,) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Urſache) führe; denn dergleichen Uebergang wäre ein Sprung, der ſich gar nicht verantworten ließe; ſondern er zeigt, daß die Erfahrung ſelbſt, mithin das Object der Erfahrung ohne eine ſolche Verknüpfung unmöglich wäre. Alſo mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, ſynthetiſch und a priori zu einer gewiſſen Erkenntniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne dieſe Aufmerkſamkeit laufen die Beweiſe wie Waſſer, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeld ein dahin, wo der Hang der verborgenen Aſſociation ſie zufälliger Weiſe herleitet. Der Schein der Ueberzeugung, welcher auf ſubjectiven Urſachen der Aſſociation beruht und für die Einſicht einer natürlichen Affinität gehalten wird, kann der Bedenklichkeit gar nicht die Wage halten, die ſich billigermaßen über dergleichen gewagte Schritte einfinden muß. Daher ſind auch alle Verſuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweiſen, nach dem allgemeinen Geſtändniſſe der Kenner vergeblich geweſen, und ehe die transſcendentale Kritik auftrat, hat man lieber, da man dieſen Grundſatz doch nicht verlaſſen konnte, ſich trotzig auf den geſunden Menſchenverſtand berufen, (eine Zuflucht, die jederzeit beweiſet, daß die Sache der Vernunft verzweifelt iſt,) als neue dogmatiſche Beweiſe verſuchen wollen.

Iſt aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden ſoll, eine Behauptung der reinen Vernunft, und will ich ſogar vermittelſt bloſer Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, ſo müßte derſelbe noch vielmehr die Rechtfertigung eines ſolchen Schrittes der Syntheſis, (wenn es anders möglich wäre,) als eine nothwendige Bedingung ſeiner Beweiskraft in ſich enthalten. So ſcheinbar daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unſerer denkenden Subſtanz aus der Einheit der Apperception ſein mag, ſo ſteht ihm doch die Bedenklichkeit unabweislich entgegen, daß, da die abſolute Einfachheit doch kein Begriff iſt, der unmittelbar auf eine Wahrnehmung bezogen werden kann, ſondern als Idee blos geſchloſſen werden muß, gar nicht einzuſehen iſt, wie mich das bloſe Bewußtſein, welches in allem Denken enthalten iſt oder wenigſtens ſein kann, ob es zwar ſo fern eine einfache Vorſtellung iſt, zu dem Bewußtſein und der Kenntniß eines Dinges überführen ſolle, in welchem das Denken allein enthalten ſein kann. Denn wenn ich mir die Kraft eines Körpers in Bewegung vorſtelle, ſo iſt er ſo fern für mich abſolute Einheit und meine Vorſtellung von ihm iſt einfach; daher kann ich dieſe auch durch die Bewegung eines Punctes ausdrücken, weil ſein Volumen hiebei nichts thut und ohne Verminderung der Kraft ſo klein, wie man will, und alſo auch als in einem Punct befindlich gedacht werden kann. Hieraus werde ich aber doch nicht ſchließen, daß, wenn mir nichts, als die bewegende Kraft eines Körpers gegeben iſt, der Körper als einfache Subſtanz gedacht werden könne, darum, weil ſeine Vorſtellung von aller Größe des Raumesinhalts abſtrahirt und alſo einfach iſt. Hiedurch nun, daß das Einfache in der Abſtraction vom Einfachen im Object ganz unterſchieden iſt, und daß das Ich, welches im erſteren Verſtande gar keine Mannigfaltigkeit in ſich faßt, im zweiten, da es die Seele ſelbſt bedeutet, ein ſehr complexer Begriff ſein kann, nämlich ſehr Vieles unter ſich zu enthalten und zu bezeichnen, entdecke ich einen Paralogismus. Allein um dieſen vorher zu ahnen, (denn ohne eine ſolche vorläufige Vermuthung würde man gar keinen Verdacht gegen den Beweis faſſen,) iſt durchaus nöthig, ein immerwährendes Kriterium der Möglichkeit ſolcher ſynthetiſchen Sätze, die mehr beweiſen ſollen, als Erfahrung geben kann, bei der Hand zu haben, welches darin beſteht, daß der Beweis nicht gerade auf das verlangte Prädicat, ſondern nur vermittelſt eines Princips der Möglichkeit, unſeren gegebenen Begriff **a priori** bis zu Ideen zu erweitern und dieſe zu realiſiren, geführt werde. Wenn dieſe Behutſamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch verſucht wird, zuvor weislich bei ſich zu Rathe geht, wie und mit welchem Grunde der Hoffnung man wohl eine ſolche Erweiterung durch reine Vernunft erwarten könne, und woher man in dergleichen Falle dieſe Einſichten, die nicht aus Begriffen entwickelt und auch nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung anticipirt werden können, denn hernehmen wolle; ſo kann man ſich viel ſchwere und dennoch fruchtloſe Bemühungen erſparen, indem man der Vernunft nichts zumuthet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr ſie, die bei Anwandlungen ihrer ſpeculativen Erweiterungsſucht ſich nicht gerne einſchränken läßt, der Disciplin der Enthaltſamkeit unterwirft.

Die erſte Regel iſt alſo dieſe: keine transſcendentale Beweiſe zu verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſätze nehmen wolle, auf welche man ſie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüſſe erwarten könne. Sind es Grundſätze des Verſtandes (z. B. der Cauſalität), ſo iſt es umſonſt, vermittelſt ihrer zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn jene gelten nur für Gegenſtände möglicher Erfahrung. Sollen es Grundſätze aus reiner Vernunft ſein, ſo iſt wiederum alle Mühe umſonſt. Denn die Vernunft hat deren zwar, aber als objective Grundſätze ſind ſie insgeſammt dialektiſch, und können allenfalls nur wie regulative Principien des ſyſtematiſch zuſammenhängenden Erfahrungsgebrauchs gültig ſein. Sind aber dergleichen angebliche Beweiſe ſchon vorhanden, ſo ſetzet der trüglichen Ueberzeugung das **non liquet** eurer gereiften Urtheilskraft entgegen, und ob ihr gleich das Blendwerk derſelben noch nicht durchdringen könnt, ſo habt ihr doch völliges Recht, die Deduction der darin gebrauchten Grundſätze zu verlangen, welche, wenn ſie aus bloſer Vernunft entſprungen ſein ſollen, euch niemals geſchafft werden kann. Und ſo habt ihr nicht einmal nöthig, euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines jeden grundloſen Scheins zu befaſſen, ſondern könnt alle an Kunſtgriffen unerſchöpfliche Dialektik am Gerichtshofe einer kritiſchen Vernunſt, welche Geſetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweiſen.

Die zweite Eigenthümlichkeit transſcendentaler Beweiſe iſt dieſe, daß zu jedem transſcendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne. Soll ich nicht aus Begriffen, ſondern aus der Anſchauung, die einem Begriffe correſpondirt, es ſei nun eine reine Anſchauung, wie in der Mathematik, oder empiriſche, wie in der Naturwiſſenſchaft, ſchließen, ſo gibt mir die zum Grunde gelegte Anſchauung mannigfaltigen Stoff zu ſynthetiſchen Sätzen, welchen ich auf mehr, als eine Art verknüpfen, und, indem ich von mehr, als einem Puncte ausgehen darf, durch verſchiedene Wege zu demſelben Satze gelangen kann.

Nun geht aber ein jeder transſcendentaler Satz blos von einem Begriffe aus, und ſagt die ſynthetiſche Bedingung der Möglichkeit des Gegenſtandes nach dieſem Begriffe. Der Beweisgrund kann alſo nur ein einziger ſein, weil außer dieſem Begriffe nichts weiter iſt, wodurch der Gegenſtand beſtimmt werden könnte, der Beweis alſo nichts weiter, als die Beſtimmung eines Gegenſtandes überhaupt nach dieſem Begriffe, der auch nur ein einziger iſt, enthalten kann. Wir hatten z. B. in der transſcendentalen Analytik den

Grundſatz: Alles, was geſchieht, hat eine Urſache, aus der einzigen Bedingung der objectiven Möglichkeit eines Begriffs von dem, was überhaupt geſchieht, gezogen: daß die Beſtimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin dieſe (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer ſolchen dynamiſchen Regel zu ſtehen, unmöglich wäre. Dieſes iſt nun auch der einzig mögliche Beweisgrund; denn dadurch nur, daß dem Begriffe vermittelſt des Geſetzes der Cauſalität ein Gegenſtand beſtimmt wird, hat die vorgeſtellte Begebenheit objective Gültigkeit d. i. Wahrheit. Man hat zwar noch andere Beweiſe von dieſem Grundſatze, z. B. aus der Zufälligkeit verſucht; allein wenn dieſer beim Lichte betrachtet wird, ſo kann man kein Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden, als das Geſchehen d. i. das Daſein, vor welchem ein Nichtſein des Geſtandes vorhergeht, und kommt alſo immer wiederum auf den nämlichen Beweisgrund zurück. Wenn der Satz bewieſen werden ſoll: Alles, was denkt, iſt einfach, ſo hält man ſich nicht bei dem Mannigfaltigen des Denkens auf, ſondern beharrt blos bei dem Begriffe des Ich, welcher einfach iſt und worauf alles Denken bezogen wird. Eben ſo iſt es mit dem transſcendentalen Beweiſe vom Daſein Gottes bewandt, welcher lediglich auf der Reciprocabilität der Begriffe vom realſten und nothwendigen Weſen beruht und nirgend anders geſucht werden kann.

Durch dieſe warnende Anmerkung wird die Kritik der Vernunftbehauptungen ſehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihr Geſchäft durch bloſe Begriffe treibt, da iſt nur ein einziger Beweis möglich, wenn überall nur irgend einer möglich iſt. Daher, wenn man ſchon den Dogmatiker mit zehn Beweiſen auftreten ſieht, da kann man ſicher glauben, daß er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der, (wie es in Sachen der reinen Vernunft ſein muß,) apodiktiſch bewieſe, wozu bedürfte er der übrigen? Seine Abſicht iſt nur, wie die von jenem Parlamentsadvocaten: das eine Argument iſt für dieſen, das andere für jenen, nämlich, um ſich die Schwäche ſeiner Richter zu Nutze zu machen, die ohne ſich tief einzulaſſen und um von dem Geſchäfte bald loszukommen, das

Erſte Beſte, was ihnen eben auffällt, ergreifen und darnach entſcheiden.

Die dritte eigenthümliche Regel der reinen Vernunft, wenn ſie in Anſehung transſcendentaler Beweiſe einer Diſciplin unterworfen wird, iſt, daß ihre Beweiſe niemals apagogiſch, ſondern jederzeit oſtenſiv ſein müſſen. Der directe oder oſtenſive Beweis iſt in aller Art der Erkenntniß derjenige, welcher mit der Ueberzeugung von der Wahrheit zugleich Einſicht in die Quellen derſelben verbindet; der apagogiſche dagegen kann zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Anſehung des Zuſammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen. Daher ſind die letzteren mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Genüge thut. Doch haben dieſe einen Vorzug der Evidenz vor den directen Beweiſen darin, daß der Widerſpruch allemal mehr Klarheit in der Vorſtellung bei ſich führt, als die beſte Verknüpfung, und ſich dadurch dem Anſchaulichen einer Demonſtration mehr nähert.

Die eigentliche Urſache des Gebrauchs apagogiſcher Beweiſe in verſchiedenen Wiſſenſchaften iſt wohl dieſe. Wenn die Gründe, von denen eine gewiſſe Erkenntniß abgeleitet werden ſoll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen, ſo verſucht man, ob ſie nicht durch die Folgen zu erreichen ſei. Nun wäre der **modus ponens**, auf die Wahrheit einer Erkenntniß aus der Wahrheit ihrer Folgen zu ſchließen, nur alsdenn erlaubt, wenn alle mögliche Folgen daraus wahr ſind; denn alsdenn iſt zu dieſem nur ein einziger Grund möglich, der alſo auch der wahre iſt. Dieſes Verfahren aber iſt unthunlich, weil es über unſere Kräfte geht, alle mögliche Folgen von irgend einem angenommenen Satze einzuſehen; doch bedient man ſich dieſer Art zu ſchließen, obzwar freilich mit einer gewiſſen Nachſicht, wenn es darum zu thun iſt, um etwas blos als Hypotheſe zu beweiſen, indem man den Schluß nach der Analogie einräumt: daß, wenn ſo viele Folgen, als man nur immer verſucht hat, mit einem angenommenen Grunde wohl zuſammenſtimmen, alle übrige mögliche auch darauf einſtimmen werden. Um deswillen kann durch dieſen Weg niemals eine Hypotheſe in demonſtrirte Wahrheit verwandelt werden. Der modus tollens der Vernunftſchlüſſe, die von den Folgen auf die Gründe ſchließen, beweiſet nicht allein ganz ſtrenge, ſondern auch überaus leicht. Denn wenn auch nur eine einzige falſche Folge aus einem Satze gezogen werden kann, ſo iſt dieſer Satz falſch. Anſtatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem oſtenſiven Beweiſe durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkenntniß vermittelſt der vollſtändigen Einſicht in ihre Möglichkeit führen kann, darf man nur unter den aus dem Gegentheil derſelben fließenden Folgen eine einzige falſch finden, ſo iſt dieſes Gegentheil auch falſch, mithin die Erkenntniß, welche man zu beweiſen hatte, wahr.

Die apagogiſche Beweisart kann aber nur in denen Wiſſenſchaften erlaubt ſein, wo es unmöglich iſt, das Subjective unſerer Vorſtellungen dem Objectiven, nämlich der Erkenntniß desjenigen, was am Gegenſtande iſt, *unterzuſchieben*. Wo dieſes Letztere aber herrſchend iſt, da muß es ſich häufig zutragen, daß das Gegentheil eines gewiſſen Satzes entweder blos den ſubjectiven Bedingungen des Denkens widerſpricht, aber nicht dem Gegenſtande, oder daß beide Sätze nur unter einer ſubjectiven Bedingung, die falſchlich für objectiv gehalten, einander widerſprechen und, da die Bedingung falſch iſt, alle beide falſch ſein können, ohne daß von der Falſchheit des einen auf die Wahrheit des anderen geſchloſſen werden kann.

In der Mathematik iſt dieſe Subreption unmöglich; daher haben ſie daſelbſt auch ihren eigentlichen Platz. In der Naturwiſſenſchaft, weil ſich daſelbſt Alles auf empiriſche Anſchauungen gründet, kann jene Erſchleichung durch viel verglichene Beobachtungen zwar mehrentheils verhütet werden; aber dieſe Beweisart iſt daſelbſt doch mehrentheils unerheblich. Aber die transſcendentalen Verſuche der reinen Vernunft werden insgeſammt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialektiſchen Scheins angeſtellt d. i. des Subjectiven, welches ſich der Vernunft in ihren Prämiſſen als objectiv anbietet oder gar aufdringt. Hier nun kann es, was ſynthetiſche Sätze betrifft, gar nicht erlaubt werden, ſeine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil widerlegt. Denn entweder dieſe Widerlegung iſt nichts Anderes, als die bloſe Vorſtellung des Widerſtreits der entgegengeſetzten Meinung mit den ſubjectiven Bedingungen der Begreiflichkeit durch unſere Vernunft, welches gar nichts dazu thut, um die Sache ſelbſt darum zu verwerfen, (ſo wie z. B. die unbedingte Nothwendigkeit im Daſein eines Weſens ſchlechterdings von uns nicht begriffen werden kann, und ſich daher ſubjectiv jedem ſpeculativen Beweiſe eines nothwendigen oberſten Weſens mit Recht, der Möglichkeit eines ſolchen Urweſens aber an ſich ſelbſt mit Unrecht widerſetzt;) oder beide, ſowohl der behauptende, als der verneinende Theil, legen, durch den transſcendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenſtande zum Grunde, und da gilt die Regel: **non entis nulla sunt praedicata**, d. i. ſowohl was man bejahend, als was man verneinend von dem Gegenſtande behauptete, iſt beides unrichtig, und man kann nicht apagogiſch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. So zum Beiſpiel, wenn vorausgeſetzt wird, daß die Sinnenwelt an ſich ſelbſt ihrer Totalität nach gegeben ſei, ſo iſt es falſch, daß ſie entweder unendlich dem Raum nach, oder endlich und begrenzt ſein müſſe, darum, weil beides falſch iſt. Denn Erſcheinungen (als bloſe Vorſtellungen), die doch an ſich ſelbſt (als Objecte) gegeben wären, ſind etwas Unmögliches, und die Unendlichkeit dieſes eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt ſein, widerſpräche aber, (weil Alles an Erſcheinungen bedingt iſt,) der unbedingten Größenbeſtimmung, die doch im Begriffe vorausgeſetzt wird.

Die apagogiſche Beweisart iſt auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unſerer dogmatiſchen Vernünftler jederzeit hingehalten worden ſind; ſie iſt gleichſam der Champion, der die Ehre und das unſtreitige Recht ſeiner genommenen Partei dadurch beweiſen will, daß er ſich mit Jedermann zu raufen anheiſchig macht, der es bezweifeln wollte, obgleich durch ſolche Großſprecherei nichts in der Sache, ſondern nur der reſpectiven

Stärke der Gegner ausgemacht wird, und zwar auch nur auf der Seite desjenigen, der ſich angreifend verhält. Die Zuſchauer, indem ſie ſehen, daß ein Jeder in ſeiner Reihe bald Sieger iſt, bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlaß, das Object des Streits ſelbſt ſkeptiſch zu bezweifeln. Aber ſie haben nicht Urſache dazu, und es iſt genug, ihnen zuzurufen: non defensoribus istis tempus eget. Ein Jeder muß ſeine Sache vermittelſt eines durch transſcendentale Deduction der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweiſes d. i. direct führen, damit man ſehe, was ſeine Vernunftanſprüche für ſich ſelbſt anzuführen haben. Denn fußet ſich ſein Gegner auf ſubjective Gründe, ſo iſt er freilich leicht zu widerlegen, aber ohne Vortheil für den Dogmatiker, der gemeiniglich eben ſo den ſubjectiven Urſachen des Urtheils anhängt und gleichergeſtalt von ſeinem Gegner in die Enge getrieben werden kann. Verfahren aber beide Theile blos direct, ſo werden ſie entweder die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von ſelbſt bemerken und ſich zuletzt nur auf Verjährung berufen können, oder die Kritik wird den dogmatiſchen Schein leicht entdecken und die reine Vernunft nöthigen, ihre zu hoch getriebene Anmaßungen im ſpeculativen Gebrauch aufzugeben und ſich innerhalb der Grenzen ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich praktiſcher Grundſätze, zurückzuziehen.

Der transſcendentalen Methodenlehre

zweites Hauptſtück.

Der Kanon der reinen Vernunft.

Es iſt demüthigend für die menſchliche Vernunft, daß ſie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet und ſogar noch einer Diſciplin bedarf, um ihre Ausſchweifungen zu bändigen und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererſeits erhebt es ſie wiederum und gibt ihr ein Zutrauen zu ſich ſelbſt, daß ſie dieſe Diſciplin ſelbſt ausüben kann und muß, ohne eine andere

Cenſur über ſich zu geſtatten, imgleichen daß die Grenzen, die ſie ihrem ſpeculativen Gebrauche zu ſetzen genöthigt iſt, zugleich die vernünftelnden Anmaßungen jedes Gegners einſchränken und mithin Alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Forderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe ſicher ſtellen können. Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philoſophie der reinen Vernunft iſt alſo wohl nur negativ; da ſie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, ſondern, als Diſciplin, zur Grenzbeſtimmung dient und, anſtatt Wahrheit zu entdecken, nur das ſtille Verdienſt hat, Irrthümer zu verhüten.

Indeſſen muß es doch irgendwo einen Quell von poſitiven Erkenntniſſen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören und die vielleicht nur durch Mißverſtand zu Irrthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Urſache ſollte ſonſt wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo feſten Fuß zu faſſen, zuzuſchreiben ſein? Sie ahnt Gegenſtände, die ein großes Intereſſe für ſie bei ſich führen. Sie betritt den Weg der bloſen Speculation, um ſich ihnen zu nähern; aber dieſe fliehen vor ihr. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig iſt, nämlich dem des praktiſchen Gebrauchs, beſſeres Glück für ſie zu hoffen ſein.

Ich verſtehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundſätze a priori des richtigen Gebrauchs gewiſſer Erkenntnißvermögen überhaupt. So iſt die allgemeine Logik in ihrem analytiſchen Theile ein Kanon für Verſtand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach; denn ſie abſtrahirt von allem Inhalte. So war die transſcendentale Analytik der Kanon des reinen Verſtandes; denn der iſt allein wahrer ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntnißkraft möglich iſt, da gibt es keinen Kanon. Nun iſt alle ſynthetiſche Erkenntniß der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche, nach allen bisher geführten Beweiſen, gänzlich unmöglich. Alſo gibt es gar keinen Kanon des ſpeculativen Gebrauchs derſelben, (denn dieſer iſt durch und durch dialektiſch,) ſondern alle transſcendentale Logik iſt in dieſer Abſicht nichts, als

Diſciplin. Folglich, wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft gibt, in welchem Fall es auch einen **Kanon** derſelben geben muß, ſo wird dieſer nicht den ſpeculativen, ſondern den **praktiſchen Vernunftgebrauch** betreffen, den wir alſo jetzt unterſuchen wollen.

Des Kanons der reinen Vernunft
erſter Abſchnitt.

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unſerer Vernunft.

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, ſich in einem reinen Gebrauche und vermittelſt bloſer Ideen zu den äußerſten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen und nur allererſt in der Vollendung ihres Kreiſes, in einem für ſich beſtehenden ſyſtematiſchen Ganzen Ruhe zu finden. Iſt nun dieſe Beſtrebung blos auf ihr ſpeculatives, oder vielmehr einzig und allein auf ihr praktiſches Intereſſe gegründet?

Ich will das Glück, welches die reine Vernunft in ſpeculativer Abſicht macht, jetzt bei Seite ſetzen, und frage nur nach denen Aufgaben, deren Auflöſung ihren letzten Zweck ausmacht, ſie mag dieſen nun erreichen oder nicht, und in Anſehung deſſen alle anderen blos den Werth der Mittel haben. Dieſe höchſte Zwecke werden, nach der Natur der Vernunft, wiederum Einheit haben müſſen, um dasjenige Intereſſe der Menſchheit, welches keinem höheren untergeordnet iſt, vereinigt zu befördern.

Die Endabſicht, worauf die Speculation der Vernunft im transſcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenſtände: die Freiheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſein Gottes. In Anſehung aller dreien iſt das blos ſpeculative Intereſſe der Vernunft nur ſehr gering, und in Abſicht auf daſſelbe würde wohl ſchwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hinderniſſen ringende Arbeit transſcendenter Nachforſchung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen ſein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto d. i. in der Naturforſchung ſeinen Nutzen bewieſe. Der Wille mag auch frei ſein, ſo kann dieſes doch nur die intelligible Urſache unſeres Wollens angehen. Denn was die Phänomene der Aeußerungen deſſelben d. i. die Handlungen betrifft, ſo müſſen wir nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft im empiriſchen Gebrauche ausüben können, ſie niemals anders, als alle übrige Erſcheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Geſetzen derſelben erklären. Es mag zweitens auch die geiſtige Natur der Seele (und mit derſelben ihre Unſterblichkeit) eingeſehen werden können, ſo können darauf doch, weder in Anſehung der Erſcheinungen dieſes Lebens, als einen Erklärungsgrund, noch auf die beſondere Beſchaffenheit des künftigen Zuſtandes Rechnung gemacht werden, weil unſer Begriff einer unkörperlichen Natur blos negativ iſt und unſere Erkenntniß nicht im Mindeſten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu ſolchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philoſophie nicht geſtattet werden. Wenn auch drittens das Daſein einer höchſten Intelligenz bewieſen wäre, ſo würden wir uns zwar daraus das Zweckmäßige in der Welteinrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keinesweges aber befugt ſein, irgend eine beſondere Anſtalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo ſie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu ſchließen, indem es eine nothwendige Regel des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft iſt, Natururſachen nicht vorbeizugehen und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unſere Kenntniß gänzlich überſteigt. Mit einem Worte, dieſe drei Sätze bleiben für die ſpeculative Vernunft jederzeit transſcendent und haben gar keinen immanenten d. i. für Gegenſtände der Erfahrung zuläſſigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, ſondern ſind an ſich betrachtet ganz müßige und dabei noch äußerſt ſchwere Anſtrengungen unſerer Vernunft.

Wenn demnach dieſe drei Cardinalſätze uns zum *Wiſſen* gar nicht nöthig ſind und uns gleichwohl durch unſere Vernunft dringend empfohlen werden, ſo wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das *Praktiſche* angehen müſſen.

Praktiſch iſt Alles, was durch Freiheit möglich iſt. Wenn die Bedingungen der Ausübung unſerer freien Willkür aber empiriſch ſind, ſo kann die Vernunft dabei keinen anderen, als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empiriſcher Geſetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unſeren Neigungen aufgegeben ſind, in den einigen, die *Glückſeligkeit*, und die Zuſammenſtimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geſchäft der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere, als *pragmatiſche* Geſetze des freien Verhaltens, zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und alſo keine reinen Geſetze, völlig a priori beſtimmt liefern kann. Dagegen würden reine praktiſche Geſetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben iſt, und die nicht empiriſch bedingt, ſondern ſchlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft ſein. Dergleichen aber ſind die *moraliſchen* Geſetze, mithin gehören dieſe allein zum praktiſchen Gebrauche der reinen Vernunft und erlauben einen Kanon.

Die ganze Zurüſtung alſo der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philoſophie nennen kann, iſt in der That nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet. Dieſe ſelber aber haben wiederum ihre entferntere Abſicht, nämlich, *was zu thun ſei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt iſt. Da dieſes nun unſer Verhalten in Beziehung auf den höchſten Zweck betrifft, ſo iſt die letzte Abſicht der weislich uns verſorgenden Natur bei der Einrichtung unſerer Vernunft eigentlich nur aufs Moraliſche geſtellt.

Es iſt aber Behutſamkeit nöthig, um, da wir unſer Augenmerk auf einen Gegenſtand werfen, der der transſcendentalen Philoſophie fremd *) iſt, nicht in Epiſoden auszuſchweifen und die Einheit des Syſtems zu verletzen, andererſeits auch, um, indem man von ſeinem neuen Stoffe zu wenig ſagt, es an Deutlichkeit oder Ueberzeugung nicht fehlen zu laſſen. Ich hoffe beides dadurch zu leiſten, daß ich mich ſo nahe als möglich am Transſcendentalen halte und das, was etwa hiebei pſychologiſch d. i. empiriſch ſein möchte, gänzlich bei Seite ſetze.

---

*) Alle praktiſche Begriffe gehen auf Gegenſtände des Wohlgefallens oder Mißfallens d. i. der Luſt oder Unluſt, mithin, wenigſtens indirect, auf

Und da iſt denn zuerſt anzumerken, daß ich mich für jetzt des Begriffs der Freiheit nur im praktiſchen Verſtande bedienen werde und den in transſcendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Erſcheinungen empiriſch vorausgeſetzt werden kann, ſondern ſelbſt ein Problem für die Vernunft iſt, hier, als oben abgethan, bei Seite ſetze. Eine Willkür nämlich iſt blos thieriſch (arbitrium brutum), die nicht anders, als durch ſinnliche Antriebe d. i. pathologiſch beſtimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von ſinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegurſachen, welche nur von der Vernunft vorgeſtellt werden, beſtimmt werden kann, heißt die freie Willkür (arbitrium liberum), und Alles, was mit dieſer, es ſei als Grund oder Folge zuſammenhängt, wird praktiſch genannt. Die praktiſche Freiheit kann durch Erfahrung bewieſen werden. Denn nicht blos das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, beſtimmt die menſchliche Willkür, ſondern wir haben ein Vermögen, durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entferntere Art nützlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; dieſe Ueberlegungen aber von dem, was in Anſehung unſeres ganzen Zuſtandes begehrungswerth d. i. gut und nützlich iſt, beruhen auf der Vernunft. Dieſe gibt daher auch Geſetze, welche Imperativen d. i. objective Geſetze der Freiheit ſind, und welche ſagen, was geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht nie geſchieht, und ſich darin von Natur-

---

Gegenſtände unſeres Gefühls. Da dieſes aber keine Vorſtellungskraft der Dinge iſt, ſondern außer der geſammten Erkenntnißkraft liegt, ſo gehören die Elemente unſerer Urtheile, ſo fern ſie ſich auf Luſt oder Unluſt beziehen, mithin der praktiſchen, nicht in den Inbegriff der Transſcendentalphiloſophie, welche lediglich mit reinen Erkenntniſſen a priori zu thun hat.

geſetzen, die nur von dem handeln, *was geſchieht*, unterſcheiden; weshalb ſie auch praktiſche Geſetze genannt werden.

Ob aber die Vernunft ſelbſt in dieſen Handlungen, dadurch ſie Geſetze vorſchreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüſſe beſtimmt ſei, und das, was in Abſicht auf ſinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Anſehung höherer und entfernterer wirkenden Urſachen nicht wiederum Natur ſein möge, das geht uns im Praktiſchen, da wir nur die Vernunft um die *Vorſchrift* des Verhaltens zunächſt befragen, nichts an, ſondern iſt eine blos ſpeculative Frage, die wir, ſo lange als unſere Abſicht aufs Thun oder Laſſen gerichtet iſt, bei Seite ſetzen können. Wir erkennen alſo die praktiſche Freiheit durch Erfahrung als eine von den Natururſachen, nämlich eine Cauſalität der Vernunft in Beſtimmung des Willens, indeſſen daß die transſcendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieſer Vernunft ſelbſt (in Anſehung ihrer Cauſalität, eine Reihe von Erſcheinungen anzufangen,) von allen beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt fordert und ſofern dem Naturgeſetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu ſein ſcheint und alſo ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im praktiſchen Gebrauche gehört dieſes Problem nicht; alſo haben wir es in einem Kanon der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die das praktiſche Intereſſe der reinen Vernunft angehen, und in Anſehung deren ein Kanon ihres Gebrauchs möglich ſein muß, nämlich: iſt ein Gott? iſt ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transſcendentalen Freiheit betrifft blos das ſpeculative Wiſſen, welche wir als ganz gleichgültig bei Seite ſetzen können, wenn es um das Praktiſche zu thun iſt, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft ſchon hinreichende Erörterung zu finden iſt.

Des Kanons der reinen Vernunft
zweiter Abſchnitt.

Von dem Ideal des höchſten Guts, als einem Beſtimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führte uns in ihrem ſpeculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen und, weil daſelbſt für ſie niemals völlige Befriedigung anzutreffen iſt, von da zu ſpeculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführten und alſo ihre Abſicht auf eine zwar nützliche, aber unſerer Erwartung gar nicht gemäße Art erfüllten. Nun bleibt uns noch ein Verſuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im praktiſchen Gebrauche anzutreffen ſei? ob ſie in demſelben zu den Ideen führe, welche die höchſten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und dieſe alſo aus dem Geſichtspuncte ihres praktiſchen Intereſſe nicht dasjenige gewähren könne, was ſie uns in Anſehung des ſpeculativen ganz und gar abſchlägt?

Alles Intereſſe meiner Vernunft, (das ſpeculative ſowohl, als das praktiſche,) vereinigt ſich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wiſſen?
2. Was ſoll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erſte Frage iſt blos ſpeculativ. Wir haben, (wie ich mir ſchmeichle,) alle mögliche Beantwortungen derſelben erſchöpft und endlich diejenige gefunden, mit welcher ſich die Vernunft zwar befriedigen muß und, wenn ſie nicht aufs Praktiſche ſieht, auch Urſache hat zufrieden zu ſein; ſind aber von den zwei großen Zwecken, worauf dieſe ganze Beſtrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben ſo weit entfernt geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieſer Arbeit gleich Anfangs verweigert hätten. Wenn es alſo um Wiſſen zu thun iſt, ſo iſt wenigſtens ſo viel ſicher und ausgemacht, daß uns dieſes in Anſehung jener zwei Aufgaben niemals zu Theil werden könne.

Die zweite Frage iſt bloß praktiſch. Sie kann als eine ſolche zwar der reinen Vernunft angehören, iſt aber alsdenn doch nicht transſcendental, ſondern moraliſch, mithin kann ſie unſere Kritik an ſich ſelbſt nicht beſchäftigen.

Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich ſoll, was darf ich alsdenn hoffen? iſt praktiſch und theoretiſch zugleich, ſo, daß das Praktiſche nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretiſchen und, wenn dieſe hoch geht, ſpeculativen Frage führt. Denn alles Hoffen geht auf Glückſeligkeit und iſt in Abſicht auf das Praktiſche und das Sittengeſetz eben daſſelbe, was das Wiſſen und Naturgeſetz in Anſehung der theoretiſchen Erkenntniß der Dinge iſt. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas ſei, (was den letzten möglichen Zweck beſtimmt,) weil etwas geſchehen ſoll; dieſes, daß etwas ſei, (was als oberſte Urſache wirkt,) weil etwas geſchieht.

Glückſeligkeit iſt die Befriedigung aller unſerer Neigungen, (ſowohl **extenſive**, der Mannigfaltigkeit derſelben, als **intenſive**, dem Grade, und auch **protenſive**, der Dauer nach.) Das praktiſche Geſetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückſeligkeit nenne ich pragmatiſch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein ſolches iſt, das zum Bewegungsgrunde nichts Anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu ſein, moraliſch (Sittengeſetz). Das erſtere räth, was zu thun ſei, wenn wir der Glückſeligkeit wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten ſollen, um nur der Glückſeligkeit würdig zu werden. Das erſtere gründet ſich auf empiriſche Principien; denn anders, als vermittelſt der Erfahrung, kann ich weder wiſſen, welche Neigungen da ſind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Natururſachen ſind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abſtrahirt von Neigungen und Naturmitteln, ſie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Weſens überhaupt und die nothwendigen Bedingungen, unter denen ſie allein mit der Austheilung der Glückſeligkeit nach Principien zuſammenſtimmt, und kann alſo wenigſtens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und **a priori** erkannt werden.

Ich nehme an, daß es wirklich reine moraliſche Geſetze gebe, die völlig a priori, (ohne Rückſicht auf empiriſche Bewegungsgründe d. i. Glückſeligkeit) das Thun und Laſſen d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Weſens überhaupt beſtimmen, und daß dieſe Geſetze *ſchlechterdings*, (nicht blos hypothetiſch unter Vorausſetzung anderer empiriſchen Zwecke) gebieten und alſo in aller Abſicht nothwendig ſind. Dieſen Satz kann ich mit Recht vorausſetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweiſe der aufgeklärteſten Moraliſten, ſondern auf das ſittliche Urtheil eines jeden Menſchen berufe, wenn er ſich ein dergleichen Geſetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enthält alſo, zwar nicht in ihrem ſpeculativen, aber doch in einem gewiſſen praktiſchen, nämlich dem moraliſchen Gebrauche Principien der *Möglichkeit der Erfahrung*, nämlich ſolcher Handlungen, die den ſittlichen Vorſchriften gemäß in der *Geſchichte* des Menſchen anzutreffen ſein *könnten*. Denn da ſie gebietet, daß ſolche geſchehen ſollen, ſo müſſen ſie auch geſchehen können, und es muß alſo eine beſondere Art von ſyſtematiſcher Einheit, nämlich die moraliſche, möglich ſein, indeſſen daß die ſyſtematiſche Natureinheit nach *ſpeculativen Principien* der Vernunft nicht bewieſen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Anſehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Anſehung der geſammten Natur Cauſalität hat, und moraliſche Vernunftprincipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgeſetze hervorbringen können. Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem praktiſchen, namentlich aber dem moraliſchen Gebrauche objective Realität.

Ich nenne die Welt, ſo fern ſie allen ſittlichen Geſetzen gemäß wäre, (wie ſie es denn nach der *Freiheit* der vernünftigen Weſen ſein *kann*, und nach den nothwendigen Geſetzen der *Sittlichkeit* ſein *ſoll*,) eine *moraliſche Welt*. Dieſe wird ſo fern blos als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und ſelbſt von allen Hinderniſſen der Moralität in derſelben (Schwäche oder Unlauterkeit der menſchlichen Natur) abſtrahirt wird. So fern iſt ſie alſo eine bloſe, aber doch praktiſche Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und ſoll, um ſie dieſer

Idee ſo viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moraliſchen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn ſie auf einen Gegenſtand einer intelligiblen Anſchauung ginge, (dergleichen wir uns gar nicht denken können,) ſondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenſtand der reinen Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauche, und ein corpus mysticum der vernünftigen Weſen in ihr, ſo fern deren freie Willkür unter moraliſchen Geſetzen ſowohl mit ſich ſelbſt, als mit jedes Anderen Freiheit durchgängige ſyſtematiſche Einheit an ſich hat.

Das war die Beantwortung der erſten von denen zwei Fragen der reinen Vernunft, die das praktiſche Intereſſe betrafen: Thue das, wodurch du würdig wirſt, glücklich zu ſein. Die zweite fragt nun: wie, wenn ich mich nun ſo verhalte, daß ich der Glückſeligkeit nicht unwürdig ſei, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es kommt bei der Beantwortung derſelben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Geſetz vorſchreiben, auch dieſe Hoffnung nothwendigerweiſe damit verknüpfen.

Ich ſage demnach: daß eben ſowohl, als die moraliſchen Principien nach der Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauche nothwendig ſind, eben ſo nothwendig ſei es auch nach der Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauch anzunehmen, daß Jedermann die Glückſeligkeit in demſelben Maaße zu hoffen Urſache habe, als er ſich derſelben in ſeinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß alſo das Syſtem der Sittlichkeit mit dem der Glückſeligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden ſei.

Nun läßt ſich in einer intelligiblen d. i. der moraliſchen Welt, in deren Begriff wir von allen Hinderniſſen der Sittlichkeit (der Neigungen) abſtrahiren, ein ſolches Syſtem der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückſeligkeit auch nothwendig denken, weil die durch ſittliche Geſetze theils bewegte, theils reſtringirte Freiheit ſelbſt die Urſache der allgemeinen Glückſeligkeit, die vernünftigen Weſen alſo ſelbſt, unter der Leitung ſolcher Principien, Urheber ihrer eigenen und zugleich Anderer dauerhaften Wohlfahrt ſein würden. Aber dieſes Syſtem der ſich ſelbſt lohnenden Moralität iſt nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß Jedermann thue, was er ſoll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Weſen ſo geſchehen, als ob ſie aus einem oberſten Willen, der alle Privatwillkür in ſich oder unter ſich befaßt, entſprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moraliſchen Geſetze für Jedes beſonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich Andere dieſem Geſetze ſich nicht gemäß verhielten, ſo iſt weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Cauſalität der Handlungen ſelbſt und ihrem Verhältniſſe zur Sittlichkeit beſtimmt, wie ſich ihre Folgen zur Glückſeligkeit verhalten werden, und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu ſein, mit dem unabläſſigen Beſtreben, ſich der Glückſeligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man blos Natur zum Grunde legt, ſondern darf nur gehofft werdan, wenn eine höchſte Vernunft, die nach moraliſchen Geſetzen gebietet, zugleich als Urſache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer ſolchen Intelligenz, in welcher der moraliſch vollkommenſte Wille, mit der höchſten Seligkeit verbunden, die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſo fern ſie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu ſein) in genauem Verhältniſſe ſteht, das Ideal des höchſten Guts. Alſo kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchſten urſprünglichen Guts den Grund der praktiſch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchſten abgeleiteten Gutes, einer intelligiblen d. i. moraliſchen Welt antreffen. Da wir uns nun nothwendiger Weiſe durch die Vernunft als zu einer ſolchen Welt gehörig vorſtellen müſſen, obgleich die Sinne uns nichts, als eine Welt von Erſcheinungen darſtellen, ſo werden wir jene als eine Folge unſeres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns dieſe eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müſſen. Gott alſo und ein künftiges Leben ſind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derſelben Vernunft nicht zu trennende Vorausſetzungen.

Die Sittlichkeit an ſich ſelbſt macht ein Syſtem aus, aber nicht die Glückſeligkeit, außer ſo fern ſie der Moralität genau angemeſſen ausgetheilt iſt. Dieſes aber iſt nur möglich in der intelligiblen Welt, unter einem weiſen Urheber und Regierer. Einen ſolchen, ſammt dem Leben in einer ſolchen Welt, die wir als eine künftige anſehen müſſen, ſieht ſich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moraliſchen Geſetze als leere Hirngeſpinſte anzuſehen, weil der nothwendige Erfolg derſelben, den dieſelbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Vorausſetzung wegfallen müßte. Daher auch Jedermann die moraliſchen Geſetze als *Gebote* anſieht, welches ſie aber nicht ſein könnten, wenn ſie nicht a priori angemeſſene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und alſo *Verheißungen* und *Drohungen* bei ſich führten. Dieſes können ſie aber auch nicht thun, wo ſie nicht in einem nothwendigen Weſen, als dem höchſten Gut, liegen, welches eine ſolche zweckmäßige Einheit allein möglich machen kann.

Leibnitz nannte die Welt, ſo fern man darin nur auf die vernünftigen Weſen und ihren Zuſammenhang nach moraliſchen Geſetzen unter der Regierung des höchſten Guts Acht hat, das *Reich der Gnaden*, und unterſchied es vom *Reiche der Natur*, da ſie zwar unter moraliſchen Geſetzen ſtehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unſerer Sinnenwelt. Sich alſo im Reiche der Gnaden zu ſehen, wo alle Glückſeligkeit auf uns wartet, außer ſo fern wir unſeren Antheil an derſelben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu ſein, nicht ſelbſt einſchränken, iſt eine praktiſch nothwendige Idee der Vernunft.

Praktiſche Geſetze, ſo fern ſie zugleich ſubjective Gründe der Handlungen d. i. ſubjective Grundſätze werden, heißen *Maximen*. Die *Beurtheilung* der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geſchieht nach *Ideen*, die *Befolgung* ihrer Geſetze nach *Maximen*.

Es iſt nothwendig, daß unſer ganzer Lebenswandel ſittlichen Maximen untergeordnet werde; es iſt aber zugleich unmöglich, daß dieſes geſchehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moraliſchen Geſetze, welches eine bloſe Idee iſt, eine wirkende Urſache verknüpft, welche dem Verhalten nach demſelben einen unſeren höchſten Zwecken genau entſprechenden Ausgang, es ſei in dieſem oder einem anderen Leben beſtimmt. Ohne alſo einen Gott und eine für uns jetzt nicht ſichtbare, aber gehoffte Welt ſind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenſtände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorſatzes und der Ausübung, weil ſie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Weſen natürlich und durch eben dieſelbe reine Vernunft a priori beſtimmt und nothwendig iſt, erfüllen.

Glückſeligkeit allein iſt für unſere Vernunft bei Weitem nicht das vollſtändige Gut. Sie billigt ſolche nicht, (ſo ſehr als auch Neigung dieſelbe wünſchen mag,) wofern ſie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu ſein, d. i. dem ſittlichen Wohlverhalten vereinigt iſt. Sittlichkeit allein und mit ihr die bloſe *Würdigkeit*, glücklich zu ſein, iſt aber auch noch lange nicht das vollſtändige Gut. Um dieſes zu vollenden, muß der, ſo ſich als der Glückſeligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Selbſt die von aller Privatabſicht freie Vernunft, wenn ſie, ohne dabei ein eigenes Intereſſe in Betracht zu ziehen, ſich in die Stelle eines Weſens ſetzte, das alle Glückſeligkeit Anderen auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen; denn in der praktiſchen Idee ſind beide Stücke weſentlich verbunden, obzwar ſo, daß die moraliſche Geſinnung, als Bedingung, den Antheil an Glückſeligkeit, und nicht umgekehrt die Ausſicht auf Glückſeligkeit die moraliſche Geſinnung zuerſt möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre ſie nicht moraliſch und alſo auch nicht der ganzen Glückſeligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einſchränkung erkennt, als die, welche von unſerem eigenen unſittlichen Verhalten herrührt.

Glückſeligkeit alſo, in dem genauen Ebenmaaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Weſen, dadurch ſie derſelben würdig ſind, macht allein das höchſte Gut einer Welt aus, in die wir uns nach den Vorſchriften der reinen, aber praktiſchen Vernunft durchaus verſetzen müſſen, und welche freilich nur eine intelligible Welt iſt, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen ſyſtematiſche

Einheit der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts Anderes gegründet werden kann, als auf die Vorausſetzung eines höchſten urſprünglichen Guts, da ſelbſtſtändige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer oberſten Urſache ausgerüſtet, nach der vollkommenſten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns ſehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt.

Dieſe Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der ſpeculativen, daß ſie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, *allervollkommenſten* und *vernünftigen* Urweſens führt, worauf uns ſpeculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen *hinweiſet*, geſchweige uns davon *überzeugen* konnte. Denn wir finden weder in der transſcendentalen, noch natürlichen Theologie, ſo weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Weſen anzunehmen, welches wir allen Natururſachen vorſetzen und von dem wir zugleich dieſe in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Urſache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Geſichtspuncte der ſittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgeſetze, die Urſache erwägen, die dieſem allein den angemeſſenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, ſo muß es ein einiger oberſter Wille ſein, der alle dieſe Geſetze in ſich befaßt. Denn wie wollten wir unter verſchiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieſer Wille muß allgewaltig ſein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen ſei; allwiſſend, damit er das Innerſte der Geſinnungen und deren moraliſchen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfniſſe, welches das höchſte Weltbeſte erfordert, nahe ſei; ewig, damit in keiner Zeit dieſe Uebereinſtimmung der Natur und Freiheit ermangele u. ſ. w.

Aber dieſe ſyſtematiſche Einheit der Zwecke in dieſer Welt der Intelligenzen, welche, obzwar als bloſe Natur nur Sinnenwelt, als ein Syſtem der Freiheit aber intelligible d. i. moraliſche Welt (**regnum gratiae**) genannt werden kann, führt unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieſes große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgeſetzen, ſo wie die erſtere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengeſetzen, und vereinigt die praktiſche Vernunft mit der ſpeculativen. Die Welt muß als aus einer Idee entſprungen vorgeſtellt werden, wenn ſie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns ſelbſt der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moraliſchen, als welcher durchaus auf der Idee des höchſten Guts beruht, zuſammenſtimmen ſoll. Dadurch bekommt alle Naturforſchung eine Richtung nach der Form eines Syſtems der Zwecke und wird in ihrer höchſten Ausbreitung Phyſikotheologie. Dieſe aber, da ſie doch von ſittlicher Ordnung, als einer in dem Weſen der Freiheit gegründeten und nicht durch äußere Gebote zufällig geſtifteten Einheit anhob, bringt die Zweckmäßigkeit der Natur auf Gründe, die a priori mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft ſein müſſen, und dadurch auf eine transſcendentale Theologie, die ſich das Ideal der höchſten ontologiſchen Vollkommenheit zu einem Princip der ſyſtematiſchen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen alle Dinge verknüpft, weil ſie alle in der abſoluten Nothwendigkeit eines einigen Urweſens ihren Urſprung haben.

Was können wir für einen Gebrauch von unſerem Verſtande machen, ſelbſt in Anſehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorſetzen? Die höchſten Zwecke aber ſind die der Moralität, und dieſe kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit dieſen nun verſehen und an dem Leitfaden derſelben können wir von der Kenntniß der Natur ſelbſt keinen zweckmäßigen Gebrauch in Anſehung der Erkenntniß machen, wo die Natur nicht ſelbſt zweckmäßige Einheit hingelegt hat; denn ohne dieſe hätten wir ſogar ſelbſt keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieſelbe haben würden, und keine Cultur durch Gegenſtände, welche den Stoff zu ſolchen Begriffen darböten. Jene zweckmäßige Einheit iſt aber nothwendig und in dem Weſen der Willkühr ſelbſt gegründet, dieſe alſo, welche die Bedingung der Anwendung derſelben in concreto enthält, muß es auch ſein, und ſo würde die transſcendentale Steigerung unſerer Vernunfterkenntniß nicht die Urſache, ſondern blos die Wirkung von der praktiſchen Zweckmäßigkeit ſein, die uns die reine Vernunft auferlegt.

Wir finden daher auch in der Geſchichte der menſchlichen Vernunft, daß, ehe die moraliſchen Begriffe genugſam gereinigt, beſtimmt, und die ſyſtematiſche Einheit der Zwecke nach denſelben und zwar aus nothwendigen Principien eingeſehen waren, die Kenntniß der Natur und ſelbſt ein anſehnlicher Grad der Cultur der Vernunft zu manchen anderen Wiſſenſchaften theils nur rohe und umherſchweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Anſehung dieſer Frage übrig ließ. Eine größere Bearbeitung ſittlicher Ideen, die durch das äußerſt reine Sittengeſetz unſerer Religion nothwendig gemacht wurde, ſchärfte die Vernunft auf den Gegenſtand, durch das Intereſſe, das ſie an demſelben zu nehmen nöthigte, und ohne daß weder erweiterte Naturkenntniſſe, noch richtige und zuverläſſige transſcendentale Einſichten, (dergleichen zu aller Zeit gemangelt haben,) dazu beitrugen, brachten ſie einen Begriff vom göttlichen Weſen zu Stande, den wir jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns ſpeculative Vernunft von deſſen Richtigkeit überzeugt, ſondern weil er mit den moraliſchen Vernunftprincipien vollkommen zuſammenſtimmt. Und ſo hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem praktiſchen Gebrauche das Verdienſt, ein Erkenntniß, das die bloſe Speculation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unſer höchſtes Intereſſe zu knüpfen und dadurch zwar nicht zu einem demonſtrirten Dogma, aber doch zu einer ſchlechterdings nothwendigen Vorausſetzung bei ihren weſentlichſten Zwecken zu machen.

Wenn aber praktiſche Vernunft nun dieſen hohen Punct erreicht hat, nämlich den Begriff eines einigen Urweſens, als des höchſten Guts, ſo darf ſie ſich gar nicht unterwinden, gleich als hätte ſie ſich über alle empiriſche Bedingungen ſeiner Anwendung erhoben und zur unmittelbaren Kenntniß neuer Gegenſtände emporgeſchwungen, um von dieſem Begriffe auszugehen und die moraliſchen Geſetze ſelbſt von ihm abzuleiten. Denn dieſe waren es eben, deren *innere* praktiſche Nothwendigkeit uns zu der Vorausſetzung einer ſelbſtſtändigen Urſache oder eines weiſen Weltregierers führte, um jenen Geſetzen Effect zu geben, und daher können wir ſie nicht nach dieſem wiederum als zufällig und vom bloſen Willen abgeleitet anſehen, inſonderheit von einem ſolchen Willen, von dem wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Geſetzen gemäß gebildet hätten. Wir werden, ſo weit praktiſche Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil ſie Gebote Gottes ſind, ſondern ſie darum als göttliche Gebote anſehen, weil wir dazu innerlich verbindlich ſind. Wir werden die Freiheit unter der zweckmäßigen Einheit nach Principien der Vernunft ſtudiren, und nur ſo fern glauben, dem göttlichen Willen gemäß zu ſein, als wir das Sittengeſetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen ſelbſt lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeſte an uns und an Anderen befördern. Die Moraltheologie iſt alſo nur von immanentem Gebrauche, nämlich unſere Beſtimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das Syſtem aller Zwecke paſſen, und nicht ſchwärmeriſch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moraliſch geſetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlaſſen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchſten Weſens zu knüpfen, welches einen transſcendenten Gebrauch geben würde, der aber eben ſo, wie der der bloſen Speculation, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.

Des Kanons der reinen Vernunft

dritter Abſchnitt.

Vom Meinen, Wiſſen und Glauben.

Das Fürwahrhalten iſt eine Begebenheit in unſerem Verſtande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch ſubjective Urſachen im Gemüthe deſſen, der da urtheilt, erfordert. Wenn es für Jedermann gültig iſt, ſo fern es nur Vernunft hat, ſo iſt der Grund deſſelben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdenn Ueberzeugung. Hat es nur in der beſonderen Beſchaffenheit des Subjects ſeinen Grund, ſo wird es Ueberredung genannt.

Ueberredung iſt ein bloſer Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subjecte liegt, für objectiv gehalten wird. Daher hat ein ſolches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten läßt ſich nicht mittheilen. Wahrheit aber beruht auf der Uebereinſtimmung mit dem Objecte, in Anſehung deſſen folglich die Urtheile eines jeden Verſtandes einſtimmig ſein müſſen; (consentientia uni tertio consentiunt inter se.) Der Probirſtein des Fürwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder bloſe Ueberredung ſei, iſt alſo äußerlich die Möglichkeit, daſſelbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menſchen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdenn iſt wenigſtens eine Vermuthung, der Grund der Einſtimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verſchiedenheit der Subjecte unter einander, werde auf dem gemeinſchaftlichen Grunde, nämlich dem Objecte beruhen, mit welchem ſie daher alle zuſammenſtimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweiſen werden.

Ueberredung demnach kann von der Ueberzeugung ſubjectiv zwar nicht unterſchieden werden, wenn das Subject das Fürwahrhalten blos als Erſcheinung ſeines eigenen Gemüths vor Augen hat; der Verſuch aber, den man mit den Gründen deſſelben, die für uns gültig ſind, an Anderer Verſtand macht, ob ſie auf fremde Vernunft eben dieſelbe Wirkung thun, als auf die unſrige, iſt doch ein, obzwar nur ſubjectives Mittel, zwar nicht Ueberzeugung zu bewirken, aber doch die bloſe Privatgültigkeit des Urtheils, d. i. etwas in ihm, was bloſe Ueberredung iſt, zu entdecken.

Kann man überdem die ſubjectiven Urſachen des Urtheils, welche wir für objective Gründe deſſelben nehmen, entwickeln und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unſerem Gemüthe erklären, ohne dazu die Beſchaffenheit des Objects nöthig zu haben, ſo entblöſen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewiſſem Grade verſucht, wenn die ſubjective Urſache des Scheins unſerer Natur anhängt.

Ich kann nichts behaupten d. i. als ein für Jedermann nothwendig gültiges Urtheil ausſprechen, als was Ueberzeugung wirkt. Ueberredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabei wohl befinde, kann ſie aber und ſoll ſie außer mir nicht geltend machen wollen.

Das Fürwahrhalten, oder die ſubjective Gültigkeit des Urtheils in Beziehung auf die Ueberzeugung, (welche zugleich objectiv gilt,) hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wiſſen. Meinen iſt ein mit Bewußtſein ſowohl ſubjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Iſt das letztere nur ſubjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, ſo heißt es Glauben. Endlich heißt das ſowohl ſubjectiv, als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wiſſen. Die ſubjective Zulänglichkeit heißt Ueberzeugung (für mich ſelbſt), die objective Gewißheit (für Jedermann). Ich werde mich bei der Erläuterung ſo faßlicher Begriffe nicht aufhalten.

Ich darf mich niemals unterwinden, zu meinen, ohne wenigſtens etwas zu wiſſen, vermittelſt deſſen das an ſich blos problematiſche Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob ſie gleich nicht vollſtändig, doch mehr als willkürliche Erdichtung iſt. Das Geſetz einer ſolchen Verknüpfung muß überdem gewiß ſein. Denn wenn ich in Anſehung deſſen auch nichts, als Meinung habe, ſo iſt Alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeſte Beziehung auf Wahrheit. In Urtheilen aus reiner Vernunft iſt es gar nicht erlaubt, zu meinen. Denn weil ſie nicht auf Erfahrungsgründe geſtützt werden, ſondern Alles a priori erkannt werden ſoll, wo Alles nothwendig iſt, ſo erfordert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin völlige Gewißheit, widrigenfalls gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher iſt es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meinen; man muß wiſſen, oder ſich alles Urtheilens enthalten. Eben ſo iſt es mit den Grundſätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf bloſe Meinung, daß etwas erlaubt ſei, eine Handlung wagen darf, ſondern dieſes wiſſen muß.

Im transſcendentalen Gebrauche der Vernunft iſt dagegen Meinen freilich zu wenig, aber Wiſſen auch zu viel. In blos ſpeculativer Abſicht können wir alſo hier gar nicht urtheilen; weil ſubjective

Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, ſo das Glauben bewirken können, bei ſpeculativen Fragen keinen Beifall verdienen, da ſie ſich frei von aller empiriſchen Beihülfe nicht halten, noch in gleichem Maaße Anderen mittheilen laſſen.

Es kann aber überall blos in *praktiſcher* Beziehung das *theoretiſch* unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Dieſe praktiſche Abſicht iſt nun entweder die der *Geſchicklichkeit* oder der *Sittlichkeit*, die erſte zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu ſchlechthin nothwendigen Zwecken.

Wenn einmal ein Zweck vorgeſetzt iſt, ſo ſind die Bedingungen der Erreichung deſſelben hypothetiſch nothwendig. Die Nothwendigkeit iſt ſubjectiv, aber doch nur comparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber ſie iſt ſchlechthin und für Jedermann zureichend, wenn ich gewiß weiß, daß Niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgeſetzten Zweck führen. Im erſten Falle iſt meine Vorausſetzung und das Fürwahrhalten gewiſſer Bedingungen ein blos zufälliger, im zweiten Falle aber ein nothwendiger Glaube. Der Arzt muß bei einem Kranken, der in Gefahr iſt, etwas thun, kennt aber die Krankheit nicht. Er ſieht auf die Erſcheinungen und urtheilt, weil er nichts Beſſeres weiß, es ſei die Schwindſucht. Sein Glaube iſt ſelbſt in ſeinem eigenen Urtheile blos zufällig, ein Anderer möchte es vielleicht beſſer treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewiſſen Handlungen zum Grunde liegt, den *pragmatiſchen Glauben*.

Der gewöhnliche Probirſtein, ob etwas bloſe Ueberredung, oder wenigſtens ſubjective Ueberzeugung d. i. feſtes Glauben ſei, was Jemand behauptet, iſt das *Wetten*. Oefters ſpricht Jemand ſeine Sätze mit ſo zuverſichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, daß er alle Beſorgniß des Irrthums gänzlich abgelegt zu haben ſcheint. Eine Wette macht ihn ſtutzig. Bisweilen zeigt ſich, daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geſchätzt werden kann, aber nicht auf zehn, beſitze. Denn den erſten wagt er noch wohl, aber bei zehnen wird er allererſt inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nämlich doch wohl möglich ſei, er habe ſich geirrt. Wenn man ſich in Gedanken vorſtellt, man ſolle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, ſo ſchwindet unſer triumphirendes Urtheil gar ſehr, wir werden überaus ſchüchtern und entdecken ſo allererſt, daß unſer Glaube ſo weit nicht zulange. So hat der pragmatiſche Glaube nur einen Grad, der nach Verſchiedenheit des Intereſſe, das dabei im Spiele iſt, groß oder auch klein ſein kann.

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, alſo das Fürwahrhalten blos theoretiſch iſt, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken faſſen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache auszumachen, ſo gibt es in blos theoretiſchen Urtheilen ein Analogon von praktiſchen, auf deren Fürwahrhaltung das Wort Glauben paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre durch irgend eine Erfahrung auszumachen, ſo möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, daß es wenigſtens in irgend einem von den Planeten, die wir ſehen, Einwohner gebe. Daher, ſage ich, iſt es nicht blos Meinung, ſondern ein ſtarker Glaube, (auf deſſen Richtigkeit ich ſchon viele Vortheile des Lebens wagen würde,) daß es auch Bewohner anderer Welten gebe.

Nun müſſen wir geſtehen, daß die Lehre vom Daſein Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre. Denn ob ich gleich in Anſehung der theoretiſchen Weltkenntniß nichts zu verfügen habe, was dieſen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erſcheinungen der Welt nothwendig vorausſetze, ſondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich ſo zu bedienen, als ob Alles blos Natur ſei; ſo iſt doch die zweckmäßige Einheit eine ſo große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daß ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beiſpiele darbietet, ſie gar nicht vorbeigehen kann. Zu dieſer Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, die ſie mir zum Leitfaden der Naturforſchung machte, als wenn ich vorausſetze, daß eine höchſte Intelligenz Alles nach den weiſeſten Zwecken ſo geordnet habe. Folglich iſt es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Abſicht, nämlich um eine Leitung in der Nachforſchung der Natur zu haben, einen weiſen Welturheber vorauszuſetzen. Der Ausgang meiner Verſuche beſtätigt auch ſo oft die Brauchbarkeit dieſer Vorausſetzung und nichts kann auf entſcheidende Art dawider angeführt werden, daß ich viel zu wenig ſage, wenn ich mein Fürwahrhalten blos ein Meinen nennen wollte, ſondern es kann ſelbſt in dieſem theoretiſchen Verhältniſſe geſagt werden, daß ich feſtiglich einen Gott glaube; aber alsdenn iſt dieſer Glaube in ſtrenger Bedeutung dennoch nicht praktiſch, ſondern muß ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Phyſikotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muß. In Anſehung eben derſelben Weisheit, in Rückſicht auf die vortreffliche Ausſtattung der menſchlichen Natur und die derſelben ſo ſchlecht angemeſſene Kürze des Lebens kann eben ſowohl genugſamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menſchlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens iſt in ſolchen Fällen ein Ausdruck der Beſcheidenheit in objectiver Abſicht, aber doch zugleich der Feſtigkeit des Zutrauens in ſubjectiver. Wenn ich das blos theoretiſche Fürwahrhalten hier auch nur Hypotheſe nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, ſo würde ich mich dadurch ſchon anheiſchig machen, mehr, von der Beſchaffenheit einer Welturſache und einer anderen Welt, Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann; denn was ich auch nur als Hypotheſe annehme, davon muß ich wenigſtens ſeinen Eigenſchaften nach ſo viel kennen, daß ich nicht ſeinen Begriff, ſondern nur ſein Daſein erdichten darf. Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee gibt, und den ſubjectiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derſelben feſthält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in ſpeculativer Abſicht Rechenſchaft zu geben.

Aber der blos doctrinale Glaube hat etwas Wankendes in ſich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die ſich in der Speculation vorfinden, aus demſelben geſetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.

Ganz anders iſt es mit dem moraliſchen Glauben bewandt. Denn da iſt es ſchlechterdings nothwendig, daß etwas geſchehen muß, nämlich daß ich dem ſittlichen Geſetze in allen Stücken Folge leiſte. Der Zweck iſt hier unumgänglich feſtgeſtellt, und es iſt nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einſicht möglich, unter welcher dieſer Zweck mit allen geſammten Zwecken zuſammenhängt, und dadurch praktiſche Gültigkeit habe, nämlich, daß ein Gott und eine künftige Welt ſei; ich weiß auch ganz gewiß, daß Niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieſelbe Einheit der Zwecke unter dem moraliſchen Geſetze führen. Da aber alſo die ſittliche Vorſchrift zugleich meine Maxime iſt, (wie denn die Vernunft gebietet, daß ſie es ſein ſoll,) ſo werde ich unausbleiblich ein Daſein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin ſicher, daß dieſen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine ſittlichen Grundſätze ſelbſt umgeſtürzt werden würden, denen ich nicht entſagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabſcheuungswürdig zu ſein.

Auf ſolche Weiſe bleibt uns, nach Vereitlung aller ehrſüchtigen Abſichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumſchweifenden Vernunft noch genug übrig, daß wir damit in praktiſcher Abſicht zufrieden zu ſein Urſache haben. Zwar wird freilich ſich Niemand rühmen können, er wiſſe, daß ein Gott und daß ein künftig Leben ſei; denn wenn er das weiß, ſo iſt er gerade der Mann, den ich längſt geſucht habe. Alles Wiſſen, (wenn es einen Gegenſtand der bloſen Vernunft betrifft,) kann man mittheilen, und ich würde alſo auch hoffen können, durch ſeine Belehrung mein Wiſſen in ſo bewundrungswürdigem Maaße ausgedehnt zu ſehen. Nein, die Ueberzeugung iſt nicht logiſche, ſondern moraliſche Gewißheit, und da ſie auf ſubjectiven Gründen (der moraliſchen Geſinnung) beruht, ſo muß ich nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiß, daß ein Gott ſei ꝛc., ſondern: ich bin moraliſch gewiß ꝛc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt iſt mit meiner moraliſchen Geſinnung ſo verwebt, daß, ſo wenig ich Gefahr laufe, die erſtere einzubüßen, eben ſo wenig beſorge ich, daß mir der zweite jemals entriſſen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das ſich hiebei findet, iſt, daß ſich dieſer Vernunftglaube auf die Vorausſetzung moraliſcher Geſinnungen gründet. Gehen wir davon ab und nehmen einen, der in Anſehung ſittlicher Geſetze gänzlich gleichgültig wäre, ſo wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, blos eine Aufgabe für die Speculation und kann alsdenn zwar noch mit ſtarken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit ſolchen, denen ſich die hartnäckigſte Zweifelſucht ergeben müßte, unterſtützt werden *). Es iſt aber kein Menſch bei dieſen Fragen frei von allem Intereſſe. Denn ob er gleich von dem moraliſchen durch den Mangel guter Geſinnungen getrennt ſein möchte, ſo bleibt doch auch in dieſem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Daſein und eine Zukunft fürchte. Denn hiezu wird nichts mehr erfordert, als daß er wenigſtens keine Gewißheit vorſchützen könne, daß kein ſolches Weſen und kein künftig Leben anzutreffen ſei, wozu, weil es durch bloſe Vernunft, mithin apodiktiſch bewieſen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiß kein vernünftiger Menſch übernehmen kann. Das würde ein negativer Glaube ſein, der zwar nicht Moralität und gute Geſinnungen, aber doch das Analogon derſelben bewirken, nämlich den Ausbruch der böſen mächtig zurückhalten könnte.

Iſt das aber Alles, wird man ſagen, was reine Vernunft aus-

---

*) Das menſchliche Gemüth nimmt, (ſo wie ich glaube, daß es bei jedem vernünftigen Weſen nothwendig geſchieht,) ein natürliches Intereſſe an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktiſch überwiegend iſt. Befeſtigt und vergrößert dieſes Intereſſe, und ihr werdet die Vernunft ſehr gelehrig und ſelbſt aufgeklärter finden, um mit dem praktiſchen auch das ſpeculative Intereſſe zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht dafür, daß ihr vorher, wenigſtens auf dem halben Wege, gute Menſchen macht, ſo werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menſchen machen!

richtet, indem ſie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Ausſichten eröffnet? nichts mehr, als zwei Glaubensartikel? ſo viel hätte auch wohl der gemeine Verſtand, ohne darüber die Philoſophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!

Ich will hier nicht das Verdienſt rühmen, das Philoſophie durch die mühſame Beſtrebung ihrer Kritik um die menſchliche Vernunft habe; geſetzt, es ſollte auch beim Ausgange blos negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abſchnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntniß, welches alle Menſchen angeht, den gemeinen Verſtand überſteigen und euch nur von Philoſophen entdeckt werden ſolle? Eben das, was ihr tadelt, iſt die beſte Beſtätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man Anfangs nicht vorherſehen konnte, entdeckt, nämlich daß die Natur in dem, was Menſchen ohne Unterſchied angelegen iſt, keiner parteiiſchen Austheilung ihrer Gaben zu beſchuldigen ſei, und die höchſte Philoſophie in Anſehung der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche ſie auch dem gemeinſten Verſtande hat angedeihen laſſen.

Der transſcendentalen Methodenlehre

drittes Hauptſtück.

Die Architektonik der reinen Vernunft.

Ich verſtehe unter einer Architektonik die Kunſt der Syſteme. Weil die ſyſtematiſche Einheit dasjenige iſt, was gemeine Erkenntniß allererſt zur Wiſſenſchaft, d. i. aus einem bloſen Aggregat derſelben ein Syſtem macht, ſo iſt Architektonik die Lehre des Scientiſiſchen in unſerer Erkenntniß überhaupt und ſie gehört alſo nothwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unſere Erkenntniſſe überhaupt keine Rhapſodie, ſondern ſie müſſen ein Syſtem ausmachen, in welchem ſie allein die weſentlichen Zwecke derſelben unterſtützen und befördern können. Ich verſtehe aber unter einem Syſteme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntniſſe unter einer Idee. Dieſe iſt der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, ſo fern durch denſelben der Umfang des Mannigfaltigen ſowohl, als die Stelle der Theile unter einander **a priori** beſtimmt wird. Der ſcientifiſche Vernunftbegriff enthält alſo den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demſelben congruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf ſich alle Theile und in der Idee deſſelben auch unter einander beziehen, macht, daß ein jeder Theil bei der Kenntniß der übrigen vermißt werden kann, und keine zufällige Hinzuſetzung oder unbeſtimmte Größe der Vollkommenheit, die nicht ihre **a priori** beſtimmte Grenzen habe, Statt findet. Das Ganze iſt alſo gegliedert (**articulatio**) und nicht gehäuft (**coacervatio**); es kann zwar innerlich (**per intussusceptionem**), aber nicht äußerlich (**per appositionem**) wachſen, wie ein thieriſcher Körper, deſſen Wachsthum kein Glied hinzuſetzt, ſondern ohne Veränderung der Proportion ein jedes zu ſeinen Zwecken ſtärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema d. i. eine **a priori** aus dem Princip des Zwecks beſtimmte weſentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, ſondern empiriſch nach zufällig ſich darbietenden Abſichten, (deren Menge man nicht voraus wiſſen kann,) entworfen wird, gibt techniſche, dasjenige aber, was nur zu Folge einer Idee entſpringt, (wo die Vernunft die Zwecke **a priori** aufgibt und nicht empiriſch erwartet,) gründet architektoniſche Einheit. Nicht techniſch, wegen der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntniß **in concreto** zu allerlei beliebigen äußeren Zwecken, ſondern architektoniſch, um der Verwandtſchaft willen und der Ableitung von einem einzigen oberſten und inneren Zwecke, der das Ganze allererſt möglich macht, kann dasjenige entſpringen, was wir Wiſſenſchaft nennen, deſſen Schema den Umriß (**monogramma**) und die Eintheilung des Ganzen in Glieder der Idee gemäß d. i. **a** priori enthalten, und dieſes von allen anderen ſicher und nach Principien unterſcheiden muß.

Niemand verſucht es, eine Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein in der Ausarbeitung derſelben entſpricht das Schema, ja ſogar die Definition, die er gleich zu Anfange von ſeiner Wiſſenſchaft gibt, ſehr ſelten ſeiner Idee; denn dieſe liegt wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Theile noch ſehr eingewickelt, und kaum der mikroſkopiſchen Beobachtung kennbar verborgen liegen. Um deswillen muß man Wiſſenſchaften, weil ſie doch alle aus dem Geſichtspuncte eines gewiſſen allgemeinen Intereſſe ausgedacht werden, nicht nach der Beſchreibung, die der Urheber derſelben davon gibt, ſondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Theile, die er zuſammengebracht hat, in der Vernunft ſelbſt gegründet findet, erklären und beſtimmen. Denn da wird ſich finden, daß der Urheber und oft noch ſeine ſpäteſten Nachfolger um eine Idee herumirren, die ſie ſich ſelbſt nicht haben deutlich machen und daher den eigenthümlichen Inhalt, die Articulation (ſyſtematiſche Einheit) und Grenzen der Wiſſenſchaft nicht beſtimmen können.

Es iſt ſchlimm, daß nur allererſt, nachdem wir lange Zeit, nach Anweiſung einer in uns verſteckt liegenden Idee, rhapſodiſtiſch viele dahin ſich beziehende Erkenntniſſe als Bauzeug geſammelt, ja gar lange Zeiten hindurch ſie techniſch zuſammengeſetzt haben, es uns denn allererſt möglich iſt, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektoniſch zu entwerfen. Die Syſteme ſcheinen, wie Gewürme, durch eine **generatio aequivoca**, aus dem bloſen Zuſammenfluß von aufgeſammelten Begriffen, Anfangs verſtümmelt, mit der Zeit vollſtändig gebildet werden zu ſein, ob ſie gleich alle insgeſammt ihr Schema, als den urſprünglichen Keim, in der ſich blos entwickelnden Vernunft hatten, und darum nicht allein ein jedes für ſich nach einer Idee gegliedert, ſondern noch dazu alle unter einander in einem Syſtem menſchlicher Erkenntniß wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt ſind, und eine Architektonik alles menſchlichen Wiſſens erlauben, die jetziger Zeit, da ſchon ſo viel Stoff geſammelt iſt, oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein möglich, ſondern nicht einmal ſo gar ſchwer ſein würde. Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unſeres Geſchäftes, nämlich lediglich die *Architektonik* aller Erkenntniß aus reiner *Vernunft* zu entwerfen, und fangen nur von dem Puncte an, wo ſich die allgemeine Wurzel unſerer Erkenntnißkraft theilt und zwei Stämme auswirft, deren einer *Vernunft* iſt. Ich verſtehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnißvermögen und ſetze alſo das Rationale dem Empiriſchen entgegen.

Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntniß, objectiv betrachtet, abſtrahire, ſo iſt alles Erkenntniß, ſubjectiv, entweder hiſtoriſch oder rational. Die hiſtoriſche Erkenntniß iſt **cognitio ex datis**, die rationale aber **cognitio ex principiis.** Eine Erkenntniß mag urſprünglich gegeben ſein, woher ſie wolle, ſo iſt ſie doch bei dem, der ſie beſitzt, hiſtoriſch, wenn er nur in dem Grade und ſo viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden, es mag dieſes ihm durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntniſſe) gegeben ſein. Daher hat der, welcher ein Syſtem der Philoſophie, z. B. das *wolfiſche* eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundſätze, Erklärungen und Beweiſe, zuſammt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopfe hätte und Alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere, als vollſtändige *hiſtoriſche* Erkenntniß der wolfiſchen Philoſophie; er weiß und urtheilt nur ſo viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, ſo weiß er nicht, wo er eine andere hernehmen ſoll. Er bildete ſich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen iſt nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniß entſprang bei ihm nicht aus Vernunft, und ob es gleich objectiv allerdings ein Vernunfterkenntniß war, ſo iſt es doch ſubjectiv blos hiſtoriſch. Er hat gut gefaßt und behalten d. i. gelernt, und iſt ein Gipsabdruck von einem lebenden Menſchen. Vernunfterkenntniſſe, die es objectiv ſind, (d. i. Anfangs nur aus der eigenen Vernunft des

Menſchen entſpringen können,) dürfen nur dann allein auch ſubjectiv dieſen Namen führen, wenn ſie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, woraus auch die Kritik, ja ſelbſt die Verwerfung des Gelernten entſpringen kann, d. i. aus Principien geſchöpft worden.

Alle Vernunfterkenntniß iſt nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Conſtruction der Begriffe; die erſtere heißt philoſophiſch, die zweite mathematiſch. Von dem inneren Unterſchiede beider habe ich ſchon im erſten Hauptſtücke gehandelt. Ein Erkenntniß demnach kann objectiv philoſophiſch ſein, und iſt doch ſubjectiv hiſtoriſch, wie bei den meiſten Lehrlingen und bei Allen, die über die Schule niemals hinausſehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es iſt aber doch ſonderbar, daß das mathematiſche Erkenntniß, ſo wie man es erlernt hat, doch auch ſubjectiv für Vernunfterkenntniß gelten kann, und ein ſolcher Unterſchied bei ihm nicht ſo, wie bei dem philoſophiſchen Statt findet. Die Urſache iſt, weil die Erkenntnißquellen, aus denen der Lehrer allein ſchöpfen kann, nirgends anders, als in den weſentlichen und ächten Principien der Vernunft liegen, und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa beſtritten werden können, und dieſes zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur in concreto, obzwar dennoch a priori, nämlich an der reinen, und eben deswegen fehlerfreien Anſchauung geſchieht und alle Täuſchung und Irrthum ausſchließt. Man kann alſo unter allen Vernunftwiſſenſchaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philoſophie, (es ſei denn hiſtoriſch,) ſondern, was die Vernunft betrifft, höchſtens nur philoſophiren lernen.

Das Syſtem aller philoſophiſchen Erkenntniß iſt nun Philoſophie. Man muß ſie objectiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurtheilung aller Verſuche zu philoſophiren verſteht, welche jede ſubjective Philoſophie zu beurtheilen dienen ſoll, deren Gebäude oft ſo mannigfaltig und ſo veränderlich iſt. Auf dieſe Weiſe iſt Philoſophie eine bloße Idee von einer möglichen Wiſſenſchaft, die nirgend in concreto gegeben iſt, welcher man ſich aber auf mancherlei Wegen zu nähern ſucht, ſo lange, bis der einzige, ſehr durch Sinnlichkeit verwachſene Fußſteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, ſo weit als es Menſchen vergönnt iſt, dem Urbilde gleich zu machen gelingt. Bis dahin kann man keine Philoſophie lernen; denn wo iſt ſie, wer hat ſie im Beſitze, und woran läßt ſie ſich erkennen? Man kann nur philoſophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewiſſen vorhandenen Verſuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene ſelbſt in ihren Quellen zu unterſuchen und zu beſtätigen oder zu verwerfen.

Bis dahin iſt aber der Begriff von Philoſophie nur ein Schulbegriff, nämlich von einem Syſtem der Erkenntniß, die nur als Wiſſenſchaft geſucht wird, ohne etwas mehr, als die ſyſtematiſche Einheit dieſes Wiſſens, mithin die logiſche Vollkommenheit der Erkenntniß zum Zwecke zu haben. Es gibt aber noch einen Weltbegriff (conceptus cosmicus), der dieſer Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichſam perſonificirte und in dem Ideal des Philoſophen ſich als ein Urbild vorſtellte. In dieſer Abſicht iſt Philoſophie die Wiſſenſchaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philoſoph iſt nicht ein Vernunftkünſtler, ſondern der Geſetzgeber der menſchlichen Vernunft. In ſolcher Bedeutung wäre es ſehr ruhmredig, ſich ſelbſt einen Philoſophen zu nennen und ſich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu ſein.

Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker ſind, ſo vortrefflich die erſteren auch überhaupt im Vernunfterkenntniſſe, die zweiten beſonders im philoſophiſchen Erkenntniſſe Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünſtler. Es gibt noch einen Lehrer im Ideal, der alle dieſe anſetzt, ſie als Werkzeuge nutzt, um die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft zu befördern. Dieſen allein müßten wir den Philoſophen nennen; aber da er ſelbſt doch nirgend, die Idee aber ſeiner Geſetzgebung allenthalben in jeder Menſchenvernunft angetroffen wird, ſo wollen wir uns lediglich an der letzteren halten, und näher beſtimmen, was Philoſophie, nach dieſem Weltbegriffe*), für ſyſtematiſche Einheit aus dem Standpuncte der Zwecke vorſchreibe.

Weſentliche Zwecke ſind darum noch nicht die höchſten, deren (bei vollkommener ſyſtematiſcher Einheit der Vernunft) nur ein einziger ſein kann. Daher ſind ſie entweder der Endzweck, oder ſubalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erſtere iſt kein anderer, als die ganze Beſtimmung des Menſchen, und die Philoſophie über dieſelbe heißt Moral. Um dieſes Vorzugs willen, den die Moralphiloſophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verſtand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philoſophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moraliſten, und ſelbſt macht der äußere Schein der Selbſtbeherrſchung durch Vernunft, daß man Jemanden noch jetzt, bei ſeinem eingeſchränkten Wiſſen, nach einer gewiſſen Analogie, Philoſoph nennt.

Die Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft (Philoſophie) hat nun zwei Gegenſtände, Natur und Freiheit, und enthält alſo ſowohl das Naturgeſetz, als auch das Sittengeſetz, anfangs in zwei beſonderen, zuletzt aber in einem einzigen philoſophiſchen Syſtem. Die Philoſophie der Natur geht auf Alles, was da iſt; die der Sitten nur auf das, was da ſein ſoll.

Alle Philoſophie aber iſt entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniß aus empiriſchen Principien. Die erſtere heißt reine, die zweite empiriſche Philoſophie.

Die Philoſophie der reinen Vernunft iſt nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkenntniß a priori unterſucht, und heißt Kritik, oder zweitens das Syſtem der reinen Vernunft (Wiſſenſchaft), die ganze (wahre ſowohl, als ſcheinbare) philoſophiſche Erkenntniß aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhange, und heißt *Metaphyſik*; wiewohl dieſer Name auch der ganzen reinen Philoſophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um ſowohl die Unterſuchung alles deſſen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darſtellung desjenigen, was ein Syſtem reiner philoſophiſchen Erkenntniſſe dieſer Art ausmacht, von allem empiriſchen aber, imgleichen dem mathematiſchen Vernunftgebrauche unterſchieden iſt, zuſammen zu faſſen.

---

*) Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was Jedermann nothwendig intereſſirt; mithin beſtimme ich die Abſicht einer Wiſſenſchaft nach Schulbegriffen, wenn ſie nur als eine von den Geſchicklichkeiten zu gewiſſen beliebigen Zwecken angeſehen wird.

Die Metaphyſik theilt ſich in die des *ſpeculativen* und *praktiſchen* Gebrauchs der reinen Vernunft und iſt alſo entweder *Metaphyſik der Natur*, oder *Metaphyſik der Sitten*. Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloſen Begriffen (mithin mit Ausſchließung der Mathematik) von dem *theoretiſchen* Erkenntniſſe aller Dinge, dieſe die Principien, welche das *Thun und Laſſen* a priori beſtimmen und nothwendig machen. Nun iſt die Moralität die einzige Geſetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori aus Principien abgeleitet werden kann. Daher iſt die Metaphyſik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empiriſche Bedingung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphyſik der ſpeculativen Vernunft iſt nun das, was man im *engeren Verſtande* Metaphyſik zu nennen pflegt; ſo fern aber reine Sittenlehre doch gleichwohl zu dem beſonderen Stamme menſchlicher und zwar philoſophiſcher Erkenntniß aus reiner Vernunft gehört, ſo wollen wir ihr jene Benennung erhalten, obgleich wir ſie, als zu unſerem Zwecke jetzt nicht gehörig, hier bei Seite ſetzen.

Es iſt von der äußerſten Erheblichkeit, Erkenntniſſe, die ihrer Gattung und Urſprunge nach von anderen unterſchieden ſind, zu *iſoliren* und ſorgfältig zu verhüten, daß ſie nicht mit anderen, mit welchen ſie im Gebrauche gewöhnlich verbunden ſind, in ein Gemiſch zuſammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philoſophen ob, damit er den Antheil, den eine beſondere Art der Erkenntniß am herumſchweifenden Verſtandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß ſicher beſtimmen könne. Daher hat die menſchliche Vernunft ſeitdem, daß ſie gedacht oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphyſik entbehren, aber gleichwohl ſie nicht, genugſam geläutert von allem Fremdartigen, darſtellen können. Die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt eben ſo alt, als ſpeculative Menſchenvernunft; und welche Vernunft ſpeculirt nicht, es mag nun auf ſcholaſtiſche, oder populäre Art geſchehen? Man muß indeſſen geſtehen, daß die Unterſcheidung der zwei Elemente unſerer Erkenntniß, deren die einen völlig a priori in unſerer Gewalt ſind, die anderen nur a posteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt den Denkern von Gewerbe nur ſehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbeſtimmung einer beſonderen Art von Erkenntniß, mithin nicht die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäftigt hat, zu Stande bringen konnte. Wenn man ſagte: Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft von den erſten Principien der menſchlichen Erkenntniß, ſo bemerkte man dadurch nicht eine ganz beſondere Art, ſondern nur einen Rang in Anſehung der Allgemeinheit, dadurch ſie alſo vom Empiriſchen nicht kenntlich unterſchieden werden konnte; denn auch unter empiriſchen Principien ſind einige allgemeiner und darum höher, als andere, und, in der Reihe einer ſolchen Unterordnung, (da man das, was völlig a priori, von dem, was nur a posteriori erkannt wird, nicht unterſcheidet,) wo ſoll man den Abſchnitt machen, der den erſten Theil und die oberſten Glieder von dem letzten und den untergeordneten unterſchiede? Was würde man dazu ſagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur ſo bezeichnen könnte, daß ſie ſie in die erſten Jahrhunderte und in die darauf folgenden eintheilte? Gehört das fünfte, das zehnte ꝛc. Jahrhundert auch zu den erſten? würde man fragen; eben ſo frage ich: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphyſik? ihr antwortet: ja! ei, aber auch der des Körpers? ja! und der des flüſſigen Körpers? ihr werdet ſtutzig; denn wenn es ſo weiter fortgeht, ſo wird Alles in die Metaphyſik gehören. Hieraus ſieht man, daß der bloße Grad der Unterordnungen (das Beſondere unter dem Allgemeinen) keine

Grenzen einer Wiſſenſchaft beſtimmen könne, ſondern in unſerem Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verſchiedenheit des Urſprungs. Was aber die Grundidee der Metaphyſik noch auf einer anderen Seite verdunkelte, war, daß ſie als Erkenntniß a priori mit der Mathematik eine gewiſſe Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Urſprung a priori betrifft, ſie einander verwandt; was aber die Erkenntnißart aus Begriffen bei jener, in Vergleichung mit der Art, blos durch Conſtruction der Begriffe a priori zu urtheilen, bei dieſer, mithin den Unterſchied einer philoſophiſchen Erkenntniß von der mathematiſchen anlangt, ſo zeigt ſich eine ſo entſchiedene Ungleichartigkeit, die man zwar jederzeit gleichſam fühlte, niemals aber auf deutliche Kriterien bringen konnte. Dadurch iſt es nun geſchehen, daß, da Philoſophen ſelbſt in der Entwickelung der Idee ihrer Wiſſenſchaft fehlten, die Bearbeitung derſelben keinen beſtimmten Zweck und keine ſichere Richtſchnur haben konnte, und ſie bei einem ſo willkürlich gemachten Entwurfe unwiſſend in dem Wege, den ſie zu nehmen hätten, und jederzeit unter ſich ſtreitig über die Entdeckungen, die ein jeder auf dem ſeinigen gemacht haben wollte, ihre Wiſſenſchaft zuerſt bei Anderen und endlich ſogar bei ſich ſelbſt in Verachtung brachten.

Alle reine Erkenntniß a priori macht alſo vermöge des beſonderen Erkenntnißvermögens, darin es allein ſeinen Sitz haben kann, eine beſondere Einheit aus, und Metaphyſik iſt diejenige Philoſophie, welche jene Erkenntniß in dieſer ſyſtematiſchen Einheit darſtellen ſoll. Der ſpeculative Theil derſelben, der ſich dieſen Namen vorzüglich zugeeignet hat, nämlich die, welche wir Metaphyſik der Natur nennen und Alles, ſo fern es iſt, (nicht das, was ſein ſoll,) aus Begriffen a priori erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt.

Die im engeren Verſtande ſogenannte Metaphyſik beſteht aus der Transſcendentalphiloſophie und der Phyſiologie der reinen Vernunft. Die erſtere betrachtet nur den Verſtand und die Vernunft ſelbſt in einem Syſtem aller Begriffe und Grundſätze, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologia); die zweite betrachtet Natur d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände, (ſie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer anderen Art von Anſchauung gegeben ſein,) und iſt alſo Phyſiologie (obgleich nur rationalis). Nun iſt aber der Gebrauch der Vernunft in dieſer rationalen Naturbetrachtung entweder phyſiſch oder hyperphyſiſch, oder beſſer, entweder immanent oder transſcendent. Der erſte geht auf die Natur, ſo weit als ihre Erkenntniß in der Erfahrung (in concreto) kann angewandt werden, der zweite auf diejenige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung, welche alle Erfahrung überſteigt. Dieſe transſcendente Phyſiologie hat daher entweder eine innere Verknüpfung oder äußere, die aber beide über mögliche Erfahrung hinausgehen, zu ihrem Gegenſtande; jene iſt die Phyſiologie der geſammten Natur d. i. die transſcendentale Welterkenntniß, dieſe des Zuſammenhanges der geſammten Natur mit einem Weſen über der Natur d. i. die transſcendentale Gotteserkenntniß.

Die immanente Phyſiologie betrachtet dagegen Natur als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, mithin ſo, wie ſie uns gegeben iſt, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen ſie uns überhaupt gegeben werden kann. Es ſind aber nur zweierlei Gegenſtände derſelben: 1. die der äußeren Sinne, mithin der Inbegriff derſelben, die körperliche Natur; 2. der Gegenſtand des inneren Sinnes, die Seele, und nach den Grundbegriffen derſelben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphyſik der körperlichen Natur heißt Phyſik, aber, weil ſie nur die Principien ihrer Erkenntniß a priori enthalten ſoll, rationale Phyſik. Die Metaphyſik der denkenden Natur heißt Pſychologie, und aus der eben angeführten Urſache iſt hier nur die rationale Erkenntniß derſelben zu verſtehen.

Demnach beſteht das ganze Syſtem der Metaphyſik aus vier Haupttheilen: 1. der Ontologie; 2. der rationalen Phyſiologie; 3. der rationalen Kosmologie; 4. der rationalen Theologie. Der zweite Theil, nämlich die Naturlehre der reinen

Vernunft, enthält zwei Abtheilungen: die **physica rationalis***) und **psychologia rationalis**.

Die urſprüngliche Idee einer Philoſophie der reinen Vernunft ſchreibt dieſe Abtheilung ſelbſt vor; ſie iſt alſo architektoniſch, ihren weſentlichen Zwecken gemäß, und nicht blos techniſch, nach zufällig wahrgenommenen Verwandtſchaften und gleichſam auf gut Glück angeſtellt, eben darum aber auch unwandelbar und legislatoriſch. Es finden ſich aber hiebei einige Puncte, die Bedenklichkeit erregen und die Ueberzeugung von der Geſetzmäßigkeit derſelben ſchwächen könnten.

Zuerſt: wie kann ich eine Erkenntniß **a priori**, mithin Metaphyſik, von Gegenſtänden erwarten, ſo fern ſie unſeren Sinnen, mithin **a posteriori** gegeben ſind? und wie iſt es möglich, nach Principien **a priori**, die Natur der Dinge zu erkennen und zu einer rationalen Phyſiologie zu gelangen? Die Antwort iſt: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig iſt, uns ein Object theils des äußeren, theils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geſchieht durch den bloſen Begriff Materie (undurchdringliche lebloſe Ausdehnung), dieſes durch den Begriff eines denkenden Weſens (in der empiriſchen inneren Vorſtellung: Ich denke). Uebrigens müßten wir in der ganzen Metaphyſik dieſer Gegenſtände uns aller empiriſchen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzuſetzen möchten, um etwas über dieſe Gegenſtände daraus zu urtheilen.

Zweitens: wo bleibt denn die empiriſche Pſychologie,

---

*) Man denke ja nicht, daß ich hierunter dasjenige verſtehe, was man gemeiniglich **physica generalis** nennt, und mehr Mathematik, als Philoſophie der Natur iſt. Denn die Metaphyſik der Natur ſondert ſich gänzlich von der Mathematik ab, hat auch bei Weitem nicht ſo viel erweiternde Einſichten anzubieten, als dieſe, iſt aber doch ſehr wichtig, in Anſehung der Kritik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verſtandeserkenntniſſes überhaupt; in Ermangelung deren ſelbſt Mathematiker, indem ſie gewiſſen gemeinen, in der That doch metaphyſiſchen Begriffen anhängen, die Naturlehre unvermerkt mit Hypotheſen beläſtigt haben, welche bei einer Kritik dieſer Principien verſchwinden, ohne dadurch doch dem Gebrauche der Mathematik in dieſem Felde, (der ganz unentbehrlich iſt,) im Mindeſten Abbruch zu thun.

welche von jeher ihren Platz in der Metaphyſik behauptet hat, und von welcher man in unſeren Zeiten ſo große Dinge zur Aufklärung derſelben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches a priori auszurichten? Ich antworte: ſie kommt dahin, wo die eigentliche (empiriſche) Naturlehre hingeſtellt werden muß, nämlich auf die Seite der angewandten Philoſophie, zu welcher die reine Philoſophie die Principien a priori enthält, die alſo mit jener zwar verbunden, aber nicht vermiſcht werden muß. Alſo muß empiriſche Pſychologie aus der Metaphyſik gänzlich verbannt ſein und iſt ſchon durch die Idee derſelben gänzlich ausgeſchloſſen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer, (obzwar nur als Epiſode,) ein Plätzchen darin verſtatten müſſen, und zwar aus ökonomiſchen Bewegurſachen, weil ſie noch nicht ſo reich iſt, daß ſie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man ſie ganz ausſtoßen oder anderwärts anheften ſollte, wo ſie noch weniger Verwandtſchaft, als in der Metaphyſik antreffen dürfte. Es iſt alſo blos ein ſo lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie, (dem Pendant zu der empiriſchen Naturlehre,) ſeine eigene Behauſung wird beziehen können.

Das iſt alſo die allgemeine Idee der Metaphyſik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumuthete, als billigerweiſe verlangt werden kann, und ſich eine Zeit lang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zuletzt in allgemeine Verachtung gefallen iſt, da man ſich in ſeiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlauf unſerer Kritik wird man ſich hinlänglich überzeugt haben, daß, wenn gleich Metaphyſik nicht die Grundveſte der Religion ſein kann, ſo müſſe ſie doch jederzeit als die Schutzwehr derſelben ſtehen bleiben, und daß die menſchliche Vernunft, welche ſchon durch die Richtung ihrer Natur dialektiſch iſt, einer ſolchen Wiſſenſchaft niemals entbehren könne, die ſie zügelt, und durch ein ſcientifiſches und völlig einleuchtendes Selbſterkenntniß die Verwüſtungen abhält, welche eine geſetzloſe ſpeculative Vernunft ſonſt ganz unfehlbar in Moral ſowohl, als Religion anrichten würde. Man kann alſo ſicher ſein, ſo ſpröde oder geringſchätzend auch diejenigen thun, die eine Wiſſenſchaft nicht nach ihrer Natur, ſondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurtheilen wiſſen, man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier weſentliche Zwecke betrifft, raſtlos entweder auf gründliche Einſicht, oder Zerſtörung ſchon vorhandener guter Einſichten arbeiten muß.

Metaphyſik alſo ſowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der ſich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädeutiſch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verſtande Philoſophie nennen können. Dieſe bezieht Alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wiſſenſchaften, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt iſt, niemals verwächſt und keine Verirrungen verſtattet. Mathematik, Naturwiſſenſchaft, ſelbſt die empiriſche Kenntniß des Menſchen haben einen hohen Werth als Mittel, größtentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und weſentlichen Zwecken der Menſchheit, aber alsdenn nur durch Vermittlung einer Vernunfterkenntniß aus bloſen Begriffen, die, man mag ſie benennen, wie man will, eigentlich nichts, als Metaphyſik iſt.

Eben deswegen iſt Metaphyſik auch die Vollendung aller Cultur der menſchlichen Vernunft, die unentbehrlich iſt, wenn man gleich ihren Einfluß, als Wiſſenſchaft, auf gewiſſe beſtimmte Zwecke bei Seite ſetzt. Denn ſie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und oberſten Maximen, die ſelbſt der Möglichkeit einiger Wiſſenſchaften und dem Gebrauche aller zum Grunde liegen müſſen. Daß ſie, als bloſe Speculation, mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, ſondern gibt ihr vielmehr Würde und Anſehen durch das Cenſoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlſtand des wiſſenſchaftlichen gemeinen Weſens ſichert und deſſen muthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, ſich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückſeligkeit, zu entfernen.

Der transſcendentalen Methodenlehre

viertes Hauptſtück.

Die Geſchichte der reinen Vernunft.

Dieſer Titel ſteht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im Syſtem übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß. Ich begnüge mich aus einem blos transſcendentalen Geſichtspuncte, nämlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitung derſelben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorſtellt.

Es iſt merkwürdig genug, ob es gleich natürlicherweiſe nicht anders zugehen konnte, daß die Menſchen im Kindesalter der Philoſophie davon anfingen, wo wir jetzt lieber endigen möchten, nämlich, zuerſt die Erkenntniß Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beſchaffenheit einer anderen Welt zu ſtudiren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zuſtande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, ſo hinderte dieſes doch nicht den aufgeklärteren Theil, ſich freien Nachforſchungen über dieſen Gegenſtand zu widmen, und man ſahe leicht ein, daß es keine gründliche und zuverläſſigere Art geben könne, der unſichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigſtens in einer anderen Welt glücklich zu ſein, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral die zwei Triebfedern, oder beſſer, Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforſchungen, denen man ſich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erſtere war indeſſen eigentlich das, was die blos ſpeculative Vernunft nach und nach in das Geſchäft zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphyſik ſo berühmt geworden.

Ich will jetzt die Zeiten nicht unterſcheiden, auf welche dieſe oder jene Veränderung der Metaphyſik traf, ſondern nur die Verſchiedenheit der Idee, welche die hauptſächlichſten Revolutionen veranlaßte, in einem flüchtigen Abriſſe darſtellen. Und da finde ich eine dreifache Abſicht, in welcher die namhafteſten Veränderungen auf dieſer Bühne des Streits geſtiftet worden.

1. **In Anſehung des Gegenſtandes** aller unſerer Vernunfterkenntniſſe waren einige blos *Senſual*-, andere blos *Intellectualphiloſophen*. *Epikur* kann der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit, *Plato* des Intellectuellen genannt werden. Dieſer Unterſchied der Schulen aber, ſo ſubtil er auch iſt, hatte ſchon in den früheſten Zeiten angefangen und hat ſich lange ununterbrochen erhalten. Die von der erſteren behaupteten: in den Gegenſtänden der Sinne ſei allein Wirklichkeit, alles Uebrige ſei Einbildung; die von der zweiten ſagten dagegen: in den Sinnen iſt nichts, als Schein, nur der Verſtand erkennt das Wahre. Darum ſtritten aber die erſteren den Verſtandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, ſie war aber bei ihnen nur *logiſch*, bei den anderen aber *myſtiſch*. Jene räumten *intellectuelle* **Begriffe** ein, aber nahmen blos *ſenſible* **Gegenſtände** an. Dieſe verlangten, daß die wahren Gegenſtände blos *intelligibel* wären, und behaupteten eine *Anſchauung* durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verſtand.

2. **In Anſehung des Urſprungs** reiner Vernunfterkenntniſſe, ob ſie aus der Erfahrung abgeleitet, oder unabhängig von ihr in der Vernunft ihre Quelle haben. *Ariſtoteles* kann als das Haupt der *Empiriſten*, *Plato* aber der *Noologiſten* angeſehen werden. *Locke*, der in neueren Zeiten dem Erſteren, und *Leibnitz*, der dem Letzteren, (obzwar in einer genugſamen Entfernung von deſſen myſtiſchem Syſteme) folgte, haben es gleichwohl in dieſem Streite noch zu keiner Entſcheidung bringen können. Wenigſtens verfuhr *Epikur* ſeinerſeits viel conſequenter nach ſeinem Senſualſyſtem, (denn er ging mit ſeinen Schlüſſen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus,) als *Ariſtoteles* und *Locke*, (vornehmlich aber der Letztere,) der, nachdem er alle Begriffe und Grundſätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, ſo weit im Gebrauche derſelben geht, daß er behauptet, man könne das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der Seele, (obzwar beide Gegenſtände ganz außer den

Grenzen möglicher Erfahrung liegen,) eben ſo evident beweiſen, als irgend einen mathematiſchen Lehrſatz.

3. In Anſehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen ſoll, ſo muß es ein Verfahren nach Grundſätzen ſein. Nun kann man die jetzt in dieſem Fache der Naturforſchung herrſchende Methode in die naturaliſtiſche und ſcientiviſche eintheilen. Der Naturaliſt der reinen Vernunft nimmt es ſich zum Grundſatze, daß durch gemeine Vernunft ohne Wiſſenſchaft, (welche er die geſunde nennt,) ſich in Anſehung der erhabenſten Fragen, die die Aufgabe der Metaphyſik ausmachen, mehr ausrichten laſſe, als durch Speculation. Er behauptet alſo, daß man die Größe und Weite des Mondes ſicherer nach dem Augenmaaße, als durch mathematiſche Umſchweife beſtimmen könne. Es iſt bloſe Miſologie, auf Grundſätze gebracht, und, welches das Ungereimteſte iſt, die Vernachläſſigung aller künſtlichen Mittel als eine eigene Methode angerühmt, ſeine Erkenntniß zu erweitern. Denn was die Naturaliſten aus Mangel mehrerer Einſicht betrifft, ſo kann man ihnen mit Grunde nichts zur Laſt legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne ſich ihrer Unwiſſenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniß enthalten ſolle, die Wahrheit aus Demokrits tiefem Brunnen herauszuholen. **Quod sapio, satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones,** (*Pers.*) iſt ihr Wahlſpruch, bei dem ſie vergnügt und beifallswürdig leben können, ohne ſich um die Wiſſenſchaft zu bekümmern, noch deren Geſchäfte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer ſcientifiſchen Methode betrifft, ſo haben ſie hier die Wahl, entweder dogmatiſch oder ſkeptiſch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, ſyſtematiſch zu verfahren. Wenn ich hier in Anſehung der erſteren den berühmten Wolf, bei der zweiten David Hume nenne, ſo kann ich die übrigen meiner jetzigen Abſicht nach ungenannt laſſen. Der kritiſche Weg iſt allein noch offen. Wenn der Leſer dieſen in meiner Geſellſchaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, ſo mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das

Seinige dazu beizutragen, um dieſen Fußſteig zur Heeresſtraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leiſten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menſchliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beſchäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

Nachträge

aus der erſten Ausgabe vom Jahre 1781.

I. Zur Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

(Vergl. Anmerk. zu S. 127.)

Der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe

zweiter Abſchnitt.

Von den Gründen **a priori** zur Möglichkeit der Erfahrung.

Daß ein Begriff völlig **a priori** erzeugt werden und ſich auf einen Gegenſtand beziehen ſolle, obgleich er weder ſelbſt in den Begriff möglicher Erfahrung gehört, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung beſteht, iſt gänzlich widerſprechend und unmöglich. Denn er würde alsdenn keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anſchauung correſpondirte, indem Anſchauungen überhaupt, wodurch uns Gegenſtände gegeben werden können, das Feld oder den geſammten Gegenſtand möglicher Erfahrung ausmachen. Ein Begriff **a priori**, der ſich nicht auf dieſe bezöge, würde nur die logiſche Form zu einem Begriffe, aber nicht der Begriff ſelbſt ſein, wodurch etwas gedacht würde.

Wenn es alſo reine Begriffe **a priori** gibt, ſo können dieſe zwar freilich nichts Empiriſches enthalten; ſie müſſen aber gleichwohl lauter Bedingungen **a priori** zu einer möglichen Erfahrung ſein, als worauf allein ihre objective Realität beruhen kann.

Will man daher wiſſen, wie reine Verſtandesbegriffe möglich ſeien, ſo muß man unterſuchen, welches die Bedingungen **a priori** ſind, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt, und die ihr zum Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empiriſchen der Erſcheinungen abſtrahirt. Ein Begriff, der dieſe formale und objective Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verſtandesbegriff heißen. Habe ich einmal reine Verſtandesbegriffe, ſo kann ich auch wohl Gegenſtände erdenken, die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an ſich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung jener Begriffe etwas weggelaſſen ſein kann, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung nothwendig gehört (Begriff eines Geiſtes), oder etwa reine Verſtandesbegriffe weiter ausgedehnt werden, als Erfahrung faſſen kann (Begriff von Gott). Die Elemente aber zu allen Erkenntniſſen a priori, ſelbſt zu willkürlichen und ungereimten Erdichtungen können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt ſein, (denn ſonſt wären ſie nicht Erkenntniſſe a priori,) ſie müſſen aber jederzeit die reinen Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenſtandes derſelben enthalten; denn ſonſt würde nicht allein durch ſie gar nichts gedacht werden, ſondern ſie ſelber würden ohne Data auch nicht einmal im Denken entſtehen können.

Dieſe Begriffe nun, welche a priori das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten, finden wir an den Kategorien, und es iſt ſchon eine hinreichende Deduction derſelben und Rechtfertigung ihrer objectiven Gültigkeit, wenn wir beweiſen können, daß vermittelſt ihrer allein ein Gegenſtand gedacht werden kann. Weil aber in einem ſolchen Gedanken mehr, als das einzige Vermögen zu denken, nämlich der Verſtand beſchäftigt iſt, und dieſer ſelbſt als ein Erkenntnißvermögen, das ſich auf Objecte beziehen ſoll, eben ſowohl einer Erläuterung, wegen der Möglichkeit dieſer Beziehung bedarf, ſo müſſen wir die ſubjectiven Quellen, welche die Grundlage a priori zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empiriſchen, ſondern transſcendentalen Beſchaffenheit zuvor erwägen.

Wenn eine jede einzelne Vorſtellung der anderen ganz fremd, gleichſam iſolirt und von dieſer getrennt wäre, ſo würde niemals ſo etwas, als Erkenntniß iſt, entſpringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorſtellungen iſt. Wenn ich alſo dem Sinne deswegen, weil er in ſeiner Anſchauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopſis beilege, ſo correſpondirt dieſer jederzeit eine Syntheſis und die *Receptivität* kann nur mit *Spontaneität* verbunden Erkenntniſſe möglich machen. Dieſe iſt nun der Grund einer dreifachen Syntheſis, die nothwendiger Weiſe in allem Erkenntniß vorkommt: nämlich der *Apprehenſion* der Vorſtellungen, als Modificationen des Gemüths in der Anſchauung, der *Reproduction* derſelben in der Einbildung und ihrer *Recognition* im Begriffe. Dieſe geben nun eine Leitung auf drei ſubjective Erkenntnißquellen, welche ſelbſt den Verſtand und, durch dieſen, alle Erfahrung als ein empiriſches Product des Verſtandes möglich machen.

Vorläufige Erinnerung.

Die Deduction der Kategorien iſt mit ſo viel Schwierigkeiten verbunden und nöthigt, ſo tief in die erſten Gründe der Möglichkeit unſerer Erkenntniß überhaupt einzudringen, daß ich, um die Weitläufigkeit einer vollſtändigen Theorie zu vermeiden und dennoch bei einer ſo nothwendigen Unterſuchung nichts zu verſäumen, es rathſamer gefunden habe, durch folgende vier Nummern den Leſer mehr vorzubereiten, als zu unterrichten; und im nächſtfolgenden dritten Abſchnitte die Erörterung dieſer Elemente des Verſtandes allererſt ſyſtematiſch vorzuſtellen. Um deswillen wird ſich der Leſer bis dahin die Dunkelheit nicht abwendig machen laſſen, die auf einem Wege, der noch ganz unbetreten iſt, anfänglich unvermeidlich iſt, ſich aber, wie ich hoffe, in gedachtem Abſchnitte zur vollſtändigen Einſicht aufklären ſoll.

1. Von der Syntheſis der Apprehenſion in der Anſchauung.

Unſere Vorſtellungen mögen entſpringen, woher ſie wollen, ob ſie durch den Einfluß äußerer Dinge, oder durch innere Urſachen gewirkt ſeien, ſie mögen a priori, oder empiriſch als Erſcheinungen entſtanden ſein; ſo gehören ſie doch als Modificationen des Gemüths zum inneren Sinn, und als ſolche ſind alle unſere Erkenntniſſe zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher ſie insgeſammt geordnet, verknüpft und in Verhältniſſe gebracht werden müſſen. Dieſes iſt eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muß.

Jede Anſchauung enthält ein Mannigfaltiges in ſich, welches doch nicht als ein ſolches vorgeſtellt werden würde, wenn das Gemüth nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke aufeinander unterſchiede; denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorſtellung niemals etwas Anderes, als abſolute Einheit ſein. Damit nun aus dieſem Mannigfaltigen Einheit der Anſchauung werde, (wie etwa in der Vorſtellung des Raumes,) ſo iſt erſtlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zuſammennehmung deſſelben nothwendig, welche Handlung ich die Syntheſis der Apprehenſion nenne, weil ſie geradezu auf die Anſchauung gerichtet iſt, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieſes aber als ein ſolches, und zwar in einer Vorſtellung enthalten niemals ohne eine dabei vorkommende Syntheſis bewirken kann.

Dieſe Syntheſis der Apprehenſion muß nun auch a priori, d. i. in Anſehung der Vorſtellungen, die nicht empiriſch ſind, ausgeübt werden. Denn ohne ſie würden wir weder die Vorſtellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können, da dieſe nur durch die Syntheſis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer urſprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können. Alſo haben wir eine reine Syntheſis der Apprehenſion.

2. Von der Syntheſis der Reproduction in der Einbildung.

Es iſt zwar ein blos empiriſches Geſetz, nach welchem Vorſtellungen, die ſich oft gefolgt oder begleitet haben, mit einander endlich vergeſellſchaften, und dadurch in eine Verknüpfung ſetzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenſtandes eine dieſer Vorſtellungen einen Uebergang des Gemüths zu der anderen, nach einer beſtändigen Regel hervorbringt. Dieſes Geſetz der Reproduction ſetzt aber voraus, daß die Erſcheinungen ſelbſt wirklich einer ſolchen Regel unterworfen ſind und daß in dem Mannigfaltigen ihrer Vorſtellungen eine, gewiſſen Regeln gemäße Begleitung oder Folge Statt finde; denn ohne das würde unſere empiriſche Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßes zu thun bekommen, alſo wie ein todtes und uns ſelbſt unbekanntes Vermögen im Inneren des Gemüths verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald roth, bald ſchwarz, bald leicht, bald ſchwer ſein, ein Menſch bald in dieſe, bald in jene thieriſche Geſtalt verändert werden, am längſten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt ſein, ſo könnte meine empiriſche Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorſtellung der rothen Farbe den ſchweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen; oder würde ein gewiſſes Wort bald dieſem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch daſſelbe Ding bald ſo, bald anders benannt, ohne daß hierin eine gewiſſe Regel, der die Erſcheinungen ſchon von ſelbſt unterworfen ſind, herrſchte, ſo könnte keine empiriſche Syntheſis der Reproduction Statt finden.

Es muß alſo Etwas ſein, was ſelbſt dieſe Reproduction der Erſcheinungen möglich macht, dadurch, daß es der Grund a priori einer nothwendigen ſynthetiſchen Einheit derſelben iſt. Hierauf aber kommt man bald, wenn man ſich beſinnt, daß Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern das bloſe Spiel unſerer Vorſtellungen ſind, die am Ende auf Beſtimmungen des inneren Sinnes auslaufen. Wenn wir nun darthun können, daß ſelbſt unſere reinſten Anſchauungen a priori keine Erkenntniß verſchaffen, außer ſo fern ſie eine ſolche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Syntheſis der Reproduction möglich macht, ſo iſt dieſe Syntheſis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien a priori gegründet, und man muß eine reine transſcendentale Syntheſis derſelben annehmen, die ſelbſt der Möglichkeit aller Erfahrung, (als welche die Reproducibilität der Erſcheinungen nothwendig vorausſetzt,) zum Grunde liegt. Nun iſt offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum anderen denken, oder auch nur eine gewiſſe Zahl mir vorſtellen will, ich erſtlich nothwendig eine dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen nach der anderen faſſen müſſe. Würde ich aber die vorhergehende, (die erſten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nach einander vorgeſtellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und ſie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, ſo würde niemals eine ganze Vorſtellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinſten und erſten Grundvorſtellungen von Raum und Zeit entſpringen können.

Die Syntheſis der Apprehenſion iſt alſo mit der Syntheſis der Reproduction unzertrennlich verbunden. Und da jene den transſcendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntniſſe überhaupt, (nicht blos der empiriſchen, ſondern auch der reinen **a priori**) ausmacht, ſo gehört die reproductive Syntheſis der Einbildungskraft zu den transſcendentalen Handlungen des Gemüths, und in Rückſicht auf dieſelbe wollen wir dieſes Vermögen auch das transſcendentale Vermögen der Einbildungskraft nennen.

3. Von der Syntheſis der Recognition im Begriffe.

Ohne Bewußtſein, daß das, was wir denken, eben daſſelbe ſei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorſtellungen vergeblich ſein. Denn es wäre eine neue Vorſtellung im jetzigen Zuſtande, die zu dem Actus, wodurch ſie nach und nach hat erzeugt werden ſollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derſelben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtſein verſchaffen kann. Vergeſſe ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen ſchweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden ſind, ſo würde ich die Erzeugung der Menge, durch dieſe ſucceſſive Hinzuthuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieſer Begriff beſteht lediglich in dem Bewußtſein dieſer Einheit der Syntheſis.

Das Wort Begriff könnte uns ſchon von ſelbſt zu dieſer Bemerkung Anleitung geben. Denn dieſes *eine* Bewußtſein iſt es was das Mannigfaltige, nach und nach Angeſchaute und dann auch Reproducirte in eine Vorſtellung vereinigt. Dieſes Bewußtſein kann oft nur ſchwach ſein, ſo daß wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Actus ſelbſt, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung der Vorſtellung verknüpfen; aber ungeachtet dieſer Unterſchiede, muß doch immer ein Bewußtſein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorſtechende Klarheit mangelt, und ohne daſſelbe ſind Begriffe und mit ihnen Erkenntniß von den Gegenſtänden ganz unmöglich.

Und hier iſt es denn nothwendig, ſich darüber verſtändlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenſtandes der Vorſtellungen meine. Wir haben oben geſagt, daß Erſcheinungen ſelbſt nichts, als ſinnliche Vorſtellungen ſind, die an ſich, in eben derſelben Art, nicht als Gegenſtände (außer der Vorſtellungskraft) müſſen angeſehen werden. Was verſteht man denn, wenn man von einem der Erkenntniß correſpondirenden, mithin auch davon unterſchiedenen Gegenſtande redet? Es iſt leicht einzuſehen, daß dieſer Gegenſtand nur als Etwas überhaupt = x müſſe gedacht werden, weil wir außer unſerer Erkenntniß doch nichts haben, welches wir dieſer Erkenntniß als correſpondirend gegenüber ſetzen könnten.

Wir finden aber, daß unſer Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniß auf ihren Gegenſtand etwas von Nothwendigkeit bei ſich führe, da nämlich dieſer als dasjenige angeſehen wird, was dawider iſt, daß unſere Erkenntniſſe nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, ſondern a priori auf gewiſſe Weiſe beſtimmt ſeien, weil, indem ſie ſich auf einen Gegenſtand beziehen ſollen, ſie auch nothwendigerweiſe in Beziehung auf dieſen unter einander übereinſtimmen d. i. diejenige Einheit haben müſſen, welche den Begriff von einem Gegenſtande ausmacht.

Es iſt aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unſerer Vorſtellungen zu thun haben und jenes x, was ihnen correſpondirt (der Gegenſtand), weil er etwas von unſeren Vorſtellungen Unterſchiedenes ſein ſoll, für uns Nichts iſt, die Einheit, welche der Gegenſtand nothwendig macht, nichts Anderes ſein könne, als die formale Einheit des Bewußtſeins in der Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen. Alsdenn ſagen wir: wir erkennen den Gegenſtand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anſchauung ſynthetiſche Einheit bewirkt haben. Dieſe iſt aber unmöglich, wenn die Anſchauung nicht durch eine ſolche Function der Syntheſis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduction des Mannigfaltigen a priori nothwendig und einen Begriff, in welchem dieſes ſich vereinigt, möglich macht. So denken wir uns einen Triangel als Gegenſtand, indem wir uns der Zuſammenſetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewußt ſind, nach welcher eine ſolche Anſchauung jederzeit dargeſtellt werden kann. Dieſe Einheit der Regel beſtimmt nun alles Mannigfaltige und ſchränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen, und der Begriff dieſer Einheit iſt die Vorſtellung vom Gegenſtande = x, den ich durch die gedachten Prädicate eines Triangels denke.

Alles Erkenntniß erfordert einen Begriff, dieſer mag nun ſo unvollkommen oder ſo dunkel ſein, wie er wolle; dieſer aber iſt ſeiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom Körper nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unſerer Erkenntniß äußerer Erſcheinungen zur Regel. Eine Regel der Anſchauung kann er aber nur dadurch ſein, daß er bei gegebenen Erſcheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derſelben, mithin die ſynthetiſche Einheit in ihrem Bewußtſein vorſtellt. So macht der Begriff des Körpers, bei der Wahrnehmung von Etwas außer uns, die Vorſtellung der Ausdehnung und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt ꝛc. nothwendig.

Aller Nothwendigkeit liegt jederzeit eine transſcendentale Bedingung zum Grunde. Alſo muß ein transſcendentaler Grund der Einheit des Bewußtſeins in der Syntheſis des Mannigfaltigen aller unſerer Anſchauungen, mithin auch der Begriffe der Objecte überhaupt, folglich auch aller Gegenſtände der Erfahrung angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unſeren Anſchauungen irgend einen Gegenſtand zu denken; denn dieſer iſt nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine ſolche Nothwendigkeit der Syntheſis ausdrückt.

Dieſe urſprüngliche und transſcendentale Bedingung iſt nun keine andere, als die transſcendentale Apperception. Das Bewußtſein ſeiner ſelbſt, nach den Beſtimmungen unſeres Zuſtandes bei der inneren Wahrnehmung iſt blos empiriſch, jederzeit wandelbar, es kann kein ſtehendes oder bleibendes Selbſt in dieſem Fluſſe innerer Erſcheinungen geben, und wird gewöhnlich der *innere Sinn* genannt oder die *empiriſche Apperception*. Das, was *nothwendig* als numeriſch identiſch vorgeſtellt werden ſoll, kann nicht als ein ſolches durch empiriſche Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung ſein, die vor aller Erfahrung vorhergeht und dieſe ſelbſt möglich macht, welche eine ſolche transſcendentale Vorausſetzung geltend machen ſoll.

Nun können keine Erkenntniſſe in uns Statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derſelben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewußtſeins, welche vor allen Datis der Anſchauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorſtellung von Gegenſtänden allein möglich iſt. Dieſes reine urſprüngliche, unwandelbare Bewußtſein will ich nun die *transſcendentale Apperception* nennen. Daß ſie dieſen Namen verdiene, erhellt ſchon daraus, daß ſelbſt die reinſte objective Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anſchauungen auf ſie möglich iſt. Die numeriſche Einheit dieſer Apperception liegt alſo a priori allen Begriffen eben ſowohl zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anſchauungen der Sinnlichkeit.

Eben dieſe transſcendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erſcheinungen, die immer in einer Erfahrung beiſammen ſein können, einen Zuſammenhang aller dieſer Vorſtellungen nach Geſetzen. Denn dieſe Einheit des Bewußtſeins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniß de-

Mannigfaltigen ſich der Identität der Function bewußt werden könnte, wodurch ſie daſſelbe ſynthetiſch in einer Erkenntniß verbindet. Alſo iſt das urſprüngliche und nothwendige Bewußtſein der Identität ſeiner ſelbſt zugleich ein Bewußtſein einer eben ſo nothwendigen Einheit der Syntheſis aller Erſcheinungen nach Begriffen d. i. nach Regeln, die ſie nicht allein nothwendig reproducibel machen, ſondern dadurch auch ihrer Anſchauung einen Gegenſtand beſtimmen d. i. den Begriff von Etwas, darin ſie nothwendig zuſammenhängen; denn das Gemüth könnte ſich unmöglich die Identität ſeiner ſelbſt in der Mannigfaltigkeit ſeiner Vorſtellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität ſeiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Syntheſis der Apprehenſion, (die empiriſch iſt,) einer transſcendentalen Einheit unterwirft und ihren Zuſammenhang nach Regeln a priori zuerſt möglich macht. Nunmehro werden wir auch unſere Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt richtiger beſtimmen können. Alle Vorſtellungen haben, als Vorſtellungen, ihren Gegenſtand und können ſelbſt wiederum Gegenſtände anderer Vorſtellungen ſein. Erſcheinungen ſind die einzigen Gegenſtände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was ſich darin unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, heißt Anſchauung. Nun ſind aber dieſe Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungen, die wiederum ihren Gegenſtand haben, der alſo von uns nicht mehr angeſchaut werden kann, und daher der nichtempiriſche d. i. transſcendentale Gegenſtand = x genannt werden mag.

Der reine Begriff von dieſem transſcendentalen Gegenſtande, (der wirklich bei allen unſeren Erkenntniſſen immer einerlei = x iſt,) iſt das, was in allen unſeren empiriſchen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenſtand, d. i. objective Realität verſchaffen kann. Dieſer Begriff kann nun gar keine beſtimmte Anſchauung enthalten und wird alſo nichts Anderes, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntniß angetroffen werden muß, ſo fern es in Beziehung auf einen Gegenſtand ſteht. Dieſe Beziehung aber iſt nichts Anderes, als die nothwendige Einheit des Bewußtſeins, mithin auch der Syntheſis des Mannigfaltigen durch gemeinſchaftliche Function des Gemüths, es in einer Vorſtellung zu verbinden. Da nun dieſe Einheit als a priori nothwendig angeſehen werden muß, (weil die Erkenntniß ſonſt ohne Gegenſtand ſein würde,) ſo wird die Beziehung auf einen transſcendentalen Gegenſtand, d. i. die objective Realität unſerer empiriſchen Erkenntniß auf dem transſcendentalen Geſetze beruhen, daß alle Erſcheinungen, ſofern uns dadurch Gegenſtände gegeben werden ſollen, unter Regeln a priori der ſynthetiſchen Einheit derſelben ſtehen müſſen, nach welchen ihr Verhältniß in der empiriſchen Anſchauung allein möglich iſt, d. i. daß ſie eben ſowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der nothwendigen Einheit der Apperception, als in der bloßen Anſchauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit ſtehen müſſen, ja daß durch jene jede Erkenntniß allererſt möglich werde.

4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntniſſen a priori.

Es iſt nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und geſetzmäßigen Zuſammenhange vorgeſtellt werden; eben ſo, wie nur ein Raum und [eine] Zeit iſt, in welcher alle Formen der Erſcheinung und alles Verhältniß des Seins oder Nichtſeins Statt finden. Wenn man von verſchiedenen Erfahrungen ſpricht, ſo ſind es nur ſo viel Wahrnehmungen, ſo fern ſolche zu einer und derſelben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und ſie iſt nichts Anderes, als die ſynthetiſche Einheit der Erſcheinungen nach Begriffen.

Einheit der Syntheſis nach empiriſchen Begriffen würde ganz zufällig ſein, und gründeten dieſe ſich nicht auf einen transſcendentalen Grund der Einheit, ſo würde es möglich ſein, daß ein Gewühl von Erſcheinungen unſere Seele anfüllte, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdenn fiele aber auch alle Beziehung der Erkenntniß auf Gegenſtände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Geſetzen mangelte, mithin würde ſie zwar gedankenloſe Anſchauung, aber niemals Erkenntniß, alſo für uns ſo viel als gar Nichts ſein.

Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführten *Kategorien* ſind nichts Anderes, als die *Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung*, ſo wie *Raum und Zeit* die *Bedingungen der Anſchauung* zu eben derſelben enthalten. Alſo ſind jene auch Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erſcheinungen zu denken, und haben alſo a priori objective Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wiſſen wollten.

Die Möglichkeit aber, ja ſogar die Nothwendigkeit dieſer Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die geſammte Sinnlichkeit, und mit ihr auch alle mögliche Erſcheinungen auf die urſprüngliche Apperception, in welcher Alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbſtbewußtſeins gemäß ſein d. i. unter allgemeinen Functionen der Syntheſis ſtehen muß, nämlich der Syntheſis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Identität a priori beweiſen kann. So iſt der Begriff einer Urſache nichts Anderes, als eine Syntheſis (deſſen, was in der Zeitreihe folgt, mit anderen Erſcheinungen) nach Begriffen, und ohne dergleichen Einheit, die ihre Regel a priori hat und die Erſcheinungen ſich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin nothwendige Einheit des Bewußtſeins in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen nicht angetroffen werden. Dieſe würden aber alsdenn auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Object, und nichts, als ein blindes Spiel der Vorſtellungen, d. i. weniger, als ein Traum ſein.

Alle Verſuche, jene reinen Verſtandesbegriffe von der Erfahrung abzuleiten und ihnen einen blos empiriſchen Urſprung zuzuſchreiben, ſind alſo ganz eitel und vergeblich. Ich will davon nichts erwähnen, daß z. E. der Begriff einer Urſache den Zug von Nothwendigkeit bei ſich führt, welche gar keine Erfahrung geben kann, die uns zwar lehrt, daß auf eine Erſcheinung gewöhnlicher Maaßen etwas Andres folge, aber nicht, daß es nothwendig darauf folgen müſſe, noch daß a priori und ganz allgemein daraus als einer Bedingung auf die Folge könne geſchloſſen werden. Aber jene empiriſche Regel der Aſſociation, die man doch durchgängig annehmen muß, wenn man ſagt, daß Alles in der Reihenfolge der Begebenheiten dermaaßen unter Regeln ſtehe, daß niemals etwas geſchieht, vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es jederzeit folge: dieſes als ein Geſetz der Natur, worauf beruht es? frage ich; und wie iſt ſelbſt dieſe Aſſociation möglich? Der Grund der Möglichkeit dieſer Aſſociation des Mannigfaltigen, ſo fern es im Objecte liegt, heißt die *Affinität* des Mannigfaltigen. Ich frage alſo, wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erſcheinungen, (dadurch ſie unter beſtändigen Geſetzen ſtehen und darunter gehören *müſſen*,) begreiflich?

Nach meinen Grundſätzen iſt ſie ſehr wohl begreiflich. Alle möglichen Erſcheinungen gehören, als Vorſtellungen, zu dem ganzen möglichen Selbſtbewußtſein. Von dieſem aber, als einer transſcendentalen Vorſtellung, iſt die numeriſche Identität unzertrennlich und a priori gewiß, weil nichts in die Erkenntniß kommen kann, ohne vermittelſt dieſer urſprünglichen Apperception. Da nun dieſe Identität nothwendig in der Syntheſis alles Mannigfaltigen der Erſcheinungen, ſo fern ſie empiriſche Erkenntniß werden ſoll, hineinkommen muß, ſo ſind die Erſcheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Syntheſis (der Apprehenſion) durchgängig gemäß ſein muß. Nun heißt aber die Vorſtellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewiſſes Mannigfaltige, (mithin auf einerlei Art) geſetzt werden *kann*, eine *Regel*, und wenn es ſo geſetzt werden *muß*, ein *Geſetz*. Alſo ſtehen alle Erſcheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach nothwendigen Geſetzen und mithin in einer *transſcendentalen Affinität*, woraus die *empiriſche* die bloſe Folge iſt.

Daß die Natur ſich nach unſerem ſubjectiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Anſehung ihrer Geſetzmäßigkeit abhangen ſolle, lautet wohl ſehr widerſinniſch und befremdlich. Bedenkt man aber, daß dieſe Natur an ſich nichts, als ein Inbegriff von Erſcheinungen, mithin kein Ding an ſich, ſondern blos eine Menge von Vorſtellungen des Gemüths ſei, ſo wird man ſich nicht wundern, ſie blos in dem Radicalvermögen aller unſerer Erkenntniß, nämlich der tranſſcendentalen Apperception, in derjenigen Einheit zu ſehen, um deren willen allein ſie Object aller möglichen Erfahrung d. i. Natur heißen kann, und daß wir auch eben darum dieſe Einheit a priori, mithin auch als nothwendig erkennen können, welches wir wohl müßten unterwegens laſſen, wäre ſie unabhängig von den erſten Quellen unſeres Denkens an ſich gegeben. Denn da wüßte ich nicht, wo wir die ſynthetiſchen Sätze einer ſolchen allgemeinen Natureinheit hernehmen ſollten, weil man ſie auf ſolchen Fall von den Gegenſtänden der Natur ſelbſt entlehnen müßte. Da dieſes aber nur empiriſch geſchehen könnte, ſo würde daraus keine andere, als blos zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bei Weitem an den nothwendigen Zuſammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt.

Der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe

dritter Abſchnitt.

Von dem Verhältniſſe des Verſtandes zu Gegenſtänden überhaupt und der Möglichkeit dieſe a priori zu erkennen.

Was wir im vorigen Abſchnitte abgeſondert und einzeln vortrugen, wollen wir jetzt vereinigt und im Zuſammenhange vorſtellen. Es ſind drei ſubjective Erkenntnißquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt und Erkenntniß der Gegenſtände derſelben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperception; jede derſelben kann als empiriſch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erſcheinungen betrachtet werden, alle aber ſind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche ſelbſt dieſen empiriſchen Gebrauch möglich machen. Der Sinn ſtellt die Erſcheinungen empiriſch in der **Wahrnehmung** vor, die **Einbildungskraft** in der **Aſſociation** (und Reproduction), die **Apperception** in dem **empiriſchen Bewußtſein** der Identität dieſer reproductiven Vorſtellungen mit den Erſcheinungen, dadurch ſie gegeben waren, mithin in der **Recognition**.

Es liegt aber der ſämmtlichen Wahrnehmung die reine Anſchauung, (in Anſehung ihrer als Vorſtellung die Form der inneren Anſchauung, die Zeit,) der Aſſociation die reine Syntheſis der Einbildungskraft, und dem empiriſchen Bewußtſein die reine Apperception d. i. die durchgängige Identität ſeiner ſelbſt bei allen möglichen Vorſtellungen a priori zum Grunde.

Wollen wir nun den inneren Grund dieſer Verknüpfung der Vorſtellungen bis auf denjenigen Punct verfolgen, in welchem ſie alle zuſammenlaufen müſſen, um darin allererſt Einheit der Erkenntniß zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, ſo müſſen wir von der reinen Apperception anfangen. Alle Anſchauungen ſind für uns nichts und gehen uns nicht im Mindeſten etwas an, wenn ſie nicht ins Bewußtſein aufgenommen werden können, ſie mögen nun direct oder indirect darauf einfließen, und nur durch dieſes allein iſt Erkenntniß möglich. Wir ſind uns a priori der durchgängigen Identität unſerer ſelbſt in Anſehung aller Vorſtellungen, die zu unſerer Erkenntniß jemals gehören können, bewußt als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorſtellungen, (weil dieſe in mir doch nur dadurch etwas vorſtellen, daß ſie mit allem Anderen zu einem Bewußtſein gehören, mithin darin wenigſtens müſſen verknüpft werden können.) Dies Princip ſteht a priori feſt, und kann das **transſcendentale Princip der Einheit** alles Mannigfaltigen unſerer Vorſtellungen, (mithin auch in der Anſchauung) heißen. Nun iſt die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subject ſynthetiſch; alſo gibt die reine Apperception ein Principium der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anſchauung an die Hand *).

---

*) Man gebe auf dieſen Satz wohl Acht, der von großer Wichtigkeit iſt. Alle Vorſtellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empiriſches Bewußtſein; denn hätten ſie dieſes nicht und wäre es gänzlich unmöglich,

Dieſe ſynthetiſche Einheit ſetzt aber eine Syntheſis voraus oder ſchließt ſie ein, und ſoll jene a priori nothwendig ſein, ſo muß letztere auch eine Syntheſis a priori ſein. Alſo bezieht ſich die transſcendentale Einheit der Apperception auf die reine Syntheſis der Einbildungskraft, als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniß. Es kann aber nur die *productive Syntheſis der Einbildungskraft* a priori Statt finden; denn die *reproductive* beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Alſo iſt das Principium der nothwendigen Einheit der reinen (productiven) Syntheſis der Einbildungskraft vor der Apperception der Grund der Möglichkeit aller Erkenntniß, beſonders der Erfahrung.

Nun nennen wir die Syntheſis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transſcendental, wenn ohne Unterſchied der Anſchauungen ſie auf nichts, als bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht, und die Einheit dieſer Syntheſis heißt transſcendental, wenn ſie in Beziehung auf die urſprüngliche Einheit der Apperception, als a priori nothwendig vorgeſtellt wird. Da dieſe letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntniſſe zum Grunde liegt,

---

ſich ihrer bewußt zu werden, ſo würde das ſo viel ſagen, [als:] ſie exiſtirten gar nicht. Alles empiriſche Bewußtſein hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein transſcendentales (vor aller beſonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewußtſein, nämlich das Bewußtſein meiner Selbſt, als die urſprüngliche Apperception. Es iſt alſo ſchlechthin nothwendig, daß in meiner Erkenntniß alles Bewußtſein zu einem Bewußtſein (meiner Selbſt) gehöre. Hier iſt nun eine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen (Bewußtſeins), die a priori erkannt wird und gerade ſo den Grund zu den ſynthetiſchen Sätzen a priori, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu ſolchen Sätzen, die die Form der bloßen Anſchauung angehen, abgibt. Der ſynthetiſche Satz, daß alles verſchiedene empiriſche Bewußtſein in einem einigen Selbſtbewußtſein verbunden ſein müſſe, iſt der ſchlechthin erſte und ſynthetiſche Grundſatz unſeres Denkens überhaupt. Es iſt aber nicht aus der Acht zu laſſen, daß die bloße Vorſtellung Ich in Beziehung auf alle andere, (deren collective Einheit ſie möglich macht,) das transſcendentale Bewußtſein ſei. Dieſe Vorſtellung mag nun klar (empiriſches Bewußtſein) oder dunkel ſein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit deſſelben; ſondern die Möglichkeit der logiſchen Form aller Erkenntniß beruht nothwendig auf dem Verhältniß zu dieſer Apperception als einem *Vermögen*.

ſo iſt die transſcendentale Einheit der Syntheſis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntniß, durch welche mithin alle Gegenſtände möglicher Erfahrung a priori vorgeſtellt werden müſſen.

Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Syntheſis der Einbildungskraft iſt der Verſtand, und eben dieſelbe Einheit, beziehungsweiſe auf die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft, der reine Verſtand. Alſo ſind im Verſtande reine Erkenntniſſe a priori, welche die nothwendige Einheit der reinen Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung aller möglichen Erſcheinungen, enthalten. Dieſes ſind aber die Kategorien d. i. reine Verſtandesbegriffe, folglich enthält die empiriſche Erkenntnißkraft des Menſchen nothwendig einen Verſtand, der ſich auf alle Gegenſtände der Sinne, obgleich nur vermittelſt der Anſchauung und der Syntheſis derſelben durch Einbildungskraft bezieht, unter welchen alſo alle Erſcheinungen, als **Data** zu einer möglichen Erfahrung ſtehen. Da nun dieſe Beziehung der Erſcheinungen auf mögliche Erfahrung ebenfalls nothwendig iſt, (weil wir ohne dieſe gar keine Erkenntniß durch ſie bekommen würden, und ſie uns mithin gar nichts angingen,) ſo folgt, daß der reine Verſtand, vermittelſt der Kategorien, ein formales und ſynthetiſches Princip aller Erfahrungen ſei, und die Erſcheinungen eine nothwendige Beziehung auf den Verſtand haben.

Jetzt wollen wir den nothwendigen Zuſammenhang des Verſtandes mit den Erſcheinungen vermittelſt der Kategorien dadurch vor Augen legen, daß wir von unten auf, nämlich von dem Empiriſchen anfangen. Das Erſte, was uns gegeben wird, iſt die Erſcheinung, welche, wenn ſie mit Bewußtſein verbunden iſt, Wahrnehmung heißt, (ohne das Verhältniß zu einem, wenigſtens möglichen Bewußtſein, würde Erſcheinung für uns niemals ein Gegenſtand der Erkenntniß werden können und alſo für uns nichts ſein, und weil ſie an ſich ſelbſt keine objective Realität hat und nur im Erkenntniſſe exiſtirt, überall nichts ſein.) Weil aber jede Erſcheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verſchiedene Wahrnehmungen im Gemüthe an ſich zerſtreut und einzeln angetroffen werden, ſo iſt eine Verbindung derſelben nöthig, welche ſie in dem Sinne ſelbſt nicht haben können. Es iſt alſo in uns ein thätiges Vermögen der Syntheſis dieſes Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehenſion nenne *). Die Einbildungskraft ſoll nämlich das Mannigfaltige der Anſchauung in ein Bild bringen; vorher muß ſie alſo die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen d. i. apprehendiren.

Es iſt aber klar, daß ſelbſt dieſe Apprehenſion des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zuſammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein ſubjectiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüth zu einer anderen übergegangen, zu den nachfolgenden herüber zu rufen und ſo ganze Reihen derſelben darzuſtellen, d. i. ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empiriſch iſt.

Weil aber, wenn Vorſtellungen, ſo wie ſie zuſammen gerathen, einander ohne Unterſchied reproducirten, wiederum kein beſtimmter Zuſammenhang derſelben, ſondern blos regelloſe Haufen derſelben, mithin gar keine Erkenntniß entſpringen würde; ſo muß die Reproduction derſelben eine Regel haben, nach welcher eine Vorſtellung vielmehr mit dieſer, als einer anderen in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Dieſen ſubjectiven und empiriſchen Grund der Reproduction nach Regeln nennt man die Aſſociation der Vorſtellungen.

Würde nun aber dieſe Einheit der Aſſociation nicht auch einen objectiven Grund haben, ſo daß es unmöglich wäre, daß Erſcheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer möglichen ſynthetiſchen Einheit dieſer Apprehenſion, ſo würde es auch etwas ganz Zufälliges ſein, daß

---

*) Daß die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingredienz der Wahrnehmung ſelbſt ſei, daran hat wohl noch kein Pſycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieſes Vermögen theils nur auf Reproductionen einſchränkte, theils weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, ſondern ſetzten ſolche auch ſogar zuſammen und brächten Bilder der Gegenſtände zu Wege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Function der Syntheſis derſelben erfordert wird.

ſich Erſcheinungen in einen Zuſammenhang der menſchlichen Erkenntniſſe ſchickten. Denn ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu aſſociiren, ſo bliebe es doch an ſich ganz unbeſtimmt und zufällig, ob ſie auch aſſociabel wären; und in dem Falle, daß ſie es nicht wären, ſo würde eine Menge Wahrnehmungen, und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich ſein, in welcher viel empiriſches Bewußtſein in meinem Gemüth anzutreffen wäre, aber getrennt, und ohne daß es zu einem Bewußtſein meiner ſelbſt gehörte, welches aber unmöglich iſt. Denn nur dadurch, daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewußtſein (der urſprünglichen Apperception) zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen ſagen, daß ich mir ihrer bewußt ſei. Es muß alſo ein objectiver d. i. vor allen empiriſchen Geſetzen der Einbildungskraft a priori einzuſehender Grund ſein, worauf die Möglichkeit, ja ſogar die Nothwendigkeit eines durch alle Erſcheinungen ſich erſtreckenden Geſetzes beruht, ſie nämlich durchgängig als ſolche Data der Sinne anzuſehen, welche an ſich aſſociabel und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduction unterworfen ſind. Dieſen objectiven Grund aller Aſſociation der Erſcheinungen nenne ich die Affinität derſelben. Dieſen können wir aber nirgends anders, als in dem Grundſatze von der Einheit der Apperception, in Anſehung aller Erkenntniſſe, die mir angehören ſollen, antreffen. Nach dieſem müſſen durchaus alle Erſcheinungen ſo ins Gemüth kommen oder apprehendirt werden, daß ſie zur Einheit der Apperception zuſammenſtimmen, welches ohne ſynthetiſche Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objectiv nothwendig iſt, unmöglich ſein würde.

Die objective Einheit alles (empiriſchen) Bewußtſeins in einem Bewußtſein (der urſprünglichen Apperception) iſt alſo die nothwendige Bedingung ſogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Erſcheinungen (nahe oder entfernte) iſt eine nothwendige Folge einer Syntheſis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet iſt.

Die Einbildungskraft iſt alſo auch ein Vermögen einer Syntheſis a priori, weswegen wir ihr den Namen der productiven Einbildungskraft geben, und, ſofern ſie in Anſehung alles Mannigfaltigen der Erſcheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Syntheſis derſelben zu ihrer Abſicht hat, kann dieſe die transſcendentale Function der Einbildungskraft genannt werden. Es iſt daher zwar befremdlich, allein aus dem Bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelſt dieſer transſcendentalen Function der Einbildungskraft ſogar die Affinität der Erſcheinungen, mit ihr die Aſſociation und durch dieſe endlich die Reproduction nach Geſetzen, folglich die Erfahrung ſelbſt möglich werde; weil ohne ſie gar keine Begriffe von Gegenſtänden in eine Erfahrung zuſammenfließen würden.

Denn das ſtehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unſerer Vorſtellungen aus, ſofern es blos möglich iſt, ſich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtſein gehört eben ſowohl zu einer allbefaſſenden reinen Apperception, wie alle ſinnliche Anſchauung als Vorſtellung zu einer reinen inneren Anſchauung, nämlich der Zeit. Dieſe Apperception iſt es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Function intellectuell zu machen. Denn an ſich ſelbſt iſt die Syntheſis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit ſinnlich, weil ſie das Mannigfaltige nur ſo verbindet, wie es in der Anſchauung erſcheint, z. B. die Geſtalt eines Triangels. Durch das Verhältniß des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verſtande angehören, aber nur vermittelſt der Einbildungskraft in Beziehung auf die ſinnliche Anſchauung zu Stande kommen können.

Wir haben alſo eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menſchlichen Seele, das aller Erkenntniß a priori zum Grunde liegt. Vermittelſt deren bringen wir das Mannigfaltige der Anſchauung einerſeits und mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception andererſeits in Verbindung. Beide äußerſte Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verſtand, müſſen vermittelſt dieſer transſcendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zuſammenhängen; weil jene ſonſt zwar Erſcheinungen, aber keine Gegenſtände eines empiriſchen Erkenntniſſes, mithin keine

Erfahrung geben würden. Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehenſion, der Aſſociation, (der Reproduction,) endlich der Recognition der Erſcheinungen beſteht, enthält in der letzteren und höchſten (der blos empiriſchen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle objective Gültigkeit (Wahrheit) der empiriſchen Erkenntniß möglich machen. Dieſe Gründe der Recognition des Mannigfaltigen, ſofern ſie blos die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, ſind nun jene Kategorien. Auf ihnen gründet ſich alſo alle formale Einheit in der Syntheſis der Einbildungskraft, und vermittelſt dieſer auch alles empiriſchen Gebrauchs derſelben (in der Recognition, Reproduction, Aſſociation, Apprehenſion) bis herunter zu den Erſcheinungen, weil dieſe nur vermittelſt jener Elemente der Erkenntniß überhaupt unſerem Bewußtſein, mithin uns ſelbſt angehören können.

Die Ordnung und Regelmäßigkeit alſo an den Erſcheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir ſelbſt hinein, und würden ſie auch nicht darin finden können, hätten wir ſie nicht, oder die Natur unſeres Gemüths urſprünglich hinein gelegt. Denn dieſe Natureinheit ſoll eine nothwendige d. i. **a priori** gewiſſe Einheit der Verknüpfung ſein. Wie ſollten wir aber wohl **a priori** eine ſynthetiſche Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den urſprünglichen Erkenntnißquellen unſeres Gemüths ſubjective Gründe ſolcher Einheit **a priori** enthalten, und wären dieſe ſubjective Bedingungen nicht zugleich objectiv gültig, indem ſie die Gründe der Möglichkeit ſind, überhaupt ein Object in der Erfahrung zu erkennen.

Wir haben den Verſtand oben auf mancherlei Weiſe erklärt: durch eine Spontaneität der Erkenntniß (im Gegenſatz der Receptivität der Sinnlichkeit), durch ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urtheile, welche Erklärungen, wenn man ſie beim Lichte beſieht, auf eins hinauslaufen. Jetzt können wir ihn als das Vermögen der Regeln charakteriſiren. Dieſes Kennzeichen iſt fruchtbarer und tritt dem Weſen derſelben näher. Sinnlichkeit gibt uns Formen (der Anſchauung), der Verſtand aber Regeln. Dieſer iſt jederzeit beſchäftigt, die

Erſcheinungen in der Abſicht durchzuſpähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln, ſofern ſie objectiv ſind, (mithin der Erkenntniß des Gegenſtandes nothwendig anhängen,) heißen Geſetze. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Geſetze lernen, ſo ſind dieſe doch nur beſondere Beſtimmungen noch höherer Geſetze, unter denen die höchſten, (unter welchen andere alle ſtehen,) a priori aus dem Verſtande ſelbſt herkommen und nicht von der Erfahrung entlehnt ſind, ſondern vielmehr den Erſcheinungen ihre Geſetzmäßigkeit verſchaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müſſen. Es iſt alſo der Verſtand nicht blos ein Vermögen, durch Vergleichung der Erſcheinungen ſich Regeln zu machen; er iſt ſelbſt die Geſetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verſtand würde es überall nicht Natur d. i. ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Erſcheinungen nach Regeln geben; denn Erſcheinungen können, als ſolche, nicht außer uns Statt finden, ſondern exiſtiren nur in unſerer Sinnlichkeit. Dieſe aber, als Gegenſtand der Erkenntniß in einer Erfahrung, mit Allem, was ſie enthalten mag, iſt nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber iſt der transſcendentale Grund der nothwendigen Geſetzmäßigkeit aller Erſcheinungen in einer Erfahrung. Eben dieſelbe Einheit der Apperception in Anſehung eines Mannigfaltigen von Vorſtellungen, (es nämlich aus einer einzigen zu beſtimmen,) iſt die Regel und das Vermögen dieſer Regeln der Verſtand. Alle Erſcheinungen liegen alſo als mögliche Erfahrungen eben ſo a priori im Verſtande und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie ſie als bloſe Anſchauungen in der Sinnlichkeit liegen und durch dieſelbe der Form nach, allein möglich ſind.

So übertrieben, ſo widerſinniſch es alſo auch lautet, zu ſagen: der Verſtand iſt ſelbſt der Quell der Geſetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur, ſo richtig und dem Gegenſtande, nämlich der Erfahrung angemeſſen iſt gleichwohl eine ſolche Behauptung. Zwar können empiriſche Geſetze, als ſolche, ihren Urſprung keinesweges vom reinen Verſtande herleiten, ſo wenig als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen aus der reinen Form der ſinnlichen Anſchauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empiriſchen Geſetze ſind nur beſondere Beſtimmungen der reinen Geſetze des Verſtandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererſt möglich ſind, und die Erſcheinungen eine geſetzliche Form annehmen, ſo wie auch alle Erſcheinungen, unerachtet der Verſchiedenheit ihrer empiriſchen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß ſein müſſen.

Der reine Verſtand iſt alſo in den Kategorien das Geſetz der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererſt und urſprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transſcendentalen Deduction der Kategorien nicht zu leiſten, als dieſes Verhältniß des Verſtandes zur Sinnlichkeit, und vermittelſt derſelben zu allen Gegenſtänden der Erfahrung, mithin die objective Gültigkeit ſeiner reinen Begriffe a priori begreiflich zu machen und dadurch ihren Urſprung und Wahrheit feſtzuſetzen.

Summariſche Vorſtellung

der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieſer Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

Wären die Gegenſtände, womit unſere Erkenntniß zu thun hat, Dinge an ſich ſelbſt, ſo würden wir von dieſen gar keine Begriffe a priori haben können. Denn woher ſollten wir ſie nehmen? Nehmen wir ſie vom Object, (ohne hier noch einmal zu unterſuchen, wie dieſes uns bekannt werden könnte,) ſo wären unſere Begriffe blos empiriſch und keine Begriffe a priori. Nehmen wir ſie aus uns ſelbſt, ſo kann das, was blos in uns iſt, die Beſchaffenheit eines von unſeren Vorſtellungen unterſchiedenen Gegenſtandes nicht beſtimmen d. i. ein Grund ſein, warum es ein Ding geben ſolle, dem ſo etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme, und nicht vielmehr alle dieſe Vorſtellung leer ſei. Dagegen, wenn wir es überall nur mit Erſcheinungen zu thun haben, ſo iſt es nicht allein möglich, ſondern auch nothwendig, daß gewiſſe Begriffe a priori vor der empiriſchen Erkenntniß der Gegenſtände vorhergehen. Denn als Erſcheinungen machen ſie einen Gegenſtand aus, der blos in uns iſt, weil eine bloſe Modification unſerer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird. Nun drückt ſelbſt dieſe Vorſtellung: daß alle dieſe Erſcheinungen, mithin alle Gegenſtände, womit wir uns beſchäftigen können, insgeſammt in mir d. i. Beſtimmungen meines identiſchen Selbſt ſind, eine durchgängige Einheit derſelben in einer und derſelben Apperception als nothwendig aus. In dieſer Einheit des möglichen Bewußtſeins aber beſteht auch die Form aller Erkenntniß der Gegenſtände, (wodurch das Mannigfaltige, als zu *einem* Object gehörig, gedacht wird.) Alſo geht die Art, wie das Mannigfaltige der ſinnlichen Vorſtellung (Anſchauung) zu einem Bewußtſein gehört, vor aller Erkenntniß des Gegenſtandes, als die intellectuelle Form derſelben, vorher und macht ſelbſt eine formale Erkenntniß aller Gegenſtände a priori überhaupt aus, ſo fern ſie gedacht werden (Kategorien). Die Syntheſis derſelben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorſtellungen in Beziehung auf die urſprüngliche Apperception gehen aller empiriſchen Erkenntniß vor. Reine Verſtandesbegriffe ſind alſo nur darum a priori möglich, ja gar, in Beziehung auf Erfahrung, nothwendig, weil unſer Erkenntniß mit nichts, als Erſcheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns ſelbſt liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorſtellung eines Gegenſtandes) blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen und dieſe der Form nach auch allererſt möglich machen muß. Und aus dieſem Grunde, dem einzig möglichen unter allen, iſt denn auch unſere Deduction der Kategorien geführt worden.

II. Zu der Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft.

(Vergl. Anmerk. zu S. 313.)

Erſter Paralogismus der Subſtantialität.

Dasjenige, deſſen Vorſtellung das abſolute Subject unſerer Urtheile iſt, und daher nicht als Beſtimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann, iſt *Subſtanz*.

Ich, als ein denkend Weſen, bin das abſolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieſe Vorſtellung von Mir ſelbſt kann nicht zum Prädicate irgend eines anderen Dinges gebraucht werden.

Alſo bin ich, als denkend Weſen (Seele), Subſtanz.

Kritik des erſten Paralogismus der reinen Pſychologie.

Wir haben in dem analytiſchen Theile der transſcendentalen Logik gezeigt, daß reine Kategorien (und unter dieſen auch die der Subſtanz) an ſich ſelbſt gar keine objective Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anſchauung untergelegt iſt, auf deren Mannigfaltiges ſie, als Functionen der ſynthetiſchen Einheit angewandt werden können. Ohne das ſind ſie lediglich Functionen eines Urtheils ohne Inhalt. Von jedem Dinge überhaupt kann ich ſagen, es ſei Subſtanz, ſofern ich es von bloſen Prädicaten und Beſtimmungen der Dinge unterſcheide. Nun iſt in allem unſerem Denken das Ich das Subject, dem Gedanken nur als Beſtimmungen inhäriren, und dieſes Ich kann nicht als die Beſtimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Alſo muß Jedermann ſich ſelbſt nothwendiger Weiſe als die Subſtanz, das Denken aber nur als Accidenzen ſeines Daſeins und Beſtimmungen ſeines Zuſtandes anſehen.

Was ſoll ich aber nun von dieſem Begriffe einer Subſtanz für einen Gebrauch machen? Daß ich, als ein denkend Weſen, für mich ſelbſt fortdaure, natürlicher Weiſe weder entſtehe noch vergehe, das kann ich daraus keinesweges ſchließen, und dazu allein kann mir doch der Begriff der Subſtantialität meines denkenden Subjects nutzen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte.

Es fehlt ſo viel, daß man dieſe Eigenſchaften aus der bloſen reinen Kategorie einer Subſtanz ſchließen könnte, daß wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenſtandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müſſen, wenn wir auf ihn den empiriſch brauchbaren Begriff von einer Subſtanz anwenden wollen. Nun haben wir aber bei unſerem Satze keine Erfahrung zum Grunde gelegt, ſondern lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den alles Denken auf das Ich, als das gemeinſchaftliche Subject hat, dem es inhärirt, geſchloſſen. Wir würden auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine ſichere Beobachtung eine ſolche Beharrlichkeit darthun können. Denn das Ich iſt zwar in allen Gedanken; es iſt aber mit dieſer Vorſtellung nicht die mindeſte Anſchauung verbunden, die es von anderen Gegenſtänden der Anſchauung unterſchiede.

Man kann alſo zwar wahrnehmen, daß dieſe Vorſtellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, daß es eine ſtehende und bleibende Anſchauung ſei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechſelten.

Hieraus folgt, daß der erſte Vernunftſchluß der transſcendentalen Pſychologie uns nur eine vermeintliche neue Einſicht aufhefte, indem er das beſtändige logiſche Subject des Denkens für die Erkenntniß des realen Subjects der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindeſte Kenntniß haben, noch haben können, weil das Bewußtſein das einzige iſt, was alle Vorſtellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unſere Wahrnehmungen, als dem transſcendentalen Subjecte müſſen angetroffen werden, und wir, außer dieſer logiſchen Bedeutung des Ich, keine Kenntniß von dem Subjecte an ſich ſelbſt haben, was dieſem, ſo wie allen Gedanken, als Subſtratum zum Grunde liegt. Indeſſen kann man den Satz: die Seele iſt Subſtanz, gar wohl gelten laſſen, wenn man ſich nur beſcheidet, daß uns dieſer Begriff nicht im Mindeſten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derſelben bei allen Veränderungen und ſelbſt dem Tode des Menſchen lehren könne, daß er alſo nur eine Subſtanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne.

Zweiter Paralogismus der Simplicität.

Dasjenige Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnder Dinge angeſehen werden kann, iſt einfach.

Nun iſt die Seele, oder das denkende Ich ein ſolches;

Alſo ꝛc.

Kritik des zweiten Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie.

Dies iſt der Achilles aller dialektiſchen Schlüſſe der reinen Seelenlehre, nicht etwa blos ein ſophiſtiſches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünſtelt, um ſeinen Behauptungen einen flüchtigen Schein zu geben, ſondern ein Schluß, der ſogar die ſchärfſte Prüfung und die größte Bedenklichkeit des Nachforſchens auszuhalten ſcheint. Hier iſt er.

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz iſt ein Aggregat vieler, und die Handlung eines Zuſammengeſetzten, oder das, was ihm, als einem ſolchen inhärirt, iſt ein Aggregat vieler Handlungen oder Accidenzen, welche unter der Menge der Subſtanzen vertheilt ſind. Nun iſt zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz vieler handelnden Subſtanzen entſpringt, möglich, wenn dieſe Wirkung blos äußerlich iſt, (wie z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller ſeiner Theile iſt.) Allein mit Gedanken, als innerlich zu einem denkenden Weſen gehörigen Accidenzen, iſt es anders beſchaffen. Denn ſetzet, das Zuſammengeſetzte dächte, ſo würde ein jeder Theil deſſelben einen Theil des Gedanken, alle aber zuſammengenommen allererſt den ganzen Gedanken enthalten. Nun iſt dieſes aber widerſprechend. Denn weil die Vorſtellungen, die unter verſchiedenen Weſen vertheilt ſind, (z. B. die einzelnen Wörter eines Verſes,) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen, ſo kann der Gedanke nicht einem Zuſammengeſetzten, als einem ſolchen inhäriren. Er iſt alſo nur in einer Subſtanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin ſchlechterdings einfach iſt *).

Der ſogenannte **nervus probandi** dieſes Arguments liegt in dem Satze: daß viele Vorſtellungen in der abſoluten Einheit des denkenden Subjects enthalten ſein müſſen, um einen Gedanken auszumachen. Dieſen Satz aber kann Niemand aus Begriffen beweiſen. Denn wie wollte er es wohl anfangen, um dieſes zu leiſten? Der Satz: ein Gedanke kann nur die Wirkung der abſoluten Einheit des denkenden Weſens ſein, kann nicht als analytiſch behandelt werden. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorſtellungen beſteht, iſt collectiv und kann ſich, den bloſen Begriffen nach, eben ſowohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Subſtanzen beziehen, (wie die Bewegung eines Körpers die zuſammengeſetzte Bewegung aller Theile deſſelben iſt,) als auf die abſolute Einheit des Subjects. Nach der Regel der Identität kann alſo die Nothwendigkeit der Vorausſetzung einer einfachen Subſtanz bei einem zuſammengeſetzten Gedanken nicht eingeſehen werden. Daß aber eben derſelbe Satz ſynthetiſch und völlig a priori aus lauter Begriffen erkannt werden ſolle, das wird ſich Niemand zu verantworten getrauen, der den Grund der Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a priori, ſo wie wir ihn oben dargelegt haben, einſieht.

---

*) Es iſt ſehr leicht, dieſem Beweiſe die gewöhnliche ſchulgerechte Abgemeſſenheit der Einkleidung zu geben. Allein es iſt zu meinem Zwecke ſchon hinreichend, den bloſen Beweisgrund, allenfalls auf populäre Art vor Augen zu legen.

Nun iſt es aber auch unmöglich, dieſe nothwendige Einheit des Subjects, als die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens aus der Erfahrung abzuleiten. Denn dieſe gibt keine Nothwendigkeit zu erkennen, geſchweige daß der Begriff der abſoluten Einheit weit über ihre Sphäre iſt. Woher nehmen wir denn dieſen Satz, worauf ſich der ganze pſychologiſche Vernunftſchluß ſtützet?

Es iſt offenbar, daß, wenn man ſich ein denkend Weſen vorſtellen will, man ſich ſelbſt an ſeine Stelle ſetzen und alſo dem Objecte, welches man erwägen wollte, ſein eigenes Subject unterſchieben müſſe, (welches in keiner anderen Art der Nachforſchung der Fall iſt,) und daß wir nur darum abſolute Einheit des Subjects zu einem Gedanken erfordern, weil ſonſt nicht geſagt werden könnte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorſtellung). Denn obgleich das Ganze des Gedankens getheilt und unter viele Subjecte vertheilt werden könnte, ſo kann doch das ſubjective Ich nicht getheilt und vertheilt werden, und dieſes ſetzen wir doch bei allem Denken voraus.

Alſo bleibt eben ſo hier, wie in dem vorigen Paralogismus, der formale Satz der Apperception: *Ich denke*, der ganze Grund, auf welchen die rationale Pſychologie die Erweiterung ihrer Erkenntniſſe wagt, welcher Satz zwar freilich keine Erfahrung iſt, ſondern die Form der Apperception, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht, gleichwohl aber nur immer in Anſehung einer möglichen Erkenntniß überhaupt als blos *ſubjective Bedingung* angeſehen werden muß, die wir mit Unrecht zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniß der Gegenſtände, nämlich zu einem *Begriffe* vom denkenden Weſen überhaupt machen, weil wir dieſes uns leicht vorſtellen können, ohne uns ſelbſt mit der Formel unſeres Bewußtſeins an die Stelle jedes anderen intelligenten Weſens zu ſetzen.

Aber die Einfachheit meiner ſelbſt (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Satze: Ich denke, geſchloſſen, ſondern der erſtere liegt ſchon in jedem Gedanken ſelbſt. Der Satz: *Ich bin einfach*, muß als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception angeſehen werden, ſo wie der vermeintliche carteſianiſche Schluß: cogito, ergo sum, in der That tautologiſch iſt, indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar ausſagt. Ich bin einfach, bedeutet aber nichts mehr, als daß dieſe Vorſtellung: Ich, nicht die mindeſte Mannigfaltigkeit in ſich faſſe, und daß ſie abſolute (obzwar blos logiſche) Einheit ſei.

Alſo iſt der ſo berühmte pſychologiſche Beweis lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorſtellung, die nur das Verbum in Anſehung einer Perſon dirigirt, gegründet. Es iſt aber offenbar, daß das Subject der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transſcendental bezeichnet werde, ohne die mindeſte Eigenſchaft deſſelben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen oder zu wiſſen. Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transſcendentales Subject), deſſen Vorſtellung allerdings einfach ſein muß, eben darum, weil man gar nichts an ihm beſtimmt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgeſtellt werden kann, als durch den Begriff von einem bloſen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorſtellung von einem Subject iſt darum nicht eine Erkenntniß von der Einfachheit des Subjects ſelbſt; denn von deſſen Eigenſchaften wird gänzlich abſtrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck: Ich, (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann,) bezeichnet wird.

So viel iſt gewiß, daß ich mir durch das Ich jederzeit eine abſolute, aber logiſche Einheit des Subjects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjects erkenne. So wie der Satz: Ich bin Subſtanz, nichts, als die reine Kategorie bedeutete, von der ich in concreto keinen Gebrauch (empiriſchen) machen kann, ſo iſt es mir auch erlaubt zu ſagen: Ich bin eine einfache Subſtanz, d. i. deren Vorſtellung niemals eine Syntheſis des Mannigfaltigen enthält; aber dieſer Begriff, oder auch dieſer Satz lehrt uns nicht das Mindeſte in Anſehung meiner ſelbſt als eines Gegenſtandes der Erfahrung, weil der Begriff der Subſtanz ſelbſt nur als Function der Syntheſis, ohne unterlegte Anſchauung, mithin ohne Object gebraucht wird, und nur von der Bedingung unſerer Erkenntniß, aber nicht von irgend einem anzugebenden Gegenſtande gilt. Wir wollen über die vermeintliche Brauchbarkeit dieſes Satzes einen Verſuch anſtellen.

Jedermann muß geſtehen, daß die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur ſofern von einigem Werthe ſei, als ich dadurch dieſes Subject von aller Materie zu unterſcheiden und ſie folglich von der Hinfälligkeit ausnehmen kann, der dieſe jederzeit unterworfen iſt. Auf dieſen Gebrauch iſt obiger Satz auch ganz eigentlich angelegt, daher er auch mehrentheils ſo ausgedrückt wird: die Seele iſt nicht körperlich. Wenn ich nun zeigen kann, daß, ob man gleich dieſem Cardinalſatze der rationalen Seelenlehre, in der reinen Bedeutung eines bloſen Vernunfturtheils (aus reinen Kategorien) alle objective Gültigkeit einräumt, (Alles, was denkt, iſt einfache Subſtanz,) dennoch nicht der mindeſte Gebrauch von dieſem Satze in Anſehung der Ungleichartigkeit oder Verwandtſchaft derſelben mit der Materie gemacht werden könne, ſo wird dieſes eben ſo viel ſein, als ob ich dieſe vermeintliche philoſophiſche Einſicht in das Feld bloſer Ideen verwieſen hätte, denen es an Realität des objectiven Gebrauchs mangelt.

Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik unleugbar bewieſen, daß Körper bloſe Erſcheinungen unſeres äußeren Sinnes und nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind. Dieſem gemäß können wir mit Recht ſagen, daß unſer denkendes Subject nicht körperlich ſei, das heißt: daß, da es als Gegenſtand des inneren Sinnes von uns vorgeſtellt wird, es, inſofern als es denkt, kein Gegenſtand äußerer Sinne d. i. keine Erſcheinung im Raume ſein könne. Dieſes will nun ſo viel ſagen: es können uns niemals unter äußeren Erſcheinungen denkende Weſen, als ſolche, vorkommen, oder: wir können ihre Gedanken, ihr Bewußtſein, ihre Begierden ꝛc. nicht äußerlich anſchauen; denn dieſes gehört Alles vor den inneren Sinn. In der That ſcheint dieſes Argument auch das natürliche und populäre, worauf ſelbſt der gemeinſte Verſtand von jeher gefallen zu ſein ſcheint, und dadurch ſchon ſehr früh Seelen, als von den Körpern ganz unterſchiedene Weſen zu betrachten angefangen hat.

Ob nun aber gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zuſammenhang und Bewegung, kurz Alles, was uns äußere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entſchließung ſein oder ſolche enthalten werden, als die überall keine Gegenſtände äußerer Anſchauung ſind, ſo könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erſcheinungen zum Grunde liegt, was unſeren Sinn ſo afficirt, daß er die Vorſtellungen von Raum, Materie, Geſtalt u. ſ. w. bekommt, dieſes Etwas, als Noumenon (oder beſſer, als transſcendentaler Gegenſtand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken ſein, wiewohl wir durch die Art, wie unſer äußerer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anſchauung von Vorſtellungen, Willen u. ſ. w., ſondern blos vom Raum und deſſen Beſtimmungen bekommen. Dieſes Etwas aber iſt nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zuſammengeſetzt, weil alle dieſe Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anſchauung angehen, ſo fern wir von dergleichen (uns übrigens unbekannten) Objecten afficirt werden. Dieſe Ausdrücke aber geben gar nicht zu erkennen, was für ein Gegenſtand es ſei, ſondern nur, daß ihm, als einem ſolchen, der ohne Beziehung auf äußere Sinne an ſich ſelbſt betrachtet wird, dieſe Prädicate äußerer Erſcheinungen nicht beigelegt werden können. Allein die Prädicate des inneren Sinnes, Vorſtellungen und Denken, widerſprechen ihm nicht. Demnach iſt ſelbſt durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menſchliche Seele von der Materie, wenn man ſie, (wie man ſoll,) blos als Erſcheinung betrachtet, in Anſehung des Subſtrati derſelben gar nicht hinreichend unterſcheiden.

Wäre Materie ein Ding an ſich ſelbſt, ſo würde ſie als ein zuſammengeſetztes Weſen von der Seele, als einem einfachen, ſich ganz und gar unterſcheiden. Nun iſt ſie aber blos äußere Erſcheinung, deren Subſtratum durch gar keine anzugebende Prädicate erkannt wird; mithin kann ich von dieſem wohl annehmen, daß es an ſich einfach ſei, ob es zwar in der Art, wie es unſere Sinne afficirt, in uns die Anſchauung des Ausgedehnten und mithin Zuſammengeſetzten hervorbringt, und daß alſo der Subſtanz, der in Anſehung unſeres äußeren Sinnes Ausdehnung zukommt, an ſich ſelbſt Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewußtſein vorgeſtellt werden können. Auf ſolche Weiſe würde eben daſſelbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer anderen zugleich ein denkend Weſen, deſſen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derſelben in der Erſcheinung anſchauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als beſondere Arten von Subſtanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heißen, daß Menſchen denken, d. i. eben daſſelbe, was als äußere Erſcheinung ausgedehnt iſt, innerlich (an ſich ſelbſt) ein Subject ſei, was nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach iſt und denkt.

Aber ohne dergleichen Hypotheſen zu erlauben, kann man allgemein bemerken, daß, wenn ich unter Seele ein denkend Weſen an ſich ſelbſt verſtehe, die Frage an ſich ſchon unſchicklich ſei: ob ſie nämlich mit der Materie, (die gar kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur eine Art Vorſtellungen in uns iſt,) von gleicher Art ſei, oder nicht? denn das verſteht ſich ſchon von ſelbſt, daß ein Ding an ſich ſelbſt von anderer Natur ſei, als die Beſtimmungen, die blos ſeinen Zuſtand ausmachen.

Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, ſondern mit dem Intelligiblen, welchen der äußeren Erſcheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt, ſo können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wiſſen, auch nicht ſagen, daß die Seele ſich von dieſem irgend worin innerlich unterſcheide.

So iſt demnach das einfache Bewußtſein keine Kenntniß der einfachen Natur unſeres Subjects, inſofern als dieſes dadurch von der Materie, als einem zuſammengeſetzten Weſen unterſchieden werden ſoll.

Wenn dieſer Begriff aber dazu nicht taugt, ihn in dem einzigen Falle, da er brauchbar iſt, nämlich in der Vergleichung meiner Selbſt mit Gegenſtänden äußerer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterſcheidende ſeiner Natur zu beſtimmen, ſo mag man immer zu wiſſen vorgeben: das denkende Ich, die Seele, (ein Name für den transſcendentalen Gegenſtand des inneren Sinnes,) ſei einfach; dieſer Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenſtände ſich erſtreckenden Gebrauch und kann daher unſere Erkenntniß nicht im Mindeſten erweitern.

So fällt demnach die ganze rationale Pſychologie mit ihrer Hauptſtütze, und wir können ſo wenig hier, wie ſonſt jemals, hoffen, durch bloſe Begriffe, (noch weniger aber durch die bloſe ſubjective Form aller unſerer Begriffe, das Bewußtſein,) ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, Einſichten auszubreiten, zumal da ſelbſt der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur von der Art iſt, daß er überall in keiner Erfahrung angetroffen werden kann, und es mithin gar keinen Weg gibt, zu demſelben, als einem objectiv gültigen Begriff zu gelangen.

Dritter Paralogismus der Perſonalität.

Was ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten bewußt iſt, iſt ſo fern eine Perſon.

Nun iſt die Seele ꝛc.

Alſo iſt ſie eine Perſon.

Kritik des dritten Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie.

Wenn ich die numeriſche Identität eines äußeren Gegenſtandes durch Erfahrung erkennen will, ſo werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erſcheinung, worauf, als Subject ſich alles Uebrige als Beſtimmung bezieht, Acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieſes wechſelt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenſtand des inneren Sinnes und alle Zeit iſt blos die Form des inneren Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner ſucceſſiven Beſtimmungen auf das numeriſch identiſche Selbſt, in aller Zeit d. i. in der Form der inneren Anſchauung meiner Selbſt. Auf dieſen Fuß müßte die Perſönlichkeit der Seele nicht einmal als geſchloſſen, ſondern als ein völlig identiſcher Satz des Selbſtbewußtſeins in der Zeit angeſehen werden, und das iſt auch die Urſache, weswegen er a priori gilt. Denn er ſagt wirklich nichts mehr, als: in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieſer Zeit, als zur Einheit meines Selbſt gehörig, bewußt, und es iſt einerlei, ob ich ſage: dieſe ganze Zeit iſt in Mir, als individueller Einheit, oder: ich bin, mit numeriſcher Identität, in aller dieſer Zeit befindlich.

Die Identität der Perſon iſt alſo in meinem eigenen Bewußtſein unausbleiblich anzutreffen. Wenn ich mich aber aus dem Geſichtspuncte eines Anderen (als Gegenſtand ſeiner äußeren Anſchauung) betrachte, ſo erwägt dieſer äußere Beobachter mich allererſt in der Zeit; denn in der Apperception iſt die Zeit eigentlich nur in mir vorgeſtellt. Er wird alſo aus dem Ich, welches alle Vorſtellungen zu aller Zeit in meinem Bewußtſein, und zwar mit völliger Identität begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meiner Selbſt ſchließen. Denn da alsdenn die Zeit, in welche der Beobachter mich ſetzt, nicht diejenige iſt, die in meiner eigenen, ſondern die in ſeiner Sinnlichkeit angetroffen wird, ſo iſt die Identität, die mit meinem Bewußtſein nothwendig verbunden iſt, nicht darum mit dem ſeinigen, d. i. der äußeren Anſchauung meines Subjects verbunden.

Es iſt alſo die Identität des Bewußtſeins meiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zuſammenhanges, beweiſet aber gar nicht die numeriſche Identität meines Subjects, in welchem, ohnerachtet der logiſchen Identität des Ich, doch ein ſolcher Wechſel vorgegangen ſein kann, der es nicht erlaubt, die Identität deſſelben beizubehalten; obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzutheilen, welches in jedem anderen Zuſtande, ſelbſt der Umwandlung des Subjects, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehalten und ſo auch dem folgenden überliefern könnte*).

Wenn gleich der Satz einiger alten Schulen, daß Alles fließend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend ſei, nicht Statt finden kann, ſobald man Subſtanzen annimmt, ſo iſt er doch nicht durch die Einheit des Selbſtbewußtſeins widerlegt. Denn wir ſelbſt können aus unſerem Bewußtſein darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich ſind oder nicht, weil wir zu unſerem identiſchen Selbſt nur dasjenige zählen, deſſen wir uns bewußt ſind, und ſo allerdings nothwendig urtheilen müſſen, daß wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewußt ſind, ebendieſelben ſind. In dem Standpuncte eines Fremden aber können wir dieſes darum noch nicht für gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erſcheinung antreffen, als nur die Vorſtellung Ich, welche ſie alle begleitet und verknüpft, ſo können wir niemals ausmachen, ob dieſes Ich (ein bloſer Gedanke) nicht eben ſowohl fließe, als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinander gekettet werden.

---

*) Eine elaſtiſche Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung ſtößt, theilt dieſer ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zuſtand, (wenn man blos auf die Stellen im Raume ſieht,) mit. Nehmet nun, nach der Analogie mit dergleichen Körpern, Subſtanzen an, deren die eine der anderen Vorſtellungen ſammt deren Bewußtſein einflößte, ſo wird ſich eine ganze Reihe derſelben denken laſſen, deren die erſte ihren Zuſtand ſammt deſſen Bewußtſein der zweiten, dieſe ihren eigenen Zuſtand ſammt dem der vorigen Subſtanz der dritten, und dieſe eben ſo die Zuſtände aller vorigen, ſammt ihrem eigenen und deren Bewußtſein mittheilte. Die letzte Subſtanz würde alſo aller Zuſtände der vor ihr veränderten Subſtanzen ſich als ihrer eigenen bewußt ſein, weil jene zuſammt dem Bewußtſein in ſie übertragen worden, und demunerachtet würde ſie doch nicht eben dieſelbe Perſon in allen dieſen Zuſtänden geweſen ſein.

Es iſt aber merkwürdig, daß die Perſönlichkeit und deren Vorausſetzung, die Beharrlichkeit, mithin die Subſtantialität der Seele jetzt allererſt bewieſen werden muß. Denn könnten wir dieſe vorausſetzen, ſo würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewußtſeins, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewußtſeins in einem bleibenden Subjecte folgen, welches zu der Perſönlichkeit ſchon hinreichend iſt, die dadurch, daß ihre Wirkung etwa eine Zeit hindurch unterbrochen wird, ſelbſt nicht ſofort aufhört. Aber dieſe Beharrlichkeit iſt uns vor der numeriſchen Identität unſerer Selbſt, die wir aus der identiſchen Apperception folgern, durch nichts gegeben, ſondern wird daraus allererſt gefolgert, (und auf dieſe müßte, wenn es recht zuginge, allererſt der Begriff der Subſtanz folgen, der allein empiriſch brauchbar iſt.) Da nun dieſe Identität der Perſon aus der Identität des Ich in dem Bewußtſein aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt, ſo hat auch eben die Subſtantialität der Seele darauf nicht gegründet werden können.

Indeſſen kann, ſowie der Begriff der Subſtanz und des Einfachen, ebenſo auch der Begriff der Perſönlichkeit, (ſofern er blos transſcendental iſt, d. i. Einheit des Subjects, das uns übrigens unbekannt iſt, in deſſen Beſtimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception iſt,) bleiben, und ſo fern iſt dieſer Begriff auch zum praktiſchen Gebrauche nöthig und hinreichend; aber auf ihn, als Erweiterung unſerer Selbſterkenntniß durch reine Vernunft, welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subjects aus dem bloſen Begriffe des identiſchen Selbſt vorſpiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieſer Begriff ſich immer um ſich ſelbſt herumdreht und uns in Anſehung keiner einzigen Frage, welche auf ſynthetiſche Erkenntniß angelegt iſt, weiterbringt. Was Materie für ein Ding an ſich ſelbſt (transſcendentales Object) ſei, iſt uns zwar gänzlich unbekannt; gleichwohl kann doch die Beharrlichkeit derſelben als Erſcheinung, dieweil ſie als etwas Aeußerliches vorgeſtellt wird, beobachtet werden. Da ich aber, wenn ich das bloſe Ich bei dem Wechſel aller Vorſtellungen beobachten will, kein anderes Correlatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum Mich ſelbſt, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewußtſeins, ſo kann ich keine andere, als tautologiſche Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nämlich meinen Begriff und deſſen Einheit den Eigenſchaften, die mir ſelbſt als Object zukommen, unterſchiebe und das vorausſetze, was man zu wiſſen verlangte.

Der vierte Paralogismus der Idealität.

(Des äußeren Verhältniſſes.)

Dasjenige, auf deſſen Daſein nur als einer Urſache zu gegebenen Wahrnehmungen geſchloſſen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Exiſtenz.

Nun ſind alle äußeren Erſcheinungen von der Art, daß ihr Daſein nicht unmittelbar wahrgenommen, ſondern auf ſie, als die Urſache gegebener Wahrnehmungen, allein geſchloſſen werden kann.

Alſo iſt das Daſein aller Gegenſtände äußerer Sinne zweifelhaft. Dieſe Ungewißheit nenne ich die Idealität äußerer Erſcheinungen und die Lehre dieſer Idealität heißt der Idealismus, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenſtänden äußerer Sinne der Dualismus genannt wird.

Kritik des vierten Paralogismus der transſcendentalen Pſychologie.

Zuerſt wollen wir die Prämiſſen der Prüfung unterwerfen. Wir können mit Recht behaupten, daß nur dasjenige, was in uns ſelbſt iſt, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und daß meine eigene Exiſtenz allein der Gegenſtand einer bloſen Wahrnehmung ſein könne. Alſo iſt das Daſein eines wirklichen Gegenſtandes außer mir, (wenn dieſes Wort in intellectueller Bedeutung genommen wird,) niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, ſondern kann nur zu dieſer, welche eine Modification des inneren Sinnes iſt, als äußere Urſache derſelben hinzugedacht und mithin geſchloſſen werden. Daher auch Carteſius mit Recht alle Wahrnehmung in der engſten Bedeutung auf den Satz einſchränkte: Ich (als ein denkend Weſen) bin. Es iſt nämlich klar, daß, da das Aeußere nicht in mir iſt, ich es nicht in meiner Apperception, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Beſtimmung der Apperception iſt, antreffen könne.

Ich kann alſo äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, ſondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Daſein ſchließen, indem ich dieſe als die Wirkung anſehe, wozu etwas Aeußeres die nächſte Urſache iſt. Nun iſt aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine beſtimmte Urſache jederzeit unſicher; weil die Wirkung aus mehr, als einer Urſache entſprungen ſein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Urſache jederzeit zweifelhaft, ob dieſe innerlich oder äußerlich ſei, ob alſo alle ſogenannte äußere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unſeres inneren Sinnes ſeien, oder ob ſie ſich auf äußere wirkliche Gegenſtände, als ihre Urſache beziehen. Wenigſtens iſt das Daſein der letzteren nur geſchloſſen, und läuft die Gefahr aller Schlüſſe, da hingegen der Gegenſtand des inneren Sinnes (Ich ſelbſt mit allen meinen Vorſtellungen) unmittelbar wahrgenommen wird und die Exiſtenz deſſelben gar keinen Zweifel leidet.

Unter einem *Idealiſten* muß man alſo nicht denjenigen verſtehen, der das Daſein äußerer Gegenſtände der Sinne leugnet, ſondern der nur nicht einräumt, daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber ſchließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können.

Ehe ich nun unſeren Paralogismus ſeinem trüglichen Scheine nach darſtelle, muß ich zuvor bemerken, daß man nothwendig einen zweifachen Idealismus unterſcheiden müſſe, den transſcendentalen und den empiriſchen. Ich verſtehe aber unter dem *transſcendentalen Idealismus* aller Erſcheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir ſie insgeſammt als bloße Vorſtellungen, und nicht als Dinge an ſich ſelbſt anſehen, und demgemäß Zeit und Raum nur ſinnliche Formen unſerer Anſchauung, nicht aber für ſich gegebene Beſtimmungen, oder Bedingungen der Objecte, als Dinge an ſich ſelbſt ſind. Dieſem Idealismus iſt ein tranſſcendentaler Realismus entgegengeſetzt, der Zeit und Raum als etwas an ſich (unabhängig von unſerer Sinnlichkeit) Gegebenes anſieht. Der tranſſcendentale Realiſt ſtellt ſich alſo äußere Erſcheinungen, (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt,) als Dinge an ſich ſelbſt vor, die unabhängig von uns und unſerer Sinnlichkeit exiſtiren, alſo auch nach reinen Verſtandesbegriffen außer uns wären. Dieſer tranſſcendentale Realiſt iſt es eigentlich, welcher nachher den empiriſchen Idealiſten ſpielt, und nachdem er fälſchlich von Gegenſtänden der Sinne vorausgeſetzt hat, daß, wenn ſie äußere ſein ſollen, ſie an ſich ſelbſt auch ohne Sinne ihre Exiſtenz haben müßten, in dieſem Geſichtspuncte alle unſere Vorſtellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derſelben gewiß zu machen.

Der tranſſcendentale Idealiſt kann hingegen ein empiriſcher Realiſt, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualiſt ſein, d. i. die Exiſtenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbſtbewußtſein hinauszugehen und etwas mehr, als die Gewißheit der Vorſtellungen in mir, mithin das cogito, ergo sum, anzunehmen. Denn weil er dieſe Materie und ſogar deren innere Möglichkeit blos für Erſcheinung gelten läßt, die, von unſerer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts iſt, ſo iſt ſie bei ihm nur eine Art Vorſtellungen (Anſchauung), welche äußerlich heißen, nicht, als ob ſie ſich auf an ſich ſelbſt äußere Gegenſtände bezögen, ſondern weil ſie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem Alles außer einander, er ſelbſt der Raum aber in uns iſt.

Für dieſen tranſſcendentalen Idealismus haben wir uns ſchon im Anfange erklärt. Alſo fällt bei unſerm Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Daſein der Materie eben ſo auf das Zeugniß unſeres bloßen Selbſtbewußtſeins anzunehmen und dadurch für bewieſen zu erklären, wie das Daſein meiner ſelbſt als eines denkenden Weſens.

Denn ich bin mir doch meiner Vorſtellungen bewußt; alſo exiſtiren dieſe und ich ſelbſt, der ich dieſe Vorſtellungen habe. Nun ſind aber äußere Gegenſtände (Körper) blos Erſcheinungen, mithin auch nichts Anderes, als eine Art meiner Vorſtellungen, deren Gegenſtände nur durch dieſe Vorſtellungen etwas ſind, von ihnen abgeſondert aber nichts ſind. Alſo exiſtiren eben ſowohl äußere Dinge, als ich Selbſt exiſtire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbſtbewußtſeins; nur mit dem Unterſchiede, daß die Vorſtellung meiner Selbſt, als des denkenden Subjects, blos auf den inneren, die Vorſtellungen aber, welche ausgedehnte Weſen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. Ich habe in Abſicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände eben ſo wenig nöthig zu ſchließen, als in Anſehung der Wirklichkeit des Gegenſtandes meines inneren Sinnes, (meiner Gedanken;) denn ſie ſind beiderſeitig nichts, als Vorſtellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtſein) zugleich ein genugſamer Beweis ihrer Wirklichkeit iſt.

Alſo iſt der transſcendentale Idealiſt ein empiriſcher Realiſt und geſteht der Materie, als Erſcheinung eine Wirklichkeit zu, die nicht geſchloſſen werden darf, ſondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen kommt der transſcendentale Realismus nothwendig in Verlegenheit, und ſieht ſich genöthigt, dem empiriſchen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenſtände äußerer Sinne für etwas von den Sinnen ſelbſt Unterſchiedenes und bloſe Erſcheinungen für ſelbſtſtändige Weſen anſieht, die ſich außer uns befinden; da denn freilich bei unſerem beſten Bewußtſein unſerer Vorſtellung von dieſen Dingen noch lange nicht gewiß iſt, daß, wenn die Vorſtellung exiſtirt, auch der ihr correſpondirende Gegenſtand exiſtire; da hingegen in unſerem Syſtem dieſe äußeren Dinge, die Materie nämlich, in allen ihren Geſtalten und Veränderungen nichts, als bloſe Erſcheinungen d. i. Vorſtellungen in uns ſind, deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewußt werden.

Da nun, ſo viel ich weiß, alle dem empiriſchen Idealismus anhängende Pſychologen transſcendentale Realiſten ſind, ſo haben ſie freilich ganz conſequent verfahren, dem empiriſchen Idealismus große Wichtigkeit zuzugeſtehen, als einem von den Problemen, daraus die menſchliche Vernunft ſich ſchwerlich zu helfen wiſſe. Denn in der That, wenn man äußere Erſcheinungen als Vorſtellungen anſieht, die von ihren Gegenſtänden, als an ſich außer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, ſo iſt nicht abzuſehen, wie man dieſer ihr Daſein anders, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Urſache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in uns oder außer uns ſei. Nun kann man zwar einräumen, daß von unſeren äußeren Anſchauungen etwas, was im transſcendentalen Verſtande außer uns ſein mag, die Urſache ſei; aber dieſes iſt nicht der Gegenſtand, den wir unter den Vorſtellungen der Materie und körperlicher Dinge verſtehen; denn dieſe ſind lediglich Erſcheinungen d. i. bloſe Vorſtellungsarten, die ſich jederzeit nur in uns befinden und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtſein eben ſo, wie das Bewußtſein meiner eigenen Gedanken beruht. Der transſcendentale Gegenſtand iſt, ſowohl in Anſehung der inneren als äußeren Anſchauung, gleich unbekannt. Von ihm aber iſt auch nicht die Rede, ſondern von dem empiriſchen, welcher alsdann ein äußerer heißt, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenſtand, wenn er lediglich im Zeitverhältniſſe vorgeſtellt wird; Raum aber und Zeit ſind beide nur in uns anzutreffen.

Weil indeſſen der Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei ſich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an ſich ſelbſt von uns unterſchieden exiſtirt, bald was blos zur äußeren Erſcheinung gehört, ſo wollen wir, um dieſen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die pſychologiſche Frage wegen der Realität unſerer äußeren Anſchauung genommen wird, außer Unſicherheit zu ſetzen, empiriſch äußerliche Gegenſtände dadurch von denen, die ſo im transſcendentalen Sinne heißen möchten, unterſcheiden, daß wir ſie geradezu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen ſind.

Raum und Zeit ſind zwar Vorſtellungen a priori, welche uns als Formen unſerer ſinnlichen Anſchauung beiwohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenſtand unſeren Sinn durch Empfindung beſtimmt hat, um ihn unter jenen ſinnlichen Verhältniſſen vorzuſtellen. Allein dieſes Materielle oder Reale, dieſes Etwas, was im Raume angeſchaut werden ſoll, ſetzt nothwendig Wahrnehmung voraus und kann unabhängig von dieſer, welche die Wirklichkeit von Etwas im Raume anzeigt, durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden. Empfindung iſt alſo dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem ſie auf die eine oder die andere Art der ſinnlichen Anſchauung bezogen wird. Iſt Empfindung einmal gegeben, (welche, wenn ſie auf einen Gegenſtand überhaupt, ohne dieſen zu beſtimmen, angewandt wird, Wahrnehmung heißt,) ſo kann durch die Mannigfaltigkeit derſelben mancher Gegenſtand in der Einbildung gedichtet werden, der außer der Einbildung im Raume oder der Zeit keine empiriſche Stelle hat. Dieſes iſt ungezweifelt gewiß, man mag nun die Empfindungen Luſt und Schmerz, oder auch der äußeren, als Farben, Wärme u. ſ. w. nehmen, ſo iſt Wahrnehmung dasjenige, wodurch der Stoff, um Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung zu denken, zuerſt gegeben werden muß. Dieſe Wahrnehmung ſtellt alſo, (damit wir diesmal nur bei äußeren Anſchauungen bleiben,) etwas Wirkliches im Raume vor. Denn erſtlich iſt Wahrnehmung die Vorſtellung einer Wirklichkeit, ſo wie Raum die Vorſtellung einer bloſen Möglichkeit des Beiſammenſeins. Zweitens wird dieſe Wirklichkeit für den äußeren Sinn d. i. im Raume vorgeſtellt. Drittens iſt der Raum ſelbſt nichts Anderes, als bloſe Vorſtellung, mithin kann in ihm nur das als wirklich gelten, was in ihm vorgeſtellt*) wird, und umgekehrt, was in ihm gegeben d. i. durch Wahrnehmung vorgeſtellt wird, iſt in ihm auch wirklich; denn wäre es in ihm nicht wirklich d. i. unmittelbar durch empiriſche Anſchauung gegeben, ſo könnte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anſchauungen gar nicht a priori erdenken kann.

---

*) Man muß dieſen paradoxen, aber richtigen Satz wohl merken: daß im Raume nichts ſei, als was in ihm vorgeſtellt wird, denn der Raum iſt ſelbſt nichts Anderes, als Vorſtellung, folglich was in ihm iſt, muß in der Vorſtellung enthalten ſein, und im Raume iſt gar nichts, außer ſofern es in ihm wirklich vorgeſtellt wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß eine Sache nur in der Vorſtellung von ihr exiſtiren könne, der aber hier das Anſtößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an ſich, ſondern nur Erſcheinungen d. i. Vorſtellungen ſind.

Alle äußere Wahrnehmung alſo beweiſet unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder iſt vielmehr das Wirkliche ſelbſt, und in ſofern iſt alſo der empiriſche Realismus außer Zweifel, d. i. es correſpondirt unſeren äußeren Anſchauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich iſt der Raum ſelbſt, mit allen ſeinen Erſcheinungen, als Vorſtellungen nur in mir; aber in dieſem Raume iſt doch gleichwohl das Reale, oder der Stoff aller Gegenſtände äußerer Anſchauung wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es iſt auch unmöglich, daß in *dieſem Raume* irgend etwas *außer uns* (im transſcendentalen Sinne) gegeben werden ſollte, weil der Raum ſelbſt außer unſerer Sinnlichkeit nichts iſt. Alſo kann der ſtrengſte Idealiſt nicht verlangen, man ſolle beweiſen, daß unſerer Wahrnehmung der Gegenſtand außer uns (in ſtricter Bedeutung) entſpreche. Denn wenn es dergleichen gäbe, ſo würde es doch nicht als außer uns vorgeſtellt und angeſchaut werden können, weil dieſes den Raum vorausſetzt, und die Wirklichkeit im Raume, als einer bloſen Vorſtellung, nichts Anderes, als die Wahrnehmung ſelbſt iſt. Das Reale äußerer Erſcheinungen iſt alſo wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weiſe wirklich ſein.

Aus Wahrnehmungen kann nun, entweder durch ein bloſes Spiel der Einbildung, oder auch vermittelſt der Erfahrung Erkenntniß der Gegenſtände erzeugt werden. Und da können allerdings trügliche Vorſtellungen entſpringen, denen die Gegenſtände nicht entſprechen und wobei die Täuſchung bald einem Blendwerke der Einbildung (im Traume), bald einem Fehltritte der Urtheilskraft (beim ſogenannten Betruge der Sinne) beizumeſſen iſt. Um nun hierin dem falſchen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: *Was mit einer Wahrnehmung nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängt, iſt wirklich.* Allein dieſe Täuſchung ſowohl, als die Verwahrung wider dieſelbe trifft eben ſowohl den Idealismus, als den Dualismus, indem es dabei nur um die Form der Erfahrung zu thun iſt. Den empiriſchen Idealismus, als eine falſche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unſerer äußeren Wahrnehmungen, zu widerlegen, iſt ſchon hinreichend, daß äußere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweiſe, welcher Raum, ob er zwar an ſich nur bloſe Form der Vorſtellungen iſt, dennoch in Anſehung aller äußeren Erſcheinungen, (die auch nichts Anderes, als bloſe Vorſtellungen ſind,) objective Realität hat; imgleichen, daß ohne Wahrnehmung ſelbſt die Erdichtung und der Traum nicht möglich ſeien, unſere äußeren Sinne alſo, den datis nach, woraus Erfahrung entſpringen kann, ihre wirklichen correſpondirenden Gegenſtände im Raume haben.

Der dogmatiſche Idealiſt würde derjenige ſein, der das Daſein der Materie leugnet, der ſkeptiſche, der ſie bezweifelt, weil er ſie für unerweislich hält. Der Erſtere kann es nur darum ſein, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widerſprüche zu finden glaubt und mit dieſem haben wir es jetzt noch nicht zu thun. Der folgende Abſchnitt von dialektiſchen Schlüſſen, der die Vernunft in ihrem inneren Streite in Anſehung der Begriffe, die ſie ſich von der Möglichkeit deſſen, was in den Zuſammenhang der Erfahrung gehört, vorſtellt, wird auch dieſer Schwierigkeit abhelfen. Der ſkeptiſche Idealiſt aber, der blos den Grund unſerer Behauptung anſicht und unſere Ueberredung von dem Daſein der Materie, die wir auf unmittelbare Wahrnehmung zu gründen glauben, für unzureichend erklärt, iſt ſofern ein Wohlthäter der menſchlichen Vernunft, als er uns nöthigt, ſelbſt bei dem kleinſten Schritte der gemeinen Erfahrung, die Augen wohl aufzuthun und, was wir vielleicht nur erſchleichen, nicht ſogleich als wohlerworben in unſeren Beſitz aufzunehmen. Der Nutzen, den dieſe idealiſtiſchen Einwürfe hier ſchaffen, fällt jetzt klar in die Augen. Sie treiben uns mit Gewalt dahin, wenn wir uns nicht in unſeren gemeinſten Behauptungen verwickeln wollen, alle Wahrnehmungen, ſie mögen nun innere oder äußere heißen, blos als ein Bewußtſein deſſen, was unſerer Sinnlichkeit anhängt, und die äußeren Gegenſtände derſelben nicht für Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur für Vorſtellungen anzuſehen, deren wir uns, wie jeder anderen Vorſtellung, unmittelbar bewußt werden können, die aber darum äußere heißen, weil ſie demjenigen Sinne anhängen, den wir den äußeren Sinn nennen, deſſen Anſchauung der Raum iſt, der aber doch ſelbſt nichts Anderes, als eine innere Vorſtellungsart iſt, in welcher ſich gewiſſe Wahrnehmungen mit einander verknüpfen.

Wenn wir äußere Gegenſtände für Dinge an ſich gelten laſſen, ſo iſt ſchlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniß ihrer Wirklichkeit außer uns kommen ſollen, indem wir uns blos auf die Vorſtellung ſtützen, die in uns iſt. Denn man kann doch außer ſich nicht empfinden, ſondern nur in ſich ſelbſt, und das ganze Selbſtbewußtſein liefert daher nichts, als lediglich unſere eigenen Beſtimmungen. Alſo nöthigt uns der ſkeptiſche Idealismus, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, nämlich zu der Idealität aller Erſcheinungen zu ergreifen, welche wir in der transſcendentalen Aeſthetik unabhängig von dieſen Folgen, die wir damals nicht vorausſehen konnten, dargethan haben. Fragt man nun, ob denn dieſem zu Folge der Dualismus allein in der Seelenlehre Statt finde, ſo iſt die Antwort: allerdings! aber nur im empiriſchen Verſtande, d. i. in dem Zuſammenhange der Erfahrung iſt wirklich Materie, als Subſtanz in der Erſcheinung, dem äußeren Sinne, ſo wie das denkende Ich, gleichfalls als Subſtanz in der Erſcheinung, vor dem inneren Sinne gegeben und nach den Regeln, welche dieſe Kategorie in den Zuſammenhang unſerer äußeren ſowohl, als inneren Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müſſen auch beiderſeits Erſcheinungen unter ſich verknüpft werden. Wollte man aber den Begriff des Dualismus, wie es gewöhnlich geſchieht, erweitern und ihn im transſcendentalen Verſtande nehmen, ſo hätten weder er, noch der ihm entgegengeſetzte Pneumatismus einerſeits, oder der Materialismus andererſeits, nicht den mindeſten Grund, indem man alsdenn die Beſtimmung ſeiner Begriffe verfehlte, und die Verſchiedenheit der Vorſtellungsart von Gegenſtänden, die uns nach dem, was ſie an ſich ſind, unbekannt bleiben, für eine Verſchiedenheit dieſer Dinge ſelbſt hält. Ich, durch den inneren Sinn in der Zeit vorgeſtellt, und Gegenſtände im Raume, außer mir, ſind zwar ſkeptiſch ganz unterſchiedene Erſcheinungen, aber dadurch werden ſie nicht als verſchiedene Dinge gedacht. Das transſcendentale Object, welches den äußeren Erſcheinungen, imgleichen das, was der inneren Anſchauung zum Grunde liegt, iſt weder Materie, noch ein denkend Weſen an ſich ſelbſt, ſondern ein uns unbekannter Grund der Erſcheinungen, die den empiriſchen Begriff von der erſten ſowohl, als zweiten Art an die Hand geben.

Wenn wir alſo, wie uns denn die gegenwärtige Kritik augenſcheinlich dazu nöthigt, der oben feſtgeſetzten Regel treu bleiben, unſere Fragen nicht weiter zu treiben, als nur ſo weit mögliche Erfahrung uns das Object derſelben an die Hand geben kann, ſo werden wir es uns nicht einmal einfallen laſſen, über die Gegenſtände unſerer Sinne nach demjenigen, was ſie an ſich ſelbſt d. i. ohne alle Beziehung auf die Sinne ſein mögen, Erkundigung anzuſtellen. Wenn aber der Pſycholog Erſcheinungen für Dinge an ſich ſelbſt nimmt, ſo mag er als Materialiſt einzig und allein Materie, oder als Spiritualiſt blos denkende Weſen (nämlich nach der Form unſeres inneren Sinnes), oder als Dualiſt beide als für ſich exiſtirende Dinge in ſeinen Lehrbegriff aufnehmen, ſo iſt er doch immer durch Mißverſtand hingehalten über die Art zu vernünfteln, wie dasjenige an ſich ſelbſt exiſtiren möge, was doch kein Ding an ſich, ſondern nur die Erſcheinung eines Dinges überhaupt iſt.

Betrachtung

über die Summe der reinen Seelenlehre, zu Folge dieſen Paralogismen.

Wenn wir die Seelenlehre, als die Phyſiologie des inneren Sinnes, mit der Körperlehre, als einer Phyſiologie der Gegenſtände äußerer Sinne vergleichen, ſo finden wir, außer dem, daß in beiden Vieles empiriſch erkannt werden kann, doch dieſen merkwürdigen Unterſchied, daß in der letzteren Wiſſenſchaft doch Vieles a priori, aus dem bloſen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Weſens, in der erſteren aber aus dem Begriffe eines denkenden Weſens gar nichts a priori ſynthetiſch erkannt werden kann. Die Urſache iſt dieſe. Obgleich beides Erſcheinungen ſind, ſo hat doch die Erſcheinung vor dem äußeren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Beſtimmungen zum Grunde liegendes Subſtratum und mithin einen ſynthetiſchen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erſcheinung in demſelben an die Hand gibt, anſtatt daß die Zeit, welche die einzige Form unſerer inneren Anſchauung iſt, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechſel der Beſtimmungen, nicht aber den beſtimmbaren Gegenſtand zu erkennen gibt. Denn in dem, was wir Seele nennen, iſt Alles im continuirlichen Fluſſe und nichts Bleibendes, außer etwa, (wenn man es durchaus will,) das darum ſo einfache Ich, weil dieſe Vorſtellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen ſie auch ſcheint ein einfaches Object vorzuſtellen, oder beſſer geſagt, zu bezeichnen. Dieſes Ich müßte eine Anſchauung ſein, welche, da ſie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgeſetzt würde, als Anſchauung a priori ſynthetiſche Sätze lieferte, wenn es möglich ſein ſollte, eine reine Vernunfterkenntniß von der Natur eines denkenden Weſens überhaupt zu Stande zu bringen. Allein dieſes Ich iſt ſo wenig Anſchauung, als Begriff von irgend einem Gegenſtande, ſondern die bloſe Form des Bewußtſeins, welches beiderlei Vorſtellungen begleiten und ſie dadurch zu Erkenntniſſen erheben kann, ſofern nämlich dazu noch irgend etwas Anderes in der Anſchauung gegeben wird, welches zu einer Vorſtellung von einem Gegenſtande Stoff darreicht. Alſo fällt die ganze rationale Pſychologie, als eine, alle Kräfte der menſchlichen Vernunft überſteigende Wiſſenſchaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unſere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu ſtudiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann.

Ob ſie nun aber gleich als erweiternde Erkenntniß keinen Nutzen hat, ſondern als ſolche aus lauter Paralogismen zuſammengeſetzt iſt, ſo kann man ihr doch, wenn ſie für nichts mehr, als eine kritiſche Behandlung unſerer dialektiſchen Schlüſſe und zwar der gemeinen und natürlichen Vernunft gelten ſoll, einen wichtigen negativen Nutzen nicht abſprechen.

Wozu haben wir wohl eine blos auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Abſicht, um unſer denkendes Selbſt wider die Gefahr des Materialismus zu ſichern. Dieſes leiſtet aber der Vernunftbegriff von unſerem denkenden Selbſt, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, daß nach demſelben einige Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und ſelbſt die Exiſtenz denkender Weſen aufgehoben werden würde, ſo wird vielmehr klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts iſt, als die Erſcheinung in der Sinnlichkeit unſeres Subjects und eine Art Vorſtellungen deſſelben.

Dadurch erkenne ich zwar freilich dieſes denkende Selbſt ſeinen Eigenſchaften nach nicht beſſer, noch kann ich ſeine Beharrlichkeit, ja ſelbſt nicht einmal die Unabhängigkeit ſeiner Exiſtenz von dem etwanigen transſcendentalen Subſtratum äußerer Erſcheinungen einſehen; denn dieſes iſt mir, eben ſo wohl als jenes, unbekannt. Weil es aber gleichwohl möglich iſt, daß ich anders woher, als aus blos ſpeculativen Gründen Urſache hernähme, eine ſelbſtſtändige und bei allem möglichen Wechſel meines Zuſtandes beharrliche Exiſtenz meiner denkenden Natur zu hoffen, ſo iſt dadurch ſchon viel gewonnen, bei dem freien Geſtändniß meiner eigenen Unwiſſenheit, dennoch die dogmatiſchen Angriffe eines ſpeculativen Gegners abtreiben zu können und ihm zu zeigen, daß er niemals mehr von der Natur meines Subjects wiſſen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzuſprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

Auf dieſen transſcendentalen Schein unſerer pſychologiſchen Begriffe gründen ſich denn noch drei dialektiſche Fragen, welche das eigentliche Ziel der rationalen Pſychologie ausmachen, und nirgend anders, als durch obige Unterſuchungen entſchieden werden können; nämlich 1) von der Möglichkeit der Gemeinſchaft der Seele mit einem organiſchen Körper, d. i. der Animalität und dem Zuſtande der Seele im Leben des Menſchen, 2) vom Anfange dieſer Gemeinſchaft, d. i. der Seele in und vor der Geburt des Menſchen, 3) dem Ende dieſer Gemeinſchaft, d. i. der Seele in und nach dem Tode des Menſchen (Frage wegen der Unſterblichkeit).

Ich behaupte nun, daß alle Schwierigkeiten, die man bei dieſen Fragen vorzufinden glaubt, und mit denen, als dogmatiſchen Einwürfen man ſich das Anſehen einer tieferen Einſicht in die Natur der Dinge, als der gemeine Verſtand wohl haben kann, zu geben ſucht, auf einem bloſen Blendwerke beruhe, nach welchem man das, was blos in Gedanken exiſtirt, hypoſtaſirt und in eben derſelben Qualität als einen wirklichen Gegenſtand außerhalb dem denkenden Subjecte annimmt, nämlich Ausdehnung, die nichts, als Erſcheinung iſt, für eine, auch ohne unſere Sinnlichkeit ſubſiſtirende Eigenſchaft äußerer Dinge, und Bewegung für deren Wirkung, welche auch außer unſeren Sinnen an ſich wirklich vorgeht, zu halten. Denn die Materie, deren Gemeinſchaft mit der Seele ſo großes Bedenken erregt, iſt nichts Anderes, als eine bloſe Form, oder eine gewiſſe Vorſtellungsart eines unbekannten Gegenſtandes, durch diejenige Anſchauung, welche man den äußeren Sinn nennt. Es mag alſo wohl etwas außer uns ſein, dem dieſe Erſcheinung, welche wir Materie nennen, correſpondirt; aber in derſelben Qualität als Erſcheinung iſt es nicht außer uns, ſondern lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieſer Gedanke durch genannten Sinn es als außer uns befindlich vorſtellt. Materie bedeutet alſo nicht eine von dem Gegenſtande des inneren Sinnes (Seele) ſo ganz unterſchiedene und heterogene Art von Subſtanzen, ſondern nur die Ungleichartigkeit der Erſcheinungen von Gegenſtänden, (die uns an ſich ſelbſt unbekannt ſind,) deren Vorſtellungen wir äußere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinn zählen, ob ſie gleich eben ſo wohl blos zum denkenden Subjecte, als alle übrigen Gedanken gehören, nur daß ſie dieſes Täuſchende an ſich haben, daß, da ſie Gegenſtände im Raume vorſtellen, ſie ſich gleichſam von der Seele ablöſen und außer ihr zu ſchweben ſcheinen, da doch ſelbſt der Raum, darin ſie angeſchaut werden, nichts, als eine Vorſtellung iſt, deren Gegenbild in derſelben Qualität außer der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Nun iſt die Frage nicht mehr von der Gemeinſchaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Subſtanzen außer uns, ſondern blos von der Verknüpfung der Vorſtellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unſerer äußeren Sinnlichkeit, und wie dieſe unter einander nach beſtändigen Geſetzen verknüpft ſein mögen, ſo daß ſie in einer Erfahrung zuſammenhängen.

So lange wir innere und äußere Erſcheinungen, als bloſe Vorſtellungen in der Erfahrung mit einander zuſammenhalten, ſo finden wir nichts Widerſinniſches und welches die Gemeinſchaft beider Art Sinne befremdlich machte. Sobald wir aber die äußeren Erſcheinungen hypoſtaſiren, ſie nicht mehr als Vorſtellungen, ſondern in derſelben *Qualität, wie ſie in uns ſind, auch als außer uns für ſich beſtehende Dinge*, ihre Handlungen aber, die ſie als Erſcheinungen gegen einander im Verhältniß zeigen, auf unſer denkendes Subject beziehen, ſo haben wir einen Charakter der wirkenden Urſachen außer uns, der ſich mit ihren Wirkungen in uns nicht zuſammenreimen will, weil jener ſich blos auf äußere Sinne, dieſe aber auf den inneren Sinn beziehen; welche, ob ſie zwar in einem Subjecte vereinigt, dennoch höchſt ungleichartig ſind. Da haben wir denn keine anderen äußeren Wirkungen, als Veränderungen des Orts, und keine Kräfte, als blos Beſtrebungen, welche auf Verhältniſſe im Raume, als ihre Wirkungen auslaufen. In uns aber ſind die Wirkungen Gedanken, unter denen kein Verhältniß des Orts, Bewegung, Geſtalt, oder Raumesbeſtimmung überhaupt Statt findet, und wir verlieren den Leitfaden der Urſachen gänzlich an den Wirkungen, die ſich davon in dem inneren Sinne zeigen ſollten. Aber wir ſollten bedenken, daß nicht die Körper Gegenſtände an ſich ſind, die uns gegenwärtig ſind, ſondern eine bloſe Erſcheinung, wer weiß, welches unbekannten Gegenſtandes; daß die Bewegung nicht die Wirkung dieſer unbekannten Urſache, ſondern blos die Erſcheinung ihres Einfluſſes auf unſere Sinne ſei; daß folglich beide nicht Etwas außer uns, ſondern blos Vorſtellungen in uns ſind; mithin daß nicht die Bewegung der Materie in uns Vorſtellungen wirke, ſondern daß ſie ſelbſt, (mithin auch die Materie, die ſich dadurch kennbar macht,) bloſe Vorſtellung ſei und endlich die ganze ſelbſt gemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe: wie und durch welche Urſache die Vorſtellungen unſerer Sinnlichkeit ſo unter einander in Verbindung ſtehen, daß diejenige, welche wir äußere Anſchauungen nennen, nach empiriſchen Geſetzen, als Gegenſtände außer uns vorgeſtellt werden können? welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Urſprung der Vorſtellungen von außer uns befindlichen, ganz fremdartigen wirkenden Urſachen zu erklären, indem wir die Erſcheinungen einer unbekannten Urſache für die Urſache außer uns nehmen, welches nichts, als Verwirrung veranlaſſen kann. In Urtheilen, in denen eine durch lange Gewohnheit eingewurzelte Mißdeutung vorkommt, iſt es unmöglich, die Berichtigung ſofort zu derjenigen Faßlichkeit zu bringen, welche in anderen Fällen gefordert werden kann, wo keine dergleichen unvermeidliche Illuſion den Begriff verwirrt. Daher wird dieſe unſere Befreiung der Vernunft von ſophiſtiſchen Theorien ſchwerlich ſchon die Deutlichkeit haben, die ihr zur völligen Befriedigung nöthig iſt.

Ich glaube dieſe auf folgende Weiſe befördern zu können.

Alle *Einwürfe* können in *dogmatiſche*, *kritiſche* und *ſkeptiſche* eingetheilt werden. Der dogmatiſche Einwurf iſt, der wider einen *Satz*, der kritiſche, der wider den *Beweis* eines Satzes gerichtet iſt. Der erſtere bedarf einer Einſicht in die Beſchaffenheit der Natur eines Gegenſtandes, um das Gegentheil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von dieſem Gegenſtande vorgibt; er iſt daher ſelbſt dogmatiſch und gibt vor, die Beſchaffenheit, von der die Rede iſt, beſſer zu kennen, als das Gegentheil. Der kritiſche Einwurf, weil er den Satz in ſeinem Werthe oder Unwerthe unangetaſtet läßt und nur den Beweis anficht, bedarf gar nicht den Gegenſtand beſſer zu kennen oder ſich einer beſſeren Kenntniß deſſelben anzumaßen; er zeigt nur, daß die Behauptung grundlos, nicht, daß ſie unrichtig ſei. Der ſkeptiſche ſtellt Satz und Gegenſatz wechſelſeitig gegen einander, als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit, einen jeden derſelben wechſelsweiſe als Dogma und den anderen als deſſen Einwurf, iſt alſo auf zwei entgegengeſetzten Seiten dem Scheine nach dogmatiſch, um alles Urtheil über den Gegenſtand gänzlich zu vernichten. Der dogmatiſche alſo ſowohl, als ſkeptiſche Einwurf, müſſen beide ſoviel Einſicht ihres Gegenſtandes vorgeben, als nöthig iſt, etwas von ihm bejahend oder verneinend zu behaupten. Der kritiſche iſt allein von der Art, daß, indem er blos zeigt, man nehme zum Behuf ſeiner Behauptung etwas an, was nichtig und blos eingebildet iſt, die Theorie ſtürzt, dadurch, daß er ihr die angemaßte Grundlage entzieht, ohne ſonſt etwas über die Beſchaffenheit des Gegenſtandes ausmachen zu wollen.

Nun ſind wir nach den gemeinen Begriffen unſerer Vernunft in Anſehung der Gemeinſchaft, darin unſer denkendes Subject mit den Dingen außer uns ſteht, dogmatiſch und ſehen dieſe als wahrhafte unabhängig von uns beſtehende Gegenſtände an, nach einem gewiſſen transſcendentalen Dualismus, der jene äußeren Erſcheinungen nicht als Vorſtellungen zum Subjecte zählt, ſondern ſie, ſo wie ſinnliche Anſchauung ſie uns liefert, außer uns als Objecte verſetzt und ſie von dem denkenden Subjecte gänzlich abtrennt. Dieſe Subreption iſt nun die Grundlage aller Theorien über die Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Körper, und es wird niemals gefragt: ob denn dieſe objective Realität der Erſcheinungen ſo ganz richtig ſei? ſondern dieſe wird als zugeſtanden vorausgeſetzt und nur über die Art vernünftelt, wie ſie erklärt und begriffen werden müſſe. Die gewöhnlichen drei hierüber erdachten und wirklich einzig möglichen Syſteme ſind die des **phyſiſchen Einfluſſes**, der **vorher beſtimmten Harmonie** und der **übernatürlichen Aſſiſtenz**.

Die zwei letzteren Erklärungsarten der Gemeinſchaft der Seele mit der Materie ſind auf Einwürfe gegen die erſtere, welche die Vorſtellung des gemeinen Verſtandes iſt, gegründet, daß nämlich dasjenige, was als Materie erſcheint, durch ſeinen unmittelbaren Einfluß nicht die Urſache von Vorſtellungen, als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen, ſein könne. Sie können aber alsdenn mit dem, was ſie unter dem Gegenſtande äußerer Sinne verſtehen, nicht den Begriff einer Materie verbinden, welche nichts, als Erſcheinung, mithin ſchon an ſich ſelbſt bloſe Vorſtellung iſt, die durch irgend welche äußere Gegenſtände gewirkt worden; denn ſonſt würden ſie ſagen, daß die Vorſtellungen äußerer Gegenſtände (die Erſcheinungen) nicht äußere Urſachen der Vorſtellungen in unſerem Gemüthe ſein können, welches ein ganz ſinnleerer Einwurf ſein würde, weil es Niemandem einfallen wird, das, was er einmal als bloſe Vorſtellung anerkannt hat, für eine äußere Urſache zu halten. Sie müſſen alſo nach unſeren Grundſätzen ihre Theorie darauf richten, daß dasjenige, was der wahre (transſcendentale) Gegenſtand unſerer äußeren Sinne iſt, nicht die Urſache derjenigen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ſein könne, die wir unter dem Namen Materie verſtehen. Da nun Niemand mit Grund vorgeben kann, etwas von der transſcendentalen Urſache unſerer Vorſtellungen äußerer Sinne zu kennen, ſo iſt ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinten Verbeſſerer der Lehre vom phyſiſchen Einfluſſe, nach der gemeinen Vorſtellungsart eines transſcendentalen Dualismus, die Materie als ſolche für ein Ding an ſich ſelbſt, (und nicht als bloſe Erſcheinungen eines unbekannten Dinges) anſehen und ihren Einwurf dahin richten, zu zeigen, daß ein ſolcher äußerer Gegenſtand, welcher keine andere Cauſalität, als die der Bewegungen an ſich zeigt, nimmermehr die wirkende Urſache von Vorſtellungen ſein könne, ſondern daß ſich ein drittes Weſen deshalb ins Mittel ſchlagen müſſe, um, wo nicht Wechſelwirkung, doch wenigſtens Correſpondenz und Harmonie zwiſchen beiden zu ſtiften; ſo würden ſie ihre Widerlegung davon anfangen, das *πρῶτον ψεῦδος* des phyſiſchen Einfluſſes in ihrem Dualismus anzunehmen und alſo durch ihren Einwurf nicht ſowohl den natürlichen Einfluß, ſondern ihre eigene dualiſtiſche Vorausſetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entſpringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erſchlichenen dualiſtiſchen Vorſtellung: daß Materie als ſolche nicht Erſcheinung d. i. bloſe Vorſtellung des Gemüths, der ein unbekannter Gegenſtand entſpricht, ſondern der Gegenſtand an ſich ſelbſt ſei, ſowie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit exiſtirt.

Es kann alſo wider den gemein angenommenen phyſiſchen Einfluß kein dogmatiſcher Einwurf gemacht werden. Denn nimmt der Gegner an, daß Materie und ihre Bewegung bloſe Erſcheinungen und alſo ſelbſt nur Vorſtellungen ſeien, ſo kann er doch nur darin die Schwierigkeit ſetzen, daß der unbekannte Gegenſtand unſerer Sinnlichkeit nicht die Urſache der Vorſtellungen in uns ſein könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das Mindeſte berechtigt, weil Niemand von einem unbekannten Gegenſtande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne. Er muß aber, nach unſeren obigen Beweiſen, dieſen transſcendentalen Idealismus nothwendig einräumen, wofern er nicht offenbar Vorſtellungen hypoſtaſiren und ſie, als wahre Dinge, außer ſich verſetzen will.

Gleichwohl kann wider die gemeine Lehrmeinung des phyſiſchen Einfluſſes ein gegründeter kritiſcher Einwurf gemacht werden. Eine ſolche vorgegebene Gemeinſchaft zwiſchen zween Arten von Subſtanzen, der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualismus zum Grunde und macht die letztere, die doch nichts, als bloſe Vorſtellungen des denkenden Subjects ſind, zu Dingen, die für ſich beſtehen. Alſo kann der mißverſtandene phyſiſche Einfluß dadurch völlig vereitelt werden, daß man den Beweisgrund deſſelben als nichtig und erſchlichen aufdeckt.

Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinſchaft des Denkenden und Ausgedehnten, würde alſo, wenn man alles Eingebildete abſondert, lediglich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subject überhaupt äußere Anſchauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung deſſelben, Geſtalt und Bewegung) möglich ſei? Auf dieſe Frage aber iſt es keinem Menſchen möglich eine Antwort zu finden, und man kann dieſe Lücke unſeres Wiſſens niemals ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erſcheinungen einem transſcendentalen Gegenſtande zuſchreibt, welcher die Urſache dieſer Art Vorſtellungen iſt, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden. In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erſcheinungen als Gegenſtände an ſich ſelbſt, ohne uns um den erſten Grund ihrer Möglichkeit (als Erſcheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Grenze hinaus, ſo wird der Begriff eines transſcendentalen Gegenſtandes nothwendig.

Von dieſen Erinnerungen über die Gemeinſchaft zwiſchen dem denkenden und den ausgedehnten Weſen iſt die Entſcheidung aller Streitigkeiten oder Einwürfe, welche den Zuſtand der denkenden Natur vor dieſer Gemeinſchaft (dem Leben), oder nach aufgehobener ſolchen Gemeinſchaft (im Tode) betreffen, eine unmittelbare Folge. Die Meinung, daß das denkende Subject vor aller Gemeinſchaft mit Körpern habe denken können, würde ſich ſo ausdrücken: daß vor dem Anfange dieſer Art der Sinnlichkeit, wodurch uns etwas im Raume erſcheint, dieſelben transſcendentalen Gegenſtände, welche im gegenwärtigen Zuſtande als Körper erſcheinen, auf ganz andere Art haben angeſchaut werden können. Die Meinung aber, daß die Seele, nach Aufhebung aller Gemeinſchaft mit der körperlichen Welt, noch fortfahren könne zu denken, würde ſich in dieſer Form ankündigen: daß, wenn die Art der Sinnlichkeit, wodurch uns transſcendentale und für jetzt ganz unbekannte Gegenſtände als materielle Welt erſcheinen, aufhören ſollte, ſo ſei darum noch nicht alle Anſchauung derſelben aufgehoben und es ſei ganz wohl möglich, daß eben dieſelben unbekannten Gegenſtände fortführen, obzwar freilich nicht mehr in der Qualität der Körper, von dem denkenden Subjecte erkannt zu werden.

Nun kann zwar Niemand den mindeſten Grund zu einer ſolchen Behauptung aus ſpeculativen Principien anführen, ja nicht einmal die Möglichkeit davon darthun, ſondern nur vorausſetzen; aber eben ſo wenig kann auch Jemand irgend einen gültigen dogmatiſchen Einwurf dagegen machen. Denn wer er auch ſei, ſo weiß er eben ſo wenig von der abſoluten und inneren Urſache äußerer und körperlicher Erſcheinungen, wie ich oder Jemand anderes. Er kann alſo auch nicht mit Grunde vorgeben zu wiſſen, worauf die Wirklichkeit der äußeren Erſcheinungen im jetzigen Zuſtande (im Leben) beruhe, mithin auch nicht, daß die Bedingung aller äußeren Anſchauung, oder auch das denkende Subject ſelbſt nach demſelben (im Tode) aufhören werde.

So iſt denn alſo aller Streit über die Natur unſeres denkenden Weſens und der Verknüpfung deſſelben mit der Körperwelt lediglich eine Folge davon, daß man in Anſehung deſſen, wovon man nichts weiß, die Lücke durch Paralogiſmen der Vernunft ausfüllt, da man ſeine Gedanken zu Sachen macht und ſie hypoſtaſirt, woraus eingebildete Wiſſenſchaft, ſowohl in Anſehung deſſen, der bejahend, als deſſen, der verneinend behauptet, entſpringt; indem ein Jeder entweder von Gegenſtänden etwas zu wiſſen vermeint, davon kein Menſch einigen Begriff hat, oder ſeine eigenen Vorſtellungen zu Gegenſtänden macht und ſich ſo in einem ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten und Widerſprüchen herum drehet. Nichts, als die Nüchternheit einer ſtrengen, aber gerechten Kritik, kann von dieſem dogmatiſchen Blendwerke, der ſo Viele durch eingebildete Glückſeligkeit unter Theorien und Syſtemen hinhält, befreien und alle unſere ſpeculativen Anſprüche blos auf das Feld möglicher Erfahrung einſchränken, nicht etwa durch ſchalen Spott über ſo oft fehlgeſchlagene Verſuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unſerer Vernunft, ſondern vermittelſt einer nach ſicheren Grundſätzen vollzogenen Grenzbeſtimmung derſelben, welche ihr nihil ulterius mit größeſter Zuverläſſigkeit an die herculiſchen Säulen heftet, die die Natur ſelbſt aufgeſtellt hat, um die Fahrt unſerer Vernunft nur ſo weit, als die ſtetig fortlaufenden Küſten der Erfahrung reichen, fortzuſetzen, die wir nicht verlaſſen können, ohne uns auf einen uferloſen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Ausſichten am Ende nöthigt, alle beſchwerliche und langwierige Bemühung, als hoffnungslos aufzugeben.

Wir ſind noch eine deutliche und allgemeine Erörterung des transſcendentalen und doch natürlichen Scheins in den Paralogiſmen der reinen Vernunft, imgleichen die Rechtfertigung der ſyſtematiſchen

und der Tafel der Kategorien parallel laufenden Anordnung derſelben bisher ſchuldig geblieben. Wir hätten ſie im Anfange dieſes Abſchnitts nicht übernehmen können, ohne in Gefahr der Dunkelheit zu gerathen, oder uns unſchicklicher Weiſe ſelbſt vorzugreifen. Jetzt wollen wir dieſe Obliegenheit zu erfüllen ſuchen.

Man kann allen Schein darin ſetzen, daß die ſubjective Bedingung des Denkens für die Erkenntniß des Objects gehalten wird. Ferner haben wir in der Einleitung in die transſcendentale Dialektik gezeigt, daß reine Vernunft ſich lediglich mit der Totalität der Syntheſis der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten beſchäftige. Da nun der dialektiſche Schein der reinen Vernunft kein empiriſcher Schein ſein kann, der ſich beim beſtimmten empiriſchen Erkenntniſſe vorfindet, ſo wird er das Allgemeine der Bedingungen des Denkens betreffen, und es wird nur drei Fälle des dialektiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft geben,

1) die Syntheſis der Bedingungen eines Gedankens überhaupt;
2) die Syntheſis der Bedingungen des empiriſchen Denkens;
3) die Syntheſis der Bedingungen des reinen Denkens.

In allen dieſen dreien Fällen beſchäftigt ſich die reine Vernunft blos mit der abſoluten Totalität dieſer Syntheſis d. i. mit derjenigen Bedingung, die ſelbſt unbedingt iſt. Auf dieſe Eintheilung gründet ſich auch der dreifache transſcendentale Schein, der zu drei Abſchnitten der Dialektik Anlaß gibt, und zu eben ſo viel ſcheinbaren Wiſſenſchaften aus reiner Vernunft, der transſcendentalen Pſychologie, Kosmologie und Theologie die Idee an die Hand gibt. Wir haben es hier nur mit der erſteren zu thun.

Weil wir beim Denken überhaupt von aller Beziehung des Gedankens auf irgend ein Object, (es ſei der Sinne oder des reinen Verſtandes,) abſtrahiren, ſo iſt die Syntheſis der Bedingungen eines Gedankens überhaupt (Nro. 1) gar nicht objectiv, ſondern blos eine Syntheſis des Gedankens mit dem Subject, die aber fälſchlich für eine ſynthetiſche Vorſtellung eines Objects gehalten wird.

Es folgt aber auch hieraus, daß der dialektiſche Schluß auf die Bedingung alles Denkens überhaupt, die ſelbſt unbedingt iſt, nicht einen Fehler im Inhalte begehe, (denn er abſtrahirt von allem Inhalte oder Objecte,) ſondern, daß er allein in der Form fehle und Paralogismus genannt werden müſſe.

Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich, in dem allgemeinen Satze: Ich denke, iſt, ſo hat die Vernunft es mit dieſer Bedingung, ſofern ſie ſelbſt unbedingt iſt, zu thun. Sie iſt aber nur die formale Bedingung, nämlich die logiſche Einheit eines jeden Gedankens, bei dem ich von allem Gegenſtande abſtrahire, und wird gleichwohl als ein Gegenſtand, den ich denke, nämlich: Ich ſelbſt und die unbedingte Einheit deſſelben vorgeſtellt.

Wenn mir Jemand überhaupt die Frage aufwürfe: von welcher Beſchaffenheit iſt ein Ding, welches denkt? ſo weiß ich darauf a priori nicht das Mindeſte zu antworten, weil die Antwort ſynthetiſch ſein ſoll; (denn eine analytiſche erklärt vielleicht wohl das Denken, aber gibt keine erweiterte Erkenntniß von demjenigen, worauf dieſes Denken ſeiner Möglichkeit nach beruht.) Zu jeder ſynthetiſchen Auflöſung aber wird Anſchauung erfordert, die in der ſo allgemeinen Aufgabe gänzlich weggelaſſen worden. Eben ſo kann Niemand die Frage in ihrer Allgemeinheit beantworten: was wohl das für ein Ding ſein müſſe, welches beweglich iſt? Denn die undurchdringliche Ausdehnung (Materie) iſt alsdenn nicht gegeben. Ob ich nun zwar allgemein auf jene Frage keine Antwort weiß, ſo ſcheint es mir doch, daß ich ſie im einzelnen Falle, in dem Satze, der das Bewußtſein ausdrückt: Ich denke, geben könne. Denn dieſes Ich iſt das erſte Subject d. i. Subſtanz, es iſt einfach ꝛc. Dieſes müßten aber alsdenn lauter Erfahrungsſätze ſein, die gleichwohl ohne eine allgemeine Regel, welche die Bedingungen der Möglichkeit zu denken überhaupt und a priori ausſagte, keine dergleichen Prädicate, (welche nicht empiriſch ſind,) enthalten könnte. Auf ſolche Weiſe wird mir meine anfänglich ſo ſcheinbare Einſicht, über die Natur eines denkenden Weſens und zwar aus lauter Begriffen zu urtheilen, verdächtig, ob ich gleich den Fehler derſelben noch nicht entdeckt habe.

Allein das weitere Nachforſchen hinter den Urſprung dieſer Attribute, die ich Mir, als einem denkenden Weſen überhaupt, beilege kann dieſen Fehler aufdecken. Sie ſind nichts mehr, als reine Kategorien, wodurch ich niemals einen beſtimmten Gegenſtand, ſondern nur die Einheit der Vorſtellungen, um einen Gegenſtand derſelben zu beſtimmen, denke. Ohne eine zum Grunde liegende Anſchauung kann die Kategorie allein mir keinen Begriff von einem Gegenſtande verſchaffen; denn nur durch Anſchauung wird der Gegenſtand gegeben, der hernach der Kategorie gemäß gedacht wird. Wenn ich ein Ding für eine Subſtanz in der Erſcheinung erkläre, ſo müſſen mir vorher Prädicate ſeiner Anſchauung gegeben ſein, an denen ich das Beharrliche vom Wandelbaren und das Subſtratum (Ding ſelbſt) von demjenigen, was ihm blos anhängt, unterſcheide. Wenn ich ein Ding einfach in der Erſcheinung nenne, ſo verſtehe ich darunter, daß die Anſchauung deſſelben zwar ein Theil der Erſcheinung ſei, ſelbſt aber nicht getheilt werden könne u. ſ. w. Iſt aber etwas nur für einfach im Begriffe und nicht in der Erſcheinung erkannt, ſo habe ich dadurch wirklich gar keine Erkenntniß von dem Gegenſtande, ſondern nur von meinem Begriffe, den ich mir von Etwas überhaupt mache, das keiner eigentlichen Anſchauung fähig iſt. Ich ſage nur, daß ich etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter, als blos, daß es Etwas ſei, zu ſagen weiß.

Nun iſt die bloſe Apperception (Ich) Subſtanz im Begriffe, einfach im Begriffe ꝛc. und ſo haben alle jene pſychologiſchen Lehrſätze ihre unſtreitige Richtigkeit. Gleichwohl wird dadurch doch dasjenige keineswegs von der Seele erkannt, was man eigentlich wiſſen will; denn alle dieſe Prädicate gelten gar nicht von der Anſchauung und können daher auch keine Folgen haben, die auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt würden, mithin ſind ſie völlig leer. Denn jener Begriff der Subſtanz lehrt mich nicht, daß die Seele für ſich ſelbſt fortdaure, nicht, daß ſie von den äußeren Anſchauungen ein Theil ſei, der ſelbſt nicht mehr getheilt werden könne, und der alſo durch keine Veränderungen der Natur entſtehen oder vergehen könne; lauter Eigenſchaften, die mir die Seele im Zuſammenhange der Erfahrung kennbar machen, und in Anſehung ihres Urſprungs und künftigen Zuſtandes Eröffnung geben könnten. Wenn ich nun aber durch dieſe Kategorie ſage: die Seele iſt eine einfache Subſtanz, ſo iſt klar, daß, da der nackte Verſtandesbegriff von Subſtanz nichts weiter enthält, als daß ein Ding, als Subject an ſich, ohne wiederum Prädicat von einem anderen zu ſein, vorgeſtellt werden ſolle, daraus nichts von Beharrlichkeit folge, und das Attribut des Einfachen dieſe Beharrlichkeit gewiß nicht hinzuſetzen könne, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im Mindeſten unterrichtet werde. Würde man uns ſagen können, ſie iſt ein einfacher Theil der Materie, ſo würden wir von dieſer, aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit, und mit der einfachen Natur zuſammen die Unzerſtörlichkeit derſelben ableiten können. Davon ſagt uns aber der Begriff des Ich in dem pſychologiſchen Grundſatze (Ich denke) nicht ein Wort.

Daß aber das Weſen, welches in uns denkt, durch reine Kategorien und zwar diejenige, welche die abſolute Einheit unter jedem Titel derſelben ausdrücken, ſich ſelbſt zu erkennen vermeine, rührt daher. Die Apperception iſt ſelbſt der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerſeits nichts Anderes vorſtellen, als die Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung, ſo fern daſſelbe in der Apperception Einheit hat. Daher iſt das Selbſtbewußtſein überhaupt die Vorſtellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch ſelbſt unbedingt iſt. Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das ſich als Subſtanz, einfach, numeriſch identiſch in aller Zeit, und das Correlatum alles Daſeins, aus welchem alles andere Daſein geſchloſſen werden muß, vorſtellt, ſagen: daß es nicht ſowohl ſich ſelbſt durch die Kategorien, ſondern die Kategorien und durch ſie alle Gegenſtände in der abſoluten Einheit der Apperception, mithin durch ſich ſelbſt erkennt. Nun iſt zwar ſehr einleuchtend, daß ich dasjenige, was ich vorausſetzen muß, um überhaupt ein Object zu erkennen, nicht ſelbſt als Object erkennen könne, und daß das beſtimmende Selbſt (das Denken) von dem beſtimmbaren Selbſt (dem denkenden Subject), wie Erkenntniß vom Gegenſtande unterſchieden ſei. Gleichwohl iſt nichts natürlicher und verführeriſcher, als der Schein, die Einheit in der Syntheſis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieſer Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypoſtaſirten Bewußtſeins (apperceptionis substantiatae) nennen.

Wenn man den Paralogismus in den dialektiſchen Vernunftſchlüſſen der rationalen Seelenlehre, ſofern ſie gleichwohl richtige Prämiſſen haben, logiſch betiteln will, ſo kann er für ein sophisma figurae dictionis gelten, in welchem der Oberſatz von der Kategorie, in Anſehung ihrer Bedingung, einen blos transſcendentalen Gebrauch, der Unterſatz aber und der Schlußſatz in Anſehung der Seele, die unter dieſe Bedingung ſubſumirt worden, von eben der Kategorie einen empiriſchen Gebrauch macht. So iſt z. B. der Begriff der Subſtanz in dem Paralogismus der Simplicität ein reiner intellectueller Begriff, der ohne Bedingung der ſinnlichen Anſchauung blos von transſcendentalem d. i. von gar keinem Gebrauch iſt. Im Unterſatze iſt aber eben derſelbe Begriff auf den Gegenſtand aller inneren Erfahrung angewandt, ohne doch die Bedingung ſeiner Anwendung in concreto, nämlich die Beharrlichkeit deſſelben, voraus feſtzuſetzen und zum Grunde zu legen, und daher ein empiriſcher, obzwar hier unzuläſſiger Gebrauch davon gemacht worden.

Um endlich den ſyſtematiſchen Zuſammenhang aller dieſer dialektiſchen Behauptungen in einer vernünftelnden Seelenlehre, in einem Zuſammenhange der reinen Vernunft, mithin die Vollſtändigkeit derſelben zu zeigen, ſo merke man, daß die Apperception durch alle Claſſen der Kategorien, aber nur auf diejenigen Verſtandesbegriffe durchgeführt werde, welche in jeder derſelben den übrigen zum Grunde der Einheit in einer möglichen Wahrnehmung liegen, folglich: Subſiſtenz, Realität, Einheit (nicht Vielheit) und Exiſtenz, nur daß die Vernunft ſie hier alle als Bedingungen der Möglichkeit eines denkenden Weſens, die ſelbſt unbedingt ſind, vorſtellt. Alſo erkennt die Seele an ſich ſelbſt

1.
die unbedingte Einheit des Verhältniſſes
d. i. ſich ſelbſt, nicht als inhärirend, ſondern ſubſiſtirend

2.
die unbedingte Einheit
der Qualität
d. i. nicht als reales Ganze,
ſondern einfach*)

3.
die unbedingte Einheit
bei der Vielheit in der Zeit,
d. i. nicht in verſchiedenen Zeiten
numeriſch verſchieden,
ſondern als eines und eben
daſſelbe Subject

4.
die unbedingte Einheit
des Daſeins im Raume,
d. i. nicht als das Bewußtſein mehrerer Dinge außer ihr,
ſondern nur des Daſeins ihrer ſelbſt,
anderer Dinge aber, blos als ihrer Vorſtellungen.

Vernunft iſt das Vermögen der Principien. Die Behauptungen der reinen Pſychologie enthalten nicht empiriſche Prädicate von der Seele, ſondern ſolche, die, wenn ſie Statt finden, den Gegenſtand an ſich ſelbſt unabhängig von der Erfahrung, mithin durch bloſe Vernunft beſtimmen ſollen. Sie müßten alſo billig auf Principien und allgemeine Begriffe von denkenden Naturen überhaupt gegründet ſein. An deſſen Statt findet ſich, daß die einzelne Vorſtellung: Ich bin, ſie insgeſammt regiert, welche eben darum, weil ſie die reine Formel aller meiner Erfahrung (unbeſtimmt) ausdrückt, ſich wie ein allgemeiner Satz, der für alle denkende Weſen gilte, ankündigt und, da er gleichwohl in aller Abſicht einzeln iſt, den Schein einer abſoluten Einheit der Bedingungen des Denkens überhaupt bei ſich führt und dadurch ſich weiter ausbreitet, als mögliche Erfahrung reichen könnte.

---

*) Wie das Einfache hier wiederum der Kategorie der Realität entſpreche, kann ich jetzt noch nicht zeigen, ſondern wird im folgenden Hauptſtücke, bei Gelegenheit eines anderen Vernunftgebrauchs eben deſſelben Begriffs gewieſen werden.

Druck von C. Polz in Leipzig.

Immanuel Kant's Werke,

ſorgfältig revidirte

Geſammtausgabe in zehn Bänden.

Dritter Band.

Leipzig 1838.

Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

kleinere

metaphyſiſche

Schriften.

Leipzig 1838.
Modes und Baumann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Der vorliegende dritte Band beſchließt die Gruppe der Schriften Kant's, deren Mittelpunct die Kritik der reinen Vernunft bildet. Die weſentliche Richtung der Kant'ſchen Philoſophie hätte es deshalb ſehr wohl geſtattet, die hier zuſammengeſtellten Bücher und kleineren Abhandlungen durch den beſonderen Titel: kleinere Schriften zur *Kritik* der Metaphyſik zu bezeichnen; und wenn dafür die Bezeichnung: *kleinere metaphyſiſche Schriften* gewählt worden iſt, ſo geſchah dies theils, weil Kant ſelbſt für die Wiſſenſchaft, die aus ſeinen kritiſchen Unterſuchungen hervorgehen ſollte, den Namen der Metaphyſik, wenn auch in einer ſehr veränderten Bedeutung in Anſpruch nahm, theils weil zwei, auf allgemeine theoretiſche Fragen gerichtete Abhandlungen in dieſen Band mit aufgenommen werden mußten, von welchen die eine der ſpäteren Denkweiſe Kant's noch ziemlich fern ſteht, die andere ohne ſtrengſyſtematiſche Begründung ſich ihr dadurch zu nähern anfängt, daß ſie der „doppelten Schwärmerei der Vernunft und der Empfindung" mit geſundem Witze das non liquet einer nüchternen Prüfung entgegenhält, die ſich auf die Unmöglichkeit, von der Natur des Geiſtes und der Geiſterwelt an ſich etwas zu *wiſſen*, und in Beziehung auf das, was man davon *glauben* könne, nicht auf theoretiſche, ſondern auf praktiſche Gründe beruft. Die erſtere dieſer beiden Schriften, die zugleich dieſen Band eröffnen, iſt die Abhandlung: „**Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio**“ (Königsberg, gedruckt b. Hartung 1755. 40 S. 4.), durch deren Vertheidigung ſich Kant den 27. September des genannten Jahres habilitirte; die zweite die „Träume eines Geiſterſehers erläutert durch Träume der Metaphyſik“. (Königsberg, Kanter, 1766. 128 S. kl. 8.)†), welche, obwohl zunächſt durch Swedenborg's Viſionen und Schriften hervorgerufen, doch wegen des von einem allgemeinen Standpuncte aus behandelten Inhaltes ihres erſten Theiles vielmehr den metaphyſiſchen, als den anthropologiſchen Schriften ſchien beigeordnet werden zu müſſen.

Hinſichtlich der übrigen Schriften, die ſich in dieſem Bande finden, kann, ob ſie hierher gehören, kein Zweifel obwalten. Die Abhandlung, welche Kant beim Antritt der ihm übertragenen Profeſſur der Logik u. Metaphyſik herausgab: „**De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis**“ (Königsberg, gedruckt bei Hartung 1770. 38 S. 4.) iſt ebenſo allgemein als der Vorläufer der Kritik der reinen Vernunft bekannt, als die unmittelbare Beziehung, in welcher die „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können" (Riga, J. F. Hartknoch 1783. 222 S. 8.) und die gegen J. A. Eberhard, welcher in dem von ihm herausgegebenen „philoſophiſchen Magazin" einen Kampfplatz gegen den Kriticismus eröffnet hatte, gerichtete Streitſchrift: „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll," (Königsberg, Nicolovius 1790. 126 S. 8.) zu demſelben Werke ſtehen. Daß der kleine Aufſatz: „Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume", welcher ſchon im J. 1768 in den „wöchentlichen Königsbergiſchen Frage- und Anzeigungs-Nachrichten" (Stück 6—8) erſchienen war und deshalb der, auch in dieſem Bande feſtgehaltenen chronologiſchen Ordnung gemäß, den drei zuletzt genannten Schriften vorausgeſtellt worden iſt, ebenfalls hierher gehört, erhellt daraus, daß Kant den Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphyſik §. 13 (S. 201. ds. Bd's.) deſſen weſentlichen Inhalt einverleibt hat. Ebenſo iſt die „Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie" (Berlin. Monatsſchr. 1796. Decbr. S. 485—504.) trotz ihrer polemiſchen Tendenz†) der ruhige

---

†) Dieſe Angabe iſt aus Borowski Darſtellung d. Lebens u. Charakt. J. Kant's (Königsberg 1804. S. 66) entlehnt. Die von mir für die Reviſion des Textes verglichene Ausgabe von demſelben Jahre und mit denſelben Seitenzahlen nennt auf dem Titel als Verleger J. F. Hartknoch in Riga und Mitau. Iſt vielleicht die Kanter'ſche Buchhandlung und mit ihr das Verlagsrecht dieſer kleinen Schrift gerade im Jahre ihres Erſcheinens an J. F. Hartknoch übergegangen? Wenigſtens iſt das mit einigen anderen, früher bei J. J. Kanter erſchienenen Schriften Kant's der Fall geweſen; und Kanter ſelbſt erſcheint ſpäter nicht mehr als Verleger Kant's. Beiläufig mag bemerkt werden, daß dieſe Schrift die einzige iſt, die Kant urſprünglich anonym herausgegeben hat.

---

†) Dieſe Abhandlung iſt nämlich die Fortſetzung eines Streites, in welchen Kant durch die wenige Monate ältere: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philoſophie" (Vgl. Bd. I. Nro. VIII. S. 173.) verwickelt worden war. Beide Abhandlungen, und nicht blos die letztere, in welcher allein

Ausdruck der Erwartungen, welche er von der kritiſchen Philoſophie für die friedliche Vereinigung aller philoſophiſchen Partheien namentlich auf dem Gebiete der Metaphyſik hegte; und endlich beſchließt die von F. Th. Rink mit Benutzung von Kant's Papieren unter dem Titel: „Ueber die von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgeſetzte Preisfrage: welches ſind die wirklichen Fortſchritte, die die Metaphyſik ſeit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutſchland gemacht hat?“ (Königsberg, Göbbels und Unzer 1804. 204 S. kl. 8.) bei Kant's Leben noch vorbereitete und wenige Monate nach ſeinem Tode herausgegebene Schrift dieſen Cyklus auf eine dem Inhalte der übrigen vollkommen angemeſſene Weiſe.

In der Reviſion des Textes dieſer verſchiedenen Schriften war nicht bei allen gleiche Veranlaſſung und Aufforderung vorhanden, hie und da kleine Veränderungen,

---

der Gegner genannt wird, ſind gegen J. G. Schloſſer gerichtet. Die der Zeit nach frühere wurde durch ein Paar Bemerkungen hervorgerufen, die Schloſſer in den Anmerkungen zu ſeiner Ueberſetzung der platoniſchen Briefe (S. 180—184. S. 191 u. 192) ausgeſprochen hatte. Durch den Tadel des von Kant darin gerügten vornehmen Tones veranlaßt ſchrieb er in der unfreiwilligen Muße, die er im J. 1796 wegen der Kriegsereigniſſe in Eutin genoß, ſein (erſtes) „Schreiben an einen jungen Mann, der die kritiſche Philoſophie ſtudiren wollte“ (Lübeck u. Leipzig 1797). Hierdurch, (denn das Datum auf dem Titel dieſes Schreibens ſcheint nur eine Anticipation des Buchhändlers geweſen zu ſein,) fand ſich Kant zu der „Verkündigung des Tractats“ u. ſ. w. veranlaßt, in Folge deſſen Schloſſer ſein „zweites Sendſchreiben an einen jungen Mann“ u. ſ. w. (Lübeck u. Leipzig 1798) erſcheinen ließ. Von den beiden Abhandlungen Kant's findet ſich in Schloſſer's Sendſchreiben ein Abdruck.

die ſich jedoch beinahe nirgends weiter, als auf Druckfehler erſtrecken, vorzunehmen. Was zuerſt die beiden lateiniſchen Programme betrifft, ſo war es nicht möglich einen Originalabdruck derſelben zur Vergleichung zu benutzen; es mußte daher der in der Tieftrunk-Nicolovius'ſchen Sammlung der vermiſchten Schriften Kant's (Bd. IV. S. 121 ff. u. Bd. II. S. 247 ff.) befindliche Abdruck zu Grunde gelegt und nur Sorge getragen werden, daß die dort entweder ſtehen gebliebenen oder neuhinzugekommenen Druckfehler verbeſſert wurden†). Auch in der Originalausgabe der „Träume eines Geiſterſehers u. ſ. w." finden ſich einige Druckfehler, bei welchen die wahre Lesart nicht zweifelhaft ſein konnte††).

---

†) Der Genauigkeit wegen mögen die wichtigeren ſammt den vorgenommenen Verbeſſerungen hier angegeben werden. Principiorum cognit. metaphys. nova dilucidatio: S. 9, Z. 20 v. o. findet ſich in der genannten Ausgabe fälſchlich spectati ſ. spectato; S. 12, Z. 6 v. u. subjectu ſ. subjecto; S. 26, Z. 7 v. o. Hitius ſ. Titius; S. 28, Z. 6 v. u. (numen) reputandus est ſ. reputandum est; ebendaſ. manuerit ſ. annuerit; S. 37, Z. 4 v. u. pendat ſ. pendeat; S. 39, Z. 25 v. o. sufflato ſ. sublato; S. 40, Z. 21 v. o. mutuos ſ. mutuus. Ebenſo iſt in der Abhandlung: de mundi sensib. et intell. forma et princip. geſetzt worden S. 129, Z. 16 v. u. quarumlibet ſ. das falſche quorumlibet; S. 138, Z. 1 v. u. illum ſ. illam; S. 141, Z. 5 v. u. (im Texte) certitudo ſ. cernitudo; S. 143, Z. 6 v. o. externarum ſ. externorum; S. 145, Z. 4 v. u. eruant ſ. erant; S. 146, Z. 2 v. u. intellectus ſ. intellectui; S. 147, Z. 9 v. u. quamlibet ſ. quemlibet. In Fällen dagegen, wo die Unrichtigkeit in der Schreibart Kant's begründet zu ſein ſchien, iſt nichts verändert worden; (vgl. z. B. S. 33 im letzten Satz, wo außerdem ſt. perfectio fatiscens, perfectionem fatiscentem hätte geſchrieben werden müſſen.)

††) S. 65, Z. 7 v. u. (Text) iſt geſetzt werden: andere geiſtige ſt. anderen geiſtigen; S. 70, Z. 1 v. u. mir ſt. mich; S. 74, Z. 4 v. o. vergaukeln ſt. vergaukeln; S. 80, Z. 14 v. u. (Anm.)

Die Abhandlung „von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume“, die Schrift: „über eine Entdeckung, nach welcher u. ſ. w.“, von welcher im Jahr 1791 ein zweiter, bis auf wenige Buchſtaben durchaus unveränderter, auch der Zahl und der Abtheilung der Seiten nach mit der erſten vollkommen übereinſtimmender Abdruck erſchien, ebenſo die „Verkündigung eines Tractats u. ſ. w.“ ſind im Ganzen correcter gedruckt und gaben nur ſelten Veranlaſſung zu einer kleinen Veränderung†). In einem höheren Grade war dies bei den „Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphyſik“ der Fall; indem ſich in der erſten und einzigen Ausgabe dieſer Schrift zwar kein Druckfehlerverzeichniß, wie dies denn bei den Büchern Kant's die Regel iſt, wohl aber an nicht wenigen Stellen Druckfehler finden, von denen die nur einigermaßen wichtigen hier ebenfalls ſammt den Berichtigungen derſelben angezeigt und dem kritiſchen Urtheile des Leſers anheimgeſtellt werden mögen††). Daſſelbe

---

Augenachſen ſt. Angewachſen; S. 101, Z. 13 v. u. erregen ſt. erregt, Z. 2 v. u. die er mit ſt. die mit; S. 109, Z. 9 v. u. gelehrt ſt. belehrt.

†) S. 120, Z. 8 v. u. iſt geſetzt worden eine f. eines. — S. 327, Z. 10 v. u. (Anm.) keines f. keiner; S. 356, Z. 8 v. o. der f. oder; S. 357, Z. 11 v. o. nicht f. nichts; S. 358, Z. 13 v. u. ſtetige f. ſtetiger; S. 373, Z. 14 v. o. iſt das, deſſen f. iſt, daß deſſen; S. 380, Z. 11 v. o. deſſelben f. derſelben.

††) S. 171, Z. 6 v. o. iſt geſetzt worden kam f. kann; S. 174, Z. 13 v. u. er gegen die übrigen f. es gegen die übrige; S. 181, Z. 7 v. o. als f. aus; S. 215, Z. 8 v. u. ſubjectiv f. objectiv; S. 222, Z. 12 v. o. jenem f. einem, Z. 23 v. o. anderen f. andere, Z. 24 v. o. d. i. f. die; S. 224, Z. 14 v. o. Naturwiſſenſchaft f. Vernunftwiſſenſchaft, Z. 21 v. o. enthalten f. erhalten; S. 225, Z. 6 v. u. des f. der, Z. 3 v. u. tauglich f.

gilt endlich von der letzten Schrift: „über die Fortſchritte der Metaphyſik ſeit Leibnitz und Wolf", in welcher abgeſehen von der ſtyliſtiſchen Incorrectheit, die dem aufmerkſamen Leſer öfter, als anderwärts bei Kant, hinſichtlich der Gedankenverknüpfung und des Satzbaues ein non liquet abdringen wird, ohne daß es nöthig geweſen wäre, ihn überall beſonders darauf aufmerkſam zu machen, ſich manche, bisweilen ſogar ſinnſtörende Verſehen finden, deren Verbeſſerung gleichwohl in den meiſten Fällen ſich von ſelbſt darbot†). Ob in Beziehung auf den Satzbau und die Ergän-

---

tauglich ſein; S. 226, Z. 4 v. u. hier f. ſie; S. 228, Z. 10 v. u. (Anm.) kleiner f. keiner; S. 233, Z. 2 v. u. der ſich f. der; S. 247, Z. 12 v. u. Modalbegriffe f. Modelbegriffe; S. 252, Z. 9 v. o. alle f. allein; S. 253, Z. 17 v. o. Vernunftideen f. Vernunftidee, Z. 6 v. u. (Anm.) beſtimmte f. beſtimmter; S. 266, Z. 15 v. u. noch f. nach; S. 270, Z. 11 v. o. das f. daß; S. 276, Z. 7 v. u. wollten f. wollte; S. 282 Z. 6 v. u. Abhängigkeit meiner Zufriedenheit f. meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit; S. 283, Z. 13 v. o. des Theismus f. der Theismus, (eine Aenderung, die ſich durch Vergleichung mit Kritik d. r. V. S. 483 dieſ. Ausg. rechtfertigt;) S. 284, Z. 19 v. o. ſich verhält f. verhält ſich; S. 287, Z. 2 v. o. übertragenen f. übertragenden; S. 296, Z. 13 v. u. nun f. nur; S. 303, Z. 1 v. u. Er f. Es; S. 308, Z. 1 v. u. (Text) Möglichkeit f. Metaphyſik; S. 313, Z. 13 v. u. das Werk f. des Werks, Z. 11 v. u. um f. und.

†) S. 426, Z. 2 v. u. iſt geſetzt worden dem logiſchen Ich f. das l. J.; S. 430, Z. 2 v. u. ſich f. ſie; S. 437, Z. 2 v. u. könne f. können; S. 442, Z. 2 v. o. darein f. darin, Z. 12 v. u. einflöſſen f. einfloſſen; S. 445, Z. 4 v. o. Stufen f. Rufen, Z. 6 v. u. werden f. wird; S. 447, Z. 2 v. u. Den Begriff f. Der Begriff, Z. 14 v. o. ihre Forderung, das Unbedingte betreffend, f. ihre Forderung des Unbedingten betreffend; S. 449, Z. 12 v. o. die f. der, Z. 20 v. o. das Nichts f. des Nichts; S. 453 Z. 7 v. o. doch nicht frei f. doch frei; S. 455, Z. 18 v. u. zugeſtand f. zuſtand; S. 457, Z. 10 v. o. mögen f. mag;

zung mancher abgebrochenen und unvollendet gelaſſenen Conſtructionen und Gedankenreihen der erſte Herausgeber, Rink, nicht hie und da etwas mehr hätte verſuchen dürfen, als geſchehen iſt, mag dahingeſtellt bleiben; in dieſer Hinſicht iſt von mir nicht das Mindeſte geändert worden, da ohnedies die ganze Abhandlung, welche über die behandelte Frage keinen weſentlichen Geſichtspunct eröffnet, der ſich nicht in anderen Werken Kant's ebenſo beſtimmt und deutlich nachweiſen ließe, ſelbſt in der Form, in welcher ſie Rink durch Benutzung von drei Handſchriften Kant's gegeben hat, in hohem Grade das Gepräge des Unvollendeten und Fragmentariſchen an ſich trägt und wohl kaum einen höheren Werth in Anſpruch nehmen dürfte, als ihr Kant ſelbſt eben dadurch gegeben zu haben ſcheint, daß er ſie nicht vollendete.

G. Hartenſtein.

S. 459, Z. 12 v. u. der f. die; S. 464, Z. 9 v. u. obzwar f. ob es zwar; S. 469, Z. 19 v. o. Subject f. Object, Z. 25 v. o. gleichwohl, weil f. gleichwohl, da er weil; S. 471, Z. 5 v. o. κατ' ἄνθρωπον f. κατ' ἀνθρωπιαν; S. 473, Z. 13 v. o. zuſammenzutreffen f. zuſammenanzutreffen; S. 480, Z. 3 v. o. um f. und; S. 481, Z. 18 v. o. Kluft f. Kraft; S. 485, Z. 17 v. u. eben f. oben, Z. 4 v. u. werden f. worden; S. 488, Z. 16 v. o. ſyntheтiſche f. ſynthematiſche; S. 494, Z. 9 v. u. dieſen f. dieſe.

Inhaltsanzeige.

Seite

I. **Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. 1755.** 1

Sect. I. De principio contradictionis 4

Sect. II. De principio rationis determinantis, vulgo sufficientis 9

Sect. III. Bina principia cognitionis metaphysicae, consectariorum feracissima, e principio rationis determinantis fluentia 36

II. **Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik. 1766.** 45

Ein Vorbericht, der ſehr wenig für die Ausführung verſpricht . . 47

Der erſte Theil, welcher dogmatiſch iſt 49

1. Hauptſt. Ein verwickelter metaphyſiſcher Knoten, den man nach Belieben auflöſen oder abhauen kann 49

2. Hauptſt. Ein Fragment der geheimen Philoſophie, die Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt zu eröffnen 60

3. Hauptſt. Antikabbala. Ein Fragment der gemeinen Philoſophie, die Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt aufzuheben 75

4. Hauptſt. Theoretiſcher Schluß aus d. Betracht. d. erſt. Th. 83

Der zweite Theil, welcher hiſtoriſch iſt 88

1. Hauptſt. Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Leſers empfohlen wird 88

2. Hauptſt. Ekſtatiſche Reiſe eines Schwärmers durch die Geiſterwelt 93

3. Hauptſt. Praktiſcher Schluß aus der ganzen Abhandlung . 106

Seite
III. Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume. 1768. 113
IV. De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis. 1770. 123
Sect. I. De notione mundi generatim 125
Sect. II. De sensibilium atque intelligibilium discrimine generatim 131
Sect. III. De principiis formae mundi sensibilis 138
Sect. IV. De principiis formae mundi intelligibilis . . . 148
Sect. V. De methodo circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis 152
V. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können. 1783. . . 163
Vorrede 165
Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller metaphyſiſchen Erkenntniß 176
Allgemeine Frage: Iſt überall Metaphyſik möglich? 183
1. Th. Wie iſt reine Mathematik möglich? 195
2. Th. Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich? 211
Wie iſt Natur ſelbſt möglich? 238
Anhang zur reinen Naturwiſſenſchaft 243
3. Th. Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich? 249
Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft . . 255
I. Pſychologiſche Idee 256
II. Kosmologiſche Ideen 261
III. Theologiſche Idee 273
Beſchluß. Von der Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft . 276
Auflöſung der allgemeinen Frage: Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich? 294
Anhang. Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Unterſuchung vorhergeht 303
Vorſchlag zu einer Unterſuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann 312
VI. Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll. 1790. 317

Seite

(Vorwort) 319

1. Abſchn. Ueber die objective Realität derjenigen Begriffe, denen keine correſpondirende ſinnliche Anſchauung gegeben werden kann, nach Herrn Eberhard 323

A. Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde u. ſ. w. 327

B. Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom Einfachen u. ſ. w. 333

C. Methode, vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen aufzuſteigen u. ſ. w. 343

2. Abſchn. Die Auflöſung der Aufgabe: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? nach Herrn Eberhard 366

VII. Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie. 1796. 395

1. Abſchn. Frohe Ausſicht zum nahen ewigen Frieden 397

2. Abſchn. Bedenkliche Ausſicht zum nahen ewigen Frieden in der Philoſophie 405

VIII. J. Kant über die von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgſetzte Preisfrage: Welches ſind die wirklichen Forſchritte, die die Metaphyſik ſeit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutſchland gemacht hat? herausgegeben von D. Friedr. Theod. Rink. 1804. 409

Vorrede von Rink 411

[Vorbemerkungen] 413

Die erſte Abtheilung. Geſchichte der Transſcendentalphiloſophie unter uns in neuerer Zeit 421

1. Abtheil. Von dem Umfange des theoretiſch-dogmatiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft 430

2. Abtheil. Von dem, was ſeit der Leibnitz-Wolf'ſchen Epoche, in Anſehung des Objectes der Metaphyſik d. i. ihres Endzweckes ausgerichtet werden 439

Der Metaphyſik erſtes Stadium 440

Der Metaphyſik zweites Stadium 446

Der Metaphyſik drittes Stadium 454

Auflöſung der akademiſchen Aufgabe 459

Seit

I. Was für Fortſchritte kann die Metaphyſik in Anſehung des Ueberſinnlichen thun? 45

II. Vermeinte theoretiſch-dogmatiſche Fortſchritte in der moraliſchen Teleologie, während der Leibnitz-Wolf'ſchen Epoche 47

III. Vermeinter theoretiſch-dogmatiſcher Fortſchritt der Metaphyſik in der Pſychologie, während der Leibnitz-Wolf'ſchen Epoche 47

Beilagen 47

I.

PRINCIPIORUM PRIMORUM
COGNITIONIS METAPHYSICAE
NOVA
DILUCIDATIO

QUAM
CONSENSU AMPLISSIMAE FACULTATIS PHILOSOPHICAE
DISSERTATIONE PUBLICA
IN AUDITORIO PHIL.
DIE XXVII. SEPTEMBR. HORIS VIII — XII.
HABENDA
PRO RECEPTIONE IN EANDEM
DEFENDET
M. IMMANUEL KANT,
REGIOM.
RESPONDENTE
CHRISTOPHORO ABRAHAMO BORCHARD,
HEILIGENB. BOR.
S. S. THEOL. CULTORE,
OPPONENTIBUS
JOHANNE GODOFREDO MÖLLER,
REGIOM.
S. S. THEOL. STUD.
FRIDERICO HENRICO SAMUELE LYSIO,
REGIOM. L. V. C.
ET
JOHANNE REINHOLDO GRUBE,
REGIOM. L. V. C.

ANNO MDCCLV.

RATIO INSTITUTI.

Primis cognitionis nostrae principiis lucem ut spero aliquam allaturus, cum, quae super hac re meditatus fuerim, paucissimis quibus fieri potest pagellis exponere stet sententia, prolixis studiose supersedeo ambagibus, nonnisi nervos ac artus argumentorum exserens, lepore omni ac venustate sermonis velut veste detracta. In quo negotio sicubi a clarorum virorum sententia discedere, eosque interdum etiam nominatim notare mearum partium duxero, ita mihi de aequa illorum judicandi ratione bene persuasum est, ut honori, qui meritis eorum debetur, hoc nihil admodum detrahere, ab ipsisque neutiquam in malam partem accipi posse confidam. Quandoquidem in sententiarum divortio suo cuique sensu abundare licet, aliorumque etiam argumenta, dummodo acerbitas absit et litigandi pruritus, modesto examine perstringere vetitum non est, neque hoc officiis et urbanitatis et observantiae adversum judicari ab aequis rerum arbitris, uspiam animadverto.

Primo itaque quae de principii contradictionis supremo et indubitato supra omnes veritates principatu confidentius vulgo quam verius perhibentur, ad trutinam curatioris indaginis exigere, deinde quid in hoc capite rectius sit statuendum, brevibus exponere conabor. Tum de lege rationis sufficientis, quaecunque ad emendatiorem ejusdem et sensum et demonstrationem pertinent, una cum iis, quae ipsam infestare videntur, difficultatibus allegabo et allegatis, quantum per ingenii mediocritatem licet, argumentorum robore occurram. Postremo pedem aliquanto ulterius promoturus, duo nova statuam non contemnendi, ut mihi quidem videtur, momenti cognitionis metaphysicae principia, non primitiva illa quidem et simplicissima, verum ideo usibus etiam accommodatiora, et si quicquam aliud latissime sane patentia. In quo quidem conatu cum haud calcatum tramitem ingredienti admodum proclive sit errore quodam labi, omnia aequa judicandi ratione in meliorem partem accepturum lectorem benevolum, mihi persuadeo.

SECTIO I.

De principio contradictionis.

MONITUM.

Cum in praesentibus brevitati potissimum mihi studendum sit, satius duco, quas pervulgata cognitione stabilitas et rectae rationi consonas habemus definitiones et axiomata, huc non denuo transscribere, neque eorum morem imitando consectari, qui nescio qua methodi lege serviliter adstricti, nisi ab ovo usque ad mala omnia, quaecunque in scriniis philosophorum inveniunt, percensuerint, non sibi videntur via ac ratione processisse. Quod ne mihi consulto facienti vitio vertatur, lectorem antea monere aequum judicavi.

PROP. I.

Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicon.

Principium primum et vere unicum propositio simplex sit necesse est, alias plures tacite complexa propositiones unici principii speciem tantummodo mentiretur. Si itaque est propositio vere simplex, necesse est, ut sit vel affirmativa vel negativa. Contendo autem, si sit alterutrum, non posse esse universale, omnes omnino veritates sub se complectens; nempe si dicas esse *affirmativum*, non posse esse veritatum negantium principium absolute primum, si *negativum*, non posse inter positivas agmen ducere.

Pone enim esse propositionem negativam; quia omnium veritatum e principiis suis consequentia est vel directa vel indirecta, primo, *directa* concludendi ratione e principio negativo non nisi negativa consectaria deduci posse, quis est, qui non videat? deinde si *indirecte* propositiones affirmativas inde fluere postules, hoc nonnisi mediante propositione: *cujuscunque oppositum est falsum, illud est verum*, fieri posse confiteberis. Quae propositio, cum ipsa sit affirmativa, directa argumentandi ratione e principio negativo fluere non poterit, multo vero minus indirecte, quia sui ipsius suffragio egeret, hinc nulla prorsus ratione e principio negative enunciato pendebit. Ideoque cum affirmantibus propositionibus e solo negativo principio et unico proficisci liberum non sit, hoc *catholicon* nominari non poterit. Similiter si principium tuum cardinale statuas propositionem affirmativam, negativae certe illinc directe non pendebunt; indirecte autem opus erit propositione: si oppositum alicujus est verum, ipsum est falsum; hoc est: si oppositum alicujus affirmatur, ipsum negatur; quae cum sit propositio negativa, iterum nullo modo, nec directe, quod per se patet, nec indirecte, nisi per sui ipsius petitionem, e principio affirmativo deduci poterit. Utcunque igitur tecum statueris, non detrectabis quam in fronte propositionis postulavi propositionem: omnium omnino veritatum dari non posse principium unicum, ultimum, catholicon.

PROP. II.

Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: *quicquid est, est*, alterum veritatum negantium, nempe propositio: *quicquid non est, non est*. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis.

Iterum provoco ad bina veritates demonstrandi genera, directum nempe et indirectum. Prior concludendi ratio ex convenientia notionum subjecti et praedicati veritatem colligit, et semper hanc regulam fundamenti loco substernit: quandocunque subjectum, vel in se vel in nexu spectatum, ea ponit, quae notionem praedicati involvunt, vel ea excludit, quae per notionem praedicati excluduntur, hoc illi competere statuendum est; et idem paulo explicatius: quandocunque identitas subjecti inter ac praedicati notiones reperitur, propositio est vera; quod terminis generalissimis, ut principium primum decet, expressum ita audit: *quicquid est, est, et quicquid non est, non est.* Directae ergo argumentationi omni certe praesidebit principium identitatis, q. e. primum.

Si de indirecta concludendi ratione quaeras, idem reperies ultimo substratum principium geminum. Etenim semper provocandum est in hasce binas propositiones: 1) cujuscunque oppositum est falsum, illud est verum, hoc est, cujuscunque oppositum negatur, illud affirmandum est; 2) cujuscunque oppositum est verum, illud est falsum. Quarum prima propositiones affirmativas, altera negativas pro consectariis habet. Priorem propositionem si terminis simplicissimis efferas, ita habebis: *quicquid non non est, illud est,* (quippe oppositum exprimitur per particulam *non*, remotio itidem per particulam *non.*) Posteriorem sequenti ratione informabis: *quicquid non est, non est,* (nempe hic iterum vox oppositi effertur per particulam *non*, et vox falsitatis s. remotionis pariter per eandem particulam.) Si nunc, lege characteristica ita exigente, vocum priore propositione contentarum vim exsequaris, quia una particula *non* indicat, alteram esse tollendam, utraque deleta tibi prodibit propositio: *quicquid est, est.* Altera autem, cum audiat: *quicquid non est, non est*, patet et in indirecta demonstratione principium identitatis geminum primas obtinere, consequenter omnis omnino cognitionis ultimum esse fundamentum.

SCHOLION. En specimen, tenue illud quidem, at non plane contemnendum, in arte characteristica combinatoria: simplicissimi enim termini, quibus in principiis his enodandis utimur, a characteribus nihil propemodum differunt. Ut de hac arte, quam postquam Leibnitius inventam venditabat, eruditi omnes eodem cum tanto viro tumulo obrutam conquesti sunt, quid sentiam hac occasione aperiam, fateor, me in hoc magni philosophi effato patris illius Aesopici testamentum animadvertere, qui cum animam jamjam efflaturus aperuisset liberis, se thesaurum alicubi in agro abscondidisse, cum, antequam locum indicasset, subito exstingueretur, filiis occasionem dedit agrum impigerrime subvertendi et fodiendo subigendi, donec spe frustrati, foecunditate agri haud dubie ditiores facti sunt. Quem certe fructum unicum sane a celebrati illius artificii indagine, si qui sunt qui ipsi adhuc operam navare sustineant, exspectandum esse autumo. Sed si quod res est aperte fateri fas est, vereor, ne, quod acutissimus Boerhaavius in Chemia alicubi de Alchymistarum praestantissimis artificibus suspicatur, eos nempe post multa et singularia arcana detecta, tandem nihil non in ipsorum potestate futurum putasse, dum primum manum applicuissent, et velocitate quadam praevidendi ea pro factis narrasse, quae fieri posse, imo quae fieri debere colligebant, simulac animum adverterent ad ea perficienda, idem quoque viro incomparabili fato evenerit. Equidem, si ad principia absolute prima perventum est, non inficior aliquem artis characteristicae usum licere, cum notionibus atque adeo terminis etiam simplicissimis ceu signis utendi copia sit, verum ubi cognitio composita characterum ope exprimenda est, omnis ingenii perspicacia repente velut in scopulo haeret et inextricabili difficultate impeditur. Reperio etiam magni nominis philosophum ill. Darjes principium contradictionis characterum ope explicatum reddere tentasse, affirmativam notionem signo $+ A$, negativam signo $- A$ exprimens, unde prodit aequatio $+ A - A = 0$, h. e. idem affirmare et negare est impossibile s. nihil. In quo quidem conatu, quod pace tanti viri dixerim, petitionem principii haud dubie animadverto. Etenim si signo negativae notionis eam tribuis vim, ut affirmativam ipsi junctam tollat, aperte principium contradictionis supponis, in quo statuitur, notiones oppositas semet invicem tollere. Nostra vero explanatio propositionis: *cujuscunque oppositum est falsum, illud est verum*, ab hac labe immunis est. Simplicissimis enim terminis enunciata, cum ita audiat: *quicquid non non est, illud est*, particulas *non* tollendo, nihil agimus, quam ut simplicem earum significatum exsequamur, et prodit, ut necesse erat, principium identitatis: *quicquid est, est.*

PROP. III.

Principii identitatis ad obtinendum in veritatum subordinatione principatum prae principio contradictionis praeferentiam ulterius stabilire.

Quae omnium veritatum absolute summi et generalissimi principii nomen sibi arrogat propositio, primo sit simplicissimis, deinde et generalissimis terminis enunciata; quod in principio identitatis gemino haud dubie animadvertere mihi videor. Omnium enim terminorum affirmantium simplicissimus est vocula *est*, negantium vocula *non est*. Deinde notionibus simplicissimis nihil etiam magis universale concipi potest. Quippe magis compositae a simplicibus lucem mutuantur, et quia his sunt determinatiores, adeo generales esse non possunt.

Principium contradictionis, quod effertur propositione: *impossibile est, idem simul esse ac non esse*, re ipsa non est nisi definitio *impossibilis*, quicquid enim sibi contradicit, s. quod simul esse ac non esse concipitur, vocatur impossibile. Quo vero pacto statui potest, omnes veritates ad hanc definitionem velut ad lapidem Lydium revocari oportere? Neque enim necesse est, ut quamlibet veritatem ab oppositi impossibilitate vindices, neque, ut verum fatear, hoc per se sufficit; non enim datur ab oppositi impossibilitate transitus ad veritatis assertionem, nisi mediante dicto: *cujuscunque oppositum est falsum, illud* *est verum*, quod itaque cum principio contradictionis divisum habet imperium, prouti ostensum in antecedentibus.

Postremo propositioni negativae potissimum in regione veritatum primas demandare et omnium caput ac firmamentum salutare, quis est, cui non duriusculum et aliquanto etiam pejus quam paradoxon videatur, cum non pateat, cur negativa veritas prae affirmativa hoc jure potita sit? Nos potius, cum sint bina veritatum genera, binis ipsis etiam statuimus principia prima, alterum affirmans, alterum negans.

SCHOLION. Poterat forte cuipiam haec disquisitio, sicuti subtilis et operosa, ita etiam supervacanea et ab omni utilitate derelicta videri. Et si corollariorum foecunditatem spectes, habes me assentientem. Mens enim quanquam tale principium non edocta, non potest non ubivis sponte et naturae quadam necessitate eodem uti. Verum nonne ideo digna erit disquisitione materia, catenam veritatum ad summum usque articulum sequi? Et certe hac ratione legem argumentationum mentis nostrae penitius introspicere non vilipendendum est. Quippe ut unicum tantummodo allegem, quia omnis nostra ratiocinatio in praedicati cum subjecto vel in se vel in nexu spectato identitatem detegendam resolvitur, ut ex regula veritatum ultima patet, hinc videre est: Deum non egere ratiocinatione, quippe, cum omnia obtutui ipsius liquidissime pateant, quae conveniant vel non conveniant, idem actus repraesentationis intellectui sistit, neque indiget analysi, quemadmodum, quae nostram intelligentiam obumbrat nox, necessario requirit.

SECTIO II.

De principio rationis determinantis, vulgo sufficientis.

DEFINITIO.

Prop. IV.

Determinare est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subjectum respectu praedicati cujusdam, dicitur *ratio*. *Ratio* distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem. *Antecedenter* determinans est, cujus notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile *). *Consequenter* determinans est, quae non poneretur, nisi jam aliunde posita esset notio, quae ab ipso determinatur. Priorem rationem etiam rationem *Cur* s. rationem essendi vel fiendi vocare poteris, posteriorem rationem *Quod* s. cognoscendi.

Adstructio realitatis definitionis.

Notio rationis secundum sensum communem subjectum inter ac praedicatum aliquod nexum efficit et colligationem. Ideo desiderat semper subjectum et, quod ipsi uniat, praedicatum. Si quaeras rationem circuli, plane non intelligo, ecquid sit quod quaeris, nisi addas praedicatum, e. g. quod sit omnium figurarum isoperimetrarum capacissima. Quaerimus v. c. rationem malorum in mundo. Habemus itaque propositionem: mundus continet plurima mala. Ratio Quod seu cognoscendi non quaeritur, quia experientia ipsius vicem sustinet, sed ratio Cur s. fiendi indicanda, h. e. qua posita intelligibile est, mundum antecedenter respectu hujus praedicati non esse indeterminatum, sed qua praedicatum malorum ponitur cum exclusione oppositi. Ratio igitur ex indeterminatis efficit determinata. Et quoniam omnis veritas determinatione praedicati in subjecto efficitur, ratio determinans veritatis non modo criterium, sed et fons est, a quo si discesseris, possibilia quidem quam plurima, nihil omnino veri reperietur. Ideo indeterminatum nobis est, utrum planeta

---

*) Huic annumerare licet rationem *identicam*, ubi notio subjecti per suam cum praedicato perfectam identitatem hoc determinat; e. g. triangulum habet tria latera; ubi determinati notio notionem determinantis nec sequitur nec praecedit.

Mercurius circa axem revolvatur nec ne, siquidem rationes careamus, quae alterutrum ponat cum exclusione oppositi; utrumque tamdiu possibile manet, neutrum verum respectu cognitionis nostrae efficitur.

Ut discrimen rationum *antecedenter* et *consequenter* determinantium exemplo illustrem, eclipses satellitum Jovialium nuncupo, quas dico *rationem cognoscendi* suppeditare successivae et celeritate assignabili factae propagationis lucis. Verum haec ratio est consequenter tantum determinans hanc veritatem; si enim vel maxime nulli afforent Jovis satellites, nec eorum per vices facta occultatio, tamen lux perinde in tempore moveretur, quanquam cognitum forsitan nobis non esset, s. ut ad definitionem datam propius applicem, phaenomena satellitum Jovialium successivum lucis motum probantia, supponunt hoc ipsum lucis ingenium, sine quo ita contingere non possent, ideoque consequenter tantum hanc veritatem determinant. Ratio autem fiendi, s. cur motus lucis cum assignabili temporis dispendio junctus sit, (si sententiam Cartesii amplecteris,) in elasticitate globulorum aëris elasticorum ponitur, qui secundum leges elasticitatis ictui aliquantulum concedentes, quod in quovis globulo absorbent punctum tempusculi, per seriem immensam concatenatum summando, perceptibile tandem faciunt. Haec foret ratio antecedenter determinans, s. qua non posita determinato locus plane non esset. Si enim globuli aetheris perfecte duri forent, per distantias quantumlibet immensas nullum, emissionem inter et appulsum lucis, perciperetur temporis intervallum.

Illustris Wolfii definitio, quippe insigni nota laborans, hic mihi emendatione egere visa est. Definit enim rationem per id, unde intelligi potest, cur aliquid potius sit, quam non sit. Ubi haud dubie definitum immiscuit definitioni. Etenim quantumvis vocula *cur* satis videtur communi intelligentiae accommodata, ut in definitione sumi posse censenda sit, tamen tacite implicat iterum notionem rationis. Si enim recte excusseris, reperies idem, quod quam ob *rationem*, significare. Ideo substitutione rite facta, definitio Wolfiana audiet: ratio est id, ex quo intelligi potest, *quam ob rationem* aliquid potius sit, quam non sit.

Pariter enunciationi *rationis sufficientis* vocem rationis *determinantis* surrogare satius duxi, et habeo ill. Crusium assentientem. Quippe ambigua vox est *sufficientis*, ut idem abunde commonstrat; quia, quantum sufficiat, non statim apparet; determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id, quod certo sufficit ad rem ita, non aliter concipiendam.

PROP. V.

Nihil est verum sine ratione determinante.

Omnis propositio vera indicat subjectum respectu praedicati esse determinatum, i. e. hoc poni cum exclusione oppositi; in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est. Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi principii contradictionis. Ergo exclusio locum non habet, ubi non adest notio, quae repugnat opposito excludendo. In omni itaque veritate est quiddam, quod excludendo praedicatum oppositum veritatem propositionis determinat. Quod cum nomine rationis determinantis veniat, nihil verum esse sine ratione determinante statuendum est.

Idem aliter.

E notione rationis intelligi potest, quodnam praedicatorum oppositorum subjecto tribuendum sit, quodnam removendum. Pone quicquam verum esse sine ratione determinante, nihil afforet, ex quo appareret, utrum oppositorum tribuendum sit subjecto, utrum removendum; neutrum itaque excluditur, et subjectum est respectu utriusque praedicatorum indeterminatum, hinc non locus veritati, quae tamen cum fuisse sumta sit, aperta patet repugnantia.

SCHOLION. Veritatis cognitionem rationis semper intuitu niti, communi omnium mortalium sensu stabilitum est.

Verum nos saepenumero ratione consequenter determinante contenti sumus, cum de certitudine nobis tantum res est; sed dari semper rationem antecedenter determinantem s. si mavis geneticam aut saltem identicam, e theoremate allegato et definitione junctim spectatis facile apparet, siquidem ratio consequenter determinans veritatem non efficit, sed explanat. Sed pergamus ad rationes *exsistentiam* determinantes.

Prop. VI.

Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.

Quicquid enim rationem exsistentiae alicujus rei in se continet, hujus causa est. Pone igitur aliquid esse, quod exsistentiae suae rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa posterior: idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum.

COROLLARIUM. Quicquid igitur absolute necessario exsistere perhibetur, id non propter rationem quandam exsistit, sed quia oppositum cogitabile plane non est. Haec oppositi impossibilitas est ratio cognoscendi exsistentiam, sed ratione antecedenter determinante plane caret. *Exsistit;* hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit.

SCHOLION. Equidem invenio in recentiorum philosophorum placitis subinde recantari hanc sententiam: Deum rationem exsistentiae suae in se ipso habere positam; verum egomet assensum ipsi praebere nolim. Duriusculum enim bonis hisce viris quodammodo videtur, Deo ceu rationum et causarum ultimo et consummatissimo principio sui rationem denegare; ideoque, quia non extra se ullam agnoscere licet, in se ipso reconditam habere autumant, quo sane vix quicquam aliud magis a recta ratione remotum reperiri potest. Ubi enim in rationum catena ad principium perveneris, gradum sisti et quaestionem plane aboleri consummatione responsionis, per se patet. Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse exsistentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur. Notionem tibi formas entis cujusdam, in quo est omnitudo realitatis; per hunc conceptum te ipsi et exsistentiam largiri oportere confitendum est. Igitur ita procedit argumentatio: si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt, illud exsistet; si unitae tantum concipiuntur, exsistentia quoque ipsius in ideis tantum versatur. Ergo ita potius informanda erat sententia: notionem entis cujusdam nobis formantes, quod Deum appellamus, eo modo illam determinavimus, ut exsistentia ipsi inclusa sit. Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque, illum exsistere. Et haec quidem in eorum gratiam dicta sint, qui argumento Cartesiano assensum praebent.

PROP. VII.

Datur ens, cujus exsistentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario exsistere dicitur. Vocatur Deus.

Cum possibilitas nonnisi notionum quarundam junctarum non repugnantia absolvatur adeoque possibilitatis notio collatione resultet; in omni vero collatione, quae sint conferenda, suppetant necesse sit, neque, ubi nihil omnino datur, collationi et, quae huic respondet, possibilitatis notioni locus sit: sequitur, quod nihil tanquam possibile concipi possit, nisi, quicquid est in omni possibili notione reale, exsistat, et quidem, (quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, h. e. nonnisi impossibile foret,) exsistet absolute necessario. Porro omnimoda haec realitas in ente unico adunata sit necesse et.

Pone enim haec realia, quae sunt possibilium omnium conceptuum velut materiale, in pluribus rebus exsistentibus reperiri distributa, quodlibet harum rerum haberet exsistentiam certa ratione limitatam, hoc est privationibus nonnullis junctam; quibus cum absoluta necessitas non perinde ac realitatibus competat, interim ad omnimodam rei determinationem, absque qua res exsistere nequit, pertineant, realitates hac ratione limitatae exsisterent contingenter. Ad absolutam itaque necessitatem requiritur, ut absque omni limitatione exsistant, hoc est, ens constituant infinitum. Cujus entis cum pluralitas, si quam fingas, sit aliquoties facta repetitio, hinc contingentia absolutae necessitati opposita, nonnisi unicum absolute necessario exsistere statuendum est. Datur itaque Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium.

SCHOLION. En demonstrationem exsistentiae divinae, quantum ejus maxime fieri potest, essentialem et, quamvis geneticae locus proprie non sit, tamen documento maxime primitivo, ipsa nempe rerum possibilitate comprobatam. Hinc patet: si Deum sustuleris, non exsistentiam omnem rerum solam, sed et ipsam possibilitatem internam prorsus aboleri. Quanquam enim essentias, (quae consistunt in interna possibilitate,) vulgo absolute necessarias vocitent, tamen *rebus absolute necessario competere* rectius dicerentur. Etenim essentia trianguli, quae consistit in trium laterum consertione, non est per se necessaria; quis enim sanae mentis contenderet, necessarium in se esse, ut tria semper latera conjuncta concipiantur; verum triangulo hoc necessarium esse concedo, h. e. si cogitas triangulum, cogitas necessario tria latera, quod idem est ac si dicis: si quid est, est. Quo autem pacto eveniat, ut cogitationi laterum, spatii comprehendendi etc. notiones suppetant, hoc est, ut sit in genere, quod cogitari possit, unde resultet postea combinando, limitando, determinando notio quaevis rei cogitabilis, id, nisi in Deo, omnis realitatis fonte, quicquid est in notione, reale exsisteret, concipi plane non posset. Cartesium equidem novimus exsistentiae divinae argumentum ex ipsa sui interna notione depromtum dedisse, in quo vero quomodo eventu frustratus sit, in scholio paragraphi prioris videre est. Deus omnium entium unicum est, in quo exsistentia prior est vel, si mavis, identica cum possibilitate. Et hujus nulla manet notio simulatque ab exsistentia ejus discesseris.

Prop. VIII.

Nihil contingenter exsistens potest carere ratione exsistentiam antecedenter determinante.

Pone carere. Nihil erit, quod ut exsistens determinet, praeter ipsam rei exsistentiam. Quoniam igitur nihilo minus exsistentia determinata est h. e. ponitur ita, ut quodlibet oppositum omnimodae suae determinationis plane exclusum sit; non alia erit oppositi exclusio, quam quae a positione exsistentiae proficiscitur. Quae vero exclusio cum sit identica, (quippe nihil aliud vetat rem non exsistere, quam quod non exsistentia remota sit.) oppositum exsistentiae per se ipsum exclusum h. e. absolute impossibile erit; h. e. res exsistet absolute necessario, quod repugnat hypothesi.

COROLLARIUM. E demonstratis itaque liquet, non nisi contingentium exsistentiam rationis determinantis firmamento egere, unicum absolute necessarium hac lege exemtum esse; hinc non adeo generali sensu principium admittendum esse, ut omnium possibilium universitatem imperio suo complectatur.

SCHOLION. En demonstrationem principii rationis determinantis, tandem, quantum equidem mihi persuadeo, omni certitudinis luce collustratam. Perspicacissimos nostri aevi philosophos, inter quos ill. Crusium honoris causa nomino, semper de parum solida hujus principii demonstratione, quam in omnibus hujus materiae scriptis venalem reperimus, conquestos esse satis constat. De cujus mali medela usque adeo vir magnus desperavit, ut vel demonstratione plane incapacem esse hanc propositionem serio contenderet, si vel maxime vera esse concedatur. Verum cur non tam promta et expedita mihi fuerit hujus principii demonstratio, ut unico, sicut vulgo tentatum est, argumento totam absolverem, sed quodam anfractu plena demum certitudine potiri necesse fuerit, ratio mihi reddenda est.

Primo enim inter rationem veritatis et exsistentiae studiose mihi distinguendum erat; quanquam videri poterat, universalitatem principii rationis determinantis in regione veritatum, eandem pariter supra exsistentiam extendere. Etenim si verum nihil est, h. e. si subjecto non competit praedicatum, sine ratione determinante, praedicatum exsistentiae absque hac nullum fore etiam consequitur. Verum ad veritatem firmandam non ratione antecedenter determinante opus esse, sed identitatem praedicatum inter atque subjectum intercedentem sufficere constat. In exsistentibus vero de ratione antecedenter determinante quaestio est, quae si nulla est, ens absolute necessario exsistit, si exsistentia est contingens, eam non posse non praecedere, evictum dedi. Hinc veritas ex ipsis fontibus arcessita, meo quidem judicio purior emersit.

Celeberrimus quidem Crusius exsistentia quaedam per suam ipsorum actualitatem ita determinari putat, ut vanum autumet ultra quicquam requirere. Titius libera volitione agit; quaero: cur hoc potius egerit, quam non egerit? respondet: quia voluit. Cur vero voluit? Haec inepte interrogari autumat. Si quaeris: cur non potius aliud egit? respondet: quia hoc jam agit. Ideo putat, liberam volitionem actu determinatam esse per exsistentiam suam, non antecedenter per rationes exsistentia sua priores; et sola positione actualitatis omnes oppositas determinationes excludi, hinc ratione determinante opus non esse contendit. Verum rem contingentem nunquam, si a ratione antecedenter determinante discesseris, sufficienter determinatam, hinc nec exsistentem esse posse, si libuerit, etiam alio argumento probabo. Actus liberae volitionis exsistit, haec exsistentia excludit oppositum hujus determinationis; verum, cum olim non exstiterit et exsistentia per se non determinat, utrum olim fuerit vel non fuerit, per exsistentiam hujus volitionis haec quaestio, utrum antea jam exstiterit, an non exstiterit, manet indeterminata; quia vero in determinatione omnimoda haec quoque una omnium est, utrum ens inceperit an minus, ens eatenus erit indeterminatum, neque determinari poterit, nisi praeter ea, quae exsistentiae internae competunt, arcessantur notiones, quae independenter ab exsistentia ipsius sunt cogitabiles. Cum vero id, quod entis exsistentis antecedentem non exsistentiam determinat, praecedat notionem exsistentiae, idem vero, quod determinat, ens exsistens antea non exstitisse, simul a non exsistentia ad exsistentiam determinaverit, (quia propositiones: quare, quod jam exsistit, olim non exstiterit, et quare, quod olim non exstiterit, jam exsistat, revera sunt identicae,) h. e. ratio sit exsistentiam antecedenter determinans, sine hac etiam omnimodae entis illius, quod ortum esse concipitur, determinationi, hinc nec exsistentiae locum esse posse abunde patet. Haec si demonstratio propter profundiorem notionum analysin cuiquam subobscura esse videatur, praecedentibus contentus esse poterit.

Postremo, cur in demonstratione, ab ill. Wolfio et sectatoribus usurpata, acquiescere detrectaverim, brevius expediam. Illustris hujus viri demonstratio, ut a perspicacissimo Baumgartenio enodatius exposita reperitur, ad haec, ut paucis multa complectar, redit. Si quid non haberet rationem, nihil esset ejus ratio; ergo nihil aliquid, quod absurdum. Verum ita potius informanda erat argumentandi ratio: si enti non est ratio, ratio ipsius nihil est i. e. non ens. Hoc vero ambabus manibus largior, quippe si ratio nulla est, conceptus ipsi respondens erit non entis, hinc si enti non poterit assignari ratio, nisi cui nullus plane conceptus respondet, ratione plane carebit, quod redit ad supposita. Hinc non sequitur absurdum, quod inde fluere opinabantur. Exemplum expromam in sententiae meae testimonium. Demonstrare ausim secundum hanc concludendi rationem: primum hominem adhuc a patre quodam esse genitum. Pone enim, non esse genitum. Nihil foret, quod ipsum genuerit. Genitus igitur foret a nihilo; quod cum contradicat, eum a quodam genitum esse confitendum est. Haud difficile est captionem argumenti declinare. Si non genitus est, nihil ipsum progenuit.

Hoc est: qui ipsum genuisse putaretur, nihil est vel non ens, quod quidem certum est quam quod certissimum; sed praepostere conversa propositio pessime detortum nanciscitur sensum.

PROP. IX.

Enumerare et diluere difficultates, quae principium rationis determinantis vulgo sufficientis premere videntur.

Inter impugnatores hujus principii agmen ducere, et solus omnium vicem sustinere posse jure putandus est *) S. R. et acutissimus Crusius, quem inter Germaniae, non dicam philosophos, sed philosophiae promotores profiteor vix cuiquam secundum. Cujus mihi dubiorum si bene ceciderit discussio, (quod bonae causae patrocinium spondere videtur,) omnem difficultatem superasse mihi videbor. Primo formulae hujus principii exprobrat ambiguitatem et instabilem sensum. Quippe rationem cognoscendi, rationem itidem moralem et alias ideales pro realibus et antecedenter determinantibus subinde usurpari recte notat, ita, ut utram subintelligi velis, saepenumero aegre intelligi queat. Quod telum quia nostra asserta non ferit, declinandum nobis non est. Qui haec qualiacunque nostra examinaverit, videbit me rationem veritatis a ratione actualitatis sollicite distinguere. In priori solum de ea praedicati positione agitur, quae efficitur per notionum, quae subjecto, vel absolute vel in nexu spectato, involvuntur, cum praedicato identitatem, et praedicatum, quod jam adhaeret subjecto, tantum detegitur. In posteriori circa ea, quae inesse ponuntur, examinatur non *utrum*, sed *unde* exsistentia ipsorum determinata sit; si nihil adest, quod excludat oppositum, praeter absolutam rei illius positionem, per se et absolute necessario exsistere statuenda est; si vero contingenter exsistere sumitur, adsint necesse est alia, quae ita non aliter determinando, exsistentiae oppositum jam antecedenter excludant. Et haec quidem de demonstratione nostra generatim.

---

*) *Nihil hic ill. Darjes detraxisse cupio, cujus argumenta, imo etiam nonnullorum aliorum magni quidem ad gravandum rationis determinantis principium momenti esse profiteor, sed quoniam hisce e laudato D. Crusio allegandis admodum affinia esse videntur, me responsionem dubiorum ad haec potissimum adstringere posse, haud invitis magnis alioquin viris, autumo.*

Majus certe periculum defensoribus hujus principii imminet ab objectione illa clarissimi viri, qua immutabilis rerum omnium necessitatis et fati Stoici postliminio revocati, imo libertatis omnis atque moralitatis elevatae culpam diserte nobis et haud contemnendo argumentorum robore impingit. Argumentum ipsius, quanquam non omnino novum, explicatius tamen et validius ab ipso traditum, quantum ejus fieri potest enucleate, illibato tamen ipsius robore allegabo.

Si, quicquid fit, non aliter fieri potest, nisi ut habeat rationem antecedenter determinantem, sequitur, ut *quicquid non fit, etiam fieri non possit*, quia videlicet nulla adest ratio, sine qua tamen fieri omnino non potest. Quod quia de omnibus rationum rationibus retrogrado ordine est concedendum, sequitur: omnia naturali colligatione ita conserte contexteque fieri, ut, qui oppositum eventus cujusdam vel etiam actionis liberae optat, impossibilia voto concipiat, quandoquidem non adest, quae ad illud producendum requiritur ratio. Et ita resumendo eventuum indeclinabilem catenam, quae, ut ait Chrysippus, semel voluit et implicat per aeternos consequentiae ordines, tandem in primo mundi statu, qui immediate Deum auctorem arguit, omnis sistitur eventuum ultima et tot consectariorum ferax ratio, qua posita, alia ex aliis in secutura postmodum secula stabili semper lege derivantur. Tritam illam inter necessitatem absolutam et hypotheticam distinctionem, qua veluti rima elabi arbitrantur adversarii, impugnat vir clar.: quae videlicet ad infringendam necessitatis vim et efficacitatem nullius plane momenti est. Quid enim attinet, utrum eventus, per antecedentes rationes praecise determinati, si per se spectetur, oppositum repraesentabile sit, cum nihilo secius hoc oppositum realiter fieri non possit, cum non adsint, quibus ipsi ad exsistendum opus est, rationes, imo adsint in contrarium? Oppositum, ais, separatim sumti eventus potest tamen cogitari, ideoque possibile est. Sed quid tum? Non potest tamen fieri, quia ne unquam actu fiat, per rationes jam exsistentes satis cautum est. Accipe exemplum. Cajus imposturam fecit. Cajo per determinationes suas primitivas, quatenus scilicet homo est, non repugnavit sinceritas; largior. Sed uti jam est determinatus, repugnat utique; quippe adsunt in ipso rationes, quae ponunt contrarium, et sinceritas tribui ipsi nequit, nisi turbato omni rationum implicatarum ordine usque ad primum mundi statum. Nunc audiamus, quae porro inde concludit vir illustris. Ratio determinans non efficit modo, ut haec potissimum actio eveniat, sed ut ejus loco alia contingere non possit. Ergo quicquid in nobis accidit, ejus consecutioni ita a Deo prospectum est, ut plane non possit aliud consequi. Ergo imputatio factorum nostrorum ad nos non pertinet; sed una omnium causa Deus est, qui eis nos legibus adstrinxit, ut sortem destinatam utcunque adimpleamus. Nonne sic efficitur, ut nullum peccatum Deo displicere possit? quod ubi contingit, eo simul testatur, stabilitam a Deo rerum implicitarum seriem aliud non admittere. Quidnam igitur Deus peccatores increpat de actionibus, quas ut perpetrent, jam inde usque a mundi satu atque ortu cautum est?

Confutatio dubiorum.

Quando necessitatem hypotheticam, in specie moralem, distinguimus ab absoluta, non hic de vi atque efficacia necessitatis agitur, utrum nempe res alterutro casu magis vel minus sit necessaria, sed de principio necessitante quaestio est, *unde* nempe res sit necessaria. Equidem lubens concedo, hic nonnullos philosophiae Wolfianae sectatores quodammodo a veri sensu deflectere, ut, quod per rationum semet hypothetice determinantium catenam positum est, adhuc a necessitate completa remotum aliquantulum sibi persuadeant, quia absoluta caret necessitate. Ego vero in hisce illustri antagonistae assentior, decantatam *omnium ore* distinctionem vim necessitatis atque certitu dinem determinationis parum elevare. Quemadmodum enim *vero* nihil *verius* et *certo* nihil *certius*, sic nec *determinato* quicquam *determinatius* concipi potest. Eventus mundani ita certo determinati sunt, ut praescientia divina falli nescia pari certitudine et eorum futuritionem et oppositi impossibilitatem nexu rationum conformiter perspiciat, ac si absoluto eorum conceptu oppositum excluderetur. Hic vero, non *quantopere*, sed *unde* necessaria sit contingentium futuritio, cardo est quaestionis. Actum creationis mundi in Deo non ambiguum, sed ita certo determinatum esse, ut oppositum Deo indignum, h. e. competere plane non possit, quis est qui dubitet? Nihilo tamen secius libera est actio, quia iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae, quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a coeca quadam naturae efficacia proficiscuntur. Ita etiam in actionibus hominum liberis, quatenus spectantur ut determinatae, oppositum excluditur quidem, sed non excluditur rationibus extra subjecti appetitum et spontaneas inclinationes positis, quasi homo vel invitus inevitabili quadam necessitate ad patrandas actiones adigeretur; sed in ipsa volitionum appetituumque propensione, quatenus allectamentis repraesentationum lubenter obtemperat, nexu, certissimo illo quidem, at voluntario, actiones stabili lege determinantur. Quod actiones physicas et libertate morali gaudentes intercedit discrimen, non nexus atque certitudinis differentia absolvitur, quasi hae solae ancipiti futuritione laborantes rationumque colligatione exemtae vaga et ambigua oriundi ratione fruerentur; hoc enim pacto parum commendabiles forent entium intelligentium praerogativis. Verum modus, quo certitudo earum rationibus suis determinatur, omnem paginam facit ad libertatis notum tuendam; nempe nonnisi per motiva intellectus voluntati applicata eliciuntur, cum contra ea in brutis, s. physico-mechanicis actionibus omnia sollicitationibus et impulsibus externis conformiter, absque ulla arbitrii spontanea inclinatione necessitentur. Potestatem quidem actionis patrandae ad utramvis partem indifferenter se habere, sola autem beneplaciti ad allectamenta repraesentationibus oblata inclinatione determinari, in confesso est. Quo huic legi certius alligata est hominis natura, eo libertate magis gaudet, neque vago nisu quaquaversum in objecta ferri est libertate uti. Non aliam, *ais*, ob rationem agit, quam quia ita potissimum *lubuit*. Jam teneo te tua ipsius confessione constrictum. Quid enim est lubitus, nisi voluntatis pro allectamento objecti ad hanc potius, quam oppositam partem facta inclinatio; ergo tuum *libet* s. volupe est actionem per internas rationes determinatam innuit. Lubitus enim ex tua sententia actionem determinat; est vero nonnisi voluntatis in objecto, pro ratione allectamenti, quo voluntatem invitat, acquiescentia. Ergo est determinatio respectiva, in qua si voluntas aequaliter ponitur allectari, alterum magis volupe esse, idem est, ac aequaliter simulque inaequaliter placere, quod implicat repugnantiam. Accidere autem potest casus, ubi, quae ad alterutram partem inclinent voluntatem rationes, conscientiam plane fugiant, nihilo minus tamen alterutrum deligatur; verum tum res a superiori mentis facultate ad inferiorem rediit, et pro repraesentationis obscurae alterutram partem versus suprapondium, (cujus in sequentibus uberiorem injiciemus commemorationem,) aliquorsum mens dirigitur.

Brevi, si ita commodum fuerit, dialogo Cajum inter, indifferentiae aequilibrii defensorem, et Titium, rationis determinantis patronum, controversiam pervulgatam illustrare liceat.

Cajus: Vitae anteactae curriculum morsus mihi quidem conscientiae exagitat, sed hoc unicum superest solatii, si tuis placitis credere fas est, in me non cadere admissorum facinorum culpam, quippe rationum inde usque a mundi incunabulis se invicem determinantium nexu devinctus, quaecunque egi, non potui non agere, et quicunque nunc mihi exprobrat vitia aliudque vitae genus a me iniri debuisse nequicquam increpat, inepte agit, pariter ac si me temporis fluxum sistere oportuisse postulet. *Titius: Cedo!* quaenam est illa rationum series, qua te adstrictum fuisse conquereris? Nonne quaecunque egisti, libenter egisti? Nonne conscientiae tacita dehortatio et formido Dei perperam intus admonens obstrepuit peccaturo? Nonne nihilo secius magis arrisit compotari, ludere, Veneri litare et quae sunt id genus alia? An unquam invitus ad peccandum protractus es? *Cajus:* Haec vero minime inficias eo. Probe sentio, me non renitentem et allectamentis strenue obluctantem velut obtorto collo in transversum abreptum esse. Sciens et lubens me vitiis mancipavi. Verum haec voluntatis ad deteriorem partem facta inclinatio unde mihi obtigit? Nonne antequam contigerit, cum quidem et divinae et humanae leges in partes suas invitarent haesitantem, jam determinatum erat rationum consummatione, ut inflecterer in malam potius, quam bonam partem? Nonne, posita ratione jam omnibus numeris absoluta, rationatum impedire idem est, ac factum infectum reddere? Quaelibet vero voluntatis meae inclinatio ex tua sententia antecedenti ratione perfecte determinata est, et haec porro priori, atque hunc in modum usque ad caput rerum omnium. *Titius:* Jam vero scrupulum tibi eximam. Rationum implicatarum series in quolibet actionis patrandae articulo motiva utrinque prolectantia suppeditavit, eorum alterutri temet lubens dedidisti, propterea quia volupe erat, ita potius, quam aliter agere. At ais, jam determinatum erat rationum consummatione, ut inclinarer in partem destinatam. Sed velim cogites, numne ad rationem consummatam actionis requiratur tuae voluntatis secundum allectamenta objecti spontanea propensio. *Cajus:* Cave spontaneam dixeris; non potuit non in hanc partem propendere. *Titius:* Hoc quidem spontaneitatem tantum abest ut tollat, ut potius certissimam reddat, dummodo recto sensu sumatur. Etenim *spontaneitas* est actio a *principio interno* profecta. Quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur *libertas.* Quo certius huic legi obtemperare quisque dicitur, quo itaque positis omnibus ad volendum motivis est determinatior, eo homo est liberior. Ex tua argumentatione non fluit, libertatem infringi rationum antecedenter determinantium vi. Satis enim te redarguit confessio, quod non invitus, sed lubens egeris. Hinc non *inevitabilis* fuit actio tua, ut tu quidem subopinari videris, neque enim evitare studuisti, sed *infallibilis* fuit secundum appetitus tui ad circumstantias ita informatas propensionem. Et hoc quidem majorem tibi culpam impingit. Ita enim vehementer appetiisti, ut ab instituto dimoveri non passus sis. Sed tuo te telo jugulabo. Cedo! quanam ratione libertatis notionem commodius ex sententia tua putas informari debere? *Cajus:* Ego quidem arbitror, si abigeres illud quicquid est rationum semet stabili eventu determinantium concatenationis, si concederes hominem in quavis libera actione versus utramque partem indifferenter se habere et, positis omnibus quodcunque finxeris rationibus aliquo determinantibus, tamen quidvis pro quovis eligere posse, tum tandem bene de libertate actum esse confiterer. *Titius:* Deus meliora! Si quod te numen hoc voto potiri pateretur, quam infelix esses omnium horarum homo. Fac te virtutis tramitem ingredi apud animum tuum statuisse. Fac mentem et religionis praeceptis, et quaecunque sunt alia ad firmandum consilium efficacia, probe jam esse communitum. Nunc agendi obtingit occasio. Protinus in deteriorem partem prolaberis, neque enim, quae te invitant, rationes determinant. Quantum te videor mihi audire adhuc plures querimonias jactantem? Ah, quod me sinistrum fatum a salutari consilio subito depulit! Quid opus est praeceptis virtutis navare operam; per sortem fiunt actiones, non determinantur rationibus. Non equidem, inquis, accuso invitam fati cujusdam me abripientis coactionem, sed illud, nescio quid, lapsum mihi in pessimam partem concilians abominor. Pro pudor! unde mihi detestandus ille appetitus praecise in deterrimam partem, qui aeque facile in oppositam potuit inclinari? *Cajus:* Ergo de omni libertate perinde conclamatum est. *Titius:* Vides quam in arctum coëgerim copias tuas. Noli spectra comminisci idearum; sentis enim te liberum, hujus vero libertatis noli notionem confingere parum rectae rationi constantem. Libere agere est appetitui suo conformiter et quidem cum conscientia agere. Et hoc quidem rationis determinantis lege exclusum non est. *Cajus:* Quanquam vix habeam, quod tibi regeram, tamen internus sensus sententiae tuae mihi videtur obloqui. Da enim casum non magni momenti, si mihi ipsi attentus sum, liberum mihi esse animadverto utrinque inclinari, ita ut satis persuasus sim, actionis meae directionem antecedenti rationum serie determinatam non fuisse. *Titius:* Aperiam tibi tacitam mentis imposturam, quae indifferentiae aequilibrii ludibrium tibi facit. Vis naturalis appetitiva, menti humanae insita, non in objecta solum, verum etiam in repraesentationes varias intellectui sistendas fertur. Quatenus itaque repraesentationum, quae electionis in casu dato motiva contineret, nos ipsos sentimus auctores esse, ita ut attentioni ipsis applicandae, suspendendae aut aliorsum vertendae egregie sufficiamus, consequenter non solum in objecta appetitui nostro conformiter tendere, sed etiam ipsas rationes objectivas varie pro lubitu permutare posse conscii sumus, eatenus vix possumus nobis temperare, quin voluntatis nostrae applicationem omni lege exemtam et determinatione stabili privatam arbitremur. Verum si recte sentire allaboramus, quod in casu dato haec, non alia fiat attentionis in repraesentationum combinationem tendentia, quare, allicientibus ab aliqua parte rationibus, subinde ut libertatis saltem periculum faciamus, attentionem in oppositam partem convertendo, huic suprapondium conciliemus, quod adeoque appetitus *sic non aliter dirigatur*, rationes certe, quae determinant, adesse debere facile convincemur. *Cajus:* Multis fateor difficultatibus me implicasti, sed te haud minoribus impediri certus sum. Quomodo putas determinatam malorum futuritionem, quorum Deus tandem ultima et determinans causa est, bonitati et sanctitati ipsius conciliari posse? *Titius:* Ne tempus vanis disceptationibus incassum teramus, quae te suspensum tenent dubitationes, eas paucis expromam nodosque solvam dubiorum. Cum eventuum omnium tam physicorum, quam actionum liberarum determinata sit certitudo, consequentia in antecedentibus, antecedentia in ulterius praecedentibus et ita nexu concatenato in citerioribus semper rationibus, donec primus mundi status, qui immediate Deum auctorem arguit, sit veluti fons et scaturigo, ex quo omnia fallere nescia necessitate prono alveo derivantur; hinc putas Deum mali machinatorem haud obscure designari, neque, quam ipse telam orsus est, quaeque primo suo exemplari conformiter in futura sequentis aevi secula pertexitur, odisse posse, peccataque operi intexta tanta, quanta per sanctitatem fas est, indignatione prosequi posse videtur, siquidem recidente tandem in ipsum primum molitorem malorum omnium culpa. Haec sunt, quae te premunt dubia; nunc eorum nebulas discutiam. Deus, universitatis rerum primordia capessendo, seriem inchoavit, quae stabili rationum conserte contexteque colligatarum nexu etiam mala moralia et, quae his respondent, physica includit. Verum inde non sequitur, actiones moraliter pravas Deum auctorem incusare posse. Si, quemadmodum fit in mechanicis, entia intelligentia passiva tantum ratione se ad ea haberent, quae ad determinationes et mutationes certas impellunt, non inficior omnium culpam ultimam in Deum machinae architectum devolvi posse. Verum, quae per entium intelligentium et semet ipsa sponte determinandi potestate praeditorum voluntatem confiunt, ex interno sane principio, e consciis appetitibus et electione alterutrius partis secundum arbitrii licentiam profecta sunt. Hinc, quantumvis, rerum statu ante actus liberos aliqua ratione constituto, ens illud intelligens tali circumstantiarum implicitum sit nexu, ut mala moralia certo certius ab ipso futura esse constet et praevidere liceat, tamen haec futuritio determinatur talibus rationibus, in quibus voluntaria ipsorum ad pravam partem directio cardo est, et quae ideo peccantibus agere maxime volupe fuit, eorum causam ipsos dicere oportere, et illicita voluptatis poenam dare aequitati quam perfectissime convenit. Quod autem ad aversationem attinet, qua Deum a peccatis abhorrere sanctitate ipsius procul dubio dignum est, sed parum videtur cum decreto mundi conditi stare posse, quod horum malorum futuritionem incluserit, etiam hic non insuperabilis est, quae quaestionem circumdat, difficultas. Sic enim habeto.

Bonitas Dei infinita in rerum creatarum maximam, quantaquanta in illas cadit, perfectionem, mundique spiritualis felicitatem tendit. Eodem vero infinito se manifestandi conatu non perfectioribus tantum, quae postmodum propullularent rationem ordine, eventuum seriebus dedit operam, sed, ne quicquam etiam minoris gradus bonorum desit, ut rerum universitas immensitate sua, a summo, qui in finita cadit, perfectionis gradu ad inferiores omnes ad nihilum usque, ut ita dicam, omnia complecteretur, etiam ea delineationem suam irrepere passus est, quae admistis quamplurimis malis saltem quicquam boni, quod Dei sapientia inde eliceret, ad manifestationem divinae gloriae infinita varietate distinguendam suppeditarent. In hoc ambitu ne desideraretur historia generis humani, utut lugubris, tamen ad divinam bonitatem celebrandam etiam in ipsa malorum colluvione infinita testimonia secum gerens, et sapientiam et potentiam et bonitatem perbelle decuit. Neque vero ideo mala ipsa operi inchoato intexta intendisse et consulto elicuisse putandus est. Quippe bona ob oculos habuit, quae subductis rationibus nihilo minus remanere cognovit, quaeque una cum infelici lolio eradicare summa sapientia indignum fuit. Ceterum voluntario et ex intimo mentis affectu a mortalibus peccatum est, rationum antecedentium ordine non invitos urgente et abripiente, sed allectante, quorum irritamentis quanquam certo obsecundatum iri praecognitum fuerit, tamen, cum in interno semet determinandi principio resederit malorum origo, ipsis peccatoribus imputanda esse aperte patet. Neque ideo divinum numen minus a peccatis abhorrere reputandum est, quia iis, concedendo, quodammodo annuerit. Nam ea ipsa malorum, quorum licentia facta erat, strenua allaboratione in melius reducendorum compensatio, quam monendo, minitando, invitando, media suppeditando obtinere annititur, est proprie ille finis, quem ob oculos habuit divinus artifex, quibus itaque cum malorum fruticantes ramos amputet et, quantum salva libertate hominum fieri potest, reprimat, hoc ipso semet pravitatis omnis osorem, quanquam perfectionum, quae nihilo minus elici inde possunt, amatorem patefecit. Sed in viam redeo, ab instituti ratione longius aliquantulum quam par erat divagatus.

Additamenta problematis IX.

Praescientiae divinae respectu actionum liberarum locus non est, nisi determinata eorum rationibus suis futuritio admittatur.

Qui principio nostro subscribunt, semper hoc argumentum valide contra impugnatores urserunt. Quare hac opera supersedens, ad ea tantum, quae perspicacissimus Crusius in contrarium affert, respondere satago. Iis, qui ita sentiunt, objicit indignam Deo sententiam, quasi eum ratiociniis uti sibi persuadeant. In qua quidem opinione, si qui sunt, qui secus autumant, lubens in ill. adversarii partes transeo. Etenim ratiociniorum anfractus divini intellectus immensitatem parum decere concedo. Neque enim abstractione notionum universalium, earumque combinatione et ad eruendas consequentias facta collatione infinitae intelligentiae opus est. Verum hic asserimus, Deum praevidere ea non posse, quorum antecedenter determinata non est futuritio, non propter inopiam subsidiorum, quibus haud indigere concedimus, sed quoniam impossibilis per se est praecognitio futuritionis, quae plane nulla est, si exsistentia omnino et per se et antecedenter est indeterminata. Per se enim esse indeterminatam, ex contingentia concluditur; antecedenter esse pariter indeterminatam antagonistae contendunt; ergo plane determinationis h. e. futuritionis expers et in se est et a divino intellectu repraesentari necesse est.

Tandem ingenue fatetur laudatus adversarius, hic non nihil remanere incomprehensibile, quod vero, cum ad infinitum contemplatio rediit, cum objecti eminentia probe consentit. Verum quantumvis fatear, adyta quaedam reconditioris intelligentiae remanere humano intellectui nunquam reseranda, si in interiorem cognitionem descendere aveas, tamen hic non de modo agitur, sed utrum res ipsa locum habeat, cujus, cum oppositae partis sententia, repugnantiam inspicere, mortali cognitioni admodum sane proclive est.

Instantiarum confutatio, quas indifferentiae aequilibrii defensores in subsidium vocant.

Provocant adversae partis patroni, ut exemplis satisfaciamus, quae adeo aperte voluntatis humanae ad quasvis actiones liberas indifferentiam testari videntur, ut vix quicquam apertius esse posse videatur. Cum *par impar* luditur et fabae manu reconditae conjectando lucrandae sunt, alterutrum proloquimur plane absque consilio et absque ulla deligendi ratione. Hisce gemina in casu principis nescio cujus proferunt, qui alicui pyxidum duarum, ponderis, figurae et speciei per omnia similium, liberam fecit electionem, quarum altera plumbum, altera aurum recondidit, ubi nonnisi citra rationem fieri potuit ad alterutram capessendam determinatio. Similia de pedis dextri aut sinistri indifferenti ad promovendum libertate dictitant. Omnibus uno verbo et quod quidem mihi videtur affatim respondebo. Quando in principio nostro de rationibus determinantibus sermo est, non hic unum vel aliud rationum genus intelligitur, e. g. in actionibus liberis rationes intellectui conscio obversantes, sed utcunque determinetur actio, tamen ratione quadam determinata sit, necesse est, si eam fieri opus est. Rationes objectivae in arbitrii determinatione plane deesse possunt, et motivorum cum conscientia repraesentatorum perfectum potest esse aequilibrium, nihilo tamen minus rationibus adhuc permultis locus superest, quae mentem determinare possunt. Hoc enim ancipiti tali dubitatione solum efficitur, ut res a superiori facultate ad inferiorem, a repraesentatione cum conscientia conjuncta ad obscuras redeat, in quibus ab utravis parte omnia perfecte identica esse vix statuendum est. Tendentia appetitus insiti in ulteriores perceptiones in eodem statu diu haerere mentem non patitur. Variato itaque statu internarum repraesentationum mentem aliquorsum inclinari necesse est.

PROP. X.

Corollaria quaedam genuina principii rationis determinantis exponere.

1) *Nihil est in rationato, quod non fuerit in ratione.* Nihil enim est sine ratione determinante, adeoque nihil in rationato, quod non arguat rationem sui determinantem.

Objici posset, quod, cum rebus creatis adhaereant limites, inde consequeretur, Deo, qui ipsarum continet rationem, eos pariter adhaerere. Respondeo: quae rebus finitis adhaerent limites, pariter limitatam sui rationem in actione creationis divinae arguunt. Limitata enim est actio Dei creatrix, pro ratione entis limitati producendi. Haec autem actio cum sit determinatio Dei respectiva, quam rebus producendis respondere necesse est, non interna et absolute in ipso intelligibilis, limitationes has Deo interne non competere patet.

2) *Rerum, quae nihil commune habent, una non potest esse ratio alterius.* Ad propositionem praemissam redit.

3) *Non amplius est in rationato, quam est in ratione.* Ex eadem liquet regula.

CONSECTARIUM. Quantitas realitatis absolutae in mundo *naturaliter* non mutatur, nec augescendo nec decrescendo.

DILUCIDATIO. Hujus regulae in corporum mutationibus evidentia facillime elucescit. Si v. g. corpus A alterum B percutiendo propellat, vis quaedam, per consequens realitas*) huic accedit. Verum par motus quantitas corpori impingenti detracta est, igitur virium summa in effectu aequiparatur viribus causae. In incursu quidem corporis minoris elastici in majus, lex allegata videtur erroris teneri. Sed nequaquam. Corpus enim elasticum *minus* a *majori*, in quod incurrit, repercussum vim quandam in partes oppositas nanciscitur, quae si addatur illi, quam in majus transtulit, summam majorem quidem efficit quantitate incurrentis, ut constat e mechanicis, at, quae hic dicitur vulgo absoluta, verius respectiva nominanda est. Vires enim hae tendunt in partes diversas; ideoque ex effectibus, quas machinae conjunctim applicatae adeoque et in universo summatim spectatae exserere possunt, aestumatae, summa virium cognoscitur, subtrahendo motus in partes contrarias, quippe eatenus semet utcunque tandem destructuros, et remanet motus centri gravitatis, qui, ut notum ex staticis, post conflictum idem est cum eo, qui fuit ante eundem. Quod omnem motus per resistentiam materiae destructionem attinet, haec regulam dictam tantum abest ut elevet, ut potius stabiliat. Quae enim causarum consensu e quiete orta est vis, tantundem, quantum accepit, in impedimentorum renitentiam absumendo, ad quietem iterum reducitur, et res manet ut ante. Hinc et motus mechanici perpetuitas inexhausta impossibilis; quippe resistentiis semper aliquam vis suae partem impendens, ut nihilo secius ad semet restaurandum illibata permaneat potestas, regulae huic et sanae rationi pariter adversaretur.

---

*) Hic secundum sensum communem vim impressam, tanquam illatam realitatem, quanquam proprie non sit nisi quaedam realitatis insitae limitatio s. directio, concipere liceat.

Saepenumero vires ingentes oriri videmus ex infinite parvo causae principio. Scintilla pulveri pyrio injecta, quam immensam vim expansivam conciliat? seu etiam alibi avido alimento recepta, quanta incendia, urbium ruinas, et ingentium sylvarum diuturnas devastationes producit? Quantam corporum compagem solvit itaque parvula scintillulae unius sollicitatio; sed hic, quae intus in corporum compage recondita fovetur immensarum virium efficax causa, materia nempe elastica, vel aëris, ut in pulvere pyrio, (secundum Halesii experimenta,) vel materiae igneae, ut in combustibili quovis corpore, manifestatur verius minuta sollicitatione, quam producitur. Elastra compressa intus conduntur, et tantillum sollicitata, vires exserunt reciproco attractionis et repercussionis nisui proportionales.

Vires certe spirituum, et earum ad ulteriores perfectiones perennatura progressio hac lege exemtae esse videntur. Sed, quod mihi quidem persuasum est, eidem adstrictae sunt. Procul dubio infinita, quae semper animae interne praesto est, quanquam obscura admodum totius universi perceptio, quicquid cogitationibus postmodum majore luce perfundendis inesse debet realitatis, jam in se continet, et mens attentionem tantummodo postmodum quibusdam advertendo, dum aliquibus parem detrahit gradum, illas intensiori lumine collustrans, majori indies potitur cognitione, non ambitum quidem realitatis absolutae extendens, (quippe materiale idearum omnium e nexu cum universo profectum manet idem,) sed formale, quod consistit in notionum combinatione et earum vel diversitati vel convenientiae applicata attentione, varie certe permutatur: quemadmodum paria in corporum vi insita animadvertimus. Motus enim, si recte excutiantur, cum sint, non realitates, sed phaenomena, vis autem insita, corporis externi impactu modificata, cum tantundem ex interno efficaciae principio resistat incursui, quantum acquirit in directione impellentis virium, omne, in phaenomeno motus, virium reale aequipollet illi, quod corpori quiescenti jam insitum erat, quanquam, quae in quiete respectu directionis indeterminata erat interna potestas, impulsu externo tantum dirigatur.

Quae hactenus de impermutabili realitatis absolutae in universo quantitate allegata sunt, ita intelligi debent, quatenus secundum naturae ordinem omnia accidunt. Per Dei enim operam et mundi materialis perfectio fatiscens instaurari, intelligentiis coelitus purius, quam per naturam licet, lumen affundi, omniaque in altius perfectionis fastigium evehi posse, quis est, qui ambigere ausit?

Prop. XI.

Corollaria quaedam adulterina, e principio rationis determinantis parum legitime deducta, allegare ac refellere.

1) *Nihil esse sine rationato;* s. quodcunque est, sui habere consequentiam. Vocatur principium consequentiae. Quod, quantum ego quidem scio, Baumgartenium metaphysicorum coryphaeum auctorem agnoscit. A quo, quia eadem ratione, qua principium rationis demonstratum est, pari etiam cum illo ruina concidit. Hujus principii, si de rationibus cognoscendi sermo tantum est, veritas est salva. Etenim entis cujuslibet notio vel est generalis, vel individualis. Si prius, quae de generica notione statuuntur, omnibus inferioribus sub eadem complexis competere, hinc illam harum rationem continere, concedendum est. Si posterius, quae in nexu quodam huic subjecto competunt praedicata, iisdem positis rationibus semper competere debere concludi potest, et ex casu dato determinat veritatem in similibus, hinc habet rationata cognoscendi. Verum si rationata existendi hic subintelligimus, entis hinc in infinitum feracis non esse, vel ex postrema hujus commentationis sectione videre licebit, ubi permutationis omnis expertem substantiae cujuslibet, quae nexu cum aliis exemta est, statum, rationibus invictis adstruemus.

2) *Rerum totius universitatis nullam alii per omnia esse similem.* Vocatur principium indiscernibilium, quod latissime, ut fit, sensu sumtum a vero quam longissime discedit. Duplici potissimum ratione demonstratur. Prior argumentandi ratio admodum praeceps levi saltu objectum transsilit, et ideo vix in censum venire meretur. Hae sunt illae argutiae: quaecunque notis omnibus perfecte conveniunt, neque ullo discrimine dignoscuntur, pro uno eodemque ente habenda videntur. Hinc omnia perfecte similia non esse nisi unum idemque ens, cui plura loca assignentur, quod cum sanae rationi adversetur, hanc senten-

tiam secum ipsa pugnare contendunt. Sed quis est, qui fucum argutiarum non animadvertat? Ad perfectam duarum rerum identitatem omnium notarum s. determinationum, tam internarum quam externarum, requiritur identitas. Ab hac omnimoda determinatione, ecquisnam exceperit locum? Ideoque non unum idemque ens sunt, quae, utcunque notis internis convenientia, loco saltem discernuntur. Sed quae principio rationis sufficientis falso accepta fertur demonstratio, hic nobis potissimum excutienda est.

Nihil subesse dictitant rationis, cur Deus duabus substantiis diversa assignaverit loca, si per omnia alia perfecte convenirent. Quales ineptiae! Miror gravissimos viros hisce rationum crepundiis delectari. Substantiam unam voca A, alteram B. Fac A locum τοῦ B occupare, tum, quia notis internis A plane non discrepat a B, etiam locum ipsius obtinens per omnia cum ipso erit identicum, et vocandum erit B, quod antea vocatum est A; cui vero prius nomen erat B, nunc in locum τοῦ A translatum vocandum erit A. Haec enim characterum differentia diversitatem tantum locorum notat. Cedo igitur, utrum Deus aliud quicquam egerit, si secundum tuam sententiam loca determinaverit? Utrumque perfecte est idem; ideoque permutatio a te conficta nulla est; sed nihili nullam esse rationem perbelle mea quidem sententia convenit.

Adulterina haec lex tota rerum universitate et sapientiae etiam *divinae decoro egregie confutatur.* Corpora enim, quae dicuntur similaria, aquam, argentum vivum, aurum, salia simplicissima etc. homogeneis et internis notis perfecte congruere in partibus suis primitivis, et convenit identitati usus atque functionis, cui praestandae sunt destinata, et ex effectibus videndum est, quae semper similes ab iisdem absque ullo notabili discrimine proficisci deprehendimus. Neque hic decet reconditam quandam et sensus effugientem suspicari diversitatem, quasi ut Deus habeat, quo operis sui partes ipse dignoscat, hoc enim esset nodos in scirpo quaerere.

Leibnitium, hujus principii auctorem, in fabrica corporum organicorum vel in aliorum a simplicitate maxime remotorum textura notabilem semper diversitatem animadvertisse, et recte in omnibus ejus generis praesumere posse, concedimus. Neque enim, ubi plura admodum ad componendum quiddam consentire necesse est, non pares semper determinationes resultare posse patet. Inde foliorum ejusdem arboris vix par perfecte simile reperias. Sed hic universalitas principii hujus metaphysica tantum repudiatur. Ceterum et in figuris corporum naturalium identitatem exemplaris saepenumero reperiri, vix inficiandum videtur. In crystallisationibus v. g. inter infinita diversa non unum atque alterum reperiri perfecta similitudine aliud exscribens, quis est, qui contendere ausit?

SECTIO III.

Bina principia cognitionis metaphysicae, consectariorum feracissima aperiens, e principio rationis determinantis fluentia.

I.

Principium successionis.

PROP. XII.

Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat.

Hinc substantia simplex omni nexu externo exemta, sibique adeo solitario relicta, per se plane est immutabilis.

Porro, nexu etiam cum aliis complexa, si haec relatio non mutatur, nulla etiam interni status in ipsa contingere potest permutatio. In mundo itaque motus omnis experte, (quippe motus est nexus permutati phaenomenon,) nihil reperietur omnino successionis etiam in interno substantiarum statu.

Hinc nexu substantiarum plane abolito, successio et tempus pariter facessunt.

DEMONSTRATIO.

Fac, substantiam aliquam simplicem nexu aliarum solutam solitario exsistere, dico nullam status interni permutationem ipsi contingere posse. Cum enim, quae jam competunt substantiae internae determinationes, rationibus internis ponantur cum exclusione oppositi, si aliam determinationem succedere vis, alia tibi ratio ponenda est, cujus cum oppositum sit in internis, et nulla externa ratio accedat, per supposita, illam enti induci non posse aperte liquet.

Idem aliter. Quaecunque ratione determinante ponuntur, ea simul cum ipsa poni necesse est; posita enim ratione determinante non poni rationatum, absurdum est. Qaecunque itaque in statu aliquo substantiae simplicis sunt determinantia, cum iis omnia omnino determinata simul sint necesse est. Quia vero mutatio est determinationum successio, s.†) ubi determinatio quaedam oritur, quae antea non fuit, adeoque ens determinatur ad oppositum cujusdam, quae ipsi competit, determinationis; haec per ea, quae in substantia intrinsecus reperiuntur, contingere nequit. Si igitur contingit, e nexu externo eam proficisci necesse est.

Adhuc quodammodo aliter. Fac, oriri nominatis sub conditionibus mutationem; quia exsistere incipit, cum antea non fuerit, h. e. cum substantia determinata esset ad oppositum, neque accedere sumantur praeter interna, quae aliunde substantiam determinent, iisdem rationibus, quibus certo modo substantia determinata habetur, determinabitur ad oppositum, quod est absurdum.

DILUCIDATIO.

Hanc veritatem, quanquam ab adeo facili et fallere nescia rationum pendeat catena, adeo non animadverterunt, qui philosophiae Wolfianae nomen dant, ut potius substantiam simplicem e principio activitatis interno continuis mutationibus fieri obnoxiam contendant. Equidem ipsorum argumenta probe novi, sed quam ficulnea sint, haud minus mihi persuasum est. Ubi enim arbitrariam definitionem vis ita informarunt, ut id, quod rationem continet *mutationum*, significet, cum potius rationem continere *determinationum* statuenda sit, pronum certe ipsis erat in errorem prolabi.

---

†) scilicet (?)

Si quis porro scire averet, quonam tandem pacto mutationes, quarum in universo reperitur vicissitudo, oriantur, cum ex internis substantiae cujuslibet solitario consideratae non fluant, is ad ea, qua per nexum rerum h. e. mutuam ipsarum in determinationibus dependentiam consequuntur, animum velim advertat. Ceterum quia haec fusius hic explicare aliquanto prolixius foret cancellis dissertationis nostrae, rem aliter certe se habere non posse, demonstratione nostra assertum esse sufficit.

U S U S.

1) Realem corporum exsistentiam, quam contra idealistas non alia nisi probabilitatis via tueri hucusque sanior philosophia potuit, ex assertis nostri principii primo liquidissime consequi reperio. Anima nempe internis mutationibus est obnoxia (per sensum internum); quae cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint, per demonstrata, plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit. Pariter etiam motui externo conformiter perceptionum vicissitudinem contingere ex iisdem apparet, et quia inde consequitur, nos corporis cujusdam non habituros fore repraesentationem varie determinabilem, nisi adesset revera, cujus cum anima commercium conformem sibi repraesentationem ipsi induceret, dari compositum, quod corpus nostrum vocamus, inde facile concludi potest.

2) Harmoniam praestabilitam Leibnitianam funditus evertit, non, quod plerumque fit, per rationes finales, quae Deum dedecere putantur, quae instabile haud raro subsidium suppeditant, sed interna sui ipsius impossibilitate. Animam quippe humanam, reali rerum externarum nexu exemtam, mutationum interni status plane expertem fore, ex demonstratis immediate consequitur.

3) Sententia corporis cujusdam organici omnibus omnino spiritibus finitis tribuendi inde magnum sortitur certitudinis documentum.

4) Dei immutabilitatem essentialem non e ratione cognoscendi, quae ab infinita ipsius natura depromta est, sed e genuino sui principio deducit. Summum enim numen omnis omnino dependentiae exsors, cum, quae ipsi competunt determinationes, nullo plane externo respectu stabiliantur, status mutatione plane vacare abunde ex assertis elucet.

SCHOLION. Poterat fortasse cuipiam principium adductum pravitatis suspectum videri, propter indissolubilem nexum, quo anima humana hoc pacto in functionibus internis cogitationum obeundis alligata materiae est, quod a materialistarum perniciosa opinione non longe remotum videtur. Verum ideo statum repraesentationum animae non adimo, quanquam immutabilem et sibi jugiter simillimum profitear, si nexu externo soluta plane foret. Et quam mihi impingere fortasse quisquam conaretur litem, eam in recentiorum partes ablego, qui conspirante consensu, necessariam animae cum corpore quodam organico colligationem uno veluti ore profitentur. Quorum ut unum testem appellem, Ill. Crusium nomino, quem in sententiam meam ita penitus euntem animadverto, ut animam illi legi adstrictam aperte asserat, qua conatus in repraesentationes cum conatu substantiae suae in motum quendam externum semper conjuncta sit, adeoque hoc per impedimenta sublato illum quoque impediri. Quanquam vero hanc legem non ita arbitratur necessariam, ut ea solvi Deo ita volente non possit, tamen quia naturam suam ipsi adstrictam esse concedit, etiam hanc transcreari oportere confitendum ipsi foret.

II.

Principium coexsistentiae.

Prop. XIII.

Substantiae finitae per solam ipsarum exsistentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane com-

mercio continentur, nisi quatenus a communi exsistentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformata sustinentur.

DEMONSTRATIO. Substantiae singulae, quarum neutra est causa exsistentiae alterius, exsistentiam habent separatam h. e. absque omnibus aliis prorsus intelligibilem. Posita igitur cujuslibet exsistentia simpliciter, nihil ipsi inest, quod arguat exsistentiam aliarum a se diversarum. Quoniam vero relatio est determinatio respectiva h. e. in ente absolute spectato haud intelligibilis, haec pariter ac ratio ejus determinans per exsistentiam substantiae in se positam intelligi nequit. Si praeter hanc igitur nihil insuper accesserit, nulla inter omnes relatio nullumque plane commercium foret. Cum ergo, quatenus substantiarum singulae independentem ab aliis habent exsistentiam, nexui earum mutuo locus non sit, in finita vero utique non cadat, substantiarum aliarum causas esse, nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur, relationem hanc a communione causae, nempe Deo, exsistentium generali principio, pendere confitendum est. Quoniam vero inde, quia Deus simpliciter ipsarum stabiliverit exsistentiam, mutuus inter easdem respectus etiam non consequitur, nisi idem, quod exsistentiam dat, intellectus divini schema, quatenus exsistentias ipsarum correlatas concepit, earum respectus firmaverit, universale rerum omnium commercium hujus divinae ideae conceptui soli acceptum ferri, liquidissime apparet.

DILUCIDATIO.

Coëxsistentiam substantiarum universi ad nexum inter eas stabiliendum non sufficere, sed communionem quandam originis et harmonicam ex hoc dependentiam insuper requiri, primus evidentissimis rationibus adstruxisse mihi videor. Etenim ut nervum demonstrationis aliquantulum resumam: Si substantia A exsistit, et exsistit praeterea B, haec ideo in A nihil ponere censeri potest. Fac enim, in A aliquod determinare, hoc est, rationem continere determinationis C; quia haec est praedicatum quoddam relativum, non intelligibile nisi praeter B adsit A, substantia B per ea, quae sunt ratio τοῦ C, supponet exsistentiam substantiae A. Quoniam vero si substantia B sola exsistat, per ipsius exsistentiam plane sit indeterminatum, utrum quoddam A exsistere debeat nec ne, ex exsistentia ipsius sola non intelligi potest, quod ponat quicquam in aliis a se diversis, hinc nulla relatio nullumque plane commercium. Si igitur Deus praeter substantiam A alias, B, D, E, in infinitum creavit, tamen e data ipsarum exsistentia non protinus sequitur mutua ipsarum in determinationibus dependentia. Neque enim, quia praeter A exsistit etiam B, D, E, et sit A quomodocunque in se determinatum, inde sequitur, ut B, D, E huic conformes habeant exsistendi determinationes. Adeoque in modo communis a Deo dependentiae adsit necesse est ratio dependentiae etiam *ipsarum mutuae*. Et qua ratione id efficiatur, intellectu proclive est. Schema intellectus divini, exsistentiarum origo, est actus *perdurabilis*, conservationem appellitant, in quo si *substantiae* quaevis solitario et absque determinationum relatione a *Deo conceptae* sunt, nullus inter eas nexus nullusque respectus *mutuus* oriretur; si vero in ipsius intelligentia respective *concipiantur*, huic ideae in continuatione exsistentiae conformiter postea determinationes semet semper respiciunt, h. e. agunt reaguntque, statusque quidam singulorum externus est, qui, si ab hoc *principio* discesseris, per solam ipsarum exsistentiam nullus esse posset.

USUS.

1) *Quoniam locus, situs, spatium, sunt relationes* substantiarum, *quibus alias a se realiter distinctas determi*nationibus *mutuis respiciunt, hacque ratione nexu externo* continentur, *quoniam porro per demonstrata innotuit, solam* substantiarum *exsistentiam per se nexum cum aliis non involvere*, patet: si *plures substantias exsistere ponas, inde non simul locum* et situm et, *quod hisce relationibus omnimodis conflatur, spatium* deter-

minari. Sed quia nexus substantiarum mutuus requirit intellectus divini in efficaci repraesentatione respective conceptam delineationem, haec vero repraesentatio Deo plane arbitraria est, adeoque admitti pro ipsius beneplacito pariter ac omitti potest, sequitur; substantias exsistere posse ea lege, *ut nullo sint in loco*, nullaque plane, respectu rerum universitatis nostrae, relatione.

2) Quoniam substantiae tales universitatis nostrae nexu solutae, pro lubitu divino plures esse possunt, quae nihilo secius inter se determinationum quodam nexu colligatae sint, hinc locum, situm et spatium efficiant; mundum component, illius, cujus partes nos sumus, ambitu exemtum i. e. solitarium. Hacque ratione plures esse posse mundos etiam sensu metaphysico, si Deo ita volupe fuerit, haud absonum est.

3) Cum itaque exsistentia substantiarum simpliciter ad commercium mutuum et determinationum respectus plane sit insufficiens, adeoque nexu externo arguat *communem omnium causam*, in qua respective informata sit earum exsistentia, neque sine hac principii *communione nexus universalis concipi possit*, evidentissimum inde *depromitur summae rerum omnium causae* i. e. *Dei*, et *quidem unius*, *testimonium*, *quod mea quidem sententia* demonstrationem illam contingentiae longe antecellere videtur.

4) Insana *etiam* Manichaeorum *opinio*, qui duo principia pariter prima atque a se haud dependentia mundi imperio praeficiebant, nostro principio funditus evellitur. Non enim potest substantia cum rebus universi quicquam habere commercii, nisi vel earum communis sit causa, vel ab eadem cum his causa profecta sit. Ideoque si horum principiorum alterutrum substantiarum omnium causam dictites, alterum nullo modo quicquam in ipsis determinare potest; si alterutrum aliquarum saltem causa, hae cum reliquis nihil habere possunt commercii. Aut tibi statuendum est, unum horum principiorum vel ab altero, vel utrumque a communi causa pendere, quod pariter contrariatur hypothesi.

5) Porro, cum determinationes substantiarum se invicem respiciant, h. e. substantiae a se diversae mutuo agant, (quippe una in altera nonnulla determinat,) spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur, cum quibus reactionem semper junctam esse necesse est. Cujus actionis et reactionis universalis per omnem spatii, in quo corpora se respiciunt, ambitum, si phaenomenon externum sit mutua ipsorum appropinquatio, dicitur *attractio*, quae cum per solam compraesentiam efficiatur, in distantias quaslibet pertingit, et est *attractio Newtoniana* s. universalis gravitas; quam adeoque eodem substantiarum nexu effici probabile est, quo spatium determinant, hinc maxime primitivam, cui materia adstricta est, naturae legem esse, quae nonnisi Deo immediato statore jugiter durat, secundum ipsam eorum sententiam, qui se Newtoni asseclas profitentur.

6) Cum substantiarum omnium, quatenus spatio eodem continentur, sit mutuum *commercium*, hinc dependentia mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest. Verum quia quaelibet substantia non per ea, quae ipsi interne competunt, potestatem habet alias a se diversas determinandi (per demonstrata), sed tantum vi nexus, quo in idea entis infiniti colligantur, quaecunque in quavis reperiuntur determinationes et mutationes, semper respiciunt quidem externa, sed influxus physicus proprie sic dictus excluditur, et est rerum *harmonia* universalis. Neque tamen *praestabilita* illa *Leibnitiana*, quae proprie *consensum*, non *dependentiam* mutuam substantiis inducit, inde progignitur; nec enim artificiorum technis in rationum concinnatarum serie adaptatis ad conspirationem substantiarum efficiendam Deus utitur, neque porro specialis semper Dei influxus, i. e. commercium substantiarum per *causas occasionales Malebranchii* hic statuitur; eadem enim, quae substantias exsistentes reddit et conservat individua actio, mutuam ipsis universalemque dependentiam conciliat, ita ut divinae actioni non aliter atque aliter pro circumstantiis determinari opus sit; sed est realis

substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientes, quoniam idem, quod exsistentiam rerum stabilit, principium ipsas huic legi alligatas exhibet, hinc per eas, quae exsistentiae suae origini adhaerent, determinationes mutuum commercium sit stabilitum; quae eodem jure mutationes externae causis efficientibus produci hoc pacto dici possunt, quo, quae in internis accidunt, internae substantiae vi adscribuntur, quanquam hujus naturalis efficacia non minus ac illud relationum externarum firmamentum divina nitatur sustentatione. Interim systema universalis substantiarum commercii ita informatum, pervulgato illo *influxus physici* aliquanto certe est emendatius, originem scilicet ipsam aperiens mutui rerum nexus, extra substantiarum solitario consideratarum principium quaerendam, in quo tritum illud causarum efficientium systema potissimum a vero aberravit.

SCHOLION. En igitur, Lector benevole, principia duo cognitionis metaphysicae reconditioris, quorum ope in regione veritatum haud contemnenda ditione potiri licet. Qua quidem ratione si haec scientia solerter colatur, non adeo sterile deprehendetur ipsius solum, et quod ipsi intentatur a contemtoribus otiosae et umbraticae subtilitatis opprobrium, cognitionis nobilioris larga messe redarguetur. Sunt quidem, qui, depravatarum consequentiarum in scriptis acerrimi venatores, e sententiis aliorum semper quoddam virus elicere docti sunt. Hos vero fortasse etiam in his nostris nonnulla in pejorem sensum detorquere posse, quanquam non iverim inficias, eos tamen, sensu suo abundare passus, mearum partium esse reor, non quod cuipiam fortasse perperam judicare libeat curare, sed in recto indaginis atque doctrinae tramite pergere, in quo conamine, ut faveant, quicunque de litteris ingenuis bene cupiunt, quanta decet observantia rogo.

II.

Träume eines Geiſterſehers,

erläutert

durch

Träume der Metaphyſik.

— — Velut aegri somnia, vanae
Finguntur species.
Horat.

1766.

Ein Vorbericht,

der ſehr wenig für die Ausführung verſpricht.

Das Schattenreich iſt das Paradies der Phantaſten. Hier finden ſie ein unbegrenztes Land, wo ſie ſich nach Belieben anbauen können. Hypochondriſche Dünſte, Ammenmährchen und Kloſterwunder laſſen es ihnen an Bauzeug nicht ermangeln. Die Philoſophen zeichnen den Grundriß, und ändern ihn wiederum, oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit iſt. Nur das heilige Rom hat daſelbſt einträgliche Provinzen; die zwei Kronen des unſichtbaren Reichs ſtützen die dritte, als das hinfällige Diadem ſeiner irdiſchen Hoheit, und die Schlüſſel, welche die beiden Pforten der anderen Welt aufthun, öffnen zugleich ſympathetiſch die Kaſten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtſame des Geiſterreichs, inſofern es durch die Gründe der Staatsklugheit bewieſen iſt, erheben ſich weit über alle ohnmächtige Einwürfe der Schulweiſen, und ihr Gebrauch oder Mißbrauch iſt ſchon zu ehrwürdig, als daß er ſich einer ſo verworfenen Prüfung auszuſetzen nöthig hätte. Allein die gemeinen Erzählungen, die ſo viel Glauben finden und wenigſtens ſo ſchlecht beſtritten ſind, weswegen laufen die ſo ungenützt oder ungeahndet umher, und ſchleichen ſich ſelbſt in die Lehrverfaſſungen ein, ob ſie gleich den Beweis vom Vortheil hergenommen (argumentum ab utili) nicht für ſich haben, welcher der überzeugendſte unter allen iſt? Welcher Philoſoph hat nicht einmal, zwiſchen den Betheurungen eines vernünftigen und feſtüberredeten Augenzeugen, und der inneren Gegenwehr eines unüberwindlichen Zweifels die einfältigſte Figur gemacht, die man ſich vorſtellen kann? Soll er die Richtigkeit aller ſolcher Geiſtererſcheinungen gänzlich ableugnen? Was kann er für Gründe anführen, ſie zu widerlegen?

Soll er auch nur eine einzige dieſer Erzählungen als wahrſcheinlich einräumen? wie wichtig wäre ein ſolches Geſtändniß, und welche erſtaunliche Folgen zieht man hieraus, wenn auch nur eine ſolche Begebenheit als bewieſen vorausgeſetzt werden könnte? Es iſt wohl noch ein dritter Fall übrig, nämlich ſich mit dergleichen vorwitzigen oder müßigen Fragen gar nicht zu bemengen, und ſich an das Nützliche zu halten. Weil dieſer Anſchlag aber vernünftig iſt, ſo iſt er jederzeit von gründlichen Gelehrten durch die Mehrheit der Stimmen verworfen worden.

Da es ebenſowohl ein dummes Vorurtheil iſt, von Vielem, das mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund Nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerücht ſagt, ohne Prüfung Alles zu glauben, ſo ließ ſich der Verfaſſer dieſer Schrift, um dem erſten Vorurtheile auszuweichen, zum Theil von dem letzteren fortſchleppen. Er bekennt mit einer gewiſſen Demüthigung, daß er ſo treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuſpüren. Er fand, — — — wie gemeiniglich, wo man nichts zu ſuchen hat, — — — er fand nichts. Nun iſt dieſes wohl an ſich ſelbſt ſchon eine hinlängliche Urſache, ein Buch zu ſchreiben; allein es kam noch dasjenige hinzu, was beſcheidenen Verfaſſern ſchon mehrmalen Bücher abgedrungen hat, das ungeſtüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Ueberdem war ein großes Werk gekauft und, welches noch ſchlimmer iſt, geleſen worden, und dieſe Mühe ſollte nicht verloren ſein. Daraus entſtand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche, wie man ſich ſchmeichelt, den Leſer nach der Beſchaffenheit der Sache völlig befriedigen ſoll, indem er das Vornehmſte nicht verſtehen, das Andere nicht glauben, das Uebrige aber belachen wird.

Der erſte Theil,

welcher dogmatiſch iſt.

Erſtes Hauptſtück.

Ein verwickelter metaphyſiſcher Knoten, den man nach Belieben auflöſen oder abhauen kann.

Wenn Alles dasjenige, was von Geiſtern der Schulknabe herbetet, der große Haufen erzählt und der Philoſoph demonſtrirt, zuſammengenommen wird, ſo ſcheint es keinen kleinen Theil von unſerem Wiſſen auszumachen. Nichts deſto weniger getraue ich mich zu behaupten, daß, wenn es Jemand einfiele, ſich bei der Frage etwas zu verweilen: was denn das eigentlich für ein Ding ſei, wovon man unter dem Namen eines *Geiſtes* ſo viel zu verſtehen glaubt? er alle dieſe Vielwiſſer in die beſchwerlichſte Verlegenheit verſetzen würde. Das methodiſche Geſchwätz der hohen Schulen iſt oftmals nur ein Einverſtändniß, durch veränderliche Wortbedeutungen einer ſchwer zu löſenden Frage auszuweichen, weil das bequeme und mehrentheils vernünftige: *Ich weiß nicht*, auf Akademien nicht leichtlich gehört wird. Gewiſſe neuere Weltweiſen, wie ſie ſich gerne nennen laſſen, kommen ſehr leicht über dieſe Frage hinweg. Ein Geiſt, heißt es, iſt ein Weſen, welches Vernunft hat. So iſt es denn alſo keine Wundergabe, Geiſter zu ſehen; denn wer Menſchen ſieht, der ſieht Weſen, die Vernunft haben. Allein, fährt man fort, dieſes Weſen, was im Menſchen Vernunft hat, iſt nur ein Theil vom Menſchen, und dieſer Theil, der ihn belebt, iſt ein Geiſt. Wohlan denn: ehe ihr alſo beweiſet, daß nur ein geiſtiges Weſen Vernunft haben könne, ſo ſorget doch, daß ich zuvörderſt verſtehe was ich mir unter einem geiſtigen Weſen für einen Begriff zu machen habe. Dieſe Selbſttäuſchung, ob ſie gleich grob genug iſt, um mit halb offenen Augen bemerkt zu werden, iſt doch von ſehr begreiflichem Urſprunge. Denn wovon man frühzeitig als ein Kind ſehr viel weiß, davon iſt man ſicher, ſpäterhin und im Alter nichts zu wiſſen, und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchſtens der Sophiſt ſeines Jugendwahns.

Ich weiß alſo nicht, ob es Geiſter gebe, ja was noch mehr iſt, ich weiß nicht einmal, was das Wort Geiſt bedeute. Da ich es indeſſen oft ſelbſt gebraucht, oder Andere habe brauchen hören, ſo muß doch etwas darunter verſtanden werden, es mag nun dieſes Etwas ein Hirngeſpinnſt oder was Wirkliches ſein. Um dieſe verſteckte Bedeutung auszuwickeln, ſo halte ich meinen ſchlecht verſtandenen Begriff an allerlei Fälle der Anwendung, und dadurch, daß ich bemerke, auf welchen er trifft und welchem er zuwider iſt, verhoffe ich deſſen verborgenen Sinn zu entfalten *).

Nehmt etwa einen Raum von einem Cubikfuß, und ſetzet, es ſei etwas, das dieſen Raum erfüllt, d. i. dem Eindringen jedes anderen Dinges widerſteht, ſo wird Niemand das Weſen, was auf

---

*) Wenn der Begriff eines Geiſtes von unſeren eigenen Erfahrungsbegriffen abgeſondert wäre, ſo würde das Verfahren, ihn deutlich zu machen, leicht ſein, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieſer Art Weſen offenbareten, und wodurch wir ſie von materiellen Dingen unterſcheiden. Nun aber wird von Geiſtern geredet, ſelbſt alsdenn, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Weſen gebe. Alſo kann der Begriff von der geiſtigen Natur nicht als ein von der Erfahrung abſtrahirter behandelt werden. Fragt ihr aber: wie iſt man denn zu dieſem Begriff überhaupt gekommen, wenn es nicht durch Abſtraction geſchehen iſt? Ich antworte: viele Begriffe entſpringen durch geheime und dunkle Schlüſſe bei Gelegenheit der Erfahrungen, und pflanzen ſich nachher auf andere fort, ohne Bewußtſein der Erfahrung ſelbſt oder des Schluſſes, welcher den Begriff über dieſelbe erreicht hat. Solche Begriffe kann man erſchlichene nennen. Dergleichen ſind viele, die zum Theil nichts, als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr ſind, indem auch dunkle Schlüſſe nicht immer irren. Der Redegebrauch, und die Verbindung eines Ausdrucks mit verſchiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerlei Hauptmerkmal anzutreffen iſt, geben ihm eine beſtimmte Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, daß man dieſen verſteckten Sinn durch eine Vergleichung mit allerlei Fällen der Anwendung, die mit ihm einſtimmig ſind, oder ihm widerſtreiten, aus ſeiner Dunkelheit hervorzieht.

ſolche Weiſe im Raum iſt, geiſtig nennen. Es würde offenbar materiell heißen, weil es ausgedehnt, undurchdringlich und, wie alles Körperliche, der Theilbarkeit und den Geſetzen des Stoßes unterworfen iſt. Bis dahin ſind wir noch auf dem gebahnten Gleiſe anderer Philoſophen. Allein denkt euch ein einfaches Weſen und gebt ihm zugleich Vernunft; wird dies alsdenn die Bedeutung des Wortes Geiſt gerade ausfüllen? Damit ich dieſes entdecke, ſo will ich die Vernunft dem beſagten einfachen Weſen als eine innere Eigenſchaft laſſen, vorjetzo es aber nur in äußeren Verhältniſſen betrachten. Und nunmehr frage ich: wenn ich dieſe einfache Subſtanz in jenen Raum vom Cubikfuß, der voll Materie iſt, ſetzen will, wird alsdenn ein einfaches Element derſelben den Platz räumen müſſen, damit ihn dieſer Geiſt erfülle? Meinet ihr, ja? wohlan, ſo wird der gedachte Raum, um einen zweiten Geiſt einzunehmen, ein zweites Elementartheilchen verlieren müſſen, und ſo wird endlich, wenn man fortfährt, ein Cubikfuß Raum von Geiſtern erfüllt ſein, deren Klumpe ebenſowohl durch Undurchdringlichkeit widerſteht, als wenn er voll Materie wäre, und, eben ſo wie dieſe, der Geſetze des Stoßes fähig ſein muß. Nun würden aber dergleichen Subſtanzen, ob ſie gleich in ſich Vernunftkraft haben mögen, doch äußerlich von den Elementen der Materie gar nicht unterſchieden ſein, bei denen man auch nur die Kräfte ihrer äußeren Gegenwart kennt, und was zu ihren inneren Eigenſchaften gehören mag, gar nicht weiß. Es iſt alſo außer Zweifel, daß eine ſolche Art einfacher Subſtanzen nicht geiſtige Weſen heißen würden, davon Klumpen zuſammengeballt werden könnten. Ihr würdet alſo den Begriff eines Geiſtes nur beibehalten können, wenn ihr euch Weſen denkt, die ſogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig ſein können*); Weſen alſo, welche die Eigenſchaft der Undurchdringlichkeit nicht an ſich haben, und deren, ſo viele als man will, vereinigt, niemals ein ſolides Ganze ausmachen. Einfache Weſen von dieſer Art werden immaterielle Weſen und, wenn ſie Vernunft haben, Geiſter genannt werden. Einfache Subſtanzen aber, deren Zuſammenſetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze gibt, werden materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heißen. Entweder der Name eines Geiſtes iſt ein Wort ohne allen Sinn, oder ſeine Bedeutung iſt die angezeigte.

---

*) Man wird hier leichtlich gewahr: daß ich nur von Geiſtern, die als Theile zum Weltganzen gehören, und nicht von dem unendlichen Geiſte rede, der der Urheber und Erhalter deſſelben iſt. Denn der Begriff von der geiſtigen Natur des letzteren iſt leicht, weil er lediglich negativ iſt und darin beſteht, daß man die Eigenſchaften der Materie an ihm verneint, die einer

Von der Erklärung, was der Begriff eines Geiſtes enthalte, iſt der Schritt noch ungemein weit zu dem Satze, daß ſolche Naturen wirklich, ja auch nur möglich ſeien. Man findet in den Schriften der Philoſophen recht gute Beweiſe, darauf man ſich verlaſſen kann: daß Alles, was da denkt, einfach ſein müſſe, daß eine jede vernünftigdenkende Subſtanz eine Einheit der Natur ſei, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt ſein. Meine Seele wird alſo eine einfache Subſtanz ſein. Aber es bleibt durch dieſen Beweis noch immer unausgemacht, ob ſie von der Art derjenigen ſei, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganze geben und alſo materiell, oder ob ſie immateriell und folglich ein Geiſt ſei, ja ſogar, ob eine ſolche Art Weſen als diejenige, ſo man geiſtige nennt, nur möglich ſei.

Und hiebei kann ich nicht umhin, vor übereilten Entſchließungen zu warnen, welche in den tiefſten und dunkelſten Fragen ſich am Leichteſten eindringen. Was nämlich zu den gemeinen Erfahrungsbegriffen gehört, das pflegt man gemeiniglich ſo anzuſehen, als ob man auch ſeine Möglichkeit einſehe. Dagegen was von ihnen abweicht und durch keine Erfahrung auch nicht einmal der Analogie nach verſtändlich gemacht werden kann, davon kann man ſich freilich

---

unendlichen und ſchlechterdings nothwendigen Subſtanz widerſtreiten. Dagegen bei einer geiſtigen Subſtanz, die mit der Materie in Vereinigung ſein ſoll, wie z. E. der menſchlichen Seele, äußert ſich die Schwierigkeit: daß ich eine wechſelſeitige Verknüpfung derſelben mit körperlichen Weſen zu einem Ganzen denken und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Weſen Statt findet, aufheben ſoll.

keinen Begriff machen, und darum pflegt man es gerne als unmöglich ſofort zu verwerfen. Alle Materie widerſteht in dem Raume ihrer Gegenwart und heißt darum undurchdringlich. Daß dieſes geſchehe, lehrt die Erfahrung, und die Abſtraction von dieſer Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der Materie hervor. Dieſer Widerſtand aber, den Etwas in dem Raume ſeiner Gegenwart leiſtet, iſt auf ſolche Weiſe wohl *erkannt*, allein darum nicht *begriffen*. Denn es iſt derſelbe, ſo wie Alles, was einer Thätigkeit entgegenwirkt, eine wahre Kraft, und da ihre Richtung derjenigen entgegenſteht, wornach die fortgezognen Linien der *Annäherung* zielen, ſo iſt ſie eine Kraft der Zurückſtoßung, welche der Materie und folglich auch ihren Elementen muß beigelegt werden. Nun wird ſich ein jeder Vernünftiger bald beſcheiden, daß hier die menſchliche Einſicht zu Ende ſei. Denn nur durch die Erfahrung kann man inne werden, daß Dinge der Welt, welche wir *materiell* nennen, eine ſolche Kraft haben, niemals aber die Möglichkeit derſelben begreifen. Wenn ich nun Subſtanzen anderer Art ſetze, die mit anderen Kräften im Raume gegenwärtig ſeien, als mit jener *treibenden* Kraft, deren Folge die Undurchdringlichkeit iſt, ſo kann ich freilich eine Thätigkeit derſelben, welche keine Analogie mit meinen Erfahrungsvorſtellungen hat, gar nicht in Concreto denken, und indem ich ihnen die Eigenſchaften nehme, den Raum, in dem ſie wirken, zu *erfüllen*, ſo ſteht mir ein Begriff ab, wodurch mir ſonſten die Dinge denklich ſind, welche in meine Sinne fallen, und es muß daraus nothwendig eine Art von Undenklichkeit entſpringen. Allein dieſe kann darum nicht als eine erkannte Unmöglichkeit angeſehen werden, eben darum, weil das Gegentheil ſeiner Möglichkeit nach gleichfalls uneingeſehen bleiben wird, obzwar deſſen Wirklichkeit in die Sinne fällt.

Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Weſen annehmen, ohne Beſorgniß widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, dieſe Möglichkeit durch Vernunftgründe beweiſen zu können. Solche geiſtige Naturen würden im Raume gegenwärtig ſein, ſo daß derſelbe demungeachtet für körperliche Weſen immer durch dringlich bliebe, weil ihre Gegenwart wohl eine Wirkſamkeit im Raume, aber nicht deſſen Erfüllung d. i. einen Widerſtand als den Grund der Solidität enthielte. Nimmt man nun eine ſolche einfache geiſtige Subſtanz an, ſo würde man unbeſchadet ihrer Untheilbarkeit ſagen können: daß der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punct, ſondern ſelbſt ein Raum ſei. Denn um die Analogie zu Hülfe zu rufen, ſo müſſen nothwendig ſelbſt die einfachen Elemente der Körper ein jegliches ein Räumchen in dem Körper erfüllen, der ein proportionirter Theil ſeiner ganzen Ausdehnung iſt, weil Puncte gar nicht Theile, ſondern Grenzen des Raumes ſind. Da dieſe Erfüllung des Raumes vermittelſt einer wirkſamen Kraft (der Zurückſtoßung) geſchieht, und alſo nur einen Umfang der größeren Thätigkeit, nicht aber eine Vielheit der Beſtandtheile des wirkſamen Subjects anzeigt, ſo widerſtreitet ſie gar nicht der einfachen Natur derſelben, obgleich freilich die Möglichkeit hievon nicht weiter kann deutlich gemacht werden, welches niemals bei den erſten Verhältniſſen der Urſachen und Wirkungen angeht. Ebenſo wird mir zum Wenigſten keine erweisliche Unmöglichkeit entgegen ſtehen, obſchon die Sache ſelbſt unbegreiflich bleibt, wenn ich behaupte: daß eine geiſtige Subſtanz, ob ſie gleich einfach iſt, dennoch einen Raum einnehme (d. i. in ihm unmittelbar thätig ſein könne), ohne ihn zu erfüllen (d. i. materiellen Subſtanzen darin Widerſtand zu leiſten). Auch würde eine ſolche immaterielle Subſtanz nicht ausgedehnt genannt werden müſſen, ſo wenig wie es die Einheiten der Materie ſind; denn nur dasjenige, was abgeſondert von Allem und für ſich allein exiſtirend einen Raum einnimmt, iſt ausgedehnt; die Subſtanzen aber, welche Elemente der Materie ſind, nehmen einen Raum nur durch die äußere Wirkung in andere ein, für ſich beſonders aber, wo keine anderen Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen ſelbſt auch nichts außer einander Befindliches anzutreffen iſt, enthalten ſie keinen Raum. Dieſes gilt von Körperelementen. Dieſes würde auch von geiſtigen Naturen gelten. Die Grenzen der Ausdehnung beſtimmen die Figur. An ihnen würde alſo keine Figur gedacht werden können. Dieſes ſind ſchwer einzuſehende Gründe der vermutheten Möglichkeit immaterieller Weſen in dem Weltganzen. Wer im Beſitze leichterer Mittel iſt, die zu dieſer Einſicht führen können, der verſage ſeinen Unterricht einem Lernbegierigen nicht, vor deſſen Augen im Fortſchritt der Unterſuchung ſich öfters Alpen erheben, wo Andere einen ebenen und gemächlichen Fußſteig vor ſich ſehen, den ſie fortwandern oder zu wandern glauben.

Geſetzt nun, man hätte bewieſen, die Seele des Menſchen ſei ein Geiſt, (wiewohl aus dem Vorigen zu ſehen iſt, daß ein ſolcher Beweis noch niemals geführt worden,) ſo würde die nächſte Frage, die man thun könnte, etwa dieſe ſein: wo iſt der Ort dieſer menſchlichen Seele in der Körperwelt? Ich würde antworten: derjenige Körper, deſſen Veränderungen meine Veränderungen ſind, dieſer Körper iſt mein Körper, und der Ort deſſelben iſt zugleich mein Ort. Setzt man die Frage weiter fort: wo iſt denn dein Ort (der Seele) in dieſem Körper? ſo würde ich etwas Verfängliches in dieſer Frage vermuthen. Denn man bemerkt leicht, daß darin etwas ſchon vorausgeſetzt werde, was nicht durch Erfahrung bekannt iſt, ſondern vielleicht auf eingebildeten Schlüſſen beruht: nämlich daß mein denkendes Ich in einem Orte ſei, der von den Oertern anderer Theile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbſt gehört, unterſchieden wäre. Niemand aber iſt ſich eines beſonderen Orts in ſeinem Körper unmittelbar bewußt, ſondern desjenigen, den er als Menſch in Anſehung der Welt umher einnimmt. Ich würde mich alſo an der gemeinen Erfahrung halten und vorläufig ſagen: wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin eben ſo unmittelbar in der Fingerſpitze, wie in dem Kopfe. Ich bin es ſelbſt, der in der Ferſe leidet, und welchem das Herz im Affecte klopft. Ich fühle den ſchmerzhafteſten Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, ſondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroſkopiſch kleines Plätzchen des Gehirnes zu verſperren, um von da aus den Hebezeug meiner Körpermaſchine in Bewegung zu ſetzen, oder dadurch ſelbſt getroffen zu werden. Daher würde ich einen ſtrengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer ſagten: *meine Seele iſt ganz im ganzen Körper und ganz in jedem ſeiner Theile.* Der geſunde Verſtand bemerkt oft die Wahrheit eher, als er die Gründe einſieht, dadurch er ſie beweiſen oder erläutern kann. Der Einwurf würde mich auch nicht gänzlich irre machen, wenn man ſagte, daß ich auf ſolche Art die Seele ausgedehnt und durch den ganzen Körper verbreitet gedächte, ſo ohngefähr, wie ſie den Kindern in der *gemalten Welt* abgebildet wird. Denn ich würde dieſe Hinderniß dadurch wegräumen, daß ich bemerkte: die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweiſe nur eine Sphäre der äußeren Wirkſamkeit, aber nicht eine Vielheit innerer Theile, mithin auch keine Ausdehnung oder Figur, als welche nur Statt finden, wenn in einem Weſen *für ſich allein geſetzt* ein Raum iſt, d. i. Theile anzutreffen ſind, die ſich außerhalb einander befinden. Endlich würde ich entweder dieſes Wenige von der geiſtigen Eigenſchaft meiner Seele wiſſen, oder, wenn man es nicht einwilligte, auch zufrieden ſein, davon gar nichts zu wiſſen.

Wollte man dieſen Gedanken die Unbegreiflichkeit, oder, welches bei den Meiſten für einerlei gilt, ihre Unmöglichkeit vorrücken, ſo könnte ich es auch geſchehen laſſen. Alsdenn würde ich mich zu den Füßen dieſer Weiſen niederlaſſen, um ſie alſo reden zu hören. Die Seele des Menſchen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein unbeſchreiblich kleiner Platz in demſelben iſt ihr Aufenthalt*). Daſelbſt empfindet ſie, wie die Spinne im Mittelpunct ihres Gewebes, die Nerven des Gehirnes ſtoßen oder erſchüttern ſie, dadurch verurſachen ſie aber, daß nicht dieſer unmittelbare Eindruck, ſondern der, ſo auf ganz entlegene Theile des Körpers geſchieht, jedoch als ein außerhalb dem Gehirne gegenwärtiges Object vorgeſtellt wird. Aus dieſem Sitze bewegt ſie auch die Seile und Hebel der ganzen Maſchine, und verurſacht willkührliche Bewegungen nach ihrem Belieben. Dergleichen Sätze laſſen ſich nur ſehr ſeichte, oder gar nicht beweiſen und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug iſt, auch nur eben ſo ſchwach widerlegen. Ich würde alſo mich in keine Schulgezänke einlaſſen, wo gemeiniglich beide Theile alsdenn am Meiſten zu ſagen haben, wenn ſie von ihrem Gegenſtande gar nichts verſtehen; ſondern ich würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die mich eine Lehre von dieſer Art leiten kann. Weil alſo nach denen mir angeprieſenen Sätzen meine Seele, in der Art, wie ſie im Raume gegenwärtig iſt, von jedem Element der Materie nicht unterſchieden wäre, und die Verſtandeskraft eine innere Eigenſchaft iſt, welche ich in dieſen Elementen doch nicht wahrnehmen könnte, wenngleich ſelbige in ihnen allen angetroffen würde, ſo könnte kein tauglicher Grund angeführt werden,

---

*) Man hat Beiſpiele von Verletzungen, dadurch ein guter Theil des Gehirns verloren worden, ohne daß es dem Menſchen das Leben oder die Gedanken gekoſtet hat. Nach der gemeinen Vorſtellung, die ich hier anführe, würde ein Atomus deſſelben haben dürfen entführt oder aus der Stelle gerückt werden, um in einem Augenblick den Menſchen zu entſeelen. Die herrſchende Meinung, der Seele einen Platz im Gehirne anzuweiſen, ſcheint hauptſächlich ihren Urſprung darin zu haben, daß man bei ſtarkem Nachſinnen deutlich fühlt, daß die Gehirnnerven angeſtrengt werden. Allein wenn dieſer Schluß richtig wäre, ſo würde er auch noch andere Oerter der Seele beweiſen. In der Bangigkeit oder der Freude ſcheint die Empfindung ihren Sitz im Herzen zu haben. Viele Affecten, ja die mehreſten äußern ihre Hauptſtärke im

---

Zwerchfell. Das Mitleiden bewegt die Eingeweide, und andere Inſtincte äußern ihren Urſprung und Empfindſamkeit in anderen Organen. Die Urſache, die da macht, daß man die nachdenkende Seele vornehmlich im Gehirne zu empfinden glaubt, iſt vielleicht dieſe. Alles Nachſinnen erfordert die Vermittelung der Zeichen für die zu erweckenden Ideen, um in deren Begleitung und Unterſtützung dieſen den erforderlichen Grad der Klarheit zu geben. Die Zeichen unſerer Vorſtellungen aber ſind vornehmlich ſolche, die entweder durchs Gehör oder das Geſicht empfangen ſind, welche beide Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden, indem ihre Organe auch dieſem Theile am Nächſten liegen. Wenn nun die Erweckung dieſer Zeichen, welche Carteſius ideas materiales nennt, eigentlich eine Reizung der Nerven zu einer ähnlichen Bewegung mit derjenigen iſt, welche die Empfindung ehedem hervorbrachte, ſo wird das Gewebe des Gehirns im Nachdenken vornehmlich genöthigt werden, mit vormaligen Eindrücken harmoniſch zu beben und dadurch ermüdet werden. Denn wenn das Denken zugleich affectvoll iſt, ſo empfindet man nicht allein Anſtrengungen des Gehirnes, ſondern zugleich Angriffe der reizbaren Theile, welche ſonſt mit den Vorſtellungen der in Leidenſchaft verſetzten Seele in Sympathie ſtehen.

weswegen nicht meine Seele eine von den Subſtanzen ſei, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre beſonderen Erſcheinungen lediglich von dem Orte herrühren ſollten, den ſie in einer künſtlichen Maſchine, wie der thieriſche Körper iſt, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der inneren Fähigkeit des Denkens und der Willkühr zu Statten kommt. Alsdenn aber würde man kein eigenthümliches Merkmal der Seele mehr mit Sicherheit erkennen, welches ſie von dem rohen Grundſtoffe der körperlichen Naturen unterſchiede. Leibnitz's ſcherzhafter Einfall, nach welchem wir vielleicht im Kaffee Atomen verſchluckten, woraus Menſchenſeelen werden ſollen, wäre nicht mehr ein Gedanke zum Lachen. Würde aber auf ſolchen Fall dieſes denkende Ich nicht dem gemeinen Schickſale materieller Naturen unterworfen ſein, und wie es durch den Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen worden, um eine thieriſche Maſchine zu beleben, warum ſollte es, nachdem dieſe zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftig dahin wiederum zurückkehren? Es iſt bisweilen nöthig, den Denker, der auf unrechtem Wege iſt, durch die Folgen zu erſchrecken, damit er aufmerkſamer auf die Grundſätze werde, durch welche er ſich gleichſam träumend hat fortführen laſſen.

Ich geſtehe, daß ich ſehr geneigt ſei, das Daſein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele ſelbſt in die Klaſſe dieſer Weſen zu verſetzen *). Alsdenn aber wie geheimnißvoll

---

*) Der Grund hievon, der mir ſelbſt ſehr dunkel iſt und wahrſcheinlicher Weiſe auch ſo bleiben wird, trifft zugleich auf das empfindende Weſen in den Thieren. Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, ſcheint immaterieller Natur zu ſein. Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, ſich ſelbſt nach Willkühr zu beſtimmen. Da hingegen das weſentliche Merkmal der Materie in der Erfüllung des Raumes durch eine nothwendige Kraft beſteht, die durch äußere Gegenwirkung beſchränkt iſt: daher der Zuſtand Alles deſſen, was materiell iſt, äußerlich abhängend und gezwungen iſt, diejenigen Naturen aber, die ſelbſtthätig und aus ihrer inneren Kraft wirkſam den Grund des Lebens enthalten ſollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkühr ſich von ſelber zu beſtimmen und zu verändern vermögend iſt, ſchwerlich materieller Natur ſein können. Man kann vernünftiger Weiſe nicht verlangen, daß eine ſo unbekannte Art Weſen, die man mehrentheils nur hypothetiſch erkennt, in den Abtheilungen ihrer verſchiedenen Gattungen ſollte begriffen werden; zum Wenigſten ſind diejenigen

wird nicht die Gemeinſchaft zwiſchen einem Geiſte und einem Körper? oder wie natürlich iſt nicht zugleich dieſe Unbegreiflichkeit, da unſere Begriffe äußerer Handlungen von denen der Materie abgezogen worden, und jederzeit mit den Bedingungen des Druckes oder Stoßes verbunden ſind, die hier nicht Statt finden. Denn wie ſollte wohl eine immaterielle Subſtanz der Materie im Wege liegen, damit dieſe in ihrer Bewegung auf einen Geiſt ſtoße, und wie können körperliche Dinge Wirkungen auf ein fremdes Weſen ausüben, das ihnen nicht Undurchdringlichkeit entgegenſtellt, oder welches ſie auf keine Weiſe hindert, ſich in demſelben Raume, darin es gegenwärtig iſt, zugleich zu befinden? Es ſcheint, ein geiſtiges Weſen ſei der Materie innigſt gegenwärtig, mit der es verbunden iſt, und wirke nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit dieſe untereinander in Verhältniſſen ſind, ſondern auf das innere Principium ihres Zuſtandes. Denn eine jede Subſtanz, ſelbſt ein einfaches Element der Materie, muß doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äußerlichen Wirkſamkeit haben, wenn ich gleich nicht anzugeben weiß, worin ſolche beſtehe *). Andererſeits würde bei ſolchen Grundſätzen die Seele auch in dieſen inneren Beſtimmungen als Wirkungen den Zuſtand des Univerſum anſchauend erkennen, der die Urſache derſelben iſt. Welche Nothwendigkeit aber verurſache, daß ein Geiſt

---

immateriellen Weſen, die den Grund des thieriſchen Lebens enthalten, von denjenigen unterſchieden, die in ihrer Selbſtthätigkeit Vernunft begreifen und Geiſter genannt werden.

*) Leibnitz ſagte, dieſer innere Grund aller ſeiner äußeren Verhältniſſe und ihrer Veränderungen ſei eine Vorſtellungskraft, und ſpätere Philoſophen empfingen dieſen unausgeführten Gedanken mit Gelächter. Sie hätten aber nicht übel gethan, wenn ſie vorher bei ſich überlegt hätten, ob denn eine Subſtanz, wie ein einfacher Theil der Materie iſt, ohne allen inneren Zuſtand möglich ſei und wenn ſie denn dieſen etwa nicht ausſchließen wollten, ſo würde ihnen obgelegen haben, irgend einen anderen möglichen inneren Zuſtand zu erſinnen, als den der Vorſtellungen und der Thätigkeiten, die von ihnen abhängend ſeien. Jedermann ſieht von ſelber, daß, wenn man auch den einfachen Elementartheilen der Materie ein Vermögen dunkler Vorſtellungen zugeſteht, daraus noch keine Vorſtellungskraft der Materie ſelbſt erfolge, weil viel Subſtanzen von ſolcher Art, in einem Ganzen verbunden, doch niemals eine denkende Einheit ausmachen können.

und ein Körper zuſammen Eines ausmache und welche Gründe bei gewiſſen Zerſtörungen dieſe Einheit wiederum aufheben, dieſe Fragen überſteigen nebſt verſchiedenen anderen ſehr weit meine Einſicht, und wie wenig ich auch ſonſt dreiſte bin, meine Verſtandesfähigkeit an den Geheimniſſen der Natur zu meſſen, ſo bin ich gleichwohl zuverſichtlich genug, keinen noch ſo fürchterlich ausgerüſteten Gegner zu ſcheuen, (wenn ich ſonſten einige Neigung zum Streiten hätte,) um in dieſem Falle mit ihm den Verſuch der Gegengründe im *Widerlegen* zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geſchicklichkeit iſt, einander das Nichtwiſſen zu demonſtriren.

Zweites Hauptſtück.

Ein Fragment der geheimen Philoſophie, die Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt zu eröffnen.

Der Initiat hat ſchon den groben und an den äußerlichen Sinnen klebenden Verſtand zu höheren und abgezogenen Begriffen gewöhnt, und nun kann er geiſtige und von körperlichem Zeuge enthüllte Geſtalten in derjenigen Dämmerung ſehen, womit das ſchwache Licht der Metaphyſik das Reich der Schatten ſichtbar macht. Wir wollen daher, nach der beſchwerlichen Vorbereitung, welche überſtanden iſt, uns auf den gefährlichen Weg wagen.

— **Ibant obscuri sub nocte per umbras,**
Perque domos Ditis vacuas et inania regna.

VIRGILIUS.

Die todte Materie, welche den Weltraum erfüllt, iſt ihrer eigenthümlichen Natur nach im Stande der Trägheit und der Beharrlichkeit in einerlei Zuſtande, ſie hat Solidität, Ausdehnung und Figur, und ihre Erſcheinungen, die auf allen dieſen Gründen beruhen, laſſen eine *phyſiſche* Erklärung zu, die zugleich mathematiſch iſt, und zuſammen *mechaniſch* genannt wird. Wenn man andererſeits ſeine Achtſamkeit auf diejenige Art Weſen richtet, welche den Grund des *Lebens* in dem Weltganzen enthalten, die um deswillen nicht von der Art ſind, daß ſie als Beſtandtheile den Klumpen und die Ausdehnung der lebloſen Materie vermehren, noch von ihr nach den Geſetzen der Berührung und des Stoßes leiden, ſondern vielmehr durch innere Thätigkeit ſich ſelbſt und überdem den todten Stoff der Natur rege machen, ſo wird man, wo nicht mit der Deutlichkeit einer Demonſtration, doch wenigſtens mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verſtandes, ſich von dem Daſein immaterieller Weſen überredet finden, deren beſondere Wirkungsgeſetze pneumatiſch, und ſoferne die körperlichen Weſen Mittelurſachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt ſind, organiſch genannt werden. Da dieſe immateriellen Weſen ſelbſtthätige Principien ſind, mithin Subſtanzen und für ſich beſtehende Naturen, ſo iſt diejenige Folge, auf die man zunächſt geräth, dieſe: daß ſie, untereinander unmittelbar vereinigt, vielleicht ein großes Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (mundus intelligibilis) nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrſcheinlichkeit wollte man wohl behaupten, daß dergleichen Weſen von einander ähnlicher Natur nur vermittelſt anderer (körperlicher Dinge) von fremder Beſchaffenheit in Gemeinſchaft ſtehen könnten, indem dieſes Letztere noch viel räthſelhafter, als das Erſte iſt.

Dieſe immaterielle Welt kann alſo als ein für ſich beſtehendes Ganze angeſehen werden, deren Theile untereinander in wechſelſeitiger Verknüpfung und Gemeinſchaft ſtehen, auch ohne Vermittelung körperlicher Dinge, ſo daß dieſes letztere Verhältniß zufällig iſt und nur einigen zukommen darf, ja, wo es auch angetroffen wird, nicht hindert, daß nicht eben die immateriellen Weſen, welche durch die Vermittelung der Materie in einander wirken, außer dieſem noch in einer beſonderen und durchgängigen Verbindung ſtehen, und jederzeit untereinander als immaterielle Weſen wechſelſeitige Einflüſſe ausüben, ſo daß das Verhältniß derſelben vermittelſt der Materie nur zufällig, und auf einer beſonderen göttlichen Anſtalt beruht, jene hingegen natürlich und unauflöslich iſt.

Indem man denn auf ſolche Weiſe alle Principien des Lebens in der ganzen Natur, als ſo viel unkörperliche Subſtanzen unter einander in Gemeinſchaft, aber auch zum Theil mit der Materie vereinigt zuſammennimmt, ſo gedenkt man ſich ein großes Ganze der immateriellen Welt; eine unermeßliche, aber unbekannte Stufenfolge von Weſen und thätigen Naturen, durch welche der todte Stoff der Körperwelt allein belebt wird. Bis auf welche Glieder aber der Natur Leben ausgebreitet ſei, und welche diejenigen Grade deſſelben ſeien, die zunächſt an die völlige Lebloſigkeit grenzen, iſt vielleicht unmöglich, jemals mit Sicherheit auszumachen. Der Hylozoismus belebt Alles, der Materialismus dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet Alles. Maupertuis maß den organiſchen Nahrungstheilchen aller Thiere den niedrigſten Grad Leben bei; andere Philoſophen ſehen an ihnen nichts, als todte Klumpen, welche nur dienen, den Hebezeug der thieriſchen Maſchinen zu vergrößern. Das ungezweifelte Merkmal des Lebens an dem, was in unſere äußeren Sinne fällt, iſt wohl die freie Bewegung, die da blicken läßt, daß ſie aus Willkühr entſprungen ſei; allein der Schluß iſt nicht ſicher, daß, wo dieſes Merkmal nicht angetroffen wird, auch kein Grad des Lebens befindlich ſei. Boerhave ſagt an einem Orte: das Thier iſt eine Pflanze, die ihre Wurzeln im Magen (inwendig) hat. Vielleicht könnte ein Anderer eben ſo ungetadelt mit dieſen Begriffen ſpielen und ſagen: die Pflanze iſt ein Thier, das ſeinen Magen in der Wurzel (äußerlich) hat. Daher auch den letzteren die Organe der willkührlichen Bewegung und mit ihnen die äußerlichen Merkmale des Lebens fehlen können, die doch den erſteren nothwendig ſind, weil ein Weſen, welches die Werkzeuge ſeiner Ernährung in ſich hat, ſich ſelbſt ſeinem Bedürfniß gemäß muß bewegen können, dasjenige aber, an welchem dieſe außerhalb und in dem Elemente ſeiner Unterhaltung eingeſenkt ſind, ſchon genugſam durch äußere Kräfte erhalten wird und, wenn es gleich ein Principium des inneren Lebens in der Vegetation enthält, doch keine organiſche Einrichtung zur äußerlichen willkührlichen Thätigkeit bedarf. Ich verlange nichts von Allem dieſen auf Beweisgründen; denn außerdem, daß ich ſehr wenig zum Vortheil von dergleichen Muthmaßungen würde zu ſagen haben, ſo haben ſie noch als beſtäubte veraltete Grillen den Spott der Mode wider ſich. Die Alten glaubten nämlich dreierlei Art von Leben annehmen zu können, das pflanzenartige, das thieriſche und das vernünftige. Wenn ſie die drei immateriellen Principien derſelben in dem Menſchen vereinigten, ſo möchten ſie wohl Unrecht haben; wenn ſie aber ſolche unter die dreierlei Gattungen der wachſenden und ihres Gleichen erzeugenden Geſchöpfe vertheilten, ſo ſagten ſie freilich wohl etwas Unerweisliches, aber darum noch nicht Ungereimtes, vornehmlich in dem Urtheile desjenigen, der das beſondere Leben der von einigen Thieren abgetrennten Theile, die Irritabilität, die ſo wohl erwieſene, aber auch zugleich ſo unerklärliche Eigenſchaft der Faſern eines thieriſchen Körpers und einiger Gewächſe, und endlich die nahe Verwandtſchaft der Polypen und anderer Zoophyten mit den Gewächſen in Betracht ziehen wollte. Uebrigens iſt die Berufung auf immaterielle Principien eine Zuflucht der faulen Philoſophie, und darum auch die Erklärungsart in dieſem Geſchmacke nach aller Möglichkeit zu vermeiden, damit diejenigen Gründe der Welterſcheinungen, welche auf den Bewegungsgeſetzen der bloſen Materie beruhen und welche auch einzig und allein der Begreiflichkeit fähig ſind, in ihrem ganzen Umfange erkannt werden. Gleichwohl bin ich überzeugt, daß Stahl, welcher die thieriſchen Veränderungen gerne organiſch erklärt, oftmals der Wahrheit näher ſei, als Hofmann, Boerhave u. A. m., welche die immateriellen Kräfte aus dem Zuſammenhange laſſen, ſich an die mechaniſchen Gründe halten, und hierin einer mehr philoſophiſchen Methode folgen, die wohl bisweilen fehlt, aber mehrmalen zutrifft, und die auch allein in der Wiſſenſchaft von nützlicher Anwendung iſt, wenn andererſeits von dem Einfluſſe der Weſen von unkörperlicher Natur höchſtens nur erkannt werden kann, daß er da ſei, niemals aber, wie er zugehe und wie weit ſich ſeine Wirkſamkeit erſtrecke.

So würde denn alſo die immaterielle Welt zuerſt alle erſchaffene Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Perſon verbunden ſind, andere aber nicht, in ſich befaſſen, überdem die empfindenden Subjecte in allen Thierarten, und endlich alle Principien des Lebens; welche ſonſt noch in der Natur wo ſein mögen, ob dieſes ſich gleich durch keine äußerlichen Kennzeichen der willkührlichen Bewegung offenbarte. Alle dieſe immateriellen Naturen, ſage ich, ſie mögen nun ihre Einflüſſe in der Körperwelt ausüben oder nicht, alle vernünftigen Weſen, deren zufälliger Zuſtand thieriſch iſt, es ſei hier auf der Erde oder in anderen Himmelskörpern, ſie mögen den rohen Zeug der Materie jetzt oder künftig beleben, oder ehedem belebt haben, würden nach dieſen Begriffen in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinſchaft ſtehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältniß der Körper eingeſchränkt iſt, und wo die Entfernung der Oerter oder der Zeitalter, welche in der ſichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinſchaft aufhebt, verſchwindet. Die menſchliche Seele würde daher ſchon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zweien Welten zugleich müſſen angeſehen werden, von welchen ſie, ſoferne ſie zur perſönlichen Einheit mit einem Körper verbunden iſt, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geiſterwelt die reinen Einflüſſe immaterieller Naturen empfängt und ertheilt, ſo daß, ſobald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinſchaft, darin ſie jederzeit mit geiſtigen Naturen ſteht, allein übrig bleibt, und ſich ihrem Bewußtſein zum klaren Anſchauen eröffnen müßte*).

---

*) Wenn man von dem Himmel als dem Sitze der Seligen redet, ſo ſetzt die gemeine Vorſtellung ihn gern über ſich, hoch in dem unermeßlichen Weltraume. Man bedenkt aber nicht, daß unſere Erde aus dieſen Gegenden angeſehen, auch als einer von den Sternen des Himmels erſcheine, und daß die Bewohner anderer Welten mit eben ſo gutem Grunde nach uns hin zeigen könnten, und ſagen: ſehet da den Wohnplatz ewiger Freuden und einen himmliſchen Aufenthalt, welcher zubereitet iſt, uns dereinſt zu empfangen. Ein wunderlicher Wahn nämlich macht, daß der hohe Flug, den die Hoffnung nimmt, immer mit dem Begriffe des Steigens verbunden iſt, ohne zu bedenken, daß, ſo hoch man auch geſtiegen iſt, man doch wieder ſinken müſſe, um allenfalls in einer anderen Welt feſten Fuß zu faſſen. Nach den angeführten Begriffen aber würde der Himmel eigentlich die Geiſterwelt ſein, oder, wenn man will, der ſelige Theil derſelben, und dieſe würde man weder über ſich, noch unter ſich zu ſuchen haben, weil ein ſolches immaterielles Ganze nicht nach den Entfernungen oder Nahheiten gegen kör-

Es wird mir nachgerade beſchwerlich, immer die behutſame Sprache der Vernunft zu führen. Warum ſollte es mir nicht auch erlaubt ſein, im akademiſchen Tone zu reden, der entſcheidender iſt und ſowohl den Verfaſſer, als den Leſer des Nachdenkens überhebt, welches über lang oder kurz beide nur zu einer verdrießlichen Unentſchloſſenheit führen muß. Es iſt demnach ſo gut als demonſtrirt, oder: es könnte leichtlich bewieſen werden, wenn man weitläuftig ſein wollte, oder noch beſſer: es wird künftig, ich weiß nicht, wo oder wann, noch bewieſen werden, daß die menſchliche Seele auch in dieſem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinſchaft mit allen immateriellen Naturen der Geiſterwelt ſtehe, daß ſie wechſelsweiſe in dieſe wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren ſie ſich aber als Menſch nicht bewußt iſt, ſo lange Alles wohl ſteht. Andererſeits iſt es auch wahrſcheinlich, daß die geiſtigen Naturen unmittelbar keine ſinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewußtſein haben können, weil ſie mit keinem Theil der Materie zu einer Perſon verbunden ſind, um ſich vermittelſt deſſelben ihres Orts in dem materiellen Weltganzen, und durch künſtliche Organe des Verhältniſſes der ausgedehnten Weſen gegen ſich und gegen einander bewußt zu werden, daß ſie aber wohl in die Seelen der Menſchen als Weſen von einerlei Natur einfließen können, und auch wirklich jederzeit mit ihr in wechſelſeitiger Gemeinſchaft ſtehen, doch ſo, daß in der Mittheilung der Vorſtellungen diejenigen, welche die Seele als ein von der Körperwelt abhängendes Weſen in ſich enthält, nicht in andere geiſtige Weſen, und die Begriffe der letzteren, als anſchauende Vorſtellungen von immateriellen Dingen, nicht in das klare Bewußtſein des Menſchen übergehen können, wenigſtens nicht in ihrer eigentlichen Beſchaffenheit, weil die Materialien zu beiderlei Ideen von verſchiedener Art ſind.

Es würde ſchön ſein, wenn eine dergleichen ſyſtematiſche Verfaſſung der Geiſterwelt, als wir ſie vorſtellen, nicht lediglich aus

---

perliche Dinge, ſondern in geiſtigen Verknüpfungen ſeiner Theile untereinander vorgeſtellt werden muß, wenigſtens die Glieder derſelben ſich nur nach ſolchen Verhältniſſen ihrer ſelbſt bewußt ſind.

dem Begriffe von der geiſtigen Natur überhaupt, der gar zu ſehr hypothetiſch iſt, ſondern aus irgend einer wirklichen und allgemein zugeſtandenen Beobachtung könnte geſchloſſen oder auch nur wahrſcheinlich vermuthet werden. Daher wage ich es, auf die Nachſicht des Leſers, einen Verſuch von dieſer Art hier einzuſchalten, der zwar etwas außer meinem Wege liegt und auch von der Evidenz weit genug entfernt iſt, gleichwohl aber zu nicht unangenehmen Vermuthungen Anlaß zu geben ſcheint.

Unter den Kräften, die das menſchliche Herz bewegen, ſcheinen einige der mächtigſten außerhalb demſelben zu liegen, die alſo nicht etwa als bloſe Mittel ſich auf Eigennützigkeit und Privatbedürfniß, als auf ein Ziel, das innerhalb dem Menſchen ſelbſt liegt, beziehen, ſondern welche machen, daß die Tendenzen unſerer Regungen den Brennpunct ihrer Vereinigung außer uns in andere vernünftige Weſen verſetzen; woraus ein Streit zweier Kräfte entſpringt, nämlich der Eigenheit, die Alles auf ſich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüth gegen Andere außer ſich getrieben oder gezogen wird. Ich halte mich bei dem Triebe nicht auf, vermöge deſſen wir ſo ſtark und ſo allgemein am Urtheile Anderer hängen und fremde Billigung oder Beifall zur Vollendung des unſrigen von uns ſelbſt ſo nöthig zu ſein erachten, woraus, wenngleich bisweilen ein übelverſtandener Ehrenwahn entſpringt, dennoch ſelbſt in der uneigennützigſten und wahrhafteſten Gemüthsart ein geheimer Zug verſpürt wird, dasjenige, was man für ſich ſelbſt als gut oder wahr erkennt, mit dem Urtheil Anderer zu vergleichen und einſtimmig zu machen; imgleichen eine jede menſchliche Seele auf dem Erkenntnißwege gleichſam anzuhalten, wenn ſie einen anderen Fußſteig zu gehen ſcheint, als den wir eingeſchlagen haben; welches Alles vielleicht eine empfundene Abhängigkeit unſerer eigenen Urtheile vom allgemeinen menſchlichen Verſtande iſt, und ein Mittel wird, dem ganzen denkenden Weſen eine Art von Vernunfteinheit zu verſchaffen.

Ich übergehe aber dieſe ſonſt nicht unerhebliche Betrachtung, und halte mich für jetzt an eine andere, welche einleuchtender und beträchtlicher iſt, ſo viel es unſere Abſicht betrifft. Wenn wir äußere Dinge auf unſer Bedürfniß beziehen, ſo können wir dieſes nicht thun, ohne uns zugleich durch eine gewiſſe Empfindung gebunden und eingeſchränkt zu fühlen, die uns merken läßt, daß in uns gleichſam ein fremder Wille wirkſam ſei und unſer eigenes Belieben die Bedingung von äußerer Beiſtimmung nöthig habe. Eine geheime Macht nöthigt uns, unſere Abſicht zugleich auf Anderer Wohl oder nach fremder Willkühr zu richten, ob dieſes gleich öfters ungern geſchieht und der eigennützigen Neigung ſtark widerſtreitet, und der Punct, wohin die Richtungslinien unſerer Triebe zuſammenlaufen, iſt alſo nicht blos in uns, ſondern es ſind noch Kräfte, die uns bewegen, in dem Wollen Anderer außer uns. Daher entſpringen die ſittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das ſtarke Geſetz der Schuldigkeit und das ſchwächere der Gütigkeit, deren jede uns manche Aufopferung abdringt, und obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigung überwogen werden, doch nirgend in der menſchlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äußern. Dadurch ſehen wir uns in den geheimſten Bewegungsgründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entſpringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moraliſche Einheit und ſyſtematiſche Verfaſſung nach blos geiſtigen Geſetzen. Will man dieſe in uns empfundene Nöthigung unſeres Willens zur Einſtimmung mit dem allgemeinen Willen das ſittliche Gefühl nennen, ſo redet man davon nur als von einer Erſcheinung deſſen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Urſachen derſelben auszumachen. So nannte Newton das ſichere Geſetz der Beſtrebungen aller Materie, ſich einander zu nähern, die Gravitation derſelben, indem er ſeine mathematiſchen Demonſtrationen nicht in eine verdrießliche Theilnehmung an philoſophiſchen Streitigkeiten verflechten wollte, die ſich über die Urſache derſelben ereignen können. Gleichwohl trug er kein Bedenken, dieſe Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Thätigkeit der Materie in einander zu behandeln, und gab ihr daher auch den Namen der Anziehung. Sollte es nicht möglich ſein, die Erſcheinung der ſinnlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie ſolche ſich auf einander wechſelsweiſe beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaftig thätigen Kraft, dadurch geiſtige Naturen in einander einfließen, vorzuſtellen, ſo daß das ſittliche Gefühl dieſe empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechſelwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre ſittliche Einheit erlangt, indem ſie ſich nach den Geſetzen dieſes ihr eigenen Zuſammenhanges zu einem Syſtem von geiſtiger Vollkommenheit bildet? Wenn man dieſen Gedanken ſo viel Scheinbarkeit zugeſteht, als erforderlich iſt, um die Mühe zu verdienen, ſie an ihren Folgen zu meſſen, ſo wird man vielleicht durch den Reiz derſelben unvermerkt in einige Partheilichkeit gegen ſie verflochten werden. Denn es ſcheinen in dieſem Falle die Unregelmäßigkeiten mehrentheils zu verſchwinden, die ſonſten bei dem Widerſpruch der moraliſchen und phyſiſchen Verhältniſſe der Menſchen hier auf der Erde ſo befremdlich in die Augen fallen. Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollſtändige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menſchen haben, wohl aber in der Geiſterwelt nach pneumatiſchen Geſetzen. Die wahren Abſichten, die geheimen Beweggründe vieler aus Ohnmacht fruchtloſen Beſtrebungen, der Sieg über ſich ſelbſt, oder auch bisweilen die verborgenen Tücke bei ſcheinbarlich guten Handlungen ſind mehrentheils für den phyſiſchen Erfolg in dem körperlichen Zuſtande verloren, ſie würden aber auf ſolche Weiſe in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angeſehen werden müſſen, und in Anſehung ihrer nach pneumatiſchen Geſetzen zufolge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens d. i. der Einheit und des Ganzen der Geiſterwelt eine der ſittlichen Beſchaffenheit der freien Willkühr angemeſſene Wirkung ausüben oder auch gegenſeitig empfangen. Denn weil das Sittliche der That den inneren Zuſtand des Geiſtes betrifft, ſo kann es auch natürlicher Weiſe nur in der unmittelbaren Gemeinſchaft der Geiſter die der ganzen

Moralität adäquate Wirkung nach ſich ziehen. Dadurch würde es nun geſchehen, daß die Seele des Menſchen ſchon in dieſem Leben, dem ſittlichen Zuſtande zufolge, ihre Stelle unter den geiſtigen Subſtanzen des Univerſum einnehmen müßte, ſo wie nach den Geſetzen der Bewegung die Materien des Weltraumes ſich in ſolche Ordnung gegeneinander ſetzen, die ihren Körperkräften gemäß iſt*). Wenn denn endlich durch den Tod die Gemeinſchaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, ſo würde das Leben in der anderen Welt nur eine natürliche Fortſetzung derjenigen Verknüpfung ſein, darin ſie mit ihr ſchon in dieſem Leben geſtanden war, und die geſammten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden ſich dort in denen Wirkungen wieder finden, die ein mit der ganzen Geiſterwelt in unauflöslicher Gemeinſchaft ſtehendes Weſen ſchon vorher daſelbſt nach pneumatiſchen Geſetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden alſo gleichſam aus einem Stücke ſein, und ein ſtetiges Ganzes ausmachen, ſelbſt nach der Ordnung der Natur. Dieſer letztere Umſtand iſt von beſonderer Erheblichkeit. Denn in einer Vermuthung nach bloſen Gründen der Vernunft iſt es eine große Schwierigkeit, wenn man, um den Uebelſtand zu heben, der aus der unvollendeten Harmonie zwiſchen der Moralität und ihren Folgen in dieſer Welt entſpringt, zu einem außerordentlichen göttlichen Willen ſeine Zuflucht nehmen muß; weil, ſo wahrſcheinlich auch das Urtheil über denſelben nach unſeren Begriffen von der göttlichen Weisheit ſein mag, immer ein ſtarker Verdacht übrig bleibt, daß die ſchwachen Begriffe unſeres Verſtandes vielleicht auf den Höchſten ſehr verkehrt übertragen worden, da des Menſchen Obliegenheit nur iſt, von dem göttlichen Willen zu urtheilen aus der Wohlgereimtheit, die er wirklich in der

---

*) Die aus dem Grunde der Moralität entſpringenden Wechſelwirkungen des Menſchen und der Geiſterwelt, nach den Geſetzen des pneumatiſchen Einfluſſes, könnte man darein ſetzen, daß daraus natürlicher Weiſe eine nähere Gemeinſchaft einer guten oder böſen Seele mit guten und böſen Geiſtern entſpringe, und jene dadurch ſich ſelbſt dem Theile der geiſtigen Republik zugeſellten, der ihrer ſittlichen Beſchaffenheit gemäß iſt, mit der Theilnehmung an allen Folgen, die daraus nach der Ordnung der Natur entſtehen mögen.

Welt wahrnimmt, oder welche er nach der Regel der Analogie, gemäß der Naturordnung, darin vermuthen kann; nicht aber nach dem Entwurfe ſeiner eigenen Weisheit, den er zugleich dem göttlichen Willen zur Vorſchrift macht, befugt iſt, neue und willkührliche Anordnungen in der gegenwärtigen oder künftigen Welt zu erſinnen.

Wir lenken nunmehr unſere Betrachtung wiederum in den vorigen Weg ein und nähern uns dem Ziele, welches wir uns vorgeſetzt hatten. Wenn es ſich mit der Geiſterwelt und dem Antheile, den unſere Seele an ihr hat, ſo verhält, wie der Abriß, den wir ertheilten, ihn vorſtellt; ſo ſcheint faſt nichts befremdlicher zu ſein, als daß die Geiſtergemeinſchaft nicht eine ganz allgemeine und gewöhnliche Sache iſt, und das Außerordentliche betrifft faſt mehr die Seltenheit der Erſcheinungen, als die Möglichkeit derſelben. Dieſe Schwierigkeit läßt ſich indeſſen ziemlich gut heben und iſt zum Theil auch ſchon gehoben worden. Denn die Vorſtellung, die die Seele des Menſchen von ſich ſelbſt als einem Geiſte durch ein immaterielles Anſchauen hat, indem ſie ſich in Verhältniß gegen Weſen von ähnlicher Natur betrachtet, iſt von derjenigen ganz verſchieden, da ihr Bewußtſein ſich ſelbſt als einen Menſchen vorſtellt, durch ein Bild, das ſeinen Urſprung aus dem Eindrucke körperlicher Organe hat, und welches Verhältniß gegen keine anderen, als materielle Dinge, vorgeſtellt wird. Es iſt demnach zwar einerlei Subject, was der ſichtbaren und unſichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht ebendieſelbe Perſon, weil die Vorſtellungen der einen, ihrer verſchiedenen Beſchaffenheit wegen, keine begleitenden Ideen von denen der anderen Welt ſind, und daher, was ich als Geiſt denke, von mir als Menſch nicht erinnert wird, und umgekehrt mein Zuſtand als eines Menſchen in die Vorſtellung meiner ſelbſt, als eines Geiſtes, gar nicht hinein kommt. Uebrigens mögen die Vorſtellungen von der Geiſterwelt ſo klar und anſchauend ſein, wie man will*), ſo iſt dieſes doch nicht hinlänglich, um mir deren als Menſch bewußt zu werden; wie denn ſogar die Vorſtellung ſeiner ſelbſt (d. i. der Seele) als eines Geiſtes wohl durch Schlüſſe erworben wird, bei keinem Menſchen aber ein anſchauender und Erfahrungsbegriff iſt.

---

*) Man kann dieſes durch eine gewiſſe Art von zwiefacher Perſönlichkeit,

Dieſe Ungleichartigkeit der geiſtigen Vorſtellungen, und derer, die zum leiblichen Leben des Menſchen gehören, darf indeſſen nicht als eine ſo große Hinderniß angeſehen werden, daß ſie alle Möglichkeit aufhebe, ſich bisweilen der Einflüſſe von Seiten der Geiſterwelt ſogar in dieſem Leben bewußt zu werden. Denn ſie können in das perſönliche Bewußtſein des Menſchen zwar nicht unmittelbar, aber doch ſo übergehen, daß ſie nach dem Geſetz der vergeſellſchaftenden Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt ſind, und analogiſche Vorſtellungen unſerer Sinne erwecken, die wohl nicht der geiſtige Begriff ſelber, aber doch deren Symbole ſind. Denn es iſt doch immer ebendieſelbe Subſtanz, die

---

die der Seele ſelbſt in Anſehung dieſes Lebens zukommt, erläutern. Gewiſſe Philoſophen glauben, ſich ohne den mindeſten beſorglichen Einſpruch auf den Zuſtand des feſten Schlafes berufen zu können, wenn ſie die Wirklichkeit dunkler Vorſtellungen beweiſen wollen, da ſich doch nichts weiter hievon mit Sicherheit ſagen läßt, als daß wir uns im Wachen keiner von denjenigen erinnern, die wir im feſten Schlafe etwa mochten gehabt haben, und daraus nur ſo viel folgt, daß ſie beim Erwachen nicht klar vorgeſtellt worden, nicht aber, daß ſie auch damals, als wir ſchliefen, dunkel waren. Ich vermuthe vielmehr, daß dieſelben klärer und ausgebreiteter ſein mögen, als ſelbſt die klärſten im Wachen; weil dieſes bei der völligen Ruhe äußerer Sinne von einem ſo thätigen Weſen, als die Seele iſt, zu erwarten iſt, wiewohl, da der Körper des Menſchen zu der Zeit nicht mit empfunden iſt, beim Erwachen die begleitende Idee deſſelben ermangelt, welche den vorigen Zuſtand der Gedanken, als ebenderſelben Perſon gehörig zum Bewußtſein verhelfen könnte. Die Handlungen einiger Schlafwanderer, welche bisweilen in ſolchem Zuſtande mehr Verſtand, als ſonſten zeigen, ob ſie ſich gleich nichts davon beim Erwachen erinnern, beſtätigt die Möglichkeit deſſen, was ich vom feſten Schlafe vermuthe. Die Träume dagegen, das iſt, die Vorſtellungen des Schlafenden, deren er ſich beim Erwachen erinnert, gehören nicht hieher. Denn alsdenn ſchläft der Menſch nicht völlig; er empfindet in einem gewiſſen Grade klar, und webt ſeine Geiſteshandlungen in die Eindrücke der äußeren Sinne. Daher er ſich ihrer zum Theil nachhero erinnert, aber auch an ihnen lauter wilde und abgeſchmachte Chimären antrifft, wie ſie es denn nothwendig ſein müſſen, da in ihnen Ideen der Phantaſie und die der äußeren Empfindung unter einander geworfen werden.

zu dieſer Welt ſowohl, als zu der anderen wie ein Glied gehört, und beiderlei Art von Vorſtellungen gehören zu demſelben Subjecte und ſind mit einander verknüpft. Die Möglichkeit hievon können wir einigermaßen dadurch faßlich machen, wenn wir betrachten, wie unſere höheren Vernunftbegriffe, welche ſich den geiſtigen ziemlich nähern, gewöhnlichermaßen gleichſam ein körperlich Kleid annehmen, um ſich in Klarheit zu ſetzen. Daher die moraliſchen Eigenſchaften der Gottheit unter den Vorſtellungen des Zorns, der Eiferſucht, der Barmherzigkeit, der Rache u. dgl. vorgeſtellt werden; daher perſonificiren Dichter die Tugenden, Laſter oder andere Eigenſchaften der Natur, doch ſo, daß die wahre Idee des Verſtandes hindurchſcheint; ſo ſtellt der Geometra die Zeit durch eine Linie vor, obgleich Raum und Zeit nur eine Uebereinkunft in Verhältniſſen haben, und alſo wohl der Analogie nach, niemals aber der Qualität nach mit einander übereintreffen; daher nimmt die Vorſtellung der göttlichen Ewigkeit ſelbſt bei Philoſophen den Schein einer unendlichen Zeit an, ſo ſehr wie man ſich auch hütet, beide zu vermengen; und eine große Urſache, weswegen die Mathematiker gemeiniglich abgeneigt ſind, die Leibnitz'ſchen Monaden einzuräumen, iſt wohl dieſe, daß ſie nicht umhin können, ſich an ihnen kleine Klümpchen vorzuſtellen. Daher iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß geiſtige Empfindungen in das Bewußtſein übergehen könnten, wenn ſie Phantaſien erregen, die mit ihnen verwandt ſind. Auf dieſe Art würden Ideen, die durch einen geiſtigen Einfluß mitgetheilt ſind, ſich in die Zeichen derjenigen *Sprache* einkleiden, die der Menſch ſonſten im Gebrauch hat, die empfundene Gegenwart eines Geiſtes in das Bild einer *menſchlichen Figur*, Ordnung und Schönheit der immateriellen Welt in Phantaſien, die unſere Sinne ſonſt im Leben vergnügen u. ſ. w.

Dieſe Art der Erſcheinungen kann gleichwohl nicht etwas Gemeines und Gewöhnliches ſein, ſondern ſich nur bei Perſonen ereignen, deren Organe*) eine ungewöhnlich große Reizbarkeit haben, die Bilder der Phantaſie, dem inneren Zuſtande der Seele gemäß, durch harmoniſche Bewegung mehr zu verſtärken, als gewöhnlicher Weiſe bei geſunden Menſchen geſchieht und auch geſchehen ſoll. Solche ſeltſame Perſonen würden in gewiſſen Augenblicken mit der Apparenz mancher Gegenſtände als außer ihnen angefochten ſein, welche ſie für eine Gegenwart von geiſtigen Naturen halten würden, die auf ihre körperlichen Sinne fiele, obgleich hiebei nur ein Blendwerk der Einbildung vorgeht, doch ſo, daß die Urſache davon ein wahrhafter geiſtiger Einfluß iſt, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, ſondern ſich nur durch verwandte Bilder der Phantaſie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewußtſein offenbart.

---

*) Ich verſtehe hierunter nicht die Organe der äußeren Empfindung, ſondern das Senſorium der Seele, wie man es nennt, d. i. denjenigen Theil

Die Erziehungsbegriffe, oder auch mancher ſonſt eingeſchlichene Wahn würden hiebei ihre Rolle ſpielen, wo Verblendung mit Wahrheit untermengt wird und eine wirkliche geiſtige Empfindung zwar zum Grunde liegt, die doch in Schattenbilder der ſinnlichen Dinge umgeſchaffen worden. Man wird aber auch zugeben, daß die Eigenſchaft, auf ſolche Weiſe die Eindrücke der Geiſterwelt in dieſem Leben zum klaren Anſchauen auszuwickeln, ſchwerlich wozu nützen könne; weil dabei die geiſtige Empfindung nothwendig ſo genau in das Hirngeſpinnſt der Einbildung verwebt wird, daß es unmöglich ſein muß, in derſelben das Wahre von den groben Blendwerken, die es umgeben, zu unterſcheiden. Imgleichen würde ein ſolcher Zuſtand, da er ein verändertes Gleichgewicht in den Nerven vorausſetzt, welche ſogar durch die Wirkſamkeit der blos geiſtig empfindenden Seele in unnatürliche Bewegung verſetzt werden, eine wirkliche Krankheit anzeigen. Endlich würde es gar nicht befremdlich ſein, an einem Geiſterſeher zugleich einen Phantaſten anzutreffen, zum Wenigſten in Anſehung der begleitenden Bilder von dieſen ſeinen Erſcheinungen, weil Vorſtellungen, die ihrer Natur nach fremd und mit denen im leiblichen Zuſtande des Menſchen unvereinbar

---

des Gehirnes, deſſen Bewegung die mancherlei Bilder und Vorſtellungen der denkenden Seele zu begleiten pflegt, wie die Philoſophen dafür halten.

ſind, ſich hervordrängen und übelgepaarte Bilder in die äußere Empfindung hereinziehen, wodurch wilde Chimären und wunderliche Fratzen ausgeheckt werden, die in langem Geſchleppe den betrogenen Sinnen vorgaukeln, ob ſie gleich einen wahren geiſtigen Einfluß zum Grunde haben mögen.

Nunmehro kann man nicht verlegen ſein, von den Geſpenſtererzählungen, die den Philoſophen ſo oft in den Weg kommen, imgleichen allerlei Geiſtereinflüſſen, von denen hie oder da die Rede geht, ſcheinbare Vernunftgründe anzugeben. Abgeſchiedene Seelen und reine Geiſter können zwar niemals unſeren äußeren Sinnen gegenwärtig ſein, noch ſonſt mit der Materie in Gemeinſchaft ſtehen, aber wohl auf den Geiſt des Menſchen, der mit ihnen zu einer großen Republik gehört, wirken, ſo, daß die Vorſtellungen, welche ſie in ihm erwecken, ſich nach dem Geſetze ſeiner Phantaſei in verwandte Bilder einkleiden und die Apparenz der ihnen gemäßen Gegenſtände als außer ihm erregen. Dieſe Täuſchung kann einen jeden Sinn betreffen, und ſo ſehr dieſelbe auch mit ungereimten Hirngeſpinnſten untermengt wäre, ſo dürfte man ſich dieſes nicht abhalten laſſen, hierunter geiſtige Einflüſſe zu vermuthen. Ich würde der Scharfſichtigkeit des Leſers zu nahe treten, wenn ich mich bei der Anwendung dieſer Erklärungsart noch aufhalten wollte. Denn metaphyſiſche Hypotheſen haben eine ſo ungemeine Biegſamkeit an ſich, daß man ſehr ungeſchickt ſein müßte, wenn man die gegenwärtige nicht einer jeden Erzählung bequemen könnte, ſogar ehe man ihre Wahrhaftigkeit unterſucht hat, welches in vielen Fällen unmöglich, und in noch mehreren ſehr unhöflich iſt.

Wenn indeſſen die Vortheile und Nachtheile in einander gerechnet werden, die demjenigen erwachſen können, der nicht allein für die ſichtbare Welt, ſondern auch für die unſichtbare in gewiſſem Grade organiſirt iſt, (wofern es jemals einen Solchen gegeben hat,) ſo ſcheint ein Geſchenk von dieſer Art demjenigen gleich zu ſein, womit Juno den Tireſias beehrte, die ihn zuvor blind machte, damit ſie ihm die Gabe zu weiſſagen ertheilen könnte. Denn nach den obigen Sätzen zu urtheilen, kann die anſchauende Kenntniß der anderen Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verſtande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat. Ich weiß auch nicht, ob ſelbſt gewiſſe Philoſophen gänzlich von dieſer harten Bedingung frei ſein ſollten, welche ſo fleißig und vertieft ihre metaphyſiſchen Gläſer nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wiſſen, zum Wenigſten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur beſorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verſtande und wenig Feinigkeit ebendaſſelbe dürfte zu verſtehen geben was dem Tycho de Brahe ſein Kutſcher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzeſten Weg fahren zu können: Guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verſtehen, hier aber auf der Erde ſeid ihr ein Narr.

Drittes Hauptſtück.

Antikabbala. Ein Fragment der gemeinen Philoſophie, die Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt aufzuheben.

Ariſtoteles ſagt irgendwo: wenn wir wachen, ſo haben wir eine gemeinſchaftliche Welt, träumen wir aber, ſo hat ein Jeder ſeine eigene. Mich dünkt, man ſollte wohl den letzteren Satz umkehren und ſagen können: wenn von verſchiedenen Menſchen ein jeglicher ſeine eigene Welt hat, ſo iſt zu vermuthen, daß ſie träumen. Auf dieſen Fuß, wenn wir die Luftbaumeiſter der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die ſeinige mit Ausſchließung Anderer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, ſo wie ſie von Wolf aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erſchlichenen Begriffen gezimmert, oder die, ſo von Cruſius durch die magiſche Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnen, ſo werden wir uns bei dem Widerſpruche ihrer Viſionen gedulden, bis dieſe Herren ausgeträumt haben. Denn wenn ſie einmal, ſo Gott will, völlig wachen

d. i. zu einem Blicke, der die Einſtimmung mit anderem Menſchenverſtande nicht ausſchließt, die Augen aufthun werden, ſo wird Niemand von ihnen etwas ſehen, was nicht jedem Anderen gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweisthümer augenſcheinlich und gewiß erſcheinen ſollte, und die Philoſophen werden zu derſelbigen Zeit eine gemeinſchaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Größenlehrer ſchon längſt inne gehabt haben, welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anſtehen kann, wofern gewiſſen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen iſt, die ſeit einiger Zeit über dem Horizonte der Wiſſenſchaften erſchienen ſind.

In gewiſſer Verwandtſchaft mit den Träumern der Vernunft ſtehen die Träumer der Empfindung, und unter dieſelben werden gemeiniglich diejenigen, ſo bisweilen mit Geiſtern zu thun haben, gezählt, und zwar aus dem nämlichen Grunde, wie die vorigen, weil ſie etwas ſehen, was kein anderer geſunder Menſch ſieht, und ihre eigene Gemeinſchaft mit Weſen haben, die ſich Niemanden ſonſt offenbaren, ſo gute Sinne er auch haben mag. Es iſt auch die Benennung der Träumereien, wenn man vorausſetzt, daß die gedachten Erſcheinungen auf bloſe Hirngeſpinnſte auslaufen, inſoferne paſſend, als die einen ſo gut, wie die anderen, ſelbſtausgeheckte Bilder ſind, die gleichwohl als wahre Gegenſtände die Sinne betrügen; allein wenn man ſich einbildet, daß beide Täuſchungen übrigens in ihrer Entſtehungsart ſich ähnlich genug wären, um die Quelle der einen auch zur Erklärung der anderen zureichend zu finden, ſo betrügt man ſich ſehr. Derjenige, der im Wachen ſich in Erdichtungen und Chimären, welche ſeine ſtets fruchtbare Einbildung ausheckt, dermaßen vertieft, daß er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am Meiſten angelegen ſind, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlaſſen, ſo wird er ſchlafen und die vorigen Chimären werden wahre Träume ſein. Die Urſache, weswegen ſie es nicht ſchon im Wachen ſind, iſt dieſe, weil er ſie zu der Zeit als in ſich, andere Gegenſtände aber, die er empfindet, als außer ſich vorſtellt, folglich jene zu Wirkungen ſeiner eigenen Thätigkeit, dieſe aber zu demjenigen zählt, was er von außen empfängt und erleidet. Denn hiebei kommt es Alles auf das Verhältniß an, darin die Gegenſtände auf ihn ſelbſt als einen Menſchen, folglich auch auf ſeinen Körper gedacht werden. Daher können die nämlichen Bilder ihn im Wachen wohl ſehr beſchäftigen, aber nicht betrügen, ſo klar ſie auch ſein mögen. Denn ob er gleich alsdenn eine Vorſtellung von ſich ſelbſt und ſeinem Körper auch im Gehirne hat, gegen die er ſeine phantaſtiſchen Bilder in Verhältniß ſetzt, ſo macht doch die wirkliche Empfindung ſeines Körpers durch äußere Sinne gegen jene Chimären einen Contraſt oder Abſtechung, um jene als von ſich ausgeheckt, dieſe aber als empfunden anzuſehen. Schlummert er hiebei ein, ſo erliſcht die empfundene Vorſtellung ſeines Körpers, und es bleibt blos die ſelbſtgedichtete übrig, gegen welche die anderen Chimären als in äußerem Verhältniß gedacht werden und auch, ſo lange man ſchläft, den Träumenden betrügen müſſen, weil keine Empfindung da iſt, die in Vergleichung mit jener das Urbild vom Schattenbilde, nämlich das äußere vom inneren unterſcheiden ließe.

Von wachenden Träumern ſind demnach die Geiſterſeher nicht blos dem Grade, ſondern der Art nach gänzlich unterſchieden. Denn dieſe referiren im Wachen und oft bei der größten Lebhaftigkeit anderer Empfindungen gewiſſe Gegenſtände unter die äußerlichen Stellen der anderen Dinge, die ſie wirklich um ſich wahrnehmen, und die Frage iſt hier nur, wie es zugehe, daß ſie das Blendwerk ihrer Einbildung außer ſich verſetzen, und zwar in Verhältniß auf ihren Körper, den ſie auch durch äußere Sinne empfinden. Die große Klarheit ihres Hirngeſpinnſtes kann hievon nicht die Urſache ſein, denn es kommt hier auf den Ort an, wohin es als ein Gegenſtand verſetzt iſt, und daher verlange ich, daß man zeige, wie die Seele ein ſolches Bild, was ſie doch als in ſich enthalten vorſtellen ſollte, in ein ganz anderes Verhältniß, nämlich in einen Ort äußerlich und unter die Gegenſtände verſetze, die ſich ihrer wirklichen Empfindung darbieten. Auch werde ich mich durch die Anführung anderer Fälle, die einige Aehnlichkeit mit ſolcher Täuſchung haben und etwa in fieberhaftem Zuſtande vorfallen, nicht abfertigen laſſen; denn geſund oder krank, wie der Zuſtand des Betrogenen auch ſein mag, ſo will man nicht wiſſen, ob dergleichen auch ſonſten geſchehe, ſondern wie dieſer Betrug möglich ſei.

Wir finden aber bei dem Gebrauch der äußeren Sinne, daß über die Klarheit, darin die Gegenſtände vorgeſtellt werden, man in der Empfindung auch ihren Ort mit begreife, vielleicht bisweilen nicht allemal mit gleicher Richtigkeit, dennoch als eine nothwendige Bedingung der Empfindung, ohne welche es unmöglich wäre, die Dinge als außer uns vorzuſtellen. Hiebei wird es ſehr wahrſcheinlich: daß unſere Seele das empfundene Object dahin in ihrer Vorſtellung verſetze, wo die verſchiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die daſſelbe gemacht hat, wenn ſie fortgezogen werden, zuſammenſtoßen. Daher ſieht man einen ſtrahlenden Punct an demjenigen Orte, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtſtrahlen zurückgezogenen Linien ſich ſchneiden. Dieſer Punct, welchen man den Sehepunct nennt, iſt zwar in der Wirkung der Zerſtreuungspunct, aber in der Vorſtellung der Sammlungspunct der Directionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (focus imaginarius). So beſtimmt man ſelbſt durch ein einziges Auge einem ſichtbaren Objecte den Ort, wie unter anderen geſchieht, wenn das Spectrum eines Körpers vermittelſt eines Hohlſpiegels in der Luft geſehen wird, gerade da, wo die Strahlen, welche aus einem Puncte des Objects ausfließen, ſich ſchneiden, ehe ſie ins Auge fallen *).

Vielleicht kann man eben ſo bei den Eindrücken des Schalles,

---

*) So wird das Urtheil, welches wir von dem ſcheinbaren Orte naher Gegenſtände fällen, in der Sehekunſt gemeiniglich vorgeſtellt, und es ſtimmt auch ſehr gut mit der Erfahrung. Indeſſen treffen eben dieſelben Lichtſtrahlen, die aus einem Puncte auslaufen, vermöge der Brechung in den Augenfeuchtigkeiten nicht divergirend auf den Sehenerven, ſondern vereinigen ſich daſelbſt in einem Puncte. Daher, wenn die Empfindung lediglich in dieſem Nerven vorgeht, der focus imaginarius nicht außer dem Körper, ſondern im Boden des Auges geſetzt werden müßte, welches eine Schwierigkeit macht, die ich jetzt nicht auflöſen kann und die mit den obigen Sätzen ſowohl, als mit der Erfahrung unvereinbar ſcheint.

weil deſſen Stöße auch nach geraden Linien geſchehen, annehmen: daß die Empfindung deſſelben zugleich mit der Vorſtellung eines foci imaginarii begleitet ſei, der dahin geſetzt wird, wo die geraden Linien des in Bebung geſetzten Nervengebäudes im Gehirne äußerlich fortgezogen zuſammenſtoßen. Denn man bemerkt die Gegend und Weite eines ſchallenden Objects einigermaßen, wenn der Schall gleich leiſe iſt und hinter uns geſchieht, obſchon die geraden Linien, die von da gezogen werden können, eben nicht die Eröffnung des Ohrs treffen, ſondern auf andere Stellen des Haupts fallen, ſo daß man glauben muß, die Richtungslinien der Erſchütterung werden in der Vorſtellung der Seele äußerlich fortgezogen, und das ſchallende Object in den Punct ihres Zuſammenſtoßes verſetzt. Ebendaſſelbe kann, wie mich dünkt, auch von den übrigen drei Sinnen geſagt werden, welche ſich darin von dem Geſichte und Gehör unterſcheiden, daß der Gegenſtand der Empfindung mit den Organen in unmittelbarer Berührung ſteht, und die Richtungslinien des ſinnlichen Reizes daher in dieſen Organen ſelbſt ihren Punct der Vereinigung haben.

Um dieſes auf die Bilder der Einbildung anzuwenden, ſo erlaube man mir, dasjenige, was Carteſius annahm und die mehreſten Philoſophen nach ihm billigten, zum Grunde zu legen, nämlich, daß alle Vorſtellungen der Einbildungskraft zugleich mit gewiſſen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiſte des Gehirnes begleitet ſind, welche man ideas materiales nennt, d. i. vielleicht mit der Erſchütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von ihnen abgeſondert wird und derjenigen Bewegung ähnlich iſt, welche der ſinnliche Eindruck machen könnte, wovon er die Copie iſt. Nun verlange ich aber, mir einzuräumen: daß der vornehmſte Unterſchied der Nervenbewegung in den Phantaſien, von der in der Empfindung darin beſtehe, daß die Richtungslinien der Bewegung bei jenem ſich innerhalb dem Gehirne, bei dieſem aber außerhalb ſchneiden; daher, weil der focus imaginarius, darin das Object vorgeſtellt wird, bei den klaren Empfindungen des Wachens außer mir, der von den Phantaſien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mich geſetzt wird, ich, ſo lange ich wache, nicht fehlen kann, die

Einbildungen als meine eigenen Hirngeſpinnſte von dem Eindruck der Sinne zu unterſcheiden.

Wenn man dieſes einräumt, ſo dünkt mich, daß ich über diejenige Art von Störung des Gemüths, die man den Wahnſinn, und im höheren Grade die Verrückung nennt, etwas Begreifliches zur Urſache anführen könne. Das Eigenthümliche dieſer Krankheit beſteht darin: daß der verworrene Menſch blos Gegenſtände ſeiner Einbildung außer ſich verſetzt, und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge anſieht. Nun habe ich geſagt: daß nach der gewöhnlichen Ordnung die Directionslinien der Bewegung, die in dem Gehirne als materielle Hülfsmittel die Phantaſie begleiten, ſich innerhalb demſelben durchſchneiden müſſen, und mithin der Ort, darin er ſich ſeines Bildes bewußt iſt, zur Zeit des Wachens in ihm ſelbſt gedacht werde. Wenn ich alſo ſetze: daß durch irgend einen Zufall oder Krankheit, gewiſſe Organe des Gehirnes ſo verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht ſeien, daß die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantaſien harmoniſch beben, nach ſolchen Richtungslinien geſchieht, welche fortgezogen ſich außerhalb dem Gehirne durchkreuzen würden, ſo iſt der **focus imaginarius** außerhalb dem denkenden Subject geſetzt *), und das Bild, welches ein Werk der bloſen Einbildung iſt, wird als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der den äußeren

---

*) Man könnte als eine entfernte Aehnlichkeit mit dem angeführten Zufalle die Beſchaffenheit der Trunkenen anführen, die in dieſem Zuſtande mit beiden Augen doppelt ſehen; darum, weil durch die Anſchwellung der Blutgefäße ein Hinderniß entſpringt, die Augenachſen ſo zu richten, daß ihre verlängerten Linien ſich im Puncte, worin das Object iſt, ſchneiden. Ebenſo mag die Verziehung der Hirngefäße, die vielleicht nur vorübergehend iſt und, ſo lange ſie dauert, nur einige Nerven betrifft, dazu dienen, daß gewiſſe Bilder der Phantaſie ſelbſt im Wachen als außer uns erſcheinen. Eine ſehr gemeine Erfahrung kann mit dieſer Täuſchung verglichen werden. Wenn man nach vollbrachtem Schlafe mit einer Gemächlichkeit, die einem Schlummer nahe kommt, und gleichſam mit gebrochenen Augen die mancherlei Fäden der Bettvorhänge oder des Bezuges, oder die kleinen Flecken einer nahen Wand anſieht, ſo macht man ſich daraus leichtlich Figuren von Menſchengeſichtern und dergleichen. Das Blendwerk hört auf, ſobald man will, und die Aufmerkſamkeit anſtrengt. Hier iſt die Verſetzung des foci imaginarii der Phantaſien der Willkühr einigermaßen unterworfen, da ſie bei der Verrückung durch keine Willkühr kann gehindert werden.

Sinnen gegenwärtig wäre. Die Beſtürzung über die vermeinte Erſcheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen ſein ſollte, wird, obſchon auch Anfangs ein ſolches Schattenbild der Phantaſie nur ſchwach wäre, bald die Aufmerkſamkeit rege machen und der Scheinempfindung eine ſo große Lebhaftigkeit geben, die den betrogenen Menſchen an der Wahrhaftigkeit nicht zweifeln läßt. Dieſer Betrug kann einen jeden äußeren Sinn betreffen; denn von jeglichem haben wir copirte Bilder in der Einbildung, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Urſache werden, den focum imaginarium dahin zu verſetzen, von wo der ſinnliche Eindruck eines wirklich vorhandenen körperlichen Gegenſtandes kommen würde. Es iſt alsdenn kein Wunder, wenn der Phantaſt Manches ſehr deutlich zu ſehen oder zu hören glaubt, was Niemand außer ihm wahrnimmt, imgleichen, wenn dieſe Hirngeſpinnſte ihm erſcheinen und plötzlich verſchwinden, oder indem ſie etwa einem Sinne z. E. dem Geſichte vorgaukeln, durch keinen anderen, wie z. E. das Geſicht können empfunden werden, und daher durchdringlich ſcheinen. Die gemeinen Geiſtererzählungen laufen ſo ſehr auf dergleichen Beſtimmungen hinaus, daß ſie den Verdacht ungemein rechtfertigen, ſie könnten wohl aus einer ſolchen Quelle entſprungen ſein. Und ſo iſt auch der gangbare Begriff von geiſtigen Weſen, den wir oben aus dem gemeinen Redegebrauche herauswickelten, dieſer Täuſchung ſehr gemäß, und verleugnet ſeinen Urſprung nicht, weil die Eigenſchaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume das weſentliche Merkmal dieſes Begriffes ausmachen ſoll.

Es iſt auch ſehr wahrſcheinlich, daß die Erziehungsbegriffe von Geiſtergeſtalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuſchenden Einbildungen geben, und daß ein von allen ſolchen Vorurtheilen leeres Gehirn, wenn ihm gleich eine Verkehrtheit anwandelte, wohl nicht ſo leicht Bilder von ſolcher Art aushecken würde. Ferner ſieht man daraus auch, daß, da die Krankheit des Phantaſten nicht eigentlich den Verſtand, ſondern die Täuſchung der Sinne betrifft, der Unglückliche ſeine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne; weil die wahre oder ſcheinbare Empfindung der Sinne ſelbſt vor allem Urtheil des Verſtandes vorhergeht und eine unmittelbare Evidenz hat, die alle andere Ueberredung weit übertrifft.

Die Folge, die ſich aus dieſen Betrachtungen ergibt, hat dieſes Ungelegene an ſich, daß ſie die tiefen Vermuthungen des vorigen Hauptſtücks ganz entbehrlich macht, und daß der Leſer, ſo bereitwillig er auch ſein mochte, den idealiſchen Entwürfen deſſelben einigen Beifall einzuräumen, dennoch den Begriff vorziehen wird, welcher mehr Gemächlichkeit und Kürze im Entſcheiden bei ſich führt und ſich einen allgemeineren Beifall verſprechen kann. Denn außerdem, daß es einer vernünftigen Denkungsart gemäßer zu ſein ſcheint, die Gründe der Erklärung aus dem Stoffe herzunehmen, den die Erfahrung uns darbietet, als ſich in ſchwindlichten Begriffen einer halb dichtenden, halb ſchließenden Vernunft zu verlieren, ſo äußert ſich noch dazu auf dieſer Seite einiger Anlaß zum Geſpötte, welches, es mag nun gegründet ſein oder nicht, ein kräftigeres Mittel iſt, als irgend ein anderes, eitele Nachforſchungen zurückzuhalten. Denn auf eine ernſthafte Art über die Hirngeſpinnſte der Phantaſten Auslegungen machen zu wollen, gibt ſchon eine ſchlimme Vermuthung, und die Philoſophie ſetzt ſich in Verdacht, welche ſich in ſo ſchlechter Geſellſchaft betreffen läßt. Zwar habe ich oben den Wahnſinn in dergleichen Erſcheinung nicht beſtritten, vielmehr ihn, zwar nicht als die Urſache einer eingebildeten Geiſtergemeinſchaft, doch als eine natürliche Folge derſelben damit verknüpft; allein was für eine Thorheit gibt es doch, die nicht mit einer bodenloſen Weltweisheit könnte in Einſtimmung gebracht werden? Daher verdenke ich es dem Leſer keinesweges, wenn er, anſtatt die Geiſterſeher für Halbbürger der anderen Welt anzuſehen, ſie kurz und gut als Candidaten des Hoſpitals abfertigt und ſich dadurch alles weiteren Nachforſchens überhebt. Wenn nun aber Alles auf ſolchen Fuß genommen wird, ſo muß auch die Art, dergleichen Adepten des Geiſterreichs zu behandeln, von derjenigen nach den obigen Begriffen ſehr verſchieden ſein, und da man es ſonſt nöthig fand, bisweilen einige derſelben zu brennen, ſo wird es jetzt genug ſein, ſie nur zu purgiren. Auch wäre es bei dieſer Lage der Sachen eben nicht nöthig geweſen, ſo weit aufzuheben und in dem fieberhaften Gehirne betrogener Schwärmer durch Hülfe der Metaphyſik Geheimniſſe aufzuſuchen. Der ſcharfſichtige Hudibras hätte uns allein das Räthſel auflöſen können, denn nach ſeiner Meinung: wenn ein hypochondriſcher Wind in den Eingeweiden tobt, ſo kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt; geht er abwärts, ſo wird daraus ein F—, ſteigt er aber aufwärts, ſo iſt es eine Erſcheinung oder eine heilige Eingebung.

Viertes Hauptſtück.

Theoretiſcher Schluß aus den geſammten Betrachtungen des erſten Theils.

Die Trüglichkeit einer Wage, die nach bürgerlichen Geſetzen ein Maaß der Handlung ſein ſoll, wird entdeckt, wenn man Waare und Gewicht ihre Schalen vertauſchen läßt, und die Parteilichkeit der Verſtandeswage offenbart ſich durch ebendenſelben Kunſtgriff, ohne welchen man auch in philoſophiſchen Urtheilen nimmermehr ein einſtimmiges Facit aus den verglichenen Abwiegungen heraus bekommen kann. Ich habe meine Seele von Vorurtheilen gereinigt, ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche ſich jemals einſchlich, um manchem eingebildeten Wiſſen in mir Eingang zu verſchaffen. Jetzt iſt mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen Gemüthe Platz nimmt; es mag mein voriges Urtheil beſtätigen oder aufheben, mich beſtimmen oder unentſchieden laſſen. Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urtheil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, iſt mein Urtheil, nachdem ich es vorerſt gegen die Schale der Selbſtliebe und nachher in derſelben gegen meine vermeintlichen Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe. Sonſt betrachtete ich den allgemeinen menſchlichen Verſtand bloß aus dem Standpuncte des meinigen; jetzt ſetze ich mich in die

Stelle einer fremden und äußeren Vernunft und beobachte meine Urtheile ſammt ihren geheimſten Anläſſen aus dem Geſichtspuncte Anderer. Die Vergleichung beider Beobachtungen gibt zwar ſtarke Parallaxen, aber ſie iſt auch das einzige Mittel, den optiſchen Betrug zu verhüten und die Begriffe an die wahren Stellen zu ſetzen, darin ſie in Anſehung der Erkenntnißvermögen der menſchlichen Natur ſtehen. Man wird ſagen, daß dieſes eine ſehr ernſthafte Sprache ſei für eine ſo gleichgültige Aufgabe, als wir abhandeln, die mehr ein Spielwerk, als eine ernſtliche Beſchäftigung genannt zu werden verdient, und man hat nicht Unrecht ſo zu urtheilen. Allein ob man zwar über eine Kleinigkeit keine großen Zurüſtungen machen darf, ſo kann man ſie doch gar wohl bei Gelegenheit derſelben machen, und die entbehrliche Behutſamkeit beim Entſcheiden in Kleinigkeiten kann zum Beiſpiele in wichtigen Fällen dienen. Ich finde nicht, daß irgend eine Anhänglichkeit, oder ſonſt eine vor der Prüfung eingeſchlichene Neigung meinem Gemüthe die Lenkſamkeit nach allerlei Gründen für oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verſtandeswage iſt doch nicht ganz unparteiiſch, und ein Arm derſelben, der die Aufſchrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechaniſchen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an ſich größerem Gewichte auf der anderen Seite in die Höhe ziehen. Dieſes iſt die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann und die ich in der That auch niemals heben will. Nun geſtehe ich, daß alle Erzählungen vom Erſcheinen abgeſchiedener Seelen oder von Geiſtereinflüſſen und alle Theorien von der muthmaßlichen Natur geiſtiger Weſen und ihrer Verknüpfung mit uns, nur in der Schale der Hoffnung merklich wiegen; dagegen in der Speculation aus lauter Luft zu beſtehen ſcheinen. Wenn die Ausmittelung der aufgegebenen Frage nicht mit einer vorher ſchon entſchiedenen Neigung in Sympathie ſtände, welcher Vernünftige würde wohl unſchlüſſig ſein, ob er mehr Möglichkeit darin finden ſollte, eine Art Weſen anzunehmen, die mit Allem, was ihm die Sinne lehren, gar nichts Aehnliches haben, als einige angebliche Erfahrungen dem Selbſtbetruge und der Erdichtung beizumeſſen, die in mehreren Fällen nicht ungewöhnlich ſind.

Ja dieſes ſcheint auch überhaupt von der Beglaubigung der Geiſtererzählungen, welche ſo allgemeinen Eingang finden, die vornehmſte Urſache zu ſein, und ſelbſt die erſten Täuſchungen von vermeinten Erſcheinungen abgeſchiedener Menſchen ſind vermuthlich aus der ſchmeichelhaften Hoffnung entſprungen, daß man noch auf irgend eine Art nach dem Tode übrig ſei, da denn bei nächtlichen Schatten oftmals der Wahn die Sinne betrog und aus zweideutigen Geſtalten Blendwerke ſchuf, die der vorhergehenden Meinung gemäß waren, woraus denn endlich die Philoſophen Anlaß nahmen, die Vernunftidee von Geiſtern auszudenken und ſie in Lehrverfaſſung zu bringen. Man ſieht es auch wohl meinem anmaßlichen Lehrbegriff von der Geiſtergemeinſchaft an, daß er ebendieſelbe Richtung nehme, in der die gemeine Neigung einſchlägt. Denn die Sätze vereinbaren ſich ſehr merklich nur dahin, um einen Begriff zu geben, wie der Geiſt des Menſchen aus dieſer Welt hinausgehe *), d. i. vom Zuſtande nach dem Tode; wie er aber hineinkomme, d. i. von der Zeugung und Fortpflanzung, davon erwähne ich nichts; ja ſogar nicht einmal, wie er in dieſer Welt gegenwärtig ſei, d. i. wie eine immaterielle Natur in einem Körper und durch denſelben wirkſam ſein könne; Alles um einer ſehr gültigen Urſache willen, welche dieſe iſt, daß ich hievon insgeſammt nichts verſtehe, und folglich mich wohl hätte beſcheiden können, eben ſo unwiſſend in Anſehung des künftigen Zuſtandes zu ſein, wofern nicht die Parteilichkeit einer Lieblingsmeinung denen Gründen, die ſich darboten, ſo ſchwach ſie auch ſein mochten, zur Empfehlung gedient hätte.

---

*) Das Sinnbild der alten Aegypter für die Seele war ein Papillion, und die griechiſche Benennung bedeutete ebendaſſelbe. Man ſieht leicht, daß die Hoffnung, welche aus dem Tode nur eine Verwandlung macht, eine ſolche Idee ſammt ihren Zeichen veranlaßt habe. Indeſſen hebt dieſes keinesweges das Zutrauen zu der Richtigkeit der hieraus entſprungenen Begriffe. Unſere innere Empfindung, und die darauf gegründeten Urtheile des Vernunftähnlichen führen, ſo lange ſie unverderbt ſind, eben dahin, wo die Vernunft hinleiten würde, wenn ſie erleuchteter und ausgebreiteter wäre.

Ebendieſelbe Unwiſſenheit macht auch, daß ich mich nicht unterſtehe, ſo gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geiſtererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen, obgleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derſelben in Zweifel zu ziehen, allen zuſammengenommen aber einigen Glauben beizumeſſen. Dem Leſer bleibt das Urtheil frei; was mich aber anlangt, ſo iſt zum Wenigſten der Ausſchlag auf die Seite der Gründe des zweiten Hauptſtücks bei mir groß genug, mich bei Anhörung der mancherlei befremdlichen Erzählungen dieſer Art ernſthaft und unentſchieden zu erhalten. Indeſſen da es niemals an Gründen der Rechtfertigung fehlt, wenn das Gemüth vorher eingenommen iſt, ſo will ich dem Leſer mit keiner weiteren Vertheidigung dieſer Denkungsart beſchwerlich fallen.

Da ich mich jetzt beim Schluſſe der Theorie von Geiſtern befinde, ſo unterſtehe ich mich noch zu ſagen: daß dieſe Betrachtung, wenn ſie von dem Leſer gehörig genutzt wird, alle philoſophiſche Einſicht von dergleichen Weſen vollende, und daß man davon vielleicht künftighin noch allerlei meinen, niemals aber mehr wiſſen könne. Dieſes Vorgeben klingt ziemlich ruhmredig. Denn es iſt gewiß kein den Sinnen bekannter Gegenſtand der Natur, von dem man ſagen könnte, man habe ihn durch Beobachtung oder Vernunft jemals erſchöpft, wenn es auch ein Waſſertropfen, ein Sandkorn, oder etwas noch Einfacheres wäre; ſo unermeßlich iſt die Mannigfaltigkeit desjenigen, was die Natur in ihren geringſten Theilen einem ſo eingeſchränkten Verſtande, wie der menſchliche iſt, zur Auflöſung darbietet. Allein mit dem philoſophiſchen Lehrbegriff von geiſtigen Weſen iſt es ganz anders bewandt. Er kann vollendet ſein, aber im negativen Verſtande, indem er nämlich die Grenzen unſerer Einſicht mit Sicherheit feſtſetzt und uns überzeugt: daß die verſchiedenen Erſcheinungen des Lebens in der Natur und deren Geſetze Alles ſeien, was uns zu erkennen vergönnt iſt, das Principium dieſes Lebens aber d. i. die geiſtige Natur, welche man nicht kennt, ſondern vermuthet, niemals poſitiv könne gedacht werden, weil keine Data hiezu in unſeren geſammten Empfindungen anzutreffen ſind, und daß man ſich mit Verneinungen behelfen müſſe, um etwas von allem Sinnlichen ſo ſehr Unterſchiedenes zu denken, daß aber ſelbſt die Möglichkeit ſolcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüſſen, ſondern auf einer Erdichtung beruhe, zu denen eine von allen Hülfsmitteln entblöſte Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Auf dieſen Fuß kann die Pneumatologie der Menſchen ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwiſſenheit, in Abſicht auf eine vermuthete Art Weſen genannt werden, und als ein ſolcher der Aufgabe leichtlich adäquat ſein.

Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geiſtern, ein weitläuftiges Stück der Metaphyſik, als abgemacht und vollendet bei Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an. Indem ich den Plan meiner Nachforſchung auf dieſe Art beſſer zuſammenziehe und mich einiger gänzlich vergeblichen Unterſuchungen entſchlage, ſo hoffe ich meine geringe Verſtandesfähigkeit auf die übrigen Gegenſtände vortheilhafter anlegen zu können. Es iſt mehrentheils umſonſt, das kleine Maaß ſeiner Kraft auf alle windichte Entwürfe ausdehnen zu wollen. Daher gebeut die Klugheit, ſowohl in dieſem, als in anderen Fällen, den Zuſchnitt der Entwürfe den Kräften angemeſſen zu machen, und wenn man das Große nicht füglich erreichen kann, ſich auf das Mittelmäßige einzuſchränken.

Der zweite Theil,

welcher hiſtoriſch iſt.

Erſtes Hauptſtück.

Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Leſers empfohlen wird.

Sit mihi fas audita loqui. — — —

Virg.

Die Philoſophie, deren Eigendünkel macht, daß ſie ſich ſelbſt allen eiteln Fragen bloßſtellt, ſieht ſich oft bei dem Anlaſſe gewiſſer Erzählungen in ſchlimmer Verlegenheit, wenn ſie entweder an Einigem in denſelben ungeſtraft nicht *zweifeln*, oder Manches davon unausgelacht nicht *glauben* darf. Beide Beſchwerlichkeiten finden ſich in gewiſſer Maaße bei den herumgehenden Geiſtergeſchichten zuſammen, die erſte bei Anhörung desjenigen, der ſie betheuert, und die zweite in Betracht derer, auf die man ſie weiter bringt. In der That iſt auch kein Vorwurf dem Philoſophen bitterer, als der der Leichtgläubigkeit und der Ergebenheit in den gemeinen Wahn, und da diejenigen, welche ſich darauf verſtehen, gutes Kaufs klug zu ſcheinen, ihr ſpöttiſches Gelächter auf Alles werfen, was die Unwiſſenden und die Weiſen gewiſſermaßen gleich macht, indem es beiden unbegreiflich iſt: ſo iſt kein Wunder, daß die ſo häufig vorgegebenen Erſcheinungen großen Eingang finden, öffentlich aber entweder abgeleugnet oder doch verhehlt werden. Man kann ſich daher darauf verlaſſen, daß niemals eine Akademie der Wiſſenſchaften dieſe Materie zur Preisfrage machen werde; nicht als wenn die Glieder derſelben gänzlich von aller Ergebenheit in die gedachte Meinung frei wären, ſondern weil die Regel der Klugheit denen Fragen, welche der Vorwitz und die eitle Wißbegierde ohne Unterſchied aufwirft, mit Recht Schranken ſetzt. Und ſo werden die Erzählungen von dieſer Art wohl jederzeit nur heimliche Gläubige haben, öffentlich aber durch die herrſchende Mode des Unglaubens verworfen werden.

Da mir indeſſen dieſe ganze Frage weder wichtig noch vorbereitet genug ſcheint, um über dieſelbe etwas zu entſcheiden, ſo trage ich kein Bedenken, hier eine Nachricht der erwähnten Art anzuführen, und ſie mit völliger Gleichgültigkeit dem geneigten oder ungeneigten Urtheile der Leſer preiszugeben.

Es lebt zu Stockholm ein gewiſſer Herr Swedenborg, ohne Amt oder Bedienung, von ſeinem ziemlich anſehnlichen Vermögen. Seine ganze Beſchäftigung beſteht darin, daß er, wie er ſelbſt ſagt, ſchon ſeit mehr, als zwanzig Jahren mit Geiſtern und abgeſchiedenen Seelen im genaueſten Umgange ſteht, von ihnen Nachrichten aus der anderen Welt einholt und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen ertheilt, große Bände über ſeine Entdeckungen abfaßt und bisweilen nach London reiſt, um die Ausgabe derſelben zu beſorgen. Er iſt eben nicht zurückhaltend mit ſeinen Geheimniſſen, ſpricht mit Jedermann frei davon, ſcheint vollkommen von dem, was er vorgibt, überredet zu ſein, ohne einigen Anſchein eines angelegten Betrugs oder Charlatanerie. So wie er, wenn man ihm ſelbſt glauben darf, der Erzgeiſterſeher unter allen Geiſterſehern iſt, ſo iſt er auch ſicherlich der Erzphantaſt unter allen Phantaſten, man mag ihn nun aus der Beſchreibung derer, welche ihn kennen, oder aus ſeinen Schriften beurtheilen. Doch kann dieſer Umſtand diejenigen, welche den Geiſtereinflüſſen ſonſt günſtig ſind, nicht abhalten, hinter ſolcher Phantaſterei noch etwas Wahres zu vermuthen. Weil indeſſen das Creditiv aller Bevollmächtigten aus der anderen Welt in den Beweisthümern beſteht, die ſie durch gewiſſe Proben in der gegenwärtigen von ihrem außerordentlichen Beruf ablegen, ſo muß ich von demjenigen, was zur Beglaubigung der außerordentlichen Eigenſchaft des gedachten Mannes herumgetragen wird, wenigſtens dasjenige anführen, was noch bei den Meiſten einigen Glauben findet.

Gegen das Ende des Jahres 1761 wurde Herr Swedenborg zu einer Fürſtin gerufen, deren großer Verſtand und Einſicht es beinahe unmöglich machen ſollte, in dergleichen Fällen hintergangen zu werden. Die Veranlaſſung dazu gab das allgemeine Gerücht von den vorgegebenen Viſionen dieſes Mannes. Nach einigen Fragen, die mehr darauf abzielten, ſich mit ſeinen Einbildungen zu beluſtigen, als wirkliche Nachrichten aus der anderen Welt zu vernehmen, verabſchiedete ihn die Fürſtin, indem ſie ihm vorher einen geheimen Auftrag that, der in ſeine Geiſtergemeinſchaft einſchlug. Nach einigen Tagen erſchien Herr Swedenborg mit der Antwort, welche von der Art war, daß ſolche die Fürſtin, ihrem eigenen Geſtändniſſe nach, in das größeſte Erſtaunen verſetzte, indem ſie ſolche wahr befand, und ihm gleichwohl ſolche von keinem lebendigen Menſchen konnte ertheilt ſein. Dieſe Erzählung iſt aus dem Berichte eines Geſandten an dem dortigen Hofe, der damals zugegen war, an einen anderen fremden Geſandten in Kopenhagen gezogen worden, ſtimmt auch genau mit dem, was die beſondere Nachfrage darüber hat erkundigen können, zuſammen.

Folgende Erzählungen haben keine andere Gewährleiſtung, als die gemeine Sage, deren Beweis ſehr mißlich iſt. Madame Marteville, die Wittwe eines holländiſchen Envoyé an dem ſchwediſchen Hofe, wurde von den Angehörigen eines Goldſchmiedes um die Bezahlung des Rückſtandes für ein verfertigtes Silberſervice gemahnt. Die Dame, welche die regelmäßige Wirthſchaft ihres verſtorbenen Gemahls kannte, war überzeugt, daß dieſe Schuld ſchon bei ſeinem Leben abgemacht ſein müßte; allein ſie fand in ſeinen hinterlaſſenen Papieren gar keinen Beweis. Das Frauenzimmer iſt vorzüglich geneigt, den Erzählungen der Wahrſagerei, der Traumdeutung und allerlei anderer wunderbarer Dinge Glauben beizumeſſen. Sie entdeckte daher ihr Anliegen dem Herrn Swedenborg mit dem Erſuchen, wenn es wahr wäre, was man von ihm ſagte, daß er mit abgeſchiedenen Seelen im Umgange ſtehe, ihr aus der anderen Welt von ihrem verſtorbenen Gemahl Nachricht zu verſchaffen, wie es mit der gedachten Anfoderung bewandt ſei. Herr Swedenborg verſprach ſolches zu thun, und ſtattete der Dame nach wenig Tagen in ihrem Hauſe den Bericht ab, daß er die verlangte Kundſchaft eingezogen habe, daß in einem Schrank, den er anzeigte und der ihrer Meinung nach völlig ausgeräumt war, ſich noch ein verborgenes Fach befinde, welches die erforderlichen Quittungen enthielte. Man ſuchte ſofort ſeiner Beſchreibung zufolge, und fand nebſt der geheimen holländiſchen Correſpondence die Quittungen, wodurch alle gemachten Anſprüche völlig getilgt wurden.

Die dritte Geſchichte iſt von der Art, daß ſich ſehr leicht ein vollſtändiger Beweis ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit muß geben laſſen. Es war, wo ich recht berichtet bin, gegen das Ende des 1759ſten Jahres, als Herr Swedenborg, aus England kommend, an einem Nachmittage zu Gothenburg ans Land trat. Er wurde denſelben Abend zu einer Geſellſchaft bei einem dortigen Kaufmann gezogen, und gab ihr nach einigem Aufenthalt mit allen Zeichen der Beſtürzung die Nachricht, daß eben itzt in Stockholm im Südermalm eine ſchreckliche Feuersbrunſt wüthe. Nach Verlauf einiger Stunden, binnen welchen er ſich dann und wann entfernte, berichtete er der Geſellſchaft, daß das Feuer gehemmt ſei, imgleichen wie weit es um ſich gegriffen habe. Ebendenſelben Abend verbreitete ſich ſchon dieſe wunderliche Nachricht, und war den anderen Morgen in der ganzen Stadt herum getragen; allein nach zwei Tagen allererſt kam der Bericht davon aus Stockholm in Gothenburg an, völlig einſtimmig, wie man ſagt, mit Swedenborg's Viſionen.

Man wird vermuthlich fragen, was mich doch immer habe bewegen können ein ſo verachtetes Geſchäft zu übernehmen, als dieſes iſt, Mährchen weiter zu bringen, die ein Vernünftiger Bedenken trägt mit Geduld anzuhören, ja ſolche gar zum Text philoſophiſcher Unterſuchungen zu machen. Allein da die Philoſophie, welche wir voranſchicken, ebenſowohl ein Mährchen war, aus dem Schlaraffenlande der Metaphyſik, ſo ſehe ich nichts Unſchickliches darin, beide in Verbindung auftreten zu laſſen; und warum ſollte es auch eben rühmlicher ſein, ſich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft, als durch unbehutſamen Glauben an betrügliche Erzählungen hintergehen zu laſſen?

Thorheit und Verſtand haben ſo unkenntlich bezeichnete Grenzen, daß man ſchwerlich in dem einen Gebiete lange fortgeht, ohne bisweilen einen kleinen Streif in das andere zu thun; aber was die Treuherzigkeit anlangt, die ſich bereden läßt, vielen feſten Betheurungen ſelbſt wider die Gegenwehr des Verſtandes bisweilen etwas einzuräumen, ſo ſcheint ſie ein Reſt der alten Stammehrlichkeit zu ſein, die freilich auf den itzigen Zuſtand nicht recht paßt und daher oft zur Thorheit wird, aber darum doch eben nicht als ein natürliches Erbſtück der Dummheit angeſehen werden muß. Daher überlaſſe ich es dem Belieben des Leſers, bei der wunderlichen Erzählung, mit welcher ich mich bemenge, jene zweideutige Miſchung von Vernunft und Leichtgläubigkeit in ihre Elemente aufzulöſen und die Proportion beider Ingredienzien für meine Denkungsart auszurechnen. Denn da es bei einer ſolchen Kritik doch nur um die Anſtändigkeit zu thun iſt, ſo halte ich mich genugſam vor dem Spott geſichert, dadurch, daß ich mit dieſer Thorheit, wenn man ſie ſo nennen will, mich gleichwohl in recht guter und zahlreicher Geſellſchaft befinde, welches ſchon genug iſt, wie Fontenelle glaubt, um wenigſtens nicht für unklug gehalten zu werden. Denn es iſt zu allen Zeiten ſo geweſen, und wird auch wohl künftighin ſo bleiben, daß gewiſſe widerſinnige Dinge ſelbſt bei Vernünftigen Eingang finden, blos darum, weil allgemein davon geſprochen wird. Dahin gehören die Sympathie, die Wünſchelruthe, die Ahnungen, die Wirkung der Einbildungskraft ſchwangerer Frauen, die Einflüſſe der Mondwechſel auf Thiere und Pflanzen u. drgl. Ja hat nicht vor Kurzem das gemeine Landvolk den Gelehrten die Spötterei gut vergolten, welche ſie gemeiniglich auf daſſelbe der Leichtgläubigkeit wegen zu werfen pflegen? Denn durch vieles Hörenſagen brachten Kinder und Weiber endlich einen großen Theil kluger Männer dahin, daß ſie einen gemeinen Wolf für eine Hyäne hielten, obgleich itzo ein jeder Vernünftiger leicht einſieht, daß in den Wäldern von Frankreich wohl kein afrikaniſches Raubthier herumlaufen werde. Die Schwäche des menſchlichen Verſtandes in Verbindung mit ſeiner Wißbegierde macht, daß man anfänglich Wahrheit und Betrug ohne Unterſchied aufrafft.

Aber nach und nach läutern ſich die Begriffe, ein kleiner Theil bleibt, das Uebrige wird als Auskehricht weggeworfen.

Wem alſo jene Geiſtererzählungen eine Sache von Wichtigkeit zu ſein ſcheinen, der kann immerhin, im Fall er Geld genug und nichts Beſſeres zu thun hat, eine Reiſe auf eine nähere Erkundigung derſelben wagen, ſo wie Artemidor zum Beſten der Traumdeutung in Kleinaſien herumzog. Es wird ihm auch die Nachkommenſchaft von ähnlicher Denkungsart dafür höchlich verbunden ſein, daß er verhütete, damit nicht dereinſt ein anderer Philoſtrat aufſtände, der nach Verlauf vieler Jahre aus unſerem Swedenborg einen neuen Apollonius von Tyana macht, wenn das Hörenſagen zu einem förmlichen Beweiſe wird gereift ſein und das ungelegene, obzwar höchſtnöthige Verhör der Augenzeugen dereinſt unmöglich geworden ſein wird.

Zweites Hauptſtück.

Ekſtatiſche Reiſe eines Schwärmers durch die Geiſterwelt.

> **Somnia, terrores magicos, miracula, sages,**
> **Nocturnos lemures, portentaque Thessala. —**
>
> **Horatius.**

Ich kann es dem behutſamen Leſer auf keinerlei Weiſe übel nehmen, wenn ſich im Fortgange dieſer Schrift einiges Bedenken bei ihm geregt hätte, über das Verfahren, das der Verfaſſer für gut gefunden hat, darin zu beobachten. Denn da ich den dogmatiſchen Theil vor dem hiſtoriſchen, und alſo die Vernunftgründe vor der Erfahrung voranſchickte, ſo gab ich Urſache zu dem Argwohn, als wenn ich mit Hinterliſt umginge, und da ich die Geſchichte ſchon vielleicht zum Voraus im Kopfe gehabt haben mochte, mich nur ſo angeſtellt hätte, als wüßte ich von nichts, als von reinen abgeſonderten Betrachtungen, damit ich den Leſer, der nichts dergleichen beſorgt, am Ende mit einer erfreulichen Beſtätigung aus der Erfahrung überraſchen könnte. Und in der That iſt dieſes auch ein Kunſtgriff, deſſen die Philoſophen ſich mehrmalen ſehr glücklich bedient haben. Denn man muß wiſſen, daß alle Erkenntniß zwei Enden habe, bei denen man ſie faſſen kann, das eine **a priori**, das andere **a posteriori**. Zwar haben verſchiedene Naturlehrer neuerer Zeit vorgegeben, man müſſe es bei dem letzteren anfangen, und glauben, den Aal der Wiſſenſchaft beim Schwanze zu erwiſchen, indem ſie ſich grauſamer Erfahrungskenntniſſe verſichern, und denn ſo allmählig zu allgemeinen und höheren Begriffen hinaufrücken. Allein ob dieſes zwar nicht unklug gehandelt ſein möchte, ſo iſt es doch bei Weitem nicht gelehrt und philoſophiſch genug; denn man iſt auf dieſe Art bald auf einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philoſophen gerade ſo viel Ehre macht, als einem Kaufmann, der bei einer Wechſelzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzuſprechen. Daher haben ſcharfſinnige Männer, um dieſe Unbequemlichkeit zu vermeiden, von der entgegengeſetzten äußerſten Grenze, nämlich dem oberſten Puncte der Metaphyſik angefangen. Es findet ſich aber hiebei eine neue Beſchwerlichkeit, nämlich daß man anfängt, ich weiß nicht wo, und kommt, ich weiß nicht wohin, und daß der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will, ja daß es ſcheint, die Atomen des Epikur dürften eher, nachdem ſie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von ungefähr zuſammenſtoßen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinſten und abſtracteſten Begriffe, um ſie zu erklären. Da alſo der Philoſoph wohl ſah, daß ſeine Vernunftgründe einerſeits, und die wirkliche Erfahrung oder Erzählung andererſeits, wie ein Paar Parallellinien wohl ins Undenkliche neben einander fortlaufen würden, ohne jemals zuſammen zu treffen, ſo iſt er mit den übrigen, gleich als wenn ſie darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen, ein jeder nach ſeiner Art den Anfangspunct zu nehmen, und darauf nicht in geraden Linien der Schlußfolge, ſondern mit einem unmerklichen Clinamen der Beweisgründe, dadurch, daß ſie nach dem Ziele gewiſſer Erfahrungen oder Zeugniſſe verſtohlen hinſchielten, die Vernunft ſo zu lenken, daß ſie gerade hintreffen mußte, wo der treuherzige Schüler ſie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweiſen, wovon man ſchon vorher wußte, daß es ſollte bewieſen werden. Dieſen Weg nannten ſie alsdenn noch den Weg a priori, ob er wohl unvermerkt durch ausgeſteckte Stäbe nach dem Puncte a posteriori gezogen war, wobei aber billigermaßen, der ſo die Kunſt verſteht, den Meiſter nicht verrathen muß. Nach dieſer ſinnlichen Lehrart haben verſchiedene verdienſtvolle Männer auf dem bloſen Wege der Vernunft ſogar Geheimniſſe der Religion ertappt, ſo wie Romanſchreiber die Heldin der Geſchichte in entfernte Länder fliehen laſſen, damit ſie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abenteuer von ungefähr aufſtoße: et fugit ad salices et se cupit ante videri. Virg. Ich würde mich alſo bei ſo geprieſenen Vorgängern in der That nicht zu ſchämen Urſache haben, wenn ich gleich wirklich ebendaſſelbe Kunſtſtück gebraucht hätte, um meine Schrift zu einem erwünſchten Ausgange zu verhelfen. Allein ich bitte den Leſer gar ſehr, dergleichen nicht von mir zu glauben. Was würde es mir jetzt helfen, da ich keinen mehr hintergehen kann, nachdem ich das Geheimniß ſchon ausgeplaudert habe? Zudem habe ich das Unglück, daß das Zeugniß, worauf ich ſtoße und was meiner philoſophiſchen Hirngeburt ſo ungemein ähnlich iſt, verzweifelt mißgeſchaffen und albern ausſieht, ſo daß ich viel eher vermuthen muß, der Leſer werde, um der Verwandtſchaft mit ſolchen Beiſtimmungen willen, meine Vernunftgründe für ungereimt, als jene um dieſer willen für vernünftig halten. Ich ſage demnach ohne Umſchweif, daß, was ſolche anzügliche Vergleichungen anlangt, ich keinen Spaß verſtehe, und erkläre kurz und gut, daß man entweder in Swedenborg's Schriften mehr Klugheit und Wahrheit vermuthen müſſe, als der erſte Anſchein blicken läßt, oder daß es nur ſo von ohngefähr komme, wenn er mit meinem Syſtem zuſammentrifft, wie Dichter bisweilen, wenn ſie raſen, weiſſagen, wie man glaubt, oder wenigſtens wie ſie ſelbſt ſagen, wenn ſie dann und wann mit dem Erfolge zuſammentreffen.

Ich komme zu meinem Zwecke, nämlich zu den Schriften meines Helden. Wenn manche jetzt vergeſſene, oder dereinſt doch namenloſe Schriftſteller kein geringes Verdienſt haben, daß ſie in der Ausarbeitung großer Werke den Aufwand ihres Verſtandes nicht achteten, ſo gebührt dem Herrn Swedenborg ohne Zweifel die größeſte Ehre unter allen. Denn gewiß, ſeine Flaſche in der Mondenwelt iſt ganz voll, und weicht keiner einzigen unter denen, die Arioſto dort mit der hier verlornen Vernunft angefüllt geſehen hat, und die ihre Beſitzer dereinſt werden wiederſuchen müſſen, ſo völlig entleert iſt das große Werk von einem jeden Tropfen deſſelben. Nichts deſto weniger herrſcht darin eine ſo wunderſame Uebereinkunft mit demjenigen, was die feinſte Ergrübelung der Vernunft über den ähnlichen Gegenſtand herausbringen kann, daß der Leſer mir es verzeihen wird, wenn ich hier diejenige Seltenheit in den Spielen der Einbildung finde, die ſo viel andere Sammler in den Spielen der Natur angetroffen haben, als wenn ſie etwa im fleckigen Marmor die heilige Familie, oder in Bildungen von Tropfſtein Mönche, Taufſtein und Orgeln, oder ſogar wie der Spötter Liſcov auf einer gefrorenen Fenſterſcheibe die Zahl des Thieres und die dreifache Krone entdecken; lauter Dinge, die Niemand ſonſten ſieht, als deſſen Kopf ſchon vorher davon angefüllt iſt.

Das große Werk dieſes Schriftſtellers enthält acht Quartbände voll Unſinn, welche er unter dem Titel: Arcana coelestia, der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt, und wo ſeine Erſcheinungen mehrentheils auf die Entdeckung des geheimen Sinnes in den zwei erſten Büchern Moſis, und eine ähnliche Erklärungsart der ganzen heiligen Schrift angewendet werden. Alle dieſe ſchwärmenden Auslegungen gehen mich hier nichts an; man kann aber, wenn man will, einige Nachrichten von denſelben in des Herrn Doctor Erneſti theologiſcher Bibliothek im erſten Bande aufſuchen. Nur die audita et visa, d. i. was ſeine eigene Augen geſehen und eigene Ohren gehört haben, ſind Alles, was wir vornehmlich aus den Beilagen zu ſeinen Capiteln ziehen wollen, weil ſie allen übrigen Träumereien zum Grunde liegen, und auch ziemlich in das Abenteuer einſchlagen, das wir oben auf dem Luftſchiffe der Metaphyſik gewagt haben. Der Styl des Verfaſſers iſt platt. Seine Erzählungen und ihre Zuſammenordnung ſcheinen in der That aus fanatiſchem Anſchauen entſprungen zu ſein, und geben gar wenig Verdacht, daß ſpeculative Hirngeſpinnſte einer verkehrtgrüblenden Vernunft ihn bewogen haben ſollten, dieſelben zu erdichten und zum Betrug anzulegen. In ſofern haben ſie alſo einige Wichtigkeit und verdienen wirklich in einem kleinen Auszuge vorgeſtellt zu werden, vielleicht mehr, als ſo manche Spielwerke hirnloſer Vernünftler, welche unſere Journale anſchwellen, weil eine zuſammenhängende Täuſchung der Sinne überhaupt ein viel merkwürdiger Phänomenon iſt, als der Betrug der Vernunft, deſſen Gründe bekannt genug ſind, und der auch großentheils durch willkührliche Richtung der Gemüthskräfte und etwas mehr Bändigung eines leeren Vorwitzes könnte verhütet werden, da hingegen jene das erſte Fundament aller Urtheile betrifft, dawider, wenn es unrichtig iſt, die Regeln der Logik wenig vermögen. Ich ſondere alſo bei unſerem Verfaſſer den Wahnſinn vom Wahnwitze ab, und übergehe dasjenige, was er auf eine verkehrte Weiſe klügelt, indem er nicht bei ſeinen Viſionen ſtehen bleibt, eben ſo, wie man ſonſt vielfältig bei einem Philoſophen dasjenige, was er beobachtet, von dem abſondern muß, was er vernünftelt, und ſogar Scheinerfahrungen mehrentheils lehrreicher ſind, als die Scheingründe aus der Vernunft. Indem ich alſo dem Leſer einige von den Augenblicken raube, die er ſonſt vielleicht mit nicht viel größerem Nutzen auf die Leſung gründlicher Schriften von eben der Materie würde verwandt haben, ſo ſorgte ich zugleich für die Zärtlichkeit ſeines Geſchmacks, da ich mit Weglaſſung vieler wilden Chimären die Quinteſſenz des Buchs auf wenig Tropfen bringe, wofür ich mir von ihm eben ſo viel Dank verſpreche, als ein gewiſſer Patient glaubte den Aerzten ſchuldig zu ſein, daß ſie ihm nur die Rinde von der Quinquina verzehren ließen, da ſie ihn leichtlich hätten nöthigen können, den ganzen Baum aufzueſſen.

Herr Swedenborg theilte ſeine Erſcheinungen in drei Arten ein, davon die erſte iſt, vom Körper befreit zu werden; ein mittlerer Zuſtand zwiſchen ſchlafen und wachen, worin er Geiſter geſehen, gehört, ja gefühlt hat. Dergleichen iſt ihm nun drei- oder viermal begegnet. Die zweite iſt, vom Geiſte weggeführt zu werden, da er etwa auf der Straße geht, ohne ſich zu verirren, indeſſen daß er im Geiſte in ganz anderen Gegenden iſt und anderwärts Häuſer, Menſchen, Wälder u. dgl. deutlich ſieht, und dieſes wohl einige Stunden lang, bis er ſich plötzlich wiederum an ſeinem rechten Orte gewahr wird. Dieſes iſt ihm zwei- oder dreimal zugeſtoßen. Die dritte Art der Erſcheinungen iſt die gewöhnliche, welche er täglich im völligen Wachen hat, und davon auch hauptſächlich dieſe ſeine Erzählungen hergenommen ſind.

Alle Menſchen ſtehen ſeiner Ausſage nach in gleich inniglicher Verbindung mit der Geiſterwelt; nur ſie empfinden es nicht, und der Unterſchied zwiſchen ihm und den Anderen beſteht nur darin, daß ſein Innerſtes aufgethan iſt, von welchem Geſchenke er jederzeit mit Ehrerbietigkeit redet (datum mihi est ex divina Domini misericordia). Man ſieht aus dem Zuſammenhange, daß dieſe Gabe darin beſtehen ſoll, ſich derer dunklen Vorſtellungen bewußt zu werden, welche die Seele durch ihre beſtändige Verknüpfung mit der Geiſterwelt empfängt. Er unterſcheidet daher an dem Menſchen das äußere und innere Gedächtniß. Jenes hat er als eine Perſon, die zu der ſichtbaren Welt gehört, dieſes aber kraft ſeines Zuſammenhanges mit der Geiſterwelt. Darauf gründet ſich auch der Unterſchied des äußeren und inneren Menſchen, und ſein eigener Vorzug beſteht darin, daß er ſchon in dieſem Leben als eine Perſon ſich in der Geſellſchaft der Geiſter ſieht, und von ihnen auch als als eine ſolche erkannt wird. In dieſem inneren Gedächtniß wird auch Alles aufbehalten, was aus dem äußeren verſchwunden war, und es geht nichts von allen Vorſtellungen eines Menſchen verloren. Nach dem Tode iſt die Erinnerung Alles desjenigen, was jemals in ſeine Seele kam und was ihm ſelbſt ehedem verborgen blieb, das vollſtändige Buch ſeines Lebens.

Die Gegenwart der Geiſter trifft zwar nur ſeinen inneren Sinn. Dieſes erregt ihm aber die Apparenz derſelben als außer ihm, und zwar unter einer menſchlichen Figur. Die Geiſterſprache iſt eine unmittelbare Mittheilung der Ideen, ſie iſt aber jederzeit mit der Apparenz derjenigen Sprache verbunden, die er ſonſt ſpricht, und wird vorgeſtellt als außer ihm. Ein Geiſt lieſt in eines anderen Geiſtes Gedächtniß die Vorſtellungen, die dieſer darin mit Klarheit enthält. So ſehen die Geiſter in Swedenborg'en ſeine Vorſtellungen, die er von dieſer Welt hat, mit ſo klarem Anſchauen, daß ſie ſich dabei ſelbſt hintergehen und ſich öfters einbilden, ſie ſehen unmittelbar die Sachen, welches doch unmöglich iſt, denn kein reiner Geiſt hat die mindeſte Empfindung von der körperlichen Welt; allein durch die Gemeinſchaft mit anderen Seelen lebender Menſchen können ſie auch keine Vorſtellung davon haben, weil ihr Innerſtes nicht aufgethan iſt, d. i. ihr innerer Sinn gänzlich dunkle Vorſtellungen enthält. Daher iſt Swedenborg das rechte Orakel der Geiſter, welche eben ſo neugierig ſind, in ihm den gegenwärtigen Zuſtand der Welt zu beſchauen, als er es iſt, in ihrem Gedächtniß wie in einem Spiegel die Wunder der Geiſterwelt zu betrachten. Obgleich dieſe Geiſter mit allen anderen Seelen lebender Menſchen gleichfalls in der genaueſten Verbindung ſtehen und in dieſelbe wirken oder von ihnen leiden, ſo wiſſen ſie doch dieſes eben ſo wenig, als es die Menſchen wiſſen, weil dieſer ihr innerer Sinn, welcher zu ihrer geiſtigen Perſönlichkeit gehört, ganz dunkel iſt. Es meinen alſo die Geiſter: daß dasjenige, was aus dem Einfluſſe der Menſchenſeelen in ihnen gewirkt worden, von ihnen allein gedacht ſei, ſo wie auch die Menſchen in dieſem Leben nicht anders glauben, als daß alle ihre Gedanken und Willensregungen aus ihnen ſelbſt entſpringen, ob ſie gleich in der That oftmals aus der unſichtbaren Welt in ſie übergehen. Indeſſen hat eine jede menſchliche Seele ſchon in dieſem Leben ihre Stelle in der Geiſterwelt und gehört zu einer gewiſſen Societät, die jederzeit ihrem inneren Zuſtande des Wahren und Guten d. i. des Verſtandes und Willens gemäß iſt. Es haben aber die Stellen der Geiſter unter einander nichts mit dem Raume der körperlichen Welt gemein; daher die Seele eines Menſchen in Indien mit der eines anderen in Europa, was die geiſtige Lage betrifft, oft die nächſten Nachbarn ſein, und dagegen die, ſo dem Körper nach in einem Hauſe wohnen, nach jenen Verhaltniſſen weit genug von einander entfernt ſein können. Stirbt der Menſch, ſo verändert die Seele nicht ihre Stelle, ſondern empfindet ſich nur in derſelben, darin ſie in Anſehung anderer Geiſter ſchon in dieſem Leben war. Uebrigens, obgleich das Verhältniß der Geiſter unter einander kein wahrer Raum iſt, ſo hat daſſelbe doch bei ihnen die Apparenz deſſelben, und ihre Verknüpfungen werden unter der begleitenden Bedingung der Nahheiten, ihre Verſchiedenheiten aber als Weiten vorgeſtellt, ſo wie die Geiſter ſelber wirklich nicht ausgedehnt ſind, einander aber doch die Apparenz einer menſchlichen Figur geben. In dieſem eingebildeten Raume iſt eine durchgängige Gemeinſchaft der geiſtigen Naturen. Swedenborg ſpricht mit abgeſchiedenen Seelen, wenn es ihm beliebt, und lieſt in ihrem Gedächtniß (Vorſtellungskraft) denjenigen Zuſtand, darin ſie ſich ſelbſt beſchauen, und ſieht dieſen eben ſo klar, als mit leiblichen Augen. Auch iſt die ungeheure Entfernung der vernünftigen Bewohner der Welt in Abſicht auf das geiſtige Weltganze für nichts zu halten, und mit einem Bewohner des Saturns zu reden, iſt ihm eben ſo leicht, als eine abgeſchiedene Menſchenſeele zu ſprechen. Alles kommt auf das Verhältniß des inneren Zuſtandes und auf die Verknüpfung an, die ſie unter einander nach ihrer Uebereinſtimmung im Wahren und im Guten haben; die entfernteren Geiſter aber können leichtlich durch Vermittelung anderer in Gemeinſchaft kommen. Daher braucht der Menſch auch nicht in den übrigen Weltkörpern wirklich gewohnt zu haben, um dieſelben dereinſt mit allen ihren Wundern zu kennen. Seine Seele lieſt in dem Gedächtniſſe anderer abgeſchiedenen Weltbürger ihre Vorſtellungen, die dieſe von ihrem Leben und Wohnplatze haben, und ſieht darin die Gegenſtände ſo gut, wie durch ein unmittelbares Anſchauen.

Ein Hauptbegriff in Swedenborg's Phantaſterei iſt dieſer: die körperlichen Weſen haben keine eigene Subſiſtenz, ſondern beſtehen lediglich durch die Geiſterwelt; wiewohl ein jeder Körper nicht durch einen Geiſt allein, ſondern durch alle zuſammengenommen. Daher hat die Erkenntniß der materiellen Dinge zweierlei Bedeutung, einen äußerlichen Sinn, in Verhältniß der Materie auf einander, und einen inneren, inſoferne ſie als Wirkungen die Kräfte der Geiſterwelt bezeichnen, die ihre Urſachen ſind. So hat der Körper des Menſchen ein Verhältniß der Theile unter einander nach materiellen Geſetzen; aber inſoferne er durch den Geiſt, der in ihm lebt, erhalten wird, haben ſeine verſchiedenen Gliedmaßen und ihre Functionen einen bezeichnenden Werth für diejenigen Seelenkräfte, durch deren Wirkung ſie ihre Geſtalt, Thätigkeit und Beharrlichkeit haben. Dieſer innere Sinn iſt den Menſchen unbekannt, und den hat Swedenborg, deſſen Innerſtes aufgethan iſt, den Menſchen bekannt machen wollen. Mit allen anderen Dingen der ſichtbaren Welt iſt es eben ſo bewandt; ſie haben, wie geſagt, eine Bedeutung als Sachen, welches wenig iſt, und eine andere als Zeichen, welches mehr iſt. Dieſes iſt auch der Urſprung der neuen Auslegungen, die er von der Schrift hat machen wollen. Denn der innere Sinn, nämlich die ſymboliſche Beziehung aller darin erzählten Dinge auf die Geiſterwelt iſt, wie er ſchwärmt, der Kern ihres Werths, das Uebrige iſt nur die Schale. Was aber wiederum in dieſer ſymboliſchen Verknüpfung körperlicher Dinge als Bilder mit dem inneren geiſtigen Zuſtande wichtig iſt, beſteht darin. Alle Geiſter ſtellen ſich einander jederzeit unter dem Anſchein ausgedehnter Geſtalten vor, und die Einflüſſe aller dieſer geiſtigen Weſen unter einander erregen ihnen zugleich die Apparenz von noch anderen ausgedehnten Weſen, und gleichſam von einer materialen Welt, deren Bilder doch nur Symbole ihres inneren Zuſtandes ſind, aber gleichwohl eine ſo klare und dauerhafte Täuſchung des Sinnes verurſachen, daß ſolche der wirklichen Empfindung ſolcher Gegenſtände gleich iſt. (Ein künftiger Ausleger wird daraus ſchließen: daß Swedenborg ein Idealiſt ſei; weil er der Materie dieſer Welt auch die eigene Subſtanz abſpricht und ſie daher vielleicht nur für eine zuſammenhängende Erſcheinung halten mag, welche aus der Verknüpfung der Geiſterwelt entſpringt.) Er redet alſo von Gärten, weitläuftigen Gegenden, Wohnplätzen, Gallerien und Arkaden der Geiſter, die er mit eigenen Augen in dem klärſten Lichte ſehe, und verſichert: daß, da er mit allen ſeinen Freunden nach ihrem Tode vielfältig geſprochen, er an denen, die nur kürzlich geſtorben, faſt jederzeit gefunden hätte, daß ſie ſich kaum hätten überreden können, geſtorben zu ſein, weil ſie eine ähnliche Welt um ſich ſahen; imgleichen daß Geiſtergeſellſchaften von einerlei innerem Zuſtande einerlei Apparenz der Gegend und anderer daſelbſt befindlicher Dinge hätten, die Veränderung ihres Zuſtandes aber ſei mit dem Schein der Veränderung des Orts verbunden. Weil nun jederzeit, wenn die Geiſter den Menſchenſeelen ihre Gedanken mittheilen, dieſe mit der Apparenz materieller Dinge verbunden ſind, welche im Grunde nur kraft einer Beziehung auf den geiſtigen Sinn, doch mit allem Schein der Wirklichkeit ſich demjenigen vormalen, der ſolche empfängt, ſo iſt daraus der Vorrath der wilden und unausſprechlich albernen Geſtalten herzuleiten, welche unſer Schwärmer bei ſeinem täglichen Geiſterumgange in aller Klarheit zu ſehen glaubt.

Ich habe ſchon angeführt, daß, nach unſerem Verfaſſer, die mancherlei Kräfte und Eigenſchaften der Seele, mit den ihrer Regierung untergeordneten Organen des Körpers in Sympathie ſtehen. Der ganze äußere Menſch correſpondirt alſo dem ganzen inneren Menſchen, und wenn daher ein merklicher geiſtiger Einfluß aus der unſichtbaren Welt eine oder andere dieſer ſeiner Seelenkräfte vorzüglich trifft, ſo empfindet er auch harmoniſch die apparente Gegenwart deſſelben an den Gliedmaßen ſeines äußeren Menſchen, die dieſen correſpondiren. Dahin bezieht er nun eine große Mannigfaltigkeit von Empfindungen an ſeinem Körper, die jederzeit mit der geiſtigen Beſchauung verbunden ſind, deren Ungereimtheit aber zu groß iſt, als daß ich es wagen dürfte, nur eine einzige derſelben anzuführen.

Hieraus kann man ſich nun, woferne man es der Mühe werth hält, einen Begriff von der abenteuerlichſten und ſeltſamſten Einbildung machen, in welche ſich alle ſeine Träumereien vereinbaren. So wie nämlich verſchiedene Kräfte und Fähigkeiten diejenige Einheit ausmachen, welche die Seele oder der innere Menſch iſt, ſo machen auch verſchiedene Geiſter, (deren Hauptcharaktere ſich eben ſo auf einander beziehen, wie die mancherlei Fähigkeiten eines Geiſtes untereinander,) eine Societät aus, welche die Apparenz eines großen Menſchen an ſich zeigt, und in welchem Schattenbilde ein jeder Geiſt ſich an demjenigen Orte und in den ſcheinbaren Gliedmaßen ſieht, die ſeiner eigenthümlichen Verrichtung in einem ſolchen geiſtigen Körper gemäß iſt. Alle Geiſterſocietäten aber zuſammen und die ganze Welt aller dieſer unſichtbaren Weſen erſcheint zuletzt ſelbſt wiederum in der Apparenz des größeſten Menſchen. Eine ungeheure und rieſenmäßige Phantaſie, zu welcher ſich vielleicht eine alte kindiſche Vorſtellung ausgedehnt hat, wenn etwa in Schulen, um dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen, ein ganzer Welttheil unter dem Bilde einer ſitzenden Jungfrau u. dgl. den Lehrlingen vorgemalt wird. In dieſem unermeßlichen Menſchen iſt eine durchgängige innigſte Gemeinſchaft eines Geiſtes mit allen und aller mit einem, und wie auch immer die Lage der lebenden Weſen gegen einander in dieſer Welt, oder deren Veränderung beſchaffen ſein mag, ſo haben ſie doch eine ganz andere Stelle im größeſten Menſchen, welche ſie niemals verändern, und welche nur dem Scheine nach ein Ort in einem unermeßlichen Raume, in der That aber eine beſtimmte Art ihrer Verhältniſſe und Einflüſſe iſt.

Ich bin es müde, die wilden Hirngeſpinnſte des ärgſten Schwärmers unter allen zu copiren, oder ſolche bis zu ſeinen Beſchreibungen vom Zuſtande nach dem Tode fortzuſetzen. Ich habe auch noch andere Bedenklichkeiten. Denn obgleich ein Naturſammler unter den präparirten Stücken thieriſcher Zeugungen nicht nur ſolche, die in natürlicher Form gebildet ſind, ſondern auch Mißgeburten in ſeinem Schranke aufſtellt, ſo muß er doch behutſam ſein, ſie nicht Jedermann, und nicht gar zu deutlich ſehen zu laſſen. Denn es könnten unter den Vorwitzigen leichtlich ſchwangere Perſonen ſein, bei denen es einen ſchlimmen Eindruck machen dürfte. Und da unter meinen Leſern einige in Anſehung der idealen Empfängniß ebenſowohl in anderen Umſtänden ſein mögen, ſo würde mir es Leid thun, wenn ſie ſich hier etwa woran ſollten verſehen haben. Indeſſen, weil ich ſie doch gleich Anfangs gewarnt habe, ſo ſtehe ich für nichts und hoffe, man werde mir die Mondkälber nicht aufbürden, die bei dieſer Veranlaſſung von ihrer fruchtbaren Einbildung möchten geboren werden.

Uebrigens habe ich den Träumereien unſeres Verfaſſers keine eigenen untergeſchoben, ſondern ſolche durch einen getreuen Auszug dem bequemen und wirthſchaftlichen Leſer, (der einem kleinen Vorwitze nicht ſo leicht 7 Pfund Sterling aufopfern möchte,) dargeboten. Zwar ſind die unmittelbaren Anſchauungen mehrentheils von mir weggelaſſen worden, weil dergleichen wilde Hirngeſpinnſte nur den Nachtſchlaf des Leſers ſtören würden; auch iſt der verworrene Sinn ſeiner Eröffnungen hin und wieder in eine etwas gangbare Sprache eingekleidet worden; allein die Hauptzüge des Abriſſes haben dadurch in ihrer Richtigkeit nicht gelitten. Gleichwohl iſt es nur umſonſt, es verhehlen zu wollen, weil es Jedermann doch ſo in die Augen fällt, daß alle dieſe Arbeit am Ende auf nichts herauslaufe. Denn da die vorgegebenen Privaterſcheinungen des Buchs ſich ſelbſt nicht beweiſen können, ſo konnte der Bewegungsgrund, ſich mit ihnen abzugeben, nur in der Vermuthung liegen, daß der Verfaſſer zur Beglaubigung derſelben ſich vielleicht auf Vorfälle von der oben erwähnten Art, die durch lebende Zeugen beſtätigt werden könnten, berufen würde. Dergleichen aber findet man nirgends. Und ſo ziehen wir uns mit einiger Beſchämung von einem thörichten Verſuche zurück, mit der vernünftigen, obgleich etwas ſpäten Anmerkung: daß das Klugdenken mehrentheils eine leichte Sache ſei, aber leider nur, nachdem man ſich eine Zeitlang hat hintergehen laſſen.

Ich habe einen undankbaren Stoff bearbeitet, den mir die Nachfrage und Zudringlichkeit verwitziger und müßiger Freunde unterlegte. Indem ich dieſem Leichtſinn meine Bemühung unterwarf, ſo habe ich zugleich deſſen Erwartung betrogen, und weder dem Neugierigen durch Nachrichten, noch dem Forſchenden durch Vernunftgründe etwas zur Befriedigung ausgerichtet. Wenn keine andere Abſicht dieſe Arbeit beſeelte, ſo habe ich meine Zeit verloren; ich habe das Zutrauen des Leſers verloren, deſſen Erkundigung und Wißbegierde ich durch einen langweiligen Umweg zu demſelben Puncte der Unwiſſenheit geführt habe, aus welchem er herausgegangen war. Allein ich hatte in der That einen Zweck vor Augen, der mir wichtiger ſcheint, als der, welchen ich vorgab, und dieſen meine ich erreicht zu haben. Die Metaphyſik, in welche ich das Schickſal habe verliebt zu ſein, ob ich mich gleich von ihr nur ſelten einiger Gunſtbezeigungen rühmen kann, leiſtet zweierlei Vortheile. Der erſte iſt, denen Aufgaben eine Gnüge zu thun, die das forſchende Gemüth aufwirft, wenn es verborgneren Eigenſchaften der Dinge durch Vernunft nachſpäht. Aber hier täuſcht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung, und iſt diesmal auch unſeren begierigen Händen entgangen.

Ter frustra comprensa manus effugit imago,
Par levibus ventis volucrique simillima somno.
Virg.

Der andere Vortheil iſt der Natur des menſchlichen Verſtandes mehr angemeſſen und beſteht darin: einzuſehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wiſſen kann, auch beſtimmt ſei, und welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf ſich alle unſere Urtheile jederzeit ſtützen müſſen. Inſoferne iſt die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft von den Grenzen der menſchlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, ſeine Beſitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, ſo iſt dieſer Nutzen der erwähnten Wiſſenſchaft der unbekannteſte und zugleich der wichtigſte, wie er denn auch nur ziemlich ſpät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Ich habe dieſe Grenze hier zwar nicht genau beſtimmt, aber doch in ſo weit angezeigt, daß der Leſer bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne ſich aller vergeblichen Nachforſchung überheben, in Anſehung einer Frage, wozu die Data in einer anderen Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen ſind. Ich habe alſo meine Zeit verloren, damit ich ſie gewönne. Ich habe meinen Leſer hintergangen, damit ich ihm nützte, und wenn ich ihm gleich keine neue Einſicht darbot, ſo vertilgte ich doch den Wahn und das eitle Wiſſen, welches den Verſtand aufbläht und in ſeinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweiſung einnehmen könnten.

Wen die bisherigen Betrachtungen ermüdet haben, ohne ihn zu belehren, deſſen Ungeduld kann ſich nunmehr damit aufrichten, was Diogenes, wie man ſagt, ſeinen gähnenden Zuhörern zuſprach, als er das letzte Blatt eines langweiligen Buchs ſahe: Courage, meine Herren, ich ſehe Land. Vorher wandelten wir wie Demokrit im leeren Raume, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphyſik gehoben hatten, und unterhielten uns daſelbſt mit geiſtigen Geſtalten. Jetzt, da die ſtiptiſche Kraft der Selbſterkenntniß die ſeidenen Schwingen zuſammengezogen hat, ſehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verſtandes; glücklich! wenn wir denſelben als unſeren angewieſenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungeſtraft hinausgehen, und der auch Alles enthält, was uns befriedigen kann, ſo lange wir uns am Nützlichen halten.

Drittes Hauptſtück.

Praktiſcher Schluß aus der ganzen Abhandlung.

Einem jeden Vorwitze nachzuhängen und der Erkenntnißſucht keine andere Grenzen zu verſtatten, als das Unvermögen, iſt ein Eifer, welcher der Gelehrſamkeit nicht übel anſteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die ſich ſelbſt darbieten, diejenige auszuwählen, deren Auflöſung dem Menſchen angelegen iſt, iſt das Verdienſt der Weisheit. Wenn die Wiſſenſchaft ihren Kreis durchlaufen hat, ſo gelangt ſie natürlicher Weiſe zu dem Punkte eines beſcheidenen Mißtrauens und ſagt, unwillig über ſich ſelbſt: wie viel Dinge gibt es doch, die ich nicht einſehe! Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, ſpricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts, mit heiterer Seele: wie viel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche! Auf ſolche Art fließen endlich zwei Beſtrebungen von ſo unähnlicher Natur in eine zuſammen, ob ſie gleich Anfangs nach ſehr verſchiedenen Richtungen ausgingen, indem die erſte eitel und unzufrieden, die zweite aber geſetzt und genügſam iſt. Denn um vernünftig zu wählen, muß man vorher ſelbſt das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen; aber endlich gelangt die Wiſſenſchaft zu der Beſtimmung der ihr durch die Natur der menſchlichen Vernunft geſetzten Grenzen; alle bodenloſe Entwürfe aber, die vielleicht an ſich ſelbſt nicht unwürdig ſein mögen, nur daß ſie außer der Sphäre der Menſchen liegen, fliehen auf den Limbus der Eitelkeit. Alsdann wird ſelbſt die Metaphyſik dasjenige, wovon ſie itzt noch ziemlich weit entfernt iſt und was man von ihr am Wenigſten vermuthen ſollte, die Begleiterin der Weisheit. Denn ſo lange die Meinung einer Möglichkeit, zu ſo entfernten Einſichten zu gelangen, übrig bleibt, ſo ruft die weiſe Einfalt vergeblich, daß ſolche große Beſtrebungen entbehrlich ſind. Die Annehmlichkeit, welche die Erweiterung des Wiſſens begleitet, wird ſehr leicht den Schein der Pflichtmäßigkeit annehmen, und aus jener vorſetzlichen und überlegten Genügſamkeit eine dumme Einfalt machen, die ſich der Veredelung unſerer Natur entgegenſetzen will. Die Fragen von der geiſtigen Natur, von der Freiheit und Vorherbeſtimmung, dem künftigen Zuſtande u. dgl. bringen anfänglich alle Kräfte des Verſtandes in Bewegung und ziehen den Menſchen durch ihre Vortrefflichkeit in den Wetteifer der Speculation, welche ohne Unterſchied klügelt und entſcheidet, lehrt oder widerlegt, wie es die Scheineinſicht jedesmal mit ſich bringt. Wenn dieſe Nachforſchung aber in Philoſophie ausſchlägt, die über ihr eigen Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenſtände allein, ſondern deren Verhältniß zu dem Verſtande des Menſchen kennt, ſo ziehen ſich die Grenzen enger zuſammen, und die Markſteine werden gelegt, welche die Nachforſchung aus [ihrem] eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausſchweifen laſſen. Wir haben einige Philoſophie nöthig gehabt, um die Schwierigkeiten zu kennen, welche einen Begriff umgeben, den man gemeiniglich als ſehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philoſophie entfernt dieſes Schattenbild der Einſicht noch mehr und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Geſichtskreiſe der Menſchen liegt. Denn in den Verhältniſſen der Urſache und Wirkung, der Subſtanz und der Handlung dient anfänglich die Philoſophie dazu, die verwickelten Erſcheinungen aufzulöſen und ſolche auf einfachere Vorſtellungen zu bringen. Iſt man aber endlich zu den Grundverhältniſſen gelangt, ſo hat das Geſchäft der Philoſophie ein Ende, und: wie etwas könne eine Urſache ſein oder eine Kraft haben, iſt unmöglich jemals durch Vernunft einzuſehen, ſondern dieſe Verhältniſſe müſſen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unſere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerſpruche. Soferne aber etwas eine Urſache iſt, ſo wird durch Etwas etwas Anderes geſetzt, und es iſt alſo kein Zuſammenhang vermöge der Einſtimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich ebendaſſelbe nicht als eine Urſache anſehen will, niemals ein Widerſpruch entſpringt, weil es ſich nicht contradicirt: wenn etwas geſetzt iſt, etwas Anderes aufzuheben. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Urſachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn ſie nicht aus der Erfahrung hergenommen ſind, gänzlich willkührlich ſind und weder bewieſen noch widerlegt werden können. Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann dieſe Erſcheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und ſie daher wohl erkennen, aber nicht einſehen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt, iſt mir nicht verſtändlicher, als wenn Jemand ſagte, daß derſelbe auch den Mond in ſeinem Kreiſe zurückhalten könnte; der Unterſchied iſt nur dieſer, daß ich jenes erfahre, dieſes aber niemals in meine Sinne gekommen iſt. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjecte, was lebt, nämlich Gedanken, Willkühr ꝛc. ꝛc., und weil dieſe Beſtimmungen von anderer Art ſind, als Alles, was zuſammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, ſo denke ich mir billigermaßen ein unkörperliches und beharrliches Weſen. Ob dieſes auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelſt dieſer aus Erfahrung erkannten Natur niemals geſchloſſen werden. Ich bin mit meiner Art Weſen durch Vermittelung körperlicher Geſetze in Verknüpfung, ob ich aber auch ſonſt nach anderen Geſetzen, welche ich pneumatiſch nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung ſtehe oder jemals ſtehen werde, kann ich auf keinerlei Weiſe aus demjenigen ſchließen, was mir gegeben iſt. Alle ſolche Urtheile, wie diejenigen von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt oder mit anderen Weſen ihrer Art jetzt oder künftig im Verhältniß ſteht, können niemals etwas mehr, als Erdichtungen ſein, und zwar bei Weitem nicht einmal von demjenigen Werthe, als die in der Naturwiſſenſchaft, welche man Hypotheſen nennt, bei welchen man keine Grundkräfte erſinnt, ſondern diejenigen, welche man durch Erfahrung ſchon kennt, nur auf eine den Erſcheinungen angemeſſene Art verbindet, und deren Möglichkeit ſich alſo jederzeit muß können beweiſen laſſen; dagegen im erſten Falle ſelbſt neue Fundamentalverhältniſſe von Urſache und Wirkung angenommen werden, in welchen man niemals den mindeſten Begriff ihrer Möglichkeit haben kann, und alſo nur ſchöpferiſch oder chimäriſch, wie man es nennen will, dichtet. Die Begreiflichkeit verſchiedener wahren oder angeblichen Erſcheinungen aus dergleichen angenommenen Grundideen dient dieſen zu gar keinem Vortheile. Denn man kann leicht von Allem Grund angeben, wenn man berechtigt iſt, Thätigkeiten und Wirkungsgeſetze zu erſinnen, wie man will. Wir müſſen alſo warten, bis wir vielleicht in der künftigen Welt durch neue Erfahrungen neue Begriffe von denen uns noch verborgenen Kräften in unſerem denkenden Selbſt werden gelehrt werden. So haben uns die Beobachtungen ſpäterer Zeiten, nachdem ſie durch Mathematik aufgelöſt worden, die Kraft der Anziehung an der Materie offenbart, von deren Möglichkeit, (weil ſie eine Grundkraft zu ſein ſcheint,) man ſich niemals einigen ferneren Begriff wird machen können. Diejenigen, welche ohne den Beweis aus der Erfahrung in Händen zu haben, vorher ſich eine ſolche Eigenſchaft hätten erſinnen wollen, würden als Thoren mit Recht verdient haben ausgelacht zu werden. Da nun die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erſindung, noch zur Beſtätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der mindeſten Erheblichkeit ſind, ſo kann man nur den Erfahrungen das Recht der Entſcheidung einräumen, ſo wie ich es auch der Zeit, welche Erfahrung bringt, überlaſſe, etwas über die geprieſenen Heilkräfte des Magnets in Zahnkrankheiten auszumachen, wenn ſie eben ſo viel Beobachtungen wird vorzeigen können, daß magnetiſche Stäbe auf Fleiſch und Knochen wirken, als wir ſchon vor uns haben, daß es auf Eiſen und Stahl geſchehe. Wenn aber gewiſſe angebliche Erfahrungen ſich in kein unter den meiſten Menſchen einſtimmiges Geſetz der Empfindung bringen laſſen, und alſo nur eine Regelloſigkeit in den Zeugniſſen der Sinne beweiſen würden, (wie es in der That mit den herumgehenden Geiſtererzählungen bewandt iſt,) ſo iſt rathſam ſie nur abzubrechen; weil der Mangel der Einſtimmung und Gleichförmigkeit alsdenn der hiſtoriſchen Erkenntniß alle Beweiskraft nimmt und ſie untauglich macht, als Fundament zu irgend einem Geſetze der Erfahrung zu dienen, worüber der Verſtand urtheilen könnte.

So wie man einerſeits durch etwas tiefere Nachforſchung einſehen lernt: daß die überzeugende und philoſophiſche Einſicht in dem Falle, wovon wir reden, *unmöglich* ſei, ſo wird man auch andererſeits bei einem ruhigen und vorurtheilfreien Gemüthe geſtehen müſſen, daß ſie entbehrlich und *unnöthig* ſei. Die Eitelkeit der Wiſſenſchaft entſchuldigt gerne ihre Beſchäftigung mit dem Vorwande der Wichtigkeit, und ſo gibt man auch hier gemeiniglich vor, daß die Vernunfteinſicht von der geiſtigen Natur der Seele zu der Ueberzeugung von dem Daſein nach dem Tode, dieſe aber zum Bewegungsgrunde eines tugendhaften Lebens ſehr nöthig ſei; die müßige Neubegierde ſetzt aber hinzu, daß die Wahrhaftigkeit der Erſcheinungen abgeſchiedener Seelen von Allem dieſen ſogar einen Beweis aus der Erfahrung abgeben könne. Allein die wahre Weisheit iſt die Begleiterin der Einfalt, und, da bei ihr das Herz dem Verſtande die Vorſchrift gibt, ſo macht ſie gemeiniglich die großen Zurüſtungen der Gelehrſamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht ſolcher Mittel, die nimmermehr in aller Menſchen Gewalt ſein können. Wie? iſt es denn nur darum gut, tugendhaft zu ſein, weil es eine andere Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinſt belohnt werden, weil ſie an ſich ſelbſt gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menſchen nicht unmittelbare ſittliche Vorſchriften, und muß man, um ihn allhier ſeiner Beſtimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maſchinen an eine andere Welt anſetzen? kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher ſich gern ſeinen Lieblingslaſtern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe ſchreckte, und wird man nicht vielmehr ſagen müſſen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit ſcheue, die laſterhafte Geſinnung aber in ſeiner Seele nähre, daß er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend ſelbſt aber haſſe? Und in der That lehrt die Erfahrung auch, daß ſo Viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt ſind, gleichwohl dem Laſter und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel ſinnen, den drohenden Folgen der Zukunft argliſtig auszuweichen; aber es hat wohl niemals eine rechtſchaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode Alles zu Ende ſei, und deren edle Geſinnung ſich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher ſcheint es der menſchlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu ſein: die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. So iſt auch der *moraliſche Glaube* bewandt, deſſen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben ſein kann, und welcher einzig und allein dem Menſchen in jeglichem Zuſtande angemeſſen iſt, indem er ihn ohne Umſchweif zu ſeinen wahren Zwecken führt. Laßt uns demnach alle lärmende Lehrverfaſſungen von ſo entfernten Gegenſtänden der Speculation und der Sorge müßiger Köpfe überlaſſen. Sie ſind uns in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, ſchwerlich aber etwas über das künftige Schickſal der Redlichen entſcheiden. Es war auch die menſchliche Vernunft nicht gnugſam dazu beflügelt, daß ſie ſo hohe

Wolken theilen ſollte, die uns die Geheimniſſe der anderen Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die ſich nach derſelben ſo angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen aber ſehr natürlichen Beſcheid geben: daß es wohl am Rathſamſten ſei, *wenn ſie ſich zu gedulden beliebten, bis ſie werden dahin kommen.* Da aber unſer Schickſal in der künftigen Welt vermuthlich ſehr darauf ankommen mag, wie wir unſeren Poſten in der gegenwärtigen verwaltet haben, ſo ſchließe ich mit demjenigen, was *Voltaire* ſeinen ehrlichen *Candide*, nach ſo viel unnützen Schulſtreitigkeiten, zum Beſchluſſe ſagen läßt: *Laßt uns unſer Glück beſorgen, in den Garten gehen, und arbeiten.*

III.

Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume.

1768.

Der berühmte Leibnitz beſaß viel wirkliche Einſichten, wodurch er die Wiſſenſchaften bereicherte, aber noch viel größere Entwürfe zu ſolchen, deren Ausführung die Welt von ihm vergebens erwartet hat. Ob die Urſache darin zu ſetzen: daß ihm ſeine Verſuche noch zu unvollendet ſchienen, eine Bedenklichkeit, welche verdienſtvollen Männern eigen iſt, und die der Gelehrſamkeit jederzeit viel ſchätzbare Fragmente entzogen hat, oder ob es ihm gegangen iſt, wie Boerhave von großen Chemiſten vermuthet, daß ſie öfters Kunſtſtücke vorgaben, als wenn ſie im Beſitze derſelben wären, da ſie eigentlich nur in der Ueberredung und dem Zutrauen zu ihrer Geſchicklichkeit ſtanden, daß ihnen die Ausführung derſelben nicht mißlingen könnte, wenn ſie einmal dieſelbe übernehmen wollten, das will ich hier nicht entſcheiden. Zum Wenigſten hat es den Anſchein, daß eine gewiſſe mathematiſche Diſciplin, welche er zum Voraus Analysin situs betitelte und deren Verluſt unter Anderen Büffon bei Erwägung der Zuſammenfaltungen der Natur in den Keimen bedauert hat, wohl niemals etwas mehr, als ein Gedankending geweſen ſei. Ich weiß nicht genau, inwiefern der Gegenſtand, den ich mir hier zur Betrachtung vorſetze, demjenigen verwandt ſei, den der gedachte große Mann im Sinne hatte; allein nach der Wortbedeutung zu urtheilen, ſuche ich hier philoſophiſch den erſten Grund der Möglichkeit desjenigen, wovon er die Größen mathematiſch zu beſtimmen Vorhabens war. Denn die Lagen der Theile des Raums in Beziehung auf einander ſetzen die Gegend voraus, nach welcher ſie in ſolchem Verhältniß geordnet ſeien, und im abgezogenſten Verſtande beſteht die Gegend nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage iſt, ſondern in dem Verhältniſſe des Syſtems dieſer Lagen zu dem abſoluten Weltraume. Bei allem Ausgedehnten iſt die Lage ſeiner Theile gegen einander aus ihm ſelbſt hinreichend zu erkennen; die Gegend aber, wohin dieſe Ordnung der Theile gerichtet iſt, bezieht ſich auf den Raum außer demſelben, und zwar nicht auf deſſen Oerter, weil dieſes nichts Anderes ſein würde, als die Lage eben derſelben Theile in einem äußeren Verhältniß, ſondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Theil angeſehen werden muß. Es iſt kein Wunder, wenn der Leſer dieſe Begriffe noch ſehr unverſtändlich findet, die ſich auch allererſt im Fortgange aufklären ſollen; ich ſetze daher nichts weiter hinzu, als daß mein Zweck in dieſer Abhandlung ſei, zu verſuchen, ob nicht in den anſchauenden Urtheilen der Ausdehnung, dergleichen die Meßkunſt enthält, ein evidenter Beweis zu finden ſei: daß der abſolute Raum unabhängig von dem Daſein aller Materie und ſelbſt als der erſte Grund der Möglichkeit ihrer Zuſammenſetzung eine eigene Realität habe. Jedermann weiß, wie vergeblich die Bemühungen der Philoſophen geweſen ſind, dieſen Punct, vermittelſt der abgezogenſten Urtheile der Metaphyſik, einmal außer allen Streit zu ſetzen, und ich kenne keinen Verſuch, dieſes gleichſam a posteriori auszuführen, (nämlich vermittelſt anderer unleugbaren Sätze, die ſelbſt zwar außer dem Bezirke der Metaphyſik liegen, aber doch durch deren Anwenduug in Concreto einen Probirſtein von ihrer Richtigkeit abgeben können,) als die Abhandlung des berühmten Euler des Aelteren in der Hiſtorie der K. Akad. d. W. zu Berlin vom Jahr 1748; die dennoch ihren Zweck nicht völlig erreicht, weil ſie nur die Schwierigkeiten zeigt, denen allgemeinſten Bewegungsgeſetzen eine beſtimmte Bedeutung zu geben, wenn man keinen anderen Begriff des Raumes annimmt, als denjenigen, der aus der Abſtraction von dem Verhältniß wirklicher Dinge entſpringt, allein die nicht minderen Schwierigkeiten unberührt läßt, welche bei der Anwendung gedachter Geſetze übrig bleiben, wenn man ſie nach dem Begriffe des abſoluten Raumes in Concreto vorſtellen will. Der Beweis, den ich hier ſuche, ſoll nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Abſicht hatte, ſondern ſelbſt den Meßkünſtlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres abſoluten Raumes behaupten zu können. Ich mache dazu folgende Vorbereitung.

In dem körperlichen Raume laſſen ſich, wegen ſeiner drei Abmeſſungen, drei Flächen denken, die einander insgeſammt rechtwinklicht ſchneiden. Da wir Alles, was außer uns iſt, durch die Sinne nur inſoferne kennen, als es in Beziehung auf uns ſelbſt ſteht, ſo iſt kein Wunder, daß wir von dem Verhältniß dieſer Durchſchnittsflächen zu unſerem Körper den erſten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Fläche, worauf die Länge unſeres Körpers ſenkrecht ſteht, heißt in Anſehung unſer horizontal; und dieſe Horizontalfläche gibt Anlaß zu dem Unterſchiede der Gegenden, die wir durch Oben und Unten bezeichnen. Auf dieſer Fläche können zween andere ſenkrecht ſtehen und ſich zugleich rechtwinklicht durchkreuzen, ſo daß die Länge des menſchlichen Körpers in der Linie des Durchſchnitts gedacht wird. Die eine dieſer Verticalflächen theilt den Körper in zwei äußerlich ähnliche Hälften und gibt den Grund des Unterſchiedes der rechten und linken Seite ab, die andere, welche auf ihr perpendicular ſteht, macht, daß wir den Begriff der vorderen und hinteren Seite haben können. Bei einem beſchriebenen Blatte z. E. unterſcheiden wir zuerſt die obere von der unteren Seite der Schrift, wir bemerken den Unterſchied der vorderen und hinteren Seite, und dann ſehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte, oder umgekehrt. Hier iſt immer ebendieſelbe Lage der Theile, die auf der Fläche geordnet ſind, gegen einander, und in allen Stücken einerlei Figur, man mag das Blatt drehen, wie man will, aber der Unterſchied der Gegenden kommt bei dieſer Vorſtellung ſo ſehr in Anſchlag und iſt mit dem Eindrucke, den der ſichtbare Gegenſtand macht, ſo genau verbunden, daß ebendieſelbe Schrift, auf ſolche Weiſe geſehen, daß Alles von der Rechten gegen die Linke gekehrt wird, was vorher die entgegengeſetzte Gegend hielt, unkenntlich wird.

Sogar ſind unſere Urtheile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, inſoferne ſie in Verhältniß auf die Seiten unſeres Körpers beſtimmt ſind. Was wir ſonſten am Himmel und auf der Erde unabhängig von dieſem Grundbegriffe an Verhältniſſen erkennen, das ſind nur Lagen der Gegenſtände unter einander. Wenn ich auch noch ſo gut die Ordnung der Abtheilungen des Horizonts weiß, ſo kann ich doch die Gegenden darnach nur beſtimmen, indem ich mir bewußt bin, nach welcher Hand dieſe Ordnung fortlaufe, und die allergenaueſte Himmelskarte, wenn außer der Lage der Sterne unter einander nicht noch, durch die Stellung des Abriſſes gegen meine Hände, die Gegend determinirt würde, ſo genau wie ich ſie auch in Gedanken hätte, würde mich doch nicht in den Stand ſetzen, aus einer bekannten Gegend, z. E. Norden, zu wiſſen, auf welcher Seite des Horizonts ich den Sonnenaufgang zu ſuchen hätte. Eben ſo iſt es mit [der] geographiſchen, ja mit unſerer gemeinſten Kenntniß der Lage der Oerter bewandt, die uns zu nichts hilft, wenn wir die ſo geordneten Dinge und das ganze Syſtem der wechſelſeitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unſeres Körpers nach den Gegenden ſtellen können. Sogar beſteht ein ſehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich ſelbſt zum Unterſchiede der Arten Anlaß geben kann, in der beſtimmten Gegend, wornach die Ordnung ihrer Theile gekehrt iſt, und wodurch zwei Geſchöpfe können unterſchieden werden, obgleich ſie ſowohl in Anſehung der Größe, als auch der Proportion und ſelbſt der Lage der Theile unter einander völlig überein kommen möchten. Die Haare auf dem Wirbel aller Menſchen ſind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet ſich von der Linken gegen die Rechte um ſeine Stange; die Bohnen aber nehmen eine entgegengeſetzte Wendung. Faſt alle Schnecken, nur etwa drei Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung, wenn man von oben herab d. i. von der Spitze zur Mündung geht, von der Linken gegen die Rechte. Dieſe beſtimmte Eigenſchaft wohnt ebenderſelben Gattung von Geſchöpfen unveränderlich bei, ohne einiges Verhältniß auf die Halbkugel, woſelbſt ſie ſich befinden, und auf die Richtung der täglichen Sonnen- und Mondsbewegung, die uns von der Linken gegen die Rechte, unſeren Antipoden aber dieſem entgegen läuft; weil bei den angeführten Naturproducten die Urſache der Windung in dem Saamen ſelbſt liegt, dahingegen, wo eine gewiſſe Drehung dem Laufe dieſer Himmelskörper zugeſchrieben werden kann, wie Mariotte ein ſolches Geſetz an den Winden will beobachtet haben, die vom neuen zum vollen Lichte gerne von der Linken zur Rechten den ganzen Compaß durchlaufen, da muß dieſe Kreisbewegung auf der anderen Halbkugel nach der anderen Hand herumgehen, wie es auch wirklich Don Ulloa durch ſeine Beobachtungen auf dem ſüdlichen Meere beſtätigt zu finden meint.

Da das verſchiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urtheil der Gegenden von ſo großer Nothwendigkeit iſt, ſo hat die Natur es zugleich an die mechaniſche Einrichtung des menſchlichen Körpers geknüpft, vermittelſt deren die eine, nämlich die rechte Seite einen ungezweifelten Vorzug der Gewandtheit und vielleicht auch der Stärke vor der Linken hat. Daher alle Völker der Erde rechts ſind, (wenn man einzelne Ausnahmen bei Seite ſetzt, welche, ſo wie die des Schielens, die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umſtoßen können.) Man bewegt ſeinen Körper leichter von der Rechten gegen die Linke, als dieſem entgegen, wenn man aufs Pferd ſteigt oder über einen Graben ſchreitet. Man ſchreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr thut man Alles, wozu Geſchick und Stärke erfordert wird. So wie aber die rechte Seite vor der linken den Vortheil der Bewegkraft zu haben ſcheint, ſo hat die linke ihn vor der rechten in Anſehung der Empfindſamkeit, wenn man einigen Naturforſchern glauben darf, z. E. dem Borelli und Bonnet, deren der Erſtere von dem linken Auge, der Andere auch vom linken Ohre behauptet: daß der Sinn in ihnen ſtärker ſei, als der an den gleichnamigen Werkzeugen der rechten Seite. Und ſo ſind die beiden Seiten des menſchlichen Körpers, ungeachtet ihrer großen äußeren Aehnlichkeit, durch eine klare Empfindung gnugſam unterſchieden, wenn man gleich die verſchiedene Lage der inwendigen Theile, und das merkliche Klopfen des Herzens bei Seite ſetzt, indem dieſer Muskel bei ſeinem jedesmaligen Zuſammenziehen mit ſeiner Spitze in ſchiefer Bewegung an die linke Seite der Bruſt anſtößt.

Wir wollen alſo darthun: daß der vollſtändige Beſtimmungsgrund einer körperlichen Geſtalt nicht lediglich auf dem Verhältniß und der Lage ſeiner Theile gegen einander beruhe, ſondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen abſoluten Raum, ſo wie ihn ſich die Meßkünſtler denken, doch ſo, daß dieſes Verhältniß nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterſchiede der Körper, die einzig und allein auf dieſem Grunde beruhen. Wenn zwei Figuren, auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich ſind, ſo decken ſie einander. Allein mit der körperlichen Ausdehnung, oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, iſt es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig gleich und ähnlich, jedoch an ſich ſelbſt ſo verſchieden ſein, daß die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der anderen ſein können. Ein Schraubengewinde, welches um ſeine Spille von der Linken gegen die Rechte geführt iſt, wird in eine ſolche Mutter niemals paſſen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen; obgleich die Dicke der Spindel und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einſtimmig wären. Ein ſphäriſcher Triangel kann einem anderen völlig gleich und ähnlich ſein, ohne ihn doch zu decken. Doch das gemeinſte und klärſte Beiſpiel haben wir an den Gliedmaßen des menſchlichen Körpers, welche gegen die Verticalfläche deſſelben ſymmetriſch geordnet ſind. Die rechte Hand iſt der linken ähnlich und gleich, und wenn man blos auf eine derſelben allein ſieht, auf die Proportion und Lage der Theile unter einander und auf die Größe des Ganzen, ſo muß eine vollſtändige Beſchreibung der einen, in allen Stücken auch von der anderen gelten.

Ich nenne einen Körper, der einem anderen völlig gleich und ähnlich iſt, ob er gleich nicht in ebendenſelben Grenzen kann beſchloſſen werden, ſein incongruentes Gegenſtück. Um nun deſſen Möglichkeit zu zeigen: ſo nehme man einen Körper an, der nicht aus zwei Hälften beſteht, die ſymmetriſch gegen eine einzige Durchſchnittsfläche geordnet ſind, ſondern etwa eine Menſchenhand. Man fälle aus allen Puncten ihrer Oberfläche auf eine gegen ihr übergeſtellte Tafel Perpendikellinien, und verlängere ſie eben ſo weit hinter derſelben, als dieſe Puncte vor ihr liegen, ſo machen die Endpuncte der ſo verlängerten Linien, wenn ſie verbunden werden, die Fläche einer körperlichen Geſtalt aus, die das incongruente Gegenſtück des vorigen iſt, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte iſt, ſo iſt deren Gegenſtück eine linke. Die Abbildung eines Objects im Spiegel beruht auf ebendenſelben Gründen. Denn es erſcheint jederzeit eben ſo weit hinter demſelben, als es vor ſeiner Fläche ſteht, und daher iſt das Bild einer rechten Hand in demſelben jederzeit eine linke. Beſteht das Object ſelber aus zwei incongruenten Gegenſtücken, wie der menſchliche Körper, wenn man ihn vermittelſt eines Verticaldurchſchnitts von vorne nach hinten theilt, ſo iſt ſein Bild ihm congruent, welches man leicht erkennt, wenn man es in Gedanken eine halbe Drehung machen läßt; denn das Gegenſtück vom Gegenſtücke eines Objects iſt dieſem nothwendig congruent.

So viel mag genug ſein, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher, und doch incongruenter Räume zu verſtehen. Wir gehen jetzt zur philoſophiſchen Anwendung dieſer Begriffe. Es iſt ſchon aus dem gemeinen Beiſpiele beider Hände offenbar: daß die Figur eines Körpers der Figur eines anderen ähnlich, und die Größe der Ausdehnung ganz gleich ſein könne, ſo daß dennoch ein innerer Unterſchied übrig bleibt, nämlich der: daß die Oberfläche, die den einen beſchließt, den anderen unmöglich einſchließen könne. Weil dieſe Oberfläche den körperlichen Raum des einen begrenzt, die dem anderen nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will, ſo muß dieſe Verſchiedenheit eine ſolche ſein, die auf einem inneren Grunde beruht. Dieſer innere Grund der Verſchiedenheit aber kann nicht auf die unterſchiedene Art der Verbindung der Theile des Körpers unter einander ankommen; denn wie man aus dem angeführten Beiſpiele ſieht, ſo kann in Anſehung deſſen Alles völlig einerlei ſein. Gleichwohl wenn man ſich vorſtellt: das erſte Schöpfungsſtück ſolle eine Menſchenhand ſein, ſo iſt es nothwendig entweder eine Rechte oder eine Linke, und um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der ſchaffenden Urſache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenſtück gemacht werden konnte.

Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philoſophen, vornehmlich der Deutſchen an, daß der Raum nur in dem äußeren Verhältniſſe der neben einander befindlichen Theile der Materie beſtehe, ſo würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige ſein, den dieſe Hand einnimmt. Weil aber gar kein Unterſchied in dem Verhältniſſe der Theile derſelben unter ſich Statt findet, ſie mag eine rechte oder linke ſein, ſo würde dieſe Hand in Anſehung einer ſolchen Eigenſchaft gänzlich unbeſtimmt ſein, d. i. ſie würde auf jede Seite des menſchlichen Körpers paſſen, welches unmöglich iſt.

Es iſt hieraus klar: daß nicht die Beſtimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, ſondern dieſe Folgen von jenen ſein, und daß alſo in der Beſchaffenheit der Körper Unterſchiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterſchiede, die ſich lediglich auf den abſoluten und urſprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältniß körperlicher Dinge möglich iſt; und daß, weil der abſolute Raum kein Gegenſtand einer äußeren Empfindung, ſondern ein Grundbegriff iſt, der alle dieſelben zuerſt möglich macht, wir dasjenige, was in der Geſtalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit anderen Körpern vernehmen können.

Ein nachſinnender Leſer wird daher den Begriff des Raumes, ſo wie ihn der Meßkünſtler denkt und auch ſcharfſinnige Philoſophen ihn in den Lehrbegriff der Naturwiſſenſchaft aufgenommen haben, nicht für ein bloſes Gedankending anſehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die dieſen Begriff umgeben, wenn man ſeine Realität, welche dem inneren Sinne anſchauend genug iſt, durch Vernunftideen faſſen will. Aber dieſe Beſchwerlichkeit zeigt ſich allerwärts, wenn man über die erſten Data unſerer Erkenntniß noch philoſophiren will, aber ſie iſt niemals ſo entſcheidend, als diejenige, welche ſich hervorthut, wenn die Folge eines angenommenen Begriffs der augenſcheinlichſten Erfahrung widerſpricht.

IV.

DE
MUNDI SENSIBILIS ATQUE INTELLIGIBILIS
FORMA ET PRINCIPIIS.

DISSERTATIO PRO LOCO
PROFESSIONIS LOG. ET METAPHYS. ORDINAR. RITE SIBI
VINDICANDO, QUAM EXIGENTIBUS STATUTIS ACADEMICIS
PUBLICE TUEBITUR

IMMANUEL KANT.

RESP. MUNERE FUNGITUR

MARCUS HERTZ,
BEROLIN. GENTE JUDAEUS, MEDIC. ET PHILOS. CULTOR,

CONTRA OPPONENTES

GEORG. WILH. SCHREIBER,
REG. BOR. ART. STUD.

JOH. AUGUSTUM STEIN,
REG. BOR. I. U. C.

ET

GEORG. DANIEL. SCHROETER,
ELBING. S. S. THEOL. C.

IN AUDITORIO MAXIMO

HORIS MATUTINIS ET POMERIDIANIS CONSUETIS D. XX. AUG.

ANNO MDCCLXX.

SECTIO I.

De notione mundi generatim.

§. 1.

In composito substantiali quemadmodum analysis non terminatur, nisi parte, quae non est totum, h. e. Simplici, ita synthesis nonnisi toto, quod non est pars, i. e. Mundo.

In hac conceptus substrati expositione praeter notas, quae pertinent ad distinctam cognitionem objecti, etiam ad *duplicem* illius e mentis natura *genesin* aliquantulum respexi, quae quoniam, exempli instar, methodo in metaphysicis penitius perspiciendae inservire potest, mihi haud parum commendabilis esse videtur. Aliud enim est, datis partibus *compositionem* totius sibi concipere, per notionem abstractam intellectus, aliud, hanc *notionem* generalem, tanquam rationis quoddam problema, *exsequi* per facultatem cognoscendi sensitivam, h. e. in concreto eandem sibi repraesentare intuitu distincto. Prius fit per conceptum *compositionis* in genere, quatenus plura sub eo (respective erga se invicem) continentur; adeoque per ideas intellectus et universales. Posterius nititur *conditionibus* temporis, quatenus, partem parti successive adjungendo, conceptus compositi est genetice i. e. per Synthesin possibilis et pertinet ad leges *intuitus*. Pari modo, dato composito substantiali facile pervenitur ad ideam simplicium, notionem intellectualem *compositionis* generaliter tollendo; quae enim remota omni conjunctione remanent, sunt *simplicia*. Secundum leges vero cognitionis intuitivae id non fit, i. e. compositio omnis non tollitur, nisi a toto dato ad *partes quascunque possibiles* regrediendo, h. e. per analysin*), quae iterum nititur conditione temporis. Cum autem ad compositum requiratur partium *multitudo*, ad totum *omnitudo*; nec analysis, nec synthesis erunt completae, adeoque nec per priorem conceptus *simplicis*, nec per posteriorem conceptus *totius* emerget, nisi utraque tempore finito et assignabili absolvi possit.

Quoniam vero in *quanto continuo regressus* a toto ad partes dabiles, in *infinito* autem *progressus* a partibus ad totum datum *carent termino*, ideoque ab una parte analysis, ab altera synthesis completae sunt impossibiles, nec totum, in priori casu, secundum leges intuitus quoad *compositionem*, nec in posteriori compositum quoad *totalitatem* complete cogitari possunt. Hinc patet, qui fiat, ut, cum *irrepraesentabile* et *impossibile* vulgo ejusdem significatus habeantur, conceptus tam *continui*, quam *infiniti* a plurimis rejiciantur, quippe quorum, *secundum leges cognitionis intuitivae*, repraesentatio est impossibilis. Quanquam autem harum e non paucis scholis explosarum notionum, praesertim prioris causam hic non gero**), maximi tamen mo-

---

*) Vocibus analysis et synthesis duplex significatus communiter tribuitur. Nempe synthesis est vel *qualitativa*, progressus in serie *subordinatorum* a ratione ad rationatum, vel *quantitativa*, progressus in serie coordinatorum a parte data per illius complementa ad totum. Pari modo analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationato ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a *toto ad partes* ipsius *possibiles* s. mediatas h. e. partium partes; adeoque non est divisio, sed *subdivisio* compositi dati. Tam synthesin, quam analysin posteriori tantum significatu hic sumimus.

**) Qui infinitum mathematicum actuale rejiciunt, non admodum gravi labore funguntur. Confingunt nempe talem infiniti definitionem, ex qua contradictionem aliquam exsculpere possint. *Infinitum* ipsis dicitur: *quantum, quo majus est impossibile*, et mathematicum: multitudo (unitatis dabilis), qua major est impossibilis. Quia autem hic pro *infinito* ponunt *maximum*, maxima autem multitudo est impossibilis, facile concludunt contra infinitum a semet ipsis confictum. Aut multitudinem infinitam vocant *numerum infinitum*, et hunc absonum esse docent, quod utique est in propatulo, sed quo non pugnatur, nisi cum umbris ingenii. Si vero infinitum mathematicum conceperint, ceu quantum, quod relatum ad mensuram tanmenti erit monuisse: gravissimo illos errore labi, qui tam perversa argumentandi ratione utuntur. Quicquid enim *repugnat* legibus intellectus et rationis, utique est impossibile; quod autem, cum rationis purae sit objectum, legibus cognitionis intuitivae tantummodo *non subest*; non item. Nam hic dissensus inter facultatem *sensitivam* et *intellectualem*, (quarum indolem mox exponam,) nihil indigitat, nisi, *quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse.* Haec autem reluctantia *subjectiva* mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam objectivam, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumscribitur, pro iis habitis, quibus ipsa *rerum* essentia continetur.

Ceterum compositis substantialibus sensuum testimonio aut utcunque aliter datis, dari tam simplicia, quam mundum, cum facile patescat argumento ab intellectus rationibus depromto; in definitione nostra causas etiam in subjecti indole contentas digito monstravi, ne notio mundi videatur mere arbitraria et, ut fit in mathematicis, ad deducenda tantum inde consectaria conficta. Nam mens, in conceptum compositi tam resolvendo, quam componendo intenta, in quibus tam a priori, quam a posteriori parte acquiescat, terminos sibi exposcit et praesumit.

§. 2.

Momenta, in mundi definitione attendenda, haec sunt:

I. Materia (in sensu transscendentali) h. e. *partes*, quae hic sumuntur esse *substantiae*. Poteramus consensus nostrae

---

quam unitatem est *multitudo omni numero major*, si porro notassent: *mensurabilitatem* hic tantum denotare relationem ad modulum intellectus humani, per quem nonnisi successive addendo unum uni *ad conceptum multitudinis definitum* et, absolvendo hunc progressum tempore finito, ad *completum*, qui vocatur *numerus*, pertingere licet; luculenter perspexissent: „quae non congruunt cum certa lege cujusdam subjecti, non ideo omnem intellectionem excedere; cum, qui absque successiva applicatione mensurae multitudinem uno obtutu distincte cernat, dari possit intellectus, quanquam utique non humanus.“

definitionis cum significatu vocis communi plane *esse* incurii, cum non sit, nisi veluti quaestio quaedam problematis, secundum leges rationis oborti: quipote plures substantiae possint coalescere in unum, et quibus conditionibus nitatur, ut hoc unum non sit pars alterius. Verum vis vocis mundi, quatenus usu vulgari celebratur, ultro nobis occurrit. Nemo enim *accidentia*, tanquam *partes*, accenset *mundo*, sed, tanquam *determinationes statui*. Hinc mundus sic dictus *egoisticus*, qui absolvitur unica substantia simplici, cum suis accidentibus, parum apposite vocatur mundus, nisi forte imaginarius. Eandem ob causam ad totum mundanum non licet seriem successivorum (nempe statuum) tanquam partem referre; modificationes enim *non* sunt *partes* subjecti, sed *rationata*. Tandem naturam substantiarum, quae mundum constituunt, utrum sint *contingentes* an necessariae, in censum hic non vocavi, nec talem determinationem gratis in definitione recondo, postmodum, ut fit, eandem speciosa quadam argutandi ratione indidem depromturus, sed contingentiam e conditionibus hic positis abunde concludi posse postea docebo.

II. FORMA, quae consistit in substantiarum *coordinatione*, non subordinatione. *Coordinata* enim se invicem respiciunt, ut complementa ad totum, *subordinata* ut causatum et causa, s. generatim ut principium et principiatum. Prior relatio est reciproca et *homonyma*, ita, ut quodlibet correlatum alterum respiciat ut determinans, simulque ut determinatum, posterior est *heteronyma*, nempe ab una parte nonnisi dependentiae, ab altera causalitatis. Coordinatio haec concipitur ut *realis* et objectiva, non ut idealis et subjecti mero arbitrio fulta, per quod, multitudinem quamlibet pro lubitu summando, effingas totum. Plura enim complectendo nullo negotio efficis *totum repraesentationis*, non ideo autem *repraesentationem totius*. Ideo, si forte sint quaedam substantiarum tota, nullo sibi nexu devincta, complexus illorum, per quem mens multitudinem cogit in unum ideale, nihil amplius loqueretur, nisi pluralitatem mundorum una cogitatione comprehensorum. Nexus autem, formam mundi *essentialem* constituens, spectatur ut principium *influxuum possibilium* substantiarum mundum constituentium. Actualis enim influxus non pertinet ad essentiam, sed ad statum, et vires ipsae transeuntes, influxuum causae, supponunt principium aliquod, per quod possibile sit, ut status plurium, quorum subsistentia ceteroquin est a se invicem independens, se mutuo respiciant, ut rationata; a quo principio si discesseris, vim transeuntem in mundo ut possibilem sumere non licet. Et haec quidem *forma* mundo *essentialis* propterea est *immutabilis*, neque ulli vicissitudini obnoxia; idque primo ob *rationem logicam;* quia mutatio quaelibet supponit identitatem subjecti, succedentibus sibi invicem determinationibus. Hinc mundus, per omnes status sibi successivos idem manens mundus, eandem tuetur formam fundamentalem. Nam ad identitatem totius non sufficit identitas *partium*, sed requiritur *compositionis* characteristicae identitas. Potissimum autem idem e ratione reali sequitur. Nam natura mundi, quae est principium primum internum determinationum variabilium quarumlibet ad statum ipsius pertinentium, quoniam ipsa sibi non potest esse opposita, naturaliter h. e. a se ipsa est immutabilis; adeoque datur in mundo quolibet forma quaedam naturae ipsius accensenda, constans, invariabilis, ceu principium perenne formae cujuslibet contingentis et transitoriae, quae pertinet ad mundi statum. Qui hanc disquisitionem insuper habent, frustrantur conceptibus *spatii* ac *temporis*, quasi conditionibus per se jam datis atque primitivis, quarum ope, scilicet absque ullo alio principio, non solum possibile sit, sed et necessarium, ut plura actualia se mutuo respiciant, uti compartes, et constituant totum. Verum mox docebo, has notiones plane non esse *rationales* atque illius nexus *ideas* objectivas, sed *phaenomena*, et testari quidem principium aliquod nexus universalis commune, non autem exponere.

III. Universitas, quae est omnitudo compartium *absoluta*. Nam *respectu* ad compositum aliquod datum habito, quanquam illud adhuc sit pars alterius, tamen semper obtinet omnitudo quaedam comparativa, nempe partium ad illud quantum pertinentium. Hic autem, quaecunque inter se invicem ut compartes ad totum quodcunque respiciunt, conjunctim posita intelliguntur. *Totalitas* haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enunciatur, sicuti fit in definitione, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur. Nam statuum universi in *aeternum* sibi succedentium nunquam absolvenda series quomodo redigi possit in *totum*, omnes omnino vicissitudines comprehendens, aegre concipi potest. Quippe per infinitudinem ipsam necesse est, ut careat *termino*, ideoque non datur succedentium series, nisi quae est pars alterius, ita, ut eandem ob causam completudo s. *totalitas absoluta* hinc plane exulare videatur. Quanquam enim notio partis universaliter sumi possit, et quaecunque sub hac notione continentur, si posita spectentur in eadem serie, constituant unum; tamen omnia illa *simul sumenda esse* per conceptum *totius* exigi videtur; quod in casu dato est impossibile. Nam quoniam toti seriei nihil succedit, posita autem successivorum serie non datur, cui nihil succedat, nisi ultimum; erit in aeternitate ultimum, quod est absonum. Quae infiniti successivi totalitatem premit difficultas, eam ab *infinito simultaneo* abesse forsitan quispiam putaverit, propterea, quod *simultaneitas* complexum omnium eodem tempore diserte profiteri videatur. Verum si infinitum simultaneum admittatur, concedenda etiam est totalitas infiniti successivi, posteriori autem negata, tollitur et prius. Nam infinitum simultaneum inexhaustam aeternitati materiam praebet, ad successive progrediendum per innumeras ejus partes in infinitum, quae tamen series omnibus numeris absoluta actu daretur in infinito simultaneo, ideoque, quae successive addendo nunquam est absolvenda series, tamen *tota* esset dabilis. Ex hac spinosa quaestione semet extricaturus, notet: tam successivam, quam simultaneam plurium coordinationem, (quia nituntur conceptibus temporis,) non pertinere ad conceptum *intellectualem* totius, sed tantum ad conditiones *intuitus sensitivi*; ideoque, etiamsi non sint sensitive conceptibiles, tamen ideo non cessare esse intellectuales. Ad hunc autem conceptum sufficit: dari quomodocunque coordinata et omnia cogitari tanquam pertinentia ad unum.

Sectio II.

De sensibilium atque intelligibilium discrimine generatim.

§. 3.

Sensualitas est *receptivitas* subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus objecti alicujus praesentia certo modo afficiatur. *Intelligentia* (rationalitas) est *facultas* subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet. Objectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *phaenomenon*, posterius noumenon audiebat. Cognitio, quatenus subjecta est legibus sensualitatis, est *sensitiva*, intelligentiae, est *intellectualis* s. rationalis.

§. 4.

Cum itaque, quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subjecti, quatenus a praesentia objectorum hujus vel alius modificationis capax est, quae, pro varietate subjectorum, in diversis potest esse diversa, quaecunque autem cognitio a tali conditione subjectiva exempta est, nonnisi objectum respiciat, patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem, *sicuti sunt*. Repraesentationi autem sensus primo inest quiddam, quod diceres *materiam*, nempe *sensatio*, praeterea autem aliquid, quod vocari potest *forma*, nempe sensibilium *species*, quae prodit, quatenus varia, quae sensus afficiunt, naturali quadam animi lege coordinantur. Porro: quemadmodum sensatio, quae sensualis repraesentationis *materiam* constituit, praesentiam quidem sensibilis alicujus arguit, sed quoad qualitatem pendet a natura subjecti, quatenus ab isto objecto est modificabilis; ita etiam ejusdem repraesentationis *forma* testatur utique quendam sensorum respectum aut relationem, verum proprie non est adumbratio aut schema quoddam objecti, sed nonnisi lex quaedam menti insita, sensa ab objecti praesentia orta sibimet coordinandi. Nam per formam seu speciem objecta sensus non feriunt; ideoque, ut varia objecti sensum afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant, opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges *speciem* quandam induant.

§. 5.

Ad sensualem itaque cognitionem pertinet tam *materia*, quae est sensatio, et per quam cognitiones dicuntur *sensuales*, quam *forma*, per quam, etiamsi reperiatur absque omni sensatione, repraesentationes vocantur *sensitivae*. Quod ab altera parte attinet *intellectualia*, ante omnia probe notandum est: usum intellectus s. superioris animae facultatis esse duplicem; quorum priori *dantur* conceptus ipsi vel rerum vel respectuum, qui est USUS REALIS, posteriori autem, undecunque dati, sibi tantum *subordinantur*, inferiores nempe superioribus (notis communibus) et conferuntur inter se secundum principium contradictionis, qui USUS dicitur LOGICUS. Est autem usus intellectus logicus omnibus scientiis communis, realis non item. Data enim quomodocunque cognitio spectatur vel contenta sub nota pluribus communi, vel illi opposita, idque vel immediate et proxime, ut fit in *judiciis* ad distinctam, vel mediate, ut in *ratiociniis* ad adaequatam cognitionem. Datis igitur cognitionibus sensitivis, per usum intellectus logicum sensitivae subordinantur aliis sensitivis, ut conceptibus communibus, et phaenomena legibus phaenomenorum generalioribus. Maximi autem momenti hic est, notasse: cognitiones semper habendas esse pro sensitivis, quantuscunque circa illas intellectui fuerit usus logicus. Nam vocantur *sensitivae propter genesin*, non ob *collationem*, quoad identitatem vel oppositionem. Hinc generalissimae leges empiricae sunt nihilo secius sensuales et, quae in geometria reperiuntur, formae sensitivae principia (respectus in spatio determinati), quantumcunque intellectus circa illa versetur, argumentando e sensitive datis (per intuitum purum) secundum regulas logicas, tamen non excedunt sensitivorum classem. In sensualibus autem et phaenomenis id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur *apparentia*, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio, reflexa vocatur *experientia*. Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflexionem secundum usum intellectus logicum. Experientiae conceptus communes dicuntur *empirici*, et objecta *phaenomena*, leges autem tam experientiae, quam generatim omnis cognitionis sensitivae vocatur leges phaenomenorum. Conceptus itaque empirici per reductionem ad majorem universitatem non fiunt intellectuales in *sensu reali*, et non excedunt speciem cognitionis sensitivae, sed, quousque abstrahendo adscendant, sensitivae manent in indefinitum.

§. 6.

Quod autem *intellectualia stricte talia* attinet, in quibus *usus intellectus* est *realis*; conceptus tales tam objectorum, quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis. Necesse autem hic est, maximam ambiguitatem vocis *abstracti* notare, quam, ne nostram de intellectualibus disquisitionem maculet, antea abstergendam esse satius duco. Nempe proprie dicendum esset: *ab aliquibus abstrahere*, non *aliquid abstrahere*. Prius denotat: quod in conceptu quodam ad alia quomodocunque ipsi nexa non attendamus, posterius autem: quod non detur, nisi in concreto et ita, ut a conjunctis separetur. Hinc conceptus intellectualis *abstrahit* ab omni sensitivo, *non abstrahitur* a sensitivis et forsitan rectius diceretur *abstrahens*, quam *abstractus*. Quare intellectuales consultius est *ideas puras*, qui autem empirice tantum dantur conceptus, *abstractos* nominare.

§. 7.

Ex hisce videre est: sensitivum male exponi per *confusius* cognitum, intellectuale per id, cujus est cognitio *distincta*. Nam haec sunt tantum discrimina logica et quae *data*, quae omni logicae comparationi substernuntur, plane *non tangunt*. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivae cognitionis prototypo, *geometria*, posterius in intellectualium omnium organo, *metaphysica*, quae, quantum operae navet ad dispellendas, quae intellectum communem obfuscant, confusionis nebulas, quanquam non semper tam felici, quam in priori, fit successu, in propatulo est. Nihilo tamen secius harum cognitionum quaelibet stemmatis sui signum tuetur, ita, ut priores, quantumcunque distinctae, ob originem vocentur sensitivae, posteriores, utut confusae, maneant intellectuales: quales v. g. sunt conceptus *morales*, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti. Vereor autem, ne WOLFIUS per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen, quod ipsi non est nisi logicum, nobilissimum illud antiquitatis de *phaenomenorum* et *noumenorum indole* disserendi institutum, magno philosophiae detrimento, totum forsitan aboleverit animosque ab ipsorum indagatione ad logicas saepenumero minutias averterit.

§. 8.

Philosophia autem *prima* continens *principia* usus *intellectus puri* est METAPHYSICA. Scientia vero illi propaedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali; cujus in hac nostra dissertatione specimen exhibemus. Cum itaque in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus *connati*, sed e legibus menti insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque *acquisiti*. Hujus generis sunt possibilitas, exsistentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum nunquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt.

§. 9.

Intellectualium duplex potissimum finis est: prior *elenchticus*, per quem negative prosunt, quando nempe sensitive concepta arcent a noumenis, et quanquam scientiam non provehant latum unguem, tamen eandem ab errorum contagio immunem praestant. Posterior est *dogmaticus*: secundum quem principia generalia intellectus puri, qualia exhibet ontologia, aut psychologia rationalis, exeunt in exemplar aliquod, nonnisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates mensuram communem, quod est PERFECTIO NOUMENON. Haec autem est vel in sensu theoretico*), vel practico talis. In priori est ens summum, DEUS, in posteriori sensu PERFECTIO MORALIS. *Philosophia* igitur *moralis*, quatenus *principia dijudicandi* prima suppeditat, non cognoscitur, nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo jure reprehenditur, Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutis, ut Shaftesbury et asseclae. In quolibet autem genere eorum, quorum quantitas est variabilis, *maximum* est mensura communis et principium cognoscendi. *Maximum perfectionis* vocatur nunc temporis ideale, Platoni idea, (quemadmodum ipsius — idea reipublicae,) et omnium, sub generali perfectionis alicujus notione contentorum, est principium, quatenus minores gradus nonnisi limitando maximum determinari posse censentur; Deus autem, cum, ut ideale perfectionis, sit principium cognoscendi, ut realiter exsistens, simul est omnis omnino perfectionis principium fiendi.

---

*) Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus, nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea, quae ipsi per libertatem inesse debeant, dispicimus.

§. 10.

Intellectualium non datur (homini) *intuitus*, sed nonnisi *cognitio symbolica*, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto. Omnis enim intuitus noster adstringitur principio cuidam formae, sub qua sola aliquid immediate, s. ut *singulare*, a mente *cerni* et non tantum discursive per conceptus generales concipi potest. Principium autem hoc formale nostri intuitus (spatium et tempus) est conditio, sub qua aliquid sensuum nostrorum objectum esse potest adeoque, ut conditio cognitionis sensitivae, non est medium ad intuitum intellectualem. Praeterea omnis nostrae cognitionis materia non datur nisi a sensibus, sed noumenon, qua tale, non concipiendum est per repraesentationes a sensationibus depromtas; ideo conceptus intelligibilis, qua talis, est destitutus ab omnibus *datis* intuitus humani. *Intuitus* nempe mentis nostrae semper est *passivus;* adeoque eatenus tantum, quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis.

§. 11.

Quanquam autem phaenomena proprie sint rerum species, non ideae, neque internam et absolutam objectorum qualitatem exprimant, nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima. Primo enim, quatenus sensuales sunt conceptus s. apprehensiones, ceu causata testantur de praesentia objecti, quod contra idealismum; quatenus autem judicia spectas circa sensitive cognita, cum veritas in judicando consistat in consensu praedicati cum subjecto dato, conceptus autem subjecti, quatenus est phaenomenon, non detur nisi per relationem ad facultatem cognoscendi sensitivam, et secundum eandem etiam praedicata dentur sensitive observabilia, patet, repraesentationes subjecti atque praedicati fieri secundum leges communes, adeoque ansam praebere cognitioni verissimae.

§. 12.

Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut objecta, sunt phaenomena, quae autem, cum sensus non tangant, formam tantum singularem sensualitatis continent, pertinent ad intuitum purum (i. e. sensationibus vacuum, ideo autem non intellectualem). Phaenomena recensentur et exponuntur, *primo* sensus *externi* in PHYSICA, *deinde* sensus *interni* in PSYCHOLOGIA empirica. Intuitus autem purus (humanus) non est conceptus universalis s. logicus, *sub quo*, sed singularis, *in quo* sensibilia quaelibet cogitantur, ideoque continet conceptus spatii et temporis; qui, cum quoad *qualitatem* nihil de sensibilibus determinent, non sunt objecta scientiae, nisi quoad *quantitatem*. Hinc MATHESIS PURA *spatium* considerat in GEOMETRIA, *tempus* in MECHANICA pura. Accedit hisce conceptus quidam, in se quidem intellectualis; sed cujus tamen actuatio in concreto exigit opitulantes notiones temporis et spatii, (successive addendo plura et juxta se simul ponendo,) qui est conceptus *numeri*, quem tractat ARITHMETICA. Mathesis itaque pura, omnis nostrae sensitivae cognitionis formam exponens, est cujuslibet intuitivae et distinctae cognitionis organon; et quoniam ejus objecta ipsa sunt omnis intuitus non solum principia formalia, sed ipsa *intuitus originarii*, largitur cognitionem verissimam simulque summae evidentiae in aliis exemplar. *Sensualium itaque datur scientia*, quanquam, cum sint phaenomena, non datur intellectio realis, sed tantum logica, hinc patet, quo sensu, qui e schola Eleatica hauserunt, scientiam phaenomenis denegasse censendi sint.

SECTIO III.

De principiis formae mundi sensibilis.

§. 13.

Principium formae universi est, quod continet rationem nexus universalis, quo omnes substantiae atque earum status pertinent ad idem totum, quod dicitur *mundus*. Principium formae *mundi sensibilis* est, quod continet rationem *nexus universalis* omnium, quatenus sunt *phaenomena*. Forma *mundi intelligibilis* agnoscit principium objectivum h. e. causam aliquam, per quam exsistentium in se est colligatio. Mundus autem, quatenus spectatur ut phaenomenon, h. e. respective ad sensualitatem mentis humanae, non agnoscit aliud principium formae, nisi subjectivum h. e. certam animi legem, per quam necesse est, ut omnia, quae sensuum objecta (per istorum qualitatem) esse possunt, *necessario* pertinere videantur ad idem totum. Quodcunque igitur tandem sit principium formae mundi sensibilis, tamen non complectitur nisi *actualia*, quatenus in *sensus cadere* posse putantur, ideoque nec immateriales substantias, quae, qua tales, jam per definitionem a sensibus externis omnino excluduntur, nec mundi causam, quae, cum per illam mens ipsa exsistat et sensu aliquo polleat, sensuum objectum esse non potest. Haec principia formalia *universi phaenomeni* absolute prima, catholica et cujuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et conditiones, bina esse: tempus et spatium, jam demonstrabo.

§. 14.

De tempore.

1. *Idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus.* Quae enim in sensus incurrunt, utrum simul sint, an post se invicem, nonnisi per ideam temporis repraesentari potest; neque successio gignit conceptum temporis, sed ad illum provocat.

Ideoque temporis notio, veluti per experientiam acquisita, pessime definitur per seriem actualium *post* se invicem exsistentium. Nam quid significet vocula *post*, non intelligo, nisi praevio jam temporis conceptu. Sunt enim *post* se invicem, quae exsistunt *temporibus diversis*, quemadmodum *simul* sunt, quae exsistunt *tempore eodem*.

2. *Idea temporis est singularis*, non generalis. Tempus enim quodlibet non cogitatur, nisi tanquam pars unius ejusdem temporis immensi. Duos annos si cogitas, non potes tibi repraesentare, nisi determinato erga se invicem positu, et si immediate se non sequantur, nonnisi tempore quodam intermedio sibimet junctos. Quodnam autem temporum diversorum sit *prius*, quodnam *posterius*, nulla ratione per notas aliquas intellectui conceptibiles definiri potest, nisi in circulum vitiosum incurrere velis, et mens illud non discernit, nisi per intuitum singularem. Praeter ea omnia concipis actualia *in* tempore posita, non *sub* ipsius notione generali, tanquam nota communi, contenta.

3. *Idea* itaque *temporis est intuitus*, et quoniam ante omnem sensationem concipitur, tanquam conditio respectuum in sensibilibus obviorum, est *intuitus* non sensualis, sed *purus*.

4. *Tempus est quantum continuum* et legum continui in mutationibus universi principium. *Continuum* enim est quantum, quod non constat simplicibus. Quia autem per tempus non cogitantur nisi relationes absque datis ullis entibus erga se invicem relatis, in tempore, ceu quanto, est compositio, quae si tota sublata concipiatur, nihil plane reliqui facit. Cujus autem compositi, sublata omni compositione, nihil omnino remanet, illud non constat partibus simplicibus. Ergo etc. Pars itaque temporis quaelibet est tempus, et, quae sunt in tempore, simplicia, nempe *momenta*, non sunt partes illius, sed *termini*, quos interjacet tempus. Nam datis duobus momentis non datur tempus, nisi quatenus in illis actualia sibi succedunt; igitur praeter momentum datum necesse est, ut detur tempus, in cujus parte posteriori sit momentum aliud.

Lex autem *continuitatis* metaphysica haec est: *mutationes omnes sunt continuae* s. fluunt, h. e. non succedunt sibi status oppositi, nisi per seriem statuum diversorum intermediam. Quia enim status duo oppositi sunt in diversis temporis momentis, inter duo autem momenta semper sit tempus aliquod interceptum, in cujus infinita momentorum serie substantia nec est in uno statuum datorum, nec in altero, nec tamen in nullo; erit in diversis, et sic porro in infinitum.

Celeb. Kaestnerus, hanc Leibnitii legem examini subjecturus, provocat ejus defensores *), ut demonstrent: *motum puncti continuum per omnia latera trianguli esse impossibilem*, quod utique, concessa lege continuitatis, probari necesse esse. En igitur demonstrationem quaesitam. Denotent literae *a b c* tria puncta angularia trianguli rectilinei. Si mobile incedat motu continuo per lineas, *a b*, *b c*, *c a*, h. e. totum perimetrum figurae, necesse est, ut per punctum *b* in directione *a b*, per idem autem punctum *b* etiam in directione *b c* moveatur. Cum autem hi motus sint diversi, non possunt esse *simul*. Ergo momentum praesentiae puncti mobilis in vertice *b*, quatenus movetur in directione *a b*, est diversum a momento praesentiae puncti mobilis in eodem vertice *b*, quatenus movetur secundum directionem *b c*. Sed inter duo momenta est tempus, ergo mobile in eodem puncto per tempus aliquod praesens est i. e. *quiescit*, ideoque non incedit motu continuo, quod contra hypothesin. Eadem demonstratio valet de motu per quaslibet rectas, angulum includentes dabilem. Ergo corpus non mutat directionem in motu continuo, nisi secundum lineam, cujus nulla pars est recta, h. e. curvam, secundum placita Leibnitii.

5. *Tempus non est objectivum aliquid et reale*, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et *intuitus purus.* Substantias enim pa-

---

*) Höhere Mechanik, S. 354.

riter ac accidentia coordinamus, tam secundum simultaneitatem, quam successionem, nonnisi per conceptum temporis; ideoque hujus notio, tanquam principium formae, istorum conceptibus est antiquior. Quod autem relationes attinet s. respectus quoscunque, quatenus sensibus sunt obvii, utrum nempe simul sint, an post se invicem, nihil aliud involvunt, nisi positus in tempore determinandos, vel in eodem ipsius puncto, vel diversis.

Qui realitatem temporis objectivam asserunt, aut illud tanquam fluxum aliquem in exsistendo continuum, absque ulla tamen re exsistente (commentum absurdissimum!) concipiunt, uti potissimum Anglorum philosophi, aut tanquam abstractum reale a successione statuum internorum, uti *Leibnitius* et asseclae statuunt. Posterioris autem sententiae falsitas, cum circulo vitioso in temporis definitione obvia luculenter semet ipsam prodat, et praeterea *simultaneitatem* *), maximum temporis consectarium, plane negligat, ita omnem sanae rationis usum interturbat, quod non motus leges secundum temporis mensuram, sed tempus ipsum, quoad ipsius naturam, per observata in motu, aut qualibet mutationum internarum serie determinari postulet, quo omnis regularum certitudo plane aboletur. Quod autem temporis *quantitatem* non aestimare possimus, nisi in concreto, nempe vel *motu* vel *cogitationum serie*, id inde est, quoniam conceptus temporis tantummodo lege mentis interna nititur, neque est intuitus quidam connatus, adeoque nonnisi sensuum ope actus ille

*) *Simultanea* non sunt ideo talia, quia sibi non succedunt. Nam remota successione tollitur quidem conjunctio aliqua, quae erat per seriem temporis, sed inde non statim oritur *alia* vera relatio, qualis est conjunctio omnium in momento eodem. Simultanea enim perinde junguntur eodem temporis momento, quam successiva diversis. Ideo, quanquam tempus sit unius tantum dimensionis, tamen *ubiquitas* temporis, (ut cum Newtone loquar,) per quam *omnia* sensitive cogitabilia sunt *aliquando*, addit quanto actualium alteram dimensionem, quatenus veluti pendent ab eodem temporis puncto. Nam si tempus designes linea recta in infinitum producta, et simultanea in quolibet temporis puncto per lineas ordinatim applicatas: superficies, quae ita generatur, repraesentabit *mundum phaenomenon*, tam quoad substantiam, quam quoad accidentia.

animi, sua sensa coordinantis, eliciatur. Tantum vero abest, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipsum principium contradictionis eundem praemittat ac sibi conditionis loco substernat. *A* enim et non *A* non *repugnant*, nisi *simul* (h. e. tempore eodem) cogitata de *eodem*, *post* se autem (diversis temporibus) eidem *competere possunt*. Inde possibilitas mutationum nonnisi in tempore cogitabilis, neque tempus cogitabile per mutationes, sed vice versa.

6. Quanquam autem *tempus* in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium qua talium pertinet, est conceptus verissimus et per omnia possibilia sensuum objecta in infinitum patens, intuitivae repraesentationis conditio. Cum enim simultanea qua talia sensibus obvia fieri non possint, nisi ope temporis, mutationes autem non sint, nisi per tempus cogitabiles, patet: hunc conceptum universalem phaenomenorum formam continere, adeoque omnes in mundo eventus observabiles, omnes motus omnesque internas vicissitudines necessario cum axiomatibus de tempore cognoscendis, partimque a nobis expositis consentire, *quoniam nonnisi sub hisce conditionibus, sensuum objecta esse et coordinari possunt.* Absonum igitur est, contra prima temporis puri postulata, e. g. continuitatem etc. rationem armare velle, cum legibus consequantur, quibus nihil prius, nihil antiquius reperitur, ipsaque ratio in usu principii contradictionis hujus conceptus adminiculo carere non possit; usque adeo est primitivus et originarius.

7. Tempus itaque est *principium formale mundi sensibilis* absolute primum. Omnia enim quomodocunque sensibilia non possunt cogitari, nisi vel simul, vel post se invicem posita, adeoque unici temporis tractu quasi involuta ac semet determinato positu respicientia, ita, ut per hunc conceptum, omnis sensitivi primarium, necessario oriatur totum formale, quod non est pars alterius h. e. *mundus phaenomenon.*

§. 15.

De Spatio.

A. *Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis.* Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso, neque res extra se invicem, nisi illas collocando in spatii diversis locis. Possibilitas igitur perceptionum externarum, qua talium, *supponit* conceptum spatii, non *creat*; sicuti etiam, quae sunt in spatio, sensus afficiunt, spatium ipsum sensibus hauriri non potest.

B. *Conceptus spatii est singularis repraesentatio* omnia *in se* comprehendens, non *sub se* continens notio abstracta et communis. Quae enim dicis *spatia plura*, non sunt, nisi ejusdem immensi spatii partes, certo positu se invicem respicientes, neque pedem cubicum concipere tibi potes, nisi ambienti spatio quaquaversum conterminum.

C. *Conceptus spatii itaque est intuitus purus;* cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis. Hunc vero intuitum purum in axiomatibus geometriae et qualibet constructione postulatorum s. etiam problematum mentali animadvertere proclive est. Non dari enim in spatio plures, quam tres dimensiones; inter duo puncta non esse nisi rectam unicam; e dato in superficie plana puncto cum data recta circulum describere etc., non ex universali aliqua spatii notione concludi, sed in ipso tantum, velut in concreto, *cerni* potest. Quae jaceant in spatio dato unam plagam versus, quae in oppositam vergant, discursive describi s. ad notas intellectuales revocari nulla mentis acie possunt, ideoque, cum in solidis perfecte similibus atque aequalibus, sed discongruentibus, cujus generis sunt manus sinistra et dextra, (quatenus solum secundum extensionem concipiuntur,) aut triangula sphaerica e duobus hemisphaeriis oppositis, sit diversitas, per quam impossibile est, ut termini extensionis coincidant, quanquam per omnia, quae notis, menti per sermonem intelligibilibus, efferre licet, sibi substitui possint, patet hic: nonnisi quadam intuitione pura diversitatem, nempe discongruentiam, notari posse. Hinc geometria principiis utitur non indubitatis solum ac discursivis, sed sub obtutum mentis cadentibus, et *evidentia* in demonstrationibus, (quae est claritas certae cognitionis, quatenus assimilatur sensuali,) non solum in ipsa est maxima, sed et unica, quae datur in scientiis puris, omnisque *evidentiae* in aliis *exemplar* et medium; quia, cum geometria *spatii relationes* contempletur, cujus conceptus ipsam omnis intuitus sensualis formam in se continet, nihil potest in perceptis sensu externo clarum esse et perspicuum, nisi mediante eodem intuitu, in quo contemplando scientia illa versatur. Ceterum geometria propositiones suas universales non demonstrat, objectum cogitando per conceptum universalem, quod fit in rationalibus, sed illud oculis subjiciendo per intuitum singularem, quod fit in sensitivis *).

D. *Spatium non est aliquid objectivi* et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed *subjectivum* et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. Qui spatii realitatem defendunt, vel illud, ut *absolutum* et immensum rerum possibilium *receptaculum* sibi concipiunt, quae sententia, post Anglos, geometrarum plurimis arridet, vel contendunt esse *ipsam* rerum exsistentium relationem, rebus sublatis plane evanescentem et nonnisi in actualibus cogitabilem, uti, post Leibnitium, nostratum

---

*) Quod spatium necessario concipiendum sit tanquam quantum continuum, quam facile sit demonstratu, hic praetereo. Inde autem fit, ut simplex in spatio non sit pars, sed terminus. Terminus autem generaliter est id in quanto continuo, quod rationem continet limitum. Spatium, quod non est terminus alterius, est *completum* (*solidum*). Terminus solidi est *superficies*, superficiei *linea*, lineae *punctum*. Ergo tria sunt terminorum genera in spatio, quemadmodum tres dimensiones. Horum terminorum duo (superficies et linea) ipsi sunt spatia. Conceptus *termini* non ingreditur aliud quantum, nisi spatium aut tempus.

plurimi statuunt. Quod attinet primum illud inane rationis commentum, cum veras relationes infinitas, absque ullis erga se relatis entibus, fingat, pertinet ad mundum fabulosum. Verum qui in sententiam posteriorem abeunt, longe deteriori errore labuntur. Quippe cum illi nonnisi conceptibus quibusdam rationalibus s. ad noumena pertinentibus offendiculum ponant, ceteroquin intellectui maxime absconditis e. g. quaestionibus de mundo spirituali, de omnipraesentia etc., hi ipsis phaenomenis et omnium phaenomenorum fidissimo interpreti, geometriae, adversa fronte repugnant. Nam ne apertum in definiendo spatio circulum, quo necessario intricantur, in medium proferam, geometriam ab apice certitudinis deturbatam, in earum scientiarum censum rejiciunt, quarum principia sunt empirica. Nam si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non inest universalitas, nisi comparativa, qualis acquiritur per inductionem h. e. aeque late patens, ac observatur, neque necessitas, nisi secundum stabilitas naturae leges, neque praecisio, nisi arbitrario conficta, et spes est, ut fit in empiricis, spatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum, rectilineum.

E. Quanquam *conceptus spatii*, ut objectivi alicujus et realis entis vel affectionis, sit imaginarius, nihilo tamen secius *respective ad sensibilia quaecunque* non solum est *verissimus*, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum. Nam res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinante. Cum itaque nihil omnino sensibus sit dabile, nisi primitivis spatii axiomatibus ejusque consectariis (geometria praecipiente) conformiter, quanquam horum principium non sit, nisi subjectivum, tamen necessario hisce consentiet, quia hactenus sibimet ipsi consentit, et leges sensualitatis erunt leges naturae, *quatenus in sensus cadere potest*. Natura itaque geometriae praeceptis ad amussim subjecta est, quoad omnes affectiones spatii ibi demonstratas non ex hypothesi ficta, sed intuitive data, tanquam conditione subjectiva omnium phaenomenorum, quibus unquam natura sensibus patefieri potest. Certe, nisi conceptus spatii per mentis naturam originarie datus esset, (ita, ut, qui relationes quascunque alias, quam per ipsum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset.) geometriae in philosophia naturali usus parum tutus foret; dubitari enim posset: an ipsa notio haec ab experientia depromta, satis cum natura consentiat, negatis forsitan, a quibus abstracta erat determinationibus, cujus aliquibus etiam suspicio in mentem incidit. *Spatium* itaque est *principium formale mundi sensibilis* absolute primum, non solum propterea, quod per illius conceptum objecta universi possint esse phaenomena, sed potissimum hanc ob rationem, quod per essentiam non est, nisi unicum, omnia omnino externe sensibilia complectens, adeoque principium constituit *universitatis* h. e. totius, quod non potest esse pars alterius.

Corollarium.

En itaque, *bina cognitionis sensitivae principia*, non, quemadmodum est in intellectualibus, conceptus generales, sed *intuitus singulares*, *attamen puri;* in quibus, non sicut leges rationis praecipiunt, partes et potissimum simplices continent rationem possibilitatis compositi, sed, secundum exemplar intuitus sensitivi, *infinitum continet rationem partis* cujusque cogitabilis ac tandem simplicis s. potius *termini*. Nam nonnisi dato infinito tam spatio, quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum *limitando* est assignabile, et tam punctum, quam momentum per se cogitari non possunt, sed non concipiuntur, nisi in dato jam spatio et tempore, tanquam horum termini. Ergo omnes affectiones primitivae horum conceptuum sunt extra cancellos rationis, ideoque nullo modo intellectualiter explicari possunt. Nihilo tamen minus sunt *substrata intellectus*, e datis intuitive primis, secundum leges logicas, consectaria concludentis, maxima qua fieri potest certitudine. Horum quidem conceptuum *alter* proprie intuitum *objecti*, alter *statum* concernit, inprimis *repraesentativum*. Ideo etiam spatium *temporis* ipsius conceptui ceu typus adhibetur, repraesentando hoc per *lineam*, ejusque terminos (momenta) per puncta. Tempus autem *universali* atque *rationali conceptui* magis *appropinquat*, complectendo omnia omnino suis respectibus, nempe spatium ipsum et praeterea accidentia, quae in relationibus spatii comprehensa non sunt, uti cogitationes animi. Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, sed tamen praecipuas *constituit conditiones, quibus* faventibus *secundum rationis leges mens notiones suas conferre possit;* sic, quid sit impossibile, judicare non possum, nisi de eodem subjecto *eodem tempore* praedicans A et *non* A. Et praesertim, si intellectum advertimus ad experientiam, respectus causae et causati in externis quidem objectis indiget relationibus spatii, in omnibus autem tam externis, quam internis, nonnisi temporis respectu opitulante, quid sit prius, quidnam posterius s. causatum, edoceri mens potest. Et vel ipsius spatii *quantitatem* intelligibilem reddere non licet, nisi illud, relatum ad mensuram tanquam unitatem, exponamus numero, qui ipse non est, nisi multitudo numerando h. e. in tempore dato successive unum uni addendo distincte cognita.

Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum *conceptus* uterque sit *connatus*, an *acquisitus*. Posterius quidem per demonstrata jam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit *philosophiae pigrorum*, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum *conceptus uterque* procul dubio *acquisitus est*, non a sensu quidem objectorum, (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae,) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum est, nisi lex animi.

secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti conjungit.

SECTIO IV.

De principio formae mundi intelligibilis.

§. 16.

Qui spatium et tempus pro reali aliquo et absolute necessario omnium possibilium substantiarum et statuum quasi vinculo habent, haud quicquam aliud requiri putant ad concipiendum: quipote exsistentibus pluribus quidam respectus originarius competat, ceu influxuum possibilium conditio primitiva et formae essentialis universi principium. Nam quia, quaecunque exsistunt, ex ipsorum sententia necessario sunt alicubi, cur sibi certa ratione praesto sint, inquirere supervacaneum ipsis videtur, quoniam id ex spatii, omnia comprehendentis, universitate per se determinetur. Verum praeterquam, quod hic conceptus, uti jam demonstratum est, subjecti potius leges sensitivas, quam ipsorum objectorum conditiones attineat, si vel maxime illi realitatem largiaris, tamen non denotat, nisi intuitive datam coordinationis universalis possibilitatem, adeoque nihilo minus intacta manet quaestio, nonnisi intellectui solubilis: *quonam principio ipsa haec relatio omnium substantiarum nitatur, quae intuitive spectata vocatur spatium*? In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de *principio formae mundi intelligibilis*, ut pateat: quonam pacto possibile sit, *ut plures substantiae in mutuo sint commercio*, et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur mundus? Mundum autem hic non contemplamur, quoad materiam, i. e. substantiarum, quibus constat, naturas, utrum sint materiales, an immateriales, sed quoad formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat nexus et inter omnes totalitas?

§. 17.

Datis pluribus substantiis, *principium commercii* inter illas possibilis *non sola ipsarum exsistentia constat*, sed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipsam subsistentiam non respiciunt aliud quicquam necessario, nisi forte sui causam, at causati respectus ad causam non est commercium, sed dependentia. Igitur, si quoddam illis cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praecise determinante, opus est.

Et in hoc quidem consistit *influxus physici πρῶτον ψεῦδος*, secundum vulgarem ipsius sensum: quod commercium substantiarum et vires transeuntes per solam ipsarum exsistentiam affatim cognoscibiles temere sumat, adeoque non tam sit systema aliquod, quam potius omnis systematis philosophici, tanquam in hoc argumento superflui, neglectus. A qua macula si hunc conceptum liberamus, habemus commercii genus, quod unicum *reale* dici et a quo mundi *totum reale*, non ideale aut imaginarium dici meretur.

§. 18.

Totum e substantiis necessariis est impossibile. Quoniam enim sua cuique exsistentia abunde constat, citra omnem ab alia quavis dependentiam, quae plane in necessaria non cadit, patet: non solum commercium substantiarum (h. e. dependentiam statuum reciprocam) ex ipsarum exsistentia non consequi, sed ipsis tanquam necessariis competere omnino non posse.

§. 19.

Totum itaque substantiarum est totum contingentium et *mundus, per suam essentiam, meris constat contingentibus.* Praeterea nulla substantia necessaria est in nexu cum mundo, nisi ut causa cum causato, ideoque non ut pars cum complementis suis ad totum, (quia nexus compartium est mutuae dependentiae, quae in ens necessarium non cadit.) Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est anima mundi, nec praesentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis.

§. 20.

Substantiae mundanae sunt entia ab alio; sed non a diversis, sed *omnia ab uno.* Fac enim illas esse causata plurium entium necessariorum; in commercio non essent effectus, quorum causae ab omni relatione mutua sunt alienae. Ergo UNITAS in *conjunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab uno.* Hinc forma universi testatur de causa materiae et, nonnisi *causa universorum unica, est causa universitatis;* neque est mundi *architectus,* qui non sit simul *creator.*

§. 21.

Si plures forent causae primae ac necessariae cum suis causatis, eorum opificia essent *mundi,* non *mundus,* quia nullo modo connecterentur ad idem totum, et vice versa: si sint plures mundi extra se actuales, dantur plures causae primae ac necessariae, ita tamen, ut nec mundus unus cum altero, nec causa unius cum mundo causato alterius in ullo sint commercio.

Plures itaque mundi extra se actuales *non per ipsum sui conceptum sunt impossibiles,* (uti Wolfius per notionem complexus s. multitudinis, quam ad totum, qua tale, sufficere putavit, perperam conclusit,) sed sub sola hac conditione, *si unica tantum exsistat causa omnium necessaria.* Si vero admittantur plures, *erunt plures mundi,* in sensu strictissimo metaphysico, *extra se possibiles.*

§. 22.

Si, quemadmodum a dato mundo ad causam omnium ipsius partium unicam valet consequentia, ita etiam vice versa a data causa communi omnibus ad nexum horum inter se, adeoque ad formam mundi, similiter procederet argumentatio, (quanquam fateor hanc conclusionem mihi non aeque perspicuam videri,) nexus substantiarum primitivus non foret contingens, sed per *sustentationem* omnium *a principio communi* necessarius, adeoque harmonia proficiscens ab ipsa earum subsistentia, fundata in causa communi, procederet secundum regulas communes. *Harmoniam* aut talem voco *generaliter stabilitam*, cum illa, quae locum non habet, nisi quatenus status quilibet substantiae individuales adaptantur statui alterius, sit *harmonia singulariter stabilita* et commercium e priori harmonia sit reale et *physicum*, e posteriori autem ideale et *sympatheticum*. Commercium itaque omne substantiarum universi est *externe stabilitum* (per causam omnium communem), et vel generaliter stabilitum per influxum physicum (emendatiorem v. §. 13), vel individualiter ipsarum statibus conciliatum, posterius autem vel per primam cujusvis substantiae constitutionem *originarie* fundatum, vel *occasione* cujuslibet mutationis impressum, quorum illud *harmonia praestabilita*, hoc *occasionalismus* audit. Si itaque per sustentationem omnium substantiarum ab uno *necessaria* esset *conjunctio* omnium, qua constituunt unum, commercium substantiarum universale erit per *influxum physicum*, et mundus totum reale; sin minus, commercium erit sympatheticum (h. e. harmonia absque vero commercio) et mundus nonnisi totum ideale. Mihi quidem, quanquam non demonstratum, tamen abunde etiam aliis ex rationibus probatum est prius.

Scholion.

Si pedem aliquantulum ultra terminos certitudinis apodicticae, quae metaphysicam decet, promovere fas esset, operae pretium videtur, quaedam, quae pertinent ad intuitus sensitivi non solum leges, sed etiam causas, per *intellectum* tantum cognoscendas, indagare. Nempe mens humana non afficitur ab externis, mundusque ipsius adspectui non patet in infinitum, nisi *quatenus ipsa cum omnibus aliis sustentatur ab eadem vi infinita unius.* Hinc non sentit externa, nisi per praesentiam ejusdem causae sustentatricis communis, ideoque spatium, quod est conditio universalis et necessaria compraesentiae omnium sensitive cognita, dici potest OMNIPRAESENTIA PHAENOMENON. (Causa enim universi non est omnibus atque singulis propterea praesens, quia est in ipsorum locis, sed sunt loca h. e. relationes substantiarum possibiles, quia omnibus intime praesens est.) Porro, quoniam possibilitas mutationum et successionum omnium, cujus principium, quatenus sensitive cognoscitur, residet in conceptu temporis, supponit perdurabilitatem subjecti, cujus status oppositi succedunt, id autem, cujus status fluunt, non durat, nisi sustentetur ab alio; conceptus temporis tanquam unici infiniti et immutabilis *), in quo sunt et durant omnia, est *causae* generalis *aeternitas, phaenomenon.* Verum consultius videtur, littus legere cognitionum per intellectus nostri mediocritatem nobis concessarum, quam in altum indagationum ejusmodi mysticarum provehi, quemadmodum fecit Mallebranchius, cujus sententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abest: *nempe nos omnia intueri in Deo.*

SECTIO V.

De methodo circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis.

§. 23.

In omnibus scientiis, quarum principia intuitive dantur vel per intuitum sensualem (experientiam), vel per intuitum sensitivum quidem, at purum (conceptus spatii, temporis et numeri), h. e. in scientia naturali et mathesi, *usus dat methodum;* et tentando atque inveniendo, postquam scientia ad amplitudinem aliquam et concinnitatem provecta est, elucescit, qua via atque ratione incedendum sit, ut fiat consummata et, abstersis maculis tam errorum, quam confusarum cogitationum, purior nitescat; perinde ac grammatica post usum uberiorem sermonis, stilus post poëmatum aut orationum elegantia exempla regulis et disciplinae ansam praebuerunt. *Usus* autem *intellectus* in talibus scientiis, quarum tam conceptus primitivi, quam axiomata sensitivo intuitu dantur, non est nisi *logicus*, h. e. per quem tantum cognitiones sibi invicem subordinamus quoad universalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, consectaria intuitus puri axiomatibus intuitivis. Verum in philosophia pura, qualis est metaphysica, in qua *usus intellectus* circa principia est *realis*, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur, et, quoniam non sunt intuitus, ab erroribus non sunt immunia, *methodus antevertit omnem scientiam*, et quicquid tentatur ante hujus praecepta probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria rejiciendum videtur. Nam cum rectus rationis usus hic ipsa principia constituat, et tam objecta, quam, quae de ipsis cogitanda sunt, axiomata per ipsius indolem solam primo innotescant, expositio legum rationis purae est ipsa scientiae genesis, et earum a legibus supposititiis distinctio criterium veritatis. Hinc, quoniam methodus hujus scientiae hoc tempore celebrata non sit, nisi qualem logica omnibus scientiis generaliter praecipit, illa autem, quae singulari metaphysicae ingenio sit accommodata, plane ignoretur, mirum non est, quod hujus indaginis studiosi saxum suum Sisypheum volvendo in aevum vix aliquid adhucdum profecisse videantur. Quanquam autem mihi hic nec animus est nec copia, fusius de tam insigni et latissime patenti argumento disserendi, tamen, quae partem hujus methodi haud contemnendam constituunt, nempe *sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium*, non quatenus solum incautis obrepit in applicatione principiorum, sed ipsa principia spuria sub specie axiomatum effingit, brevibus iam adumbrabo.

---

*) Temporis momenta non sibi videntur succedere, quia hoc pacto aliud adhuc tempus ad momentorum successionem praemittendum esset; sed per intuitum sensitivum actualia quasi per seriem continuam momentorum descendere videntur.

§. 24.

Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, *ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant.* Nam quia *praedicatum* in quolibet judicio, intellectualiter enunciato, *est conditio*, absque qua subjectum cogitabile non esse asseritur, adeoque praedicatum sit cognoscendi principium; si est conceptus sensitivus, non erit nisi conditio sensitivae cognitionis possibilis, adeoque apprime quadrabit in subjectum judicii, cujus conceptus itidem est sensitivus. At si admoveatur conceptui intellectuali, judicium tale nonnisi secundum leges subjectivas erit validum, hinc de notione intellectuali ipsa non praedicandum et objective efferendum, sed *tantum ut conditio, absque qua sensitivae cognitioni conceptus dati locus non est* *). Quoniam autem praestigiae intellectus, per subornationem conceptus sensitivi tanquam notae intellectualis, dici potest (secundum analogiam significatus recepti) *vitium subreptionis*, erit permutatio intellectualium et sensitivorum *vitium subreptionis metaphysicum* (*phaenomenon intellectuatum*, si barbarae voci venia est,) adeoque axioma tale *hybridum*, quod sensitiva pro necessario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat, mihi vocatur *axioma subreptitium*. Et ex hisce quidem axiomatibus spuriis prodierunt principia

---

*) Foecundus et *facilis* est hujus criterii usus in *dignoscendis* principiis, quae tantum leges cognitionis sensitivae enunciant, ab iis, quae praeterea aliquid *circa* objecta ipsa praecipiunt. Nam si praedicatum sit conceptus intellectualis, respectus ad subjectum judicii, quantumvis sensitive cogitatum, denotat semper notam objecto ipsi competentem. At si *praedicatum sit conceptus sensitivus*, quoniam leges cognitionis sensitivae non sunt conditiones possibilitatis rerum ipsarum, *de subjecto judicii intellectualiter cogitato* non valebit, adeoque objective enunciari non poterit. Sic in vulgari illo axiomate: quicquid *existit*, est *alicubi*, cum praedicatum contineat conditiones cognitionis sensitivae, non poterit de subjecto judicii, nempe *existenti* quolibet generaliter enunciari; adeoque formula haec objective praecipiens falsa est. Verum si convertatur propositio, ita ut praedicatum fiat conceptus intellectualis, emerget verissima, uti: quicquid est alicubi, existit.

fallendi intellectus per omnem metaphysicam pessime grassata. Ut autem habeamus, quod in promtu sit et luculenter cognoscibile, horum judiciorum criterium et veluti Lydium lapidem, quo illa dignoscamus a genuinis, simulque, si forsan firmiter adhaerere intellectui videantur, artem quandam docimasticam, cujus ope, quantum pertineat ad sensitiva, quantum ad intellectualia, aequa fieri possit aestimatio, altius in hanc quaestionem descendendum esse puto.

§. 25.

En igitur Principium Reductionis axiomatis cujuslibet subrepticii: *si de conceptu quocunque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad respectus* Spatii atque Temporis, *objective non est enuntiandum et non denotat nisi conditionem, sine qua conceptus datus sensitive cognoscibilis non est.* Quod ejusmodi axioma sit spurium et, si non falsum, saltim temere et precario assertum, inde liquet: quia, cum subjectum judicii intellectualiter concipiatur, pertinet ad objectum, praedicatum autem, cum determinationes spatii ac temporis contineat, pertinet tantum ad conditiones sensitivae cognitionis humanae, quae, quia non cuilibet cognitioni ejusdem objecti necessario adhaeret, de dato conceptu intellectuali universaliter enuntiari non potest. Quod autem intellectus huic subreptionis vitio tam facile subjiciatur, inde est: quia sub patrocinio alius cujusdam regulae verissimae deluditur. Recte enim supponimus: *quicquid ullo plane intuitu cognosci non potest, prorsus non esse cogitabile*, adeoque impossibile. Quoniam autem alium intuitum, praeter eum, qui fit secundum formam spatii ac temporis, nulla mentis contentione ne fingendo quidem assequi possumus, accidit: ut omnem omnino intuitum, qui hisce legibus adstrictus non est, pro impossibili habeamus, (intuitum purum intellectualem et legibus sensuum exemtum, qualis est divinus, quem Plato vocat ideam, praetereuntes,) ideoque omnia possibilia axiomatibus sensitivis spatii ac temporis subjiciamus.

§. 26.

Omnes autem sensitivarum cognitionum sub specie intellectualium praestigiae, e quibus oriuntur axiomata subreptitia, ad tres species revocari possunt, quorum formulas generales has habeto:

1. Eadem conditio sensitiva, sub qua sola *intuitus* objecti est possibilis, est conditio ipsius *possibilitatis objecti.*
2. Eadem conditio sensitiva, sub qua sola *data sibi conferri possunt ad formandum conceptum objecti intellectualem*, est etiam conditio ipsius possibilitatis objecti.
3. Eadem conditio sensitiva, sub qua *subsumtio objecti alicujus obvii sub dato conceptu intellectuali* solum possibilis est, est etiam conditio possibilitatis ipsius objecti.

§. 27.

Axioma subreptitium PRIMAE classis est: *quicquid est, est alicubi et aliquando**). Hoc vero principio spurio omnia entia, etiamsi intellectualiter cognoscantur, conditionibus spatii atque temporis in exsistendo adstringuntur. Hinc de substantiarum immaterialium, (quarum tamen eandem ob causam nullus datur intuitus sensitivus, nec sub tali forma repraesentatio,) locis in universo corporeo, de sede animae, et id genus alias quaestiones jactant inanes, et cum sensitiva intellectualibus, ceu quadrata rotundis, improbe misceantur, plerumque accidit, ut disceptantium alter hircum mulgere, alter cribrum supponere videatur. Est autem immaterialium in mundo corporeo praesentia virtualis, non localis, (quanquam ita improprie vocitetur;) spatium autem non continet conditiones possibilium actionum mutuarum, nisi materiae; quidnam vero immaterialibus substantiis relationes externas virium tam inter se, quam erga corpora constituat, intellectum humanum plane fugit, uti vel perspicacissimus Eulerus, cetera phaenomenorum magnus indagator et arbiter (in literis ad principem quandam Germaniae missis) argute notavit. Cum autem ad entis summi et extramundani conceptum pervenerint, dici non potest, quantum hisce obvolitantibus intellectui umbris ludificentur. *Praesentiam* Dei sibi fingunt *localem*, Deumque mundo involvunt, tanquam infinito spatio simul comprehensum, hanc ipsi limitationem compensaturi, videlicet localitate quasi per *eminentiam* concepta h. e. infinita. At in pluribus locis simul esse, absolute impossibile est, quia loca diversa sunt extra se invicem, ideoque, quod est in pluribus locis, est extra semet ipsum, sibique ipsi externe praesens, quod implicat. Quod autem tempus attinet, postquam illud non solum legibus cognitionis sensitivae exemerunt, sed ultra mundi terminos ad ipsum ens extramundanum, tanquam cognitionem exsistentiae ipsius, transtulerunt, inextricabili labyrintho sese involvunt. Hinc absonis quaestionibus ingenia excruciant, v. g. cur Deus mundum non multis retro seculis reddiderit. Facile quidem concipi posse sibi persuadent, quipote Deus praesentia h. e. actualia *temporis*, *in quo est*, cernat, at quomodo futura h. e. actualia *temporis*, *in quo nondum est*, prospiciat, difficile intellectu putant. (Quasi exsistentia entis necessarii per omnia temporis imaginarii momenta successive descendat et parte durationis suae jam exhausta, quam adhuc victurus sit aeternitatem una cum simultaneis mundi eventibus prospiciat.) Quae omnia notione temporis probe perspecta fumi instar evanescunt.

---

*) Spatium et tempus concipiuntur, quasi omnia sensibus ulla ratione obvia *in se* comprehendant. Ideo non datur secundum leges mentis humanae ullius entis intuitus, nisi ut *in spatio ac tempore* contenti. Comparari huic praejudicio potest aliud, quod proprie non est axioma subreptitium, sed ludibrium phantasiae, quod ita exponi posset generali formula: quicquid exsistit, *in illo est spatium et tempus*, h. e. omnis substantia est *extensa* et continuo *mutata*. Quanquam enim, quorum conceptus sunt crassiores, hac imaginandi lege firmiter adstringuntur, tamen facile ipsi perspiciunt: hoc pertinere tantum ad conatus phantasiae, rerum sibi species adumbrandi, non ad conditiones exsistendi.

§. 28.

Secundae speciei praejudicia, cum intellectui imponant per conditiones sensitivas, quibus mens adstringitur, si in quibusdam casibus ad intellectualem pertingere vult, adhuc magis se abscondunt. Horum unum est quod quantitatis, alterum quod qualitatum generaliter afficit cognitionem. Prius est: *omnis multitudo actualis est dabilis numero* ideoque omne quantum finitum, posterius: *quicquid est impossibile, sibi contradicit.* In utroque conceptus temporis quidem non ingreditur notionem ipsam praedicati, neque censetur nota esse subjecti, attamen ut medium inservit conceptui praedicati informando, adeoque ceu conditio afficit conceptum intellectualem subjecti, quatenus nonnisi ipsius subsidio ad hunc pertingimus.

Quod itaque attinet *prius;* cum omne quantum atque series quaelibet non cognoscatur distincte, nisi per coordinationem successivam, conceptus intellectualis quanti et multitudinis opitulante tantum hoc conceptu temporis oritur et nunquam pertingit ad completudinem, nisi synthesis absolvi possit tempore finito. Inde est: quod *infinita series* coordinatorum secundum intellectus nostri limites distincte comprehendi non possit, adeoque per vitium subreptionis videatur impossibilis. Nempe secundum leges intellectus puri quaelibet series causatorum habet sui *principium*, h. e. non datur regressus in serie causatorum absque termino, secundum leges autem sensitivas quaelibet series coordinatorum habet sui *initium* assignabile, quae propositiones, quarum posterior *mensurabilitatem* seriei, prior *dependentiam* totius involvit, perperam habentur pro identicis. Pari modo *argumento intellectus*, quo probatur: quod dato composito substantiali dentur compositionis principia h. e. simplicia, se adjungit *supposititium* aliquod, a sensitiva cognitione subornatum, quod nempe in tali composito regressus in partium compositione non detur in infinitum, h. e. quod definitus detur in quolibet composito partium numerus, cujus certe sensus priori non est geminus, adeoque temere illi substituitur. Quod itaque quantum mundanum sit limitatum, (non maximum,) quod agnoscat sui principium, quod corpora constent simplicibus, sub rationis signo utique certo cognosci potest. Quod autem universum, quoad molem, sit mathematice finitum, quod aetas ipsius transacta sit ad mensuram dabilis, quod simplicium, quodlibet corpus constituentium, sit definitus numerus, sunt propositiones, quae aperte ortum suum e natura cognitionis sensitivae loquuntur, et utcunque ceteroquin haberi possint pro veris, tamen macula haud dubia originis sua laborant.

Quod autem *posterius* concernit *axioma subreptitium*, oritur temere convertendo contradictionis principium. Adhaeret autem hic primitivo judicio conceptus temporis eatenus, quod datis *eodem tempore* contradictorie oppositis in eodem, liqueat impossibilitas, quod ita enunciatur: *quicquid simul est ac non est, est impossibile.* Hic, cum per intellectum aliquid praedicetur in casu, qui secundum leges sensitivas datus est, judicium apprime verum est et evidentissimum. Contra ea, si convertas idem axioma, ita ut dicas: *omne impossibile simul est ac non est* s. involvit contradictionem, per sensitivam cognitionem generaliter aliquid praedicas de objecto rationis, ideoque conceptum intellectualem de possibili aut impossibili subjicis conditionibus cognitionis sensitivae, nempe respectibus temporis, quod quidem de legibus, quibus adstringitur et limitatur intellectus humanus, verissimum est, objective autem et generaliter nullo modo concedi potest. Nempe noster quidem intellectus *impossibilitatem non animadvertit*, nisi ubi notare potest simultaneam oppositorum de eodem enuntiationem, h. e. tantummodo, ubi occurrit contradictio. Ubicunque igitur talis conditio non obvenit, ibi nullam intellectui humano de impossibilitate judicium vacat. Quod autem ideo nulli plane intellectui liceat, adeoque, *quicquid non involvit contradictionem, ideo sit possibile*, temere concluditur, subjectivas judicandi conditiones pro objectivis habendo. Hinc tot vana commenta *virium*, nescio quarum, pro lubitu confictarum, quae absque obstaculo repugnantiae e quolibet ingenio architectonico, seu si mavis, ad chimaeras proclivi turbatim prorumpunt. Nam cum *vis* non aliud sit, quam *respectus* substantiae *A* ad *aliud quiddam B* (accidens) tanquam rationis ad rationatum, vis cujusque possibilitas *non nititur identitate* causae et causati, s. substantiae et accidentis, ideoque etiam impossibilitas virium falso confictarum *non pendet a sola contradictione.* Nullam igitur *vim originariam* ut possibilem sumere licet, nisi *datam ab experientia,* neque ulla intellectus perspicacia ejus possibilitas a priori concipi potest.

§. 29.

Tertiae speciei axiomata subreptitia e conditionibus *subjecto* propriis, a quibus in *objecta* temere transferuntur, non ita pullulant, ut, (quemadmodum fit in iis, quae sunt classis secundae,) ad conceptum intellectualem *per sensitive data* sola pateat via, sed quia his tantum auxiliantibus ad *datum* per experientiam *casum applicari* h. e. cognosci potest, utrum aliquid sub certo conceptu intellectuali contineatur, nec ne. Ejusmodi est tritum illud in quibusdam scholis: *quicquid exsistit contingenter, aliquando non exsistit.* Oritur hoc principium supposititium e penuria intellectus, contingentiae aut necessitatis notas *nominales* plerumque, *reales* raro perspicientis. Hinc utrum oppositum alicujus substantiae possibile sit, cum per notas a priori depromtas vix perspiciatur, aliunde non cognoscetur, quam *si eam aliquando non fuisse constet;* et mutationes verius testantur contingentiam, quam contingentia mutabilitatem, ita ut, si nihil in mundo obveniret fluxum et transitorium, vix aliqua nobis notio contingentiae oboriretur. Ideoque propositio directa cum sit verissima: *quicquid aliquando non fuit, est contingens,* inversa ipsius non indigitat, nisi conditiones, sub quibus solis, utrum aliquid exsistat necessario, an contingenter, dignoscere licet; ideoque si ceu lex subjectiva, (qualis revera est,) enuntietur, ita efferri debet: *de quo non constat, quod aliquando non fuerit, illius contingentiae notae sufficientes per communem intelligentiam non dantur;* quod tandem tacite abit in conditionem objectivam; quasi absque hoc annexo, contingentiae plane locus non sit. Quo facto exsurgit axioma adulterinum et erroneum. Nam mundus hic, quanquam contingenter existens, *est sempiternus* h. e. omni tempore simultaneus, ut ideo tempus aliquod fuisse, quo non exstiterit, perperam asseratur.

§. 30.

Accedunt principiis subreptitiis magna affinitate alia quaedam, quae quidem conceptui dato intellectuali nullam sensitivae cognitionis maculam affricant, sed quibus tamen intellectus ita luditur, ut ipsa habeat pro argumentis ab objecto depromtis, cum tantummodo per convenientiam, cum libero et amplo intellectus usu, pro ipsius singulari natura nobis commendentur. Ideoque, aeque ac ea, quae superius a nobis enumerata sunt, nituntur rationibus *subjectivis*, verum non legibus sensitivae cognitionis, sed ipsius intellectualis, nempe conditionibus, quibus ipsi facile videtur et promtum perspicacia sua utendi. Liceat mihi horum principiorum, quantum equidem scio, nondum alibi distincte expositorum, hic coronidis loco mentionem aliquam injicere. Voco autem *principia convenientiae* regulas illas judicandi, quibus libenter nos submittimus et quasi axiomatibus inhaeremus, hanc solum ob rationem, quia, *si ab iis discesserimus, intellectui nostro nullum fere de objecto dato judicium liceret.* In horum censum veniunt sequentia. Primum, quo sumimus: *omnia in universo fieri secundum ordinem naturae;* quod quidem principium Epicurus absque ulla restrictione, omnes autem philosophi, cum rarissima et non sine summa necessitate admittenda exceptione, uno ore profitentur. Ita autem statuimus, non propterea, quod eventuum mundanorum secundum leges naturae communes tam amplam possideamus cognitionem, aut supernaturalium nobis pateret vel impossibilitas, vel minima possibilitas hypothetica, sed quia, si ab ordine naturae discesseris, intellectui nullus plane usus esset, et temeraria citatio supernaturalium est pulvinar intellectus pigri. Eandem ob rationem *miracula comparativa*, influxus nempe spirituum sollicite arcemus ab expositione phaenomenorum, quia cum eorum natura nobis incognita sit, intellectus magno suo detrimento a luce experientiae, per quam solam legum judicandi sibi comparandarum ipsi copia est, ad umbras incognitarum nobis specierum et causarum averteretur. SECUNDUM *est favor* ille *unitatis*, philosophico ingenio proprius, a quo pervulgatus iste canon profluxit: *principia non esse multiplicanda praeter summam necessitatem;* cui suffragamur, non ideo, quia causalem in mundo unitatem vel ratione vel experientia perspiciamus, sed illam ipsam indagamus impulsu intellectus, qui tantundem sibi in explicatione phaenomenorum profecisse videtur, quantum ab eodem principio ad plurima rationata descendere ipsi concessum est. TERTIUM ejus generis principiorum est: *nihil omnino materiae oriri, aut interire*, omnesque mundi vicissitudines solam concernere formam; quod postulatum, suadente intellectu communi, omnes philosophorum scholas pervagatum est, non quod illud pro comperto, aut per argumenta a priori demonstrato habitum sit, sed quia, si materiam ipsam fluxam et transitoriam admiseris, nihil plane stabile et perdurabile reliqui fieret, quod explicationi phaenomenorum secundum leges universales et perpetuas adeoque usui intellectus amplius inserviret.

Et haec quidem de methodo, potissimum circa discrimen sensitivae atque intellectualis cognitionis, quae si aliquando curatiori indagatione ad amussim redacta fuerit, scientiae propaedeuticae loco erit, omnibus in ipsos metaphysicae recessus penetraturis immensum quantum profuturae.

Nota. Quoniam in extrema hac sectione indagatio methodi omnem facit paginam, et regulae, praecipientes veram circa sensitiva argumentandi formam, propria luce splendeant, nec eam ab exemplis illustrationis causa allatis mutuentur, horum tantummodo quasi in transcursu mentionem injeci. Quare mirum non est, nonnulla ibi audacius, quam verius plerisque asserta visum iri, quae utique, cum aliquando licebit esse prolixiori, majus argumentorum robur sibi exposcent. Sic, quae §. 27 de immaterialium localitate attuli, explicatione indigent, quam, si placet, quaeras apud Eulerum l. c. Tom. II. p. 49. 52. Anima enim non propterea cum corpore est in commercio, quia in certo ipsius loco detinetur, sed tribuitur ipsi locus in universo determinatus ideo, quia cum corpore quodam est in mutuo commercio, quo soluto omnis ipsius in spatio positus tollitur. *Localitas* itaque illius est *derivativa* et contingenter ipsi conciliata, *non primitiva* atque exsistentiae ipsius adhaerens conditio necessaria, propterea quod quaecunque per se sensuum externorum, (quales sunt homini,) objecta esse non possunt, i. e. *immaterialia*, a conditione universali *externe sensibilium*, nempe spatio plane eximuntur. Hinc animae localitas absoluta et immediata denegari et tamen hypothetica et mediata tribui potest.

V.

Prolegomena

zu

einer jeden künftigen Metaphyſik,

die

als Wiſſenſchaft

wird auftreten können.

1783.

Dieſe Prolegomena ſind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, ſondern für künftige Lehrer, und ſollen auch dieſen nicht etwa dienen, um den Vortrng einer ſchon vorhandenen Wiſſenſchaft anzuordnen, ſondern um dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt allererſt zu erfinden.

Es gibt Gelehrte, denen die Geſchichte der Philoſophie (der alten ſowohl, als neuen) ſelbſt ihre Philoſophie iſt; für dieſe ſind gegenwärtige Prolegomena nicht geſchrieben. Sie müſſen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft ſelbſt zu ſchöpfen bemüht ſind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdenn wird an ihnen die Reihe ſein, von dem Geſchehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kann nichts geſagt werden, was ihrer Meinung nach nicht ſchon ſonſt geſagt worden iſt, und in der That mag dieſes auch als eine untrügliche Vorherſagung für alles Künftige gelten; denn da der menſchliche Verſtand über unzählige Gegenſtände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weiſe geſchwärmt hat, ſo kann es nicht leicht fehlen, daß nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden ſollte, was damit einige Aehnlichkeit hätte.

Meine Abſicht iſt, Alle diejenigen, ſo es werth finden, ſich mit Metaphyſik zu beſchäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich nothwendig ſei, ihre Arbeit vor der Hand auszuſetzen, alles bisher Geſchehene als ungeſchehen anzuſehen und vor allen Dingen zuerſt die Frage aufzuwerfen: „ob auch ſo etwas, als Metaphyſik, überall nur möglich ſei?“

Iſt ſie Wiſſenſchaft, wie kommt es, daß ſie ſich nicht, wie andere Wiſſenſchaften, in allgemeinen und daurenden Beifall ſetzen kann? Iſt ſie keine, wie geht es zu, daß ſie doch unter dem Scheine einer Wiſſenſchaft unaufhörlich groß thut und den menſchlichen Verſtand mit niemals erlöſchenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag alſo entweder ſein Wiſſen oder Nichtwiſſen demonſtriren, ſo muß doch einmal über die Natur dieſer angemaßten Wiſſenſchaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demſelben Fuße kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es ſcheint beinahe belachenswerth, indeſſen daß jede andere Wiſſenſchaft unaufhörlich fortrückt, ſich in dieſer, die doch die Weisheit ſelbſt ſein will, deren Orakel jeder Menſch befragt, beſtändig auf derſelben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben ſich ihre Anhänger gar ſehr verloren, und man ſieht nicht, daß diejenigen, die ſich ſtark genug fühlen, in anderen Wiſſenſchaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieſer wagen wollen, wo Jedermann, der ſonſt in allen übrigen Dingen unwiſſend iſt, ſich ein entſcheidendes Urtheil anmaßt, weil in dieſem Lande in der That noch kein ſicheres Maaß und Gewicht vorhanden iſt, um Gründlichkeit von ſeichtem Geſchwätze zu unterſcheiden.

Es iſt aber eben nicht ſo was Unerhörtes, daß, nach langer Bearbeitung einer Wiſſenſchaft, wenn man Wunder denkt, wie weit man ſchon darin gekommen ſei, endlich ſich Jemand die Frage einfallen läßt: ob und wie überhaupt eine ſolche Wiſſenſchaft möglich ſei? Denn die menſchliche Vernunft iſt ſo bauluſtig, daß ſie mehrmalen ſchon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu ſehen, wie das Fundament deſſelben wohl beſchaffen ſein möchte. Es iſt niemals zu ſpät, vernünftig und weiſe zu werden; es iſt aber jederzeit ſchwerer, wenn die Einſicht ſpät kommt, ſie in Gang zu bringen.

Zu fragen: ob eine Wiſſenſchaft auch wohl möglich ſei, ſetzt voraus, daß man an der Wirklichkeit derſelben zweifle. Ein ſolcher Zweifel aber beleidigt Jedermann, deſſen ganze Habſeligkeit vielleicht in dieſem vermeinten Kleinode beſtehen möchte; und daher mag ſich der, ſo ſich dieſen Zweifel entfallen läßt, nur immer auf Widerſtand von allen Seiten gefaßt machen. Einige werden in ſtolzem Bewußtſein ihres alten und eben daher für rechtmäßig gehaltenen Beſitzes, mit ihren metaphyſiſchen Compendien in der Hand, auf ihn mit Verachtung herabſehen; Andere, die nirgend etwas ſehen, als was mit dem einerlei iſt, was ſie ſchon ſonſt irgendwo geſehen haben, werden ihn nicht verſtehen, und Alles wird einige Zeit hindurch ſo bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung beſorgen oder hoffen ließe.

Gleichwohl getraue ich mir vorauszuſagen, daß der ſelbſtdenkende Leſer dieſer Prolegomenen nicht blos an ſeiner bisherigen Wiſſenſchaft zweifeln, ſondern in der Folge gänzlich überzeugt ſein werde, daß es dergleichen gar nicht geben könne, ohne daß die hier geäußerten Forderungen geleiſtet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und da dieſes noch niemals geſchehen, daß es überall noch keine Metaphyſik gebe. Da ſich indeſſen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann*), weil das Intereſſe der allgemeinen Menſchenvernunft mit ihr gar zu innigſt verflochten iſt, ſo wird er geſtehen, daß eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derſelben, nach einem bisher ganz unbekannten Plane, unausbleiblich bevorſtehe, man mag ſich nun eine Zeitlang dagegen ſträuben, wie man wolle.

Seit Locke's und Leibnitz's Verſuchen, oder vielmehr ſeit dem Entſtehen der Metaphyſik, ſo weit die Geſchichte derſelben reicht, hat ſich keine Begebenheit zugetragen, die in Anſehung des Schickſals dieſer Wiſſenſchaft hätte entſcheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieſelbe machte. Er brachte kein Licht in dieſe Art von Erkenntniß, aber er ſchlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, deſſen Glimmen ſorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden.

Hume ging hauptſächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphyſik, nämlich dem der Verknüpfung der Urſache und Wirkung, (mithin auch deſſen Folgebegriffe der Kraft und Handlung ꝛc.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgibt,

---

*) Rusticus exspectat, dum defluat amnis; at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.
Horat.

ihn in ihrem Schooße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte ſie ſich denkt: daß etwas ſo beſchaffen ſein könne, daß, wenn es geſetzt iſt, dadurch auch etwas Anderes nothwendig geſetzt werden müſſe; denn das ſagt der Begriff der Urſache. Er bewies unwiderſprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich ſei, a priori und aus Begriffen eine ſolche Verbindung zu denken, denn dieſe enthält Nothwendigkeit; es iſt aber gar nicht abzuſehen, wie darum, weil Etwas iſt, etwas Anderes nothwendiger Weiſe auch ſein müſſe, und wie ſich alſo der Begriff von einer ſolchen Verknüpfung a priori einführen laſſe. Hieraus ſchloß er, daß die Vernunft ſich mit dieſem Begriffe ganz und gar betrüge, daß ſie ihn fälſchlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts Anderes, als ein Baſtard der Einbildungskraft ſei, die, durch Erfahrung beſchwängert, gewiſſe Vorſtellungen unter das Geſetz der Aſſociation gebracht hat und eine daraus entſpringende ſubjective Nothwendigkeit d. i. Gewohnheit für eine objective aus Einſicht unterſchiebt. Hieraus ſchloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, ſolche Verknüpfungen, auch ſelbſt nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdenn bloſe Erdichtungen ſein würden, und alle ihre vorgeblich a priori beſtehenden Erkenntniſſe wären nichts, als falſch geſtempelte gemeine Erfahrungen, welches eben ſo viel ſagt, als es gäbe überall keine Metaphyſik und könne auch keine geben *).

So übereilt und unrichtig auch ſeine Folgerung war, ſo war ſie doch wenigſtens auf Unterſuchung gegründet, und dieſe Unterſuchung war es wohl werth, daß ſich die guten Köpfe ſeiner Zeit

---

*) Gleichwohl nannte Hume eben dieſe zerſtörende Philoſophie ſelbſt Metaphyſik, und legte ihr einen hohen Werth bei. „Metaphyſik und Moral, ſagt er (Verſuche 4. Theil, S. 214, deutſche Ueberſ.), ſind die wichtigſten Zweige der Wiſſenſchaft; Mathematik und Naturwiſſenſchaft ſind nicht halb ſo viel werth.“ Der ſcharfſinnige Mann ſah aber hier blos auf den negativen Nutzen, den die Mäßigung der übertriebenen Anſprüche der ſpeculativen Vernunft haben würde, um ſo viel endloſe und verfolgende Streitigkeiten, die das Menſchengeſchlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den poſitiven Schaden aus den Augen, der daraus entſpringt, wenn der Vernunft die wichtigſten Ausſichten genommen werden, nach denen allein ſie dem Willen das höchſte Ziel aller ſeiner Beſtrebungen ausſtecken kann.

vereinigt hätten, die Aufgabe, in dem Sinne, wie er ſie vortrug, wo möglich glücklicher aufzulöſen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wiſſenſchaft hätte entſpringen müſſen.

Allein das der Metaphyſik von jeher ungünſtige Schickſal wollte, daß er von Keinem verſtanden würde. Man kann es, ohne eine gewiſſe Pein zu empfinden, nicht anſehen, wie ſo ganz und gar ſeine Gegner, Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Prieſtley den Punct ſeiner Aufgabe verfehlten, und indem ſie immer das als zugeſtanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit großer Unbeſcheidenheit dasjenige bewieſen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, ſeinen Wink zur Verbeſſerung ſo verkannten, daß Alles in dem alten Zuſtande blieb, als ob nichts geſchehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Urſache richtig, brauchbar und in Anſehung der ganzen Naturerkenntniß unentbehrlich ſei, denn dieſes hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; ſondern ob er durch die Vernunft a priori gedacht werde und, auf ſolche Weiſe, eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit, und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht blos auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt ſei, hierüber erwartete Hume Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Urſprunge des Begriffs, nicht von der Unentbehrlichkeit deſſelben im Gebrauche; wäre jenes nur ausgemittelt, ſo würde es ſich wegen der Bedingungen ſeines Gebrauches, und des Umfangs, in welchem er gültig ſein kann, ſchon von ſelbſt gegeben haben.

Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Gnüge zu thun, ſehr tief in die Natur der Vernunft, ſofern ſie blos mit reinem Denken beſchäftigt iſt, hineindringen müſſen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einſicht trotzig zu thun, nämlich die Berufung auf den gemeinen Menſchenverſtand. In der That iſts eine große Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, ſchlichten) Menſchenverſtand zu beſitzen. Aber man muß ihn durch Thaten beweiſen, durch das Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und ſagt, nicht aber dadurch, daß, wenn man nichts Kluges zu ſeiner Rechtfertigung vorzubringen weiß, man ſich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einſicht und Wiſſenſchaft auf die Neige gehen, alsdenn und nicht eher, ſich auf den gemeinen Menſchenverſtand zu berufen, das iſt eine von den ſubtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der ſchaalſte Schwätzer mit dem gründlichſten Kopfe getroſt aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Reſt von Einſicht da iſt, wird man ſich wohl hüten, dieſe Nothhülfe zu ergreifen. Und beim Lichte beſehen, iſt dieſe Appellation nichts Anderes, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatſchen, über das der Philoſoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut. Ich ſollte aber doch denken, Hume habe auf einen geſunden Verſtand eben ſo wohl Anſpruch machen können, als Beattie, und noch überdem auf das, was dieſer gewiß nicht beſaß, nämlich eine kritiſche Vernunft, die den gemeinen Verſtand in Schranken hält, damit er ſich nicht in Speculationen verſteige, oder wenn blos von dieſen die Rede iſt, nichts zu entſcheiden begehre, weil er ſich über ſeine Grundſätze nicht zu rechtfertigen verſteht; denn nur ſo allein wird er ein geſunder Verſtand bleiben. Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferſtechen muß man die Radirnadel brauchen. So ſind geſunder Verſtand ſowohl, als ſpeculativer, beide, aber jeder in ſeiner Art brauchbar: jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieſer aber, wo im Allgemeinen, aus bloſen Begriffen geurtheilt werden ſoll, z. B. in der Metaphyſik, wo der ſich ſelbſt, aber oft per antiphrasin ſo nennende geſunde Verſtand ganz und gar kein Urtheil hat.

Ich geſtehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerſt den dogmatiſchen Schlummer unterbrach und meinen Unterſuchungen im Felde der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Anſehung ſeiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er ſich ſeine Aufgabe nicht im Ganzen vorſtellte, ſondern nur auf einen Theil derſelben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlaſſen, ſo kann man wohl hoffen, es bei fortgeſetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der ſcharfſinnige Mann kam, dem man den erſten Funken dieſes Lichts zu verdanken hatte.

Ich verſuchte alſo zuerſt, ob ſich nicht Hume's Einwurf allgemein vorſtellen ließe, und fand bald: daß der Begriff der Verknüpfung von Urſache und Wirkung bei Weitem nicht der einzige ſei, durch den der Verſtand a priori ſich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphyſik ganz und gar daraus beſtehe. Ich ſuchte mich ihrer Zahl zu verſichern, und da dieſes mir nach Wunſch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, ſo ging ich an die Deduction dieſer Begriffe, von denen ich nunmehr verſichert war, daß ſie nicht, wie Hume beſorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, ſondern aus dem reinen Verſtande entſprungen ſeien. Dieſe Deduction, die meinem ſcharfſinnigen Vorgänger unmöglich ſchien, die Niemand außer ihm ſich auch nur hatte einfallen laſſen, obgleich Jedermann ſich der Begriffe getroſt bediente, ohne zu fragen, worauf ſich denn ihre objective Gültigkeit gründe, dieſe, ſage ich, war das Schwerſte, das jemals zum Behuf der Metaphyſik unternommen werden konnte, und was noch das Schlimmſte dabei iſt, ſo konnte mir Metaphyſik, ſo viel davon nur irgendwo vorhanden iſt, hiebei auch nicht die mindeſte Hülfe leiſten, weil jene Deduction zuerſt die Möglichkeit einer Metaphyſik ausmachen ſoll. Da es mir nun mit der Auflöſung des Hume'ſchen Problems nicht blos in einem beſonderen Falle, ſondern in Abſicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war; ſo konnte ich ſichere, obgleich immer nur langſame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in ſeinen Grenzen ſowohl, als ſeinem Inhalt, vollſtändig und nach allgemeinen Principien zu beſtimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphyſik bedarf, um ihr Syſtem nach einem ſicheren Plan aufzuführen.

Ich beſorge aber, daß es der Ausführung des Hume'ſchen Problems in ſeiner möglich größten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) eben ſo gehen dürfte, als es dem Problem ſelbſt erging, da es zuerſt vorgeſtellt wurde. Man wird ſie unrichtig beurtheilen, weil man ſie nicht verſteht; man wird ſie nicht verſtehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Luſt hat; und man wird dieſe Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerſtreitend und überdem weitläuftig iſt. Nun geſtehe ich, daß es mir unerwartet ſei, von einem Philoſophen Klagen wegen Mangel an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Exiſtenz einer geprieſenen und der Menſchheit unentbehrlichen Erkenntniß ſelbſt zu thun iſt, die nicht anders, als nach den ſtrengſten Regeln einer ſchulgerechten Pünctlichkeit ausgemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein was eine gewiſſe Dunkelheit betrifft, die zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans herrührt, bei welcher man die Hauptpuncte, auf die es bei der Unterſuchung ankommt, nicht wohl überſehen kann, ſo iſt die Beſchwerde deshalb gerecht; und dieſer werde ich durch gegenwärtige Prolegomena abhelfen.

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in ſeinem ganzen Umfange und Grenzen darſtellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf ſich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Kritik muß, als Wiſſenſchaft, ſyſtematiſch und bis zu ihren kleinſten Theilen vollſtändig daſtehen, ehe noch daran zu denken iſt, Metaphyſik auftreten zu laſſen oder ſich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derſelben zu machen.

Man iſt es ſchon lange gewohnt, alte abgenutzte Erkenntniſſe dadurch neu aufgeſtutzt zu ſehen, daß man ſie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein ſyſtematiſches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln anpaßt; und nichts Anderes wird der größte Theil der Leſer auch von jener Kritik zum Voraus erwarten. Allein dieſe Prolegomena werden ihn dahin bringen, einzuſehen, daß es eine ganz neue Wiſſenſchaft ſei, von welcher Niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon ſelbſt die bloſe Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte, als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wiſſenſchaft ahnete, ſondern ſein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) ſetzte, da es denn liegen und verfaulen mag, ſtatt deſſen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach ſicheren Principien der Steuermannskunſt, die aus der Kenntniß des Globus gezogen ſind, mit einer vollſtändigen Seecharte und einem Compaß verſehen, das Schiff ſicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.

Zu einer neuen Wiſſenſchaft, die gänzlich iſolirt und die einzige ihrer Art iſt, mit dem Vorurtheil gehen, als könne man ſie vermittelſt ſeiner ſchon ſonſt erworbenen vermeinten Kenntniſſe beurtheilen, obgleich die es eben ſind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muß, bringt nichts Anderes zuwege, als daß man allenthalben das zu ſehen glaubt, was einem ſchon ſonſt bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten, nur daß einem Alles äußerſt verunſtaltet, widerſinniſch und kauderwelſch vorkommen muß, weil man nicht die Gedanken des Verfaſſers, ſondern immer nur ſeine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zum Grunde legt. Aber die Weitläuftigkeit des Werks, ſofern ſie in der Wiſſenſchaft ſelbſt, und nicht dem Vortrage gegründet iſt, die dabei unvermeidliche Trockenheit und ſcholaſtiſche Pünctlichkeit ſind Eigenſchaften, die zwar der Sache ſelbſt überaus vortheilhaft ſein mögen, dem Buche ſelbſt aber allerdings nachtheilig werden müſſen.

Es iſt zwar nicht Jedermann gegeben, ſo ſubtil und doch zugleich ſo anlockend zu ſchreiben, als David Hume, oder ſo gründlich und dabei ſo elegant, als Moſes Mendelsſohn; allein Popularität hätte ich meinem Vortrage, (wie ich mir ſchmeichele,) wohl geben können, wenn es mir nur darum zu thun geweſen wäre, einen

Plan zu entwerfen und deſſen Vollziehung Anderen anzupreiſen, und mir nicht das Wohl der Wiſſenſchaft, die mich ſo lange beſchäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch ſelbſt nicht wenig Selbſtverleugnung dazu, die Anlockung einer früheren günſtigen Aufnahme der Ausſicht auf einen zwar ſpäten, aber dauerhaften Beifall nachzuſetzen.

Plane machen iſt mehrmalen eine üppige, prahleriſche Geiſtesbeſchäftigung, dadurch man ſich ein Anſehen von ſchöpferiſchem Genie gibt, indem man fordert, was man ſelbſt nicht leiſten, tadelt, was man doch nicht beſſer machen kann, und vorſchlägt, wovon man ſelbſt nicht weiß, wo es zu finden iſt, wiewohl auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Kritik der Vernunft ſchon etwas mehr gehört hätte, als man wohl vermuthen mag, wenn er nicht blos, wie gewöhnlich, eine Declamation frommer Wünſche hätte werden ſollen. Allein reine Vernunft iſt eine ſo abgeſonderte, in ihr ſelbſt ſo durchgängig verknüpfte Sphäre, daß man keinen Theil derſelben antaſten kann, ohne alle übrige zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem ſeine Stelle und ſeinen Einfluß auf den anderen beſtimmt zu haben, weil, da nichts außer derſelben iſt, was unſer Urtheil innerhalb berichtigen könnte, jedes Theiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältniſſe abhängt, darin er gegen die übrigen in der Vernunft ſelbſt ſteht, und, wie bei dem Gliederbau eines organiſirten Körpers, der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollſtändigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer ſolchen Kritik ſagen, daß ſie niemals zuverläſſig ſei, wenn ſie nicht ganz und bis auf die mindeſten Elemente der reinen Vernunft vollendet iſt, und daß man von der Sphäre dieſes Vermögens entweder Alles, oder nichts beſtimmen und ausmachen müſſe.

Ob aber gleich ein bloſer Plan, der vor der Kritik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverſtändlich, unzuverläſſig und unnütze ſein würde, ſo iſt er dagegen um deſto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand geſetzt, das Ganze zu überſehen, die Hauptpuncte, worauf es bei dieſer Wiſſenſchaft ankommt, ſtückweiſe zu prüfen, und Manches dem Vortrage nach beſſer einzurichten, als es in der erſten Ausfertigung des Werks geſchehen konnte.

Hier iſt nun ein ſolcher Plan, nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytiſcher Methode angelegt ſein darf, da das Werk ſelbſt durchaus nach ſynthetiſcher Lehrart abgefaßt ſein mußte, damit die Wiſſenſchaft alle ihre Articulationen, als den Gliederbau eines ganzen beſonderen Erkenntnißvermögens, in ſeiner natürlichen Verbindung vor Augen ſtelle. Wer dieſen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphyſik voranſchicke, ſelbſt wiederum dunkel findet, der mag bedenken, daß es eben nicht nöthig ſei, daß Jedermann Metaphyſik ſtudire, daß es manches Talent gebe, welches in gründlichen und ſelbſt tiefen Wiſſenſchaften, die ſich mehr der Anſchauung nähern, ganz wohl fortkömmt, dem es aber mit Nachforſchungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht gelingen will, und daß man ſeine Geiſtesgaben in ſolchem Fall auf einen anderen Gegenſtand verwenden müſſe, daß aber derjenige, der Metaphyſik zu beurtheilen, ja ſelbſt eine abzufaſſen unternimmt, denen Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Gnüge thun müſſe, es mag nun auf die Art geſchehen, daß er meine Auflöſung annimmt, oder ſie auch gründlich widerlegt und eine andere an deren Stelle ſetzt, — denn abweiſen kann er ſie nicht, — und daß endlich die ſo beſchrieene Dunkelheit (eine gewohnte Bemäntelung ſeiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödſichtigkeit) auch ihren Nutzen habe: da Alle, die in Anſehung aller anderen Wiſſenſchaften ein behutſames Stillſchweigen beobachten, in Fragen der Metaphyſik meiſterhaft ſprechen und dreiſt entſcheiden, weil ihre Unwiſſenheit hier freilich nicht gegen Anderer Wiſſenſchaft deutlich abſticht, wohl aber gegen ächte kritiſche Grundſätze, von denen man alſo rühmen kann:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.
Virg.

Prolegomena.

Vorerinnerung

von dem

Eigenthümlichen aller metaphyſiſchen Erkenntniß.

§. 1.

Von den Quellen der Metaphyſik.

Wenn man ein Erkenntniß als Wiſſenſchaft darſtellen will, ſo muß man zuvor das Unterſcheidende, was ſie mit keiner anderen gemein hat und was ihr alſo eigenthümlich iſt, genau beſtimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wiſſenſchaften in einander laufen, und keine derſelben, ihrer Natur nach, gründlich abgehandelt werden kann.

Dieſes Eigenthümliche mag nun in dem Unterſchiede des Objects, oder der Erkenntnißquellen, oder auch der Erkenntnißart, oder einiger, wo nicht aller dieſer Stücke zuſammen beſtehen, ſo beruht darauf zuerſt die Idee der möglichen Wiſſenſchaft und ihres Territorium.

Zuerſt, was die Quellen einer metaphyſiſchen Erkenntniß betrifft, ſo liegt es ſchon in ihrem Begriffe, daß ſie nicht empiriſch ſein können. Die Principien derſelben, (wozu nicht blos ihre Grundſätze, ſondern auch Grundbegriffe gehören,) müſſen alſo niemals aus der Erfahrung genommen ſein; denn ſie ſoll nicht phyſiſche, ſondern metaphyſiſche d. i. jenſeit der Erfahrung liegende Erkenntniß ſein. Alſo wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Phyſik, noch innere, welche die Grundlage der empiriſchen Pſychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie iſt alſo Erkenntniß a priori, oder aus reinem Verſtande und reiner Vernunft.

Hierin aber würde ſie nichts Unterſcheidendes von der reinen Mathematik haben; ſie wird alſo reine philoſophiſche Erkenntniß heißen müſſen; wegen der Bedeutung dieſes Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Kritik der reinen Vernunft (1. Ausg.) S. 712 u. f.[†], wo der Unterſchied dieſer zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und gnugthuend iſt dargeſtellt worden. — So viel von den Quellen der metaphyſiſchen Erkenntniß.

§. 2.

Von der Erkenntnißart, die allein metaphyſiſch heißen kann.

a)

Von dem Unterſchiede ſynthetiſcher und analytiſcher Urtheile überhaupt.

Metaphyſiſche Erkenntniß muß lauter Urtheile a priori enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen. Allein Urtheile mögen nun einen Urſprung haben, welchen ſie wollen, oder auch ihrer logiſchen Form nach beſchaffen ſein, wie ſie wollen, ſo gibt es doch einen Unterſchied derſelben dem Inhalte nach, vermöge deſſen ſie entweder blos erläuternd ſind und zum Inhalte der Erkenntniß nichts hinzuthun, oder erweiternd, und die gegebene Erkenntniß vergrößern; die erſteren werden analytiſche, die zweiten ſynthetiſche Urtheile genannt werden können.

Analytiſche Urtheile ſagen im Prädicate nichts, als das, was im Begriffe des Subjects ſchon wirklich, obgleich nicht ſo klar und mit gleichem Bewußtſein gedacht war. Wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, ſo habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im Mindeſten erweitert, ſondern ihn nur aufgelöſt, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe ſchon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich geſagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil iſt alſo analytiſch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper ſind ſchwer, etwas im Prädicate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird; er vergrößert alſo meine Erkenntniß, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzuthut, und muß daher ein ſynthetiſches Urtheil heißen.

[†] S. Bd. II. d. vorl. Ausg. S. 509 f.

b)

Das gemeinſchaftliche Princip aller analytiſchen Urtheile iſt der Satz des Widerſpruchs.

Alle analytiſche Urtheile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerſpruchs und ſind ihrer Natur nach Erkenntniſſe a priori, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empiriſch ſein, oder nicht. Denn weil das Prädicat eines bejahenden analytiſchen Urtheils ſchon vorher im Begriffe des Subjects gedacht wird, ſo kann es von ihm ohne Widerſpruch nicht verneint werden, ebenſo wird ſein Gegentheil, in einem analytiſchen, aber verneinenden Urtheile nothwendig von dem Subject verneint, und zwar auch zufolge dem Satze des Widerſpruchs. So iſt es mit denen Sätzen: jeder Körper iſt ausgedehnt, und: kein Körper iſt unausgedehnt (einfach), beſchaffen.

Ebendarum ſind auch alle analytiſche Sätze Urtheile a priori, wenngleich ihre Begriffe empiriſch ſind, z. B. Gold iſt ein gelbes Metall; denn um dieſes zu wiſſen, brauche ich keiner weiteren Erfahrung, außer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, daß dieſer Körper gelb und Metall ſei; denn dieſes machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts thun, als dieſen zergliedern, ohne mich außer demſelben wornach anders umzuſehen.

c)

Synthetiſche Urtheile bedürfen ein anderes Princip, als den Satz des Widerſpruchs.

Es gibt ſynthetiſche Urtheile a posteriori, deren Urſprung empiriſch iſt; aber es gibt auch deren, die a priori gewiß ſind und die aus reinem Verſtande und Vernunft entſpringen. Beide kommen aber darin überein, daß ſie nach dem Grundſatze der Analyſis, nämlich dem Satze des Widerspruchs allein nimmermehr entſpringen können; ſie erfordern noch ein ganz anderes Princip, ob ſie zwar aus jedem Grundſatze, welcher er auch ſei, jederzeit dem Satze des Widerſpruchs gemäß abgeleitet werden müſſen, denn nichts darf dieſem Grundſatze zuwider ſein, obgleich nicht Alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die ſynthetiſchen Urtheile zuvor unter Klaſſen bringen.

1) Erfahrungsurtheile ſind jederzeit ſynthetiſch. Denn es wäre ungereimt, ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufaſſen, und alſo kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe. Daß ein Körper ausgedehnt ſei, iſt ein Satz, der a priori feſtſteht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile ſchon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerſpruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2) Mathematiſche Urtheile ſind insgeſammt ſynthetiſch. Dieſer Satz ſcheint den Bemerkungen der Zergliederer der menſchlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengeſetzt zu ſein, ob er gleich unwiderſprechlich gewiß und in der Folge ſehr wichtig iſt. Denn weil man fand, daß die Schlüſſe der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerſpruchs fortgehen, (welches die Natur einer jeden apodiktiſchen Gewißheit erfordert,) ſo überredete man ſich, daß auch die Grundſätze aus dem Satze des Widerſpruchs erkannt würden, worin ſie ſich ſehr irrten; denn ein ſynthetiſcher Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerſpruchs eingeſehen werden, aber nur ſo, daß ein anderer ſynthetiſcher Satz vorausgeſetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an ſich ſelbſt.

Zuvörderſt muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematiſche Sätze jederzeit Urtheile a priori und nicht empiriſch ſeien, weil ſie Nothwendigkeit bei ſich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieſes nicht einräumen, wohlan ſo ſchränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es ſchon mit ſich bringt, daß ſie nicht empiriſche, ſondern blos reine Erkenntniß a priori enthalte.

Man ſollte anfänglich wohl denken: daß der Satz 7 + 5 = 12 ein blos analytiſcher Satz ſei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerſpruchs erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, ſo findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſei, die beide zuſammenfaßt. Der Begriff von Zwölf iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daß ich mir blos jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über dieſe Begriffe hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correſpondirt, etwa ſeine fünf Finger, oder (wie Segner in ſeiner Arithmetik) fünf Puncte, und ſo nach und nach die Einheiten der in der Anſchauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert alſo wirklich ſeinen Begriff durch dieſen Satz 7 + 5 = 12 und thut zu dem erſteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetiſche Satz iſt jederzeit ſynthetiſch, welches man deſto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unſeren Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anſchauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelſt der bloßen Zergliederung unſerer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Eben ſo wenig iſt irgend ein Grundſatz der reinen Geometrie analytiſch. Daß die gerade Linie zwiſchen zweien Puncten die kürzeſte ſei, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, ſondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzeſten kommt alſo gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anſchauung muß alſo hier zu Hülfe genommen werden, vermittelſt deren allein die Syntheſis möglich iſt.

Einige andere Grundſätze, welche die Geometer vorausſetzen, ſind zwar wirklich analytiſch und beruhen auf dem Satze des Widerſpruchs, ſie dienen aber nur, wie identiſche Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Principien, z. B. $a = a$, das Ganze iſt ſich ſelber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze iſt größer, als ſein Theil. Und doch auch dieſe ſelbſt, ob ſie gleich nach bloſen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelaſſen, weil ſie in der Anſchauung können dargeſtellt werden. Was nun hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat ſolcher apodiktiſchen Urtheile ſchon in unſerem Begriffe, und das Urtheil ſei alſo analytiſch, iſt blos die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir *ſollen* nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewiſſes Prädicat hinzudenken, und dieſe Nothwendigkeit haftet ſchon an den Begriffen. Aber die Frage iſt nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu *denken ſollen*, ſondern was wir *wirklich* in ihnen, obzwar nur dunkel *denken*, und da zeigt ſich, daß das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt einer Anſchauung, die hinzukommen muß, anhänge.

§. 3.

Anmerkung zur allgemeinen Eintheilung der Urtheile in analytiſche und ſynthetiſche.

Dieſe Eintheilung iſt in Anſehung der Kritik des menſchlichen Verſtandes unentbehrlich, und verdient daher in ihr *claſſiſch* zu ſein; ſonſt wüßte ich nicht, daß ſie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Urſache, weswegen dogmatiſche Philoſophen, die die Quellen metaphyſiſcher Urtheile immer nur in der Metaphyſik ſelbſt, nicht aber außer ihr, in den reinen Vernunftgeſetzen überhaupt ſuchten, dieſe Eintheilung, die ſich von ſelbſt darzubieten ſcheint, vernachläſſigten, und wie der berühmte *Wolf*, oder der ſeinen Fußtapfen folgende ſcharfſinnige

Baumgarten den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs ſuchen konnten. Dagegen treffe ich ſchon in Locke's Verſuchen über den menſchlichen Verſtand einen Wink zu dieſer Eintheilung an. Denn im vierten Buch, dem dritten Hauptſtück, §. 9 u. f., nachdem er ſchon vorher von der verſchiedenen Verknüpfung der Vorſtellungen in Urtheilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in der Identität oder Widerſpruch ſetzt (analytiſche Urtheile), die andere aber in der Exiſtenz der Vorſtellungen in einem Subject (ſynthetiſche Urtheile), ſo geſteht er §. 10, daß unſere Erkenntniß (a priori) von der letzteren ſehr enge und beinahe gar nichts ſei. Allein es herrſcht in dem, was er von dieſer Art der Erkenntniß ſagt, ſo wenig Beſtimmtes und auf Regeln Gebrachtes, daß man ſich nicht wundern darf, wenn Niemand, ſonderlich nicht einmal Hume Anlaß daher genommen hat, über Sätze dieſer Art Betrachtungen anzuſtellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch beſtimmte Principien lernt man nicht leicht von Anderen, denen ſie nur dunkel obgeſchwebt haben. Man muß durch eigenes Nachdenken zuvor ſelbſt darauf gekommen ſein, hernach findet man ſie auch anderwärts, wo man ſie gewiß nicht zuerſt würde angetroffen haben, weil die Verfaſſer ſelbſt nicht einmal wußten, daß ihren eigenen Bemerkungen eine ſolche Idee zum Grunde liege. Die, ſo niemals ſelbſt denken, beſitzen dennoch die Scharfſichtigkeit, Alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was ſonſt ſchon geſagt worden, aufzuſpähen, wo es doch vorher Niemand ſehen konnte.

Der

Prolegomenen

allgemeine Frage:

Iſt überall Metaphyſik möglich?

§. 4.

Wäre Metaphyſik, die ſich als Wiſſenſchaft behaupten könnte, wirklich, könnte man ſagen: hier iſt Metaphyſik, die dürft ihr nur lernen, und ſie wird euch unwiderſtehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen; ſo wäre dieſe Frage unnöthig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unſerer Scharfſinnigkeit, als den Beweis von der Exiſtenz der Sache ſelbſt beträfe, nämlich: *wie ſie möglich ſei*, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen? Nun iſt es der menſchlichen Vernunft in dieſem Falle ſo gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, ſo wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und ſagen: das iſt Metaphyſik, hier findet ihr den vornehmſten Zweck dieſer Wiſſenſchaft, das Erkenntniß eines höchſten Weſens und einer künftigen Welt, bewieſen aus Principien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktiſch gewiß ſind und niemals beſtritten worden; aber dieſe ſind insgeſammt analytiſch und betreffen mehr die Materialien und den Bauzeug zur Metaphyſik, als die Erweiterung der Erkenntniß, die doch unſere eigentliche Abſicht mit ihr ſein ſoll. (§. 2. lit. c.) Ob ihr aber gleich auch ſynthetiſche Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die ihr niemals aus bloſer Vernunft, mithin, wie doch eure Pflicht war, a priori bewieſen habt, die man euch aber doch gerne einräumt; ſo gerathet ihr doch, wenn ihr euch derſelben zu eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in ſo unſtatthafte und unſichere Behauptungen, daß zu aller Zeit eine Metaphyſik der anderen entweder in Anſehung der Behauptungen ſelbſt oder ihrer Beweiſe widerſprochen und dadurch ihren Anſpruch auf daurenden Beifall ſelbſt vernichtet hat. Sogar ſind die Verſuche, eine ſolche Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, ohne Zweifel die erſte Urſache des ſo früh entſtandenen Skepticismus geweſen, einer Denkungsart, darin die Vernunft ſo gewaltthätig gegen ſich ſelbſt verfährt, daß dieſe niemals, als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Anſehung ihrer wichtigſten Abſichten hätte entſtehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodiſch zu befragen anfing, befrug man blos ſeine abgeſonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewiſſer Maaße ſchon geübt war; weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig iſt, Naturgeſetze aber gemeiniglich mühſam aufgeſucht werden müſſen; und ſo ſchwamm Metaphyſik oben auf, wie Schaum, doch ſo, daß, ſo wie der, den man geſchöpft hatte, zerging, ſich ſogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer Einige begierig aufſammelten, wobei Andere, anſtatt in der Tiefe die Urſache dieſer Erſcheinung zu ſuchen, ſich damit weiſe dünkten, daß ſie die vergebliche Mühe der Erſteren belachten.

Das Weſentliche und Unterſcheidende der reinen mathematiſchen Erkenntniß von aller anderen Erkenntniß a priori iſt, daß ſie durchaus nicht aus Begriffen, ſondern jederzeit nur durch die Conſtruction der Begriffe (Kritik S. 713)[†] vor ſich gehen muß. Da ſie alſo in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm correſpondirende Anſchauung enthält, hinausgehen muß; ſo können und ſollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe d. i. analytiſch entſpringen, und ſind daher insgeſammt ſynthetiſch.

Ich kann aber nicht umhin, den Nachtheil zu bemerken, den die Vernachläſſigung dieſer ſonſt leichten und unbedeutend ſcheinenden Beobachtung der Philoſophie zugezogen hat. Hume, als er den eines Philoſophen würdigen Beruf fühlte, ſeine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntniß a priori zu werfen, in welchem ſich der menſchliche Verſtand ſo große Beſitzungen anmaßt, ſchnitt unbedachtſamer Weiſe eine ganze und zwar die erheblichſte Provinz derſelben, nämlich reine Mathematik, davon ab, in der Einbildung, ihre Natur, und ſo zu reden ihre Staatsverfaſſung, beruhe auf ganz anderen Principien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerſpruchs, und ob er zwar die Eintheilung der Sätze nicht ſo förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geſchieht, ſo war es doch gerade ſo viel, als ob er geſagt hätte: reine Mathematik enthält blos analytiſche Sätze, Metaphyſik aber ſynthetiſche a priori. Nun irrte er hierin gar ſehr, und dieſer Irrthum hatte auf ſeinen ganzen Begriff entſcheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geſchehen, ſo hätte er ſeine Frage, wegen des Urſprungs unſerer ſynthetiſchen Urtheile, weit über ſeinen metaphyſiſchen Begriff der Cauſalität erweitert und ſie auch auf die Möglichkeit der Mathematik a priori ausgedehnt; denn dieſe mußte er ebenſowohl für ſynthetiſch annehmen. Alsdenn aber hätte er ſeine metaphyſiſchen Sätze keinesweges auf bloſe Erfahrung gründen können, weil er ſonſt die Axiomen der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu thun er viel zu einſehend war. Die gute Geſellſchaft, worin Metaphyſik alsdenn zu ſtehen gekommen wäre, hätte ſie wider die Gefahr einer ſchnöden Mißhandlung geſichert, denn die Streiche, welche der letzteren zugedacht waren, hätten die erſtere auch treffen müſſen, welches aber ſeine Meinung nicht war, auch nicht ſein konnte; und ſo wäre der ſcharfſinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müſſen, womit wir uns jetzt beſchäftigen, die aber durch ſeinen unnachahmlich ſchönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben.

[†] S. Bd. II. d. vorl. Ausg. S. [illegible]

Eigentlich metaphyſiſche Urtheile ſind insgeſammt ſynthetiſch. Man muß zur Metaphyſik gehörige von eigentlich metaphyſiſchen Urtheilen unterſcheiden. Unter jenen ſind ſehr viele analytiſch, aber ſie machen nur die Mittel zu metaphyſiſchen Urtheilen aus, auf die der Zweck der Wiſſenſchaft ganz und gar gerichtet iſt, und die allemal ſynthetiſch ſind. Denn wenn Begriffe zur Metaphyſik gehören, z. B. von der Subſtanz, ſo gehören die Urtheile, die aus der bloſen Zergliederung derſelben entſpringen, auch nothwendig zur Metaphyſik, z. B. Subſtanz iſt dasjenige, was nur als Subject exiſtirt ꝛc., und vermittelſt mehrerer dergleichen analytiſchen Urtheile ſuchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analyſis eines reinen Verſtandesbegriffs, (dergleichen die Metaphyſik enthält,) nicht auf andere Art vor ſich geht, als die Zergliederung jedes anderen auch empiriſchen Begriffs, der nicht in die Metaphyſik gehört, (z. B. Luft iſt eine elaſtiſche Flüſſigkeit, deren Elaſticität durch keinen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird,) ſo iſt zwar der Begriff, aber nicht das analytiſche Urtheil eigenthümlich metaphyſiſch; denn dieſe Wiſſenſchaft hat etwas Beſonderes und ihr Eigenthümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntniſſe a priori; die alſo von dem, was ſie mit allen anderen Verſtandeserkenntniſſen gemein hat, muß unterſchieden werden; ſo iſt z. B. der Satz: Alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, iſt beharrlich, ein ſynthetiſcher und eigenthümlich metaphyſiſcher Satz.

Wenn man die Begriffe a priori, welche die Materie der Metaphyſik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewiſſen Principien geſammelt hat, ſo iſt die Zergliederung dieſer Begriffe von großem Werthe; auch kann dieſelbe als ein beſonderer Theil (gleichſam als philosophia definitiva), der lauter analytiſche zur Metaphyſik gehörige Sätze enthält, von allen ſynthetiſchen Sätzen, die die Metaphyſik ſelbſt ausmachen, abgeſondert vorgetragen werden. Denn in der That haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen, als in der Metaphyſik, d. i. in Abſicht auf die ſynthetiſchen Sätze, die aus jenen zuerſt zergliederten Begriffen ſollen erzeugt werden.

Der Schluß dieſes Paragraphs iſt alſo: daß Metaphyſik es eigentlich mit ſynthetiſchen Sätzen a priori zu thun habe, und dieſe allein ihren Zweck ausmachen, zu welchem ſie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytiſcher Urtheile bedarf, wobei aber das Verfahren nicht anders iſt, als in jeder anderen Erkenntnißart, wo man ſeine Begriffe durch Zergliederung blos deutlich zu machen ſucht. Allein die Erzeugung der Erkenntniß

a priori ſowohl der Anſchauung, als **Begriffen nach, endlich auch** ſynthetiſcher Sätze **a priori**, und zwar im philoſophiſchen Erkenntniſſe, machen den weſentlichen Inhalt der Metaphyſik aus.

Ueberdrüſſig alſo des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skepticismus, der uns gar überall nichts verſpricht, auch nicht einmal den Ruheſtand einer erlaubten Unwiſſenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntniß, deren wir bedürfen, und mißtrauiſch durch lange Erfahrung in Anſehung jeder, die wir zu beſitzen glauben, oder die ſich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritiſche Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unſer künftiges Betragen einrichten können: iſt überall Metaphyſik möglich? Aber dieſe Frage muß nicht durch ſkeptiſche Einwürfe gegen gewiſſe Behauptungen einer wirklichen Metaphyſik, (denn wir laſſen jetzt noch keine gelten,) ſondern aus dem nur noch **problematiſchen** Begriffe einer ſolchen Wiſſenſchaft beantwortet werden.

In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Abſicht auf dieſe Frage ſynthetiſch zu Werke gegangen, nämlich ſo, daß ich in der reinen Vernunft ſelbſt forſchte, und in dieſer Quelle ſelbſt die Elemente ſowohl, als auch die Geſetze ihres reinen Gebrauchs nach Principien zu beſtimmen ſuchte. Dieſe Arbeit iſt ſchwer und erfordert einen entſchloſſenen Leſer, ſich nach und nach in ein Syſtem hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft ſelbſt, und alſo, ohne ſich auf irgend ein Factum zu ſtützen, die Erkenntniß aus ihren urſprünglichen Keimen zu entwickeln ſucht. **Prolegomena** ſollen dagegen Vorübungen ſein; ſie ſollen mehr anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wiſſenſchaft, wo möglich, zur Wirklichkeit zu bringen, als ſie ſelbſt vortragen. Sie müſſen ſich alſo auf etwas ſtützen, was man ſchon als zuverläſſig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufſteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, ſondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntniſſe, die insgeſammt aus den nämlichen Quellen entſpringen, darſtellen wird. Das methodiſche Verfahren der Prolegomenen, vornehmlich derer, die zu einer künftigen Methaphyſik vorbereiten ſollen, wird alſo analytiſch ſein.

Es trifft ſich aber glücklicher Weiſe, daß, ob wir gleich nicht annehmen können, daß Metaphyſik als Wiſſenſchaft wirklich ſei, wir doch mit Zuverſicht ſagen können, daß gewiſſe reine ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori wirklich und gegeben ſeien, nämlich reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft; denn beide enthalten Sätze, die theils apodiktiſch gewiß durch bloſe Vernunft, theils durch die allgemeine Einſtimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben alſo einige, wenigſtens unbeſtrittene ſynthetiſche Erkenntniß a priori, und dürfen nicht fragen, ob ſie möglich ſei, (denn ſie iſt wirklich,) ſondern nur: wie ſie möglich ſei, um aus dem Princip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

Prolegomena.

Allgemeine Frage:

Wie iſt Erkenntniß aus reiner Vernunft möglich?

§. 5.

Wir haben oben den mächtigen Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile geſehen. Die Möglichkeit analytiſcher Sätze konnte ſehr leicht begriffen werden; denn ſie gründet ſich lediglich auf dem Satze des Widerſpruchs. Die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a posteriori, d. i. ſolcher, welche aus der Erfahrung geſchöpft werden, bedarf auch keiner beſonderen Erklärung; denn Erfahrung iſt ſelbſt nichts Anderes, als eine continuirliche Zuſammenfügung (Syntheſis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns alſo nur ſynthetiſche Sätze a priori übrig, deren Möglichkeit geſucht oder unterſucht werden muß, weil ſie auf anderen Principien, als dem Satze des Widerſpruchs beruhen muß.

Wir dürfen aber die Möglichkeit ſolcher Sätze hier nicht zuerſt ſuchen, d. i. fragen, ob ſie möglich ſeien. Denn es ſind deren genug, und zwar mit unſtreitiger Gewißheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytiſch ſein ſoll, ſo werden wir davon anfangen: daß dergleichen ſynthetiſche, aber reine Vernunfterkenntniß wirklich ſei; aber alsdenn müſſen wir den Grund dieſer Möglichkeit dennoch unterſuchen und fragen: wie dieſe Erkenntniß möglich ſei, damit wir aus den Principien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen deſſelben zu beſtimmen in Stand geſetzt werden. Die eigentliche mit ſchulgerechter Präciſion ausgedrückte Aufgabe, auf die Alles ankömmt, iſt alſo:

Wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich?

Ich habe ſie oben, der Popularität zu Gefallen, etwas anders, nämlich als eine Frage nach dem Erkenntniß aus reiner Vernunft, ausgedrückt, welches ich dieſesmal ohne Nachtheil der geſuchten Einſicht wohl thun konnte, weil, da es hier doch lediglich um die Metaphyſik und deren Quellen zu thun iſt, man, nach den vorher gemachten Erinnerungen, ſich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird: daß, wenn wir hier von Erkenntniß aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytiſchen, ſondern lediglich der ſynthetiſchen die Rede ſei [*]).

---

[*]) Es iſt unmöglich zu verhüten, daß, wenn die Erkenntniß nach und nach weiter fortrückt, nicht gewiſſe ſchon claſſiſch gewordne Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wiſſenſchaft her ſind, in der Folge ſollten unzureichend und übel anpaſſend gefunden werden, und ein gewiſſer neuer und mehr angemeſſener Gebrauch mit dem Alten in einige Gefahr der Verwechſelung gerathen ſollte. Analytiſche Methode, ſofern ſie der ſynthetiſchen entgegengeſetzt iſt, iſt ganz was Anderes, als ein Inbegriff analytiſcher Sätze; ſie bedeutet nur, daß man von dem, was geſucht wird, als ob es gegeben ſei, ausgeht und zu den Bedingungen aufſteigt, unter denen es allein möglich. In dieſer Lehrart bedient man ſich öfters lauter ſynthetiſcher Sätze, wie die mathematiſche Analyſis davon ein Beiſpiel gibt, und ſie könnte beſſer die regreſſive Lehrart, zum Unterſchiede von der ſynthetiſchen oder progreſſiven,

Auf die Auflöſung dieſer Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphyſik, und alſo ihre Exiſtenz gänzlich an. Es mag Jemand ſeine Behauptungen in derſelben mit noch ſo großem Schein vortragen, Schlüſſe auf Schlüſſe bis zum Erdrücken aufhäufen, wenn er nicht vorher jene Frage hat gnugthuend beantworten können, ſo habe ich Recht zu ſagen: es iſt Alles eitele grundloſe Philoſophie und falſche Weisheit. Du ſprichſt durch reine Vernunft, und maßeſt dir an, a priori Erkenntniſſe gleichſam zu erſchaffen, indem du nicht blos gegebene Begriffe zergliederſt, ſondern neue Verknüpfungen vorgibſt, die nicht auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, und die du doch ſo ganz unabhängig von aller Erfahrung einzuſehen vermeineſt; wie kommſt du nun hiezu, und wie willſt du dich wegen ſolcher Anmaßungen rechtfertigen? Dich auf Beiſtimmung der allgemeinen Menſchenvernunft zu berufen, kann dir nicht geſtattet werden; denn das iſt ein Zeuge, deſſen Anſehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.

HORAT.

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieſer Frage iſt, ſo ſchwer iſt ſie doch zugleich, und obzwar die vornehmſte Urſache, weswegen man ſie nicht ſchon längſt zu beantworten geſucht hat, darin liegt, daß man ſich nicht einmal hat einfallen laſſen, daß ſo etwas gefragt werden könne, ſo iſt doch eine zweite Urſache dieſe, daß eine gnugthuende Beantwortung dieſer einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes und mühſameres Nachdenken erfordert, als jemals das weitläuftigſte Werk der Metaphyſik, das bei der erſten Erſcheinung ſeinem Verfaſſer Unſterblichkeit verſprach. Auch muß ein jeder einſehender Leſer, wenn er dieſe Aufgabe nach ihrer Forderung ſorgfältig überdenkt, Anfangs durch ihre Schwierigkeit erſchreckt, ſie für unauflöslich, und gäbe es nicht wirklich dergleichen reine

---

heißen. Noch kommt der Name Analytik auch als ein Haupttheil der Logik vor, und da iſt es die Logik der Wahrheit, und wird der Dialektik entgegengeſetzt, ohne eigentlich darauf zu ſehen, ob die zu jener gehörigen Erkenntniſſe analytiſch oder ſynthetiſch ſeien.

ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori, ſie ganz und gar für unmöglich halten, welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er ſich zwar die Frage bei Weitem nicht in ſolcher Allgemeinheit vorſtellte, als es hier geſchieht und geſchehen muß, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphyſik entſcheidend werden ſoll. Denn wie iſt es möglich, ſagte der ſcharfſinnige Mann, daß, wenn mir ein Begriff gegeben iſt, ich über denſelben hinausgehen und einen anderen damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten iſt, und zwar ſo, als wenn dieſer nothwendig zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns ſolche Verknüpfungen an die Hand geben, (ſo ſchloß er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt,) und alle jene vermeintliche Nothwendigkeit, oder welches einerlei iſt, dafür gehaltene Erkenntniß a priori iſt nichts, als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden, und daher die ſubjective Nothwendigkeit für objectiv zu halten.

Wenn der Leſer ſich über Beſchwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflöſung dieſer Aufgabe machen werde, ſo darf er nur den Verſuch anſtellen, ſie auf leichtere Art ſelbſt aufzulöſen. Vielleicht wird er ſich alsdenn demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von ſo tiefer Nachforſchung für ihn übernommen hat, und wohl eher über die Leichtigkeit, die nach Beſchaffenheit der Sache der Auflöſung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken laſſen; auch hat es Jahre lang Bemühung gekoſtet, um dieſe Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verſtande, wie die Mathematiker dieſes Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulöſen und ſie auch endlich in analytiſcher Geſtalt, wie der Leſer ſie hier antreffen wird, darſtellen zu können.

Alle Metaphyſiker ſind demnach von ihren Geſchäften feierlich und geſetzmäßig ſo lange ſuspendirt, bis ſie die Frage: wie ſind ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori möglich? gnugthuend beantwortet haben. Denn in dieſer Beantwortung allein beſteht das Creditiv, welches ſie vorzeigen mußten, wenn ſie im Namen der reinen Vernunft etwas bei uns anzubringen haben; in

Ermangelung deſſelben aber können ſie nichts Anderes erwarten, als von Vernünftigen, die ſo oft ſchon hintergangen worden, ohne alle weitere Unterſuchung ihres Anbringens, abgewieſen zu werden.

Wollten ſie dagegen ihr Geſchäft nicht als Wiſſenſchaft, ſondern als eine Kunſt heilſamer und dem allgemeinen Menſchenverſtande anpaſſender Ueberredungen treiben, ſo kann ihnen dieſes Gewerbe nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdenn die beſcheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, ſie werden geſtehen, daß es ihnen nicht erlaubt ſei, über das, was jenſeit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausliegt, auch nur einmal zu muthmaßen, geſchweige etwas zu wiſſen, ſondern nur etwas (nicht zum ſpeculativen Gebrauche, denn auf den müſſen ſie Verzicht thun, ſondern lediglich zum praktiſchen) anzunehmen, was zur Leitung des Verſtandes und Willens im Leben möglich und ſogar unentbehrlich iſt. So allein werden ſie den Namen nützlicher und weiſer Männer führen können, um deſto mehr, je mehr ſie auf den der Metaphyſiker Verzicht thun; denn dieſe wollen ſpeculative Philoſophen ſein, und da, wenn es um Urtheile a priori zu thun iſt, man es auf ſchaale Wahrſcheinlichkeiten nicht ausſetzen kann, (denn was dem Vorgeben nach a priori erkannt wird, wird eben dadurch als nothwendig angekündigt,) ſo kann es ihnen nicht erlaubt ſein, mit Muthmaßungen zu ſpielen, ſondern ihre Behauptung muß Wiſſenſchaft ſein, oder ſie iſt überall gar nichts.

Man kann ſagen, daß die ganze Transſcendentalphiloſophie, die vor aller Metaphyſik nothwendig vorhergeht, ſelbſt nichts Anderes, als blos die vollſtändige Auflöſung der hier vorgelegten Frage ſei, nur in ſyſtematiſcher Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe alſo bis jetzt keine Transſcendentalphiloſophie. Denn was den Namen davon führt, iſt eigentlich ein Theil der Metaphyſik; jene Wiſſenſchaft ſoll aber die Möglichkeit der letzteren zuerſt ausmachen, und muß alſo vor aller Metaphyſik vorhergehen. Man darf ſich alſo auch nicht wundern, da eine ganze und zwar aller Beihülfe aus anderen beraubte, mithin an ſich ganz neue Wiſſenſchaft nöthig iſt, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflöſung derſelben mit Mühe und Schwierigkeit, ja ſogar mit einiger Dunkelheit verbunden iſt.

Indem wir jetzt zu dieſer Auflöſung ſchreiten, und zwar nach analytiſcher Methode, in welcher wir vorausſetzen, daß ſolche Erkenntniſſe aus reiner Vernunft wirklich ſeien: ſo können wir uns nur auf zwei Wiſſenſchaften der theoretiſchen Erkenntniß, (als von der allein hier die Rede iſt,) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft, denn nur dieſe können uns die Gegenſtände in der Anſchauung darſtellen, mithin, wenn etwa in ihnen eine Erkenntniß a priori vorkäme, die Wahrheit oder Uebereinſtimmung derſelben mit dem Objecte in concreto d. i. ihre Wirklichkeit zeigen, von der alsdenn zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytiſchen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geſchäft ſehr, in welchem die allgemeinen Betrachtungen nicht allein auf Facta angewandt werden, ſondern ſogar von ihnen ausgehen, anſtatt daß ſie in ſynthetiſchem Verfahren gänzlich in abstracto aus Begriffen abgeleitet werden müſſen.

Um aber von dieſen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntniſſen a priori zu einer möglichen, die wir ſuchen, nämlich einer Metaphyſik als Wiſſenſchaft, aufzuſteigen, haben wir nöthig, das, was ſie veranlaßt, und als blos natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige Erkenntniß a priori jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritiſche Unterſuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlicher Maaßen ſchon Metaphyſik genannt wird, mit einem Worte die Naturanlage zu einer ſolchen Wiſſenſchaft unter unſerer Hauptfrage mit zu begreifen, und ſo wird die transſcendentale Hauptfrage in vier andere Fragen zertheilt nach und nach beantwortet werden.

1) Wie iſt reine Mathematik möglich?

2) Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

3) Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich?

4) Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?

Man ſieht, daß, wenngleich die Auflöſung dieſer Aufgaben hauptſächlich den weſentlichen Inhalt der Kritik darſtellen ſoll, ſie dennoch auch etwas Eigenthümliches habe, welches auch für ſich allein der Aufmerkſamkeit würdig iſt, nämlich zu gegebenen Wiſſenſchaften die Quellen in der Vernunft ſelbſt zu ſuchen, um dadurch dieſer ihr Vermögen, etwas **a priori** zu erkennen, vermittelſt der That ſelbſt zu erforſchen und auszumeſſen; wodurch denn dieſe Wiſſenſchaften ſelbſt, wenngleich nicht in Anſehung ihres Inhalts, doch, was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen, und indem ſie einer höheren Frage wegen ihres gemeinſchaftlichen Urſprungs Licht verſchaffen, zugleich Anlaß geben, ihre eigene Natur beſſer aufzuklären.

Der transſcendentalen Hauptfrage

erſter Theil.

Wie iſt reine Mathematik möglich?

§. 6.

Hier iſt nun eine große und bewährte Erkenntniß, die ſchon jetzt von bewundernswürdigem Umfange iſt, und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verſpricht, die durch und durch apodiktiſche Gewißheit d. i. abſolute Nothwendigkeit bei ſich führt, alſo auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft, überdem aber durch und durch ſynthetiſch iſt: „wie iſt es nun der menſchlichen Vernunft möglich, eine ſolche Erkenntniß gänzlich **a priori** zu Stande zu bringen?“ Setzt dieſes Vermögen, da es ſich nicht auf Erfahrung fußt, noch fußen kann, nicht irgend einen Erkenntnißgrund **a priori** voraus, der tief verborgen liegt, der ſich aber durch dieſe ſeine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den erſten Anfängen derſelben nur fleißig nachſpürte?

§. 7.

Wir finden aber, daß alle mathematiſche Erkenntniß dieſes Eigenthümliche habe, daß ſie ihren Begriff vorher in der Anſchauung, und zwar **a priori**, mithin einer ſolchen die nicht empiriſch, ſondern reine Anſchauung iſt, darſtellen müſſe, ohne welches Mittel ſie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urtheile jederzeit intuitiv ſind, anſtatt daß Philoſophie ſich mit diſcurſiven Urtheilen aus bloſen Begriffen begnügen und ihre apodiktiſchen Lehren wohl durch Anſchauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Dieſe Beobachtung in Anſehung der Natur der Mathematik gibt uns nun ſchon eine Leitung auf die erſte und oberſte Bedingung ihrer Möglichkeit, nämlich: es muß ihr irgend *eine reine Anſchauung* zum Grunde liegen, in welcher ſie alle ihre Begriffe in concreto und dennoch a priori darſtellen, oder, wie man es nennt, ſie *conſtruiren* kann *). Können wir dieſe reine Anſchauung, und die Möglichkeit einer ſolchen ausfinden, ſo erklärt ſich daraus leicht, wie ſynthetiſche Sätze a priori in der reinen Mathematik, und mithin auch, wie dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt möglich ſei; denn ſo wie die empiriſche Anſchauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, daß wir unſeren Begriff, den wir uns von einem Object der Anſchauung machen, durch neue Prädicate, die die Anſchauung ſelbſt darbietet, in der Erfahrung ſynthetiſch erweitern, ſo wird es auch die reine Anſchauung thun, nur mit dem Unterſchiede: daß im letzteren Falle das ſynthetiſche Urtheil a priori gewiß und apodiktiſch, im erſteren aber nur a posteriori und empiriſch gewiß ſein wird, weil dieſe nur das enthält, was in der zufälligen empiriſchen Anſchauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen nothwendig angetroffen werden muß, indem ſie, als Anſchauung a priori, mit dem Begriffe *vor aller Erfahrung* oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden iſt.

§. 8.

Allein die Schwierigkeit ſcheint bei dieſem Schritte eher zu wachſen, als abzunehmen. Denn nunmehro lautet die Frage: *wie iſt es möglich, etwas a priori anzuſchauen?* Anſchauung iſt eine Vorſtellung, ſo wie ſie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenſtandes abhängen würde. Daher ſcheint es unmöglich, a priori *urſprünglich* anzuſchauen, weil die Anſchauung alsdenn ohne einen weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenſtand, worauf ſie ſich bezöge, Statt finden müßte, und alſo nicht Anſchauung ſein könnte. Begriffe ſind zwar von der Art, daß wir uns einige derſelben, nämlich die, ſo nur das Denken eines Gegenſtandes überhaupt enthalten, ganz wohl a priori machen können, ohne daß wir uns in einem unmittelbaren Verhältniſſe zum Gegenſtande befänden, z. B. den Begriff von Größe, von Urſache ꝛc., aber ſelbſt dieſe bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verſchaffen, einen gewiſſen Gebrauch in concreto d. i. Anwendung auf irgend eine Anſchauung, dadurch uns ein Gegenſtand derſelben gegeben wird. Allein wie kann Anſchauung des Gegenſtandes vor dem Gegenſtande ſelbſt vorhergehen?

---

*) Siehe Kritik S. 713. (Bd. II. d. vorl. Ausg. S. 539.)

§. 9.

Müßte unſere Anſchauung von der Art ſein, daß ſie Dinge vorſtellte, ſo wie ſie an ſich ſelbſt ſind, ſo würde gar keine Anſchauung a priori Statt finden, ſondern ſie wäre allemal empiriſch. Denn was in dem Gegenſtande an ſich ſelbſt enthalten ſei, kann ich nur wiſſen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben iſt. Freilich iſt es auch alsdenn unbegreiflich, wie die Anſchauung einer gegenwärtigen Sache mir dieſe ſollte zu erkennen geben, wie ſie an ſich iſt, da ihre Eigenſchaften nicht in meine Vorſtellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, ſo würde doch dergleichen Anſchauung nicht a priori Statt finden, d. i. ehe mir noch der Gegenſtand vorgeſtellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorſtellung auf ihn erdacht werden, ſie müßte denn auf Eingebung beruhen. Es iſt alſo nur auf eine einzige Art möglich, daß meine Anſchauung vor der Wirklichkeit des Gegenſtandes vorhergehe, und als Erkenntniß a priori Statt finde, wenn ſie nämlich nichts Anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenſtänden afficirt werde. Denn daß Gegenſtände der Sinne dieſer Form der Sinnlichkeit gemäß allein angeſchaut werden können, kann ich a priori wiſſen. Hieraus folgt: daß Sätze, die blos dieſe Form der ſinnlichen Anſchauung betreffen, von Gegenſtänden der Sinne möglich und gültig ſein werden, ingleichen umgekehrt, daß Anſchauungen, die **a priori** möglich ſind, niemals andere Dinge, als Gegenſtände unſerer Sinne betreffen können.

§. 10.

Alſo iſt es nur die Form der ſinnlichen Anſchauung, dadurch wir **a priori** Dinge anſchauen können, wodurch wir aber auch die Objecte nur erkennen, wie ſie uns (unſeren Sinnen) erſcheinen können, nicht, wie ſie an ſich ſein mögen, und dieſe Vorausſetzung iſt ſchlechterdings nothwendig, wenn ſynthetiſche Sätze **a priori** als möglich eingeräumt, oder im Falle ſie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum Voraus beſtimmt werden ſoll.

Nun ſind Raum und Zeit diejenigen Anſchauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntniſſen und Urtheilen, die zugleich als apodiktiſch und nothwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muß alle ihre Begriffe zuerſt in der Anſchauung, und reine Mathematik in der reinen Anſchauung darſtellen, d. i. ſie conſtruiren, ohne welche, (weil ſie nicht analytiſch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, ſondern ſynthetiſch verfahren kann,) es ihr unmöglich iſt, einen Schritt zu thun, ſo lange ihr nämlich reine Anſchauung fehlt, in der allein der Stoff zu ſynthetiſchen Urtheilen **a priori** gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anſchauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt ſelbſt ihre Zahlbegriffe durch ſucceſſive Hinzuſetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornehmlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelſt der Vorſtellung der Zeit zu Stande bringen. Beide Vorſtellungen aber ſind blos Anſchauungen; denn wenn man von den empiriſchen Anſchauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empiriſche, nämlich was zur Empfindung gehört, wegläßt, ſo bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche alſo reine Anſchauungen ſind, die jenen **a priori** zum Grunde liegen, und daher ſelbſt niemals weggelaſſen werden können, aber eben dadurch, daß ſie reine Anſchauungen **a priori** ſind, beweiſen, daß ſie bloſe Formen unſerer Sinnlichkeit ſind, die vor aller empiriſchen Anſchauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenſtände vorhergehen müſſen, und denen gemäß Gegenſtände a priori erkannt werden können, aber freilich nur, wie ſie uns erſcheinen.

§. 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abſchnitts iſt alſo aufgelöſt. Reine Mathematik iſt, als ſynthetiſche Erkenntniß a priori, nur dadurch möglich, daß ſie auf keine anderen, als bloſe Gegenſtände der Sinne geht, deren empiriſcher Anſchauung eine reine Anſchauung (des Raums und der Zeit) und zwar a priori zum Grunde liegt, und darum zum Grunde liegen kann, weil dieſe nichts Anderes, als die bloſe Form der Sinnlichkeit iſt, welche vor der wirklichen Erſcheinung der Gegenſtände vorhergeht, indem ſie dieſelbe in der That allererſt möglich macht. Doch betrifft dieſes Vermögen, a priori anzuſchauen, nicht die Materie der Erſcheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung iſt, denn dieſe macht das Empiriſche aus, ſondern nur die Form derſelben, Raum und Zeit. Wollte man im Mindeſten daran zweifeln, daß beide gar keine den Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur bloſe ihrem Verhältniſſe zur Sinnlichkeit anhängende Beſtimmungen ſeien, ſo möchte ich gerne wiſſen, wie man es möglich finden kann, a priori, und alſo vor aller Bekanntſchaft mit den Dingen, ehe ſie nämlich uns gegeben ſind, zu wiſſen, wie ihre Anſchauung beſchaffen ſein müſſe, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit iſt. Dieſes iſt aber ganz begreiflich, ſobald beide für nichts weiter, als formale Bedingungen unſerer Sinnlichkeit, die Gegenſtände aber blos für Erſcheinungen gelten, denn alsdenn kann die Form der Erſcheinung d. i. die reine Anſchauung allerdings aus uns ſelbſt d. i. a priori vorgeſtellt werden.

§. 12.

Um etwas zur Erläuterung und Beſtätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich nothwendige Verfahren der Geometer anſehen. Alle Beweiſe von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren, (da eine in allen Stücken an die Stelle der anderen geſetzt werden kann,) laufen zuletzt darauf hinaus, daß ſie einander decken; welches offenbar nichts Anderes, als ein auf der unmittelbaren Anſchauung beruhender ſynthetiſcher Satz iſt, und dieſe Anſchauung muß rein und **a priori** gegeben werden, denn ſonſt könnte jener Satz nicht für apodiktiſch gewiß gelten, ſondern hätte nur empiriſche Gewißheit. Es würde nur heißen: man bemerkt es jederzeit ſo, und er gilt nur ſo weit, als unſere Wahrnehmung bis dahin ſich erſtreckt hat. Daß der vollſtändige Raum, (der ſelbſt keine Grenze eines anderen Raumes mehr iſt,) drei Abmeſſungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derſelben haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß ſich in einem Puncte nicht mehr, als drei Linien rechtwinklicht ſchneiden können; dieſer Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, ſondern beruht unmittelbar auf Anſchauung, und zwar reiner **a priori**, weil er apodiktiſch gewiß iſt; daß man verlangen kann, eine Linie ſolle ins Unendliche gezogen (**in indefinitum**), oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) ſolle ins Unendliche fortgeſetzt werden, ſetzt doch eine Vorſtellung des Raumes und der Zeit voraus, die blos an der Anſchauung hängen kann, nämlich ſofern ſie an ſich durch nichts begrenzt iſt; denn aus Begriffen könnte ſie nie geſchloſſen werden. Alſo liegen doch wirklich der Mathematik reine Anſchauungen **a priori** zum Grunde, welche ihre ſynthetiſchen und apodiktiſch geltenden Sätze möglich machen, und daher erklärt unſere transſcendentale Deduction der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine ſolche Deduction, und ohne daß wir annehmen: „Alles, was unſeren Sinnen gegeben werden mag, (den äußeren im Raume, dem inneren in der Zeit,) werde von uns nur angeſchaut, wie es uns erſcheint, nicht wie es an ſich ſelbſt iſt," zwar eingeräumt, aber keineswegs eingeſehen werden könnte.

§. 13.

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beſchaffenheiten wären, die den Dingen an ſich ſelbſt anhingen, können ihre Scharfſinnigkeit an folgendem Paradoxon üben, und wenn ſie deſſen Auflöſung vergebens verſucht haben, wenigſtens auf einige Augenblicke von Vorurtheilen frei, vermuthen, daß doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu bloſen Formen unſerer ſinnlichen Anſchauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für ſich nur immer können erkannt werden, (in allen zur Größe und Qualität gehörigen Beſtimmungen) völlig einerlei ſind, ſo muß doch folgen, daß eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des anderen könne geſetzt werden, ohne daß dieſe Vertauſchung den mindeſten kenntlichen Unterſchied verurſachen würde. In der That verhält ſich dies auch ſo mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verſchiedene ſphäriſche zeigen, ohnerachtet jener völligen inneren Uebereinſtimmung, doch eine ſolche im äußeren Verhältniß, daß ſich eine an die Stelle der anderen gar nicht ſetzen läßt, z. B. zwei ſphäriſche Triangel von beiden Hemiſphären, die einen Bogen des Aequators zur gemeinſchaftlichen Baſis haben, können völlig gleich ſein, in Anſehung der Seiten ſowohl, als Winkel, ſo daß an keinem, wenn er allein und zugleich vollſtändig beſchrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beſchreibung des anderen läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des anderen (nämlich auf dem entgegengeſetzten Hemiſphär) geſetzt werden; und hier iſt denn doch eine *innere* Verſchiedenheit beider Triangel, die kein Verſtand als innerlich angeben kann, und die ſich nur durch das äußere Verhältniß im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher, und in allen Stücken gleicher ſein, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine ſolche Hand, als im Spiegel geſehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes ſetzen; denn wenn dieſes eine rechte Hand war, ſo iſt jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres iſt ein linkes, das nimmermehr die Stelle des erſteren vertreten kann. Nun ſind hier keine inneren Unterſchiede, die irgend ein Verſtand nur denken könnte; und dennoch ſind die Unterſchiede innerlich, ſo weit die Sinnen lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten, ohnerachtet aller beiderſeitigen Gleichheit und Aehnlichkeit, doch nicht zwiſchen denſelben Grenzen eingeſchloſſen ſein, (ſie können nicht congruiren;) der Handſchuh der einen Hand kann nicht auf der anderen gebraucht werden. Was iſt nun die Auflöſung? Dieſe Gegenſtände ſind nicht etwa Vorſtellungen der Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind und wie ſie der pure Verſtand erkennen würde, ſondern es ſind ſinnliche Anſchauungen, d. i. Erſcheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältniſſe gewiſſer an ſich unbekannten Dinge zu etwas Anderem, nämlich unſerer Sinnlichkeit beruht. Von dieſer iſt nun der Raum die Form der äußeren Anſchauung, und die innere Beſtimmung eines jeden Raumes iſt nur durch die Beſtimmung des äußeren Verhältniſſes zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil iſt, (dem Verhältniſſe zum äußeren Sinne,) d. i. der Theil iſt nur durchs Ganze möglich, welches bei Dingen an ſich ſelbſt, als Gegenſtänden des bloſen Verſtandes niemals, wohl aber bei bloſen Erſcheinungen Statt findet. Wir können daher auch den Unterſchied ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge (z. B. widerſinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verſtändlich machen, ſondern nur durch das Verhältniß zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anſchauung geht.

Anmerkung I.

Die reine Mathematik, und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, daß ſie blos auf Gegenſtände der Sinne geht, in Anſehung deren aber der Grundſatz feſtſteht: daß unſere ſinnliche Vorſtellung keinesweges eine Vorſtellung der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur der Art ſei, wie ſie uns erſcheinen. Daraus folgt, daß die Sätze der Geometrie nicht etwa Beſtimmungen eines bloſen Geſchöpfs unſerer dichtenden Phantaſie, und alſo nicht mit Zuverläſſigkeit auf wirkliche Gegenſtände könnten bezogen werden, ſondern daß ſie nothwendiger Weiſe vom Raume, und darum auch von Allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts Anderes iſt, als die Form aller äußeren Erſcheinungen, unter der uns allein Gegenſtände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde legt, iſt das, worauf die Möglichkeit äußerer Erſcheinungen beruht; dieſe alſo können niemals etwas Anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorſchreibt. Ganz anders würde es ſein, wenn die Sinne die Objecte vorſtellen müßten, wie ſie an ſich ſelbſt ſind. Denn da würde aus der Vorſtellung vom Raume, die der Geometer a priori mit allerlei Eigenſchaften deſſelben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, daß Alles dieſes ſammt dem, was daraus gefolgert wird, ſich gerade ſo in der Natur verhalten müſſe. Man würde den Raum des Geometers für bloſe Erdichtung halten und ihm keine objective Gültigkeit zutrauen; weil man gar nicht einſieht, wie Dinge nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von ſelbſt und zum Voraus von ihnen machen, übereinſtimmen müßten. Wenn aber dieſes Bild, oder vielmehr dieſe formale Anſchauung die weſentliche Eigenſchaft unſerer Sinnlichkeit iſt, vermittelſt deren uns allein Gegenſtände gegeben werden, dieſe Sinnlichkeit aber nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Erſcheinungen vorſtellt, ſo iſt ganz leicht zu begreifen und zugleich unwiderſprechlich bewieſen: daß alle äußere Gegenſtände unſerer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünctlichkeit übereinſtimmen müſſen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äußerer Anſchauung (den Raum), womit ſich der Geometer beſchäftigt, jene Gegenſtände, als bloſe Erſcheinungen ſelbſt allererſt möglich macht. Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geſchichte der Philoſophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da ſelbſt Mathematiker, die zugleich Philoſophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometriſchen Sätze, ſofern ſie blos den Raum betrafen, aber an der objectiven Gültigkeit und Anwendung dieſes Begriffs ſelbſt und aller geometriſchen Beſtimmungen deſſelben auf Natur zu zweifeln anfingen, da ſie beſorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wohl aus phyſiſchen

Puncten, mithin der wahre Raum im Objecte aus einfachen Theilen beſtehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keinesweges beſtehen kann. Sie erkannten nicht, daß dieſer Raum in Gedanken den phyſiſchen d. i. die Ausdehnung der Materie ſelbſt möglich mache; daß dieſer gar keine Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur eine Form unſerer ſinnlichen Vorſtellungskraft ſei; daß alle Gegenſtände im Raume bloſe Erſcheinungen d. i. nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern Vorſtellungen unſerer ſinnlichen Anſchauung ſeien, und da der Raum, wie ihn ſich der Geometer denkt, ganz genau die Form der ſinnlichen Anſchauung iſt, die wir a priori in uns finden und die den Grund der Möglichkeit aller äußeren Erſcheinungen (ihrer Form nach) enthält, dieſe nothwendig und auf das Präciſeſte mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begriff, ſondern aus der ſubjectiven Grundlage aller äußeren Erſcheinungen, nämlich der Sinnlichkeit ſelbſt zieht, zuſammen ſtimmen müſſen. Auf ſolche und keine andere Art kann der Geometer wider alle Chicanen einer ſeichten Metaphyſik wegen der ungezweifelten objectiven Realität ſeiner Sätze geſichert werden, ſo befremdend ſie auch dieſer, weil ſie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, ſcheinen müſſen.

Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenſtand gegeben werden ſoll, muß uns in der Anſchauung gegeben werden. Alle unſere Anſchauung geſchieht aber nur vermittelſt der Sinne; der Verſtand ſchaut nichts an, ſondern reflectirt nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwieſenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Erſcheinungen zu erkennen geben, dieſe aber bloſe Vorſtellungen der Sinnlichkeit ſind, „ſo müſſen auch alle Körper mitſammt dem Raume, darin ſie ſich befinden, für nichts, als bloſe Vorſtellungen in uns gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als blos in unſeren Gedanken.“ Iſt dieſes nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus beſteht in der Behauptung, daß es keine anderen, als denkende Weſen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anſchauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorſtellungen in den denkenden Weſen, denen in der That kein außerhalb dieſen befindlicher Gegenſtand correſpondirte. Ich dagegen ſage: es ſind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenſtände unſerer Sinne gegeben, allein von dem, was ſie an ſich ſelbſt ſein mögen, wiſſen wir nichts, ſondern kennen nur ihre Erſcheinungen d. i. die Vorſtellungen, die ſie in uns wirken, indem ſie unſere Sinne afficiren. Demnach geſtehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorſtellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unſere Sinnlichkeit uns verſchafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort alſo blos die Erſcheinung jenes uns unbekannten, aber nichts deſto weniger wirklichen Gegenſtandes bedeutet. Kann man dieſes wohl Idealismus nennen? Es iſt ja gerade das Gegentheil davon.

Daß man, unbeſchadet der wirklichen Exiſtenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate ſagen könne: ſie gehörten nicht zu dieſen Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur zu ihren Erſcheinungen, und hätten außer unſerer Vorſtellung keine eigene Exiſtenz, iſt etwas, was ſchon lange vor *Locke's* Zeiten, am Meiſten aber nach dieſen allgemein angenommen und zugeſtanden iſt. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geſchmack ꝛc. Daß ich aber noch über dieſe, aus wichtigen Urſachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit Allem, was ihm anhängig iſt (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geſtalt ꝛc.), auch mit zu dieſen Erſcheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindeſten Grund der Unzuläſſigkeit anführen, und ſo wenig, wie der, ſo die Farben nicht als Eigenſchaften, die dem Object an ſich ſelbſt, ſondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten laſſen, darum ein Idealiſt heißen kann; ſo wenig kann mein Lehrbegriff idealiſtiſch heißen, blos deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja *alle Eigenſchaften, die die Anſchauung eines Körpers* ausmachen, blos zu ſeiner Erſcheinung gehören; denn die Exiſtenz des Dinges, was erſcheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, ſondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an ſich ſelbſt ſei, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gerne wiſſen, wie denn meine Behauptungen beſchaffen ſein müßten, damit ſie nicht einen Idealismus enthielten. Ohne Zweifel müßte ich ſagen: daß die Vorſtellung vom Raume nicht blos dem Verhältniſſe, was unſere Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäß ſei, denn das habe ich geſagt, ſondern daß ſie ſogar dem Object völlig ähnlich ſei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, ſo wenig, als daß die Empfindung des Rothen mit der Eigenſchaft des Zinnobers, der dieſe Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe.

Anmerkung III.

Hieraus läßt ſich nun ein leicht vorherzuſehender, aber nichtiger Einwurf gar leicht abweiſen: „daß nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde.“ Nachdem man nämlich zuvörderſt alle philoſophiſche Einſicht von der Natur der ſinnlichen Erkenntniß dadurch verdorben hatte, daß man die Sinnlichkeit blos in einer verworrenen Vorſtellungsart ſetzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie ſie ſind, nur ohne das Vermögen zu haben, Alles in dieſer unſeren Vorſtellung zum klaren Bewußtſein zu bringen; dagegen von uns bewieſen worden, daß Sinnlichkeit nicht in dieſem logiſchen Unterſchiede der Klarheit oder Dunkelheit, ſondern in dem genetiſchen des Urſprungs der Erkenntniß ſelbſt beſtehe, da ſinnliche Erkenntniß die Dinge gar nicht vorſtellt, wie ſie ſind, ſondern nur die Art, wie ſie unſere Sinnen afficiren, und alſo daß durch ſie blos Erſcheinungen, nicht die Sachen ſelbſt dem Verſtande zur Reflexion gegeben werden: nach dieſer nothwendigen Berichtigung regt ſich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorſätzlicher Mißdeutung entſpringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erſcheinung gegeben iſt, ſo ſind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Jene, nämlich Erſcheinung, beruhte auf den Sinnen, dieſe Beurtheilung aber auf dem Verſtande, und es fragt ſich nur, ob in der Beſtimmung des Gegenſtandes Wahrheit ſei oder nicht. Der Unterſchied aber zwiſchen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beſchaffenheit der Vorſtellungen, die auf Gegenſtände bezogen werden, ausgemacht, denn die ſind in beiden einerlei, ſondern durch die Verknüpfung derſelben nach denen Regeln, welche den Zuſammenhang der Vorſtellungen in dem Begriffe eines Objects beſtimmen, und wiefern ſie in einer Erfahrung beiſammen ſtehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erſcheinungen, wenn unſere Erkenntniß den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anſchauung, wodurch uns ein Object gegeben wird, für Begriff vom Gegenſtande, oder auch der Exiſtenz deſſelben, die der Verſtand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten ſtellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin iſt weder Falſchheit noch Wahrheit, weil, ſo lange man ſich beſcheidet, daß dieſes vorerſt nur Erſcheinung iſt, man über die objective Beſchaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urtheilt. Weil aber, wenn der Verſtand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, daß dieſe ſubjective Vorſtellungsart nicht für objectiv gehalten werde, leichtlich ein falſches Urtheil entſpringen kann, ſo ſagt man: ſie ſcheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, ſondern des Verſtandes, dem es allein zukommt, aus der Erſcheinung ein objectives Urtheil zu fällen.

Auf ſolche Weiſe, wenn wir auch gar nicht über den Urſprung unſerer Vorſtellungen nachdächten, und unſere Anſchauungen der Sinne, ſie mögen enthalten, was ſie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zuſammenhanges aller Erkenntniß in einer Erfahrung verknüpfen; ſo kann, nachdem wir unbehutſam oder vorſichtig ſind, trüglicher Schein oder Wahrheit entſpringen; das geht lediglich den Gebrauch ſinnlicher Vorſtellungen im Verſtande, und nicht ihren Urſprung an. Eben ſo, wenn ich alle Vorſtellungen der Sinne ſammt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts, als Erſcheinungen, und die letzteren für eine bloſe Form der Sinnlichkeit halte, die außer ihr an den Objecten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derſelben Vorſtellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung, ſo iſt darin nicht die mindeſte Verleitung zum Irrthum, oder ein Schein enthalten, daß ich ſie für bloſe Erſcheinungen halte; denn ſie können deſſenungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zuſammenhängen. Auf ſolche Weiſe gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume ebenſowohl von allen Gegenſtänden der Sinne, mithin in Anſehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine bloſe Form der Sinnlichkeit, oder als etwas an den Dingen ſelbſt Haftendes anſehe; wiewohl ich im erſteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich ſei, jene Sätze von allen Gegenſtänden der äußeren Anſchauung a priori zu wiſſen; ſonſt bleibt in Anſehung aller nur möglichen Erfahrung Alles eben ſo, wie wenn ich dieſen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich iſt, wenn ich ſie für Beſchaffenheiten ausgebe, die den Dingen an ſich ſelbſt anhingen, (denn was ſollte mich da hindern, ſie auch von ebendenſelben Dingen, meine Sinnen möchten nun auch anders eingerichtet ſein, und für ſie paſſen oder nicht, dennoch gelten zu laſſen?) alsdenn kann ein wichtiger Irrthum entſpringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine blos meinem Subject anhangende Bedingung der Anſchauung der Dinge war, und ſicher für alle Gegenſtände der Sinne, mithin nur alle mögliche Erfahrung galt, für allgemein gültig ausgab, weil ich ſie auf die Dinge an ſich ſelbſt bezog und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einſchränkte.

Alſo iſt es ſo weit gefehlt, daß meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum bloſen Scheine mache, daß ſie vielmehr das einzige Mittel iſt, die Anwendung einer der allerwichtigſten Erkenntniſſe, nämlich derjenigen, welche Mathematik a priori vorträgt, auf wirkliche Gegenſtände zu ſichern und zu verhüten, daß ſie nicht für bloſen Schein gehalten werde, weil ohne dieſe Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anſchauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen und die dennoch in unſerer Vorſtellung a priori liegen, bloſe ſelbſtgemachte Hirngeſpinnſte wären, denen gar kein Gegenſtand, wenigſtens nicht adäquat correſpondirte, und alſo Geometrie ſelbſt ein bloſer Schein ſei, dagegen ihre unſtreitige Gültigkeit in Anſehung aller Gegenſtände der Sinnenwelt eben darum, weil dieſe bloſe Erſcheinungen ſind, von uns hat dargethan werden können.

Es iſt zweitens ſo weit gefehlt, daß dieſe meine Principien darum, weil ſie aus den Vorſtellungen der Sinne Erſcheinungen machen, ſtatt der Wahrheit der Erfahrung ſie in bloſen Schein verwandeln ſollten, daß ſie vielmehr das einzige Mittel ſind, den transſcendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphyſik von jeher getäuſcht und eben dadurch zu den kindiſchen Beſtrebungen verleitet worden, nach Seifenblaſen zu haſchen, weil man Erſcheinungen, die doch bloſe Vorſtellungen ſind, für Sachen an ſich ſelbſt nahm, woraus alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt ſind, davon ich weiterhin Erwähnung thun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird: daß Erſcheinung, ſo lange als ſie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, ſobald ſie aber über die Grenze derſelben hinausgeht und transſcendent wird, nichts, als lauter Schein hervorbringt.

Da ich alſo den Sachen, die wir uns durch Sinne vorſtellen, ihre Wirklichkeit laſſe und nur unſere ſinnliche Anſchauung von dieſen Sachen dahin einſchränke, daß ſie in gar keinem Stücke, ſelbſt nicht in den reinen Anſchauungen von Raum und Zeit, etwas mehr, als blos Erſcheinung jener Sachen, niemals aber die Beſchaffenheit derſelben an ihnen ſelbſt vorſtellen, ſo iſt dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine Proteſtation wider alle Zumuthung eines Idealismus iſt ſo bündig und einleuchtend, daß ſie ſogar überflüſſig ſcheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem ſie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geiſt der philoſophiſchen Benennungen urtheilen, ſondern blos am Buchſtaben hängen, bereit ſtanden, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl beſtimmter Begriffe zu ſetzen, und dieſe dadurch zu verdrehen und zu verunſtalten. Denn daß ich ſelbſt dieſer meiner Theorie den Namen eines transſcendentalen Idealismus gegeben habe, kann Keinen berechtigen, ihn mit dem empiriſchen Idealismus des Cartes, (wiewohl dieſer nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es, nach Carteſens Meinung, Jedermann frei ſtand, die Exiſtenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil ſie niemals genugthuend beantwortet werden könnte,) oder mit dem myſtiſchen und ſchwärmeriſchen des Berkeley, (wowider und andere ähnliche Hirngeſpinnſte unſere Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält,) zu verwechſeln. Denn dieſer von mir ſogenannte Idealismus betraf nicht die Exiſtenz der Sachen, (die Bezweifelung derſelben aber macht eigentlich den Idealismus in recipirter Bedeutung aus,) denn die zu bezweifeln, iſt mir niemals in den Sinn gekommen, ſondern blos die ſinnliche Vorſtellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberſt gehören; und von dieſen, mithin überhaupt von allen Erſcheinungen habe ich nur gezeigt: daß ſie nicht Sachen, (ſondern bloſe Vorſtellungsarten,) auch nicht den Sachen an ſich ſelbſt angehörige Beſtimmungen ſind. Das Wort transſcendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unſerer Erkenntniß auf Dinge, ſondern nur aufs Erkenntnißvermögen bedeutet, ſollte dieſe Mißdeutung verhüten. Ehe ſie aber denſelben doch noch fernerhin veranlaſſe, nehme ich dieſe Benennung lieber zurück und will ihn den kritiſchen genannt wiſſen. Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealismus iſt, wirkliche Sachen (nicht Erſcheinungen) in bloſe Vorſtellungen zu verwandeln, mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt bloſe Vorſtellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealismus nennen, zum Unterſchiede von dem vorigen, der der ſchwärmende heißen mag, welche beide durch meinen, ſonſt ſogenannten transſcendentalen, beſſer kritiſchen Idealismus haben abgehalten werden ſollen.

Der transſcendentalen Hauptfrage
zweiter Theil.

Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

§. 14.

Natur iſt das Daſein der Dinge, ſofern es nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt iſt. Sollte Natur das Daſein der Dinge an ſich ſelbſt bedeuten, ſo würden wir ſie niemals, weder a priori noch a posteriori, erkennen können. Nicht a priori, denn wie wollen wir wiſſen, was den Dingen an ſich ſelbſt zukomme, da dieſes niemals durch Zergliederung unſerer Begriffe (analytiſche Sätze) geſchehen kann, weil ich nicht wiſſen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten ſei, (denn das gehört zu ſeinem logiſchen Weſen,) ſondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu dieſem Begriff hinzukomme und wodurch das Ding ſelbſt in ſeinem Daſein außer meinem Begriffe beſtimmt ſei. Mein Verſtand und die Bedingungen, unter denen er allein die Beſtimmungen der Dinge in ihrem Daſein verknüpfen kann, ſchreibt den Dingen ſelbſt keine Regel vor; dieſe richten ſich nicht nach meinem Verſtande, ſondern mein Verſtand müßte ſich nach ihnen richten; ſie müßten alſo mir vorher gegeben ſein, um dieſe Beſtimmungen von ihnen abzunehmen, alsdenn aber wären ſie nicht a priori erkannt.

Auch a posteriori wäre eine ſolche Erkenntniß der Natur der Dinge an ſich ſelbſt unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung Geſetze, unter denen das Daſein der Dinge ſteht, lehren ſoll, ſo müßten dieſe, ſofern ſie Dinge an ſich ſelbſt betreffen, auch außer meiner Erfahrung ihnen nothwendig zukommen. Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was daſei, und wie es ſei, niemals aber, daß es nothwendiger Weiſe ſo und nicht anders ſein müſſe. Alſo kann ſie die Natur der Dinge an ſich ſelbſt niemals lehren.

§. 15.

Nun ſind wir gleichwohl wirklich im Beſitze einer reinen Naturwiſſenſchaft, die a priori und mit aller derjenigen Nothwendigkeit, welche zu apodiktiſchen Sätzen erforderlich iſt, Geſetze vorträgt, unter denen die Natur ſteht. Ich darf hier nur diejenige Propädeutik der Naturlehre, die unter dem Titel der allgemeinen Naturwiſſenſchaft vor aller Phyſik, (die auf empiriſche Principien gegründet iſt,) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik, angewandt auf Erſcheinungen, auch blos diſcurſive Grundſätze (aus Begriffen), welche den philoſophiſchen Theil der reinen Naturerkenntniß ausmachen. Allein es iſt doch auch Manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig iſt: als der Begriff der Bewegung, der Undurchdringlichkeit, (worauf der empiriſche Begriff der Materie beruht,) der Trägheit u. a. m., welche es verhindern, daß ſie nicht ganz reine Naturwiſſenſchaft heißen kann; zudem geht ſie nur auf die Gegenſtände äußerer Sinne, alſo gibt ſie kein Beiſpiel von einer allgemeinen Naturwiſſenſchaft in ſtrenger Bedeutung, denn die muß die Natur überhaupt, ſie mag den Gegenſtand äußerer Sinne oder den des inneren Sinnes, (den Gegenſtand der Phyſik ſowohl, als Pſychologie,) betreffen, unter allgemeine Geſetze bringen. Es finden ſich aber unter den Grundſätzen jener allgemeinen Phyſik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: daß die Subſtanz bleibt und beharrt, daß Alles, was geſchieht, jederzeit durch eine Urſache nach beſtändigen Geſetzen vorher beſtimmt ſei u. ſ. w. Dieſe ſind wirklich allgemeine Naturgeſetze, die völlig a priori beſtehen. Es gibt alſo in der That eine reine Naturwiſſenſchaft, und nun iſt die Frage: wie iſt ſie möglich?

§. 16.

Noch nimmt das Wort *Natur* eine andere Bedeutung an, die nämlich das *Object* beſtimmt, indeſſen daß in der obigen Bedeutung ſie nur die *Geſetzmäßigkeit* der Beſtimmungen des Daſeins der Dinge überhaupt andeutete. Natur alſo materialiter betrachtet iſt der *Inbegriff aller Gegenſtände der Erfahrung*. Mit dieſer haben wir es hier nur zu thun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenſtände einer Erfahrung werden können, wenn ſie nach ihrer Natur erkannt werden ſollten, uns zu Begriffen nöthigen würden, deren Bedeutung niemals in concreto (in irgend einem Beiſpiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von deſſen Natur wir uns alſo lauter Begriffe machen müßten, deren Realität, d. i. ob ſie wirklich ſich auf Gegenſtände beziehen, oder bloſe Gedankendinge ſind, gar nicht entſchieden werden könnte. Was nicht ein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, deſſen Erkenntniß wäre hyperphyſiſch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu thun, ſondern mit der Naturerkenntniß, deren Realität durch Erfahrung beſtätigt werden kann, ob ſie gleich a priori möglich iſt und vor aller Erfahrung vorhergeht.

§. 17.

Das *Formale* der Natur in dieſer engeren Bedeutung iſt alſo die Geſetzmäßigkeit aller Gegenſtände der Erfahrung, und ſofern ſie a priori erkannt wird, die *nothwendige* Geſetzmäßigkeit derſelben. Es iſt aber eben dargethan: daß die Geſetze der Natur an Gegenſtänden, ſofern ſie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt betrachtet werden, niemals a priori können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an ſich ſelbſt, (dieſer ihre Eigenſchaften laſſen wir dahin geſtellt ſein,) ſondern blos mit Dingen, als Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung zu thun, und der Inbegriff derſelben iſt es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntniß a priori die Rede iſt, es beſſer ſei, die Aufgabe ſo einzurichten: wie iſt die nothwen dige Geſetzmäßigkeit der Dinge als Gegenſtände der Erfahrung, oder: wie iſt die nothwendige Geſetzmäßigkeit der Erfahrung ſelbſt in Anſehung aller ihrer Gegenſtände überhaupt a priori zu erkennen möglich?

Beim Lichte beſehen, wird die Auflöſung der Frage, ſie mag auf die eine oder die andere Art vorgeſtellt ſein, in Anſehung der reinen Naturerkenntniß, (die eigentlich den Punct der Quäſtion ausmacht,) ganz und gar auf einerlei hinauslaufen. Denn die ſubjectiven Geſetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntniß von Dingen möglich iſt, gelten auch von dieſen Dingen, als Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung, (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an ſich ſelbſt, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen.) Es iſt gänzlich einerlei, ob ich ſage: ohne das Geſetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, ſie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf ſie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten; oder ob ich mich ſo ausdrücke: Alles, wovon die Erfahrung lehrt, daß es geſchieht, muß eine Urſache haben.

Es iſt indeſſen doch ſchicklicher, die erſtere Formel zu wählen. Denn da wir wohl a priori und vor allen gegebenen Gegenſtänden eine Erkenntniß derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Anſehung ihrer möglich iſt, niemals aber, welchen Geſetzen ſie, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, an ſich ſelbſt unterworfen ſein mögen, ſo werden wir die Natur der Dinge a priori nicht anders ſtudiren können, als daß wir die Bedingungen und allgemeinen (obgleich ſubjectiven) Geſetze erforſchen, unter denen allein ein ſolches Erkenntniß, als Erfahrung (der bloſen Form nach) möglich iſt, und darnach die Möglichkeit der Dinge, als Gegenſtände der Erfahrung beſtimmen; denn würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen, und die Bedingungen a priori ſuchen, unter denen Natur als Gegenſtand der Erfahrung möglich iſt, ſo würde ich leichtlich in Mißverſtand gerathen können, und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an ſich ſelbſt zu reden, und da würde ich fruchtlos in endloſen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben iſt, Geſetze zu ſuchen.

Wir werden es alſo hier blos mit der Erfahrung und den allgemeinen und a priori gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben, und daraus die Natur, als den ganzen Gegenſtand aller möglichen Erfahrung, beſtimmen. Ich denke, man werde mich verſtehen: daß ich hier nicht die Regeln der *Beobachtung* einer Natur, die ſchon gegeben iſt, verſtehe, die ſetzen ſchon Erfahrung voraus, alſo nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Geſetze ablernen können, denn dieſe wären alsdenn nicht Geſetze a priori und gäben keine reine Naturwiſſenſchaft, ſondern wie die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen ſind, aus denen alle allgemeinen Naturgeſetze hergeleitet werden müſſen.

§. 18.

Wir müſſen denn alſo zuerſt bemerken: daß, obgleich alle Erfahrungsurtheile empiriſch ſind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empiriſche Urtheile darum Erfahrungsurtheile ſind, ſondern daß über das Empiriſche, und überhaupt über das der ſinnlichen Anſchauung Gegebene, noch beſondere Begriffe hinzukommen müſſen, die ihren Urſprung gänzlich a priori im reinen Verſtande haben, unter die jede Wahrnehmung allererſt ſubſumirt und dann vermittelſt derſelben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empiriſche Urtheile, ſofern ſie objective Gültigkeit haben, ſind *Erfahrungsurtheile*; die aber, ſo *nur ſubjectiv gültig* ſind, nenne ich bloſe *Wahrnehmungsurtheile*. Die letzteren bedürfen keines reinen Verſtandesbegriffs, ſondern nur der logiſchen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subject. Die erſteren aber erfordern jederzeit, über die Vorſtellungen der ſinnlichen Anſchauung, noch beſondere im *Verſtande urſprünglich erzeugte Begriffe*, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurtheil *objectiv gültig* iſt.

Alle unſere Urtheile ſind zuerſt bloſe Wahrnehmungsurtheile, ſie gelten blos für uns d. i. für unſer Subject, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, daß es auch für uns jederzeit und ebenſo für Jedermann gültig ſein ſolle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenſtande übereinſtimmt, ſo müſſen alle Urtheile über denſelben Gegenſtand auch unter einander übereinſtimmen, und ſo bedeutet die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts Anderes, als die nothwendige Allgemeingültigkeit deſſelben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Urſache finden, ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu halten, (welches niemals auf der Wahrnehmung, ſondern dem reinen Verſtandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung ſubſumirt iſt,) ſo müſſen wir es auch für objectiv halten, d. i. daß es nicht blos eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subject, ſondern eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum Anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinſtimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenſtandes wäre, auf den ſie ſich alle beziehen, mit dem ſie übereinſtimmen, und daher auch alle unter einander zuſammenſtimmen müſſen.

§. 19.

Es ſind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für Jedermann) Wechſelbegriffe, und ob wir gleich das Object an ſich nicht kennen, ſo iſt doch, wenn wir ein Urtheil als gemeingültig und mithin nothwendig anſehen, eben darunter die objective Gültigkeit verſtanden. Wir erkennen durch dieſes Urtheil das Object, (wenn es auch ſonſt, wie es an ſich ſelbſt ſein möchte, unbekannt bliebe,) durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen, und da dieſes der Fall von allen Gegenſtänden der Sinne iſt, ſo werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniß des Gegenſtandes, (denn dieſe iſt unmöglich,) ſondern blos von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empiriſchen Urtheile entlehnen, die, wie geſagt, niemals auf den empiriſchen, ja überhaupt ſinnlichen

Bedingungen, ſondern auf einem reinen Verſtandesbegriffe beruht. Das Object bleibt an ſich ſelbſt immer unbekannt; wenn aber durch den Verſtandesbegriff die Verknüpfung der Vorſtellungen, die unſerer Sinnlichkeit von ihm gegeben ſind, als allgemeingültig beſtimmt wird, ſo wird der Gegenſtand durch dieſes Verhältniß beſtimmt, und das Urtheil iſt objectiv.

Wir wollen dieſes erläutern: daß das Zimmer warm, der Zucker ſüß, der Wermuth widrig ſei*), ſind blos ſubjectiv gültige Urtheile. Ich verlange gar nicht, daß ich es jederzeit, oder jeder Andere es ebenſo, wie ich finden ſoll, ſie drücken nur eine Beziehung zweener Empfindungen auf daſſelbe Subject, nämlich mich ſelbſt, und auch nur in meinem diesmaligen Zuſtande der Wahrnehmung aus, und ſollen daher auch nicht vom Objecte gelten; dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurtheile. Eine ganz andere Bewandniß hat es mit dem Erfahrungsurtheile. Was die Erfahrung unter gewiſſen Umſtänden mich lehrt, muß ſie mich jederzeit und auch Jedermann lehren, und die Gültigkeit derſelben ſchränkt ſich nicht auf das Subject oder ſeinen damaligen Zuſtand ein. Daher ſpreche ich alle dergleichen Urtheile als objectiv gültige aus, als z. B. wenn ich ſage: die Luft iſt elaſtiſch, ſo iſt dieſes Urtheil zunächſt nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es ſoll Erfahrungsurtheil heißen, ſo verlange ich, daß dieſe Verknüpfung unter einer Bedingung ſtehe, welche ſie allgemeingültig macht. Ich will alſo, daß ich jederzeit und auch Jedermann dieſelbe Wahrnehmung unter denſelben Umſtänden nothwendig verbinden müſſe.

---

*) Ich geſtehe gern, daß dieſe Beiſpiele nicht ſolche Wahrnehmungsurtheile vorſtellen, die jemals Erfahrungsurtheile werden könnten, wenn man auch einen Verſtandesbegriff hinzu thäte, weil ſie ſich blos aufs Gefühl, welches Jedermann als blos ſubjectiv erkennt und welches alſo niemals dem Object beigelegt werden darf, beziehen und alſo auch niemals objectiv werden können; ich wollte nur vor der Hand ein Beiſpiel von dem Urtheile geben, was blos ſubjectiv gültig iſt, und in ſich keinen Grund zur nothwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Object enthält. Ein Beiſpiel der Wahrnehmungsurtheile, die durch hinzugeſetzten Verſtandesbegriff Erfahrungsurtheile werden, folgt in der nächſten Anmerkung.

§. 20.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müſſen, um zu ſehen, was in dieſem Product der Sinne und des Verſtandes enthalten, und wie das Erfahrungsurtheil ſelbſt möglich ſei. Zum Grunde liegt die Anſchauung, deren ich mir bewußt bin, d. i. Wahrnehmung (perceptio), die blos den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen, (das blos dem Verſtande zukömmt.) Dieſes Urtheilen kann nun zwiefach ſein: erſtlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewußtſein meines Zuſtandes, oder zweitens, da ich ſie in einem Bewußtſein überhaupt verbinde. Das erſtere Urtheil iſt blos ein Wahrnehmungsurtheil, und hat ſofern nur ſubjective Gültigkeit, es iſt blos Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszuſtande, ohne Beziehung auf den Gegenſtand. Daher iſt es nicht, wie man gemeiniglich ſich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußtſein vermittelſt des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entſpringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung ſein kann.

Es geht alſo noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anſchauung muß unter einem Begriff ſubſumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Anſehung der Anſchauung beſtimmt, das empiriſche Bewußtſein der letzteren in einem Bewußtſein überhaupt verknüpft und dadurch den empiriſchen Urtheilen Allgemeingültigkeit verſchafft; dergleichen Begriff iſt ein reiner Verſtandesbegriff a priori, welcher nichts thut, als blos einer Anſchauung die Art überhaupt zu beſtimmen, wie ſie zu Urtheilen dienen kann. Es ſei ein ſolcher Begriff der Begriff der Urſache, ſo beſtimmt er die Anſchauung, die unter ihm ſubſumirt iſt, z. B. die der Luft in Anſehung des Urtheilens überhaupt, nämlich daß der Begriff der Luft in Anſehung der Ausſpannung in dem Verhältniß des Antecedens zum Conſequens in einem hypothetiſchen Urtheile diene. Der Begriff der Urſache iſt alſo ein reiner Verſtandesbegriff, der von aller möglichen

Wahrnehmung gänzlich unterſchieden iſt und nur dazu dient, diejenige Vorſtellung, die unter ihm enthalten iſt, in Anſehung des Urtheilens überhaupt zu beſtimmen, mithin ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, zuerſt erfordert: daß die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verſtandesbegriffe ſubſumirt werde; z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Urſachen, welcher das Urtheil über dieſelbe in Anſehung der Ausdehnung als hypothetiſch beſtimmt *). Dadurch wird nun nicht dieſe Ausdehnung, als blos zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zuſtande, oder in mehreren meiner Zuſtände, oder in dem Zuſtande der Wahrnehmung Anderer gehörig, ſondern als dazu nothwendig gehörig vorgeſtellt, und dies Urtheil: die Luft iſt elaſtiſch, wird allgemeingültig, und dadurch allererſt Erfahrungsurtheil, daß gewiſſe Urtheile vorhergehen, die die Anſchauung der Luft unter den Begriff der Urſache und Wirkung ſubſumiren und dadurch die Wahrnehmungen nicht blos reſpective auf einander in meinem Subjecte, ſondern in Anſehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetiſchen) beſtimmen, und auf ſolche Art das empiriſche Urtheil allgemeingültig machen.

Zergliedert man alle ſeine ſynthetiſchen Urtheile, ſofern ſie objectiv gelten, ſo findet man, daß ſie niemals aus bloſen Anſchauungen beſtehen, die blos, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden, ſondern daß ſie unmöglich ſein würden, wäre nicht über die von der Anſchauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verſtandesbegriff hinzugekommen,

---

*) Um ein leichter einzuſehendes Beiſpiel zu haben, nehme man folgendes: wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm. Dieſes Urtheil iſt ein bloſes Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieſes noch ſo oft und Andere auch noch ſo oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden ſich nur gewöhnlich ſo verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, ſo kommt über die Wahrnehmung noch der Verſtandesbegriff der Urſache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenſcheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das ſynthetiſche Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

unter dem jene Begriffe ſubſumirt und ſo allererſt in einem objectiv gültigen Urtheile verknüpft werden. Selbſt die Urtheile der reinen Mathematik in ihren einfachſten Axiomen ſind von dieſer Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundſatz: die gerade Linie iſt die kürzeſte zwiſchen zweien Puncten, ſetzt voraus, daß die Linie unter den Begriff der Größe ſubſumirt werde, welcher gewiß keine bloſe Anſchauung iſt, ſondern lediglich im Verſtande ſeinen Sitz hat, und dazu dient, die Anſchauung (der Linie) in Abſicht auf die Urtheile, die von ihr gefällt werden mögen, in Anſehung der Quantität derſelben, nämlich der Vielheit (als judicia plurativa*) zu beſtimmen, indem unter ihnen verſtanden wird, daß in einer gegebenen Anſchauung vieles Gleichartige enthalten ſei.

§. 21.

Um nun alſo die Möglichkeit der Erfahrung, ſoferne ſie auf reinen Verſtandesbegriffen a priori beruht, darzulegen, müſſen wir zuvor das, was zum Urtheilen überhaupt gehört, und die verſchiedenen Momente des Verſtandes in denſelben, in einer vollſtändigen Tafel vorſtellen; denn die reinen Verſtandesbegriffe, die nichts weiter ſind, als Begriffe von Anſchauungen überhaupt, ſofern dieſe in Anſehung eines oder des anderen dieſer Momente zu Urtheilen an ſich ſelbſt, mithin nothwendig und allgemeingültig beſtimmt ſind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hiedurch werden auch die Grundſätze a priori, der Möglichkeit aller Erfahrung, als einer objectiv gültigen empiriſchen Erkenntniß, ganz genau beſtimmt werden. Denn ſie ſind nichts Anderes, als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäß gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter jene reine Verſtandesbegriffe ſubſumiren.

---

*) So wollte ich lieber die Urtheile genannt wiſſen, die man in der Logik particularia nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält ſchon den Gedanken, daß ſie nicht allgemein ſind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebe und ſo zur Allheit fortgehe, ſo kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimiſchen; ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derſelben. Dieſes iſt nöthig, wenn die logiſchen Momente den reinen Verſtandesbegriffen unterlegt werden ſollen; im logiſchen Gebrauche kann man es beim Alten laſſen.

Logiſche Tafel
der Urtheile.

1.

Der Quantität nach

Allgemeine
Beſondere
Einzelne

2.

Der Qualität nach

Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.

Der Relation nach

Kategoriſche
Hypothetiſche
Disjunctive

4.

Der Modalität nach

Problematiſche
Aſſertoriſche
Apodiktiſche

Transſcendentale Tafel
der Verſtandesbegriffe.

1.

Der Quantität nach

Einheit (das Maaß)
Vielheit (die Größe)
Allheit (das Ganze)

2.

Der Qualität

Realität
Negation
Einſchränkung

3.

Der Relation

Subſtanz
Urſache
Gemeinſchaft

4.

Der Modalität

Möglichkeit
Daſein
Nothwendigkeit

Reine phyſiologiſche Tafel
allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft.

1.

Axiomen
der Anſchauung

2.

Anticipationen
der Wahrnehmung

3.

Analogien
der Erfahrung

4.

Poſtulate
des empiriſchen Denkens überhaupt.

§. 21. a.

Um alles Bisherige in einen Begriff zuſammenzufaſſen, iſt zuvörderſt nöthig, die Leſer zu erinnern: daß hier nicht von dem Entſtehen der Erfahrung die Rede ſei, ſondern von dem, was in ihr liegt. Das Erſtere gehört zur empiriſchen Pſychologie, und würde ſelbſt auch da, ohne das Zweite, welches zur Kritik der Erkenntniß und beſonders des Verſtandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung beſteht aus Anſchauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Geſchäft des Verſtandes ſind. Diejenigen Urtheile aber, die der Verſtand lediglich aus ſinnlichen Anſchauungen macht, ſind noch bei Weitem nicht Erfahrungsurtheile. Denn in jenem Fall würde das Urtheil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, ſo wie ſie in der ſinnlichen Anſchauung gegeben ſind, in dem letzteren Falle aber ſollen die Urtheile ſagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht was die bloſe Wahrnehmung, deren Gültigkeit blos ſubjectiv iſt, enthalt. Das Erfahrungsurtheil muß alſo noch über die ſinnliche Anſchauung und die logiſche Verknüpfung derſelben, (nachdem ſie durch Vergleichung allgemein gemacht worden,) in einem Urtheile etwas hinzufügen, was das ſynthetiſche Urtheil als nothwendig und hiedurch als allgemeingültig beſtimmt; und dieſes kann nichts Anderes ſein, als derjenige Begriff, der die Anſchauung in Anſehung einer Form des Urtheils vielmehr, als der anderen, als an ſich beſtimmt vorſtellt, d. i. ein Begriff von derjenigen ſynthetiſchen Einheit der Anſchauungen, die nur durch eine gegebene logiſche Function der Urtheile vorgeſtellt werden kann.

§. 22.

Die Summe hievon iſt dieſe: die Sache der Sinne iſt, anzuſchauen; die des Verſtandes, zu denken. Denken aber iſt: Vorſtellungen in einem Bewußtſein vereinigen. Dieſe Vereinigung entſteht entweder blos relativ aufs Subject, und iſt zufällig und ſubjectiv, oder ſie findet ſchlechthin Statt, und iſt nothwendig oder objectiv. Die Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewußtſein iſt das Urtheil. Alſo iſt Denken ſo viel, als Urtheilen, oder Vorſtellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher ſind Urtheile entweder blos ſubjectiv, wenn Vorſtellungen auf ein Bewußtſein in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder ſie ſind objectiv, wenn ſie in einem Bewußtſein überhaupt d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Die logiſchen Momente aller Urtheile ſind ſo viel mögliche Arten, Vorſtellungen in einem Bewußtſein zu vereinigen. Dienen aber ebendieſelben als Begriffe, ſo ſind ſie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derſelben in einem Bewußtſein, mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Dieſe Vereinigung in einem Bewußtſein iſt entweder analytiſch, durch die Identität, oder ſynthetiſch, durch die Zuſammenſetzung und Hinzukunft verſchiedener Vorſtellungen zu einander. Erfahrung beſteht in der ſynthetiſchen Verknüpfung der Erſcheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtſein, ſofern dieſelbe nothwendig iſt. Daher ſind reine Verſtandesbegriffe diejenigen, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müſſen ſubſumirt werden, ehe ſie zu Erfahrungsurtheilen dienen können, in welchen die ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vorgeſtellt wird*).

§. 23.

Urtheile, ſofern ſie blos als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewußtſein betrachtet werden, ſind Regeln. Dieſe Regeln, ſofern ſie die Vereinigung als nothwendig vorſtellen, ſind Regeln a priori, und ſofern keine über ſie ſind, von denen ſie abgeleitet werden, Grundſätze. Da nun in Anſehung der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr blos die Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurtheile über diejenigen ſind, welche die Erſcheinungen, nach der verſchiedenen Form ihrer Anſchauung, unter reine Verſtandesbegriffe bringen, die das empiriſche Urtheil objectiv-gültig machen, ſo ſind dieſe die Grundſätze a priori möglicher Erfahrung.

---

*) Wie ſtimmt aber dieſer Satz: daß Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Syntheſis der Wahrnehmungen enthalten ſollen, mit meinem eben vielfältig eingeſchärften Satze: daß Erfahrung, als Erkenntniß a posteriori, blos zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich ſage, Erfahrung lehrt mir etwas, ſo meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und alſo iſt der Erfahrungsſatz ſofern allemal zufällig. Daß dieſe Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, iſt zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begriffs der Urſache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, ſondern umgekehrt, Erfahrung wird allererſt durch dieſen Zuſatz des Verſtandesbegriffs (der Urſache) zur Wahrnehmung erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu dieſem Zuſatze komme, darüber muß die Kritik im Abſchnitte von der transſcendentalen Urtheilskraft, S. 137 u. f. †) nachgeſehen werden.

†) Bd. II, d. vorl. Ausg. S. 157 ff.

Die Grundſätze möglicher Erfahrung ſind nun zugleich allgemeine Geſetze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Und ſo iſt die Aufgabe, die in unſerer vorliegenden zweiten Frage liegt: Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich? aufgelöſt. Denn das Syſtematiſche, was zur Form einer Wiſſenſchaft erfordert wird, iſt hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannten formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich ſind, und dieſe ein logiſches Syſtem, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen a priori zu allen ſynthetiſchen und nothwendigen Urtheilen enthalten, ebendarum ein transſcendentales, endlich die Grundſätze, vermittelſt deren alle Erſcheinungen unter dieſe Begriffe ſubſumirt werden, ein phyſiologiſches d. i. ein Naturſyſtem ausmachen, welches vor aller empiriſchen Naturerkenntniß vorhergeht, dieſe zuerſt möglich macht, und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwiſſenſchaft genannt werden kann.

§. 24.

Das erſte*) jener phyſiologiſchen Grundſätze ſubſumirt alle Erſcheinungen, als Anſchauungen im Raum und Zeit, unter den Begriff der Größe, und iſt ſofern ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Das zweite ſubſumirt das eigentlich Empiriſche, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anſchauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff der Größe, weil Empfindung keine Anſchauung iſt, die Raum oder Zeit enthielte, ob ſie gleich den ihr correſpondirenden Gegenſtand in beide ſetzt; allein es iſt zwiſchen Realität (Empfindungsvorſtellung) und der Null d. i. dem gänzlich Leeren der Anſchauung in der Zeit, doch ein Unterſchied, der eine Größe hat, da nämlich zwiſchen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finſterniß, zwiſchen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte, jedem Grade der Schwere und der abſoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume, immer noch kleinere Grade gedacht werden können, ſo wie ſelbſt zwiſchen einem Bewußtſein und dem völligen Unbewußtſein (pſychologiſcher Dunkelheit) immer noch kleinere Statt finden; daher keine Wahrnehmung möglich iſt, welche einen abſoluten Mangel bewieſe, z. B. keine pſychologiſche Dunkelheit, die nicht als ein Bewußtſein betrachtet werden könnte, welches nur von anderem ſtärkeren überwogen wird, und ſo in allen Fällen der Empfindung, weswegen der Verſtand ſogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empiriſchen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ausmachen, anticipiren kann, vermittelſt des Grundſatzes, daß ſie alle insgeſammt, mithin das Reale aller Erſcheinung Grade habe, welches die zweite Anwendung der Mathematik (mathesis intensorum) auf Naturwiſſenſchaft iſt.

---

*) Dieſe drei aufeinander folgende Paragraphen werden ſchwerlich gehörig verſtanden werden können, wenn man nicht das, was die Kritik über die Grundſätze ſagt, dabei zur Hand nimmt; ſie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derſelben leichter zu überſehen und auf die Hauptmomente Acht zu haben.

§. 25.

In Anſehung des Verhältniſſes der Erſcheinungen, und zwar lediglich in Abſicht auf ihr Daſein, iſt die Beſtimmung dieſes Verhältniſſes nicht mathematiſch, ſondern dynamiſch, und niemals objectiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich, wenn ſie nicht unter Grundſätzen a priori ſteht, welche die Erfahrungserkenntniß in Anſehung derſelben allererſt möglich machen. Daher müſſen Erſcheinungen unter den Begriff der Subſtanz, welcher aller Beſtimmung des Daſeins, als ein Begriff vom Dinge ſelbſt, zum Grunde liegt, oder zweitens, ſofern eine Zeitfolge unter den Erſcheinungen d. i. eine Begebenheit angetroffen wird, unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf Urſache, oder ſofern das Zugleichſein objectiv d. i. durch ein Erfahrungsurtheil erkannt werden ſoll, unter den Begriff der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) ſubſumirt werden, und ſo liegen Grundſätze a priori objectiv gültigen, obgleich empiriſchen Urtheilen, d. i. der Möglichkeit der Erfahrung, ſofern ſie Gegenſtände dem Daſein nach in der Natur verknüpfen ſoll, zum Grunde. Dieſe Grundſätze ſind die eigentlichen Naturgeſetze, welche dynamiſch heißen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurtheilen die Erkenntniß der Uebereinſtimmung und Verknüpfung, nicht ſowohl der Erſcheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältniß zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Uebereinſtimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verſtand erkennt, oder Zuſammenhang mit dem Materialen der Sinne und der Wahrnehmung, oder beiden in einen Begriff vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nach allgemeinen Naturgeſetzen enthält, welches die phyſiologiſche Methodenlehre (Unterſcheidung der Wahrheit und Hypotheſen und die Grenzen der Zuverläſſigkeit der letzteren) ausmachen würde.

§. 26.

Obgleich die dritte **aus der Natur des Verſtandes ſelbſt** nach kritiſcher Methode gezogene Tafel der Grundſätze eine Vollkommenheit an ſich zeigt, darin ſie ſich weit über jede andere erhebt, die **von den Sachen ſelbſt** auf dogmatiſche Weiſe, obgleich vergeblich, jemals verſucht worden iſt oder nur künftig verſucht werden mag: nämlich daß hier alle ſynthetiſche Grundſätze a priori vollſtändig und nach einem Princip, nämlich dem Vermögen zu Urtheilen überhaupt, welches das Weſen der Erfahrung in Abſicht auf den Verſtand ausmacht, ausgeführt worden, ſo daß man gewiß ſein kann, es gebe keine dergleichen Grundſätze mehr, (eine Befriedigung, die die dogmatiſche Methode niemals verſchaffen kann,) ſo iſt dieſes doch bei Weitem noch nicht ihr gröſtes Verdienſt.

Man muß auf den Beweisgrund Acht geben, der die Möglichkeit dieſer Erkenntniß a priori entdeckt, und alle ſolche Grundſätze zugleich auf eine Bedingung einſchränkt, die niemals überſehen werden muß, wenn ſie nicht mißverſtanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden ſoll, als der urſprüngliche Sinn, den der Verſtand darin legt, es haben will: nämlich daß ſie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, ſofern ſie Geſetzen a priori unterworfen iſt. So ſage ich nicht: daß Dinge an ſich ſelbſt eine Größe, ihre Realität einen Grad, ihre Exiſtenz Verknüpfung der Accidenzen in einer Subſtanz u. ſ. w. enthalte; denn das kann Niemand beweiſen, weil eine ſolche ſynthetiſche Verknüpfung aus bloſen Begriffen, wo alle Beziehung auf ſinnliche Anſchauung einerſeits, und alle Verknüpfung derſelben in einer möglichen Erfahrung andererſeits, mangelt, ſchlechterdings unmöglich iſt. Die weſentliche Einſchränkung der Begriffe alſo in dieſen Grundſätzen iſt: daß alle Dinge nur als Gegenſtände der Erfahrung unter den genannten Bedingungen nothwendig a priori ſtehen.

Hieraus folgt denn zweitens auch eine ſpecifiſch eigenthümliche Beweisart derſelben: daß die gedachten Grundſätze auch nicht geradezu auf Erſcheinungen und ihr Verhältniß, ſondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erſcheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objectiv- und allgemeingültige ſynthetiſche Sätze, worin ſich eben Erfahrungsurtheile von bloſen Wahrnehmungsurtheilen unterſcheiden, bezogen werden. Dies geſchieht dadurch, daß die Erſcheinungen als bloſe Anſchauungen, welche einen Theil von Raum und Zeit einnehmen, unter dem Begriff der Größe ſtehen, welcher das Mannigfaltige derſelben a priori nach Regeln ſynthetiſch vereinigt, daß, ſofern die Wahrnehmung außer der Anſchauung auch Empfindung enthält, zwiſchen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verſchwinden derſelben, jederzeit ein Uebergang durch Verringerung Statt findet, das Reale der Erſcheinungen einen Grad haben müſſe, ſofern ſie nämlich ſelbſt keinen Theil von Raum oder Zeit einnimmt*), aber doch der Uebergang zu ihr von der leeren Zeit oder Raum nur in der Zeit möglich iſt, mithin, obzwar Empfindung, als die Qualität der empiriſchen Anſchauung, in Anſehung deſſen, worin ſie ſich ſpecifiſch von anderen Empfindungen unterſcheidet, niemals a priori erkannt werden kann, ſie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt, als Größe der Wahrnehmung intenſiv von jeder anderen gleichartigen unterſchieden werden könne; woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur in Anſehung der ſinnlichen Anſchauung, durch welche ſie uns gegeben wird, zuerſt möglich gemacht und beſtimmt wird.

Am Meiſten aber muß der Leſer auf die Beweisart der Grundſätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerkſam ſein. Denn weil dieſe nicht, ſo wie die Grundſätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft überhaupt, die Erzeugung der Anſchauungen, ſondern die Verknüpfung ihres Daſeins in einer Erfahrung betreffen, dieſe aber nichts Anderes, als die Beſtimmung der Exiſtenz in der Zeit nach nothwendigen Geſetzen ſein kann, unter denen ſie allein objectiv-gültig, mithin Erfahrung iſt; ſo geht der Beweis nicht auf die ſynthetiſche Einheit in der Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern der Wahrnehmungen, und zwar dieſer nicht in Anſehung ihres Inhalts, ſondern der Zeitbeſtimmung und des Verhältniſſes des Daſeins in ihr, nach allgemeinen Geſetzen. Dieſe allgemeinen Geſetze enthalten alſo die Nothwendigkeit der Beſtimmung des Daſeins in der Zeit überhaupt, (folglich nach einer Regel des Verſtandes a priori,) wenn die empiriſche Beſtimmung in der relativen Zeit objectiv-gültig, mithin Erfahrung ſein ſoll. Mehr kann ich hier, als in Prolegomenen, nicht anführen, als nur daß ich dem Leſer, welcher in der langen Gewohnheit ſteckt, Erfahrung für eine blos empiriſche Zuſammenſetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, daß ſie viel weiter geht, als dieſe reichen, nämlich empiriſchen Urtheilen Allgemeingültigkeit gibt und dazu einer reinen Verſtandeseinheit bedarf, die a priori vorhergeht, empfehle: auf dieſen Unterſchied der Erfahrung von einem bloſen Aggregat von Wahrnehmungen wohl Acht zu haben, und aus dieſem Geſichtspuncte die Beweisart zu beurtheilen.

---

*) Die Wärme, das Licht ꝛc. ſind im kleinen Raume (dem Grade nach) eben ſo groß, als in einem großen; ebenſo die inneren Vorſtellungen, der Schmerz, das Bewußtſein überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob ſie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern. Daher iſt die Größe hier in einem Puncte und in einem Augenblicke eben ſo groß, als in jedem noch ſo großen Raume oder Zeit. Grade ſind alſo größer, aber nicht in der Anſchauung, ſondern der bloſen Empfindung nach, oder auch die Größe des Grundes einer Anſchauung, und können nur durch das Verhältniß von 1 zu 0, d. i. dadurch, daß eine jede derſelben durch unendliche Zwiſchengrade bis zum Verſchwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachſes bis zu einer beſtimmten Empfindung in einer gewiſſen Zeit erwachſen kann, als Größen geſchätzt werden. (Quantitas qualitatis est gradus.)

§. 27.

Hier iſt nun der Ort, den Hume'ſchen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht: daß wir die Möglichkeit der Cauſalität, d. i. der Beziehung des Daſeins eines Dinges auf das Daſein von irgend etwas Anderem, was durch jenes nothwendig geſetzt werde, durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Ich ſetze noch hinzu, daß wir eben ſo wenig den Begriff der Subſiſtenz d. i. der Nothwendigkeit darin einſehen, daß dem Daſein der Dinge ein Subject zum Grunde liege, das ſelbſt kein Prädicat von irgend einem anderen Dinge ſein könne, ja ſogar, daß wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines ſolchen Dinges machen können, (obgleich wir in der Erfahrung Beiſpiele ſeines Gebrauchs aufzeigen können,) imgleichen, daß eben dieſe Unbegreiflichkeit auch die Gemeinſchaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzuſehen iſt, wie aus dem Zuſtande eines Dinges eine Folge auf den Zuſtand ganz anderer Dinge außer ihm, und ſo wechſelſeitig, könne gezogen werden, und wie Subſtanzen, deren jede doch ihre eigene abgeſonderte Exiſtenz hat, von einander und zwar nothwendig abhängen ſollen. Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, dieſe Begriffe als blos aus der

Erfahrung entlehnt, und die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgeſtellt wird, als angedichtet und für bloſen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorſpiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, daß ſie und die Grundſätze aus denſelben **a priori** vor aller Erfahrung feſt ſtehen und ihre ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freilich nur in Anſehung der Erfahrung haben.

§. 28.

Ob ich alſo gleich von einer ſolchen Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, wie ſie als Subſtanz exiſtiren, oder als Urſache wirken, oder mit anderen (als Theile eines realen Ganzen) in Gemeinſchaft ſtehen können, nicht den mindeſten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenſchaften an Erſcheinungen als Erſcheinungen denken kann, (weil jene Begriffe nichts, was in den Erſcheinungen liegt, ſondern was der Verſtand allein denken muß, enthalten,) ſo haben wir doch von einer ſolchen Verknüpfung der Vorſtellungen in unſerem Verſtande, und zwar in Urtheilen überhaupt einen dergleichen Begriff, nämlich: daß Vorſtellungen in einer Art Urtheile als Subject in Beziehung auf Prädicate, in einer anderen als Grund in Beziehung auf Folge, und in einer dritten als Theile, die zuſammen ein ganzes mögliches Erkenntniß ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir **a priori**: daß ohne die Vorſtellung eines Objects in Anſehung einer oder der anderen dieſer Momente als beſtimmt anzuſehen, wir gar keine Erkenntniß, die von dem Gegenſtande gelte, haben könnten, und wenn wir uns mit dem Gegenſtande an ſich ſelbſt beſchäftigten, ſo wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, daß es in Anſehung eines oder des anderen gedachter Momente beſtimmt ſei, d. i. unter den Begriff der Subſtanz, oder der Urſache, oder (im Verhältniß gegen andere Subſtanzen) unter den Begriff der Gemeinſchaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer ſolchen Verknüpfung des Daſeins habe ich keinen Begriff. Es iſt aber auch die Frage nicht, wie Dinge an ſich, ſondern wie Erfahrungserkenntniß der Dinge in Anſehung gedachter Momente der Urtheile überhaupt beſtimmt ſei, d. i. wie Dinge, als

Gegenſtände der Erfahrung, unter jene Verſtandesbegriffe können und ſollen ſubſumirt werden. Und da iſt es klar: daß ich nicht allein die Möglichkeit, ſondern auch die Nothwendigkeit, alle Erſcheinungen unter dieſe Begriffe zu ſubſumiren, d. i. ſie zu Grundſätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einſehe.

§. 29.

Um einen Verſuch an Hume's problematiſchem Begriff, (dieſem ſeinem crux metaphysicorum,) nämlich dem Begriffe der Urſache, zu machen, ſo iſt mir erſtlich vermittelſt der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich ein gegebenes Erkenntniß als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen, a priori gegeben. Es iſt aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältniſſes angetroffen wird, die da ſagt: daß auf eine gewiſſe Erſcheinung eine andere, (obgleich nicht umgekehrt,) beſtändig folgt, und dieſes iſt ein Fall, mich des hypothetiſchen Urtheils zu bedienen, und z. B. zu ſagen: wenn ein Körper lange genug von der Sonne beſchienen iſt, ſo wird er warm. Hier iſt nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Urſache. Allein ich fahre fort, und ſage: wenn obiger Satz, der blos eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen iſt, ein Erfahrungsſatz ſein ſoll, ſo muß er als nothwendig und allgemeingültig angeſehen werden. Ein ſolcher Satz aber würde ſein: Sonne iſt durch ihr Licht die Urſache der Wärme. Die obige empiriſche Regel wird nunmehr als Geſetz angeſehen, und zwar nicht als geltend blos von Erſcheinungen, ſondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und alſo nothwendig gültige Regeln bedarf. Ich ſehe alſo den Begriff der Urſache, als einen zur bloſen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff, und deſſen Möglichkeit als einer ſynthetiſchen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewußtſein überhaupt, ſehr wohl ein: die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Urſache, ſehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Urſache ganz und gar keine den Dingen, ſondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich daß dieſe nur eine objectiv-gültige Erkenntniß von Erſcheinungen und ihrer Zeitfolge ſein könne, ſofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetiſcher Urtheile verbunden werden kann.

§. 30.

Daher haben auch die reinen Verſtandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn ſie von Gegenſtänden der Erfahrung abgehen und auf Dinge an ſich ſelbſt (Noumena) bezogen werden wollen. Sie dienen gleichſam nur, Erſcheinungen zu buchſtabiren, um ſie als Erfahrung leſen zu können, die Grundſätze, die aus der Beziehung derſelben auf die Sinnenwelt entſpringen, dienen nur unſerem Verſtande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus ſind es willkührliche Verbindungen, ohne objective Realität, deren Möglichkeit man weder a priori erkennen, noch ihre Beziehung auf Gegenſtände durch irgend ein Beiſpiel beſtätigen oder nur verſtändlich machen kann, weil alle Beiſpiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenſtände jener Begriffe nirgend anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Dieſe vollſtändige, obzwar wider die Vermuthung des Urhebers ausfallende Auflöſung des Hume'ſchen Problems rettet alſo den reinen Verſtandesbegriffen ihren Urſprung a priori, und den allgemeinen Naturgeſetzen ihre Gültigkeit, als Geſetzen des Verſtandes, doch ſo, daß ſie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einſchränkt, darum weil ihre Möglichkeit blos in der Beziehung des Verſtandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber ſo, daß ſie ſich von Erfahrung, ſondern daß Erfahrung ſich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume ſich niemals einfallen ließ.

Hieraus folgt nun folgendes Reſultat aller bisherigen Nachforſchungen: „alle ſynthetiſche Grundſätze a priori ſind nichts weiter, als Principien möglicher Erfahrung“ und können niemals auf Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur auf Erſcheinungen, als Gegenſtände der Erfahrung, bezogen werden. Daher auch reine Mathematik ſowohl, als reine Naturwiſſenſchaft niemals auf irgend etwas mehr, als bloſe

Erſcheinungen gehen können, und nur das vorſtellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus dieſen Principien abgeleitet iſt, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muß vorgeſtellt werden können.

§. 31.

Und ſo hat man denn einmal etwas Beſtimmtes, und woran man ſich bei allen metaphyſiſchen Unternehmungen, die bisher, kühn genug, aber jederzeit blind, über Alles ohne Unterſchied gegangen ſind, halten kann. Dogmatiſche Denker haben ſich es niemals einfallen laſſen, daß das Ziel ihrer Bemühungen ſo kurz ſollte ausgeſteckt werden, und ſelbſt diejenigen nicht, die, trotzig auf ihre vermeinte geſunde Vernunft, mit zwar rechtmäßigen und natürlichen, aber zum bloſen Erfahrungsgebrauch beſtimmten Begriffen und Grundſätzen der reinen Vernunft auf Einſichten ausgingen, für die ſie keine beſtimmten Grenzen kannten, noch kennen konnten, weil ſie über die Natur und ſelbſt die Möglichkeit eines ſolchen reinen Verſtandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.

Mancher Naturaliſt der reinen Vernunft, (darunter ich den verſtehe, welcher ſich zutraut, ohne alle Wiſſenſchaft in Sachen der Metaphyſik zu entſcheiden,) möchte wohl vorgeben, er habe das, was hier mit ſo viel Zurüſtung, oder, wenn er lieber will, mit weitſchweifigem pedantiſchen Pompe vorgetragen worden, ſchon längſt durch den Wahrſagergeiſt ſeiner geſunden Vernunft nicht blos vermuthet, ſondern auch gewußt und eingeſehen: „daß wir nämlich mit aller unſerer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinaus kommen können.“ Allein da er doch, wenn man ihm ſeine Vernunftprincipien allmählig abfragt, geſtehen muß, daß darunter viele ſind, die er nicht aus Erfahrung geſchöpft hat, die alſo von dieſer unabhängig und **a priori** gültig ſind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und ſich ſelbſt in Schranken halten, der ſich dieſer Begriffe und Grundſätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben weil ſie unabhängig von dieſer erkannt werden. Und ſelbſt er, dieſer Adept der geſunden Vernunft, iſt ſo ſicher nicht, ungeachtet aller ſeiner angemaßten wohlfeil erworbenen Weisheit, unvermerkt über Gegenſtände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngeſpinnſte zu gerathen. Auch iſt er gemeiniglich tief genug drin verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er Alles blos für Wahrſcheinlichkeit, vernünftige Vermuthungen oder Analogie ausgibt, ſeinen grundloſen Anſprüchen einigen Anſtrich gibt.

§. 32.

Schon von den älteſten Zeiten der Philoſophie her, haben ſich Forſcher der reinen Vernunft, außer den Sinnenweſen oder Erſcheinungen (Phaenomena), die die Sinnenwelt ausmachen, noch beſondere Verſtandesweſen (Noumena), welche eine Verſtandeswelt ausmachen ſollten, gedacht, und da ſie, (welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war,) Erſcheinung und Schein für einerlei hielten, den Verſtandesweſen allein Wirklichkeit zugeſtanden.

In der That, wenn wir die Gegenſtände der Sinne, wie billig, als bloſe Erſcheinungen anſehen, ſo geſtehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an ſich ſelbſt zum Grunde liege, ob wir daſſelbe gleich nicht, wie es an ſich beſchaffen ſei, ſondern nur ſeine Erſcheinung d. i. die Art, wie unſere Sinne von dieſem unbekannten Etwas afficirt werden, erkennen. Der Verſtand alſo, eben dadurch, daß er Erſcheinungen annimmt, geſteht auch das Daſein von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſofern können wir ſagen, daß die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſer Verſtandesweſen nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei.

Unſere kritiſche Deduction ſchließt dergleichen Dinge (Noumena) auch keinesweges aus, ſondern ſchränkt vielmehr die Grundſätze der Aeſthetik dahin ein, daß ſie ſich ja nicht auf alle Dinge erſtrecken ſollen, wodurch Alles in bloſe Erſcheinung verwandelt werden würde, ſondern daß ſie nur von Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung gelten ſollen. Alſo werden hiedurch Verſtandesweſen zugelaſſen, nur mit Einſchärfung dieſer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von dieſen reinen Verſtandesweſen ganz und gar nichts Beſtimmtes wiſſen, noch wiſſen können, weil unſere reinen Verſtandesbegriffe ſowohl, als reine Anſchauungen auf nichts, als Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin auf bloſe Sinnenweſen gehen, und ſobald man von dieſen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeſte Bedeutung mehr übrig bleibt.

§. 33.

Es iſt in der That mit unſeren reinen Verſtandesbegriffen etwas Verfängliches, in Anſehung der Anlockung zu einem transſcendenten Gebrauch; denn ſo nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Nicht allein, daß unſere Begriffe der Subſtanz, der Kraft, der Handlung, der Realität ꝛc. ganz von der Erfahrung unabhängig ſind, imgleichen gar keine Erſcheinung der Sinne enthalten, alſo in der That auf Dinge an ſich ſelbſt (Noumena) zu gehen ſcheinen; ſondern, was dieſe Vermuthung noch beſtärkt, ſie enthalten eine Nothwendigkeit der Beſtimmung in ſich, der die Erfahrung niemals gleich kommt. Der Begriff der Urſache enthält eine Regel, nach der aus einem Zuſtande ein anderer nothwendiger Weiſe folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, daß oft, und wenn es hoch kommt, gemeiniglich auf einen Zuſtand der Dinge ein anderer folge, und kann alſo weder ſtrenge Allgemeinheit, noch Nothwendigkeit verſchaffen ꝛc.

Daher ſcheinen Verſtandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als daß der bloſe Erfahrungsgebrauch ihre ganze Beſtimmung erſchöpfte, und ſo baut ſich der Verſtand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläuftigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenweſen anfüllt, ohne es einmal zu merken, daß er ſich mit ſeinen ſonſt richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verſtiegen habe.

§. 34.

Es waren alſo zwei wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äußerſt trockene Unterſuchungen nöthig, welche Kritik Seite 137 ff.

und 235 ff. †) angeſtellt worden, durch deren erſtere gezeigt wurde, daß die Sinne nicht die reinen Verſtandesbegriffe in concreto, ſondern nur das Schema zum Gebrauche derſelben an die Hand geben, und der ihm gemäße Gegenſtand nur in der Erfahrung (als dem Producte des Verſtandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Unterſuchung (Krit. S. 235 ††)) wird gezeigt, daß ungeachtet der Unabhängigkeit unſerer reinen Verſtandesbegriffe und Grundſätze von Erfahrung, ja ſelbſt ihrem ſcheinbarlich größeren Umfange des Gebrauchs, dennoch durch dieſelben, außer dem Felde der Erfahrung, gar nichts gedacht werden könne, weil ſie nichts thun können, als blos die logiſche Form des Urtheils in Anſehung gegebener Anſchauungen beſtimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anſchauung gibt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem ſie durch kein Mittel in concreto können dargeſtellt werden, folglich alle ſolche Noumena zuſammt dem Inbegriff derſelben, einer intelligiblen *) Welt, nichts, als Vorſtellungen einer Aufgabe ſind, deren Gegenſtand an ſich wohl möglich, deren Auflöſung aber nach der Natur unſeres Verſtandes gänzlich unmöglich iſt, indem unſer Verſtand kein Vermögen der Anſchauung, ſondern blos der Verknüpfung gegebener Anſchauungen in einer Erfahrung iſt, und daß dieſe daher alle Gegenſtände für unſere Begriffe enthalten müſſe, außer ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anſchauung unterlegt werden kann, ohne Bedeutung ſein werden.

---

†) Bd. II. d. vorl. Ausg. S. 157 ff. u. 236 ff.

††) Bd. II. d. vorl. Ausg. S. 236 ff.

*) Nicht, (wie man ſich gemeiniglich ausdrückt,) *intellectuellen* Welt. Denn *intellectuell* ſind die *Erkenntniſſe* durch den Verſtand, und dergleichen gehen auch auf unſere Sinnenwelt; *intelligibel* aber heißen *Gegenſtände*, ſofern ſie *blos durch den Verſtand* vorgeſtellt werden können und auf die keine unſerer ſinnlichen Anſchauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenſtande irgend eine mögliche Anſchauung entſprechen muß, ſo würde man ſich einen Verſtand denken müſſen, der unmittelbar Dinge anſchaute; von einem ſolchen aber haben wir nicht den mindeſten Begriff, mithin auch nicht von den *Verſtandesweſen*, auf die er gehen ſoll.

§. 35.

Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn ſie bisweilen ſchwärmt d. i. ſich nicht behutſam innerhalb den Schranken der Erfahrung hält, denn wenigſtens wird ſie durch einen ſolchen freien Schwung belebt und geſtärkt, und es wird immer leichter ſein, ihre Kühnheit zu mäßigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Daß aber der Verſtand, der *denken* ſoll, an deſſen ſtatt *ſchwärmt*, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht alle Hülfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nöthig iſt, Grenzen zu ſetzen.

Er fängt es aber hiemit ſehr unſchuldig und ſittſam an. Zuerſt bringt er die Elementarerkenntniſſe, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müſſen, ins Reine. Allmählig läßt er dieſe Schranken weg, und was ſollte ihn auch daran hindern, da der Verſtand ganz frei ſeine Grundſätze aus ſich ſelbſt genommen hat? und nun geht es zuerſt auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Weſen außerhalb der Natur, mit einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kann, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeſchafft und durch Erfahrung zwar nicht beſtätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das iſt auch die Urſache, weswegen junge Denker Metaphyſik in ächter dogmatiſcher Manier ſo lieben, und ihr oft ihre Zeit und ihr ſonſt brauchbares Talent aufopfern.

Es kann aber gar nichts helfen, jene fruchtloſen Verſuche der reinen Vernunft durch allerlei Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflöſung ſo tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unſerer Vernunft und Herabſetzung der Behauptungen auf bloſe Muthmaßungen mäßigen zu wollen. Denn wenn die *Unmöglichkeit* derſelben nicht deutlich dargethan worden, und die *Selbſterkenntniß* der Vernunft nicht wahre Wiſſenſchaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtloſen Gebrauchs, ſo zu ſagen, mit geometriſcher Gewißheit unterſchieden wird, ſo werden jene eitlen Beſtrebungen niemals völlig abgeſtellt werden.

§. 36.

Wie iſt Natur ſelbſt möglich?

Dieſe Frage, welche der höchſte Punct iſt, den transſcendentale Philoſophie nur immer berühren mag und zu welchem ſie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, geführt werden muß, enthält eigentlich zwei Fragen.

Erſtlich: Wie iſt Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anſchauung nach, als der Inbegriff der Erſcheinungen, wie iſt Raum, Zeit und das, was beide erfüllt, der Gegenſtand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort iſt: vermittelſt der Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, nach welcher ſie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenſtänden, die ihr an ſich ſelbſt unbekannt und von jenen Erſcheinungen ganz unterſchieden ſind, gerührt wird. Dieſe Beantwortung iſt, in dem Buche ſelbſt, in der transſcendentalen Aeſthetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflöſung der erſten Hauptfrage gegeben worden.

Zweitens: Wie iſt Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erſcheinungen ſtehen müſſen, wenn ſie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden ſollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen, als: ſie iſt nur möglich vermittelſt der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes, nach welcher alle jene Vorſtellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtſein nothwendig bezogen werden, und wodurch allererſt die eigenthümliche Art unſeres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelſt dieſer die Erfahrung, welche von der Einſicht der Objecte an ſich ſelbſt ganz zu unterſcheiden iſt, möglich iſt. Dieſe Beantwortung iſt in dem Buche ſelbſt, in der transſcendentalen Logik, hier aber in den Prolegomenen in dem Verlauf der Auflöſung der zweiten Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber dieſe eigenthümliche Eigenſchaft unſerer Sinnlichkeit ſelbſt, oder die unſeres Verſtandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden nothwendigen Apperception möglich ſei, läßt ſich nicht weiter auflöſen und beantworten, weil wir ihrer zu aller

Beantwortung und zu allem Denken der Gegenſtände immer wieder nöthig haben.

Es ſind viele Geſetze der Natur, die wir nur vermittelſt der Erfahrung wiſſen können, aber die Geſetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erſcheinungen, d. i. die Natur überhaupt können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung ſelbſt ſolcher Geſetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt iſt alſo zugleich das allgemeine Geſetz der Natur, und die Grundſätze der erſteren ſind ſelbſt die Geſetze der letzteren. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erſcheinungen d. i. der Vorſtellungen in uns, und können daher das Geſetz ihrer Verknüpfung nirgend anders, als von den Grundſätzen der Verknüpfung derſelben in uns d. i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtſein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbſt der Hauptſatz, der durch dieſen ganzen Abſchnitt ausgeführt worden, daß allgemeine Naturgeſetze a priori erkannt werden können, führt ſchon von ſelbſt auf den Satz: daß die oberſte Geſetzgebung der Natur in uns ſelbſt d. i. in unſerem Verſtande liegen müſſe, und daß wir die allgemeinen Geſetze derſelben nicht von der Natur vermittelſt der Erfahrung, ſondern umgekehrt, die Natur ihrer allgemeinen Geſetzmäßigkeit nach blos aus den in unſerer Sinnlichkeit und dem Verſtande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſuchen müſſen; denn wie wäre es ſonſt möglich, dieſe Geſetze, da ſie nicht etwa Regeln der analytiſchen Erkenntniß, ſondern wahrhafte ſynthetiſche Erweiterungen derſelben ſind, a priori zu kennen? Eine ſolche und zwar nothwendige Uebereinſtimmung der Principien möglicher Erfahrung mit den Geſetzen der Möglichkeit der Natur, kann nur aus zweierlei Urſachen Statt finden: entweder dieſe Geſetze werden von der Natur vermittelſt der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt, die Natur wird von den Geſetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet und iſt mit der bloſen allgemeinen Geſetzmäßigkeit der letzteren völlig einerlei. Das Erſtere widerſpricht ſich ſelbſt, denn die allgemeinen Naturgeſetze können und müſſen a priori (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt und allem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes zum Grunde gelegt werden; alſo bleibt nur das Zweite übrig *).

Wir müſſen aber empiriſche Geſetze der Natur, die jederzeit beſondere Wahrnehmungen vorausſetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgeſetzen, welche, ohne daß beſondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, blos die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterſcheiden, und in Anſehung der letzteren iſt Natur und **mögliche** Erfahrung ganz und gar einerlei, und da in dieſer die Geſetzmäßigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erſcheinungen in einer Erfahrung, (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenſtand der Sinnenwelt erkennen können,) mithin auf den urſprünglichen Geſetzen des Verſtandes beruht, ſo klingt es zwar Anfangs befremdlich, iſt aber nichts deſto weniger gewiß, wenn ich in Anſehung der letzteren ſage: **der Verſtand ſchöpft ſeine Geſetze (a priori) nicht aus der Natur, ſondern ſchreibt ſie dieſer vor.**

§. 37.

Wir wollen dieſen dem Anſcheine nach gewagten Satz durch ein Beiſpiel erläutern, welches zeigen ſoll: daß Geſetze, die wir an Gegenſtänden der ſinnlichen Anſchauung entdecken, vornehmlich wenn ſie als nothwendig erkannt worden, von uns ſelbſt ſchon für ſolche gehalten werden, die der Verſtand hinein gelegt, ob ſie gleich den Naturgeſetzen, die wir der Erfahrung zuſchreiben, ſonſt in allen Stücken ähnlich ſind.

---

*) **Cruſius** allein wußte einen Mittelweg: daß nämlich ein Geiſt, der nicht irren noch betrügen kann, uns dieſe Naturgeſetze urſprünglich eingepflanzt habe. Allein da ſich doch oft auch trügliche Grundſätze einmiſchen, wovon das Syſtem dieſes Mannes ſelbſt nicht wenig Beiſpiele gibt, ſo ſieht es bei dem Mangel ſicherer Kriterien, den ächten Urſprung von dem unächten zu unterſcheiden, mit dem Gebrauche eines ſolchen Grundſatzes ſehr mißlich aus, indem man niemals ſicher wiſſen kann, was der Geiſt der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflößt haben möge.

§. 38.

Wenn man die Eigenſchaften des Zirkels betrachtet, dadurch dieſe Figur ſo manche willkührliche Beſtimmungen des Raums in ihr ſofort in einer allgemeinen Regel vereinigt, ſo kann man nicht umhin, dieſem geometriſchen Dinge eine Natur beizulegen. So theilen ſich nämlich zwei Linien, die ſich einander und zugleich den Zirkel ſchneiden, nach welchem Ohngefähr ſie auch gezogen werden, doch jederzeit ſo regelmäßig: daß das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der anderen gleich iſt. Nun frage ich: „liegt dieſes Geſetz im Zirkel, oder liegt es im Verſtande,“ d. i. enthält dieſe Figur, unabhängig vom Verſtande, den Grund dieſes Geſetzes in ſich, oder legt der Verſtand, indem er nach ſeinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmeſſer) die Figur ſelbſt conſtruirt hat, zugleich das Geſetz der einander in geometriſcher Proportion ſchneidenden Sehnen in dieſelbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweiſen dieſes Geſetzes nachgeht, daß es allein von der Bedingung, die der Verſtand der Conſtruction dieſer Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmeſſer könne abgeleitet werden. Erweitern wir dieſen Begriff nun, die Einheit mannigfaltiger Eigenſchaften geometriſcher Figuren unter gemeinſchaftlichen Geſetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Zirkel als einen Kegelſchnitt, der alſo mit anderen Kegelſchnitten unter ebendenſelben Grundbedingungen der Conſtruction ſteht, ſo finden wir, daß alle Sehnen, die ſich innerhalb der letzteren, der Ellipſe, der Parabel und Hyperbel ſchneiden, es jederzeit ſo thun, daß die Rectangel aus ihren Theilen zwar nicht gleich, aber doch immer in gleichen Verhältniſſen gegen einander ſtehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der phyſiſchen Aſtronomie, ſo zeigt ſich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes phyſiſches Geſetz der wechſelſeitigen Attraction, deren Regel iſt, daß ſie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punct ebenſo abnehmen, wie die Kugelflächen, in die ſich dieſe Kraft verbreitet, zunehmen, welches als nothwendig in der Natur der Dinge ſelbſt zu liegen ſcheint, und daher auch als a priori erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieſes Geſetzes ſind, indem ſie blos auf dem Verhältniſſe der Kugelfläche von verſchiedenen Halbmeſſern beruhen, ſo iſt doch die Folge davon ſo vortrefflich in Anſehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zuſammenſtimmung und Regelmäßigkeit derſelben, daß nicht allein alle mögliche Bahnen der Himmelskörper in Kegelſchnitten, ſondern auch ein ſolches Verhältniß derſelben unter einander erfolgt, daß kein ander Geſetz der Attraction, als das des umgekehrten Quadratverhältniſſes der Entfernungen zu einem Weltſyſtem als ſchicklich erdacht werden kann.

Hier iſt alſo Natur, die auf Geſetzen beruht, welche der Verſtand a priori erkennt, und zwar vornehmlich aus allgemeinen Principien der Beſtimmung des Raums. Nun frage ich: liegen dieſe Naturgeſetze im Raume, und lernt ſie der Verſtand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, blos zu erforſchen ſucht, oder liegen ſie im Verſtande und in der Art, wie dieſer den Raum nach den Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit, darauf ſeine Begriffe insgeſammt auslaufen, beſtimmt? Der Raum iſt etwas ſo Gleichförmiges und in Anſehung aller beſonderen Eigenſchaften ſo Unbeſtimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgeſetzen ſuchen wird. Dagegen iſt das, was den Raum zur Zirkelgeſtalt, der Figur des Kegels und der Kugel beſtimmt, der Verſtand, ſofern er den Grund der Einheit der Conſtruction derſelben enthält. Die bloſe allgemeine Form der Anſchauung, die Raum heißt, iſt alſo wohl das Subſtratum aller auf beſondere Objecte beſtimmbaren Anſchauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letzteren; aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verſtand beſtimmt, und zwar nach Bedingungen, die in ſeiner eigenen Natur liegen, und ſo iſt der Verſtand der Urſprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erſcheinungen unter ſeine eigene Geſetze faßt, und dadurch allererſt Erfahrung (ihrer Form nach) a priori zu Stande bringt, vermöge deren Alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden ſoll, ſeinen Geſetzen nothwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der **Dinge an ſich ſelbſt** zu thun, die iſt ſowohl von Bedingungen unſerer Sinnlichkeit, als des Verſtandes unabhängig, ſondern mit der Natur, als einem Gegenſtande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verſtand, indem er dieſe möglich macht, zugleich, daß Sinnenwelt entweder gar kein Gegenſtand der Erfahrung oder eine Natur iſt.

§. 39.

Anhang zur reinen Naturwiſſenſchaft.

Von dem Syſtem der Kategorien.

Es kann einem Philoſophen nichts erwünſchter ſein, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundſätze, die ſich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen in concreto gemacht hatte, zerſtreut dargeſtellt hatten, aus einem Princip a priori ableiten und Alles auf ſolche Weiſe in eine Erkenntniß vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, daß, was ihm nach einer gewiſſen Abſtraction übrig blieb, und durch Vergleichung unter einander eine beſondere Art von Erkenntniſſen auszumachen ſchien, vollſtändig geſammelt ſei, aber es war nur ein *Aggregat*; jetzt weiß er, daß gerade nur ſo viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntnißart ausmachen könne, und ſah die Nothwendigkeit ſeiner Eintheilung ein, welches ein Begreifen iſt, und nun hat er allererſt ein *Syſtem*.

Aus dem gemeinen Erkenntniſſe die Begriffe herausſuchen, welche gar keine beſondere Erfahrung zum Grunde liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntniß vorkommen, von der ſie gleichſam die bloſe Form der Verknüpfung ausmachen, ſetzte kein größeres Nachdenken oder mehr Einſicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt herausſuchen und ſo Elemente zu einer Grammatik zuſammentragen, (in der That ſind beide Unterſuchungen einander auch ſehr nahe verwandt, ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade dieſe und keine andere formale Beſchaffenheit habe, noch weniger aber, daß gerade ſo viel, nicht mehr noch weniger, ſolcher formalen Beſtimmungen derſelben überhaupt angetroffen werden können.)

Ariſtoteles hatte zehn ſolcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien*) zuſammengetragen. Dieſen, welche auch Prädicamente genannt wurden, ſah er ſich hernach genöthigt, noch fünf Poſtprädicamente beizufügen**), die doch zum Theil ſchon in jenen liegen, (als prius, simul, motus;) allein dieſe Rhapſodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforſcher, als für eine regelmäßig ausgeführte Idee gelten und Beifall verdienen; daher ſie auch bei mehrerer Aufklärung der Philoſophie als ganz unnütz verworfen worden.

Bei einer Unterſuchung der reinen, (nichts Empiriſches enthaltenden) Elemente der menſchlichen Erkenntniß gelang es mir allererſt nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verſtandes mit Zuverläſſigkeit zu unterſcheiden und abzuſondern. Dadurch wurden nun aus jenem Regiſter die 7te, 8te, 9te Kategorien ausgeſchloſſen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verſtand völlig ausgemeſſen und alle Functionen deſſelben, daraus ſeine reinen Begriffe entſpringen, vollzählig und mit Präciſion beſtimmt werden könnten.

Um aber ein ſolches Princip auszufinden, ſah ich mich nach einer Verſtandeshandlung um, die alle übrige enthält und ſich nur durch verſchiedene Modificationen oder Momente unterſcheidet, das Mannigfaltige der Vorſtellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, dieſe Verſtandeshandlung beſtehe im Urtheilen. Hier lag nun ſchon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand geſetzt wurde, eine vollſtändige Tafel reiner Verſtandesfunctionen, die aber in Anſehung alles Objects unbeſtimmt waren, darzuſtellen. Ich bezog endlich dieſe Functionen zu urtheilen auf Objecte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objectiv-gültig zu beſtimmen, und es entſprangen reine Verſtandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel ſein konnte, daß gerade nur dieſe, und ihrer nur ſo viel, nicht mehr noch weniger, unſer ganzes Erkenntniß der Dinge aus bloſem Verſtande ausmachen können. Ich nannte ſie, wie billig, nach ihrem alten Namen Kategorien; wobei ich mir vorbehielt, alle von dieſen abzuleitende Begriffe, es ſey durch Verknüpfung unter einander, oder mit der reinen Form der Erſcheinung (Raum und Zeit), oder mit ihrer Materie, ſofern ſie noch nicht empiriſch beſtimmt iſt (Gegenſtand der Empfindung überhaupt), unter der Benennung der Prädicabilien, vollſtändig hinzuzufügen, ſobald ein Syſtem der transſcendentalen Philoſophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft ſelbſt zu thun hatte, zu Stande kommen ſollte.

---

*) 1. Substantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Ubi. 9. Situs. 10. Habitus.

**) Oppositum, Prius, Simul, Motus Habere.

Das Weſentliche aber in dieſem Syſtem der Kategorien, dadurch es ſich von jener alten Rhapſodie, die ohne alles Princip fortging, unterſcheidet, und warum es auch allein zur Philoſophie gezählt zu werden verdient, beſteht darin: daß vermittelſt derſelben die wahre Bedeutung der reinen Verſtandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau beſtimmt werden konnte. Denn da zeigte ſich, daß ſie für ſich ſelbſt nichts, als logiſche Functionen ſind, als ſolche aber nicht den mindeſten Begriff von einem Objecte an ſich ſelbſt ausmachen, ſondern es bedürfen, daß ſinnliche Anſchauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empiriſche Urtheile, die ſonſt in Anſehung aller Functionen zu urtheilen unbeſtimmt und gleichgültig ſind, in Anſehung derſelben zu beſtimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verſchaffen und vermittelſt ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen.

Von einer ſolchen Einſicht in die Natur der Kategorien, die ſie zugleich auf den bloſen Erfahrungsgebrauch einſchränkte, ließ ſich weder ihr erſter Urheber, noch irgend Einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne dieſe Einſicht, (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derſelben abhängt,) ſind ſie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregiſter, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunfterkenntniß, welches unter dem Namen Metaphyſik viele Jahrhunderte hindurch ſo manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Geſtalt zu uns gekommen und hätte den Verſtand der Menſchen aufgeklärt, anſtatt ihn, wie wirklich geſchehen iſt, in düſteren und vergeblichen Grübeleien zu erſchöpfen und für wahre Wiſſenſchaft unbrauchbar zu machen.

Dieſes Syſtem der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenſtandes der reinen Vernunft ſelbſt wiederum ſyſtematiſch, und gibt eine ungezweifelte Anweiſung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Puncte der Unterſuchung jede metaphyſiſche Betrachtung, wenn ſie vollſtändig werden ſoll, müſſe geführt werden; denn es erſchöpft alle Momente des Verſtandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muß. So iſt auch die Tafel der Grundſätze entſtanden, von deren Vollſtändigkeit man nur durch das Syſtem der Kategorien gewiß ſein kann, und ſelbſt in der Eintheilung der Begriffe, welche über den phyſiologiſchen Verſtandesgebrauch hinausgehen ſollen, (Kritik S. 344, imgleichen S. 415,) †) iſt es immer derſelbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieſelben feſten, im menſchlichen Verſtande a priori beſtimmten Puncte geführt werden muß, jederzeit einen geſchloſſenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig läßt, daß der Gegenſtand eines reinen Verſtandes- oder Vernunftbegriffs, ſofern er philoſophiſch und nach Grundſätzen a priori erwogen werden ſoll, auf ſolche Weiſe vollſtändig erkannt werden könne. Ich habe ſogar nicht unterlaſſen können, von dieſer Leitung in Anſehung einer der abſtracteſten ontologiſchen Eintheilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterſcheidung der Begriffe von Etwas und Nichts Gebrauch zu machen, und darnach eine regelmäßige und nothwendige Tafel (Kritik S. 292 †)) zu Stande zu bringen *).

---

†) II. Bd. der vorl. Ausg. S. 311 u. 336.

Eben dieſes Syſtem zeigt ſeinen nicht genug anzupreiſenden Gebrauch, ſo wie jedes auf ein allgemeines Princip gegründetes wahres Syſtem, auch darin, daß es alle fremdartigen Begriffe, die ſich ſonſt zwiſchen jene reinen Verſtandesbegriffe einſchleichen möchten, ausſtößt und jedem Erkenntniß ſeine Stelle beſtimmt. Diejenigen Begriffe, welche ich unter dem Namen der Reflexionsbegriffe gleichfalls nach dem Leitfaden der Kategorien in eine Tafel gebracht hatte, mengen ſich in der Ontologie, ohne Vergünſtigung und rechtmäßige Anſprüche, unter die reinen Verſtandesbegriffe, obgleich dieſe Begriffe der Verknüpfung und dadurch des Objects ſelbſt, jene aber nur der bloſen Vergleichung ſchon gegebener Begriffe ſind, und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine geſetzmäßige Eintheilung (Kritik S. 260 ††)) werden ſie aus dieſem Gemenge geſchieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgeſonderten Tafel der Kategorien in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geſchehen wird, die Tafel transſcendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Urſprung ſind, als jene Verſtandesbegriffe, (daher auch eine andere Form haben muß,) von jenen trennen, welche ſo nothwendige Abſonderung doch niemals in irgend einem Syſtem der Metaphyſik geſchehen iſt, jene Vernunftideen mit Verſtandesbegriffen, als gehörten ſie wie Geſchwiſter zu einer Familie, ohne Unterſchied durch einander laufen, welche Vermengung in Ermangelung eines beſonderen Syſtems der Kategorien auch niemals vermieden werden konnte.

---

†) II. Bd. der vorl. Ausg. S. 275.

*) Ueber eine vorgelegte Tafel der Kategorien laſſen ſich allerlei artige Anmerkungen machen, als: 1) daß die dritte aus der erſten und zweiten in einen Begriff verbunden entſpringe, 2) daß in denen von der Größe und Qualität blos ein Fortſchritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts, (zu dieſem Behuf müſſen die Kategorien der Qualität ſo ſtehen: Realität, Einſchränkung, völlige Negation,) fortgehe, ohne Correlata oder Opposita, dagegen die der Relation und Modalität dieſe letzteren bei ſich führen, 3) daß, ſo wie im Logiſchen kategoriſche Urtheile allen anderen zum Grunde liegen, ſo die Kategorie der Subſtanz allen Begriffen von wirklichen Dingen, 4) daß, ſo wie die Modalität im Urtheile kein beſonderes Prädicat iſt, ſo auch die Modalbegriffe keine Beſtimmung zu Dingen hinzuthun u. ſ. w.; dergleichen Betrachtungen alle ihren groſen Nutzen haben. Zählt man überdem alle Prädicabilien auf, die man ziemlich vollſtändig aus jeder guten Ontologie (z. E. Baumgarten's) ziehen kann, und ordnet ſie klaſſenweiſe unter die Kategorien, wobei man nicht verſäumen muß, eine ſo vollſtändige Zergliederung aller dieſer Begriffe, als möglich, hinzuzufügen, ſo wird ein blos analytiſcher Theil der Metaphyſik entſpringen, der noch gar keinen ſynthetiſchen Satz enthält und vor dem zweiten (dem ſynthetiſchen) vorhergehen könnte, und durch ſeine Beſtimmtheit und Vollſtändigkeit nicht allein Nutzen, ſondern vermöge des Syſtematiſchen in ihm noch überdem eine gewiſſe Schönheit enthalten würde.

††) II. Bd. der vorl. Ausg. S. 254.

Der transſcendentalen Hauptfrage
dritter Theil.

Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich?

§. 40.

Reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit keiner dergleichen Deduction bedurft, als wir bisher von beiden zu Stande gebracht haben; denn die erſtere ſtützt ſich auf ihre eigene Evidenz; die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verſtandes entſprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Beſtätigung, welcher letzteren Zeugniß ſie darum nicht gänzlich ausſchlagen und entbehren kann, weil ſie mit aller ihrer Gewißheit dennoch, als Philoſophie, es der Mathematik niemals gleichthun kann. Beide Wiſſenſchaften hatten alſo die gedachte Unterſuchung nicht für ſich, ſondern für eine andere Wiſſenſchaft, nämlich Metaphyſik nöthig.

Metaphyſik hat es, außer mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objective Realität, (daß ſie nicht bloſe Hirngeſpinnſte ſind,) und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falſchheit durch keine Erfahrung beſtätigt oder aufgedeckt werden kann, und dieſer Theil der Metaphyſik iſt überdem gerade derjenige, welcher den weſentlichen Zweck derſelben, wozu alles Andere nur Mittel iſt, ausmacht, und ſo bedarf dieſe Wiſſenſchaft einer ſolchen Deduction um ihrer ſelbſt willen. Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrifft alſo gleichſam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphyſik, nämlich die Beſchäftigung der Vernunft blos mit ſich ſelbſt und, indem ſie über ihre eigenen Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entſpringende Bekanntſchaft mit Objecten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nöthig zu haben, noch überhaupt durch dieſelbe dazu gelangen zu können*).

Ohne Auflöſung dieſer Frage thut ſich Vernunft niemals ſelbſt genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verſtand einſchränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Beſtimmung. Jede einzelne Erfahrung iſt nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das *abſolute Ganze aller möglichen Erfahrung* iſt aber ſelbſt keine Erfahrung und dennoch ein nothwendiges Problem für die Vernunft, zu deſſen bloßer Vorſtellung ſie ganz anderer Begriffe nöthig hat, als jener reinen Verſtandesbegriffe, deren Gebrauch nur *immanent* iſt, d. i. auf Erfahrung geht, ſo weit ſie gegeben werden kann, indeſſen daß Vernunftbegriffe auf die Vollſtändigkeit d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen, und *transſcendent* werden.

So wie alſo der Verſtand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, ſo enthält die Vernunft in ſich den Grund zu Ideen, worunter ich nothwendige Begriffe verſtehe, deren Gegenſtand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben werden *kann*. Die letzteren ſind ebenſowohl in der Natur der Vernunft, als die erſteren in der Natur des Verſtandes gelegen, und wenn jene einen Schein bei ſich führen, der leicht verleiten kann, ſo iſt dieſer Schein unvermeidlich, obzwar, „daß er nicht verführe," gar wohl verhütet werden kann.

Da aller Schein darin beſteht, daß der ſubjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, ſo wird ein Selbſterkenntniß

---

*) Wenn man ſagen kann, daß eine Wiſſenſchaft wenigſtens in der Idee aller Menſchen *wirklich* ſei, ſobald es ausgemacht iſt, daß die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menſchlichen Vernunft Jedermann vorgelegt und daher auch jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte Verſuche unvermeidlich ſind, ſo wird man auch ſagen müſſen: Metaphyſik iſt ſubjective (und zwar nothwendiger Weiſe) wirklich, und da fragen wir alſo mit Recht, wie ſie (objective) möglich ſei?

der reinen Vernunft in ihrem transſcendenten (überſchwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen ſein, in welche die Vernunft geräth, wenn ſie ihre Beſtimmung mißdeutet, und dasjenige transſcendenter Weiſe aufs Object ſelbſt bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung deſſelben in allem immanenten Gebrauche angeht.

§. 41.

Die Unterſchiede der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe von den Kategorien oder reinen Verſtandesbegriffen, als Erkenntniſſen von ganz verſchiedener Art, Urſprung und Gebrauch, iſt ein ſo wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wiſſenſchaft, welche das Syſtem aller dieſer Erkenntniſſe a priori enthalten ſoll, daß ohne eine ſolche Abſonderung Metaphyſik ſchlechterdings unmöglich oder höchſtens ein regelloſer ſtümperhafter Verſuch iſt, ohne Kenntniß der Materialien, womit man ſich beſchäftigt, und ihrer Tauglichkeit, zu dieſer oder jener Abſicht ein Kartengebäude zuſammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleiſtet hätte, dieſen Unterſchied zuerſt vor Augen zu legen, ſo hätte ſie dadurch ſchon mehr zur Aufklärung unſeres Begriffs und der Leitung der Nachforſchung im Felde der Metaphyſik beigetragen, als alle fruchtloſen Bemühungen, den transſcendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Gnüge zu thun, die man von jeher unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, daß man ſich in einem ganz anderen Felde befände, als dem des Verſtandes, und daher Verſtandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob ſie von einerlei Art wären, in einem Striche hernannte.

§. 42.

Alle reinen Verſtandeserkenntniſſe haben das an ſich, daß ſich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundſätze durch Erfahrung beſtätigen laſſen; dagegen die transſcendenten Vernunfterkenntniſſe ſich, weder was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung beſtätigen noch widerlegen laſſen; daher der dabei vielleicht einſchleichende Irrthum durch nichts Anderes, als reine Vernunft ſelbſt, aufgedeckt werden kann, welches aber ſehr ſchwer iſt, weil eben dieſe Vernunft vermittelſt ihrer Ideen natürlicher Weiſe dialektiſch wird, und dieſer unvermeidliche Schein durch keine objectiven und dogmatiſchen Unterſuchungen der Sachen, ſondern blos durch ſubjective der Vernunft ſelbſt, als einem Quell der Ideen, in Schranken gehalten werden kann.

§. 43.

Es iſt jederzeit in der Kritik mein größtes Augenmerk geweſen, wie ich nicht allein die Erkenntnißarten ſorgfältig unterſcheiden, ſondern auch alle zu jeder derſelben gehörige Begriffe aus ihrem gemeinſchaftlichen Quell ableiten könnte, damit ich nicht allein dadurch, daß ich unterrichtet wäre, woher ſie abſtammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit beſtimmen könnte, ſondern auch den noch nie vermutheten, aber unſchätzbaren Vortheil hätte, die Vollſtändigkeit in der Aufzählung, Claſſificirung und Specificirung der Begriffe a priori, mithin nach Principien zu erkennen. Ohne dieſes iſt in der Metaphyſik Alles lauter Rhapſodie, wo man niemals weiß, ob deſſen, was man beſitzt, genug iſt, oder ob, und wo noch etwas fehlen möge. Freilich kann man dieſen Vortheil auch nur in der reinen Philoſophie haben, von dieſer aber macht derſelbe auch das Weſen aus.

Da ich den Urſprung der Kategorien in den vier logiſchen Functionen aller Urtheile des Verſtandes gefunden hatte, ſo war es ganz natürlich, den Urſprung der Ideen in den drei Functionen der Vernunftſchlüſſe zu ſuchen; denn wenn einmal ſolche reine Vernunftbegriffe (transſcendentale Ideen) gegeben ſind, ſo könnten ſie, wenn man ſie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders, als in derſelben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, ſofern ſie blos die Form betrifft, das Logiſche der Vernunftſchlüſſe, ſofern ſie aber die Verſtandesurtheile in Anſehung einer oder der anderen Form a priori als beſtimmt vorſtellt, transſcendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterſchied der Vernunftſchlüſſe macht die Eintheilung derſelben in kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive nothwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten alſo erſtlich die Idee des vollſtändigen Subjects (Subſtantiale), zweitens die Idee der vollſtändigen Reihe der Bedingungen, drittens die Beſtimmung aller Begriffe in der Idee eines vollſtändigen Inbegriffs des Möglichen*). Die erſte Idee war phyſiologiſch, die zweite kosmologiſch, die dritte theologiſch, und da alle drei zu einer Dialektik Anlaß geben, doch jede auf ihre eigene Art, ſo gründete ſich darauf die Eintheilung der ganzen Dialektik der reinen Vernunft: in den Paralogismus, die Antinomie, und endlich das Ideal derſelben; durch welche Ableitung man völlig ſicher geſtellt wird, daß alle Anſprüche der reinen Vernunft hier ganz vollſtändig vorgeſtellt ſind, und kein einziger fehlen kann, weil das Vernunftvermögen ſelbſt, als woraus ſie allen ihren Urſprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemeſſen wird.

§. 44.

Es iſt bei dieſer Betrachtung im Allgemeinen noch merkwürdig: daß die Vernunftideen nicht etwa ſo, wie die Kategorien, uns zum Gebrauche des Verſtandes in Anſehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, ſondern in Anſehung deſſelben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Vernunfterkenntniſſes†) der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer noch zu beſtimmender Abſicht nothwendig ſeien. Ob die Seele eine einfache

---

*) Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit, reſpectiv auf einen gewiſſen Begriff, als eingetheilt. Das ontologiſche Princip der durchgängigen Beſtimmung eines Dinges überhaupt, (von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu,) welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile iſt, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als beſtimmte angeſehen wird. Dieſes dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: daß die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftſchlüſſen der Form nach mit derjenigen einerlei ſei, wodurch ſie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu Stande bringt, welche das Poſitive aller einander entgegengeſetzten Prädicate in ſich enthält.

†) Verſtandeserkenntniſſes (?)

Subſtanz ſei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erſcheinungen derſelben ganz gleichgültig ſein; denn wir können den Begriff eines einfachen Weſens durch keine mögliche Erfahrung ſinnlich, mithin in concreto verſtändlich machen, und ſo iſt er in Anſehung aller verhofften Einſicht in die Urſache der Erſcheinungen ganz leer, und kann zu keinem Princip der Erklärung deſſen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand gibt, dienen. Eben ſo wenig können uns die kosmologiſchen Ideen vom Weltanfange, oder der Weltewigkeit (a parte ante) dazu nutzen, um irgend eine Begebenheit in der Welt ſelbſt daraus zu erklären. Endlich müſſen wir nach einer richtigen Maxime der Naturphiloſophie uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchſten Weſens gezogen worden, enthalten, weil dieſes nicht mehr Naturphiloſophie iſt, ſondern ein Geſtändniß, daß es damit bei uns zu Ende gehe. Es haben alſo dieſe Ideen eine ganz andere Beſtimmung ihres Gebrauchs, als jene Kategorien, durch die und die darauf gebauten Grundſätze Erfahrung ſelbſt allererſt möglich ward. Indeſſen würde doch unſere mühſame Analytik des Verſtandes, wenn unſere Abſicht auf nichts Anderes, als bloſe Naturerkenntniß, ſo wie ſie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüſſig ſein; denn Vernunft verrichtet ihr Geſchäft ſowohl in der Mathematik, als Naturwiſſenſchaft, auch ohne alle dieſe ſubtile Deduction ganz ſicher und gut; alſo vereinigt ſich unſere Kritik des Verſtandes mit den Ideen der reinen Vernunft zu einer Abſicht, welche über den Erfahrungs-gebrauch des Verſtandes hinausgeſetzt iſt, von welcher wir doch oben geſagt haben, daß er in dieſem Betracht gänzlich unmöglich und ohne Gegenſtand oder Bedeutung ſei. Es muß aber dennoch zwiſchen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verſtandes gehört, Einſtimmung ſein, und jene muß zur Vollkommenheit der letzteren beitragen und kann ſie unmöglich verwirren.

Die Auflöſung dieſer Frage iſt folgende: die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht beſondere Gegenſtände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Abſicht, ſondern fordert nur

Vollſtändigkeit des Verſtandesgebrauchs im Zuſammenhange der Erfahrung. Dieſe Vollſtändigkeit aber kann nur eine Vollſtändigkeit der Principien, aber nicht der Anſchauungen und Gegenſtände ſein. Gleichwohl, um ſich jene beſtimmt vorzuſtellen, denkt ſie ſich ſolche, als die Erkenntniß eines Objects, deſſen Erkenntniß in Anſehung jener Regeln vollſtändig beſtimmt iſt, welches Object aber nur eine Idee iſt, um die Verſtandeserkenntniß der Vollſtändigkeit, die jene Idee bezeichnet, ſo nahe wie möglich zu bringen.

§. 45.

Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft.

Wir haben oben §§ 33, 34 gezeigt, daß die Reinigkeit der Kategorien von aller Beimiſchung ſinnlicher Beſtimmungen die Vernunft verleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, wiewohl, da ſie ſelbſt keine Anſchauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn in concreto verſchaffen könnte, ſie als blos logiſche Functionen, zwar ein Ding überhaupt vorſtellen, aber für ſich allein keinen beſtimmten Begriff von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperboliſche Objecte ſind nun die, ſo man *Noumena* oder reine Verſtandesweſen (beſſer Gedankenweſen) nennt, als z. B. *Subſtanz*, welche aber *ohne Beharrlichkeit* in der Zeit gedacht wird, oder eine *Urſache*, die aber *nicht in der Zeit* wirkte u. ſ. w., da man ihnen denn Prädicate beilegt, die blos dazu dienen, die Geſetzmäßigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anſchauung, unter denen allein Erfahrung möglich iſt, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

Es hat aber keine Gefahr, daß der Verſtand von ſelbſt, ohne durch fremde Geſetze gedrungen zu ſein, über ſeine Grenzen ſo ganz muthwillig in das Feld von bloſen Gedankenweſen ausſchweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verſtandesregeln, als der immer noch bedingt iſt, völlig befriedigt ſein kann, Vollendung dieſer Kette von Bedingungen fordert, ſo wird der Verſtand aus ſeinem Kreiſe getrieben, um theils Gegenſtände der Erfahrung in einer ſo weit erſtreckten Reihe vorzuſtellen, dergleichen gar keine Erfahrung faſſen kann, theils ſogar, (um ſie zu vollenden,) gänzlich außerhalb derſelben Noumena zu ſuchen, an welche ſie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwohl vollſtändig machen könne. Das ſind nun die transſcendentalen Ideen, welche, ſie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbeſtimmung unſerer Vernunft, nicht auf überſchwengliche Begriffe, ſondern blos auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt ſein, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verſtande einen transſcendenten Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorſatz innerhalb den Grenzen der Erfahrung zu bleiben, ſondern nur durch wiſſenſchaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.

§. 46.

I. Pſychologiſche Ideen. Kritik (S. 341 u. f.)†).

Man hat ſchon längſt angemerkt, daß uns an allen Subſtanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädicate) abgeſondert worden, mithin das Subſtantiale ſelbſt, unbekannt ſei, und über dieſe Schranken unſerer Einſicht vielfältig Klagen geführt. Es iſt aber hiebei wohl zu merken, daß der menſchliche Verſtand darüber nicht in Anſpruch zu nehmen ſei, daß er das Subſtantiale der Dinge nicht kennt d. i. für ſich allein beſtimmen kann, ſondern vielmehr darüber, daß er es, als eine bloſe Idee, gleich einem gegebenen Gegenſtande beſtimmt zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, daß wir zu jedem Prädicate eines Dinges ſein ihm zugehöriges Subject, zu dieſem aber, welches nothwendiger Weiſe wiederum nur Prädicat iſt, fernerhin ſein Subject und ſo forthin ins Unendliche, (oder ſo weit wir reichen,) ſuchen ſollen. Aber hieraus folgt, daß wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subject halten ſollen, und daß das Subſtantiale ſelbſt niemals von unſerem noch ſo tief eindringenden Verſtande, ſelbſt wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne; weil die ſpecifiſche Natur unſeres Verſtandes darin beſteht, Alles discurſiv d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu alſo das abſolute Subject jederzeit fehlen muß. Daher ſind alle realen Eigenſchaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, ſogar die Undurchdringlichkeit, die man ſich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorſtellen muß, dazu uns das Subject fehlt.

---

†) II. Bd. d. vorl. Ausg. S. 308.

Nun ſcheint es, als ob wir in dem Bewußtſein unſerer ſelbſt (dem denkenden Subject) dieſes Subſtantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anſchauung; denn alle Prädicate des inneren Sinnes beziehen ſich auf das Ich, als Subject, und dieſes kann nicht weiter als Prädicat irgend eines anderen Subjects gedacht werden. Alſo ſcheint hier die Vollſtändigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädicate auf ein Subject, nicht blos Idee, ſondern der Gegenſtand, nämlich das abſolute Subject ſelbſt, in der Erfahrung gegeben zu ſein. Allein dieſe Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich iſt gar kein Begriff*), ſondern nur Bezeichnung des Gegenſtandes des inneren Sinnes, ſofern wir es durch kein Prädicat weiter erkennen, mithin kann es zwar an ſich kein Prädicat von einem anderen Dinge ſein, aber eben ſo wenig auch ein beſtimmter Begriff eines abſoluten Subjects, ſondern nur, wie in allen anderen Fällen, die Beziehung der inneren Erſcheinungen auf das unbekannte Subject derſelben. Gleichwohl veranlaßt dieſe Idee, (die gar wohl dazu dient, als regulatives Princip alle materialiſtiſche Erklärungen der inneren Erſcheinungen unſerer Seele gänzlich zu vernichten,) durch einen ganz natürlichen Mißverſtand ein ſehr ſcheinbares Argument, um, aus dieſem vermeinten Erkenntniß von dem Subſtantiale unſeres denkenden Weſens, ſeine Natur, ſofern die Kenntniß derſelben ganz außer den Inbegriff der Erfahrung hinaus fällt, zu ſchließen.

---

*) Wäre die Vorſtellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, ſo würde es auch als Prädicat von anderen Dingen gebraucht werden können, oder ſolche Prädicate in ſich enthalten. Nun iſt es nichts mehr, als Gefühl eines Daſeins ohne den mindeſten Begriff und nur Vorſtellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) ſteht.

§. 47.

Dieſes denkende Selbſt (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subject des Denkens, was ſelbſt nicht weiter als Prädicat eines anderen Dinges vorgeſtellt werden kann, Subſtanz heißen; ſo bleibt dieſer Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit, als das, was den Begriff der Subſtanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewieſen werden kann.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Subſtanz, als eines Dinges an ſich, ſondern nur zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Dieſes iſt bei der erſten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden (Kritik S. 182) †), und will man ſich dieſem Beweiſe nicht ergeben, ſo darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjects, was ſelbſt nicht als Prädicat eines anderen Dinges exiſtirt, zu beweiſen, daß ſein Daſein durchaus beharrlich ſei, und daß es weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Naturſache entſtehen oder vergehen könne. Dergleichen ſynthetiſche Sätze a priori können niemals an ſich ſelbſt, ſondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge, als Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, bewieſen werden.

§. 48.

Wenn wir alſo aus dem Begriffe der Seele als Subſtanz auf Beharrlichkeit derſelben ſchließen wollen, ſo kann dieſes von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung, und nicht von ihr, als einem

---

†) II. Bd. d. vorl. Ausg. S. 190.

Dinge an ſich ſelbſt und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun iſt die ſubjective Bedingung aller unſerer möglichen Erfahrung das Leben; folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geſchloſſen werden, denn der Tod des Menſchen iſt das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenſtand derſelben betrifft, wofern nicht das Gegentheil dargethan wird, als wovon eben die Frage iſt. Alſo kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menſchen, (deren Beweis man uns wohl ſchenken wird,) aber nicht nach dem Tode, (als woran uns eigentlich gelegen iſt,) dargethan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Subſtanz, ſofern er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als nothwendig verbunden angeſehen werden ſoll, dieſes nur nach einem Grundſatze möglicher Erfahrung und alſo auch nur zum Behuf derſelben ſein kann. *)

§. 49.

Daß unſeren äußeren Wahrnehmungen etwas Wirkliches außer

---

*) Es iſt in der That ſehr merkwürdig, daß die Metaphyſiker jederzeit ſo ſorglos über den Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanzen weggeſchlüpft ſind, ohne jemals einen Beweis davon zu verſuchen; ohne Zweifel, weil ſie ſich, ſobald ſie es mit dem Begriffe Subſtanz anfingen, von allen Beweisthümern gänzlich verlaſſen ſahen. Der gemeine Verſtand, der gar wohl inne ward, daß ohne dieſe Vorausſetzung keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich ſei, erſetzte dieſen Mangel durch ein Poſtulat; denn aus der Erfahrung ſelbſt konnte er dieſen Grundſatz nimmermehr ziehen, theils weil ſie die Materien (Subſtanzen) bei allen ihren Veränderungen und Auflöſungen nicht ſo weit verfolgen kann, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, theils weil der Grundſatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips a priori iſt. Nun wandten ſie dieſen Grundſatz getroſt auf den Begriff der Seele als einer Subſtanz an, und ſchloſſen auf eine nothwendige Fortdauer derſelben nach dem Tode des Menſchen, (vornehmlich da die Einfachheit dieſer Subſtanz, welche aus der Untheilbarkeit des Bewußtſeins gefolgert ward, ſie wegen des Unterganges durch Auflöſung ſicherte.) Hätten ſie die ächte Quelle dieſes Grundſatzes gefunden, welches aber weit tiefere Unterſuchungen erforderte, als ſie jemals anzufangen Luſt hatten, ſo würden ſie geſehen haben: daß jenes Geſetz der Beharrlichkeit der Subſtanzen nur zum Behuf der Erfahrung Statt finde und daher nur auf Dinge, ſofern ſie in der Erfahrung erkannt und mit anderen verbunden werden ſollen, niemals aber von ihnen auch unangeſehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.

uns nicht blos correſpondire, ſondern auch correſpondiren müſſe, kann gleichfalls niemals als Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Dieſes will ſo viel ſagen: daß etwas auf empiriſche Art, mithin als Erſcheinung im Raume außer uns ſei, kann man gar wohl beweiſen; denn mit anderen Gegenſtänden, als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil ſie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und alſo für uns nichts ſind. Empiriſch außer mir iſt das, was im Raume angeſchaut wird, und da dieſer ſammt allen Erſcheinungen, die er enthält, zu den Vorſtellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgeſetzen ebenſowohl ihre objective Wahrheit beweiſet, als die Verknüpfung der Erſcheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenſtandes des inneren Sinnes), ſo bin ich mir vermittelſt der äußeren Erfahrung ebenſowohl der Wirklichkeit der Körper, als äußerer Erſcheinungen im Raume, wie vermittelſt der inneren Erfahrung des Daſeins meiner Seele in der Zeit bewußt, die ich auch nur, als einen Gegenſtand des inneren Sinnes, durch Erſcheinungen, die einen inneren Zuſtand ausmachen, erkenne, und wovon mir das *Weſen an ſich ſelbſt*, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegt, unbekannt iſt. Der Carteſianiſche Idealismus unterſcheidet alſo nur äußere Erfahrung vom Traume, und die Geſetzmäßigkeit, als ein Kriterium der Wahrheit der erſteren, von der Regelloſigkeit und dem falſchen Schein der letzteren. Er ſetzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daſeins der Gegenſtände voraus und fragt nur, ob die Gegenſtände äußerer Sinne wirklich im Raum anzutreffen ſeien, die wir darin im Wachen ſetzen, ſo wie der Gegenſtand des inneren Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit iſt, d. i. ob Erfahrung ſichere Kriterien der Unterſcheidung von Einbildung bei ſich führe. Hier laßt ſich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, daß wir die Verknüpfung der Erſcheinungen in beiden nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung unterſuchen, und können, wenn die Vorſtellung äußerer Dinge damit durchgehends übereinſtimmt, nicht zweifeln, daß ſie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen ſollten. Der materiale Idealismus, da Erſcheinungen als Erſcheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt alſo ſich ſehr leicht heben, und es iſt eine eben ſo ſichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) exiſtiren, als daß Ich ſelbſt, nach der Vorſtellung des inneren Sinnes (in der Zeit) da bin; denn der Begriff: *außer uns*, bedeutet nur die Exiſtenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: *Ich bin*, nicht blos den Gegenſtand der inneren Anſchauung (in der Zeit), ſondern das Subject des Bewußtſeins, ſo wie Körper nicht blos die äußere Anſchauung (im Raume), ſondern auch das Ding an ſich *ſelbſt* bedeutet, was dieſer Erſcheinung zum Grunde liegt; ſo kann die Frage: ob die Körper (als Erſcheinungen des äußeren Sinnes) *außer meinen Gedanken* als Körper exiſtiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden; aber darin verhält es ſich gar nicht anders mit der Frage: ob ich ſelbſt *als Erſcheinung des inneren Sinnes* (Seele nach der empiriſchen Pſychologie) außer meiner Vorſtellungskraft in der Zeit exiſtire, denn dieſe muß ebenſowohl verneint werden. Auf ſolche Weiſe iſt Alles, wenn es auf ſeine wahre Bedeutung gebracht wird, entſchieden und gewiß. Der formale Idealismus, (ſonſt von mir transſcendentale genannt,) hebt wirklich den materiellen oder Carteſianiſchen auf. Denn wenn der Raum nichts, als eine Form meiner Sinnlichkeit iſt, ſo iſt er als Vorſtellung in mir eben ſo wirklich, als ich ſelbſt, und es kommt nur noch auf die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen in demſelben an. Iſt das aber nicht, ſondern der Raum und Erſcheinungen in ihm ſind etwas außer uns Exiſtirendes, ſo können alle Kriterien der Erfahrung außer unſerer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieſer Gegenſtände außer uns beweiſen.

§. 50.

II. Kosmologiſche Ideen. (Krit. S. 405 u. f.) †)

Dieſes Product der reinen Vernunft in ihrem transſcendenten

---

†) II. Bd. d. vorl. Ausg. S. 330.

Gebrauch iſt das merkwürdigſte Phänomen derſelben, welches auch unter allen am Kräftigſten wirkt, die Philoſophie aus ihrem dogmatiſchen Schlummer zu erwecken und ſie zu dem ſchweren Geſchäfte der Kritik der Vernunft zu bewegen.

Ich nenne dieſe Idee deswegen kosmologiſch, weil ſie ihr Object jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere, als die, deren Gegenſtand ein Object der Sinne iſt, braucht, mithin ſofern einheimiſch und nicht transſcendent, folglich bis dahin noch keine Idee iſt; dahingegen die Seele ſich als eine einfache Subſtanz denken, ſchon ſo viel heißt, als ſich einen Gegenſtand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgeſtellt werden können. Demungeachtet erweitert doch die kosmologiſche Idee die Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung, (dieſe mag mathematiſch oder dynamiſch ſein,) ſo ſehr, daß Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und iſt alſo in Anſehung dieſes Punctes immer eine Idee, deren Gegenſtand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann.

§. 51.

Zuerſt zeigt ſich hier der Nutzen eines Syſtems der Kategorien ſo deutlich und unverkennbar, daß, wenn es auch nicht mehrere Beweisthümer deſſelben gäbe, dieſer allein ihre Unentbehrlichkeit im Syſtem der reinen Vernunft hinreichend darthun würde. Es ſind ſolcher transſcendenten Ideen nicht mehr, als vier, ſo viel als Klaſſen der Kategorien; in jeder derſelben aber gehen ſie nur auf die abſolute Vollſtändigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Dieſen kosmologiſchen Ideen gemäß gibt es auch nur viererlei dialektiſche Behauptungen der reinen Vernunft, die, da ſie dialektiſch ſind, dadurch ſelbſt beweiſen, daß einer jeden nach eben ſo ſcheinbaren Grundſätzen der reinen Vernunft ein ihm widerſprechender entgegenſteht, welchen Widerſtreit keine metaphyſiſche Kunſt der ſubtilſten Diſtinction verhüten kann, ſondern die den Philoſophen nöthigt, zu den erſten Quellen der reinen Vernunft ſelbſt zurück zu gehen. Dieſe nicht etwa beliebig erdachte, ſondern in der Natur der menſchlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie enthält nun folgende vier Sätze ſammt ihren Gegenſätzen.

1.

Satz:

Die Welt hat der Zeit und dem Raume nach
einen Anfang (Grenze).

Gegenſatz:

Die Welt iſt der Zeit und dem Raume nach
unendlich.

2.

Satz:

Alles in der Welt beſteht aus
dem Einfachen.

Gegenſatz:

Es iſt nichts Einfaches, ſondern
Alles iſt zuſammengeſetzt.

3.

Satz:

Es gibt in der Welt Urſachen
durch Freiheit.

Gegenſatz:

Es iſt keine Freiheit, ſondern
Alles iſt Natur.

4.

Satz:

In der Reihe der Welturſachen iſt irgend ein
nothwendig Weſen.

Gegenſatz:

Es iſt in ihr nichts nothwendig, ſondern in dieſer Reihe
iſt Alles zufällig.

§. 52.

Hier iſt nun das ſeltſamſte Phänomen der menſchlichen Vernunft, wovon ſonſt kein Beiſpiel in irgend einem anderen Gebrauch derſelben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geſchieht, uns die Erſcheinungen der Sinnenwelt als Dinge an ſich ſelbſt denken, wenn wir die Grundſätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an ſich ſelbſt und nicht blos von der Erfahrung geltende Grundſätze annehmen, wie denn dieſes eben ſo gewöhnlich, ja ohne unſere Kritik unvermeidlich iſt; ſo thut ſich ein nicht vermutheter Widerſtreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatiſchen Wege beigelegt werden kann, weil ſowohl Satz, als Gegenſatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderſtehliche Beweiſe dargethan werden können, — denn für die Richtigkeit aller dieſer Beweiſe verbürge ich mich, — und die Vernunft ſich alſo mit ſich ſelbſt entzweit ſieht, ein Zuſtand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritiſche Philoſoph aber in Nachdenken und Unruhe verſetzt werden muß.

§. 52. b.

Man kann in der Metaphyſik auf mancherlei Weiſe herumpfuſchen, ohne eben zu beſorgen, daß man auf Unwahrheit werde betreten werden. Denn wenn man ſich nur nicht ſelbſt widerſpricht, welches in ſynthetiſchen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wohl möglich iſt; ſo können wir in allen ſolchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, bloſe Ideen ſind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Erfahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen: ob die Welt von Ewigkeit her ſei, oder einen Anfang habe? ob Materie ins Unendliche theilbar ſei, oder aus einfachen Theilen beſtehe? Dergleichen Begriffe laſſen ſich in keiner, auch der größtmöglichen Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch dieſen Probirſtein nicht entdecken.

Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die ſie fälſchlich für Dogmatik ausgibt, wider ihren Willen offenbarte, wäre der, wenn ſie auf einen allgemein zugeſtandenen Grundſatz eine Behauptung gründete, und aus einem anderen, eben ſo beglaubigten, mit der größten Richtigkeit der Schlußart gerade das Gegentheil folgerte. Dieſer Fall iſt hier nun wirklich, und zwar in Anſehung vier natürlicher Vernunftideen, woraus vier Behauptungen einerſeits, und eben ſo viel Gegenbehauptungen andererſeits, jede mit richtiger Conſequenz aus allgemein zugeſtandenen Grundſätzen, entſpringen und dadurch den dialektiſchen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieſer Grundſätze offenbaren, der ſonſt auf ewig verborgen ſein müßte.

Hier iſt alſo ein entſcheidender Verſuch, der uns nothwendig eine Unrichtigkeit entdecken muß, die in den Vorausſetzungen der Vernunft verborgen liegt *). Von zwei einander widerſprechenden Sätzen können nicht alle beide falſch ſein, außer wenn der Begriff ſelbſt widerſprechend iſt, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckigter Zirkel iſt rund, und ein viereckigter Zirkel iſt nicht rund, ſind beide falſch. Denn was den erſten betrifft, ſo iſt es falſch, daß der genannte Zirkel rund ſei, weil er viereckigt iſt; es iſt aber auch falſch, daß er nicht rund d. i. eckigt ſei, weil er ein Zirkel iſt. Denn darin beſteht eben das logiſche Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffs, daß unter deſſelben Vorausſetzung zwei widerſprechende Sätze zugleich falſch ſein würden, mithin, weil kein Drittes zwiſchen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff garnichts gedacht wird.

§. 52. c.

Nun liegt den zwei erſteren Antinomien, die ich mathematiſche nenne, weil ſie ſich mit der Hinzuſetzung oder Theilung des Gleichartigen beſchäftigen, ein ſolcher widerſprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe: daß Theſis ſowohl, als Antitheſis bei beiden falſch ſind.

Wenn ich von Gegenſtänden in Zeit und Raum rede, ſo rede ich nicht von Dingen an ſich ſelbſt, darum, weil ich von dieſen

---

*) Ich wünſche daher, daß der kritiſche Leſer ſich mit dieſer Antinomie hauptſächlich beſchäftige, weil die Natur ſelbſt ſie aufgeſtellt zu haben ſcheint, um die Vernunft in ihren dreiſten Anmaßungen ſtutzig zu machen und zur Selbſtprüfung zu nöthigen. Jeden Beweis, den ich für die Theſis ſowohl, als Antitheſis gegeben habe, mache ich mich anheiſchig zu verantworten und dadurch die Gewißheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzuthun. Wenn der Leſer nun durch dieſe ſeltſame Erſcheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Vorausſetzung zurückzugehen, ſo wird er ſich gezwungen fühlen, die erſte Grundlage aller Erkenntniß der reinen Vernunft mit mir tiefer zu unterſuchen.

nichts weiß, ſondern nur von Dingen in der Erſcheinung, d. i. von der Erfahrung, als einer beſonderen Erkenntnißart der Objecte, die dem Menſchen allein vergönnt iſt. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muß ich nicht ſagen, daß es an ſich ſelbſt, auch ohne dieſen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit ſei; denn da würde ich mir ſelbſt widerſprechen, weil Raum und Zeit, ſammt den Erſcheinungen in ihnen, nichts an ſich ſelbſt und außer meinen Vorſtellungen Exiſtirendes, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungsarten ſind, und es offenbar widerſprechend iſt, zu ſagen, daß eine bloſe Vorſtellungsart auch außer unſerer Vorſtellung exiſtire. Die Gegenſtände alſo der Sinne exiſtiren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieſelbe, oder vor ihr ihnen eine eigene für ſich beſtehende Exiſtenz zu geben, heißt ſo viel, als ſich vorſtellen, Erfahrung ſei auch ohne Erfahrung, oder vor derſelben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgröße, dem Raume und der Zeit nach, frage, ſo iſt es für alle meine Begriffe eben ſo unmöglich zu ſagen, ſie ſei unendlich, als, ſie ſei endlich. Denn Keines von Beiden kann in der Erfahrung enthalten ſein, weil weder von einem unendlichen Raume oder unendlicher verfloſſener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum oder eine vorhergehende leere Zeit Erfahrung möglich iſt; das ſind nur Ideen. Alſo müßte dieſe, auf die eine oder die andere Art beſtimmte Größe der Welt in ihr ſelbſt liegen, abgeſondert von aller Erfahrung. Dieſes widerſpricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erſcheinung iſt, deren Daſein und Verknüpfung nur in der Vorſtellung, nämlich der Erfahrung, Statt findet, weil ſie nicht Sache an ſich, ſondern ſelbſt nichts, als Vorſtellungsart iſt. Hieraus folgt, daß, da der Begriff einer für ſich exiſtirenden Sinnenwelt in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, die Auflöſung des Problems wegen ihrer Größe auch jederzeit falſch ſein werde, man mag ſie nun bejahend oder verneinend verſuchen.

Eben dieſes gilt von der zweiten Antinomie, die die Theilung der Erſcheinungen betrifft. Denn dieſe ſind bloſe Vorſtellungen, und die Theile exiſtiren blos in der Vorſtellung derſelben, mithin in der Theilung d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin ſie gegeben werden, und jene geht daher nur ſo weit, als dieſe reicht. Anzunehmen, daß eine Erſcheinung, z. B. die des Körpers, alle Theile vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heißt: einer bloſen Erſcheinung, die nur in der Erfahrung exiſtiren kann, doch zugleich eine eigene vor Erfahrung vorhergehende Exiſtenz geben, oder zu ſagen, daß bloſe Vorſtellungen da ſind, ehe ſie in der Vorſtellungskraft angetroffen werden, welches ſich widerſpricht, und mithin auch jede Auflöſung der mißverſtandenen Aufgabe, man mag darinne behaupten, die Körper beſtehen an ſich aus unendlich viel Theilen, oder einer endlichen Zahl einfacher Theile.

§. 53.

In der erſten Klaſſe der Antinomie (der mathematiſchen) beſtand die Falſchheit der Vorausſetzung darin: daß, was ſich widerſpricht, (nämlich Erſcheinung als Sache an ſich ſelbſt,) als vereinbar in einem Begriffe vorgeſtellt würde. Was aber die zweite, nämlich dynamiſche Klaſſe der Antinomie betrifft, ſo beſteht die Falſchheit der Vorausſetzung darin: daß, was vereinbar iſt, als widerſprechend vorgeſtellt wird, folglich, da im erſteren Falle alle beide einander entgegengeſetzte Behauptungen falſch waren, hier wiederum ſolche, die durch bloſen Mißverſtand einander entgegengeſetzt werden, alle beide wahr ſein können.

Die mathematiſche Verknüpfung nämlich ſetzt nothwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Größe) voraus, die dynamiſche erfordert dieſes keinesweges. Wenn es auf die Größe des Ausgedehnten ankommt, ſo müſſen alle Theile unter ſich, und mit dem Ganzen gleichartig ſein; dagegen in der Verknüpfung der Urſache und Wirkung kann zwar auch Gleichgültigkeit †) angetroffen werden, aber ſie iſt nicht nothwendig; denn der Begriff der Cauſalität, (vermittelſt deſſen durch Etwas etwas ganz davon Verſchiedenes geſetzt wird,) erfordert ſie wenigſtens nicht.

---

†) Gleichartigkeit (!)

Würden die Gegenſtände der Sinnenwelt für Dinge an ſich ſelbſt genommen, und die oben angeführten Naturgeſetze für Geſetze der Dinge an ſich ſelbſt, ſo wäre der Widerſpruch unvermeidlich. Ebenſo, wenn das Subject der Freiheit gleich den übrigen Gegenſtänden als bloſe Erſcheinung vorgeſtellt würde, ſo könnte ebenſowohl der Widerſpruch nicht vermieden werden; denn es würde ebendaſſelbe von einerlei Gegenſtande in derſelben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Iſt aber Naturnothwendigkeit blos auf Erſcheinungen bezogen, und Freiheit blos auf Dinge an ſich ſelbſt, ſo entſpringt kein Widerſpruch, wenn man gleich beide Arten von Cauſalität annimmt oder zugibt, ſo ſchwer oder unmöglich es auch ſein möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erſcheinung iſt jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geſchieht; vor ihr muß, nach dem allgemeinen Naturgeſetze, eine Beſtimmung der Cauſalität ihrer Urſache (ein Zuſtand derſelben) vorhergehen, worauf ſie nach einem beſtändigen Geſetze folgt. Aber dieſe Beſtimmung der Urſache zur Cauſalität muß auch etwas ſein, was ſich ereignet oder geſchieht; die Urſache muß angefangen haben zu handeln, denn ſonſt ließe ſich zwiſchen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer geweſen, ſo wie die Cauſalität der Urſache. Alſo muß unter Erſcheinungen die Beſtimmung der Urſache zum Wirken auch entſtanden, und mithin ebenſowohl, als ihre Wirkung, eine Begebenheit ſein, die wiederum ihre Urſache haben muß u. ſ. w., und folglich Naturnothwendigkeit die Bedingung ſein, nach welcher die wirkenden Urſachen beſtimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenſchaft gewiſſer Urſachen der Erſcheinungen ſein, ſo muß ſie, reſpective auf die letzteren als Begebenheiten, ein Vermögen ſein, ſie von ſelbſt (sponte) anzufangen, d. i. ohne daß die Cauſalität der Urſache ſelbſt anfangen dürfte, und daher keines anderen, ihren Anfang beſtimmenden Grundes benöthigt wäre. Alsdenn aber müßte die Urſache, ihrer Cauſalität nach, nicht unter Zeitbeſtimmungen ihres Zuſtandes ſtehen, d. i. gar nicht Erſcheinung ſein; d. i. ſie müßte als ein Ding an ſich ſelbſt, die Wirkungen aber allein als Erſcheinungen angenommen werden *). Kann man einen ſolchen Einfluß der Verſtandesweſen auf Erſcheinungen ohne Widerſpruch denken, ſo wird zwar aller Verknüpfung der Urſache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Urſache, die ſelbſt keine Erſcheinung iſt, (obzwar ihr zum Grunde liegt,) Freiheit zugeſtanden, Natur alſo und Freiheit ebendemſelben Dinge, aber in verſchiedener Beziehung, einmal als Erſcheinung, das andremal als einem Dinge an ſich ſelbſt ohne Widerſpruch beigelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht blos mit ſeinen ſubjectiv beſtimmenden Gründen, welche die Natururſachen ſeiner Handlungen ſind, in Verknüpfung ſteht und ſofern das Vermögen eines Weſens iſt, das ſelbſt zu den Erſcheinungen gehört, ſondern auch auf objective Gründe, die blos Ideen ſind, bezogen wird, ſofern ſie dieſes Vermögen beſtimmen können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Dieſes Vermögen heißt Vernunft, und ſofern wir ein Weſen (den Menſchen) lediglich nach dieſer objectiv beſtimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als

---

*) Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältniſſe des Intellectuellen, als Urſache, zur Erſcheinung, als Wirkung, Statt. Daher können wir der Materie in Anſehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch ſie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obſchon dieſe Handlung aus innerem Princip geſchieht. Eben ſo wenig können wir für reine Verſtandesweſen, z. B. Gott, ſofern ſeine Handlung immanent iſt, keinen Begriff von Freiheit angemeſſen finden. Denn ſeine Handlung, obzwar unabhängig von äußeren beſtimmenden Urſachen, iſt dennoch in ſeiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur, beſtimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen ſoll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen ſein ſoll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt ſich die Frage, ob die Cauſalität der Urſache ſelbſt auch anfangen müſſe, oder ob die Urſache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Cauſalität ſelbſt anfängt. Im erſteren Falle iſt der Begriff dieſer Cauſalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leſer erſehen, daß, da ich Freiheit als das Vermögen eine Begebenheit von ſelbſt anzufangen erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphyſik iſt.

ein Sinnenweſen betrachtet werden, ſondern die gedachte Eigenſchaft iſt die Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt, deren Möglichkeit, wie nämlich **das Sollen**, was doch noch nie geſchehen iſt, die Thätigkeit deſſelben beſtimme und Urſache von Handlungen ſein könne, deren Wirkung Erſcheinung in der Sinnenwelt iſt, wir gar nicht begreifen können. Indeſſen würde doch die Cauſalität der Vernunft in Anſehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit ſein, ſofern objective Gründe, die ſelbſt Ideen ſind, in Anſehung ihrer als beſtimmend angeſehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdann nicht an ſubjectiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und alſo auch nicht vom Naturgeſetze ab, das dieſe zu beſtimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Principien, ohne Einfluß der Umſtände der Zeit oder des Orts, Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beiſpiel zur Verſtändlichkeit und gehört nicht nothwendig zu unſerer Frage, welche, unabhängig von Eigenſchaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus bloſen Begriffen entſchieden werden muß.

Nun kann ich ohne Widerſpruch ſagen: alle Handlungen vernünftiger Weſen, ſofern ſie Erſcheinungen ſind, (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden,) ſtehen unter der Naturnothwendigkeit; ebendieſelben Handlungen aber, blos reſpective auf das vernünftige Subject und deſſen Vermögen, nach bloſer Vernunft zu handeln, ſind frei. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert? Nichts weiter, als die Beſtimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beſtändigen Geſetzen, mithin eine Beziehung auf Urſache in der Erſcheinung, wobei das Ding an ſich ſelbſt, was zum Grunde liegt, und deſſen Cauſalität unbekannt bleibt. Ich ſage aber: das Naturgeſetz bleibt, es mag nun das vernünftige Weſen aus Vernunft, mithin durch Freiheit, Urſache der Wirkungen der Sinnenwelt ſein, oder es mag dieſe auch nicht aus Vernunftgründen beſtimmen. Denn iſt das Erſte, ſo geſchieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erſcheinung jederzeit beſtändigen Geſetzen gemäß ſein wird; iſt das Zweite und die Handlung geſchieht nicht nach Principien der Vernunft, ſo iſt ſie den empiriſchen Geſetzen der

Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beſtändigen Geſetzen zuſammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im erſten Falle iſt Vernunft die Urſache dieſer Naturgeſetze und iſt alſo frei, im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach bloſen Naturgeſetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die Vernunft keinen Einfluß auf ſie ausübt; ſie, die Vernunft, wird aber darum nicht ſelbſt durch die Sinnlichkeit beſtimmt, (welches unmöglich iſt,) und iſt daher auch in dieſem Falle frei. Die Freiheit hindert alſo nicht das Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo wenig, wie dieſes der Freiheit des praktiſchen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an ſich ſelbſt, als beſtimmenden Gründen, in Verbindung ſteht, Abbruch thut.

Hiedurch wird alſo die praktiſche Freiheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv-beſtimmenden Gründen Cauſalität hat, gerettet, ohne daß der Naturnothwendigkeit in Anſehung ebenderſelben Wirkungen, als Erſcheinungen, der mindeſte Eintrag geſchieht. Eben dieſes kann auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transſcendentalen Freiheit und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demſelben Subjecte, aber nicht in einer und derſelben Beziehung genommen,) zu ſagen hatten, dienlich ſein. Denn was dieſe betrifft, ſo iſt ein jeder Anfang der Handlung eines Weſens aus objectiven Urſachen, reſpective auf dieſe beſtimmenden Gründe, immer ein *erſter Anfang*, obgleich dieſelbe Handlung in der Reihe der Erſcheinungen nur ein *ſubalterner Anfang* iſt, vor welchem ein Zuſtand der Urſache vorhergehen muß, der ſie beſtimmt und ſelbſt ebenſo von einer nah vorhergehenden beſtimmt wird; ſo daß man ſich an vernünftigen Weſen, oder überhaupt an Weſen, ſofern ihre Cauſalität in ihnen als Dingen an ſich ſelbſt beſtimmt wird, ohne in Widerſpruch mit Naturgeſetzen zu gerathen, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuſtänden von ſelbſt anzufangen. Denn das Verhältniß der Handlung zu objectiven Vernunftgründen iſt kein Zeitverhältniß; hier geht das, was die Cauſalität beſtimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil ſolche beſtimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenſtände auf Sinne, mithin nicht auf Urſachen in der Erſcheinung, ſondern beſtimmende Urſachen, als Dinge an ſich ſelbſt, die nicht unter Zeitbedingungen ſtehen, vorſtellen. So kann die Handlung in Anſehung der Cauſalität der Vernunft als ein erſter Anfang, in Anſehung der Reihe der Erſcheinungen aber doch zugleich als ein blos ſubordinirter Anfang angeſehen, und ohne Widerſpruch in jenem Betracht als frei, in dieſem, (da ſie blos Erſcheinung iſt,) als der Naturnothwendigkeit unterworfen angeſehen werden.

Was die *vierte* Antinomie betrifft, ſo wird ſie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt in der dritten. Denn wenn die *Urſache in der Erſcheinung* nur von der *Urſache der Erſcheinungen*, ſofern ſie als Ding *an ſich ſelbſt* gedacht werden kann, unterſchieden wird, ſo können beide Sätze wohl neben einander beſtehen, nämlich daß von der Sinnenwelt überall keine Urſache (nach ähnlichen Geſetzen der Cauſalität) Statt finde, deren Exiſtenz ſchlechthin nothwendig ſei, imgleichen andererſeits, daß dieſe Welt dennoch mit einem nothwendigen Weſen als ihrer Urſache, (aber von anderer Art und nach einem anderen Geſetze) verbunden ſei; welcher zween Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mißverſtande beruht, das, was blos von Erſcheinungen gilt, über Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

§. 54.

Dies iſt nun die Aufſtellung und Auflöſung der ganzen Antinomie, darin ſich die Vernunft bei der Anwendung ihrer Principien auf die Sinnenwelt verwickelt findet, und wovon auch jene (die bloſe Aufſtellung) ſogar allein ſchon ein beträchtliches Verdienſt um die Kenntniß der menſchlichen Vernunft ſein würde, wenngleich die Auflöſung dieſes Widerſtreits den Leſer, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein ſolcher vorgeſtellt worden, nachdem er ihn bisher immer für wahr gehalten, hiedurch noch nicht völlig befriedigt werden ſollte. †) Denn eine Folge hievon iſt doch unausbleiblich, nämlich daß, weil es ganz unmöglich iſt, aus dieſem Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt herauszukommen, ſo lange man die Gegenſtände der Sinnenwelt für Sachen an ſich ſelbſt nimmt, und nicht für das, was ſie in der That ſind, nämlich bloſe Erſcheinungen, der Leſer dadurch genöthigt werde, die Deduction aller unſerer Erkenntniß a priori und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entſcheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er ſich bei dieſer Beſchäftigung nur allererſt tief genug in die Natur der reinen Vernunft hinein gedacht hat, ſo werden die Begriffe, durch welche die Auflöſung des Widerſtreits der Vernunft allein möglich iſt, ihm ſchon geläufig ſein, ohne welchen Umſtand ich ſelbſt von dem aufmerkſamſten Leſer völligen Beifall nicht erwarten kann.

---

†) I.: „gehalten, noch nicht völlig befriedigen ſollte.“

§. 55.

III. Theologiſche Idee. (Kritik S. 571 u. f. †))

Die dritte transſcendentale Idee, die zu dem allerwichtigſten, aber, wenn er blos ſpeculativ betrieben wird, überſchwenglichen (transſcendenten) und eben dadurch dialektiſchen Gebrauch der Vernunft Stoff gibt, iſt das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der pſychologiſchen und kosmologiſchen Idee, von der Erfahrung anhebt und durch Steigerung der Gründe, wo möglich, zur abſoluten Vollſtändigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, ſondern gänzlich abbricht und aus bloſen Begriffen von dem, was die abſolute Vollſtändigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelſt der Idee eines höchſt vollkommnen Urweſens zur Beſtimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller anderen Dinge herabgeht; ſo iſt hier die bloſe Vorausſetzung eines Weſens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung, um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verſtandesbegriffe leichter, wie in den vorigen Fällen, zu unterſcheiden. Daher konnte hier der dialektiſche Schein, welcher daraus entſpringt, daß wir die ſubjectiven Bedingungen unſeres Denkens für objective Bedingungen der Sachen ſelbſt und eine nothwendige Hypotheſe zur Befriedigung unſerer Vernunft für ein Dogma halten, leicht vor Augen geſtellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Anmaßungen der transſcendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber ſagt, faßlich, einleuchtend und entſcheidend iſt.

---

†) II. Bd. d. vorl. Ausg. S. 442.

§. 56.

Allgemeine Anmerkung zu den transſcendentalen Ideen.

Die Gegenſtände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, ſind uns in vielerlei Abſicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgeſetz führt, wenn ſie bis zu einer gewiſſen Höhe, aber immer dieſen Geſetzen gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöſt werden, z. B. woher Materien einander anziehen? Allein wenn wir die Natur ganz und gar verlaſſen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung überſteigen, mithin uns in bloſe Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht ſagen, daß uns der Gegenſtand unbegreiflich ſei und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdenn gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objecten, ſondern blos mit Begriffen zu thun, die in unſerer Vernunft lediglich ihren Urſprung haben, und mit bloſen Gedankenweſen, in Anſehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derſelben entſpringen müſſen, aufgelöſt werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollſtändige Rechenſchaft geben kann und muß *).

---

*) Herr Platner in ſeinen Aphorismen ſagt daher mit Scharfſinnigkeit §. 728, 729: „Wenn die Vernunft ein Kriterium iſt, ſo kann kein Begriff möglich ſein, welcher der menſchlichen Vernunft unbegreiflich iſt. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit Statt. Hier entſteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen." — Es klingt alſo nur paradox und iſt übrigens nicht befremdlich, zu ſagen, in der Natur ſei uns Vieles unbegreiflich (z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber

Da die pſychologiſchen, koſmologiſchen und theologiſchen Ideen lauter reine Vernunftbegriffe ſind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, ſo ſind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Anſehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenſtände, ſondern durch bloße Maximen der Vernunft um ihrer Selbſtbefriedigung willen aufgegeben, und müſſen insgeſammt hinreichend beantwortet werden können, welches auch dadurch geſchieht, daß man zeigt, daß ſie Grundſätze ſind, unſeren Verſtandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollſtändigkeit und ſynthetiſchen Einheit zu bringen, und ſofern blos von der Erfahrung, aber im Ganzen derſelben gelten. Obgleich aber ein abſolutes Ganze der Erfahrung unmöglich iſt, ſo iſt doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniß nach Principien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine beſondere Art der Einheit, nämlich die von einem Syſtem, verſchaffen kann, ohne die unſer Erkenntniß nichts, als Stückwerk iſt, und zum höchſten Zwecke, (der immer nur das Syſtem aller Zwecke iſt,) nicht gebraucht werden kann; ich verſtehe aber hier nicht blos den praktiſchen, ſondern auch den höchſten Zweck des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft.

Die tranſſcendentalen Ideen drücken alſo die eigenthümliche Beſtimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Princips der ſyſtematiſchen Einheit des Verſtandesgebrauchs. Wenn man aber dieſe Einheit der Erkenntnißart dafür anſieht, als ob ſie dem Objecte der Erkenntniß anhänge, wenn man ſie, die eigentlich blos regulativ iſt, für conſtitutiv hält und ſich überredet, man könne vermittelſt dieſer Ideen ſeine Kenntniß weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf tranſſcendente Art erweitern, da ſie doch blos dazu dient, Erfahrung in ihr ſelbſt der Vollſtändigkeit ſo nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuſchränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann, ſo iſt dieſes ein

---

nach höher ſteigen und ſelbſt über die Natur hinausgehen, ſo werde uns wieder Alles begreiflich; denn wir verlaſſen alsdenn ganz die Gegenſtände, die uns gegeben werden können, und beſchäftigen uns blos mit Ideen, bei denen wir das Geſetz, welches die Vernunft durch ſie dem Verſtande zu ſeinem Gebrauch in der Erfahrung vorſchreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Product iſt.

bloſer Mißverſtand in Beurtheilung der eigentlichen Beſtimmung unſerer Vernunft und ihrer Grundſätze, und eine Dialektik, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit ſich ſelbſt entzweit.

Beſchluß.

Von der Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft.

§. 57.

Nach den allerklärſten Beweiſen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit ſein, wenn wir von irgend einem Gegenſtande mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung deſſelben gehört, oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es ſei nicht ein Gegenſtand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeſte Erkenntniß Anſpruch machten, es nach ſeiner Beſchaffenheit, wie es an ſich ſelbſt iſt, zu beſtimmen; denn wodurch wollen wir dieſe Beſtimmung verrichten? da Zeit, Raum, und alle Verſtandesbegriffe, vielmehr aber noch die durch empiriſche Anſchauung oder Wahrnehmung in der Sinnenwelt gezogenen Begriffe keinen anderen Gebrauch haben, noch haben können, als blos Erfahrung möglich zu machen, und laſſen wir ſelbſt von den reinen Verſtandesbegriffen dieſe Bedingung weg, ſie alsdenn ganz und gar kein Object beſtimmen und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber andererſeits eine noch größere Ungereimtheit ſein, wenn wir gar keine Dinge an ſich ſelbſt einräumen oder unſere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge, mithin unſere Anſchauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anſchauung, unſeren discurſiven Verſtand aber für das Urbild von jedem möglichen Verſtande ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an ſich ſelbſt wollten gehalten wiſſen.

Unſere Principien, welche den Gebrauch der Vernunft blos auf mögliche Erfahrung einſchränken, könnten demnach ſelbſt transſcendent werden, und die Schranken unſerer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge ſelbſt ausgeben, wie davon Hume's

Dialogen zum Beiſpiel dienen können, wenn nicht eine ſorgfältige Kritik die Grenzen unſerer Vernunft auch in Anſehung ihres empiriſchen Gebrauchs bewachte und ihren Anmaßungen ihr Ziel ſetzte. Der Skepticismus iſt uranfänglich aus der Metaphyſik und ihrer polizeiloſen Dialektik entſprungen. Anfangs mochte er wohl blos zu Gunſten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft Alles, was dieſen überſteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben; nach und nach aber, da man inne ward, daß es doch ebendieſelben Gegenſtände a priori ſind, deren man ſich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt und, wie es ſchien, mit ebendemſelben Rechte noch weiter führten, als Erfahrung reicht, ſo fing man an, ſelbſt in Erfahrungsgrundſätze einen Zweifel zu ſetzen. Hiemit hat es nun wohl keine Noth; denn der geſunde Verſtand wird hierin wohl jederzeit ſeine Rechte behaupten, allein es entſprang doch eine beſondere Verwirrung in der Wiſſenſchaft, die nicht beſtimmen kann, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen ſei, dieſer Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundſätzen gezogene Grenzbeſtimmung unſeres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es iſt wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an ſich ſelbſt ſein mögen, keinen beſtimmten Begriff geben. Wir ſind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach dieſen, uns gänzlich derſelben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge; ſie weiſt uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und läßt uns in Anſehung des völligen Aufſchluſſes derſelben unbefriedigt, wie Jedermann dieſes aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten ſubjectiven Grund hat, hinreichend erſehen kann. Wer kann es wohl ertragen, daß wir von der Natur unſerer Seele bis zum klaren Bewußtſein des Subjects und zugleich der Ueberzeugung gelangen, daß ſeine Erſcheinungen nicht materialiſtiſch können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich ſei, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hiezu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen materiellen Weſens) blos zu dieſem Behuf anzunehmen, ob wir gleich ſeine objective Realität gar nicht darthun können? Wer kann ſich bei der bloſen Erfahrungserkenntniß in allen kosmologiſchen Fragen von der Weltdauer und Größe, der Freiheit oder Naturnothwendigkeit befriedigen, da, wir mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundſätzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die ebenſowohl beantwortet ſein will und dadurch die Unzulänglichkeit aller phyſiſchen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich darthut? Endlich, wer ſieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit Alles deſſen, was er nur nach Erfahrungsprincipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei dieſen ſtehen zu bleiben, und fühlt ſich nicht nothgedrungen, unerachtet alles Verbots, ſich nicht in transſcendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Weſens Ruhe und Befriedigung zu ſuchen, davon die Idee zwar an ſich ſelbſt der Möglichkeit nach nicht eingeſehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil ſie ein bloſes Verſtandesweſen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte?

Grenzen (bei ausgedehnten Weſen) ſetzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewiſſen beſtimmten Platze angetroffen wird und ihn einſchließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, ſondern ſind bloſe Verneinungen, die eine Größe afficiren, ſofern ſie nicht abſolute Vollſtändigkeit hat. Unſere Vernunft aber ſieht gleichſam um ſich einen Raum für die Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann und nur auf Erſcheinungen eingeſchränkt iſt.

So lange die Erkenntniß der Vernunft gleichartig iſt, laſſen ſich von ihr keine beſtimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwiſſenſchaft erkennt die menſchliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar, daß etwas außer ihr liege, wohin ſie niemals gelangen kann, aber nicht, daß ſie ſelbſt in ihrem inneren Fortgange irgendwo vollendet ſein werde. Die Erweiterung der Einſichten in der Mathematik und die Möglichkeit immer neuer

Erfindungen geht ins Unendliche; ebenſo die Entdeckung neuer Natureigenſchaften, neuer Kräfte und Geſetze, durch fortgeſetzte Erfahrung und Vereinigung derſelben durch die Vernunft. Aber Schranken ſind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Erſcheinungen, und was nicht ein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung ſein kann, als die Begriffe der Metaphyſik und Moral, das liegt ganz außerhalb ihrer Sphäre, und dahin kann ſie niemals führen; ſie bedarf aber derſelben auch gar nicht. Es iſt alſo kein continuirlicher Fortgang und Annäherung zu dieſen Wiſſenſchaften, und gleichſam ein Punct oder Linie der Berührung. Naturwiſſenſchaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erſcheinung iſt, aber doch zum oberſten Erklärungsgrunde der Erſcheinungen dienen kann, entdecken; aber ſie braucht dieſes auch nicht zu ihren phyſiſchen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde, (z. B. Einfluß immaterieller Weſen,) ſo ſoll ſie es doch ausſchlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, ſondern dieſe jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenſtand der Sinne zur Erfahrung gehören und mit unſeren wirklichen Wahrnehmungen und Erfahrungsgeſetzen in Zuſammenhang gebracht werden kann.

Allein Metaphyſik führt uns in den dialektiſchen Verſuchen der reinen Vernunft, (die nicht willkührlich, oder muthwilliger Weiſe angefangen werden, ſondern dazu die Natur der Vernunft ſelbſt treibt,) auf Grenzen, und die transſcendentalen Ideen, eben dadurch, daß man ihrer nicht Umgang haben kann, daß ſie ſich gleichwohl niemals wollen realiſiren laſſen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, ſondern auch die Art, ſolche zu beſtimmen; und das iſt auch der Zweck und Nutzen dieſer Naturanlage unſerer Vernunft, welche Metaphyſik, als ihr Lieblingskind, ausgeboren hat, deſſen Erzeugung, ſo wie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, ſondern einem urſprünglichen Keime zuzuſchreiben iſt, welcher zu großen Zwecken weislich organiſirt iſt. Denn Metaphyſik iſt vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wiſſenſchaft, durch die Natur ſelbſt ihren

Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Product einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen, (von denen ſie ſich gänzlich abtrennt,) angeſehen werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Geſetze des Verſtandes, die ihr zum empiriſchen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt, hinreichend ſind, findet doch von ſich dabei keine Befriedigung; denn durch ins Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflöſung derſelben benommen. Die transſcendentalen Ideen, welche dieſe Vollendung zur Abſicht haben, ſind ſolche Probleme der Vernunft. Nun ſieht ſie klärlich: daß die Sinnenwelt dieſe Vollendung nicht enthalten könne, mithin eben ſo wenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verſtändniſſe derſelben dienen: Raum und Zeit, und Alles, was wir unter dem Namen der reinen Verſtandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt iſt nichts, als eine Kette nach allgemeinen Geſetzen verknüpfter Erſcheinungen, ſie hat alſo kein Beſtehen für ſich, ſie iſt eigentlich nicht das Ding an ſich ſelbſt, und bezieht ſich alſo nothwendig auf das, was den Grund dieſer Erſcheinung enthält, auf Weſen, die nicht blos als Erſcheinung, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt erkannt werden können. In der Erkenntniß derſelben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollſtändigkeit im Fortgange vom Bedingten zu deſſen Bedingungen einmal befriedigt zu ſehen.

Oben (§. 33. 34.) haben wir Schranken der Vernunft in Anſehung aller Erkenntniß bloſer Gedankenweſen angezeigt, jetzt, da uns die transſcendentalen Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen nothwendig machen, und nur alſo gleichſam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren, (wovon wir nichts wiſſen können, den Noumenis,) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft beſtimmen; denn in allen Grenzen iſt auch etwas Poſitives, (z. B. Fläche iſt die Grenze des körperlichen Raumes, indeſſen doch ſelbſt ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche iſt, Punct die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume,) dahingegen Schranken dieſe Negationen enthalten. Die im angeführten § angezeigten Schranken ſind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, daß noch über dieſelben etwas, (ob wir es gleich, was es an ſich ſelbſt ſei, niemals erkennen werden,) hinausliege. Denn man fragt ſich, wie verhält ſich unſere Vernunft bei dieſer Verknüpfung deſſen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen und auch niemals kennen werden? Hier iſt eine wirkliche Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten, (was es auch jederzeit bleiben wird,) und wenn dabei das Unbekannte auch nicht im Mindeſten bekannter werden ſollte, — wie denn das in der That auch nicht zu hoffen iſt, — ſo muß doch der Begriff von dieſer Verknüpfung beſtimmt und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir ſollen uns denn alſo ein immaterielles Weſen, eine Verſtandeswelt, und ein höchſtes aller Weſen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in dieſen, als Dingen an ſich ſelbſt, Vollendung und Befriedigung antrifft, die ſie in der Ableitung der Erſcheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann, und weil dieſe ſich wirklich auf etwas von ihnen Unterſchiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erſcheinungen doch jederzeit eine Sache an ſich ſelbſt vorausſetzen, und alſo darauf Anzeige thun, man mag ſie nun näher erkennen, oder nicht.

Da wir nun aber dieſe Verſtandesweſen nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſein mögen, d. i. beſtimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber ſolche im Verhältniß auf die Sinnenwelt dennoch annehmen und durch die Vernunft damit verknüpfen müſſen, ſo werden wir doch wenigſtens dieſe Verknüpfung vermittelſt ſolcher Begriffe denken können, die ihr Verhältniß zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn denken wir das Verſtandesweſen durch nichts, als reine Verſtandesbegriffe, ſo denken wir uns dadurch wirklich nichts Beſtimmtes, mithin iſt unſer Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenſchaften, die von der Sinnenwelt entlehnt ſind, ſo iſt es nicht mehr Verſtandesweſen, es wird als eines von den

Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beiſpiel vom Begriffe des höchſten Weſens hernehmen.

Der deiſtiſche Begriff iſt ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorſtellt, ohne deren eine einzige beſtimmen zu können, weil dazu das Beiſpiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müßte, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenſtande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz Ungleichartigem, was gar nicht ein Gegenſtand der Sinne ſein kann, zu thun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verſtand beilegen; ich habe aber gar keinen Begriff von einem Verſtande, als dem, der ſo iſt, wie der meinige, nämlich ein ſolcher, dem durch Sinne Anſchauungen müſſen gegeben werden und der ſich damit beſchäftigt, ſie unter Regeln der Einheit des Bewußtſeins zu bringen. Aber alsdenn würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erſcheinung liegen; ich wurde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erſcheinungen genöthigt, über dieſelben hinaus, zum Begriffe eines Weſens zu gehen, was gar nicht von Erſcheinungen abhängig, oder damit, als Bedingungen ſeiner Beſtimmung, verflochten iſt. Sondere ich aber den Verſtand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verſtand zu haben; ſo bleibt nichts, als die bloſe Form des Denkens ohne Anſchauung übrig, wodurch allein ich nichts Beſtimmtes, alſo keinen Gegenſtand erkennen kann. Ich müßte mir zu dem Ende einen anderen Verſtand denken, der die Gegenſtände anſchaute, wovon ich aber nicht den mindeſten Begriff habe, weil der menſchliche discurſiv iſt und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann. Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchſten Weſen einen Willen beilege. Denn ich habe dieſen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner inneren Erfahrung ziehe, dabei aber Abhängigkeit meiner Zufriedenheit von Gegenſtänden, deren Exiſtenz wir bedürfen, und alſo Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchſten Weſens gänzlich widerſpricht.

Die Einwürfe des Hume wider den Deismus ſind ſchwach, und treffen niemals etwas mehr, als die Beweisthümer, niemals aber den Satz der deiſtiſchen Behauptung ſelbſt. Aber in Anſehung des Theismus, der durch eine nähere Beſtimmung unſeres dort blos transſcendenten Begriffs vom höchſten Weſen zu Stande kommen ſoll, ſind ſie ſehr ſtark und, nachdem man dieſen Begriff einrichtet, in gewiſſen (in der That, allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Hume hält ſich immer daran: daß durch den bloſen Begriff eines Urweſens, dem wir keine anderen, als ontologiſche Prädicate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Beſtimmtes denken, ſondern es müßten Eigenſchaften hinzukommen, die einen Begriff in concreto abgeben können; es ſei nicht genug, zu ſagen: er ſei Urſache, ſondern wie ſeine Cauſalität beſchaffen ſei, etwa durch Verſtand und Willen; und da fangen ſeine Angriffe der Sache ſelbſt, nämlich des Theismus an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus geſtürmt hatte, welches keine ſonderliche Gefahr nach ſich zieht. Seine gefährlichen Argumente beziehen ſich insgeſammt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er ſei von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn in ſich ſelbſt widerſprechend, ließe man ihn aber weg, ſo fiele dieſer hiemit auch, und es bliebe nichts, als ein Deismus übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kann. Wenn dieſe Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus gewiß wäre, ſo möchten die Beweiſe vom Daſein eines höchſten Weſens ſein, welche ſie wollen, und alle eingeräumt werden, der Begriff von dieſem Weſen würde doch niemals von uns beſtimmt werden können, ohne uns in Widerſprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transſcendente Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit, dem Anſchein nach ſtreitende Gebot, bis zu Begriffen, die außerhalb dem Felde des immanenten (empiriſchen Gebrauchs) liegen, hinauszugehen verknüpfen, ſo werden wir inne, daß beide zuſammen beſtehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn dieſe gehört ebenſowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenweſen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene ſo merkwürdigen Ideen lediglich zur Grenzbeſtimmung der menſchlichen Vernunft dienen, nämlich einerſeits Erfahrungserkenntniß nicht unbegrenzt auszudehnen, ſo daß gar nichts mehr, als blos Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererſeits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen und von Dingen außerhalb derſelben, als Dingen an ſich ſelbſt, urtheilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieſer Grenze, wenn wir unſer Urtheil blos auf das Verhältniß einſchränken, welches die Welt zu einem Weſen haben mag, deſſen Begriff ſelbſt außer aller Erkenntniß liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig ſind. Denn alsdenn eignen wir dem höchſten Weſen keine von den Eigenſchaften *an ſich ſelbſt* zu, durch die wir uns Gegenſtände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den *dogmatiſchen* Anthropomorphismus, wir legen ſie aber dennoch dem Verhältniſſe deſſelben zur Welt bei, und erlauben uns einen *ſymboliſchen* Anthropomorphismus, der in der That nur die Sprache und nicht das Object ſelbſt angeht.

Wenn ich ſage, wir ſind genöthigt, die Welt ſo anzuſehen, *als ob* ſie das Werk eines höchſten Verſtandes und Willens ſei, ſo ſage ich wirklich nichts mehr, als: wie ſich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künſtler, Baumeiſter, Befehlshaber, ſo die Sinnenwelt (oder Alles das, was die Grundlage dieſes Inbegriffs von Erſcheinungen ausmacht,) zu dem Unbekannten, das ich alſo hiedurch zwar nicht nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, aber doch nach dem, was es für mich iſt, nämlich in Anſehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne.

§. 58.

Eine ſolche Erkenntniß iſt die *nach der Analogie*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweener Dinge, ſondern eine vollkommene Aehnlichkeit zweener Verhältniſſe zwiſchen ganz unähnlichen Dingen bedeutet*). Vermittelſt dieſer Analogie bleibt doch ein *für uns* hinlänglich beſtimmter Begriff von dem höchſten Weſen übrig, ob wir gleich Alles weggelaſſen haben, was ihn ſchlechthin und an ſich ſelbſt beſtimmen könnte; denn wir beſtimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr iſt uns auch nicht nöthig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen thut, welche dieſen Begriff abſolut beſtimmen wollen, indem ſie die Materialien dazu von ſich ſelbſt und der Welt entlehnen, treffen uns nicht; auch kann er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objectiven Anthropomorphismus von dem Begriffe des höchſten Weſens wegnähme.

---

*) So iſt eine Analogie zwiſchen dem rechtlichen Verhältniſſe menſchlicher Handlungen, und dem mechaniſchen Verhältniſſe der bewegenden Kräfte: ich

Denn wenn man uns nur Anfangs, (wie es auch Hume in der Perſon des Philo gegen den Kleanth in ſeinen Dialogen thut,) als eine nothwendige Hypotheſe, den deiſtiſchen Begriff des Urweſens einräumt, in welchem man ſich das Urweſen durch lauter ontologiſche Prädicate, der Subſtanz, Urſache ꝛc. denkt, (welches man thun muß, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt ſind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kann, und welches man auch füglich thun kann, ohne in den Anthropomorphismus zu gerathen, der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterſchiedenes Weſen überträgt, indem jene Prädicate bloſe Kategorien ſind, die zwar keinen beſtimmten, aber auch eben da-

---

kann gegen einen Anderen niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen ebendaſſelbe gegen mich zu thun; ebenſo wie kein Körper auf einen anderen mit ſeiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verurſachen, daß der andere ihm ebenſo viel entgegenwirke. Hier ſind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältniſſe iſt doch völlige Aehnlichkeit. Vermittelſt einer ſolchen Analogie kann ich daher einen Verhältnißbegriff von Dingen, die mir abſolut unbekannt ſind, geben. Z. B. wie ſich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder $= a$ zu der Liebe der Eltern $= b$, ſo die Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechts $= c$ zu dem Unbekannten in Gott $= x$, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeſte Aehnlichkeit mit irgend einer menſchlichen Neigung hätte, ſondern weil wir das Verhältniß derſelben zur Welt demjenigen ähnlich ſetzen können, was Dinge der Welt untereinander haben. Der Verhältnißbegriff aber iſt hier eine bloſe Kategorie, nämlich der Begriff der Urſache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat.

durch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeſchränkten Begriff deſſelben geben;) ſo kann uns nichts hindern, von dieſem Weſen eine Cauſalität durch Vernunft in Anſehung der Welt zu prädiciren, und ſo zum Theismus überzuſchreiten, ohne eben genöthigt zu ſein, ihm dieſe Vernunft an ihm ſelbſt, als eine ihm anklebende Eigenſchaft, beizulegen. Denn was das Erſte betrifft, ſo iſt es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Anſehung aller möglichen Erfahrung, in der Sinnenwelt durchgängig mit ſich einſtimmig auf den höchſten Grad zu treiben, wenn man ſelbſt wiederum eine höchſte Vernunft als eine Urſache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt; ein ſolches Princip muß ihr durchgängig vortheilhaft ſein, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche ſchaden; zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenſchaft auf das Urweſen an ſich ſelbſt übertragen, ſondern nur auf das Verhältniß deſſelben zur Sinnenwelt und alſo der Anthropomorphismus gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Urſache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchſten Weſen, ſofern es den Grund dieſer Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. ſofern dieſer Ausdruck nur das Verhältniß anzeigt, was die uns unbekannte oberſte Urſache zur Welt hat, um darin Alles im höchſten Grade vernunftmäßig zu beſtimmen. Dadurch wird nun verhütet, daß wir uns der Eigenſchaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, ſondern um die Welt vermittelſt derſelben ſo zu denken, als es nothwendig iſt, um den größtmöglichen Vernunftgebrauch in Anſehung dieſer nach einem Princip zu haben. Wir geſtehen dadurch: daß uns das höchſte Weſen nach demjenigen, was es an ſich ſelbſt ſei, gänzlich unerforſchlich und auf beſtimmte Weiſe ſogar undenkbar ſei, und werden dadurch abgehalten, nach unſeren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Urſache (vermittelſt des Willens) haben, keinen transſcendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenſchaften, die doch immer nur von der menſchlichen Natur entlehnt ſind, zu beſtimmen und uns in grobe oder ſchwärmeriſche Begriffe zu verlieren, andererſeits aber auch nicht die Weltbetrachtung nach unſeren, auf Gott übertragenen Begriffen von der menſchlichen Vernunft, mit hyperphyſiſchen Erklärungsarten zu überſchwemmen und von ihrer eigentlichen Beſtimmung abzubringen, nach der ſie ein Studium der bloſen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermeſſene Ableitung ihrer Erſcheinungen von einer höchſten Vernunft ſein ſoll. Der unſeren ſchwachen Begriffen angemeſſene Ausdruck wird ſein: daß wir uns die Welt ſo denken, als ob ſie von einer höchſten Vernunft ihrem Daſein und inneren Beſtimmung nach abſtamme, wodurch wir theils die Beſchaffenheit, die ihr, der Welt, ſelbſt zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Urſache an ſich ſelbſt beſtimmen zu wollen, theils andererſeits in das Verhältniß der oberſten Urſache zur Welt den Grund dieſer Beſchaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für ſich ſelbſt zureichend zu finden *).

Auf ſolche Weiſe verſchwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerſtehen ſcheinen, dadurch: daß man mit dem Grundſatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrnng dogmatiſch hinaus zu treiben, einen anderen Grundſatz verbindet, den Hume gänzlich überſah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, was in den Augen unſerer Vernunft ſich ſelbſt begrenzte, anzuſehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwiſchen dem Dogmatismus, den Hume bekämpfte, und dem Skepticismus, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht, wie andere Mittelwege, die man gleichſam mechaniſch (etwas von Einem, und etwas von dem Anderen) ſich ſelbſt zu beſtimmen anräth und wo-

---

*) Ich werde ſagen: die Cauſalität der oberſten Urſache iſt dasjenige in Anſehung der Welt, was menſchliche Vernunft in Anſehung ihrer Kunſtwerke iſt. Dabei bleibt mir die Natur der oberſten Urſache ſelbſt unbekannt; ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menſchlicher Vernunft und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum ebendaſſelbe, was ich am Menſchen unter dieſem Ausdruck verſtehe, oder ſonſt etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenſchaft beizulegen.

durch kein Menſch eines Beſſeren belehrt wird, ſondern einen ſolchen, den man nach Principien genau beſtimmen kann.

§. 59.

Ich habe mich zu Anfange dieſer Anmerkung des Sinnbildes einer *Grenze* bedient, um die Schranken der Vernunft in Anſehung ihres ihr angemeſſenen Gebrauchs feſtzuſetzen. Die Sinnenwelt enthält blos Erſcheinungen, die noch nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind, welche letztere (Noumena) alſo der Verſtand, eben darum, weil er die Gegenſtände der Erfahrung für bloſe Erſcheinungen erkennt, annehmen muß. In unſerer Vernunft ſind beide zuſammen befaßt, und es fragt ſich: wie verfährt Vernunft, den Verſtand in Anſehung beider Felder zu begrenzen? Erfahrung, welche Alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt ſich nicht ſelbſt; ſie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was ſie begrenzen ſoll, muß gänzlich außer ihr liegen, und dieſes iſt das Feld der reinen Verſtandesweſen. Dieſes aber iſt für uns ein leerer Raum, ſofern es auf die *Beſtimmung* der Natur dieſer Verſtandesweſen ankommt, und ſofern können wir, wenn es auf dogmatiſch-beſtimmte Begriffe angeſehen iſt, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen. Da aber eine Grenze ſelbſt etwas Poſitives iſt, welches ſowohl zu dem gehört, was innerhalb derſelben, als zum Raume, der außer einem gegebenen Inbegriff liegt, ſo iſt es doch eine wirkliche poſitive Erkenntniß, deren die Vernunft blos dadurch theilhaftig wird, daß ſie ſich bis zu dieſer Grenze erweitert, ſo doch, daß ſie nicht über dieſe Grenze hinaus zu gehen verſucht, weil ſie daſelbſt einen leeren Raum vor ſich findet, in welchem ſie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge ſelbſt denken kann. Aber die *Begrenzung* des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr ſonſt unbekannt iſt, iſt doch eine Erkenntniß, die der Vernunft in dieſem Standpuncte noch übrig bleibt, dadurch ſie nicht innerhalb der Sinnenwelt beſchloſſen, auch nicht außer derſelben ſchwärmend, ſondern ſo, wie es einer Kenntniß der Grenze zukommt, ſich blos auf das Verhältniß desjenigen, was außerhalb derſelben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten iſt, einſchränkt.

Die natürliche Theologie iſt ein ſolcher Begriff auf der Grenze der menſchlichen Vernunft, da ſie ſich genöthigt ſieht, zu der Idee des höchſten Weſens (und, in praktiſcher Beziehung, auch auf die einer intelligiblen Welt) hinauszuſehen, nicht um in Anſehung dieſes bloſen Verſtandesweſens, mithin außerhalb der Sinnenwelt, etwas zu beſtimmen, ſondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derſelben nach Principien der größtmöglichen (theoretiſchen ſowohl, als praktiſchen) Einheit zu leiten, und zu dieſem Behuf ſich der Beziehung derſelben auf eine ſelbſtſtändige Vernunft, als der Urſache aller dieſer Verknüpfungen zu bedienen, hiedurch aber nicht etwa ſich blos ein Weſen zu *erdichten*, ſondern da außer der Sinnenwelt nothwendig Etwas, was nur der reine Verſtand denkt, anzutreffen ſein muß, dieſes nur auf ſolche Weiſe, obwohl freilich blos nach der Analogie zu *beſtimmen*.

Auf ſolche Weiſe bleibt unſer obiger Satz, der das Reſultat der ganzen Kritik iſt: „daß uns Vernunft durch alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr, als lediglich Gegenſtände möglicher Erfahrung und auch von dieſen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden kann, lehre“; aber dieſe Einſchränkung hindert nicht, daß ſie uns nicht bis zur objectiven *Grenze* der Erfahrung, nämlich der *Beziehung* auf etwas, was ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung, aber doch der oberſte Grund aller derſelben ſein muß, führe, ohne uns doch von demſelben etwas an ſich, ſondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollſtändigen und auf die höchſten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung zu lehren. Dieſes iſt aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger Weiſe hiebei auch nur wünſchen kann und mit welchem man Urſache hat zufrieden zu ſein.

§. 60.

So haben wir Metaphyſik, wie ſie wirklich *in der Naturanlage* der menſchlichen Vernunft gegeben iſt, und zwar in demjenigen, was den weſentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer ſubjectiven Möglichkeit ausführlich dargeſtellt. Da wir indeſſen doch fanden, daß dieſer blos natürliche Gebrauch einer ſolchen Anlage unſerer Vernunft, wenn keine Diſciplin derſelben, welche nur durch wiſſenſchaftliche Kritik möglich iſt, ſie zügelt und in Schranken ſetzt, ſie in überſteigende, theils blos ſcheinbare, theils unter ſich ſogar ſtrittige dialektiſche Schlüſſe verwickelt, und überdem dieſe vernünftelnde Metaphyſik zur Beförderung der Naturerkenntniß entbehrlich, ja wohl gar ihr nachtheilig iſt, ſo bleibt es noch immer eine der Nachforſchung würdige Aufgabe, die Naturzwecke, worauf dieſe Anlage zu transſcendenten Begriffen in unſerer Vernunft abgezielt ſein mag, auszufinden, weil Alles, was in der Natur liegt, doch auf irgend eine nützliche Abſicht urſprünglich angelegt ſein muß.

Eine ſolche Unterſuchung iſt in der That mißlich; auch geſtehe ich, daß es nur Muthmaßung ſei, wie Alles, was die erſten Zwecke der Natur betrifft, was ich hievon zu ſagen weiß, welches mir auch in dieſem Fall allein erlaubt ſein mag, da die Frage nicht die objective Gültigkeit metaphyſiſcher Urtheile, ſondern die Naturanlage zu denſelben angeht, und alſo außer dem Syſtem der Metaphyſik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transſcendentale Ideen, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche ſie nöthigt, die bloſe Naturbetrachtung zu verlaſſen und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieſer Beſtrebung das Ding, (es ſei Wiſſen oder Vernünfteln,) was Metaphyſik heißt, zu Stande zu bringen, ſo glaube ich gewahr zu werden, daß dieſe Naturanlage dahin abgezielt ſei, unſeren Begriff von den Feſſeln der Erfahrung und den Schranken der bloſen Naturbetrachtung ſo weit loszumachen, daß er wenigſtens ein Feld vor ſich eröffnet ſehe, was blos Gegenſtände für den reinen Verſtand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Abſicht, um uns mit dieſen ſpeculativ zu beſchäftigen, (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß faſſen können,) ſondern damit praktiſche Principien, die, ohne einen ſolchen Raum für ihre nothwendige Erwartung und

Hoffnung vor ſich zu finden, ſich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moraliſcher Abſicht unumgänglich bedarf.

Da finde ich nun, daß die pſychologiſche Idee, ich mag dadurch auch noch ſo wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menſchlichen Seele einſehen, doch wenigſtens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich genug zeige, und mich dadurch vom Materialismus, als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen und überdem die Vernunft in praktiſcher Abſicht verengenden pſychologiſchen Begriffe abführe. So dienen die kosmologiſchen Ideen durch die ſichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntniß, die Vernunft in ihrer rechtmäßigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalismus, der die Natur für ſich ſelbſt genugſam ausgeben will, abzuhalten. Endlich da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt iſt, indem ſie immer Abhängigkeit der Dinge von anderen vorausſetzt und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterſchiedenen Urſache geſucht werden muß, die Cauſalität derſelben aber wiederum, wenn ſie blos Natur wäre, niemals das Daſein des Zufälligen als ſeine Folge begreiflich machen könnte, ſo macht ſich die Vernunft vermittelſt der theologiſchen Idee vom Fatalismus los, ſowohl einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zuſammenhange der Natur ſelbſt, ohne erſtes Princip, als auch in der Cauſalität dieſes Princips ſelbſt, und führt auf den Begriff einer Urſache durch Freiheit, mithin einer oberſten Intelligenz. So dienen die transſcendentalen Ideen, wenngleich nicht dazu, uns poſitiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben und dadurch den moraliſchen Ideen außer dem Felde der Speculation Raum zu verſchaffen; und dieſes würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermaßen erklären.

Der praktiſche Nutzen, den eine blos ſpeculative Wiſſenſchaft haben mag, liegt außerhalb den Grenzen dieſer Wiſſenſchaft, kann alſo blos als ein Scholion angeſehen werden, und gehört, wie alle Scholien, nicht als ein Theil zur Wiſſenſchaft ſelbſt. Gleichwohl liegt dieſe Beziehung doch wenigſtens innerhalb den Grenzen der Philoſophie, vornehmlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen ſchöpft, wo der ſpeculative Gebrauch der Vernunft in der Metaphyſik mit dem praktiſchen in der Moral nothwendig Einheit haben muß. Daher die unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, in einer Metaphyſik als Naturanlage betrachtet, nicht blos als ein Schein, der aufgelöſet zu werden bedarf, ſondern auch als Naturanſtalt ſeinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden verdient, wiewohl dieſes Geſchäft, als überverdienſtlich, der eigentlichen Metaphyſik mit Recht nicht zugemuthet werden darf.

Für ein zweites, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphyſik verwandtes Scholion, müßte die Auflöſung der Fragen gehalten werden, die in der Kritik von S. 647 bis 668 †) fortgehen. Denn da werden gewiſſe Vernunftprincipien vorgetragen, die die Naturordnung oder vielmehr den Verſtand, der ihre Geſetze durch Erfahrung ſuchen ſoll, a priori beſtimmen. Sie ſcheinen conſtitutiv und geſetzgebend in Anſehung der Erfahrung zu ſein, da ſie doch aus bloſer Vernunft entſpringen, welche nicht ſo, wie Verſtand, als ein Princip möglicher Erfahrung angeſehen werden darf. Ob nun dieſe Uebereinſtimmung darauf beruhe, daß, ſo wie Natur den Erſcheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an ſich ſelbſt anhängt, ſondern nur in der Beziehung der letzteren auf den Verſtand angetroffen wird, ſo dieſem Verſtande die durchgängige Einheit ſeines Gebrauchs, zum Behuf einer geſammten möglichen Erfahrung (in einem Syſtem) nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter der Geſetzgebung der Vernunft ſtehe, mag von denen, welche der Natur der Vernunft, auch außer ihrem Gebrauch in der Metaphyſik, ſogar in den allgemeinen Principien eine Naturgeſchichte überhaupt ſyſtematiſch zu machen, nachſpüren wollen, weiter erwogen werden;

---

†) II. Bd. d. vorl. Ausg. S. 493 — 508.

denn dieſe Aufgabe habe ich in der Schrift ſelbſt zwar als wichtig vorgeſtellt, aber ihre Auflöſung nicht verſucht*).

Und ſo endige ich die analytiſche Auflöſung der von mir ſelbſt aufgeſtellten Hauptfrage: Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich? indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigſtens in den Folgen gegeben iſt, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufſtieg.

---

*) Es iſt mein immerwährender Vorſatz durch die Kritik geweſen, nichts zu verſäumen, was die Nachforſchung der Natur der reinen Vernunft zur Vollſtändigkeit bringen könnte, ob es gleich noch ſo tief verborgen liegen möchte. Es ſteht nachher in Jedermanns Belieben, wie weit er ſeine Unterſuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzuſtellen ſein möchten; denn dieſes kann man von demjenigen billig erwarten, der es ſich zum Geſchäfte gemacht hat, dieſes ganze Feld zu übermeſſen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austheilung Anderen zu überlaſſen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche ſich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl ſchwerlich empfehlen dürften und daher nur für Kenner hingeſtellt worden.

Auflöſung

der allgemeinen Frage der Prolegomenen:

Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?

Metaphyſik, als Naturanlage der Vernunft, iſt wirklich, aber ſie iſt auch für ſich allein, (wie die analytiſche Auflöſung der dritten Hauptfrage bewies,) dialektiſch und trüglich. Aus dieſer alſo die Grundſätze hernehmen wollen, und in dem Gebrauche derſelben dem zwar natürlichen, nichtsdeſtoweniger aber falſchen Scheine folgen, kann niemals Wiſſenſchaft, ſondern nur eitle dialektiſche Kunſt hervorbringen, darin es eine Schule der anderen zuvorthun, keine aber jemals einen rechtmäßigen und dauernden Beifall erwerden kann.

Damit ſie nun als Wiſſenſchaft nicht blos auf trügliche Ueberredung, ſondern auf Einſicht und Ueberzeugung Anſpruch machen könne, ſo muß eine Kritik der Vernunft ſelbſt den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derſelben nach den verſchiedenen Quellen: der Sinnlichkeit, dem Verſtande und der Vernunft, ferner eine vollſtändige Tafel derſelben, und die Zergliederung aller dieſer Begriffe, mit Allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornehmlich die Möglichkeit des ſynthetiſchen Erkenntniſſes a priori, vermittelſt der Deduction dieſer Begriffe, die Grundſätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen deſſelben, Alles aber in einem vollſtändigen Syſtem darlegen. Alſo enthält Kritik, und auch ſie ganz allein den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja ſogar alle Mittel der Vollziehung in ſich, wornach Metaphyſik als Wiſſenſchaft zu Stande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel iſt ſie unmöglich. Es fragt ſich alſo hier nicht ſowohl, wie dieſes Geſchäft möglich, ſondern nur, wie es in Gang zu bringen, und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtloſen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen ſeien, und wie eine ſolche Vereinigung auf den gemeinſchaftlichen Zweck am Füglichſten gelenkt werden könne.

So viel iſt gewiß: wer einmal Kritik gekoſtet hat, den ekelt auf immer alles dogmatiſche Gewäſche, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil ſeine Vernunft etwas bedurfte und nichts Beſſeres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält ſich zur gewöhnlichen Schulmetaphyſik gerade, wie Chemie zur Alchemie, oder wie Aſtronomie zur wahrſagenden Aſtrologie. Ich bin dafür gut, daß Niemand, der die Grundſätze der Kritik auch nur in dieſen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat, jemals wieder zu jener alten und ſophiſtiſchen Scheinwiſſenſchaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewiſſen Ergötzen auf eine Metaphyſik hinausſehen, die nunmehr allerdings in ſeiner Gewalt iſt, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerſt der Vernunft dauernde Befriedigung verſchaffen kann. Denn das iſt ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wiſſenſchaften Metaphyſik allein mit Zuverſicht rechnen kann, nämlich daß ſie zur Vollendung und in den beharrlichen Zuſtand gebracht werden kann, da ſie ſich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig iſt; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntniß nicht in den Gegenſtänden und in ihrer Anſchauung, (durch die ſie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kann,) ſondern in ſich ſelbſt hat, und, wenn ſie die Grundgeſetze ihres Vermögens vollſtändig und gegen alle Mißdeutung beſtimmt dargeſtellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft a priori erkennen, ja auch nur, was ſie mit Grunde fragen könnte. Die ſichere Ausſicht auf ein ſo beſtimmtes und geſchloſſenes Wiſſen hat einen beſonderen Reiz bei ſich, wenn man gleich allen Nutzen, (von welchem ich hernach noch reden werde,) bei Seite ſetzt.

Alle falſche Kunſt, alle eitle Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerſtört ſie ſich ſelbſt, und die höchſte Cultur derſelben iſt zugleich der Zeitpunct ihres Unterganges. Daß in Anſehung der Metaphyſik dieſe Zeit jetzt da ſei, beweiſt der Zuſtand, in welchen ſie bei allem Eifer, womit ſonſt Wiſſenſchaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen iſt. Die alte Einrichtung der Univerſitätsſtudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wiſſenſchaften bewegt noch dann und wann durch ausgeſetzte Preiſe, ein und anderen Verſuch darin zu machen; aber unter gründliche Wiſſenſchaften wird ſie nicht mehr gezählt, und man mag ſelbſt urtheilen, wie etwa ein geiſtreicher Mann, den man einen großen Metaphyſiker nennen wollte, dieſen wohlgemeinten, aber kaum von Jemanden beneideten Lobſpruch aufnehmen würde.

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatiſchen Metaphyſik ungezweifelt da iſt, ſo fehlt doch noch Manches dran, um ſagen zu können, daß die Zeit ihrer Wiedergeburt, vermittelſt einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen ſchon erſchienen ſei. Alle Uebergange von einer Neigung zu der ihr entgegengeſetzten gehen durch den Zuſtand der Gleichgültigkeit, und dieſer Zeitpunct iſt der gefahrlichſte für einen Verfaſſer, aber, wie mich dünkt, doch der günſtigſte für die Wiſſenſchaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteigeiſt erloſchen iſt, ſo ſind die Gemüther in der beſten Verfaſſung, nun allmählig Vorſchläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich ſage, daß ich von dieſen Prolegomenen hoffe, ſie werden die Nachforſchung im Felde der Kritik vielleicht rege machen und dem allgemeinen Geiſte der Philoſophie, dem es im ſpeculativen Theile an Nahrung zu fehlen ſcheint, einen neuen und viel verſprechenden Gegenſtand der Unterhaltung darreichen, ſo kann ich mir ſchon zum Voraus vorſtellen: daß Jedermann, den die dornigten Wege, die ich ihn in der Kritik geführt habe, unwillig und überdrüſſig gemacht haben, mich fragen werde, worauf ich wohl dieſe Hoffnung gründe? Ich antworte: auf das unwiderſtehliche Geſetz der Nothwendigkeit.

Daß der Geiſt des Menſchen metaphyſiſche Unterſuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, iſt eben ſo wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu ſchöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einſtellen würden. Es wird alſo in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menſchen Metaphyſik ſein, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaaßes, jeder ſich nach ſeiner Art zuſchneiden wird. Nun kann das, was bis daher Metaphyſik geheißen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Gnüge thun, ihr aber gänzlich zu entſagen, iſt doch auch unmöglich, alſo muß endlich eine Kritik der reinen Vernunft ſelbſt *verſucht*, oder, wenn eine da iſt, *unterſucht* und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es ſonſt kein Mittel gibt, dieſer dringenden Bedürfniß, welche noch etwas mehr, als bloſe Wißbegierde iſt, abzuhelfen.

Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchleſens einer Schrift metaphyſiſchen Inhalts, die mich durch Beſtimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag ſowohl unterhielt, als auch cultivirte, mich nicht entbrechen können, zu fragen: *hat dieſer Autor wohl die Metaphyſik um einen Schritt weiter gebracht?* Ich bitte die gelehrten Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Abſicht genutzt und immer zur Cultur der Gemüthskräfte beigetragen haben, weil ich geſtehe, daß ich weder in ihren, noch in meinen geringeren Verſuchen, (denen doch Eigenliebe zum Vortheil ſpricht,) habe finden können, daß dadurch die Wiſſenſchaft im Mindeſten weiter gebracht worden, und dieſes zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wiſſenſchaft noch nicht exiſtirte, und auch nicht ſtückweiſe zuſammengebracht werden kann, ſondern ihr Keim in der Kritik vorher völlig präformirt ſein muß. Man muß aber, um alle Mißdeutung zu verhüten, ſich aus dem Vorigen wohl erinnern, daß durch analytiſche Behandlung unſerer Begriffe zwar dem Verſtande allerdings recht viel genutzt, die Wiſſenſchaft (der Metaphyſik) aber dadurch nicht im Mindeſten weiter gebracht werde, weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien ſind, daraus allererſt

Wiſſenſchaft gezimmert werden ſoll. So mag man den Begriff von Subſtanz und Accidens noch ſo ſchön zergliedern und beſtimmen; das iſt recht gut als Vorbereitung zu irgend einem künftigen Gebrauche. Kann ich aber gar nicht beweiſen, daß in Allem, was da iſt, die Subſtanz beharre und nur die Accidenzen wechſeln, ſo war durch alle jene Zergliederung die Wiſſenſchaft nicht im Mindeſten weiter gebracht. Nun hat Metaphyſik weder dieſen Satz, noch den Satz des zureichenden Grundes, vielweniger irgend einen zuſammengeſetzteren, als z. B. einen zur Seelenlehre oder Kosmologie gehörigen, und überall gar keinen ſynthetiſchen Satz bisher a priori gültig beweiſen können; alſo iſt durch alle jene Analyſis nichts ausgerichtet, nichts geſchafft und gefördert worden, und die Wiſſenſchaft iſt nach ſo viel Gewühl und Geräuſch noch immer da, wo ſie zu Ariſtoteles Zeiten war, obzwar die Veranſtaltungen dazu, wenn man nur erſt den Leitfaden zu ſynthetiſchen Erkenntniſſen gefunden hätte, ohnſtreitig viel beſſer, wie ſonſt getroffen worden.

Glaubt Jemand ſich hiedurch beleidigt, ſo kann er dieſe Beſchuldigung leicht zu nichte machen, wenn er nur einen einzigen ſynthetiſchen, zur Metaphyſik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmatiſche Art a priori zu beweiſen ſich erbietet; denn nur dann, wenn er dieſes leiſtet, werde ich ihm einräumen, daß er wirklich die Wiſſenſchaft weiter gebracht habe; ſollte dieſer Satz auch ſonſt durch die gemeine Erfahrung genug beſtätigt ſein. Keine Forderung kann gemäßigter und billiger ſein, und im (unausbleiblich gewiſſen) Fall der Nichtleiſtung kein Ausſpruch gerechter, als der: daß Metaphyſik als Wiſſenſchaft bisher noch gar nicht exiſtirt habe.

Nur zwei Dinge muß ich, im Fall, daß die Aufforderung angenommen wird, verbitten: erſtlich das Spielwerk von Wahrſcheinlichkeit und Muthmaßung, welches der Metaphyſik ebenſo ſchlecht anſteht, als der Geometrie; zweitens die Entſcheidung vermittelſt der Wünſchelruthe des ſogenannten geſunden Menſchenverſtandes, die nicht Jedermann ſchlägt, ſondern ſich nach perſönlichen Eigenſchaften richtet.

Denn, was das Erſtere anlangt, ſo kann wohl nichts

Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphyſik, einer Philoſophie aus reiner Vernunft, ſeine Urtheile auf Wahrſcheinlichkeit und Muthmaßung gründen zu wollen. Alles, was a priori erkannt werden ſoll, wird eben dadurch für apodiktiſch gewiß ausgegeben, und muß alſo auch ſo bewieſen werden. Man könnte ebenſo gut eine Geometrie oder Arithmetik auf Muthmaßungen gründen wollen; denn was den calculus probabilium der letzteren betrifft, ſo enthält er nicht wahrſcheinliche, ſondern ganz gewiſſe Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewiſſer Fälle, unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäß zutreffen müſſen, ob dieſe gleich in Anſehung jedes einzelnen Zufalles nicht genug beſtimmt iſt. Nur in der empiriſchen Naturwiſſenſchaft können Muthmaßungen (vermittelſt der Induction und Analogie) gelitten werden, doch ſo, daß wenigſtens die Möglichkeit deſſen, was ich annehme, völlig gewiß ſein muß.

Mit der Berufung auf den geſunden Menſchenverſtand, wenn von Begriffen und Grundſätzen, nicht ſofern ſie in Anſehung der Erfahrung gültig ſein ſollen, ſondern ſofern ſie auch außer den Bedingungen der Erfahrung für geltend ausgegeben werden wollen, iſt es, wo möglich, noch ſchlechter bewandt. Denn was iſt der geſunde Verſtand? Es iſt der gemeine Verſtand, ſofern er richtig urtheilt. Und was iſt nun der gemeine Verſtand? Er iſt das Vermögen der Erkenntniß und des Gebrauchs der Regeln in concreto, zum Unterſchiede des ſpeculativen Verſtandes, welcher ein Vermögen der Erkenntniß der Regeln in abstracto iſt. So wird der gemeine Verſtand die Regel: daß Alles, was geſchieht, vermittelſt ſeiner Urſache beſtimmt ſei, kaum verſtehen, niemals aber ſo im Allgemeinen einſehen können. Er fordert daher ein Beiſpiel aus Erfahrung, und wenn er hört, daß dieſes nichts Anderes bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fenſterſcheibe zerbrochen oder ein Hausrath verſchwunden war, ſo verſteht er den Grundſatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verſtand hat alſo weiter keinen Gebrauch, als ſofern er ſeine Regeln, (obgleich dieſelben ihm wirklich a priori beiwohnen,) in der Erfahrung beſtätigt ſehen kann, mithin ſie a priori und unabhängig von der Erfahrung einzuſehen, gehört für den ſpeculativen Verſtand und liegt ganz außer dem Geſichtskreiſe des gemeinen Verſtandes. Metaphyſik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntniß zu thun, und es iſt gewiß ein ſchlechtes Zeichen eines geſunden Verſtandes, ſich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urtheil hat, und den man ſonſt wohl nur über die Achſel anſieht, außer wenn man ſich im Gedränge ſieht und ſich in ſeiner Speculation weder zu rathen, noch zu helfen weiß.

Es iſt eine gewöhnliche Ausflucht, deren ſich dieſe falſchen Freunde des gemeinen Menſchenverſtandes, (die ihn gelegentlich hoch preiſen, gemeiniglich aber verachten,) zu bedienen pflegen, daß ſie ſagen: es müſſen doch endlich einige Sätze ſein, die unmittelbar gewiß ſeien, und von denen man nicht allein keinen Beweis, ſondern auch überall keine Rechenſchaft zu geben brauche, weil man ſonſt mit den Gründen ſeiner Urtheile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweiſe dieſer Befugniß können ſie (außer dem Satze des Widerſpruchs, der aber die Wahrheit ſynthetiſcher Urtheile darzuthun nicht hinreichend iſt,) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, was ſie dem gemeinen Menſchenverſtande unmittelbar beimeſſen dürfen, anführen, als mathematiſche Sätze: z. B. daß zweimal zwei vier ausmachen, daß zwiſchen zwei Puncten nur eine gerade Linie ſei u. a. m. Das ſind aber Urtheile, die von denen der Metaphyſik himmelweit unterſchieden ſind. Denn in der Mathematik kann ich Alles das durch mein Denken ſelbſt machen (conſtruiren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorſtelle; ich thue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu und mache ſelbſt die Zahl Vier, oder ziehe in Gedanken von einem Puncte zum anderen allerlei Linien, und kann nur eine einzige ziehen, die ſich in allen ihren Theilen (gleichen ſowohl, als ungleichen) ähnlich iſt. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges durch meine ganze Denkkraft nicht den Begriff von etwas Anderem, deſſen Daſein nothwendig mit dem erſteren verknüpft iſt, herausbringen, ſondern muß die Erfahrung zu Rathe ziehen, und obgleich mir mein

Verſtand **a priori**, (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer ſolchen Verknüpfung (der Cauſalität) an die Hand gibt, ſo kann ich ihn doch nicht, wie die Begriffe der Mathematik, **a priori**, in der Anſchauung darſtellen und alſo ſeine Möglichkeit **a priori** darlegen, ſondern dieſer Begriff, ſammt denen Grundſätzen ſeiner Anwendung, bedarf immer, wenn er **a priori** gültig ſein ſoll, — wie es doch in der Metaphyſik verlangt wird, — eine Rechtfertigung und Deduction ſeiner Möglichkeit, weil man ſonſt nicht weiß, wie weit er gültig ſei, und ob er nur in der Erfahrung oder auch außer ihr gebraucht werden könne. Alſo kann man ſich in der Metaphyſik, als einer ſpeculativen Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, niemals auf den gemeinen Menſchenverſtand berufen, aber wohl, wenn man genöthigt iſt, ſie zu verlaſſen und auf alles reine ſpeculative Erkenntniß, welches jederzeit ein Wiſſen ſein muß, mithin auch auf Metaphyſik ſelbſt und deren Belehrung (bei gewiſſen Angelegenheiten) Verzicht zu thun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unſerem Bedürfniß auch hinreichend, (vielleicht gar heilſamer, als das Wiſſen ſelbſt,) befunden wird. Denn alsdenn iſt die Geſtalt der Sache ganz verändert. Metaphyſik muß Wiſſenſchaft ſein, nicht allein im Ganzen, ſondern auch in allen ihren Theilen, ſonſt iſt ſie gar nichts; weil ſie, als Speculation der reinen Vernunft, ſonſt nirgends Haltung hat, als an allgemeinen Einſichten. Außer ihr aber können Wahrſcheinlichkeit und geſunder Menſchenverſtand gar wohl ihren nützlichen und rechtmäßigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundſätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktiſche abhängt.

Das iſt es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphyſik als Wiſſenſchaft zu fordern mich berechtigt halte.

Anhang

von dem, was geſchehen kann,

um

Metaphyſik als Wiſſenſchaft wirklich zu machen.

Da alle Wege, die man bisher eingeſchlagen iſt, dieſen Zweck nicht erreicht haben, auch außer einer vorhergehenden Kritik der reinen Vernunft ein ſolcher wohl niemals erreicht werden wird, ſo ſcheint die Zumuthung nicht unbillig, den Verſuch, der hievon jetzt vor Augen gelegt iſt, einer genauen und ſorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, wofern man es nicht für noch rathſamer hält, lieber alle Anſprüche auf Metaphyſik gänzlich aufzugeben, in welchem Falle, wenn man ſeinem Vorſatze nur treu bleibt, nichts dawider einzuwenden iſt. Wenn man den Lauf der Dinge nimmt, wie er wirklich geht, nicht, wie er gehen ſollte, ſo gibt es zweierlei Urtheile, ein *Urtheil, das vor der Unterſuchung vorhergeht*, und dergleichen iſt in unſerem Falle dasjenige, wo der Leſer aus ſeiner Metaphyſik über die Kritik der reinen Vernunft, (die allererſt die Möglichkeit derſelben unterſuchen ſoll,) ein Urtheil fällt, und dann ein anderes *Urtheil, welches auf die Unterſuchung folgt*, wo der Leſer die Folgerungen aus den kritiſchen Unterſuchungen, die ziemlich ſtark wider ſeine ſonſt angenommene Metaphyſik verſtoßen dürften, eine Zeitlang bei Seite zu ſetzen vermag und allererſt die Gründe prüft, woraus jene Folgerungen abgeleitet ſein mögen. Wäre das, was gemeine Metaphyſik vorträgt, ausgemacht gewiß (etwa wie Geometrie), ſo würde die erſte Art zu urtheilen gelten; denn wenn die Folgerungen gewiſſer Grundſätze ausgemachten Wahrheiten widerſtreiten, ſo ſind jene Grundſätze falſch und ohne alle weitere Unterſuchung zu verwerfen. Verhält es ſich aber nicht ſo, daß Metaphyſik von unſtreitig gewiſſen (ſynthetiſchen) Sätzen einen Vorrath habe, und vielleicht gar ſo, daß ihrer eine Menge, die ebenſo ſcheinbar als die beſten unter ihnen, gleichwohl in ihren Folgerungen ſelbſt unter ſich ſtreitig ſeien, überall aber ganz und gar kein ſicheres Kriterium der Wahrheit eigentlich-metaphyſiſcher (ſynthetiſcher) Sätze in ihr anzutreffen iſt; ſo kann die vorhergehende Art zu urtheilen nicht Statt haben, ſondern die Unterſuchung der Grundſätze der Kritik muß vor allem Urtheile über ihren Werth oder Unwerth vorhergehen.

Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Unterſuchung vorhergeht.

Dergleichen Urtheil iſt in den Göttingiſchen gelehrten Anzeigen, der Zugabe dritten Stück, vom 19. Jenner 1782, S. 40 u. f. anzutreffen.

Wenn ein Verfaſſer, der mit dem Gegenſtande ſeines Werks wohl bekannt iſt, der durchgängig eigenes Nachdenken in die Bearbeitung deſſelben zu legen befliſſen geweſen, einem Recenſenten in die Hände fällt, der ſeinerſeits ſcharfſichtig genug iſt, die Momente auszuſpähen, auf die der Werth oder Unwerth der Schrift eigentlich beruht, nicht an Worten hängt, ſondern den Sachen nachgeht, und nicht blos die Principien, von denen der Verfaſſer ausging, ſichtet und prüft, ſo mag dem Letzteren zwar die Strenge des Urtheils mißfallen, das Publicum iſt dagegen gleichgültig, denn es gewinnt dabei; und der Verfaſſer ſelbſt kann zufrieden ſein, daß er Gelegenheit bekommt, ſeine von einem Kenner frühzeitig geprüften Aufſätze zu berichtigen oder zu erläutern, und auf ſolche Weiſe, wenn er im Grunde Recht zu haben glaubt, den Stein des Anſtoßes, der ſeiner Schrift in der Folge nachtheilig werden könnte, bei Zeiten wegzuräumen.

Ich befinde mich mit meinem Recenſenten in einer ganz anderen Lage. Er ſcheint gar nicht einzuſehen, worauf es bei der Unterſuchung, womit ich mich (glücklich oder unglücklich) beſchäftigte, eigentlich ankam, und es ſei nun Ungeduld, ein weitläuftig Werk durchzudenken, oder verdrießliche Laune über eine angedrohte Reform einer Wiſſenſchaft, bei der er ſchon längſtens Alles ins Reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermuthe, ein wirklich eingeſchränkter Begriff daran Schuld, dadurch er ſich über ſeine Schulmetaphyſik niemals hinauszudenken vermag; kurz, er geht mit Ungeſtüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man, ohne ihre Prämiſſen zu kennen, gar nichts denken kann, ſtreut hin und wieder ſeinen Tadel aus, von welchem der Leſer ebenſowenig den Grund ſieht, als er die Sätze verſteht, dawider derſelbe gerichtet ſein ſoll, und kann alſo weder dem Publicum zur Nachricht nützen, noch mir im Urtheile der Kenner das Mindeſte ſchaden; daher ich dieſe Beurtheilung gänzlich übergangen ſein würde, wenn ſie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlaß gäbe, die den Leſer dieſer Prolegomenen in einigen Fällen vor Mißdeutung bewahren könnten.

Damit Recenſent aber doch einen Geſichtspunct faſſe, aus dem er am Leichteſten auf eine dem Verfaſſer unvortheilhafte Art das ganze Werk vor Augen ſtellen könne, ohne ſich mit irgend einer beſonderen Unterſuchung bemühen zu dürfen, ſo fängt er damit an, und endigt auch damit, daß er ſagt: „dies Werk iſt ein Syſtem des transſcendenten (oder, wie er es überſetzt, des höheren)[*] Idealiſmus."

---

[*] Bei Leibe nicht der *höhere*. Hohe Thürme und die ihnen ähnlichen metaphyſiſch-großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind iſt, ſind nicht für mich. Mein Platz iſt das fruchtbare *Bathos* der Erfahrung, und das Wort: transſcendental, deſſen ſo vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recenſenten nicht einmal gefaßt worden, (ſo flüchtig hat er Alles angeſehen,) bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, ſondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem beſtimmt iſt, als lediglich Erfahrungserkenntniß möglich zu machen. Wenn dieſe Begriffe die Erfahrung überſchreiten, dann heißt ihr Gebrauch transſcendent, welcher von dem immanenten d. i. auf Erfahrung eingeſchränkten Gebrauch unterſchieden wird. Allen Mißdeutungen dieſer Art iſt in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden; allein der Recenſent fand ſeinen Vortheil bei Mißdeutungen.

Beim Anblicke dieſer Zeile ſahe ich bald, was für eine Recenſion da herauskommen würde, ungefähr ſo, als wenn Jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder geſehen hätte, einen Euklid fände und erſucht würde, ſein Urtheil darüber zu fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viel Figuren geſtoßen, etwa ſagte: „das Buch iſt eine ſyſtematiſche Anweiſung zum Zeichnen; der Verfaſſer bedient ſich einer beſonderen Sprache, um dunkle, unverſtändliche Vorſchriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was Jeder durch ein gutes natürliches Augenmaaß zu Stande bringen kann ꝛc.“

Laßt uns indeſſen doch zuſehen, was denn das für ein Idealismus ſei, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bei Weitem noch nicht die Seele des Syſtems ausmacht.

Der Satz aller ächten Idealiſten, von der eleatiſchen Schule an bis zum Biſchof Berkeley, iſt in dieſer Formel enthalten: „alle Erkenntniß durch Sinne und Erfahrung iſt nichts, als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und Vernunft iſt Wahrheit.“

Der Grundſatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und beſtimmt, iſt dagegen: „alles Erkenntniß von Dingen, aus bloſem reinen Verſtande oder reiner Vernunft, iſt nichts, als lauter Schein, und nur in der Erfahrung iſt Wahrheit.“

Das iſt ja aber gerade das Gegentheil von jenem eigentlichen Idealismus; wie kam ich denn dazu, mich dieſes Ausdrucks zu einer ganz entgegengeſetzten Abſicht zu bedienen, und wie der Recenſent, ihn allenthalben zu ſehen?

Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit beruht auf etwas, was man ſehr leicht aus dem Zuſammenhange der Schrift hätte einſehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit, ſammt Allem, was ſie in ſich enthalten, ſind nicht die Dinge oder deren Eigenſchaften an ſich ſelbſt, ſondern gehören blos zu Erſcheinungen derſelben; bis dahin bin ich mit jenen Idealiſten auf einem Bekenntniſſe. Allein dieſe, und unter ihnen vornehmlich Berkeley, ſahen den Raum für eine bloſe empiriſche Vorſtellung an, die ebenſo, widie Erſcheinungen in ihm, uns nur vermittelſt der Erfahrung oder Wahrnehmung, zuſammt allen ſeinen Beſtimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerſt: daß der Raum (und ebenſo die Zeit, auf welche Berkeley nicht Acht hatte,) ſammt allen ſeinen Beſtimmungen a priori von uns erkannt werden könne, weil er ſowohl, als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung oder Erfahrung, als reine Form unſerer Sinnlichkeit beiwohnt und alle Anſchauung derſelben, mithin auch alle Erſcheinungen möglich macht. Hieraus folgt: daß, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei Berkeley keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erſcheinungen derſelben (von ihm) nichts a priori zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgte, daß ſie nichts, als lauter Schein ſei, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verſtandesbegriffen) a priori aller möglichen Erfahrung ihr Geſetz vorſchreiben, welches zugleich das ſichere Kriterium abgibt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterſcheiden*).

Mein ſogenannter (eigentlich kritiſcher) Idealismus iſt alſo von ganz eigenthümlicher [Art], nämlich ſo, daß er den gewöhnlichen umſtürzt, daß durch ihn alle Erkenntniß a priori, ſelbſt die der Geometrie, zuerſt objective Realität bekömmt, welche ohne dieſe meine bewieſene Idealität des Raumes und der Zeit ſelbſt von den eifrigſten Realiſten gar nicht behauptet werden könnte. Bei ſolcher Bewandniß der Sachen wünſchte ich nun allen Mißverſtand zu verhüten, daß ich dieſen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern will ſich nicht wohl thun laſſen. Es ſei mir alſo erlaubt, ihn künftig, wie oben ſchon angeführt worden, den formalen, beſſer noch den kritiſchen Idealismus zu nennen, um ihn vom dogmatiſchen des Berkeley und vom ſkeptiſchen des Carteſius zu unterſcheiden.

---

*) Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine ſchwärmeriſche Abſicht, und kann auch keine andere haben, der meinige aber iſt lediglich dazu, um die Möglichkeit unſerer Erkenntniß a priori von Gegenſtänden der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem iſt, das bisher noch nicht aufgelöſet, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze ſchwärmeriſche Idealismus, der immer, (wie auch ſchon aus dem Plato zu erſehen,) aus unſeren Erkenntniſſen a priori (ſelbſt derer der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anſchauung, als die der Sinne ſchloß, weil man ſich gar nicht einfallen ließ, daß Sinne auch a priori anſchauen ſollten.

Weiter finde ich in der Beurtheilung dieſes Buchs nichts Merkwürdiges. Der Verfaſſer derſelben urtheilt durch und durch en gros, eine Manier, die klüglich gewählt iſt, weil man dabei ſein eigen Wiſſen oder Nichtwiſſen nicht verräth: ein einziges ausführliches Urtheil en détail würde, wenn es, wie billig, die Hauptfrage betroffen hätte, vielleicht meinen Irrthum, vielleicht auch das Maaß der Einſicht des Recenſenten in dieſer Art von Unterſuchungen aufgedeckt haben. Es war auch kein übelausgedachter Kunſtgriff, um Leſern, welche ſich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begriff zu machen gewohnt ſind, die Luſt zum Leſen des Buchs ſelbſt frühzeitig zu benehmen, eine Menge von Sätzen, die außer dem Zuſammenhange mit ihren Beweisgründen und Erläuterungen geriſſen, (vornehmlich ſo antipodiſch, wie dieſe in Anſehung aller Schulmetaphyſik ſind,) nothwendig widerſinniſch lauten müſſen, in einem Athem hintereinander herzuſagen, die Geduld des Leſers bis zum Ekel zu beſtürmen, und denn, nachdem man mich mit dem ſinnreichen Satze, daß beſtändiger Schein Wahrheit ſei, bekannt gemacht hat, mit der derben, doch väterlichen Lection zu ſchließen: wozu denn der Streit wider die angenommene Sprache, wozu denn und woher die idealiſtiſche Unterſcheidung? Ein Urtheil, welches alles Eigenthümliche meines Buches, da es vorher metaphyſiſch-ketzeriſch ſein ſollte, zuletzt in einer bloſen Sprachneuerung ſetzt, und klar beweiſt, daß mein angemaßter Richter auch nicht das Mindeſte davon, und obenein ſich ſelbſt nicht recht verſtanden habe*).

---

*) Der Recenſent ſchlägt ſich mehrentheils mit ſeinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegenſetze, ſo denkt er gar nicht daran, daß hier nur von dem bekannten somnio objective sumto der Wolf'ſchen Philoſophie die Rede ſei; der blos formal iſt, und wobei es auf den Unterſchied des Schlafens und Wachens gar nicht angeſehen iſt, und in einer Transſcendentalphiloſophie auch nicht geſehen werden kann. Uebrigens nennt er meine Deduction der Kategorien und die Tafel der Verſtan-

Recenſent ſpricht indeſſen wie ein Mann, der ſich wichtiger und vorzüglicher Einſichten bewußt ſein muß, die er aber noch verborgen hält; denn mir iſt in Anſehung der Metaphyſik neuerlich nichts bekannt geworden, was zu einem ſolchen Tone berechtigen könnte. Daran thut er aber ſehr Unrecht, daß er der Welt ſeine Entdeckungen vorenthält; denn es geht ohne Zweifel noch Mehreren ſo, wie mir, daß ſie, bei allem Schönen, was ſeit langer Zeit in dieſem Fache geſchrieben worden, doch nicht finden konnten, daß die Wiſſenſchaft dadurch um einen Finger breit weiter gebracht worden. Sonſt Definitionen anſpitzen, lahme Beweiſe mit neuen Krücken verſehen, dem Cento der Metaphyſik neue Lappen oder einen veränderten Zuſchnitt geben, das findet man noch wohl, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphyſiſcher Behauptungen iſt die Welt ſatt; man will die Möglichkeit dieſer Wiſſenſchaft, die Quellen, aus denen Gewißheit in derſelben abgeleitet werden könne, und ſichere Kriterien, den dialektiſchen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterſcheiden. Hiezu muß der Recenſent den Schlüſſel beſitzen, ſonſt würde er nimmermehr aus ſo hohem Tone geſprochen haben.

Aber ich gerathe auf den Verdacht, daß ihm ein ſolches Bedürfniß der Wiſſenſchaft vielleicht niemals in Gedanken gekommen ſein mag, denn ſonſt würde er ſeine Beurtheilung auf dieſen Punct gerichtet, und ſelbſt ein fehlgeſchlagener Verſuch in einer ſo wichtigen Angelegenheit Achtung bei ihm erworben haben. Wenn das iſt, ſo ſind wir wieder gute Freunde. Er mag ſich ſo tief in ſeine Metaphyſik hinein denken, als ihm gut dünkt, daran ſoll ihn Niemand hindern, nur über das, was außer der Metaphyſik liegt, die in der Vernunft befindliche Quelle derſelben, kann er nicht urtheilen. Daß mein Verdacht aber nicht ohne Grund ſei, beweiſe ich dadurch, daß er von der Möglichkeit der ſynthetiſchen Erkenntniß

---

desgrundſätze: „gemein bekannte Grundſätze der Logik und Ontologie auf idealiſtiſche Art ausgedrückt.“ Der Leſer darf nur darüber dieſe Prolegomenen nachſehen, um ſich zu überzeugen, daß ein elenderes und ſelbſt hiſtoriſch unrichtigeres Urtheil gar nicht könne gefällt werden.

a priori, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflöſung das Schickſal der Metaphyſik gänzlich beruht und worauf meine Kritik (ebenſo, wie hier meine Prolegomena) ganz und gar hinauslief, nicht ein Wort erwähnte. Der Idealismus, auf den er ſtieß und an welchem er auch hängen blieb, war nur, als das einige Mittel jene Aufgabe aufzulöſen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden, (wiewohl er denn auch noch aus anderen Gründen ihre Beſtätigung erhielt,) und da hätte er zeigen müſſen, daß entweder jene Aufgabe die Wichtigkeit nicht habe, die ich ihr, (wie auch jetzt in den Prolegomenen) beilege, oder daß ſie durch meinen Begriff von Erſcheinungen gar nicht, oder auch auf andere Art beſſer könne aufgelöſet werden; davon aber finde ich in der Recenſion kein Wort. Der Recenſent verſtand alſo nichts von meiner Schrift, und vielleicht auch nichts von dem Geiſt und dem Weſen der Metaphyſik ſelbſt, wofern nicht vielmehr, welches ich lieber annehme, Recenſenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, ſich durch ſo viel Hinderniſſe durchzuarbeiten, entrüſtet, einen nachtheiligen Schatten auf das vor ihm liegende Werk warf und es ihm in ſeinen Grundzügen unkenntlich machte.

Es fehlt noch ſehr viel daran, daß eine gelehrte Zeitung, ihre Mitarbeiter mögen auch mit noch ſo guter Wahl und Sorgfalt ausgeſucht werden, ihr ſonſt verdientes Anſehen im Felde der Metaphyſik ebenſo, wie anderwärts behaupten könne. Andere Wiſſenſchaften und Kenntniſſe haben doch ihren Maaßſtab. Mathematik hat ihren in ſich ſelbſt, Geſchichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwiſſenſchaft und Arzneikunſt in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrſamkeit in Geſetzbüchern, und ſogar Sachen des Geſchmacks in Muſtern der Alten. Allein zur Beurtheilung des Dinges, das Metaphyſik heißt, ſoll erſt der Maaßſtab gefunden werden, (ich habe einen Verſuch gemacht, ihn ſowohl, als ſeinen Gebrauch zu beſtimmen.) Was iſt nun, ſo lange, bis dieſer ausgemittelt wird, zu thun, wenn doch über Schriften dieſer Art geurtheilt werden muß? Sind ſie von dogmatiſcher Art, ſo mag man es halten, wie man will; lange wird Keiner hierin über den Anderen den Meiſter ſpielen, ohne daß ſich Einer findet, der es ihm wieder vergilt. Sind ſie aber von kritiſcher Art, und zwar nicht in Abſicht auf andere Schriften, ſondern auf die Vernunft ſelbſt, ſo daß der Maaßſtab der Beurtheilung nicht ſchon angenommen werden kann, ſondern allererſt geſucht wird; ſo mag Einwendung und Tadel unverbeten ſein, aber Verträglichkeit muß dabei doch zum Grunde liegen, weil das Bedürfniß gemeinſchaftlich iſt und der Mangel benöthigter Einſicht ein richterlich-entſcheidendes Anſehen unſtatthaft macht.

Um aber dieſe meine Vertheidigung zugleich an das Intereſſe des philoſophirenden gemeinen Weſens zu knüpfen, ſchlage ich einen Verſuch vor, der über die Art, wie alle metaphyſiſche Unterſuchungen auf ihren gemeinſchaftlichen Zweck gerichtet werden müſſen, entſcheidend iſt. Dieſer iſt nichts Anderes, als was ſonſt wohl Mathematiker gethan haben, um in einem Wettſtreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich eine Ausforderung an meinen Recenſenten, nach ſeiner Art irgend einen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphyſiſchen d. i. ſynthetiſchen und a priori aus Begriffen erkannten, allenfalls auch einen der unentbehrlichſten, als z. B. den Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz, oder der nothwendigen Beſtimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Urſache, aber, wie es ſich gebührt, durch Gründe a priori zu erweiſen. Kann er dies nicht, (Stillſchweigen aber iſt Bekenntniß,) ſo muß er einräumen: daß, da Metaphyſik ohne apodiktiſche Gewißheit der Sätze dieſer Art ganz und gar nichts iſt, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derſelben vor allen Dingen zuerſt in einer Kritik der reinen Vernunft ausgemacht werden müſſe, mithin iſt er verbunden, entweder zu geſtehen, daß meine Grundſätze der Kritik richtig ſind, oder ihre Ungültigkeit zu beweiſen. Da ich aber ſchon zum Voraus ſehe, daß, ſo unbeſorgt er ſich auch bisher auf die Gewißheit ſeiner Grundſätze verlaſſen hat, dennoch, da es auf eine ſtrenge Probe ankommt, er in dem ganzen Umfange der Metaphyſik auch nicht einen einzigen auffinden werde, mit dem er dreiſt auftreten könne, ſo will ich ihm die vortheilhafte Bedingung bewilligen, die man nur in einem Wettſtreite erwarten kann, nämlich ihm das onus probandi abnehmen und es mir auflegen laſſen.

Er findet nämlich in dieſen Prolegomenen und in meiner Kritik S. 426 — 461 †) acht Sätze, deren zwei und zwei einander widerſtreiten, jeder aber nothwendig zur Metaphyſik gehört, die ihn entweder annehmen oder widerlegen muß, (wiewohl kein einziger derſelben iſt, der nicht zu ſeiner Zeit von irgend einem Philoſophen wäre angenommen worden.) Nun hat er die Freiheit, ſich einen von dieſen acht Sätzen nach Wohlgefallen auszuſuchen und ihn ohne Beweis, den ich ihm ſchenke, anzunehmen; aber nur einen, (denn ihm wird Zeitverſpillerung eben ſo wenig dienlich ſein, wie mir,) und alsdenn meinen Beweis des Gegenſatzes anzugreifen. Kann ich nun dieſen gleichwohl retten und auf ſolche Art zeigen, daß nach Grundſätzen, die jede dogmatiſche Metaphyſik nothwendig anerkennen muß, das Gegentheil des von ihm adoptirten Satzes gerade eben ſo klar bewieſen werden könne, ſo iſt dadurch ausgemacht, daß in der Metaphyſik ein Erbfehler liege, der nicht erklärt, vielweniger gehoben werden kann, als wenn man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft ſelbſt, hinaufſteigt, und ſo muß meine Kritik entweder angenommen, oder an ihrer Statt eine beſſere geſetzt, ſie alſo wenigſtens ſtudirt werden; welches das Einzige iſt, das ich jetzt nur verlange. Kann ich dagegen meinen Beweis nicht retten, ſo ſteht ein ſynthetiſcher Satz a priori aus dogmatiſchen Grundſätzen auf der Seite meines Gegners feſt, meine Beſchuldigung der gemeinen Metaphyſik war darum ungerecht, und ich erbiete mich, ſeinen Tadel meiner Kritik, (obgleich das lange noch nicht die Folge ſein dürfte,) für rechtmäßig zu erkennen. Hiezu aber würde es, dünkt mich, nöthig ſein, aus dem Incognito zu treten, weil ich nicht abſehe, wie es ſonſt zu verhüten wäre, daß ich nicht, ſtatt einer Aufgabe von ungenannten und doch unberufenen Gegnern, mit mehreren beehrt oder beſtürmt würde.

---

†) II. Bd. 1. verb. Aufl. S. 344 — [illegible]

Vorſchlag zu einer Unterſuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann.

Ich bin dem gelehrten Publicum auch für das Stillſchweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Kritik beehrt hat; denn dieſes beweiſet doch einen Aufſchub des Urtheils und alſo einige Vermuthung, daß in einem Werke, was alle gewohnte Wege verläßt und einen neuen einſchlägt, in den man ſich nicht ſofort finden kann, doch vielleicht etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgeſtorbener Zweig menſchlicher Erkenntniſſe neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutſamkeit, durch kein übereiltes Urtheil den noch zarten Pfropfreis abzubrechen und zu zerſtören. Eine Probe eines aus ſolchen Gründen verſpäteten Urtheils kommt mir nur eben jetzt in der Gothaiſchen gelehrten Zeitung vor Augen, deſſen Gründlichkeit, (ohne mein hiebei verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen,) aus der faßlichen und unverfälſchten Vorſtellung eines zu den erſten Principien meines Werkes gehörigen Stücks jeder Leſer von ſelbſt wahrnehmen wird.

Und nun ſchlage ich vor, da ein weitläuftig Gebäude unmöglich durch einen flüchtigen Ueberſchlag ſofort im Ganzen beurtheilt werden kann, es von ſeiner Grundlage an, Stück für Stück zu prüfen und hiebei gegenwärtige Prolegomena als einen allgemeinen Abriß zu brauchen, mit welchem denn gelegentlich das Werk ſelbſt verglichen werden könnte. Dieſes Anſinnen, wenn es nichts weiter, als meine Einbildung von Wichtigkeit, die die Eitelkeit gewöhnlichermaßen allen eigenen Producten leihet, zum Grunde hätte, wäre unbeſcheiden und verdiente mit Unwillen abgewieſen zu werden. Nun aber ſtehen die Sachen der ganzen ſpeculativen Philoſophie ſo, daß ſie auf dem Puncte ſind, völlig zu erlöſchen, obgleich die menſchliche Vernunft an ihnen mit nie erlöſchender Neigung hängt, die nur darum, weil ſie unaufhörlich getäuſcht wird, es jetzt, obgleich vergeblich verſucht, ſich in Gleichgültigkeit zu verwandeln.

In unſerem denkenden Zeitalter läßt ſich nicht vermuthen, daß nicht viele verdiente Männer jede gute Veranlaſſung benutzen ſollten, zu dem gemeinſchaftlichen Intereſſe der ſich immer mehr aufklärenden Vernunft mit zu arbeiten, wenn ſich nur einige Hoffnung zeigt, dadurch zum Zweck zu gelangen. Mathematik, Naturwiſſenſchaft, Geſetze, Künſte, ſelbſt Moral ꝛc. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die bloſe reine und ſpeculative Vernunft abgeſtochen iſt und deſſen Leere uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk, oder auch Schwärmerei, dem Scheine nach Beſchäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerſtreuung zu ſuchen, um den beſchwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Beſtimmung gemäß etwas verlangt, was ſie für ſich ſelbſt befriedige und nicht blos zum Behuf anderer Abſichten, oder zum Intereſſe der Neigungen in Geſchäftigkeit verſetze. Daher hat eine Betrachtung, die ſich blos mit dieſem Umfange der für ſich ſelbſt beſtehenden Vernunft beſchäftigt, darum, weil eben in demſelben alle andere Kenntniſſe, ſogar Zwecke zuſammenſtoßen und in ein Ganzes vereinigen müſſen, wie ich mit Grund vermuthe, für Jedermann, der es nur verſucht hat, ſeine Begriffe ſo zu erweitern, einen großen Reiz, und ich darf wohl ſagen, einen größeren, als jedes andere theoretiſche Wiſſen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauſchen würde.

Ich ſchlage aber darum dieſe Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Unterſuchung vor, und nicht das Werk ſelbſt, weil ich mit dieſem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrifft, die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinſtellte, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin, (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, ſondern bisweilen auch nur von einem einzigen Satze in Anſehung ſeiner Quellen völlig zu befriedigen,) aber mit meinem Vortrage in einigen Abſchnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduction der Verſtandesbegriffe, oder dem von den Paralogismen d. r. V., nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewiſſe Weitläuftigkeit in denſelben die Deutlichkeit hindert, an deren Statt man das, was hier die Prolegomenen in Anſehung dieſer Abſchnitte ſagen, zum Grunde der Prüfung legen kann.

Man rühmt von den Deutſchen, daß, wozu Beharrlichkeit und anhaltender Fleiß erforderlich ſind, ſie es darin weiter, als andere Völker bringen können. Wenn dieſe Meinung gegründet iſt, ſo zeigt ſich hier nun eine Gelegenheit, ein Geſchäft, an deſſen glücklichem Ausgange kaum zu zweifeln iſt und woran alle denkende Menſchen gleichen Antheil nehmen, welches doch bisher nicht gelungen war, zur Vollendung zu bringen und jene vortheilhafte Meinung zu beſtätigen; vornehmlich da die Wiſſenſchaft, welche es betrifft, von ſo beſonderer Art iſt, daß ſie auf einmal zu ihrer ganzen Vollſtändigkeit und in denjenigen *beharrlichen Zuſtand* gebracht werden kann, da ſie nicht im Mindeſten weiter gebracht und durch ſpätere Entdeckung weder vermehrt, noch auch nur verändert werden kann, (den Ausputz durch hin und wieder vergrößerte Deutlichkeit oder angehängten Nutzen in allerlei Abſicht rechne ich hieher nicht,) ein Vortheil, den keine andere Wiſſenſchaft hat, noch haben kann, weil keine ein ſo völlig iſolirtes, von anderen unabhängiges und mit ihnen unvermengtes Erkenntnißvermögen betrifft. Auch ſcheint dieſer meiner Zumuthung der jetzige Zeitpunct nicht ungünſtig zu ſein, da man jetzt in Deutſchland faſt nicht weiß, womit man ſich, außer den ſogenannten nützlichen Wiſſenſchaften noch ſonſt beſchäftigen könne, ſo daß es doch nicht bloſes Spiel, ſondern zugleich Geſchäft ſei, wodurch ein bleibender Zweck erreicht wird.

Wie die Bemühungen der Gelehrten zu einem ſolchen Zweck vereinigt werden könnten, dazu die Mittel zu erſinnen, muß ich Anderen überlaſſen. Indeſſen iſt meine Meinung nicht, irgend Jemanden eine bloſe Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derſelben zu ſchmeicheln, ſondern es mögen ſich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einſchränkungen, oder auch Beſtätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen, wenn die Sache nur von Grund aus unterſucht wird, ſo kann es jetzt nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wenngleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, was ein Vermächtniß für die Nachkommenſchaft werden kann, dafür ſie Urſache haben wird dankbar zu ſein.

Was, wenn man nur allererſt mit den Grundſätzen der Kritik in Richtigkeit iſt, für eine Metaphyſik, ihr zu Folge, könne erwartet werden und wie dieſe keinesweges dadurch, daß man ihr die falſchen Federn abgezogen, armſelig und zu einer nur kleinen Figur herabgeſetzt erſcheinen dürfe, ſondern in anderer Abſicht reichlich und anſtändig ausgeſtattet erſcheinen könne, würde hier zu zeigen zu weitläuftig ſein; allein andere große Nutzen, die eine ſolche Reform nach ſich ziehen würde, fallen ſofort in die Augen. Die gemeine Metaphyſik ſchaffte dadurch doch ſchon Nutzen, daß ſie die Elementarbegriffe des reinen Verſtandes aufſuchte, um ſie durch Zergliederung deutlich und durch Erklärungen beſtimmt zu machen. Dadurch ward ſie eine Cultur für die Vernunft, wohin dieſe ſich auch nachher zu wenden gut finden möchte; allein das war auch alles Gute, was ſie that. Denn dieſes ihr Verdienſt vernichtete ſie dadurch wieder, daß ſie durch waghälſige Behauptungen den Eigendünkel, durch ſubtile Ausflüchte und Beſchönigung die Sophiſterei, und durch die Leichtigkeit, über die ſchwerſten Aufgaben mit ein wenig Schulweisheit wegzukommen, die Seichtigkeit begünſtigte, welche deſto verführeriſcher iſt, je mehr ſie einerſeits etwas von der Sprache der Wiſſenſchaft, andererſeits von der Popularität anzunehmen die Wahl hat und dadurch Allen Alles, in der That aber überall nichts iſt. Durch Kritik dagegen wird unſerem Urtheil der Maaßſtab zugetheilt, wodurch Wiſſen von Scheinwiſſen mit Sicherheit unterſchieden werden kann, und dieſe gründet dadurch, daß ſie in der Metaphyſik in ihre volle Ausübung gebracht wird, eine Denkungsart, die ihren wohlthätigen Einfluß nachher auf jeden anderen Vernunftgebrauch erſtreckt und zuerſt den wahren philoſophiſchen Geiſt einflößt. Aber auch der Dienſt, den ſie der Theologie leiſtet, indem ſie ſolche von dem Urtheil der dogmatiſchen Speculation unabhängig macht und ſie eben dadurch wider alle Angriffe ſolcher Gegner völlig in Sicherheit ſtellt, iſt gewiß nicht gering zu ſchätzen. Denn gemeine Metaphyſik, ob ſie gleich jener viel Vorſchub verhieß, konnte doch dieſes Verſprechen nachher nicht erfüllen und hatte noch überdem dadurch, daß ſie ſpeculative Dogmatik zu ihrem

Beiſtand aufgeboten, nichts Anderes gethan, als Feinde wider ſich ſelbſt zu bewaffnen. Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn ſie ſich hinter einer Schulmetaphyſik verbirgt, unter deren Schutz ſie es wagen darf, gleichſam mit Vernunft zu raſen, wird durch kritiſche Philoſophie aus dieſem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das Alles kann es doch einem Lehrer der Metaphyſik nicht anders, als wichtig ſein, einmal mit allgemeiner Beiſtimmung ſagen zu können, daß, was er vorträgt, nun endlich auch Wiſſenſchaft ſei und dadurch dem gemeinen Weſen wirklicher Nutzen geleiſtet werde.

VI.

Ueber
eine Entdeckung,
nach der
alle neue Kritik
der reinen Vernunft
durch eine ältere
entbehrlich gemacht werden ſoll.

1790.

Herr Eberhard hat die Entdeckung gemacht, daß, wie ſein philoſophiſches Magazin, erſter Band S. 289 beſagt, „die Leibnitz'ſche Philoſophie ebenſowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die neuerliche, wobei ſie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnißvermögen gegründeten Dogmatismus einführe, mithin alles Wahre der letzteren, überdem aber noch mehr, in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verſtandes enthalte." Wie es nun zugegangen ſei, daß man dieſe Sachen in der Philoſophie des großen Mannes und ihrer Tochter, der Wolf'ſchen nicht ſchon längſt geſehen hat, erklärt er zwar nicht; allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen ſehen jetzt nicht geſchickte Ausleger ganz klar in den Alten, nachdem ihnen gezeigt worden, wornach ſie ſehen ſollen.

Allein mit dem Fehlſchlagen des Anſpruchs auf Neuigkeit möchte es noch hingehen, wenn nur die ältere Kritik in ihrem Ausgange nicht das gerade Widerſpiel der neuen enthielte; denn in dieſem Falle würde das **argumentum ad verecundiam**, (wie es Locke nennt,) deſſen ſich auch Herr Eberhard, aus Furcht ſeine eigenen möchten nicht zulangen, klüglich (bisweilen auch wie S. 298 mit Wortverdrehungen) bedient, der Aufnahme der letzteren ein großes Hinderniß ſein. Allein es iſt mit dem Widerlegen reiner Vernunftſätze durch Bücher, (die doch ſelbſt aus keinen anderen Quellen geſchöpft ſein konnten, als denen, welchen wir ebenſo nahe ſind, als ihre Verfaſſer,) eine mißliche Sache. Herr Eberhard konnte, ſo ſcharfſichtig er auch iſt, doch für diesmal vielleicht nicht recht geſehen haben. Ueberdem ſpricht er bisweilen (wie S. 381 und 393 die Anmerk.) ſo, als ob er ſich für Leibnitz eben nicht verbürgen wolle. Am Beſten iſt es alſo: wir laſſen dieſen berühmten Mann aus dem Spiel, und nehmen die Sätze, die Herr Eberhard auf deſſen Namen ſchreibt und zu Waffen wider die Kritik braucht, für ſeine eigene Behauptungen; denn ſonſt gerathen wir in die ſchlimme Lage, daß die Streiche, die er im fremden Namen führt, uns, diejenigen aber, wodurch wir ſie, wie billig, erwiedern, einen großen Mann treffen möchten, welches uns nur bei den Verehrern deſſelben Haß zuziehen dürfte.

Das Erſte, worauf wir in dieſem Streithandel zu ſehen haben, iſt, nach dem Beiſpiele der Juriſten in der Führung eines Proceſſes, das Formale. Hierüber erklärt ſich Herr Eberhard S. 255 auf folgende Art: „Nach der Einrichtung, die dieſe Zeitſchrift mit ſich bringt, iſt es ſehr wohl erlaubt: daß wir unſere Tagereiſen nach Belieben abbrechen und wieder fortſetzen, daß wir vorwärts und rückwärts gehen und nach allen Richtungen ausbeugen können.“ — Nun kann man wohl einräumen: daß ein Magazin in ſeinen verſchiedenen Abtheilungen und Verſchlägen gar verſchiedene Sachen enthalte, (ſo wie auch in dieſem auf eine Abhandlung über die logiſche Wahrheit unmittelbar ein Beitrag zur Geſchichte der Bärte, auf dieſen ein Gedicht folgt;) allein daß in einer und derſelben Abtheilung ungleichartige Dinge durch einander gemengt werden, oder das Hinterſte zu vorderſt und das Unterſte zu oberſt gebracht werde, vornehmlich wenn es, wie hier der Fall iſt, die Gegeneinanderſtellung zweier Syſteme betrifft, wird Hr. Eberhard ſchwerlich durch die Eigenthümlichkeit eines Magazins, (welches alsdenn eine Gerüllkammer ſein würde,) rechtfertigen können; in der That iſt er auch weit entfernt, ſo zu urtheilen.

Dieſe vorgeblich kunſtloſe Zuſammenſtellung der Sätze iſt in der That ſehr planmäßig angelegt, um den Leſer, ehe noch der Probirſtein der Wahrheit ausgemacht iſt und er alſo noch keinen hat, für Sätze, die einer ſcharfen Prüfung bedürfen, zum Voraus einzunehmen, und nachher die Gültigkeit des Probirſteins, der hintennach gewählt wird, nicht, wie es doch ſein ſollte, aus ſeiner eigenen Beſchaffenheit, ſondern durch jene Sätze, an denen er die Probe hält, (nicht die an ihm die Probe halten,) zu beweiſen. Es iſt ein künſtliches ὕστερον πρότερον, welches abſichtlich dazu helfen ſoll, der Nachforſchung der Elemente unſerer Erkenntniß a priori und des Grundes ihrer Gültigkeit in Anſehung der Objecte, vor aller Erfahrung, mithin der Deduction ihrer objectiven Realität, (als langwierigen und ſchweren Bemühungen,) mit guter Manier auszuweichen und, wo möglich, durch einen Federzug die Kritik zu vernichten, zugleich aber für einen unbegrenzten Dogmatismus der reinen Vernunft Platz zu machen. Denn bekanntlich fängt die Kritik des reinen Verſtandes von dieſer Nachforſchung an, welche die Auflöſung der allgemeinen Frage zum Zweck hat: wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? und nur nach einer mühvollen Erörterung aller dazu erforderlichen Bedingungen kann ſie zu dem entſcheidenden Schlußſatze gelangen: daß keinem Begriffe ſeine objective Realität anders geſichert werden könne, als ſofern er in einer ihm correſpondirenden Anſchauung, (die für uns jederzeit ſinnlich iſt,) dargeſtellt werden kann, mithin über die Grenze der Sinnlichkeit, folglich auch der möglichen Erfahrung hinaus, es ſchlechterdings keine Erkenntniß, d. i. keine Begriffe, von denen man ſicher iſt, daß ſie nicht leer ſind, geben könne. — Das Magazin fängt von der Widerlegung dieſes Satzes durch den Beweis des Gegentheils an: nämlich daß es allerdings Erweiterung der Erkenntniß über Gegenſtände der Sinne hinaus gebe, und endigt mit der Unterſuchung, wie dergleichen durch ſynthetiſche Sätze a priori möglich ſei.

Eigentlich beſteht alſo die Handlung des erſten Bandes des Eberhard'ſchen Magazins aus zwei Acten. Im erſten ſoll die objective Realität unſerer Begriffe des Nichtſinnlichen dargethan, im anderen die Aufgabe, wie ſynthetiſche Sätze a priori möglich ſind, aufgelöſt werden. Denn was den Satz des zureichenden Grundes anlangt, den er ſchon S. 163—166 vorträgt, ſo ſteht er da, um die Realität des Begriffes vom Grunde in dieſem ſynthetiſchen Grundſatze auszumachen; er gehört aber, nach der eigenen Erklärung des Verfaſſers S. 316, auch zu der Nummer von den ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen, wo über die Möglichkeit ſynthetiſcher Grundſätze allererſt etwas ausgemacht werden ſoll. Alles übrige, vorher oder dazwiſchen hin und her Geredete, beſteht aus Hinweiſungen auf künftige, aus Berufungen auf vorhergehende Beweiſe, Anführung von Leibnitz's und anderer Behauptungen, aus Angriffen der Ausdrücke, gemeiniglich Verdrehungen ihres Sinnes u. dgl.; recht nach dem Rathe, den Quintilian dem Redner in Anſehung ſeiner Argumente gibt, um ſeine Zuhörer zu überliſten: Si non possunt valere, quia magna sunt, valebunt, quia multa sunt. — Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent; etiamsi non ut fulmine, tamen ut grandine; welche nur in einem Nachtrage in Erwägung gezogen zu werden verdienen. Es iſt ſchlimm, mit einem Autor zu thun zu haben, der keine Ordnung kennt, noch ſchlimmer aber mit dem, der eine Unordnung erkünſtelt, um ſeichte oder falſche Sätze unbemerkt durchſchlüpfen zu laſſen.

Erſter Abſchnitt.

Ueber die objective Realität derjenigen Begriffe, denen keine correſpondierende ſinnliche Anſchauung gegeben werden kann,

nach Herrn Eberhard.

Zu dieſer Unternehmung ſchreitet Herr Eberhard S. 157—158 mit einer Feierlichkeit, die der Wichtigkeit derſelben angemeſſen iſt; ſpricht von ſeinen langen, von aller Vorliebe freien Bemühungen um eine Wiſſenſchaft (die Metaphyſik), die er als ein Reich betrachtet, von welchem, wenn es Noth thäte, ein beträchtliches Stück könne verlaſſen werden und doch immer noch ein weit beträchtlicheres Land übrig bleiben würde; ſpricht von Blumen und Früchten, die die *unbeſtrittenen* fruchtbaren Felder der Ontologie verheißen*), und muntert auf, auch in Anſehung der beſtrittenen, der Kosmologie, die Hände nicht ſinken zu laſſen; denn, ſagt er, „wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten, wir können ſie immer mit neuen Wahrheiten zu bereichern ſuchen, *ohne uns auf die transſcendentale Gültigkeit dieſer Wahrheiten,* (das ſoll hier ſo viel bedeuten, als die objective Realität ihrer Begriffe,) *vor der Hand einzulaſſen,*“ und nun ſetzt er hinzu: „Auf dieſe Art haben ſelbſt Mathematiker die Zeichnung ganzer Wiſſenſchaften voll-

---

*) Das ſind aber gerade diejenigen, deren Begriffe und Grundſätze, als *Anſprüche auf eine Erkenntniß der Dinge überhaupt,* beſtritten und auf das ſehr verengte Feld der Gegenſtände möglicher Erfahrung eingeſchränkt worden. Sich nun vor der Hand auf die den **titulum possessionis** betreffende Frage nicht einlaſſen zu wollen, verräth auf der Stelle einen Kunſtgriff, dem Richter den eigentlichen Punct des Streits aus den Augen zu rücken.

endet, ohne von der Realität des Gegenſtandes derſelben mit einem Worte Erwähnung zu thun.“ Er will, der Leſer ſolle hierauf ja recht aufmerkſam ſein, indem er ſagt: „das läßt ſich mit einem merkwürdigen Beiſpiele belegen, mit einem Beiſpiele, das zu treffend und zu lehrreich iſt, als daß ich es nicht ſollte hier anführen dürfen.“ Ja wohl lehrreich; denn niemals iſt wohl ein treffenderes Beiſpiel zur Warnung gegeben werden, ſich ja nicht auf Beweisgründe aus Wiſſenſchaften, die man nicht verſteht, ſelbſt nicht auf den Ausſpruch anderer berühmten Männer, die davon blos Bericht geben, zu berufen; weil zu erwarten iſt, daß man dieſe auch nicht verſtehe. Denn kräftiger konnte Herr Eberhard ſich ſelbſt und ſein eben jetzt angekündigtes Vorhaben nicht widerlegen, als eben durch das dem Borelli nachgeſagte Urtheil über des Apollonius Conica.

Apollonius conſtruirt zuerſt den Begriff eines Kegels, d. i. er ſtellt ihn a priori in der Anſchauung dar, (das iſt nun die erſte Handlung, wodurch der Geometer die objective Realität ſeines Begriffs zum Voraus darthut.) Er ſchneidet ihn nach einer beſtimmten Regel, z. B. parallel mit einer Seite des Triangels, der die Baſis des Kegels (conus rectus) durch die Spitze deſſelben rechtwinklig ſchneidet, und beweiſt an der Anſchauung a priori die Eigenſchaften der krummen Linie, welche durch jenen Schnitt auf der Oberfläche dieſes Kegels erzeugt wird, und bringt ſo einen Begriff des Verhältniſſes, in welchem die Ordinaten derſelben zum Parameter ſtehen, heraus, welcher Begriff, nämlich (in dieſem Falle) der Parabel, dadurch in der Anſchauung a priori gegeben, mithin ſeine objective Realität, d. i. die Möglichkeit, daß es ein Ding von den genannten Eigenſchaften geben könne, auf keine andere Weiſe, als daß man ihm die correſpondirende Anſchauung unterlegt, bewieſen wird. — Herr Eberhard wollte beweiſen: daß man ſeine Erkenntniß gar wohl erweitern und ſie mit neuen Wahrheiten bereichern könne, ohne ſich vorher darauf einzulaſſen, ob ſie nicht mit einem Begriffe umgehe, der vielleicht ganz leer iſt und gar keinen Gegenſtand haben kann, (eine Behauptung, die dem geſunden Menſchenverſtande geradezu widerſtreitet,) und ſchlug ſich zur Beſtätigung ſeiner Meinung an den Mathematiker. Unglücklicher konnte er ſich nicht adreſſiren. — Das Unglück aber kam daher, daß er den Apollonius ſelbſt nicht kannte, und den Borelli, der über das Verfahren der alten Geometer reflectirt, nicht verſtand. Dieſer ſpricht von der mechaniſchen Conſtruction der Begriffe von Kegelſchnitten (außer dem Zirkel), und ſagt: daß die Mathematiker die Eigenſchaft der letzteren lehren, ohne der erſteren Erwähnung zu thun; eine zwar wahre, aber ſehr unerhebliche Anmerkung; denn die Anweiſung, eine Parabel nach Vorſchrift der Theorie zu zeichnen, iſt nur für den Künſtler, nicht für den Geometer *). Herr Eberhard hätte aus der Stelle, die er ſelbſt aus der Anmerkung des Borelli anführt und ſogar unterſtrichen hat, ſich hievon belehren können. Es heißt da: Subjectum enim *definitum* assumi potest, ut affectiones variae de eo demonstrentur, licet praemissa non sit ars, subjectum ipsum efformandum delineandi. Es wäre aber höchſt ungereimt, vorzugeben, er wolle damit ſagen: der Geometer erwartete allererſt von dieſer mechaniſchen Conſtruction den Beweis der Möglichkeit einer ſolchen Linie, mithin die objective Realität ſeines Begriffs. Den Neueren könnte man eher einen Vorwurf dieſer Art machen: nicht daß ſie die Eigenſchaften einer krummen Linie aus der Definition derſelben, ohne doch wegen der Möglichkeit ihres Objects geſichert zu ſein, ableiteten, (denn ſie ſind mit derſelben ſich zugleich der reinen blos ſchematiſchen Conſtruction vollkommen bewußt, und bringen auch die mechaniſche nach derſelben, wenn es erfordert wird, zu Stande,) ſondern daß ſie ſich eine ſolche Linie (z. B. die Parabel durch die Formel $ax = y^2$) willkührlich denken, und nicht, nach dem Beiſpiele der alten Geometer, ſie zuvor als im Schnitte des Kegels gegeben herausbringen, welches der Eleganz der Geometrie gemäßer ſein würde, um deren willen man mehrmalen angerathen hat, über der ſo erfindungsreichen analytiſchen Methode die ſynthetiſche der Alten nicht ſo ganz zu verabſäumen.

---

*) Um den Ausdruck der Conſtruction der Begriffe, von der die Kritik der reinen Vernunft vielfältig redet und dadurch das Verfahren der Vernunft in der Mathematik, von dem in der Philoſophie, zuerſt genau unterſchieden hat, wider Mißbrauch zu ſichern, mag Folgendes dienen. In allgemeiner Bedeutung kann alle Darſtellung eines Begriffs durch die (ſelbſtthätige) Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung Conſtruction heißen. Geſchieht ſie durch die bloſe Einbildungskraft, einem Begriffe a priori gemäß, ſo heißt ſie die reine, (dergleichen der Mathematiker allen ſeinen Demonſtrationen zum Grunde legen muß; daher er an einem Zirkel, den er mit ſeinem Stabe im Sande beſchreibt, ſo unregelmäßig er auch ausfalle, die Eigenſchaften eines Zirkels überhaupt ſo vollkommen beweiſen kann, als ob ihn der beſte Künſtler im Kupferſtiche gezeichnet hätte.) Wird ſie aber an irgend einer Materie ausgeübt, ſo würde ſie die empiriſche Conſtruction heißen können. Die erſtere kann auch die ſchematiſche, die zweite die techniſche genannt werden. Die letztere und wirklich nur uneigentlich ſogenannte Conſtruction, (weil ſie nicht zur Wiſſenſchaft, ſondern zur Kunſt gehört und durch Inſtrumente verrichtet wird,) iſt nun entweder die geometriſche, durch Zirkel und Lineal, oder die mechaniſche, wozu andere Werkzeuge nöthig ſind, wie zum Beiſpiel die Zeichnung der übrigen Kegelſchnitte außer dem Zirkel.

Nach dem Beiſpiele alſo nicht der Mathematiker, ſondern jenes künſtlichen Mannes, der aus Sand einen Strick drehen konnte, geht Herr Eberhard auf folgende Art zu Werke.

Er hatte ſchon im 1ſten Stück ſeines Magazins die Principien der Form der Erkenntniß, welche der Satz des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes ſein ſollen, von denen der Materie derſelben (nach ihm Vorſtellung und Ausdehnung), deren Princip er in dem Einfachen ſetzt, woraus ſie beſtehen, unterſchieden, und jetzt ſucht er, da ihm Niemand die transſcendentale Gültigkeit des Satzes des Widerſpruchs ſtreitet, erſtlich die des Satzes vom zureichenden Grunde und hiemit die objective Realität des letzteren Begriffs, zweitens auch Realität des Begriffs von einfachen Weſen darzuthun, ohne, wie die Kritik verlangt, ſie durch eine correſpondirende Anſchauung belegen zu dürfen. Denn was wahr iſt, davon darf nicht allererſt gefragt werden, ob es möglich ſei, und ſofern hat die Logik den Grundſatz: ab esse ad posse valet consequentia, mit der Metaphyſik gemein oder leihet ihr vielmehr denſelben. — Dieſer Eintheilung gemäß wollen wir nun auch unſere Prüfung eintheilen.

A.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde, nach Herrn Eberhard.

Zuerſt iſt wohl zu bemerken: daß Herr Eberhard den Satz des zureichenden Grundes blos zu den formalen Principien der Erkenntniß gezählt wiſſen will, und dann doch S. 160 es als eine Frage anſieht, welche durch die Kritik veranlaßt werde: „ob er auch transſcendentale Gültigkeit habe“ (überhaupt ein transſcendentales Princip ſei). Herr Eberhard muß entweder gar keinen Begriff vom Unterſchiede eines logiſchen (formalen) und transſcendentalen (materiellen) Princips der Erkenntniß haben, oder, welches wahrſcheinlicher iſt, dieſes iſt eine von ſeinen künſtlichen Wendungen, um ſtatt deſſen, wovon die Frage iſt, etwas Anderes unterzuſchieben, wornach kein Menſch fragt.

Ein jeder Satz muß einen Grund haben, iſt das logiſche (formale) Princip der Erkenntniß, welches dem Satze des Widerſpruchs nicht beigeſellt, ſondern untergeordnet iſt *). Ein jedes Ding muß ſeinen Grund haben, iſt das transſcendentale (materielle) Princip, welches kein Menſch aus dem Satze des Widerſpruchs (und überhaupt aus bloſen Begriffen, ohne Beziehung auf ſinnliche Anſchauung) jemals bewieſen hat, noch beweiſen

---

*) Die Kritik hat den Unterſchied zwiſchen problematiſchen und aſſertoriſchen Urtheilen angemerkt. Ein aſſertoriſches Urtheil iſt ein Satz. Die Logiker thun gar nicht recht daran, daß ſie einen Satz durch ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil definiren; denn wir müſſen uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen. In dem bedingten Satze: wenn ein Körper einfach iſt, ſo iſt er unveränderlich, iſt ein Verhältniß zweier Urtheile, deren keines ein Satz iſt, ſondern nur die Conſequenz des letzteren (des consequens) aus dem erſteren (antecedens) macht den Satz aus. Das Urtheil: einige Körper ſind einfach, mag immer widerſprechend ſein, es kann gleichwohl doch aufgeſtellt werden, um zu ſehen, was daraus folgte, wenn es als Aſſertion, d. i. als Satz geſagt würde. Das aſſertoriſche Urtheil: ein jeder Körper iſt theilbar, ſagt mehr, als das blos problematiſche, (man denke ſich, ein jeder Körper ſei theilbar ꝛc.) und ſteht unter dem allgemeinen logiſchen Princip der Sätze, nämlich ein jeder Satz muß gegründet (nicht ein blos mögliches Urtheil) ſein, welches aus dem Satze des Widerſpruchs folgt, weil jener ſonſt kein Satz ſein würde.

wird. Es iſt ja offenbar genug und in der Kritik unzählige Mal geſagt worden, daß ein transſcendentales Princip über die Objecte und ihre Möglichkeit etwas a priori beſtimmen müſſe, mithin nicht, wie die logiſchen Principien thun, (indem ſie von Allem, was die Möglichkeit des Objects betrifft, gänzlich abſtrahiren,) blos die formalen Bedingungen der Urtheile betreffe. Aber Herr Eberhard wollte S. 163 ſeinen Satz unter der Formel: Alles hat einen Grund, durchſetzen, und indem er, (wie aus dem von ihm daſelbſt angeführten Beiſpiel zu erſehen iſt,) den in der That materiellen Grundſatz der Cauſalität vermittelſt des Satzes des Widerſpruchs einſchleichen laſſen wollte, bedient er ſich des Worts Alles, und hütet ſich wohl zu ſagen: ein jedes Ding, weil es da gar zu ſehr in die Augen gefallen wäre, daß es nicht ein formaler und logiſcher, ſondern materialer und transſcendentaler Grundſatz der Erkenntniß ſei, der ſchon in der Logik, (wie jeder Grundſatz, der auf dem Satze des Widerſpruchs beruht,) ſeinen Platz haben kann.

Daß er aber darauf dringt, dieſen transſcendentalen Grundſatz ja aus dem Satze des Widerſpruchs zu beweiſen, das thut er gleichfalls nicht ohne reife Ueberlegung, und mit einer Abſicht, die er doch dem Leſer gern verbergen möchte. Er will den Begriff des Grundes, (mit ihm auch unvermerkt den Begriff der Cauſalität) für alle Dinge überhaupt geltend machen, d. i. ſeine objective Realität beweiſen, ohne dieſe blos auf Gegenſtände der Sinne einzuſchränken, und ſo der Bedingung ausweichen, welche die Kritik hinzufügt, daß er nämlich noch einer Anſchauung bedürfe, wodurch dieſe Realität allererſt erweislich ſei. Nun iſt klar, daß der Satz des Widerſpruchs ein Princip iſt, welches von Allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein ſinnlicher Gegenſtand ſein und ihm eine mögliche Anſchauung zukommen, oder nicht; weil er vom Denken überhaupt, ohne Rückſicht auf ein Object gilt. Was alſo mit dieſem Princip nicht beſtehen kann, iſt offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke). Wollte er alſo die objective Realität des Begriffs vom Grunde einführen, ohne ſich doch durch die Einſchränkung auf Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung binden zu laſſen, ſo mußte er das Princip, was vom Denken überhaupt gilt, dazu brauchen, den Begriff des Grundes, dieſen aber auch ſo ſtellen, daß, ob er zwar in der That blos logiſche Bedeutung hat, dabei doch ſchiene die Realgründe (mithin den der Cauſalität) unter ſich zu befaſſen. Er hat aber dem Leſer mehr treuherzigen Glauben zugetraut, als ſich bei ihm, auch bei der mittelmäßigſten Urtheilskraft vorausſetzen läßt.

Allein wie es bei Liſten zuzugehen pflegt, ſo hat ſich Herr Eberhard durch die ſeinige ſelbſt verwickelt. Vorher hatte er die ganze Metaphyſik an zwei Thürangeln gehängt: den Satz des Widerſpruchs, und den des zureichenden Grundes; und er bleibt durchgängig bei dieſer ſeiner Behauptung, indem er, Leibnitz'en, (nämlich nach der Art, wie er ihn auslegt,) zu Folge, den erſten durch den zweiten zum Behuf der Metaphyſik ergänzen zu müſſen vorgibt. Nun ſagt er S. 163: „Die allgemeine Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes kann nur aus dieſem (dem Satze des Widerſpruchs) demonſtrirt werden," welches er denn gleich darauf muthig unternimmt. So hängt ja aber alsdenn die ganze Metaphyſik wiederum nur an einem Angel, da es vorher zwei ſein ſollten; denn die bloſe Folgerung aus einem Princip, ohne daß im Mindeſten eine neue Bedingung der Anwendung hinzukäme, ſondern in der ganzen Allgemeinheit deſſelben, iſt ja kein neues Princip, welches die Mangelhaftigkeit des vorigen ergänzte!

Ehe Herr Eberhard aber dieſen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde, (mit ihm eigentlich die objective Realität des Begriffs einer Urſache, ohne doch etwas mehr, als den Satz des Widerſpruchs zu bedürfen,) aufſtellt, ſpannt er die Erwartung des Leſers durch einen gewiſſen Pomp der Eintheilung, S. 161—162, und zwar wiederum durch Vergleichung ſeiner Methode mit der der Mathematiker, welche ihm aber jederzeit verunglückt. Euklides ſelbſt ſoll „unter ſeinen Axiomen Sätze haben, die wohl noch eines Beweiſes bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden." Nun ſetzt er, indem er vom Mathematiker redet, hinzu: „Sobald man ihm eines von ſeinen Axiomen leugnet: ſo fallen freilich auch alle Lehrſätze, die von demſelben abhangen. Das iſt aber ein ſo ſeltener Fall, daß er nicht glaubt ihm die unverwickelte Leichtigkeit ſeines Vortrages und die *ſchönen Verhältniſſe* ſeines Lehrgebäudes aufopfern zu müſſen. Die Philoſophie muß gefälliger ſein.“ Es gibt alſo doch jetzt auch eine **licentia geometrica,** ſo wie es längſt eine **licentia poetica** gegeben hat. Wenn doch die *gefällige Philoſophie* (im *Beweiſen*, wie gleich darauf geſagt wird,) auch ſo gefällig geweſen wäre, ein Beiſpiel aus dem *Euklid* anzuführen, wo er einen Satz, der *mathematiſch* erweislich iſt, als Axiom aufſtelle; denn was blos philoſophiſch (aus Begriffen) bewieſen werden kann, z. B. das Ganze iſt größer, als ſein Theil, davon gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet iſt.

Nun folgt die verheißene *Demonſtration*. Es iſt gut, daß ſie nicht weitläuftig iſt; um deſto mehr fällt ihre Bündigkeit in die Augen. Wir wollen ſie alſo ganz herſetzen. „Alles hat entweder einen Grund, oder nicht Alles hat einen Grund. Im letzteren Falle könnte alſo etwas möglich und denkbar ſein, deſſen Grund Nichts wäre. — Wenn aber von zwei entgegengeſetzten Dingen Eines ohne zureichenden Grund ſein könnte; ſo könnte auch das Andere von den beiden Entgegengeſetzten ohne zureichenden Grund ſein. Wenn z. B. eine Portion Luft ſich gegen Oſten bewegen und der Wind gegen Oſten wehen könnte, ohne daß im Oſten die Luft wärmer und verdünnter wäre, ſo würde dieſe Portion Luft ſich *eben ſo gut* gegen Weſten bewegen können, als gegen Oſten; dieſelbe Luft würde ſich alſo *zugleich* nach zwei entgegengeſetzten Richtungen bewegen können, nach Oſten und Weſten zu, und alſo gegen Oſten und nicht gegen Oſten, d. i. es könnte etwas *zugleich* ſein und nicht ſein, welches widerſprechend und unmöglich iſt.“

Dieſer Beweis, durch den ſich der Philoſoph für die Gründlichkeit noch gefälliger bezeigen ſoll, als ſelbſt der Mathematiker, hat alle Eigenſchaften, die ein Beweis haben muß, um in der Logik zum Beiſpiele zu dienen, — wie man nicht beweiſen ſoll. — Denn *erſtlich* iſt der zu beweiſende Satz zweideutig geſtellt, ſo, daß man aus ihm einen logiſchen, oder auch transſcendentalen

Grundſatz machen kann, weil das Wort Alles ein jedes Urtheil, welches wir als Satz irgend wovon fällen, oder auch ein jedes Ding bedeuten kann. Wird er in der erſten Bedeutung genommen, (da er ſo lauten müßte: ein jeder Satz hat ſeinen Grund,) ſo iſt er nicht allein allgemein wahr, ſondern auch unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs gefolgert; dieſes würde aber, wenn unter Alles ein jedes Ding verſtanden würde, eine ganz andere Beweisart erfordern.

Zweitens fehlt dem Beweiſe Einheit. Er beſteht aus zwei Beweiſen. Der erſte iſt der bekannte Baumgarten'ſche Beweis, auf den ſich jetzt wohl Niemand mehr berufen wird, und der da, wo ich den Gedankenſtrich gezogen habe, völlig zu Ende iſt, außer daß die Schlußformel fehlt („welches ſich widerſpricht"), die aber ein Jeder hinzudenken muß. Unmittelbar hierauf folgt ein anderer Beweis, der durch das Wort aber als ein bloſer Fortgang in der Kette der Schlüſſe, um zum Schlußſatze des erſteren zu gelangen, vorgetragen wird, und doch, wenn man das Wort aber wegläßt, allein einen für ſich beſtehenden Beweis ausmacht; wie er denn auch mehr bedarf, um in dem Satze, daß etwas ohne Grund ſei, einen Widerſpruch zu finden, als der erſtere, welcher ihn unmittelbar in dieſem Satze ſelbſt fand, da dieſer hingegen noch den Satz hinzuſetzen muß, daß nämlich alsdenn auch das Gegentheil dieſes Dinges ohne Grund ſein würde, um einen Widerſpruch herauszukünſteln, folglich ganz anders, als der Baumgarten'ſche Beweis geführt wird, der doch von ihm ein Glied ſein ſollte.

Drittens iſt die neue Wendung, die Herr Eberhard ſeinem Beweiſe zu geben gedachte, S. 161 ſehr verunglückt; denn der Vernunftſchluß, durch den dieſer ſich wendet, geht auf vier Füßen. — Er lautet, wenn man ihn in ſyllogiſtiſche Form bringt, ſo:

Ein Wind, der ſich ohne Grund nach Oſten bewegt, konnte ſich (ſtatt deſſen) eben ſo gut nach Weſten bewegen;

Nun bewegt ſich, (wie der Gegner des Satzes des zureichenden Grundes vorgibt,) der Wind ohne Grund nach Oſten:

Folglich kann er ſich zugleich nach Oſten und Weſten bewegen (welches ſich widerſpricht). Daß ich mit völligem Fug und Recht in den Oberſatz die Worte: ſtatt deſſen einſchalte, iſt klar; denn ohne dieſe Einſchränkung im Sinne zu haben, kann Niemand den Oberſatz einräumen. Wenn Jemand eine gewiſſe Summe auf einen Glückswurf ſetzt und gewinnt, ſo kann der, welcher ihm das Spiel abrathen will, gar wohl ſagen: er hätte eben ſo gut einen Fehler werfen und ſo viel verlieren können, aber nur anſtatt des Treffers, nicht Fehler und Treffer in demſelben Wurfe zugleich. Der Künſtler, der aus einem Stück Holz einen Gott ſchnitzte, konnte eben ſo gut (ſtatt deſſen) eine Bank daraus machen; aber daraus folgt nicht, daß er beides zugleich daraus machen konnte.

Viertens iſt der Satz ſelber, in der unbeſchränkten Allgemeinheit, wie er da ſteht, wenn er von Sachen gelten ſoll, offenbar falſch; denn nach demſelben würde es ſchlechterdings nichts Unbedingtes geben; dieſer Ungemächlichkeit aber dadurch ausweichen zu wollen, daß man vom Urweſen ſagt, es habe zwar auch einen Grund ſeines Daſeins, aber der liege in ihm ſelber, iſt ein Widerſpruch: weil der Grund des Daſeins eines Dinges, als Realgrund, jederzeit von dieſem Dinge unterſchieden ſein, und dieſes alsdann nothwendig als von einem anderen abhängig gedacht werden muß. Von einem Satze kann ich wohl ſagen, er habe den Grund (den logiſchen) ſeiner Wahrheit in ſich ſelbſt, weil der Begriff des Subjects etwas Anderes, als der des Prädicats iſt, und von dieſem den Grund enthalten kann; dagegen wenn ich von dem Daſein eines Dinges keinen anderen Grund anzunehmen erlaube, als dieſes Ding ſelber, ſo will ich damit ſagen, es habe weiter keinen realen Grund.

Herr Eberhard hat alſo nichts von dem zu Stande gebracht, was er in Abſicht auf den Begriff der Cauſalität bewirken wollte, nämlich dieſe Kategorie und muthmaßlich mit ihr auch die übrigen, von Dingen überhaupt geltend zu machen, ohne ſeine Gültigkeit zum Erkenntniß der Dinge auf Gegenſtände der Erfahrung einzuſchränken, und hat ſich vergeblich zu dieſem Zwecke des ſouverainen Grundſatzes des Widerſpruchs bedient. Die Behauptung der Kritik ſteht immer feſt: daß keine Kategorie die mindeſte Erkenntniß enthalte oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine correſpondirende Anſchauung, die für uns Menſchen immer ſinnlich iſt, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Abſicht auf theoretiſche Erkenntniß der Dinge niemals über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus reichen könne.

B.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom Einfachen an Erfahrungsgegenſtänden, nach Herrn Eberhard.

Vorher hatte Herr Eberhard von einem Verſtandesbegriffe, der auch auf Gegenſtände der Sinne angewandt werden kann (dem der Cauſalität), aber doch als einem ſolchen geredet, der, auch ohne auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt zu ſein, von Dingen überhaupt gelten könne, und ſo die objective Realität wenigſtens Einer Kategorie, nemlich der Urſache, unabhängig von Bedingungen der Anſchauung zu beweiſen vermeint. Jetzt geht er S. 169 — 173 einen Schritt weiter und will ſelbſt einem Begriffe von dem, was geſtändlich gar nicht Gegenſtand der Sinne ſein kann, nämlich dem eines einfachen *Weſens*, die objective Realität ſichern und ſo den Zugang zu den von ihm geprieſenen fruchtbaren Feldern der rationalen Pſychologie und Theologie, von dem ſie das Meduſenhaupt der Kritik zurückſchrecken wollte, frei eröffnen. Sein Beweis S. 169 — 170 lautet ſo:

„Die concrete *) Zeit, oder die Zeit, die wir *empfinden*, (ſollte

---

*) Der Ausdruck einer *abſtracten* Zeit S. 170 im Gegenſatz des hier vorkommenden, der *concreten* Zeit, iſt ganz unrichtig und muß billig niemals, vornehmlich wo es auf die gröſte logiſche Pünctlichkeit ankommt, zugelaſſen werden, wenn dieſer Mißbrauch gleich ſelbſt durch die neueren Logiker auctoriſirt worden. Man abſtrahirt nicht einen *Begriff* als gemeinſames Merkmal, ſondern man abſtrahirt in dem *Gebrauche* eines Begriffs *von* der Verſchiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten iſt. Die Chemiker ſind allein im Beſitz, etwas zu abſtrahiren, wenn ſie eine Flüſſigkeit von anderen Materien ausheben, um ſie beſonders zu haben; der Philoſoph abſtrahirt *von* demjenigen, worauf er in einem gewiſſen Gebrauche des Begriffs nicht Rückſicht nehmen will. Wer Erziehungsregeln entwerfen will,

wohl heißen: in der wir etwas empfinden,) iſt nichts Anderes, als die Succeſſion unſerer Vorſtellungen; denn auch die Succeſſion in der Bewegung läßt ſich auf die Succeſſion der Vorſtellungen zurückbringen. Die concrete Zeit iſt alſo etwas Zuſammengeſetztes, ihre einfachen Elemente ſind Vorſtellungen. Da alle endliche Dinge in einem beſtändigen Fluſſe ſind: (woher weiß er dieſes a priori von allen endlichen Dingen und nicht blos von Erſcheinungen zu ſagen?) ſo können dieſe Elemente nie empfunden werden, der innere Sinn kann ſie nie abgeſondert empfinden; ſie werden immer als etwas empfunden, das vorhergeht und nachfolgt. Da ferner der Fluß der Veränderungen aller endlichen Dinge ein ſtetiger, (dieſes Wort iſt von ihm ſelbſt angeſtrichen,) ununterbrochener Fluß iſt; ſo iſt kein empfindbarer Theil der Zeit der kleinſte oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen alſo völlig außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit. — Ueber dieſe Sphäre der Sinnlichkeit erhebt ſich nun aber der Verſtand, indem

---

kann es thun ſo, daß er entweder blos den Begriff eines Kindes in abstracto, oder eines bürgerlichen Kindes (in concreto) zum Grunde legt, ohne von dem Unterſchiede des abſtracten und concreten Kindes zu reden. Die Unterſchiede von abſtract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe ſelbſt an. Die Vernachläſſigung dieſer ſcholaſtiſchen Pünctlichkeit verfälſcht öfters das Urtheil über einen Gegenſtand. Wenn ich ſage: die abſtracte Zeit oder Raum haben dieſe oder jene Eigenſchaften, ſo läßt es, als ob Zeit und Raum an den Gegenſtänden der Sinne, ſo wie die rothe Farbe an Roſen, dem Zinnober u. ſ. w. zuerſt gegeben und nur logiſch daraus extrahirt würden. Sage ich aber: an Zeit und Raum in abſtracto betrachtet, d. i. vor allen empiriſchen Bedingungen, ſind dieſe oder jene Eigenſchaften zu bemerken, ſo behalte ich es mir wenigſtens noch offen, dieſe auch als unabhängig von der Erfahrung (a priori) erkennbar anzuſehen, welches mir, wenn ich die Zeit als einen von dieſer blos abſtrahirten Begriff anſehe, nicht frei ſteht. Ich kann im erſteren Falle von der reinen Zeit und Raume, zum Unterſchiede der empiriſch beſtimmten, durch Grundſätze a priori urtheilen, wenigſtens zu urtheilen verſuchen, indem ich von allem Empiriſchen abſtrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich dieſe Begriffe ſelber, (wie man ſagt,) nur von der Erfahrung abſtrahirt habe, (wie im obigen Beiſpiele von der rothen Farbe,) verwehrt iſt. — So müſſen ſich die, welche mit ihrem Scheinwiſſen der genauen Prüfung gern entgehen wollen, hinter Ausdrücke verſtecken, welche das Einſchleichen deſſelben unbemerkt machen können.

er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Anſehung der Zeit nicht möglich iſt. Er erkennt alſo, daß zu dem Bilde der Zeit zuvörderſt etwas Objectives gehöre, dieſe untheilbaren Elementarvorſtellungen, welche zugleich mit den ſubjectiven Gründen, die in den Schranken des endlichen Geiſtes liegen, für die Sinnlichkeit das Bild der concreten Zeit geben. Denn vermöge dieſer Schranken können dieſe Vorſtellungeu nicht zugleich ſein, und vermöge eben dieſer Schranken können ſie in dem Bilde nicht unterſchieden werden.“ Seite 171 heißt es vom Raume: „Die vielſeitige Gleichartigkeit der anderen Form der Anſchauung, des Raums, mit der Zeit, überhebt uns der Mühe, von der Zergliederung derſelben Alles das zu wiederholen, was ſie mit der Zergliederung der Zeit gemein hat, — die erſten Elemente des Zuſammengeſetzten, mit welchem der Raum zugleich iſt, ſind ebenſowohl, wie die Elemente der Zeit, einfach und außer dem Gebiete der Sinnlichkeit; ſie ſind Verſtandesweſen, unbildlich, ſie können unter keiner ſinnlichen Form angeſchaut werden; ſie ſind aber dem ungeachtet wahre Gegenſtände; das Alles haben ſie mit den Elementen der Zeit gemein.“

Herr Eberhard hat ſeine Beweiſe, wenngleich nicht mit beſonders glücklicher logiſchen Bündigkeit, doch allemal mit reifer Ueberlegung und Gewandtheit zu ſeiner Abſicht gewählt, und wiewohl er, aus leicht zu errathenden Urſachen, dieſe eben nicht entdeckt, ſo iſt es doch nicht ſchwer und für die Beurtheilung derſelben nicht überflüſſig, den Plan derſelben ans Licht zu bringen. Er will die objective Realität des Begriffs von einfachen Weſen, als reiner Verſtandesweſen, beweiſen, und ſucht ſie in den Elementen desjenigen, was Gegenſtand der Sinne iſt; ein dem Anſehen nach unüberlegter und ſeiner Abſicht widerſprechender Anſchlag. Allein er hatte ſeine guten Gründe dazu. Hätte er ſeinen Beweis allgemein aus bloſen Begriffen führen wollen, wie gewöhnlicher Weiſe der Satz bewieſen wird, daß die Urgründe des Zuſammengeſetzten nothwendig im Einfachen geſucht werden müſſen, ſo würde man ihm dieſes eingeräumt, aber zugleich hinzugeſetzt haben: daß dieſes zwar von unſeren Ideen, wenn wir uns Dinge an ſich ſelbſt denken wollen, von denen wir aber nicht die mindeſte Kenntniß bekommen können, keineswegs aber von Gegenſtänden der Sinne (den Erſcheinungen) gelte, welche allein die für uns erkennbaren Objecte ſind, mithin die objective Realität jenes Begriffs gar nicht bewieſen ſei. Er mußte alſo, ſelbſt wider Willen, jene Verſtandesweſen in Gegenſtänden der Sinne ſuchen. Wie war da nun herauszukommen? Er mußte dem Begriffe des Nichtſinnlichen durch eine Wendung, die er den Leſer nicht recht merken läßt, eine andere Bedeutung geben, als die, welche nicht allein die Kritik, ſondern überhaupt Jedermann damit zu verbinden pflegt. Bald heißt es, es ſei dasjenige an der ſinnlichen Vorſtellung, was nicht mehr mit Bewußtſein empfunden wird, wovon aber doch der Verſtand erkennt, daß es da ſei, ſo wie die kleinen Theile der Körper, oder auch der Beſtimmungen unſeres Vorſtellungsvermögens, die man abgeſondert ſich nicht klar vorſtellt; bald aber, (hauptſächlich, wenn es darauf ankommt, daß jene kleinen Theile präcis als einfach gedacht werden ſollen,) es ſei das Unbildliche, wovon kein Bild möglich iſt, was unter keiner ſinnlichen Form S. 171 (nämlich einem Bilde) vorgeſtellt werden kann. — Wenn jemals einem Schriftſteller Verfälſchung eines Begriffs, (nicht Verwechſelung, die auch unvorſätzlich ſein kann,) mit Recht iſt vorgeworfen worden, ſo iſt es in dieſem Falle. Denn unter dem Nichtſinnlichen wird allerwärts in der Kritik nur das verſtanden, was gar nicht, auch nicht dem mindeſten Theile nach, in einer ſinnlichen Anſchauung enthalten ſein kann, und es iſt eine abſichtliche Berückung des ungeübten Leſers, ihm etwas am Sinnenobjecte dafür unterzuſchieben, weil ſich von ihm kein Bild, (worunter eine Anſchauung, die ein Mannigfaltiges in gewiſſen Verhältniſſen, mithin eine Geſtalt in ſich enthält, verſtanden wird,) geben läßt. Hat dieſe (nicht ſehr feine) Täuſchung bei ihm angeſchlagen, ſo glaubt er, das eigentliche Einfache, was der Verſtand ſich an Dingen denkt, die blos in der Idee angetroffen werden, ſei ihm nun, (ohne daß er den Widerſpruch bemerkt,) an Gegenſtänden der Sinne gewieſen und ſo die objective Realität dieſes

Begriffs an einer Anſchauung dargethan worden. — Jetzt wollen wir den Beweis in ausführlichere Prüfung ziehen.

Der Beweis gründet ſich auf zwei Angaben: erſtlich, daß die concrete Zeit und Raum aus einfachen Elementen beſtehen; zweitens, daß dieſe Elemente gleichwohl nichts Sinnliches, ſondern Verſtandesweſen ſind. Dieſe Angaben ſind zugleich eben ſo viel Unrichtigkeiten, die erſte, weil ſie der Mathematik, die zweite, weil ſie ſich ſelbſt widerſpricht.

Was die erſte Unrichtigkeit betrifft, ſo können wir dabei kurz ſein. Obgleich Herr Eberhard mit den Mathematikern (ungeachtet ſeiner öfteren Anführung derſelben) in keiner ſonderlichen Bekanntſchaft zu ſtehen ſcheint, ſo wird er doch wohl den Beweis, den Keil in ſeiner introductio in veram physicam durch die bloſe Durchſchneidung einer geraden Linie von unendlich vielen anderen führt, verſtändlich finden und daraus erſehen: daß es keine einfachen Elemente derſelben geben könne, nach dem bloſen Grundſatze der Geometrie: daß durch zwei gegebene Puncte nicht mehr, als eine gerade Linie gehen könne. Dieſe Beweisart kann noch auf vielfache Art variirt werden und begreift zugleich den Beweis der Unmöglichkeit, einfache Theile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Punctes in einer Linie zum Grunde legt. — Nun kann man hier nicht die Ausflucht ſuchen, die concrete Zeit und der concrete Raum ſei demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abſtracten Raume (und Zeit) als einem Weſen der Einbildung beweiſet. Denn nicht allein, daß auf dieſe Art die Phyſik in ſehr vielen Fällen, (z. B. in den Geſetzen des Falles der Körper,) beſorgt werden müßte, in Irrthum zu gerathen, wenn ſie den apodiktiſchen Lehren der Geometrie genau folgt, ſo läßt ſich eben ſo apodiktiſch beweiſen, daß ein jedes Ding im Raume, eine jede Veränderung in der Zeit, ſobald ſie einen Theil des Raumes oder der Zeit einnehmen, gerade in ſo viel Dinge und in ſo viel Veränderungen getheilt werden, als in die der Raum oder die Zeit, welche ſie einnahmen, getheilt werden. Um auch das Paradoxe zu heben, welches man hiebei fühlt, (indem die Vernunft, welche allem Zuſammengeſetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, ſich daher dem, was die Mathematik an der ſinnlichen Anſchauung beweiſet, widerſetzt,) kann und muß man einräumen, daß Raum und Zeit bloſe Gedankendinge und Weſen der Einbildungskraft ſind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, ſondern welche ſie allen ihren Zuſammenſetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muß, weil ſie die weſentliche Form unſerer Sinnlichkeit und der Receptivität derer Anſchauungen ſind, dadurch uns überhaupt Gegenſtände gegeben werden und deren allgemeine Bedingungen nothwendig zugleich Bedingungen a priori der Möglichkeit aller Objecte der Sinne, als Erſcheinungen, ſein und mit dieſen alſo übereinſtimmen müſſen. Das Einfache alſo, in der Zeitfolge wie im Raum, iſt ſchlechterdings unmöglich, und wenn Leibnitz zuweilen ſich ſo ausgedrückt hat, daß man ſeine Lehre von einfachen Weſen bisweilen ſo auslegen konnte, als ob er die Materie daraus zuſammengeſetzt wiſſen wollte, ſo iſt es billiger, ihn, ſo lange es mit ſeinen Ausdrücken vereinbar iſt, ſo zu verſtehen, als ob er unter dem Einfachen nicht einen Theil der Materie, ſondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden, uns völlig unerkennbaren Grund der Erſcheinung, die wir Materie nennen, meine, (welcher allenfalls auch ein einfaches Weſen ſein mag, wenn die Materie, welche die Erſcheinung ausmacht, ein Zuſammengeſetztes iſt,) oder, läßt es ſich damit nicht vereinigen, man ſelbſt von Leibnitz's Ausſpruche abgehen müſſe. Denn er iſt nicht der erſte, wird auch nicht der letzte große Mann ſein, der ſich dieſe Freiheit Anderer im Unterſuchen gefallen laſſen muß.

Die zweite Unrichtigkeit betrifft einen ſo offenbaren Widerſpruch, daß Herr Eberhard ihn nothwendig bemerkt haben muß, aber ihn ſo gut, wie er konnte, verklebt und übertüncht hat, um ihn unmerklich zu machen: nämlich daß das Ganze einer empiriſchen Anſchauung innerhalb, die einfachen Elemente derſelben Anſchauung aber völlig außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit liegen. Er will nämlich nicht, daß man das Einfache als Grund zu den Anſchauungen im Raume und der Zeit hinzu vernünftele, (wodurch er ſich der Kritik zu ſehr genähert haben würde,) ſondern an den Elementarvorſtellungen der ſinnlichen Anſchauung ſelbſt, (obzwar ohne klares Bewußtſein) antreffe, und verlangt, daß das Zuſammengeſetzte aus denſelben ein Sinnenweſen, die Theile deſſelben aber keine Gegenſtände der Sinne, ſondern Verſtandesweſen ſein ſollen. „Den Elementen der concreten Zeit (und ſo auch eines ſolchen Raumes) fehle dieſes Anſchauende nicht,“ ſagt er S. 170; gleichwohl „können ſie (S. 171) unter keiner ſinnlichen Form angeſchaut werden.“

Zuerſt, was bewegte Herrn Eberhard zu einer ſolchen ſeltſamen und als ungereimt in die Augen fallenden Verwickelung? Er ſah ſelbſt ein, daß, ohne einem Begriffe eine correſpondirende Anſchauung zu geben, ſeine objective Realität völlig unausgemacht ſei. Da er nun die letztere gewiſſen Vernunftbegriffen, wie hier dem Begriffe eines einfachen Weſens, ſichern wollte, und zwar ſo, daß dieſes nicht etwa ein Object würde, von dem, (wie die Kritik behauptet,) weiter ſchlechterdings kein Erkenntniß möglich ſei, in welchem Falle jene Anſchauung, zu deren Möglichkeit jenes überſinnliche Object gedacht wird, für bloſe Erſcheinung gelten müßte, welches er der Kritik gleichfalls nicht einräumen wollte, ſo mußte er die ſinnliche Anſchauung aus Theilen zuſammenſetzen, die nicht ſinnlich ſind, welches ein offenbarer Widerſpruch iſt*).

Wie hilft ſich aber Herr Eberhard aus dieſer Schwierigkeit? Das Mittel dazu iſt ein bloſes Spiel mit Worten, die durch ihren Doppelſinn einen Augenblick hinhalten ſollen. Ein nicht=em=

---

*) Man muß hier wohl bemerken, daß er jetzt die Sinnlichkeit nicht in der bloſen Verworrenheit der Vorſtellungen geſetzt haben will, ſondern zugleich darin, daß ein Object den Sinnen gegeben ſei (S. 299), gerade als ob er dadurch etwas zu ſeinem Vortheil ausgerichtet hätte. S. 170 hatte er die Vorſtellung der Zeit zur Sinnlichkeit gerechnet, weil ihre einfachen Theile wegen der Schranken des endlichen Geiſtes nicht unterſchieden werden können, (jene Vorſtellung alſo verworren iſt.) Nachher (S. 299) will er doch dieſen Begriff etwas enger machen, damit er den gegründeten Einwürfen dawider ausweichen könne, und ſetzt jene Bedingung hinzu, die ihm gerade die nachtheiligſte iſt, weil er einfache Weſen als Verſtandesweſen beweiſen wollte, und ſo in ſeine eigene Behauptung einen Widerſpruch hineinbringt.

pfindbarer Theil iſt völlig außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; nicht-empfindbar aber iſt, was nie abgeſondert empfunden werden kann, und dieſes iſt das Einfache, in Dingen ſowohl, als unſeren Vorſtellungen. Das zweite Wort, welches aus den Theilen einer Sinnenvorſtellung oder ihres Gegenſtandes Verſtandesweſen machen ſoll, iſt das unbildliche Einfache. Dieſer Ausdruck ſcheint ihm am Beſten zu gefallen; denn er braucht ihn in der Folge am Häufigſten. Nicht empfindbar ſein und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen, ſchien ihm ſelbſt zu auffallend-widerſprechend, um dadurch den Begriff des Nichtſinnlichen in die ſinnliche Anſchauung zu ſpielen.

Ein nicht-empfindbarer Theil bedeutet hier einen Theil einer empiriſchen Anſchauung, d. i. deſſen Vorſtellung man ſich nicht bewußt iſt. Herr Eberhard will mit der Sprache nicht heraus; denn hätte er die letztere Erklärung davon gegeben, ſo würde er zugeſtanden haben, daß bei ihm Sinnlichkeit nichts Anderes, als der Zuſtand verworrener Vorſtellungen in einem Mannigfaltigen der Anſchauung ſei, welcher Rüge der Kritik er aber ausweichen will. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, ſo iſt offenbar: daß, wenn kein einfacher Theil eines Gegenſtandes der Sinne empfindbar iſt, dieſer, als das Ganze, ſelbſt auch gar nicht empfunden werden könne, und umgekehrt: wenn etwas ein Gegenſtand der Sinne und der Empfindung iſt, alle einfache Theile es ebenſowohl ſein müſſen, obgleich an ihnen die Klarheit der Vorſtellung mangeln mag; daß aber dieſe Dunkelheit der Theilvorſtellungen eines Ganzen, ſofern der Verſtand nur einſieht, daß ſie gleichwohl in demſelben und ſeiner Anſchauung enthalten ſein müſſen, ſie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinausverſetzen und zu Verſtandesweſen machen könne. Newton's kleine Blättchen, daraus die Farbetheilchen der Körper beſtehen, hat noch kein Mikroſkop entdecken können, ſondern der Verſtand erkennt (oder vermuthet) nicht allein ihr Daſein, ſondern auch daß ſie wirklich in unſerer empiriſchen Anſchauung, obzwar ohne Bewußtſein, vorgeſtellt werden. Darum ſie aber für gar nicht empfindbar und nun weiter für Verſtandesweſen auszugeben, iſt Niemanden von ſeinen Anhängern in den Sinn gekommen; nun iſt aber zwiſchen ſo kleinen Theilen und gänzlich einfachen Theilen weiter kein Unterſchied, als in dem Grade der Verminderung. Alle Theile müſſen nothwendig Gegenſtände der Sinne ſein, wenn das Ganze es ſein ſoll.

Daß aber von einem einfachen Theile kein Bild Statt findet, ob er zwar ſelbſt ein Theil von einem Bilde d. i. von einer ſinnlichen Anſchauung iſt, kann ihn nicht in die Sphäre des Ueberſinnlichen erheben. Einfache Weſen müſſen allerdings, (wie die Kritik zeigt,) über die Grenze des Sinnlichen erhoben gedacht, und ihrem Begriffe kann kein Bild d. i. irgend eine Anſchauung correſpondirend gegeben werden; aber alsdenn kann man ſie auch nicht als Theile zum Sinnlichen zählen. Werden ſie aber doch (wider alle Beweiſe der Mathematik) dazu gezählt, ſo folgt daraus, daß ihnen kein Bild correſpondirt, gar nicht, daß ihre Vorſtellung etwas Ueberſinnliches ſei; denn ſie iſt einfache Empfindung, mithin Element der Sinnlichkeit, und der Verſtand hat ſich dadurch nicht mehr über die Sinnlichkeit erhoben, als wenn er ſie zuſammengeſetzt gedacht hätte. Denn der letztere Begriff, von dem der erſtere nur die Negation iſt, iſt ebenſowohl ein Verſtandesbegriff. Nur alsdenn hätte er ſich über die Sinnlichkeit erhoben, wenn er das Einfache gänzlich aus der ſinnlichen Anſchauung und ihren Gegenſtänden verbannt, und mit der ins Unendliche gehenden Theilbarkeit der Materie, (wie die Mathematik gebietet,) ſich eine Ausſicht in eine Welt im Kleinen eröffnet, eben aus der Unzulänglichkeit eines ſolchen inneren Erklärungsgrundes des ſinnlichen Zuſammengeſetzten aber, (dem es, wegen des gänzlichen Mangels des Einfachen, in der Theilung an Vollſtändigkeit fehlt,) auf ein ſolches außer dem ganzen Felde der ſinnlichen Anſchauung geſchloſſen hätte, welches alſo nicht als ein Theil in derſelben, ſondern als der uns unbekannte, blos in der Idee befindliche Grund zu derſelben gedacht wird; wobei aber freilich das Geſtändniß, welches Herrn Eberhard ſo ſchwer ankommt, von dieſem überſinnlichen Einfachen nicht das mindeſte Erkenntniß haben zu können, unvermeidlich geweſen wäre.

In der That herrſcht, um dieſem Geſtändniſſe auszuweichen, in dem vergeblichen Beweiſe eine ſeltſame Doppelſprache. Die Stelle, wo es heißt: „der Fluß der Veränderungen aller endlichen Dinge iſt ein ſtetiger ununterbrochener Fluß — kein empfindbarer Theil iſt der kleinſte, oder ein völlig einfacher,“ lautet ſo, als ob ſie der Mathematiker dictirt hatte. Gleich darauf aber ſind doch in ebendenſelben Veränderungen einfache Theile, die aber nur der Verſtand erkennt, weil ſie nicht empfindbar ſind. Sind ſie aber einmal darin, ſo iſt ja jene **lex continui** des Fluſſes der Veränderungen falſch, und ſie geſchehen ruckweiſe, und, daß ſie nicht, wie Herr Eberhard ſich fälſchlich ausdrückt, empfunden d. i. mit Bewußtſein wahrgenommen werden, hebt die ſpecifiſche Eigenſchaft derſelben, als Theile zur bloſen empiriſchen Sinnenanſchauung zu gehören, gar nicht auf. Sollte Herr Eberhard wohl von der Stetigkeit einen beſtimmten Begriff haben?

Mit einem Worte. Die Kritik hatte behauptet: daß, ohne einem Begriffe die correſpondirende Anſchauung zu geben, ſeine objective Realität niemals erhelle. Herr Eberhard wollte das Gegentheil beweiſen, und bezieht ſich auf etwas, was zwar notoriſch falſch iſt, nämlich daß der Verſtand an Dingen als Gegenſtänden der Anſchauung in Zeit und Raum, das Einfache erkenne, welches wir ihm aber einräumen wollen. Aber alsdenn hat er ja die Forderung der Kritik nicht widerlegt, ſondern ſie nach ſeiner Art erfüllt. Denn jene verlangte ja nichts mehr, als daß die objective Realität an der Anſchauung bewieſen würde; dadurch aber wird dem Begriffe eine correſpondirende Anſchauung gegeben, welches gerade das iſt, was ſie forderte und er widerlegen wollte.

Ich würde mich bei einer ſo klaren Sache nicht lange verweilen, wenn ſie nicht einen unwiderſprechlichen Beweis bei ſich führte, wie ganz und gar nicht Herr Eberhard den Sinn der Kritik in der Unterſcheidung des Sinnlichen und Nichtſinnlichen der Gegenſtände eingeſehen, oder, wenn er lieber will, daß er ſie gemißdeutet hat.

C.

Methode, vom Sinnlichen zum Nichtſinnlichen aufzuſteigen, nach Herrn Eberhard.

Die Folgerung aus obigen Beweiſen, vornehmlich dem letzteren, die Herr Eberhard zieht, iſt S. 262 dieſe: „So wäre alſo die Wahrheit, daß Raum und Zeit zugleich ſubjective und objective Gründe haben, — völlig apodiktiſch erwieſen. Es wäre bewieſen, daß ihre letzten objectiven Gründe Dinge an ſich ſind.“ Nun wird ein jeder Leſer der Kritik geſtehen, daß dieſes gerade meine eigenen Behauptungen ſind, Herr Eberhard alſo mit ſeinen apodiktiſchen Beweiſen, (wie ſehr ſie es ſind, kann man aus dem Obigen erſehen,) nichts wider die Kritik behauptet habe. Aber daß dieſe objectiven Gründe, nämlich die Dinge an ſich, nicht im Raume und der Zeit zu ſuchen ſind, ſondern in demjenigen, was die Kritik das außer- oder überſinnliche Subſtrat derſelben (Noumenon) nennt, das war meine Behauptung, von der Herr Eberhard das Gegentheil beweiſen wollte, aber niemals, auch hier nicht im Schlußreſultate, mit der rechten Sprache heraus will.

S. 258, No. 3 und 4 ſagt Herr Eberhard: „Raum und Zeit haben außer den ſubjectiven auch objective Gründe, und dieſe objectiven Gründe ſind keine Erſcheinungen, ſondern wahre erkennbare Dinge“; S. 259: „ihre letzten Gründe ſind Dinge an ſich“, welches Alles die Kritik buchſtäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet. Wie ging es denn zu, daß Herr Eberhard, der ſonſt ſcharf genug zu ſeinem Vortheil ſieht, für diesmal ihm zum Nachtheil nicht ſah? Wir haben es mit einem künſtlichen Manne zu thun, der etwas nicht ſieht, weil er es nicht ſehen laſſen will. Er wollte eigentlich, daß der Leſer nicht ſehen möchte, daß ſeine objectiven Gründe, die nicht Erſcheinungen ſein ſollen, ſondern Dinge an ſich, bloß Theile (einfache) der Erſcheinungen ſind; denn da würde man die Untauglichkeit einer ſolchen Erklärungsart ſofort bemerkt haben. Er bedient ſich alſo des Wortes Gründe; weil Theile doch auch Gründe der Möglichkeit eines Zuſammengeſetzten ſind, und da führt er mit der Kritik einerlei Sprache, nämlich von den letzten Grün den, die nicht Erſcheinungen ſind. Hätte er aber aufrichtig von Theilen der Erſcheinungen, die doch ſelbſt nicht Erſcheinungen ſind, von einem Sinnlichen, deſſen Theile doch nicht ſinnlich ſind, geſprochen, ſo wäre die Ungereimtheit, (ſelbſt wenn man die Vorausſetzung einfacher Theile einräumte,) in die Augen gefallen. So aber deckt das Wort Grund Alles dieſes; denn der unbehutſame Leſer glaubt darunter etwas zu verſtehen, was von jenen Anſchauungen ganz verſchieden iſt, wie die Kritik will, und überredet ſich, ein Vermögen der Erkenntniß des Ueberſinnlichen durch den Verſtand ſelbſt an den Gegenſtänden der Sinne bewieſen zu finden.

Es kommt vornehmlich in der Beurtheilung dieſer Täuſchung darauf an, daß der Leſer ſich deſſen wohl erinnere, was über die Eberhard'ſche Deduction von Raum und Zeit, und ſo auch der Sinnenerkenntniß überhaupt, von uns geſagt worden. Nach ihm iſt etwas nur ſo lange Sinnenerkenntniß und das Object derſelben Erſcheinung, als die Vorſtellung deſſelben Theile enthält, die nicht, wie er ſich ausdrückt, empfindbar ſind, d. i. in der Anſchauung mit Bewußtſein wahrgenommen werden. Sie hört flugs auf ſinnlich zu ſein, und der Gegenſtand wird nicht mehr als Erſcheinung, ſondern als Ding an ſich ſelbſt erkannt, mit einem Worte, es iſt nunmehro das Noumenon, ſobald der Verſtand die erſten Gründe der Erſcheinung, welche nach ihm dieſer ihre eigenen Theile ſein ſollen, einſieht und entdeckt. Es iſt alſo zwiſchen einem Dinge als Phänomen und der Vorſtellung des ihm zum Grunde liegenden Noumens kein anderer Unterſchied, als zwiſchen einem Haufen Menſchen, den ich in großer Ferne ſehe, und ebendemſelben, wenn ich ihm ſo nahe bin, daß ich die einzelnen zählen kann; nur daß er behauptet, wir könnten ihm nie ſo nahe kommen, welches aber keinen Unterſchied in den Sachen, ſondern nur in dem Grade unſeres Wahrnehmungsvermögens, welches hiebei der Art nach immer daſſelbe bleibt, ausmacht. Wenn dieſes wirklich der Unterſchied iſt, den die Kritik in ihrer Aeſthetik mit ſo großem Aufwande zwiſchen der Erkenntniß der Dinge als Erſcheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was ſie als Dinge an ſich ſelbſt ſind, macht, ſo wäre dieſe Unterſcheidung eine bloſe Kinderei geweſen, und ſelbſt eine weitläuftige Widerlegung derſelben würde keinen beſſeren Namen verdienen. Nun aber zeigt die Kritik, (um nur ein einziges Beiſpiel unter vielen anzuführen,) daß es in der Körperwelt, als dem Inbegriffe aller Gegenſtände äußerer Sinne, zwar allerwärts zuſammengeſetzte Dinge gebe, das Einfache aber in ihr gar nicht angetroffen werde. Zugleich aber beweiſt ſie, daß die Vernunft, wenn ſie ſich ein Zuſammengeſetztes aus Subſtanzen, als Ding an ſich, (ohne es auf die beſondere Beſchaffenheit unſerer Sinne zu beziehen,) denkt, es ſchlechterdings als aus einfachen Subſtanzen beſtehend, denken müſſe. Nach demjenigen, was die Anſchauung der Gegenſtände im Raume nothwendig bei ſich führt, kann und ſoll die Vernunft kein Einfaches denken, welches in ihnen wäre; woraus folgt: daß, wenn unſere Sinne auch ins Unendliche geſchärft würden, es doch für ſie gänzlich unmöglich bleiben müßte, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu ſtoßen; weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdenn kein Ausweg übrig bleibt, als zu geſtehen: daß die Körper gar nicht Dinge an ſich ſelbſt, und ihre Sinnenvorſtellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts, als die Erſcheinung von irgend etwas ſei, was, als Ding an ſich ſelbſt, allein das Einfache *) enthalten kann, für uns aber gänzlich uner-

---

*) Ein Object ſich als einfach vorſtellen, iſt ein blos negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich iſt, weil er allein das Unbedingte zu allem Zuſammengeſetzten (als einem Dinge, nicht der bloſen Form) enthält, deſſen Möglichkeit jederzeit bedingt iſt. Dieſer Begriff iſt alſo kein erweiterndes Erkenntnißſtück, ſondern bezeichnet blos ein Etwas, ſofern es von den Sinnenobjecten, (die alle eine Zuſammenſetzung enthalten,) unterſchieden werden ſoll. Wenn ich nun ſage: das, was der Möglichkeit des Zuſammengeſetzten zum Grunde liegt, was alſo allein als nicht zuſammengeſetzt gedacht werden kann, iſt das Noumen, (denn im Sinnlichen iſt es nicht zu finden:) ſo ſage ich damit nicht: es liege dem Körper als Erſcheinung ein Aggregat von ſo viel einfachen Weſen, als reinen Verſtandesweſen, zum Grunde; ſondern, ob das Ueberſinnliche, was jener Erſcheinung als Subſtrat unterliegt, als Ding an ſich, auch zuſammengeſetzt oder einfach ſei, davon kann Niemand im Mindeſten etwas wiſſen, und es iſt eine ganz mißverſtandene Vorſtellung der Lehre von Gegenſtänden der Sinne, als bloſen Erſcheinungen, denen

kennbar bleibt, weil die Anſchauung, unter der es uns allein gegeben wird, nicht ſeine Eigenſchaften, die ihm für ſich ſelbſt zukommen, ſondern nur die ſubjectiven Bedingungen unſerer Sinnlichkeit an die Hand gibt, unter denen wir allein von ihnen eine anſchauliche Vorſtellung erhalten können. — Nach der Kritik iſt alſo Alles in einer Erſcheinung ſelbſt wiederum Erſcheinung, ſo weit der Verſtand ſie immer in ihre Theile auflöſen und die Wirklichkeit der Theile, zu deren klarer Wahrnehmung die Sinne nicht mehr zulangen, beweiſen mag; nach Herrn Eberhard aber hören ſie alsdenn ſofort auf Erſcheinungen zu ſein, und ſind die Sache ſelbſt.

Weil es dem Leſer vielleicht unglaublich vorkommen möchte, daß Herr Eberhard eine ſo handgreifliche Mißdeutung des Begriffs vom Sinnlichen, den die Kritik, welche er widerlegen wollte, gegeben hat, willkührlich begangen, oder ſelbſt einen ſo ſchalen und in der Metaphyſik gänzlich zwecklosen Begriff vom Unterſchiede der Sinnenweſen von Verſtandesweſen, als die bloße logiſche Form der Vorſtellungsart iſt, aufgeſtellt haben ſollte; ſo wollen wir ihn über das, was er meint, ſich ſelbſt erklären laſſen.

Nachdem ſich nämlich Herr Eberhard S. 271—272 viel unnöthige Mühe gegeben hat, zu beweiſen, woran Niemand je gezweifelt hat, und nebenbei, wie natürlich, ſich auch verwundert, daß ſo etwas vom kritiſchen Idealismus hat überſehen werden können, daß die objective Realität eines Begriffs, die im Einzelnen nur an Gegenſtänden der Erfahrung bewieſen werden kann, doch unſtreitig auch im Allgemeinen d. i. überhaupt von Dingen erweislich, und ein ſolcher Begriff nicht ohne irgend eine objective Realität ſei, (wiewohl der Schluß falſch iſt, daß dieſe Realität dadurch auch für Begriffe von Dingen, die nicht Gegenſtand der Erfahrung ſein

---

man etwas Nichtſinnliches unterlegen muß, wenn man ſich einbildet oder Anderen einzubilden ſucht, hiedurch werde gemeint, das überſinnliche Subſtrat der Materie werde eben ſo nach ſeinen Monaden getheilt, wie ich die Materie ſelbſt theile; denn da würde ja die Monas, (die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zuſammengeſetzten iſt,) in den Raum verſetzt, wo ſie aufhört ein Noumen zu ſein und wiederum ſelbſt zuſammengeſetzt iſt.

können, bewieſen werde;) ſo führt er ſo fort: „Ich muß hier ein Beiſpiel gebrauchen, von deſſen paſſender Anwendbarkeit wir uns erſt weiter unten werden überzeugen können. Die Sinne und die Einbildungskraft des Menſchen *in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande* können ſich von einem *Tauſendeck* kein genaues Bild machen; d. i. ein Bild, wodurch ſie es z. B. von einem Neunhundertundneunundneunzigeck unterſcheiden könnten. Allein ſobald ich weiß, daß eine Figur ein Tauſendeck iſt; ſo kann mein Verſtand ihr verſchiedene Prädicate beilegen u. ſ. w. Wie läßt es ſich alſo beweiſen, daß der Verſtand von einem *Dinge an ſich* deswegen gar nichts weder bejahen, noch verneinen könne, weil ſich die Einbildungskraft kein Bild von demſelben machen kann, oder weil wir nicht alle die Beſtimmungen kennen, die zu ſeiner Individualität gehören?“ In der Folge nämlich S. 291—292 erklärt er ſich über den Unterſchied, den die Kritik zwiſchen der Sinnlichkeit in logiſcher und in transſcendentaler Bedeutung macht, ſo: „Die Gegenſtände des Verſtandes ſind *unbildliche*, der Sinnlichkeit hingegen *bildliche* Gegenſtände,“ und führt nun aus Leibnitz*) ein Beiſpiel von der Ewigkeit, von der wir uns kein Bild, aber wohl eine Verſtandesidee machen können, zugleich aber auch das vom obgedachten Chiliogone an, von welchem er ſagt: „die Sinne und die Einbildungskraft des Menſchen können ſich, *in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande*, kein genaues Bild, wodurch ſie es von einem Neunhundertneunundneunzigeck unterſcheiden, machen.“

Nun, einen klärern Beweis, ich will nicht ſagen von willkührlicher Mißdeutung der Kritik, denn, um dadurch zu täuſchen, iſt ſie bei Weitem nicht ſcheinbar genug, ſondern einer gänzlichen Unkunde der Frage, worauf es ankommt, kann man nicht verlangen, als den hier Herr Eberhard gibt. Ein Fünfeck iſt nach ihm noch ein Sinnenweſen, aber ein Tauſendeck ſchon ein bloſes Verſtandesweſen, etwas Nichtſinnliches (oder, wie er ſich ausdrückt, Unbildliches). Ich beſorge, ein Neuneck werde ſchon über dem halben Wege vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen hinausliegen; denn wenn man die Seiten nicht mit Fingern nachzählt, kann man ſchwerlich durch bloſes Ueberſehen die Zahl derſelben beſtimmen. Die Frage war: ob wir von dem, welchem keine correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann, ein Erkenntniß zu bekommen hoffen können. Das wurde von der Kritik, in Anſehung deſſen, was kein Gegenſtand der Sinne ſein kann, verneint; weil wir zu der objectiven Realität des Begriffs immer einer Anſchauung bedürfen, die unſrige aber, ſelbſt die in der Mathematik gegebene, nur ſinnlich iſt. Herr Eberhard bejahet dagegen dieſe Frage und führt unglücklicher Weiſe — den Mathematiker, der Alles jederzeit in der Anſchauung demonſtrirt, an, als ob dieſer, ohne ſeinem Begriffe eine genau correſpondirende Anſchauung in der Einbildungskraft zu geben, den Gegenſtand deſſelben durch den Verſtand gar wohl mit verſchiedenen Prädicaten belegen und ihn alſo auch ohne jene Bedingung erkennen könne. Wenn nun Archimedes ein Sechsundneunzigeck um den Zirkel und auch ein gleiches in demſelben beſchrieb, um, daß und wie viel der Zirkel kleiner ſei, als das erſte, und größer, als das zweite, zu beweiſen: legte er da ſeinem Begriffe von dem genannten regulären Vieleck eine Anſchauung unter, oder nicht? Er legte ſie unvermeidlich zum Grunde, aber nicht indem er daſſelbe wirklich zeichnete, (welches ein unnöthiges und ungereimtes Anſinnen wäre,) ſondern indem er die Regel der Conſtruction ſeines Begriffs, mithin ſein Vermögen, die Größe deſſelben, ſo nahe der des Objects ſelbſt, als er wollte, zu beſtimmen, und alſo dieſes dem Begriffe gemäß in der Anſchauung zu geben, kannte, und ſo die Realität der Regel ſelbſt und hiemit auch dieſes Begriffs für den Gebrauch der Einbildungskraft bewies. Hätte man ihm aufgegeben auszufinden, wie aus Monaden ein Ganzes zuſammengeſetzt ſein könne; ſo würde er, weil er wußte, daß er dergleichen Vernunftweſen nicht im Raume zu ſuchen habe, geſtanden haben, daß man davon gar nichts zu ſagen vermöge, weil es überſinnliche Weſen ſind, die nur in Gedanken, niemals aber als ſolche in der Anſchauung vorkommen können. — Herr Eberhard aber will die letzteren, ſofern ſie nur entweder für den Grad der Schärfe unſerer Sinne zu klein, oder die Vielheit derſelben in einer gegebenen anſchaulichen Vorſtellung für den dermaligen Grad der Einbildungskraft und ſein Faſſungsvermögen zu groß iſt, für nichtſinnliche Gegenſtände gehalten wiſſen, von denen wir Vieles ſollen durch den Verſtand erkennen können; wobei wir ihn denn auch laſſen wollen; weil ein ſolcher Begriff vom Nichtſinnlichen von dem, welchen die Kritik davon gibt, nichts Aehnliches hat, und da er ſchon im Ausdruck einen Widerſpruch bei ſich führt, wohl ſchwerlich Nachfolger haben wird.

---

*) Der Leſer wird gut thun, nicht ſofort Alles, was Herr Eberhard aus Leibnitz's Lehre folgert, auf dieſes ſeine Rechnung zu ſchreiben. Leibnitz wollte den Empirismus des Locke widerlegen. Dieſer Abſicht waren dergleichen Beiſpiele, als die mathematiſchen ſind, gar wohl angemeſſen, um zu beweiſen, daß die letzteren Erkenntniſſe viel weiter reichen, als empiriſch-erworbene Begriffe leiſten können, und dadurch den Urſprung der erſteren a priori gegen Locke's Angriffe zu vertheidigen. Daß die Gegenſtände dadurch aufhören bloße Objecte der ſinnlichen Anſchauung zu ſein, und eine andere Art Weſen als zum Grunde liegend vorausſetzen, konnte ihm gar nicht in die Gedanken kommen zu behaupten.

Man ſieht aus dem Bisherigen deutlich: Herr Eberhard ſucht den Stoff zu aller Erkenntniß in den Sinnen, woran er auch nicht Unrecht thut. Er will aber doch auch dieſen Stoff zum Erkenntniß des Ueberſinnlichen verarbeiten. Zur Brücke, dahin herüber zu kommen, dient ihm der Satz des zureichenden Grundes, den er nicht allein in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit annimmt, wo er aber eine ganz andere Art der Unterſcheidung des Sinnlichen vom Intellectuellen erfordert, als er wohl einräumen will, ſondern auch ſeiner Formel nach vorſichtig vom Satze der Cauſalität unterſcheidet, weil er ſich dadurch in ſeiner eigenen Abſicht im Wege ſein würde *).

---

*) Der Satz: alle Dinge haben ihren Grund, oder mit anderen Worten: Alles exiſtirt nur als Folge, d. i. abhängig, ſeiner Beſtimmung nach, von etwas Anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dingen, als Erſcheinungen im Raume und Zeit, aber keinesweges von Dingen an ſich ſelbſt, um deren willen Herr Eberhard dem Satze eigentlich jene Allgemeinheit gegeben hatte. Ihn aber als Grundſatz der Cauſalität ſo allgemein auszudrücken: alles Exiſtirende hat eine Urſache, d. i. exiſtirt nur als Wirkung, wäre noch weniger in ſeinen Kram tauglich geweſen; weil er eben vorhatte, die Realität des Begriffs von einem Urweſen zu beweiſen, welches weiter von keiner Urſache abhängig iſt. So ſieht man ſich genöthigt, ſich hinter Ausdrücken zu verbergen, die ſich nach Belieben drehen laſſen; wie er denn S. 259 das

Aber es iſt mit dieſer Brücke nicht genug; denn am jenſeitigen Ufer kann man mit keinen Materialien der Sinnesvorſtellung bauen. Nun bedient er ſich dieſer zwar, weil es ihm (wie jedem Menſchen) an anderen mangelt; aber das Einfache, was er vorher als Theil der Sinnenvorſtellung aufgefunden zu haben glaubt, wäſcht und reinigt er dadurch von dieſem Makel, daß er es in die Materie hineindemonſtrirt zu haben ſich berühmt, da es in der Sinnenvorſtellung durch bloſe Wahrnehmung nie wäre aufgefunden worden. Nun iſt aber doch dieſe Partialvorſtellung (das Einfache) einmal in der Materie, als Gegenſtand der Sinne, ſeinem Vorgeben nach wirklich; und da bleibt, jener Demonſtration unbeſchadet, immer der kleine Scrupel, wie man einem Begriffe, den man nur an einem Sinnengegenſtande bewieſen hat, ſeine Realität ſichern ſoll, wenn er ein Weſen bedeuten ſoll, das gar kein Gegenſtand der Sinne, (auch nicht ein homogener Theil eines ſolchen) ſein kann. Denn es iſt einmal ungewiß, ob, wenn man dem Einfachen alle die Eigenſchaften nimmt, wodurch es ein Theil der Materie ſein kann, überhaupt irgend etwas übrig bleibe, was ein mögliches Ding heißen könne. Folglich hätte er durch jene Demonſtration die objective Realität des Einfachen, als Theils der Materie, mithin als eines lediglich zur Sinnenanſchauung und einer an ſich möglichen Erfahrung gehörigen Objects, keinesweges aber als für einen jeden Gegenſtand, ſelbſt den überſinnlichen, außer derſelben bewieſen, welches doch gerade das war, wornach gefragt wurde.

In Allem, was nun von S. 263—306 folgt und zur Beſtätigung des Obigen dienen ſoll, iſt nun, wie man leicht vorausſehen kann, nichts Anderes, als Verdrehung der Sätze der Kritik, vornehmlich aber Mißdeutung und Verwechſelung logiſcher Sätze, die blos die Form des Denkens, (ohne irgend einen Gegenſtand in Betrachtung zu ziehen,) betreffen, mit transſcendentalen, (welche die

---

Wort: Grund ſo braucht, daß man verleitet wird zu glauben, er habe etwas von den Empfindungen Unterſchiedenes im Sinne, da er doch für diesmal blos die Theilempfindungen verſteht, welche man im logiſchen Betracht auch wohl Gründe der Möglichkeit eines Ganzen zu nennen pflegt.

Art, wie der Verſtand jene ganz rein und ohne eine andere Quelle, als ſich ſelbſt, zu bedürfen, zur Erkenntniß der Dinge a priori braucht,) anzutreffen. Zu der erſten gehört unter vielen anderen die Ueberſetzung der Schlüſſe in der Kritik in eine ſyllogiſtiſche Form S. 270. Er ſagt, ich ſchlöſſe ſo: „Alle Vorſtellungen, die keine Erſcheinungen ſind, ſind *leer* von Formen ſinnlicher Anſchauung, (ein unſchicklicher Ausdruck, der nirgend in der Kritik vorkommt, aber ſtehen bleiben mag.) — Alle Vorſtellungen von Dingen an ſich ſind Vorſtellungen, die keine Erſcheinungen ſind, (auch dieſes iſt wider den Gebrauch der Kritik ausgedrückt, da es heißt, ſie ſind Vorſtellungen *von Dingen*, die keine Erſcheinungen ſind.) — Alſo ſind ſie ſchlechterdings leer.“ Hier ſind vier Hauptbegriffe und ich hätte, wie er ſagt, ſchließen müſſen: „alſo ſind dieſe Vorſtellungen leer von den Formen der ſinnlichen Anſchauung.“

Nun iſt das Letztere wirklich der Schlußſatz, den man allein aus der Kritik ziehen kann, und den erſteren hat Herr Eberhard nur hinzugedichtet. Aber nun folgen, nach der Kritik, folgende Epiſyllogismen darauf, durch welche am Ende doch jener Schlußſatz herauskommt. Nämlich: Vorſtellungen, die von den Formen ſinnlicher Anſchauung leer ſind, ſind leer von aller Anſchauung, (denn alle unſere Anſchauung iſt ſinnlich.) — Nun ſind die Vorſtellungen von Dingen an ſich leer von u. ſ. w. — Alſo ſind ſie leer von aller Anſchauung. Und endlich: Vorſtellungen, die von aller Anſchauung leer ſind, (denen, als Begriffen, keine correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann,) ſind ſchlechterdings leer (ohne Erkenntniß ihres Objects). — Nun ſind Vorſtellungen von Dingen, die keine Erſcheinungen ſind, von aller Anſchauung leer. — Alſo ſind ſie (an Erkenntniß) ſchlechterdings leer.

Was ſoll man hier an Herrn Eberhard bezweifeln: die Einſicht, oder die Aufrichtigkeit?

Von ſeiner gänzlichen Verkennung des wahren Sinnes der Kritik, und von der Grundloſigkeit deſſen, was er an die Stelle deſſelben zum Behuf eines beſſeren Syſtems ſetzen zu können vorgibt, können hier nur einige Belege gegeben werden; denn ſelbſt der entſchloſſenſte Streitgenoſſe des Herrn Eberhard würde über der Arbeit ermüden, die Momente ſeiner Einwendungen und Gegenbehauptungen in einen mit ſich ſelbſt ſtimmenden Zuſammenhang zu bringen.

Nachdem er S. 275 gefragt hat: „Wer (was) gibt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?“ ſo glaubt er wider die Kritik abgeſprochen zu haben, indem er S. 276 ſagt: „wir mögen wählen, welches wir wollen, — ſo kommen wir auf Dinge an ſich.“ Nun iſt ja das eben die beſtändige Behauptung der Kritik; nur daß ſie dieſen Grund des Stoffes ſinnlicher Vorſtellungen nicht ſelbſt wiederum in Dingen, als Gegenſtänden der Sinne, ſondern in etwas Ueberſinnlichem ſetzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniß haben können. Sie ſagt: die Gegenſtände, als Dinge an ſich, geben den Stoff zu empiriſchen Anſchauungen, (ſie enthalten den Grund, das Vorſtellungsvermögen, ſeiner Sinnlichkeit gemäß, zu beſtimmen,) aber ſie ſind nicht der Stoff derſelben.

Gleich darauf wird gefragt, wie der Verſtand nun jenen Stoff, (er mag gegeben ſein, woher er wolle,) bearbeite. Die Kritik bewies in der transſcendentalen Logik: daß dieſes durch Subſumtion der ſinnlichen (reinen oder empiriſchen) Anſchauungen unter die Kategorien geſchehe, welche Begriffe von Dingen überhaupt gänzlich im reinen Verſtande a priori gegründet ſein müſſen. Dagegen deckt Herr Eberhard S. 276—279 ſein Syſtem auf, dadurch, daß er ſagt: „Wir können keine allgemeinen Begriffe haben, die wir nicht von den Dingen, die wir durch die Sinnen wahrgenommen, oder von denen, deren wir uns in unſerer eigenen Seele bewußt ſind, abgezogen haben,“ welche Abſonderung von dem Einzelnen er dann in demſelben Abſatze genau beſtimmt. Dieſes iſt der erſte Actus des Verſtandes. Der zweite beſteht S. 279 darin: daß er aus jenem ſublimirten Stoffe wiederum Begriffe zuſammenſetzt. Vermittelſt der Abſtraction gelangte alſo der Verſtand (von den Vorſtellungen der Sinne) bis zu den Kategorien, und nun ſteigt er von da und den weſentlichen Stücken der Dinge zu den Attributen derſelben. So, heißt es S. 278, „erhält alſo der Verſtand mit

Hülfe der Vernunft neue zuſammengeſetzte Begriffe; ſo wie er ſelbſt, durch die Abſtraction zu immer allgemeineren und einfacheren hinaufſteigt, bis zu den Begriffen des Möglichen und Gegründeten“ u. ſ. w.

Dieſes Hinaufſteigen, (wenn nämlich das ein Hinaufſteigen heißen kann, was nur ein Abſtrahiren von dem Empiriſchen in dem Erfahrungsgebrauche des Verſtandes iſt, da dann das Intellectuelle, was wir ſelbſt nach der Naturbeſchaffenheit unſeres Verſtandes vorher a priori hineingelegt haben, nämlich die Kategorie, übrig bleibt,) iſt nur logiſch, nämlich zu allgemeineren Regeln, deren Gebrauch aber nur immer innerhalb dem Umfange möglicher Erfahrung bleibt, weil von dem Verſtandesgebrauch in derſelben jene Regeln eben abſtrahirt ſind, wo den Kategorien eine correſpondirende ſinnliche Anſchauung gegeben wird. — Zum wahren realen Hinaufſteigen, nämlich zu einer anderen Gattung Weſen, als überhaupt den Sinnen, ſelbſt den vollkommenſten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anſchauung, die wir intellectuell genannt haben, (weil, was zum Erkenntniß gehört und nicht ſinnlich iſt, keinen anderen Namen und Bedeutung haben kann,) erfordert werden, bei der wir aber der Kategorien nicht allein nicht mehr bedürften, ſondern dieſe auch bei einer ſolchen Beſchaffenheit des Verſtandes ſchlechterdings keinen Gebrauch haben würden. Wer uns nur einen ſolchen anſchauenden Verſtand eingeben, oder, liegt er etwa verborgener Weiſe in uns, ihn uns kennen lehren möchte?

Aber hiezu weiß nun Herr Eberhard auch Rath. Denn „es gibt nach S. 280—281 auch Anſchauungen, die nicht ſinnlich ſind, (aber auch nicht Anſchauungen des Verſtandes) — eine andere Anſchauung, als die ſinnliche in Raum und Zeit.“ — „Die erſten Elemente der concreten Zeit und die erſten Elemente des concreten Raums ſind keine Erſcheinungen (Objecte ſinnlicher Anſchauung) mehr.“ Alſo ſind ſie die wahren Dinge, die Dinge an ſich. Dieſe nichtſinnliche Anſchauung unterſcheidet er von der ſinnlichen S. 299 dadurch, daß ſie diejenige ſei, in welcher etwas „durch die Sinnen undeutlich oder verworren vorgeſtellt wird,“ und den Verſtand will er S. 295 durch das „Vermögen deutlicher Erkenntniß“ definirt haben. — Alſo beſteht der Unterſchied ſeiner nichtſinnlichen Anſchauung von der ſinnlichen darin, daß die einfachen Theile im concreten Raume und der Zeit in der ſinnlichen verworren, in der nichtſinnlichen aber deutlich vorgeſtellt werden. Natürlicher Weiſe wird auf dieſe Art die Forderung der Kritik in Abſicht auf die objective Realität des Begriffs von einfachen Weſen erfüllt, indem ihm eine correſpondirende (nur nicht ſinnliche) Anſchauung gegeben wird.

Das war nun ein Hinaufſteigen, um deſto tiefer zu fallen. Denn waren jene einfachen Weſen in die Anſchauung ſelbſt hinein vernünftelt, ſo waren ihre Vorſtellungen, als in der empiriſchen Anſchauung enthaltene Theile, bewieſen, und die Anſchauung blieb auch bei ihnen, was ſie in Anſehung des Ganzen war, nämlich ſinnlich. Das Bewußtſein einer Vorſtellung macht keinen Unterſchied in der ſpecifiſchen Beſchaffenheit derſelben; denn es kann mit allen Vorſtellungen verbunden werden. Das Bewußtſein einer empiriſchen Anſchauung heißt Wahrnehmung. Daß alſo jene vorgeblichen einfachen Theile nicht wahrgenommen werden, macht nicht den mindeſten Unterſchied von ihrer Beſchaffenheit, als ſinnlicher Anſchauungen, um etwa, wenn unſere Sinne geſchärft, zugleich auch die Einbildungskraft, das Mannigfaltige ihrer Anſchauung mit Bewußtſein aufzufaſſen, noch ſo ſehr erweitert würde, an ihnen, vermöge der Deutlichkeit *) dieſer Vorſtellung, etwas Nichtſinnliches

---

*) Denn es gibt auch eine Deutlichkeit in der Anſchauung, alſo auch der Vorſtellung des Einzelnen, nicht blos der Dinge im Allgemeinen (S. 295), welche äſthetiſch genannt werden kann, die von der logiſchen, durch Begriffe, ganz unterſchieden iſt, (ſo wie die, wenn ein neuholländiſcher Wilder zuerſt ein Haus zu ſehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile deſſelben zu unterſcheiden, ohne doch den mindeſten Begriff davon zu haben,) aber freilich in einem logiſchen Handbuch nicht enthalten ſein kann; weswegen es auch gar nicht zuläſſig iſt, ſtatt der Definition der Kritik, da Verſtand als Vermögen der Erkenntniß durch Begriffe erklärt wird, wie er verlangt, das Vermögen deutlicher Erkenntniß zu dieſem Behuf anzunehmen. Vornehmlich aber iſt die erſtere Erklärung darum die einzige angemeſſene, weil der Verſtand dadurch auch als transſcendentales

wahrzunehmen. — Hiebei wird vielleicht dem Leſer einfallen, zu fragen: warum, wenn Herr Eberhard nun einmal beim Erheben über die Sphäre der Sinnlichkeit (S. 169) iſt, er doch den Ausdruck des Nichtſinnlichen immer braucht und nicht vielmehr den des Ueberſinnlichen. Allein das geſchieht auch mit gutem Vorbedacht. Denn bei dem letzteren würde es gar zu ſehr in die Augen gefallen ſein, daß er es nicht aus der ſinnlichen Anſchauung, eben darum, weil ſie ſinnlich iſt, herausklauben konnte. Nichtſinnlich aber bezeichnet einen bloſen Mangel (z. B. des Bewußtſeins von etwas in der Vorſtellung eines Gegenſtandes der Sinne), und der Leſer wird es nicht ſofort inne, daß ihm dadurch eine Vorſtellung von wirklichen Gegenſtänden einer anderen Art in die Hand geſpielt werden ſoll. Ebenſo iſt es mit dem, wovon wir nachher reden wollen, dem Ausdrucke: allgemeine Dinge (ſtatt allgemeiner Prädicate der Dinge) bewandt, wodurch der Leſer glaubt eine beſondere Gattung von Weſen verſtehen zu müſſen, oder dem Ausdrucke nicht-identiſcher (ſtatt ſynthetiſcher) Urtheile. Es gehört viel Kunſt in der Wahl unbeſtimmter Ausdrücke dazu, um Armſeligkeiten dem Leſer für bedeutende Dinge zu verkaufen.

Wenn alſo Herr Eberhard den Leibnitz-Wolf'ſchen Begriff der Sinnlichkeit der Anſchauung recht ausgelegt hat: daß ſie blos in der

---

Vermögen urſprünglich aus ihm allein entſpringender Begriffe (der Kategorien) bezeichnet wird, da die zweite hingegen blos das logiſche Vermögen, allenfalls auch den Vorſtellungen der Sinne Deutlichkeit und Allgemeinheit, durch bloſe klare Vorſtellung und Abſonderung ihrer Merkmale zu verſchaffen, anzeigt. Es iſt aber Herrn Eberhard daran ſehr gelegen, den wichtigſten kritiſchen Unterſuchungen dadurch auszuweichen, daß er ſeinen Definitionen zweideutige Merkmale unterlegt. Dahin gehört auch der Ausdruck (S. 295 und anderwärts) einer Erkenntniß der allgemeinen Dinge; ein ganz verwerflicher ſcholaſtiſcher Ausdruck, der den Streit der Nominaliſten und Realiſten wieder erwecken kann, und der, ob er zwar in manchen metaphyſiſchen Compendien ſteht, doch ſchlechterdings nicht in die Transſcendentalphiloſophie, ſondern lediglich in die Logik gehört, indem er keinen Unterſchied in der Beſchaffenheit der Dinge, ſondern nur des Gebrauchs der Begriffe, ob ſie im Allgemeinen oder aufs Einzelne angewandt werden, anzeigt. Indeſſen dient dieſer Ausdruck doch, neben dem des Unbildlichen, um den Leſer einen Augenblick hinzuhalten, als ob dadurch eine beſondere Art von Objecten, z. B. die einfachen Elemente, gedacht würden.

Verworrenheit des Mannigfaltigen der Vorſtellungen in derſelben beſtehe, indeſſen daß dieſe doch die Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen, deren deutliches Erkenntniß aber auf dem Verſtande, (der die einfachen Theile in jener Anſchauung erkennt,) beruhe, ſo hat ja die Kritik jener Philoſophie nichts angedichtet und fälſchlich aufgebürdet, und es bleibt nur noch übrig auszumachen, ob ſie auch Recht habe, zu ſagen: dieſer Standpunct, den die letztere genommen hat, um die Sinnlichkeit (als ein beſonderes Vermögen der Receptivität) zu charakteriſiren, ſei unrichtig *). Er beſtätigt die Richtigkeit dieſer der Leibnitz'ſchen Philoſophie in der Kritik beigelegten Bedeutung des Begriffs der Sinnlichkeit S. 303 dadurch: daß er den ſubjectiven Grund der Erſcheinungen, als verworrener Vorſtellungen, im *Unvermögen* ſetzt, alle Merkmale (Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung) zu unterſcheiden, und indem er S. 377 die Kritik tadelt, daß ſie dieſen nicht angegeben habe, ſagt er: er beſtehe in den Schranken des Subjects. Daß, außer dieſen ſubjectiven Gründen der logiſchen Form der Anſchauung, die Erſcheinungen auch *objective* haben, behauptet die Kritik ſelbſt, und darin wird ſie Leibnitz'en nicht widerſtreiten. Aber daß, wenn dieſe objectiven Gründe (die einfachen Elemente) als Theile in den Erſcheinungen ſelbſt liegen, und blos der Verworrenheit wegen nicht als ſolche wahrgenommen, ſondern nur hineindemonſtrirt werden können, ſie ſinnliche und doch nicht blos ſinnliche, ſondern um der letzteren Urſache willen auch intellectuelle *Anſchauungen* heißen ſollen, das iſt ein

---

*) Herr Eberhard ſchilt und ereifert ſich auch auf eine beluſtigende Art S. 298 über die Vermeſſenheit eines ſolchen Tadels, (dem er obenein einen falſchen Ausdruck unterſchiebt.) Wenn es Jemandem einfiele den Cicero zu tadeln, daß er nicht gut Latein geſchrieben habe, ſo würde irgend ein *Scioppius* (ein bekannter grammatiſcher Eiferer) ihn ziemlich unſanft, aber doch mit Recht, in ſeine Schranken weiſen; denn, *was gut Latein ſei*, können wir nur aus dem Cicero (und ſeinen Zeitgenoſſen) lernen. Wenn Jemand aber einen Fehler in Plato's oder Leibnitz's Philoſophie anzutreffen glaubte, ſo wäre der Eifer darüber, daß ſogar an Leibnitz etwas zu tadeln ſein ſollte, lächerlich. Denn, *was philoſophiſch-richtig ſei*, kann und muß Keiner aus Leibnitz lernen, ſondern der Probirſtein, der dem Einen ſo nahe liegt, wie dem Anderen, iſt die gemeinſchaftliche Menſchenvernunft, und es gibt keinen *claſſiſchen Autor* der Philoſophie.

offenbarer Widerſpruch, und ſo kann Leibnitz's Begriff von der Sinnlichkeit und den Erſcheinungen nicht ausgelegt werden, und Herr Eberhard hat entweder eine ganz unrichtige Auslegung von deſſen Meinung gegeben, oder dieſe muß ohne Bedenken verworfen werden. Eins von Beiden: entweder die Anſchauung iſt dem Objecte nach ganz intellectuell, d. i. wir ſchauen die Dinge an, wie ſie an ſich ſind, und alsdenn beſteht die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit, die von einer ſolchen vielbefaſſenden Anſchauung unzertrennlich iſt; oder ſie iſt nicht intellectuell, wir verſtehen darunter nur die Art, wie wir von einem an ſich ſelbſt uns ganz unbekannten Object afficirt werden, und da beſteht die Sinnlichkeit ſo gar nicht in der Verworrenheit, daß vielmehr ihre Anſchauung immerhin auch den höchſten Grad der Deutlichkeit haben möchte und, wofern in ihr einfache Theile ſtecken, ſich auch auf dieſer ihre klare Unterſcheidung erſtrecken könnte, dennoch aber nicht im Mindeſten etwas mehr, als bloſe Erſcheinung enthalten würde. Beides zuſammen kann in einem und demſelben Begriffe der Sinnlichkeit nicht gedacht werden. Alſo, die Sinnlichkeit, wie Herr Eberhard Leibnitz'en den Begriff derſelben beilegt, unterſcheidet ſich von der Verſtandeserkenntniß entweder blos durch die logiſche Form (die Verworrenheit), indeſſen daß ſie dem Inhalte nach lauter Verſtandesvorſtellungen von Dingen an ſich enthält, oder ſie unterſcheidet ſich von dieſer auch transſcendental, d. i. dem Urſprung und Inhalte nach, indem ſie gar nichts von der Beſchaffenheit der Objecte an ſich, ſondern blos die Art, wie das Subject afficirt wird, enthält, ſie möchte übrigens ſo deutlich ſein, als ſie wollte. Im letzteren Falle iſt das die Behauptung der Kritik, welcher man die erſtere Meinung nicht entgegenſetzen kann, ohne die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit der Vorſtellungen zu ſetzen, welche die gegebene Anſchauung enthält.

Man kann den unendlichen Unterſchied zwiſchen der Theorie der Sinnlichkeit, als einer beſonderen Anſchauungsart, welche ihre a priori nach allgemeinen Principien beſtimmbare Form hat, und derjenigen, welche dieſe Anſchauung als blos empiriſche Apprehenſion der Dinge an ſich ſelbſt annimmt, die ſich nur durch die Undeutlichkeit der Vorſtellung von einer intellectuellen Anſchauung (als ſinnliche Anſchauung) auszeichne, nicht beſſer darlegen, als es Herr Eberhard wider ſeinen Willen thut. Aus dem Unvermögen, der Ohnmacht, und den Schranken der Vorſtellungskraft, (lauter Ausdrücke, deren ſich Herr Eberhard ſelbſt bedient,) kann man nämlich keine Erweiterungen des Erkenntniſſes, keine poſitiven Beſtimmungen der Objecte herleiten. Das gegebene Princip muß ſelbſt etwas Poſitives ſein, welches zu ſolchen Sätzen das Subſtrat ausmacht, aber freilich nur blos ſubjectiv, und nur inſofern von Objecten gültig, als dieſe nur für Erſcheinungen gelten. Wenn wir Herrn Eberhard ſeine einfachen Theile der Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung ſchenken und zugeben, daß er ihre Verbindung nach ſeinem Satze des Grundes auf die beſte Art, wie er kann, verſtändlich mache, wie und durch welche Schlüſſe will er nun die Vorſtellung des Raums, daß er als vollſtändiger Raum drei Abmeſſungen habe, imgleichen von ſeinen dreierlei Grenzen, davon zwei ſelbſt noch Räume, der dritte, nämlich der Punct, die Grenze aller Grenze iſt, aus ſeinen Begriffen von Monaden und der Verbindung derſelben durch Kräfte herausbekommen? Oder in Anſehung der Objecte des inneren Sinnes, wie will er die dieſem zum Grunde liegende Bedingung, die Zeit als Größe, aber nur von einer Abmeſſung, und als ſtetige Größe, (ſo wie auch der Raum iſt,) aus ſeinen einfachen Theilen, die ſeiner Meinung nach der Sinn zwar, nur nicht abgeſondert wahrnimmt, der Verſtand dagegen hinzudenkt, herausvernünfteln, und aus den Schranken, der Undeutlichkeit und mithin bloſen Mängeln ein ſo poſitives Erkenntniß, welches die Bedingungen der ſich unter allen am Meiſten a priori erweiternden Wiſſenſchaften (Geometrie und allgemeine Naturlehre) enthält, herleiten? Er muß alle dieſe Eigenſchaften für falſch und blos hinzugedichtet annehmen, (wie ſie denn auch jenen einfachen Theilen, die er annimmt, gerade widerſprechen), oder er muß die objective Realität derſelben nicht in den Dingen an ſich, ſondern in ihnen als Erſcheinungen ſuchen, d. i. indem er die Form ihrer Vorſtellung (als Objecten der ſinnlichen Anſchauung) im Subjecte und in der

Receptivität deſſelben ſucht, einer unmittelbaren Vorſtellung gegebener Gegenſtände empfänglich zu ſein, welche Form nun a priori, (auch bevor die Gegenſtände gegeben ſind,) die Möglichkeit eines mannigfaltigen Erkenntniſſes der Bedingungen, unter denen allein den Sinnen Objecte vorkommen können, begreiflich macht. Hiemit vergleiche man nun, was Herr Eberhard S. 370 ſagt: „Was der ſubjective Grund bei den Erſcheinungen ſei, hat Herr K. nicht beſtimmt. — Es ſind die Schranken des Subjects“, (das iſt nun ſeine Beſtimmung.) Man leſe und urtheile.

Ob ich „unter der Form der ſinnlichen Anſchauung die Schranken der Erkenntnißkraft verſtehe, wodurch das Mannigfaltige zu dem Bilde der Zeit und des Raums wird, oder dieſe Bilder im Allgemeinen ſelbſt“, darüber iſt Herr Eberhard (S. 391) ungewiß. — „Wer ſie ſich ſelbſt urſprünglich, nicht in ihren Gründen anerſchaffen denkt, der denkt ſich eine qualitatem occultam. Nimmt er aber eine von den beiden obigen Erklärungen an, ſo iſt ſeine Theorie, entweder ganz oder zum Theil in der Leibnitz'ſchen Theorie enthalten.“ S. 378 verlangt er über jene Form der Erſcheinung eine Belehrung, „ſie mag, ſagt er, ſanft oder rauh ſein.“ Ihm ſelbſt beliebt es in dieſem Abſchnitte den letzteren Ton vorzüglich anzunehmen. Ich will bei dem erſteren bleiben, der demjenigen geziemt, welcher überwiegende Gründe auf ſeiner Seite hat.

Die Kritik erlaubt ſchlechterdings keine anerſchaffenen oder angebornen Vorſtellungen; alle insgeſammt, ſie mögen zur Anſchauung oder zu Verſtandesbegriffen gehören, nimmt ſie als erworben an. Es gibt aber auch eine urſprüngliche Erwerbung, (wie die Lehrer des Naturrechts ſich ausdrücken,) folglich auch deſſen, was vorher gar noch nicht exiſtirt, mithin keiner Sache vor dieſer Handlung angehört hat. Dergleichen iſt, wie die Kritik behauptet, erſtlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unſer Erkenntnißvermögen von den Objecten, als in ihnen an ſich ſelbſt gegeben, her, ſondern bringt ſie aus ſich ſelbſt a priori zu Stande. Es muß aber doch ein Grund dazu im

Subjecte ſein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorſtellungen ſo und nicht anders entſtehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben ſind, bezogen werden können, und dieſer Grund wenigſtens iſt angeboren. (Da Herr Eberhard ſelbſt anmerkt, daß, um zu dem Ausdrucke, anerſchaffen, berechtigt zu ſein, man das Daſein Gottes ſchon als bewieſen vorausſetzen müſſe, warum bedient er ſich deſſelben dann in einer Kritik, welche mit der erſten Grundlage aller Erkenntniß zu thun hat, und nicht des alten Ausdrucks der angebornen?) Herr Eberhard ſagt S. 390: „die Gründe der allgemeinen, noch unbeſtimmten, Bilder von Raum und Zeit, und mit ihnen iſt die Seele erſchaffen“, iſt aber auf der folgenden Seite wieder zweifelhaft, ob ich unter der Form der Anſchauung, (ſollte heißen, dem Grunde aller Formen der Anſchauung) die Schranken der Erkenntnißkraft, oder jene Bilder ſelbſt verſtehe. Wie er das Erſtere auch nur auf zweifelhafte Art hat vermuthen können, läßt ſich gar nicht begreifen, da er ſich doch bewußt ſein muß, daß er jene Erklärungsart der Sinnlichkeit im Gegenſatze der Kritik durchſetzen wollte; das Zweite aber, nämlich daß er zweifelhaft iſt, ob ich nicht die unbeſtimmten Bilder von Zeit und Raum ſelbſt verſtehe, läßt ſich wohl erklären, aber nicht billigen. Denn wo habe ich jemals die Anſchauungen von Raum und Zeit, in welchen allererſt Bilder möglich ſind, ſelbſt Bilder genannt? (die jederzeit einen Begriff vorausſetzen, davon ſie die Darſtellung ſind, z. B. das unbeſtimmte Bild für den Begriff eines Triangels, dazu weder das Verhältniß der Seiten noch die Winkel gegeben ſind.) Er hat ſich in das trügliche Spielwerk, ſtatt ſinnlich den Ausdruck bildlich zu brauchen, ſo hinein gedacht, daß er ihn allenthalben begleitet. Der Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Anſchauung iſt keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnißvermögens, noch Bild; es iſt die bloſe eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, ſeiner ſubjectiven Beſchaffenheit gemäß eine Vorſtellung zu bekommen. Dieſer erſte formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanſchauung iſt allein angeboren, nicht die

Raumvorſtellung ſelbſt. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnißvermögen zuerſt zu der Vorſtellung eines Objects, (die jederzeit eine eigene Handlung iſt,) zu beſtimmen. So entſpringt die formale Anſchauung, die man Raum nennt, als urſprünglich erworbene Vorſtellung, (der Form äußerer Gegenſtände überhaupt,) deren Grund gleichwohl (als bloſe Receptivität) angeboren iſt und deren Erwerbung lange vor dem beſtimmten Begriffe von Dingen, die dieſer Form gemäß ſind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren iſt acquisitio derivativa, indem ſie ſchon allgemeine transſcendentale Verſtandesbegriffe vorausſetzt, die ebenſowohl nicht angeboren *), ſondern erworben ſind, deren acquisitio aber, wie jene des Raumes, ebenſowohl originaria iſt und nichts Angebornes, als die ſubjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemäßheit mit der Einheit der Apperception) vorausſetzt. Ueber dieſe Bedeutung des Grundes der Möglichkeit einer reinen ſinnlichen Anſchauung kann Niemand zweifelhaft ſein, als der, welcher die Kritik etwa mit Hülfe eines Wörterbuchs durchſtreift, aber nicht durchdacht hat.

Wie gar wenig Herr Eberhard die Kritik in ihren kläreſten Sätzen verſtehe, oder auch wie er ſie vorſätzlich mißverſtehe, davon kann Folgendes zum Beiſpiele dienen.

In der Kritik wurde geſagt: daß die bloſe Kategorie der Subſtanz, (ſo wie jede andere,) ſchlechterdings nichts weiter, als die logiſche Function, in Anſehung deren ein Object als beſtimmt gedacht wird, enthalte, und alſo dadurch allein gar kein Erkenntniß des Gegenſtandes, auch nur durch das mindeſte (ſynthetiſche) Prädicat, wofern wir ihm nicht eine ſinnliche Anſchauung unterlegen, erzeugt werde; woraus denn mit Recht gefolgert wurde, daß, da wir ohne Kategorien gar nicht von Dingen urtheilen können, vom Ueberſinnlichen ſchlechterdings kein Erkenntniß, (es verſteht ſich hiebei immer, in theoretiſcher Beziehung) möglich

---

*) In welchem Sinne Leibnitz das Wort angeboren nehme, wenn er es von gewiſſen Elementen der Erkenntniß braucht, wird hienach beurtheilt werden können. Eine Abhandlung von Hißmann im Deutſchen Mercur, October 1777, kann dieſe Beurtheilung erleichtern.

ſei. Herr Eberhard gibt S. 384—385 vor, dieſes Erkenntniß der reinen Kategorie der Subſtanz, auch ohne Beihülfe der ſinnlichen Anſchauung verſchaffen zu können: „es iſt die *Kraft*, welche die Accidenzen wirkt.“ Nun iſt ja aber die Kraft ſelber wiederum nichts Anderes, als eine Kategorie (oder das Prädicable derſelben), nämlich die der *Urſache*, von der ich gleichfalls behauptet habe, daß von ihr die objective Gültigkeit, ohne ihr untergelegte ſinnliche Anſchauung, eben ſo wenig könne bewieſen werden, als von der des Begriffs einer Subſtanz. Nun gründet er S. 385 dieſen Beweis auch wirklich auf Darſtellung der Accidenzen, mithin auch der Kraft, als ihrem Grunde, in der *ſinnlichen* (inneren) Anſchauung. Denn er bezieht den Begriff der Urſache wirklich auf eine Folge von Zuſtänden des Gemüths in der Zeit, von auf einander folgenden Vorſtellungen oder Graden derſelben, deren Grund „in dem, nach allen ſeinen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Veränderungen völlig beſtimmten Dinge“ enthalten ſei, „und darum, ſagt er, *iſt* dieſes Ding eine Kraft, darum iſt es eine Subſtanz.“ — Mehr verlangt ja aber die Kritik auch nicht, als die *Darſtellung* des Begriffs von Kraft, (welcher, beiläufig anzumerken, ganz etwas Anderes iſt, als der, dem er die Realität ſichern wollte, nämlich der Subſtanz)*), in der inneren ſinnlichen *Anſchauung*, und

---

*) Der Satz: das Ding (die Subſtanz) *iſt* eine Kraft, ſtatt des ganz natürlichen: die Subſtanz *hat* eine Kraft, iſt ein allen ontologiſchen Begriffen widerſtreitender und in ſeinen Folgen der Metaphyſik ſehr nachtheiliger Satz. Denn dadurch geht der Begriff der Subſtanz im Grunde ganz verloren, nämlich der der Inhärenz in einem Subjecte, ſtatt deſſen alsdenn der der Dependenz von einer Urſache geſetzt wird; recht ſo, wie es Spinoza haben wollte, welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urweſen, als ihrer gemeinſchaftlichen Urſache, indem er dieſe allgemeine wirkende Kraft ſelbſt zur Subſtanz machte, eben dadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte. Eine Subſtanz *hat* wohl, außer ihrem Verhältniſſe als *Subject* zu den Accidenzen (und deren Inhärenz) noch das Verhältniß zu ebendenſelben, als *Urſache* zu Wirkungen; aber jenes iſt nicht mit dem letzteren einerlei. Die Kraft iſt nicht das, was den Grund der Exiſtenz der Accidenzen enthält, (denn den enthält die Subſtanz;) ſondern iſt der Begriff von dem bloſen Verhältniſſe der Subſtanz zu den letzteren, *ſofern* ſie den Grund derſelben enthält, und dieſes Verhältniß iſt von dem der Inhärenz gänzlich unterſchieden.

die objective Realität einer Subſtanz, als Sinnenweſen, wird dadurch geſichert. Aber es war die Rede davon, ob jene Realität dem Begriffe von Kraft, als reiner Kategorie, d. i. auch ohne ihre Anwendung auf Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung, mithin als gültig auch von überſinnlichen d. i. bloſen Verſtandesweſen, könne bewieſen werden; da denn alles Bewußtſein, welches auf Zeitbedingungen beruht, mithin auch jede Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, ſammt dem ganzen Geſetze der Continuität des veränderten Gemüthszuſtandes wegfallen muß, und ſo nichts übrig bleibt, wodurch das Accidens gegeben worden und was dem Begriffe von Kraft zum Belege dienen könnte. Nun nehme er alſo, der Forderung gemäß, den Begriff vom Menſchen weg, (in welchem ſchon der Begriff eines Körpers enthalten iſt,) ingleichen den von Vorſtellungen, deren Daſein in der Zeit beſtimmbar iſt, mithin Alles, was Bedingungen der äußeren ſowohl, als inneren Anſchauung enthält, (denn das muß er thun, wenn er den Begriff der Subſtanz und einer Urſache als reine Kategorien, d. i. als ſolche, die allenfalls auch zum Erkenntniß des Ueberſinnlichen dienen könnten, ihrer Realität nach ſichern will,) ſo bleibt ihm vom Begriffe der Subſtanz nichts Anderes übrig, als der eines Etwas, deſſen Exiſtenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines bloſen Prädicates von einem anderen, gedacht werden muß; von dem der Urſache aber bleibt ihm nur der eines Verhältniſſes von Etwas zu etwas Anderem im Daſein, nach welchem, wenn ich das Erſtere ſetze, das Andere auch beſtimmt und nothwendig geſetzt wird. Aus dieſen Begriffen von beiden kann er nun ſchlechterdings kein Erkenntniß von dem ſo beſchaffenen Dinge herausbringen, ſogar nicht einmal, ob eine ſolche Beſchaffenheit auch nur möglich ſei, d. i. ob es irgend etwas geben könne, woran ſie angetroffen werde. Hieher darf jetzt die Frage nicht gezogen werden: ob, in Beziehung auf praktiſche Grundſätze a priori, wenn der Begriff von einem Dinge (als Noumen) zum Grunde liegt, alsdenn die Kategorie der Subſtanz und der Urſache nicht objective Realität in Anſehung der reinen praktiſchen Beſtimmung der Vernunft bekomme. Denn die Möglichkeit eines Dinges, was blos als Subject, und nicht immer wiederum als Prädicat von einem anderen exiſtiren könne, oder der Eigenſchaft, in Anſehung der Exiſtenz anderer das Verhältniß des Grundes, nicht umgekehrt das der Folge von ebendenſelben zu haben, muß zwar zu einem theoretiſchen Erkenntniß deſſelben durch eine dieſen Begriffen correſpondirende Anſchauung belegt werden, weil dieſer ohne das keine objective Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniß eines ſolchen Objects zu Stande gebracht werden würde; allein wenn jene Begriffe nicht conſtitutive, ſondern blos regulative Principien des Gebrauchs der Vernunft abgeben ſollen, (wie dieſes allemal der Fall mit der Idee eines Noumens iſt,) ſo können ſie auch als bloſe logiſche Functionen, die zu Begriffen von Dingen, deren Möglichkeit unerweislich iſt, ihren in praktiſcher Abſicht unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben, weil ſie alsdenn nicht als objective Gründe der Möglichkeit der Noumenen, ſondern als ſubjective Principien (des theoretiſchen oder praktiſchen Gebrauchs der Vernunft) in Anſehung der Phänomenen gelten. — Doch, wie geſagt, iſt hier noch immer blos von den conſtitutiven Principien der Erkenntniß der Dinge die Rede, und ob es möglich ſei, von irgend einem Objecte dadurch, daß ich blos durch Kategorien von ihm ſpreche, ohne dieſe durch Anſchauung, (welche bei uns immer ſinnlich iſt,) zu belegen, ein Erkenntniß zu bekommen, wie Herr Eberhard meint, es aber durch alle ſeine gerühmte Fruchtbarkeit der dürren ontologiſchen Wüſten nicht zu bewerkſtelligen vermag.

Zweiter Abſchnitt.

Die Auflöſung der Aufgabe:
Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?
nach Herrn Eberhard.

Dieſe Aufgabe, in ihrer Allgemeinheit betrachtet, iſt der Stein des Anſtoßes, woran alle metaphyſiſche Dogmatiker unvermeidlich ſcheitern müſſen, um den ſie daher ſo weit herumgehen, als es nur möglich iſt; wie ich denn noch keinen Gegner der Kritik gefunden habe, der ſich mit der Auflöſung derſelben, die für alle Fälle geltend wäre, befaßt hätte. Herr Eberhard, auf ſeinen Satz des Widerſpruchs und den des zureichenden Grundes, (den er doch nur als einen analytiſchen verträgt,) geſtützt, wagt ſich an dieſe Unternehmung; mit welchem Glück werden wir bald ſehen.

Herr Eberhard hat, wie es ſcheint, von dem, was die Kritik Dogmatismus nennt, keinen deutlichen Begriff. So ſpricht er S. 262 von apodiktiſchen Beweiſen, die er geführt haben will, und ſetzt hinzu: „wenn der ein Dogmatiker iſt, der mit Gewißheit Dinge an ſich annimmt, ſo müſſen wir uns, es koſte, was es wolle, dem Schimpf unterwerfen, Dogmatiker zu heißen" — und dann ſagt er S. 289: „daß die Leibnitz'ſche Philoſophie ebenſowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die Kant'ſche; denn ſie gründe ihren Dogmatismus auf eine genaue Zergliederung der Erkenntnißvermögen, was durch ein jedes möglich ſei." Nun — wenn ſie dieſes wirklich thut, ſo enthält ſie ja keinen Dogmatismus in dem Sinne, worin unſere Kritik dieſes Wort jederzeit nimmt.

Unter dem Dogmatismus der Metaphyſik verſteht dieſe nämlich das allgemeine Zutrauen zu ihren Principien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens ſelbſt, blos um ihres Gelingens willen; unter dem Skepticismus aber das, ohne vorhergegangene Kritik, gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen, blos um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen*). Der Kriticismus des Verfahrens mit Allem, was zur Metaphyſik gehört (der Zweifel des Aufſchubs), iſt dagegen die Maxime eines allgemeinen Mißtrauens gegen alle ſynthetiſchen Sätze derſelben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den weſentlichen Bedingungen unſerer Erkenntnißvermögen eingeſehen worden.

Von dem gegründeten Vorwurfe des Dogmatismus befreit man ſich alſo nicht dadurch, daß man, wie S. 262 geſchieht, ſich auf ſogenannte apodiktiſche Beweiſe ſeiner metaphyſiſchen Behauptungen beruft; denn das Fehlſchlagen derſelben, ſelbſt wenn kein ſichtbarer Fehler darin angetroffen wird, (welches gewiß oben der Fall nicht iſt,) iſt an ihnen ſo gewöhnlich, und die Beweiſe vom Gegentheil treten ihnen oft mit nicht minder großer Klarheit in den Weg, daß der

---

*) Das Gelingen im Gebrauche der Principien a priori iſt die durchgängige Beſtätigung derſelben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da ſchenkt man beinahe dem Dogmatiker ſeinen Beweis a priori. Das Mißlingen aber mit demſelben, welches den Skepticismus veranlaßt, findet nur in den Fällen Statt, wo lediglich Beweiſe a priori verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts beſtätigen oder widerlegen kann, und beſteht darin, daß Beweiſe a priori von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil darthun, in der allgemeinen Menſchenvernunft enthalten ſind. Die erſteren ſind auch nur Grundſätze der Möglichkeit der Erfahrung und in der Analytik enthalten. Weil ſie aber, wenn die Kritik ſie nicht vorher als ſolche wohl geſichert hat, leicht für Grundſätze, welche weiter, als blos für Gegenſtände der Erfahrung gelten, gehalten werden, ſo entſpringt ein Dogmatismus in Anſehung des Ueberſinnlichen. Die zweiten gehen auf Gegenſtände, nicht, wie jene, durch Verſtandesbegriffe, ſondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil ſich nun die Beweiſe, dazu die Principien lediglich für Erfahrungsgegenſtände gedacht worden, in ſolchem Falle nothwendig widerſprechen müſſen; ſo muß, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzſcheidung allein beſtimmen kann, nicht allein ein Skepticismus in Anſehung Alles deſſen, was durch bloſe Ideen der Vernunft gedacht wird, ſondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntniß a priori entſpringen, welcher denn zuletzt die allgemeine metaphyſiſche Zweifellehre herbeiführt.

Skeptiker, wenn er gleich gar nichts wider das Argument hervorzubringen wüßte, doch ſein non liquet dazwiſchen zu legen gar wohl berechtigt iſt. Nur wenn der Beweis auf dem Wege geführt worden, wo eine zur Reife gekommene Kritik vorher die Möglichkeit der Erkenntniß a priori und ihre allgemeinen Bedingungen ſicher angezeigt hat, kann ſich der Metaphyſiker vom Dogmatismus, der bei allen Beweiſen ohne jene doch immer blind iſt, rechtfertigen, und der Kanon der Kritik für dieſe Art der Beurtheilung iſt in der allgemeinen Auflöſung der Aufgabe enthalten: wie iſt ein ſynthetiſches Erkenntniß a priori möglich? Iſt dieſe Aufgabe vorher noch nicht aufgelöſet geweſen, ſo waren alle Metaphyſiker bis auf dieſen Zeitpunct vom Vorwurfe des blinden Dogmatismus oder Skepticismus nicht frei, ſie mochten nun durch anderweitige Verdienſte einen noch ſo großen Namen mit allem Rechte beſitzen.

Dem Herrn Eberhard beliebt es anders. Er thut, als ob ein ſolcher warnender Ruf, der durch ſo viel Beiſpiele in der transſcendentalen Dialektik gerechtfertigt wird, an den Dogmatiker gar nicht ergangen wäre, und nimmt, lange vor der Kritik unſeres Vermögens a priori ſynthetiſch zu urtheilen, einen von jeher ſehr beſtrittenen ſynthetiſchen Satz, nämlich daß Zeit und Raum und die Dinge in ihnen aus einfachen Elementen beſtehen, als ausgemacht an, ohne auch nur wegen der Möglichkeit einer ſolchen Beſtimmung des Sinnlichen durch Ideen des Ueberſinnlichen die mindeſte vorhergehende kritiſche Unterſuchung anzuſtellen, die ſich ihm durch den Widerſpruch der Mathematik gleichwohl aufdringen mußte, und gibt an ſeinem eigenen Verfahren das beſte Beiſpiel von dem, was die Kritik den Dogmatismus nennt, der aus aller Transſcendentalphiloſophie auf immer verwieſen bleiben muß, und deſſen Bedeutung ihm, wie ich hoffe, jetzt an ſeinem eigenen Beiſpiele verſtändlicher ſein wird.

Es iſt nun, ehe man an die Auflöſung jener Principal-Aufgabe geht, freilich unumgänglich nothwendig, einen deutlichen und beſtimmten Begriff davon zu haben, was die Kritik erſtlich unter ſynthetiſchen Urtheilen, zum Unterſchiede von den analytiſchen, überhaupt verſtehe; zweitens, was ſie mit dem Ausdrucke von dergleichen Urtheilen, als Urtheilen **a priori**, zum Unterſchiede von empiriſchen, ſagen wolle. — Das Erſtere hat die Kritik ſo deutlich und wiederholentlich dargelegt, als nur verlangt werden kann. Sie ſind Urtheile, durch deren Prädicat ich dem Subjecte des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädicat ausſage, welches letztere alſo das Erkenntniß über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytiſche Urtheile nicht geſchieht, die nichts thun, als das, was ſchon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vorzuſtellen und auszuſagen. — Das Zweite, nämlich was ein Urtheil **a priori**, zum Unterſchiede des empiriſchen ſei, macht hier keine Schwierigkeit, weil es ein in der Logik längſt bekännter und benannter Unterſchied iſt, und nicht, wie der erſtere, wenigſtens, (wie Herr Eberhard will,) unter einem neuen Namen auftritt. Doch iſt, um des Herrn Eberhard willen, hier nicht überflüſſig anzumerken: daß ein Prädicat, welches durch einen Satz **a priori** einem Subjecte beigelegt wird, eben dadurch als dem letzteren nothwendig angehörig (von den Begriffen deſſelben unabtrennlich) ausgeſagt wird. Solche Prädicate werden auch zum Weſen (der inneren Möglichkeit des Begriffs) gehörige (**ad essentiam***) **pertinentia**) Prädicate genannt, dergleichen folglich alle Sätze, die **a priori** gelten, enthalten müſſen; die übrigen, die nämlich vom Begriffe (unbeſchadet deſſelben) abtrennlichen, heißen außerweſentliche Merkmale (**extraessentialia**). Die erſteren gehören nun zum Weſen entweder als Beſtandſtücke deſſelben (**ut constitutiva**), oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demſelben (**ut rationata**). Die erſteren heißen weſentliche Stücke (**essentialia**), die alſo kein Prädicat enthalten, welches aus anderen in demſelben

---

*) Damit bei dieſem Worte auch der geringſte Schein einer Erklärung im Zirkel vermieden werde, kann man, ſtatt des Ausdrucks **ad essentiam**, den an dieſem Orte gleichgeltenden: **ad internam possibilitatem pertinentia**, brauchen.

Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte, und ihr Inbegriff macht das logiſche Weſen (essentia) aus; die zweiten werden Eigenſchaften (attributa) genannt. Die außerordentlichen Merkmale ſind entweder innere (modi), oder Verhältnißmerkmale (relationes), und können in Sätzen a priori nicht zu Prädicaten dienen, weil ſie vom Begriffe des Subjects abtrennlich und alſo nicht nothwendig mit ihm verbunden ſind. — Nun iſt klar, daß, wenn man nicht vorher ſchon irgend ein Kriterium eines ſynthetiſchen Satzes a priori gegeben hat, dadurch, daß man ſagt, ſein Prädicat ſei ein Attribut, auf keinerlei Weiſe der Unterſchied deſſelben von analytiſchen erhelle. Denn dadurch, daß es ein Attribut genannt wird, wird weiter nichts geſagt, als daß es als nothwendige Folge vom Weſen abgeleitet werden könne; ob analytiſch, nach dem Satze des Widerſpruchs, oder ſynthetiſch, nach irgend einem anderen Grundſatze, das bleibt dabei gänzlich unbeſtimmt. So iſt in dem Satze: ein jeder Körper iſt theilbar, das Prädicat ein Attribut, weil es von einem weſentlichen Stücke des Begriffs des Subjects, nämlich der Ausdehnung, als nothwendige Folge abgeleitet werden kann. Es iſt aber ein ſolches Attribut, welches als nach dem Satze des Widerſpruchs zu dem Begriffe des Körpers gehörig vorgeſtellt wird, mithin der Satz ſelber, unerachtet er ein Attribut vom Subjecte ausſagt, dennoch analytiſch. Dagegen iſt die Beharrlichkeit auch ein Attribut der Subſtanz; denn ſie iſt ein ſchlechterdigs nothwendiges Prädicat derſelben, aber im Begriffe der Subſtanz ſelber nicht enthalten, kann alſo durch keine Analyſis aus ihm (nach dem Satze des Widerſpruchs) gezogen werden, und der Satz: eine jede Subſtanz iſt beharrlich, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Wenn es alſo von einem Satze heißt: er habe zu ſeinem Prädicat ein Attribut des Subjects, ſo weiß Niemand, ob jener analytiſch oder ſynthetiſch ſei; man muß alſo hinzuſetzen: er enthalte ein ſynthetiſches Attribut, d. i. ein nothwendiges, (obzwar abgeleitetes,) mithin a priori kennbares Prädicat in einem ſynthetiſchen Urtheile. Alſo iſt nach Herrn Eberhard die Erklärung ſynthetiſcher Urtheile a priori: ſie ſind Urtheile, welche ſynthetiſche Attribute von den Dingen ausſagen. Herr Eberhard ſtürzt ſich in dieſe Tautologie, um, wo möglich, nicht allein etwas Beſſeres und Beſtimmteres von der Eigenthümlichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori zu ſagen, ſondern auch mit der Definition derſelben zugleich ihr allgemeines Princip anzuzeigen, wornach ihre Möglichkeit beurtheilt werden kann, welches die Kritik nur durch mancherlei beſchwerliche Bemühungen zu leiſten vermochte. Nach ihm ſind S. 315 „analytiſche Urtheile ſolche, deren Prädicat das Weſen, oder einige von den weſentlichen Stücken des Subjects ausſagen; ſynthetiſche Urtheile aber S. 316, wenn ſie nothwendige Wahrheiten ſind, haben Attribute zu ihren Prädicaten.“ Durch das Wort Attribut bezeichnete er die ſynthetiſchen Urtheile als Urtheile a priori (wegen der Nothwendigkeit ihrer Prädicate), aber zugleich als ſolche, die rationata des Weſens, nicht das Weſen ſelbſt oder einige Stücke deſſelben ausſagen, und gibt alſo Anzeige auf den Satz des zureichenden Grundes, vermittelſt deſſen ſie allein vom Subjecte prädicirt werden können, und verließ ſich darauf, man werde nicht bemerken, daß dieſer Grund hier nur ein logiſcher Grund ſein dürfe, nämlich der nichts weiter bezeichnet, als daß das Prädicat, zwar nur mittelbar, aber immer doch dem Satze des Widerſpruchs zufolge aus dem Begriffe des Subjects hergeleitet werde, wodurch es dann, unerachtet es ein Attribut ausſagt, doch analytiſch ſein kann und alſo das Kennzeichen eines ſynthetiſchen Satzes nicht bei ſich führt. Daß es ein ſynthetiſches Attribut ſein müſſe, um den Satz, dem es zum Prädicate dient, der letzteren Klaſſe beizählen zu können, hütete er ſich ſorgfältig herauszuſagen, unerachtet es ihm wohl beigefallen ſein muß, daß dieſe Einſchränkung nothwendig ſei; weil ſonſt die Tautologie gar zu klar in die Augen gefallen ſein würde, und ſo brachte er ein Ding heraus, was dem Unerfahrenen neu und von Gehalt zu ſein ſcheint, in der That aber dieſer leicht durchzuſehender Dunſt iſt.

Man ſieht nun auch, was ſein Satz des zureichenden Grundes ſagen will, den er eben ſo vortrug, daß man, (vornehmlich nach dem Beiſpiele, das er dabei angeführt, zu urtheilen,) glauben ſollte, er hätte ihn vom Realgrunde verſtanden, da Grund und

Folge realiter von einander unterſchieden ſind, und der Satz, der ſie verbindet, auf die Weiſe ein ſynthetiſcher Satz iſt. Keinesweges! vielmehr hat er ſich wohlbedächtig damals ſchon auf die künftigen Fälle ſeines Gebrauchs vorgeſehen und ihn ſo unbeſtimmt abgefaßt, damit er ihm gelegentlich eine Bedeutung geben könnte, wie es Noth thäte, mithin ihn auch bisweilen zum Princip analytiſcher Urtheile brauchen könnte, ohne daß der Leſer es doch bemerkte. Iſt denn der Satz: ein jeder Körper iſt theilbar, darum weniger analytiſch, weil ſein Prädicat allererſt aus dem unmittelbar zum Begriffe Gehörigen (dem weſentlichen Stücke), nämlich der Ausdehnung, durch Analyſis gezogen werden kann? Wenn von einem Prädicate, welches nach dem Satze des Widerſpruchs unmittelbar an einem Begriffe erkannt wird, ein anderes, welches gleichfalls nach dem Satze des Widerſpruchs von dieſem abgeleitet wird, gefolgert wird: iſt alsdann der letztere weniger nach dem Satze des Widerſpruchs von dem erſteren abgeleitet, als dieſes?

Vor der Hand iſt alſo erſtlich die Hoffnung zur Erklärung ſynthetiſcher Sätze a priori durch Sätze, die Attribute ihres Subjects zu Prädicaten haben, zernichtet, wenn man nicht zu dieſen, daß ſie ſynthetiſch ſind, hinzuſetzen und ſo eine offenbare Tautologie begehen will; zweitens dem Satze des zureichenden Grundes, wenn er ein beſonderes Princip abgeben ſoll, Schranken geſetzt, daß er, als ein ſolcher, niemals anders, als ſofern er eine ſynthetiſche Verknüpfung der Begriffe berechtigt, in der Transſcendentalphiloſophie zugelaſſen werde. Hiemit mag man nun den freudigen Ausruf des Verfaſſers S. 317 vergleichen: „So hätten wir alſo bereits die Unterſcheidung der Urtheile in analytiſche und ſynthetiſche und zwar mit der ſchärfſten Angabe ihrer Grenzbeſtimmung, (daß die erſten blos auf die Eſſentialien, die zweiten lediglich auf Attribute gehen,) aus dem fruchtbarſten und einleuchtendſten Eintheilungsgrunde, (dieſes deutet auf ſeine oben gerühmten fruchtbaren Felder der Ontologie,) hergeleitet und mit der völligſten Gewißheit, daß die Eintheilung ihren Eintheilungsgrund gänzlich erſchöpft."

Indeſſen ſcheint Herr Eberhard bei dieſem triumphirenden Ausruf des Sieges doch nicht ſo ganz gewiß zu ſein. Denn S. 318, nachdem er es für ganz ausgemacht angenommen, daß Wolf und Baumgarten daſſelbe, was die Kritik nur unter einem anderen Namen auf die Bahn bringe, längſt gekannt und ausdrücklich, obzwar anders bezeichnet hätten, wird er auf einmal ungewiß, welche Prädicate in ſynthetiſchen Urtheilen ich wohl meinen möge, und nun wird eine Staubwolke von Diſtinctionen und Claſſificationen der Prädicate, die in Urtheilen vorkommen können, erregt, daß davor die Sache, wovon die Rede iſt, nicht mehr geſehen werden kann; Alles, um zu beweiſen, daß ich die ſynthetiſchen Urtheile, vornehmlich die a priori, zum Unterſchiede von den analytiſchen, *anders habe definiren ſollen*, als ich gethan habe. Die Rede iſt hier auch gar noch nicht von meiner Art der Auflöſung der Frage, wie dergleichen Urtheile möglich ſind, ſondern nur, was ich darunter *verſtehe*, und daß, wenn ich in ihnen eine Art Prädicate annehme, ſie (S. 319) zu *weit*, verſtehe ich ſie aber von einer anderen Art, ſie (S. 320) zu *enge* ſei. Nun iſt aber klar, daß, wenn ein Begriff allererſt aus der Definition hervorgeht, es unmöglich iſt, daß er zu enge oder zu weit ſei, denn er bedeutet alsdenn nichts mehr, auch nichts weniger, als was die Definition von ihm ſagt. Alles, was man dieſer noch vorwerfen könnte, wäre: daß ſie etwas an ſich Unverſtändliches, was alſo zum Erklären gar nicht taugt, enthalte. Der größte Künſtler im Verdunkeln deſſen, was klar iſt, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von *ſynthetiſchen* Sätzen gibt, nichts ausrichten: ſie ſind Sätze, deren Prädicat mehr in ſich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; mit anderen Worten, durch deren Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demſelben nicht enthalten war; *analytiſche* ſind ſolche, deren Prädicat nur ebendaſſelbe enthält, was in dem Begriffe des Subjects dieſer Urtheile gedacht war. Nun mag das Prädicat der erſteren Art Sätze, wenn ſie Sätze a priori ſind, ein Attribut (von dem Subject des Urtheils), oder wer weiß was Anderes ſein, ſo darf dieſe Beſtimmung, ja ſie *muß* nicht in die Definition kommen, wenn es auch auf eine ſo belehrende Art, wie Herr Eberhard es ausgeführt hat, von dem Subjecte bewieſen wäre; das gehört zur Deduction der Möglichkeit der Erkenntniß der Dinge durch ſolche Art Urtheile, die allererſt *nach* der Definition erſcheinen muß. Nun findet er aber die Definition unverſtändlich, zu weit oder zu enge, weil ſie dieſer ſeiner vermeinten näheren Beſtimmung des Prädicats ſolcher Urtheile nicht anpaßt.

Um eine ganz klare, einfache Sache ſo ſehr als möglich in Verwirrung zu bringen, bedient ſich Herr Eberhard allerlei Mittel, die aber eine für ſeine Abſicht ganz widrige Wirkung thun.

S. 308 heißt es: „die ganze Metaphyſik enthält, wie Herr Kant behauptet, *lauter analytiſche Urtheile*“ und führt, als Beleg ſeiner Zumuthung, eine Stelle aus den Prolegomenen S. 33 †) an. Er ſpricht dieſes ſo aus, als ob ich es von der Metaphyſik *überhaupt* ſagte, da doch an dieſem Orte ſchlechterdings nur von der *bisherigen* Metaphyſik, *ſofern ihre Sätze auf gültige Beweiſe gegründet* ſind, die Rede iſt. Denn von der Metaphyſik an ſich heißt es S. 36 ††) der Prolegomena: „*eigentlich metaphyſiſche* Urtheile ſind insgeſammt ſynthetiſch.“ Aber auch von der bisherigen wird in den Prolegomenen unmittelbar nach der angeführten Stelle geſagt: „daß ſie *auch ſynthetiſche Sätze* vertrage, die *man ihr gerne einräumt*, die ſie aber niemals a priori *bewieſen* habe.“ Alſo nicht, daß die bisherige Metaphyſik keine ſynthetiſchen Sätze, (denn ſie hat deren mehr, als zuviel,) und unter dieſen auch ganz wahre Sätze enthalte, (die nämlich die Principien einer möglichen Erfahrung ſind,) ſondern nur daß ſie keinen derſelben aus Gründen a priori *bewieſen* habe, wird an der gedachten Stelle behauptet, und um dieſe meine Behauptung zu widerlegen, hätte Herr Eberhard nur einen dergleichen apodiktiſch bewieſenen Satz anführen dürfen; denn der vom zureichenden Grunde, mit ſeinem Beweiſe, S. 163—164 ſeines Magazins, wird meine Behauptung wahrlich nicht widerlegen. Ebenſo angedichtet iſts auch S. 314, „daß ich behaupte, die Mathematik ſei die einzige Wiſſenſchaft, die ſynthetiſche Urtheile **a priori** enthalte." Er hat die Stelle nicht angeführt, wo dieſes von mir geſagt ſein ſolle; daß aber vielmehr das Gegentheil von mir umſtändlich behauptet ſei, müßte ihm der zweite Theil der transſcendentalen Hauptfrage, wie reine Naturwiſſenſchaft möglich ſei (Prolegomena S. 71 bis 124) †), unverfehlbar vor Augen ſtellen, wenn es ihm nicht beliebte gerade das Gegentheil davon zu ſehen. S. 318 ſchreibt er mir die Behauptung zu: „die Urtheile der Mathematik ausgenommen, wären nur die Erfahrungsurtheile ſynthetiſch," da doch die Kritik (erſte Aufl. S. 158 bis 235) ††) die Vorſtellung eines ganzen Syſtems von metaphyſiſchen und zwar ſynthetiſchen Grundſätzen aufſtellt und ſie durch Beweiſe **a priori** darthut. Meine Behauptung war: daß gleichwohl dieſe Grundſätze nur Principien der Möglichkeit der Erfahrung ſind; er macht daraus, „daß ſie nur Erfahrungsurtheile ſind," mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung nenne, eine Folge derſelben. So wird Alles, was aus der Kritik in ſeine Hände kommt, vorher verdreht und verunſtaltet, um es einen Augenblick im falſchen Lichte erſcheinen zu laſſen.

---

†) ſ. oben S. 183.

††) ſ. oben S. 185.

Noch ein anderes Kunſtſtück, um in ſeinen Gegenbehauptungen ja nicht feſtgehalten zu werden, iſt: daß er ſie in ganz allgemeinen Ausdrücken und ſo abſtract, als ihm nur möglich, vorträgt und ſich hütet ein Beiſpiel anzuführen, daran man ſicher erkennen könne, was er damit wolle. So theilt er S. 318 die Attribute in ſolche ein, die entweder **a priori** oder **a posteriori** erkannt werden, und ſagt: es ſchiene ihm, ich verſtehe unter meinen ſynthetiſchen Urtheilen „blos die nicht ſchlechterdings nothwendigen Wahrheiten, und von den ſchlechterdings nothwendigen die letztere Art Urtheile, deren nothwendige Prädicate nur a posteriori von dem menſchlichen Verſtande erkannt werden können.“ Dagegen ſcheint es mir, daß mit dieſen Worten etwas Anderes habe geſagt werden ſollen, als er wirklich geſagt hat; denn ſo, wie ſie da ſtehen, iſt darin ein offenbarer Widerſpruch. Prädicate, die nur a posteriori und doch als nothwendig erkannt werden, imgleichen Attribute von ſolcher Art, die man nämlich nach S. 321 „aus dem Weſen des Subjects nicht herleiten kann,“ ſind nach der Erklärung, die Herr Eberhard ſelbſt oben von den letzteren angab, ganz undenkbare Dinge. Wenn nun darunter dennoch etwas gedacht, und der Einwurf, den Herr Eberhard von dieſer wenigſtens unverſtändlichen Diſtinction gegen die Brauchbarkeit der Definition, welche die Kritik von ſynthetiſchen Urtheilen gab, beantwortet werden ſoll, ſo müßte er von jener ſeltſamen Art von Attributen doch wenigſtens ein Beiſpiel geben; ſo aber kann ich einen Einwurf nicht widerlegen, mit dem ich keinen Sinn zu verbinden weiß. Er vermeidet, ſo viel er kann, Beiſpiele aus der Metaphyſik anzuführen, ſondern hält ſich, ſo lange es möglich iſt, an die aus der Mathematik, woran er auch ſeinem Intereſſe ganz gemäß verfährt. Denn er will dem harten Vorwurfe, daß die bisherige Metaphyſik ihre ſynthetiſchen Sätze a priori ſchlechterdings nicht beweiſen könne, (weil ſie ſolche, als von Dingen an ſich ſelbſt gültig, aus ihren Begriffen beweiſen will,) ausweichen, und wählt daher immer Beiſpiele aus der Mathematik, deren Sätze auf ſtrenge Beweiſe gegründet werden, weil ſie Anſchauung a priori zum Grunde legen, welche er aber durchaus nicht als weſentliche Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Sätze a priori gelten laſſen kann, wenn er nicht zugleich alle Hoffnung aufgeben will, ſein Erkenntniß bis zum Ueberſinnlichen, dem keine uns mögliche Anſchauung correſpondirt, zu erweitern, und ſo ſeine fruchtverheißenden Felder der Pſychologie und Theologie unangebaut laſſen will. Wenn man alſo ſeiner Einſicht, oder auch ſeinem Willen, in einer ſtreitigen Sache Aufſchluß zu verſchaffen, nicht ſonderlich Beifall geben kann, ſo muß man doch ſeiner Klugheit Gerechtigkeit widerfahren laſſen, keine auch nur ſcheinbaren Vortheile unbenutzt zu laſſen.

---

†) ſ. oben S. 211—248.

††) ſ. Bd. II. S. 171—235.

Trägt es ſich aber zu, daß Herr Eberhard, wie von ungefähr, auf ein Beiſpiel aus der Metaphyſik ſtößt, ſo verunglückt er damit jederzeit und zwar ſo, daß es gerade das Gegentheil von dem beweiſt, was er dadurch hat beſtätigen wollen. Eben hatte er beweiſen wollen, daß es außer dem Satze des Widerſpruchs noch ein anderes Princip der Möglichkeit der Dinge geben müſſe, und ſagt doch, daß dieſes aus dem Satze des Widerſpruchs gefolgert werden müßte, wie er es denn auch wirklich davon abzuleiten verſucht. Nun ſagt er S. 329: „der Satz: alles Nothwendige iſt ewig, alle nothwendige Wahrheiten ſind ewige Wahrheiten, iſt *augenſcheinlich* ein *ſynthetiſcher* Satz, und doch kann er a priori erkannt werden.“ Er iſt aber *augenſcheinlich analytiſch*, und man kann aus dieſem Beiſpiele hinreichend erſehen, welchen verkehrten Begriff ſich Herr Eberhard von dieſem Unterſchiede der Sätze, den er doch ſo aus dem Grunde zu kennen vorgibt, noch immer mache. Denn Wahrheit wird er doch nicht als ein beſonderes, in der Zeit exiſtirendes Ding anſehen wollen, deſſen Daſein entweder ewig ſei, oder nur eine gewiſſe Zeit daure. Daß alle Körper ausgedehnt ſind, iſt nothwendig und ewig wahr, ſie ſelbſt mögen nun exiſtiren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch d. i. ewig exiſtiren. Der Satz will nur ſagen: ſie hängen nicht von der Erfahrung ab, (die zu irgend einer Zeit angeſtellt werden muß,) und ſind alſo auf gar keine Zeitbedingung beſchränkt, d. i. ſie ſind a priori als Wahrheiten erkennbar, welches mit dem Satze: ſie ſind als nothwendige Wahrheiten erkennbar, ganz identiſch iſt.

Ebenſo iſt es auch mit dem S. 325 angeführten Beiſpiele bewandt, wobei man zugleich ein Beiſpiel ſeiner Genauigkeit in Berufung auf Sätze der Kritik bemerken muß, indem er ſagt: „ich ſehe nicht, wie man der Metaphyſik alle ſynthetiſchen Urtheile abſprechen wolle.“ Nun hat die Kritik, weit gefehlt dieſes zu thun, vielmehr, (wie ſchon vorher gemeldet worden,) ein ganzes und in der That vollſtändiges Syſtem ſolcher Urtheile als wahrer Grundſätze aufgeführt; nur hat ſie zugleich gezeigt, daß dieſe insgeſammt nur die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung (als

Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung) ausſagen, und alſo auch lediglich auf Gegenſtände, ſofern ſie in der Anſchauung gegeben werden können, anwendbar ſind. Das metaphyſiſche Beiſpiel, was er nun von ſynthetiſchen Sätzen a priori, doch mit der behutſamen Einſchränkung: wenn die Metaphyſik einen ſolchen Satz bewieſe, anführt: „alle endlichen Dinge ſind veränderlich, und das unendliche Ding iſt unveränderlich," iſt in beiden analytiſch. Denn realiter d. i. dem Daſein nach veränderlich iſt das, deſſen Beſtimmungen in der Zeit einander folgen können; mithin iſt nur das veränderlich, was nicht anders, als in der Zeit exiſtiren kann. Dieſe Bedingung aber iſt nicht nothwendig mit dem Begriffe eines endlichen Dinges überhaupt, (welches nicht alle Realität hat,) ſondern nur mit einem Dinge als Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung verbunden. Da nun Herr Eberhard ſeine Sätze a priori als von dieſer letzteren Bedingung unabhängig behaupten will, ſo iſt ſein Satz, daß alles Endliche, als ein ſolches, (d. i. um ſeines bloſen Begriffs willen, mithin auch als Noumenon) veränderlich ſei, falſch. Alſo müßte der Satz: alles Endliche iſt als ein ſolches veränderlich, nur von der Beſtimmung ſeines Begriffs, mithin logiſch verſtanden werden, da dann unter veränderlich dasjenige gemeint wird, was durch ſeinen Begriff nicht durchgängig beſtimmt iſt, mithin was auf mancherlei entgegengeſetzte Art beſtimmt werden kann. Alsdenn aber wäre der Satz: daß endliche Dinge, d. i. alle, außer dem allerrealſten, logiſch (in Abſicht auf den Begriff, den man ſich von ihnen machen kann,) veränderlich ſind, ein analytiſcher Satz; denn es iſt ganz identiſch, zu ſagen: ein endliches Ding denke ich mir dadurch, daß es nicht alle Realität habe, und zu ſagen: durch dieſen Begriff von ihm iſt nicht beſtimmt, welche, oder wie viel Realität ich ihm beilegen ſolle; d. i. ich kann ihm bald dieſes, bald jenes beilegen und, dem Begriff von der Endlichkeit deſſelben unbeſchadet, die Beſtimmung deſſelben auf mancherlei Weiſe verändern. Eben auf dieſelbe Art, nämlich logiſch, iſt das unendliche Weſen unveränderlich; weil, wenn darunter dasjenige Weſen verſtanden wird, was, vermöge des Begriffs von ihm, nichts, als

Realität zum Prädicate haben kann, mithin durch denſelben ſchon durchgängig, (wohl zu verſtehen, in Anſehung der Prädicate, von denen wir, ob ſie wahrhaftig real ſind, oder nicht, gewiß ſind,) beſtimmt iſt, ſeinem Begriffe unbeſchadet, an die Stelle keines einzigen Prädicats deſſelben ein anderes geſetzt werden kann; aber da erhellt auch zugleich: daß dieſer Satz ein blos analytiſcher Satz ſei, der nämlich kein anderes Prädicat ſeinem Subjecte beilegt, als aus dieſem durch den Satz des Widerſpruchs entwickelt werden kann *). Wenn man mit bloſen Begriffen ſpielt, um deren objective Realität einem nichts zu thun iſt, ſo kann man viel dergleichen täuſchende Erweiterungen der Wiſſenſchaft ſehr leicht herausbringen, ohne Anſchauung zu bedürfen, welches aber ganz anders lautet, ſobald man auf vermehrte Erkenntniß des Objects hinausgeht. Zu einer ſolchen, aber blos ſcheinenden, Erweiterung gehört auch der Satz: das unendliche Weſen, (in jener metaphyſiſchen Bedeutung genommen,) iſt ſelbſt nicht realiter veränderlich, d. i. ſeine Beſtimmungen

---

*) Zu den Sätzen, die blos in die Logik gehören, aber ſich durch die Zweideutigkeit ihres Ausdrucks für in die Metaphyſik gehörige einſchleichen, und ſo, ob ſie gleich analytiſch ſind, für ſynthetiſch gehalten werden, gehört auch der Satz: die Weſen der Dinge ſind unveränderlich, d. i. man kann in dem, was weſentlich zu ihrem Begriffe gehört, nichts ändern, ohne dieſen Begriff ſelber zugleich mit aufzuheben. Dieſer Satz, welcher in Baumgarten's Metaphyſik §. 132, und zwar im Hauptſtücke von dem Veränderlichen und Unveränderlichen ſteht, wo, (wie es auch recht iſt,) Veränderung durch die Exiſtenz der Beſtimmungen eines Dinges nach einander (ihre Succeſſion), mithin durch die Folge derſelben in der Zeit erklärt wird, lautet ſo, als ob dadurch ein Geſetz der Natur, welches unſeren Begriff von den Gegenſtänden der Sinne, (vornehmlich da von der Exiſtenz in der Zeit die Rede iſt,) erweiterte, vorgetragen würde. Daher auch Lehrlinge dadurch etwas Erhebliches gelernt zu haben glauben, und z. B. die Meinung einiger Mineralogen, als ob Kieſelerde wohl nach und nach in Thonerde verwandelt werden könne, dadurch kurz und gut abfertigen, daß ſie ſagen: die Weſen der Dinge ſind unveränderlich. Allein dieſer metaphyſiſche Sinnſpruch iſt ein armer identiſcher Satz, der mit dem Daſein der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu thun hat, ſondern gänzlich zur Logik gehört und etwas einſchärft, was ohnedem keinem Menſchen zu leugnen einfallen kann, nämlich daß, wenn ich den Begriff von einem und demſelben Object behalten will, ich nichts an ihm abändern, d. i. das Gegentheil von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädiciren müſſe.

folgen in ihm nicht in der Zeit, (darum, weil ſein Daſein, als bloſen Noumens, ohne Widerſpruch nicht in der Zeit gedacht werden kann,) welches ebenſowohl ein blos analytiſcher Satz iſt, wenn man die ſynthetiſchen Principien von Raum und Zeit als formalen Anſchauungen der Dinge, als Phänomenen, vorausſetzt. Denn da iſt er mit dem Satze der Kritik: *der Begriff des allerrealſten Weſens iſt kein Begriff eines Phänomens*, identiſch, und weit gefehlt, daß er das Erkenntniß des unendlichen Weſens als ſynthetiſcher Satz erweitern ſollte, ſo ſchließt er vielmehr ſeinen Begriff dadurch, daß er ihm die Anſchauung abſpricht, von aller Erweiterung aus. — Noch iſt anzumerken, daß Herr Eberhard, indem er obbenannte Sätze aufſtellt, behutſam hinzuſetzt: „wenn die Metaphyſik ſie beweiſen kann.“ Ich habe den Beweisgrund deſſelben ſofort mit angezeigt, durch den ſie, als ob er einen ſynthetiſchen Satz mit ſich führte, zu täuſchen pflegt, und der auch der einzige mögliche iſt, um Beſtimmungen, (wie die des Unveränderlichen,) die, auf das logiſche Weſen (des Begriffs) bezogen, eine gewiſſe Bedeutung haben, nachher vom Realweſen (der Natur des Objects) in ganz anderer Bedeutung zu brauchen. Der Leſer darf ſich daher nicht durch dilatoriſche Antworten, (die am Ende doch auf den lieben Baumgarten auslaufen werden, der auch Begriff für Sache nimmt,) hinhalten laſſen, ſondern kann auf der Stelle ſelbſt urtheilen.

Man ſieht aus der ganzen Verhandlung dieſer Nummer: daß Herr Eberhard von ſynthetiſchen Urtheilen **a priori** entweder ſchlechterdings keinen Begriff habe, oder, welches wahrſcheinlicher iſt, ihn abſichtlich ſo zu verwirren ſuche, damit der Leſer über das, was er mit Händen greifen kann, zweifelhaft werde. Die zwei einzigen metaphyſiſchen Beiſpiele, die er, ob ſie gleich, genau beſehen, analytiſch ſind, doch gerne für ſynthetiſch möchte durchſchlüpfen laſſen, ſind: alle nothwendige Wahrheiten ſind *ewig*, (hier hätte er eben ſo gut das Wort *unveränderlich* brauchen können,) und: das nothwendige Weſen iſt *unveränderlich*. Die Armuth an Beiſpielen, indeſſen daß ihm die Kritik eine Menge derſelben, die ächt ſynthetiſch ſind, darbot, läßt ſich gar wohl erklären. Es war ihm daran gelegen, ſolche Prädicate für ſeine Urtheile zu haben, die er als Attribute des Subjects aus deſſen bloſem Begriffe beweiſen konnte. Da dieſes nun, wenn das Prädicat ſynthetiſch iſt, gar nicht angeht, ſo mußte er ſich ein ſolches ausſuchen, womit man ſchon in der Metaphyſik gewöhnlich geſpielt hat, indem man es bald in blos logiſcher Beziehung auf den Begriff des Subjects, bald in realer auf den Gegenſtand betrachtete, und doch darin einerlei Bedeutung zu finden glaubte, nämlich den Begriff des Veränderlichen und Unveränderlichen; welches Prädicat, wenn man die Exiſtenz des Subjects deſſelben in die Zeit ſetzt, allerdings ein Attribut deſſelben und ein ſynthetiſches Urtheil gibt, aber alsdenn auch ſinnliche Anſchauung und das Ding ſelber, obwohl nur als Phänomen, vorausſetzt, welches aber zur Bedingung ſynthetiſcher Urtheile anzunehmen ihm gar nicht gelegen war. Anſtatt nun das Prädicat unveränderlich, als von Dingen (in ihrer Exiſtenz) geltend, zu brauchen, bedient er ſich deſſelben bei Begriffen von Dingen, da alsdenn freilich die Unveränderlichkeit ein Attribut aller Prädicate iſt, ſofern ſie nothwendig zu einem gewiſſen Begriffe gehören; dieſem Begriffe ſelbſt mag nun irgend ein Gegenſtand correſpondiren, oder er mag auch ein leerer Begriff ſein. — Vorher hatte er ſchon mit dem Satze des Grundes ebendaſſelbe Spiel getrieben. Man ſollte denken, er trage einen metaphyſiſchen Satz vor, der etwas a priori von Dingen beſtimme, und er iſt ein blos logiſcher, der nichts weiter ſagt, als: damit ein Urtheil ein Satz ſei, muß es nicht blos als möglich (problematiſch), ſondern zugleich als gegründet, (ob analytiſch oder ſynthetiſch, iſt einerlei,) vorgeſtellt werden. Der metaphyſiſche Satz der Cauſalität lag ihm ganz nahe; er hütete ſich aber wohl ihn anzurühren, (denn das Beiſpiel, welches er von dem letzteren anführt, paßt nicht zur Allgemeinheit jenes oberſten vorgeblichen Grundſatzes aller ſynthetiſchen Urtheile.) Die Urſache war: er wollte eine logiſche Regel, die gänzlich analytiſch iſt und von aller Beſchaffenheit der Dinge abſtrahirt, für ein Naturprincip, um welches es der Metaphyſik allein zu thun iſt, durchſchlüpfen laſſen.

Herr Eberhard muß gefürchtet haben, daß der Leſer dieſes Blendwerk endlich doch durchſchauen möchte, und ſagt daher zum Schluſſe dieſer Nummer S. 331, daß „der Streit, ob ein Satz ein analytiſcher oder ſynthetiſcher ſei, in Rückſicht auf ſeine logiſche Wahrheit ein unerheblicher Streit ſei", um ihn dem Leſer einmal für allemal aus den Augen zu bringen. Aber vergeblich. Der bloſe geſunde Menſchenverſtand muß an der Frage feſthalten, ſobald ſie ihm einmal klar vorgelegt worden. Daß ich über einen gegebenen Begriff mein Erkenntniß erweitern könne, lehrt mich die tägliche Vermehrung meiner Kenntniſſe durch die ſich immer vergrößernde Erfahrung. Allein wenn geſagt wird, daß ich ſie über die gegebenen Begriffe hinaus, auch ohne Erfahrung, vermehren, d. i. a priori ſynthetiſch urtheilen könne, und man ſetzte hinzu, daß hiezu nothwendig etwas mehr erfordert werde, als dieſe Begriffe zu haben, es gehöre noch ein Grund dazu, um mehr, als ich in jenen ſchon denke, mit Wahrheit hinzu zu thun; ſo würde ich ihn auslachen, wenn er mir ſagte, daß dieſer Satz: ich müſſe über meinen Begriff noch irgend einen Grund haben, um mehr zu ſagen, als in ihm liegt, ſei derjenige Grundſatz ſelbſt, welcher zu jener Erweiterung ſchon hinreichend ſei, indem ich mir nur vorſtellen dürfe, dieſes Mehrere, was ich a priori als zum Begriffe eines Dinges gehörig, doch aber nicht in ihm enthalten denke, ſei ein Attribut. Denn ich will wiſſen, was denn das für Grund ſei, der mich außer dem, was meinem Begriffe weſentlich eigen iſt und was ich ſchon wußte, mit mehrerem und zwar nothwendig als Attribut zu einem Dinge Gehörigen, aber doch nicht im Begriffe deſſelben Enthaltenen bekannt macht. Nun fand ich: daß die Erweiterung meiner Erkenntniß durch Erfahrung auf der empiriſchen (Sinnen-) Anſchauung beruhete, in welcher ich Vieles antraf, was meinem Begriff correſpondirte, aber auch noch Mehreres, was in dieſem Begriffe noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden lernen konnte. Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt: daß, wenn eine Erweiterung der Erkenntniß über meinen Begriff a priori Statt finden ſoll, ſo werde, wie dort eine empiriſche Anſchauung, ſo zu dem letzteren Behuf eine reine Anſchauung **a priori** erforderlich ſein; nur bin ich verlegen, wo ich ſie antreffen und wie ich mir die Möglichkeit derſelben erklären ſoll. Jetzt werde ich durch die Kritik angewieſen, alles Empiriſche oder wirklich Empfindbare im Raum und der Zeit wegzulaſſen, mithin alle Dinge ihrer empiriſchen Vorſtellung nach zu vernichten, und ſo finde ich, daß Raum und Zeit, gleich als einzelne Weſen, übrig bleiben, von denen die Anſchauung, vor allen Begriffen von ihnen und der Dinge in ihnen, vorhergeht, bei welcher Beſchaffenheit dieſer urſprünglichen Vorſtellungsarten ich ſie mir nimmermehr anders, als bloſe ſubjective (aber poſitive) Formen meiner Sinnlichkeit, (nicht blos als Mangel der Deutlichkeit der Vorſtellungen durch dieſelbe,) nicht als Formen der Dinge an ſich ſelbſt, alſo nur der Objecte aller ſinnlichen Anſchauung, mithin bloſer Erſcheinungen, denken müſſe. Hiedurch wird mir nun klar, nicht allein, wie ſynthetiſche Erkenntniſſe **a priori** ſowohl in der Mathematik, als Naturwiſſenſchaft möglich ſeien, indem jene Anſchauungen **a priori** dieſe Erweiterung möglich, und die ſynthetiſche Einheit, welche der Verſtand allemal dem Mannigfaltigen derſelben geben muß, um ein Object derſelben zu denken, ſie wirklich machen; ſondern muß auch zugleich inne werden, daß, da der Verſtand ſeinerſeits nicht auch anſchauen kann, jene ſynthetiſchen Sätze **a priori** über die Grenzen der ſinnlichen Anſchauung hinaus nicht getrieben werden können; weil alle Begriffe über dieſes Feld hinaus leer und ohne einen ihnen correſpondirenden Gegenſtand ſein müſſen; indem ich, um zu ſolchen Erkenntniſſen zu gelangen, von meinem Vorrathe, den ich zur Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne brauche, Einiges wegzulaſſen, was an jenen niemals wegzulaſſen iſt, oder das Andere ſo zu verbinden, als es niemals an jenem verbunden ſein kann, und mir ſo Begriffe zu machen wagen müßte, von denen, obgleich in ihnen kein Widerſpruch iſt, ich doch niemals wiſſen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenſtand correſpondire, oder nicht, die alſo für mich völlig leer ſind.

Nun mag der Leſer, indem er das hier Geſagte mit dem, was

Herr Eberhard von S. 316 an von ſeiner Expoſition der ſynthetiſchen Urtheile rühmt, vergleicht, ſelbſt urtheilen, wer unter uns beiden einen leeren Wörterkram, ſtatt Sachkenntniß, zum öffentlichen Verkehr ausbiete.

Nach S. 316 iſt der Charakter derſelben, „daß ſie bei ewigen Wahrheiten Attribute des Subjects, bei den Zeitwahrheiten zufällige Beſchaffenheiten oder Verhältniſſe zu ihren Prädicaten haben," und nun vergleicht er S. 317 mit dieſem nach S. 317 fruchtbarſten und einleuchtendſten Eintheilungsgrunde den Begriff, den die Kritik von ihnen gibt, nämlich daß ſynthetiſche Urtheile ſolche ſind, deren Princip nicht der Satz des Widerſpruchs ſei! „Aber welcher dann?" fragt Herr Eberhard unwillig und nennt darauf ſeine Entdeckung, (vergeblich aus Leibnitz's Schriften gezogen), nämlich den Satz des Grundes, der alſo neben dem Satze des Widerſpruchs, um den ſich die analytiſchen Urtheile drehen, der zweite Thürangel iſt, woran ſich der menſchliche Verſtand bewegt, nämlich in ſeinen ſynthetiſchen Urtheilen.

Nun ſieht man aus dem, was ich nur eben, als das kurzgefaßte Reſultat des analytiſchen Theils der Kritik des Verſtandes angeführt habe, daß dieſe das Princip ſynthetiſcher Urtheile überhaupt, welches nothwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nämlich: daß ſie nicht anders möglich ſind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anſchauung, welche, wenn ſie Erfahrungsurtheile ſind, empiriſch, ſind es ſynthetiſche Urtheile a priori, reine Anſchauung a priori iſt. Welche Folgen dieſer Satz, nicht allein zur Grenzbeſtimmung des Gebrauchs der menſchlichen Vernunft, ſondern ſelbſt auf die Einſicht in die wahre Natur unſerer Sinnlichkeit habe, (denn dieſer Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorſtellungen des Raums und der Zeit bewieſen werden, und ſo der Idealität der letzteren zum Beweiſe dienen, noch ehe wir ſie aus deren innerer Beſchaffenheit gefolgert haben,) das muß ein jeder Leſer leicht einſehen.

Nun vergleiche man damit das vergebliche Princip, welches die Eberhard'ſche Beſtimmung der Natur ſynthetiſcher Sätze a priori bei ſich führt. „Sie ſind ſolche, welche von dem Begriffe eines Subjects die Attribute deſſelben ausſagen," d. i. ſolche, die nothwendig, aber nur als Folgen, zu demſelben gehören, und weil ſie, als ſolche betrachtet, auf irgend einen Grund bezogen werden müſſen, ſo iſt ihre Möglichkeit durch das Princip des Grundes begreiflich. Nun fragt man aber mit Recht, ob dieſer Grund ihres Prädicats nach dem Satze des Widerſpruchs im Subjecte zu ſuchen iſt, (in welchem Falle das Urtheil, trotz dem Princip des Grundes, immer nur analytiſch ſein würde,) oder nach dem Satze des Widerſpruchs aus dem Begriffe des Subjects nicht abgeleitet werden könne, in welchem Falle das Attribut allein ſynthetiſch iſt. Alſo unterſcheidet weder der Name eines Attributs, noch der Satz des zureichenden Grundes die ſynthetiſchen Urtheile von analytiſchen, ſondern, wenn die erſteren als Urtheile a priori gemeint ſind, ſo kann man nach dieſer Benennung nichts weiter ſagen, als daß das Prädicat derſelben nothwendig im Weſen des Begriffs des Subjects auf irgend eine Art gegründet, mithin Attribut ſei, aber nicht blos zufolge des Satzes des Widerſpruchs. Wie es nun aber, als ſynthetiſches Attribut, mit dem Begriffe des Subjects in Verbindung komme, da es durch die Zergliederung deſſelben daraus nicht gezogen werden kann, iſt aus dem Begriffe eines Attributs und dem Satze: daß irgend ein Grund deſſelben ſei, nicht zu erſehen; und Herrn Eberhard's Beſtimmung iſt alſo ganz leer. Die Kritik aber zeigt dieſen Grund der Möglichkeit deutlich an, nämlich: daß es die reine, dem Begriffe des Subjects untergelegte Anſchauung ſein müſſe, an der es möglich, ja allein möglich iſt, ein ſynthetiſches Prädicat a priori mit einem Begriffe zu verbinden.

Was hierin entſcheidet, iſt, daß die Logik ſchlechterdings keine Auskunft über die Frage geben kann: wie ſynthetiſche Sätze a priori möglich ſind. Wollte ſie ſagen: leitet aus dem, was das Weſen eures Begriffs ausmacht, die hinreichend dadurch beſtimmten ſynthetiſchen Prädicate, (die alsdenn Attribute heißen werden,) ab; ſo ſind wir eben ſo weit, wie vorher. Wie ſoll ich es anfangen, um mit meinem Begriffe über dieſen Begriff ſelbſt hinaus zu gehen, und mehr davon zu ſagen, als in ihm gedacht worden? Die Aufgabe wird nie aufgelöſet, wenn man die Bedingungen der Erkenntniß, wie die Logik thut, blos von Seiten des Verſtandes in Anſchlag bringt. Die Sinnlichkeit, und zwar als Vermögen einer Anſchauung **a priori**, muß dabei mit in Betrachtung gezogen werden, und wer in den Claſſificationen, die die Logik von Begriffen macht, (indem ſie, wie es auch ſein muß, von allen Objecten derſelben abſtrahirt,) Troſt zu finden vermeint, wird Mühe und Arbeit verlieren. Herr Eberhard beurtheilt dagegen die Logik in dieſer Abſicht und nach den Anzeigen, die er von dem Begriffe der Attribute (und dem dieſen ausſchließlich angehörenden Grundſatze ſynthetiſcher Urtheile **a priori**, dem Satze des zureichenden Grundes) hernimmt, für ſo reichhaltig und vielverheißend zum Aufſchluſſe dunkler Fragen in der Transſcendentalphiloſophie, daß er gar S. 322 eine neue Tafel der Eintheilung der Urtheile für die Logik entwirft, (in welcher aber der Verfaſſer der Kritik ſeinen ihm darin angewieſenen Platz verbittet,) wozu ihn Jacob Bernoulli durch eine S. 320 angeführte, vermeintlich neue Eintheilung derſelben veranlaßt. Von dergleichen logiſcher Erfindung könnte man wohl, wie es einmal in einer gelehrten Zeitung hieß, ſagen: Zu N. iſt, leider! wiederum ein neues Thermometer erfunden worden. Denn ſo lange man ſich noch immer mit den beiden feſten Puncten der Eintheilung, dem Froſt- und Siedepuncte des Waſſers, begnügen muß, ohne das Verhältniß der Wärme in einem von beiden zur abſoluten Wärme beſtimmen zu können, iſt es einerlei, ob der Zwiſchenraum in 80 oder 100 Grade u. ſ. w. eingetheilt werde. So lange man alſo noch nicht im Allgemeinen belehrt wird, wie denn Attribute, (verſteht ſich ſynthetiſche,) die doch nicht aus dem Begriffe des Subjects ſelbſt entwickelt werden können, dazu kommen, nothwendige Prädicate deſſelben zu ſein (S. 322, 1, 2), oder wohl gar als ſolche mit dem Subjecte recipirt werden können, iſt alle jene ſyſtematiſche Eintheilung, die die Möglichkeit der Urtheile zugleich angeben ſoll, welches ſie doch in den wenigſten Fällen kann, eine ganz unnütze Laſt fürs Gedächtniß, und möchte wohl ſchwerlich in einem neueren Syſtem der Logik einen Platz erwerben, wie denn auch die bloſe Idee von ſynthetiſchen Urtheilen a priori, (welche Herr Eberhard ſehr widerſinniſch nichtweſentliche nennt,) ſchlechterdings nicht für Logik gehört.

Zuletzt noch etwas über die von Herrn Eberhard und Anderen vorgebrachte Behauptung: daß die Unterſcheidung der ſynthetiſchen von analytiſchen Urtheilen nicht neu, ſondern längſt bekannt, (vermuthlich auch wegen ihrer Unwichtigkeit nur nachläſſig behandelt) geweſen ſei. Es kann dem, welchem es um Wahrheit zu thun iſt, vornehmlich wenn er eine Unterſcheidung von einer wenigſtens bisher unverſuchten Art braucht, wenig daran gelegen ſein, ob ſie ſchon ſonſt von Jemanden gemacht worden, und es iſt auch ſchon das gewöhnliche Schickſal alles Neuen in Wiſſenſchaften, wenn man ihm nichts entgegenſetzen kann, daß man es doch wenigſtens als längſt bekannt bei Aelteren antreffe. Allein wenn doch aus einer als neu vorgetragenen Bemerkung auffallende wichtige Folgen ſofort in die Augen ſpringen, die unmöglich hätten überſehen werden können, wäre jene ſchon ſonſt gemacht geweſen; ſo müßte doch ein Verdacht wegen der Richtigkeit oder Wichtigkeit jener Eintheilung ſelbſt entſtehen, welcher ihrem Gebrauche im Wege ſtehen könnte. Iſt nun aber die letztere außer Zweifel geſetzt, und zugleich auch die Nothwendigkeit, mit der ſich dieſe Folgen von ſelbſt aufdringen, in die Augen fallend, ſo kann man mit der größten Wahrſcheinlichkeit annehmen, ſie ſei noch nicht gemacht worden.

Nun iſt die Frage, wie Erkenntniß a priori möglich ſei, längſtens, vornehmlich ſeit Locke's Zeit, aufgeworfen und behandelt worden; was war natürlicher, als daß, ſobald man den Unterſchied des Analytiſchen vom Synthetiſchen in demſelben deutlich bemerkt hatte, man dieſe allgemeine Frage auf die beſondere eingeſchränkt haben würde: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Denn ſobald dieſe aufgeworfen worden, ſo geht Jedermann ein Licht auf, nämlich daß das Stehen und Fallen der Metaphyſik lediglich auf der Art beruhe, wie die letztere Aufgabe aufgelöſet würde; man hätte ſicherlich alles dogmatiſche Verfahren mit ihr ſo lange eingeſtellt, bis man über dieſe einzige Aufgabe hinreichende Auskunft erhalten hätte; die Kritik der reinen Vernunft wäre das Loſungswort geworden, vor welchem auch die ſtärkſte Poſaune dogmatiſcher Behauptungen derſelben nicht hätte aufkommen können. Da dieſes nun nicht geſchehen iſt, ſo kann man nicht anders urtheilen, als daß der genannte Unterſchied der Urtheile niemals gehörig eingeſehen worden. Dieſes war auch unvermeidlich, wenn ſie ihn wie Herr Eberhard, der aus ihren Prädicaten den bloſen Unterſchied der Attribute vom Weſen und weſentlichen Stücken des Subjects macht, beurtheilten, und ihn alſo zur Logik zählten, da dieſe es niemals mit der Möglichkeit des Erkenntniſſes ihrem Inhalte nach, ſondern blos mit der Form derſelben, ſofern es ein *discurſives* Erkenntniß iſt, zu thun hat, den Urſprung der Erkenntniß aber a priori von Gegenſtänden zu erforſchen ausſchließlich der Transſcendentalphiloſophie überlaſſen muß. Dieſe Einſicht und beſtimmte Brauchbarkeit konnte die genannte Eintheilung auch nicht erlangen, wenn ſie, für die Ausdrücke der analytiſchen und ſynthetiſchen, ſo übel gewählte, als die der *identiſchen* und *nichtidentiſchen* Urtheile es ſind, eingetauſcht hätte. Denn durch die letzteren wird nicht die mindeſte Anzeige auf eine beſondere Art der Möglichkeit einer ſolchen Verbindung der Vorſtellungen a priori gethan; an deſſen Statt der Ausdruck eines *ſynthetiſchen* Urtheils (im Gegenſatze des analytiſchen) ſofort eine Hinweiſung zu einer *Syntheſis* a priori überhaupt bei ſich führt, und natürlicher Weiſe die Unterſuchung, welche gar nicht mehr logiſch, ſondern ſchon transſcendental iſt, veranlaſſen muß: ob es nicht Begriffe (Kategorien) gebe, die nichts, als die reine *ſynthetiſche* Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anſchauung), zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt, ausſagen, und die a priori aller Erkenntniß deſſelben zum Grunde liegen; und da dieſe nun blos das Denken eines Gegenſtandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer ſolchen ſynthetiſchen Erkenntniß die Art, wie derſelbe gegeben werden müſſe, nämlich eine Form ſeiner Anſchauung ebenſowohl a priori vorausgeſetzt werde; da denn die darauf gerichtete Aufmerkſamkeit jene logiſche Unterſcheidung, die ſonſt keinen Nutzen haben kann, unverfehlbar in eine transſcendentale Aufgabe würde verwandelt haben.

Es war alſo nicht blos eine Wortkünſtelei, ſondern ein Schritt näher zur Sachkenntniß, wenn die Kritik zuerſt den Unterſchied der Urtheile, die ganz auf dem Satze der Identität oder des Widerſpruchs beruhen, von denen, die noch eines anderen bedürfen, durch die Benennung analytiſcher, im Gegenſatze mit ſynthetiſchen Urtheilen, kennbar machte. Denn daß etwas außer dem gegebenen Begriffe noch als Subſtrat hinzu kommen müſſe, was es möglich macht, mit meinen Prädicaten über ihn hinaus zu gehen, wird durch den Ausdruck der Syntheſis klar angezeigt, mithin die Unterſuchung auf die Möglichkeit einer Syntheſis der Vorſtellungen zum Behuf der Erkenntniß überhaupt gerichtet, welche bald dahin ausſchlagen mußte, Anſchauung, für das Erkenntniß a priori aber reine Anſchauung, als die unentbehrlichen Bedingungen derſelben anzuerkennen; eine Leitung, die man von der Erklärung ſynthetiſcher Urtheile durch nichtidentiſche nicht erwarten konnte; wie ſie denn aus dieſer auch niemals erfolgt iſt. Um ſich hievon zu verſichern, darf man nur die Beiſpiele prüfen, die man bisher angeführt hat, um zu beweiſen, daß die gedachte Unterſcheidung ſchon ganz entwickelt, obzwar unter anderen Ausdrücken, in der Philoſophie bekannt geweſen. Das erſte, (von mir ſelbſt, aber nur als etwas dem Aehnliches, angeführte) iſt von Locke, welcher die von ihm ſogenannten Erkenntniſſe der Coexiſtenz und Relation, die erſte in Erfahrungs-, die zweite in moraliſchen Urtheilen aufſtellt; er benennt aber nicht das Synthetiſche der Urtheile im Allgemeinen; wie er denn auch aus dieſem Unterſchiede von den Sätzen der Identität nicht die mindeſten allgemeinen Regeln für die reine Erkenntniß a priori überhaupt gezogen hat. Das Beiſpiel aus Reuſch iſt ganz für die Logik und zeigt nur die zwei verſchiedenen Arten, gegebenen Begriffen Deutlichkeit zu verſchaffen, an, ohne ſich um die Erweiterung der Erkenntniß, vornehmlich a priori, in Anſehung der Objecte zu bekümmern. Das dritte von Cruſius führt blos metaphyſiſche Sätze an, die nicht durch den Satz des Widerſpruchs bewieſen werden können. Niemand hat alſo dieſe Unterſcheidung in ihrer Allgemeinheit zum Behuf einer Kritik der Vernunft überhaupt begriffen; denn ſonſt hätte die Mathematik, mit ihrem großen Reichthum an ſynthetiſchem Erkenntniß a priori, zum Beiſpiele obenan aufgeſtellt werden müſſen, deren Abſtechung aber gegen die reine Philoſophie und dieſer ihre Armuth in Anſehung dergleichen Sätze, (indeſſen daß ſie an analytiſchen reich genug iſt,) eine Nachforſchung, wegen der Möglichkeit der erſteren, unausbleiblich hätte veranlaſſen müſſen. Indeſſen bleibt es eines Jeden Urtheile überlaſſen, ob er ſich bewußt iſt, dieſen Unterſchied im Allgemeinen ſchon ſonſt vor Augen gehabt und bei Anderen gefunden zu haben, oder nicht; wenn er nur darum die gedachte Nachforſchung nicht, als überflüſſig, und ihr Ziel, als ſchon längſt erreicht, vernachläſſigt.

Mit dieſer Erörterung einer angeblich nur wiederhergeſtellten, älteren, die Metaphyſik zu großen Anſprüchen berechtigenden Kritik der reinen Vernunft mag es nun für jetzt und für immer genug ſein. So viel erhellt daraus hinreichend, daß, wenn es eine ſolche gab, es wenigſtens Herrn Eberhard nicht beſchieden war, ſie zu ſehen, zu verſtehen, oder in irgend einem Puncte dieſem Bedürfniſſe der Philoſophie, wenn auch nur durch die zweite Hand, abzuhelfen. — Die anderen wackeren Männer, welche bisher durch ihre Einwürfe das kritiſche Geſchäft im Gange zu erhalten bemüht geweſen, werden dieſe einzige Ausnahme von meinem Vorſatze, (mich in gar keine förmliche Streitigkeit einzulaſſen,) nicht ſo auslegen, als wenn ihre Argumente oder ihr philoſophiſches Anſehen mir von minderer Wichtigkeit zu ſein geſchienen hätten; es geſchah für diesmal nur, um ein gewiſſes Benehmen, das etwas Charakteriſtiſches an ſich hat und Herrn Eberhard eigen zu ſein und Aufmerkſamkeit zu verdienen ſcheint, bemerklich zu machen. Uebrigens mag die Kritik der reinen Vernunft, wenn ſie kann, durch ihre innere Feſtigkeit ſich ſelbſt weiterhin aufrecht erhalten. Verſchwinden wird ſie nicht, nachdem ſie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigſtens ein feſteres Syſtem der reinen Philoſophie, als bisher vorhanden war, veranlaſst zu haben. Wenn man ſich aber doch einen ſolchen Fall zum Verſuche denkt, ſo gibt der jetzige Gang der Dinge hinreichend zu erkennen, daß die ſcheinbare Eintracht, welche jetzt noch zwiſchen den Gegnern derſelben herrſcht, nur eine verſteckte Zwietracht ſei, indem ſie in Anſehung des Princips, welches ſie an jener ihre Stelle ſetzen wollen, himmelweit aus einander ſind. Es würde daher ein beluſtigendes, zugleich auch belehrendes Spiel abgeben, wenn ſie ihren Streit mit ihrem gemeinſchaftlichen Feinde auf einige Zeit bei Seite zu ſetzen, dafür aber ſich vorher über die Grundſätze, welche ſie dagegen annehmen wollten, zu einigen verabredeten; aber ſie würden damit eben ſo wenig, wie der, welcher die Brücke längs dem Strome, ſtatt quer über denſelben zu ſchlagen meinte, jemals zu Ende kommen.

Bei der Anarchie, welche unter dem philoſophirenden Volke unvermeidlicher Weiſe herrſcht, weil es blos ein unſichtbares Ding, die Vernunft, für ſeinen alleinigen Oberherren erkennt, iſt es immer eine Nothhülfe geweſen, den unruhigen Haufen um irgend einen großen Mann, als den Vereinigungspunct zu verſammeln. Allein dieſen zu verſtehen, war für die, welche ihren eigenen Verſtand nicht mitbrachten, oder ihn zu brauchen nicht Luſt hatten, oder, ob es ihnen gleich an Beidem nicht mangelte, ſich doch anſtellten, als ob ſie den ihrigen nur von einem Anderen zu Lehne trügen, eine Schwierigkeit, welche eine dauernde Verfaſſung zu erzeugen bisher verhinderte und noch eine gute Zeit wenigſtens erſchweren wird.

Des Herrn von Leibnitz Metaphyſik enthielt vornehmlich drei Eigenthümlichkeiten: 1. Den Satz des zureichenden Grundes, und zwar ſofern er blos die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerſpruchs zum Erkenntniſſe nothwendiger Wahrheiten anzeigen ſollte. 2. Die Monadenlehre. 3. Die Lehre von der vorherbeſtimmten Harmonie. Wegen dieſer drei Principien iſt er von vielen Gegnern, die ihn nicht verſtanden, gezwackt, aber auch, (wie ein großer Kenner und würdiger Lobredner deſſelben bei einer gewiſſen Gelegenheit ſagt,) von ſeinen vorgeblichen Anhängern und Auslegern mißhandelt worden; wie es auch anderen Philoſophen des Alterthums ergangen iſt, die wohl hätten ſagen können: Gott bewahre uns nur vor unſeren Freunden; vor unſeren Feinden wollen wir uns wohl ſelbſt in Acht nehmen.

I. Iſt es wohl glaublich, daß Leibnitz ſeinen Satz des zureichenden Grundes objectiv (als Naturgeſetz) habe verſtanden wiſſen wollen, indem er eine große Wichtigkeit in dieſem, als Zuſatze zur bisherigen Philoſophie, ſetzte? Er iſt ja ſo allgemein bekannt und (unter gehörigen Einſchränkungen) ſo augenſcheinlich klar, daß auch der ſchlechteſte Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch iſt er, von ihn mißverſtehenden Gegnern, darüber mit manchem Spotte angelaſſen worden. Allein dieſer Grundſatz war ihm blos ein ſubjectives, nämlich blos auf eine Kritik der Vernunft bezogenes Princip. Denn was heißt das: über den Satz des Widerſpruchs müſſen noch andere Grundſätze hinzukommen? Es heißt ſo viel, als: nach dem Satze des Widerſpruchs kann nur das, was ſchon in den Begriffen des Objects liegt, erkannt werden; ſoll nun noch etwas mehr von dieſem geſagt werden, ſo muß etwas über dieſen Begriff hinzukommen, und wie dieſes hinzukommen könne, dazu muß noch ein beſonderes vom Satze des Widerſpruchs unterſchiedenes Princip geſucht werden, d. i. ſie müſſen ihren beſonderen Grund haben. Da nun die letztere Art Sätze (jetzt wenigſtens) ſynthetiſch heißen, ſo wollte Leibnitz nichts weiter ſagen, als: es muß über den Satz des Widerſpruchs (als das Princip analytiſcher Urtheile) noch ein anderes Princip, nämlich das der ſynthetiſchen Urtheile, hinzukommen. Dieſes war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweiſung auf Unterſuchungen, die in der Metaphyſik noch anzuſtellen wären, (und die auch wirklich ſeit Kurzem angeſtellt werden.) Wenn nun ſein Anhänger dieſe Hinweiſung auf ein beſonderes damals noch zu ſuchendes Princip für das (ſchon gefundene) Princip (der ſynthetiſchen Erkenntniß) ſelbſt ausgibt, womit Leibnitz eine neue Entdeckung gemacht zu haben gemeint geweſen, ſetzt er ihn da nicht dem Geſpötte aus, indem er ihm eine Lobrede zu halten gedachte?

II. Iſt es wohl zu glauben, daß Leibnitz, ein ſo großer Mathematiker! die Körper aus Monaden, (hiemit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zuſammenſetzen wollen? Er meinte nicht die Körperwelt, ſondern ihr für uns unerkennbares Subſtrat, die intelligible Welt, die blos in der Idee der Vernunft liegt, und worin wir freilich Alles, was wir darin als zuſammengeſetzte Subſtanz denken, uns als aus einfachen Subſtanzen beſtehend vorſtellen müſſen. Auch ſcheint er, mit Plato, dem menſchlichen Geiſte ein urſprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles Anſchauen dieſer überſinnlichen Weſen beizulegen, davon er aber nichts auf die Sinnenweſen bezog, die er für auf eine beſondere Art Anſchauung, deren wir allein zum Behuf für uns möglicher Erkenntniſſe fähig ſind, bezogene Dinge, in der ſtrengſten Bedeutung für bloſe Erſcheinungen, (ſpecifiſch eigenthümliche) Formen der Anſchauung gehalten wiſſen will; wobei man ſich durch ſeine Erklärung von der Sinnlichkeit, als einer verworrenen Vorſtellungsart, nicht ſtören, ſondern vielmehr eine andere, ſeiner Abſicht angemeſſenere, an deren Stelle ſetzen muß; weil ſonſt ſein Syſtem nicht mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt. Dieſen Fehler nun für abſichtliche, weiſe Vorſicht deſſelben aufzunehmen, (wie Nachahmer, um ihrem Originale recht ähnlich zu werden, auch ſeine Gebehrde- oder Sprachfehler nachmachen,) kann ihnen ſchwerlich zum Verdienſt um die Ehre ihres Meiſters angerechnet werden. Das Angeborenſein gewiſſer Begriffe, als ein Ausdruck für ein Grundvermögen in Anſehung der Principien **a priori** unſerer Erkenntniß, deſſen er ſich blos gegen Locke, der keinen anderen, als empiriſchen Urſprung anerkennt, bedient, wird eben ſo unrecht verſtanden, wenn man es nach dem Buchſtaben nimmt.

III. Iſt es möglich zu glauben, daß Leibnitz mit ſeiner vorherbeſtimmten Harmonie zwiſchen Seele und Körper ein Zuſammenpaſſen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinſchaft zu bringender Weſen verſtanden haben ſollte? Das wäre ja gerade den Idealismus angekündigt; denn warum ſoll man überhaupt Körper annehmen, wenn es möglich iſt, Alles, was in der Seele vorgeht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die ſie auch ganz iſolirt eben ſo ausüben würde, anzuſehen? Seele und das uns gänzlich unbekannte Subſtrat der *Erſcheinungen*, welche wir Körper nennen, ſind zwar ganz verſchiedene Weſen, aber dieſe *Erſcheinungen* ſelbſt, als bloſe, auf des Subjects (der Seele) Beſchaffenheit beruhende Formen ihrer Anſchauung, ſind bloſe Vorſtellungen, und da läßt ſich die Gemeinſchaft zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit in demſelben Subjecte nach gewiſſen Geſetzen a priori wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äußeren Dingen, ohne dieſe dem Idealismus preiszugeben. Von dieſer Harmonie zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, ſofern ſie Erkenntniſſe von allgemeinen Naturgeſetzen a priori möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, daß ohne dieſe keine Erfahrung möglich iſt, mithin die Gegenſtände, (weil ſie theils, ihrer Anſchauung nach, den formalen Bedingungen unſerer Sinnlichkeit, theils, der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zuſammenordnung in ein Bewußtſein, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniß derſelben, gemäß ſind,) von uns in die Einheit des Bewußtſeins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts ſein würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine ſolche Art der Sinnlichkeit und eine ſolche Natur des Verſtandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum ſie, als ſonſt völlig heterogene Erkenntnißquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntniſſes überhaupt, hauptſächlich aber, (wie die *Kritik der Urtheilskraft* darauf aufmerkſam machen wird,) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen *beſonderen* und blos empiriſchen Geſetzen, von denen uns der Verſtand a priori nichts lehrt, doch ſo gut immer zuſammenſtimmen, als wenn die Natur für unſere Faſſungskraft abſichtlich eingerichtet wäre; dieſes konnten wir nicht (und das kann auch Niemand) weiter erklären. Leibnitz nannte den Grund davon, vornehmlich in Anſehung des Erkenntniſſes der Körper und unter dieſen zuerſt unſeres eigenen, als Mittelgrundes dieſer Beziehung, eine *vorherbeſtimmte Harmonie*, wodurch er augenſcheinlich jene Uebereinſtimmung wohl nicht erklärt hatte, auch nicht erklären wollte, ſondern nur anzeigte, daß wir dadurch eine gewiſſe Zweckmäßigkeit in der Anordnung der oberſten Urſache, unſerer ſelbſt ſowohl, als aller Dinge außer uns, zu denken hätten, und dieſe zwar ſchon als in die Schöpfung gelegt (vorher beſtimmt), aber nicht als Vorherbeſtimmung außer einander befindlicher Dinge, ſondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit für einander, ſo wie die Kritik lehrt, daß ſie zum Erkenntniſſe der Dinge a priori im Gemüthe gegen einander in Verhältniß ſtehen müſſen. Daß dieſes ſeine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte Meinung geweſen ſei, läßt ſich daraus abnehmen, daß er jene vorherbeſtimmte Harmonie noch viel weiter, als auf die Uebereinſtimmung zwiſchen Seele und Körper, nämlich noch auf die zwiſchen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden, (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menſchen unter moraliſchen Geſetzen) ausdehnt, wo eine Harmonie zwiſchen den Folgen aus unſeren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verſchiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verſchiedene außer einander befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden ſollen, (wie es wirklich Moral erfordert,) die aber, wie die Kritik lehrt, ſchlechterdings nicht aus der Beſchaffenheit der Weltweſen, ſondern, als eine für uns wenigſtens zufällige Uebereinſtimmung, nur durch eine intelligente Welturſache kann begriffen werden.

So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibnitz, ſelbſt wider ſeine, ihn mit nicht ehrenden Lobſprüchen erhebenden Anhänger ſein; wie ſie es denn auch für verſchiedene ältere Philoſophen ſein kann, die mancher Geſchichtſchreiber der Philoſophie bei allem ihnen ertheilten Lobe doch lauter Unſinn reden läßt, deſſen Abſicht er nicht erräth, indem er den Schlüſſel aller Auslegungen reiner Vernunftproducte aus bloßen Begriffen, die Kritik der Vernunft ſelbſt, (als die gemeinſchaftliche Quelle für alle,) vernachläſſigt und über dem Wortforſchen deſſen, was jene geſagt haben, dasjenige nicht ſehen kann, was ſie haben ſagen wollen.

VII.

Verkündigung

des nahen

Abſchluſſes eines Tractats

zum

ewigen Frieden

in der Philoſophie.

1796.

Erſter Abſchnitt.

Frohe Ausſicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der unterſten Stufe der lebenden Natur des Menſchen bis zu ſeiner höchſten, der Philoſophie.

Chryſipp ſagt in ſeiner ſtoiſchen Kraftſprache *): „die Natur hat dem Schwein ſtatt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule.“ Das iſt nun die unterſte Stufe der Natur des Menſchen vor aller Cultur, nämlich der blos thieriſche Inſtinct. — Es iſt aber, als ob der Philoſoph hier einen Wahrſagerblick in die phyſiologiſchen Syſteme unſerer Zeit geworfen habe; nur daß man jetzt, ſtatt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat, (woran man auch Recht thut; weil von einer Wirkung gar wohl auf eine Kraft, die ſie hervorbringt, aber nicht ſofort auf eine, beſonders zu dieſer Art Wirkung geeignete Subſtanz geſchloſſen werden kann,) das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) ſetzt, und denjenigen Menſchen geſund nennt, in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermäßige, noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt; indem widrigenfalls die animaliſche Operation der Natur in eine chemiſche übergehen werde, welche Fäulniß zur Folge hat, ſo daß, nicht, (wie man ſonſt glaubte,) die Fäulniß aus und nach dem Tode, ſondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniß erfolgen müſſe. — Hier wird nun die Natur im Menſchen noch vor ſeiner Menſchheit, alſo in ihrer Allgemeinheit, ſo wie ſie

---

*) Cicero de nat. deor. lib. 2. sect. 160.

im Thier thätig iſt, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Menſch nach Freiheitsgeſetzen anwenden kann, vorgeſtellt; dieſe Thätigkeit aber und ihre Erregung iſt nicht praktiſch, ſondern nur noch mechaniſch.

A.

Von den phyſiſchen Urſachen der Philoſophie des Menſchen.

Abgeſehen von der den Menſchen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenſchaft des Selbſtbewußtſeins, welcher wegen er ein vernünftiges Thier iſt, (dem auch, wegen der Einheit des Bewußtſeins, nur eine Seele beigelegt werden kann,) ſo wird der Hang: ſich dieſes Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodiſch und zwar blos durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philoſophiren; darauf ſich auch polemiſch mit ſeiner Philoſophie an Anderen zu reiben, d. i. zu disputiren, und weil das nicht leicht ohne Affect geſchieht, zu Gunſten ſeiner Philoſophie zu zanken, zuletzt in Maſſe gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt, offenen Krieg zu führen; — dieſer Hang, ſage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weiſen Veranſtaltungen der Natur angeſehen werden müſſen, wodurch ſie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menſchen abzuwenden ſucht.

Von der phyſiſchen Wirkung der Philoſophie.

Sie iſt die Geſundheit (**status salubritatis**) der Vernunft, als Wirkung der Philoſophie. — Da aber die menſchliche Geſundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergeneſen iſt, ſo iſt es mit der bloſen Diät der praktiſchen Vernunft, (etwa einer Gymnaſtik derſelben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Geſundheit heißt und auf einer Haaresſpitze ſchwebt, zu erhalten; ſondern die Philoſophie muß (therapeutiſch) als Arzneimittel (**materia medica**) wirken, zu deſſen Gebrauch dann Diſpenſatorien und Aerzte, (welche letztere aber auch allein dieſen Gebrauch zu verordnen berechtigt ſind,) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachſam ſein muß, daß zunftgerechte Aerzte und nicht bloſe Liebhaber ſich anmaßen anzurathen, welche Philoſophie man ſtudiren ſolle, und ſo in einer Kunſt, von der ſie nicht die erſten Elemente kennen, Pfuſcherei treiben.

Ein Beiſpiel von der Kraft der Philoſophie, als Arzneimittels, gab der ſtoiſche Philoſoph Poſidonius durch ein an ſeiner eigenen Perſon gemachtes Experiment in Gegenwart des großen Pompejus (Cicero tusc. quaest. lib. 2. sect. 61), indem er durch lebhafte Beſtreitung der epikuriſchen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, ſie in die Füße herabdemonſtrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen ließ, und ſo von der unmittelbaren phyſiſchen Wirkung der Philoſophie, welche die Natur durch ſie beabſichtigt (die leibliche Geſundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz declamirte, daß der Schmerz nichts Böſes ſei *).

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philoſophie mit dem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

Der Dogmatismus (z. B. der Wolf'ſchen Schule) iſt ein Polſter zum Einſchlafen und das Ende aller Belebung, welche

---

*) Im Lateiniſchen läßt ſich die Zweideutigkeit in den Ausdrücken: das Uebel (malum) und das Böſe (pravum) leichter, als im Griechiſchen verhüten. — In Anſehung des Wohlſeins und der Uebel (der Schmerzen) ſteht der Menſch (ſo wie alle Sinnenweſen) unter dem Geſetz der Natur, und iſt blos leidend; in Anſehung des Böſen (und Guten) unter dem Geſetz der Freiheit. Jenes enthält das, was der Menſch leidet; dieſes, was er freiwillig thut. — In Anſehung des Schickſals iſt der Unterſchied zwiſchen rechts und links (fato vel dextro vel sinistro) ein bloſer Unterſchied im äußeren Verhältniß des Menſchen. In Anſehung ſeiner Freiheit aber und dem Verhältniß des Geſetzes zu ſeinen Neigungen iſt es ein Unterſchied im Inneren deſſelben. — Im erſteren Fall wird das Gerade dem Schiefen (rectum obliquo), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (rectum pravo s. varo, obtorto) entgegengeſetzt.

Daß der Lateiner ein unglückliches Ereigniß auf die linke Seite ſtellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht ſo gewandt iſt, einen Angriff abzuwehren, als mit der rechten. Daß aber bei den Augurien, wenn der Auſper ſein Geſicht dem ſogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzſtrahl, der zur Linken geſchah, für glücklich ausgab, ſcheint zum Grunde zu haben, daß der Donnergott, der dem Auſper gegenüber gedacht wurde, ſeinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

letztere gerade das Wohlthätige der Philoſophie iſt. — Der Skepticismus, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerſpiel des erſteren ausmacht, hat nichts, womit er auf die regſame Vernunft Einfluß ausüben kann; weil er Alles ungebraucht zur Seite legt. — Der Moderatismus, welcher auf die Halbſcheid ausgeht, in der ſubjectiven Wahrſcheinlichkeit den Stein der Weiſen zu finden meint und durch Anhäufung vieler iſolirten Gründe, (deren keiner für ſich beweiſend iſt,) den Mangel des zureichenden Grundes zu erſetzen wähnt, iſt gar keine Philoſophie; und mit dieſem Arzneimittel (der Doxologie) iſt es, wie mit Peſttropfen oder dem Venedigſchen Theriak bewandt: daß ſie wegen des gar zu vielen Guten, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, zu nichts gut ſind.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritiſchen Philoſophie mit einem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

Kritiſche Philoſophie iſt diejenige, welche nicht mit den Verſuchen, Syſteme zu bauen oder zu ſtürzen, oder gar nur (wie der Moderatismus) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu ſtellen, ſondern von der Unterſuchung der Vermögen der menſchlichen Vernunft, (in welcher Abſicht es auch ſei,) Eroberung zu machen anfängt und nicht ſo ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philoſophemen die Rede iſt, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun gibt es doch Etwas in der menſchlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann und doch ſeine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweiſt, die in der Erfahrung dargeſtellt, alſo auch (und zwar nach einem Princip a priori) ſchlechterdings können geboten werden. Dieſes iſt der Begriff der Freiheit, und das von dieſer abſtammende Geſetz des kategoriſchen d. i. ſchlechthin gebietenden Imperativs. — Durch dieſes bekommen Ideen, die für die blos ſpeculative Vernunft völlig leer ſein würden, ob wir gleich durch dieſe zu ihnen, als Erkenntnißgründen unſeres Endzwecks, unvermeidlich hingewieſen werden, eine obzwar nur moraliſch-praktiſche Realität: nämlich uns ſo zu *verhalten*, als ob ihre Gegenſtände (Gott und Unſterblichkeit), die man alſo in jener (praktiſcher) Rückſicht poſtuliren darf, gegeben wären.

Dieſe Philoſophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrter Weiſe Erſcheinungen mit Sachen an ſich ſelbſt verwechſeln,) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender Zuſtand iſt, eröffnet die Ausſicht zu einem ewigen Frieden unter den Philoſophen, durch die Ohnmacht der *theoretiſchen* Beweiſe des Gegentheils einerſeits, und durch die Stärke der *praktiſchen* Gründe der Annehmung ihrer Principien andererſeits; zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in ſcheinbare Gefahr geſetzten Subjects immer rege zu erhalten, und ſo auch die Abſicht der Natur, zu continuirlicher Belebung deſſelben und Abwehrung des Todesſchlafs, durch Philoſophie zu befördern.

* * *

Aus dieſem Geſichtspunct betrachtet, muß man den Ausſpruch eines nicht blos in ſeinem eigentlichen (dem mathematiſchen) Fache, ſondern auch in vielen anderen, vorzüglichen, mit einem thatenreichen, immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes nicht für den eines Unglücksboten, ſondern als einen *Glückwunſch* auslegen, wenn er den Philoſophen einen über vermeinte Lorbeern gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abſpricht *); indem ein ſolcher freilich die Kräfte nur erſchlaffen und den Zweck der Natur in Abſicht der Philoſophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menſchheit, nur vereiteln würde; wogegen die ſtreitbare Verfaſſung noch kein Krieg iſt, ſondern dieſen vielmehr durch ein entſchiedenes Uebergewicht der praktiſchen Gründe über

---

*) Auf ewig iſt der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weiſe ſpricht;
Dann halten alle Menſchen Frieden,
Allein die Philoſophen nicht.

Käſtner.

die Gegengründe zurückhalten und ſo den Frieden ſichern kann und ſoll.

B.

Hyperphyſiſche Grundlage des Lebens des Menſchen zum Behuf einer Philoſophie deſſelben.

Vermittelſt der Vernunft iſt der Seele des Menſchen ein Geiſt (mens, νοῦς) beigegeben, damit er nicht ein blos dem Mechanismus der Natur und ihren techniſch-praktiſchen, ſondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moraliſch-praktiſchen Geſetzen angemeſſenes Leben führe. Dieſes Lebensprincip gründet ſich nicht auf Begriffen des Sinnlichen, welche insgeſammt zuvörderſt (vor allem praktiſchen Vernunftgebrauch) Wiſſenſchaft d. i. theoretiſches Erkenntniß vorausſetzen, ſondern es geht zunächſt und unmittelbar von einer Idee des Ueberſinnlichen aus, nämlich der Freiheit, und vom moraliſchen, kategoriſchen, Imperativ, welcher dieſe uns allererſt kund macht; und begründet ſo eine Philoſophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Inſtrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken), mithin bloſes Mittel, ſondern die ſich zum Grundſatze zu machen an ſich ſelbſt Pflicht iſt.

Was iſt Philoſophie, als Lehre, die unter allen Wiſſenſchaften das größte Bedürfniß der Menſchen ausmacht?

Sie iſt das, was ſchon ihr Name anzeigt: Weisheitsforſchung. Weisheit aber iſt die Zuſammenſtimmung des Willens zum Endzweck (dem höchſten Gut); und da dieſer, ſofern er erreichbar iſt, auch Pflicht iſt, und umgekehrt, wenn er Pflicht iſt, auch erreichbar ſein muß, ein ſolches Geſetz der Handlungen aber moraliſch heißt: ſo wird Weisheit für den Menſchen nichts Anderes, als das innere Princip des Willens der Befolgung moraliſcher Geſetze ſein, welcherlei Art auch der Gegenſtand deſſelben ſein mag; der aber jederzeit überſinnlich ſein wird, weil ein durch einen empiriſchen Gegenſtand beſtimmter Wille wohl eine techniſch-praktiſche

Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht, (die ein nichtphyſiſches Verhältniß iſt,) begründen kann.

Von den überſinnlichen Gegenſtänden unſerer Erkenntniß.

Sie ſind Gott, Freiheit und Unſterblichkeit. — 1) Gott, als das allverpflichtende Weſen; 2) Freiheit, als Vermögen des Menſchen, die Befolgung ſeiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3) Unſterblichkeit, als ein Zuſtand, in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Weh in Verhältniß auf ſeinen moraliſchen Werth zu Theil werden ſoll. — Man ſieht, daß ſie zuſammen gleichſam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftſchluſſes ſtehen; und da ihnen, eben darum, weil ſie Ideen des Ueberſinnlichen ſind, keine objective Realität in theoretiſcher Rückſicht gegeben werden kann, ſo wird, wenn ihnen gleichwohl eine ſolche verſchafft werden ſoll, ſie ihnen nur in praktiſcher Rückſicht, als Poſtulaten*) der moraliſch-praktiſchen Vernunft, zugeſtanden werden können.

Unter dieſen Ideen führt alſo die mittlere, nämlich die der Freiheit, weil die Exiſtenz derſelben in dem kategoriſchen Imperativ enthalten iſt, der keinem Zweifel Raum läßt, die zwei übrigen in ihrem Gefolge bei ſich; indem er das oberſte Princip der Weisheit, folglich auch den Endzweck des vollkommenſten Willens, (die höchſte mit der Moralität zuſammenſtimmende Glückſeligkeit) vorausſetzend, blos die Bedingungen enthält, unter welchen allein dieſem Genüge geſchehen kann. Denn das Weſen, welches die proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, iſt Gott; und der Zuſtand, in welchem dieſe Vollziehung an vernünftigen Weltweſen allein jenem Endzweck völlig angemeſſen verrichtet werden kann, die Annahme einer ſchon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens d. i. die *Unſterblichkeit*. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, ſo würde ſie nur *Hoffnung* eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moraliſchen Imperativs) nothwendig vorauszuſetzendes künftiges Leben bedeuten.

---

*) Poſtulat iſt ein a priori gegebener, keiner Erklärung ſeiner Möglichkeit, (mithin auch keines Beweiſes) fähiger, praktiſcher Imperativ. Man poſtulirt alſo nicht Sachen, oder überhaupt das Daſein irgend eines Gegenſtandes, ſondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. — Wenn es nun Pflicht iſt, zu einem gewiſſen Zweck (dem höchſten Gut) hinzuwirken, ſo muß ich auch berechtigt ſein, anzunehmen: daß die Bedingungen da ſind, unter denen allein dieſe Leiſtung der Pflicht möglich iſt, obzwar dieſelben überſinnlich ſind, und wir (in theoretiſcher Rückſicht) kein Erkenntniß derſelben zu erlangen vermögend ſind.

Reſultat.

Es iſt alſo bloſer Mißverſtand, oder Verwechſelung moraliſch-praktiſcher Principien der Sittlichkeit mit theoretiſchen, unter denen nur die erſteren in Anſehung des Ueberſinnlichen *Erkenntniß* verſchaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philoſophie als Weisheitslehre ſagt, erhoben wird; und man kann von dieſer, weil wider ſie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abſchluß eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie verkündigen.

Zweiter Abſchnitt.

Bedenkliche Ausſicht zum nahen ewigen Frieden in der Philoſophie.

Herr Schloſſer, ein Mann von großem Schriftſtellertalent und einer, (wie man zu glauben Urſache hat,) für die Beförderung des Guten geſtimmten Denkungsart, tritt, um ſich von der zwangsmäßigen, unter Auctorität ſtehenden Geſetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Muße zu erholen, unerwarteter Weiſe auf den Kampfplatz der Metaphyſik; wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr gibt, als in dem Felde, das er eben verlaſſen hatte. — Die kritiſche Philoſophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten aus ihr hervorgehenden Reſultate angeſehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit ſorgfältigem Fleiße durchgegangen war, nothwendig mißverſtehen mußte, empörte ihn, und ſo ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (ſeiner Sage nach) die kritiſche Philoſophie ſtudiren wollte," ohne ſelbſt vorher die Schule gemacht zu haben, um dieſen ja davon abzurathen.

Es iſt ihm nur darum zu thun, die Kritik der reinen Vernunft wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rath iſt, wie die Verſicherung jener guten Freunde, die den Schafen antrugen: wenn dieſe nur die Hunde abſchaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beſtändigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling dieſem Rathe Gehör gibt, ſo iſt er ein Spielzeug in der Hand des Meiſters, „ſeinen Geſchmack, (wie dieſer ſagt,) durch die Schriftſteller des Alterthums (in der Ueberredungskunſt, durch ſubjective Gründe des Beifalls, ſtatt Ueberzeugungsmethode, durch objective) feſt zu machen." Dann iſt er ſicher: jener werde ſich Wahrheitsſchein (**verisimilitudo**) für Wahrſcheinlichkeit (**probabilitas**), und dieſe, in Urtheilen, die ſchlechterdings nur **a priori** aus der Vernunft hervorgehen können, ſich für Gewißheit aufheften laſſen. „Die rauhe *barbariſche* Sprache der kritiſchen Philoſophie“ wird ihm nicht behagen: da doch vielmehr ein *ſchöngeiſteriſcher* Ausdruck, in die Elementarphiloſophie getragen, daſelbſt für barbariſch angeſehen werden muß. — Er bejammert es, daß „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Ueberſinnliche, jedem Genius der Dichtkunſt, die Flügel abgeſchnitten werden ſollen,“ (wenn es die Philoſophie angeht!)

Die Philoſophie in demjenigen Theile, der die *Wiſſenslehre* enthält (in dem theoretiſchen), und der, ob ſie zwar größtentheils auf Beſchränkung der Anmaßungen im theoretiſchen Erkenntniß gerichtet iſt, doch ſchlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, ſieht ſich in ihrem praktiſchen ebenſowohl genöthigt, zu einer *Metaphyſik* (der Sitten), als einem Inbegriff blos *formaler* Principien des Freiheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage iſt. — Unſer antikritiſcher Philoſoph überſpringt dieſe Stufe, oder er verkennt ſie vielmehr ſo gänzlich, daß er den Grundſatz, welcher zum Probirſtein aller *Befugniß* dienen kann: *Handle nach einer Maxime, von der du zugleich wollen kannſt, ſie ſolle ein allgemeines Geſetz werden*, völlig mißverſteht, und ihm eine Bedeutung gibt, welche ihn auf empiriſche Bedingungen einſchränkt und ſo zu einem Kanon der reinen moraliſch-praktiſchen Vernunft, (dergleichen es doch einen geben muß,) untauglich macht; wodurch er ſich in ein ganz anderes Feld wirft, als wohin jener Kanon ihn hinweiſt, und abentheuerliche Folgerungen herausbringt.

Es iſt aber offenbar: daß hier nicht von einem Princip des Gebrauchs der *Mittel* zu einem gewiſſen *Zweck*, (denn alsdenn wäre es ein pragmatiſches, nicht ein moraliſches Princip,) die Rede ſei; daß nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Geſetz gemacht, der Maxime des Willens eines *Anderen*, ſondern wenn ſie *ſich ſelbſt* widerſpricht, (welches ich aus dem bloſen Begriffe, a priori, ohne alle Erfahrungsverhältniſſe, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde?“ nach dem Satz des Widerſpruchs beurtheilen kann,) dieſes ein unfehlbares Kennzeichen der moraliſchen Unmöglichkeit der Handlung ſei. — Bloſe Unkunde, vielleicht auch etwas böſer Hang zur Chicane konnte dieſen Angriff hervorbringen, welcher indeß der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philoſophie

nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund, der ſo beſchaffen iſt: daß, wenn man ſich einander nur verſteht, er auch ſofort (ohne Capitulation) geſchloſſen iſt, kann auch für geſchloſſen, wenigſtens dem Abſchluß nahe angekündigt werden.

Wenn auch Philoſophie blos als Weisheitslehre, (was auch ihre eigentliche Bedeutung iſt,) vorgeſtellt wird, ſo kann ſie doch auch als Lehre des Wiſſens nicht übergangen werden; ſofern dieſes (theoretiſche) Erkenntniß die Elementarbegriffe enthält, deren ſich die reine Vernunft bedient; geſetzt, es geſchähe auch nur, um dieſer ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philoſophie in der erſteren Bedeutung ſein: ob man frei und offen geſtehen ſolle, was und woher man das in der That von ihrem Gegenſtande, (dem ſinnlichen und überſinnlichen) wirklich wiſſe, oder in praktiſcher Rückſicht, (weil die Annehmung deſſelben dem Endzweck der Vernunft beförderlich iſt,) nur vorausſetze?

Es kann ſein, daß nicht Alles wahr iſt, was ein Menſch dafür hält, (denn er kann irren;) aber in Allem, was er ſagt, muß er wahrhaft ſein, (er ſoll nicht täuſchen;) es mag nun ſein, daß ſein Bekenntniß blos innerlich (vor Gott) oder auch ein äußeres ſei. — Die Uebertretung dieſer Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt die Lüge; weshalb es äußere, aber auch eine innere Lüge geben kann: ſo daß beide zuſammen vereinigt, oder auch einander widerſprechend ſich ereignen können.

Eine Lüge aber, ſie mag innerlich oder äußerlich ſein, iſt zwiefacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgibt, deſſen man ſich doch als unwahr bewußt iſt, 2) wenn man etwas für gewiß ausgibt, wovon man ſich doch bewußt iſt, ſubjectiv ungewiß zu ſein.

Die Lüge, („vom Vater der Lügen, durch den alles Böſe in die Welt gekommen iſt,") iſt der eigentliche faule Fleck in der menſchlichen Natur; ſo ſehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beiſpiel mancher chineſiſchen Krämer, die über ihre Laden die Aufſchrift mit goldenen Buchſtaben ſetzen: „allhier betrügt man nicht,") vornehmlich in dem, was das Ueberſinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton iſt. — Das Gebot: du ſollſt, (und wenn es auch in der frömmſten Abſicht wäre,) nicht lügen, zum Grundſatz in die Philoſophie, als eine Weisheitslehre innigſt aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, ſondern auch in alle Zukunft ſichern können.

VIII.

Immanuel Kant

über

die von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften

zu Berlin

für das Jahr 1791

ausgeſetzte Preisfrage:

Welches ſind

die wirklichen Fortſchritte,

die

die Metaphyſik

ſeit Leibnitz's und Wolf's Zeiten

in Deutſchland gemacht hat?

Herausgegeben

von

D. Friedrich Theodor Rink.

1804.

Die Veranlaſſung dieſer Schrift liegt am Tage, ich kann mich deſſen alſo überheben, hier weitläuftiger davon zu reden. Die Preisfrage, von der ſie handelt, machte, als ſie bekannt wurde, mit Recht einiges Aufſehen. Drei verdiente Männer, die Herren Schwab, Reinhold und Abicht, trugen den Preis davon, und ihre hieher gehörigen Aufſätze ſind bereits ſeit dem Jahre 1796 in den Händen des Publicums. Wie ſie meiſtens, ein Jeder ſeinen eigenen Gang, bei der Unterſuchung einſchlugen: ſo iſt auch Kant ſeinen eigenthümlichen, und zwar den verſchiedenſten Weg gegangen, den einzigen indeſſen, von dem ſich vorausſehen ließ, daß, wenn er dieſe Preisfrage zum Gegenſtande ſeiner Beantwortung nehmen ſollte, er ihn wählen würde.

Drei Handſchriften dieſes Aufſatzes ſind vorhanden, aber keine derſelben, was zu bedauern iſt, vollſtändig. Aus der einen war ich daher genöthigt, die erſte Hälfte dieſer Schrift, bis zum Ende des erſten Stadiums herzunehmen; die andere lieferte mir die letzte Hälfte, vom Anfange des zweiten Stadiums bis zum Ende des Aufſatzes. Da jede Handſchrift eine andere Bearbeitung des gegebenen Stoffes, und zwar mit kleinen Abweichungen enthält; ſo kann es nicht fehlen, daß nicht hin und wieder ein gewiſſer Mangel an Einheit und Zuſammenſtimmung in der Behandlung fühlbar werden ſollte, der ſich unter dieſen Umſtänden indeſſen unmöglich ganz beſeitigen ließ. Die dritte Abſchrift iſt in gewiſſer Weiſe die vollendetſte, enthält aber nur den erſten Anfang des Ganzen. Sollte die eben erwähnte Inconvenienz nicht noch größer werden, durch eine gezwungene Zuſammenſchmelzung mehrerer Bearbeitungen; ſo blieb mir nichts Anderes übrig, als den Inhalt jener dritten Abſchrift in der Beilage abdrucken zu laſſen, oder ihn ganz zu unterdrücken. Das Letztere ſchien mir eine zu eigenmächtige Beeinträchtigung der Erwartungen aller Freunde der kritiſchen Philoſophie, daher ich denn den erſten Ausweg wählte. Auch gibt die Beilage noch einige Anmerkungen Kant's, die ſich am Rande der Manuſcripte befinden, und den Anfang des zweiten Stadiums, aus der von mir ſo genannten erſten Handſchrift.

Doch ſelbſt in dem, was die beiden erſtgenannten Handſchriften enthalten, gibt es einige Lücken, die Kant wahrſcheinlich, wie er das gar oft that, auf beigelegten, aber verloren gegangenen Zeddeln mochte ergänzt haben; ich habe ſie an einigen Stellen durch eingeſchobene Sternchen * * bezeichnet.

Soviel glaubte ich über meine Anordnung dieſer Papiere ſagen zu müſſen, um den Beurtheiler dieſer Schrift in den richtigen Geſichtspunct zu derſelben zu ſtellen. Sie anzupreiſen, oder auch nur ihr Gutes, ſelbſt in dieſer mangelhaften Geſtalt, hervorzuheben, deſſen bedarf es von meiner Seite nicht. Hat doch, wie ich ſo eben erfahre, Kant die große Rolle ſeines Lebens beendigt. Es läßt ſich erwarten, daß nun auch der Groll, den ſeine Geiſtesüberlegenheit hier oder da unſchuldiger Weiſe veranlaßte, einſchlummere, und vollkommnere Unparteilichkeit gewiſſenhafter ſeine weſentlichen Verdienſte würdigen werde.

Zur Jubilate-Meſſe des Jahres 1804.

Rink.

Die Königliche Akademie der Wiſſenſchaften verlangt die Fortſchritte eines Theiles der Philoſophie, in einem Theile des gelehrten Europa, und auch für einen Theil des laufenden Jahrhunderts aufzuzählen.

Das ſcheint eine leicht zu löſende Aufgabe zu ſein, denn ſie betrifft nur die Geſchichte, und wie die Fortſchritte der Aſtronomie und Chemie, als empiriſche Wiſſenſchaften, ſchon ihre Geſchichtſchreiber gefunden haben, die aber der mathematiſchen Analyſis, oder der reinen Mechanik, die in demſelben Lande, in derſelben Zeit gemacht worden, die ihrigen, wenn man will, auch bald finden werden: ſo ſcheint es mit der Wiſſenſchaft, wovon hier die Rede iſt, ebenſowenig Schwierigkeit zu haben. —

Aber dieſe Wiſſenſchaft iſt Metaphyſik, und das ändert die Sache ganz und gar. Dies iſt ein uferloſes Meer, in welchem der Fortſchritt keine Spur hinterläßt, und deſſen Horizont kein ſichtbares Ziel enthält, an dem, um wie viel man ſich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte. — In Anſehung dieſer Wiſſenſchaft, welche ſelbſt faſt immer nur in der Idee geweſen iſt, iſt die vorgelegte Aufgabe ſehr ſchwer, faſt nur an der Möglichkeit der Auflöſung derſelben zu verzweifeln, und ſollte ſie auch gelingen, ſo vermehrt noch die vorgeſchriebene Bedingung, die Fortſchritte, welche ſie gemacht hat, in einer kurzen Rede vor Augen zu ſtellen, dieſe Schwierigkeit. Denn Metaphyſik iſt ihrem Weſen und ihrer Endabſicht nach ein vollendetes Ganze; entweder Nichts, oder Alles, was zu ihrem Endzweck erforderlich iſt, kann alſo nicht, wie etwa Mathematik oder empiriſche Naturwiſſenſchaft, die ohne Ende immer fortſchreiten, fragmentariſch abgehandelt werden. — Wir wollen es gleichwohl verſuchen.

Die erſte und nothwendigſte Frage iſt wohl: was die Vernunft eigentlich mit der Metaphyſik will? welchen Endzweck ſie mit ihrer Bearbeitung vor Augen habe? denn groß, vielleicht der größeſte, ja, alleinige Endzweck, den die Vernunft in ihrer Speculation je beabſichtigen kann, weil alle Menſchen, mehr oder weniger, daran Theil nehmen, und nicht zu begreifen iſt, warum bei der ſich immer zeigenden Fruchtloſigkeit ihrer Bemühungen in dieſem Felde, es doch umſonſt war, ihnen zuzurufen: ſie ſollten doch endlich einmal aufhören, dieſen Stein des Siſyphus immer zu wälzen, wäre das Intereſſe, welches die Vernunft daran nimmt, nicht das innigſte, was man haben kann.

Dieſer Endzweck, auf den die ganze Metaphyſik angelegt iſt, iſt leicht zu entdecken, und kann in dieſer Rückſicht eine Definition derſelben begründen: „ſie iſt die Wiſſenſchaft, von der Erkenntniß des Sinnlichen zu der des Ueberſinnlichen durch die Vernunft fortzuſchreiten.“

Zu dem Sinnlichen aber zählen wir nicht blos das, deſſen Vorſtellung im Verhältniß zu den Sinnen, ſondern auch zum Verſtande betrachtet wird, wenn nur die reinen Begriffe deſſelben, in ihrer Anwendung auf Gegenſtände der Sinne, mithin zum Behuf einer möglichen Erfahrung gedacht werden; alſo kann das Nichtſinnliche, z. B. der Begriff der Urſache, welcher im Verſtande ſeinen Sitz und Urſprung hat, doch, was das Erkenntniß eines Gegenſtandes durch denſelben betrifft, noch zum Felde des Sinnlichen, nämlich der Objecte der Sinnen gehörig genannt werden. —

Die Ontologie iſt diejenige Wiſſenſchaft (als Theil der Metaphyſik), welche ein Syſtem aller Verſtandesbegriffe und Grundſätze, aber nur ſofern ſie auf Gegenſtände gehen, welche den Sinnen gegeben und alſo durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Ueberſinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphyſik iſt, gehört alſo zu dieſer nur als Propädeutik, als die Halle oder der Vorhof der eigentlichen Metaphyſik, und wird Transſcendental-Philoſophie genannt, weil ſie die Bedingungen und erſten Elemente aller unſerer Erkenntniß a priori enthält.

In ihr iſt ſeit Ariſtoteles Zeiten nicht viel Fortſchreitens geweſen. Denn ſie iſt, ſo wie eine Grammatik die Auflöſung einer Sprachform in ihre Elementarregeln, oder die Logik eine ſolche von der Denkform iſt, eine Auflöſung der Erkenntniß in die Begriffe, die a priori im Verſtand liegen und in der Erfahrung ihren Gebrauch haben; — ein Syſtem, deſſen mühſamer Bearbeitung man gar wohl überhoben ſein kann, wenn man nur die Regeln des richtigen Gebrauchs dieſer Begriffe und Grundſätze zum Behuf der Erfahrungserkenntniß beabſichtigt, weil die Erfahrung ihn immer beſtätigt oder berichtigt, welches nicht geſchieht, wenn man vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen fortzuſchreiten Vorhabens iſt, zu welcher Abſicht dann freilich die Ausmeſſung des Verſtandesvermögens und ſeiner Principien mit Ausführlichkeit und Sorgfalt geſchehen muß, um zu wiſſen, von wo an die Vernunft, und mit welchem Stecken und Stabe von den Erfahrungsgegenſtänden zu denen, die es nicht ſind, ihren Ueberſchritt wagen könne.

Für die Ontologie hat nun der berühmte Wolf durch die Klarheit und Beſtimmtheit in Zergliederung jenes Vermögens, aber nicht zur Erweiterung der Erkenntniß in derſelben, weil der Stoff erſchöpft war, unſtreitige Verdienſte.

Die obige Definition aber, welche nur anzeigt, was man mit der Metaphyſik will, nicht aber, was in ihr zu thun ſei, würde ſie nur als eine zur Philoſophie in der eigenthümlichen Bedeutung des Wortes, d. i. zur Weisheitslehre gehörige Unterweiſung von anderen Lehren auszeichnen, und dem ſchlechterdings nothwendigen praktiſchen Gebrauch der Vernunft ſeine Principien vorſchreiben, welches nur eine indirecte Beziehung der Metaphyſik iſt, unter der man eine ſcholaſtiſche Wiſſenſchaft und Syſtem von gewiſſen theoretiſchen Erkenntniſſen a priori verſteht, welche man ſich unmittelbar zum Geſchäfte macht. Daher wird die Erklärung der Metaphyſik nach dem Begriff der Schule ſein: — ſie iſt das Syſtem aller Principien der reinen theoretiſchen Vernunfterkenntniß durch Begriffe; oder kurz geſagt: ſie iſt das Syſtem der reinen theoretiſchen Philoſophie.

Sie enthält alſo keine praktiſchen Lehren der reinen Vernunft, aber doch die theoretiſchen, die dieſer ihrer Möglichkeit zum Grunde liegen. Sie enthält nicht mathematiſche Sätze, d. i. ſolche, welche durch die Conſtruction der Begriffe Vernunfterkenntniß hervorbringen, aber die Principien der Möglichkeit einer Mathematik überhaupt. Unter Vernunft aber wird in dieſer Definition nur das Vermögen der Erkenntniß **a priori**, d. i. die nicht empiriſch iſt, verſtanden.

Um nun einen Maaßſtab zu dem zu haben, was neuerdings in der Metaphyſik geſchehen iſt, muß man dasjenige, was in ihr von jeher gethan worden, beides aber mit dem vergleichen, was darin hätte gethan werden ſollen. — Wir werden aber den überlegten vorſätzlichen Rückgang nach Maximen der Denkungsart, mit zum Fortſchreiten, d. i. als einen negativen Fortgang in Anſchlag bringen können, weil dadurch, wenn es auch nur die Aufhebung eines eingewurzelten, ſich in ſeinen Folgen weit verbreitenden Irrthumes wäre, doch etwas zum Beſten der Metaphyſik bewirkt werden, ſo wie von dem, der vom rechten Wege abgekommen iſt, und zu der Stelle, von der er ausging, zurückkehrt, um ſeinen Compaß zur Hand zu nehmen, zum Wenigſten gerühmt wird, daß er nicht auf dem unrechten Wege zu wandern fortgefahren, noch auch ſtillgeſtanden, ſondern ſich wieder an den Punct ſeines Ausganges geſtellt hat, um ſich zu orientiren.

Die erſten und älteſten Schritte in der Metaphyſik wurden nicht etwa als bedenkliche Verſuche blos gewagt, ſondern geſchahen mit völliger Zuverſicht, ohne vorher über die Möglichkeit der Erkenntniſſe **a priori** ſorgſame Unterſuchungen anzuſtellen. Was war die Urſache von dieſem Vertrauen der Vernunft zu ſich ſelbſt? Das vermeinte Gelingen. Denn in der Mathematik gelang es der Vernunft, die Beſchaffenheit der Dinge **a priori** zu erkennen, über alle Erwartung der Philoſophen vortrefflich; warum ſollte es nicht eben ſo gut in der Philoſophie gelingen? Daß die Mathematik auf dem Boden des Sinnlichen wandelt, da die Vernunft ſelbſt ihm Begriffe conſtruiren d. i. **a priori** in der Anſchauung darſtellen und ſo die Gegenſtände a priori erkennen kann, die Philoſophie hingegen eine Erweiterung der Erkenntniß der Vernunft durch dieſe Begriffe, wo man ſeinen Gegenſtand, nicht ſo wie dort, vor ſich hinſtellen kann, ſondern die uns gleichſam in der Luft vorſchweben, unternimmt, fiel den Metaphyſikern nicht ein, als einen himmelweiten Unterſchied, in Anſehung der Möglichkeit der Erkenntniß a priori, zur wichtigen Aufgabe zu machen. Genug, Erweiterung der Erkenntniß a priori, auch außer der Mathematik, durch dieſe Begriffe, und daß ſie Wahrheit enthalte, beweiſet ſich durch die Uebereinſtimmung ſolcher Urtheile und Grundſätze mit der Erfahrung.

Ob nun zwar das Ueberſinnliche, worauf doch der Endzweck der Vernunft in der Metaphyſik gerichtet iſt, für die theoretiſche Erkenntniß eigentlich gar keinen Boden hat, ſo wanderten die Metaphyſiker doch an dem Leitfaden ihrer ontologiſchen Principien, die freilich wohl eines Urſprunges a priori ſind, aber nur für Gegenſtände der Erfahrung gelten, doch getroſt fort, und obzwar die vermeinte Erwerbung überſchwenglicher Einſichten auf dieſem Wege durch keine Erfahrung beſtätigt werden konnte, ſo konnte ſie doch eben darum, weil ſie das Ueberſinnliche betrifft, auch durch keine Erfahrung widerlegt werden; nur mußte man ſich wohl in Acht nehmen, in ſeine Urtheile keinen Widerſpruch mit ſich ſelbſt einlaufen zu laſſen, welches ſich auch gar wohl thun läßt, obgleich dieſe Urtheile, und die ihnen unterliegenden Begriffe übrigens ganz leer ſein mögen.

Dieſer Gang der Dogmatiker von noch älterer Zeit, als der des Plato und Ariſtoteles, ſelbſt die eines Leibnitz und Wolf mit eingeſchloſſen, iſt, wenngleich nicht der rechte, doch der natürlichſte nach dem Zweck der Vernunft und der ſcheinbaren Ueberredung, daß Alles, was die Vernunft nach der Analogie ihres Verfahrens, womit es ihr gelang, vernimmt, ihr ebenſowohl gelingen müſſe.

Der zweite, beinahe ebenſo alte Schritt der Metaphyſik war dagegen ein Rückgang, welcher weiſe und der Metaphyſik vortheilhaft geweſen ſein würde, wenn er nur bis zum Anfangspuncte des Ausganges gericht wäre, aber nicht um dabei ſtehen zu bleiben, mit der Entſchließung, keinen Fortgang ferner zu verſuchen, ſondern ihn vielmehr in einer neuen Richtung vorzunehmen.

Dieſer, alle fernere Anſchläge vernichtende Rückgang gründete ſich auf das gänzliche Mißlingen aller Verſuche in der Metaphyſik. Woran aber konnte man dieſes Mißlingen und die Verunglückung ihrer großen Anſchläge erkennen? Iſt es etwa die Erfahrung, welche ſie widerlegte? *Keinesweges!* Denn was die Vernunft als Erweiterung a priori von ihrer Erkenntniß der Gegenſtände möglicher Erfahrung, in der Mathematik ſowohl, als in der Ontologie ſagt, das ſind wirkliche Schritte, die vorwärts gehen und wodurch ſie Feld zu gewinnen ſicher iſt. Nein, es ſind beabſichtigte und vermeinte Eroberungen im Felde des Ueberſinnlichen, wo vom abſoluten Naturganzen, was kein Sinn faßt, imgleichen von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit die Frage iſt, die hauptſächlich die letzteren drei Gegenſtände betrifft, daran die Vernunft ein praktiſches Intereſſe nimmt, in Anſehung deren nun alle Verſuche der Erweiterung ſcheitern, welches man aber nicht etwa daran ſieht, daß uns eine tiefere Erkenntniß des Ueberſinnlichen, als höhere Metaphyſik, etwa das Gegentheil jener Meinungen lehre, denn mit dem können wir dieſe nicht vergleichen, weil wir ſie als überſchwenglich nicht kennen, ſondern weil in unſerer Vernunft Principien liegen, welche jedem erweiternden Satz über dieſe Gegenſtände einen, dem Anſehen nach ebenſo gründlichen Gegenſatz entgegenſtellen, und die Vernunft ihre Verſuche ſelbſt vernichtet.

Dieſer Gang der Skeptiker iſt natürlicher Weiſe etwas ſpäteren Urſprungs, aber doch alt genug, zugleich aber dauert er noch immer in ſehr guten Köpfen allenthalben fort, obwohl ein anderes Intereſſe, als das der reinen Vernunft, Viele nöthigt, das Unvermögen der Vernunft hierin zu verhehlen. Die Ausdehnung der Zweifellehre, ſogar auf die Principien der Erkenntniß des Sinnlichen und auf die Erfahrung ſelbſt, kann man nicht füglich für eine ernſtliche Meinung halten, die in irgend einem Zeitalter der Philoſophie Statt gefunden habe, ſondern iſt vielleicht eine Aufforderung an die Dogmatiker geweſen, diejenigen Principien a priori, auf welchem ſelbſt die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweiſen, und da ſie dieſes nicht vermochten, die letztere ihnen auch als zweifelhaft vorzuſtellen.

Der dritte und neueſte Schritt, den die Metaphyſik gethan hat, und der über ihr Schickſal entſcheiden muß, iſt die Kritik der reinen Vernunft ſelbſt, in Anſehung ihres Vermögens, das menſchliche Erkenntniß überhaupt, es ſei in Anſehung des Sinnlichen oder Ueberſinnlichen, a priori zu erweitern. Wenn dieſe, was ſie verheißt, geleiſtet hat, nämlich den Umfang, den Inhalt und die Grenzen deſſelben zu beſtimmen, — wenn ſie dieſes in Deutſchland, und zwar ſeit Leibnitz's und Wolf's Zeit geleiſtet hat, ſo würde die Aufgabe der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften aufgelöſet ſein.

Es ſind alſo drei Stadien, welche die Philoſophie zum Behuf der Metaphyſik durchzugehen hatte. Das erſte war das Stadium des Dogmatismus; das zweite das des Skepticismus; das dritte das des Kriticismus der reinen Vernunft.

Dieſe Zeitordnung iſt in der Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens gegründet. Wenn die zwei erſteren zurückgelegt ſind, ſo kann der Zuſtand der Metaphyſik viele Zeitalter hindurch ſchwankend ſein, vom unbegrenzten Vertrauen der Vernunft auf ſich ſelbſt zum grenzenloſen Mißtrauen, und wiederum von dieſem zu jenem abſpringen. Durch eine Kritik ihres Vermögens ſelbſt aber würde ſie in einen beharrlichen Zuſtand, nicht allein des Aeußeren, ſondern auch des Inneren, fernerhin weder einer Vermehrung noch Verminderung bedürftig, oder auch nur fähig zu ſein, verſetzt werden.

Abhandlung.

Man kann die Löſung der vorliegenden Aufgabe unter zwei Abtheilungen bringen, deren die eine das **Formale** des Verfahrens der Vernunft, ſie als theoretiſche Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, die andere das **Materiale**, — den Endzweck, den die

Vernunft mit der Metaphyſik beabſichtigt, wiefern er erreicht oder nicht erreicht iſt, von jenem Verfahren ableitet.

Der erſte Theil wird alſo nur die neuerdings geſchehenen Schritte zur Metaphyſik, der zweite die Fortſchritte der Metaphyſik ſelber im Felde der reinen Vernunft vorſtellig machen. Der erſte enthält den neueren Zuſtand der Transſcendentalphiloſophie, der zweite den der eigentlichen Metaphyſik.

Die erſte Abtheilung.

Geſchichte der Transſcendentalphiloſophie unter uns in neuerer Zeit.

Der erſte Schritt, der in dieſer Vernunftforſchung geſchehen iſt, iſt die Unterſcheidung der analytiſchen von den ſyntheiiſchen Urtheilen überhaupt. — Wäre dieſe zu Leibnitz's oder Wolf's Zeiten deutlich erkannt worden, wir würden dieſen Unterſchied irgend in einer ſeitdem erſchienenen Logik oder Metaphyſik, nicht allein berührt, ſondern auch als wichtig eingeſchärft finden. Denn die erſte Art Urtheile iſt jederzeit Urtheil a priori und mit dem Bewußtſein ſeiner Nothwendigkeit verbunden. Das zweite kann empiriſch ſein und die Logik vermag nicht die Bedingung anzuführen, unter der ein ſynthetiſches Urtheil a priori Statt finden würde.

Der zweite Schritt iſt, die Frage auch nur aufgeworfen zu haben: wie ſind ſyntheiiſche Urtheile a priori möglich? Denn daß es deren gebe, beweiſen zahlreiche Beiſpiele der allgemeinen Naturlehre, vornehmlich aber der reinen Mathematik. Hume hat ſchon ein Verdienſt einen Fall anzuführen, nämlich den vom Geſetze der Cauſalität, wodurch er alle Metaphyſiker in Verlegenheit ſetzte. Was wäre geſchehen, wenn er, oder irgend ein Anderer ſie im Allgemeinen vorgeſtellt hätte! Die ganze Metaphyſik hätte ſo lange müſſen zur Seite gelegt bleiben, bis ſie wäre aufgelöſt worden.

Der dritte Schritt iſt die Aufgabe: „wie iſt aus ſynthetiſchen Urtheilen ein Erkenntniß a priori möglich?“ Erkenntniß iſt ein Urtheil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objective Realitat hat, d. i. dem ein correſpondirender Gegenſtand in der

Erfahrung gegeben werden kann. Alle Erfahrung aber beſteht aus Anſchauung eines Gegenſtandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorſtellung, durch die der Gegenſtand, als zum Erkenntniß gegeben, und aus einem Begriff, d. i. einer mittelbaren Vorſtellung durch ein Merkmal, was mehreren Gegenſtänden gemein iſt, dadurch er alſo gedacht wird. — Eine von beiden Arten der Vorſtellungen für ſich allein, macht kein Erkenntniß aus; und ſoll es ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori geben, ſo muß es auch Anſchauungen ſowohl, als Begriffe a priori geben, deren Möglichkeit alſo zuerſt erörtert, und dann die objective Realität derſelben durch den nothwendigen Gebrauch derſelben, zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung bewieſen werden muß.

Eine Anſchauung, die a priori möglich ſein ſoll, kann nur die Form betreffen, unter welcher der Gegenſtand angeſchaut wird, denn das heißt, etwas ſich a priori vorſtellen, ſich vor der Wahrnehmung d. i. dem empiriſchen Bewußtſein, und unabhängig von demſelben eine Vorſtellung davon machen. Das Empiriſche aber in der Wahrnehmung, die Empfindung oder der Eindruck (impressio) iſt die Materie der Anſchauung, bei welcher alſo die Anſchauung nicht eine Vorſtellung a priori ſein würde. Eine ſolche nun, die blos die Form betrifft, heißt reine Anſchauung, die, wenn ſie möglich ſein ſoll, von der Erfahrung unabhängig ſein muß.

Es iſt aber nicht die Form des Objects, wie es an ſich beſchaffen iſt, ſondern die des Subjects, nämlich des Sinnes, welcher Art Vorſtellung er fähig iſt, welche die Anſchauung a priori möglich macht. Denn ſollte dieſe Form von den Objecten ſelbſt hergenommen werden, ſo müßten wir dieſes vorher wahrnehmen, und könnten uns nur in dieſer Wahrnehmung der Beſchaffenheit deſſelben bewußt werden. Das wäre aber alsdenn eine empiriſche Anſchauung a priori. Ob ſie aber das letztere ſei, oder nicht, davon können wir uns alsbald überzeugen, wenn wir darauf Acht haben, ob das Urtheil, welches dem Object dieſe Form beilegt, Nothwendigkeit bei ſich führe, oder nicht, denn im letzteren Falle iſt es blos empiriſch.

Die Form des Objects, wie es allein in einer Anſchauung a priori vorgeſtellt werden kann, gründet ſich alſo nicht auf der Beſchaffenheit dieſes Objects an ſich, ſondern auf der Naturbeſchaffenheit des Subjects, welches einer anſchaulichen Vorſtellung des Gegenſtandes fähig iſt, und dieſes Subjective in der formalen Beſchaffenheit des Sinnes, als der Empfänglichkeit für die Anſchauung eines Gegenſtandes, iſt allein dasjenige, was a priori d. i. vor aller Wahrnehmung vorhergehend, Anſchauung a priori möglich macht, und nun läßt ſich dieſe und die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori von Seiten der Anſchauung gar wohl begreifen.

Denn man kann a priori wiſſen, wie und unter welcher Form die Gegenſtände der Sinne werden angeſchaut werden, nämlich ſo, wie es die ſubjective Form der Sinnlichkeit d. i. der Empfänglichkeit des Subjects für die Anſchauung jener Objecte mit ſich bringt, und man müßte, um genau zu ſprechen, eigentlich nicht ſagen, daß von uns die Form des Objectes in der reinen Anſchauung vorgeſtellt werde, ſondern daß es blos formale und ſubjective Bedingung der Sinnlichkeit ſei, unter welcher wir gegebene Gegenſtände a priori anſchauen.

Das iſt alſo die eigenthümliche Beſchaffenheit unſerer (menſchlichen) Anſchauung, ſofern die Vorſtellung der Gegenſtände uns nur als ſinnlichen Weſen möglich iſt. Wir könnten uns wohl eine unmittelbare (directe) Vorſtellungsart eines Gegenſtandes denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, alſo durch den Verſtand die Objecte anſchaut. Aber von einer ſolchen haben wir keinen haltbaren Begriff; doch iſt es nöthig, ſich einen ſolchen zu denken, um unſerer Anſchauungsform nicht alle Weſen, die Erkenntnißvermögen haben, zu unterwerfen. Denn es mag ſein, daß einige Weltweſen unter anderer Form dieſelben Gegenſtände anſchauen dürften; es kann auch ſein, daß dieſe Form in allen Weltweſen, und zwar nothwendig ebendieſelbe ſei, ſo ſehen wir dieſe Nothwendigkeit doch nicht ein, ſo wenig, als die Möglichkeit eines höchſten Verſtandes, der in ſeiner Erkenntniß von aller Sinnlichkeit und zugleich vom Bedürfniß, durch Begriffe zu erkennen, frei, die Gegenſtände in der bloſen (intellectuellen) Anſchauung vollkommen erkennt.

Nun beweiſt die Kritik der reinen Vernunft in den Vorſtellungen von Raum und Zeit, daß ſie ſolche reine Anſchauungen ſind, als wir eben gefordert haben, daß ſie ſein müſſen, um a priori allem unſerem Erkenntniß der Dinge zum Grunde zu liegen, und ich kann mich mit Zutrauen darauf berufen, ohne wegen Einwürfe beſorgt zu ſein. —

Nur will ich noch anmerken, daß in Anſehung des inneren Sinnes das doppelte Ich im Bewußtſein meiner ſelbſt, nämlich das der inneren ſinnlichen Anſchauung und das des denkenden Subjects, Vielen ſcheint zwei Subjecte in einer Perſon vorauszuſetzen.

Dieſes iſt nun die Theorie, daß Raum und Zeit nichts, als ſubjective Formen unſerer ſinnlichen Anſchauung ſind, und gar nicht den Objecten an ſich zuſtändige Beſtimmungen, daß aber gerade nur darum wir a priori dieſe unſere Anſchauungen beſtimmen können mit dem Bewußtſein der Nothwendigkeit der Urtheile in Beſtimmung derſelben, wie z. B. in der Geometrie. Beſtimmen aber heißt ſynthetiſch urtheilen.

Dieſe Theorie kann die Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit heißen, weil dieſe als etwas, was gar nicht den Sachen an ſich ſelbſt anhängt, vorgeſtellt werden; eine Lehre, die nicht etwa blos Hypotheſe, um die Möglichkeit der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori erklären zu können, ſondern demonſtrirte Wahrheit iſt, weil es ſchlechterdings unmöglich iſt, ſein Erkenntniß über den gegebenen Begriff zu erweitern, ohne irgend eine Anſchauung, und wenn dieſe Erweiterung a priori geſchehen ſoll, ohne eine Anſchauung a priori unterzulegen, und eine Anſchauung a priori gleichfalls unmöglich iſt, ohne ſie in der formalen Beſchaffenheit des Subjects, nicht in der des Objects zu ſuchen, weil unter Vorausſetzung der erſteren alle Gegenſtände der Sinne jener gemäß in der Anſchauung werden vorgeſtellt, alſo ſie a priori, und dieſer Beſchaffenheit nach als nothwendig erkannt werden müſſen, anſtatt daß, wenn das Letztere angenommen wurde, die ſynthetiſchen Urtheile a priori empiriſch und zufällig ſein würden, welches ſich widerſpricht.

Dieſe Idealität des Raumes und der Zeit iſt gleichwohl zugleich eine Lehre der vollkommenen Realität derſelben in Anſehung der Gegenſtände der Sinne (der äußeren und des inneren) als Erſcheinungen d. i. als Anſchauungen, ſofern ihre Form von der ſubjectiven Beſchaffenheit der Sinne abhängt, deren Erkenntniß, da ſie auf Principien a priori der reinen Anſchauung gegründet iſt, eine ſichere und demonſtrable Wiſſenſchaft zuläßt; daher dasjenige Subjective, was die Beſchaffenheit der Sinnenanſchauung, in Anſehung ihres Materialen, nämlich der Empfindung betrifft, z. B. Körper im Licht als Farbe, im Schalle als Töne, oder im Salze als Säuren u. ſ. w. blos ſubjectiv bleiben, und kein Erkenntniß des Objects, mithin keine für Jedermann gültige Vorſtellung in der empiriſchen Anſchauung darlegen, kein Beiſpiel von jenen abgeben können, indem ſie nicht, ſo wie Raum und Zeit, Data zu Erkenntniſſen a priori enthalten, und überhaupt nicht einmal zur Erkenntniß der Objecte gezählt werden können.

Ferner iſt noch anzumerken, daß Erſcheinung, im transſcendentalen Sinn genommen, da man von Dingen ſagt: ſie ſind Erſcheinungen (Phaenomena), ein Begriff von ganz anderer Bedeutung iſt, als wenn ich ſage: dieſes Ding erſcheint mir ſo oder ſo, welches die phyſiſche Erſcheinung anzeigen ſoll, und Apparenz oder Schein genannt werden kann. Denn in der Sprache der Erfahrung ſind dieſe Gegenſtände der Sinne, weil ich ſie nur mit anderen Gegenſtänden der Sinne vergleichen kann. Z. B. der Himmel mit allen ſeinen Sternen, ob er zwar blos Erſcheinung iſt, wie Dinge an ſich ſelbſt gedacht, und wenn von dieſem geſagt wird, er hat den Anſchein von einem Gewölbe, ſo bedeutet hier der Schein das Subjective in der Vorſtellung eines Dinges, was eine Urſache ſein kann, es in einem Urtheil fälſchlich für objectiv zu halten.

Und ſo iſt der Satz, daß alle Vorſtellungen der Sinne uns nur die Gegenſtände als Erſcheinungen zu erkennen geben, ganz und gar nicht mit dem Urtheile einerlei, ſie enthielten nur den Schein von Gegenſtänden, wie es der Idealiſt behaupten würde.

In der Theorie aber aller Gegenſtände der Sinne, als bloſer

Erſcheinungen, iſt nichts, was befremdlich-auffallender iſt, als daß ich als der Gegenſtand des inneren Sinnes, d. i. als Seele betrachtet, mir ſelbſt blos als Erſcheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an ſich ſelbſt bin, und doch verſtattet die Vorſtellung der Zeit, als blos formale innere Anſchauung a priori, welche allem Erkenntniß meiner ſelbſt zum Grunde liegt, keine andere Erklärungsart der Möglichkeit, jene Form als Bedingung des Selbſtbewußtſeins anzuerkennen.

Das Subjective in der Form der Sinnlichkeit, welches a priori aller Anſchauung der Objecte zum Grunde liegt, machte es uns möglich, a priori von Objecten ein Erkenntniß zu haben, wie ſie uns erſcheinen. Jetzt wollen wir dieſen Ausdruck noch näher beſtimmen, indem wir dieſes Subjective als die Vorſtellungsart erklären, die davon, wie unſer Sinn von Gegenſtänden, den äußeren oder dem inneren (d. i. von uns ſelbſt) afficirt wird, um ſagen zu können, daß wir dieſe nur als Erſcheinungen erkennen.

Ich bin mir meiner ſelbſt bewußt, iſt ein Gedanke, der ſchon ein zwiefaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich ſei, daß ich, der ich denke, mir ſelber ein Gegenſtand (der Anſchauung) ſein, und ſo mich von mir ſelbſt unterſcheiden könne, iſt ſchlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum iſt; es zeigt aber ein über alle Sinnenanſchauung ſo weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verſtandes, die gänzliche Abſonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu ſich ſelbſt Ich zu ſagen, nicht Urſache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von ſelbſtgemachten Vorſtellungen und Begriffen hinausſieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Perſönlichkeit gemeint, ſondern nur Ich, der ich denke und anſchaue, iſt die Perſon, das Ich aber des Objectes, was von mir angeſchaut wird, iſt, gleich anderen Gegenſtänden außer mir, die Sache.

Von dem Ich in der erſteren Bedeutung (dem Subject der Apperception), dem logiſchen Ich, als Vorſtellung a priori, iſt ſchlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein

Weſen, und von welcher Naturbeſchaffenheit es ſei; es iſt gleichſam, wie das Subſtantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhäriren, weggelaſſen habe, das aber ſchlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich ſeine Natur erkennen konnte.

Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subject der Perception), das pſychologiſche Ich, als empiriſches Bewußtſein, iſt mannigfacher Erkenntniß fähig, worunter die Form der inneren Anſchauung, die Zeit, diejenige iſt, welche a priori allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffaſſung (apprehensio) der Art, wie das Subject dadurch afficirt wird, d. i. der Zeitbedingung gemäß iſt, indem das ſinnliche Ich vom intellectuellen zur Aufnahme derſelben ins Bewußtſein beſtimmt wird.

Daß dieſes ſo ſei, davon kann uns jede innere, von uns angeſtellte pſychologiſche Beobachtung zum Beleg und Beiſpiel dienen; denn es wird dazu erfordert, daß wir den inneren Sinn, zum Theil auch wohl bis zum Grade der Beſchwerlichkeit, vermittelſt der Aufmerkſamkeit afficiren, (denn Gedanken, als factiſche Beſtimmungen des Vorſtellungsvermögens, gehören auch mit zur empiriſchen Vorſtellung unſeres Zuſtandes,) um ein Erkenntniß von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderſt in der Anſchauung unſerer ſelbſt zu haben, welche uns dann uns ſelbſt nur vorſtellig macht, wie wir uns erſcheinen, indeſſen daß das logiſche Ich das Subject zwar, wie es an ſich iſt, im reinen Bewußtſein, nicht als Receptivität, ſondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntniß ſeiner Natur fähig iſt.

Von Begriffen a priori.

Die ſubjective Form der Sinnlichkeit, wenn ſie, wie es nach der Theorie der Gegenſtände derſelben als Erſcheinungen geſchehen muß, auf Objecte, als Formen derſelben, angewandt wird, führt in ihrer Beſtimmung eine Vorſtellung herbei, die von dieſer unzertrennlich iſt, nämlich die des Zuſammengeſetzten. Denn einen beſtimmten Raum können wir uns nicht anders vorſtellen, als indem wir ihn ziehen, d. i. einen Raum zu dem anderen hinzuthun, und eben ſo iſt es mit der Zeit bewandt.

Nun iſt die Vorſtellung eines Zuſammengeſetzten, als eines ſolchen, nicht bloſe Anſchauung, ſondern erfordert den Begriff einer Zuſammenſetzung, ſofern er auf die Anſchauung in Raum und Zeit angewandt wird. Dieſer Begriff alſo (ſammt dem ſeines Gegentheiles, des Einfachen) iſt ein Begriff, der nicht von Anſchauungen, als eine in dieſen enthaltene Theilvorſtellung abgezogen, ſondern ein Grundbegriff iſt, und zwar a priori, endlich der einzige Grundbegriff a priori, der allen Begriffen von Gegenſtänden der Sinne urſprünglich im Verſtande zum Grunde liegt.

Es werden alſo ſo viel Begriffe a priori im Verſtande liegen, worunter die Gegenſtände, die den Sinnen gegeben werden, ſtehen müſſen, als es Arten der Zuſammenſetzung (Syntheſis) mit Bewußtſein, d. i. als es Arten der ſynthetiſchen Einheit der Apperception des in der Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen gibt.

Dieſe Begriffe nun ſind die reinen Verſtandesbegriffe von allen Gegenſtänden, die unſeren Sinnen vorkommen mögen, und die unter dem Namen der Kategorien vom Ariſtoteles, obzwar mit fremdartigen Begriffen untermengt, und von den Scholaſtikern unter dem der Prädicamente mit ebendenſelben Fehlern vorgeſtellt, wohl hätten in eine ſyſtematiſch-geordnete Tafel gebracht werden können, wenn das, was die Logik von dem Mannigfaltigen in der Form der Urtheile lehrt, vorher in dem Zuſammenhange eines Syſtems wäre aufgeführt worden.

Der Verſtand zeigt ſein Vermögen lediglich in Urtheilen, welche nichts Anderes ſind, als die Einheit des Bewußtſeins im Verhältniß der Begriffe überhaupt, unbeſtimmt, ob jene Einheit analytiſch oder ſynthetiſch iſt. — Nun ſind die reinen Verſtandesbegriffe von in der Anſchauung gegebenen Gegenſtänden überhaupt ebendieſelben logiſchen Functionen, aber nur ſofern ſie die ſynthetiſche Einheit der Apperception des in einer Anſchauung überhaupt gegebenen Mannigfaltigen a priori vorſtellen; alſo konnte die Tafel der Kategorien, jener logiſchen parallel, vollſtändig entworfen werden, welches aber vor Erſcheinung der Kritik der reinen Vernunft nicht geſchehen war.

Es iſt aber wohl zu merken, daß dieſe Kategorien, oder wie ſie ſonſt heißen, Prädicamente keine beſtimmte Art der Anſchauung, (wie etwa die uns Menſchen allein mögliche,) wie Raum und Zeit, welche ſinnlich iſt, vorausſetzen, ſondern nur Denkformen ſind für den Begriff von einem Gegenſtande der Anſchauung überhaupt, welcher Art dieſe auch ſei, wenn es auch eine überſinnliche Anſchauung wäre, von der wir uns ſpeciſiſch keinen Begriff machen können. Denn wir müſſen uns immer einen Begriff von einem Gegenſtande durch den reinen Verſtand machen, von dem wir etwas a priori urtheilen wollen, wenn wir auch nachher finden, daß er überſchwenglich ſei und ihm keine objective Realität verſchafft werden könne, ſo daß die Kategorie für ſich von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, nicht abhängig iſt, ſondern auch andere für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn dieſe nur das Subjective betreffen, was a priori vor der aller Erkenntniß vorhergeht und ſynthetiſche Urtheile a priori möglich macht.

Noch gehören zu den Kategorien, als urſprünglichen Verſtandesbegriffen, auch die Prädicabilien, als aus jener ihrer Zuſammenſetzung entſpringende und alſo abgeleitete, entweder reine Verſtandes-, oder ſinnlich bedingte Begriffe a priori, von deren erſteren das Daſein als Größe vorgeſtellt, d. i. die Dauer, oder die Veränderung, als Daſein mit entgegengeſetzten Beſtimmungen, von dem anderen der Begriff der Bewegung, als Veränderung des Ortes im Raume, Beiſpiele abgeben, die gleichfalls vollſtändig aufgezählt und in einer Tafel ſyſtematiſch vorgeſtellt werden könnten.

Die Transſcendentalphiloſophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniß a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft iſt, von der itzt die Elemente vollſtändig dargelegt werden, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphyſik, deren Zweck wiederum, als Endzweck der reinen Vernunft, dieſer ihre Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Ueberſinnlichen beabſichtigt, welches ein Ueberſchritt iſt, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung ſei, indeſſen daß er doch auch nicht ein continuirlicher Fortgang in derſelben Ordnung der Principien iſt, eine den Fortſchritt hemmende Bedenklichkeit an der Grenze beider Gebiete nothwendig macht.

Hieraus folgt die Eintheilung der Stadien der reinen Vernunft, in die Wiſſenſchaftslehre, als einen ſicheren Fortſchritt, — die Zweifellehre, als einen Stillestand, — und die Weisheitslehre, als einen Ueberſchritt zum Endzweck der Metaphyſik; ſo daß die erſte eine theoretiſch-dogmatiſche Doctrin, die zweite eine ſkeptiſche Diſciplin, die dritte eine praktiſch-dogmatiſche enthalten wird.

Erſte Abtheilung.

Von dem Umfange des theoretiſch-dogmatiſchen Gebrauches der reinen Vernunft.

Der Inhalt dieſes Abſchnittes iſt der Satz: der Umfang der theoretiſchen Erkenntniß der reinen Vernunft erſtreckt ſich nicht weiter, als auf Gegenſtände der Sinne.

In dieſem Satze, als einem exponiblen Urtheile, ſind zwei Sätze enthalten:

1) daß die Vernunft, als Vermögen der Erkenntniß der Dinge a priori, ſich auf Gegenſtände der Sinne erſtrecke,

2) daß ſie in ihrem theoretiſchen Gebrauch zwar wohl der Begriffe, aber nie einer theoretiſchen Erkenntniß desjenigen fähig, was kein Gegenſtand der Sinne ſein kann.

Zum Beweiſe des erſteren Satzes gehört auch die Erörterung, wie von Gegenſtänden der Sinne ein Erkenntniß a priori möglich ſei, weil wir ohne das nicht recht ſicher ſein würden, ob die Urtheile über jene Gegenſtände auch in der That Erkenntniſſe ſeien; was aber die Beſchaffenheit derſelben, Urtheile a priori zu ſein, betrifft, ſo kündigt ſich die von ſelbſt durch das Bewußtſein ihrer Nothwendigkeit an.

Damit eine Vorſtellung Erkenntniß ſei, (ich verſtehe aber hier immer ein theoretiſches,) dazu gehört Begriff und Anſchauung von einem Gegenſtande in derſelben Vorſtellung verbunden, ſo daß der erſtere, ſo wie er die letztere unter ſich enthält, vorgeſtellt wird. Wenn nun ein Begriff, ein von der Sinnenvorſtellung genommener d. i. empiriſcher Begriff iſt, ſo enthält er als Merkmal d. i. als Theilvorſtellung etwas, was in der Sinnenanſchauung ſchon begriffen war, und nur der logiſchen Form, nämlich der Gemeingültigkeit nach, ſich von der Anſchauung der Sinne unterſcheidet, z. B. der Begriff eines vierfüßigen Thieres in der Vorſtellung eines Pferdes.

Iſt aber der Begriff eine Kategorie, ein reiner Verſtandesbegriff, ſo liegt er ganz außerhalb aller Anſchauung, und doch muß ihm eine ſolche untergelegt werden, wenn er zum Erkenntniß gebraucht werden ſoll, und wenn dies Erkenntniß ein Erkenntniß **a priori** ſein ſoll, ſo muß ihm reine Anſchauung untergelegt werden und zwar der ſynthetiſchen Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der Anſchauung, welche durch die Kategorie gedacht wird, gemäß, d. i. die Vorſtellungskraft muß dem reinen Verſtandesbegriff ein Schema **a priori** unterlegen, ohne das er gar keinen Gegenſtand haben, mithin zu keinem Erkenntniß dienen könnte.

Da nun alle Erkenntniß, deren der Menſch fähig, ſinnlich, und Anſchauung **a priori** deſſelben, Raum oder Zeit iſt, beide aber die Gegenſtände nur als Gegenſtände der Sinne, nicht aber als Dinge überhaupt vorſtellen: ſo iſt unſer theoretiſches Erkenntniß überhaupt, ob es gleich Erkenntniß **a priori** ſein mag, doch auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt, und kann innerhalb dieſem Umfange allerdings dogmatiſch verfahren, durch Geſetze, die ſie der Natur, als Inbegriff der Gegenſtände der Sinne **a priori** vorſchreibt, über dieſen Kreis aber nie hinaus kommen, um ſich auch theoretiſch mit ſeinen Begriffen zu erweitern.

Das Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne als ſolcher, d. i. durch empiriſche Vorſtellungen, deren man ſich bewußt iſt (durch verbundene Wahrnehmungen), iſt Erfahrung. Demnach überſteigt unſer theoretiſches Erkenntniß niemals das Feld der Erfahrung. Weil nun alles theoretiſche Erkenntniß mit der Erfahrung zuſammenſtimmen muß, ſo wird dieſes nur auf eine oder die andere Art möglich, nämlich daß entweder die Erfahrung der Grund unſerer Erkenntniß, oder das Erkenntniß der Grund der Erfahrung iſt. Gibt es alſo ein ſynthetiſches Erkenntniß a priori, ſo iſt kein anderer Ausweg, als es muß Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt enthalten. Alsdann aber enthält ſie auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt, denn nur durch Erfahrung können ſie für uns erkennbare Gegenſtände ſein. Die Principien a priori aber, nach denen allein Erfahrung möglich iſt, ſind die Formen der Gegenſtände, Raum und Zeit, und die Kategorien, welche die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeins a priori enthalten, ſoferne unter ſie empiriſche Vorſtellungen ſubſumirt werden können.

Die höchſte Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie iſt alſo: wie iſt Erfahrung möglich?

Der Grundſatz, daß alles Erkenntniß nicht allein von der Erfahrung anhebe, welcher eine quaestio facti betrifft, gehört alſo nicht hieher, und die Thatſache wird ohne Bedenken zugeſtanden. Ob ſie aber auch allein von der Erfahrung, als dem oberſten Erkenntnißgrunde abzuleiten ſei, dies iſt eine quaestio juris, deren bejahende Beantwortung den Empirismus der Transſcendentalphiloſophie, die Verneinung den Realismus derſelben einführen würde.

Der erſtere iſt ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt; denn wenn alles Erkenntniß empiriſchen Urſprungs iſt, ſo iſt, der Reflexion und deren ihrem logiſchen Princip, nach dem Satz des Widerſpruchs, unbeſchadet, welche a priori im Verſtande gegründet ſein mag und die man immer einräumen kann, doch das Synthetiſche der Erkenntniß, welches das Weſentliche der Erfahrung ausmacht, blos empiriſch und nur als Erkenntniß a posteriori möglich und die Transſcendentalphiloſophie iſt ſelbſt ein Unding.

Da aber gleichwohl ſolchen Sätzen, welche der möglichen Erfahrung a priori die Regel vorſchreiben, als z. B. alle Veränderung hat ihre Urſache, ihre ſtrenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit und daß ſie bei Allem dem doch ſynthetiſch ſind, nicht beſtritten werden kann; ſo iſt der Empirismus, welcher alle dieſe ſynthetiſche Einheit unſerer Vorſtellungen im Erkenntniſſe für bloſe Gewohnheitsſache ausgibt, gänzlich unhaltbar, und es iſt eine Transſcendentalphiloſophie in unſerer Vernunft feſt gegründet, wie denn auch, wenn man ſie als ſich ſelbſt vernichtend, vorſtellig machen wollte, eine andere und ſchlechterdings unauflösliche Aufgabe eintreten würde. Woher kommt den Gegenſtänden der Sinne der Zuſammenhang und die Regelmäßigkeit ihres Beieinanderſeins, daß es dem Verſtande möglich iſt, ſie unter allgemeine Geſetze zu faſſen und die Einheit derſelben nach Principien aufzufinden? welcher der Satz des Widerſpruchs allein nicht Gnüge thut, da dann der Rationalismus unvermeidlich herbei gerufen werden muß.

Finden wir uns alſo nothgedrungen, ein Princip a priori der Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt aufzuſuchen, ſo iſt die Frage, was iſt das für eines? Alle Vorſtellungen, die eine Erfahrung ausmachen, können zur Sinnlichkeit gezählt werden, eine einzige ausgenommen, d. i. die des Zuſammengeſetzten, als eines ſolchen.

Da die Zuſammenſetzung nicht in die Sinne fallen kann, ſondern wir ſie ſelbſt machen müſſen, ſo gehört ſie nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit, ſondern zur Spontaneität des Verſtandes, als Begriff a priori.

Raum und Zeit ſind, ſubjectiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen, als Objecten der reinen Anſchauung, ſich einen Begriff zu machen, (ohne welchen wir gar nichts von ihnen ſagen könnten,) dazu wird a priori der Begriff eines Zuſammengeſetzten, mithin der Zuſammenſetzung (Syntheſis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin ſynthetiſche Einheit der Apperception in Verbindung dieſes Mannigfaltigen, welche Einheit des Bewußtſeins, nach Verſchiedenheit der anſchaulichen Vorſtellungen der Gegenſtände in Raum und Zeit, verſchiedene Functionen ſie zu verbinden erfordert, welche Kategorien heißen und Verſtandesbegriffe a priori ſind, die zwar für ſich allein noch kein Erkenntniß von einem Gegenſtande, überhaupt aber doch von dem, der in der empiriſchen Anſchauung gegeben iſt, begründen, welches alsdann

Erfahrung ſein würde. Das Empiriſche aber, d. i. dasjenige, wodurch ein Gegenſtand ſeinem Daſein nach als gegeben vorgeſtellt wird, heißt Empfindung, (sensatio, impressio,) welche die Materie der Erfahrung ausmacht und, mit Bewußtſein verbunden, Wahrnehmung heißt, zu der noch die Form d. i. die ſynthetiſche Einheit der Apperception derſelben im Verſtande, mithin die a priori gedacht wird, hinzukommen muß, um Erfahrung als empiriſches Erkenntniß hervorzubringen, wozu, weil wir Raum und Zeit ſelbſt, als in denen wir jedem Object der Wahrnehmung ſeine Stelle durch Begriffe anweiſen müſſen, nicht unmittelbar wahrnehmen, Grundſätze a priori, nach bloſen Verſtandesbegriffen, nothwendig ſind, welche ihre Realität durch die ſinnliche Anſchauung beweiſen und in Verbindung mit dieſer, nach der a priori gegebenen Form derſelben, Erfahrung möglich machen, welche ein ganz gewiſſes Erkenntniß a posteriori iſt.

Wider dieſe Gewißheit aber regt ſich, was die äußere Erfahrung betrifft, ein wichtiger Zweifel, nicht zwar darin, daß das Erkenntniß der Objecte durch dieſelbe etwa ungewiß ſei, ſondern ob das Object, welches wir außer uns ſetzen, nicht vielleicht immer in uns ſein könne, und es wohl gar unmöglich ſei, etwas außer uns, als ein ſolches mit Gewißheit anzuerkennen. Die Metaphyſik würde dadurch, daß man dieſe Frage ganz unentſchieden ließe, an ihren Fortſchritten nichts verlieren, weil da die Wahrnehmungen, aus denen und der Form der Anſchauung in ihnen wir nach Grundſätzen durch die Kategorien Erfahrung machen, doch immer in uns ſein mögen, und ob ihnen auch etwas außer uns entſpreche oder nicht, in der Erweiterung der Erkenntniß keine Aenderung macht, indem wir ohnedem uns deshalb nicht an den Objecten, ſondern nur an unſerer Wahrnehmung, die jederzeit in uns iſt, halten können.

Hieraus folgt das Princip der Eintheilung der ganzen Metaphyſik; vom Ueberſinnlichen iſt, was das ſpeculative Vermögen der

Vernunft betrifft, kein Erkenntniß möglich (Noumenorum non datur scientia).

So viel iſt in neuerer Zeit in der Transſcendentalphiloſophie geſchehen und hat geſchehen müſſen, ehe die Vernunft einen Schritt in der eigentlichen Metaphyſik, ja, auch nur einen zu derſelben hat thun können, indeſſen daß die Leibnitz-Wolf'ſche Philoſophie immer in Deutſchland bei einem anderen Theile ihren Weg getroſt fortwanderte, in der Meinung, über den alten Ariſtoteliſchen Satz des Widerſpruchs noch einen neuen Compaß zur Leitung den Philoſophen in die Hand gegeben zu haben, nämlich den Satz des zureichenden Grundes für die Exiſtenz der Dinge, zum Unterſchiede von ihrer bloſen Möglichkeit nach Begriffen, und den des Unterſchiedes der dunkeln, klaren, aber noch verworrenen, und der deutlichen Vorſtellungen für den Unterſchied der Anſchauung von der Erkenntniß nach Begriffen, indeſſen daß ſie mit aller dieſer ihrer Bearbeitung unwiſſentlich immer nur im Felde der Logik blieb und zur Metaphyſik keinen Schritt, noch weniger aber in ihr gewonnen hatte und dadurch bewies, daß ſie vom Unterſchiede der ſynthetiſchen von den analytiſchen Urtheilen gar keine deutliche Kenntniß hatte.

Der Satz: „Alles hat ſeinen Grund," welcher mit dem: „Alles iſt eine Folge," zuſammenhängt, kann nur ſofern zur Logik gehören, und der Unterſchied Statt haben zwiſchen den Urtheilen, welche problematiſch gedacht werden, von denen, die aſſertoriſch gelten ſollen, und iſt blos analytiſch, da, wenn er von Dingen gelten ſollte, daß nämlich alle Dinge nur als Folge aus der Exiſtenz eines anderen müßten angeſehen werden, der zureichende Grund, auf den es doch angeſehen war, gar nirgend anzutreffen ſein würde, wider welche Ungereimtheit dann die Zuflucht in dem Satz geſucht würde, daß ein Ding (ens a se) zwar auch noch immer einen Grund ſeines Daſeins, aber ihn in ſich ſelbſt habe, d. i. als eine Folge von ſich ſelbſt exiſtire, wo, wenn die Ungereimtheit nicht offenbar ſein ſoll, der Satz gar nicht von Dingen, ſondern nur von Urtheilen, und zwar blos von analytiſchen gelten könnte. Z. B.

der Satz: „ein jeder Körper iſt theilbar," hat allerdings einen Grund, und zwar in ſich ſelbſt, d. i. er kann als Folgerung des Prädicates aus dem Begriffe des Subjectes, nach dem Satze des Widerſpruches, mithin nach dem Princip analytiſcher Urtheile eingeſehen werden, mithin iſt er blos auf einem Princip a priori der Logik gegründet und thut gar keinen Schritt im Felde der Metaphyſik, wo es auf Erweiterung der Erkenntniß a priori ankommt, wozu analytiſche Urtheile nichts beitragen. Wollte aber der vermeinte Metaphyſiker über den Satz des Widerſpruches noch den gleichfalls logiſchen Satz des Grundes einführen, ſo hätte der die Modalität der Urtheile noch nicht vollſtändig aufgezählt; denn er müßte noch den Satz der Ausſchließung eines Mittleren, zwiſchen zwei contradictoriſch einander entgegengeſetzten Urtheilen, hinzuthun, da er dann die logiſchen Principien der Möglichkeit, der Wahrheit oder logiſchen Wirklichkeit, und der Nothwendigkeit der Urtheile in den problematiſchen, aſſertoriſchen und apodiktiſchen Urtheilen würde aufgeſtellt haben, ſofern ſie alle unter einem Princip, nämlich dem der analytiſchen Urtheile ſtehen. Dieſe Unterlaſſung beweiſet, daß der Metaphyſiker ſelbſt nicht einmal mit der Logik, was die Vollſtändigkeit der Eintheilung betrifft, im Reinen war.

Was aber das Leibnitz'ſche Princip von dem logiſchen Unterſchiede der Undeutlichkeit und Deutlichkeit der Vorſtellungen betrifft, wenn er behauptet, daß die erſtere diejenige Vorſtellungsart, die wir bloſe Anſchauung nannten, eigentlich nur der verworrene Begriff von ihrem Gegenſtande, mithin Anſchauung von Begriffen der Dinge nur dem Grade des Bewußtſeins nach, nicht ſpecifiſch unterſchieden ſei, ſo daß z. B. die Anſchauung eines Körpers im durchgängigen Bewußtſein aller darin enthaltenen Vorſtellungen den Begriff von demſelben, als einem Aggregat von Monaden abgeben würde: ſo wird der kritiſche Philoſoph hingegen bemerken, daß auf die Art der Satz: „die Körper beſtehen aus Monaden," aus der Erfahrung, blos durch die Zergliederung der Wahrnehmung entſpringen könne, wenn wir nur ſcharf genug (mit gehörigem Bewußtſein der Theilvorſtellungen) ſehen könnten. Weil aber das

Beiſammenſein dieſer Monaden, als nur im Raume möglich vorgeſtellt wird, ſo muß dieſer Metaphyſiker von altem Schrot und Korn uns den Raum als blos empiriſche und verworrene Vorſtellung des Nebeneinanderſeins des Mannigfaltigen außerhalb einander gelten laſſen.

Wie iſt er aber alsdann im Stande, den Satz, daß der Raum drei Abmeſſungen habe, als apodiktiſchen Satz a priori zu behaupten? denn das hätte er auch durch das klarſte Bewußtſein aller Theilvorſtellungen eines Körpers nicht herausbringen können, daß es ſo ſein müſſe, ſondern höchſtens nur, daß es, wie ihm die Wahrnehmung lehrt, ſo ſei. Nimmt er aber den Raum mit ſeiner Eigenſchaft der drei Abmeſſungen als nothwendig und a priori aller Körpervorſtellung zum Grunde liegend an, wie will er ſich dieſe Nothwendigkeit, die er doch nicht wegvernünfteln kann, erklären, da dieſe Vorſtellungsart ſeiner eigenen Behauptung nach doch blos empiriſchen Urſprungs iſt, welcher keine Nothwendigkeit hergibt? Will er ſich aber auch über dieſe Anforderung wegſetzen und den Raum mit dieſer ſeiner Eigenſchaft annehmen, wie es auch immer mit jener vorgeblich verworrenen Vorſtellung beſchaffen ſein mag, ſo demonſtrirt ihm die Geometrie, mithin die Vernunft, nicht durch Begriffe, die in der Luft ſchweben, ſondern durch die Conſtruction der Begriffe, daß der Raum und daher auch das, was ihn erfüllt, der Körper, ſchlechterdings nicht aus einfachen Theilen beſtehe, obzwar, wenn wir die Möglichkeit des letzteren uns nach bloſen Begriffen begreiflich machen wollten, wir freilich, von den Theilen anhebend und ſo zum Zuſammengeſetzten aus denſelben fortgehend, das Einfache zum Grunde legen müßten, wodurch ſie denn endlich zum Geſtändniß genöthigt wird, daß Anſchauung, (dergleichen die Vorſtellung des Raumes iſt,) und Begriff der Species nach ganz verſchiedene Vorſtellungsarten ſind, und die erſtere nicht durch bloſe Auflöſung der Verworrenheit der Vorſtellung in den letzteren verwandelt werden könne. — Ebendaſſelbe gilt auch von der Zeitvorſtellung!

Von der Art, den reinen Verſtandes- und Vernunftbegriffen objective Realität zu verſchaffen.

Einen reinen Begriff des Verſtandes als an einem Gegenſtande möglicher Erfahrung denkbar vorſtellen, heißt, ihm objective Realität verſchaffen, und überhaupt, ihn darſtellen. Wo man dieſes nicht zu leiſten vermag, iſt der Begriff leer, d. i. er reicht zu keinem Erkenntniß zu. Dieſe Handlung, wenn die objective Realität dem Begriff geradezu (directe) durch die demſelben correſpondirende Anſchauung zugetheilt d. i. dieſer unmittelbar dargeſtellt wird, heißt der Schematismus; kann er aber nicht unmittelbar, ſondern nur in ſeinen Folgen (indirecte) dargeſtellt werden, ſo kann ſie die Symboliſirung des Begriffs genannt werden. Das Erſte findet bei Begriffen des Sinnlichen Statt, das Zweite iſt eine Nothhülfe für Begriffe des Ueberſinnlichen, die alſo eigentlich nicht dargeſtellt und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch nothwendig zu einem Erkenntniſſe gehören, wenn es auch blos als ein praktiſches möglich wäre.

Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) iſt eine Vorſtellung des Gegenſtandes nach der Analogie d. i. dem gleichen Verhältniſſe zu gewiſſen Folgen, als dasjenige iſt, welches dem Gegenſtande an ſich ſelbſt zu ſeinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenſtände ſelbſt von ganz verſchiedener Art ſind, z. B. wenn ich gewiſſe Producte der Natur, wie etwa die organiſirten Dinge, Thiere oder Pflanzen, in Verhältniß auf ihre Urſache mir, wie eine Uhr im Verhältniß auf den Menſchen als Urheber vorſtellig mache, nämlich das Verhältniß der Cauſalität überhaupt, als Kategorie, in beiden ebendaſſelbe, aber das Subject dieſes Verhältniſſes nach ſeiner inneren Beſchaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes alſo allein, dieſe aber gar nicht dargeſtellt werden kann.

Auf dieſe Art kann ich vom Ueberſinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretiſches Erkenntniß, aber doch ein Erkenntniß nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken nothwendig iſt, haben; wobei die Kategorien zum Grunde liegen, weil ſie zur Form des Denkens nothwendig gehören, dieſes mag auf das Sinnliche oder Ueberſinnliche gerichtet ſein, ob ſie gleich, und gerade ebendarum, weil ſie für ſich noch keinen Gegenſtand beſtimmen und kein Erkenntniß ausmachen.

Von der Trüglichkeit der Verſuche, den Verſtandesbegriffen, auch ohne Sinnlichkeit, objective Realität zuzugeſtehen.

Nach bloſen Verſtandesbegriffen iſt, zwei Dinge außer einander zu denken, die doch in Anſehung aller inneren Beſtimmungen (der Quantität und Qualität) ganz einerlei wären, ein Widerſpruch; es iſt immer nur ein und daſſelbe Ding zweimal gedacht (numeriſch Eines).

Dies iſt Leibnitz's Satz des Nichtzuunterſcheidenden, dem er keine geringe Wichtigkeit beilegt, der aber doch ſtark wider die Vernunft verſtößt, weil nicht zu begreifen iſt, warum ein Tropfen Waſſer an einem Orte hindern ſollte, daß nicht an einem anderen ein ebendergleichen Tropfen angetroffen würde. Aber dieſer Anſtoß beweiſet ſofort, daß Dinge im Raum nicht blos durch Verſtandesbegriffe als Dinge an ſich, ſondern auch ihrer ſinnlichen Anſchauung nach als Erſcheinungen vorgeſtellt werden müſſen, um erkannt zu werden, und daß der Raum nicht eine Beſchaffenheit, oder Verhältniß der Dinge an ſich ſelbſt ſei, wie Leibnitz annahm, und daß reine Verſtandesbegriffe für ſich allein kein Erkenntniß abgeben.

Zweite Abtheilung.

Von dem, was ſeit der Leibnitz-Wolf'ſchen Epoche, in Anſehung des Objectes der Metaphyſik d. i. ihres Endzweckes ausgerichtet worden.

Man kann die Fortſchritte der Metaphyſik in dieſem Zeitlaufe in drei Stadien eintheilen: erſtlich in das des theoretiſch-dogmatiſchen Fortganges, zweitens in das des ſkeptiſchen Stillſtandes, drittens in das der praktiſch-dogmatiſchen Vollendung ihres Weges und der Gelangung der Metaphyſik zu ihrem Endzwecke *). Das erſte läuft lediglich innerhalb der Grenzen der Ontologie, das zweite in denen der transſcendentalen oder reinen Kosmologie, welche auch als Naturlehre d. i. angewandte Kosmologie, die Metaphyſik der körperlichen und die der denkenden Natur, jener als Gegenſtandes der äußeren Sinne, dieſer als Gegenſtandes des inneren Sinnes (physica et psychologia rationalis), nach dem, was an ihnen a priori erkennbar iſt, betrachtet. Das dritte Stadium iſt das der Theologie, mit allen den Erkenntniſſen a priori, die darauf führen und ſie nothwendig machen. Eine empiriſche Pſychologie, welche dem Univerſitätsgebrauche gemäß epiſodiſch in die Metaphyſik eingeſchoben werden, wird hier mit Recht übergangen.

Der Metaphyſik

erſtes Stadium

in dem genannten Zeit- und Länderraume.

Was die Zergliederung der reinen Verſtandesbegriffe und zu der Erfahrungserkenntniß gebrauchter Grundſätze a priori betrifft, als worin die Ontologie beſteht; ſo kann man beiden genannten Philoſophen, vornehmlich dem berühmten Wolf, ſein großes Verdienſt nicht abſprechen, mehr Deutlichkeit, Beſtimmtheit und Beſtreben nach demonſtrativer Gründlichkeit, wie irgend vorher oder außerhalb Deutſchland im Fache der Metaphyſik geſchehen, ausgeübt zu haben. Allein ohne den Mangel an Vollſtändigkeit, da noch keine Kritik eine Tafel der Kategorien nach einem feſten Princip aufgeſtellt hatte, zu rügen, ſo war die Ermangelung aller Anſchauung a priori, welche man als Princip gar nicht kannte, die vielmehr Leibnitz intellectuirte d. i. in lauter verworrene Begriffe verwandelte, doch die Urſache, das, was er nicht durch bloſe Verſtandesbegriffe vorſtellig machen konnte, für unmöglich zu halten, und ſo Grund-

---

*) S. oben. [S. 416 f.]

ſätze, die ſelbſt dem geſunden Verſtande Gewalt anthun und die keine Haltbarkeit haben, aufzuſtellen. Folgendes enthält die Beiſpiele von dem Irrgange mit ſolchen Principien.

1) Der Grundſatz der Identität des Nichtzuunterſcheidenden (principium identitatis indiscernibilium), daß, wenn wir uns von A und B, die in Anſehung aller ihrer inneren Beſtimmungen (der Qualität und Quantität) völlig einerlei ſind, einen Begriff als von zwei Dingen machen, wir irren und ſie für ein und daſſelbe Ding (numero eadem) anzunehmen haben. Daß wir ſie doch durch die Oerter im Raume unterſcheiden können, weil ganz ähnliche und gleiche Räume außer einander vorgeſtellt werden können, ohne daß man darum ſagen dürfe, es ſei ein und derſelbe Raum, weil wir auf die Art den ganzen unendlichen Raum in einen Cubikzoll und noch weniger bringen könnten, konnte er nicht zugeben, denn er ließ nur eine Unterſcheidung durch Begriffe zu, und wollte keine von dieſen ſpecifiſch unterſchiedene Vorſtellungsart, nämlich Anſchauung, und zwar a priori, anerkennen, die er vielmehr in lauter Begriffe der Coexiſtenz oder Succeſſion auflöſen zu müſſen glaubte, und ſo verſtieß er wider den geſunden Verſtand, der ſich nie wird überreden laſſen, daß, wenn ein Tropfen Waſſer an einem Orte iſt, dieſer einen ganz ähnlichen und gleichen Tropfen an einem anderen Orte zu ſein hindere.

2) Sein Satz des zureichenden Grundes, da er dem letzteren keine Anſchauung a priori unterlegen zu dürfen glaubte, ſondern die Vorſtellung deſſelben auf bloße Begriffe a priori zurückführte, brachte die Folgerung hervor, daß alle Dinge, metaphyſiſch betrachtet, aus Realität und Negation, aus dem Sein und dem Nichtſein, wie bei dem Demokrit alle Dinge im Weltraume aus den Atomen und dem Leeren zuſammengeſetzt wären, und der Grund einer Negation kein anderer ſein könne, als daß kein Grund, wodurch etwas geſetzt wird, nämlich keine Realität da iſt, und ſo brachte er aus allem ſogenannten

metaphyſiſchen Böſen, in Vereinigung mit dem Guten dieſer Art, eine Welt aus lauter Licht und Schatten hervor, ohne in Betrachtung zu ziehen, daß, um einen Raum in Schatten zu ſtellen, ein Körper da ſein müſſe, alſo etwas Reales, was dem Lichte widerſteht, in den Raum einzudringen. Nach ihm würde der Schmerz nur den Mangel an Luſt, das Laſter nur den Mangel an Tugendantrieben, und die Ruhe eines bewegten Körpers nur den Mangel an bewegender Kraft zum Grunde haben, weil nach bloßen Begriffen Realität = a, nicht der Realität = b, ſondern nur dem Mangel = 0 entgegengeſetzt ſein kann, ohne in Betrachtung zu ziehen, daß in der Anſchauung, z. B. der äußeren, a priori, nämlich im Raume, eine Entgegenſetzung des Realen (der bewegenden Kraft) gegen ein anderes Reale, nämlich einer bewegenden Kraft in entgegengeſetzter Richtung, und ſo auch nach der Analogie der inneren Anſchauung, einander entgegengeſetzte reale Triebfedern in einem Subject verbunden werden können, und die a priori erkennbare Folge von dieſem Conflict der Realitäten, Negation ſein könne; aber freilich hätte er zu dieſem Behuf einander entgegenſtehende Richtungen, die ſich nur in der Anſchauung, nicht in bloßen Begriffen vorſtellen laſſen, annehmen müſſen, und dann entſprang das wider den geſunden Verſtand, ſelbſt ſogar wider die Moral verſtoßende Princip, daß alles Böſe als Grund = 0, d. i. bloße Einſchränkung oder, wie die Metaphyſiker ſagen, das Formale der Dinge ſei. So half ihm alſo ſein Satz des zureichenden Grundes, da er dieſen in bloße Begriffe ſetzte, auch nicht das Mindeſte, um über den Grundſatz analytiſcher Urtheile, den Satz des Widerſpruchs hinaus zu kommen und ſich durch die Vernunft a priori ſynthetiſch zu erweitern.

3) Sein Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie, ob es zwar damit eigentlich auf die Erklärung der Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Körper abgezielt war, mußte doch vorher im Allgemeinen auf die Erklärung der Möglichkeit der Gemeinſchaft

verſchiedener Subſtanzen, durch die ſie ein Ganzes ausmachen, gerichtet werden, und da war es freilich unvermeidlich, darein zu gerathen, weil Subſtanzen ſchon durch den Begriff von ihnen, wenn ſonſt nichts Anderes dazu kommt, als vollkommen iſolirt vorgeſtellt werden müſſen; denn da einer jeden, vermöge ihrer Subſiſtenz, kein Accidens inhäriren darf, das ſich auf einer andern Subſtanz gründet, ſondern, wenngleich noch andere exiſtiren, jene doch von dieſen in nichts abhängen darf, ſelbſt dann nicht, wenn ſie gleich alle von einer dritten (dem Urweſen), als Wirkungen von ihrer Urſache abhängen, ſo iſt gar kein Grund da, warum die Accidenzen der einen Subſtanz ſich auf einer anderen gleichartigen äußeren in Anſehung dieſes ihres Zuſtandes gründen müſſen. Wenn ſie alſo gleichwohl als Weltſubſtanzen in Gemeinſchaft ſtehen ſollen, ſo muß dieſe nur ideal, und kann kein realer (phyſiſcher) Einfluß ſein, weil dieſer die Möglichkeit der Wechſelwirkung, als ob ſie ſich aus ihrem bloßen Daſein verſtände, (welches doch nicht iſt,) annimmt, d. i. man muß den Urheber des Daſeins als einen Künſtler annehmen, der dieſe an ſich völlig iſolirten Subſtanzen entweder gelegentlich, oder ſchon im Weltanfange ſo modificirt oder ſchon eingerichtet, daß ſie unter einander, gleich der Verknüpfung von Wirkung und Urſache, ſo harmonirten, als ob ſie in einander wirklich einflößen. So mußte alſo, da das Syſtem der Gelegenheitsurſachen nicht ſo ſchicklich zur Erklärung aus einem einzigen Princip zu ſein ſcheint, als das letztere, das systema harmoniae praestabilitae, das wunderlichſte Figment, was je die Philoſophie ausgedacht hat, entſpringen, bloß weil Alles aus Begriffen erklärt und begreiflich gemacht werden ſollte.

Nimmt man dagegen die reine Anſchauung des Raumes, ſo wie dieſer a priori allen äußeren Relationen zum Grunde liegt, und nur ein Raum iſt; ſo ſind dadurch alle Subſtanzen in Verhältniſſen, die den phyſiſchen Einfluß möglich machen, verbunden und machen ein Ganzes aus, ſo daß alle Weſen, als Dinge im Raume, zuſammen nur eine Welt ausmachen, und nicht mehrere Welten außer einander ſein können, welcher Satz von der Welteinheit, wenn er durch lauter Begriffe, ohne jene Anſchauung zum Grunde zu legen, geführt werden ſoll, ſchlechterdings nicht bewieſen werden kann.

4) Seine Monadologie. Nach bloſen Begriffen ſind alle Subſtanzen der Welt entweder einfach, oder aus Einfachem zuſammengeſetzt. Denn die Zuſammenſetzung iſt nur ein Verhältniß, ohne welches ſie gleichwohl als Subſtanzen ihre Exiſtenz behalten müßten; das aber, was übrig bleibt, wenn ich alle Zuſammenſetzung aufhebe, iſt das Einfache. Alſo beſtehen alle Körper, wenn man ſie blos durch den Verſtand als Aggregate von Subſtanzen denkt, aus einfachen Subſtanzen. Alle Subſtanzen aber müſſen außer ihrem Verhältniſſe gegen einander, und den Kräften, dadurch ſie auf einander Einfluß haben mögen, doch gewiſſe, innerlich ihnen inhärirende reale Beſtimmungen haben, d. i. es iſt nicht genug, ihnen Accidenzen beizulegen, die nur in äußeren Verhältniſſen beſtehen, ſondern man muß ihnen auch ſolche, die ſich blos auf das Subject beziehen, d. i. innere zugeſtehen. Wir kennen aber keine inneren realen Beſtimmungen, die einem Einfachen beigelegt werden könnten, als Vorſtellungen, und was von dieſen abhängt; dieſe aber, da man ſie nicht den Körpern beilegen kann, aber doch den einfachen Theilen deſſelben beilegen muß, wenn man dieſe als Subſtanzen innerlich nicht als ganz leer annehmen will. Einfache Subſtanzen aber, die in ſich das Vermögen der Vorſtellungen haben, werden von Leibnitz Monaden genannt. Alſo beſtehen die Körper aus Monaden, als Spiegel des Univerſums nämlich, d. i. mit Vorſtellungskräften begabt, die ſich von denen der denkenden Subſtanzen nur durch den Mangel des Bewußtſeins unterſcheiden und daher ſchlummernde Monaden genannt werden, von denen wir nicht wiſſen, ob das Schickſal ſie nicht dereinſt aufwecken dürfte, vielleicht gar ſchon unendlich viele nach und nach zum

Erwachen gebracht und wieder in den Schlummer habe zurückfallen laſſen, um dereinſt aufs Neue zu erwachen und als Thier nach und nach in Menſchenſeelen, und ſo weiter zu höheren Stufen hinaufzuſtreben; eine Art von bezauberter Welt, zu deren Annehmung der berühmte Mann nur dadurch hat verleitet werden können, daß er Sinnenvorſtellungen als Erſcheinungen, nicht, wie es ſein ſollte, für eine von allen Begriffen ganz unterſchiedene Vorſtellungsart, nämlich Anſchauung, ſondern für ein, aber nur verworrenes Erkenntniß durch Begriffe annahm, die im Verſtande, nicht in der Sinnlichkeit ihren Sitz haben.

Der Satz der Identität des Nichtzuunterſcheidenden, der Satz des zureichenden Grundes, das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie, endlich die Monadologie, machen zuſammen das Neue aus, was Leibnitz und nach ihm Wolf, deſſen metaphyſiſches Verdienſt in der praktiſchen Philoſophie bei Weitem größer war, in die Metaphyſik der theoretiſchen Philoſophie zu bringen verſucht haben. Ob dieſe Verſuche Fortſchritte derſelben genannt zu werden verdienen, wenn man gleich nicht in Abrede zieht, daß ſie dazu wohl vorbereitet haben mögen, mag am Ende dieſes Stadiums, dem Urtheile derer anheim geſtellt bleiben, die ſich darin durch große Namen nicht irre machen laſſen.

Zu dem theoretiſch-dogmatiſchen Theile der Metaphyſik gehört auch die allgemeine rationale Naturlehre, d. i. reine Philoſophie über Gegenſtände der Sinne, der der äußeren, d. i. rationale Körperlehre, und des inneren, die rationale Seelenlehre, wodurch die Principien der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt auf eine zwiefache Art Wahrnehmungen angewandt werden, ohne ſonſt etwas Empiriſches zum Grunde zu legen, als daß es zwei dergleichen Gegenſtände gebe. — In beiden kann nur [ſo viel] Wiſſenſchaft ſein, als darin Mathematik d. i. Conſtruction der Begriffe angewandt werden kann, daher das Räumliche der Gegenſtände der Phyſik mehr a priori vermag, als die Zeitform, welche der Anſchauung durch den inneren Sinn zum Grunde liegt, die nur eine Dimenſion hat.

Die Begriffe vom vollen und leeren Raum, von Bewegung und bewegenden Kräften können und müſſen in der rationalen Phyſik auf ihre Principien a priori gebracht werden, indeſſen daß der rationalen Pſychologie nichts weiter, als der Begriff der Immaterialität einer denkenden Subſtanz, der Begriff ihrer Veränderung, und der Identität der Perſon bei den Veränderungen allein Principien a priori vorſtellen, alles Uebrige aber empiriſche Pſychologie, oder vielmehr nur Anthropologie iſt, weil bewieſen werden kann, daß es uns unmöglich iſt, zu wiſſen, ob und was das Lebensprincip im Menſchen (die Seele) ohne Körper im Denken vermöge, und Alles hier nur auf empiriſche Erkenntniß d. i. eine ſolche, die wir im Leben, mithin in der Verbindung der Seele mit dem Körper erwerben können, hinausläuft, und alſo dem Endzweck der Metaphyſik, vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen einen Ueberſchritt zu verſuchen, nicht angemeſſen iſt. Dieſer iſt in der zweiten Epoche der reinen Vernunftverſuche in der Philoſophie anzutreffen, die wir itzt vorſtellig machen.

Der Metaphyſik
zweites Stadium.

Im erſten Stadium der Metaphyſik, welches darum das der Ontologie genannt werden kann, weil es nicht etwa das Weſentliche unſerer Begriffe von Dingen, durch Auflöſung in ihre Merkmale zu erforſchen lehrt, welches das Geſchäft der Logik iſt, ſondern wie und welche wir uns a priori von Dingen machen, um das, was uns in der Anſchauung überhaupt gegeben werden mag, unter ſie zu ſubſumiren, welches wiederum nicht anders geſchehen konnte, als ſofern die Form der Anſchauung a priori in Raum und Zeit, dieſe Objecte uns blos als Erſcheinungen, nicht als Dinge an ſich erkennbar macht, — in jenem Stadium ſieht ſich die Vernunft in einer Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die ohne Ende immer wiederum bedingt ſind, zum unaufhörlichen Fortſchreiten zum Unbedingten aufgefordert, weil jeder Raum und jede Zeit nie anders, als wie Theil eines noch größeren gegebenen Raumes oder Zeit vorgeſtellt werden kann, in denen doch die Bedingungen zu dem, was uns in jeder Anſchauung gegeben iſt, geſucht werden müſſen, um zum Unbedingten zu gelangen.

Der zweite große Fortſchritt, welcher nun der Metaphyſik zugemuthet wird, iſt der, vom Bedingten an Gegenſtänden möglicher Erfahrung zum Unbedingten zu gelangen, und ihr Erkenntniß bis zur Vollendung dieſer Reihe durch die Vernunft, (denn was bis dahin geſchehen war, geſchah durch Verſtand und Urtheilskraft,) zu erweitern, und das Stadium, welches ſie jetzt zurücklegen ſoll, wird daher das der transſcendentalen Kosmologie heißen können, weil Raum und Zeit in ihrer ganzen Größe, als Inbegriff aller Bedingungen betrachtet, und als die Behälter aller verknüpften wirklichen Dinge vorgeſtellt, und ſo das Ganze von dieſen, ſofern ſie jene ausfüllen, unter dem Begriffe einer Welt vorſtellig gemacht werden ſollen.

Die ſynthetiſchen Bedingungen (principia) der Möglichkeit der Dinge d. i. die Beſtimmungsgründe derſelben (principia essendi) werden hier, und zwar in der Totalität der aufſteigenden Reihe, in der ſie einander untergeordnet ſind, zu dem Bedingten (den principiatis) geſucht, um zu dem Unbedingten (principium, quod non est principiatum,) zu gelangen. Das fordert die Vernunft, um ihr ſelbſt genug zu thun. Mit der abſteigenden Reihe von der Bedingung zum Bedingten hat es keine Noth, denn da bedarf es für ſie keiner abſoluten Totalität, und dieſe mag als Folge immer unvollendet bleiben, weil die Folgen ſich von ſelbſt ergeben, wenn der oberſte Grund, von dem ſie abhängen, nur gegeben iſt.

Nun findet ſich, daß in Raum und Zeit Alles bedingt und das Unbedingte in der aufſteigenden Reihe der Bedingungen ſchlechterdings unerreichbar iſt. Den Begriff eines abſoluten Ganzen von lauter Bedingtem ſich als unbedingt zu denken, enthält einen Widerſpruch; das Unbedingte kann alſo nur als Glied der Reihe betrachtet werden, welches dieſe als Grund begrenzt, der ſelbſt keine Folge aus einem anderen Grunde iſt, und die Unergründlichkeit, welche durch alle Klaſſen der Kategorien geht, ſofern ſie auf das Verhältniß der Folgen zu ihren Gründen angewandt werden, iſt das, was die Vernunft mit ſich ſelbſt in einen nie beizulegenden Streit verwickelt, ſo lange die Gegenſtände in Raum und Zeit für Dinge an ſich ſelbſt und nicht für bloſe Erſcheinungen genommen werden, welches vor der Epoche der reinen Vernunftkritik unvermeidlich war, ſo daß Satz und Gegenſatz ſich unaufhörlich einander wechſelsweiſe vernichteten und die Vernunft in den hoffnungsloſeſten Skepticismus ſtürzen mußten, der darum für die Metaphyſik traurig ausfallen mußte, weil, wenn ſie nicht einmal an Gegenſtänden der Sinne ihre Forderung, das Unbedingte betreffend, befriedigen kann, an einen Ueberſchritt zum Ueberſinnlichen, der doch ihren Endzweck ausmacht, gar nicht zu denken war *).

Wenn wir nun in der aufſteigenden Reihe, vom Bedingten zu den Bedingungen in einem Weltganzen fortſchreiten, um zum Unbedingten zu gelangen, ſo finden ſich folgende wahre, oder blos ſcheinbare Widerſprüche der Vernunft mit ihr ſelbſt im theoretiſch-dogmatiſchen Erkenntniß eines gegebenen Weltganzen hervor. Erſtlich nach mathematiſchen Ideen der Zuſammenſetzung oder Theilung des Gleichartigen; zweitens nach den dynamiſchen der Gründung der Exiſtenz des Bedingten auf die unbedingte Exiſtenz.

[1. In Anſehung der extenſiven Größe der Welt in Meſſung derſelben, d. i. der Hinzuthuung der gleichartigen und gleichen Einheit, als des Maaßes, einen beſtimmten Begriff von ihr zu bekommen, und zwar a) von ihrer Raumes- und b) von

---

*) Der Satz: das Ganze aller Bedingung in Zeit und Raum iſt unbedingt, iſt falſch. Denn wenn Alles in Raum und Zeit bedingt iſt (innerhalb), ſo iſt kein Ganzes derſelben möglich. Die alſo, welche ein abſolutes Ganze von lauter bedingten Bedingungen annehmen, widerſprechen ſich ſelbſt, ſie mögen es als begrenzt (endlich) oder unbegrenzt (unendlich) annehmen, und doch iſt der Raum als ein ſolches Ganze anzuſehen, imgleichen die verfloſſene Zeit.

ihrer Zeitgröße, ſofern beide gegeben ſind, die letzte alſo die verfloſſene Zeit ihrer Dauer meſſen ſoll, von welchen beiden die Vernunft mit gleichem Grunde, daß ſie unendlich, und daß ſie doch nicht unendlich, mithin endlich ſei, behauptet. Der Beweis aber von beiden kann, — welches merkwürdig iſt! — nicht direct, ſondern nur apagogiſch d. i. durch Widerlegung des Gegentheils geführt werden. Alſo

a) der Satz: die Welt iſt der Größe nach im Raum unendlich; denn wäre ſie endlich, ſo würde ſie durch den leeren Raum begrenzt ſein, der ſelbſt unendlich, aber an ſich nichts Exiſtirendes iſt, der aber dennoch die Exiſtenz von Etwas, als dem Gegenſtande möglicher Wahrnehmung vorausſetzte, nämlich die eines Raumes, der nichts Reales enthält, und doch als die Grenze des Realen d. i. als die bemerkliche letzte Bedingung des im Raum an einander Grenzendes enthielte, welches ſich widerſpricht; denn der leere Raum kann nicht wahrgenommen werden, noch ein (ſpürbares) Daſein bei ſich führen. — b) Der Gegenſatz: die Welt iſt auch der verfloſſenen Zeit nach unendlich. Denn hätte ſie einen Anfang, ſo wäre eine leere Zeit vor ihr vorhergegangen, welche gleichwohl das Entſtehen der Welt, mithin das Nichts, was vorher ging, zu einem Gegenſtande möglicher Erfahrung machte, welches ſich widerſpricht.

II. In Anſehung der intenſiven Größe d. i. des Grades, in welchem dieſe den Raum oder die Zeit erfüllt, zeigt ſich folgende Antinomie. a) Satz: die körperlichen Dinge im Raum beſtehen aus einfachen Theilen; denn ſetzt das Gegentheil, ſo würden die Theile zwar Subſtanzen ſein; wenn aber alle ihre Zuſammenſetzung als eine bloſe Relation aufgehoben würde, ſo würde nichts, als der bloſe Raum, als das bloſe Subject aller Relationen übrig bleiben. Die Körper würden alſo nicht aus Subſtanzen beſtehen, welches der Vorausſetzung widerſpricht. — b) Gegenſatz: die Körper beſtehen nicht aus einfachen Theilen.]

Nach den erſteren findet ſich eine Antinomie hervor, wir mögen nun im Größenbegriff von den Dingen der Welt im Raume ſowohl, als der Zeit von den durchgängig bedingt gegebenen Theilen zum unbedingten Ganzen in der Zuſammenſetzung aufſteigen, oder von dem gegebenen Ganzen zu den unbedingt gedachten Theilen durch Theilung hinabgehen. — Man mag nämlich, was das Erſtere betrifft, annehmen, die Welt ſei dem Raume und der verfloſſenen Zeit nach unendlich, oder ſie ſei endlich, ſo verwickelt man ſich unvermeidlich in Widerſprüche mit ſich ſelbſt. Denn iſt die Welt, ſo wie der Raum und die verfloſſene Zeit, die ſie einnimmt, als unendliche Größe gegeben, ſo iſt ſie eine gegebene Größe, die niemals ganz gegeben werden kann, welches ſich widerſpricht. — Beſteht jeder Körper oder jede Zeit in der Veränderung des Zuſtandes der Dinge aus einfachen Theilen; ſo muß, weil Raum ſowohl, als Zeit ins Unendliche theilbar ſind, (welches die Mathematik beweiſet,) eine unendliche Menge gegeben ſein, die doch ihrem Begriffe nach niemals ganz gegeben ſein kann, welches ſich gleichfalls widerſpricht.

Mit der zweiten Klaſſe der Ideen des dynamiſch Unbedingten iſt es ebenſo beſtellt. Denn ſo heißt es einerſeits: es iſt keine Freiheit, ſondern Alles in der Welt geſchieht nach Naturnothwendigkeit. Denn in der Reihe der Wirkungen, in Beziehung auf ihre Urſachen, herrſcht durchaus Naturmechanismus, nämlich daß jede Veränderung durch den vorhergehenden Zuſtand prädeterminirt iſt. Andererſeits ſteht dieſer allgemeinen Behauptung der Gegenſatz entgegen: einige Begebenheiten müſſen, als durch Freiheit möglich gedacht werden, und ſie können nicht alle unter dem Geſetz der Naturnothwendigkeit ſtehen, weil ſonſt Alles nur bedingt geſchehen und alſo in der Reihe der Urſachen nichts Unbedingtes anzutreffen ſein würde, eine Totalität aber der Bedingungen in einer Reihe von lauter Bedingtem anzunehmen, ein Widerſpruch iſt.

Endlich leidet der zur dynamiſchen Klaſſe gehörende Satz, der ſonſt klar genug iſt, nämlich daß in der Reihe der Urſachen nicht Alles zufällig, ſondern doch irgend ein ſchlechterdings nothwendig exiſtirendes Weſen ſein möge, dennoch an dem Gegenſatze, daß kein von uns immer denkbares Weſen, als ſchlechthin nothwendige Urſache anderer Weltweſen gedacht werden könne, einen gegründeten

Widerſpruch, weil es alsdann als Glied in die aufſteigende Reihe der Wirkungen und Urſachen mit den Dingen der Welt gehören würde, in der keine Cauſalität unbedingt iſt, die aber hier doch als unbedingt müßte angenommen werden, welches ſich widerſpricht.

Anmerkung. Wenn der Satz: die Welt iſt an ſich unendlich, ſo viel bedeuten ſoll, ſie iſt größer, als alle Zahl (in Vergleichung mit einem gegebenen Maaß); ſo iſt der Satz falſch; denn eine unendliche Zahl iſt ein Widerſpruch. — Heißt es: ſie iſt nicht unendlich, ſo iſt dieſes wohl wahr, aber man weiß dann nicht, was ſie denn ſei. Sage ich: ſie iſt endlich, ſo iſt das auch falſch, denn ihre Grenze iſt kein Gegenſtand möglicher Erfahrung. Ich ſage alſo, ſowohl was gegebenen Raum, als auch verfloſſene Zeit betrifft, wird nur als zur Oppoſition erfordert. Beides iſt dann falſch, weil mögliche Erfahrung weder eine Grenze hat, noch unendlich ſein kann, und die Welt als Erſcheinung nur das Object möglicher Erfahrung iſt.

Hiebei zeigen ſich nun folgende Bemerkungen:

Erſtlich der Satz, daß zu allem Bedingten ein ſchlechthin Unbedingtes müſſe gegeben ſein, gilt als Grundſatz von allen Dingen, ſo wie ihre Verbindung durch reine Vernunft, d. i. als die der Dinge an ſich ſelbſt gedacht wird. Findet ſich nun in der Anwendung deſſelben, daß er nicht auf Gegenſtände in Raum und Zeit ohne Widerſpruch angewandt werden könne; ſo iſt keine Ausflucht aus dieſem Widerſpruche möglich, als daß man annimmt, die Gegenſtände in Raum und Zeit, als Objecte möglicher Erfahrung, ſind nicht als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern als bloſe Erſcheinungen anzuſehen, deren Form auf der ſubjectiven Beſchaffenheit unſerer Art ſie anzuſchauen beruht.

Die Antinomie der reinen Vernunft führt alſo unvermeidlich auf jene Beſchränkung unſerer Erkenntniß zurück, und was in der Analytik vorher a priori dogmatiſch bewieſen worden war, wird hier in der Dialektik gleichſam durch ein Experiment der Vernunft, das ſie an ihrem eigenen Vermögen anſtellt, unwiderſprechlich beſtätigt. In Raum und Zeit iſt das Unbedingte nicht anzutreffen, was die Vernunft bedarf, und es bleibt dieſer nichts, als das immerwährende Fortſchreiten zu Bedingungen übrig, ohne Vollendung deſſelben zu hoffen.

Zweitens: der Widerſtreit dieſer ihrer Sätze iſt nicht blos logiſch, der analytiſchen Entgegenſetzung (contradictorie oppositorum), d. i. ein bloſer Widerſpruch, denn da würde, wenn einer derſelben wahr iſt, der andere falſch ſein müſſen, und umgekehrt, z. B. die Welt iſt dem Raume nach unendlich, verglichen mit dem Gegenſatze, ſie iſt im Raume nicht unendlich; ſondern ein transſcendentaler der ſynthetiſchen Oppoſition (contrarie oppositorum), z. B. die Welt iſt dem Raume nach endlich, welcher Satz mehr ſagt, als zur logiſchen Entgegenſetzung erfordert wird, denn er ſagt nicht blos, daß im Fortſchreiten zu den Bedingungen das Unbedingte nicht angetroffen werde, ſondern noch, daß dieſe Reihe der einander untergeordneten Bedingungen dennoch ganz ein abſolutes Ganze ſei; welche zwei Sätze darum alle beide falſch ſein können, — wie in der Logik zwei einander als Widerſpiel entgegengeſetzte (contrarie opposita) Urtheile, — und in der That ſind ſie es auch, weil von Erſcheinungen als von Dingen an ſich ſelbſt geredet wird.

Drittens können Satz und Gegenſatz auch weniger enthalten, als zur logiſchen Entgegenſetzung erfordert wird, und ſo beide wahr ſein, — wie in der Logik zwei einander blos durch Verſchiedenheit der Subjecte entgegengeſetzte Urtheile (judicia subcontraria), — wie dieſes mit der Antinomie der dynamiſchen Grundſätze ſich in der That ſo verhält, wenn nämlich das Subject der entgegengeſetzten Urtheile in beiden in verſchiedener Bedeutung genommen wird, z. B. der Begriff der Urſache, als causa phaenomenon in dem Satz: **alle Cauſalität der Phänomene in der Sinnenwelt iſt dem Mechanismus der Natur unterworfen**, ſcheint mit dem Gegenſatz: **einige Cauſalität dieſer Phänomene iſt dieſem Geſetz nicht unterworfen**, im Widerſpruch zu ſtehen, aber dieſer iſt darin doch nicht nothwendig anzutreffen, denn in dem Gegenſatze kann das Subject in einem anderen Sinne genommen ſein, als es in dem Satze geſchah, nämlich es kann daſſelbe Subject als causa noumenon gedacht werden, und da können beide Sätze wahr ſein, und daſſelbe Subject kann als Ding an ſich ſelbſt frei von der Beſtimmung nach Naturnothwendigkeit ſein, was als Erſcheinung, in Anſehung derſelben Handlung, doch nicht frei iſt. Und ſo auch mit dem Begriffe eines nothwendigen Weſens.

Viertens: dieſe Antinomie der reinen Vernunft, welche den ſkeptiſchen Stillſtand der reinen Vernunft nothwendig zu bewirken ſcheint, führt am Ende, vermittelſt der Kritik, auf dogmatiſche Fortſchritte derſelben, wenn es ſich nämlich hervorthut, daß ein ſolches Noumenon, als Sache an ſich, wirklich und ſelbſt nach ſeinen Geſetzen, wenigſtens in praktiſcher Abſicht erkennbar iſt, ob es gleich überſinnlich iſt.

Freiheit der Willkühr iſt dieſes Ueberſinnliche, welches durch moraliſche Geſetze nicht allein als wirklich im Subject gegeben, ſondern auch in praktiſcher Rückſicht, in Anſehung des Objects, beſtimmend iſt, welches in theoretiſcher gar nicht erkennbar ſein würde, welches dann der eigentliche Endzweck der Metaphyſik iſt.

Die Möglichkeit eines ſolchen Fortſchrittes der Vernunft mit dynamiſchen Ideen gründet ſich darauf, daß in ihnen die Zuſammenſetzung der eigentlichen Verknüpfung der Wirkung mit ihrer Urſache, oder des Zufälligen mit dem Nothwendigen nicht eine Verbindung des Gleichartigen ſein darf, wie in der mathematiſchen Syntheſis, ſondern Grund und Folge, die Bedingung und das Bedingte von verſchiedener Art ſein können, und ſo in dem Fortſchritte vom Bedingten zur Bedingung, vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen, als der oberſten Bedingung, ein Ueberſchritt nach Grundſätzen geſchehen kann.

Die zwei dynamiſchen Antinomien ſagen weniger, als zur Oppoſition erfordert wird, z. B. wie zwei particuläre Sätze. Daher beide wahr ſein können.

In den dynamiſchen Antinomien kann etwas Ungleichartiges zur Bedingung angenommen werden. — Imgleichen hat man da Etwas, wodurch das Ueberſinnliche, (Gott, worauf der Zweck eigentlich geht,) erkannt werden kann, weil ein Geſetz der Freiheit als überſinnlich gegeben iſt.

Auf das Ueberſinnliche in der Welt (die geiſtige Natur der Seele) und das außer der Welt (Gott), alſo Unſterblichkeit und Theologie, iſt der Endzweck gerichtet.

Der Metaphyſik
drittes Stadium.

Praktiſch-dogmatiſcher Ueberſchritt zum Ueberſinnlichen.

Zuvörderſt muß man wohl vor Augen haben, daß in dieſer ganzen Abhandlung, der vorliegenden akademiſchen Aufgabe gemäß, die Metaphyſik blos als theoretiſche Wiſſenſchaft, oder, wie man ſie ſonſt nennen kann, als *Metaphyſik der Natur* gemeint ſei, mithin der Ueberſchritt derſelben zum Ueberſinnlichen, nicht ein Schreiten zu einer ganz anderen, nämlich moraliſch-praktiſchen Vernunftwiſſenſchaft, welche *Metaphyſik der Sitten* genannt werden kann, verſtanden werden müſſe, indem dieſes eine Verirrung in ein ganz anderes Feld (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) ſein würde, obgleich die letztere auch etwas Ueberſinnliches, nämlich die Freiheit, aber nicht nach dem, was es ſeiner Natur nach iſt, ſondern nach demjenigen, was es in Anſehung des Thuns und Laſſens für praktiſche Principien begründet, zum Gegenſtande hat.

Nun iſt das Unbedingte nach allen im zweiten Stadium angeſtellten Unterſuchungen in der Natur d. i. in der Sinnenwelt ſchlechterdings nicht anzutreffen, ob es gleich nothwendig angenommen werden muß. Von dem Ueberſinnlichen aber gibt es kein theoretiſch=dogmatiſches Erkenntniß (**noumenorum non datur scientia**). Alſo ſcheint ein praktiſch=dogmatiſcher Ueberſchritt der Metaphyſik der Natur ſich ſelbſt zu widerſprechen, und dieſes dritte Stadium derſelben unmöglich zu ſein.

Allein wir finden unter den zur Erkenntniß der Natur, auf welche Art es auch ſei, gehörigen Begriffen noch einen von der beſonderen Beſchaffenheit, daß wir dadurch nicht, was in dem Object iſt, ſondern was wir, blos dadurch, daß wir es in ihn legen, uns verſtändlich machen können, der alſo eigentlich zwar kein Beſtandtheil der Erkenntniß des Gegenſtandes, aber doch ein von der Vernunft gegebenes Mittel oder Erkenntnißgrund iſt, und zwar der theoretiſchen, aber inſofern doch nicht dogmatiſchen Erkenntniß, und dies iſt der Begriff von einer Zweckmäßigkeit der Natur, welche auch ein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, mithin ein immanenter, nicht transſcendenter Begriff iſt, wie der von der Structur der Augen und Ohren, von der aber, was Erfahrung betrifft, es kein weiteres Erkenntniß gibt, als was Epikur ihm zugeſtand, nämlich daß, nachdem die Natur Augen und Ohren gebildet hat, wir ſie zum Sehen und Hören brauchen, nicht aber beweiſet, daß die ſie hervorbringende Urſache ſelbſt die Abſicht gehabt habe, dieſe Structur dem genannten Zwecke gemäß zu bilden, denn dieſen kann man nicht wahrnehmen, ſondern nur durch Vernünfteln hineintragen, um auch nur eine Zweckmäßigkeit an ſolchen Gegenſtänden zu erkennen.

Wir haben alſo einen Begriff von einer Teleologie der Natur, und zwar **a priori**, weil wir ſonſt ihn nicht in unſere Vorſtellung der Objecte derſelben hineinlegen, ſondern nur aus dieſer, als empiriſcher Anſchauung herausnehmen dürften, und die Möglichkeit **a priori** einer ſolchen Vorſtellungsart, welche doch noch kein Erkenntniß iſt, gründet ſich darauf, daß wir in uns ſelbſt ein Vermögen der Verknüpfung nach Zwecken (**nexus finalis**) wahrnehmen.

Obzwar nun alſo die phyſiſch=theologiſchen Lehren (von Naturzwecken) niemals dogmatiſch ſein, noch weniger den Begriff von einem Endzweck d. i. dem Unbedingten in der Reihe der Zwecke an die Hand geben können; ſo bleibt doch der Begriff der Freiheit, ſo wie er als ſinnlich-unbedingte Cauſalität ſelbſt in der Kosmologie vorkommt, zwar ſkeptiſch angefochten, aber doch unwiderlegt, und mit ihm auch der Begriff von einem Endzweck; ja, dieſer gilt in moraliſch-praktiſcher Rückſicht als unumgänglich, ob ihm gleich ſeine objective Realität, wie überhaupt aller Zweckmäßigkeit gegebener oder gedachter Gegenſtände, nicht theoretiſch-dogmatiſch geſichert werden kann.

Dieſer Endzweck der reinen praktiſchen Vernunft iſt das höchſte Gut, ſofern es in der Welt möglich iſt, welches aber nicht blos in dem, was Natur verſchaffen kann, nämlich der Glückſeligkeit (die größeſte Summe der Luſt), ſondern was das höchſte Erforderniß, nämlich die Bedingung iſt, unter der allein die Vernunft ſie den vernünftigen Weltweſen zuerkennen kann, nämlich zugleich im ſittlich-geſetzmäßigſten Verhalten derſelben zu ſuchen iſt.

Dieſer Gegenſtand der Vernunft iſt überſinnlich; zu ihm als Endzweck fortzuſchreiten, iſt Pflicht; daß es alſo ein Stadium der Metaphyſik für dieſen Ueberſchritt und das Fortſchreiten in demſelben geben müſſe, iſt unzweifelhaft. Ohne alle Theorie iſt dies aber doch unmöglich, denn der Endzweck iſt nicht völlig in unſerer Gewalt, daher müſſen wir uns einen theoretiſchen Begriff von der Quelle, woraus er entſpringen kann, machen. Gleichwohl kann eine ſolche Theorie nicht nach demjenigen, was wir an den Objecten erkennen, ſondern allenfalls nach dem, was wir hineinlegen, Statt finden, weil der Gegenſtand überſinnlich iſt. — Alſo wird dieſe Theorie nur in praktiſch-dogmatiſcher Rückſicht Statt finden, und der Idee des Endzweckes auch nur eine in dieſer Rückſicht hinreichende objective Realität zuſichern können.

Was den Begriff des Zweckes betrifft, ſo iſt er jederzeit von uns ſelbſt gemacht, und der des Endzweckes muß a priori durch die Vernunft gemacht ſein.

Dieſer gemachten Begriffe, oder vielmehr, in theoretiſcher Rückſicht, tranſſcendenter Ideen ſind, wenn man ſie nach analytiſcher Methode aufſtellt, drei, das Ueberſinnliche nämlich, in uns, über uns, und nach uns.

1) Die Freiheit, von welcher der Anfang muß gemacht werden, weil wir von dieſem Ueberſinnlichen der Weltweſen allein die Geſetze, unter dem Namen der moraliſchen, a priori, mithin dogmatiſch, aber nur in praktiſcher Abſicht, nach welcher der Endzweck allein möglich iſt, erkennen, nach denen alſo die Autonomie der reinen praktiſchen Vernunft zugleich als Autokratie d. i. als Vermögen angenommen wird, dieſen, was die formale Bedingung deſſelben, die Sittlichkeit, betrifft, unter allen Hinderniſſen, welche die Einflüſſe der Natur auf uns als Sinnenweſen verüben mögen, doch als zugleich intelligible Weſen, noch hier im Erdenleben zu erreichen, d. i. der Glaube an die Tugend, als das Princip in uns zum höchſten Gut zu gelangen.

2) Gott, das allgenugſame Princip des höchſten Gutes über uns, was, als moraliſcher Welturheber, unſer Unvermögen auch in Anſehung der materialen Bedingung dieſes Endzweckes einer der Sittlichkeit angemeſſenen Glückſeligkeit in der Welt ergänzt.

3) Unſterblichkeit, d. i. die Fortdauer unſerer Exiſtenz nach uns, als Erdenſöhne, mit denen ins Unendliche fortgehenden moraliſchen und phyſiſchen Folgen, die dem moraliſchen Verhalten derſelben angemeſſen ſind.

Eben dieſe Momente der praktiſch-dogmatiſchen Erkenntniß des Ueberſinnlichen, nach ſynthetiſcher Methode aufgeſtellt, fangen von dem unbeſchränkten Inhaber des höchſten urſprünglichen Gutes an, ſchreiten zu dem (durch Freiheit) Abgeleiteten in der Sinnenwelt fort, und endigen mit den Folgen dieſes objectiven Endzweckes der Menſchen in einer künftigen intelligiblen, ſtehen alſo in der Ordnung, Gott, Freiheit und Unſterblichkeit ſyſtematiſch verbunden da.

Was das Anliegen der menſchlichen Vernunft in Beſtimmung dieſer Begriffe zu einem wirklichen Erkenntniß betrifft, ſo bedarf es keines Beweiſes, und die Metaphyſik, die gerade darum, nämlich nur um jenem zu genügen, eine nothwendige Nachforſchung geworden iſt, bedarf wegen ihrer unabläſſigen Bearbeitung zu dieſem

Zwecke keiner Rechtfertigung. — Aber hat ſie in Anſehung jenes Ueberſinnlichen, deſſen Erkenntniß ihr Endzweck iſt, ſeit der Leibnitz-Wolfſchen Epoche irgend etwas, und wie viel ausgerichtet, und was kann ſie überhaupt ausrichten? Das iſt die Frage, welche beantwortet werden ſoll, wenn ſie auf die Erfüllung des Endzweckes, wozu es überhaupt Metaphyſik geben ſoll, gerichtet iſt.

Auflöſung
der akademiſchen Aufgabe.

I.

Was für Fortſchritte kann die Metaphyſik in Anſehung des Ueberſinnlichen thun?

Durch die Kritik der reinen Vernunft iſt hinreichend bewieſen, daß über die Gegenſtände der Sinne hinaus es ſchlechterdings kein theoretiſches Erkenntniß, und, weil in dieſem Falle Alles a priori durch Begriffe erkannt werden müßte, kein theoretiſch-dogmatiſches Erkenntniß geben könne, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil allen Begriffen irgend eine Anſchauung, dadurch ihnen objective Realität verſchafft wird, muß untergelegt werden können, alle unſere Anſchauung aber ſinnlich iſt. Das heißt mit anderen Worten: wir können von der Natur überſinnlicher Gegenſtände, Gottes, unſeres eigenen Freiheitsvermögens, und der unſerer Seele (abgeſondert vom Körper) gar nichts erkennen, was dieſes innere Princip Alles deſſen, was zum Daſein dieſer Dinge gehört, die Folgen und Wirkungen deſſelben betrifft, durch welche die Erſcheinungen derſelben uns auch nur im mindeſten Grade erklärlich, und ihr Princip, das Object ſelbſt, für uns erkennbar ſein könnte.

Nun kommt es aber nur noch darauf an, ob es nicht demohngeachtet von dieſen überſinnlichen Gegenſtänden ein praktiſch-dogmatiſches Erkenntniß geben könne, welches dann das dritte, und den ganzen Zweck der Metaphyſik erfüllende Stadium derſelben ſein würde.

In dieſem Falle würden wir das überſinnliche Ding nicht nach dem, was es an ſich iſt, †) ſondern nur, wie wir es zu denken und ſeine Beſchaffenheit anzunehmen haben, um dem praktiſch-dogmatiſchen Object des reinen ſittlichen Princips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchſte Gut iſt, für uns ſelbſt angemeſſen zu ſein. Wir würden da nicht Nachforſchungen über die Natur der Dinge anſtellen, die wir uns, und zwar blos zum nothwendigen praktiſchen Behuf ſelbſt machen, und die vielleicht außer unſerer Idee gar nicht exiſtiren, vielleicht nicht ſein können, (ob dieſe gleich ſonſt keinen Widerſpruch enthält,) weil wir uns dabei nur ins Ueberſchwengliche verlaufen dürften, ſondern nur wiſſen wollen, was jener Idee gemäß, die uns durch die Vernunft unumgänglich nothwendig gemacht wird, für moraliſche Grundſätze der Handlungen obliegen, und da würde ein praktiſch-dogmatiſches Erkennen und Wiſſen der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, bei völliger Verzichtthuung auf ein theoretiſches (suspensio judicii) eintreten, von welchem erſteren es faſt allein auf den Namen ankommt, mit dem wir dieſe Modalität unſeres Fürwahrhaltens belegen, damit er für eine ſolche Abſicht nicht zu wenig, (wie bei dem bloſen Meinen,) aber doch auch nicht zu viel, (wie bei dem Für-wahrſcheinlich-annehmen,) enthalte und ſo dem Skeptiker gewonnen Spiel gebe.

Ueberredung aber, welche ein Fürwahrhalten iſt, von dem man bei ſich ſelbſt nicht ausmachen kann, ob es auf blos ſubjectiven oder auf objectiven Gründen beruhe, im Gegenſatz der blos gefühlten Ueberzeugung, bei welcher ſich das Subject der letzteren und ihrer Zulänglichkeit bewußt zu ſein glaubt, ob es zwar dieſelbe nicht nennen, mithin nach ihrer Verknüpfung mit dem Object ſich nicht deutlich machen kann, können beide nicht zu Modalitäten des Fürwahrhaltens im dogmatiſchen Erkenntniß, es mag theoretiſch oder praktiſch ſein, gezählt werden, weil dieſe ein Erkenntniß aus Principien ſein ſoll, die alſo auch einer deutlichen, verſtändlichen und mittheilbaren Vorſtellung fähig ſein muß.

Die Bedeutung dieſes, vom Meinen und Wiſſen, als eines auf Beurtheilung in theoretiſcher Abſicht gegründeten Fürwahrhaltens, kann nun in den Ausdruck Glauben gelegt werden, worunter eine Annehmung, Vorausſetzung (Hypotheſis) verſtanden wird, die nur darum nothwendig iſt, weil eine objective praktiſche Regel des Verhaltens als nothwendig zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objectes an ſich, zwar nicht theoretiſch einſehen, aber doch die einzige Art der Zuſammenſtimmung derſelben zum Endzweck ſubjectiv erkennen.

---

†) [zu unterſuchen haben,] (?)

Ein ſolcher Glaube iſt das Fürwahrhalten eines theoretiſchen Satzes, z. B. es iſt ein Gott, durch praktiſche Vernunft, und in dieſem Falle, als reine praktiſche Vernunft betrachtet, wo, indem der Endzweck die Zuſammenſtimmung unſerer Beſtrebung zum höchſten Gut, unter einer ſchlechterdings nothwendigen praktiſchen, nämlich moraliſchen Regel ſteht, deren Effect wir aber uns nicht anders, als unter Vorausſetzung der Exiſtenz eines urſprünglichen höchſten Gutes, als möglich denken können, wir dieſes in praktiſcher Abſicht anzunehmen, a priori genöthigt werden.

So iſt für den Theil des Publicums, der nichts mit dem Getreidehandel zu thun hat, das Vorausſehen einer ſchlechten Ernte ein bloſes Meinen, nachdem die Dürre den ganzen Frühling hindurch anhaltend geweſen; nach derſelben ein Wiſſen; für den Kaufmann aber, deſſen Zweck und Angelegenheit es iſt, durch dieſen Handel zu gewinnen, ein Glauben, daß ſie ſchlecht ausfallen werde und er alſo ſeine Vorräthe ſparen müſſe, weil er etwas hiebei zu thun beſchließen muß, indem es in ſeine Angelegenheit und Geſchäfte einſchlägt, nur daß die Nothwendigkeit dieſer nach Regeln der Klugheit genommenen Entſchließung nur bedingt iſt, ſtatt deſſen eine ſolche, die eine ſittliche Maxime vorausſetzt, auf einem Princip beruht, das ſchlechterdings nothwendig iſt.

Daher hat der Glaube in moraliſch-praktiſcher Rückſicht auch an ſich einen moraliſchen Werth, weil er ein freies Annehmen enthält. Das Credo in den drei Artikeln des Bekenntniſſes der reinen praktiſchen Vernunft: Ich glaube an einen einigen Gott, als den Urquell alles Guten in der Welt, als ſeinen Endzweck; — Ich glaube an die Möglichkeit, zu dieſem Endzweck, dem höchſten Gut in der Welt, ſofern es am Menſchen liegt, zuſammenzuſtimmen; — Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchſten in ihr möglichen Gut; — dieſes Credo, ſage ich, iſt ein freies Fürwahrhalten, ohne welches es auch keinen moraliſchen Werth haben würde. Es verſtattet alſo keinen Imperativ (kein crede), und der Beweisgrund dieſer ſeiner Richtigkeit iſt kein Beweis von der Wahrheit dieſer Sätze, als theoretiſcher betrachtet, mithin keine objective Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenſtände derſelben, denn die iſt in Anſehung des Ueberſinnlichen unmöglich, ſondern nur eine ſubjectiv-, und zwar praktiſch-gültige, und in dieſer Abſicht hinreichende Belehrung, ſo zu handeln, als ob wir wüßten, daß dieſe Gegenſtände wirklich wären; welche Vorſtellungsart hier auch nicht in techniſch-praktiſcher Abſicht als Klugheitslehre, (lieber zu viel, als zu wenig anzunehmen,) für nothwendig angeſehen werden muß, weil ſonſt der Glaube nicht aufrichtig ſein würde, ſondern nur in moraliſcher Abſicht nothwendig iſt, um dem, wozu wir ſchon von ſelbſt verbunden ſind, nämlich der Beförderung des höchſten Gutes in der Welt nachzuſtreben, noch ein Ergänzungsſtück zur Theorie der Möglichkeit deſſelben, allenfalls durch bloſe Vernunftideen hinzuzufügen, indem wir uns jene Objecte, Gott, Freiheit in praktiſcher Qualität und Unſterblichkeit nur der Forderung der moraliſchen Geſetze an uns zufolge ſelbſt machen und ihnen objective Realität freiwillig geben, da wir verſichert ſind, daß in dieſen Ideen kein Widerſpruch gefunden werden könne, von der Annahme derſelben die Zurückwirkung auf die ſubjectiven Principien der Moralität und deren Beſtärkung, mithin auf das Thun und Laſſen ſelbſt wiederum in der Intention moraliſch iſt.

Aber ſollte es nicht auch theoretiſche Beweiſe der Wahrheit jener Glaubenslehren geben, von denen ſich ſagen ließe, daß ihnen zufolge es wahrſcheinlich ſei, daß ein Gott ſei, daß ein ſittliches, ſeinem Willen gemäßes und der Idee des höchſten Gutes angemeſſenes Verhältniß in der Welt angetroffen werde, und daß es ein künftiges Leben für jeden Menſchen gebe? — Die Antwort iſt: der Ausdruck der Wahrſcheinlichkeit iſt in dieſer Anwendung völlig ungereimt. Denn wahrſcheinlich (probabile) iſt das, was einen Grund des Fürwahrhaltens für ſich hat, der größer iſt, als die Hälfte des zureichenden Grundes, alſo eine mathematiſche Beſtimmung der Modalität des Fürwahrhaltens, wo Momente derſelben als gleichartig angenommen werden müſſen, und ſo eine Annäherung zur Gewißheit möglich iſt, dagegen der Grund des mehr oder weniger Scheinbaren (verosimile) auch aus ungleichartigen Gründen beſtehen, eben darum aber ſein Verhältniß zum zureichenden Grunde gar nicht erkannt werden kann.

Nun iſt aber das Ueberſinnliche von dem ſinnlich Erkennbaren, ſelbſt der Species nach (toto genere) unterſchieden, weil es über alle uns mögliche Erkenntniß hinaus liegt. Alſo gibt es gar keinen Weg, durch ebendieſelben Fortſchritte zu ihm zu gelangen, wodurch wir im Felde des Sinnlichen zur Gewißheit zu kommen hoffen dürfen; alſo auch keine Annäherung zu dieſer, mithin kein Fürwahrhalten, deſſen logiſcher Werth Wahrſcheinlichkeit könnte genannt werden.

In theoretiſcher Rückſicht kommen wir der Ueberzeugung vom Daſein Gottes, dem Daſein des höchſten Gutes, und dem Bevorſtehen eines künftigen Lebens durch die ſtärkſten Anſtrengungen der Vernunft nicht im Mindeſten näher, denn in die Natur überſinnlicher Gegenſtände gibt es für uns gar keine Einſicht. In praktiſcher Rückſicht aber machen wir uns dieſe Gegenſtände ſelbſt, ſo wie wir die Idee derſelben dem Endzwecke unſerer reinen Vernunft behülflich zu ſein urtheilen, welcher Endzweck, weil er moraliſch nothwendig iſt, dann freilich wohl die Täuſchung bewirken kann, das, was in ſubjectiver Beziehung, nämlich für den Gebrauch der Freiheit des Menſchen Realität hat, weil es in Handlungen, die dieſer ihrem Geſetze gemäß ſind, der Erfahrung dargelegt werden, für Erkenntniß der Exiſtenz des dieſer Form gemäßen Objectes zu halten.

Nunmehro läßt ſich das dritte Stadium der Metaphyſik in den Fortſchritten der reinen Vernunft zu ihrem Endzweck verzeichnen. —

Es macht einen Kreis aus, deſſen Grenzlinie in ſich ſelbſt zurückkehrt und ſo ein Ganzes von Erkenntniß des Ueberſinnlichen beſchließt, außer dem nichts von dieſer Art weiter iſt, und der doch auch Alles befaßt, was dem Bedürfniſſe der Vernunft genügen kann. — Nachdem ſie ſich nämlich von allem Empiriſchen, womit ſie in den zwei erſten Stadien noch immer verwickelt war, und von den Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, die ihr die Gegenſtände nur in der Erſcheinung vorſtellten, losgemacht, und ſich in den Standpunct der Ideen, woraus ſie ihre Gegenſtände nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſind, †) geſtellt hat, beſchreibt ſie ihren Horizont, der von der Freiheit, als überſinnlichem, aber durch den Kanon der Moral erkennbarem Vermögen theoretiſch-dogmatiſch anhebend, ebendahin auch in praktiſch-dogmatiſcher, d. i. einer auf den Endzweck, das höchſte in der Welt zu befördernde Gut gerichteten Abſicht zurückkehrt, deſſen Möglichkeit durch die Ideen von Gott, Unſterblichkeit, und das von der Sittlichkeit ſelbſt dictirte Vertrauen zum Gelingen dieſer Abſicht ergänzt, und ſo dieſem Begriffe objective, aber praktiſche Realität verſchafft wird.

Die Sätze: es iſt ein Gott, es iſt in der Natur der Welt eine urſprüngliche, obzwar unbegreifliche Anlage zur Uebereinſtimmung mit der moraliſchen Zweckmäßigkeit, es iſt endlich in der menſchlichen Seele eine ſolche, welche ſie eines nie aufhörenden Fortſchreitens zu derſelben fähig macht: — dieſe Sätze ſelber theoretiſch-dogmatiſch beweiſen zu wollen, würde ſo viel ſein, als ſich ins Ueberſchwengliche zu werfen, obzwar, was den zweiten Satz betrifft, die Erläuterung deſſelben, durch die phyſiſche, in der Welt anzutreffende Zweckmäßigkeit, die Annehmung jener moraliſchen ſehr befördern kann. Ebendaſſelbe gilt von der Modalität des Fürwahrhaltens, dem vermeinten Erkennen und Wiſſen, wobei man vergißt, daß jene Ideen von uns ſelbſt willkührlich gemacht und nicht von den Objecten abgeleitet ſind, mithin zu nichts Mehrerem, als dem Annehmen in theoretiſcher, aber doch auch zur Behauptung der Vernunftmäßigkeit dieſer Annahme in praktiſcher Abſicht berechtigen.

---

†) [betrachtet,] (?)

Hieraus ergiebt ſich nun auch die merkwürdige Folge, daß der Fortſchritt der Metaphyſik in ihrem dritten Stadium, im Felde der Theologie, eben darum, weil er auf den Endzweck geht, der leichteſte unter allen iſt, und ob ſie ſich gleich hier mit dem Ueberſinnlichen beſchäftigt, doch nicht überſchwenglich, ſondern der gemeinen Menſchenvernunft eben ſo begreiflich wird, als dem Philoſophen, und dies ſo ſehr, daß die letzteren durch die erſteren ſich zu orientiren genöthigt ſind, damit ſie ſich nicht ins Ueberſchwengliche verlaufen. Dieſen Vorzug hat die Philoſophie als Weisheitslehre vor ihr, als ſpeculativer Wiſſenſchaft, von nichts Anderem, als dem reinen praktiſchen Vernunftvermögen d. i. der Moral, ſofern ſie aus dem Begriffe der Freiheit, als einem zwar überſinnlichen, aber praktiſchen, a priori erkennbaren Princip abgeleitet werden.

Die Fruchtloſigkeit aller Verſuche der Metaphyſik, ſich in dem, was ihren Endzweck, das Ueberſinnliche, betrifft, theoretiſch-dogmatiſch zu erweitern: erſtens in Anſehung der Erkenntniß der göttlichen Natur, als dem höchſten urſprünglichen Gut; zweitens, der Erkenntniß der Natur einer Welt, in der und durch die, das höchſte abgeleitete Gut möglich ſein ſoll; drittens der Erkenntniß der menſchlichen Natur, ſofern ſie zu dem, dieſem Endzwecke angemeſſenen Fortſchreiten mit der erforderlichen Naturbeſchaffenheit angethan iſt; — die Fruchtloſigkeit, ſage ich, aller darin bis zum Schluſſe der Leibnitz-Wolf'ſchen Epoche gemachten, und zugleich das nothwendige Mißlingen aller künftig noch anzuſtellenden Verſuche ſoll hier beweiſen, daß auf dem theoretiſch-dogmatiſchen Wege für die Metaphyſik zu ihrem Endzweck zu gelangen, kein Heil ſei, und daß alle vermeinte Erkenntniß in dieſem Felde transſcendent, mithin gänzlich leer ſei.

Transſcendente Theologie.

Die Vernunft will in der Metaphyſik von dem Urſprunge aller Dinge, dem Urweſen (ens originarium) und deſſen innerer Beſchaffenheit ſich einen Begriff machen, und fängt ſubjectiv vom begriffe (conceptus originarius) der Dingheit überhaupt (realitas) d. i. von demjenigen an, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Sein, zum Unterſchiede von dem, deſſen Begriff ein Nichtſein vorſtellt, nur daß ſie, um ſich objectiv auch das Unbedingte an dieſem Urweſen zu denken, dieſes, als das All (omnitudo) der Realität enthaltend (ens realissimum) vorſtellt, und ſo den Begriff deſſelben, als des höchſten Weſens, durchgängig beſtimmt, welches kein anderer Begriff vermag, und was die Möglichkeit eines ſolchen Weſens betrifft, wie Leibnitz hinzuſetzt, keine Schwierigkeit mache ſie zu beweiſen, weil Realitäten, als lauter Bejahungen, einander nicht widerſprechen können, und was denkbar iſt, weil ſein Begriff ſich nicht ſelbſt widerſpricht, d. i. Alles, wovon der Begriff möglich, auch ein mögliches Ding ſei; wobei doch die Vernunft, durch Kritik geleitet, wohl den Kopf ſchütteln dürfte.

Wohl indeſſen der Metaphyſik, wenn ſie hier nur nicht etwa Begriffe für Sache, und Sache, oder vielmehr den Namen von ihr, für Begriffe nimmt und ſich ſo gänzlich ins Leere hinein vernünftelt.

Wahr iſt es, daß, wenn wir uns a priori von einem Dinge überhaupt, alſo ontologiſch, einen Begriff machen wollen, wir immer zum Urbegriff den Begriff von einem allerrealſten Weſen in Gedanken zum Grunde legen; denn eine Negation, als Beſtimmung eines Dinges, iſt immer nur abgeleitete Vorſtellung, weil man ſie als Aufhebung (remotio) nicht denken kann, ohne vorher die ihr entgegengeſetzte Realität als etwas, das geſetzt wird (positio s. reale), gedacht zu haben, und ſo, wenn wir dieſe ſubjective Bedingung des Denkens zur objectiven der Möglichkeit der Sachen ſelbſt machen, alle Negationen blos wie Schranken des Allbegriffes der Realitäten, mithin alle Dinge, außer dieſem einen ihrer Möglichkeit, nur als von dieſem abgeleitet müſſen angeſehen werden.

Dieſes Eine, welches ſich die Metaphyſik nun, man wundert ſich ſelbſt, wie, hingezaubert hat, iſt das höchſte metaphyſiſche Gut. Es enthält den Stoff zur Erzeugung aller anderen möglichen Dinge, wie das Marmorlager zu Bildſäulen von unendlicher Mannigfaltigkeit, welche insgeſammt nur durch Einſchränkung, (Abſonderung des Uebrigen von einem gewiſſen Theil des Ganzen, alſo nur durch Negationen) möglich, und ſo das Böſe ſich bloß als das Formale der Dinge vom Guten in der Welt unterſcheide, wie die Schatten in dem den ganzen Weltraum durchſtrömenden Sonnenlicht, und die Weltweſen ſind darum nur böſe, weil ſie nur Theile, und nicht das Ganze ausmachen, ſondern zum Theil real, zum Theil negativ ſind, bei welcher Zimmerung einer Welt dieſer metaphyſiſche Gott (das realissimum) gleichwohl ſehr in den Verdacht kommt, daß er mit der Welt, (unerachtet aller Proteſtationen wider den Spinozismus,) als einem All exiſtirender Weſen, einerlei ſei.

Aber auch über alle dieſe Einwürfe weggeſehen, laſſet uns nun die vorgeblichen Beweiſe vom Daſein eines ſolchen Weſens, die daher ontologiſche genannt werden können, der Prüfung unterwerfen.

Der Argumente ſind hier nur zwei, und können auch nicht mehr ſein. — Entweder man ſchließt aus dem Begriff des allerrealſten Weſens auf das Daſein deſſelben, oder aus dem nothwendigen Daſein irgend eines Dinges auf einen beſtimmten Begriff, den wir uns von ihm zu machen haben.

Das erſte Argument ſchließt ſo: ein metaphyſiſch allervollkommenſtes Weſen muß nothwendig exiſtiren, denn wenn es nicht exiſtirte, ſo würde ihm eine Vollkommenheit, nämlich die Exiſtenz fehlen.

Das zweite ſchließt umgekehrt: ein Weſen, das als ein nothwendiges exiſtirt, muß alle Vollkommenheit haben, denn wenn es nicht alle Vollkommenheit (Realität) in ſich hätte, ſo würde es durch ſeinen Begriff nicht als a priori durchgängig beſtimmt, mithin nicht als nothwendiges Weſen gedacht werden können.

Der Ungrund des erſteren Beweiſes, in welchem das Daſein als eine beſondere, über den Begriff eines Dinges zu dieſem hinzugeſetzte Beſtimmung gedacht wird, da es doch bloß die Setzung des Dinges mit allen ſeinen Beſtimmungen iſt, wodurch dieſer Begriff alſo gar nicht erweitert wird, — dieſer Ungrund, ſage ich, iſt ſo einleuchtend, daß man ſich bei dieſem Beweiſe, der überdem als unhaltbar von den Metaphyſikern ſchon aufgegeben zu ſein ſcheint, nicht aufhalten darf.

Der Schluß des zweiten iſt dadurch ſcheinbarer, daß er die Erweiterung der Erkenntniß nicht durch bloſe Begriffe a priori verſucht, ſondern Erfahrung, obzwar nur Erfahrung überhaupt: es exiſtirt etwas, zum Grunde legt, und nun von dieſem, weil alle Exiſtenz entweder nothwendig, oder zufällig ſein müſſe, die letztere aber immer eine Urſache vorausſetzt, die nur in einem nicht zufälligen, mithin in einem nothwendigen Weſen ihren vollſtändigen Grund haben könne, [—?] ſo exiſtire irgend ein Weſen von der letzteren Naturbeſchaffenheit.

Da wir nun die Nothwendigkeit der Exiſtenz eines Dinges, wie überhaupt jede Nothwendigkeit, nur ſofern erkennen können, als dadurch, daß wir deſſen Daſein aus Begriffen a priori ableiten, der Begriff aber von etwas Exiſtirendem ein Begriff von einem durchgängig beſtimmten Dinge iſt: ſo wird der Begriff von einem nothwendigen Weſen ein ſolcher ſein, der zugleich die durchgängige Beſtimmung dieſes Dinges enthält. Dergleichen aber haben wir nur einen einzigen, nämlich des allerrealſten Weſens. Alſo iſt das nothwendige Weſen ein Weſen, das alle Realität enthält, es ſei als Grund, oder als Inbegriff.

Dies iſt ein Fortſchritt der Metaphyſik durch die Hinterthüre. Sie will a priori beweiſen, und legt doch ein empiriſches Datum zum Grunde, welches ſie, wie Archimedes ſeinen feſten Punct außer der Erde, (hier aber iſt er auf derſelben,) braucht, um ihren Hebel anzuſetzen und das Erkenntniß bis zum Ueberſinnlichen zu heben.

Wenn aber, den Satz eingeräumt, daß irgend Etwas ſchlechterdings-nothwendig exiſtire, gleichwohl eben ſo gewiß iſt, daß wir uns ſchlechterdings keinen Begriff von irgend einem Dinge, das ſo exiſtire, machen und alſo dieſes, als ein ſolches, nach ſeiner Naturbeſchaffenheit ganz und gar nicht beſtimmen können, (denn die analytiſchen Prädicate d. i. die, welche mit dem Begriffe der Nothwendigkeit einerlei ſind, z. B. die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, auch ſogar die Einfachheit der Subſtanz ſind keine Beſtimmungen, daher auch die Einheit eines ſolchen Weſens gar nicht bewieſen werden kann,) — wenn es, ſage ich, mit dem Verſuche, ſich einen Begriff davon zu machen, ſo ſchlecht beſtellt iſt, ſo bleibt der Begriff von dieſem metaphyſiſchen Gott immer ein leerer Begriff.

Nun iſt es ſchlechterdings unmöglich, einen Begriff von einem Weſen beſtimmt anzugeben, welches von ſolcher Natur ſei, daß ein Widerſpruch entſpränge, wenn ich es in Gedanken aufhebe, geſetzt auch, ich nehme es als das All der Realität an. Denn ein Widerſpruch findet in einem Urtheile nur alsdenn Statt, wenn ich ein Prädicat in einem Urtheile aufhebe, und doch eines im Begriffe des Subjects übrig behalte, was mit dieſem identiſch iſt, niemals aber, wenn ich das Ding ſammt allen ſeinen Prädicaten aufhebe und z. B. ſage: es iſt kein allerrealſtes Weſen.

Alſo können wir uns von einem abſolut-nothwendigen Dinge, als einem ſolchen, ſchlechterdings keinen Begriff machen, (wovon der Grund der iſt, daß es ein bloſer Modalitätsbegriff iſt, der nicht als Dinges-Beſchaffenheit, ſondern nur die Verknüpfung der Vorſtellung von ihm mit dem Erkenntnißvermögen, die Beziehung auf das Subject enthält.) Alſo können wir aus ſeiner vorausgeſetzten Exiſtenz nicht im Mindeſten auf Beſtimmungen ſchließen, die unſere Erkenntniß deſſelben über die Vorſtellung ſeiner nothwendigen Exiſtenz erweitern und alſo eine Art von Theologie begründen könnten.

Alſo ſinkt der von Einigen ſogenannte kosmologiſche, aber doch transſcendentale Beweis, (weil er doch eine exiſtirende Welt annimmt,) der gleichwohl, weil aus der Beſchaffenheit einer Welt nichts geſchloſſen werden will, ſondern nur aus der Vorausſetzung des Begriffes von einem nothwendigen Weſen, alſo einem reinen Vernunftbegriffe **a priori**, zur Ontologie gezählt werden kann, ſo wie der vorige, in ſein Nichts zurück.

Ueberſchritt der Metaphyſik zum Ueberſinnlichen, nach der Leibnitz-Wolf'ſchen Epoche.

Die erſte Stufe des Ueberſchrittes der Metaphyſik zum Ueberſinnlichen, das der Natur als die oberſte Bedingung zu allem Bedingten derſelben zum Grunde liegt, alſo in der Theorie zum Grunde gelegt wird, iſt die zur Theologie d. i. zur Erkenntniß Gottes, obzwar nur nach der Analogie des Begriffes von demſelben, mit dem eines verſtändigen Weſens, als eines von der Welt weſentlich unterſchiedenen Urgrundes aller Dinge, welche Theorie ſelber nicht in theoretiſch-, ſondern blos praktiſch-dogmatiſcher, mithin ſubjectiv-moraliſcher Abſicht aus der Vernunft hervorgeht, d. i. nicht um die Sittlichkeit ihren Geſetzen und ſelbſt ihrem Endzwecke nach zu begründen, denn dieſe wird hier vielmehr, als für ſich ſelbſt beſtehend, zum Grunde gelegt, ſondern um dieſer Idee vom höchſten in einer Welt möglichen Gut, welches objectiv und theoretiſch betrachtet über unſer Vermögen hinausliegt, in Beziehung auf daſſelbe, mithin in praktiſcher Abſicht, Realität zu verſchaffen, wozu die bloſe Möglichkeit, ſich ein ſolches Weſen zu denken, hinreichend und zugleich ein Ueberſchritt zu dieſem Ueberſinnlichen, ein Erkenntniß deſſelben aber nur in praktiſch-dogmatiſcher Rückſicht möglich wird.

Dies iſt nun ein Argument, das Daſein Gottes, als eines moraliſchen Weſens, für die Vernunft des Menſchen, ſofern ſie moraliſch-praktiſch iſt, d. i. zur Annehmung deſſelben, hinreichend zu beweiſen, und eine Theorie des Ueberſinnlichen, aber nur als praktiſch-dogmatiſchen Ueberſchritt zu demſelben zu begründen, alſo eigentlich nicht ein Beweis von ſeinem Daſein ſchlechthin (simpliciter), ſondern nur in gewiſſer Rückſicht (secundum quid), nämlich auf den Endzweck, den der moraliſche Menſch hat und haben ſoll, bezogen, mithin blos der Vernunftmäßigkeit, ein ſolches anzunehmen, wo dann der Menſch befugt iſt, einer Idee, die er moraliſchen Principien gemäß ſich ſelbſt macht, gleich als ob er ſie von einem gegebenen Gegenſtande hergenommen, auf ſeine Entſchließungen Einfluß zu verſtatten.

Freilich iſt auf ſolche Art Theologie nicht Theoſophie d. i. Erkenntniß der göttlichen Natur, welche unerreichbar iſt, aber doch des unerforſchlichen Beſtimmungsgrundes unſeres Willens, den wir in uns allein zu ſeinen Endzwecken nicht zureichend finden, und ihn daher in einem Anderen, dem höchſten Weſen, über uns annehmen, um dem letzteren zur Befolgung deſſen, was die praktiſche Vernunft ihm vorſchreibt, die der Theorie annoch mangelnde Ergänzung durch die Idee einer überſinnlichen Natur zu verſchaffen.

Das moraliſche Argument würde alſo ein argumentum *κατ' ἄνθρωπον* heißen können, gültig für Menſchen, als vernünftige Weltweſen überhaupt, und nicht blos für dieſes oder jenes Menſchen zufällig angenommene Denkungsart, und vom theoretiſch-dogmatiſchen *κατ' ἀλήθειαν*, welches mehr für gewiß behauptet, als der Menſch wohl wiſſen kann, unterſchieden werden müſſen.

II.

Vermeinte theoretiſch-dogmatiſche Fortſchritte in der moraliſchen Theologie, während der Leibnitz-Wolf'ſchen Epoche.

Es iſt zwar für dieſe Stufe des Fortſchrittes der Metaphyſik von gedachter Philoſophie keine beſondere Abtheilung gemacht, ſondern ſie vielmehr der Theologie, im Kapitel vom Endzweck der Schöpfung angehängt worden, aber ſie iſt doch in der darüber gegebenen Erklärung, daß dieſer Endzweck *die Ehre Gottes* ſei, enthalten, wodurch nichts Anderes verſtanden werden kann, als daß in der wirklichen Welt eine ſolche Zweckverbindung ſei, die, im Ganzen genommen, das höchſte in einer Welt mögliche Gut, mithin die *teleologiſche* oberſte Bedingung des Daſeins derſelben enthalte und einer Gottheit, als moraliſchen Urhebers würdig ſei.

Es iſt aber, wenngleich nicht die ganze, doch die oberſte Bedingung der Weltvollkommenheit die Moralität der vernünftigen Weltweſen, welche wiederum auf dem Begriffe der Freiheit †), deren, als unbedingter Selbſtthätigkeit, dieſe ſich wiederum ſelbſt bewußt ſein müſſen, um moraliſch gut ſein zu können; unter deren Vorausſetzung aber es ſchlechterdings unmöglich iſt, ſie als durch

---

†) [beruhet] (?)

Schöpfung, alſo durch den Willen eines Anderen entſtandene Weſen, theoretiſch nach dieſer ihrer Zweckmäßigkeit zu erkennen, ſo wie man dieſe wohl an vernunftloſen Naturweſen einer von der Welt unterſchiedenen Urſache zuſchreiben und dieſe ſich alſo mit phyſiſch-teleologiſcher Vollkommenheit unendlich mannigfaltig verſehen vorſtellen kann, dagegen die moraliſch-teleologiſche, die auf den Menſchen ſelbſt urſprünglich gegründet ſein muß, nicht die Wirkung, alſo auch nicht der Zweck ſein kann, den ein Anderer zu bewirken ſich anmaßen könne.

Obgleich nun der Menſch in theoretiſch-dogmatiſcher Rückſicht die Möglichkeit des Endzweckes, darnach er ſtreben ſoll, den er aber nicht ganz in ſeiner Gewalt hat, ſich gar nicht begreiflich machen kann, indem, wenn er deſſen Beförderung in Anſehung des Phyſiſchen einer ſolchen Teleologie zum Grunde legt, er die Moralität, welche doch das Vornehmſte in dieſem Endzweck iſt, aufhebt; gründet er aber Alles, worin er den Endzweck ſetzt, aufs Moraliſche, wobei er die Verbindung mit dem Phyſiſchen, was gleichwohl vom Begriffe des höchſten Gutes, als ſeinem Endzweck, nicht getrennt werden kann, die Ergänzung ſeines Unvermögens zu Darſtellung deſſelben vermißt: ſo bleibt ihm doch ein praktiſch-dogmatiſches Princip des Ueberſchrittes zu dieſem Ideal der Weltvollkommenheit übrig, nämlich unerachtet des Einwurfes, den der Lauf der Welt als Erſcheinung gegen jenen Fortſchritt in den Weg legt, doch in ihr, als Object an ſich ſelbſt, eine ſolche moraliſch-teleologiſche Verknüpfung, die auf den Endzweck, als das überſinnliche Ziel ſeiner praktiſchen Vernunft, das höchſte Gut, nach einer für ihn unbegreiflichen Ordnung der Natur hinausgeht, anzunehmen.

Daß die Welt im Ganzen immer zum Beſſeren fortſchreite, dies anzunehmen berechtiget ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktiſche Vernunft, welche nach einer ſolchen Hypotheſe zu handeln dogmatiſch gebietet und ſo nach dieſem Princip ſich eine Theorie macht, der er zwar in dieſer Abſicht nichts weiter, als die Denkbarkeit unterlegen kann, welches in theoretiſcher Rückſicht die objective Realität dieſes Ideals darzuthun, bei Weitem nicht hinreichend iſt, in moraliſch-praktiſcher aber der Vernunft völlig Gnüge thut.

Was alſo in theoretiſcher Rückſicht unmöglich iſt, nämlich der Fortſchritt der Vernunft zum Ueberſinnlichen der Welt, darin wir leben (mundus noumenon), nämlich dem höchſten abgeleiteten Gut, das iſt in praktiſcher Rückſicht, um nämlich den Wandel des Menſchen hier auf Erden gleichſam als einen Wandel im Himmel anzuſtellen, wirklich, d. i. man kann und ſoll die Welt nach der Analogie mit der phyſiſchen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen läßt, (auch unabhängig von dieſer Wahrnehmung) a priori, als beſtimmt, mit dem Gegenſtande der moraliſchen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Geſetzen der Freiheit zuſammenzutreffen annehmen, um der Idee des höchſten Gutes nachzuſtreben, welches, als ein moraliſches Product, den Menſchen ſelbſt als Urheber, (ſo weit es in ſeinem Vermögen iſt,) auffordert, deſſen Möglichkeit weder durch die Schöpfung, welche einen äußeren Urheber zum Grunde legt, noch durch Einſicht in das Vermögen der menſchlichen Natur, einem ſolchen Zwecke angemeſſen zu ſein, in theoretiſcher Rückſicht, nicht wie es die Leibniz-Wolf'ſche Philoſophie vermeint, ein haltbarer, ſondern überſchwenglicher, in praktiſch-dogmatiſcher Rückſicht aber ein reeller und durch die praktiſche Vernunft für unſere Pflicht ſanctionirter Begriff iſt.

III.

Vermeinter theoretiſch-dogmatiſcher Fortſchritt der Metaphyſik in der Pſychologie, während der Leibniz-Wolf'ſchen Epoche.

Die Pſychologie iſt für menſchliche Einſichten nichts mehr, und kann auch nichts mehr werden, als Anthropologie, d. i. als Kenntniß des Menſchen, nur auf die Bedingung eingeſchränkt, ſofern er ſich als Gegenſtand des inneren Sinnes kennt. Er iſt ſich ſelbſt aber auch als Gegenſtand ſeiner äußeren Sinne bewußt, d. h. er hat einen Körper, mit dem der Gegenſtand des inneren Sinnes verbunden, die Seele des Menſchen heißt.

Daß er nicht ganz und gar blos Körper ſei, läßt ſich, wenn dieſe Erſcheinung als Sache an ſich ſelbſt betrachtet wird, ſtrenge beweiſen, weil die Einheit des Bewußtſeins, die in jedem Erkenntniß, (mithin auch in dem ſeiner ſelbſt) nothwendig angetroffen werden muß, es unmöglich macht, daß Vorſtellungen, unter viele Subjecte vertheilt, Einheit des Gedankens ausmachen ſollten; daher kann der Materialismus nie zum Erklärungsprincip der Natur unſerer Seele gebraucht werden.

Betrachten wir aber Körper ſowohl, als Seele nur als Phänomene, welches, da beide Gegenſtände der Sinne ſind, nicht unmöglich iſt, und bedenken, daß das Noumenon, was jener Erſcheinung zum Grunde liegt, d. i. der äußere Gegenſtand, als Ding an ſich ſelbſt, vielleicht ein einfaches Weſen ſein möge. — — *)

Ueber dieſe Schwierigkeit aber weggeſehen, d. i. wenn auch Seele und Körper als zwei ſpecifiſch-verſchiedene Subſtanzen, deren Gemeinſchaft den Menſchen ausmacht, angenommen werden, bleibt es für alle Philoſophie, vornehmlich für die Metaphyſik, unmöglich auszumachen, was und wie viel die Seele, und was oder wie viel der Körper ſelbſt zu den Vorſtellungen des inneren Sinnes beitrage, ja, ob nicht vielleicht, wenn eine dieſer Subſtanzen von der anderen geſchieden wäre, die Seele ſchlechterdings alle Art Vorſtellungen (Anſchauen, Empfinden und Denken) einbüßen würde.

Alſo iſt ſchlechterdings unmöglich zu wiſſen, ob nach dem Tode des Menſchen, wo ſeine Materie zerſtreut wird, die Seele, wenngleich ihre Subſtanz übrig bleibt, zu leben d. i. zu denken und zu wollen fortfahren könne, d. i. ob ſie ein Geiſt ſei, (denn unter dieſem Worte verſteht man ein Weſen, was auch ohne Körper ſich ſeiner und ſeiner Vorſtellungen bewußt ſein kann,) oder nicht.

---

*) Hier iſt im Manuſcript eine leere Stelle geblieben.

Die Leibnitz-Wolf'ſche Metaphyſik hat uns zwar hierüber theoretiſch-dogmatiſch Viel vordemonſtrirt, d. i. nicht allein das künftige Leben der Seele, ſondern ſogar die Unmöglichkeit, es durch den Tod des Menſchen zu verlieren, d. i. die Unſterblichkeit derſelben zu beweiſen vorgegeben, aber Niemand überzeugen können: vielmehr läßt ſich a priori einſehen, daß ein ſolcher Beweis ganz unmöglich ſei, weil innere Erfahrung allein es iſt, wodurch wir uns ſelbſt kennen, alle Erfahrung aber nur im Leben, d. i. wenn Seele und Körper noch verbunden ſind, angeſtellt werden kann, mithin, was wir nach dem Tode ſein und mögen werden, ſchlechterdings nicht wiſſen, der Seele abgeſonderte Natur alſo gar nicht erkennen können, man müßte denn etwa den Verſuch zu machen ſich getrauen, die Seele noch im Leben außer den Körper zu verſetzen, welcher ohngefähr dem Verſuche ähnlich ſein würde, den Jemand mit geſchloſſenen Augen vor dem Spiegel zu machen gedachte, und auf Befragen, was er hiemit wolle, antwortete: ich wollte nur wiſſen, wie ich ausſehe, wenn ich ſchlafe.

In moraliſcher Rückſicht aber haben wir hinreichenden Grund, ein Leben des Menſchen nach dem Tode (dem Ende ſeines Erdenlebens) ſelbſt für die Ewigkeit, folglich Unſterblichkeit der Seele anzunehmen, und dieſe Lehre iſt ein praktiſch-dogmatiſcher Ueberſchritt zum Ueberſinnlichen, d. i. demjenigen, was bloſe Idee iſt und kein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, gleichwohl aber objective, aber nur in praktiſcher Rückſicht gültige Realität hat. Die Fortſtrebung zum höchſten Gut, als Endzweck, treibt zur Annehmung einer Dauer an, die jener ihrer Unendlichkeit proportionirt iſt, und ergänzt unvermerkt den Mangel der theoretiſchen Beweiſe, ſo daß der Metaphyſiker die Unzulänglichkeit ſeiner Theorie nicht fühlt, weil ihm in Geheim die moraliſche Einwirkung den Mangel ſeiner, vermeintlich aus der Natur der Dinge gezogenen Erkenntniß, welche in dieſem Fall unmöglich iſt, nicht wahrnehmen läßt.

Dies ſind nun die drei Stufen des Ueberſchrittes der Metaphyſik zum Ueberſinnlichen, das ihren eigentlichen Endzweck ausmacht. Es war vergebliche Mühe, die ſie ſich von jeher gegeben hat, dieſen auf dem Wege der Speculation und der theoretiſchen Erkenntniß zu erreichen, und ſo wurde jene Wiſſenſchaft das durchlöcherte Faß der Danaiden. Allererſt nachdem die moraliſchen Geſetze das Ueberſinnliche im Menſchen, die Freiheit, deren Möglichkeit keine Vernunft erklären, ihre Realität aber in jenen praktiſch-dogmatiſchen Lehren beweiſen kann, entſchleiert haben, ſo hat die Vernunft gerechten Anſpruch auf Erkenntniß des Ueberſinnlichen, aber nur mit Einſchränkung auf den Gebrauch in der letzteren Rückſicht gemacht, da ſich dann eine gewiſſe Organiſation der reinen praktiſchen Vernunft zeigt, wo erſtlich das Subject der allgemeinen Geſetzgebung, als Welturheber, zweitens das Object des Willens der Weltweſen, als ihres jenem gemäßen Endzweckes, drittens der Zuſtand der letzteren, in welchem ſie allein der Erreichung deſſelben fähig ſind, in praktiſcher Abſicht ſelbſtgemachte Ideen ſind, welche aber ja nicht in theoretiſcher aufgeſtellt werden müſſen, weil ſie ſonſt aus der Theologie Theoſophie, aus der moraliſchen Teleologie Myſtik, und aus der Pſychologie eine Pneumatik machen, und ſo Dinge, von denen wir doch etwas in praktiſcher Abſicht zum Erkenntniß benutzen könnten, ins Ueberſchwengliche hin verlegen, wo ſie für unſere Vernunft ganz unzugänglich ſind und bleiben.

Die Metaphyſik iſt hiebei ſelbſt nur die Idee einer Wiſſenſchaft, als Syſtems, welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und ſoll, wozu nunmehr der Bauzeug, zuſammt der Verzeichnung vorhanden iſt; ein Ganzes, was gleich der reinen Logik keiner Vermehrung weder bedürftig, noch fähig iſt, welches auch beſtändig bewohnt und im baulichen Weſen erhalten werden muß, wenn nicht Spinnen und Waldgeiſter, die nie ermangeln werden, hier Platz zu ſuchen, ſich darin einniſteln und es für die Vernunft unbewohnbar machen ſollen.

Dieſer Bau iſt auch nicht weitläuftig, dürfte aber der Eleganz halber, die gerade in ihrer Präciſion, unbeſchadet der Klarheit, beſteht, die Vereinigung der Verſuche und des Urtheiles verſchiedener Künſtler nöthig haben, um ſie als ewig und unwandelbar zu Stande zu bringen, und ſo wäre die Aufgabe der Königlichen Akademie, die Fortſchritte der Metaphyſik nicht blos zu zählen, ſondern auch das zurückgelegte Stadium auszumeſſen, in der neueren kritiſchen Epoche völlig aufgelöſet.

Anhang zur Ueberſicht des Ganzen.

Wenn ein Syſtem ſo beſchaffen iſt, daß erſtlich ein jedes Princip in demſelben für ſich erweislich iſt, zweitens, daß, wenn man ja ſeiner Richtigkeit wegen beſorgt wäre, es doch auch als bloſe Hypotheſe unumgänglich auf alle übrige Principien deſſelben, als Folgerungen führt; ſo kann gar nichts mehr verlangt werden, um ſeine Wahrheit anzuerkennen.

Nun iſt es mit der Metaphyſik wirklich ſo bewandt, wenn die Vernunftkritik auf alle ihre Schritte ſorgfältig Acht hat, und wohin ſie zuletzt führen, in Betrachtung zieht. Es ſind nämlich zwei Angeln, um welche ſie ſich dreht: erſtlich, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Anſehung der theoretiſchen Principien aufs Ueberſinnliche, aber für uns Unerkennbare blos hinweiſet, indeſſen daß ſie auf ihrem Wege zu dieſem Ziel, wo ſie es mit der Erkenntniß **a priori** der Gegenſtände der Sinne zu thun hat, theoretiſch-dogmatiſch iſt; zweitens, die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Ueberſinnlichen, wobei die Metaphyſik doch nur praktiſch-dogmatiſch iſt. Beide Angeln aber ſind gleichſam in dem Pfoſten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen eingeſenkt, wo der Schein weggeſchafft werden ſoll, der eine Antinomie der reinen Vernunft durch Verwechſelung der Erſcheinungen mit den Dingen an ſich ſelbſt bewirkt und in dieſer Dialektik ſelbſt Anleitung zum Uebergange vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen enthält.

Beilagen.

No. I.

Der Anfang dieſer Schrift nach Maaßgabe der dritten Handſchrift.

Einleitung.

Die Aufgabe der Königl. Akademie d. Wiſſenſch. enthält ſtillſchweigend zwei Fragen in ſich:

1) ob die Metaphyſik von jeher, bis unmittelbar nach Leibnitz's und Wolf's Zeit, überhaupt nur einen Schritt in dem, was ihren eigentlichen Zweck und den Grund ihrer Exiſtenz ausmacht, gethan habe? denn nur wenn dieſes geſchehen iſt, kann man nach den weiteren Fortſchritten fragen, die ſie ſeit einem gewiſſen Zeitpuncte gemacht haben möchte. Die

2te Frage iſt: ob die vermeintlichen Fortſchritte derſelben reell ſind?

Das, was man Metaphyſik nennt, (denn ich enthalte mich noch einer beſtimmten Definition derſelben,) muß freilich, zu welcher Zeit es wolle, nachdem für ſie ein Name gefunden worden, in irgend einem Beſitze geweſen ſein. Aber nur derjenige Beſitz, den man durch Bearbeitung derſelben beabſichtigte, der, ſo ihren Zweck ausmacht, nicht der Beſitz der Mittel, die man zum Behuf des letzteren zuſammenbrachte, iſt derjenge, von dem jetzt verlangt wird Rechnung abzulegen, wenn die Akademie fragt: ob dieſe Wiſſenſchaft reelle Fortſchritte gehabt habe?

Die Metaphyſik enthält in einem ihrer Theile (der Ontologie) Elemente der menſchlichen Erkenntniß a priori, ſowohl in Begriffen, als Grundſätzen, und muß ihrer Abſicht nach ſolche enthalten; allein der bei Weitem größte Theil derſelben findet ſeine Anwendung in den Gegenſtänden möglicher Erfahrung, z. B. der Begriff einer Urſache und der Grundſatz des Verhältniſſes aller Veränderung zu derſelben. Aber zum Behuf der Erkenntniß ſolcher Erfahrungsgegenſtände iſt nie eine Metaphyſik unternommen worden, worin jene Principien mühſam aus einander geſetzt und dennoch oft ſo unglücklich aus Gründen a priori bewieſen werden, daß, wenn das unvermeidliche Verfahren des Verſtandes nach derſelben, ſo oft wir Erfahrung anſtellen, und die continuirliche Beſtätigung durch dieſe letztere nicht das Beſte thäte, es mit der Ueberzeugung von dieſem Princip durch Vernunnſtbeweiſe nur ſchlecht würde ausgeſehen haben. Man hat ſich dieſer Principien in der Phyſik, (wenn man darunter, in ihrer allgemeinſten Bedeutung genommen, die Wiſſenſchaft der Vernunfterkenntniß aller Gegenſtände möglicher Erfahrung verſteht,) jederzeit ſo bedient, als ob ſie in ihren (der Phyſik) Umfang mit gehörten, ohne ſie darum, weil ſie Principien a priori ſind, abzuſondern und eine beſondere Wiſſenſchaft für ſie zu errichten, weil doch der Zweck, den man mit ihnen hatte, nur auf Erfahrungsgegenſtände ging, in Beziehung auf welche ſie uns auch allein verſtändlich gemacht werden könnten, dieſes aber nicht der eigentliche Zweck der Metaphyſik war. Es wäre alſo in Abſicht auf dieſen Gebrauch der Vernunft niemals auf eine Metaphyſik, als abgeſonderte Wiſſenſchaft geſonnen worden, wenn die Vernunft hiezu nicht ein höheres Intereſſe bei ſich gefunden hätte, wozu die Aufſuchung und ſyſtematiſche Verbindung aller Elementarbegriffe und Grundſätze, die a priori unſerem Erkenntniß der Gegenſtände der Erfahrung zum Grunde liegen, nur die Zurüſtung war.

Der alte Name dieſer Wiſſenſchaft *μετὰ τὰ φυσικά* gibt ſchon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntniß, worauf die Abſicht mit derſelben gerichtet war. Man will vermittelſt ihrer über alle Gegenſtände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, um wo möglich das zu erkennen, was ſchlechterdings kein Gegenſtand derſelben ſein kann, und die Definition der Metaphyſik, nach der Abſicht, die den Grund der Bewerbung um eine dergleichen Wiſſenſchaft enthält, würde alſo ſein: ſie iſt eine Wiſſenſchaft, vom Erkenntniſſe des Sinnlichen zu dem des Ueberſinnlichen fortzuſchreiten; (hier nämlich verſtehe ich durch das Sinnliche nichts weiter, als das, was Gegenſtand der Erfahrung ſein kann. Daß alles Sinnliche blos Erſcheinung und nicht das Object der Vorſtellung an ſich ſelbſt ſei, wird nachher bewieſen werden.) Weil dieſes nun nicht durch empiriſche Erkenntnißgründe geſchehen kann, ſo wird die Metaphyſik Principien a priori enthalten und, obgleich die Mathematik deren auch hat, gleichwohl aber immer nur ſolche, welche auf Gegenſtände möglicher ſinnlichen Anſchauung gehen, mit der man aber zum Ueberſinnlichen nicht hinaus kommen kann, ſo wird die Metaphyſik doch von ihr dadurch unterſchieden, daß ſie als eine philoſophiſche Wiſſenſchaft, die ein Inbegriff der Vernunfterkenntniß aus Begriffen a priori iſt, (ohne die Conſtruction derſelben,) ausgezeichnet wird. Weil endlich zur Erweiterung der Erkenntniß über die Grenze des Sinnlichen hinaus zuvor eine vollſtändige Kenntniß aller Principien a priori, die auch aufs Sinnliche angewandt werden, erfordert wird, ſo muß die Metaphyſik, wenn man ſie nicht ſowohl nach ihrem Zweck, ſondern vielmehr nach den Mitteln, zu einem Erkenntniſſe überhaupt durch Principien a priori zu gelangen, d. i. nach der bloſen Form ihres Verfahrens erklären will, als das Syſtem aller reinen Vernunfterkenntniß der Dinge durch Begriffe definirt werden.

Nun kann mit der größten Gewißheit dargethan werden, daß bis auf Leibnitz's und Wolf's Zeit, dieſe ſelbſt mit eingeſchloſſen, die Metaphyſik in Anſehung jenes ihres weſentlichen Zweckes nicht die mindeſte Erwerbung gemacht hat, nicht einmal die von dem bloſen Begriffe irgend eines überſinnlichen Objects, ſo daß ſie zugleich die Realität dieſes Begriffs theoretiſch hat beweiſen können, welches der kleinſt-mögliche Fortſchritt zum Ueberſinnlichen geweſen ſein würde; wo doch immer noch das Erkenntniß dieſes über alle mögliche Erfahrung hinausgeſetzten Objects gemangelt haben würde, und da, wenn auch die Transſcendental-Philoſophie in Anſehung ihrer Begriffe **a priori**, die für Erfahrungsgegenſtände gelten, hier oder da einige Erweiterung bekommen hätte, dieſe noch nicht die von der Metaphyſik beabſichtigte ſein würde; ſo kann man mit Recht behaupten, daß dieſe Wiſſenſchaft bis zu jenem Zeitpuncte noch gar keine Fortſchritte zu ihrer eigenen Beſtimmung gethan habe.

Wir wiſſen alſo, nach welchen Fortſchritten der Metaphyſik gefragt werde, um welche es ihr eigentlich zu thun ſei, und können die Erkenntniß **a priori**, deren Erwägung nur zum Mittel dient und die den Zweck dieſer Wiſſenſchaft nicht ausmacht, diejenige nämlich, welche, obzwar **a priori** gegründet, doch für ihre Begriffe die Gegenſtände in der Erfahrung finden kann, von der, die den Zweck ausmacht, unterſcheiden, deren Object nämlich über alle Erfahrungsgrenze hinaus liegt, und zu der die Metaphyſik, von der erſteren anhebend, nicht ſowohl fortſchreitet, als vielmehr, da ſie durch eine unermeßliche Kluft von ihr abgeſondert iſt, zu ihr überſchreiten will. Ariſtoteles hielt ſich mit ſeinen Kategorien faſt allein an der erſteren, Plato mit ſeinen Ideen ſtrebte zu der letzteren Erkenntniß. Aber nach dieſer vorläufigen Erwägung der Materie, womit ſich die Metaphyſik beſchäftigt, muß auch die Form, nach der ſie verfahren ſoll, in Betrachtung gezogen werden.

Die zweite Forderung nämlich, welche in der Aufgabe der Königl. Akademie ſtillſchweigend enthalten iſt, will, man ſolle beweiſen: daß die Fortſchritte, welche gethan zu haben die Metaphyſik ſich rühmen mag, reell ſeien. Eine harte Forderung, die allein die zahlreichen vermeintlichen Eroberer in dieſem Felde in Verlegenheit ſetzen muß, wenn ſie ſolche begreifen und beherzigen wollen.

Was die Realität der Elementarbegriffe aller Erkenntniß **a priori** betrifft, die ihre Gegenſtände in der Erfahrung finden können, imgleichen die Grundſätze, durch welche dieſe unter jene Begriffe ſubſumirt werden, ſo kann die Erfahrung ſelbſt zum Beweiſe ihrer Realität dienen, ob man gleich die Möglichkeit nicht einſieht, wie ſie, ohne von der Erfahrung abgeleitet zu ſein, mithin a priori, im reinen Verſtande ihren Urſprung haben können: z. B. der Begriff einer Subſtanz und der Satz, daß in allen Veränderungen die Subſtanz beharre und nur die Accidenzen entſtehen oder vergehen. Daß dieſer Schritt der Metaphyſik reell und nicht blos eingebildet ſei, nimmt der Phyſiker ohne Bedenken an; denn er braucht ihn mit dem beſten Erfolg in aller durch Erfahrung fortgehenden Naturbetrachtung, ſicher, nie durch eine einzige widerlegt zu werden, nicht darum, weil ihn noch nie eine Erfahrung widerlegt hat, ob er ihn gleich ſo, wie er im Verſtande a priori anzutreffen iſt, auch nicht beweiſen kann, ſondern weil er ein dieſem unentbehrlicher Leitfaden iſt, um ſolche Erfahrung anzuſtellen.

Allein das, warum es der Metaphyſik eigentlich zu thun iſt, nämlich für den Begriff von dem, was über das Feld möglicher Erfahrung hinausliegt und für die Erweiterung der Erkenntniß durch einen ſolchen Begriff, ob dieſe nämlich reell ſei, einen Probirſtein zu finden, daran möchte der waghälſige Metaphyſiker beinahe verzweifeln, wenn er nur dieſe Forderung verſteht, die an ihn gemacht wird. Denn wenn er über ſeinen Begriff, durch den er Objecte blos denken, durch keine mögliche Erfahrung aber belegen kann, fortſchreitet, und dieſer Gedanke nur möglich iſt, welches er dadurch erreicht, daß er ihn ſo faßt, daß er ſich in ihm nicht ſelbſt widerſpreche; ſo mag er ſich Gegenſtände denken, wie er will, er iſt ſicher, daß er auf keine Erfahrung ſtoßen kann, die ihn widerlege, weil er ſich einen Gegenſtand, z. B. einen Geiſt, gerade mit einer ſolchen Beſtimmung gedacht hat, mit der er ſchlechterdings kein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann. Denn daß keine einzige Erfahrung dieſe ſeine Idee beſtätigt, kann ihm nicht im Mindeſten Abbruch thun, weil er ein Ding nach Beſtimmungen denken wollte, die es über alle Erfahrungsgrenze hinausſetzen. Alſo können ſolche Begriffe ganz leer und folglich die Sätze, welche Gegenſtände derſelben als wirklich annehmen, ganz irrig ſein, und es iſt doch kein Probirſtein da, dieſen Irrthum zu entdecken.

Selbſt der Begriff des Ueberſinnlichen, an welchem die Vernunft ein ſolches Intereſſe nimmt, daß darum Metaphyſik, wenigſtens als Verſuch, überhaupt exiſtirt, jederzeit geweſen iſt, und fernerhin ſein wird; dieſer Begriff, ob er objective Realität habe, oder bloſe Erdichtung ſei, läßt ſich auf dem theoretiſchen Wege aus derſelben Urſache durch keinen Probirſtein direct ausmachen. Denn Widerſpruch iſt zwar in ihm nicht anzutreffen, aber, ob nicht Alles, was iſt und ſein kann, auch Gegenſtand möglicher Erfahrung ſei, mithin der Begriff des Ueberſinnlichen überhaupt nicht völlig leer und der vermeinte Fortſchritt vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen alſo nicht weit davon entfernt ſei, für reell gehalten werden zu dürfen, läßt ſich direct durch keine Probe, die wir mit ihm anſtellen mögen, beweiſen oder widerlegen.

Ehe aber noch die Metaphyſik bis dahin gekommen iſt, dieſen Unterſchied zu machen, hat ſie Ideen, die lediglich das Ueberſinnliche zum Gegenſtande haben können, mit Begriffen **a priori**, denen doch die Erfahrungsgegenſtände angemeſſen ſind, im Gemenge genommen, indem es ihr gar nicht in Gedanken kam, daß der Urſprung derſelben von anderen reinen Begriffen **a priori** verſchieden ſein könne; dadurch es denn geſchehen iſt, welches in der Geſchichte der Verirrungen der menſchlichen Vernunft beſonders merkwürdig iſt, daß, da dieſe ſich vermögend fühlt, von Dingen der Natur und überhaupt von dem, was Gegenſtand möglicher Erfahrung ſein kann, (nicht blos in der Naturwiſſenſchaft, ſondern auch in der Mathematik) einen großen Umfang von Erkenntniſſen **a priori** zu erwerben, und die Realität dieſer Fortſchritte durch That bewieſen hat, ſie gar nicht abſehen kann, warum es ihr nicht noch weiter mit ihren Begriffen **a priori** gelingen könne, nämlich bis zu Dingen oder Eigenſchaften derſelben, die nicht zu Gegenſtänden der Erfahrung gehören, glücklich durchzudringen. Sie mußte nothwendig die Begriffe aus beiden Feldern für Begriffe von einerlei Art halten, weil ſie ihrem Urſprunge nach ſofern wirklich gleichartig ſind, daß beide **a priori** in unſerem Erkenntnißvermögen gegründet, nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſind, und alſo zu gleicher Erwartung eines reellen Beſitzes und Erweiterung deſſelben berechtigt zu ſein ſcheinen.

Allein ein anderes ſonderbares Phänomen mußte die auf dem Polſter ihres, vermeintlich durch Ideen über alle Grenzen möglicher Erfahrung erweiterten Wiſſens ſchlummernde Vernunft endlich aufſchrecken, und das iſt die Entdeckung, daß zwar die Sätze a priori, die ſich auf die letztere einſchränken, nicht allein wohl zuſammenſtimmen, ſondern gar ein Syſtem der Naturerkenntniß a priori ausmachen, jene dagegen, welche die Erfahrungsgrenze überſchreiten, ob ſie zwar eines ähnlichen Urſprungs zu ſein ſcheinen, theils unter ſich, theils mit denen, welche auf die Naturerkenntniß gerichtet ſind, in Widerſtreit kommen und ſich unter einander aufzureiben, hiemit aber der Vernunft im theoretiſchen Felde alles Zutrauen zu rauben und einen unbegrenzten Skepticismus einzuführen ſcheinen.

Wider dieſes Unheil gibt es nun kein Mittel, als daß die reine Vernunft ſelbſt d. i. das Vermögen, überhaupt a priori etwas zu erkennen, einer genauen und ausführlichen Kritik unterworfen werde, und zwar ſo, daß die Möglichkeit einer reellen Erweiterung der Erkenntniß durch dieſelbe in Anſehung des Sinnlichen und ebendieſelbe, oder auch, wenn ſie hier nicht möglich ſein ſollte, die Begrenzung derſelben in Anſehung des Ueberſinnlichen eingeſehen, und, was das Letztere, als den Zweck der Metaphyſik betrifft, dieſer der Beſitz, deſſen ſie fähig iſt, nicht durch gerade Beweiſe, die ſo oft trüglich befunden worden, ſondern durch Deduction der Rechtſame der Vernunft zu Beſtimmungen a priori geſichert werde. Mathematik und Naturwiſſenſchaft, ſofern ſie reine Erkenntniß der Vernunft enthalten, bedürfen keiner Kritik der menſchlichen Vernunft überhaupt. Denn der Probirſtein der Wahrheit ihrer Sätze liegt in ihnen ſelbſt, weil ihre Begriffe nur ſo weit gehen, als die ihnen correſpondirenden Gegenſtände gegeben werden können, anſtatt daß ſie in der Metaphyſik zu einem Gebrauche beſtimmt ſind, der dieſe Grenze überſchreiten und ſich auf Gegenſtände erſtrecken ſoll, die gar nicht, oder wenigſtens nicht in der Maaße, als der intendirte Gebrauch des Begriffs es erfordert, d. i. ihm angemeſſen gegeben werden können.

Abhandlung.

Die Metaphyſik zeichnet ſich unter allen Wiſſenſchaften dadurch ganz beſonders aus, daß ſie die einzige iſt, die ganz vollſtändig dargeſtellt werden kann; ſo daß für die Nachkommenſchaft nichts übrig bleibt hinzuzuſetzen und ſie ihrem Inhalt nach zu erweitern, ja, daß, wenn ſich nicht aus der Idee derſelben zugleich das abſolute Ganze ſyſtematiſch ergibt, der Begriff von ihr als nicht richtig gefaßt betrachtet werden kann. Die Urſache hievon liegt darin, daß ihre Möglichkeit eine Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens vorausſetzt, wo, was dieſes a priori in Anſehung der Gegenſtände möglicher Erfahrung, oder, welches, (wie in der Folge gezeigt werden wird,) einerlei iſt, was es in Anſehung der Principien a priori der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, mithin zum Erkenntniß des Sinnlichen zu leiſten vermag, völlig erſchöpft werden kann; was ſie aber in Anſehung des Ueberſinnlichen, blos durch die Natur der reinen Vernunft genöthigt, vielleicht nur fragt, vielleicht aber auch erkennen mag, eben durch die Beſchaffenheit und Einheit dieſes reinen Erkenntnißvermögens genau angegeben werden kann und ſoll. Hieraus, und daß durch die Idee einer Metaphyſik zugleich a priori beſtimmt wird, was in ihr Alles anzutreffen ſein kann und ſoll, und was ihren ganzen möglichen Inhalt ausmacht, wird es nun möglich zu beurtheilen, wie das in ihr erworbene Erkenntniß ſich zu dem Ganzen, und der reelle Beſitz zu einer Zeit, oder in einer Nation ſich zu dem in jeder anderen, imgleichen zu dem Mangel der Erkenntniß, die man in ihr ſucht, verhalte, und da es in Anſehung des Bedürfniſſes der reinen Vernunft keinen Nationalunterſchied geben kann, an dem Beiſpiele deſſen, was in einem Volke geſchehen, verfehlt oder gelungen iſt, zugleich der Mangel oder Fortſchritt der Wiſſenſchaft überhaupt zu jeder Zeit und in jedem Volke nach einem ſicheren Maaßſtabe beurtheilt werden und ſo die Aufgabe als eine Frage an die Menſchenvernunft überhaupt aufgelöſt werden kann.

Es iſt alſo zwar blos die Armuth und die Enge der Schranken, darin dieſe Wiſſenſchaft eingeſchloſſen iſt, welche es möglich macht, ſie in einem kurzen Abriſſe, und dennoch hinreichend zur Beurtheilung jedes wahren Beſitzes in ihr ganz aufzuſtellen. Dagegen aber erſchwert die comparativ große Mannigfaltigkeit der Folgerungen aus wenig Principien, worauf die Kritik die reine Vernunft führt, den Verſuch gar ſehr, ihn in einem ſo kleinen Raume, als die Königliche Akademie es verlangt, dennoch vollſtändig aufzuſtellen; denn durch theilweiſe angeſtellte Unterſuchung wird in ihr nichts ausgerichtet, ſondern die Zuſammenſtimmung jedes Satzes zum Ganzen des reinen Vernunftgebrauchs iſt allein dasjenige, was für die Realität ihrer Fortſchritte die Gewähr leiſten kann. Eine fruchtbare, aber doch nicht in Dunkelheit ausartende Kürze wird daher faſt mehr aufmerkſame Sorgfalt in nachfolgender Abhandlung erfordern, als die Schwierigkeit, der Aufgabe, welche jetzt aufgelöſt werden ſoll, ein Gnüge zu leiſten.

Erſter Abſchnitt.

Von der allgemeinen Aufgabe der ſich ſelbſt einer Kritik unterwerfenden Vernunft.

Dieſe iſt in der Frage enthalten: wie ſind ſynthetiſche Urtheile **a priori** möglich?

Urtheile ſind nämlich analytiſch, wenn ihr Prädicat nur dasjenige klar (**explicite**) vorſtellt, was in dem Begriffe des Subjects, obzwar dunkel (**implicite**) gedacht war. Z. B. ein jeder Körper iſt ausgedehnt. Wenn man ſolche Urtheile identiſche nennen wollte, ſo würde man nur Verwirrung anrichten; denn dergleichen Urtheile tragen nichts zur Deutlichkeit des Begriffs bei, wozu doch alles Urtheilen abzwecken muß, und heißen daher leer; z. B. ein jeder Körper iſt ein körperliches (mit einem anderen Wort, materielles) Weſen. Analytiſche Urtheile gründen ſich zwar auf der Identität und können darin aufgelöſt werden, aber ſie ſind nicht identiſch, denn ſie bedürfen Zergliederung und dienen dadurch zur

Erklärung des Begriffs; da hingegen durch identiſche idem per idem, alſo gar nicht erklärt werden würde.

Synthetiſche Urtheile ſind ſolche, welche durch ihr Prädicat über den Begriff des Subjects hinausgehen, indem jenes etwas enthält, was in dem Begriffe des letzteren gar nicht gedacht war: z. B. alle Körper ſind ſchwer. Hier wird nun gar nicht darnach gefragt, ob das Prädicat mit dem Begriffe des Subjects jederzeit verbunden ſei oder nicht, ſondern es wird nur geſagt, daß es in dieſem Begriffe nicht mitgedacht werde, ob es gleich nothwendig zu ihm hinzukommen muß. So iſt z. B. der Satz: eine jede dreiſeitige Figur iſt dreiwinklicht (figura trilatera est triangula), ein ſynthetiſcher Satz. Denn obgleich, wenn ich drei gerade Linien als einen Raum einſchließend denke, es unmöglich iſt, daß dadurch nicht zugleich drei Winkel gedacht würden, ſo denke ich doch in jenem Begriffe des Dreiſeitigen gar nicht die Neigung dieſer Seiten gegen einander, d. i. der Begriff der Winkel wird in ihm wirklich nicht gedacht.

Alle analytiſche Urtheile ſind Urtheile a priori und gelten alſo mit ſtrenger Allgemeinheit und abſoluter Nothwendigkeit, weil ſie ſich gänzlich auf dem Satze des Widerſpruchs gründen. Synthetiſche Urtheile können aber auch Erfahrungsurtheile ſein, welche uns zwar lehren, wie gewiſſe Dinge beſchaffen ſind, niemals aber, daß ſie nothwendig [ſo] ſein müſſen und nicht anders beſchaffen ſein können: z. B. alle Körper ſind ſchwer; da alsdenn ihre Allgemeinheit nur comparativ iſt: alle Körper, ſo viel wir deren kennen, ſind ſchwer, welche Allgemeinheit wir die empiriſche, zum Unterſchiede der rationalen, welche als a priori erkannt, eine ſtricte Allgemeinheit iſt, nennen könnten. Wenn es nun ſynthetiſche Sätze a priori gäbe, ſo würden ſie nicht auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen und in Anſehung ihrer würde alſo die obbenannte, noch nie vorher in ihrer Allgemeinheit aufgeworfene, noch weniger aufgelöſte Frage eintreten: wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? Daß es aber dergleichen wirklich gebe, und die Vernunft nicht blos dazu diene, ſchon erworbene Begriffe analytiſch zu erläutern, (ein ſehr nothwendiges Geſchäft, um ſich zuerſt ſelbſt wohl zu verſtehen,) ſondern daß ſie ſogar vermögend ſei, ihren Beſitz a priori ſynthetiſch zu erweitern, und daß die Metaphyſik zwar, was die Mittel betrifft, deren ſie ſich bedient, auf den erſteren, was aber ihren Zweck anlangt, gänzlich auf den letzteren beruhe, wird gegenwärtige Abhandlung im Fortgange reichlich zeigen. Weil aber die Fortſchritte, welche die letztere gethan zu haben vorgibt, noch bezweifelt werden könnten, ob ſie nämlich reell ſeien, oder nicht, ſo ſteht die reine Mathematik, als ein Koloß, zum Beweiſe der Realität durch alleinige reine Vernunft erweiterter Erkenntniß da, trotzt den Angriffen des kühnſten Zweiflers, und ob ſie gleich zur Bewährung der Rechtmäßigkeit ihrer Ausſprüche ganz und gar keiner Kritik des reinen Vernunftvermögens ſelbſt bedarf, ſondern ſich durch ihr eigenes Factum rechtfertigt, ſo gibt es doch an ihr ein ſicheres Beiſpiel, um wenigſtens die Realität der für die Metaphyſik höchſtnöthigen Aufgabe: wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? darzuthun.

Es bewies mehr, wie alles Andere, Platon's, eines verſuchten Mathematikers, philoſophiſchen Geiſt, daß er über die große, den Verſtand mit ſo viel herrlichen und unerwarteten Principien in der Geometrie berührende reine Vernunft in eine ſolche Verwunderung verſetzt werden konnte, die ihn bis zu dem ſchwärmeriſchen Gedanken fortriß, alle dieſe Kenntniſſe nicht für neue Erwerbungen in unſerem Erdeleben, ſondern für bloſe Wiederaufweckung weit früherer Ideen zu halten, die nichts Geringeres, als Gemeinſchaft mit dem göttlichen Verſtande zum Grunde haben könnte. Einen bloſen Mathematiker würden dieſe Producte ſeiner Vernunft wohl vielleicht bis zur Hekatombe erfreut, aber die Möglichkeit derſelben nicht in Verwunderung geſetzt haben, weil er nur über ſeinem Object brütete, und darüber das Subject, ſofern es einer ſo tiefen Erkenntniß deſſelben fähig iſt, zu betrachten und zu bewundern keinen Anlaß hatte. Ein bloſer Philoſoph, wie Ariſtoteles, würde dagegen den himmelweiten Unterſchied des reinen Vernunftvermögens, ſofern es ſich aus ſich ſelbſt erweitert, von dem, welches, von empiriſchen Principien geleitet, durch Schlüſſe zum Allgemeineren fortſchreitet, nicht genug bemerkt und daher auch eine ſolche Bewunderung nicht gefühlt, ſondern indem er die Metaphyſik nur als eine zu höheren Stufen aufſteigende Phyſik anſahe, in der Anmaßung derſelben, die ſogar aufs Ueberſinnliche hinaus geht, nichts Befremdliches und Unbegreifliches gefunden haben, wozu den Schlüſſel zu finden ſo ſchwer eben ſein ſollte, wie es in der That iſt.

Zweiter Abſchnitt.

Beſtimmung der gedachten Aufgabe in Anſehung der Erkenntnißvermögen, welche in uns die reine Vernunft ausmachen.

Die obige Aufgabe läßt ſich nicht anders auflöſen, als ſo: daß wir ſie vorher in Beziehung auf die Vermögen des Menſchen, dadurch er der Erweiterung ſeiner Erkenntniß a priori fähig iſt, betrachten, und welche dasjenige in *ihm* ausmachen, was man ſpecifiſch *ſeine* reine Vernunft nennen kann. Denn wenn unter einer reinen Vernunft eines Weſens überhaupt das Vermögen, unabhängig von Erfahrung, mithin von Sinnenvorſtellungen Dinge zu erkennen, verſtanden wird, ſo wird dadurch gar nicht beſtimmt, auf welche Art überhaupt in ihm, (z. B. in Gott oder einem anderen höheren Geiſte,) dergleichen Erkenntniß möglich ſei, und die Aufgabe iſt alsdenn unbeſtimmt.

Was dagegen den Menſchen betrifft, ſo beſteht ein jedes Erkenntniß deſſelben aus Begriff und Anſchauung. Jedes von dieſen beiden iſt zwar Vorſtellung, aber noch nicht Erkenntniß. Etwas ſich durch Begriffe d. i. im Allgemeinen vorſtellen, heißt *denken*, und das Vermögen zu denken, der Verſtand. Die unmittelbare Vorſtellung des Einzelnen iſt die Anſchauung. Das Erkenntniß durch *Begriffe* heißt *discurſiv*, das in der *Anſchauung intuitiv*; in der That wird zu einer Erkenntniß Beides mit einander verbunden erfordert, ſie wird aber von dem benannt, worauf, als den Beſtimmungsgrund deſſelben, ich jedesmal vorzüglich attendire.

Daß beide empiriſche, oder auch reine Vorſtellungsarten ſein können, das gehört zur ſpecifiſchen Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens, welches wir bald näher betrachten werden. Durch die Anſchauung, die einem Begriffe gemäß iſt, wird der Gegenſtand gegeben, ohne dieſelbe wird er blos gedacht. Durch die bloſe Anſchauung ohne Begriff wird der Gegenſtand zwar gegeben, aber nicht gedacht, durch den Begriff ohne correſpondirende Anſchauung wird er gedacht, aber keiner gegeben; in beiden Fällen wird alſo nicht erkannt. Wenn einem Begriffe die correſpondirende Anſchauung a priori beigegeben werden kann, ſo ſagt man: dieſer Begriff werde conſtruirt; iſt es nur eine empiriſche Anſchauung, ſo nennt man das ein bloſes Beiſpiel zu dem Begriffe; die Handlung der Hinzufügung der Anſchauung zum Begriffe heißt in beiden Fällen Darſtellung (exhibitio) des Objects, ohne welche, (ſie mag nun mittelbar oder unmittelbar geſchehen,) es gar kein Erkenntniß geben kann.

Die Möglichkeit eines Gedankens oder Begriffs beruht auf dem Satze des Widerſpruchs, z. B. der eines denkenden unkörperlichen Weſens (eines Geiſtes). Das Ding, wovon ſelbſt der bloſe Gedanke unmöglich iſt, (d. i. der Begriff ſich widerſpricht,) iſt ſelbſt unmöglich. Das Ding aber, wovon der Begriff möglich iſt, iſt darum nicht ein mögliches Ding. Die erſte Möglichkeit kann man die logiſche, die zweite die reale Möglichkeit nennen; der Beweis des letzteren iſt der Beweis der objectiven Realität des Begriffs, welchen man jederzeit zu fordern berechtigt iſt. Er kann aber nie anders geleiſtet werden, als durch Darſtellung des dem Begriffe correſpondirenden Objects; denn ſonſt bleibt es immer nur ein Gedanke, welcher, ob ihm irgend ein Gegenſtand correſpondire, oder ob er leer ſei, d. i. ob er überhaupt zum Erkenntniſſe dienen könne, ſo lange, bis jenes in einem Beiſpiele gezeigt wird, immer ungewiß bleibt *).

---

*) Ein gewiſſer Verfaſſer will dieſe Forderung durch einen Fall vereiteln, der in der That der einzige in ſeiner Art iſt, nämlich der Begriff eines nothwendigen Weſens, von deſſen Daſein, weil doch die letzte Urſache wenigſtens

No. II.

Das zweite Stadium der Metaphyſik.

Ihr Stilleſtand im Skepticismus der reinen Vernunft.

Obzwar Stilleſtand kein Fortſchreiten, mithin eigentlich auch nicht ein zurückgelegtes Stadium heißen kann, ſo iſt doch, wenn das Fortgehen in einer gewiſſen Richtung unvermeidlich ein eben ſo großes Zurückgehen zur Folge hat, die Folge davon ebendieſelbe, als ob man nicht von der Stelle gekommen wäre.

Raum und Zeit enthalten Verhältniſſe des Bedingten zu ſeinen Bedingungen, z. B. die beſtimmte Größe eines Raumes iſt nur bedingt möglich, nämlich dadurch, daß ihn ein anderer Raum einſchließt; ebenſo eine beſtimmte Zeit dadurch, daß ſie als der Theil einer noch größeren Zeit vorgeſtellt wird, und ſo iſt es mit allen gegebenen Dingen, als Erſcheinungen bewandt. Die Vernunft aber verlangt das Unbedingte, und mit ihm die Totalität aller Bedingungen zu erkennen, denn ſonſt hört ſie nicht auf zu fragen, gerade als ob noch nichts geantwortet wäre.

Nun würde dieſes für ſich allein die Vernunft noch nicht irre machen; denn wie oft wird nicht nach dem Warum in der Naturlehre vergeblich gefragt, und doch die Entſchuldigung mit ſeiner Unwiſſenheit gültig gefunden, weil ſie doch wenigſtens beſſer iſt, als Irrthum. Aber die Vernunft wird dadurch an ſich ſelbſt irre, daß ſie, durch die ſicherſten Grundſätze geleitet, das Unbedingte auf einer

---

ein ſchlechthin nothwendiges Weſen ſein müſſe, wir gewiß ſein könnten, und daß alſo die objective Realität dieſes Begriffs bewieſen werden könne, ohne doch eine ihm correſpondirende Anſchauung in irgend einem Beiſpiele geben zu dürfen. Aber der Begriff von einem nothwendigen Weſen iſt noch gar nicht der Begriff von einem auf irgend eine Weiſe beſtimmten Dinge. Denn das Daſein iſt keine Beſtimmung irgend eines Dinges, und welche innere Prädicate einem Dinge aus dem Grunde, weil man es als ein dem Daſein nach unabhängiges Ding annimmt, zukommen, läßt ſich ſchlechterdings nicht aus ſeinem bloßen Daſein, es mag als nothwendig, oder nicht nothwendig angenommen werden, erkennen.

Seite gefunden zu haben glaubt, und doch nach anderweitigen, eben ſo ſicheren Principien ſich ſelbſt dahin bringt, zugleich zu glauben, daß es auf der entgegengeſetzten Seite geſucht werden müſſe.

Dieſe Antinomie der Vernunft ſetzt ſie nicht allein in einen Zweifel des Mißtrauens gegen die eine ſowohl, als die andere dieſer ihrer Behauptungen, welches doch noch die Hoffnung eines ſo oder anders entſcheidenden Urtheiles übrig läßt, ſondern in eine Verzweiflung der Vernunft an ſich ſelbſt, allen Anſpruch auf Gewißheit aufzugeben, welches man den Zuſtand des dogmatiſchen Skepticismus nennen kann.

Aber dieſer Kampf der Vernunft mit ſich ſelbſt hat das Beſondere an ſich, daß dieſe ſich ihn als einen Zweikampf denkt, in welchem ſie, wenn ſie den Angriff thut, ſicher iſt, den Gegner zu ſchlagen, ſofern ſie aber ſich vertheidigen ſoll, eben ſo gewiß geſchlagen zu werden. Mit anderen Worten: ſie kann ſich nicht ſo ſehr darauf verlaſſen, ihre Behauptung zu beweiſen, als vielmehr die des Gegners zu widerlegen, welches gar nicht ſicher iſt, indem wohl alle Beide falſch urtheilen möchten, oder auch, daß wohl Beide Recht haben möchten, wenn ſie nur über den Sinn der Frage allererſt einverſtanden wären.

Dieſe Antinomie theilt die Kämpfenden in zwei Klaſſen, davon die eine das Unbedingte in der Zuſammenſetzung des Gleichartigen, die andere in der desjenigen Mannigfaltigen ſucht, was auch ungleichartig ſein kann. Jene iſt mathematiſch, und geht von den Theilen einer gleichartigen Größe durch Addition zum abſoluten Ganzen, oder von dem Ganzen zu den Theilen fort, deren keines wiederum ein Ganzes iſt. Dieſe iſt dynamiſch, und geht von den Folgen auf den oberſten ſynthetiſchen Grund, der alſo etwas von der Folge realiter Unterſchiedenes iſt, entweder den oberſten Beſtimmungsgrund der Cauſalität eines Dinges, oder den des Daſeins dieſes Dinges ſelbſt.

Da ſind nun die Gegenſätze von der erſten Klaſſe, wie geſagt, von zwiefacher Art. Der, ſo von den Theilen zum Ganzen geht: *die Welt hat einen Anfang*, und der: *ſie hat keinen Anfang*, ſind beide gleich falſch, und der, welcher von den Folgen auf die Gründe, und ſo ſynthetiſch wieder zurück geht, können, obzwar einander entgegengeſetzt, doch beide wahr ſein, weil eine Folge mehrere Gründe haben kann, und zwar von transſcendentaler Verſchiedenheit, nämlich daß der Grund entweder Object der Sinnlichkeit, oder der reinen Vernunft iſt, deſſen Vorſtellung nicht in der empiriſchen Vorſtellung gegeben werden kann; z. B. es iſt Alles Naturnothwendigkeit und daher keine Freiheit, dem die Antitheſis entgegenſteht: es gibt Freiheit und es iſt nicht Alles Naturnothwendigkeit; wo mithin ein ſkeptiſcher Zuſtand eintritt, der einen Stilleſtand der Vernunft hervorbringt.

Denn was die erſteren betrifft, ſo können, gleichwie in der Logik zwei einander contrariſch entgegengeſetzte Urtheile, weil das eine mehr ſagt, als zur Oppoſition erfordert wird, alle beide falſch ſein, alſo auch in der Metaphyſik. So enthält der Satz: die Welt hat keinen Anfang, den Satz: die Welt hat einen Anfang, nicht mehr oder weniger, als zur Oppoſition erfordert wird, und einer von beiden müßte wahr, der andere falſch ſein. Sage ich aber: ſie hat keinen Anfang, ſondern iſt von Ewigkeit her, ſo ſage ich mehr, als zur Oppoſition erforderlich iſt. Denn außer dem, was die Welt nicht iſt, ſage ich noch, was ſie iſt. Nun wird die Welt als ein abſolutes Ganzes betrachtet, wie ein Noumenon gedacht, und doch nach Anfang oder unendlicher Zeit als Phänomen. Sage ich nun dieſe intellectuelle Totalität der Welt aus, oder ſpreche ich ihr Grenzen zu als Noumenon, ſo iſt beides falſch. Denn mit der abſoluten Totalität der Bedingungen in einer Sinnenwelt d. i. in der Zeit, widerſpreche ich mir ſelbſt, ich mag ſie als unendlich, oder als begrenzt in einer möglichen Anſchauung gegeben mir vorſtellen.

Dagegen ſie, ſo wie in der Logik ſubcontrarie einander entgegengeſetzte Urtheile beide wahr ſein können, weil jedes weniger ſagt, als zur Oppoſition erfordert wird, ſo können in der Metaphyſik zwei ſynthetiſche Urtheile, die auf Gegenſtände der Sinne gehen, aber nur das Verhältniß der Folge zu den Gründen betreffen, beide wahr ſein, weil die Reihe der Bedingungen in zweierlei verſchiedener Art, nämlich als Object der Sinnlichkeit, oder der bloſen

Vernunft betrachtet wird. Denn die bedingten Folgen ſind in der Zeit gegeben, die Gründe aber oder die Bedingungen denkt man ſich dazu, und können mancherlei ſein. Sage ich alſo: alle Begebenheiten in der Sinnenwelt geſchehen aus Natururſachen, ſo lege ich Bedingungen zum Grunde, als Phänomene. Sagt der Gegner: es geſchieht nicht Alles aus Natururſachen (causa phaenomenon), ſo würde das Erſtere falſch ſein müſſen. Sage ich aber: es geſchieht nicht Alles aus bloſen Natururſachen, ſondern es kann auch zugleich aus überſinnlichen Gründen (causa noumenon) geſchehen; ſo ſage ich weniger, als zur Entgegenſetzung gegen die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt erfordert wird, denn ich nehme eine Urſache an, die nicht auf jene Art Bedingungen, aber auf die der Sinnenvorſtellung eingeſchränkt iſt, widerſpreche alſo den Bedingungen dieſer Art nicht; nämlich ich ſtelle mir blos die intelligible vor, davon der Gedanke ſchon im Begriff eines mundi phaenomeni liegt, in welchem Alles bedingt iſt, alſo widerſtreitet die Vernunft hier nicht der Totalität der Bedingungen.

Dieſer ſkeptiſche Stilleſtand, der keinen Skepticismus d. i. keine Verzichtthuung auf Gewißheit in Erweiterung unſerer Vernunfterkenntniß über die Grenze möglicher Erfahrung enthält, iſt nun ſehr wohlthätig, denn ohne dieſen hätten wir die größeſte Angelegenheit des Menſchen, womit die Metaphyſik als ihrem Endzweck umgeht, entweder aufgeben und unſeren Vernunftgebrauch blos aufs Sinnliche einſchränken, oder den Forſcher mit unhaltbaren Vorſpiegelungen von Einſicht, wie ſo lange geſchehen iſt, hinhalten müſſen: wäre nicht die Kritik der reinen Vernunft dazwiſchen gekommen, welche durch die Theilung der geſetzgebenden Metaphyſik in zwei Kammern, ſowohl dem Deſpotismus des Empirismus, als dem anarchiſchen Unfug der unbegrenzten Philodoxie abgeholfen hat.

No. III.

Randanmerkungen.

Sowohl die unbedingte Möglichkeit, als Unmöglichkeit des Nichtſeins eines Dinges ſind transſcendente Vorſtellungen, die ſich gar nicht denken laſſen, weil wir ohne Bedingung weder etwas zu ſetzen, noch aufzuheben Grund haben. Der Satz alſo, daß ein Ding ſchlechthin zufällig exiſtire, oder ſchlechthin nothwendig ſei, hat beiderſeits niemals einigen Grund. Der disjunctive Satz hat alſo kein Object. Eben als wenn ich ſagte: ein jedes Ding iſt entweder **X** oder **non X**, und dieſes **X** gar nicht kennete.

Alle Welt hat irgend eine Metaphyſik zum Zwecke der Vernunft, und ſie, ſammt der Moral, machen die eigentliche Philoſophie aus.

Die Begriffe der Nothwendigkeit und Zufälligkeit ſcheinen nicht auf die Subſtanz zu gehen. Auch fragt man nicht nach der Urſache des Daſeins einer Subſtanz, weil ſie das iſt, was immer war und bleiben muß, und worauf, als ein Subſtrat, das Wechſelnde ſeine Verhältniſſe gründet. Bei dem Begriffe einer Subſtanz hört der Begriff der Urſache auf. Sie iſt ſelbſt Urſache, aber nicht Wirkung. Wie ſoll auch etwas Urſache einer Subſtanz außer ihm ſein, ſo daß dieſe auch durch jenes ſeine Kraft fortdauerte? Denn da würden die Folgen der letzteren blos Wirkungen der erſteren ſein, und die letztere wäre alſo ſelbſt kein letztes Subject.

Der Satz: alles Zufällige hat eine Urſache, ſollte ſo lauten: Alles, was nur bedingter Weiſe exiſtiren kann, hat eine Urſache.

Eben ſo die Nothwendigkeit des **entis originarii** iſt nichts, als die Vorſtellung ſeiner unbedingten Exiſtenz. — Nothwendigkeit aber bedeutet mehr, nämlich daß man auch erkennen könne, und zwar aus ſeinem Begriffe, daß es exiſtire.

Das Bedürfniß der Vernunft, vom Bedingten zum Unbedingten aufzuſteigen, betrifft auch die Begriffe ſelbſt. Denn alle Dinge enthalten Realität, und zwar einen Grad derſelben. Dieſer wird immer als nur bedingt möglich angeſehen, nämlich ſofern ich einen Begriff vom **realissimo**, wovon jener nur die Einſchränkung enthält, vorausſetze.

Alles Bedingte iſt zufällig, und umgekehrt.

Das Urweſen, als das höchſte Weſen (**realissimum**), kann entweder als ein ſolches gedacht werden, daß es alle Realität als Beſtimmung in ſich enthalte. — Dies iſt für uns nicht wirklich, denn wir kennen nicht alle Realität rein, wenigſtens können wir nicht einſehen, daß ſie bei ihrer großen Verſchiedenheit allein in einem Weſen angetroffen werden könne. Wir werden alſo annehmen, daß es **ens realissimum** als Grund ſei, und dadurch kann es als Weſen, was uns gänzlich nach dem, was es enthält, unerkennbar iſt, vorgeſtellt werden.

Darin liegt eine vorzügliche Täuſchung, daß, da man in der transſcendentalen Theologie das unbedingt exiſtirende Object zu kennen verlangt, weil das allein nothwendig ſein kann, man zu allererſt den unbedingten Begriff von einem Object zum Grunde legt, der darin beſteht, daß alle Begriffe von eingeſchränkten Objecten, als ſolchen, d. i. durch anhängende Negationen oder Defectus abgeleitet ſind, und blos der Begriff des **realissimi**, nämlich des Weſens, worin alle Prädicate real ſind, **conceptus logice originarius** (unbedingt) ſei. Dieſes hält man für einen Beweis, daß nur ein **ens realissimum** nothwendig ſein könne, oder umgekehrt, daß das abſolut Nothwendige **ens realissimum** ſei.

Man will den Beweis vermeiden, daß **ens realissimum** nothwendig exiſtire, und beweiſet lieber, daß, wenn ein ſolches exiſtirt, es ein **realissimum** ſein müſſe. (Nun müßte man alſo beweiſen, daß Eines unter allem Exiſtirenden ſchlechthin nothwendig exiſtire, und das kann man auch wohl.) Der Beweis aber ſagt nichts weiter, als: wir haben gar keinen Begriff von dem, was einem nothwendigen Weſen, als ſolchem, für Eigenſchaften zukommen, als daß es unbedingt ſeiner Exiſtenz nach exiſtire. Was aber dazu gehöre, wiſſen wir nicht. Unter unſeren Begriffen von Dingen iſt der logiſch unbedingte, aber doch durchgängig beſtimmte der des realissimi. Wenn wir alſo dieſem Begriffe auch ein Object als correſpondirend annehmen dürfen, ſo würde es das ens realissimum ſein. Aber wir ſind nicht befugt, für unſeren bloſen Begriff auch ein ſolches Object anzunehmen.

Unter der Hypotheſe, daß etwas exiſtirt, folgt: daß auch irgend etwas nothwendig exiſtirt, aber ſchlechtweg und ohne alle Bedingung kann doch nicht erkannt werden, daß etwas nothwendig exiſtire, der Begriff von einem Dinge, ſeinen inneren Prädicaten nach, mag auch angenommen werden, wie man wolle, und es kann bewieſen werden, daß dies ſchlechterdings unmöglich ſei. Alſo habe ich auf den Begriff eines Weſens geſchloſſen, von deſſen Möglichkeit ſich Niemand einen Begriff machen kann.

Warum ſchließe ich aber aufs Unbedingte? Weil dieſes den oberſten Grund des Bedingten enthalten ſoll. Der Schluß iſt alſo: 1) wenn etwas exiſtirt, ſo iſt auch etwas Unbedingtes. 2) Was unbedingt exiſtirt, exiſtirt als ſchlechthin nothwendiges Weſen. Das Letztere iſt keine nothwendige Folgerung, denn das Unbedingte kann für eine Reihe nothwendig ſein, es ſelber aber und die Reihe mag immer zufällig ſein. Dieſes Letztere iſt nicht ein Prädicat der Dinge, (wie etwa, ob ſie bedingt, oder unbedingt ſind,) ſondern betrifft die Exiſtenz der Dinge mit allen ihren Prädicaten, ob ſie nämlich an ſich nothwendig, oder nicht ſei. Es iſt alſo ein bloſes Verhältniß des Objectes zu unſerem Begriffe.

Ein jeder Exiſtentialſatz iſt ſynthetiſch, alſo auch der Satz: Gott exiſtirt. Sollte er analytiſch ſein, ſo müßte die Exiſtenz aus dem bloſen Begriffe von einem ſolchen möglichen Weſen ausgewickelt werden können. Nun iſt dieſes auf zwiefache Weiſe verſucht werden. 1) Es liegt in dem Begriffe des allerrealſten Weſens die Exiſtenz deſſelben, denn ſie iſt Realität. 2) Es liegt im Begriffe eines nothwendig exiſtirenden Weſens der Begriff der höchſten Realität, als die einzige Art, wie die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges, (welche, wenn irgend was exiſtirt, angenommen werden muß,) gedacht werden kann. Sollte nun ein nothwendiges Weſen in ſeinem Begriff ſchon die höchſte Realität einſchließen, dieſe aber, (wie No. 1 ſagt,) nicht den Begriff einer abſoluten Nothwendigkeit, folglich die Begriffe ſich nicht reciprociren laſſen, ſo würde der Begriff des **realissimi, conceptus latior** ſein, als der Begriff des **necessarii**, d. i. es würden noch andere Dinge, als das **realissimum, entia necessaria** ſein können. Nun wird aber dieſer Beweis gerade dadurch geführt, daß das **ens necessarium** nur auf eine einzige Art geführt werden könne u. ſ. w.

Eigentlich iſt das *πρῶτον ψεῦδος* darin gelegen: das **necessarium** enthält in ſeinem Begriffe die Exiſtenz, folglich eines Dinges, als **omnimoda determinatio**, folglich läßt ſich dieſe **omnimoda determinatio** aus ſeinem Begriffe (nicht blos ſchließen) ableiten, welches falſch iſt, denn es wird nur bewieſen, daß, wenn er ſich aus einem Begriffe ableiten laſſen ſollte, dieſes der Begriff des **realissimi**, (der allein ein Begriff iſt, welcher zugleich die durchgängige Beſtimmung enthält,) ſein muß.

Es heißt alſo: wenn wir die Exiſtenz eines **necessarii**, als eines ſolchen, ſolltrn einſehen können, ſo müßten wir die Exiſtenz eines Dinges aus irgend einem Begriffe ableiten können, d. i. die **omnimodam determinationem.** Dieſes iſt aber der Begriff eines **realissimi.** Alſo müßten wir die Exiſtenz eines **necessarii** aus dem Begriffe des **realissimi** ableiten können, welches falſch iſt. Wir können nicht ſagen, daß ein Weſen diejenigen Eigenſchaften habe, ohne welche ich ſein Daſein, als nothwendig, nicht aus Begriffen erkennen wurde, wenngleich dieſe Eigenſchaften nicht als conſtitutive Producte des erſten Begriffes, ſondern nur als **conditio sine qua non** angenommen werden.

Zum Princip der Erkenntniß, die a priori ſynthetiſch iſt, gehört, daß die Zuſammenſetzung das einzige a **priori** iſt, was, wenn es nach Raum und Zeit überhaupt geſchieht, von uns gemacht werden muß. Das Erkenntniß aber für die Erfahrung enthält den Schematismus, entweder den realen Schematismus, (transſcendental), oder den Schematismus nach der Analogie (ſymboliſch). — Die objective Realität der Kategorie iſt theoretiſch, die der Idee iſt nur praktiſch. — Natur und Freiheit.

Druck von E. Polz in Leipzig.

Immanuel Kant's Werke,

ſorgfältig revidirte

Geſammtausgabe in zehn Bänden.

Vierter Band.

Leipzig 1838.
Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten,

Kritik der praktiſchen Vernunft,

nebſt

den Abhandlungen zur Philoſophie der Geſchichte

* * *

Leipzig 1838.
Modes und Baumann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Mit den beiden größeren Werken, welche dieſer vierte Band enthält, beginnt die Reihe derjenigen Unterſuchungen Kant's, welche der praktiſchen Philoſophie gewidmet ſind. Zurückführung Alles deſſen, was in ihr auf allgemeine Gültigkeit Anſpruch macht, auf die letzten, von keinerlei Auctorität abhängigen Principien, und Ergänzung der Unzulänglichkeit aller theoretiſchen Speculation in Beziehung auf das, was nicht Gegenſtand einer möglichen Erfahrung werden kann, ſind der Anfangs- und Endpunct, zwiſchen welchen ſich dieſe Unterſuchungen bewegen; und die erſte der hierher gehörigen Schriften, die „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten," ihrer ganzen Abſicht nach vorzugsweiſe auf die Erforſchung und Feſtſtellung der Principien gerichtet, iſt gleichſam das Programm der großartigſten und durchgreifendſten Reſtauration, welche, ſeitdem die Sokratiſchen Schulen das Ethiſche in begriffsmäßiger Form zu behandeln bemüht geweſen waren, der praktiſchen Philoſophie von Seiten der Wiſſenſchaft zu Theil geworden iſt. Dieſe Schrift erſchien zuerſt Riga bei J. F. Hartknoch (XVI u. 128 S. gr. 8.) im Jahre 1785 und iſt mithin, da man die „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphyſik," als einen Anhang zur „Kritik der reinen Vernunft" und ſieben kleinere Abhandlungen und Recenſionen, die in den Zeitraum von 1781—1785 fallen, als Nebenarbeiten betrachten kann, diejenige ſyſtematiſche Schrift, welche Kant zunächſt nach der „Kritik der reinen Vernunft" herausgab, ſo daß in dieſem Falle die äußeren Zeitverhältniſſe mit den architektoniſchen Beziehungen der Kant'ſchen Philoſophie zuſammentreffen. Die übrigen drei Ausgaben dieſer Schrift erſchienen ſämmtlich noch bei Kant's Leben, die zweite ſchon im Jahre 1786, die vierte im Jahre 1797 und ſie ſtimmen ſämmtlich in der Oekonomie des Druckes dergeſtalt überein, daß in ihnen nicht nur Seite auf Seite, ſondern mit überaus wenig Ausnahmen ſogar Zeile auf Zeile trifft. Ebenſo wenig zeigte aber die Vergleichung dieſer Ausgaben irgend welche Veränderungen der Gedanken oder des Ausdrucks und es iſt daher nur nöthig, die wenigen Stellen, wo eine in allen Ausgaben gleichmäßig vorhandene Lesart eine Verbeſſerung zu fordern ſchien, hier anzugeben †).

Ein davon nicht ſehr verſchiedenes Verhältniß fand bei der, ſich unmittelbar an die „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“ anſchließenden „**Kritik der praktiſchen Vernunft**“ Statt. Die erſte Ausgabe derſelben erſchien Riga bei J. F. Hartknoch im J. 1788 †) (292 S. gr. 8. Vorrede und Text mit fortlaufenden Seitenzahlen). Die drei folgenden Ausgaben erſchienen ebenfalls noch bei Kant's Lebzeiten; die letzte unter dieſen, die vierte, im Jahre 1797, außerdem noch ſpäter eine fünfte (1818) und eine ſechſte (1827). Für die vorliegende Ausgabe habe ich mit der erſten vom Jahre 1788 noch die zweite vom Jahre 1792 und die vierte vom Jahre 1797 verglichen; eines Exemplars der dritten konnte ich nicht habhaft werden. Jedoch zeigte die Vergleichung der drei genannten Ausgaben ebenfalls eine ſolche Uebereinſtimmung nicht nur des Textes, ſondern auch der Seiten- und Zeilenabtheilung, daß eine ähnliche Congruenz auch der dritten Ausgabe mit vollem Rechte vorausgeſetzt werden kann. Nur fanden ſich in dieſem Werke allerdings eine größere Menge von Stellen, bei welchen, wo nicht eine, namentlich die zweite Ausgabe, die richtige Lesart darbot, der Verdacht eines von der erſten bis zur vierten, und ſo auch zur fünften und ſechſten Ausgabe fortgepflanzten Druckfehlers entſtehen mußte, und welche daher zu einer, meiſt von ſelbſt ſich darbietenden und faſt nie weiter, als auf ein Wort oder einen Buchſtaben ſich erſtreckenden Berichtigung Veranlaſſung gaben ††).

---

†) S. 6, Z. 9 v. o. iſt geſetzt worden: dieſer f. dieſe; S. 38, Z. 18 v. o. zufälliger f. gefälliger; S. 46, Z. 2 v. u. Ableitung f. Abtheilung; S. 55, Z. 15 v. o. des f. der; S. 56, Z. 15 v. o. daß die, (wie die 1. u. 2. Ausg. hat,) f. daß, (wie die 4. hat); S. 64, Z. 17 v. o. allen f. aller; S. 76, Z. 18 v. u. Idee f. Ideen. Die kleinen Einſchaltungen einzelner Worte, wie z. B. S. 75, Z. 9 v. o. und in der „Kritik der prakt. Vern." S. 219, Z. 16 v. u. will ich hier nicht einzeln aufführen, da ſie mit dem Zeichen [ ] verſehen ſind und ſich dem Leſer, falls er nicht mit ihnen einverſtanden wäre; ohnedieß als Einſchaltungen darſtellen.

---

†) Nicht 1787, wie **Borowski** in ſeinem bekannten Buche über Kant's Leben und Charakter S. 75 angibt, welchem dann viele Andere gefolgt ſind.

††) S. 102, Z. 12 v. o. iſt geſetzt worden: einſehen laſſen ſ. einſehen zu laſſen, (man könnte auch leſen: um [ſ. und] Begriffe . .

Während nun die „Metaphyſik der Sitten" in zwei Theilen (Tugendlehre und Rechtslehre), ſammt den kleineren, zur Ethik und Politik gehörigen Abhandlungen den fünften Band bilden werden, hätte ſich allerdings eine unter den letzteren: „über den Gemeinſpruch: das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis", zur Aufnahme in dieſen vierten Band geeignet, weil ſie den Gegenſatz des ſittlich und rechtlich Geforderten, der angeblich

---

einſehen zu laſſen); S. 120, Z. 14 v. u. es (wie die 2. Ausg. lieſt) f. er, (welches die 4. wieder fälſchlich hat); S. 127, Z. 6 v. u. Jener f. Jeder; S. 133, Z. 9 v. o. deren f. deſſen; Z. 15 v. u. könnte f. konnte; S. 138, Z. 13 v. o. empfindet f. empfiehlt; S. 152, Z. 2 v. o. daſſelbe f. dieſelbe; S. 153, Z. 8 v. u. Urſache f. Urſachen; S. 156, Z. 11 v. u. der letzteren f. des letzteren; S. 159, Z. 6 v. o. ich Jeden, (wie die 2.) f. Jeden (wie die 1. und 4. Ausg. hat); S. 169, Z. 13 v. o. ihn f. ſie; S. 172, Z. 12 v. o. hätte f. hatte; S. 173, Z. 15 v. u. Gefühl f. Geſetze; S. 179, Z. 4 v. o. die f. der; S. 180, Z. 11 v. u. gemeinſten f. reinſten; S. 181, Z. 18 v. o. welcher f. welche; Z. 9 v. u. weil f. welcher; S. 185, Z. 0 v. u. Gefühls, das (wie die 2. Ausgabe richtig hat) f. Gefühls des; S. 192, Z. 13 v. o. deſſelben, (wie die 2. Ausg. hat) f. derſelben; S. 196, Z. 2 v. o. als f. uns als; S. 197, Z. 15 v. u. es f. ihn; Z. 11 v. u. es f. er; S. 213, Z. 16 v. o. Sinnes f. Sinne; S. 214, Z. 7 v. o. den f. dem; S. 217, Z. 9 v. u. aufzugeben f. abzugehen; S. 218, Z. 1 v. o. einräumen: die f. einräumen. Die; S. 221, Z. 12 v. o. daß, wenngleich f. daß ich, wenngleich; Z. 11 v. u. bedingt f. unbedingt; S. 222, Z. 2 v. o. ſollte f. ſolle; S. 225, Z. 2 v. u. verriethe f. verriethen; S. 246, Z. 3 v. u. oberſte Urſache der Natur. (1. u. 2. Ausg. leſen: oberſte Natur; die 4.: oberſte der Natur, wodurch das fehlende Wort hinlänglich angedeutet iſt); S. 251, Z. 8 v. u. willkührlicher, zufälliger f. willkührliche, zufällige; S. 254, Z. 1 v. u. (Text) unmittelbar f. mittelbar; S. 258, Z. 1 v. u. ſind, das f. ſind. Das; S. 259, Z. 16 v. o. ohne daß f. oder daß; S. 266, Z. 13 v. u. (Text) Urgrundes f. Ungrundes (wie die 1. u. 4. Ausg. hat).

leeren Idealität des Pflichtbegriffs zu dem „Weisheitsdünkel des Empirismus“, der „das Geſetz nach den zufälligen Bedingungen ſeiner Ausführung zu reformiren ſich anmaßt“, in ſeinem ganzen Umfange durcharbeitet und ſich alſo weſentlich auf die Principien dieſes Theils der Philoſophie bezieht. Zugleich wendet aber dieſe Abhandlung jenen Gegenſatz ſo beſtimmt auf die beſonderen Gebiete der Moral, des Staatsrechtes und Völkerrechtes an und ſetzt manche ſpecielle Erörterung der Tugendlehre und Rechtslehre voraus, daß es angemeſſener ſchien, ſie nicht aus ihrer natürlichen Umgebung herauszureißen und ihr ihre Stelle unter den übrigen kleineren Abhandlungen zu laſſen.

Dagegen trug ich kein Bedenken, dem vorliegenden, dem äußeren Umfange nach ohnedieß nicht ſtarken Bande ſogleich diejenigen Abhandlungen mit einzuverleiben, welche ſich auf die Philoſophie der Geſchichte beziehen; daher denn auch die fünf in ihm enthaltenen Schriften der Zeitfolge nach ſo geordnet ſind, daß zugleich auf ihre innere Zuſammengehörigkeit Rückſicht genommen worden iſt. Ich habe mich bei der Auswahl dieſer Abhandlungen auf diejenigen beſchränkt, welche, daß ſie hierher gehören, durch ihre Aufſchrift ſowohl, als durch ihren Inhalt unmittelbar verrathen, und alſo nur folgende drei hier aufgenommen: „Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht“; die Beurtheilungen des erſten und zweiten Theiles von Herder's „Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit“; und die Abhandlung: „muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte“. Eine vierte, welche hierher gehören würde, wenn ihr nicht aus den in der Vorrede zum erſten Bande (S. XXIX) angeführten Gründen die, ihr von Kant ſelbſt in dem „Streite der Facultäten“ angewieſene Stelle (vgl. Bd. I. S. 280—298) hätte bleiben müſſen, iſt die „erneuerte Frage: ob das Menſchengeſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſeren begriffen ſei?“ Die Abhandlung über den „muthmaßlichen Anfang der Menſchengeſchichte“ neigt ſich allerdings ſchon ſtark zu jener moraliſchen Schriftauslegung hin, wegen welcher Kant ſo oft getadelt worden iſt, obgleich er damit nichts weniger im Sinne gehabt hat, als etwa die Grundſätze der hiſtoriſch-grammatiſchen Auslegung zu verdrängen; und findet daher gewiſſermaßen ihr an das andere Ende der Geſchichte gehöriges Gegenſtück in einem anderen kleinen Aufſatze: „über das Ende aller Dinge“, den man verſucht iſt, eine Reihe geiſtreicher Randgloſſen zu dem dogmatiſchen locus: de rebus extremis, zu nennen. Eben deßhalb aber iſt dieſer viel inniger, als mit der Philoſophie der Geſchichte, mit den zur Religionslehre gehörigen Schriften verknüpft und wird daher ebenſo dort ſeine Stelle finden, wie die Abhandlungen über die Menſchenracen, welche zur Philoſophie der Geſchichte zu ziehen man ſich vielleicht mit beſſerem Grunde verſucht finden könnte, den anthropologiſchen Schriften beigeſellt werden ſollen.

Was nun jene drei Abhandlungen im Einzelnen anlangt, ſo erſchien die erſte: „Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht“ zuerſt in der Berliner Monatsſchrift 1784 (Novemb. S. 386—411). Die Veranlaſſung ihrer Verabfaſſung, welche Kant dort in einer Anmerkung zum Titel andeutet, (vgl. S. 292 d. vorl. Bandes,) findet darin ihre Erläuterung, daß in der von ihm ſelbſt angeführten Stelle der Gothaiſchen gelehrten Zeitungen (1784 S. 95) ſich folgende Worte finden: „Eine Lieblingsidee des Hrn. Prof. Kant iſt, daß der Endzweck des Menſchengeſchlechts die Erreichung der vollkommenſten Staatsverfaſſung ſei, und er wünſcht, daß ein philoſophiſcher Geſchichtsſchreiber es unternehmen möchte, uns in dieſer Rückſicht eine Geſchichte der Menſchheit zu liefern, um zu zeigen, wie weit die Menſchheit in den verſchiedenen Zeiten dieſem Endzwecke ſich genähert oder von demſelben entfernt habe, und was zur Erreichung deſſelben noch zu thun ſei.“

Die Recenſionen des erſten und zweiten Theiles, (nicht blos des erſten, wie man überall angegeben findet,) der Herder'ſchen Ideen zur Philoſophie der Geſchichte, die auf die Stimmung Herder's gegen den Kriticismus ſehr weſentlich einwirkten, erſchienen bekanntlich in der Jenaiſchen allgemeinen Literaturzeitung vom Jahre 1785 und zwar die des erſten Theiles a. a. O. Bd. I. S. 17 flgg., die des zweiten Theiles a. a. O. Bd. IV. S. 153 flgg. Kant's Kritik des erſten Theiles hatte in dem von Wieland redigirten deutſchen Mercur eine Vertheidigung Herder's hervorgerufen, auf welche Kant ſich veranlaßt fand, in der Jenaiſchen allgemeinen Literaturzeitung zu antworten; und man findet dieſe, in den Sammlungen der kleineren Schriften Kant's bis jetzt gänzlich überſehene Entgegnung a. a. O. auf dem letzten Blatte des I. Bandes. Sie hat in der vorliegenden Ausgabe ihre Stelle zwiſchen der Recenſion des erſten und des zweiten Theiles der Herder'ſchen Ideen erhalten.

Die dritte Abhandlung endlich: „muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte", erſchien zuerſt in der Berliner Monatsſchrift (1786, Januar, S. 1—28). Zu irgend einer Veränderung im Texte dieſer drei Abhandlungen fand ſich, abgeſehen von der Verbeſſerung der Fehler, die ſich auch hier in die ſpäteren Abdrücke, z. B. in der Tieftrunk-Nicolovius'ſchen Sammlung, namentlich bei der Recenſion über Herder's Ideen eingeſchlichen haben, keine Veranlaſſung.

G. Hartenſtein.

Inhaltsanzeige.

Seite

I. **Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. 1785.** 1

Vorrede 3

Erſter Abſchn. Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntniß zur philoſophiſchen 10

Zweiter Abſchn. Uebergang von der populären ſittlichen Weltweisheit zur Metaphyſik der Sitten 26

Die Autonomie des Willens als oberſtes Princip der Sittlichkeit 66

Die Heteronomie des Willens, als der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit 67

Eintheilung aller möglichen Principien der Sittlichkeit aus dem Grundbegriffe der Heteronomie 67

Dritter Abſchn. Uebergang von der Metaphyſik der Sitten zur Kritik der reinen praktiſchen Vernunft 73

Der Begriff der Freiheit iſt der Schlüſſel zur Erklärung der Autonomie des Willens 73

Freiheit muß als Eigenſchaft des Willens aller vernünftigen Weſen vorausgeſetzt werden 74

Seite
Von dem Intereſſe, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt 76
Wie iſt ein kategoriſcher Imperativ möglich? 81
Von der äuſerſten Grenze aller praktiſchen Philoſophie . . . 83
Schlußanmerkung 92

II. Kritik der praktiſchen Vernunft. 1788. 95

Vorrede 97
Einleitung. Von der Idee der Kritik der praktiſchen Vernunft . 110
Erſter Theil. Elementarlehre der reinen praktiſchen Vernunft 113
Erſtes Buch. Die Analytik der reinen praktiſchen Vernunft 115
1. Hauptſt. Von den Grundſätzen der reinen praktiſchen Vernunft 115
I. Von der Deduction der Grundſätze der reinen praktiſchen Vernunft 146
II. Von dem Befugniſſe der reinen Vernunft im praktiſchen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im ſpeculativen für ſich nicht möglich iſt . . . 156
2. Hauptſt. Von dem Begriffe eines Gegenſtandes der reinen praktiſchen Vernunft 165
Von der Typik der reinen praktiſchen Urtheilskraft . . 177
3. Hauptſt. Von den Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft 183
Kritiſche Beleuchtung der Analytik der reinen praktiſchen Vernunft 204
Zweites Buch. Dialektik der reinen praktiſchen Vernunft 225

Seite

1. Hauptſt. Von einer Dialektik der reinen praktiſchen Vernunft überhaupt 225
2. Hauptſt. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut . . 229
I. Die Antinomie der praktiſchen Vernunft . . . 233
II. Kritiſche Aufhebung der Antinomie der praktiſchen Vernunft 234
III. Von dem Primat der reinen praktiſchen Vernunft in ihrer Verbindung mit der ſpeculativen . . 240
IV. Die Unſterblichkeit der Seele, als ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft 243
V. Das Daſein Gottes, als ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft 245
VI. Ueber die Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft überhaupt 254
VII. Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft, in praktiſcher Abſicht, ohne damit ihr Erkenntniß, als ſpeculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich ſei? 257
VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfniſſe der reinen Vernunft 266
IX. Von der, der praktiſchen Beſtimmung des Menſchen weislich angemeſſenen Proportion ſeiner Erkenntnißvermögen 271
Zweiter Theil. Methodenlehre der reinen praktiſchen Vernunft 273
Beſchluß 288

III. Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht. 1784. 291

Seite

IV. Recenſion von J. G. Herder's Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit Theil 1. 2. 1785. . 311

Recenſion des 1. Theiles 313

Erinnerungen des Recenſenten der Herder'ſchen Ideen zu einer Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit über ein im Februar des deutſchen Mercur gegen dieſe Recenſion gerichtetes Schreiben 325

Recenſion des 2. Theiles 328

V. Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte. 1786. . 339

I.

Grundlegung
zur
Metaphyſik der Sitten.

1785.

Vorrede.

Die alte griechiſche Philoſophie theilte ſich in drei Wiſſenſchaften ab: die **Phyſik**, die **Ethik**, und die **Logik**. Dieſe Eintheilung iſt der Natur der Sache vollkommen angemeſſen, und man hat an ihr nichts zu verbeſſern, als etwa nur das Princip derſelben hinzuzuthun, um ſich auf ſolche Art theils ihrer Vollſtändigkeit zu verſichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig beſtimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntniß iſt entweder *material* und betrachtet irgend ein Object; oder *formal* und beſchäftigt ſich blos mit der Form des Verſtandes und der Vernunft ſelbſt und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterſchied der Objecte. Die formale Philoſophie heißt **Logik**, die materiale aber, welche es mit beſtimmten Gegenſtänden und den Geſetzen zu thun hat, denen ſie unterworfen ſind, iſt wiederum zwiefach. Denn dieſe Geſetze ſind entweder Geſetze der *Natur*, oder der **Freiheit**. Die Wiſſenſchaft von der erſten heißt **Phyſik**, die der anderen iſt **Ethik**; jene wird auch Naturlehre, dieſe Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empiriſchen Theil haben d. i. einen ſolchen, da die allgemeinen und nothwendigen Geſetze des Denkens auf Gründen beruhten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn ſonſt wäre ſie nicht Logik d. i. ein Kanon für den Verſtand oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonſtrirt werden muß. Dagegen können ſowohl die natürliche, als ſittliche Weltweisheit, jede ihren empiriſchen Theil haben, weil jene der Natur als einem Gegenſtand der Erfahrung, dieſe aber dem Willen des

Menſchen, ſofern er durch die Natur afficirt wird, ihre Geſetze beſtimmen muß, die erſteren zwar als Geſetze, nach denen Alles geſchieht, die zweiten als ſolche, nach denen Alles geſchehen ſoll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geſchieht.

Man kann alle Philoſophie, ſofern ſie ſich auf Gründe der Erfahrung fußt, empiriſche, die aber, ſo lediglich aus Principien **a priori** ihre Lehren vorträgt, reine Philoſophie nennen. Die letztere, wenn ſie blos formal iſt, heißt Logik; iſt ſie aber auf beſtimmte Gegenſtände des Verſtandes eingeſchränkt, ſo heißt ſie Metaphyſik.

Auf ſolche Weiſe entſpringt die Idee einer zwiefachen Metaphyſik, einer Metaphyſik der Natur und einer Metaphyſik der Sitten. Die Phyſik wird alſo ihren empiriſchen, aber auch einen rationalen Theil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empiriſche Theil beſonders praktiſche Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heißen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künſte, haben durch die Vertheilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht Einer Alles macht, ſondern jeder ſich auf gewiſſe Arbeit, die ſich ihrer Behandlungsweiſe nach von anderen merklich unterſcheidet, einſchränkt, um ſie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leiſten zu können. Wo die Arbeiten ſo nicht unterſchieden und vertheilt werden, wo jeder ein Tauſendkünſtler iſt, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarei. Aber ob dieſes zwar für ſich ein der Erwägung nicht unwürdiges Object wäre, zu fragen: ob die reine Philoſophie in allen ihren Theilen nicht ihren beſonderen Mann erheiſche, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht beſſer ſtehen würde, wenn die, ſo das Empiriſche mit dem Rationalen, dem Geſchmacke des Publicums gemäß, nach allerlei ihnen ſelbſt unbekannten Verhältniſſen gemiſcht, zu verkaufen gewohnt ſind, die ſich Selbſtdenker, Andere aber, die den blos rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geſchäfte zugleich zu treiben, die in der Art, ſie zu behandeln, gar ſehr verſchieden ſind, zu deren jedem vielleicht ein beſonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Perſon nur Stümper hervorbringt; ſo frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wiſſenſchaft es erfordere, den empiriſchen von dem rationalen Theil jederzeit ſorgfältig abzuſondern, und vor der eigentlichen (empiriſchen) Phyſik eine Metaphyſik der Natur, vor der praktiſchen Anthropologie aber eine Metaphyſik der Sitten voranzuſchicken, die von allem Empiriſchen ſorgfältig geſäubert ſein müßte, um zu wiſſen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leiſten könne, und aus welchen Quellen ſie ſelbſt dieſe ihre Belehrung **a priori** ſchöpfe, es mag übrigens das letztere Geſchäft von allen Sittenlehrern, (deren Name Legion heißt,) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Abſicht hier eigentlich auf die ſittliche Weltweisheit gerichtet iſt, ſo ſchränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußerſten Nothwendigkeit ſei, einmal eine reine Moralphiloſophie zu bearbeiten, die von Allem, was nur empiriſch ſein mag und zur Anthropologie gehört, völlig geſäubert wäre; denn daß es eine ſolche geben müſſe, leuchtet von ſelbſt aus der gemeinen Idee der Pflicht und der ſittlichen Geſetze ein. Jedermann muß eingeſtehen, daß ein Geſetz, wenn es moraliſch d. i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten ſoll, abſolute Nothwendigkeit bei ſich führen müſſe; daß das Gebot: du ſollſt nicht lügen, nicht etwa blos für Menſchen gelte, andere vernünftige Weſen ſich aber daran nicht zu kehren hätten; und ſo alle übrige eigentliche Sittengeſetze; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menſchen oder den Umſtänden in der Welt, darin er geſetzt iſt, geſucht werden müſſe, ſondern **a priori** lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorſchrift, die ſich auf Principien der bloſen Erfahrung gründet, und ſogar eine in gewiſſem Betracht allgemeine Vorſchrift, ſofern ſie ſich dem mindeſten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empiriſche Gründe ſtützt, zwar eine praktiſche Regel, niemals aber ein moraliſches Geſetz heißen kann.

Alſo unterſcheiden ſich die moraliſchen Geſetze, ſammt ihren Principien, unter allem praktiſchen Erkenntniſſe von allem Uebrigen, darin irgend etwas Empiriſches iſt, nicht allein weſentlich, ſondern alle Moralphiloſophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und, auf den Menſchen angewandt, entlehnt ſie nicht das Mindeſte von der Kenntniß deſſelben (Anthropologie), ſondern gibt ihm, als vernünftigem Weſen, Geſetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geſchärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterſcheiden, in welchen Fällen ſie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menſchen und Nachdruck zur Ausübung zu verſchaffen, da dieſer, als ſelbſt mit ſo viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktiſchen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht ſo leicht vermögend iſt, ſie in ſeinem Lebenswandel in concreto wirkſam zu machen.

Eine Metaphyſik der Sitten iſt alſo unentbehrlich nothwendig, nicht blos aus einem Bewegungsgrunde der Speculation, um die Quelle der a priori in unſerer Vernunft liegenden praktiſchen Grundſätze zu erforſchen, ſondern weil die Sitten ſelber allerlei Verderbniß unterworfen bleiben, ſo lange jener Leitfaden und oberſte Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bei dem, was moraliſch gut ſein ſoll, iſt es nicht genug, daß es dem ſittlichen Geſetze *gemäß* ſei, ſondern es muß auch *um deſſelben willen* geſchehen; widrigenfalls iſt jene Gemäßheit nur ſehr zufällig und mißlich, weil der unſittliche Grund zwar dann und wann geſetzmäßige, mehrmalen aber geſetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun iſt aber das ſittliche Geſetz, in ſeiner Reinigkeit und Aechtheit, (woran eben im Praktiſchen am Meiſten gelegen iſt,) nirgend anders, als in einer reinen Philoſophie zu ſuchen, alſo muß dieſe (Metaphyſik) vorangehen, und ohne ſie kann es überall keine Moralphiloſophie geben; ſelbſt verdient diejenige, welche jene reinen Principien unter die empiriſchen miſcht, den Namen einer Philoſophie nicht, (denn dadurch unterſcheidet dieſe ſich eben von der gemeinen Vernunfterkenntniß, daß ſie, was dieſe nur vermengt begreift, in abgeſonderter Wiſſenſchaft vorträgt,) viel weniger einer Moralphiloſophie, weil ſie eben durch dieſe Vermengung ſogar der Reinigkeit der Sitten ſelbſt Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefordert wird, ſchon an der Propädeutik des berühmten Wolf vor ſeiner Moralphiloſophie, nämlich der von ihm ſogenannten allgemeinen praktiſchen Weltweisheit, habe, und hier alſo nicht eben ein ganz neues Feld einzuſchlagen ſei. Eben darum, weil ſie eine allgemeine praktiſche Weltweisheit ſein ſollte, hat ſie keinen Willen von irgend einer beſonderen Art, etwa einen ſolchen, der ohne alle empiriſche Bewegungsgründe, völlig aus Principien a priori, beſtimmt werde und den man einen reinen Willen nennen könnte, ſondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieſer allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterſcheidet ſie ſich von einer Metaphyſik der Sitten, ebenſo wie die allgemeine Logik von der Transſcendentalphiloſophie, von denen die erſtere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, dieſe aber blos die beſonderen Handlungen und Regeln des **reinen** Denkens d. i. desjenigen, wodurch Gegenſtände völlig a priori erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphyſik der Sitten ſoll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens unterſuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menſchlichen Wollens überhaupt, welche größtentheils aus der Pſychologie geſchöpft werden. Daß in der allgemeinen praktiſchen Weltweisheit, (wiewohl wider alle Befugniß,) auch von moraliſchen Geſetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfaſſer jener Wiſſenſchaft bleiben ihrer Idee von derſelben auch hierin treu; ſie unterſcheiden nicht die Bewegungsgründe, die, als ſolche, völlig a priori blos durch Vernunft vorgeſtellt werden und eigentlich moraliſch ſind, von den empiriſchen, die der Verſtand blos durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, ſondern betrachten ſie, ohne auf den Unterſchied ihrer Quellen zu achten, nur nach der größeren oder kleineren Summe derſelben, (indem ſie alle als gleichartig angeſehen werden,) und machen ſich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger, als moraliſch, aber doch ſo beſchaffen iſt, als es in einer Philoſophie, die über den

Urſprung aller möglichen praktiſchen Begriffe, ob ſie auch a priori oder blos a posteriori Statt finden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorſatze nun, eine Metaphyſik der Sitten dereinſt zu liefern, laſſe ich dieſe Grundlegung vorangehen. Zwar gibt es eigentlich keine andere Grundlage derſelben, als die Kritik einer reinen praktiſchen Vernunft, ſo wie zur Metaphyſik die ſchon gelieferte Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft. Allein theils iſt jene nicht von ſo äußerſter Nothwendigkeit, als dieſe, weil die menſchliche Vernunft im Moraliſchen, ſelbſt beim gemeinſten Verſtande, leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da ſie hingegen im theoretiſchen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektiſch iſt; theils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktiſchen Vernunft, daß, wenn ſie vollendet ſein ſoll, ihre Einheit mit der ſpeculativen in einem gemeinſchaftlichen Princip zugleich müſſe dargeſtellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieſelbe Vernunft ſein kann, die blos in der Anwendung unterſchieden ſein muß. Zu einer ſolchen Vollſtändigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leſer zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, ſtatt der Benennung einer Kritik der reinen praktiſchen Vernunft, der von einer Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphyſik der Sitten, ungeachtet des abſchreckenden Titels, dennoch eines großen Grades der Popularität und Angemeſſenheit zum gemeinen Verſtande fähig iſt, ſo finde ich für nützlich, dieſe Vorarbeitung der Grundlage davon abzuſondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich iſt, künftig nicht faßlichern Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung iſt aber nichts mehr, als die Aufſuchung und Feſtſetzung des oberſten Princips der Moralität, welche allein ein, in ſeiner Abſicht, ganzes und von aller anderen ſittlichen Unterſuchung abzuſonderndes Geſchäft ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen über dieſe wichtige und bisher bei Weitem noch nicht zur Genugthuung erörterte Hauptfrage durch

Anwendung deſſelben Princips auf das ganze Syſtem viel Licht, und durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt, große Beſtätigung erhalten; allein ich mußte mich dieſes Vortheils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig ſein würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die ſcheinbare Zulänglichkeit eines Princips keinen ganz ſicheren Beweis von der Richtigkeit deſſelben abgibt, vielmehr eine gewiſſe Parteilichkeit erweckt, es nicht für ſich ſelbſt, ohne alle Rückſicht auf die Folge, nach aller Strenge zu unterſuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieſer Schrift ſo genommen, wie ich glaube, daß ſie die ſchicklichſte ſei, wenn man vom gemeinen Erkenntniſſe zur Beſtimmung des oberſten Princips deſſelben analytiſch und wiederum zurück von der Prüfung dieſes Princips und den Quellen deſſelben zur gemeinen Erkenntniß, darin ſein Gebrauch angetroffen wird, ſynthetiſch den Weg nehmen will. Die Eintheilung iſt daher ſo ausgefallen:

1) Erſter Abſchnitt: Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntniß zur philoſophiſchen.

2) Zweiter Abſchnitt: Uebergang von der populären Moralphiloſophie zur Metaphyſik der Sitten.

3) Dritter Abſchnitt: Letzter Schritt von der Metaphyſik der Sitten zur Kritik der reinen praktiſchen Vernunft.

Erſter Abſchnitt.

Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntniß zur philoſophiſchen.

Es iſt überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derſelben zu denken möglich, was ohne Einſchränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille**. Verſtand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geiſtes ſonſt heißen mögen, oder Muth, Entſchloſſenheit, Beharrlichkeit im Vorſatze, als Eigenſchaften des Temperaments, ſind ohne Zweifel in mancher Abſicht gut und wünſchenswerth; aber ſie können auch äußerſt böſe und ſchädlich werden, wenn der Wille, der von dieſen Naturgaben Gebrauch machen ſoll und deſſen eigenthümliche Beſchaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut iſt. Mit den Glücksgaben iſt es ebenſo bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, ſelbſt Geſundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, unter dem Namen der Glückſeligkeit, machen Muth und hiedurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da iſt, der den Einfluß derſelben aufs Gemüth, und hiemit auch das ganze Princip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger und unparteiiſcher Zuſchauer ſogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Weſens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und ſo der gute Wille die unerlaßliche Bedingung ſelbſt der Würdigkeit, glücklich zu ſein, auszumachen ſcheint.

Einige Eigenſchaften ſind ſogar dieſem guten Willen ſelbſt beförderlich und können ſein Werk ſehr erleichtern, haben aber demungeachtet keinen inneren unbedingten Werth, ſondern ſetzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochſchätzung, die man übrigens mit Recht für ſie trägt, einſchränkt und es nicht erlaubt, ſie für ſchlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affecten und Leidenſchaften, Selbſtbeherrſchung und nüchterne Ueberlegung ſind nicht allein in vielerlei Abſicht gut, ſondern ſcheinen ſogar einen Theil vom inneren Werthe der Perſon auszumachen; allein es fehlt viel daran, um ſie ohne Einſchränkung für gut zu erklären, (ſo unbedingt ſie auch von den Alten geprieſen worden.) Denn ohne Grundſätze eines guten Willens können ſie höchſt böſe werden, und das kalte Blut eines Böſewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, ſondern auch unmittelbar in unſeren Augen noch verabſcheuungswürdiger, als er ohne dieſes dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille iſt nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch ſeine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgeſetzten Zweckes, ſondern allein durch das Wollen d. i. an ſich gut, und, für ſich ſelbſt betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu ſchätzen, als Alles, was durch ihn zu Gunſten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine beſondere Ungunſt des Schickſals, oder durch kärgliche Ausſtattung einer ſtiefmütterlichen Natur es dieſem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, ſeine Abſicht durchzuſetzen; wenn bei ſeiner größten Beſtrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille, (freilich nicht etwa ein bloſer Wunſch, ſondern als die Aufbietung aller Mittel, ſo weit ſie in unſerer Gewalt ſind,) übrig bliebe: ſo würde er wie ein Juwel doch für ſich ſelbſt glänzen, als etwas, das ſeinen vollen Werth in ſich ſelbſt hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtloſigkeit kann dieſem Werthe weder etwas zuſetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichſam nur die Einfaſſung ſein, um ihn im gemeinen Verkehr beſſer handhaben zu können, oder die Aufmerkſamkeit derer, die noch nicht genug Kenner ſind, auf ſich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und ſeinen Werth zu beſtimmen.

Es liegt gleichwohl in dieſer Idee von dem abſoluten Werthe des bloſen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung deſſelben in Anſchlag zu bringen, etwas ſo Befremdliches, daß, unerachtet aller Einſtimmung ſelbſt der gemeinen Vernunft mit derſelben, dennoch ein Verdacht entſpringen muß, daß vielleicht blos hochfliegende Phantaſterei ingeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Abſicht, warum ſie unſerem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falſch verſtanden ſein möge. Daher wollen wir dieſe Idee aus dieſem Geſichtspuncte auf die Prüfung ſtellen.

In den Naturanlagen eines organiſirten d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Weſens nehmen wir es als Grundſatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demſelben angetroffen werde, als was auch zu demſelben das ſchicklichſte und ihm am Meiſten angemeſſen iſt. Wäre nun an einem Weſen, das Vernunft und einen Willen hat, ſeine *Erhaltung*, ſein *Wohlergehen*, mit einem Worte ſeine *Glückſeligkeit* der eigentliche Zweck der Natur, ſo hätte ſie ihre Veranſtaltung dazu ſehr ſchlecht getroffen, ſich die Vernunft des Geſchöpfs zur Ausrichterin dieſer ihrer Abſicht zu erſehen. Denn alle Handlungen, die es in dieſer Abſicht auszuüben hat, und die ganze Regel ſeines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Inſtinct vorgezeichnet und jener Zweck weit ſicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geſchehen kann; und ſollte dieſe ja obenein dem begünſtigten Geſchöpf ertheilt worden ſein, ſo würde ſie ihm nur dazu haben dienen müſſen, um über die glückliche Anlage ſeiner Natur Betrachtungen anzuſtellen, ſie zu bewundern, ſich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Urſache dafür dankbar zu ſein, nicht aber, um ſein Begehrungsvermögen jener ſchwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabſicht zu pfuſchen; mit einem Worte, ſie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in *praktiſchen Gebrauch* ausſchlüge und die Vermeſſenheit hätte, mit ihren ſchwachen Einſichten ihr ſelbſt den Entwurf der Glückſeligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, ſondern auch der Mittel ſelbſt übernommen und beide mit weiſer Vorſorge lediglich dem Inſtincte anvertraut haben.

In der That finden wir auch, daß, jemehr eine cultivirte Vernunft ſich mit der Abſicht auf den Genuß des Lebens und der Glückſeligkeit abgibt, deſto weiter der Menſch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei Vielen, und zwar den Verſuchteſten im Gebrauche derſelben, wenn ſie nur aufrichtig genug ſind, es zu geſtehen, ein gewiſſer Grad von Miſologie d. i. Haß der Vernunft entſpringt, weil ſie nach dem Ueberſchlage alles Vortheils, den ſie, ich will nicht ſagen von der Erfindung aller Künſte des gemeinen Luxus, ſondern ſogar von den Wiſſenſchaften, (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verſtandes zu ſein ſcheinen,) ziehen, dennoch finden, daß ſie ſich in der That nur mehr Mühſeligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückſeligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeineren Schlag der Menſchen, welcher der Leitung des bloſen Naturinſtincts näher iſt und der ſeiner Vernunft nicht viel Einfluß auf ſein Thun und Laſſen verſtattet, eher beneiden, als geringſchätzen. Und ſo weit muß man geſtehen, daß das Urtheil derer, die die ruhmredigen Hochpreiſungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Anſehung der Glückſeligkeit und Zufriedenheit des Lebens verſchaffen ſollte, ſehr mäßigen und ſogar unter Null herabſetzen, keinesweges grämiſch oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar ſei, ſondern daß dieſen Urtheilen ingeheim die Idee von einer anderen und viel würdigeren Abſicht ihrer Exiſtenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückſeligkeit, die Vernunft ganz eigentlich beſtimmt ſei, und welcher darum, als oberſter Bedingung, die Privatabſicht des Menſchen größtentheils nachſtehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug iſt, um den Willen in Anſehung der Gegenſtände deſſelben und der Befriedigung aller unſerer Bedürfniſſe, (die ſie zum Theil ſelbſt vervielfältigt,) ſicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinſtinct viel gewiſſer geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktiſches Vermögen d. i. als ein ſolches, das Einfluß auf den Willen haben ſoll, dennoch zugetheilt iſt; ſo muß die wahre Beſtimmung derſelben ſein, einen, nicht etwa in anderer Abſicht *als Mittel*, ſondern *an ſich ſelbſt guten Willen* hervorzubringen, wozu ſchlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen iſt. Dieſer Wille darf alſo zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchſte Gut, und zu allem Uebrigen, ſelbſt allem Verlangen nach Glückſeligkeit, die Bedingung ſein, in welchem Falle es ſich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Cultur der Vernunft, die zur erſteren und unbedingten Abſicht erforderlich iſt, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt iſt, nämlich der Glückſeligkeit, wenigſtens in dieſem Leben, auf mancherlei Weiſe einſchränke, ja ſie ſelbſt unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchſte praktiſche Beſtimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieſer Abſicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zweckes, den wiederum nur Vernunft beſtimmt, fähig iſt, ſollte dieſes auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geſchieht, verbunden ſein.

Um aber den Begriff eines an ſich ſelbſt hochzuſchätzenden und ohne weitere Abſicht guten Willens, ſo wie er ſchon dem natürlichen geſunden Verſtande beiwohnt und nicht ſowohl gelehrt, als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, dieſen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werthes unſerer Handlungen immer obenan ſteht und die Bedingung alles Uebrigen ausmacht, zu entwickeln, wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewiſſen ſubjectiven Einſchränkungen und Hinderniſſen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß ſie ihn verſtecken und unkenntlich machen ſollten, ihn vielmehr durch Abſtechung heben und deſto heller hervorſcheinen laſſen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die ſchon als pflichtwidrig erkannt werden, ob ſie gleich in dieſer oder jener Abſicht nützlich ſein mögen; denn bei denen iſt gar nicht einmal die Frage, ob ſie *aus Pflicht* geſchehen ſein mögen, da ſie dieſer ſogar widerſtreiten. Ich ſetze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig ſind, zu denen aber Menſchen unmittelbar *keine Neigung* haben, ſie aber dennoch ausüben, weil ſie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt ſich leicht unterſcheiden, ob die pflichtmäßige Handlung *aus Pflicht* oder aus ſelbſtſüchtiger Abſicht geſchehen ſei. Weit ſchwerer iſt dieſer Unterſchied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig iſt und das Subject noch überdem *unmittelbare* Neigung zu ihr hat. Z. B. es iſt allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer ſeinen unerfahrenen Käufer nicht übertheuere, und, wo viel Verkehr iſt, thut dieſes auch der kluge Kaufmann nicht, ſondern hält einen feſtgeſetzten allgemeinen Preis für Jedermann, ſo daß ein Kind eben ſo gut bei ihm kauft, als jeder Andere. Man wird alſo *ehrlich* bedient; allein das iſt lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundſätzen der Ehrlichkeit ſo verfahren; ſein Vortheil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben ſollte, um gleichſam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preiſe den Vorzug zu geben, läßt ſich hier nicht annehmen. Alſo war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, ſondern blos in eigennütziger Abſicht geſchehen.

Dagegen ſein Leben zu erhalten, iſt Pflicht, und überdem hat Jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängſtliche Sorgfalt, die der größte Theil der Menſchen dafür trägt, doch keinen inneren Werth und die Maxime derſelben keinen moraliſchen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar *pflichtmäßig*, aber nicht *aus Pflicht*. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloſer Gram den Geſchmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche, ſtark an Seele, über ſein Schickſal mehr entrüſtet, als kleinmüthig oder niedergeſchlagen, den Tod wünſcht und ſein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, ſondern aus Pflicht; alsdenn hat ſeine Maxime einen moraliſchen Gehalt.

Wohlthätig ſein, wo man kann, iſt Pflicht, und überdem gibt es manche ſo theilnehmend geſtimmte Seelen, daß ſie, auch ohne einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um ſich zu verbreiten, und die ſich an der Zufriedenheit Anderer, ſofern ſie ihr Werk iſt, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in ſolchem Falle dergleichen Handlung, ſo pflichtmäßig, ſo liebenswürdig ſie auch iſt, dennoch keinen wahren ſittlichen Werth habe, ſondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn ſie glücklicher Weiſe auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwerth iſt, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochſchätzung verdient; denn der Maxime fehlt der ſittliche Gehalt, nämlich ſolche Handlungen nicht aus Neigung, ſondern *aus Pflicht* zu thun. Geſetzt alſo, das Gemüth jenes Menſchenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an Anderer Schickſal auslöſcht, er hätte immer noch Vermögen, anderen Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit ſeiner eigenen genug beſchäftigt iſt, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, riſſe er ſich doch aus dieſer tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat ſie allererſt ihren ächten moraliſchen Werth. Noch mehr: wenn die Natur dieſem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, vielleicht, weil er ſelbſt gegen ſeine eigenen mit der beſonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke verſehen, dergleichen bei jedem Anderen auch vorausſetzt oder gar fordert; wenn die Natur einen ſolchen Mann, (welcher wahrlich nicht ihr ſchlechteſtes Product ſein würde,) nicht eigentlich zum Menſchenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in ſich einen Quell finden, ſich ſelbſt einen weit höheren Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments ſein mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moraliſch und ohne alle

Vergleichung der höchſte iſt, nämlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, ſondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückſeligkeit ſichern, iſt Pflicht, (wenigſtens indirect,) denn der Mangel der Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfniſſen, könnte leicht eine große Verſuchung zu Uebertretung der Pflichten werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu ſehen, haben alle Menſchen ſchon von ſelbſt die mächtigſte und innigſte Neigung zur Glückſeligkeit, weil ſich gerade in dieſer Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur iſt die Vorſchrift der Glückſeligkeit mehrentheils ſo beſchaffen, daß ſie einigen Neigungen großen Abbruch thut und doch der Menſch ſich von der Summe der Befriedigung aller, unter dem Namen der Glückſeligkeit, keinen beſtimmten und ſicheren Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern iſt, wie eine einzige, in Anſehung deſſen, was ſie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, beſtimmte Neigung eine ſchwankende Idee überwiegen könne, und der Menſch z. B. ein Podagriſt wählen könne, zu genießen, was ihm ſchmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er, nach ſeinem Ueberſchlage, hier wenigſtens, ſich nicht durch vielleicht grundloſe Erwartungen eines Glücks, das in der Geſundheit ſtecken ſoll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in dieſem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückſeligkeit ſeinen Willen nicht beſtimmte, wenn Geſundheit für ihn wenigſtens nicht ſo nothwendig in dieſen Ueberſchlag gehörte, ſo bleibt noch hier, wie in allen anderen Fällen, ein Geſetz übrig, nämlich ſeine Glückſeligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, ſondern aus Pflicht, und da hat ſein Verhalten allererſt den eigentlichen moraliſchen Werth.

So ſind ohne Zweifel auch die Schriftſtellen zu verſtehen, darin geboten wird, ſeinen Nächſten, ſelbſt unſeren Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht ſelbſt, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widerſteht, iſt praktiſche und nicht pathologiſche Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundſätzen der Handlung und nicht ſchmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz iſt: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moraliſchen Werth nicht in der Abſicht, welche dadurch erreicht werden ſoll, ſondern in der Maxime, nach der ſie beſchloſſen wird, hängt alſo nicht von der Wirklichkeit des Gegenſtandes der Handlung ab, ſondern blos von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangeſehen aller Gegenſtände des Begehrungsvermögens, geſchehen iſt. Daß die Abſichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moraliſchen Werth ertheilen können, iſt aus dem Vorigen klar. Worin kann alſo dieſer Werth liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, beſtehen ſoll? Er kann nirgend anders liegen, als im Princip des Willens, unangeſehen der Zwecke, die durch ſolche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille iſt mitten inne zwiſchen ſeinem Princip **a priori**, welches formell iſt, und zwiſchen ſeiner Triebfeder **a posteriori**, welche materiell iſt, gleichſam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muß beſtimmt werden, ſo wird er durch das formelle Princip des Wollens überhaupt beſtimmt werden müſſen, wenn eine Handlung aus Pflicht geſchieht, da ihm alles materielle Princip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich ſo ausdrücken: Pflicht iſt Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Geſetz. Zum Objecte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil ſie blos eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens iſt. Ebenſo kann ich für Neigung überhaupt, ſie mag nun meine oder eines Anderen ſeine ſein, nicht Achtung haben, ich kann ſie höchſtens im erſten Falle billigen, im zweiten bisweilen ſelbſt lieben d. i. ſie als meinem eigenen Vortheile günſtig anſehen. Nur das, was blos als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft iſt, was nicht meiner Neigung dient, ſondern ſie überwiegt, wenigſtens dieſe von deren Ueberſchlage bei der Wahl ganz ausſchließt, mithin das bloſe Geſetz für ſich, kann ein Gegenſtand der Achtung und hiemit ein Gebot ſein. Nun ſoll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und mit ihr jeden Gegenſtand des Willens ganz abſondern, alſo bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn beſtimmen könne, als objectiv das *Geſetz*, und ſubjectiv *reine Achtung* für dieſes praktiſche Geſetz, mithin die Maxime*), einem ſolchen Geſetze, ſelbſt mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leiſten.

Es liegt alſo der moraliſche Werth der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, alſo auch nicht in irgend einem Princip der Handlung, welches ſeinen Bewegungsgrund von dieſer erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle dieſe Wirkungen, (Annehmlichkeit ſeines Zuſtandes, ja gar Beförderung fremder Glückſeligkeit,) konnten auch durch andere Urſachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte alſo dazu nicht des Willens eines vernünftigen Weſens; worin gleichwohl das höchſte und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts Anderes, als die *Vorſtellung des Geſetzes* an ſich ſelbſt, *die freilich nur im vernünftigen Weſen Statt findet*, ſofern ſie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Beſtimmungsgrund des Willens iſt, das ſo vorzügliche Gute, welches wir ſittlich nennen, ausmachen, welches in der Perſon ſelbſt ſchon gegenwärtig iſt, die darnach handelt, nicht aber allererſt aus der Wirkung erwartet werden darf**).

---

*) *Maxime* iſt das ſubjective Princip des Wollens; das objective Princip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Weſen auch ſubjectiv zum praktiſchen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte,) iſt das praktiſche *Geſetz*.

**) Man könnte mir vorwerfen, als ſuchte ich hinter dem Worte *Achtung* nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anſtatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl iſt, ſo iſt es doch kein durch Einfluß *empfangenes*, ſondern durch einen Vernunftbegriff *ſelbſtgewirktes* Gefühl und

Was kann das aber wohl für ein Geſetz ſein, deſſen Vorſtellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rückſicht zu nehmen, den Willen beſtimmen muß, damit dieſer ſchlechterdings und ohne Einſchränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Geſetzes entſpringen können, ſo bleibt nichts, als die allgemeine Geſetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen ſoll, d. i. ich ſoll niemals anders verfahren, als ſo, daß ich auch wollen könne, meine Maxime ſolle ein allgemeines Geſetz werden. Hier iſt nun die bloſe Geſetzmäßigkeit überhaupt, (ohne irgend ein auf gewiſſe Handlungen beſtimmtes Geſetz zum Grunde zu legen,) das, was dem Willen zum Princip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimäriſcher Begriff ſein ſoll; hiemit ſtimmt die gemeine Menſchenvernunft in ihrer praktiſchen Beurtheilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Princip jederzeit vor Augen.

---

daher von allen Gefühlen der erſteren Art, die ſich auf Neigung oder Furcht bringen laſſen, ſpecifiſch unterſchieden. Was ich unmittelbar als Geſetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche blos das Bewußtſein der Unterordnung meines Willens unter einem Geſetze, ohne Vermittelung anderer Einflüſſe auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Beſtimmung des Willens durchs Geſetz und das Bewußtſein derſelben heißt Achtung, ſo daß dieſe als Wirkung des Geſetzes aufs Subject und nicht als Urſache deſſelben angeſehen wird. Eigentlich iſt Achtung die Vorſtellung von einem Werthe, der meiner Selbſtliebe Abbruch thut. Alſo iſt es etwas, was weder als Gegenſtand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogiſches hat. Der Gegenſtand der Achtung iſt alſo lediglich das Geſetz, und zwar dasjenige, das wir uns ſelbſt und doch als an ſich nothwendig auferlegen. Als Geſetz ſind wir ihm unterworfen, ohne die Selbſtliebe zu befragen; als uns von uns ſelbſt auferlegt, iſt es doch eine Folge unſeres Willens, und hat in der erſten Rückſicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Perſon iſt eigentlich nur Achtung fürs Geſetz (der Rechtſchaffenheit ꝛc.), wovon jene uns das Beiſpiel gibt. Weil wir Erweiterung unſerer Talente auch als Pflicht anſehen, ſo ſtellen wir uns an einer Perſon von Talenten auch gleichſam das Beiſpiel eines Geſetzes vor, (ihr durch Uebung hierin ähnlich zu werden,) und das macht unſere Achtung aus. Alles moraliſche ſogenannte Intereſſe beſteht lediglich in der Achtung fürs Geſetz.

Die Frage ſei z. B.: darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Verſprechen thun, in der Abſicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterſchied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, oder ob es pflichtmäßig ſei, ein falſches Verſprechen zu thun. Das Erſtere kann ohne Zweifel öfters Statt finden. Zwar ſehe ich wohl, daß es nicht genug ſei, mich vermittelſt dieſer Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, ſondern wohl überlegt werden müſſe, ob mir aus dieſer Lüge nicht hinterher viel größere Ungelegenheit entſpringen könne, als die ſind, von denen ich mich jetzt befreie, und da die Folgen bei aller meiner vermeinten *Schlauigkeit* nicht ſo leicht vorauszuſehen ſind, daß nicht ein einmal verlornes Zutrauen mir weit nachtheiliger werden könnte, als alles Uebel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht *klüglicher* gehandelt ſei, hiebei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es ſich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu verſprechen, als in der Abſicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine ſolche Maxime doch immer nur die beſorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun iſt es doch etwas ganz Anderes, aus Pflicht wahrhaft zu ſein, als aus Beſorgniß der nachtheiligen Folgen; indem im erſten Falle der Begriff der Handlung an ſich ſelbſt ſchon ein Geſetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererſt anderwärtsher umſehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden ſein möchten. Denn wenn ich von dem Princip der Pflicht abweiche, ſo iſt es ganz gewiß böſe; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, ſo kann das mir doch manchmal ſehr vortheilhaft ſein, wiewohl es freilich ſicherer iſt, bei ihr zu bleiben. Um indeſſen mich in Anſehung der Beantwortung dieſer Aufgabe, ob ein lügenhaftes Verſprechen pflichtmäßig ſei, auf die allerkürzeſte und doch untrügliche Art zu belehren, ſo frage ich mich ſelbſt: würde ich wohl damit zufrieden ſein, daß meine Maxime, (mich durch ein unwahres Verſprechen aus Verlegenheit zu ziehen,) als ein allgemeines Geſetz (ſowohl für mich, als Andere) gelten ſolle? und würde ich wohl zu mir ſagen können: es mag Jedermann ein unwahres Verſprechen thun, wenn er ſich in

Verlegenheit befindet, daraus er ſich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Geſetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem ſolchen würde es eigentlich gar kein Verſprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Anſehung meiner künftigen Handlungen Anderen vorzugeben, die dieſem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn ſie es übereilter Weiſe thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, ſobald ſie zum allgemeinen Geſetze gemacht würde, ſich ſelbſt zerſtören müſſe.

Was ich alſo zu thun habe, damit mein Wollen gut ſei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfſinnigkeit. Unerfahren in Anſehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle ſich ereignende Vorfälle deſſelben gefaßt zu ſein, frage ich nur: kannſt du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Geſetz werde? wo nicht, ſo iſt ſie verwerflich, und das zwar nicht um eines dir, oder auch Anderen daraus bevorſtehenden Nachtheils willen, ſondern weil ſie nicht als Princip in eine mögliche allgemeine Geſetzgebung paſſen kann; für dieſe aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einſehe, worauf ſie ſich gründe, (welches der Philoſoph unterſuchen mag,) wenigſtens aber doch ſoviel verſtehe: daß es eine Schätzung des Werthes ſei, welcher allen Werth deſſen, was durch Neigung angeprieſen wird, weit überwiegt, und daß die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs praktiſche Geſetz dasjenige ſei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil ſie die Bedingung eines an ſich guten Willens iſt, deſſen Werth über Alles geht.

So ſind wir denn in der moraliſchen Erkenntniß der gemeinen Menſchenvernunft bis zu ihrem Princip gelangt, welches ſie ſich zwar freilich nicht ſo in einer allgemeinen Form abgeſondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaaße ihrer Beurtheilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie ſie, mit dieſem Compaſſe in der Hand, in allen vorkommenden Fällen ſehr gut Beſcheid wiſſe, zu unterſcheiden, was gut, was böſe, pflichtmäßig oder pflichtwidrig ſei, wenn man, ohne ſie im Mindeſten etwas Neues zu lehren, ſie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerkſam macht, und daß es alſo keiner Wiſſenſchaft und Philoſophie bedürfe, um zu wiſſen, was man thun habe, um ehrlich und gut, ja ſogar um weiſe und tugendhaft zu ſein. Das ließe ſich auch wohl ſchon zum Voraus vermuthen, daß die Kenntniß deſſen, was zu thun, mithin auch zu wiſſen jedem Menſchen obliegt, auch jedes, ſelbſt des gemeinſten Menſchen Sache ſein werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung anſehen, wie das praktiſche Beurtheilungsvermögen vor dem theoretiſchen im gemeinen Menſchenverſtande ſo gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgeſetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth ſie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widerſprüche mit ſich ſelbſt, wenigſtens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbeſtand. Im Praktiſchen aber fängt die Beurtheilungskraft denn eben allererſt an, ſich recht vortheilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verſtand alle ſinnliche Triebfedern von praktiſchen Geſetzen ausſchließt. Er wird alsdenn ſogar ſubtil, es mag ſein, daß er mit ſeinem Gewiſſen oder anderen Anſprüchen in Beziehung auf das, was recht heißen ſoll, chicaniren, oder auch den Werth der Handlungen ſeiner eigenen Belehrung aufrichtig beſtimmen will, und, was das Meiſte iſt, er kann im letzteren Falle ſich eben ſo gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es ſich immer ein Philoſoph verſprechen mag, ja iſt beinahe noch ſicherer hierin, als ſelbſt der letztere, weil dieſer doch kein anderes Princip, als jener haben, ſein Urtheil aber durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathſamer, es in moraliſchen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu laſſen, und höchſtens nur Philoſophie anzubringen, um das Syſtem der Sitten deſto vollſtändiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derſelben zum Gebrauche, (noch mehr aber zum Diſputiren) bequemer darzuſtellen, nicht aber um ſelbſt in praktiſcher Abſicht den gemeinen Menſchen verſtand von ſeiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philoſophie auf einen neuen Weg der Unterſuchung und Belehrung zu bringen?

Es iſt eine herrliche Sache um die Unſchuld, nur iſt es auch wiederum ſehr ſchlimm, daß ſie ſich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf ſelbſt die Weisheit, — die ſonſt wohl mehr im Thun und Laſſen, als im Wiſſen beſteht, — doch auch der Wiſſenſchaft, nicht um von ihr zu lernen, ſondern ihrer Vorſchrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verſchaffen. Der Menſch fühlt in ſich ſelbſt ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft ſo hochachtungswürdig vorſtellt, an ſeinen Bedürfniſſen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückſeligkeit zuſammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlaßlich, mithin gleichſam mit Zurückſetzung und Nichtachtung jener ſo ungeſtümen und dabei ſo billig ſcheinenden Anſprüche, (die ſich durch kein Gebot wollen aufheben laſſen,) ihre Vorſchriften. Hieraus entſpringt aber eine natürliche Dialektik d. i. ein Hang, wider jene ſtrengen Geſetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigſtens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und ſie, wo möglich, unſeren Wünſchen und Neigungen angemeſſener zu machen, d. i. ſie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch ſelbſt die gemeine praktiſche Vernunft am Ende nicht gut heißen kann.

So wird alſo die gemeine Menſchenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfniß der Speculation, (welches ihr, ſo lange ſie ſich genügt, bloße geſunde Vernunft zu ſein, niemals anwandelt,) ſondern ſelbſt aus praktiſchen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreiſe zu gehen und einen Schritt ins Feld einer praktiſchen Philoſophie zu thun, um daſelbſt, wegen der Quelle ihres Princips und richtigen Beſtimmung deſſelben in Gegenhaltung mit den Maximen, die ſich auf Bedürfniß und Neigung fußen, Erkundigung und deutliche Anweiſung zu bekommen, damit ſie aus der Verlegenheit wegen beiderſeitiger Anſprüche herauskomme, und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die ſie leicht geräth, um alle ächte ſittliche Grundſätze gebracht zu werden. Alſo entſpinnt ſich ebenſowohl in der praktiſchen gemeinen Vernunft, wenn ſie ſich cultivirt, unvermerkt eine *Dialektik*, welche ſie nöthigt, in der Philoſophie Hülfe zu ſuchen, als es ihr im theoretiſchen Gebrauche widerfährt, und die erſtere wird daher wohl ebenſowenig, als die andere, irgendwo ſonſt, als in einer vollſtändigen Kritik unſerer Vernunft Ruhe finden.

Zweiter Abſchnitt.

Uebergang von der populären ſittlichen Weltweisheit zur Metaphyſik der Sitten.

Wenn wir unſeren bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unſerer praktiſchen Vernunft gezogen haben, ſo iſt daraus keinesweges zu ſchließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Thun und Laſſen der Menſchen Acht haben, treffen wir häufige und, wie wir ſelbſt einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der Geſinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, ſo gar keine ſicheren Beiſpiele anführen könne, daß, wenngleich Manches dem, was *Pflicht* gebietet, *gemäß* geſchehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft ſei, ob es eigentlich *aus Pflicht* geſchehe und alſo einen moraliſchen Werth habe. Daher es zu aller Zeit Philoſophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieſer Geſinnung in den menſchlichen Handlungen ſchlechterdings abgeleugnet und Alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbſtliebe zugeſchrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauren der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menſchlichen Natur Erwähnung thaten, die zwar edel genug ſei, ſich eine ſo achtungswürdige Idee zu ihrer Vorſchrift zu machen, aber zugleich zu ſchwach, um ſie zu befolgen, und die Vernunft, die ihr zur Geſetzgebung dienen ſollte, nur dazu braucht, um das Intereſſe der Neigungen, es ſei einzeln, oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit unter einander zu beſorgen.

In der That iſt es ſchlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer ſonſt pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moraliſchen Gründen und auf der Vorſtellung ſeiner Pflicht beruht habe. Denn es iſt zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der ſchärfſten Selbſtprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moraliſchen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte ſein können, uns zu dieſer oder jener guten Handlung und ſo großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geſchloſſen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbſtliebe, unter der bloſen Vorſpiegelung jener Idee, die eigentliche beſtimmende Urſache des Willens geweſen ſei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälſchlich angemaßten edleren Bewegungsgrunde ſchmeicheln, in der That aber ſelbſt durch die angeſtrengteſte Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moraliſchen Werthe die Rede iſt, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man ſieht, ſondern auf jene inneren Principien derſelben, die man nicht ſieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit, als bloſes Hirngeſpinnſt einer durch Eigendünkel ſich ſelbſt überſteigenden menſchlichen Einbildung, verlachen, keinen gewünſchteren Dienſt thun, als ihnen einzuräumen, daß die Begriffe der Pflicht, (ſo wie man ſich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt ſei,) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mußten; denn da bereitet man jenen einen ſicheren Triumph. Ich will aus Menſchenliebe einräumen, daß noch die meiſten unſerer Handlungen pflichtmäßig ſeien; ſieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, ſo ſtößt man allenthalben auf das liebe Selbſt, was immer hervorſticht, worauf, und nicht auf das ſtrenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbſtverleugnung erfordern würde, ſich ihre Abſicht ſtützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, ſondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu ſein, der den lebhafteſten Wunſch für das Gute nicht ſofort für deſſen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geſchärften Urtheilskraft) in gewiſſen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unſeren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Geſetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus ſolchen reinen Quellen entſprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede ſei, ob dies oder jenes geſchehe, ſondern die Vernunft für ſich ſelbſt und unabhängig von allen Erſcheinungen gebiete, was geſchehen ſoll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beiſpiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit ſogar der, ſo Alles auf Erfahrung gründet, ſehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten ſeien, und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundſchaft um nichts weniger von jedem Menſchen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil dieſe Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori beſtimmenden Vernunft liegt.

Setzt man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object beſtreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß ſein Geſetz von ſo ausgebreiteter Bedeutung ſei, daß es nicht blos für Menſchen, ſondern alle *vernünftige Weſen überhaupt*, nicht blos unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, ſondern *ſchlechterdings nothwendig* gelten müſſe; ſo iſt klar, daß keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit ſolcher apodiktiſchen Geſetze zu ſchließen, Anlaß geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menſchheit gültig iſt, als allgemeine Vorſchrift für jede vernünftige Natur, in unbeſchränkte Achtung bringen, und wie ſollen Geſetze der Beſtimmung *unſeres* Willens für Geſetze der Beſtimmung des Willens eines vernünftigen Weſens überhaupt und, nur als ſolche, auch für den unſrigen gehalten werden, wenn ſie blos empiriſch wären und nicht völlig **a priori** aus reiner, aber praktiſcher Vernunft ihren Urſprung nahmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man ſie von Beiſpielen entlehnen wollte. Denn jedes Beiſpiel, was mir davon vorgeſtellt wird, muß ſelbſt zuvor nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig ſei, zum urſprünglichen Beiſpiele d. i. zum Muſter zu dienen, keinesweges aber kann es den Begriff derſelben zu oberſt an die Hand geben. Selbſt der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unſerem Ideal der ſittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch ſagt er von ſich ſelbſt: was nennt ihr mich, (den ihr ſehet,) gut; Niemand iſt gut (das Urbild des Guten), als der einige Gott, (den ihr nicht ſehet.) Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchſten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft **a priori** von ſittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht Statt, und Beiſpiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. ſie ſetzen die Thunlichkeit deſſen, was das Geſetz gebietet, außer Zweifel, ſie machen das, was die praktiſche Regel allgemeiner ausdrückt, anſchaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu ſetzen und ſich nach Beiſpielen zu richten.

Wenn es denn keinen ächten oberſten Grundſatz der Sittlichkeit gibt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung blos auf reiner Vernunft beruhen müßte, ſo glaube ich, es ſei nicht nöthig, auch nur zu fragen, ob es gut ſei, dieſe Begriffe, ſo wie ſie, ſammt den ihnen zugehörigen Principien, **a priori** feſtſtehen, im Allgemeinen (**in abstracto**) vorzutragen, wofern das Erkenntniß ſich vom gemeinen unterſcheiden und philoſophiſch heißen ſoll. Aber in unſeren Zeiten möchte dieſes wohl nöthig ſein. Denn wenn man Stimmen ſammelte, ob reine von allem Empiriſchen abgeſonderte Vernunfterkenntniß, mithin Metaphyſik der Sitten, oder populare praktiſche Philoſophie vorzuziehen ſei, ſo erräth man bald, auf welche Seite das Uebergewicht fallen werde.

Dieſe Herablaſſung zu Volksbegriffen iſt allerdings ſehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Principien der reinen Vernunft zuvor geſchehen und zur völligen Befriedigung erreicht iſt, und das würde heißen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphyſik gründen, ihr aber, wenn ſie feſtſteht, nachher durch Popularität Eingang verſchaffen. Es iſt aber äußerſt ungereimt, dieſer in der erſten Unterſuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundſätze ankommt, ſchon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieſes Verfahren auf das höchſt ſeltene Verdienſt einer wahren philoſophiſchen Popularität niemals Anſpruch machen kann, indem es gar keine Kunſt iſt, gemeinverſtändlich zu ſein, wenn man dabei auf alle gründliche Einſicht Verzicht thut; ſo bringt es einen ekelhaften Miſchmaſch von zuſammengeſtoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Principien zum Vorſchein, daran ſich ſchale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geſchwätz iſt, wo Einſehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne ſich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philoſophen, die das Blendwerk ganz wohl durchſchauen, wenig Gehör finden, wenn ſie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererſt nach erworbener beſtimmter Einſicht mit Recht populär ſein zu dürfen.

Man darf nur die Verſuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geſchmacke anſehen, ſo wird man bald die beſondere Beſtimmung der menſchlichen Natur, (mitunter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt,) bald Vollkommenheit, bald Glückſeligkeit, hier moraliſches Gefühl, dort Gottesfurcht, von dieſem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemiſche antreffen, ohne daß man ſich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall in der Kenntniß der menſchlichen Natur, (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können,) die Principien der Sittlichkeit zu ſuchen ſeien, und, wenn dieſes nicht iſt, wenn die letztere völlig a priori, frei von allem Empiriſchen, ſchlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindeſten Theile nach, anzutreffen ſeien, den Anſchlag zu faſſen, dieſe Unterſuchung als reine praktiſche Weltweisheit oder, (wenn man einen ſo verſchrieenen Namen nennen darf,) als Metaphyſik *) der Sitten, lieber ganz abzuſondern, ſie für ſich allein zu ihrer ganzen Vollſtändigkeit zu bringen, und das Publicum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieſes Unternehmens zu vertröſten.

Es iſt aber eine ſolche völlig iſolirte Metaphyſik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Phyſik oder Hyperphyſik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten, (die man hypophyſiſch nennen könnte,) vermiſcht iſt, nicht allein ein unentbehrliches Subſtrat aller theoretiſchen ſicher beſtimmten Erkenntniß der Pflichten, ſondern zugleich ein Deſiderat von der höchſten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorſchriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zuſatze von empiriſchen Anreizen vermiſchte Vorſtellung der Pflicht, und überhaupt des ſittlichen Geſetzes, hat auf das menſchliche Herz durch den Weg der Vernunft allein, (die hiebei zuerſt inne wird, daß ſie für ſich ſelbſt auch praktiſch ſein kann,) einen ſo viel mächtigeren Einfluß, als alle andere Triebfedern **), die man aus dem empiriſchen Felde aufbieten mag, daß

---

*) Man kann, wenn man will, (ſo wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterſchieden wird, alſo) die reine Philoſophie der Sitten (Metaphyſik) von der angewandten (nämlich auf die menſchliche Natur) unterſcheiden. Durch dieſe Benennung wird man auch ſofort erinnert, daß die ſittlichen Principien nicht auf die Eigenheiten der menſchlichen Natur gegründet, ſondern für ſich **a priori** beſtehend ſein müſſen, aus ſolchen aber, wie für jede vernünftige Natur, alſo auch für die menſchliche, praktiſche Regeln müſſen abgeleitet werden können.

**) Ich habe einen Brief vom ſel. vortrefflichen Sulzer, worin er mich fragt: was doch die Urſache ſein möge, warum die Lehren der Tugend, ſo viel Ueberzeugendes ſie auch für die Vernunft haben, doch ſo wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüſtung dazu, um ſie vollſtändig zu geben, verſpätet. Allein es iſt keine andere, als daß die Lehrer ſelbſt ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben und, indem ſie es zu gut machen wollen, dadurch, daß ſie allerwärts Bewegurſachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, ſie ſie verderben. Denn die gemeinſte Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtſchaffenheit vorſtellt, wie ſie von aller Abſicht auf irgend einen Vortheil, in dieſer oder einer anderen Welt, abgeſondert, ſelbſt unter den größten Verſuchungen der Noth oder der Anlockung mit ſtandhafter Seele ausgeübt worden, ſie jede ähnliche ſie im Bewußtſein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meiſter werden kann; an deſſen Statt eine vermiſchte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zuſammengeſetzt iſt, das Gemüth zwiſchen Bewegurſachen, die ſich unter kein Princip bringen laſſen, die nur ſehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Böſen leiten können, ſchwankend machen muß.

Aus dem Angeführten erhellt: daß alle ſittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Urſprung haben, und dieſes zwar in der gemeinſten Menſchenvernunft ebenſowohl, als der im höchſten Maaße ſpeculativen; daß ſie von keinem empiriſchen und darum blos zufälligen Erkenntniſſe abſtrahirt werden können; daß in dieſer Reinigkeit ihres Urſprungs eben ihre Würde liege, um uns zu oberſten praktiſchen Principien zu dienen; daß man jedesmal ſo viel, als man Empiriſches hinzuthut, ſo viel auch ihrem ächten Einfluſſe und dem uneingeſchränkten Werthe der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Nothwendigkeit in theoretiſcher Abſicht, wenn es blos auf Speculation ankommt, erfordere, ſondern auch von der größten praktiſchen Wichtigkeit ſei, ihre Begriffe und Geſetze aus reiner Vernunft zu ſchöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieſes ganzen praktiſchen oder reinen Vernunfterkenntniſſes, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktiſchen Vernunft zu beſtimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die ſpeculative Philoſophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Principien von der beſonderen Natur der menſchlichen Vernunft abhängig zu machen, ſondern darum, weil moraliſche Geſetze für jedes vernünftige Weſen überhaupt gelten ſollen, ſie ſchon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Weſens überhaupt abzuleiten, und auf ſolche Weiſe alle Moral, die zu ihrer *Anwendung* auf Menſchen der Anthropologie bedarf, zuerſt unabhängig von dieſer als

---

Handlung, die nur im Mindeſten durch eine fremde Triebfeder afficirt war, weit hinter ſich laſſe und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunſch errege, auch ſo handeln zu können. Selbſt Kinder von mittlerem Alter fühlen dieſen Eindruck, und ihnen ſollte man Pflichten auch niemals anders vorſtellen.

reine Philoſophie, d. i. als Metaphyſik, vollſtändig, (welches ſich in dieſer Art ganz abgeſonderter Erkenntniſſe wohl thun läßt,) vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Beſitze derſelben zu ſein, vergeblich ſei, ich will nicht ſagen, das Moraliſche der Pflicht in Allem, was pflichtmäßig iſt, genau für die ſpeculative Beurtheilung zu beſtimmen, ſondern ſogar im blos gemeinen und praktiſchen Gebrauche, vornehmlich der moraliſchen Unterweiſung, unmöglich ſei, die Sitten auf ihre ächten Principien zu gründen und dadurch reine moraliſche Geſinnungen zu bewirken und zum höchſten Weltbeſten den Gemüthern einzupfropfen.

Um aber in dieſer Bearbeitung nicht blos von der gemeinen ſittlichen Beurtheilung, (die hier ſehr achtungswürdig iſt,) zur philoſophiſchen, wie ſonſt geſchehen iſt, ſondern von einer populären Philoſophie, die nicht weiter geht, als ſie durch Tappen vermittelſt der Beiſpiele kommen kann, bis zur Metaphyſik, (die ſich durch nichts Empiriſches weiter zurückhalten läßt und, indem ſie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntniß dieſer Art ausmeſſen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo ſelbſt die Beiſpiele uns verlaſſen,) durch die natürlichen Stufen fortzuſchreiten, müſſen wir das praktiſche Vernunftvermögen, von ſeinen allgemeinen Beſtimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entſpringt, verfolgen und deutlich darſtellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Geſetzen. Nur ein vernünftiges Weſen hat das Vermögen, nach der Vorſtellung der Geſetze d. i. nach Principien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Geſetzen Vernunft erfordert wird, ſo iſt der Wille nichts Anderes, als praktiſche Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich beſtimmt, ſo ſind die Handlungen eines ſolchen Weſens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch ſubjectiv nothwendig, d. i. der Wille iſt ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung als praktiſch nothwendig d. i. als gut erkennt. Beſtimmt aber die Vernunft für ſich allein den Willen nicht hinlänglich, iſt dieſer noch ſubjectiven Bedingungen, (gewiſſen

Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinſtimmen, mit einem Worte, iſt der Wille nicht an ſich völlig der Vernunft gemäß, (wie es bei Menſchen wirklich iſt;) ſo ſind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, ſubjectiv zufällig, und die Beſtimmung eines ſolchen Willens, objectiven Geſetzen gemäß, iſt Nöthigung; d. i. das Verhältniß der objectiven Geſetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgeſtellt als die Beſtimmung des Willens eines vernünftigen Weſens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieſer Wille ſeiner Natur nach nicht nothwendig folgſam iſt.

Die Vorſtellung eines objectiven Princips, ſofern es für einen Willen nöthigend iſt, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heißt **Imperativ**.

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältniß eines objectiven Geſetzes der Vernunft zu einem Willen an, der ſeiner ſubjectiven Beſchaffenheit nach dadurch nicht nothwendig beſtimmt wird (eine Nöthigung). Sie ſagen, daß etwas zu thun oder zu unterlaſſen gut ſein würde, allein ſie ſagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgeſtellt wird, daß es zu thun gut ſei. Praktiſch gut iſt aber, was vermittelſt der Vorſtellungen der Vernunft, mithin nicht aus ſubjectiven Urſachen, ſondern objectiv d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Weſen als ein ſolches gültig ſind, den Willen beſtimmt. Es wird vom Angenehmen unterſchieden, als demjenigen, was nur vermittelſt der Empfindung aus blos ſubjectiven Urſachen, die nur für dieſes oder jenes ſeinen Sinn gelten, und nicht als Princip der Vernunft, das für Jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat *).

---

*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und dieſe beweiſt alſo jederzeit ein Bedürfniß. Die Abhängigkeit eines zufällig beſtimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heißt ein Intereſſe. Dieſes findet alſo nur bei einem abhängigen Willen Statt, der nicht von ſelbſt jederzeit der Vernunft gemäß iſt; beim göttlichen Willen kann man ſich kein Intereſſe gedenken. Aber auch der menſchliche Wille kann woran ein Intereſſe nehmen, ohne darum aus Intereſſe zu handeln.

Ein vollkommen guter Wille würde alſo ebenſowohl unter objectiven Geſetzen (des Guten) ſtehen, aber nicht dadurch als zu geſetzmäßigen Handlungen genöthigt vorgeſtellt werden können, weil er von ſelbſt, nach ſeiner ſubjectiven Beſchaffenheit, nur durch die Vorſtellung des Guten beſtimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen iſt hier am unrechten Orte, weil das Wollen ſchon von ſelbſt mit dem Geſetz nothwendig einſtimmig iſt. Daher ſind Imperativen nur Formeln, das Verhältniß objectiver Geſetze des Wollens überhaupt zu der ſubjectiven Unvollkommenheit des Willens dieſes oder jenes vernünftigen Weſens, z. B. des menſchlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetiſch, oder kategoriſch. Jene ſtellen die praktiſche Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas Anderem, was man will (oder doch möglich iſt, daß man es wolle,) zu gelangen vor. Der kategoriſche Imperativ würde der ſein, welcher eine Handlung als für ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objectiv-nothwendig vorſtellte.

Weil jedes praktiſche Geſetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft praktiſch beſtimmbares Subject, als nothwendig vorſtellt, ſo ſind alle Imperativen Formeln der Beſtimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art guten Willens nothwendig iſt. Wenn nun die Handlung blos wozu anders, als Mittel, gut ſein würde, ſo iſt der Imperativ hypothetiſch; wird ſie als an ſich gut vorgeſtellt, mithin

---

Das erſte bedeutet das praktiſche Intereſſe an der Handlung, das zweite das pathologiſche Intereſſe am Gegenſtande der Handlung. Das erſte zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an ſich ſelbſt, das zweite von den Principien derſelben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktiſche Regel angibt, wie dem Bedürfniſſe der Neigung abgeholfen werde. Im erſten Falle intereſſirt mich die Handlung, im zweiten der Gegenſtand der Handlung, (ſofern er mir angenehm iſt.) Wir haben im erſten Abſchnitte geſehen, daß bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Intereſſe am Gegenſtande, ſondern blos an der Handlung ſelbſt und ihrem Princip in der Vernunft (dem Geſetz) geſehen werden müſſe.

als nothwendig in einem an ſich der Vernunft gemäßen Willen, als Princip deſſelben, ſo iſt er kategoriſch.

Der Imperativ ſagt alſo, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und ſtellt die praktiſche Regel in Verhältniß auf einen Willen vor, der darum nicht ſofort eine Handlung thut, weil ſie gut iſt, theils weil das Subject nicht immer weiß, daß ſie gut ſei, theils weil, wenn es dieſes auch wüßte, die Maximen deſſelben doch den objectiven Principien einer praktiſchen Vernunft zuwider ſein könnten.

Der hypothetiſche Imperativ ſagt alſo nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Abſicht gut ſei. Im erſteren Falle iſt er ein **problematiſch**, im zweiten **aſſertoriſch**-praktiſches Princip. Der kategoriſche Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Abſicht, d. i. auch ohne irgend einen anderen Zweck für ſich als objectiv nothwendig erklärt, gilt als ein **apodiktiſch** (praktiſches) Princip.

Man kann ſich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Weſens möglich iſt, auch für irgend einen Willen als mögliche Abſicht denken, und daher ſind der Principien der Handlung, ſofern dieſe als nothwendig vorgeſtellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Abſicht zu erreichen, in der That unendlich viel. Alle Wiſſenſchaften haben irgend einen praktiſchen Theil, der aus Aufgaben beſteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich ſei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Dieſe können daher überhaupt Imperativen der **Geſchicklichkeit** heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut ſei, davon iſt hier gar nicht die Frage, ſondern nur was man thun müſſe, um ihn zu erreichen. Die Vorſchriften für den Arzt, um ſeinen Mann auf gründliche Art geſund zu machen, und für einen Giftmiſcher, um ihn ſicher zu tödten, ſind inſofern von gleichem Werth, als eine jede dazu dient, ihre Abſicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufſtoßen dürften, ſo ſuchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu laſſen und ſorgen für die Geſchicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerlei **beliebigen** Zwecken, von deren keinem ſie beſtimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Abſicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indeſſen doch **möglich** iſt, daß er ſie einmal haben möchte, und dieſe Sorgfalt iſt ſo groß, daß ſie darüber gemeiniglich verabſäumen, ihnen das Urtheil über den Werth der Dinge, die ſie ſich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es iſt gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Weſen, (ſofern Imperative auf ſie, nämlich als abhängige Weſen, paſſen,) als wirklich vorausſetzen kann, und alſo eine Abſicht, die ſie nicht etwa blos haben **können**, ſondern von der man ſicher vorausſetzen kann, daß ſie ſolche insgeſammt nach einer Naturnothwendigkeit **haben**, und das iſt die Abſicht auf **Glückſeligkeit**. Der hypothetiſche Imperativ, der die praktiſche Nothwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückſeligkeit, vorſtellt, iſt **aſſertoriſch**. Man darf ihn nicht blos als nothwendig zu einer ungewiſſen, blos möglichen Abſicht vortragen, ſondern zu einer Abſicht, die man ſicher und a priori bei jedem Menſchen vorausſetzen kann, weil ſie zu ſeinem Weſen gehört. Nun kann man die Geſchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu ſeinem eigenen größten Wohlſein **Klugheit** *) im engſten Verſtande nennen. Alſo iſt der Imperativ, der ſich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückſeligkeit bezieht, d. i. die Vorſchrift der Klugheit, noch immer **hypothetiſch**; die Handlung wird nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel zu einer anderen Abſicht geboten.

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewiſſes Verhalten zu erreichende Abſicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieſes Verhalten unmittelbar gebietet. Dieſer Imperativ iſt **kategoriſch**. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen ſoll, ſondern die Form und das Princip, woraus ſie ſelbſt folgt, und das Weſentlich-Gute derſelben beſteht in der Geſinnung, der Erfolg mag ſein, welcher er wolle. Dieſer Imperativ mag der der **Sittlichkeit** heißen.

---

*) Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erſte iſt die Geſchicklichkeit eines Menſchen, auf Andere Einfluß zu haben, um ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen. Die zweite die Einſicht, alle dieſe Abſichten zu ſeinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Die letztere iſt eigentlich diejenige, worauf ſelbſt der Werth der erſteren zurückgeführt wird, und wer in der erſteren Art klug iſt, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man beſſer ſagen: er iſt geſcheut und verſchlagen, im Ganzen aber doch unklug.

Das Wollen nach dieſen dreierlei Principien wird auch durch die Ungleichheit der Nöthigung des Willens deutlich unterſchieden. Um dieſe nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man ſie in ihrer Ordnung am Angemeſſenſten ſo benennen würde, wenn man ſagte: ſie wären entweder Regeln der Geſchicklichkeit, oder Rathſchläge der Klugheit, oder Gebote (Geſetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Geſetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objectiven und mithin allgemein gültigen Nothwendigkeit bei ſich, und Gebote ſind Geſetze, denen gehorcht d. i. auch wider Neigung Folge geleiſtet werden muß. Die Rathgebung enthält zwar Nothwendigkeit, die aber blos unter ſubjectiver zufälliger Bedingung, ob dieſer oder jener Menſch dieſes oder jenes zu ſeiner Glückſeligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategoriſche Imperativ durch keine Bedingung eingeſchränkt wird, und als abſolut-, obgleich praktiſch-nothwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man könnte die erſteren Imperative auch techniſch (zur Kunſt gehörig), die zweiten pragmatiſch*) (zur Wohlfahrt), die dritten moraliſch (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig,) nennen.

Nun entſteht die Frage: wie ſind alle dieſe Imperative möglich? Dieſe Frage verlangt nicht zu wiſſen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, ſondern wie blos die Nöthigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geſchicklichkeit möglich ſei, bedarf wohl keiner beſonderen Erörterung. Wer den Zweck will, will, (ſofern die Vernunft auf ſeine Handlungen entſcheidenden Einfluß hat,) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in ſeiner Gewalt iſt. Dieſer Satz iſt, was das Wollen betrifft, analytiſch; denn in dem Wollen eines Objects, als meiner Wirkung, wird ſchon meine Cauſalität, als handelnder Urſache, d. i. der Gebrauch der Mittel gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff nothwendiger Handlungen zu dieſem Zwecke ſchon aus dem Begriff eines Wollens dieſes Zwecks heraus; (die Mittel ſelbſt zu einer vorgeſetzten Abſicht zu beſtimmen, dazu gehören allerdings ſynthetiſche Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, ſondern das Object wirklich zu machen.) Daß, um eine Linie nach einem ſicheren Princip in zwei gleiche Theile zu theilen, ich aus den Enden derſelben zwei Kreuzbogen machen müſſe, das lehrt die Mathematik freilich nur durch ſynthetiſche Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch ſolche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geſchehen, ich, wenn ich die Wirkung vollſtändig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich iſt, iſt ein analytiſcher Satz; denn etwas als eine auf gewiſſe Art durch mich mögliche Wirkung, und mich, in Anſehung ihrer, auf dieſelbe Art handelnd vorſtellen, iſt ganz einerlei.

---

*) Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatiſch könne ſo am Genaueſten beſtimmt werden. Denn pragmatiſch werden die Sanctionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten als nothwendige Geſetze, ſondern aus der Vorſorge für die allgemeine Wohlfahrt fließen. Pragmatiſch iſt eine Geſchichte abgefaßt, wenn ſie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie ſie ihren Vortheil beſſer, oder wenigſtens eben ſo gut, als die Vorwelt, beſorgen könne.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur ſo leicht wäre, einen beſtimmten Begriff von Glückſeligkeit zu geben, mit denen der Geſchicklichkeit ganz und gar übereinkommen und ebenſowohl analytiſch ſein. Denn es würde ebenſowohl hier, als dort, heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in ſeiner Gewalt ſind. Allein es iſt ein Unglück, daß der Begriff der Glückſeligkeit ein ſo unbeſtimmter Begriff iſt, daß, obgleich jeder Menſch zu dieſer zu gelangen wünſcht, er doch niemals beſtimmt und mit ſich ſelbſt einſtimmig ſagen kann, was er eigentlich wünſche und wolle. Die

Urſache davon iſt: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückſeligkeit gehören, insgeſammt empiriſch ſind d. i. aus der Erfahrung müſſen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückſeligkeit ein abſolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zuſtande erforderlich iſt. Nun iſts unmöglich, daß das einſehendſte und zugleich allervermögendſte, aber doch endliche Weſen ſich einen beſtimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachſtellung könnte er ſich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniß und Einſicht, vielleicht könnte das ein nur um deſto ſchärferes Auge werden, um die Uebel, die ſich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um deſto ſchrecklicher zu zeigen oder ſeinen Begierden, die ihm ſchon genug zu ſchaffen machen, noch mehr Bedürfniſſe aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer ſteht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend ſein würde? Will er wenigſtens Geſundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausſchweifung abgehalten, darein unbeſchränkte Geſundheit würde haben fallen laſſen u. ſ. w. Kurz, er iſt nicht vermögend, nach irgend einem Grundſatze, mit völliger Gewißheit zu beſtimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hiezu Allwiſſenheit erforderlich ſein würde. Man kann alſo nicht nach beſtimmten Principien handeln, um glücklich zu ſein, ſondern nur nach empiriſchen Rathſchlägen z. B. der Diät, der Sparſamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. ſ. w., von welchen die Erfahrung lehrt, daß ſie das Wohlbefinden im Durchſchnitt am Meiſten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten d. i. Handlungen objectiv als praktiſch-nothwendig darſtellen können, daß ſie eher für Anrathungen (consilia), als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten ſind, daß die Aufgabe: ſicher und allgemein zu beſtimmen, welche Handlung die Glückſeligkeit eines vernünftigen Weſens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Anſehung derſelben möglich ſei, der im ſtrengen Verſtande geböte, das zu thun, was glücklich macht, weil Glückſeligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, ſondern der Einbildungskraft iſt, was blos auf empiriſchen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß ſie eine Handlung beſtimmen ſollten, dadurch die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieſer Imperativ der Klugheit würde indeſſen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückſeligkeit ließen ſich ſicher angeben, ein analytiſch-praktiſcher Satz ſein; denn er iſt von dem Imperativ der Geſchicklichkeit nur darin unterſchieden, daß bei dieſem der Zweck blos möglich, bei jenem aber gegeben iſt; da beide aber blos die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man vorausſetzt, daß man es als Zweck wollte, ſo iſt der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fallen analytiſch. Es iſt alſo in Anſehung der Möglichkeit eines ſolchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich ſei, iſt ohne Zweifel die einzige einer Auflöſung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetiſch iſt und alſo die objectiv-vorgeſtellte Nothwendigkeit ſich auf keine Vorausſetzung ſtützen kann, wie bei den hypothetiſchen Imperativen. Nur iſt immer hiebei nicht aus der Acht zu laſſen, daß es durch kein Beiſpiel, mithin empiriſch auszumachen ſei, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, ſondern zu beſorgen, daß alle, die kategoriſch ſcheinen, doch verſteckter Weiſe hypothetiſch ſein mögen. Z. B. wenn es heißt: du ſollſt nichts betrüglich verſprechen; und man nimmt an, daß die Nothwendigkeit dieſer Unterlaſſung nicht etwa bloſe Rathgebung zur Vermeidung irgend eines anderen Uebels ſei, ſo daß es etwa hieße: du ſollſt nicht lügenhaft verſprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Credit bringeſt; ſondern eine Handlung dieſer Art müſſe für ſich ſelbſt als böſe betrachtet werden, der Imperativ des Verbots ſei alſo kategoriſch; ſo kann man doch in keinem Beiſpeil mit Gewißheit darthun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, blos durchs Geſetz, beſtimmt werde, ob es gleich ſo ſcheint; denn es iſt immer möglich, daß insgeheim Furcht vor Beſchämung, vielleicht auch dunkle Beſorgniß anderer Gefahren, Einfluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtſein einer Urſache durch Erfahrung beweiſen, da dieſe nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf ſolchen Fall aber würde der ſogenannte moraliſche Imperativ, der als ein ſolcher kategoriſch und unbedingt erſcheint, in der That nur eine pragmatiſche Vorſchrift ſein, die uns auf unſeren Vortheil aufmerkſam macht, und uns blos lehrt, dieſen in Acht zu nehmen.

Wir werden alſo die Möglichkeit eines kategoriſchen Imperativs gänzlich a priori zu unterſuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu Statten kommt, daß die Wirklichkeit deſſelben in der Erfahrung gegeben, und alſo die Möglichkeit nicht zur Feſtſetzung, ſondern blos zur Erklärung nöthig wäre. So viel iſt indeſſen vorläufig einzuſehen: daß der kategoriſche Imperativ allein als ein praktiſches **Geſetz** laute, die übrigen insgeſammt zwar Principien des Willens, aber nicht Geſetze heißen können; weil, was blos zur Erreichung einer beliebigen Abſicht zu thun nothwendig iſt, an ſich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorſchrift jederzeit los ſein können, wenn wir die Abſicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Anſehung des Gegentheils frei läßt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei ſich führt, welche wir zum Geſetze verlangen.

Zweitens iſt bei dieſem kategoriſchen Imperativ oder Geſetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit, (die Möglichkeit deſſelben einzuſehen,) auch ſehr groß. Er iſt ein ſynthetiſch-praktiſcher Satz [*] a priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieſer Art einzuſehen ſo viel Schwierigkeit im theoretiſchen Erkenntniſſe hat, ſo läßt ſich leicht abnehmen, daß ſie im praktiſchen nicht weniger haben werde.

---

[*] Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgeſetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That, a priori, mithin nothwendig, (obgleich nur objectiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle ſubjective Bewegurſachen völlige Gewalt hätte.) Dieſes iſt alſo ein praktiſcher Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen ſchon vorausgeſetzten analytiſch ableitet, (denn wir haben keinen ſo vollkommenen Willen,) ſondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Weſens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten iſt, verknüpft.

Bei dieſer Aufgabe wollen wir zuerſt verſuchen, ob nicht vielleicht der bloſe Begriff eines kategoriſchen Imperativs auch die Formel deſſelben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategoriſcher Imperativ ſein kann; denn wie ein ſolches abſolutes Gebot möglich ſei, wird noch beſondere und ſchwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abſchnitte ausſetzen.

Wenn ich mir einen hypothetiſchen Imperativ überhaupt denke, ſo weiß ich nicht zum Voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben iſt. Denke ich mir aber einen kategoriſchen Imperativ, ſo weiß ich ſofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Geſetze nur die Nothwendigkeit der Maxime*) enthält, dieſem Geſetze gemäß zu ſein, das Geſetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeſchränkt war, ſo bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Geſetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß ſein ſoll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als nothwendig vorſtellt.

Der kategoriſche Imperativ iſt alſo nur ein einziger, und zwar dieſer: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daß ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Wenn nun aus dieſem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Princip, abgeleitet werden können, ſo werden wir, ob wir es gleich unausgemacht laſſen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff ſei, doch wenigſtens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieſer Begriff ſagen wolle.

---

*) Maxime iſt das ſubjective Princip zu handeln, und muß vom objectiven Princip, nämlich dem praktiſchen Geſetze, unterſchieden werden. Jene enthält die praktiſche Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäß (öfters der Unwiſſenheit oder auch den Neigungen deſſelben) beſtimmt, und iſt alſo der Grundſatz, nach welchem das Subject handelt; das Geſetz aber iſt das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Weſen, und der Grundſatz, nach dem es handeln ſoll, d. i. ein Imperativ.

Weil die Allgemeinheit des Geſetzes, wornach Wirkungen geſchehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinſten Verſtande (der Form nach), d. i. das Daſein der Dinge heißt, ſofern es nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt iſt, ſo könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch ſo lauten: handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum **allgemeinen Naturgeſetze** werden ſollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Eintheilung derſelben, in Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen andere Menſchen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten *).

1) Einer, der durch eine Reihe von Uebeln, die bis zur Hoffnungsloſigkeit angewachſen iſt, einen Ueberdruß am Leben empfindet, iſt noch ſo weit im Beſitze ſeiner Vernunft, daß er ſich ſelbſt fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider ſei, ſich das Leben zu nehmen. Nun verſucht er: ob die Maxime ſeiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgeſetz werden könne. Seine Maxime aber iſt: ich mache es mir aus Selbſtliebe zum Princip, wenn das Leben bei ſeiner längeren Friſt mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verſpricht, es mir abzukürzen. Es fragt ſich nur noch, ob dieſes Princip der Selbſtliebe ein allgemeines Naturgeſetz werden könne. Da ſieht man aber bald, daß eine Natur, deren Geſetz es wäre, durch dieſelbe Empfindung, deren Beſtimmung es iſt, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben ſelbſt zu zerſtören, ihr ſelbſt widerſprechen und alſo nicht als Natur beſtehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgeſetz Statt finden könne, und folglich dem oberſten Princip gänzlich widerſtreite.

---

*) Man muß hier wohl merken, daß ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphyſik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, dieſe hier alſo nur als beliebig, (um meine Beiſpiele zu ordnen,) daſtehe. Uebrigens verſtehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verſtattet, und da habe ich nicht blos äußere, ſondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwiderläuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Abſicht einerlei iſt, ob man es mir einräumt oder nicht.

2) Ein Anderer ſieht ſich durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, ſieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht feſtiglich verſpricht, es zu einer beſtimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Luſt, ein ſolches Verſprechen zu thun; noch aber hat er ſoviel Gewalt, ſich zu fragen: iſt es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, ſich auf ſolche Art aus Noth zu helfen? Geſetzt, er beſchlöſſe es doch, ſo würde ſeine Maxime der Handlung ſo lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu ſein glaube, ſo will ich Geld borgen und verſprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geſchehen. Nun iſt dieſes Princip der Selbſtliebe oder der eigenen Zuträglichkeit mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt iſt die Frage: ob es recht ſei? Ich verwandle alſo die Zumuthung der Selbſtliebe in ein allgemeines Geſetz und richte die Frage ſo ein: wie es dann ſtehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Geſetz würde? Da ſehe ich nun ſogleich, daß ſie niemals als allgemeines Naturgeſetz gelten und mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen könne, ſondern ſich nothwendig widerſprechen müſſe. Denn die Allgemeinheit eines Geſetzes, daß Jeder, nachdem er in Noth zu ſein glaubt, verſprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorſatz, es nicht zu halten, würde das Verſprechen und den Zweck, den man damit haben mag, ſelbſt unmöglich machen, indem Niemand glauben würde, daß ihm was verſprochen ſei, ſondern über alle ſolche Aeußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde.

3) Ein Dritter findet in ſich ein Talent, welches vermittelſt einiger Cultur ihn zu einem in allerlei Abſicht brauchbaren Menſchen machen könnte. Er ſieht ſich aber in bequemen Umſtänden, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als ſich mit Erweiterung und Verbeſſerung ſeiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber: ob, außer der Uebereinſtimmung, die ſeine Maxime der Verwahrloſung ſeiner Naturgaben mit ſeinem Hange zur Ergötzlichkeit an ſich hat, ſie auch mit dem, was man Pflicht nennt übereinſtimme? Da ſieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem

ſolchen allgemeinen Geſetze immer noch beſtehen könne, obgleich der Menſch, (ſowie die Südſee-Einwohner,) ſein Talent roſten ließe und ſein Leben blos auf Müßiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, daß dieſes ein allgemeines Naturgeſetz werde oder als ein ſolches in uns durch Naturinſtinct gelegt ſei. Denn als ein vernünftiges Weſen will er nothwendig, daß alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil ſie ihm doch zu allerlei möglichen Abſichten dienlich und gegeben ſind.

Noch denkt ein Vierter, dem es wohl geht, indeſſen er ſieht, daß Andere mit großen Mühſeligkeiten zu kämpfen haben, (denen er auch wohl helfen könnte:) was gehts mich an? mag doch ein Jeder ſo glücklich ſein, als es der Himmel will oder er ſich ſelbſt machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden: nur zu ſeinem Wohlbefinden oder ſeinem Beiſtande in der Noth habe ich nicht Luſt etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine ſolche Denkungsart ein allgemeines Naturgeſetz würde, das menſchliche Geſchlecht gar wohl beſtehen, und ohne Zweifel noch beſſer, als wenn Jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen ſchwatzt, auch ſich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menſchen verkauft, oder ihm ſonſt Abbruch thut. Aber obgleich es möglich iſt, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgeſetz wohl beſtehen könnte; ſo iſt es doch unmöglich, zu **wollen**, daß ein ſolches Princip als Naturgeſetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieſes beſchlöſſe, würde ſich ſelbſt widerſtreiten, indem der Fälle ſich doch manche ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein ſolches aus ſeinem eigenen Willen entſprungenes Naturgeſetz ſich ſelbſt alle Hoffnung des Beiſtandes, den er ſich wünſcht, rauben würde.

Dieſes ſind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigſtens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Ableitung aus dem einigen angeführten Princip klar in die Augen fällt. Man muß **wollen können**, daß eine Maxime unſerer Handlung ein allgemeines Geſetz werde: dies iſt der Kanon der moraliſchen Beurtheilung derſelben überhaupt. Einige Handlungen ſind ſo beſchaffen, daß ihre Maxime ohne Widerſpruch nicht einmal als allgemeines Naturgeſetz gedacht werden kann; weit gefehlt, daß man noch wollen könne, es ſollte ein ſolches werden. Bei anderen iſt zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es iſt doch unmöglich, zu wollen, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgeſetzes erhoben werde, weil ein ſolcher Wille ſich ſelbſt widerſprechen würde. Man ſieht leicht: daß die erſtere der ſtrengen oder engeren (unnachlaßlichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienſtlichen) Pflicht widerſtreite, und ſo alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Object ihrer Handlung) betrifft, durch dieſe Beiſpiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Princip vollſtändig aufgeſtellt werden.

Wenn wir nun auf uns ſelbſt bei jeder Uebertretung einer Pflicht Acht haben, ſo finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es ſolle unſere Maxime ein allgemeines Geſetz werden, denn das iſt uns unmöglich, ſondern das Gegentheil derſelben ſoll vielmehr allgemein ein Geſetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns, oder (auch nur für dieſesmal) zum Vortheil unſerer Neigung davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir Alles aus einem und demſelben Geſichtspuncte, nämlich der Vernunft, erwögen, ſo würden wir einen Widerſpruch in unſerem eigenen Willen antreffen, nämlich daß ein gewiſſes Princip objectiv als allgemeines Geſetz nothwendig ſei und doch ſubjectiv nicht allgemein gelten, ſondern Ausnahmen verſtatten ſollte. Da wir aber einmal unſere Handlung aus dem Geſichtspuncte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann aber auch ebendieſelbe Handlung aus dem Geſichtspuncte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, ſo iſt wirklich hier kein Widerſpruch, wohl aber ein Widerſtand der Neigung gegen die Vorſchrift der Vernunft (antagonismus), wodurch die Allgemeinheit des Princips (universalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit (generalitas) verwandelt wird, dadurch das praktiſche Vernunftprincip mit der Maxime auf dem halben Wege zuſammenkommen ſoll. Ob nun dieſes gleich in unſerem eigenen unparteiiſch angeſtellten Urtheile nicht gerechtfertigt werden kann, ſo beweiſet es doch, daß wir die Gültigkeit des kategoriſchen Imperativs wirklich anerkennen und uns (mit aller Achtung für denſelben) nur einige, wie es uns ſcheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben ſo Viel alſo wenigſtens dargethan, daß, wenn Pflicht ein Begriff iſt, der Bedeutung und wirkliche Geſetzgebung für unſere Handlungen enthalten ſoll, dieſe nur in kategoriſchen Imperativen, keinesweges aber in hypothetiſchen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches ſchon viel iſt, den Inhalt des kategoriſchen Imperativs, der das Princip aller Pflicht, (wenn es überhaupt dergleichen gäbe,) enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche beſtimmt dargeſtellt. Noch ſind wir aber nicht ſo weit, a priori zu beweiſen, daß dergleichen Imperativ wirklich Statt finde, daß es ein praktiſches Geſetz gebe, welches ſchlechterdings und ohne alle Triebfedern für ſich gebietet, und daß die Befolgung dieſes Geſetzes Pflicht ſei.

Bei der Abſicht, dazu zu gelangen, iſt es von der äußerſten Wichtigkeit, ſich dieſes zur Warnung dienen zu laſſen, daß man es ſich ja nicht in den Sinn kommen laſſe, die Realität dieſes Princips aus der *beſonderen Eigenſchaft der menſchlichen Natur* ableiten zu wollen. Denn Pflicht ſoll praktiſch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung ſein; ſie muß alſo für alle vernünftige Weſen, (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann,) gelten und *allein darum* auch für allen menſchlichen Willen ein Geſetz ſein. Was dagegen aus der beſonderen Naturanlage der Menſchheit, was aus gewiſſen Gefühlen und Hange, ja ſogar, wo möglich, aus einer beſonderen Richtung, die der menſchlichen Vernunft eigen wäre und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Geſetz abgeben, ein ſubjectiv Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir *angewieſen* wären zu handeln, wenngleich aller unſer Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, ſogar, daß es um deſto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiſet, je weniger die ſubjectiven Urſachen dafür, je mehr ſie dagegen ſind, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Geſetz nur im Mindeſten zu ſchwächen und ſeiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier ſehen wir nun die Philoſophie in der That auf einen mißlichen Standpunct geſtellt, der feſt ſein ſoll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran geſtützt wird. Hier ſoll ſie ihre Lauterkeit beweiſen, als Selbſthalterin ihrer Geſetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormundſchaftliche Natur einflüſtert, die insgeſammt, ſie mögen immer beſſer ſein, als gar nichts, doch niemals Grundſätze abgeben können, die die Vernunft dictirt, und die durchaus völlig a priori ihren Quell und hiemit zugleich ihr gebietendes Anſehen haben müſſen: nichts von der Neigung des Menſchen, ſondern Alles von der Obergewalt des Geſetzes und der ſchuldigen Achtung für daſſelbe zu erwarten, oder den Menſchen widrigenfalls zur Selbſtverachtung und inneren Abſcheu zu verurtheilen.

Alles alſo, was empiriſch iſt, iſt als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, ſondern der Lauterkeit der Sitten ſelbſt höchſt nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines ſchlechterdings guten Willens eben darin beſteht, daß das Princip der Handlung von allen Einflüſſen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei ſei. Wider dieſe Nachläſſigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufſuchung des Princips unter empiriſchen Bewegurſachen und Geſetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen laſſen, indem die menſchliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf dieſem Polſter ausruht, und in dem Traume ſüßer Vorſpiegelungen, (die ſie doch ſtatt der Juno eine Wolke umarmen laſſen,) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verſchiedener Abſtammung zuſammengeflickten Baſtard unterſchiebt, der Allem ähnlich ſieht, was man daran ſehen will, nur der Tugend nicht, für den, der ſie einmal in ihrer wahren Geſtalt erblickt hat*).

Die Frage iſt alſo dieſe: iſt es ein nothwendiges Geſetz *für alle vernünftige Weſen*, ihre Handlungen jederzeit nach ſolchen Maximen zu beurtheilen, von denen ſie ſelbſt wollen können, daß ſie zu allgemeinen Geſetzen dienen ſollen? Wenn es ein ſolches iſt, ſo muß es (völlig a priori) ſchon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Weſens überhaupt verbunden ſein. Um aber dieſe Verknüpfung zu entdecken, muß man, ſo ſehr man ſich auch ſträubt, einen Schritt hinaus thun, nämlich zur Metaphyſik, obgleich in ein Gebiet derſelben, welches von dem der ſpeculativen Philoſophie unterſchieden iſt, nämlich in die Metaphyſik der Sitten. In einer praktiſchen Philoſophie, wo es uns nicht darum zu thun iſt, Gründe anzunehmen von dem, was *geſchieht*, ſondern Geſetze von dem, was *geſchehen ſoll*, ob es gleich niemals geſchieht, d. i. objectiv-praktiſche Geſetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Unterſuchung anzuſtellen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie das Vergnügen der bloſen Empfindung vom Geſchmacke, und ob dieſer von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterſchieden ſei; worauf Gefühl der Luſt und Unluſt beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus dieſen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen entſpringen; denn das gehört Alles zu einer empiriſchen Seelenlehre, welche den zweiten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man ſie als *Philoſophie der Natur* betrachtet, ſofern ſie auf *empiriſchen Geſetzen* gegründet iſt. Hier aber iſt vom objectiv-praktiſchen Geſetze die Rede, mithin von dem Verhältniſſe eines Willens zu ſich ſelbſt, ſofern er ſich blos durch Vernunft beſtimmt, da denn Alles, was aufs Empiriſche Beziehung hat, von ſelbſt wegfällt; weil, wenn die *Vernunft* für ſich *allein* das Verhalten beſtimmt, (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben unterſuchen wollen,) ſie dieſes nothwendig **a priori** thun muß.

---

*) Die Tugend in ihrer eigentlichen Geſtalt erblicken, iſt nichts Anderes, als die Sittlichkeit, von aller Beimiſchung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohns oder der Selbſtliebe entkleidet, darzuſtellen. Wie ſehr ſie alsdenn alles Uebrige, was den Neigungen reizend erſcheint, verdunkele, kann Jeder vermittelſt des mindeſten Verſuchs ſeiner nicht ganz für alle Abſtraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der *Vorſtellung gewiſſer Geſetze gemäß* ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen. Und ein ſolches Vermögen kann nur in vernünftigen Weſen anzutreffen ſein. Nun iſt das, was dem Willen zum objectiven Grunde ſeiner Selbſtbeſtimmung dient, der *Zweck*, und dieſer, wenn er durch bloſe Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Weſen gleich gelten. Was dagegen blos den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck iſt, heißt das *Mittel*. Der ſubjective Grund des Begehrens iſt die *Triebfeder*, der objective des Wollens der *Bewegungsgrund*; daher der Unterſchied zwiſchen ſubjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Weſen gelten. Praktiſche Principien ſind *formal*, wenn ſie von allen ſubjectiven Zwecken abſtrahiren; ſie ſind aber *material*, wenn ſie dieſe, mithin gewiſſe Triebfedern zum Grunde legen. Die Zwecke, die ſich ein vernünftiges Weſen als *Wirkungen* ſeiner Handlung nach Belieben vorſetzt (materiale Zwecke), ſind insgeſammt nur relativ; denn nur blos ihr Verhältniß auf ein beſonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects gibt ihnen den Werth, der daher keine allgemeinen, für alle vernünftige Weſen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. praktiſche Geſetze, an die Hand geben kann. Daher ſind alle dieſe relativen Zwecke nur der Grund von hypothetiſchen Imperativen.

Geſetzt aber, es gäbe etwas, *deſſen Daſein an ſich ſelbſt* einen abſoluten Werth hat, was, als *Zweck an ſich ſelbſt*, ein Grund beſtimmter Geſetze ſein könnte, ſo würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategoriſchen Imperativs d. i. praktiſchen Geſetzes liegen.

Nun ſage ich: der Menſch und überhaupt jedes vernünftige

Weſen, *eriſtirt* als Zweck an ſich ſelbſt, *nicht blos als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für dieſen oder jenen Willen, ſondern muß in allen ſeinen, ſowohl auf ſich ſelbſt, als auch auf andere vernünftige Weſen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden. Alle Gegenſtände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfniſſe nicht wären, ſo würde ihr Gegenſtand ohne Werth ſein. Die Neigungen ſelber aber, als Quellen der Bedürfniß, haben ſo wenig einen abſoluten Werth, um ſie ſelbſt zu wünſchen, daß vielmehr, gänzlich davon frei zu ſein, der allgemeine Wunſch eines jeden vernünftigen Weſens ſein muß. Alſo iſt der Werth aller durch unſere Handlung zu *erwerbenden* Gegenſtände jederzeit bedingt. Die Weſen, deren Daſein zwar nicht auf unſerem Willen, ſondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn ſie vernunftloſe Weſen ſind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Weſen *Perſonen* genannt werden, weil ihre Natur ſie ſchon als Zwecke an ſich ſelbſt d. i. als etwas, das nicht blos als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin ſofern alle Willkühr einſchränkt (und ein Gegenſtand der Achtung iſt). Dies ſind alſo nicht blos ſubjective Zwecke, deren Exiſtenz, als Wirkung unſerer Handlung, *für uns* einen Werth hat; ſondern *objective Zwecke*, d. i. Dinge, deren Daſein an ſich ſelbſt Zweck iſt, und zwar einen ſolchen, an deſſen Statt kein anderer Zweck geſetzt werden kann, dem ſie *blos* als Mittel zu Dienſten ſtehen ſollten, weil ohne dieſes überall gar nichts von *abſolutem Werthe* würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, ſo könnte für die Vernunft überall kein oberſtes praktiſches Princip angetroffen werden.

Wenn es denn alſo ein oberſtes praktiſches Princip, und in Anſehung des menſchlichen Willens, einen kategoriſchen Imperativ geben ſoll, ſo muß es ein ſolches ſein, das aus der Vorſtellung deſſen, was nothwendig für Jedermann Zweck iſt, weil es *Zweck an ſich ſelbſt* iſt, ein *objectives* Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktiſchen Geſetz dienen kann. Der Grund dieſes Princips iſt: *die vernünftige Natur exiſtirt als Zweck an ſich ſelbſt.* So ſtellt ſich nothwendig der Menſch ſein eigenes Daſein vor; ſofern iſt es alſo ein *ſubjectives* Princip menſchlicher Handlungen. So ſtellt ſich aber auch jedes andere vernünftige Weſen ſein Daſein, zufolge ebendeſſelben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor *); alſo iſt es zugleich ein *objectives* Princip, woraus, als einem oberſten praktiſchen Grunde, alle Geſetze des Willens müſſen abgeleitet werden können. Der praktiſche Imperativ wird alſo folgender ſein: *Handle ſo, daß du die Menſchheit, ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden Anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchſt.* Wir wollen ſehen, ob ſich dieſes bewerkſtelligen laſſe.

Um bei den vorigen Beiſpielen zu bleiben, ſo wird

Erſtlich, nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen ſich ſelbſt, derjenige, der mit Selbſtmorde umgeht, ſich fragen, ob ſeine Handlung mit der Idee der Menſchheit, *als Zwecks an ſich ſelbſt*, zuſammen beſtehen könne? Wenn er, um einem beſchwerlichen Zuſtande zu entfliehen, ſich ſelbſt zerſtört, ſo bedient er ſich einer Perſon, blos als *eines Mittels* zu Erhaltung eines erträglichen Zuſtandes bis zu Ende des Lebens. Der Menſch aber iſt keine Sache, mithin nicht etwas, das *blos* als Mittel gebraucht werden kann, ſondern muß bei allen ſeinen Handlungen jederzeit als Zweck an ſich ſelbſt betrachtet werden. Alſo kann ich über den Menſchen in meiner Perſon nichts disponiren, ihn zu verſtümmeln, zu verderben, oder zu tödten. (Die nähere Beſtimmung dieſes Grundſatzes zur Vermeidung alles Mißverſtandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben ausſetze, um mein Leben zu erhalten ꝛc., muß ich hier vorbeigehen; ſie gehört zur eigentlichen Moral.)

Zweitens, was die nothwendige oder ſchuldige Pflicht gegen Andere betrifft, ſo wird der, ſo ein lügenhaftes Verſprechen gegen

---

*) Dieſen Satz ſtelle ich hier als Poſtulat auf. Im letzten Abſchnitte wird man die Gründe dazu finden.

Andere zu thun im Sinne hat, ſofort einſehen, daß er ſich eines anderen Menſchen blos als **Mittels** bedienen will, ohne daß dieſer zugleich den Zweck in ſich enthalte. Denn der, den ich durch ein ſolches Verſprechen zu meinen Abſichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einſtimmen und alſo ſelbſt den Zweck dieſer Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieſer Widerſtreit gegen das Princip anderer Menſchen in die Augen, wenn man Beiſpiele von Angriffen auf Freiheit und Eigenthum Anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Uebertreter der Rechte der Menſchen ſich der Perſon Anderer blos als Mittel zu bedienen geſonnen ſei, ohne in Betracht zu ziehen, daß ſie, als vernünftige Weſen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als ſolche, die von ebenderſelben Handlung auch in ſich den Zweck müſſen enthalten können, geſchätzt werden ſollen *).

Drittens, in Anſehung der zufälligen (verdienſtlichen) Pflicht gegen ſich ſelbſt iſts nicht genug, daß die Handlung nicht der Menſchheit in unſerer Perſon, als Zweck an ſich ſelbſt, widerſtreite, ſie muß auch **dazu zuſammenſtimmen**. Nun ſind in der Menſchheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Anſehung der Menſchheit in unſerem Subject gehören; dieſe zu vernachläſſigen, würde allenfalls wohl mit der **Erhaltung** der Menſchheit, als Zwecks an ſich ſelbſt, aber nicht der **Beförderung** dieſes Zwecks beſtehen können.

Viertens, in Betreff der verdienſtlichen Pflicht gegen Andere, iſt der Naturzweck, den alle Menſchen haben, ihre eigene Glückſeligkeit. Nun würde zwar die Menſchheit beſtehen können, wenn

---

*) Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri etc. zur Richtſchnur oder Princip dienen könne. Denn es iſt, obzwar mit verſchiedenen Einſchränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Geſetz ſein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen ſich ſelbſt, nicht der Liebespflichten gegen Andere, (denn Mancher würde es gerne eingehen, daß Andere ihm nicht wohlthun ſollen, wenn er es nur überhoben ſein dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen,) endlich nicht der ſchuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus dieſem Grunde gegen ſeine ſtrafenden Richter argumentiren u. ſ. w.

Niemand zu des Anderen Glückſeligkeit etwas beitrüge, dabei aber ihr nichts vorſätzlich entzöge; allein es iſt dieſes doch nur eine negative und nicht poſitive Uebereinſtimmung zur *Menſchheit, als Zweck an ſich ſelbſt*, wenn Jedermann auch nicht die Zwecke Anderer, ſo viel an ihm iſt, zu befördern trachtete. Denn das Subject, welches Zweck an ſich ſelbſt iſt, deſſen Zwecke müſſen, wenn jene Vorſtellung bei mir *alle* Wirkung thun ſoll, auch, ſo viel möglich, *meine* Zwecke ſein.

Dieſes Princip der Menſchheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, *als Zwecks an ſich ſelbſt*, (welche die oberſte einſchränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menſchen iſt,) iſt nicht aus der Erfahrung entlehnt, erſtlich, wegen ſeiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Weſen überhaupt geht, worüber etwas zu beſtimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menſchheit nicht als Zweck des Menſchen (ſubjectiv) d. i. als Gegenſtand, den man ſich von ſelbſt wirklich zum Zwecke macht, ſondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Geſetz die oberſte einſchränkende Bedingung aller ſubjectiven Zwecke ausmachen ſoll, vorgeſtellt wird, mithin aus reiner Vernunft entſpringen muß. Es liegt nämlich der Grund aller praktiſchen Geſetzgebung *objectiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit, die ſie ein Geſetz (allenfalls Naturgeſetz) zu ſein fähig macht (nach dem erſten Princip), *ſubjectiv* aber im *Zwecke*; das Subject aller Zwecke aber iſt jedes vernünftige Weſen, als Zweck an ſich ſelbſt (nach dem zweiten Princip); hieraus folgt nun das dritte praktiſche Princip des Willens, als oberſte Bedingung der Zuſammenſtimmung deſſelben mit der allgemeinen praktiſchen Vernunft, die Idee *des Willens jedes vernünftigen Weſens als eines allgemein geſetzgebenden Willens*.

Alle Maximen werden nach dieſem Princip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Geſetzgebung des Willens nicht zuſammen beſtehen können. Der Wille wird alſo nicht lediglich dem Geſetze unterworfen, ſondern ſo unterworfen, daß er auch *als ſelbſt-*

geſetzgebend, und eben um deswillen allererſt dem Geſetze, (davon er ſelbſt ſich als Urheber betrachten kann,) unterworfen angeſehen werden muß.

Die Imperativen nach der vorigen Vorſtellungsart, nämlich der allgemein einer *Naturordnung* ähnlichen Geſetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen *Zwecksvorzuges* vernünftiger Weſen an ſich ſelbſt, ſchloſſen zwar von ihrem gebietenden Anſehen alle Beimiſchung irgend eines Intereſſe, als Triebfeder, aus, eben dadurch, daß ſie als kategoriſch vorgeſtellt wurden; ſie wurden aber nur als kategoriſch *angenommen*, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber praktiſche Sätze gäbe, die kategoriſch geböten, könnte für ſich nicht bewieſen werden, ſo wenig, wie es überhaupt in dieſem Abſchnitte auch hier noch nicht geſchehen kann; allein Eines hätte doch geſchehen können, nämlich: daß die Losſagung von allem Intereſſe beim Wollen aus Pflicht, als das ſpecifiſche Unterſcheidungszeichen des kategoriſchen vom hypothetiſchen Imperativ, in dem Imperativ ſelbſt, durch irgend eine Beſtimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieſes geſchieht in gegenwärtiger dritten Formel des Princips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Weſens, als *allgemeingeſetzgebenden Willens*.

Denn wenn wir einen ſolchen denken, ſo kann, obgleich ein Wille, *der unter Geſetzen ſteht*, noch vermittelſt eines Intereſſe an dieſes Geſetz gebunden ſein mag, dennoch ein Wille, der ſelbſt zu oberſt geſetzgebend iſt, unmöglich ſofern von irgend einem Intereſſe abhängen; denn ein ſolcher abhängender Wille würde ſelbſt noch eines anderen Geſetzes bedürfen, welches das Intereſſe ſeiner Selbſtliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Geſetz einſchränkte.

Alſo würde das *Princip* eines jeden menſchlichen Willens, *als eines durch alle ſeine Maximen allgemein geſetzgebenden Willens* *), wenn es ſonſt mit ihm nur ſeine Richtigkeit hätte, ſich zum kategoriſchen Imperativ darin gar wohl ſchicken, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Geſetzgebung willen, ſich auf kein Intereſſe gründet und alſo unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt ſein kann; oder noch beſſer, indem wir den Satz umkehren, wenn es einen kategoriſchen Imperativ gibt, (d. i. ein Geſetz für jeden Willen eines vernünftigen Weſens,) ſo kann er nur gebieten, Alles aus der Maxime ſeines Willens, als eines ſolchen zu thun, der zugleich ſich ſelbſt als allgemein geſetzgebend zum Gegenſtande haben könnte; denn alsdenn nur iſt das praktiſche Princip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Intereſſe zum Grunde haben kann.

---

*) Ich kann hier, Beiſpiele zur Erläuterung dieſes Princips anzuführen, überhoben ſein, denn die, ſo zuerſt den kategoriſchen Imperativ und ſeine Formel erläutern, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

Es iſt nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurückſehen, warum ſie insgeſammt haben fehlſchlagen müſſen. Man ſahe den Menſchen durch ſeine Pflicht an Geſetze gebunden, man ließ es ſich aber nicht einfallen, daß er nur ſeiner eigenen und dennoch allgemeinen Geſetzgebung unterworfen ſei, und daß er nur verbunden ſei, ſeinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein geſetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn wenn man ſich ihn nur als einem Geſetz, (welches es auch ſei,) unterworfen dachte: ſo mußte dieſes irgend ein Intereſſe als Reiz oder Zwang bei ſich führen, weil es nicht als Geſetz aus ſeinem Willen entſprang, ſondern dieſer geſetzmäßig von etwas Anderem genöthigt wurde, auf gewiſſe Weiſe zu handeln. Durch dieſe ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen oberſten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, ſondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewiſſen Intereſſe heraus. Dieſes mochte nun ein eigenes oder fremdes Intereſſe ſein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen, und konnte zum moraliſchen Gebote gar nicht taugen. Ich will alſo dieſen Grundſatz das Princip der **Autonomie** des Willens, im Gegenſatz mit jedem anderen, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Weſens, das ſich durch alle Maximen ſeines Willens als allgemein geſetzgebend betrachten muß, um aus dieſem Geſichtspuncte ſich ſelbſt und ſeine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden ſehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke.

Ich verſtehe aber unter einem Reiche die ſyſtematiſche Verbindung verſchiedener vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze. Weil nun Geſetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach beſtimmen, ſo wird, wenn man von dem perſönlichen Unterſchiede vernünftiger Weſen, ingleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abſtrahirt, ein Ganzes aller Zwecke, (ſowohl der vernünftigen Weſen als Zwecke an ſich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes ſich ſelbſt ſetzen mag,) in ſyſtematiſcher Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Principien möglich iſt.

Denn vernünftige Weſen ſtehen alle unter dem Geſetz, daß jedes derſelben ſich ſelbſt und alle anderen niemals blos als Mittel, ſondern jederzeit zugleich als Zweck an ſich ſelbſt behandeln ſolle. Hiedurch aber entſpringt eine ſyſtematiſche Verbindung vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche objective Geſetze d. i. ein Reich, welches, weil dieſe Geſetze eben die Beziehung dieſer Weſen aufeinander, als Zwecke und Mittel, zur Abſicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal!) heißen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Weſen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein geſetzgebend, aber auch dieſen Geſetzen ſelbſt unterworfen iſt. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als geſetzgebend keinem Willen eines anderen unterworfen iſt.

Das vernünftige Weſen muß ſich jederzeit als geſetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun ſein als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letzteren kann es aber nicht blos durch die Maxime ſeines Willens, ſondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Weſen, ohne Bedürfniß und Einſchränkung ſeines dem Willen adäquaten Vermögens iſt, behaupten.

Moralität beſteht alſo in der Beziehung aller Handlung auf die Geſetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich iſt. Die Geſetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Weſen ſelbſt angetroffen werden, und aus ſeinem Willen entſpringen können, deſſen Princip alſo iſt: keine Handlung nach einer anderen Maxime zu thun, als ſo, daß es auch mit ihr beſtehen könne, daß ſie ein allgemeines Geſetz ſei, und alſo nur ſo, daß der Wille durch ſeine Maxime ſich ſelbſt zugleich als allgemein geſetzgebend betrachten könne. Sind nun die Maximen mit dieſem objectiven Princip der vernünftigen Weſen, als allgemein geſetzgebend, nicht durch ihre Natur ſchon nothwendig einſtimmig, ſo heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip praktiſche Nöthigung d. i. Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maaße zu.

Die praktiſche Nothwendigkeit nach dieſem Princip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, ſondern blos auf dem Verhältniſſe vernünftiger Weſen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Weſens jederzeit zugleich als geſetzgebend betrachtet werden muß, weil es ſie ſonſt nicht als Zweck an ſich ſelbſt denken könnte. Die Vernunft bezieht alſo jede Maxime des Willens als allgemein geſetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen ſich ſelbſt, und dies zwar nicht um irgend eines anderen praktiſchen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, ſondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Weſens, das keinem Geſetze gehorcht, als dem, das es zugleich ſelbſt gibt.

Im Reiche der Zwecke hat Alles entweder einen **Preis**, oder eine **Würde**. Was einen Preis hat, an deſſen Stelle kann auch etwas Anderes, als Aequivalent, geſetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben iſt, mithin kein Aequivalent verſtattet, das hat eine Würde.

Was ſich auf die allgemeinen menſchlichen Neigungen und Bedürfniſſe bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfniß vorauszuſetzen, einem gewiſſen Geſchmacke d. i. einem

Wohlgefallen am bloſen zweckloſen Spiel unſerer Gemüthskräfte gemäß iſt, einen *Affectionspreis*; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an ſich ſelbſt ſein kann, hat nicht blos einen relativen Werth d. i. einen Preis, ſondern einen inneren Werth d. i. *Würde*.

Nun iſt Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Weſen Zweck an ſich ſelbſt ſein kann; weil nur durch ſie es möglich iſt, ein geſetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu ſein. Alſo iſt die Sittlichkeit und die Menſchheit, ſofern ſie derſelben fähig iſt, dasjenige, was allein Würde hat. Geſchicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreis; dagegen Treue im Verſprechen, Wohlwollen aus Grundſätzen, (nicht aus Inſtinct,) haben einen inneren Werth. Die Natur ſowohl, als Kunſt enthalten nichts, was ſie, in Ermangelung derſelben, an ihre Stelle ſetzen könnten; denn ihr Werth beſteht nicht in den Wirkungen, die daraus entſpringen, im Vortheil und Nutzen, den ſie ſchaffen, ſondern in den Geſinnungen d. i. den Maximen des Willens, die ſich auf dieſe Art in Handlungen zu offenbaren bereit ſind, obgleich auch der Erfolg ſie nicht begünſtigte. Dieſe Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer ſubjectiven Dispoſition oder Geſchmack, ſie mit unmittelbarer Gunſt und Wohlgefallen anzuſehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieſelbe; ſie ſtellen den Willen, der ſie ausübt, als Gegenſtand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts, als Vernunft gefordert wird, um ſie dem Willen *aufzuerlegen*, nicht von ihm zu *erſchmeicheln*, welches Letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerſpruch wäre. Dieſe Schätzung gibt alſo den Werth einer ſolchen Denkungsart als Würde zu erkennen, und ſetzt ſie über allen Preis unendlich weg, mit dem ſie gar nicht in Anſchlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne ſich gleichſam an der Heiligkeit derſelben zu vergreifen.

Und was iſt es denn nun, was die ſittlich gute Geſinnung oder die Tugend berechtigt, ſo hohe Anſprüche zu machen? Es iſt nichts Geringeres, als der Antheil, den ſie dem vernünftigen Weſen *an der allgemeinen Geſetzgebung* verſchafft, und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch ſeine eigene Natur ſchon beſtimmt war, als Zweck an ſich ſelbſt und eben darum als geſetzgebend im Reiche der Zwecke, in Anſehung aller Naturgeſetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es ſelbſt gibt, und nach welchen ſeine Maximen zu einer allgemeinen Geſetzgebung, (der er ſich zugleich ſelbſt unterwirft,) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth, als den, welchen ihm das Geſetz beſtimmt. Die Geſetzgebung ſelbſt aber, die allen Werth beſtimmt, muß eben darum eine Würde d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Weſen über ſie anzuſtellen hat. *Autonomie* iſt alſo der Grund der Würde der menſchlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzuſtellen, ſind aber im Grunde nur ſo viele Formeln ebendeſſelben Geſetzes, deren die eine die anderen zwei von ſelbſt in ſich vereinigt. Indeſſen iſt doch eine Verſchiedenheit in ihnen, die zwar eher ſubjectiv, als objectiv-praktiſch iſt, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anſchauung (nach einer gewiſſen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich

1) eine *Form*, welche in der Allgemeinheit beſteht, und da iſt die Formel des ſittlichen Imperativs ſo ausgedrückt: daß die Maximen ſo müſſen gewählt werden, als ob ſie wie allgemeine Naturgeſetze gelten ſollten;

2) eine *Maxime*, nämlich einen Zweck, und da ſagt die Formel: daß das vernünftige Weſen, als Zweck ſeiner Natur nach, mithin als Zweck an ſich ſelbſt, jeder Maxime zur einſchränkenden Bedingung aller blos relativen und willkührlichen Zwecke dienen müſſe;

3) eine *vollſtändige Beſtimmung* aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen aus eigener Geſetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur*),

---

*) Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort iſt das Reich

zuſammenſtimmen ſollen. Der Fortgang geſchieht hier, wie durch die Kategorien der **Einheit** der Form des Willens (der Allgemeinheit deſſelben), der **Vielheit** der Materie (der Objecte d. i. der Zwecke), und der **Allheit** oder Totalität des Syſtems derſelben. Man thut aber beſſer, wenn man in der ſittlichen **Beurtheilung** immer nach der ſtrengen Methode verfährt und die allgemeine Formel des kategoriſchen Imperativs zum Grunde legt: **handle nach der Maxime, die ſich ſelbſt zugleich zum allgemeinen Geſetze machen kann.** Will man aber dem ſittlichen Geſetze zugleich **Eingang** verſchaffen, ſo iſt ſehr nützlich, ein und ebendieſelbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen und ſie dadurch, ſo viel ſich thun läßt, der Anſchauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der **Wille iſt ſchlechterdings gut**, der nicht böſe ſein, mithin deſſen Maxime, wenn ſie zu einem allgemeinen Geſetze gemacht wird, ſich ſelbſt niemals widerſtreiten kann. Dieſes Princip iſt alſo auch ſein oberſtes Geſetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Geſetzes du zugleich wollen kannſt; dieſes iſt die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit ſich ſelbſt im Widerſtreite ſein kann, und ein ſolcher Imperativ iſt kategoriſch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Geſetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daſeins der Dinge nach allgemeinen Geſetzen, die das Formale der Natur überhaupt iſt, Analogie hat, ſo kann der kategoriſche Imperativ auch ſo ausgedrückt werden: **Handle nach Maximen, die ſich ſelbſt zugleich als allgemeine Naturgeſetze zum Gegenſtand haben können.** So iſt alſo die Formel eines ſchlechterdings guten Willens beſchaffen.

Die vernünftige Natur nimmt ſich dadurch vor den übrigen

---

der Zwecke eine theoretiſche Idee, zu Erklärung deſſen, was da iſt. Hier iſt es eine praktiſche Idee, um das, was nicht da iſt, aber durch unſer Thun und Laſſen wirklich werden kann, und zwar eben dieſer Idee gemäß, zu Stande zu bringen.

aus, daß ſie ihr ſelbſt einen Zweck ſetzt. Dieſer würde die Materie eines jeden guten Willens ſein. Da aber in der Idee eines ohne einſchränkende Bedingung (der Erreichung dieſes oder jenes Zwecks) ſchlechterdings guten Willen durchaus von allem zu *bewirkenden* Zwecke abſtrahirt werden muß, (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde,) ſo wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, *ſondern ſelbſtſtändiger* Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müſſen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der alſo niemals blos als Mittel, ſondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geſchätzt werden muß. Dieſer kann nun nichts Anderes, als das Subject aller möglichen Zwecke ſelbſt ſein, weil dieſes zugleich das Subject eines möglichen ſchlechterdings guten Willens iſt; denn dieſer kann, ohne Widerſpruch, keinem anderen Gegenſtande nachgeſetzt werden. Das Princip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Weſen (auf dich ſelbſt und Andere) ſo, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an ſich ſelbſt gelte, iſt demnach mit dem Grundſatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Weſen zugleich in ſich enthält, im Grunde einerlei. Denn daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Geſetzes für jedes Subject einſchränken ſoll, ſagt eben ſo viel, als: das Subject der Zwecke d. i. das vernünftige Weſen ſelbſt muß niemals blos als Mittel, ſondern als oberſte einſchränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unſtreitig: daß jedes vernünftige Weſen, als Zweck an ſich ſelbſt, ſich in Anſehung aller Geſetze, denen es nur immer unterworfen ſein mag, zugleich als allgemein geſetzgebend müſſe anſehen können, weil eben dieſe Schicklichkeit ſeiner Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung es als Zweck an ſich ſelbſt auszeichnet, imgleichen, daß dieſes ſeine Würde (Prärogativ) vor allen bloſen Naturweſen es mit ſich bringe, ſeine Maximen jederzeit aus dem Geſichtspuncte ſeiner ſelbſt, zugleich aber auch jedes anderen vernünftigen, als geſetzgebenden, Weſens, (die darum auch Perſonen heißen,) nehmen zu müſſen. Nun iſt auf ſolche Weiſe eine Welt vernünftiger Weſen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Geſetzgebung aller Perſonen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Weſen ſo handeln, als ob es durch ſeine Maximen jederzeit ein geſetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Princip dieſer Maximen iſt: handle ſo, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Geſetze (aller vernünftigen Weſen) dienen ſollte. Ein Reich der Zwecke iſt alſo nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen d. i. ſich ſelbſt auferlegten Regeln, dieſe nur nach Geſetzen äußerlich genöthigter wirkenden Urſachen. Dem unerachtet gibt man doch auch dem Naturganzen, ob es ſchon als Maſchine angeſehen wird, dennoch, ſofern es auf vernünftige Weſen, als ſeine Zwecke, Beziehung hat, aus dieſem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein ſolches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategoriſche Imperativ allen vernünftigen Weſen vorſchreibt, wirklich zu Stande kommen, *wenn ſie allgemein befolgt würden*. Allein obgleich das vernünftige Weſen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich dieſe Maxime ſelbſt pünctlich befolgte, darum jedes andere ebenderſelben treu ſein würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäßige Anordnung deſſelben, mit ihm, als einem ſchicklichen Gliede, zu einem durch ihn ſelbſt möglichen Reiche der Zwecke zuſammenſtimmen d. i. ſeine Erwartung der Glückſeligkeit begünſtigen werde; ſo bleibt doch jenes Geſetz: handle nach Maximen eines allgemein geſetzgebenden Gliedes zu einem blos möglichen Reiche der Zwecke, in ſeiner vollen Kraft, weil es kategoriſch gebietend iſt. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß blos die Würde der Menſchheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloſe Idee dennoch zur unnachlaßlichen Vorſchrift des Willens dienen ſollte, und daß gerade in dieſer Unabhängigkeit der Maxime von allen ſolchen Triebfedern die Erhabenheit derſelben beſtehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein geſetzgebendes

Glied im Reiche der Zwecke zu ſein; denn ſonſt würde es nur als dem Naturgeſetze ſeiner Bedürfniß unterworfen vorgeſtellt werden müſſen. Obgleich auch das Naturreich ſowohl, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloſe Idee bliebe, ſondern wahre Realität erhielte, ſo würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer ſtarken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres inneren Werths zu Statten kommen; denn dieſem ungeachtet müßte doch ſelbſt dieſer alleinige unumſchränkte Geſetzgeber immer ſo vorgeſtellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Weſen nur nach ihrem uneigennützigen, blos aus jener Idee ihnen ſelbſt vorgeſchriebenen Verhalten beurtheilte. Das Weſen der Dinge ändert ſich durch ihre äußeren Verhältniſſe nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den abſoluten Werth des Menſchen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch ſei, ſelbſt vom höchſten Weſen beurtheilt werden. Moralität iſt alſo das Verhältniß der Handlungen zur Autonomie des Willens, das iſt, zur möglichen allgemeinen Geſetzgebung durch die Maximen deſſelben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zuſammen beſtehen kann, iſt erlaubt; die nicht damit ſtimmt, iſt unerlaubt. Der Wille, deſſen Maximen nothwendig mit den Geſetzen der Autonomie zuſammenſtimmen, iſt ein heiliger, ſchlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht ſchlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moraliſche Nöthigung) iſt Verbindlichkeit. Dieſe kann alſo auf ein heiliges Weſen nicht gezogen werden. Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.

Man kann aus dem kurz Vorhergehenden ſich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Geſetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewiſſe Erhabenheit und Würde an derjenigen Perſon vorſtellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn ſofern iſt zwar keine Erhabenheit an ihr, als ſie dem moraliſchen Geſetze unterworfen iſt, wohl aber, ſofern ſie in Anſehung ebendeſſelben zugleich geſetzgebend und nur darum ihm untergeordnet iſt. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, ſondern lediglich Achtung fürs Geſetz diejenige Triebfeder ſei, die der Handlung einen moraliſchen Werth geben kann. Unſer eigener Wille, ſofern er nur unter der Bedingung einer durch ſeine Maximen möglichen allgemeinen Geſetzgebung handeln würde, dieſer uns mögliche Wille, in der Idee, iſt der eigentliche Gegenſtand der Achtung, und die Würde der Menſchheit beſteht eben in dieſer Fähigkeit, allgemein geſetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieſer Geſetzgebung zugleich ſelbſt unterworfen zu ſein.

Die Autonomie des Willens,

als oberſtes Princip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens iſt die Beſchaffenheit des Willens, dadurch derſelbe ihm ſelbſt (unabhängig von aller Beſchaffenheit der Gegenſtände des Wollens) ein Geſetz iſt. Das Princip der Autonomie iſt alſo: nicht anders zu wählen, als ſo, daß die Maximen ſeiner Wahl in demſelben Wollen zugleich als allgemeines Geſetz mit begriffen ſeien. Daß dieſe praktiſche Regel ein Imperativ ſei, d. i. der Wille jedes vernünftigen Weſens an ſie als Bedingung nothwendig gebunden ſei, kann durch bloſe Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewieſen werden, weil es ein ſynthetiſcher Satz iſt; man müßte über die Erkenntniß der Objecte und zu einer Kritik des Subjects d. i. der reinen praktiſchen Vernunft hinausgehen; denn völlig a priori muß dieſer ſynthetiſche Satz, der apodiktiſch gebietet, erkannt werden können; dieſes Geſchäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abſchnitt. Allein, daß gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral ſei, läßt ſich durch bloſe Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet ſich, daß ihr Princip ein kategoriſcher Imperativ ſein müſſe, dieſer aber nichts mehr oder weniger, als gerade dieſe Autonomie gebiete.

Die Heteronomie des Willens, als der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend *worin anders*, als in der Tauglichkeit ſeiner Maximen zu ſeiner eigenen allgemeinen Geſetzgebung, mithin, wenn er, indem er über ſich ſelbſt hinausgeht, in der Beſchaffenheit irgend eines ſeiner Objecte das Geſetz ſucht, das ihn beſtimmen ſoll, ſo kommt jederzeit *Heteronomie* heraus. Der Wille gibt alsdenn ſich nicht ſelbſt, ſondern das Object durch ſein Verhältniß zum Willen gibt dieſem das Geſetz. Dies Verhältniß, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorſtellungen der Vernunft, läßt nur hypothetiſche Imperativen möglich werden: ich ſoll etwas thun darum, *weil ich etwas Anderes will*. Dagegen ſagt der moraliſche, mithin kategoriſche Imperativ: ich ſoll ſo oder ſo handeln, ob ich gleich nichts Anderes wollte. Z. E. jener ſagt: ich ſoll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieſer aber: ich ſoll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeſte Schande zuzöge. Der letztere muß alſo von allem Gegenſtande ſofern abſtrahiren, daß dieſer gar keinen *Einfluß* auf den Willen habe, damit praktiſche Vernunft (Wille) nicht fremdes Intereſſe blos adminiſtrire, ſondern blos ihr eigenes gebietendes Anſehen, als oberſte Geſetzgebung, beweiſe. So ſoll ich z. B. fremde Glückſeligkeit zu befördern ſuchen, nicht als wenn mir an deren Exiſtenz was gelegen wäre, (es ſei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft,) ſondern blos deswegen, weil die Maxime, die ſie ausſchließt, nicht in einem und demſelben Wollen, als allgemeinem Geſetz, begriffen werden kann.

Eintheilung

aller möglichen Principien der Sittlichkeit

aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menſchliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, ſo lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege verſucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Principien, die man aus dieſem Geſichtspuncte nehmen mag, ſind entweder *empiriſch* oder *rational*. Die **erſteren**, aus dem Princip der *Glückſeligkeit*, ſind aufs phyſiſche oder moraliſche Gefühl, die **zweiten**, aus dem Princip der *Vollkommenheit*, entweder auf den Vernunftbegriff derſelben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer ſelbſtſtändigen Vollkommenheit (den Willen Gottes), als beſtimmende Urſache unſeres Willens, gebaut.

Empiriſche Principien taugen überall nicht dazu, um moraliſche Geſetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der ſie für alle vernünftige Weſen ohne Unterſchied gelten ſollen, die unbedingte praktiſche Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derſelben von der *beſonderen Einrichtung der menſchlichen Natur*, oder den zufälligen Umſtänden hergenommen wird, darin ſie geſetzt iſt. Doch iſt das Princip der *eigenen Glückſeligkeit* am Meiſten verwerflich, nicht blos deswegen, weil es falſch iſt und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden ſich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerſpricht, auch nicht blos, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was Anderes iſt, einen glücklichen, als einen guten Menſchen, und dieſen klug und auf ſeinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen; ſondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die ſie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem ſie die Bewegurſachen zur Tugend mit denen zum Laſter in eine Klaſſe ſtellen und nur den Calcul beſſer ziehen lehren, den ſpecifiſchen Unterſchied beider aber ganz und gar auslöſchen; dagegen das moraliſche Gefühl, dieſer vermeintliche beſondere Sinn*), (ſo ſeicht auch die Berufung auf ſelbigen iſt, indem diejenigen, die nicht denken können, ſelbſt in dem, was blos auf allgemeine Geſetze ankommt, ſich durchs Fühlen auszuhelfen glauben, ſo wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterſchieden ſind, einen gleichen Maaßſtab des Guten und Böſen abgeben, auch einer durch ſein Gefühl für Andere gar nicht gültig urtheilen kann,) dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, daß er der Tugend die Ehre beweiſt, das Wohlgefallen und die Hochſchätzung für ſie ihr unmittelbar zuzuſchreiben, und ihr nicht gleichſam ins Geſicht ſagt, daß es nicht ihre Schönheit, ſondern nur der Vortheil ſei, der uns an ſie knüpfe.

---

*) Ich rechne das Princip des moraliſchen Gefühls zu dem der Glückſeligkeit, weil ein jedes empiriſches Intereſſe durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Abſicht auf Vortheile, oder in Rückſicht auf dieſelbe geſchehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden ver-

Unter den rationalen oder Vernunftgründen der Sittlichkeit iſt doch der ontologiſche Begriff der Vollkommenheit, (ſo leer, ſo unbeſtimmt, mithin unbrauchbar er auch iſt, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns ſchickliche größte Summe auszufinden, ſo ſehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede iſt, ſpecifiſch von jeder anderen zu unterſcheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, ſich im Zirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären ſoll, ingeheim vorauszuſetzen, nicht vermeiden kann,) dennoch beſſer, als der theologiſche Begriff, ſie von einem göttlichen allervollkommenſten Willen abzuleiten, nicht blos deswegen, weil wir ſeine Vollkommenheit doch nicht anſchauen, ſondern ſie von unſeren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmſte iſt, allein ableiten können, ſondern weil, wenn wir dieſes nicht thun, (wie es denn, wenn es geſchähe, ein grober Zirkel im Erklären ſein würde,) der uns noch übrige Begriff ſeines Willens aus den Eigenſchaften der Ehr- und Herrſchbegierde, mit den furchtbaren Vorſtellungen der Macht und des Nacheifers verbunden, zu einem Syſtem der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengeſetzt wäre, die Grundlagen machen müßte.

Wenn ich aber zwiſchen dem Begriff des moraliſchen Sinnes

ſpricht. Imgleichen muß man das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückſeligkeit, mit Hutcheſon, zu demſelben von ihm angenommenen moraliſchen Sinne zählen.

und dem der Vollkommenheit überhaupt, (die beide der Sittlichkeit wenigſtens nicht Abbruch thun, ob ſie gleich dazu gar nichts taugen, ſie als Grundlagen zu unterſtützen,) wählen müßte; ſo würde ich mich für den letzteren beſtimmen, weil, da er wenigſtens die Entſcheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entſcheidet, dennoch die unbeſtimmte Idee (eines an ſich guten Willens) zur näheren Beſtimmung unverfälſcht aufbehält.

Uebrigens glaube ich einer weitläuftigen Widerlegung aller dieſer Lehrbegriffe überhoben ſein zu können. Sie iſt ſo leicht, ſie iſt von denen ſelbſt, deren Amt es erfordert, ſich doch für eine dieſer Theorien zu erklären, (weil Zuhörer den Aufſchub des Urtheils nicht wohl leiden mögen,) ſelbſt vermuthlich ſo wohl eingeſehen, daß dadurch nur überflüſſige Arbeit geſchehen würde. Was uns aber hier mehr intereſſirt, iſt, zu wiſſen: daß dieſe Principien überall nichts, als Heteronomie des Willens zum erſten Grunde der Sittlichkeit aufſtellen, und eben darum nothwendig ihres Zwecks verfehlen müſſen.

Allenthalben, wo ein Object des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um dieſem die Regel vorzuſchreiben, die ihn beſtimme, da iſt die Regel nichts, als Heteronomie; der Imperativ iſt bedingt, nämlich: *wenn* oder *weil* man dieſes Object will, ſoll man ſo oder ſo handeln; mithin kann er niemals moraliſch d. i. kategoriſch gebieten. Er mag nun das Object vermittelſt der Neigung, wie beim Princip der eigenen Glückſeligkeit, oder vermittelſt der auf Gegenſtände unſeres möglichen Willens überhaupt gerichteten Vernunft, im Princip der Vollkommenheit, den Willen beſtimmen, ſo beſtimmt ſich der Wille niemals *unmittelbar* ſelbſt durch die Vorſtellung der Handlung, ſondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgeſehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; **ich ſoll etwas thun, darum, weil ich etwas Anderes will**, und hier muß noch ein anderes Geſetz in meinem Subject zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieſes Andere nothwendig will, welches Geſetz wiederum eines Imperativs bedarf, der dieſe Maxime einſchränke. Denn weil der Antrieb, den die Vorſtellung eines durch unſere Kräfte möglichen Objects nach der Naturbeſchaffenheit des Subjects auf ſeinen Willen ausüben ſoll, zur Natur des Subjects gehört, es ſei der Sinnlichkeit, (der Neigung und des Geſchmacks,) oder des Verſtandes und der Vernunft, die nach der beſonderen Einrichtung ihrer Natur an einem Objecte ſich mit Wohlgefallen üben, ſo gäbe eigentlich die Natur das Geſetz, welches, als ein ſolches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewieſen werden muß, mithin an ſich zufällig iſt und zur apodiktiſchen praktiſchen Regel, dergleichen die moraliſche ſein muß, dadurch untauglich wird, ſondern es iſt immer nur Heteronomie des Willens, der Wille gibt ſich nicht ſelbſt, ſondern ein fremder Antrieb gibt ihm, vermittelſt einer auf die Empfänglichkeit deſſelben geſtimmten Natur des Subjects, das Geſetz.

Der ſchlechterdings gute Wille, deſſen Princip ein kategoriſcher Imperativ ſein muß, wird alſo, in Anſehung aller Objecte unbeſtimmt, blos die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie; d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, ſich ſelbſt zum allgemeinen Geſetze zu machen, iſt ſelbſt das alleinige Geſetz, das ſich der Wille eines jeden vernünftigen Weſens ſelbſt auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Intereſſe deſſelben als Grund unterzulegen.

Wie ein ſolcher ſynthetiſcher praktiſcher Satz **a priori** möglich und warum er nothwendig ſei, iſt eine Aufgabe, deren Auflöſung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphyſik der Sitten liegt, auch haben wir ſeine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben, einen Beweis derſelben in unſerer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demſelben unvermeidlicher Weiſe anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer alſo Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimäriſche Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip derſelben zugleich einräumen. Dieſer Abſchnitt war alſo, eben ſo, wie der erſte, blos analytiſch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngeſpinſt ſei, welches alsdenn folgt, wenn der kategoriſche Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr und als ein Princip a priori ſchlechterdings nothwendig iſt, erfordert einen möglichen ſynthetiſchen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieſes Vernunftvermögens ſelbſt voranzuſchicken, von welcher wir in dem letzten Abſchnitte die zu unſerer Abſicht hinlänglichen Hauptzüge darzuſtellen haben.

Dritter Abſchnitt.

Uebergang von der Metaphyſik der Sitten zur Kritik der reinen praktiſchen Vernunft.

Der Begriff der Freiheit iſt der Schlüſſel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der *Wille* iſt eine Art von Cauſalität lebender Weſen, ſofern ſie vernünftig ſind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenſchaft dieſer Cauſalität ſein, da ſie unabhängig von fremden ſie *beſtimmenden* Urſachen wirkend ſein kann; ſo wie *Naturnothwendigkeit* die Eigenſchaft der Cauſalität aller vernunftloſen Weſen, durch den Einfluß fremder Urſachen zur Thätigkeit beſtimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit iſt *negativ*, und daher, um ihr Weſen einzuſehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein *poſitiver* Begriff derſelben, der deſto reichhaltiger und fruchtbarer iſt. Da der Begriff einer Cauſalität den von *Geſetzen* bei ſich führt, nach welchen durch etwas, was wir Urſache nennen, etwas Anderes, nämlich die Folge, geſetzt werden muß; ſo iſt die Freiheit, ob ſie zwar nicht eine Eigenſchaft des Willens nach Naturgeſetzen iſt, darum doch nicht gar geſetzlos, ſondern muß vielmehr eine Cauſalität nach unwandelbaren Geſetzen, aber von beſonderer Art, ſein; denn ſonſt wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Urſachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Geſetze möglich, daß etwas Anderes die wirkende Urſache zur Cauſalität beſtimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens ſonſt ſein, als Autonomie d. i. die Eigenſchaft des Willens, ſich ſelbſt ein Geſetz zu ſein? Der Satz aber: der Wille iſt in allen Handlungen ſich ſelbſt ein Geſetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die ſich ſelbſt auch als ein allgemeines Geſetz zum Gegenſtande haben kann. Dies iſt aber gerade die Formel des kategoriſchen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit; alſo iſt ein freier Wille und ein Wille unter ſittlichen Geſetzen einerlei.

Wenn alſo Freiheit des Willens vorausgeſetzt wird, ſo folgt die Sittlichkeit ſammt ihrem Princip daraus, durch bloſe Zergliederung ihres Begriffs. Indeſſen iſt das Letztere doch immer ein ſynthetiſcher Satz: ein ſchlechterdings guter Wille iſt derjenige, deſſen Maxime jederzeit ſich ſelbſt, als allgemeines Geſetz betrachtet, in ſich enthalten kann; denn durch Zergliederung des Begriffs von einem ſchlechthin guten Willen kann jene Eigenſchaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche ſynthetiſche Sätze ſind aber nur dadurch möglich, daß beide Erkenntniſſe durch die Verknüpfung mit einem Dritten, darin ſie beiderſeits anzutreffen ſind, unter einander verbunden werden. Der *poſitive* Begriff der Freiheit ſchafft dieſes Dritte, welches nicht, wie bei den phyſiſchen Urſachen, die Natur der Sinnenwelt ſein kann, (in deren Begriff die Begriffe von etwas, als Urſache, in Verhältniß auf *etwas Anderes*, als Wirkung, zuſammenkommen.) Was dieſes Dritte ſei, worauf uns die Freiheit weiſet, und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt ſich hier ſofort noch nicht anzeigen, und die Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktiſchen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategoriſchen Imperativs begreiflich machen, ſondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freiheit muß als Eigenſchaft des Willens aller vernünftigen Weſen vorausgeſetzt werden.

Es iſt nicht genug, daß wir unſerem Willen, es ſei aus welchem Grunde, Freiheit zuſchreiben, wenn wir nicht ebendieſelbe auch allen vernünftigen Weſen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns blos als für *vernünftige Weſen* zum Geſetze dient, ſo muß ſie auch für alle vernünftige Weſen gelten, und da ſie lediglich aus der Eigenſchaft der Freiheit abgeleitet werden muß, ſo muß auch Freiheit als Eigenſchaft des Willens aller vernünftigen Weſen bewieſen werden, und es iſt nicht genug, ſie aus gewiſſen vermeintlichen Erfahrungen von der menſchlichen Natur darzuthun, (wiewohl dieſes auch ſchlechterdings unmöglich iſt und lediglich a priori dargethan werden kann,) ſondern man muß ſie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Weſen überhaupt [gehörig] beweiſen. Ich ſage nun: ein jedes Weſen, das nicht anders, als unter der Idee der Freiheit handeln kann, iſt eben darum, in praktiſcher Rückſicht, wirklich frei, d. i. es gelten für daſſelbe alle Geſetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden ſind, ebenſo, als ob ſein Wille auch an ſich ſelbſt, und in der theoretiſchen Philoſophie gültig, für frei erklärt würde *). Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Weſen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müſſen, unter der es allein handle. Denn in einem ſolchen Weſen denken wir uns eine Vernunft, die praktiſch iſt, d. i. Cauſalität in Anſehung ihrer Objecte hat. Nun kann man ſich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtſein in Anſehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdenn würde das Subject nicht ſeiner Vernunft, ſondern einem Antriebe die Beſtimmung der Urtheilskraft zuſchreiben. Sie muß ſich ſelbſt als Urheberin ihrer Principien anſehen, unabhängig von fremden Einflüſſen, folglich muß ſie als praktiſche Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Weſens von ihr ſelbſt als frei angeſehen werden; d. i. der Wille

---

*) Dieſen Weg, die Freiheit nur, als von vernünftigen Weſen bei ihren Handlungen blos in der Idee zum Grunde gelegt, zu unſerer Abſicht hinreichend anzunehmen, ſchlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretiſchen Abſicht zu beweiſen. Denn wenn dieſes Letztere auch unausgemacht gelaſſen wird, ſo gelten doch dieſelben Geſetze für ein Weſen, das nicht anders, als unter der Idee ſeiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Weſen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier alſo von der Laſt befreien, die die Theorie drückt.

deſſelben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille ſein, und muß alſo in praktiſcher Abſicht allen vernünftigen Weſen beigelegt werden.

Von dem Intereſſe,

welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den beſtimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; dieſe aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns ſelbſt und in der menſchlichen Natur beweiſen; wir ſahen nur, daß wir ſie vorausſetzen müſſen, wenn wir uns ein Weſen als vernünftig und mit Bewußtſein ſeiner Cauſalität in Anſehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt uns denken wollen, und ſo finden wir, daß wir aus ebendemſelben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Weſen dieſe Eigenſchaft, ſich unter der Idee ſeiner Freiheit zum Handeln zu beſtimmen, beilegen müſſen.

Es floß aber aus der Vorausſetzung dieſer Idee auch das Bewußtſein eines Geſetzes zu handeln: daß die ſubjectiven Grundſätze der Handlungen d. i. Maximen jederzeit ſo genommen werden müſſen, daß ſie auch objectiv d. i. allgemein als Grundſätze gelten, mithin zu unſerer eigenen allgemeinen Geſetzgebung dienen können. Warum aber ſoll ich mich denn dieſem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Weſen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Weſen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Intereſſe treibt, denn das würde keinen kategoriſchen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran nothwendig ein Intereſſe nehmen, und einſehen, wie das zugeht; denn dieſes Sollen iſt eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Weſen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hinderniſſe praktiſch wäre; für Weſen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, afficirt werden, bei denen es nicht immer geſchieht, was die Vernunft für ſich allein thun würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die ſubjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterſchieden.

Es ſcheint alſo, als ſetzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moraliſche Geſetz, nämlich das Princip der Autonomie des Willens ſelbſt, nur voraus, und könnten ſeine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für ſich beweiſen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigſtens das ächte Princip genauer, als wohl ſonſt geſchehen, beſtimmt hätten, in Anſehung ſeiner Gültigkeit aber und der praktiſchen Nothwendigkeit, ſich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte: warum denn die Allgemeingültigkeit unſerer Maxime, als eines Geſetzes, die einſchränkende Bedingung unſerer Handlungen ſein müſſe, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieſer Art zu handeln beilegen, der ſo groß ſein ſoll, daß es überall kein höheres Intereſſe geben kann, und wie es zugehe, daß der Menſch dadurch allein ſeinen perſönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zuſtandes für nichts zu halten ſei? keine genugthuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, daß wir an einer perſönlichen Beſchaffenheit ein Intereſſe nehmen können, die gar kein Intereſſe des Zuſtandes bei ſich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren theilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austheilung deſſelben bewirken ſollte, d. i. daß die bloſe Würdigkeit, glücklich zu ſein, auch ohne den Bewegungsgrund, dieſer Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, für ſich intereſſiren könne; aber dieſes Urtheil iſt in der That nur die Wirkung von der ſchon vorausgeſetzten Wichtigkeit moraliſcher Geſetze, (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empiriſchen Intereſſe trennen,) aber, daß wir uns von dieſem trennen d. i. uns als frei im Handeln betrachten, und ſo uns dennoch für gewiſſen Geſetzen unterworfen halten ſollen, um einen Werth blos in unſerer Perſon zu finden, der uns allen Verluſt deſſen, was unſerem Zuſtande einen Werth verſchafft, vergüten könne, und wie dieſes möglich ſei, mithin woher das moraliſche Geſetz verbinde, können wir auf ſolche Art noch nicht einſehen.

Es zeigt ſich hier, man muß es frei geſtehen, eine Art von

Zirkel, aus dem, wie ſcheint, nicht heraus zu kommen iſt. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Urſachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter ſittlichen Geſetzen zu denken, und wir denken uns nachher als dieſen Geſetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Geſetzgebung des Willens ſind beides Autonomie, mithin Wechſelbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, ſondern höchſtens nur, um, in logiſcher Abſicht verſchieden ſcheinende Vorſtellungen von ebendemſelben Gegenſtande auf einen einzigen Begriff, (wie verſchiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinſten Ausdrücke) zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu ſuchen: ob wir, wenn wir uns, durch Freiheit, als **a priori** wirkende Urſachen denken, nicht einen anderen Standpunct einnehmen, als wenn wir uns ſelbſt nach unſeren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unſeren Augen ſehen, vorſtellen.

Es iſt eine Bemerkung, welche anzuſtellen eben kein ſubtiles Nachdenken erfordert wird, ſondern von der man annehmen kann, daß ſie wohl der gemeinſte Verſtand, obzwar nach ſeiner Art, durch eine dunkle Unterſcheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorſtellungen, die uns ohne unſere Willkühr kommen, (wie die der Sinne,) uns die Gegenſtände nicht anders zu erkennen geben, als ſie uns afficiren, wobei, was ſie an ſich ſein mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was dieſe Art Vorſtellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angeſtrengteſten Aufmerkſamkeit und Deutlichkeit, die der Verſtand nur immer hinzufügen mag, doch blos zur Erkenntniß der *Erſcheinungen*, niemals der *Dinge an ſich ſelbſt* gelangen können. Sobald dieſer Unterſchied (allenfalls blos durch die bemerkte Verſchiedenheit zwiſchen den Vorſtellungen, die uns anderswoher gegeben werden und dabei wir leidend ſind, von denen, die wir lediglich aus uns ſelbſt hervorbringen und dabei wir unſere Thätigkeit beweiſen,) einmal gemacht iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß man hinter den Erſcheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erſcheinung iſt, nämlich die Dinge an ſich, einräumen und annehmen müſſe, ob wir gleich uns von ſelbſt beſcheiden, daß, da ſie uns niemals bekannt werden können, ſondern immer nur, wie ſie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was ſie an ſich ſind, niemals wiſſen können. Dieſes muß eine, obzwar rohe Unterſcheidung der Sinnenwelt von der Verſtandeswelt abgeben, davon die erſtere nach Verſchiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeſchauern auch ſehr verſchieden ſein kann, indeſſen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieſelbe bleibt. Sogar ſich ſelbſt und zwar nach der Kenntniß, die der Menſch durch innere Empfindung von ſich hat, darf er ſich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an ſich ſelbſt ſei. Denn da er doch ſich ſelbſt nicht gleichſam ſchafft und ſeinen Begriff nicht a priori, ſondern empiriſch bekömmt, ſo iſt natürlich, daß er auch von ſich durch den inneren Sinn und folglich nur durch die Erſcheinung ſeiner Natur und die Art, wie ſein Bewußtſein afficirt wird, Kundſchaft einziehen könne, indeſſen er doch nothwendiger Weiſe über dieſe aus lauter Erſcheinungen zuſammengeſetzte Beſchaffenheit ſeines eigenen Subjects noch etwas Anderes zum Grunde liegendes, nämlich ſein Ich, ſo wie es an ſich ſelbſt beſchaffen ſein mag, annehmen, und ſich alſo in Abſicht auf die bloſe Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Anſehung deſſen aber, was in ihm reine Thätigkeit ſein mag, (deſſen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, ſondern unmittelbar zum Bewußtſein gelangt,) ſich zur intellectuellen Welt zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Menſch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich iſt er auch im gemeinſten Verſtande anzutreffen, der, wie bekannt, ſehr geneigt iſt, hinter den Gegenſtänden der Sinne noch immer etwas Unſichtbares, für ſich ſelbſt Thätiges zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieſes Unſichtbare ſich bald wiederum verſinnlicht d. i. zum Gegenſtande der Anſchauung machen will, und dadurch alſo nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Menſch in ſich wirklich ein Vermögen, dadurch er ſich von allen anderen Dingen, ja von ſich ſelbſt, ſofern er durch Gegenſtände afficirt wird, unterſcheidet, und das iſt die Vernunft. Dieſe, als reine Selbſtthätigkeit iſt ſogar darin noch über den Verſtand erhoben: daß, obgleich dieſer auch Selbſtthätigkeit iſt, und nicht, wie der Sinn, blos Vorſtellungen enthält, die nur entſpringen, wenn man von Dingen afficirt, (mithin leidend) iſt, er dennoch aus ſeiner Thätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann, als die, ſo blos dazu dienen, um die ſinnlichen Vorſtellungen unter Regeln zu bringen und ſie dadurch in einem Bewußtſein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine ſo reine Spontaneität zeigt, daß er dadurch weit über Alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmſtes Geſchäft darin beweiſet, Sinnenwelt und Verſtandeswelt von einander zu unterſcheiden, dadurch aber dem Verſtande ſelbſt ſeine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Weſen ſich ſelbſt, als Intelligenz, (alſo nicht von Seiten ſeiner unteren Kräfte,) nicht als zur Sinnen-, ſondern zur Verſtandeswelt gehörig, anſehen; mithin hat es zwei Standpuncte, daraus es ſich ſelbſt betrachten und Geſetze des Gebrauchs ſeiner Kräfte, folglich aller ſeiner Handlungen, erkennen kann, einmal, ſofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgeſetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Geſetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empiriſch, ſondern blos in der Vernunft gegründet ſind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Weſen, kann der Menſch die Cauſalität ſeines eigenen Willens niemals anders, als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den beſtimmten Urſachen der Sinnenwelt, (dergleichen die Vernunft jederzeit ſich ſelbſt beilegen muß,) iſt Freiheit. Mit der Idee der Freiheit iſt nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit dieſem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger

Weſen eben ſo zum Grunde liegt, als Naturgeſetz allen Erſcheinungen.

Nun iſt der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Zirkel in unſerem Schluſſe aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieſer aufs ſittliche Geſetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des ſittlichen Geſetzes willen zum Grunde legten, um dieſes nachher aus der Freiheit wiederum zu ſchließen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, ſondern es nur als Erbittung eines Princips, das uns gutgeſinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufſtellen könnten. Denn jetzt ſehen wir, daß, wenn wir uns als frei denken, ſo verſetzen wir uns als Glieder in die Verſtandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens ſammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, ſo betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verſtandeswelt gehörig.

Wie iſt ein kategoriſcher Imperativ möglich?

Das vernünftige Weſen zählt ſich als Intelligenz zur Verſtandeswelt, und blos als eine zu dieſer gehörige wirkende Urſache nennt es ſeine Cauſalität einen Willen. Von der anderen Seite iſt es ſich ſeiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt, in welcher ſeine Handlungen als bloſe Erſcheinungen jener Cauſalität angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieſer, die wir nicht kennen, nicht eingeſehen werden kann, ſondern an deren Statt jene Handlungen als beſtimmt durch andere Erſcheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingeſehen werden müſſen. Als bloſen Gliedes der Verſtandeswelt würden alſo alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß ſein; als bloſen Stücks der Sinnenwelt würden ſie gänzlich dem Naturgeſetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müſſen. (Die erſteren würden auf dem oberſten Princip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückſeligkeit beruhen.) Weil aber die Verſtandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Geſetze derſelben enthält, alſo in Anſehung meines Willens, (der ganz zur Verſtandeswelt gehört,) unmittelbar geſetzgebend iſt und alſo auch als ſolche gedacht werden muß, ſo werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererſeits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Weſen, dennoch dem Geſetze der erſteren d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Geſetz derſelben enthält, und alſo der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Geſetze der Verſtandeswelt für mich als Imperativen und die dieſem Princip gemäßen Handlungen als Pflichten anſehen müſſen.

Und ſo ſind kategoriſche Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich ſolches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß ſein würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anſchaue, gemäß ſein ſollen, welches kategoriſche Sollen einen ſynthetiſchen Satz a priori vorſtellt, dadurch, daß über meinen durch ſinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendeſſelben, aber zur Verſtandeswelt gehörigen, reinen, für ſich ſelbſt praktiſchen Willens hinzukommt, welcher die oberſte Bedingung des erſteren nach der Vernunft enthält; ohngefähr ſo, wie zu den Anſchauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verſtandes, die für ſich ſelbſt nichts, als geſetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen, und dadurch ſynthetiſche Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntniß einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktiſche Gebrauch der gemeinen Menſchenvernunft beſtätigt die Richtigkeit dieſer Deduction. Es iſt Niemand, ſelbſt der ärgſte Böſewicht, wenn er nur ſonſt Vernunft zu brauchen gewohnt iſt, der nicht, wenn man ihm Beiſpiele der Redlichkeit in Abſichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden,) vorlegt, nicht wünſche, daß er auch ſo geſinnt ſein möchte. Er kann es aber nur wegen ſeiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in ſich zu Stande bringen; wobei er dennoch zugleich wünſcht, von ſolchen ihm ſelbſt läſtigen Neigungen frei zu ſein. Er beweiſet hiedurch alſo, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei iſt, ſich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge verſetze, als die ſeiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunſche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine ſeiner wirklichen oder ſonſt erdenklichen Neigungen befriedigenden Zuſtand, (denn dadurch würde ſelbſt die Idee, welche ihm den Wunſch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen,) ſondern nur einen größeren inneren Werth ſeiner Perſon erwarten kann. Dieſe beſſere Perſon glaubt er aber zu ſein, wenn er ſich in den Standpunct eines Gliedes der Verſtandeswelt verſetzt, dazu die Idee der Freiheit d. i. Unabhängigkeit von *beſtimmenden* Urſachen der Sinnenwelt ihn unwillkührlich nöthigt, und in welchem er ſich eines guten Willens bewußt iſt, der für ſeinen böſen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe das Geſetz ausmacht, deſſen Anſehen er kennt, indem er es übertritt. Das moraliſche Sollen iſt alſo eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt, und wird nur ſofern von ihm als Sollen gedacht, als er ſich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Von der äußerſten Grenze aller praktiſchen Philoſophie.

Alle Menſchen denken ſich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als ſolche, die hätten *geſchehen ſollen*, ob ſie gleich *nicht geſchehen ſind*. Gleichwohl iſt dieſe Freiheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht ſein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Vorausſetzung derſelben als nothwendig vorgeſtellt werden. Auf der anderen Seite iſt es ebenſo nothwendig, daß Alles, was geſchieht, nach Naturgeſetzen unausbleiblich beſtimmt ſei, und dieſe Naturnothwendigkeit iſt auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntniß a priori bei ſich führt. Aber dieſer Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung beſtätigt, und muß ſelbſt unvermeidlich vorausgeſetzt werden, wenn Erfahrung d. i. nach allgemeinen Geſetzen zuſammenhängende Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne möglich ſein ſoll. Daher iſt Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, deren objective Realität an ſich zweifelhaft iſt, Natur aber ein *Verſtandesbegriff*, der ſeine Realität an Beiſpielen der Erfahrung beweiſt und nothwendig beweiſen muß.

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entſpringt, da in Anſehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint, und, bei dieſer Wegeſcheidung, die Vernunft in *ſpeculativer Abſicht* den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebähnter und brauchbarer findet, als den der Freiheit: ſo iſt doch in *praktiſcher Abſicht* der Fußſteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich iſt, von ſeiner Vernunft bei unſerem Thun und Laſſen Gebrauch zu machen; daher wird es der ſubtilſten Philoſophie eben ſo unmöglich, wie der gemeinſten Menſchenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Dieſe muß alſo wohl vorausſetzen: daß kein wahrer Widerſpruch zwiſchen Freiheit und Naturnothwendigkeit ebenderſelben menſchlichen Handlungen angetroffen werde, denn ſie kann ebenſo wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben.

Indeſſen muß dieſer Scheinwiderſpruch wenigſtens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich ſei, niemals begreifen könnte. Denn wenn ſogar der Gedanke von der Freiheit ſich ſelbſt oder der Natur, die ebenſo nothwendig iſt, widerſpricht, ſo mußte ſie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es iſt aber unmöglich, dieſem Widerſpruch zu entgehen, wenn das Subject, was ſich frei dünkt, ſich ſelbſt *in demſelben Sinne* oder *in ebendemſelben Verhältniſſe* dächte, wenn es ſich frei nennt, als wenn es ſich in Abſicht auf die nämliche Handlung dem Naturgeſetze unterworfen annimmt. Daher iſt es eine unnachlaßliche Aufgabe der ſpeculativen Philoſophie: wenigſtens zu zeigen, daß ihre Täuſchung wegen des Widerſpruchs darin beruhe, daß wir den

Menſchen in einem anderen Sinne und Verhältniſſe denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieſer ihren Geſetzen für unterworfen halten, und daß beide nicht allein gar wohl beiſammen ſtehen können, ſondern auch als nothwendig vereinigt, in demſelben Subject gedacht werden müſſen, weil ſonſt nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee beläſtigen ſollten, die, ob ſie ſich gleich ohne Widerſpruch mit einer anderen genugſam bewährten vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geſchäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche ſehr in die Enge gebracht wird. Dieſe Pflicht liegt aber blos der ſpeculativen Philoſophie ob, damit ſie der praktiſchen freie Bahn ſchaffe. Alſo iſt es nicht in das Belieben des Philoſophen geſetzt, ob er den ſcheinbaren Widerſtreit heben, oder ihn unangerührt laſſen will; denn im letzteren Falle iſt die Theorie hierüber bonum vacans, in deſſen Beſitz ſich der Fataliſt mit Grunde ſetzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel beſeſſenen vermeinten Eigenthum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht ſagen, daß die Grenze der praktiſchen Philoſophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu, ſondern ſie fordert nur von der ſpeculativen Vernunft, daß dieſe die Uneinigkeit, darin ſie ſich in theoretiſchen Fragen ſelbſt verwickelt, zu Ende bringe, damit praktiſche Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf ſie ſich anbauen will, ſtreitig machen könnten.

Der Rechtsanſpruch aber, ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft, auf Freiheit des Willens, gründet ſich auf das Bewußtſein und die zugeſtandene Vorausſetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von blos ſubjectiv-beſtimmten Urſachen, die insgeſammt das ausmachen, was blos zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Menſch, der ſich auf ſolche Weiſe als Intelligenz betrachtet, ſetzt ſich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältniß zu beſtimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er ſich als Intelligenz mit einem Willen, folg lich mit Cauſalität begabt denkt, als wenn er ſich wie Phänomen in der Sinnenwelt, (welches er wirklich auch iſt,) wahrnimmt und ſeine Cauſalität, äußerer Beſtimmung nach, Naturgeſetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß Beides zugleich Statt finden könne, ja ſogar müſſe. Denn daß ein Ding in der Erſcheinung, (das zur Sinnenwelt gehörig,) gewiſſen Geſetzen unterworfen iſt, von welchen ebendaſſelbe, als Ding oder Weſen an ſich ſelbſt, unabhängig iſt, enthält nicht den mindeſten Widerſpruch; daß er ſich ſelbſt aber auf dieſe zwiefache Art vorſtellen und denken müſſe, beruht, was das Erſte betrifft, auf dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt als durch Sinne afficirten Gegenſtandes, was das Zweite anlangt, auf dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken, (mithin als zur Verſtandeswelt gehörig.)

Daher kommt es, daß der Menſch ſich eines Willens anmaßt, der nichts auf ſeine Rechnung kommen läßt, was blos zu ſeinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch ſich als möglich, ja gar als nothwendig denkt, die nur mit Hintanſetzung aller Begierden und ſinnlichen Anreizungen geſchehen können. Die Cauſalität derſelben liegt in ihm als Intelligenz und in den Geſetzen der Wirkungen und Handlungen nach Principien einer intelligiblen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Geſetz gebe, imgleichen da er daſelbſt nur als Intelligenz das eigentliche Selbſt, (als Menſch hingegen nur Erſcheinung ſeiner ſelbſt) iſt, jene Geſetze ihn unmittelbar und kategoriſch angehen, ſo daß, wozu Neigungen und Antriebe, (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Geſetzen ſeines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, ſogar, daß er die erſtere nicht verantwortet und ſeinem eigentlichen Selbſt d. i. ſeinem Willen nicht zuſchreibt, wohl aber die Nachſicht, die er gegen ſie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgeſetze des Willens Einfluß auf ſeine Maximen einräumte.

Dadurch, daß die praktiſche Vernunft ſich in eine Verſtandeswelt hinein *denkt*, überſchreitet ſie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn ſie ſich *hineinſchauen*, *hineinempfinden* wollte. Jenes iſt nur ein negativer Gedanke, in Anſehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Beſtimmung des Willens keine Geſetze gibt, und nur in dieſem einzigen Puncte poſitiv, daß jene Freiheit, als negative Beſtimmung, zugleich mit einem (poſitiven) Vermögen und ſogar mit einer Cauſalität der Vernunft verbunden ſei, welche wir einen Willen nennen, ſo zu handeln, daß das Princip der Handlungen der weſentlichen Beſchaffenheit einer Vernunfturſache d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Geſetzes, gemäß ſei. Würde ſie aber noch ein *Object des Willens* d. i. eine Bewegurſache aus der Verſtandeswelt herholen, ſo überſchritte ſie ihre Grenzen und maßte ſich an, etwas zu kennen, wovon ſie nichts weiß. Der Begriff einer Verſtandeswelt iſt alſo nur ein *Standpunct*, den die Vernunft ſich genöthigt ſieht, außer den Erſcheinungen zu nehmen, um *ſich ſelbſt als praktiſch zu denken*, welches, wenn die Einflüſſe der Sinnlichkeit für den Menſchen beſtimmend wären, nicht möglich ſein würde, welches aber doch nothwendig iſt, wofern ihm nicht das Bewußtſein ſeiner Selbſt, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige d. i. frei wirkende Urſache abgeſprochen werden ſoll. Dieſer Gedanke führt freilich die Idee einer anderen Ordnung und Geſetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei und macht den Begriff einer intelligiblen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt,) nothwendig, aber ohne die mindeſte Anmaßung, hier weiter, als blos ihrer *formalen* Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Geſetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit deſſelben beſtehen kann, gemäß zu denken; dahingegen alle Geſetze, die auf ein Object beſtimmt ſind, Heteronomie geben, die nur an Naturgeſetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenze überſchreiten, wenn ſie es ſich zu *erklären* unterſinge, **wie** reine Vernunft praktiſch ſein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe ſein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich ſei.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Geſetze zurückführen können, deren Gegenſtand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber iſt eine bloſe Idee, deren objective Realität auf keine Weiſe nach Naturgeſetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargethan werden kann, die alſo darum, weil ihr ſelbſt niemals nach irgend einer Analogie ein Beiſpiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingeſehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Vorausſetzung der Vernunft in einem Weſen, das ſich eines Willens d. i. eines vom bloſen Begehrungsvermögen noch verſchiedenen Vermögens, (nämlich ſich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Geſetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinſtincten zu beſtimmen,) bewußt zu ſein glaubt. Wo aber Beſtimmung nach Naturgeſetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Weſen der Dinge geſchaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreiſt für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerſpruch nirgend anders liege, als darin, daß, da ſie, um das Naturgeſetz in Anſehung menſchlicher Handlungen geltend zu machen, den Menſchen nothwendig als Erſcheinung betrachten mußten, und nun, da man von ihnen fordert, daß ſie ihn, als Intelligenz, auch als Ding an ſich ſelbſt denken ſollten, ſie ihn immer auch da noch als Erſcheinung betrachten, wo denn freilich die Abſonderung ſeiner Cauſalität (d. i. ſeines Willens) von allen Naturgeſetzen der Sinnenwelt in einem und demſelben Subjecte im Widerſpruche ſtehen würde, welcher aber wegfällt, wenn ſie ſich beſinnen und, wie billig, eingeſtehen wollten, daß hinter den Erſcheinungen doch die Sachen an ſich ſelbſt, (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müſſen, von deren Wirkungsgeſetzen man nicht verlangen kann, daß ſie mit denen einerlei ſein ſollten, unter denen ihre Erſcheinungen ſtehen.

Die ſubjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, iſt mit der Unmöglichkeit, ein Intereſſe*) ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Menſch an moraliſchen Geſetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Intereſſe, wozu wir die Grundlage in uns das moraliſche Gefühl nennen, welches fälſchlich für das Richtmaaß unſerer ſittlichen Beurtheilung von Einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die ſubjective Wirkung, die das Geſetz auf den Willen ausübt, angeſehen werden muß, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergibt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem ſinnlich-afficirten vernünftigen Weſen das Sollen vorſchreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Luſt oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Cauſalität derſelben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu beſtimmen. Es iſt aber gänzlich unmöglich, einzuſehen d. i. **a priori** begreiflich zu machen, wie ein bloſer Gedanke, der ſelbſt nichts Sinnliches in ſich enthält, eine Empfindung der Luſt oder Unluſt hervorbringe; denn das iſt eine beſondere Art von Cauſalität, von der, wie von aller Cauſalität, wir gar nichts **a priori** beſtimmen können, ſondern darum allein die Erfahrung befragen müſſen. Da dieſe aber kein Verhältniß der Urſache zur Wirkung, als zwiſchen zwei Gegenſtänden der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloſe Ideen, (die gar keinen Gegenſtand für Erfahrung abgeben,) die Urſache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, ſein ſoll, ſo iſt die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime als Geſetzes*, mithin die Sittlichkeit, intereſſire, uns Menſchen gänzlich unmöglich. So viel iſt nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, *weil es intereſſirt*, (denn das iſt Heteronomie und Abhängigkeit der praktiſchen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei ſie niemals ſittlich geſetzgebend ſein könnte,) ſondern daß es intereſſirt, weil es für uns als Menſchen gilt, da es aus unſerem Willen als Intelligenz, mithin aus unſerem eigentlichen Selbſt entſprungen iſt; *was aber zur bloſen Erſcheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beſchaffenheit der Sache an ſich ſelbſt untergeordnet.*

---

*) Intereſſe iſt das, wodurch Vernunft praktiſch d. i. eine den Willen beſtimmende Urſache wird. Daher ſagt man nur von einem vernünftigen Weſen, daß es woran ein Intereſſe nehme, vernunftloſe Geſchöpfe fühlen nur ſinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Intereſſe nimmt die Vernunft nur alsdenn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derſelben ein genugſamer Beſtimmungsgrund des Willens iſt. Ein ſolches Intereſſe iſt allein rein. Wenn ſie aber den Willen nur vermittelſt eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Vorausſetzung eines beſonderen Gefühls des Subjects beſtimmen kann, ſo nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Intereſſe an der Handlung, und, da Vernunft für ſich allein weder Objecte des Willens, noch ein beſonderes ihm zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, ſo würde das letztere Intereſſe nur empiriſch und kein reines Vernunftintereſſe ſein. Das logiſche Intereſſe der Vernunft, (ihre Einſichten zu befördern,) iſt niemals unmittelbar, ſondern ſetzt Abſichten ihres Gebrauchs voraus.

Die Frage alſo: wie ein kategoriſcher Imperativ möglich ſei, kann zwar ſo weit beantwortet werden, als man die einzige Vorausſetzung angeben kann, unter der er allein möglich iſt, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieſer Vorausſetzung einſehen kann, welches zum *praktiſchen Gebrauche* der Vernunft d. i. zur Ueberzeugung von der *Gültigkeit dieſes Imperativs*, mithin auch des ſittlichen Geſetzes hinreichend iſt; aber wie dieſe Vorausſetzung ſelbſt möglich ſei, läßt ſich durch keine menſchliche Vernunft jemals einſehen. Unter Vorausſetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber iſt die *Autonomie* deſſelben, als die formale Bedingung, unter der er allein beſtimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Dieſe Freiheit des Willens vorauszuſetzen, iſt auch nicht allein, (ohne in Widerſpruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erſcheinungen der Sinnenwelt zu gerathen,) ganz wohl *möglich*, (wie die ſpeculative Philoſophie zeigen kann,) ſondern auch ſie praktiſch d. i. in der Idee allen ſeinen willkührlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, iſt einem vernünftigen Weſen, das ſich ſeiner Cauſalität durch Vernunft, mithin eines Willens, (der von Begierden unterſchieden iſt.)

bewußt iſt, ohne weitere Bedingung *nothwendig*. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher ſonſten genommen ſein mögen, für ſich ſelbſt praktiſch ſein, d. i. wie das bloſe *Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Geſetze*, (welches freilich die Form einer reinen praktiſchen Vernunft ſein würde,) ohne alle Materie (Gegenſtand) des Willens, woran man zum Voraus irgend ein Intereſſe nehmen dürfe, für ſich ſelbſt eine Triebfeder abgeben und ein Intereſſe, welches rein *moraliſch* heißen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: *wie reine Vernunft praktiſch ſein könne*, das zu erklären, dazu iſt alle menſchliche Vernunft gänzlich unvermögend und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu ſuchen, iſt verloren.

Es iſt ebendaſſelbe, als ob ich zu ergründen ſuchte, wie Freiheit ſelbſt als Cauſalität eines Willens möglich iſt. Denn da verlaſſe ich den philoſophiſchen Erklärungsgrund, und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligiblen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumſchwärmen; aber ob ich gleich davon eine *Idee* habe, die ihren guten Grund hat, ſo habe ich doch von ihr nicht die mindeſte *Kenntniß*, und kann auch zu dieſer durch alle Beſtrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich Alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Beſtimmungsgründen meines Willens ausgeſchloſſen habe, blos um das Princip der Bewegurſachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuſchränken, dadurch, daß ich es begrenze, und zeige, daß es nicht Alles in Allem in ſich faſſe, ſondern daß außer ihm noch mehr ſei; dieſes Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieſes Ideal denkt, bleibt nach Abſonderung aller Materie d. i. Erkenntniß der Objecte mir nichts, als die Form übrig, nämlich das praktiſche Geſetz der Allgemeingültigkeit der Maximen und, dieſem gemäß, die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verſtandeswelt als mögliche wirkende d. i. als den Willen beſtimmende Urſache zu denken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn dieſe Idee einer intelligiblen Welt ſelbſt die Triebfeder, oder dasjenige ſein, woran die Vernunft urſprünglich ein Intereſſe nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe iſt, die wir nicht auflöſen können.

Hier iſt nun die oberſte Grenze aller moraliſchen Nachforſchung; welche aber zu beſtimmen, auch ſchon darum von großer Wichtigkeit iſt, damit die Vernunft nicht einerſeits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten ſchädliche Art nach der oberſten Bewegurſache und einem begreiflichen, aber empiriſchen Intereſſe herumſuche, andererſeits aber, damit ſie auch nicht in dem für ſie leeren Raum transſcendenter Begriffe, unter dem Namen der intelligiblen Welt, kraftlos ihre Flügel ſchwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und ſich unter Hirngeſpinnſten verliere. Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verſtandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir ſelbſt, als vernünftige Weſen, (obgleich andererſeits zugleich Glieder der Sinnenwelt,) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenngleich alles Wiſſen an der Grenze derſelben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an ſich ſelbſt (vernünftiger Weſen), zu welchen wir nur alßdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob ſie Geſetze der Natur wären, ſorgfältig verhalten, ein lebhaftes Intereſſe an dem moraliſchen Geſetze in uns zu bewirken.

Schlußanmerkung.

Der ſpeculative Gebrauch der Vernunft, in Anſehung der Natur, führt auf abſolute Nothwendigkeit irgend einer oberſten Urſache der Welt; der praktiſche Gebrauch der Vernunft, in Abſicht auf die Freiheit, führt auch auf abſolute Nothwendigkeit, aber nur der Geſetze der Handlungen eines vernünftigen Weſens, als eines ſolchen. Nun iſt es ein weſentliches Princip alles Gebrauchs unſerer Vernunft, ihr Erkenntniß bis zum Bewußtſein ihrer Nothwendigkeit zu treiben, (denn ohne dieſe wäre ſie nicht Erkenntniß der Vernunft.) Es iſt aber auch eine eben ſo weſentliche Einſchränkung ebenderſelben Vernunft, daß ſie weder die Nothwendigkeit deſſen, was da iſt oder was geſchieht, noch deſſen, was geſchehen ſoll, einſehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da iſt oder geſchieht, oder geſchehen ſoll, zum Grunde gelegt wird. Auf dieſe Weiſe aber wird durch die beſtändige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeſchoben. Daher ſucht ſie raſtlos das Unbedingtnothwendige, und ſieht ſich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es ſich begreiflich zu machen; glücklich genug, wenn ſie nur den Begriff ausfindig machen kann, der ſich mit dieſer Vorausſetzung verträgt. Es iſt alſo kein Tadel für unſere Deduction des oberſten Princips der Moralität, ſondern ein Vorwurf, den man der menſchlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß ſie ein unbedingtes praktiſches Geſetz, (dergleichen der kategoriſche Imperativ ſein muß,) ſeiner abſoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn daß ſie dieſes nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelſt irgend eines zum Grunde gelegten Intereſſe thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdenn kein moraliſches d. i. oberſtes Geſetz der Freiheit ſein würde. Und ſo begreifen wir zwar nicht die praktiſche unbedingte Nothwendigkeit des moraliſchen Imperativs, wir begreifen aber doch ſeine Unbegreiflichkeit, welches Alles iſt, was billigermaßen von einer Philoſophie, die bis zur Grenze der menſchlichen Vernunft in Principien ſtrebt, gefordert werden kann.

II.

Kritik

der

praktiſchen Vernunft.

1788.

Vorrede.

Warum dieſe Kritik nicht eine Kritik der *reinen* praktiſchen, ſondern ſchlechthin der praktiſchen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelismus derſelben mit der ſpeculativen das Erſtere zu erfordern ſcheint, darüber gibt dieſe Abhandlung hinreichenden Aufſchluß. Sie ſoll blos darthun, *daß es reine praktiſche Vernunft gebe*, und kritiſirt in dieſer Abſicht ihr ganzes *praktiſches Vermögen*. Wenn es ihr hiemit gelingt, ſo bedarf ſie das *reine Vermögen ſelbſt* nicht zu kritiſiren, um zu ſehen, ob ſich die Vernunft mit einem ſolchen, als einer bloſen Anmaßung, nicht *überſteige*, (wie es wohl mit der ſpeculativen geſchieht.) Denn wenn ſie, als reine Vernunft, wirklich praktiſch iſt, ſo beweiſt ſie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu ſein, iſt vergeblich.

Mit dieſem Vermögen ſteht auch die transſcendentale *Freiheit* nunmehro feſt, und zwar in derjenigen abſoluten Bedeutung genommen, worin die ſpeculative Vernunft beim Gebrauche des Begriffs der Cauſalität ſie bedurfte, um ſich wider die Antinomie zu retten, darin ſie unvermeidlich geräth, wenn ſie in der Reihe der Cauſalverbindung ſich das *Unbedingte* denken will, welchen Begriff ſie aber nur problematiſch, als nicht unmöglich zu denken, aufſtellen konnte, ohne ihm ſeine objective Realität zu ſichern, ſondern allein, um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit deſſen, was ſie doch wenigſtens als denkbar gelten laſſen muß, in ihrem Weſen angefochten und in einen Abgrund des Skepticismus geſtürzt zu werden.

Der Begriff der Freiheit, ſofern deſſen Realität durch ein apodiktiſches Geſetz der praktiſchen Vernunft bewieſen iſt, macht nun den *Schlußſtein* von dem ganzen Gebäude eines Syſtems der reinen, ſelbſt der ſpeculativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unſterblichkeit), welche, als bloſe Ideen, in dieſer ohne Haltung bleiben, ſchließen ſich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Beſtand und objective Realität, d. i. die *Möglichkeit* derſelben wird dadurch *bewieſen*, daß Freiheit wirklich iſt; denn dieſe Idee offenbart ſich durchs moraliſche Geſetz.

Freiheit iſt aber auch die einzige unter allen Ideen der ſpeculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori *wiſſen*, ohne ſie doch einzuſehen, weil ſie die Bedingung *) des moraliſchen Geſetzes iſt, welches wir wiſſen. Die Ideen von *Gott* und *Unſterblichkeit* ſind aber nicht Bedingungen des moraliſchen Geſetzes, ſondern nur Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieſes Geſetz beſtimmten Willens, d. i. des blos praktiſchen Gebrauchs unſerer reinen Vernunft; alſo können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht blos ſagen, nicht die Wirklichkeit, ſondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu *erkennen* und *einzuſehen* behaupten. Gleichwohl aber ſind ſie die Bedingungen der Anwendung des moraliſch beſtimmten Willens auf ſein ihm a priori gegebenes Object (das höchſte Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieſer praktiſchen Beziehung *angenommen* werden, ohne ſie doch theoretiſch zu erkennen und einzuſehen. Für die letztere Forderung iſt in praktiſcher Abſicht genug, daß ſie keine innere Unmöglichkeit (Widerſpruch) enthalten. Hier iſt nun ein, in Vergleichung

---

*) Damit man hier nicht *Inconſequenzen* anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moraliſchen Geſetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moraliſche Geſetz die Bedingung ſei, unter der wir uns allererſt der Freiheit *bewußt werden* können, ſo will ich nur erinnern, daß die Freiheit allerdings die ratio essendi des moraliſchen Geſetzes, das moraliſche Geſetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit ſei. Denn wäre nicht das moraliſche Geſetz in unſerer Vernunft *eher* deutlich gedacht, ſo würden wir uns niemals berechtigt halten, ſo etwas, als Freiheit iſt, (ob dieſe gleich ſich nicht widerſpricht,) *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, ſo würde das moraliſche Geſetz in uns gar nicht *anzutreffen* ſein.

mit der ſpeculativen Vernunft, blos ſubjectiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer ebenſo reinen, aber praktiſchen Vernunft objectiv gültig iſt, dadurch den Ideen von Gott und Unſterblichkeit vermittelſt des Begriffs der Freiheit objective Realität und Befugniß, ja ſubjective Nothwendigkeit (Bedürfniß der reinen Vernunft) ſie anzunehmen verſchafft wird, ohne daß dadurch doch die Vernunft im theoretiſchen Erkenntniſſe erweitert, ſondern nur die Möglichkeit, die vorher nur Problem war, hier Aſſertion wird, gegeben, und ſo der praktiſche Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretiſchen verknüpft wird. Und dieſes Bedürfniß iſt nicht etwa ein hypothetiſches, einer beliebigen Abſicht der Speculation, daß man etwas annehmen müſſe, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Speculation hinaufſteigen will, ſondern ein geſetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geſchehen kann, was man ſich zur Abſicht ſeines Thuns und Laſſens unnachlaßlich ſetzen ſoll.

Es wäre allerdings befriedigender für unſere ſpeculative Vernunft, ohne dieſen Umſchweif jene Aufgaben für ſich aufzulöſen und ſie als Einſicht zum praktiſchen Gebrauche aufzubewahren; allein es iſt einmal mit unſerem Vermögen der Speculation nicht ſo gut beſtellt. Diejenigen, welche ſich ſolcher hohen Erkenntniſſe rühmen, ſollten damit nicht zurückhalten, ſondern ſie öffentlich zur Prüfung und Hochſchätzung darſtellen. Sie wollen beweiſen; wohlan! ſo mögen ſie denn beweiſen, und die Kritik legt ihnen, als Siegern, ihre ganze Rüſtung zu Füßen. Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis. — Da ſie alſo in der That nicht wollen, vermuthlich weil ſie nicht können, ſo müſſen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleiſtung ihrer Möglichkeit findet, in moraliſchem Gebrauche der Vernunft zu ſuchen und auf demſelben zu gründen.

Hier erklärt ſich auch allererſt das Räthſel der Kritik, wie man dem überſinnlichen Gebrauche der Kategorien in der Speculation objective Realität abſprechen, und ihnen doch, in Anſehung der Objecte der reinen praktiſchen Vernunft, dieſe *Realität zugeſtehen* könne; denn vorher muß dieſes nothwendig *inconſequent* ausſehen, ſo lange man einen ſolchen praktiſchen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollſtändige Zergliederung der letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretiſche *Beſtimmung der Kategorien* und Erweiterung des Erkenntniſſes zum Ueberſinnlichen hinausgehe, ſondern nur hiedurch gemeint ſei, daß ihnen in dieſer Beziehung überall *ein Object* zukomme, weil ſie entweder in der nothwendigen Willensbeſtimmung *a priori* enthalten, oder mit dem Gegenſtande derſelben unzertrennlich verbunden ſind; ſo verſchwindet jene Inconſequenz, weil man einen anderen Gebrauch von jenen Begriffen macht, als ſpeculative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet ſich nun eine vorher kaum zu erwartende und ſehr befriedigende Beſtätigung der *conſequenten Denkungsart* der ſpeculativen Kritik darin, daß, da dieſe die Gegenſtände der Erfahrung, als ſolche, und darunter ſelbſt unſer eigenes Subject nur für *Erſcheinungen* gelten zu laſſen, ihnen aber gleichwohl Dinge an ſich ſelbſt zum Grunde zu legen, alſo nicht alles Ueberſinnliche für Erdichtung und deſſen Begriff für leer an Inhalt zu halten einſchärfte: praktiſche Vernunft jetzt für ſich ſelbſt und ohne mit der ſpeculativen Verabredung getroffen zu haben, einem überſinnlichen Gegenſtande der Kategorie der Cauſalität, nämlich der *Freiheit*, Realität verſchafft, (obgleich, als praktiſchem Begriffe, auch nur zum praktiſchen Gebrauche,) alſo dasjenige, was dort blos *gedacht* werden konnte, durch ein Factum beſtätigt. Hiebei erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unſtreitige Behauptung der ſpeculativen Kritik, daß ſogar *das denkende Subject ihm ſelbſt, in der inneren Anſchauung, blos Erſcheinnng ſei*, in der Kritik der praktiſchen Vernunft auch ihre volle Beſtätigung, ſo gut, daß man auf ſie kommen muß, wenn die erſtere dieſen Satz auch gar nicht bewieſen hätte *).

---

*) Die Vereinigung der Cauſalität, als Freiheit, mit ihr, als Naturmechanismus, davon die erſte durchs Sittengeſetz, die zweite durchs Natur-

Hiedurch verſtehe ich auch, warum die erheblichſten Einwürfe wider die Kritik, die mir bisher noch vorgekommen ſind, ſich gerade um dieſe zwei Angel drehen: nämlich einerſeits, im theoretiſchen Erkenntniß geleugnete und im praktiſchen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien, andererſeits die paradoxe Forderung, ſich als Subject der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Abſicht auf die Natur zum Phänomen in ſeinem eigenen empiriſchen Bewußtſein zu machen. Denn ſo lange man ſich noch keine beſtimmten Begriffe von Sittlichkeit und Freiheit machte, konnte man nicht errathen, was man einerſeits der vorgeblichen Erſcheinung als Noumen zum Grunde legen wolle, und andererſeits, ob es überall auch möglich ſei, ſich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verſtandes im theoretiſchen Gebrauche ſchon ausſchließungsweiſe den bloſen Erſcheinungen gewidmet hätte. Nur eine ausführliche Kritik der praktiſchen Vernunft kann alle dieſe Mißdeutung heben, und die conſequente Denkungsart, welche eben ihren größten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht ſetzen.

So viel zur Rechtfertigung, warum in dieſem Werke die Begriffe und Grundſätze der reinen ſpeculativen Vernunft, welche doch ihre beſondere Kritik ſchon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem ſyſtematiſchen Gange einer zu errichtenden Wiſſenſchaft ſonſt nicht wohl geziemt, (da abgeurtheilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müſſen,) doch hier erlaubt, ja nöthig war; weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Uebergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den ſie dort von ihnen machte. Ein ſolcher Uebergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neueren Gebrauche nothwendig, um

---

geſetz, und zwar in einem und demſelben Subjecte, dem Menſchen, feſtſteht, iſt unmöglich, ohne dieſen in Beziehung auf das erſtere als Weſen an ſich ſelbſt, auf das zweite aber als Erſcheinung, jenes im reinen, dieſes im empiriſchen Bewußtſein vorzuſtellen. Ohne dieſes iſt der Widerſpruch der Vernunft mit ſich ſelbſt unvermeidlich.

das neue Gleis von dem vorigen wohl zu unterſcheiden und zugleich den Zuſammenhang derſelben bemerken zu laſſen. Man wird alſo Betrachtungen dieſer Art, unter anderen diejenige, welche nochmals auf den Begriff der Freiheit, aber im praktiſchen Gebrauche der reinen Vernunft, gerichtet werden, nicht wie Einſchiebſel betrachten, die etwa nur dazu dienen ſollen, um Lücken des kritiſchen Syſtems der ſpeculativen Vernunft auszufüllen, (denn dieſes iſt in ſeiner Abſicht vollſtändig,) und, wie es bei einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen, ſondern als wahre Glieder, die den Zuſammenhang des Syſtems bemerklich machen, und Begriffe, die dort nur problematiſch vorgeſtellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darſtellung einſehen laſſen. Dieſe Erinnerung geht vornehmlich den Begriff der Freiheit an, von dem man mit Befremdung bemerken muß, daß noch ſo Viele ihn ganz wohl einzuſehen und die Möglichkeit derſelben erklären zu können ſich rühmen, indem ſie ihn blos in pſychologiſcher Beziehung betrachten, indeſſen daß, wenn ſie ihn vorher in transſcendentaler genau erwogen hätten, ſie ſowohl ſeine *Unentbehrlichkeit*, als problematiſchen Begriffs, in vollſtändigem Gebrauche der ſpeculativen Vernunft, als auch die völlige *Unbegreiflichkeit* deſſelben hätten erkennen und, wenn ſie nachher mit ihm zum praktiſchen Gebrauche gingen, gerade auf die nämliche Beſtimmung des letzteren in Anſehung ſeiner Grundſätze von ſelbſt hätten kommen müſſen, zu welcher ſie ſich ſonſt ſo ungern verſtehen wollen. Der Begriff der Freiheit iſt der Stein des Anſtoßes für alle *Empiriſten*, aber auch der Schlüſſel zu den erhabenſten praktiſchen Grundſätzen für *kritiſche* Moraliſten, die dadurch einſehen, daß ſie nothwendig *rational* verfahren müſſen. Um deswillen erſuche ich den Leſer, das, was zum Schluſſe der Analytik über dieſen Begriff geſagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu überſehen.

Ob ein ſolches Syſtem, als hier von der reinen praktiſchen Vernunft aus der Kritik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornehmlich den rechten Geſichtspunct, aus dem das Ganze derſelben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muß ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurtheilen überlaſſen. Es ſetzt zwar die *Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten* voraus, aber nur inſofern, als dieſe mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntſchaft macht und eine beſtimmte Formel derſelben angibt und rechtfertigt *); ſonſt beſteht es durch ſich ſelbſt. Daß die *Eintheilung* aller praktiſchen Wiſſenſchaften zur *Vollſtändigkeit* nicht mit beigefügt worden, wie es die Kritik der ſpeculativen Vernunft leiſtete, dazu iſt auch gültiger Grund in der Beſchaffenheit dieſes praktiſchen Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die beſondere Beſtimmung der Pflichten, als Menſchenpflichten, um ſie einzutheilen, iſt nur möglich, wenn vorher das Subject dieſer Beſtimmung (der Menſch) nach der Beſchaffenheit, mit der er wirklich iſt, obzwar nur ſo viel, als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig iſt, erkannt worden; dieſe aber gehört nicht in eine Kritik der praktiſchen Vernunft überhaupt, die nur die Principien ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und Grenzen vollſtändig ohne beſondere Beziehung auf die menſchliche Natur angeben ſoll. Die Eintheilung gehört alſo hier zum Syſtem der Wiſſenſchaft, nicht zum Syſtem der Kritik.

Ich habe einen gewiſſen, wahrheitliebenden und ſcharfen, dabei alſo doch immer achtungswürdigen Recenſenten jener *Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten* auf ſeinen Einwurf: *daß der Begriff des Guten dort nicht*, (wie es ſeiner Meinung nach nöthig geweſen wäre,) *vor dem moraliſchen Princip feſt*-

---

*) Ein Recenſent, der etwas zum Tadel dieſer Schrift ſagen wollte, hat es beſſer getroffen, als er wohl ſelbſt gemeint haben mag, indem er ſagt: daß darin kein neues Princip der Moralität, ſondern nur eine *neue Formel* aufgeſtellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundſatz aller Sittlichkeit einführen, und dieſe gleichſam zuerſt erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht ſei, unwiſſend oder in durchgängigem Irrthume geweſen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine *Formel* bedeutet, die das, was zu thun ſei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau beſtimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieſes in Anſehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

geſetzt worden *), in dem zweiten Hauptſtücke der Analytik, wie ich hoffe, Genüge gethan; ebenſo auch auf manche andere Einwürfe Rückſicht genommen, die mir von Männern zu Händen gekommen ſind, die den Willen blicken laſſen, daß die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt, (denn die, ſo nur ihr altes Syſtem vor Augen haben, und bei denen ſchon vorher beſchloſſen iſt, was

---

*) Man könnte mir noch den Einwurf machen: warum ich nicht auch den Begriff des *Begehrungsvermögens*, oder des *Gefühls der Luſt* vorher erklärt habe! obgleich dieſer Vorwurf unbillig ſein würde, weil man dieſe Erklärung, als in der Pſychologie gegeben, billig ſollte vorausſetzen können. Es könnte aber freilich die Definition daſelbſt ſo eingerichtet ſein, daß das Gefühl der Luſt der Beſtimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde, (wie es auch wirklich gemeinhin ſo zu geſchehen pflegt,) dadurch aber das oberſte Princip der praktiſchen Philoſophie nothwendig *empiriſch* ausfallen müßte, welches doch allererſt auszumachen iſt und in dieſer Kritik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich dieſe Erklärung hier ſo geben, wie ſie ſein muß, um dieſen ſtreitigen Punct, wie billig, im Anfange unentſchieden zu laſſen. — **Leben** iſt das Vermögen eines Weſens, nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das **Begehrungsvermögen** iſt das *Vermögen* deſſelben, *durch ſeine Vorſtellungen Urſache von der Wirklichkeit der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſein*. **Luſt** iſt die *Vorſtellung der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes oder der Handlung mit den ſubjectiven Bedingungen des Lebens*, d. i. mit dem Vermögen der *Cauſalität einer Vorſtellung* in *Anſehung der Wirklichkeit ihres Objects* (oder der Beſtimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Pſychologie entlehnt werden; das Uebrige leiſtet die Kritik ſelbſt. Man wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Luſt dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müſſe, oder ob ſie auch unter gewiſſen Bedingungen nur auf die Beſtimmung deſſelben folge, durch dieſe Erklärung unentſchieden bleibt; denn ſie iſt aus lauter Merkmalen des reinen Verſtandes d. i. Kategoriën zuſammengeſetzt, die nichts Empiriſches enthalten. Eine ſolche Behutſamkeit iſt in der ganzen Philoſophie ſehr empfehlungswürdig, und wird dennoch oft verabſäumt, nämlich ſeinen Urtheilen vor der vollſtändigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur ſehr ſpät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Kritik (der theoretiſchen ſowohl, als praktiſchen Vernunft) bemerken, daß ſich in demſelben mannigfaltige Veranlaſſung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatiſchen Gange der Philoſophie zu ergänzen und Fehler anzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, *der aufs Ganze derſelben geht*.

gebilligt oder mißbilligt werden ſoll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabſicht im Wege ſein könnte;) und ſo werde ich es auch fernerhin halten.

Wenn es um die Beſtimmung eines beſonderen Vermögens der menſchlichen Seele, nach ſeinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu thun iſt, ſo kann man zwar, nach der Natur des menſchlichen Erkenntniſſes, nicht anders, als von den Theilen derſelben, ihrer genauen und, (ſo viel als nach der jetzigen Lage unſerer ſchon erworbenen Elemente derſelben möglich iſt,) vollſtändigen Darſtellung anfangen. Aber es iſt noch eine zweite Aufmerkſamkeit, die mehr philoſophiſch und architektoniſch iſt; nämlich, die Idee des Ganzen richtig zu faſſen und aus derſelben alle jene Theile in ihrer wechſelſeitigen Beziehung auf einander, vermittelſt der Ableitung derſelben von dem Begriffe jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu faſſen. Die Prüfung und Gewährleiſtung iſt nur durch die innigſte Bekanntſchaft mit dem Syſtem möglich, und die, welche in Anſehung der erſteren Nachforſchung verdroſſen geweſen, alſo dieſe Bekanntſchaft zu erwerben nicht der Mühe werth geachtet haben, gelangen nicht zur zweiten Stufe, nämlich der Ueberſicht, welche eine ſynthetiſche Wiederkehr zu demjenigen iſt, was vorher analytiſch gegeben worden, und es iſt kein Wunder, wenn ſie allerwärts Inconſequenzen finden, obgleich die Lücken, die dieſe vermuthen laſſen, nicht im Syſtem ſelbſt, ſondern blos in ihrem eigenen unzuſammenhängenden Gedankengange anzutreffen ſind.

Ich beſorge in Anſehung dieſer Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnißart ſich hier von ſelbſt der Popularität nähert. Dieſer Vorwurf konnte auch Niemanden in Anſehung der erſteren Kritik beifallen, der ſie nicht blos durchgeblättert, ſondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künſteln, wo die Sprache ſchon ſo an Ausdrücken für gegebene Begriffe keinen Mangel hat, iſt eine kindiſche Bemühung, ſich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leſer jener Schrift populärere Ausdrücke wiſſen, die doch dem Gedanken ebenſo angemeſſen ſind, als mir jene zu ſein ſcheinen, oder etwa die Nichtigkeit dieſer Gedanken ſelbſt, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzuthun ſich getrauen; ſo würden ſie mich durch das Erſtere ſehr verbinden, denn ich will nur verſtanden ſein; in Anſehung des Zweiten aber ſich ein Verdienſt um die Philoſophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch ſtehen, zweifle ich ſehr, daß ihnen angemeſſene und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften *).

---

*) Mehr (als jene Unverſtändlichkeit) beſorge ich hier hin und wieder Mißdeutung in Anſehung einiger Ausdrücke, die ich mit größter Sorgfalt ausſuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu laſſen, darauf ſie weiſen. So hat in der Tafel der Kategorien der *praktiſchen* Vernunft, in dem Titel der Modalität, das *Erlaubte* und *Unerlaubte* (praktiſch-objectiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächſtfolgenden Kategorie der *Pflicht* und des *Pflichtwidrigen* im gemeinen Sprachgebrauche beinahe einerlei Sinn; hier aber ſoll das *Erſtere* dasjenige bedeuten, was mit einer blos *möglichen* praktiſchen Vorſchrift in Einſtimmung oder Widerſtreit iſt, (wie etwa die Auflöſung aller Probleme der Geometrie und Mechanik,) das *Zweite*, was in ſolcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt *wirklich* liegendes Geſetz ſteht; und dieſer Unterſchied der Bedeutung iſt auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenngleich etwas ungewöhnlich. So iſt es z. B. einem Redner, als ſolchem, *unerlaubt*, neue Worte oder Wortfügungen zu ſchmieden; dem Dichter iſt es in gewiſſem Maaße *erlaubt*; in Keinem von Beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer ſich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es Niemand wehren. Es iſt hier nur um den Unterſchied der *Imperativen* unter *problematiſchem*, *aſſertoriſchem* und *apodiktiſchem* Beſtimmungsgrunde zu thun. Ebenſo habe ich in derjenigen Note, wo ich die moraliſchen Ideen praktiſcher Vollkommenheit in verſchiedenen philoſophiſchen Schulen gegen einander ſtellte, die Idee der *Weisheit* von der der *Heiligkeit* unterſchieden, ob ich ſie gleich ſelbſt im Grunde und objectiv für einerlei erklärt habe. Allein ich verſtehe an dieſem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die ſich der Menſch (der Stoiker) anmaßt, alſo *ſubjectiv* als Eigenſchaft dem Menſchen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck *Tugend*, womit der Stoiker auch großen Staat trieb, beſſer das Charakteriſtiſche ſeiner Schule bezeichnen.) Aber der Ausdruck eines *Poſtulats* der reinen praktiſchen Vernunft könnte noch am Meiſten Mißdeutung veranlaſſen, wenn man damit die Bedeutung vermengte, welche die Poſtulate der reinen Mathematik haben, und welche apodiktiſche Gewißheit bei ſich führen. Aber dieſe poſtuliren die *Möglichkeit* einer *Handlung*, deren Gegenſtand man a priori theoretiſch mit völliger Gewißheit als *möglich* voraus erkannt hat. Jenes aber poſtulirt die Mög-

Auf dieſe Weiſe wären denn nunmehr die Principien a priori zweier Vermögen des Gemüths, des Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ausgemittelt und nach den Bedingungen, dem Umfange und Grenzen ihres Gebrauchs beſtimmt, hiedurch aber zu einer ſyſtematiſchen, theoretiſchen ſowohl, als praktiſchen Philoſophie, als Wiſſenſchaft, ſicherer Grund gelegt.

Was Schlimmeres könnte aber dieſen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiemit keine Noth. Es wäre eben ſo viel, als ob Jemand durch Vernunft beweiſen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir ſagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt ſind, daß wir es auch hätten wiſſen können, wenn es uns auch nicht ſo in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin iſt Vernunfterkenntniß und Erkenntniß a priori einerlei. Aus einem Erfahrungsſatze Nothwendigkeit (ex pumice aquam) auspreſſen wollen, mit dieſer auch wahre Allgemeinheit, (ohne welche kein Vernunftſchluß, mithin auch nicht der Schluß aus der Analogie, welche eine wenigſtens präſumirte Allgemeinheit und objective Nothwendigkeit iſt, und dieſe alſo doch immer vorausſetzt,) einem Urtheile verſchaffen wollen, iſt gerader Widerſpruch. Subjective Nothwendigkeit d. i. Gewohnheit, ſtatt der objectiven, die nur in Urtheilen a priori Statt findet, unterſchieben, heißt der Vernunft das Vermögen abſprechen, über den Gegenſtand zu urtheilen, d. i. ihn und was ihm zukomme, zu erkennen und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewiſſen vorhergehenden Zuſtand folgte, nicht

---

lichkeit eines Gegenſtandes (Gottes und der Unſterblichkeit der Seele) ſelbſt aus apodiktiſchen praktiſchen Geſetzen, alſo nur zum Behuf einer praktiſchen Vernunft; da denn dieſe Gewißheit der poſtulirten Möglichkeit gar nicht theoretiſch, mithin auch nicht apodiktiſch, d. i. in Anſehung des Objects erkannte Nothwendigkeit, ſondern in Anſehung des Subjects, zu Befolgung ihrer objectiven, aber praktiſchen Geſetze nothwendige Annehmung, mithin blos nothwendige Hypotheſis iſt. Ich wußte für dieſe ſubjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen beſſeren Ausdruck auszufinden.

ſagen, daß man aus dieſem auf jenes ſchließen könne, (denn das würde objective Nothwendigkeit und Begriff von einer Verbindung a priori bedeuten,) ſondern nur ähnliche Fälle (mit den Thieren auf ähnliche Art) erwarten dürfte, d. i. den Begriff der Urſache im Grunde als falſch und bloßen Gedankenbetrug verwerfen. Dieſem Mangel der objectiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, daß man doch keinen Grund ſähe, anderen vernünftigen Weſen eine andere Vorſtellungsart beizulegen, wenn das einen gültigen Schluß abgäbe, ſo würde uns unſere Unwiſſenheit mehr Dienſte zu Erweiterung unſerer Erkenntniß leiſten, als alles Nachdenken. Denn blos deswegen, weil wir andere vernünftige Weſen außer dem Menſchen nicht kennen, würden wir ein Recht haben, ſie als ſo beſchaffen anzunehmen, wie wir uns erkennen, d. i. wir würden ſie wirklich kennen. Ich erwähne hier nicht einmal, daß nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objective Gültigkeit eines Urtheils (d. i. die Gültigkeit deſſelben als Erkenntniſſes) beweiſe, ſondern, wenn jene auch zufälliger Weiſe zuträfe, dieſes doch noch nicht einen Beweis der Uebereinſtimmung mit dem Object abgeben könne; vielmehr die objective Gültigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einſtimmung ausmache.

Hume würde ſich bei dieſem Syſtem des allgemeinen Empirismus in Grundſätzen auch ſehr wohl befinden; denn er verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als daß ſtatt aller objectiven Bedeutung der Nothwendigkeit im Begriffe der Urſache eine blos ſubjective, nämlich Gewohnheit angenommen werde, um der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freiheit und Unſterblichkeit abzuſprechen; und er verſtand ſich gewiß ſehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Principien zugeſtand, Schlüſſe mit aller logiſchen Bündigkeit daraus zu folgern. Aber ſo allgemein hat ſelbſt Hume den Empirismus nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuſchließen. Er hielt ihre Sätze für analytiſch, und wenn das ſeine Richtigkeit hätte, würden ſie in der That auch apodiktiſch ſein, gleichwohl aber daraus kein Schluß auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philoſophie apodiktiſche Urtheile, nämlich ſolche, die ſynthetiſch wären, (wie der Satz der Cauſalität,) zu fällen, gezogen werden können. Nähme man aber den Empirismus der Principien *allgemein* an, ſo wäre auch Mathematik damit eingeflochten.

Wenn nun dieſe mit der Vernunft, die blos empiriſche Grundſätze zuläßt, in Widerſtreit geräth, wie dieſes in der Antinomie, da Mathematik die unendliche Theilbarkeit des Raumes unwiderſprechlich beweiſet, der Empirismus aber ſie nicht verſtatten kann, unvermeidlich iſt: ſo iſt die größte mögliche Evidenz der Demonſtration mit den vorgeblichen Schlüſſen aus Erfahrungsprincipien in offenbarem Widerſpruch, und nun muß man, wie der Blinde des *Cheſelden* fragen: was betrügt mich, das Geſicht oder Gefühl? (denn der Empirismus gründet ſich auf einer *gefühlten*, der Rationalismus aber auf einer *eingeſehenen* Nothwendigkeit.) Und ſo offenbart ſich der allgemeine Empirismus als den ächten *Skepticismus*, den man dem *Hume* fälſchlich in ſo unbeſchränkter Bedeutung beilegte *), da er wenigſtens einen ſicheren Probirſtein der Erfahrung an der Mathematik übrig ließ, ſtatt daß jener ſchlechterdings keinen Probirſtein derſelben, (der immer nur in Principien a priori angetroffen werden kann,) verſtattet, obzwar dieſe doch nicht aus bloſen Gefühlen, ſondern auch aus Urtheilen beſteht.

Doch da es in dieſem philoſophiſchen und kritiſchen Zeitalter ſchwerlich mit jenem Empirismus Ernſt ſein kann, und er vermuthlich nur zur Uebung der Urtheilskraft und, um durch den Contraſt die Nothwendigkeit rationaler Principien a priori in ein helleres Licht zu ſetzen, aufgeſtellt wird: ſo kann man es denen doch Dank wiſſen, die ſich mit dieſer ſonſt eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen.

---

*) Namen, welche einen Sectenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bei ſich geführt; ungefähr ſo, als wenn Jemand ſagte: N. *iſt ein Idealiſt.* Denn ob er gleich, durchaus, nicht allein einräumt, ſondern darauf dringt, daß unſeren Vorſtellungen äußerer Dinge wirkliche Gegenſtände äußerer Dinge correſpondiren, ſo will er doch, daß die Form der Anſchauung derſelben nicht ihnen, ſondern nur dem menſchlichen Gemüthe anhänge.

Einleitung.

Von der Idee einer Kritik der praktiſchen Vernunft.

Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft beſchäftigte ſich mit Gegenſtänden des bloſen Erkenntnißvermögens, und eine Kritik derſelben, in Abſicht auf dieſen Gebrauch, betraf eigentlich nur das *reine* Erkenntnißvermögen, weil dieſes Verdacht erregte, der ſich auch hernach beſtätigte, daß es ſich leichtlich über ſeine Grenzen, unter unerreichbare Gegenſtände, oder gar einander widerſtreitende Begriffe verlöre. Mit dem praktiſchen Gebrauche der Vernunft verhält es ſich ſchon anders. In dieſem beſchäftigt ſich die Vernunft mit Beſtimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen iſt, den Vorſtellungen entſprechende Gegenſtände entweder hervorzubringen, oder doch ſich ſelbſt zu Bewirkung derſelben, (das phyſiſche Vermögen mag nun hinreichend ſein oder nicht,) d. i. ſeine Cauſalität zu beſtimmen. Denn da kann wenigſtens die Vernunft zur Willensbeſtimmung zulangen, und hat ſofern immer objective Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier iſt alſo die erſte Frage: ob reine Vernunft zur Beſtimmnng des Willens für ſich allein zulange, oder ob ſie nur als empiriſch-bedingte ein Beſtimmungsgrund derſelben ſein könne? Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empiriſchen Darſtellung fähiger Begriff der Cauſalität, nämlich der der *Freiheit* ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweiſen, daß dieſe Eigenſchaft dem menſchlichen Willen (und ſo auch dem Willen aller vernünftigen Weſen) in der That zukomme, ſo wird dadurch nicht allein dargethan, daß reine Vernunft praktiſch ſein könne, ſondern, daß ſie allein, und nicht die empiriſch-beſchränkte, unbedingter Weiſe praktiſch ſei. Folglich werden wir nicht eine Kritik der reinen praktiſchen, ſondern nur der praktiſchen Vernunft überhaupt, zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererſt dargethan worden, daß es eine ſolche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie iſt es, welche ſelbſt die Richtſchnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält. Die Kritik der praktiſchen Vernunft überhaupt hat alſo die Obliegenheit, die empiriſch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausſchließungsweiſe den Beſtimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, daß es eine ſolche gebe, ausgemacht iſt, iſt allein immanent; der empiriſch-bedingte, der ſich die Alleinherrſchaft anmaßt, iſt dagegen transſcendent, und äußert ſich in Zumuthungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniß von dem iſt, was von der reinen Vernunft im ſpeculativen Gebrauche geſagt werden konnte.

Indeſſen, da es immer noch reine Vernunft iſt, deren Erkenntniß hier dem praktiſchen Gebrauche zum Grunde liegt, ſo wird doch die Eintheilung einer Kritik der praktiſchen Vernunft, dem allgemeinen Abriſſe nach, der der ſpeculativen gemäß angeordnet werden müſſen. Wir werden alſo eine Elementarlehre und Methodenlehre derſelben, in jener, als dem erſten Theile, eine Analytik, als Regel der Wahrheit, und eine Dialektik, als Darſtellung und Auflöſung des Scheins in Urtheilen der praktiſchen Vernunft haben müſſen. Allein die Ordnung in der Unterabtheilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft ſein. Denn in der gegenwärtigen werden wir von Grundſätzen anfangend zu Begriffen und von dieſen allererſt, wo möglich, zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bei der ſpeculativen Vernunft von den Sinnen anfingen und bei den Grundſätzen endigen mußten. Hievon liegt der Grund nun wiederum darin: daß wir es jetzt mit einem Willen zu thun haben, und die

Vernunft nicht im Verhältniß auf Gegenſtände, ſondern auf dieſen Willen und deſſen Cauſalität zu erwägen haben, da denn die Grundſätze der empiriſch unbedingten Cauſalität den Anfang machen müſſen, nach welchem der Verſuch gemacht werden kann, unſere Begriffe von dem Beſtimmungsgrunde eines ſolchen Willens, ihrer Anwendung auf Gegenſtände, zuletzt auf das Subject und deſſen Sinnlichkeit, allererſt feſtzuſetzen. Das Geſetz der Cauſalität aus Freiheit, d. i. irgend ein reiner praktiſcher Grundſatz, macht hier unvermeidlich den Anfang und beſtimmt die Gegenſtände, worauf er allein bezogen werden kann.

Der

Kritik der praktiſchen Vernunft

erſter Theil.

Elementarlehre

der

reinen praktiſchen Vernunft.

Erſtes Buch.

Die Analytik der reinen praktiſchen Vernunft.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Grundſätzen der reinen praktiſchen Vernunft.

§. 1.

Erklärung.

Praktiſche **Grundſätze** ſind Sätze, welche eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, die mehrere praktiſche Regeln unter ſich hat. Sie ſind ſubjectiv, oder **Maximen**, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angeſehen wird; objectiv aber, oder praktiſche **Geſetze**, wenn jene als objectiv d. i. für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig erkannt wird.

Anmerkung.

Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen praktiſch d. i. zur Willensbeſtimmung hinreichenden Grund in ſich enthalten könne, ſo gibt es praktiſche Geſetze; wo aber nicht, ſo werden alle praktiſche Grundſätze bloſe Maximen ſein. In einem pathologiſch-afficirten Willen eines vernünftigen Weſens kann ein Widerſtreit der Maximen wider die von ihm ſelbſt erkannten praktiſchen Geſetze angetroffen werden. Z. B. es kann ſich Jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächt zu erdulden, und doch zugleich einſehen, daß dieſes kein praktiſches Geſetz, ſondern nur ſeine Maxime ſei, dagegen, als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens, in einer und derſelben Maxime, mit ſich ſelbſt nicht zuſammenſtimmen könne. In der Naturerkenntniß ſind die Principien deſſen, was geſchieht, (z. B. das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung) zugleich Geſetze der Natur; denn der Gebrauch der Vernunft iſt dort theoretiſch und durch die Beſchaffenheit des Objects beſtimmt. In der praktiſchen Erkenntniß d. i. derjenigen, welche es blos mit Beſtimmungsgründen des Willens zu thun hat, ſind Grundſätze, die man ſich macht, darum noch nicht Geſetze, darunter man unvermeidlich ſtehe, weil die Vernunft im Praktiſchen es mit dem Subjecte zu thun hat, nämlich dem Begehrungsvermögen, nach deſſen beſonderer Beſchaffenheit ſich die Regel vielfältig richten kann. — Die praktiſche Regel iſt jederzeit ein Product der Vernunft, weil ſie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Abſicht vorſchreibt. Dieſe Regel iſt aber für ein Weſen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Beſtimmungsgrund des Willens iſt, ein Imperativ d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich beſtimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieſer Regel geſchehen würde. Die Imperativen gelten alſo objectiv, und ſind von Maximen, als ſubjectiven Grundſätzen, gänzlich unterſchieden. Jene beſtimmen aber entweder die Bedingungen der Cauſalität des vernünftigen Weſens, als wirkender Urſache, blos in Anſehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derſelben, oder ſie beſtimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend ſein oder nicht. Die erſteren würden hypothetiſche Imperative ſein und bloſe Vorſchriften der Geſchicklichkeit enthalten; die zweiten würden dagegen kategoriſch und allein praktiſche Geſetze ſein. Maximen ſind alſo zwar Grundſätze, aber nicht Imperativen. Die Imperativen ſelber aber, wenn ſie bedingt ſind, d. i. nicht den Willen ſchlechthin als Willen, ſondern nur in Anſehung einer begehrten Wirkung beſtimmen, d. i. hypothetiſche Imperativen ſind, ſind zwar praktiſche Vorſchriften, aber keine Geſetze. Die letzteren müſſen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir, um dieſe hervorzubringen, zu thun ſei, hinreichend beſtimmen, mithin kategoriſch ſein, ſonſt ſind es keine Geſetze; weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt, welche, wenn ſie praktiſch ſein ſoll, von pathologiſchen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen unabhängig ſein muß. Saget Jemandem z. B.: daß er in der Jugend arbeiten und ſparen müſſe, um im Alter nicht zu darben; ſo iſt dieſes eine richtige und zugleich wichtige praktiſche Vorſchrift des Willens. Man ſieht aber leicht, daß der Wille hier auf etwas *Anderes* verwieſen werde, wovon man vorausſetzt, daß er es begehre, und dieſes Begehren muß man ihm, dem Thäter ſelbſt, überlaſſen, ob er noch andere Hülfsquellen, außer ſeinem ſelbſt erworbenen Vermögen, vorherſehe, oder ob er gar nicht hoffe, alt zu werden, oder ſich denkt im Falle der Noth dereinſt ſchlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Nothwendigkeit enthalten ſoll, entſpringen kann, legt in dieſe ihre Vorſchrift zwar auch Nothwendigkeit, (denn ohne das wäre ſie kein Imperativ,) aber dieſe iſt nur ſubjectiv bedingt, und man kann ſie nicht in allen Subjecten in gleichem Grade vorausſetzen. Zu ihrer Geſetzgebung aber wird erfordert, daß ſie blos *ſich ſelbſt* vorauszuſetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdenn objectiv und allgemein gültig iſt, wenn ſie ohne zufällige, ſubjective Bedingungen gilt, die ein vernünftig Weſen von dem anderen unterſcheiden. Nun ſagt Jemandem: er ſolle niemals lügenhaft verſprechen, ſo iſt dies eine Regel, die blos ſeinen Willen betrifft; die Abſichten, die der Menſch haben mag, mögen durch denſelben erreicht werden können, oder nicht; das bloſe Wollen iſt das, was durch jene Regel völlig a priori beſtimmt werden ſoll. Findet ſich nun, daß dieſe Regel praktiſch richtig ſei, ſo iſt ſie ein Geſetz, weil ſie ein kategoriſcher Imperativ iſt. Alſo beziehen ſich praktiſche Geſetze allein auf den Willen, unangeſehen deſſen, was durch die Cauſalität deſſelben ausgerichtet wird und man kann von der letzteren (als zur Sinnenwelt gehörig) abſtrahiren, um ſie rein zu haben.

§. 2.

Lehrſatz I.

Alle praktiſche Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Beſtimmungsgrund des Willens, vorausſetzen, ſind insgeſammt empiriſch und können keine praktiſchen Geſetze abgeben.

Ich verſtehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehrt wird. Wenn die Begierde nach dieſem Gegenſtande nun vor der praktiſchen Regel hervorgeht und die Bedingung iſt, ſie ſich zum Princip [zu] machen, ſo ſage ich (erſtlich): dieſes Princip iſt alsdenn jederzeit empiriſch. Denn der Beſtimmungsgrund der Willkühr iſt alsdenn die Vorſtellung eines Objects und dasjenige Verhältniß derſelben zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung deſſelben beſtimmt wird. Ein ſolches Verhältniß aber zum Subject heißt die Luſt an der Wirklichkeit eines Gegenſtandes. Alſo müßte dieſe als Bedingung der Möglichkeit der Beſtimmung der Willkühr vorausgeſetzt werden. Es kann aber von keiner Vorſtellung irgend eines Gegenſtandes, welche ſie auch ſei, a priori erkannt werden, ob ſie mit Luſt oder Unluſt verbunden, oder indifferent ſein werde. Alſo muß in ſolchem Falle der Beſtimmungsgrund der Willkühr jederzeit empiriſch ſein, mithin auch das praktiſche materiale Princip, welches ihn als Bedingung vorausſetzte.

Da nun (zweitens) ein Princip, das ſich nur auf die ſubjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Luſt oder Unluſt, (die jederzeit nur empiriſch erkannt, und nicht für alle vernünftige Weſen in gleicher Art gültig ſein kann,) gründet, zwar wohl für das Subject, das ſie beſitzt, zu ihrer Maxime, aber auch für dieſe ſelbſt, (weil es ihm an objectiver Nothwendigkeit, die a priori erkannt werden muß, mangelt,) nicht zum Geſetze dienen kann, ſo kann ein ſolches Princip niemals ein praktiſches Geſetz abgeben.

§. 3.

Lehrſatz II.

Alle materiale praktiſche Principien ſind, als ſolche, insgeſammt von einer und derſelben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbſtliebe oder eigenen Glückſeligkeit.

Die Luſt aus der Vorſtellung der Exiſtenz einer Sache, ſofern ſie ein Beſtimmungsgrund des Begehrens dieſer Sache ſein ſoll, gründet ſich auf der *Empfänglichkeit* des Subjects, weil ſie von dem Daſein eines Gegenſtandes *abhängt*; mithin gehört ſie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verſtande an, der eine Beziehung der Vorſtellung *auf ein Object*, nach Begriffen, aber nicht auf das Subject, nach Gefühlen, ausdrückt. Sie iſt alſo nur ſofern praktiſch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenſtandes erwartet, das Begehrungsvermögen beſtimmt. Nun iſt aber das Bewußtſein eines vernünftigen Weſens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen ſein ganzes Daſein begleitet, die *Glückſeligkeit*, und das Princip, dieſe ſich zum höchſten Beſtimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbſtliebe. Alſo ſind alle materiale Principien, die den Beſtimmungsgrund der Willkühr in der, aus irgend eines Gegenſtandes Wirklichkeit zu empfindenden Luſt oder Unluſt ſetzen, ſofern gänzlich von *einerlei Art*, daß ſie insgeſammt zum Princip der Selbſtliebe oder eigenen Glückſeligkeit gehören.

Folgerung.

Alle *materiale* praktiſche Regeln ſetzen den Beſtimmungsgrund des Willens im *unteren Begehrungsvermögen*, und gäbe es gar keine *blos formalen* Geſetze deſſelben, die den Willen hinreichend beſtimmten, ſo würde auch *kein oberes Begehrungsvermögen* eingeräumt werden können.

Anmerkung I.

Man muß ſich wundern, wie ſonſt ſcharfſinnige Männer einen Unterſchied zwiſchen dem *unteren* und *oberen Begehrungs-*

vermögen darin zu finden glauben können, ob die **Vorſtellungen,** die mit dem Gefühl der Luſt verbunden ſind, in den Sinnen, oder dem Verſtande ihren Urſprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Beſtimmungsgründen des Begehrens fragt und ſie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit ſetzt, gar nicht darauf an, wo die Vorſtellung dieſes vergnügenden Gegenſtandes herkomme, ſondern nur wie ſehr ſie vergnügt. Wenn eine Vorſtellung, ſie mag immerhin im Verſtande ihren Sitz und Urſprung haben, die Willkühr nur dadurch beſtimmen kann, daß ſie ein Gefühl einer Luſt im Subjecte vorausſetzt, ſo iſt, daß ſie ein Beſtimmungsgrund der Willkühr ſei, gänzlich von der Beſchaffenheit des inneren Sinnes abhängig, daß dieſer nämlich dadurch mit Annehmlichkeit afficirt werden kann. Die Vorſtellungen der Gegenſtände mögen noch ſo ungleichartig, ſie mögen Verſtandes-, ſelbſt Vernunftvorſtellungen im Gegenſatze der Vorſtellungen der Sinne ſein, ſo iſt doch das Gefühl der Luſt, wodurch jene doch eigentlich nur den Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen, (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit zur Hervorbringung des Objects antreibt,) nicht allein ſofern von einerlei Art, daß es jederzeit blos empiriſch erkannt werden kann, ſondern auch ſofern, als es eine und dieſelbe Lebenskraft, die ſich im Begehrungsvermögen äußert, afficirt, und in dieſer Beziehung von jedem anderen Beſtimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verſchieden ſein kann. Wie würde man ſonſt zwiſchen zwei, der Vorſtellungsart nach gänzlich verſchiedenen Beſtimmungsgründen eine Vergleichung der Größe nach anſtellen können, um den, der am Meiſten das Begehrungsvermögen afficirt, vorzuziehen? Ebenderſelbe Menſch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungeleſen zurückgeben, um die Jagd nicht zu verſäumen, in der Mitte einer ſchönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu ſpät zu kommen, eine Unterhaltung durch vernünftige Geſpräche, die er ſonſt ſehr ſchätzt, verlaſſen, um ſich an den Spieltiſch zu ſetzen, ſogar einen Armen, dem wohlzuthun ihm ſonſt Freude iſt, abweiſen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der

Taſche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Komödie zu bezahlen. Beruht die Willensbeſtimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Urſache erwartet, ſo iſt es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorſtellungsart er afficirt werde. Nur wie ſtark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt dieſe Annehmlichkeit ſei, daran liegt es ihm, um ſich zur Wahl zu entſchließen. Sowie demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei iſt, ob die Materie deſſelben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaſchen iſt, wenn es nur allenthalben für denſelben Werth angenommen wird, ſo fragt kein Menſch, wenn es ihm blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen iſt, ob Verſtandes- oder Sinnesvorſtellungen, ſondern nur, wie viel und großes Vergnügen ſie ihm auf die längſte Zeit verſchaffen. Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, ohne Vorausſetzung irgend eines Gefühls den Willen zu beſtimmen, gerne abſtreiten möchten, können ſich ſo weit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was ſie ſelbſt vorher auf ein und ebendaſſelbe Princip gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu erklären. So findet ſich z. B., daß man auch an bloſer Kraftanwendung, an dem Bewußtſein ſeiner Seelenſtärke in Ueberwindung der Hinderniſſe, die ſich unſerem Vorſatze entgegenſetzen, an der Cultur der Geiſtestalente u. ſ. w. Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen, weil ſie mehr, wie andere, in unſerer Gewalt ſind, ſich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derſelben vielmehr ſtärken und, indem ſie ergötzen, zugleich cultiviren. Allein ſie darum für eine andere Art, den Willen zu beſtimmen, als blos durch den Sinn, auszugeben, da ſie doch einmal zur Möglichkeit jener Vergnügen ein darauf in uns angelegtes Gefühl, als erſte Bedingung dieſes Wohlgefallens vorausſetzen, iſt gerade ſo, als wenn Unwiſſende, die gerne in der Metaphyſik pfuſchern möchten, ſich die Materie ſo fein, ſo überfein, daß ſie ſelbſt darüber ſchwindlich werden möchten, denken, und dann glauben, auf dieſe Art ſich ein geiſtiges und doch ausgedehntes Weſen erdacht zu haben. Wenn wir es, mit dem Epikur, bei der Tugend aufs bloſe Vergnügen ausſetzen, das ſie verſpricht, um den Willen zu beſtimmen; ſo können wir ihn hernach nicht tadeln, daß er dieſes mit denen der gröbſten Sinne für ganz gleichartig hält; denn man hat gar nicht Grund, ihm aufzubürden, daß er die Vorſtellungen, wodurch dieſes Gefühl in uns erregt würde, blos den körperlichen Sinnen beigemeſſen hätte. Er hat von vielen derſelben den Quell, ſoviel man errathen kann, ebenſowohl in dem Gebrauch des höheren Erkenntnißvermögens geſucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Princip das Vergnügen ſelbſt, das uns jene allenfalls intellectuellen Vorſtellungen gewähren und wodurch ſie allein Beſtimmungsgründe des Willens ſein können, gänzlich für gleichartig zu halten. Conſequent zu ſein, iſt die größte Obliegenheit eines Philoſophen, und wird doch am Seltenſten angetroffen. Die alten griechiſchen Schulen geben uns davon mehr Beiſpiele, als wir in unſerem ſynkretiſtiſchen Zeitalter antreffen, wo ein gewiſſes Coalitionsſyſtem widerſprechender Grundſätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünſtelt wird, weil es ſich einem Publicum beſſer empfiehlt, das zufrieden iſt, von Allem etwas und im Ganzen nichts zu wiſſen, und dabei in allen Sätteln gerecht zu ſein. Das Princip der eigenen Glückſeligkeit, ſo viel Verſtand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine anderen Beſtimmungsgründe, als die dem unteren Begehrungsvermögen angemeſſen ſind, in ſich faſſen, und es gibt alſo entweder gar kein †) Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muß für ſich allein praktiſch ſein, d. i. ohne Vorausſetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorſtellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empiriſche Bedingung der Principien iſt, durch die bloſe Form der praktiſchen Regel den Willen beſtimmen können. Alsdenn allein iſt Vernunft nur, ſofern ſie für ſich ſelbſt den Willen beſtimmt, (nicht im Dienſte der Neigungen iſt,) ein wahres oberes Begehrungsvermögen, dem das pathologiſch beſtimmbare untergeordnet iſt, und wirklich, ja *ſpecifiſch* von dieſem unterſchieden, ſo daß ſogar die mindeſte Beimiſchung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzuge Abbruch thut, ſo wie das mindeſte Empiriſche, als Bedingung in einer mathematiſchen Demonſtration, ihre Würde und Nachdruck herabſetzt und vernichtet. Die Vernunft beſtimmt in einem praktiſchen Geſetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelſt eines dazwiſchenkommenden Gefühls der Luſt und Unluſt, ſelbſt nicht an dieſem Geſetze, und nur, daß ſie als reine Vernunft praktiſch ſein kann, macht es ihr möglich, *geſetzgebend* zu ſein.

---

†) [oberes]

Anmerkung II.

Glücklich zu ſein, iſt nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Weſens, und alſo ein unvermeidlicher Beſtimmungsgrund ſeines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit ſeinem ganzen Daſein iſt nicht etwa ein urſprünglicher Beſitz und eine Seligkeit, welche ein Bewußtſein ſeiner unabhängigen Selbſtgenügſamkeit vorausſetzen würde, ſondern ein durch ſeine endliche Natur ſelbſt ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig iſt, und dieſes Bedürfniß betrifft die Materie ſeines Begehrungsvermögens d. i. Etwas, was ſich auf ein ſubjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Luſt oder Unluſt bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande bedarf, beſtimmt wird. Aber eben darum, weil dieſer materiale Beſtimmungsgrund von dem Subjecte blos empiriſch erkannt werden kann, iſt es unmöglich, dieſe Aufgabe als ein Geſetz zu betrachten, weil dieſes als objectiv in allen Fällen und für alle vernünftige Weſen *ebendenſelben Beſtimmungsgrund* des Willens enthalten müßte. Denn obgleich der Begriff der Glückſeligkeit der praktiſchen Beziehung der *Objecte* aufs Begehrungsvermögen *allerwärts* zum Grunde liegt, iſt er doch nur der allgemeine Titel der ſubjectiven Beſtimmungsgründe, und beſtimmt nichts ſpecifiſch, darum es doch in dieſer praktiſchen Aufgabe allein zu thun iſt, und ohne welche Beſtimmung ſie gar nicht aufgelöſet werden kann. Worin nämlich Jeder ſeine Glückſeligkeit zu ſetzen habe, kommt auf Jedes ſein beſonderes Gefühl der Luſt und Unluſt an, und ſelbſt in einem und demſelben Subject auf die Verſchiedenheit der Bedürfniſſe, nach den Abänderungen dieſes Gefühls, und ein ſubjectiv nothwendiges Geſetz (als Naturgeſetz) iſt alſo objectiv ein gar ſehr zufälliges praktiſches Princip, das in verſchiedenen Subjecten ſehr verſchieden ſein kann und muß, mithin niemals ein Geſetz abgeben kann, weil es bei der Begierde nach Glückſeligkeit nicht auf die Form der Geſetzmäßigkeit, ſondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Geſetzes zu erwarten habe. Principien der Selbſtliebe können zwar allgemeine Regeln der Geſchicklichkeit, (Mittel zu Abſichten auszufinden,) enthalten, alsdenn ſind es aber blos theoretiſche Principien*), z. B. wie derjenige, der gerne Brod eſſen möchte, ſich eine Mühle auszudenken habe. Aber praktiſche Vorſchriften, die ſich auf ſie gründen, können niemals allgemein ſein, denn der Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens iſt auf das Gefühl der Luſt und Unluſt, das niemals als allgemein auf dieſelben Gegenſtände gerichtet angenommen werden kann, gegründet.

Aber geſetzt, endliche vernünftige Weſen dächten auch in Anſehung deſſen, was ſie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzes anzunehmen hätten, imgleichen ſogar in Anſehung der Mittel, deren ſie ſich bedienen müſſen, um die erſteren zu erreichen, die anderen abzuhalten, durchgehends einerlei, ſo würde das Princip der Selbſtliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktiſches Geſetz ausgegeben werden können; denn dieſe Einhelligkeit wäre ſelbſt doch nur zufällig. Der Beſtimmungsgrund wäre immer doch nur ſubjectiv gültig und blos empiriſch, und hätte diejenige Nothwendigkeit nicht, die in einem jeden Geſetze gedacht wird, nämlich die objective aus Gründen a priori; man müßte denn dieſe Nothwendigkeit gar nicht für praktiſch, ſondern für blos phyſiſch ausgeben, nämlich daß die Handlung durch unſere Neigung uns ebenſo unausbleiblich abgenöthigt würde, als das Gähnen, wenn wir Andere gähnen ſehen. Man würde eher behaupten können, daß es gar keine praktiſchen Geſetze gebe, ſondern nur Anrathungen zum Behuf unſerer Begierden, als daß blos ſubjective Principien zum Range praktiſcher Geſetze erhoben würden, die durchaus objective und nicht blos ſubjective Nothwendigkeit haben, und durch Vernunft a priori, nicht durch Erfahrung, (ſo empiriſch allgemein dieſe auch ſein mag,) erkannt ſein müſſen. Selbſt die Regeln einſtimmiger Erſcheinungen werden nur Naturgeſetze (z. B. die mechaniſchen) genannt, wenn man ſie entweder wirklich a priori erkennt, oder doch (wie bei den chemiſchen) annimmt, ſie würden a priori aus objectiven Gründen erkannt werden, wenn unſere Einſicht tiefer ginge. Allein bei blos ſubjectiven praktiſchen Principien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, daß ihnen nicht objective, ſondern ſubjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde liegen müſſen; mithin, daß ſie jederzeit nur als bloſe Maximen, niemals aber als praktiſche Geſetze, vorſtellig gemacht werden dürfen. Dieſe letztere Anmerkung ſcheint beim erſten Anblicke bloſe Wortklauberei zu ſein; allein [ſie iſt] die Wortbeſtimmung des allerwichtigſten Unterſchiedes, der nur in praktiſchen Unterſuchungen in Betrachtung kommen mag.

---

*) Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre praktiſch genannt werden, ſollten eigentlich techniſch heißen. Denn um die Willensbeſtimmung iſt es dieſen Lehren gar nicht zu thun; ſie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewiſſe Wirkung hervorzubringen hinreichend iſt, und ſind alſo eben ſo theoretiſch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Urſache mit einer Wirkung ausſagen. Wem nun die letztere beliebt, der muß ſich auch gefallen laſſen, die erſtere zu ſein.

§. 4.

Lehrſatz III.

Wenn ein vernünftiges Weſen ſich ſeine Maximen als praktiſche allgemeine Geſetze denken ſoll, ſo kann es ſich dieſelben nur als ſolche Principien denken, die nicht der Materie, ſondern blos der Form nach den Beſtimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines praktiſchen Princips iſt der Gegenſtand des Willens. Dieſer iſt entweder der Beſtimmungsgrund des letzteren, oder nicht. Iſt er der Beſtimmungsgrund deſſelben, ſo würde die Regel des Willens einer empiriſchen Bedingung (dem Verhältniſſe der beſtimmenden Vorſtellung zum Gefühle der Luſt und Unluſt) unterworfen, folglich kein praktiſches Geſetz ſein. Nun bleibt von einem Geſetze, wenn man alle Materie d. i. jeden Gegenſtand des Willens (als Beſtimmungsgrund) davon abſondert, nichts übrig, als die bloſe Form einer allgemeinen Geſetzgebung. Alſo kann ein vernünftiges Weſen ſich ſeine ſubjectiv-praktiſchen Principien d. i. Maximen entweder gar nicht zugleich als allgemeine Geſetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloſe Form derſelben, nach der jene ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicken, ſie für ſich allein zum praktiſchen Geſetze mache.

Anmerkung.

Welche Form in der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke, welche nicht, das kann der gemeinſte Verſtand ohne Unterweiſung unterſcheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergrößern. Jetzt iſt ein Depoſitum in meinen Händen, deſſen Eigenthümer verſtorben iſt und keine Handſchrift darüber zurückgelaſſen hat. Natürlicher Weiſe iſt dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wiſſen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktiſches Geſetz gelten könne. Ich wende jene alſo auf gegenwärtigen Fall an und frage, ob ſie wohl die Form eines Geſetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein ſolches Geſetz geben könnte: daß Jedermann ein Depoſitum ableugnen dürfe, deſſen Niederlegung ihm Niemand beweiſen kann. Ich werde ſofort gewahr, daß ein ſolches Princip, als Geſetz, ſich ſelbſt vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depoſitum gäbe. Ein praktiſches Geſetz, was ich dafür erkenne, muß ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificiren; dies iſt ein identiſcher Satz und alſo für ſich klar. Sage ich nun: mein Wille ſteht unter einem praktiſchen Geſetze, ſo kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habſucht) als den zu einem allgemeinen praktiſchen Geſetze ſchicklichen Beſtimmungsgrund deſſelben anführen; denn dieſe, weit gefehlt, daß ſie zu einer allgemeinen Geſetzgebung tauglich ſein ſollte, ſo muß ſie vielmehr in der Form eines allgemeinen Geſetzes ſich ſelbſt aufreiben.

Es iſt daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückſeligkeit, mithin auch die *Maxime*, dadurch ſich Jeder dieſe letztere zum Beſtimmungsgrunde ſeines Willens ſetzt, allgemein iſt, es verſtändigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein *praktiſches Geſetz* auszugeben. Denn da ſonſt ein allgemeines Naturgeſetz Alles einſtimmig macht, ſo würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Geſetzes geben wollte, gerade das äußerſte Widerſpiel der Einſtimmung, der ärgſte Widerſtreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime ſelbſt und ihrer Abſicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdenn nicht ein und daſſelbe Object, ſondern ein Jeder hat das ſeinige (ſein eigenes Wohlbefinden), welches ſich zwar zufälliger Weiſe auch mit Anderer ihren Abſichten, die ſie gleichfalls auf ſich ſelbſt richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Geſetze hinreichend iſt, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt iſt, endlos ſind und gar nicht beſtimmt in eine allgemeine Regel befaßt werden können. Es kommt auf dieſe Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich iſt, welche ein gewiſſes Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier ſich zu Grunde richtenden Eheleute ſchildert: **O wundervolle Harmonie, was er will, will auch ſie** ꝛc., oder was von der Anheiſchigmachung König *Franz* des Erſten gegen Kaiſer *Carl* den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Carl haben will (Mailand), das will ich auch haben. Empiriſche Beſtimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äußeren Geſetzgebung, aber auch ebenſowenig zur inneren; denn Jener legt ein Subject, ein Anderer aber ein anderes Subject der Neigung zum Grunde, und in jedem Subject ſelber iſt bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einfluſſes. Ein Geſetz ausfindig zu machen, das ſie insgeſammt unter dieſer Bedingung, nämlich mit allerſeitiger Einſtimmung regierte, iſt ſchlechterdings unmöglich.

§. 5.

Aufgabe I.

Vorausgeſetzt, daß die bloſe geſetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Beſtimmungsgrund eines Willens ſei: die Beſchaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein beſtimmbar iſt.

Da die bloſe Form des Geſetzes lediglich von der Vernunft vorgeſtellt werden kann, und mithin kein Gegenſtand der Sinne iſt, folglich auch nicht unter die Erſcheinungen gehört; ſo iſt die Vorſtellung derſelben als Beſtimmungsgrund des Willens von allen Beſtimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Geſetze der Cauſalität unterſchieden, weil bei dieſen die beſtimmenden Gründe ſelbſt Erſcheinungen ſein müſſen. Wenn aber auch kein anderer Beſtimmungsgrund des Willens für dieſen zum Geſetz dienen kann, als blos jene allgemeine geſetzgebende Form; ſo muß ein ſolcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgeſetz der Erſcheinungen, nämlich dem Geſetze der Cauſalität, beziehungsweiſe auf einander, gedacht werden. Eine ſolche Unabhängigkeit aber heißt **Freiheit** im ſtrengſten d. i. transſcendentalen Verſtande. Alſo iſt ein Wille, dem die bloſe geſetzgebende Form der Maxime allein zum Geſetze dienen kann, ein freier Wille.

§. 6.

Aufgabe II.

Vorausgeſetzt, daß ein Wille frei ſei: das Geſetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu beſtimmen tauglich iſt.

Da die Materie des praktiſchen Geſetzes d. i. ein Object der Maxime niemals anders, als empiriſch gegeben werden kann, der freie Wille aber, als von empiriſchen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch beſtimmbar ſein muß; ſo muß ein freier Wille unabhängig von der **Materie** des Geſetzes dennoch einen Beſtimmungsgrund in dem Geſetze antreffen. Es iſt aber außer der Materie des Geſetzes nichts weiter in demſelben, als die geſetzgebende Form enthalten. Alſo iſt die geſetzgebende Form, ſofern ſie in der Maxime enthalten iſt, das Einzige, was einen Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen kann.

Anmerkung.

Freiheit und unbedingtes praktiſches Geſetz weiſen alſo wechſelsweiſe auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht, ob ſie auch in der That verſchieden ſeien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Geſetz blos das Selbſtbewußtſein einer reinen praktiſchen Vernunft, dieſe aber ganz einerlei mit dem poſitiven Begriffe der Freiheit ſei; ſondern wovon unſere *Erkenntniß* des Unbedingt-Praktiſchen *anhebe*, ob von der Freiheit, oder dem praktiſchen Geſetze. Von der Freiheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ſein †) erſter Begriff negativ iſt, noch darauf aus der Erfahrung ſchließen, denn Erfahrung gibt uns nur das Geſetz der Erſcheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerſpiel der Freiheit, zu erkennen. Alſo iſt es das *moraliſche Geſetz*, deſſen wir uns unmittelbar bewußt werden, (ſobald wir uns Maximen des Willens entwerfen,) welches ſich uns *zuerſt* darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine ſinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Beſtimmungsgrund darſtellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt. Wie iſt aber auch das Bewußtſein jenes moraliſchen Geſetzes möglich? Wir können uns reiner praktiſcher Geſetze bewußt werden, ebenſo, wie wir uns reiner theoretiſcher Grundſätze bewußt ſind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit ſie uns die Vernunft vorſchreibt, und auf Abſonderung aller empiriſchen Bedingungen, dazu uns jene hinweiſt, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entſpringt aus den erſteren, wie das Bewußtſein eines reinen Verſtandes aus dem letzteren. Daß dieſes die wahre Unterordnung unſerer Begriffe ſei, und Sittlichkeit uns zuerſt den Begriff der Freiheit entdecke, mithin *praktiſche Vernunft* zuerſt der ſpeculativen das unauflöslichſte Problem mit dieſem Begriffe aufſtelle, um ſie durch denſelben in die größte Verlegenheit zu ſetzen, erhellt ſchon daraus: daß, da aus dem Begriffe der Freiheit in den Erſcheinungen nichts erklärt werden kann, ſondern hier immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn ſie zum Unbedingten in der Reihe der Urſachen aufſteigen will, ſich bei einem ſo ſehr, wie bei dem anderen in Unbegreiflichkeiten verwickelt, indeſſen daß doch der letztere (Mechanismus) wenigſtens Brauchbarkeit in Erklärung der Erſcheinungen hat, man niemals zu dem Wagſtücke gekommen ſein würde, Freiheit in die Wiſſenſchaft einzuführen, wäre nicht das Sittengeſetz und mit ihm praktiſche Vernunft dazu gekommen und hätte uns dieſen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung beſtätigt dieſe Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß Jemand von ſeiner wollüſtigen Neigung vorgibt, ſie ſei, wenn ihm der beliebte Gegenſtand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderſtehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hauſe, da er dieſe Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn ſogleich nach genoſſener Wolluſt daran zu knüpfen, er alsdenn nicht ſeine Neigung bezwingen würde? Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn ſein Fürſt ihm unter Androhung derſelben unverzögerten Todesſtrafe zumuthete, ein falſches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter ſcheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, ſo groß auch ſeine Liebe zum Leben ſein mag, ſie wohl zu überwinden für möglich halte? Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht ſich nicht getrauen zu verſichern; daß es ihm aber möglich ſei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt alſo, daß er etwas kann, darum weil er ſich bewußt iſt, daß er es ſoll, und erkennt in ſich die Freiheit, die ihm ſonſt ohne das moraliſche Geſetz unbekannt geblieben wäre.

---

†) ihr (?)

§. 7.

Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft.

Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne.

Anmerkung.

Die reine Geometrie hat Poſtulate als praktiſche Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Vorausſetzung, daß man etwas thun könne, wenn etwa gefordert würde, man ſolle es thun, und dieſe ſind die einzigen Sätze derſelben, die ein Daſein betreffen. Es ſind alſo praktiſche Regeln unter einer problematiſchen Bedingung des Willens. Hier aber ſagt die Regel: man ſolle ſchlechthin auf gewiſſe Weiſe verfahren. Die praktiſche Regel iſt alſo unbedingt, mithin, als kategoriſch praktiſcher Satz, **a priori** vorgeſtellt, wodurch der Wille ſchlechterdings und unmittelbar (durch die praktiſche Regel ſelbſt, die alſo hier Geſetz iſt,) objectiv beſtimmt wird. Denn reine, an ſich praktiſche Vernunft iſt hier unmittelbar geſetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empiriſchen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die bloſe Form des Geſetzes als beſtimmt gedacht, und dieſer Beſtimmungsgrund als die oberſte Bedingung aller Maximen angeſehen. Die Sache iſt befremdlich genug, und hat ihres Gleichen in der ganzen übrigen praktiſchen Erkenntniß nicht. Denn der Gedanke **a priori** von einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung, der alſo blos problematiſch iſt, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen etwas zu entlehnen, als Geſetz unbedingt geboten. Es iſt aber auch nicht eine Vorſchrift, nach welcher eine Handlung geſchehen ſoll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich iſt, (denn da wäre die Regel immer phyſiſch bedingt,) ſondern eine Regel, die blos den Willen, in Anſehung der Form der Maximen, **a priori** beſtimmt, und da iſt ein Geſetz, welches blos zum Behuf der ſubjectiven Form der Grundſätze dient, als Beſtimmungsgrund durch die objective Form eines Geſetzes überhaupt wenigſtens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Bewußtſein dieſes Grundgeſetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtſein der Freiheit, (denn dieſes iſt uns nicht vorher gegeben,) herausvernünfteln kann, ſondern weil es ſich für ſich ſelbſt uns aufdringt als ſynthetiſcher Satz **a priori**, der auf keiner, weder reinen noch empiriſchen Anſchauung gegründet iſt, ob er gleich analytiſch ſein würde, wenn man die Freiheit des Willens vorausſetzte, wozu aber, als poſitivem Begriffe, eine intellectuelle Anſchauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieſes Geſetz ohne Mißdeutung als gegeben anzuſehen, wohl bemerken: daß es kein empiriſches, ſondern das einzige Factum der reinen Vernunft ſei, die ſich dadurch als urſprünglich geſetzgebend (sic volo, sic jubeo,) ankündigt.

Folgerung.

Reine Vernunft iſt für ſich allein praktiſch, und gibt (dem Menſchen) ein allgemeines Geſetz, welches wir das Sittengeſetz nennen.

Anmerkung.

Das vorher genannte Factum iſt unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menſchen über die Geſetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen; ſo wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwiſchen ſprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbeſtechlich und durch ſich ſelbſt gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an ſich ſelbſt, indem ſie ſich als a priori praktiſch betrachtet. Dieſes Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Geſetzgebung willen, die es zum formalen oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens, unangeſehen aller ſubjectiven Verſchiedenheit deſſelben macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Geſetze für alle vernünftige Weſen, ſofern ſie überhaupt einen Willen d. i. ein Vermögen haben, ihre Cauſalität durch die Vorſtellung von Regeln zu beſtimmen, mithin ſofern ſie der Handlungen nach Grundſätzen, folglich auch nach praktiſchen Principien a priori, (denn dieſe haben allein diejenige Nothwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundſatze fordert,) fähig ſind. Es ſchränkt ſich alſo nicht blos auf Menſchen ein, ſondern geht auf alle endliche Weſen, die Vernunft und Willen haben, ja ſchließt ſogar das unendliche Weſen, als oberſte Intelligenz, mit ein. Im erſteren Falle aber hat das Geſetz die Form eines

Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Weſen, einen *reinen*, aber, als mit Bedürfniſſen und ſinnlichen Bewegurſachen afficirtem Weſen, keinen *heiligen* Willen d. i. einen ſolchen, der keiner dem moraliſchen Geſetze widerſtreitenden Maximen fähig wäre, vorausſetzen kann. Das moraliſche Geſetz iſt daher bei jenen ein *Imperativ*, der kategoriſch gebietet, weil das Geſetz unbedingt iſt; das Verhältniß eines ſolchen Willens zu dieſem Geſetze iſt *Abhängigkeit*, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine *Nöthigung*, obzwar durch bloſe Vernunft und deren objectives Geſetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum *Pflicht* heißt, weil eine pathologiſch afficirte, (obgleich dadurch nicht beſtimmte, mithin auch immer freie) Willkühr einen Wunſch bei ſich führt, der aus *ſubjectiven* Urſachen entſpringt, daher auch dem reinen objectiven Beſtimmungsgrunde oft entgegen ſein kann, und alſo eines Widerſtandes der praktiſchen Vernunft, der ein innerer, aber intellectueller Zwang genannt werden kann, als moraliſche Nöthigung bedarf. In der allergnugſamſten Intelligenz wird die Willkühr als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Geſetz ſein könnte, mit Recht vorgeſtellt, und der Begriff der *Heiligkeit*, der ihr um deswillen zukommt, ſetzt ſie zwar nicht über alle praktiſche, aber doch über alle praktiſch-einſchränkende Geſetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Dieſe Heiligkeit des Willens iſt gleichwohl eine praktiſche Idee, welche nothwendig zum *Urbilde* dienen muß, welchem ſich ins Unendliche zu nähern das Einzige iſt, was allen endlichen vernünftigen Weſen zuſteht, und welche das reine Sittengeſetz, das darum ſelbſt heilig heißt, ihnen beſtändig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progreſſus ſeiner Maximen und Unwandelbarkeit derſelben zum beſtändigen Fortſchreiten ſicher zu ſein, d. i. Tugend, das Höchſte iſt, was endliche praktiſche Vernunft bewirken kann, die ſelbſt wiederum wenigſtens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet ſein kann, weil die Sicherheit in ſolchem Falle niemals apodiktiſche Gewißheit wird und als Ueberredung ſehr gefährlich iſt.

§. 8.

Lehrſatz IV.

Die Autonomie des Willens iſt das alleinige Princip aller moraliſchen Geſetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, ſondern iſt vielmehr dem Princip derſelben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Geſetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Beſtimmung der Willkühr durch die bloſe allgemeine geſetzgebende Form, deren eine Maxime fähig ſein muß, beſteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber iſt Freiheit im negativen, dieſe eigene Geſetzgebung aber der reinen, und als ſolche, praktiſchen Vernunft, iſt Freiheit im poſitiven Verſtande. Alſo drückt das moraliſche Geſetz nichts Anderes aus, als die Autonomie der reinen praktiſchen Vernunft d. i. der Freiheit, und dieſe iſt ſelbſt die formale Bedingung aller Maximen, unter der ſie allein mit dem oberſten praktiſchen Geſetze zuſammenſtimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts Anderes, als das Object einer Begierde ſein kann, die mit dem Geſetz verbunden wird, in das praktiſche Geſetz **als Bedingung der Möglichkeit deſſelben** hineinkommt, ſo wird daraus Heteronomie der Willkühr, nämlich Abhängigkeit vom Naturgeſetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille gibt ſich nicht ſelbſt das Geſetz, ſondern nur die Vorſchrift zur vernünftigen Befolgung pathologiſcher Geſetze; die Maxime aber, die auf ſolche Weiſe niemals die allgemeingeſetzgebende Form in ſich enthalten kann, ſtiftet auf dieſe Weiſe nicht allein keine Verbindlichkeit, ſondern iſt ſelbſt dem Princip einer reinen praktiſchen Vernunft, hiemit alſo auch der ſittlichen Geſinnung entgegen, wenngleich die Handlung, die daraus entſpringt, geſetzmäßig ſein ſollte.

Anmerkung I.

Zum praktiſchen Geſetze muß alſo niemals eine praktiſche Vorſchrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empiriſche) Bedingung bei ſich führt. Denn das Geſetz des reinen Willens, der frei iſt, ſetzt dieſen in eine ganz andere Sphäre, als die empiriſche, und die Nothwendigkeit, die es ausdrückt, da ſie keine Naturnothwendigkeit ſein ſoll, kann alſo blos in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Geſetzes überhaupt beſtehen. Alle Materie praktiſcher Regeln beruht immer auf ſubjectiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Weſen, als lediglich die bedingte, (im Falle ich dieſes oder jenes begehre, was ich alsdenn thun müſſe, um es wirklich zu machen,) verſchaffen, und ſie drehen ſich insgeſammt um das Princip der eigenen Glückſeligkeit. Nun iſt freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenſtand, mithin eine Materie haben müſſe; aber dieſe iſt darum nicht eben der Beſtimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn iſt ſie es, ſo läßt dieſe ſich nicht in allgemein geſetzgebender Form darſtellen, weil die Erwartung der Exiſtenz des Gegenſtandes alsdenn die beſtimmende Urſache der Willkühr ſein würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Exiſtenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empiriſchen Bedingungen geſucht werden und daher niemals den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. So wird fremder Weſen Glückſeligkeit das Object des Willens eines vernünftigen Weſens ſein können. Wäre ſie aber der Beſtimmungsgrund der Maxime, ſo müßte man vorausſetzen, daß wir in dem Wohlſein Anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, ſondern auch ein Bedürfniß finden, ſo wie die ſympathetiſche Sinnesart bei Menſchen es mit ſich bringt. Aber dieſes Bedürfniß kann ich nicht bei jedem vernünftigen Weſen (bei Gott gar nicht) vorausſetzen. Alſo kann zwar die Materie der Maxime bleiben, ſie muß aber nicht die Bedingung derſelben ſein, denn ſonſt würde dieſe nicht zum Geſetze taugen. Alſo die bloſe Form eines Geſetzes, welches die Materie einſchränkt, muß zugleich ein Grund ſein, dieſe Materie zum Willen hinzuzufügen, aber ſie nicht vorauszuſetzen. Die Materie ſei z. B. meine eigene Glückſeligkeit. Dieſe, wenn ich ſie Jedem beilege, (wie ich es denn in der That bei endlichen Weſen thun darf,) kann nur alsdenn ein objectives praktiſches Geſetz werden, wenn ich Anderer ihre in dieſelbe mit einſchließe. Alſo entſpringt das Geſetz, Anderer Glückſeligkeit zu befördern, nicht von der Vorausſetzung, daß dieſes ein Object für Jedes ſeine Willkühr ſei, ſondern blos daraus, daß die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbſtliebe die objective Gültigkeit eines Geſetzes zu geben, der Beſtimmungsgrund des Willens wird, und alſo war das Object (Anderer Glückſeligkeit) nicht der Beſtimmungsgrund des reinen Willens, ſondern die bloſe geſetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einſchränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Geſetzes zu verſchaffen und ſie ſo der reinen praktiſchen Vernunft angemeſſen zu machen, aus welcher Einſchränkung, und nicht dem Zuſatz einer äußeren Triebfeder, alsdenn der Begriff der Verbindlichkeit, die Maxime meiner Selbſtliebe auch auf die Glückſeligkeit Anderer zu erweitern, allein entſpringen könnte.

Anmerkung II.

Das gerade Widerſpiel des Princips der Sittlichkeit iſt: wenn das der eigenen Glückſeligkeit zum Beſtimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, Alles überhaupt gezählt werden muß, was den Beſtimmungsgrund, der zum Geſetze dienen ſoll, irgend worin anders, als in der geſetzgebenden Form der Maxime ſetzt. Dieſer Widerſtreit iſt aber nicht blos logiſch, wie der zwiſchen empiriſch-bedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen Erkenntnißprincipien erheben wollte, ſondern praktiſch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen ſo deutlich, ſo unüberſchreibar, ſelbſt für den gemeinſten Menſchen ſo vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; ſo aber kann ſie ſich nur noch in den kopfverwirrenden Speculationen der Schulen erhalten, die dreiſt genug ſind, ſich gegen jene himmliſche Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen koſtet, aufrecht zu erhalten.

Wenn ein dir ſonſt beliebter Umgangsfreund ſich bei dir wegen eines falſchen abgelegten Zeugniſſes dadurch zu rechtfertigen vermeinte, daß er zuerſt die, ſeinem Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen Glückſeligkeit vorſchützte, alsdenn die Vortheile herzählte, die er ſich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung ſicher zu ſein, ſelbſt wider die von Seiten deiner ſelbſt, dem er das Geheimniß darum offenbart, damit er es zu aller Zeit ableugnen könne; dann aber im ganzen Ernſt vorgäbe, er habe eine wahre Menſchenpflicht ausgeübt: ſo würdeſt du ihm entweder gerade ins Geſicht lachen, oder mit Abſcheu davon zurückbeben, ob du gleich, wenn Jemand blos auf eigene Vortheile ſeine Grundſätze geſteuert hat, wider dieſe Maßregel nicht das Mindeſte einzuwenden hätteſt. Oder ſetzet: es empfehle euch Jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnt, und, um euch Zutrauen einzuflößen, rühmte er ihn als einen klugen Menſchen, der ſich auf ſeinen eigenen Vortheil meiſterhaft verſtehe, auch als einen raſtlos wirkſamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeigehen ließe, endlich, damit auch ja nicht Beſorgniſſe wegen eines pöbelhaften Eigennutzes deſſelben im Wege ſtünden, rühmte er, wie er recht fein zu leben verſtünde, nicht im Geldſammeln oder brutaler Ueppigkeit, ſondern in der Erweiterung ſeiner Kenntniſſe, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, ſelbſt im Wohlthun der Dürftigen ſein Vergnügen ſuchte, übrigens aber wegen der Mittel, (die doch ihren Werth oder Unwerth nur vom Zwecke entlehnen,) nicht bedenklich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hiezu, ſobald er nur wiſſe, daß er es unentdeckt und ungehindert thun könne, ſo gut, wie ſein eigenes wäre: ſo würdet ihr entweder glauben, der Empfehlende habe euch zum Beſten, oder er habe den Verſtand verloren. — So deutlich und ſcharf ſind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbſtliebe abgeſchnitten, daß ſelbſt das gemeinſte Auge den Unterſchied, ob etwas zu der einen oder der anderen gehöre, gar nicht verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bei einer ſo offenbaren Wahrheit überflüſſig ſcheinen, allein ſie dienen doch wenigſtens dazu, dem Urtheile der gemeinen Menſchenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verſchaffen.

Das Princip der Glückſeligkeit kann zwar Maximen, aber niemals ſolche abgeben, die zu Geſetzen des Willens tauglich wären, ſelbſt wenn man ſich die *allgemeine* Glückſeligkeit zum Objecte machte. Denn weil dieſer ihre Erkenntniß auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urtheil darüber gar ſehr von Jedes ſeiner Meinung, die noch dazu ſelbſt ſehr veränderlich iſt, abhängt, ſo kann es wohl *generelle*, aber niemals *univerſelle* Regeln, d. i. ſolche, die im Durchſchnitte am Oefteſten zutreffen, nicht aber ſolche, die jederzeit und nothwendig gültig ſein müſſen, geben, mithin können keine praktiſchen *Geſetze* darauf gegründet werden. Eben darum, weil hier ein Object der Willkühr der Regel derſelben zum Grunde gelegt und alſo vor dieſer vorhergehen muß, ſo kann dieſe nicht worauf anders, als auf das, was man empfindet, und alſo auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muß die Verſchiedenheit des Urtheils endlos ſein. Dieſes Princip ſchreibt alſo nicht allen vernünftigen Weſen ebendieſelben praktiſchen Regeln vor, ob ſie zwar unter einem gemeinſamen Titel, nämlich dem der Glückſeligkeit, ſtehen. Das moraliſche Geſetz wird aber nur darum als objectiv nothwendig gedacht, weil es für Jedermann gelten ſoll, der Vernunft und Willen hat.

Die Maxime der Selbſtliebe (Klugheit) *räth* blos an; das Geſetz der Sittlichkeit *gebietet*. Es iſt aber doch ein großer Unterſchied zwiſchen dem, wozu man uns *anräthig* iſt, und dem, wozu wir *verbindlich* ſind.

Was nach dem Princip der Autonomie der Willkühr zu thun ſei, iſt für den gemeinſten Verſtand ganz leicht und ohne Bedenken einzuſehen; was unter Vorausſetzung der Heteronomie derſelben zu thun ſei, ſchwer, und erfordert Weltkenntniß; d. i. was *Pflicht* ſei, bietet ſich Jedermann von ſelbſt dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, iſt allemal, wenn dieſer auf das ganze Daſein erſtreckt werden ſoll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt und erfordert viel Klugheit, um die praktiſche darauf beſtimmte Regel durch geſchickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupaſſen. Gleichwohl gebietet das ſittliche

Geſetz Jedermann, und zwar die pünctlichſte Befolgung. Es muß alſo zu der Beurtheilung deſſen, was nach ihm zu thun ſei, nicht ſo ſchwer ſein, daß nicht der gemeinſte und ungeübteſte Verſtand ſelbſt ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.

Dem kategoriſchen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leiſten, iſt in Jedes Gewalt zu aller Zeit; der empiriſch-bedingten Vorſchrift der Glückſeligkeit nur ſelten, und bei Weitem nicht, auch nur in Anſehung einer einzigen Abſicht, für Jedermann möglich. Die Urſache iſt, weil es bei dem erſteren nur auf die Maxime ankommt, die ächt und rein ſein muß, bei der letzteren aber auch auf die Kräfte und das phyſiſche Vermögen, einen begehrten Gegenſtand wirklich zu machen. Ein Gebot, daß Jedermann ſich glücklich zu machen ſuchen ſollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals Jemandem das, was er ſchon unausbleiblich von ſelbſt will. Man müßte ihm blos die Maßregeln gebieten oder vielmehr darreichen, weil er nicht Alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, iſt ganz vernünftig; denn deren Vorſchrift will erſtlich eben nicht Jedermann gerne gehorchen, wenn ſie mit Neigungen im Widerſtreite iſt, und was die Maßregeln betrifft, wie er dieſes Geſetz befolgen könne, ſo dürfen dieſe hier nicht gelehrt werden; denn was er in dieſer Beziehung will, das kann er auch.

Der im Spiel verloren hat, kann ſich wohl über ſich ſelbſt und ſeine Unklugheit ärgern; aber wenn er ſich bewußt iſt, im Spiel betrogen, (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, ſo muß er ſich ſelbſt verachten, ſobald er ſich mit dem ſittlichen Geſetze vergleicht. Dieſes muß alſo doch wohl etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückſeligkeit ſein. Denn zu ſich ſelber ſagen zu müſſen: ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß doch ein anderes Richtmaaß des Urtheils haben, als ſich ſelbſt Beifall zu geben, und zu ſagen: ich bin ein kluger Menſch, denn ich habe meine Kaſſe bereichert.

Endlich iſt noch etwas in der Idee unſerer praktiſchen Vernunft, welches die Uebertretung eines ſittlichen Geſetzes begleitet, nämlich ihre Strafwürdigkeit. Nun läßt ſich mit dem Begriffe einer Strafe, als einer ſolchen, doch gar nicht das theilhaftigwerden der Glückſeligkeit verbinden. Denn obgleich der, ſo da ſtraft, wohl zugleich die gütige Abſicht haben kann, dieſe Strafe auch auf dieſen Zweck zu richten, ſo muß ſie doch zuvor als Strafe d. i. als bloſes Uebel für ſich ſelbſt gerechtfertigt ſein, ſo daß der Geſtrafte, wenn es dabei bliebe, und er auch auf keine ſich hinter dieſer Härte verbergende Gunſt hinausſähe, ſelbſt geſtehen muß, es ſei ihm Recht geſchehen und ſein Loos ſei ſeinem Verhalten vollkommen angemeſſen. In jeder Strafe, als ſolcher, muß zuerſt Gerechtigkeit ſein, und dieſe macht das Weſentliche dieſes Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf dieſe hat der Strafwürdige, nach ſeiner Aufführung, nicht die mindeſte Urſache ſich Rechnung zu machen. Alſo iſt Strafe ein phyſiſches Uebel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem Moraliſch-Böſen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer ſittlichen Geſetzgebung verbunden werden müßte. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die phyſiſchen Folgen in Anſehung des Thäters zu ſehen, für ſich ſtrafbar iſt, d. i. Glückſeligkeit (wenigſtens zum Theil) verwirkt, ſo wäre es offenbar ungereimt, zu ſagen: das Verbrechen habe darin eben beſtanden, daß er ſich eine Strafe zugezogen hat, indem er ſeiner eigenen Glückſeligkeit Abbruch that, (welches nach dem Princip der Selbſtliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens ſein müßte.) Die Strafe würde auf dieſe Art der Grund ſein, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müßte vielmehr darin beſtehen, alle Beſtrafung zu unterlaſſen und ſelbſt die natürliche zu verhindern; denn alsdenn wäre in der Handlung nichts Böſes mehr, weil die Uebel, die ſonſt darauf folgten, und um deren willen die Handlung allein böſe hieß, nunmehro abgehalten wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maſchinenwerk in der Hand einer höheren Macht anzuſehen, welches vernünftige Weſen dadurch zu ihrer Endabſicht (der Glückſeligkeit) in Thätigkeit zu ſetzen allein dienen ſollte, iſt gar zu ſichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus ihres Willens, als daß es nöthig wäre, uns hiebei aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich ebenſo unwahr, iſt das Vorgeben derer, die einen gewiſſen moraliſchen beſonderen Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moraliſche Geſetz beſtimmte, nach welchem das Bewußtſein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Laſters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und ſo Alles doch auf Verlangen nach eigener Glückſeligkeit ausſetzen. Ohne das hieher zu ziehen, was oben geſagt worden, will ich nur die Täuſchung bemerken, die hiebei vorgeht. Um den Laſterhaften als durch das Bewußtſein ſeiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzuſtellen, müſſen ſie ihn, der vornehmſten Grundlage ſeines Charakters nach, ſchon zum Voraus als, wenigſtens in einigem Grade, moraliſch gut, ſo wie den, welchen das Bewußtſein pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher ſchon als tugendhaft vorſtellen. Alſo mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rückſicht auf dieſe Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieſer gar nicht abgeleitet werden. Nun muß man doch die Wichtigkeit deſſen, was wir Pflicht nennen, das Anſehen des moraliſchen Geſetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung deſſelben der Perſon in ihren eigenen Augen gibt, vorher ſchätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewußtſein ſeiner Angemeſſenheit zu derſelben, und den bitteren Verweis, wenn man ſich deſſen Uebertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann alſo dieſe Zufriedenheit oder Seelenruhe nicht vor der Erkenntniß der Verbindlichkeit fühlen und ſie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigſtens auf dem halben Wege ſchon ein ehrlicher Mann ſein, um ſich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorſtellung machen zu können. Daß übrigens, ſowie vermöge der Freiheit der menſchliche Wille durchs moraliſche Geſetz unmittelbar beſtimmbar iſt, auch die öftere Ausübung, dieſem Beſtimmungsgrunde gemäß, ſubjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es ſelbſt zur Pflicht, dieſes, welches eigentlich allein das moraliſche Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, ſonſt müßten wir uns ein Gefühl eines Geſetzes als eines ſolchen denken, und das zum Gegenſtande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerſpruch werden ſoll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben und an deren Statt blos ein mechaniſches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwiſt gerathender Neigungen ſetzen würde.

Wenn wir nun unſeren formalen oberſten Grundſatz der reinen praktiſchen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit vergleichen, ſo können wir in einer Tafel alle übrige als ſolche, dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle außer einem einzigen formalen erſchöpft ſind, vorſtellig machen, und ſo durch den Augenſchein beweiſen, daß es vergeblich ſei, ſich nach einem anderen Princip, als dem jetzt vorgetragenen, umzuſehen. — Alle mögliche Beſtimmungsgründe des Willens ſind nämlich entweder blos ſubjectiv und alſo empiriſch, oder auch objectiv und rational; beide aber entweder äußere oder innere.

Praktiſche materiale Beſtimmungsgründe

im Princip der Sittlichkeit ſind

ſubjective				objective	
äußere:		innere:		innere:	äußere:
der Erziehung (nach Montaigne)	der bürgerlichen Verfaſſung (nach Mandeville)	des phyſiſchen Gefühls (nach Epikur)	des moraliſchen Gefühls (nach Hutcheſon)	der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern)	des Willens Gottes (nach Cruſius und anderen theologiſchen Moraliſten.)

Die auf der linken Seite ſtehenden ſind insgeſammt empiriſch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit. Aber die auf der rechten Seite gründen ſich auf der Vernunft, (denn Vollkommenheit, als *Beſchaffenheit* der Dinge, und die höchſte Vollkommenheit in *Subſtanz* vorgeſtellt d. i. Gott, ſind beide nur durch Vernunftbegriffe zu denken.) Allein der erſtere Begriff, nämlich der *Vollkommenheit*, kann entweder in *theoretiſcher* Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollſtändigkeit eines jeden Dinges in ſeiner Art (transſcendentale), oder eines Dinges blos als Dinges überhaupt (metaphyſiſche), und davon kann hier nicht die Rede ſein. Der Begriff der Vollkommenheit in *praktiſcher* Bedeutung aber iſt die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Dieſe Vollkommenheit als *Beſchaffenheit* des Menſchen, folglich innerliche, iſt nichts Anderes, als *Talent*, und, was dieſes ſtärkt oder ergänzt, *Geſchicklichkeit*. Die höchſte Vollkommenheit in *Subſtanz* d. i. Gott, folglich äuſſerliche, (in praktiſcher Abſicht betrachtet,) iſt die Zulänglichkeit dieſes Weſens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun alſo uns Zwecke vorher gegeben werden müſſen, in Beziehung auf welche der Begriff der *Vollkommenheit*, (einer inneren an uns ſelbſt, oder einer äuſſeren an Gott) allein Beſtimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als *Object*, welches vor der Willensbeſtimmung durch eine praktiſche Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer ſolchen enthalten muß, mithin die *Materie* des Willens, als Beſtimmungsgrund deſſelben genommen, jederzeit empiriſch iſt, mithin zum *epikuriſchen* Princip der Glückſeligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann; (wie denn Talente und ihre Beförderung nur, weil ſie zu Vortheilen des Lebens beitragen, oder der Wille Gottes, wenn Einſtimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von deſſen Idee unabhängiges praktiſches Princip, zum Objecte des Willens genommen worden, nur durch die *Glückſeligkeit*, die wir davon erwarten, Bewegurſache deſſelben werden können;) ſo folgt *erſtlich*: daß alle hier aufgeſtellte Principien *material* ſind, zweitens: daß ſie alle mögliche materiale Principien befaſſen, und daraus endlich der Schluß: daß, weil materiale Principien zum oberſten Sittengeſetz ganz untauglich ſind, (wie bewieſen worden,) das formale praktiſche Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloſe Form einer durch unſere Maximen möglichen allgemeinen Geſetzgebung den oberſten und unmittelbaren Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen muß, das einzige mögliche ſei, welches zu kategoriſchen Imperativen d. i. praktiſchen Geſetzen, (welche Handlungen zur Pflicht machen,) und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit ſowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menſchlichen Willen, in Beſtimmung deſſelben, tauglich iſt.

I.

Von der

Deduction der Grundſätze

der reinen praktiſchen Vernunft.

Die Analytik thut dar, daß reine Vernunft praktiſch ſein, d. i. für ſich, unabhängig von allem Empiriſchen den Willen beſtimmen könne, — und dieſes zwar durch ein Factum, worin ſich reine Vernunft bei uns in der That praktiſch beweiſt, nämlich die Autonomie in dem Grundſatze der Sittlichkeit, wodurch ſie den Willen zur That beſtimmt. — Sie zeigt zugleich, daß dieſes Factum mit dem Bewußtſein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei ſei, wodurch der Wille eines vernünftigen Weſens, das, als zur Sinnenwelt gehörig, ſich gleich anderen wirkſamen Urſachen nothwendig den Geſetzen der Cauſalität unterworfen erkennt, im Praktiſchen doch zugleich ſich auf einer anderen Seite, nämlich als Weſen an ſich ſelbſt, ſeines in einer intelligiblen Ordnung der Dinge beſtimmbaren Daſeins bewußt iſt, zwar nicht einer beſonderen Anſchauung ſeiner ſelbſt, ſondern gewiſſen dynamiſchen Geſetzen gemäß, die die Cauſalität deſſelben in der Sinnenwelt beſtimmen können; denn daß Freiheit, wenn ſie uns beigelegt wird, uns in eine intelligible Ordnung der Dinge verſetze, iſt anderwärts hinreichend bewieſen worden.

Wenn wir nun damit den analytiſchen Theil der Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft vergleichen, ſo zeigt ſich ein merkwürdiger Contraſt beider gegen einander. Nicht Grundſätze, ſondern reine ſinnliche Anſchauung (Raum und Zeit) war daſelbſt das erſte Datum, welches Erkenntniß a priori und zwar nur für Gegenſtände der Sinne möglich machte. — Synthetiſche Grundſätze aus bloſen Begriffen ohne Anſchauung waren unmöglich, vielmehr konnten dieſe nur in Beziehung auf jene, welche ſinnlich war, mithin auch nur auf Gegenſtände möglicher Erfahrung Statt finden, weil die Begriffe des Verſtandes, mit dieſer Anſchauung verbunden, allein dasjenige Erkenntniß möglich machen, welches wir Erfahrung nennen. — Ueber die Erfahrungsgegenſtände hinaus, alſo von Dingen als Noumenen wurde der ſpeculativen Vernunft alles Poſitive einer Erkenntniß mit völligem Rechte abgeſprochen. — Doch leiſtete dieſe ſo viel, daß ſie den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit ſetzte, und z. B. die Freiheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundſätzen und Einſchränkungen der reinen theoretiſchen Vernunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von ſolchen Gegenſtänden irgend etwas Beſtimmtes und Erweiterndes zu erkennen zu geben, indem ſie vielmehr alle Ausſicht dahin gänzlich abſchnitt.

Dagegen gibt das moraliſche Geſetz, wenngleich keine Ausſicht, dennoch ein ſchlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unſeres theoretiſchen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verſtandeswelt Anzeige gibt, ja dieſe ſogar poſitiv beſtimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Geſetz, erkennen läßt.

Dieſes Geſetz ſoll der Sinnenwelt, als einer ſinnlichen Natur, (was die vernünftigen Weſen betrifft,) die Form einer Verſtandeswelt d. i. einer überſinnlichen Natur verſchaffen ohne doch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu thun. Nun iſt Natur im allgemeinſten Verſtande die Exiſtenz der Dinge unter Geſetzen. Die ſinnliche Natur vernünftiger Weſen überhaupt iſt die Exiſtenz derſelben unter empiriſch bedingten Geſetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die überſinnliche Natur ebenderſelben Weſen iſt dagegen ihre Exiſtenz nach Geſetzen, die von aller empiriſchen Bedingung unabhängig ſind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Geſetze, nach welchen das Daſein der Dinge vom Erkenntniß abhängt, praktiſch ſind; ſo iſt die überſinnliche Natur, ſo weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts Anderes, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktiſchen Vernunft. Das Geſetz dieſer Autonomie aber iſt das moraliſche Geſetz; welches alſo das Grundgeſetz einer überſinnlichen Natur und einer reinen Verſtandeswelt iſt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Geſetze derſelben, exiſtiren ſoll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa), die wir blos in der Vernunft erkennen; dieſe aber, weil ſie die mögliche Wirkung der Idee der erſteren, als Beſtimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen. Denn in der That verſetzt uns das moraliſche Geſetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn ſie mit dem ihr angemeſſenen phyſiſchen Vermögen begleitet wäre, das höchſte Gut hervorbringen würde, und beſtimmt unſeren Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Weſen, zu ertheilen.

Daß dieſe Idee wirklich unſeren Willensbeſtimmungen gleichſam als Vorzeichnung zum Muſter liege, beſtätigt die gemeinſte Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt.

Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugniß abzulegen geſonnen bin, durch die praktiſche Vernunft geprüft wird, ſo ſehe ich immer darnach, wie ſie ſein würde, wenn ſie als allgemeines Naturgeſetz gölte. Es iſt offenbar, in dieſer Art würde es Jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgeſetzes beſtehen, Ausſagen für beweiſend und dennoch als vorſätzlich unwahr gelten zu laſſen. Ebenſo wird die Maxime, die ich in Anſehung der freien Dispoſition über mein Leben nehme, ſofort beſtimmt, wenn ich mich frage, wie ſie ſein müßte, damit ſich eine Natur nach einem Geſetze derſelben erhalte. Offenbar würde Niemand in einer ſolchen Natur ſein Leben willkührlich endigen können, denn eine ſolche Verfaſſung würde keine bleibende

Naturordnung ſein, und ſo in allen übrigen Fällen. Nun iſt aber in der wirklichen Natur, ſo wie ſie ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, der freie Wille nicht von ſelbſt zu ſolchen Maximen beſtimmt, die für ſich ſelbſt eine Natur nach allgemeinen Geſetzen gründen könnten, oder auch in eine ſolche, die nach ihnen angeordnet wäre, von ſelbſt paßten; vielmehr ſind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologiſchen (phyſiſchen) Geſetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unſeren Willen nach reinen praktiſchen Geſetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwohl ſind wir uns durch die Vernunft eines Geſetzes bewußt, welchem, als ob durch unſeren Willen zugleich eine Naturordnung entſpringen müßte, alle unſere Maximen unterworfen ſind. Alſo muß dieſes die Idee einer nicht empiriſch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin überſinnlichen Natur ſein, der wir wenigſtens in praktiſcher Beziehung objective Realität geben, weil wir ſie als Object unſeres Willens, als reiner vernünftiger Weſen anſehen.

Der Unterſchied alſo zwiſchen den Geſetzen einer Natur, welcher *der Wille unterworfen* iſt, und *einer Natur, die einem Willen* (in Anſehung deſſen, was Beziehung deſſelben auf ſeine freien Handlungen hat,) unterworfen iſt, beruht darauf, daß bei jener die Objecte Urſachen der Vorſtellungen ſein müſſen, die den Willen beſtimmen, bei dieſer aber der Wille Urſache von den Objecten ſein ſoll, ſo daß die Cauſalität deſſelben ihren Beſtimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktiſche Vernunft genannt werden kann.

Die zwei Aufgaben alſo: wie reine Vernunft *einerſeits* a priori Objecte *erkennen*, und wie ſie *andererſeits* unmittelbar ein Beſtimmungsgrund des Willens d. i. der Cauſalität des vernünftigen Weſens in Anſehung der Wirklichkeit der Objecte (blos durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Geſetzes) ſein könne, ſind ſehr verſchieden.

Die erſte, als zur Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft gehörig, erfordert, daß zuvor erklärt werde, wie Anſchauungen, ohne welche uns überall kein Object gegeben und alſo auch keines ſynthetiſch erkannt werden kann, a priori möglich ſind, und ihre Auflöſung fällt dahin aus, daß ſie insgeſammt nur ſinnlich ſind, daher auch kein ſpeculatives Erkenntniß möglich werden laſſen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, und daß daher alle Grundſätze jener reinen praktiſchen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenſtänden, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollſtändig gegeben ſind, möglich zu machen.

Die zweite, als zur Kritik der praktiſchen Vernunft gehörig, fordert keine Erklärung, wie die Objecte des Begehrungsvermögens möglich ſind, denn das bleibt als Aufgabe der theoretiſchen Naturkenntniß der Kritik der ſpeculativen Vernunft überlaſſen, ſondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens beſtimmen könne, ob es nur vermittelſt empiriſcher Vorſtellung, als Beſtimmungsgründe, geſchehe, oder ob auch reine Vernunft praktiſch und ein Geſetz einer möglichen, gar nicht empiriſch erkennbaren Naturordnung ſein würde. Die Möglichkeit einer ſolchen überſinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derſelben durch unſeren freien Willen ſein könne, bedarf keiner Anſchauung a priori (einer intelligiblen Welt), die in dieſem Falle, als überſinnlich, für uns auch unmöglich ſein müßte. Denn es kommt nur auf den Beſtimmungsgrund des Wollens in den Maximen deſſelben an, ob jener empiriſch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Geſetzmäßigkeit derſelben überhaupt) ſei, und wie er Letzteres ſein könne. Ob die Cauſalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zulange, oder nicht, bleibt den theoretiſchen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlaſſen, als Unterſuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens, deren Anſchauung alſo in der praktiſchen Aufgabe gar kein Moment derſelben ausmacht. Nur auf die Willensbeſtimmung und den Beſtimmungsgrund der Maxime deſſelben, als eines freien Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn wenn der Wille nur für die reine Vernunft geſetzmäßig iſt, ſo mag es mit dem Vermögen deſſelben in der Ausführung ſtehen, wie es wolle, es mag nach dieſen Maximen der Geſetzgebung einer möglichen Natur eine ſolche wirklich daraus entſpringen, oder nicht, darum bekümmert ſich die Kritik, die da unterſucht, ob und wie reine Vernunft praktiſch d. i. unmittelbar willenbeſtimmend ſein könne, gar nicht.

In dieſem Geſchäft kann ſie alſo ohne Tadel und muß ſie von reinen praktiſchen Geſetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anſchauung aber legt ſie denſelben den Begriff ihres Daſeins in der intelligiblen Welt, nämlich der Freiheit, zum Grunde. Denn dieſes bedeutet nichts Anderes, und jene Geſetze ſind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Vorausſetzung derſelben aber nothwendig, oder umgekehrt, dieſe iſt nothwendig, weil jene Geſetze, als praktiſche Poſtulate, nothwendig ſind. Wie nun dieſes Bewußtſein der moraliſchen Geſetze, oder, welches einerlei iſt, das der Freiheit, möglich ſei, läßt ſich nicht weiter erklären, nur die Zuläſſigkeit derſelben in der theoretiſchen Kritik gar wohl vertheidigen.

Die Expoſition des oberſten Grundſatzes der praktiſchen Vernunft iſt nun geſchehen, d. i. erſtlich, was er enthalte, daß er gänzlich a priori und unabhängig von empiriſchen Principien für ſich beſtehe, und dann, worin er ſich von allen anderen praktiſchen Grundſätzen unterſcheide, gezeigt worden. Mit der Deduction d. i. der Rechtfertigung ſeiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einſicht der Möglichkeit eines ſolchen ſynthetiſchen Satzes a priori darf man nicht ſo gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundſätzen des reinen theoretiſchen Verſtandes anging. Denn dieſe bezogen ſich auf Gegenſtände möglicher Erfahrung, nämlich auf Erſcheinungen, und man konnte beweiſen, daß nur dadurch, daß dieſe Erſcheinungen nach Maaßgabe jener Geſetze unter die Kategorien gebracht werden, dieſe Erſcheinungen als Gegenſtände der Erfahrung erkannt werden können, folglich alle mögliche Erfahrung dieſen Geſetzen angemeſſen ſein müſſe. Einen ſolchen Gang kann ich aber mit der Deduction des moraliſchen Geſetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht das Erkenntniß von der Beſchaffenheit der Gegenſtände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, ſondern ein Erkenntniß, ſofern es der Grund von der

Exiſtenz der Gegenſtände ſelbſt werden kann und die Vernunft durch daſſelbe Cauſalität in einem vernünftigen Weſen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen beſtimmendes Vermögen angeſehen werden kann.

Nun iſt aber alle menſchliche Einſicht zu Ende, ſobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt ſind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch ebenſowenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretiſchen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, ſie anzunehmen. Dieſes Surrogat, ſtatt einer Deduction aus Erkenntnißquellen a priori, empiriſche Beweiſe anzuführen, iſt uns hier aber in Anſehung des reinen praktiſchen Vernunftvermögens auch benommen. Denn was den Beweisgrund ſeiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen ſeiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig ſein, für dergleichen aber reine und doch praktiſche Vernunft ſchon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch iſt das moraliſche Geſetz gleichſam als ein Factum der reinen Vernunft, deſſen wir uns a priori bewußt ſind und welches apodiktiſch gewiß iſt, gegeben, geſetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beiſpiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben konnte. Alſo kann die objective Realität des moraliſchen Geſetzes durch keine Deduction, durch alle Anſtrengung der theoretiſchen, ſpeculativen oder empiriſch unterſtützten Vernunft, bewieſen, und alſo, wenn man auch auf die apodiktiſche Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung beſtätigt und ſo a posteriori bewieſen werden, und ſteht dennoch für ſich ſelbſt feſt.

Etwas Anderes aber und ganz Widerſinniges tritt an die Stelle dieſer vergeblich geſuchten Deduction des moraliſchen Princips, nämlich daß es umgekehrt ſelbſt zum Princip der Deduction eines unerforſchlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweiſen, die ſpeculative Vernunft aber, (um unter ihren kosmologiſchen Ideen das Unbedingte ſeiner Cauſalität nach zu finden, damit ſie ſich ſelbſt nicht widerſpreche,) wenigſtens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moraliſche Geſetz, welches ſelbſt keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit an Weſen beweiſt, die dies Geſetz als für ſich verbindend erkennen. Das moraliſche Geſetz iſt in der That ein Geſetz der Cauſalität durch Freiheit, und alſo der Möglichkeit einer überſinnlichen Natur, ſo wie das metaphyſiſche Geſetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Geſetz der Cauſalität der ſinnlichen Natur war, und jenes beſtimmt alſo das, was ſpeculative Philoſophie unbeſtimmt laſſen mußte, nämlich das Geſetz für eine Cauſalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verſchafft dieſem alſo zuerſt objective Realität.

Dieſe Art von Creditiv des moraliſchen Geſetzes, da es ſelbſt als ein Princip der Deduction der Freiheit, als einer Cauſalität der reinen Vernunft, aufgeſtellt wird, iſt, da die theoretiſche Vernunft wenigſtens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfniſſes derſelben, ſtatt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moraliſche Geſetz beweiſt ſeine Realität dadurch auch für die Kritik der ſpeculativen Vernunft genugthuend, daß es einer blos negativ gedachten Cauſalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch ſie anzunehmen nöthig war, poſitive Beſtimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen geſetzlichen Form ſeiner Maximen) beſtimmenden Vernunft hinzufügt, und ſo der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn ſie ſpeculativ verfahren wollte, immer überſchwenglich wurde, zum erſtenmale objective, obgleich nur praktiſche Realität zu geben vermag und ihren transſcendenten Gebrauch in einen immanenten, (im Felde der Erfahrung durch Ideen ſelbſt wirkende Urſache zu ſein,) verwandelt.

Die Beſtimmung der Cauſalität der Weſen in der Sinnenwelt, als einer ſolchen, konnte niemals unbedingt ſein, und dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine ſich gänzlich von ſelbſt beſtimmende Cauſalität geben. Daher war die Idee der Freiheit, als eines Vermögens abſoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfniß, ſondern, was deren Möglichkeit betrifft, ein analytiſcher Grundſatz der reinen ſpeculativen

Vernunft. Allein da es ſchlechterdings unmöglich iſt, ihr gemäß ein Beiſpiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Urſachen der Dinge, als Erſcheinungen, keine Beſtimmung der Cauſalität, die ſchlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, ſo konnten wir nur den Gedanken von einer freihandelnden Urſache, wenn wir dieſen auf ein Weſen in der Sinnenwelt, ſofern es andererſeits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden, vertheidigen, indem wir zeigten, daß es ſich nicht widerſpreche, alle ſeine Handlungen als phyſiſch bedingt, ſofern ſie Erſcheinungen ſind, und doch zugleich die Cauſalität derſelben, ſofern das handelnde Weſen ein Verſtandesweſen iſt, als phyſiſch unbedingt anzuſehen, und ſo den Begriff der Freiheit zum regulativen Princip der Vernunft zu machen, wodurch ich zwar den Gegenſtand, dem dergleichen Cauſalität beigelegt wird, gar nicht erkenne, was er ſei, aber doch das Hinderniß wegnehme, indem ich einerſeits in der Erklärung der Weltbegebenheiten, mithin auch der Handlungen vernünftiger Weſen, dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit widerfahren laſſe, andererſeits aber der ſpeculativen Vernunft den für ſie leeren Platz offen erhalte, nämlich das Intelligible, um das Unbedingte dahin zu verſetzen. Ich konnte aber dieſen Gedanken nicht realiſiren, d. i. ihn nicht in Erkenntniß eines ſo handelnden Weſens, auch nur blos ſeiner Möglichkeit nach verwandeln. Dieſen leeren Platz füllt nun reine praktiſche Vernunft durch ein beſtimmtes Geſetz der Cauſalität in einer intelligiblen Welt, (durch Freiheit,) nämlich das moraliſche Geſetz aus. Hiedurch wächſt nun zwar der ſpeculativen Vernunft in Anſehung ihrer Einſicht nichts zu, aber doch in Anſehung der Sicherung ihres problematiſchen Begriffs der Freiheit, welchem hier objective und obgleich nur praktiſche, dennoch unbezweifelte Realität verſchafft wird. Selbſt den Begriff der Cauſalität, deſſen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erſcheinungen, um ſie zu Erfahrungen zu verknüpfen, Statt findet, (wie die Kritik der reinen Vernunft beweiſt,) erweitert ſie nicht ſo, daß ſie ſeinen Gebrauch über gedachte Grenzen ausdehne. Denn wenn ſie darauf ausginge, ſo müßte ſie zeigen wollen, wie das logiſche Verhältniß des Grundes und der Folge bei einer anderen Art von Anſchauung, als die ſinnliche iſt, ſynthetiſch gebraucht werden könne, d. i. wie causa noumenon möglich ſei; welches ſie gar nicht leiſten kann, worauf ſie aber auch als praktiſche Vernunft gar nicht Rückſicht nimmt, indem ſie nur den Beſtimmungsgrund der Cauſalität des Menſchen, als Sinnenweſens, (welche gegeben iſt,) in der reinen Vernunft, (die darum praktiſch heißt,) ſetzt, und alſo den Begriff der Urſache ſelbſt, von deſſen Anwendung auf Objecte zum Behuf theoretiſcher Erkenntniſſe ſie hier gänzlich abſtrahiren kann, (weil dieſer Begriff immer im Verſtande, auch unabhängig von aller Anſchauung, a priori angetroffen wird,) nicht um Gegenſtände zu erkennen, ſondern die Cauſalität in Anſehung derſelben überhaupt zu beſtimmen, alſo in keiner anderen, als praktiſchen Abſicht braucht, und daher den Beſtimmungsgrund des Willens in die intelligible Ordnung der Dinge verlegen kann, indem ſie zugleich gerne geſteht, das, was der Begriff der Urſache zur Erkenntniß dieſer Dinge für eine Beſtimmung haben möge, gar nicht zu verſtehen. Die Cauſalität in Anſehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß ſie allerdings auf beſtimmte Weiſe erkennen, denn ſonſt könnte praktiſche Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den ſie von ihrer eigenen Cauſalität als Noumenon macht, braucht ſie nicht theoretiſch zum Behuf der Erkenntniß ihrer überſinnlichen Exiſtenz zu beſtimmen, und alſo ihm ſofern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktiſchen Gebrauche, nämlich durchs moraliſche Geſetz. Auch theoretiſch betrachtet bleibt er immer ein reiner a priori gegebener Verſtandesbegriff, der auf Gegenſtände angewandt werden kann, ſie mögen ſinnlich oder nicht ſinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine beſtimmte theoretiſche Bedeutung und Anwendung hat, ſondern blos ein formaler, aber doch weſentlicher Gedanke des Verſtandes von einem Objecte überhaupt iſt. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moraliſche Geſetz verſchafft, iſt lediglich praktiſch, da nämlich die Idee des Geſetzes einer Cauſalität (des Willens) ſelbſt Cauſalität hat, oder ihr Beſtimmungsgrund iſt.

II.

Von dem

Befugniſſe der reinen Vernunft,

im praktiſchen Gebrauche,

zu einer Erweiterung, die ihr im ſpeculativen für ſich nicht möglich iſt.

An dem moraliſchen Princip haben wir ein Geſetz der Cauſalität aufgeſtellt, welches den Beſtimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegſetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligiblen Welt gehörig beſtimmbar ſei, mithin das Subject dieſes Willens (den Menſchen) nicht blos als zu einer reinen Verſtandeswelt gehörig, obgleich in dieſer Beziehung als uns unbekannt, (wie es nach der Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft geſchehen konnte,) *gedacht*, ſondern ihn auch in Anſehung ſeiner Cauſalität vermittelſt eines Geſetzes, welches zu gar keinem Naturgeſetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, *beſtimmt*, alſo unſer Erkenntniß über die Grenzen der letzteren *erweitert*, welche Anmaßung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie iſt nun hier praktiſcher Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretiſchen ebenderſelben in Anſehung der Grenzbeſtimmung ihres Vermögens zu vereinigen?

David Hume, von dem man ſagen kann, daß er alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Unterſuchung derſelben nothwendig machten, eigentlich anfing, ſchloß ſo. Der Begriff der *Urſache* iſt ein Begriff, der die *Nothwendigkeit* der Verknüpfung der Exiſtenz des Verſchiedenen, und zwar, ſofern es verſchieden iſt, enthält, ſo: daß, wenn A geſetzt wird, ich erkenne, daß etwas davon ganz Verſchiedenes, B, nothwendig auch exiſtiren müſſe. Nothwendigkeit kann aber nur einer Verknüpfung beigelegt werden, ſofern ſie a priori erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, daß ſie ſei, aber nicht, daß ſie ſo nothwendiger Weiſe ſei. Nun iſt es, ſagt er, unmöglich, die Verbindung, die zwiſchen einem Dinge und einem anderen, (oder einer Beſtimmung und einer anderen, ganz von ihr verſchiedenen,) wenn ſie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, a priori und als nothwendig zu erkennen. Alſo iſt der Begriff einer Urſache ſelbſt lügenhaft und betrügeriſch, und iſt, am Gelindeſten davon zu reden, eine ſofern noch zu entſchuldigende Täuſchung, da die Gewohnheit (eine ſubjective Nothwendigkeit) gewiſſe Dinge, oder ihre Beſtimmungen öfters neben oder nach einander, ihrer Exiſtenz nach als ſich beigeſellt, wahrzunehmen, unvermerkt für eine objective Nothwendigkeit, in den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Verknüpfung zu ſetzen, genommen, und ſo der Begriff einer Urſache erſchlichen und nicht rechtmäßig erworben iſt, ja auch niemals erworben oder beglaubigt werden kann, weil er eine an ſich nichtige, chimäriſche, vor keiner Vernunft haltbare Verknüpfung fordert, der gar kein Object jemals correſpondiren kann. — So ward nun zuerſt in Anſehung alles Erkenntniſſes, das die Exiſtenz der Dinge betrifft, (die Mathematik blieb alſo davon noch ausgenommen,) der Empirismus als die einzige Quelle der Principien eingeführt, mit ihm aber zugleich der härteſte Skepticismus ſelbſt in Anſehung der ganzen Naturwiſſenſchaft (als Philoſophie). Denn wir können, nach ſolchen Grundſätzen, niemals aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge ihrer Exiſtenz nach auf eine Folge ſchließen, (denn dazu würde der Begriff einer Urſache, der die Nothwendigkeit einer ſolchen Verknüpfung enthält, erfordert werden,) ſondern nur nach der Regel der Einbildungskraft ähnliche Fälle wie ſonſt, erwarten, welche Erwartung aber niemals ſicher iſt, ſie mag auch noch ſo oft eingetroffen ſein. Ja bei keiner Begebenheit könnte man ſagen: es müſſe etwas vor ihr vorhergegangen ſein, worauf ſie nothwendig folgte, d. i. ſie müſſe eine Urſache haben, und alſo, wenn man auch noch ſo öftere Fälle kennte, wo dergleichen vorherging, ſo daß eine Regel davon abgezogen werden konnte, ſo könnte man darum es nicht als immer und nothwendig ſich auf die Art zutragend annehmen, und ſo müſſe man dem blinden Zufalle, bei welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch ſein Recht laſſen; welches denn den Skepticismus, in Anſehung der von Wirkungen zu Urſachen aufſteigenden Schlüſſe, feſt gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war ſo lange noch gut weggekommen, weil **Hume** dafür hielt, daß ihre Sätze alle analytiſch wären, d. i. von einer Beſtimmung zur anderen, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerſpruchs fortſchritten, (welches aber falſch iſt, indem ſie vielmehr alle ſynthetiſch ſind, und, obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Exiſtenz der Dinge, ſondern nur ihrer Beſtimmung **a priori** in einer möglichen Anſchauung zu thun hat, dennoch ebenſo gut, wie durch Cauſalbegriffe, von einer Beſtimmung **A** zu einer ganz verſchiedenen **B**, als dennoch mit jener nothwendig verknüpft, übergeht.) Aber endlich muß jene wegen ihrer apodiktiſchen Gewißheit ſo hochgeprieſene Wiſſenſchaft doch dem **Empirismus in Grundſätzen**, aus demſelben Grunde, warum **Hume** an der Stelle der objectiven Nothwendigkeit in dem Begriffe der Urſache die Gewohnheit ſetzte, auch unterliegen und ſich unangeſehen alles ihres Stolzes gefallen laſſen, ihre kühnen, **a priori** Beiſtimmung gebietenden Anſprüche herabzuſtimmen, und den Beifall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunſt der Beobachter erwarten, die als Zeugen es doch nicht weigern würden zu geſtehen, daß ſie das, was der Geometer als Grundſätze vorträgt, jederzeit auch ſo wahrgenommen hätten, folglich, ob es gleich eben nicht nothwendig wäre, doch fernerhin, es ſo erwarten zu dürfen, erlauben würden. Auf dieſe Weiſe führt **Hume**'s Empirismus in Grundſätzen auch unvermeidlich auf den Skepticismus, ſelbſt in Anſehung der Mathematik, folglich in allem **wiſſenſchaftlichen** theoretiſchen Gebrauche der Vernunft, (denn dieſer gehört entweder zur Philoſophie, oder zur Mathematik.) Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bei einem ſo ſchrecklichen Umſturz, als man den Häuptern der Erkenntniß begegnen ſieht,) beſſer durchkommen, und nicht vielmehr noch unwiederbringlicher in eben dieſe Zerſtörung alles Wiſſens werde verwickelt werden, mithin ein *allgemeiner* Skepticismus nicht aus denſelben Grundſätzen folgen müſſe, (der freilich aber nur die Gelehrten treffen würde,) das will ich Jeden ſelbſt beurtheilen laſſen.

Was nun meine Bearbeitung in der Kritik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Hume'ſche Zweifellehre veranlaßt ward, doch viel weiter ging, und das ganze Feld der reinen theoretiſchen Vernunft im ſynthetiſchen Gebrauche, mithin auch desjenigen, was man Metaphyſik überhaupt nennt, befaſſete: ſo verfuhr ich, in Anſehung der den Begriff der Cauſalität betreffenden Zweifel des ſchottiſchen Philoſophen, auf folgende Art. Daß *Hume*, wenn er, (wie es doch auch faſt überall geſchieht,) die Gegenſtände der Erfahrung für *Dinge an ſich ſelbſt* nahm, den Begriff der Urſache für trüglich und falſches Blendwerk erklärte, daran that er ganz Recht; denn von Dingen an ſich ſelbſt und deren Beſtimmungen als ſolchen kann nicht eingeſehen werden, wie darum, weil etwas A geſetzt wird, etwas Anderes B auch nothwendig geſetzt werden müſſe, und alſo konnte er eine ſolche Erkenntniß a priori von Dingen an ſich ſelbſt gar nicht einräumen. Einen empiriſchen Urſprung dieſes Begriffs konnte der ſcharfſinnige Mann noch weniger verſtatten, weil dieſer geradezu der Nothwendigkeit der Verknüpfung widerſpricht, welche das Weſentliche des Begriffs der Cauſalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in ſeine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.

Aus meinen Unterſuchungen aber ergab es ſich, daß die Gegenſtände, mit denen wir es in der Erfahrung zu thun haben, keinesweges Dinge an ſich ſelbſt, ſondern blos Erſcheinungen ſind, und daß, obgleich bei Dingen an ſich ſelbſt gar nicht abzuſehen iſt, ja unmöglich iſt einzuſehen, wie, wenn A geſetzt wird, es *widerſprechend* ſein ſolle, B, welches von A ganz verſchieden iſt, nicht zu ſetzen, (die Nothwendigkeit der Verknüpfung zwiſchen A als Urſache und B als Wirkung,) es ſich doch ganz wohl denken laſſe, daß ſie als Erſcheinungen in einer Erfahrung auf gewiſſe Weiſe (z. B. in Anſehung der Zeitverhältniſſe) nothwendig verbunden ſein müſſen und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu widerſprechen, vermittelſt deren dieſe Erfahrung möglich iſt, in welcher ſie Gegenſtände und uns allein erkennbar ſind. Und ſo fand es ſich auch in der That; ſo daß ich den Begriff der Urſache nicht allein nach ſeiner objectiven Realität in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung beweiſen, ſondern ihn auch, als Begriff a priori, wegen der Nothwendigkeit der Verknüpfung, die er bei ſich führt, deduciren d. i. ſeine Möglichkeit aus reinem Verſtande, ohne empiriſche Quellen darthun, und ſo, nach Wegſchaffung des Empirismus ſeines Urſprungs die unvermeidliche Folge deſſelben, nämlich den Skepticismus, zuerſt in Anſehung der Naturwiſſenſchaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denſelben Gründen folgenden in Anſehung der Mathematik, beider Wiſſenſchaften, die auf Gegenſtände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiemit den totalen Zweifel an Allem, was theoretiſche Vernunft einzuſehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.

Aber wie wird es mit der Anwendung dieſer Kategorie der Cauſalität (und ſo auch aller übrigen; denn ohne ſie läßt ſich kein Erkenntniß des Exiſtirenden zu Stande bringen;) auf Dinge, die nicht Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind, ſondern über dieſe ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objective Realität dieſer Begriffe nur in Anſehung der Gegenſtände möglicher Erfahrung deduciren können. Aber eben dieſes, daß ich ſie auch nur in dieſem Falle gerettet habe, daß ich gewieſen habe, es laſſen ſich dadurch doch Objecte denken, obgleich nicht a priori beſtimmen: dieſes iſt es, was ihnen einen Platz im reinen Verſtande gibt, von dem ſie auf Objecte überhaupt (ſinnliche, oder nicht ſinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, ſo iſt es die Bedingung der Anwendung dieſer Kategorien, und namentlich der Cauſalität, auf Gegenſtände, nämlich die Anſchauung, welche, wo ſie nicht gegeben iſt, die Anwendung zum Behuf der theoretiſchen Erkenntniß des Gegenſtandes, als Noumenon, unmöglich macht, die alſo, wenn es Jemand darauf wagt, (wie auch in der Kritik der reinen Vernunft geſchehen,) gänzlich verwehrt wird, indeſſen daß doch immer die objective Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne dieſen Begriff theoretiſch im Mindeſten beſtimmen und dadurch ein Erkenntniß bewirken zu können. Denn daß dieſer Begriff auch in Beziehung auf ein Object nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewieſen, daß ihm ſein Sitz im reinen Verſtande bei aller Anwendung auf Gegenſtände der Sinne geſichert war, und ob er gleich hernach etwa, auf Dinge an ſich ſelbſt, (die nicht Gegenſtände der Erfahrung ſein können,) bezogen, keiner Beſtimmung zur Vorſtellung *eines beſtimmten Gegenſtandes*, zum Behuf einer theoretiſchen Erkenntniß fähig iſt, ſo konnte er doch immer noch zu irgend einem anderen, (vielleicht dem praktiſchen) Behuf einer Beſtimmung zur Anwendung deſſelben fähig ſein, welches nicht ſein würde, wenn, nach *Hume*, dieſer Begriff der Cauſalität etwas, das überall zu denken unmöglich iſt, enthielte.

Um nun dieſe Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffs auf Noumenen ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurückſehen, *weswegen wir nicht mit der Anwendung deſſelben auf Erfahrungsgegenſtände zufrieden ſind*, ſondern ihn auch gern von Dingen an ſich ſelbſt brauchen möchten. Denn da zeigt ſich bald, daß es nicht eine theoretiſche, ſondern praktiſche Abſicht ſei, welche uns dieſes zur Nothwendigkeit macht. Zur Speculation würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntniß und überhaupt in Anſehung der Gegenſtände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, ſondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten, (bei welchem zu bleiben und die Kette der Urſachen fleißig durchzuwandern wir ſo ſchon genug zu thun haben,) zum Ueberſinnlichen thun, um unſer Erkenntniß von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indeſſen daß immer eine unendliche Kluft zwiſchen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eiteln Fragſucht, als einer gründlichen Wißbegierde Gehör gegeben hätten.

Außer dem Verhältniſſe aber, darin der Verſtand zu Gegenſtänden (im theoretiſchen Erkenntniſſe) ſteht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, ſofern der reine Verſtand, (der in ſolchem Falle Vernunft heißt,) durch die bloſe Vorſtellung eines Geſetzes praktiſch iſt. Die objective Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei iſt, einer reinen praktiſchen Vernunft iſt im moraliſchen Geſetze a priori gleichſam durch ein Factum gegeben; denn ſo kann man eine Willensbeſtimmung nennen, die unvermeidlich iſt, ob ſie gleich nicht auf empiriſchen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber iſt der Begriff der Cauſalität ſchon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Cauſalität mit Freiheit, d. i. die nicht nach Naturgeſetzen beſtimmbar, folglich keiner empiriſchen Anſchauung, als Beweiſes ſeiner Realität fähig iſt, dennoch aber in dem reinen praktiſchen Geſetze a priori ſeine objective Realität, doch, (wie leicht einzuſehen,) nicht zum Behufe des theoretiſchen, ſondern blos praktiſchen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun iſt der Begriff eines Weſens, das freien Willen hat, der Begriff einer causa noumenon, und daß ſich dieſer Begriff nicht ſelbſt widerſpreche, davor iſt man ſchon dadurch geſichert, daß der Begriff einer Urſache, als gänzlich vom reinen Verſtande entſprungen, zugleich auch ſeiner objectiven Realität [nach] in Anſehung der Gegenſtände überhaupt durch die Deduction geſichert, dabei ſeinem Urſprunge nach von allen ſinnlichen Bedingungen unabhängig, alſo für ſich auf Phänomene nicht eingeſchränkt, (es ſei denn, wo ein theoretiſcher beſtimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte,) auf Dinge als reine Verſtandesweſen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieſer Anwendung keine Anſchauung, als die jederzeit nur ſinnlich ſein kann, untergelegt werden kann, ſo iſt causa noumenon in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beſchaffenheit eines Weſens, ſofern es einen reinen Willen hat, theoretiſch zu kennen; es iſt mir genug, es dadurch nur als ein ſolches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Cauſalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich iſt, mit dem moraliſchen Geſetze, als Beſtimmungsgrunde derſelben,) zu verbinden; welche Befugniß mir vermöge des reinen, nicht empiriſchen Urſprungs des Begriffs der Urſache allerdings zuſteht, indem ich davon keinen anderen Gebrauch, als in Beziehung auf das moraliſche Geſetz, das ſeine Realität beſtimmt, d. i. nur einen praktiſchen Gebrauch zu machen mich befugt halte.

Hätte ich, mit Hume, dem Begriffe der Cauſalität die objective Realität im praktiſchen Gebrauche nicht allein in Anſehung der Sachen an ſich ſelbſt (des Ueberſinnlichen), ſondern auch in Anſehung der Gegenſtände der Sinne genommen; ſo wäre er aller Bedeutung verluſtig, und als ein theoretiſch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden, und da von Nichts ſich auch kein Gebrauch machen läßt, der praktiſche Gebrauch eines theoretiſch-nichtigen Begriffs ganz ungereimt geweſen. Nun aber der Begriff einer empiriſch unbedingten Cauſalität theoretiſch zwar leer (ohne darauf ſich ſchickende Anſchauung), aber immer doch möglich iſt und ſich auf ein unbeſtimmt Object bezieht, ſtatt dieſes aber ihm doch an dem moraliſchen Geſetze, folglich in praktiſcher Beziehung Bedeutung gegeben wird, ſo habe ich zwar keine Anſchauung, die ihm ſeine objective theoretiſche Realität beſtimmte, aber er hat nichtsdeſtoweniger wirkliche Anwendung, die ſich in Concreto in Geſinnungen oder Maximen darſtellen läßt, d. i. praktiſche Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu ſeiner Berechtigung ſelbſt in Abſicht auf Noumenen hinreichend iſt.

Aber dieſe einmal eingeleitete objective Realität eines reinen Verſtandesbegriffs im Felde des Ueberſinnlichen gibt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, ſofern ſie mit dem Beſtimmungsgrunde des reinen Willens (dem moraliſchen Geſetze) in nothwendiger Verbindung ſtehen, auch objective, nur keine andere, als blos praktiſch-anwendbare Realität, indeſſen ſie auf theoretiſche Erkenntniſſe dieſer Gegenſtände, als Einſicht der Natur derſelben durch reine Vernunft, nicht den mindeſten Einfluß hat, um dieſelbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, daß ſie immer nur auf Weſen als Intelligenzen, und an dieſen auch nur auf das Verhältniß der Vernunft zum Willen, mithin immer nur aufs Praktiſche Beziehung haben und weiter hinaus ſich kein Erkenntniß derſelben anmaßen; was aber mit ihnen in Verbindung noch ſonſt für Eigenſchaften, die zur theoretiſchen Vorſtellungsart ſolcher überſinnlichen Dinge gehören, herbeigezogen werden möchten, dieſe insgeſammt alsdenn gar nicht zum Wiſſen, ſondern nur zur Befugniß, (in praktiſcher Abſicht aber gar zur Nothwendigkeit) ſie anzunehmen und vorauszuſetzen gezählt werden, ſelbſt da, wo man überſinnliche Weſen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältniſſe, deſſen wir in Anſehung der ſinnlichen uns praktiſch bedienen, [annimmt], und ſo der reinen theoretiſchen Vernunft durch die Anwendung aufs Ueberſinnliche, aber nur in praktiſcher Abſicht, zum Schwärmen ins Ueberſchwengliche nicht den mindeſten Vorſchub gibt.

Der Analytik der praktiſchen Vernunft zweites Hauptſtück.

Von dem Begriffe eines Gegenſtandes der reinen praktiſchen Vernunft.

Unter einem Begriffe der praktiſchen Vernunft verſtehe ich die Vorſtellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Ein Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniß, als einer ſolchen, zu ſein, bedeutet alſo nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder ſein Gegentheil, wirklich gemacht würde, und die Beurtheilung, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, iſt nur die Unterſcheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten, (worüber die Erfahrung urtheilen muß,) ein gewiſſes Object wirklich werden würde. Wenn das Object als der Beſtimmungsgrund unſeres Begehrungsvermögens angenommen wird, ſo muß die phyſiſche Möglichkeit deſſelben durch freien Gebrauch unſerer Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenſtand der praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, vorangehen. Dagegen wenn das Geſetz **a priori** als der Beſtimmungsgrund der Handlung, mithin dieſe als durch reine praktiſche Vernunft beſtimmt betrachtet werden kann, ſo iſt das Urtheil, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, von der Vergleichung mit unſerem phyſiſchen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage iſt nur, ob wir eine Handlung, die auf die Exiſtenz eines Objects gerichtet iſt, wollen dürfen, wenn dieſes in unſerer Gewalt wäre; mithin muß die moraliſche Möglichkeit der Handlung voran geben; denn da iſt nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund deſſelben.

Die alleinigen Objecte einer praktiſchen Vernunft ſind alſo die vom *Guten* und *Böſen*. Denn durch das Erſtere verſteht man einen nothwendigen Gegenſtand des Begehrungs-, durch das Zweite des Verabſcheuungsvermögens, Beides aber nach einem Princip der Vernunft.

Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktiſchen Geſetze abgeleitet werden, ſondern dieſem vielmehr zum Grunde dienen ſoll, ſo kann er nur der Begriff von etwas ſein, deſſen Exiſtenz Luſt verheißt und ſo die Cauſalität des Subjects zur Hervorbringung deſſelben, d. i. das Begehrungsvermögen beſtimmt. Weil es nun unmöglich iſt a priori einzuſehen, welche Vorſtellung mit *Luſt*, welche hingegen mit *Unluſt* werde begleitet ſein, ſo käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böſe ſei. Die Eigenſchaft des Subjects, worauf in Beziehung dieſe Erfahrung allein angeſtellt werden kann, iſt das *Gefühl* der Luſt und Unluſt, als eine dem inneren Sinne angehörige Receptivität und ſo würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut iſt, nur auf das gehen, womit die Empfindung des *Vergnügens* unmittelbar verbunden iſt, und der von dem Schlechthin-Böſen auf das, was unmittelbar *Schmerz* erregt, allein bezogen werden müſſen. Weil aber das dem Sprachgebrauche ſchon zuwider iſt, der das *Angenehme* vom *Guten*, das *Unangenehme* vom *Böſen* unterſcheidet, und verlangt, daß Gutes und Böſes jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die ſich allgemein mittheilen laſſen, und nicht durch bloße Empfindung, welche ſich auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit einſchränkt, beurtheilt werde, gleichwohl aber für ſich ſelbſt mit keiner Vorſtellung eines Objects a priori eine Luſt oder Unluſt unmittelbar verbunden werden kann, ſo würde der Philoſoph, der ſich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Luſt ſeiner praktiſchen Beurtheilung zum Grunde legen, *gut* nennen, was ein *Mittel* zum Angenehmen, und *Böſes*, was *Urſache* der Unannehmlichkeit und des Schmerzens iſt; denn die Beurtheilung des

Verhältniſſes der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend iſt, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Abſichten einzuſehen, (ſo daß man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte, indem ſie jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien ſind,) ſo würden doch die praktiſchen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten blos als Mittel folgten, nie etwas für ſich ſelbſt, ſondern immer nur irgendwozu Gutes zum Gegenſtande des Willens enthalten; das Gute würde jederzeit blos das Nützliche ſein, und das, wozu es nutzt, müßte allemal außerhalb dem Willen in der Empfindung liegen. Wenn dieſe nun, als angenehme Empfindung, vom Begriffe des Guten unterſchieden werden müßte, ſo würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, ſondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas Anderem, nämlich irgend einer Annehmlichkeit, geſucht werden müſſen.

Es iſt eine alte Formel der Schulen: nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali: und ſie hat einen oft richtigen, aber auch der Philoſophie oft ſehr nachtheiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des boni und mali eine Zweideutigkeit enthalten, daran die Einſchränkung der Sprache Schuld iſt, nach welcher ſie eines doppelten Sinnes fähig ſind und daher die praktiſchen Geſetze unvermeidlich auf Schrauben ſtellen, und die Philoſophie, die im Gebrauche derſelben gar wohl der Verſchiedenheit des Begriffs bei demſelben Worte inne werden, aber doch keine beſonderen Ausdrücke dafür finden kann, zu ſubtilen Diſtinctionen nöthigen, über die man ſich nachher nicht einigen kann, indem der Unterſchied durch keinen angemeſſenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte*).

---

*) Ueberdem iſt der Ausdruck sub ratione boni auch zweideutig. Denn er kann ſo viel ſagen: wir ſtellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorſtellen, ſo daß entweder die Begierde der Beſtimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Beſtimmungsgrund des Begehrens (des Willens) ſei; da denn das sub ratione boni im erſteren Falle bedeuten würde: wir wollen etwas

Die deutſche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu beſitzen, welche dieſe Verſchiedenheit nicht überſehen laſſen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte **bonum** benennen, hat ſie zwei ſehr verſchiedene Begriffe, und auch eben ſo verſchiedene Ausdrücke. Für **bonum** das Gute und das Wohl, für **malum** das Böſe und das Uebel (oder Weh); ſo daß es zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen ſind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böſe derſelben, oder unſer Wohl und Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Hieraus folgt ſchon, daß obiger pſychologiſcher Satz wenigſtens noch ſehr ungewiß ſei, wenn er ſo überſetzt wird: wir begehren nichts, als in Rückſicht auf unſer Wohl oder Weh; dagegen er, wenn man ihn ſo giebt: wir wollen, nach Anweiſung der Vernunft nichts, als nur ſofern wir es für gut oder böſe halten, ungezweifelt gewiß und zugleich ganz klar ausgedrückt wird.

Das Wohl oder Uebel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſeren Zuſtand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzens, und wenn wir darum ein Object begehren oder verabſcheuen, ſo geſchieht es, nur ſofern es auf unſere Sinnlichkeit und das Gefühl der Luſt und Unluſt, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böſe bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, ſofern dieſer durchs Vernunftgeſetz beſtimmt wird, ſich etwas zu ſeinem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und deſſen Vorſtellung niemals unmittelbar beſtimmt wird, ſondern ein Vermögen iſt, ſich eine Regel der Vernunft zur Bewegurſache einer Handlung, (dadurch ein Object wirklich werden kann,) zu machen. Das Gute oder Böſe wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand der Perſon bezogen, und ſollte etwas ſchlechthin (und in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böſe ſein, oder dafür gehalten werden, ſo würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Perſon ſelbſt, als guter oder

---

unter der Idee des Guten, im zweiten: in Folge dieſer Idee, welche vor dem Wollen als Beſtimmungsgrund deſſelben vorhergehen muß.

böſer Menſch, nicht aber eine Sache ſein, die ſo genannt werden könnte.

Man mochte alſo immer den Stoiker auslachen, der in den heftigſten Gichtſchmerzen ausrief: Schmerz, du magſt mich noch ſo ſehr ſoltern, ich werde doch nie geſtehen, daß du etwas Böſes (*κακόν*, malum) ſeiſt! er hatte doch Recht. Ein Uebel war es, das fühlte er und das verrieth ſein Geſchrei; aber daß ihm dadurch ein Böſes anhinge, hatte er gar nicht Urſache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth ſeiner Perſon nicht im Mindeſten, ſondern nur den Werth ſeines Zuſtandes. Eine einzige Lüge, deren er ſich bewußt geweſen wäre, hätte ſeinen Muth niederſchlagen müſſen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlaſſung, ihn zu erheben, wenn er ſich bewußt war, daß er ihn durch keine unrechte Handlung verſchuldet und ſich dadurch ſtrafwürdig gemacht habe.

Was wir gut nennen ſollen, muß in jedes vernünftigen Menſchen Urtheil ein Gegenſtand des Begehrungsvermögens ſein, und das Böſe in den Augen von Jedermann ein Gegenſtand des Abſcheus; mithin bedarf es, außer dem Sinne, zu dieſer Beurtheilung noch Vernunft. So iſt es mit der Wahrhaftigkeit im Gegenſatz mit der Lüge, ſo mit der Gerechtigkeit im Gegenſatz der Gewaltthätigkeit ꝛc. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar [gut] erklären muß. Der eine chirurgiſche Operation an ſich verrichten läßt, fühlt ſie ohne Zweifel als ein Uebel; aber durch Vernunft erklärt er und Jedermann ſie für gut. Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; ſo iſt dieſes allerdings ein Uebel, aber Jedermann gibt dazu ſeinen Beifall und hält es an ſich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entſpränge; ja ſelbſt der, der ſie empfängt, muß in ſeiner Vernunft erkennen, daß ihm Recht geſchehe, weil er die Proportion zwiſchen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht ſieht.

Es kommt allerdings auf unſer Wohl und Weh in der Beurtheilung unſerer praktiſchen Vernunft gar ſehr viel, und, was unſere Natur als ſinnlicher Weſen betrifft, Alles auf unſere Glückſeligkeit an, wenn dieſe, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, ſondern nach dem Einfluſſe, den dieſe Zufälligkeit auf unſere ganze Exiſtenz und die Zufriedenheit mit derſelben hat, beurtheilt wird; aber Alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Menſch iſt ein bedürftiges Weſen, ſofern er zur Sinnenwelt gehört, und ſofern hat ſeine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, ſich um das Intereſſe derſelben zu bekümmern und ſich praktiſche Maximen, auch in Abſicht auf die Glückſeligkeit dieſes, und wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens zu machen. Aber er iſt doch nicht ſo ganz Thier, um gegen Alles, was Vernunft für ſich ſelbſt ſagt, gleichgültig zu ſein und dieſe blos zum Werkzeuge der Befriedigung ſeines Bedürfniſſes, als Sinnenweſens, zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloſe Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn ſie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen ſoll, was bei Thieren der Inſtinct verrichtet; ſie wäre alsdenn nur eine beſondere Manier, deren ſich die Natur bedient hätte, um den Menſchen zu demſelben Zwecke, dazu ſie Thiere beſtimmt hat, auszurüſten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu beſtimmen. Er bedarf alſo freilich, nach dieſer einmal mit ihm getroffenen Naturanſtalt, Vernunft, um ſein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat ſie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an ſich gut oder böſe iſt, und worüber reine, ſinnlich gar nicht intereſſirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, ſondern dieſe Beurtheilung von jener gänzlich zu unterſcheiden und ſie zur oberſten Bedingung des letzteren zu machen.

In dieſer Beurtheilung des an ſich Guten und Böſen, zum Unterſchiede von dem, was nur beziehungsweiſe auf Wohl oder Uebel ſo genannt werden kann, kommt es auf folgende Puncte an. Entweder ein Vernunftprincip wird ſchon an ſich als der Beſtimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rückſicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens, (alſo blos durch die geſetzliche Form der Maxime,) alsdenn iſt jenes Princip praktiſches Geſetz a priori, und reine Vernunft wird für ſich praktiſch zu ſein angenommen. Das Geſetz beſtimmt alsdenn unmittelbar den Willen, die ihm gemäße Handlung iſt an ſich ſelbſt gut, ein Wille, deſſen Maxime jederzeit dieſem Geſetze gemäß iſt, iſt ſchlechterdings, in aller Abſicht gut, und die oberſte Bedingung alles Guten: oder es geht ein Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Luſt und Unluſt vorausſetzt, mithin etwas, das vergnügt oder ſchmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, dieſe zu vermeiden, beſtimmt die Handlungen, wie ſie beziehungsweiſe auf unſere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rückſicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demſelben) gut ſind, und dieſe Maximen können alsdenn niemals Geſetze, dennoch aber vernünftige, praktiſche Vorſchriften heißen. Der Zweck ſelbſt, das Vergnügen, das wir ſuchen, iſt im letzteren Falle nicht ein Gutes, ſondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft, ſondern ein empiriſcher Begriff von einem Gegenſtande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu d. i. die Handlung, (weil dazu vernünftige Ueberlegung erfordert wird,) heißt dennoch gut, aber nicht ſchlechthin, ſondern nur in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit, in Anſehung ihres Gefühls der Luſt und Unluſt; der Wille aber, deſſen Maxime dadurch afficirt wird, iſt nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobei reine Vernunft für ſich ſelbſt praktiſch ſein kann.

Hier iſt nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktiſchen Vernunft zu erklären: daß nämlich der Begriff des Guten und Böſen nicht vor dem moraliſchen Geſetze, (dem es dem Anſchein nach ſogar zum Grunde gelegt werden müßte,) ſondern nur, (wie hier auch geſchieht,) nach demſelben und durch daſſelbe beſtimmt werden müſſe. Wenn wir nämlich auch nicht wüßten, daß das Princip der Sittlichkeit ein reines a priori den Willen beſtimmendes Geſetz ſei, ſo müßten wir doch, um nicht ganz umſonſt (gratis) Grundſätze anzunehmen, es anfänglich wenigſtens unausgemacht laſſen, ob der Wille blos empiriſche, oder auch reine Beſtimmungsgründe a priori habe; denn es iſt wider alle Grundregeln des philoſophiſchen Verfahrens, das, worüber man allererſt entſcheiden ſoll, ſchon zum Voraus als entſchieden anzunehmen. Geſetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Geſetze des Willens abzuleiten, ſo würde dieſer Begriff von einem Gegenſtande (als einem guten) zugleich dieſen, als den einigen Beſtimmungsgrund des Willens, angeben. Weil nun dieſer Begriff kein praktiſches Geſetz a priori zu ſeiner Richtſchnur hätte; ſo könnte der Probirſtein des Guten oder Böſen in nichts Anderem, als in der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit unſerem Gefühle der Luſt oder Unluſt geſetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin beſtehen, theils dieſe Luſt oder Unluſt im ganzen Zuſammenhange mit allen Empfindungen meines Daſeins, theils die Mittel, mir den Gegenſtand derſelben zu verſchaffen, zu beſtimmen. Da nun, was dem Gefühle der Luſt gemäß ſei, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das praktiſche Geſetz aber, der Angabe nach, doch darauf, als Bedingung gegründet werden ſoll, ſo würde geradezu die Möglichkeit praktiſcher Geſetze a priori ausgeſchloſſen; weil man vorher nöthig zu finden meinte, einen Gegenſtand für den Willen auszufinden, davon der Begriff, als eines Guten, den allgemeinen, obzwar empiriſchen Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen müſſe. Nun aber war doch vorher nöthig, zu unterſuchen, ob es nicht auch einen Beſtimmungsgrund des Willens a priori gebe, (welcher niemals irgendwo anders, als an einem reinen praktiſchen Geſetze, und zwar ſofern dieſes die bloſe geſetzliche Form, ohne Rückſicht auf einen Gegenſtand, den Maximen vorſchreibt, wäre gefunden worden.) Weil man aber ſchon einen Gegenſtand nach Begriffen des Guten und Böſen zum Grunde alles praktiſchen Geſetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Geſetz nur nach empiriſchen Begriffen gedacht werden konnte, ſo hatte man ſich die Möglichkeit, ein reines praktiſches

Geſetz auch nur zu denken, ſchon zum Voraus benommen; da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytiſch nachgeforſcht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenſtandes, das moraliſche Geſetz, ſondern umgekehrt das moraliſche Geſetz allererſt den Begriff des Guten, ſofern es dieſen Namen ſchlechthin verdient, beſtimme und möglich mache.

Dieſe Anmerkung, welche blos die Methode der oberſten moraliſchen Unterſuchungen betrifft, iſt von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlaſſenden Grund aller Verirrungen der Philoſophen in Anſehung des oberſten Princips der Moral. Denn ſie ſuchten einen Gegenſtand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Geſetzes zu machen, (welches alsdenn nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt jenes an das Gefühl der Luſt oder Unluſt gebrachten Gegenſtandes der Beſtimmungsgrund des Willens ſein ſollte,) anſtatt daß ſie zuerſt nach einem Geſetze hätten forſchen ſollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und dieſem gemäß allererſt den Gegenſtand beſtimmte. Nun mochten ſie dieſen Gegenſtand der Luſt, der den oberſten Begriff des Guten abgeben ſollte, in der Glückſeligkeit, in der Vollkommenheit, im moraliſchen Gefühl, oder im Willen Gottes ſetzen, ſo war ihr Grundſatz allemal Heteronomie, ſie mußten unvermeidlich auf empiriſche Bedingungen zu einem moraliſchen Geſetze ſtoßen; weil ſie ihren Gegenſtand, als unmittelbaren Beſtimmungsgrund des Willens, nur nach ſeinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empiriſch iſt, gut oder böſe nennen konnten. Nur ein formales Geſetz d. i. ein ſolches, welches der Vernunft nichts weiter, als die Form ihrer allgemeinen Geſetzgebung zur oberſten Bedingung der Maximen vorſchreibt, kann a priori ein Beſtimmungsgrund der praktiſchen Vernunft ſein. Die Alten verriethen indeſſen dieſen Fehler dadurch unverholen, daß ſie ihre moraliſche Unterſuchung gänzlich auf die Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut, mithin eines Gegenſtandes ſetzten, welchen ſie nachher zum Beſtimmungsgrunde des Willens im moraliſchen Geſetze zu machen gedachten: ein Object, welches weit hinterher, wenn das moraliſche Geſetz allererſt für ſich bewährt und als unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens gerechtfertigt iſt, dem nunmehr ſeiner Form nach a priori beſtimmten Willen als Gegenſtand vorgeſtellt werden kann, welches wir in der Dialektik der reinen praktiſchen Vernunft uns unterfangen wollen. Die Neueren, bei denen die Frage über das höchſte Gut außer Gebrauch gekommen, zum Wenigſten zur Nebenſache geworden zu ſein ſcheint, verſtecken obigen Fehler, (wie in vielen anderen Fällen,) hinter unbeſtimmten Worten, indeſſen daß man ihn gleichwohl aus ihren Syſtemen hervorblicken ſieht, da er alsdenn allenthalben Heteronomie der praktiſchen Vernunft verräth, daraus nimmermehr ein a priori allgemein gebietendes moraliſches Geſetz entſpringen kann.

Da nun die Begriffe des Guten und Böſen, als Folgen der Willensbeſtimmung a priori, auch ein reines praktiſches Princip, mithin eine Cauſalität der reinen Vernunft vorausſetzen, ſo beziehen ſie ſich urſprünglich nicht (etwa als Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anſchauungen in einem Bewußtſein) auf Objecte, wie die reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien der theoretiſchgebrauchten Vernunft, ſie ſetzen dieſe vielmehr als gegeben voraus; ſondern ſie ſind insgeſammt modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Cauſalität, ſofern der Beſtimmungsgrund derſelben in der Vernunftvorſtellung eines Geſetzes derſelben beſteht, welches, als Geſetz der Freiheit, die Vernunft ſich ſelbſt gibt und dadurch ſich a priori als praktiſch beweiſt. Da indeſſen die Handlungen *einerſeits* zwar unter einem Geſetze, das kein Naturgeſetz, ſondern ein Geſetz der Freiheit iſt, folglich zu dem Verhalten intelligibler Weſen, *andererſeits* aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt zu den Erſcheinungen gehören, ſo werden die Beſtimmungen einer praktiſchen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Kategorien des Verſtandes gemäß, aber nicht in der Abſicht eines theoretiſchen Gebrauchs deſſelben, um das Mannigfaltige der (ſinnlichen) *Anſchauung* unter ein Bewußtſein a priori zu bringen, ſondern nur um das Mannigfaltige der *Begehrungen* der Einheit des Bewußtſeins einer im moraliſchen Geſetze gebietenden praktiſchen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können.

Dieſe **Kategorien der Freiheit**, denn ſo wollen wir ſie, ſtatt jener theoretiſchen Begriffe, als Kategorien der Natur benennen, haben einen augenſcheinlichen Vorzug vor den letzteren, daß, da dieſe nur Gedankenformen ſind, welche nur unbeſtimmte Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anſchauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, dieſe hingegen, da ſie auf die Beſtimmung einer **freien Willkühr** gehen, (der zwar keine Anſchauung völlig correſpondirend gegeben werden kann, die aber, welches bei keinen Begriffen des theoretiſchen Gebrauchs unſeres Erkenntnißvermögens Statt findet, ein reines praktiſches Geſetz a priori zum Grunde liegen hat,) als praktiſche Elementarbegriffe ſtatt der Form der Anſchauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft ſelbſt liegt, ſondern anderwärts, nämlich von der Sinnlichkeit hergenommen werden muß, die **Form eines reinen Willens** in ihr, mithin dem Denkungsvermögen ſelbſt, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geſchieht, daß, da es in allen Vorſchriften der reinen praktiſchen Vernunft nur um die **Willensbeſtimmung**, nicht um die Naturbedingungen (des praktiſchen Vermögens) der **Ausführung ſeiner Abſicht** zu thun iſt, die praktiſchen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberſte Princip der Freiheit ſogleich Erkenntniſſe werden und nicht auf Anſchauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus dieſem merkwürdigen Grunde, weil ſie die Wirklichkeit deſſen, worauf ſie ſich beziehen, (die Willensgeſinnung) ſelbſt hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretiſcher Begriffe iſt. Nur muß man wohl bemerken, daß dieſe Kategorien nur die praktiſche Vernunft überhaupt angehen, und ſo in ihrer Ordnung von den moraliſch noch unbeſtimmten, und ſinnlich-bedingten, zu denen, die ſinnlich-unbedingt, blos durchs moraliſche Geſetz beſtimmt ſind, fortgehen.

Tafel der Kategorien der Freiheit

in Anſehung der Begriffe des Guten und Böſen.

1.

Der Quantität

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums).

Objectiv, nach Principien (Vorſchriften).

A priori objective ſowohl, als ſubjective Principien der Freiheit (Geſetze).

2. Der Qualität	3. Der Relation
Praktiſche Regeln des Begehens (praeceptivae).	Auf die Perſönlichkeit.
Praktiſche Regeln des Unterlaſſens (prohibitivae).	Auf den Zuſtand der Perſon.
Praktiſche Regeln der Ausnahmen (exceptivae).	Wechſelſeitig einer Perſon auf den Zuſtand der anderen.

4.

Der Modalität

Das Erlaubte und Unerlaubte.

Die Pflicht und das Pflichtwidrige.

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Man wird hier bald gewahr, daß in dieſer Tafel die Freiheit, als eine Art von Cauſalität, die aber empiriſchen Beſtimmungsgründen nicht unterworfen iſt, in Anſehung der durch ſie möglichen Handlungen, als Erſcheinungen in der Sinnenwelt betrachtet werde, folglich ſich auf die Kategorien ihrer Naturmöglichkeit beziehe, indeſſen daß doch jede Kategorie ſo allgemein genommen wird, daß der Beſtimmungsgrund jener Cauſalität auch außer der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenſchaft eines intelligiblen Weſens angenommen werden kann, bis die Kategorien der Modalitat den Uebergang von praktiſchen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, aber nur problematiſch einleiten, welche nachher durchs moraliſche Geſetz allererſt dogmatiſch dargeſtellt werden können.

Ich füge hier nichts weiter zur Erklärung gegenwärtiger Tafel bei, weil ſie für ſich verſtändlich genug iſt. Dergleichen nach Principien abgefaßte Eintheilung iſt aller Wiſſenſchaft, ihrer Gründlichkeit ſowohl, als Verſtändlichkeit halber ſehr zuträglich. So weiß man z. B. aus obiger Tafel und der erſten Nummer derſelben ſogleich, wovon man in praktiſchen Erwägungen anfangen müſſe: von den Maximen, die Jeder auf ſeine Neigung gründet, den Vorſchriften, die für eine Gattung vernünftiger Weſen, ſofern ſie in gewiſſen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Geſetze, welches für Alle, unangeſehen ihrer Neigungen, gilt u. ſ. w. Auf dieſe Weiſe überſieht man den ganzen Plan von dem, was man zu leiſten hat, ſogar jede Frage der praktiſchen Philoſophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen iſt.

Von der Typik der reinen praktiſchen Urtheilskraft.

Die Begriffe des Guten und Böſen beſtimmen dem Willen zuerſt ein Object. Sie ſtehen ſelbſt aber unter einer praktiſchen Regel der Vernunft, welche, wenn ſie reine Vernunft iſt, den Willen **a priori** in Anſehung ſeines Gegenſtandes beſtimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall ſei, der unter der Regel ſtehe, oder nicht, dazu gehört praktiſche Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (**in abstracto**) geſagt wurde, auf eine Handlung **in concreto** angewandt wird. Weil aber eine praktiſche Regel der reinen Vernunft erſtlich, als praktiſch, die Exiſtenz eines Objects betrifft, und zweitens, als praktiſche Regel der reinen Vernunft, Nothwendigkeit in Anſehung des Daſeins der Handlung bei ſich führt, mithin praktiſches Geſetz iſt, und zwar nicht Naturgeſetz, durch empiriſche Beſtimmungsgründe, ſondern ein Geſetz der Freiheit, nach welchem der Wille, unabhängig von allem Empiriſchen (blos durch die Vorſtellung eines Geſetzes überhaupt und deſſen Form) beſtimmbar ſein ſoll, alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empiriſch d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig ſein können: ſo ſcheint es widerſinniſch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer ſofern nur unter dem Naturgeſetze ſteht, doch die Anwendung eines Geſetzes der Freiheit auf ſich verſtatte, und auf welchen die überſinnliche Idee des Sittlichguten, das darin in concreto dargeſtellt werden ſoll, angewandt werden könne. Alſo iſt die Urtheilskraft der reinen praktiſchen Vernunft ebendenſelben Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretiſchen, welche letztere gleichwohl, aus denſelben zu kommen, ein Mittel zur Hand hatte; nämlich, da es in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs auf Anſchauungen ankam, darauf reine Verſtandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anſchauungen, (obzwar nur von Gegenſtänden der Sinne,) doch a priori, mithin, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denſelben betrifft, den reinen Verſtandesbegriffen a priori gemäß (als Schemate) gegeben werden können. Hingegen iſt das Sittlich-Gute etwas dem Objecte nach Ueberſinnliches, für das alſo in keiner ſinnlichen Anſchauung etwas Correſpondirendes gefunden werden kann, und die Urtheilskraft unter Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft ſcheint daher beſonderen Schwierigkeiten unterworfen zu ſein, die darauf beruhen, daß ein Geſetz der Freiheit auf Handlungen, als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geſchehen, und alſo ſofern zur Natur gehören, angewandt werden ſoll.

Allein hier eröffnet ſich doch wieder eine günſtige Ausſicht für die reine praktiſche Urtheilskraft. Es iſt bei der Subſumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem reinen praktiſchen Geſetze nicht um die Möglichkeit der Handlung, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt zu thun; denn die gehört für die Beurtheilung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Geſetze der Cauſalität, eines reinen Verſtandesbegriffs, für den ſie ein Schema in der ſinnlichen Anſchauung hat. Die phyſiſche Cauſalität, oder die Bedingung, unter der ſie Statt findet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transſcendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber iſt es nicht um das Schema eines Falles nach Geſetzen, ſondern um das Schema, (wenn dieſes Wort hier ſchicklich iſt,) eines Geſetzes ſelbſt zu thun, weil die *Willensbeſtimmung*, (nicht die Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Geſetz allein, ohne einen anderen Beſtimmungsgrund, den Begriff der Cauſalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenigen ſind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgeſetze, als Geſetze, welchem die Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung, als ſolche, unterworfen ſind, muß ein Schema d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, (den reinen Verſtandesbegriff, den das Geſetz beſtimmt, den Sinnen a priori darzuſtellen,) correſpondiren. Aber dem Geſetze der Freiheit, (als einer gar nicht ſinnlich bedingten Cauſalität,) mithin auch dem Begriffe des Unbedingt-Guten, kann keine Anſchauung, mithin kein Schema zum Behuf ſeiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengeſetz kein anderes, die Anwendung deſſelben auf Gegenſtände der Natur vermittelndes Erkenntnißvermögen, als den Verſtand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein *Schema* der Sinnlichkeit, ſondern ein Geſetz, aber doch ein ſolches, das an Gegenſtänden der Sinne in concreto dargeſtellt werden kann, mithin ein Naturgeſetz, aber nur ſeiner Form nach, als Geſetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieſes können wir daher den *Typus* des Sittengeſetzes nennen.

Die Regel der Urtheilskraft unter Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft iſt dieſe: Frage dich ſelbſt, ob die Handlung, die du vorhaſt, wenn ſie nach einem Geſetze der Natur, von der du ſelbſt ein Theil wäreſt, geſchehen ſollte, ſie du wohl, als durch deinen Willen möglich, anſehen könnteſt? Nach dieſer Regel beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob ſie ſittlich-gut oder böſe ſind. So ſagt man: wie, wenn *ein Jeder*, wo er ſeinen Vortheil zu ſchaffen glaubt, ſich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, ſich das Leben abzukürzen, ſobald ihn ein völliger Ueberdruß deſſelben befällt, oder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe, und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin wohl mit Einſtimmung deines Willens ſein? Nun weiß ein Jeder wohl: daß, wenn er ſich in Geheim Betrug erlaubt, darum eben nicht Jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos iſt, nicht ſofort Jedermann auch gegen ihn es ſein würde; daher iſt dieſe Vergleichung der Maxime ſeiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgeſetze auch nicht der Beſtimmungsgrund ſeines Willens. Aber das letztere iſt doch ein Typus der Beurtheilung der erſteren nach ſittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht ſo beſchaffen iſt, daß ſie an der Form eines Naturgeſetzes überhaupt die Probe hält, ſo iſt ſie ſittlich-unmöglich. So urtheilt ſelbſt der gemeinſte Verſtand; denn das Naturgeſetz liegt allen ſeinen gewöhnlichſten, ſelbſt den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es alſo jederzeit bei der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Cauſalität aus Freiheit beurtheilt werden ſoll, jenes Naturgeſetz blos zum Typus eines Geſetzes der Freiheit macht, weil er, ohne etwas, was er zum Beiſpiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bei Hand zu haben, dem Geſetze einer reinen praktiſchen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verſchaffen könnte.

Es iſt alſo auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligiblen Natur zu brauchen, ſo lange ich nur nicht die Anſchauungen, und was davon abhängig iſt, auf dieſe übertrage, ſondern blos die Form der Geſetzmäßigkeit überhaupt, (deren Begriff auch im gemeinſten Vernunftgebrauche Statt findet, aber in keiner anderen Abſicht, als blos zum reinen praktiſchen Gebrauche der Vernunft, a priori beſtimmt erkannt werden kann,) darauf beziehe. Denn Geſetze, als ſolche, ſind ſofern einerlei, ſie mögen ihre Beſtimmungsgründe hernehmen, woher ſie wollen.

Uebrigens, da von allem Intelligiblen ſchlechterdings nichts, als (vermittelſt des moraliſchen Geſetzes) die Freiheit, und auch dieſe nur, ſofern ſie eine von jenem unzertrennliche Vorausſetzung iſt, und ferner alle intelligible Gegenſtände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Geſetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf deſſelben Geſetzes und des Gebrauches der reinen praktiſchen Vernunft, dieſe aber zum Typus der Urtheilskraft die Natur (der reinen Verſtandesform derſelben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benöthigt iſt: ſo dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was blos zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen ſelbſt gezählt werde. Dieſe alſo, als Typik der Urtheilskraft, bewahrt vor dem Empirismus der praktiſchen Vernunft, der die praktiſchen Begriffe des Guten und Böſen blos in Erfahrungsfolgen (der ſogenannten Glückſeligkeit) ſetzt, obzwar dieſe und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbſtliebe beſtimmten Willens, wenn dieſer ſich ſelbſt zugleich zum allgemeinen Naturgeſetze machte, allerdings zum ganz angemeſſenen Typus für das Sittlichgute dienen kann, aber mit dieſem doch nicht einerlei iſt. Ebendieſelbe Typik bewahrt auch vor dem Myſticismus der praktiſchen Vernunft, welcher das, was nur zum Symbol diente, zum Schema macht d. i. wirkliche, und doch nicht ſinnliche Anſchauungen (eines unſichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moraliſchen Begriffe unterlegt und ins Ueberſchwengliche hinausſchweift. Dem Gebrauche der moraliſchen Begriffe iſt blos der Rationalismus der Urtheilskraft angemeſſen, der von der ſinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für ſich denken kann d. i. die Geſetzmäßigkeit, und in die überſinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt ſich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgeſetzes überhaupt wirklich darſtellen läßt. Indeſſen iſt die Verwahrung vor dem Empirismus der praktiſchen Vernunft viel wichtiger und anrathungswürdiger, weil der Myſticismus ſich doch noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moraliſchen Geſetzes zuſammen verträgt und außerdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemeſſen iſt, ſeine Einbildungskraft bis zu überſinnlichen Anſchauungen anzuſpannen, mithin auf dieſer Seite die Gefahr nicht ſo allgemein iſt; dahingegen der Empirismus die Sittlichkeit in Geſinnungen, (worin doch, und nicht blos in Handlungen der hohe Werth beſteht, den ſich die Menſchheit durch ſie verſchaffen kann und ſoll,) mit der Wurzel ausrottet, und ihr ganz etwas Anderes, nämlich ein empiriſches Intereſſe, womit die Neigungen überhaupt unter ſich Verkehr treiben, ſtatt der Pflicht unterſchiebt, überdem auch, eben darum, mit allen Neigungen, die, (ſie mögen einen Zuſchnitt bekommen, welchen ſie wollen,) wenn ſie zur Würde eines oberſten praktiſchen Princips erhoben werden, die Menſchheit degradiren, und da ſie gleichwohl der Sinnesart Aller ſo günſtig ſind, aus der Urſache weit gefährlicher iſt, als alle Schwärmerei, die niemals einen daurenden Zuſtand vieler Menſchen ausmachen kann.

Drittes Hauptſtück.

Von den Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft.

Das Weſentliche alles ſittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, daß das moraliſche Geſetz unmittelbar den Willen beſtimme. Geſchieht die Willensbeſtimmung zwar gemäß dem moraliſchen Geſetze, aber nur vermittelſt eines Gefühls, welcher Art es auch ſei, das vorausgeſetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Beſtimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Geſetzes willen; ſo wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Wenn nun unter Triebfeder (elater animi) der ſubjective Beſtimmungsgrund des Willens eines Weſens verſtanden wird, deſſen Vernunft nicht ſchon vermöge ſeiner Natur dem objectiven Geſetze nothwendig gemäß iſt, ſo wird erſtlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menſchlichen Willens aber (und des von jedem erſchaffenen vernünftigen Weſen) niemals etwas Anderes, als das moraliſche Geſetz ſein könne, mithin der objective Beſtimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der ſubjectiv-hinreichende Beſtimmungsgrund der Handlung ſein müſſe, wenn dieſe nicht blos den Buchſtaben des Geſetzes, ohne den Geiſt *) deſſelben zu enthalten, erfüllen ſoll.

Da man alſo zum Behuf des moraliſchen Geſetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verſchaffen, keine anderweitige

---

*) Man kann von jeder geſetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Geſetzes willen geſchehen iſt, ſagen: ſie ſei blos dem Buchſtaben, aber nicht dem Geiſte (der Geſinnung) nach moraliſch gut.

Triebfeder, dabei die des moraliſchen Geſetzes entbehrt werden könnte, ſuchen muß, weil das Alles lauter Gleißnerei, ohne Beſtand, bewirken würde, und ſogar es **bedenklich** iſt, auch nur **neben** dem moraliſchen Geſetze noch einige andere Triebfedern (als die des Vortheils) mitwirken zu laſſen; ſo bleibt nichts übrig, als blos ſorgfältig zu beſtimmen, auf welche Art das moraliſche Geſetz Triebfeder werde, und was, indem ſie es iſt, mit dem menſchlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Beſtimmungsgrundes auf daſſelbe, vorgehe. Denn wie ein Geſetz für ſich und unmittelbar Beſtimmungsgrund des Willens ſein könne, (welches doch das Weſentliche aller Moralität iſt,) das iſt ein für die menſchliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich ſei. Alſo werden wir nicht den Grund, woher das moraliſche Geſetz in ſich eine Triebfeder abgebe, ſondern was, ſofern es eine ſolche iſt, ſie im Gemüthe wirkt, (beſſer zu ſagen, wirken muß,) **a priori** anzuzeigen haben.

Das Weſentliche aller Beſtimmung des Willens durchs ſittliche Geſetz iſt: daß er als freier Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung ſinnlicher Antriebe, ſondern ſelbſt mit Abweiſung aller derſelben, und mit Abbruch aller Neigungen, ſofern ſie jenem Geſetze zuwider ſein könnten, blos durchs Geſetz beſtimmt werde. So weit iſt alſo die Wirkung des moraliſchen Geſetzes als Triebfeder nur negativ, und als ſolche kann dieſe Triebfeder **a priori** erkannt werden. Denn alle Neigung und jeder ſinnliche Antrieb iſt auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geſchieht,) iſt ſelbſt Gefühl. Folglich können wir **a priori** einſehen, daß das moraliſche Geſetz als Beſtimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unſeren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müſſe, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den erſten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen **a priori** das Verhältniß eines Erkenntniſſes, (hier iſt es einer reinen praktiſchen Vernunft,) zum Gefühl der Luſt oder Unluſt beſtimmen konnten. Alle Neigungen zuſammen, (die auch wohl in ein erträgliches Syſtem gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdenn eigene Glückſeligkeit heißt,) machen die *Selbſtſucht* (Solipsismus) aus. Dieſe iſt entweder die der *Selbſtliebe*, eines über Alles gehenden *Wohlwollens* gegen ſich ſelbſt (Philautia), oder die des *Wohlgefallens* an ſich ſelbſt (Arrogantia). Jene heißt beſonders *Eigenliebe*, dieſe *Eigendünkel*. Die reine praktiſche Vernunft thut der Eigenliebe blos *Abbruch*, indem ſie ſolche als natürlich, und noch vor dem moraliſchen Geſetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einſtimmung mit dieſem Geſetze einſchränkt; da ſie alsdenn *vernünftige Selbſtliebe* genannt wird. Aber den Eigendünkel *ſchlägt* ſie gar *nieder*, indem alle Anſprüche der Selbſtſchätzung, die vor der Uebereinſtimmung mit dem ſittlichen Geſetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugniß ſind, indem eben die Gewißheit einer Geſinnung, die mit dieſem Geſetze übereinſtimmt, die erſte Bedingung alles Werths der Perſon iſt, (wie wir bald deutlicher machen werden,) und alle Anmaßung vor derſelben falſch und geſetzwidrig iſt. Nun gehört der Hang zur Selbſtſchätzung mit zu den Neigungen, denen das moraliſche Geſetz Abbruch thut, ſofern jene blos auf der Sittlichkeit beruht. Alſo ſchlägt das moraliſche Geſetz den Eigendünkel nieder. Da dieſes Geſetz aber doch etwas an ſich Poſitives iſt, nämlich die Form einer intellectuellen Cauſalität d. i. der Freiheit, ſo iſt es, indem es im Gegenſatze mit dem ſubjectiven Widerſpiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel *ſchwächt*, zugleich ein Gegenſtand der *Achtung*, und indem es ihn ſogar *niederſchlägt* d. i. demüthigt, ein Gegenſtand der größten *Achtung*, mithin auch der Grund eines poſitiven Gefühls, das nicht empiriſchen Urſprungs iſt, und a priori erkannt wird. Alſo iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieſes Gefühl iſt das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und deſſen Nothwendigkeit wir einſehen können.

Wir haben im vorigen Hauptſtücke geſehen: daß Alles, was ſich als Object des Willens *vor* dem moraliſchen Geſetze darbietet, von den Beſtimmungsgründen des Willens, unter dem Namen des

Unbedingt-Guten, durch dieſes Geſetz ſelbſt, als die oberſte Bedingung der praktiſchen Vernunft ausgeſchloſſen werde, und daß die bloſe praktiſche Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung beſteht, zuerſt das, was an ſich und ſchlechterdings gut iſt, beſtimme und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Abſicht gut iſt. Nun finden wir aber unſere Natur, als ſinnlicher Weſen ſo beſchaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens, (Gegenſtände der Neigung, es ſei der Hoffnung oder Furcht,) ſich zuerſt aufdringt und unſer pathologiſch beſtimmbares Selbſt, ob es gleich durch ſeine Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung ganz untauglich iſt, dennoch, gleich als ob es unſer ganzes Selbſt ausmacht, ſeine Anſprüche vorher und als die erſten und urſprünglichen geltend zu machen beſtrebt ſei. Man kann dieſen Hang, ſich ſelbſt nach den ſubjectiven Beſtimmungsgründen ſeiner Willkühr zum objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbſtliebe nennen, welche, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten praktiſchen Princip macht, Eigendünkel heißen kann. Nun ſchließt das moraliſche Geſetz, welches allein warhaftig, (nämlich in aller Abſicht) objectiv iſt, den Einfluß der Selbſtliebe auf das oberſte praktiſche Princip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, der die ſubjectiven Bedingungen des erſteren als Geſetze vorſchreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unſerem Eigendünkel in unſerem eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen, indem dieſer mit demſelben den ſinnlichen Hang ſeiner Natur vergleicht. Dasjenige, deſſen Vorſtellung, als Beſtimmungsgrund unſers Willens, uns in unſerem Selbſtbewußtſein demüthigt, erweckt, ſofern als es poſitiv und Beſtimmungsgrund iſt, für ſich Achtung. Alſo iſt das moraliſche Geſetz auch ſubjectiv ein Grund der Achtung. Da nun Alles, was in der Selbſtliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgeſammt in der Selbſtliebe Abbruch thut, eben dadurch nothwendig auf das Gefühl Einfluß hat, ſo begreifen wir, wie es möglich iſt, a priori einzuſehen, daß das moraliſche Geſetz, indem es die Neigungen und den Hang, ſie zur oberſten praktiſchen Bedingung zu machen, d. i. die Selbſtliebe von allem Beitritte zur oberſten Geſetzgebung ausſchließt, eine Wirkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerſeits blos negativ iſt, andererſeits und zwar in Anſehung des einſchränkenden Grundes der reinen praktiſchen Vernunft poſitiv iſt, und wozu gar keine beſondere Art von Gefühle, unter dem Namen eines praktiſchen oder moraliſchen, als vor dem moraliſchen Geſetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend angenommen werden darf.

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) iſt, ſowie aller Einfluß auf daſſelbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologiſch. Als Wirkung aber vom Bewußtſein des moraliſchen Geſetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligible Urſache, nämlich das Subject der reinen praktiſchen Vernunft, als oberſten Geſetzgeberin, heißt dieſes Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den poſitiven Grund derſelben, das Geſetz, zugleich Achtung für daſſelbe, für welches Geſetz gar kein Gefühl Statt findet, ſondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerſtand aus dem Wege ſchafft, die Wegräumung eines Hinderniſſes einer poſitiven Beförderung der Cauſalität gleichgeſchätzt wird. Darum kann dieſes Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moraliſche Geſetz, aus beiden Gründen zuſammen aber ein moraliſches Gefühl genannt werden.

Das moraliſche Geſetz alſo, ſowie es formaler Beſtimmungsgrund der Handlung iſt, durch praktiſche reine Vernunft, ſowie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Beſtimmungsgrund der Gegenſtände der Handlung unter dem Namen des Guten und Böſen iſt, ſo iſt es auch ſubjectiver Beſtimmungsgrund d. i. Triebfeder zu dieſer Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluſſe des Geſetzes auf den Willen beförderlich iſt. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität beſtimmt wäre. Denn das iſt unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung aber muß von aller ſinnlichen Bedingung frei ſein. Vielmehr iſt das ſinnliche Gefühl, was allen unſeren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Urſache der Beſtimmung deſſelben liegt in der reinen praktiſchen Vernunft, und dieſe Empfindung kann daher, ihres Urſprungs wegen, nicht pathologiſch, ſondern muß praktiſch gewirkt heißen; indem dadurch, daß die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes der Selbſtliebe den Einfluß, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hinderniß der reinen praktiſchen Vernunft vermindert, und die Vorſtellung des Vorzuges ihres objectiven Geſetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des erſteren relativ (in Anſehung eines durch die letztere afficirten Willens) durch die Wegſchaffung des Gegengewichts im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird. Und ſo iſt die Achtung fürs Geſetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, ſondern ſie iſt die Sittlichkeit ſelbſt, ſubjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktiſche Vernunft dadurch, daß ſie der Selbſtliebe, im Gegenſatze mit ihr, alle Anſprüche abſchlägt, dem Geſetze, das jetzt allein Einfluß hat, Anſehen verſchafft. Hiebei iſt nun zu bemerken: daß, ſowie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Weſens iſt, es dieſe Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit ſolcher Weſen, denen das moraliſche Geſetz Achtung auferlegt, vorausſetze, und daß einem höchſten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Weſen, welchem dieſe alſo auch kein Hinderniß der praktiſchen Vernunft ſein kann, Achtung fürs Geſetz nicht beigelegt werden könne.

Dieſes Gefühl (unter dem Namen des moraliſchen) iſt alſo lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengeſetzes ſelbſt, ſondern blos zur Triebfeder, um dieſes in ſich zur Maxime zu machen. Mit welchem Namen aber könnte man dieſes ſonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologiſchen in Vergleichung gezogen werden kann, ſchicklicher belegen? Es iſt ſo eigenthümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft, und zwar der praktiſchen reinen Vernunft zu Gebote zu ſtehen ſcheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Perſonen, niemals auf Sachen. Die letztere können *Neigung*, und wenn es Thiere ſind (z. B. Pferde, Hunde ꝛc.) ſogar *Liebe*, oder auch *Furcht*, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber *Achtung* in uns erwecken. Etwas, was dieſem Gefühl ſchon näher tritt, iſt *Bewunderung*, und dieſe, als Affect, das Erſtaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geſchwindigkeit mancher Thiere u. ſ. w. Aber Alles dieſes iſt nicht Achtung. Ein Menſch kann mir auch ein Gegenſtand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, ſogar bis zum Erſtaunen, und doch darum kein Gegenſtand der Achtung ſein. Seine ſcherzhafte Laune, ſein Muth und Stärke, ſeine Macht, durch ſeinen Rang, den er unter Anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. *Fontenelle* ſagt: *vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geiſt bückt ſich nicht.* Ich kann hinzuſetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtſchaffenheit des Charakters in einem gewiſſen Maaße, als ich mir von mir ſelbſt nicht bewußt bin, wahrnehme, *bückt ſich mein Geiſt*, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch ſo hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht überſehen zu laſſen. Warum das? Sein Beiſpiel hält mir ein Geſetz vor, das meinen Eigendünkel niederſchlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und deſſen Befolgung, mithin die *Thunlichkeit* deſſelben, ich durch die That bewieſen vor mir ſehe. Nun mag ich mir ſogar eines gleichen Grades der Rechtſchaffenheit bewußt ſein, und die Achtung bleibt doch. Denn da beim Menſchen immer alles Gute mangelhaft iſt, ſo ſchlägt das Geſetz, durch ein Beiſpiel anſchaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir ſehe, deſſen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht ſo, wie mir die meinige, bekannt iſt, der mir alſo in reinerem Lichte erſcheint, einen Maaßſtab abgibt. *Achtung* iſt ein *Tribut*, den wir dem Verdienſte nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, ſo können wir doch nicht verhüten, ſie innerlich zu empfinden.

Die Achtung iſt ſo wenig ein Gefühl der Luſt, daß man ſich ihr in Anſehung eines Menſchen nur ungern überläßt. Man ſucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Laſt derſelben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein ſolches Beiſpiel widerfährt, ſchadlos zu halten. Selbſt Verſtorbene ſind, vornehmlich wenn ihr Beiſpiel unnachahmlich ſcheint, vor dieſer Kritik nicht immer geſichert. Sogar das moraliſche Geſetz ſelbſt, in ſeiner feierlichen Majeſtät, iſt dieſem Beſtreben, ſich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgeſetzt. Meint man wohl, daß es einer anderen Urſache zuzuſchreiben ſei, weswegen man es gern zu unſerer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und ſich aus anderen Urſachen Alles ſo bemühe, um es zur beliebten Vorſchrift unſeres eigenen wohlverſtandenen Vortheils zu machen, als daß man der abſchreckenden Achtung, die uns unſere eigene Unwürdigkeit ſo ſtrenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl iſt darin doch auch wiederum ſo wenig Unluſt, daß, wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt und jener Achtung praktiſchen Einfluß verſtattet hat, man ſich wiederum an der Herrlichkeit dieſes Geſetzes nicht ſatt ſehen kann, und die Seele ſich in dem Maaße ſelbſt zu erheben glaubt, als ſie das heilige Geſetz über ſich und ihre gebrechliche Natur erhaben ſieht. Zwar können große Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derſelben analogiſches Gefühl bewirken, es iſt auch ganz anſtändig, es ihnen zu widmen, und da ſcheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerlei ſei. Allein wenn man näher zuſieht, ſo wird man bemerken, daß, da es immer ungewiß bleibt, wie viel das angeborne Talent und wie viel Cultur durch eigenen Fleiß an der Geſchicklichkeit Theil habe, ſo ſtellt uns die Vernunft die letztere muthmaßlich als Frucht der Cultur, mithin als Verdienſt vor, welches unſeren Eigendünkel merklich herabſtimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines ſolchen Beiſpiels, in der Art, wie es uns angemeſſen iſt, auferlegt. Sie iſt alſo nicht bloße Bewunderung, dieſe Achtung, die wir einer ſolchen Perſon, (eigentlich dem Geſetze, was uns ſein Beiſpiel vorhält,) beweiſen; welches ſich auch dadurch beſtätigt, daß der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Charakters eines ſolchen Mannes, (wie etwa Voltaire,) ſonſt woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgibt, der wahre Gelehrte aber ſie noch immer wenigſtens im Geſichtspuncte ſeiner Talente fühlt, weil er ſelbſt in einem Geſchäfte und Berufe verwickelt iſt, welches die Nachahmung deſſelben ihm gewiſſermaßen zum Geſetze macht.

Achtung fürs moraliſche Geſetz iſt alſo die einzige und zugleich unbezweifelte moraliſche Triebfeder, ſowie dieſes Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus dieſem Grunde gerichtet iſt. Zuerſt beſtimmt das moraliſche Geſetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freiheit, deren Cauſalität blos durchs Geſetz beſtimmbar iſt, beſteht aber eben darin, daß ſie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Perſon ſelbſt auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Geſetzes einſchränkt. Dieſe Einſchränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unluſt hervor, die aus dem moraliſchen Geſetze a priori erkannt werden kann. Da ſie aber blos ſofern eine *negative* Wirkung iſt, die, als aus dem Einfluſſe einer reinen praktiſchen Vernunft entſprungen, vornehmlich der Thätigkeit des Subjects, ſofern Neigungen die Beſtimmungsgründe deſſelben ſind, mithin der Meinung ſeines perſönlichen Werths Abbruch thut, (der ohne Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze auf nichts herabgeſetzt wird,) ſo iſt die Wirkung dieſes Geſetzes aufs Gefühl blos Demüthigung, welche wir alſo zwar a priori einſehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktiſchen Geſetzes als Triebfeder, ſondern nur den Widerſtand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber daſſelbe Geſetz doch objectiv, d. i. in der Vorſtellung der reinen Vernunft ein unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens iſt, folglich dieſe Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Geſetzes Statt findet, ſo iſt die Herabſetzung der Anſprüche der moraliſchen Selbſtſchätzung, d. i. die Demüthigung auf der ſinnlichen Seite eine Erhebung der moraliſchen, d. i. der praktiſchen Schätzung des Geſetzes ſelbſt auf der intellectuellen, mit einem Worte Achtung fürs Geſetz, alſo auch ein, ſeiner intellectuellen Urſache nach, poſitives Gefühl, das a priori erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hinderniſſe einer Thätigkeit iſt Beförderung dieſer Thätigkeit ſelbſt. Die Anerkennung des moraliſchen Geſetzes aber iſt das Bewußtſein einer Thätigkeit der praktiſchen Vernunft aus objectiven Gründen, die blos darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil ſubjective Urſachen (pathologiſche) ſie hindern. Alſo muß die Achtung fürs moraliſche Geſetz auch als poſitive, aber indirecte Wirkung deſſelben aufs Gefühl, ſofern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels ſchwächt, mithin als ſubjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung deſſelben und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angeſehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entſpringt der eines Intereſſe, welches niemals einem Weſen, als was Vernunft hat, beigelegt wird, und eine Triebfeder des Willens bedeutet, ſofern ſie durch Vernunft vorgeſtellt wird. Da das Geſetz ſelbſt in einem moraliſch-guten Willen die Triebfeder ſein muß, ſo iſt das moraliſche Intereſſe ein reines ſinnenfreies Intereſſe der bloſen praktiſchen Vernunft. Auf dem Begriffe eines Intereſſe gründet ſich auch die einer Maxime. Dieſe iſt alſo nur alsdenn moraliſch ächt, wenn ſie auf dem bloſen Intereſſe, das man an der Befolgung des Geſetzes nimmt, beruht. Alle drei Begriffe aber, der einer Triebfeder, eines Intereſſe und einer Maxime können nur auf endliche Weſen angewandt werden. Denn ſie ſetzen insgeſammt eine Eingeſchränktheit der Natur eines Weſens voraus, da die ſubjective Beſchaffenheit ſeiner Willkühr mit dem objectiven Geſetze einer praktiſchen Vernunft nicht von ſelbſt übereinſtimmt; ein Bedürfniß, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derſelben entgegenſteht. Auf den göttlichen Willen können ſie alſo nicht angewandt werden.

Es liegt ſo etwas Beſonderes in der grenzenloſen Hochſchätzung des reinen, von allem Vortheil entblößten moraliſchen Geſetzes, ſowie es praktiſche Vernunft uns zur Befolgung vorſtellt, deren Stimme auch den kühnſten Frevler zittern macht und ihn nöthigt, ſich vor ſeinem Anblicke zu verbergen, daß man ſich nicht wundern darf, dieſen Einfluß einer blos intellectuellen Idee aufs Gefühl für ſpeculative Vernunft unergründlich zu finden, und ſich damit begnügen zu müſſen, daß man a priori doch noch ſo viel einſehen kann: ein ſolches Gefühl ſei unzertrennlich mit der Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes in jedem endlichen vernünftigen Weſen verbunden. Wäre dieſes Gefühl der Achtung pathologiſch und alſo ein auf dem inneren *Sinne* gegründetes Gefühl der Luſt, ſo würde es vergeblich ſein, eine Verbindung deſſelben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Nun aber iſt [es] ein Gefühl, was blos aufs Praktiſche geht, und zwar der Vorſtellung eines Geſetzes lediglich ſeiner Form nach, nicht irgend eines Objects deſſelben wegen anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein *Intereſſe* an der Befolgung deſſelben hervorbringt, welches wir das *moraliſche* nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein ſolches Intereſſe am Geſetze zu nehmen (oder die Achtung fürs moraliſche Geſetz ſelbſt), eigentlich *das moraliſche Gefühl* iſt.

Das Bewußtſein einer *freien* Unterwerfung des Willens unter das Geſetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, iſt nun die Achtung fürs Geſetz. Das Geſetz, was dieſe Achtung fordert und auch einflößt, iſt, wie man ſieht, kein anderes, als das moraliſche, (denn kein anderes ſchließt alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einfluſſes auf den Willen aus.) Die Handlung, die nach dieſem Geſetze, mit Ausſchließung aller Beſtimmungsgründe aus Neigung, objectiv praktiſch iſt, heißt *Pflicht*, welche, um dieſer Ausſchließung willen, in ihrem Begriffe praktiſche *Nöthigung* d. i. Beſtimmung zu Handlungen, *ſo ungerne*, wie ſie auch geſchehen mögen, enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewußtſein dieſer Nöthigung entſpringt, iſt nicht pathologiſch, als ein ſolches, was von einem Gegenſtande der Sinne gewirkt würde, ſondern allein praktiſch d. i. durch eine vorhergehende (objective) Willensbeſtimmung und Cauſalität der Vernunft möglich. Es enthält alſo, als *Unterwerfung* unter ein Geſetz d. i. als Gebot, (welches für das ſinnlich-afficirte Subject Zwang ankündigt,) keine Luſt, ſondern, ſofern, vielmehr Unluſt an der Handlung in ſich. Dagegen aber, da dieſer Zwang blos durch Geſetzgebung der *eigenen* Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch *Erhebung*, und die ſubjective Wirkung aufs Gefühl, ſofern davon reine praktiſche Vernunft die alleinige Urſache iſt, kann alſo blos *Selbſtbilligung* in Anſehung der letzteren heißen, indem man ſich dazu ohne alles Intereſſe, blos durchs Geſetz beſtimmt erkennt, und ſich nunmehro eines ganz anderen, dadurch ſubjectiv hervorgebrachten Intereſſe, welches rein praktiſch und *frei* iſt, bewußt wird, welches an einer pflichtmäßigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung†) anräthig iſt, ſondern die Vernunft durchs praktiſche Geſetz ſchlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigenthümlichen Namen, nämlich den der Achtung führt.

Der Begriff der Pflicht fordert alſo an der Handlung, *objectiv*, Uebereinſtimmung mit dem Geſetze, an der Maxime derſelben aber, *ſubjectiv*, Achtung fürs Geſetz, als die alleinige Beſtimmungsart des Willens durch daſſelbe. Und darauf beruht der Unterſchied zwiſchen dem Bewußtſein, *pflichtmäßig*, und *aus Pflicht* d. i. aus Achtung fürs Geſetz gehandelt zu haben, davon das Erſtere (die Legalität) auch möglich iſt, wenn Neigungen blos die Beſtimmungsgründe des Willens geweſen wären, das Zweite aber, (die *Moralität*,) der moraliſche Werth lediglich darin geſetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht d. i. blos um des Geſetzes willen geſchehe*).

---

†) l.: etwa vermöge einer Neigung anräthig iſt, (?)

*) Wenn man den Begriff der Achtung für Perſonen, ſowie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, ſo wird man gewahr, daß ſie immer auf dem Bewußtſein einer Pflicht beruhe, die uns ein Beiſpiel vorhält, und daß alſo Achtung niemals einen anderen, als moraliſchen Grund haben könne, und es ſehr gut, ſogar in pſychologiſcher Abſicht zur Menſchenkenntniß ſehr nützlich ſei, allerwärts, wo wir dieſen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wundernswürdige, dabei aber oft vorkommende Rückſicht, die der Menſch in ſeinen Beurtheilungen aufs moraliſche Geſetz nimmt, Acht zu haben.

Es iſt von der größten Wichtigkeit, in allen moraliſchen Beurtheilungen auf das ſubjective Princip aller Maximen mit der äußerſten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derſelben aus Pflicht und aus Achtung fürs Geſetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen ſollen, geſetzt werde. Für Menſchen und alle erſchaffene vernünftige Weſen iſt die moraliſche Nothwendigkeit Nöthigung d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von ſelbſt ſchon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzuſtellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Geſetz, welche mit Furcht oder wenigſtens Beſorgniß vor Uebertretung verbunden iſt, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von ſelbſt, gleichſam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Uebereinſtimmung des Willens mit dem reinen Sittengeſetze, (welches alſo, da wir niemals verſucht werden können, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte, für uns Gebot zu ſein,) jemals in den Beſitz einer Heiligkeit des Willens kommen könnten.

Das moraliſche Geſetz iſt nämlich für den Willen eines allervollkommenſten Weſens ein Geſetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Weſens aber ein Geſetz der Pflicht, der moraliſchen Nöthigung und der Beſtimmung der Handlungen deſſelben durch Achtung für dies Geſetz und aus Ehrfurcht für ſeine Pflicht. Ein anderes ſubjectives Princip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn ſonſt kann zwar die Handlung, wie das Geſetz ſie vorſchreibt, ausfallen, aber, da ſie zwar pflichtmäßig iſt, aber nicht aus Pflicht geſchieht, ſo iſt die Geſinnung dazu nicht moraliſch, auf die es doch in dieſer Geſetzgebung eigentlich ankömmt.

Es iſt ſehr ſchön, aus Liebe zu Menſchen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu ſein, aber das iſt noch nicht die ächte moraliſche Maxime unſeres Verhaltens, die unſerem Standpuncte unter vernünftigen Weſen, als Menſchen, angemeſſen iſt, wenn wir uns anmaßen, gleichſam als Volontaire, uns mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzuſetzen, und als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Luſt das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir ſtehen unter einer *Diſciplin* der Vernunft, und müſſen in allen unſeren Maximen der Unterwürfigkeit unter derſelben nicht vergeſſen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Anſehen des Geſetzes, (ob es gleich unſere eigene Vernunft gibt,) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Beſtimmungsgrund unſeres Willens, wenngleich dem Geſetze gemäß, doch worin anders, als im Geſetze ſelbſt und in der Achtung für dieſes Geſetz ſetzten. Pflicht und Schuldigkeit ſind die Benennungen, die wir allein unſerem Verhältniſſe zum moraliſchen Geſetze geben müſſen. Wir ſind zwar geſetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktiſche Vernunft uns zur Achtung vorgeſtellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt deſſelben, und die Verkennung unſerer niederen Stufe, als Geſchöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Anſehen des heiligen Geſetzes iſt ſchon eine Abtrünnigkeit von demſelben, dem Geiſte nach, wenngleich der Buchſtabe deſſelben erfüllt würde.

Hiemit ſtimmt aber die Möglichkeit eines ſolchen Gebots, als: *liebe Gott über Alles und deinen Nächſten als dich ſelbſt* *), ganz wohl zuſammen. Denn es fordert doch, als Gebot, Achtung für ein Geſetz, das *Liebe befiehlt*, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, ſich dieſe zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologiſche Liebe) iſt unmöglich; denn er iſt kein Gegenſtand der Sinne. Ebendieſelbe gegen Menſchen iſt zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es ſteht in keines Menſchen Vermögen, Jemanden blos auf Befehl zu lieben. Alſo iſt es blos die *praktiſche Liebe*, die in jenem Kern aller Geſetze verſtanden wird. Gott lieben heißt in dieſer Bedeutung, ſeine Gebote

---

*) Mit dieſem Geſetze macht das Princip der eigenen Glückſeligkeit, welches Einige zum oberſten Grundſatze der Sittlichkeit machen wollen, einen ſeltſamen Contraſt. Dieſes würde ſo lauten: *liebe dich ſelbſt über Alles, Gott aber und deinen Nächſten um dein ſelbſt willen.*

gerne thun; den Nächſten lieben heißt, alle Pflicht gegen ihn *gerne* ausüben. Das Gebot aber, das dieſes zur Regel macht, kann auch nicht dieſe Geſinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu *haben*, ſondern blos darnach zu *ſtreben* gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne thun ſoll, iſt in ſich widerſprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, ſchon von ſelbſt wiſſen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, ſondern nur aus Achtung fürs Geſetz, ein Gebot, welches dieſe Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Geſinnung zuwider wirken würde. Jenes Geſetz aller Geſetze ſtellt alſo, wie alle moraliſche Vorſchrift des Evangelii, die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, ſo wie ſie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geſchöpfe erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progreſſus gleich zu werden ſtreben ſollen. Könnte nämlich ein vernünftig Geſchöpf jemals dahin kommen, alle moraliſche Geſetze völlig *gerne* zu thun, ſo würde das ſo viel bedeuten, als: es fände ſich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die es zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Ueberwindung einer ſolchen koſtet dem Subject immer Aufopferung, bedarf alſo Selbſtzwang d. i. innere Nöthigung zu dem, was man nicht ganz gern thut. Zu dieſer Stufe der moraliſchen Geſinnung aber kann es ein Geſchöpf niemals bringen. Denn da es ein Geſchöpf, mithin in Anſehung deſſen, was es zur gänzlichen Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande fordert, immer abhängig iſt, ſo kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei ſein, die, weil ſie auf phyſiſchen Urſachen beruhen, mit dem moraliſchen Geſetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von ſelbſt ſtimmen, mithin es jederzeit nothwendig machen, in Rückſicht auf dieſelbe die Geſinnung ſeiner Maximen auf moraliſche Nöthigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, ſondern auf Achtung, welche die Befolgung des Geſetzes, obgleich ſie ungerne geſchähe, *fordert*, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Geſetz beſorgt, zu gründen, gleichwohl aber dieſe letztere, nämlich die bloſe Liebe zum Geſetze, (da es alsdenn aufhören würde, Gebot zu ſein, und Moralität, die nun ſubjectiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, Tugend zu ſein,) ſich zum beſtändigen, obgleich unerreichbaren Ziele ſeiner Beſtrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochſchätzen, aber doch (wegen des Bewußtſeins unſerer Schwächen) ſcheuen, verwandelt ſich durch die mehrere Leichtigkeit, ihm Gnüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung und Achtung in Liebe, wenigſtens würde es die Vollendung einer dem Geſetze gewidmeten Geſinnung ſein, wenn es jemals einem Geſchöpfe möglich wäre, ſie zu erreichen.

Dieſe Betrachtung iſt hier nicht ſowohl dahin abgezweckt, das angeführte evangeliſche Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der Religionsſchwärmerei in Anſehung der Liebe Gottes, ſondern die ſittliche Geſinnung, auch unmittelbar in Anſehung der Pflichten gegen Menſchen genau zu beſtimmen, und einer blos moraliſchen Schwärmerei, welche viel Köpfe anſteckt, zu ſteuren, oder wo möglich vorzubeugen. Die ſittliche Stufe, worauf der Menſch, (aller unſerer Einſicht nach auch jedes vernünftige Geſchöpf) ſteht, iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz. Die Geſinnung, die ihm, dieſes zu befolgen, obliegt, iſt: es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von ſelbſt gern unternommener Beſtrebung zu befolgen, und ſein moraliſcher Zuſtand, darin er jedesmal ſein kann, iſt Tugend d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen des Willens. Es iſt lauter moraliſche Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger ſtimmt, dadurch man ſie in den Wahn verſetzt, als wäre es nicht Pflicht d. i. Achtung fürs Geſetz, deſſen Joch, (das gleichwohl, weil es uns Vernunft ſelbſt auferlegt, ſanft iſt,) ſie, wenngleich ungern, tragen müßten, was den Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte, und welches ſie immer noch demüthigt, indem ſie es befolgen (ihm gehorchen); ſondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, ſondern als baarer Verdienſt von ihnen erwartet würde. Denn nicht allein, daß ſie durch Nachahmung ſolcher Thaten, nämlich aus ſolchem Princip, nicht im Mindeſten dem Geiſte des Geſetzes ein Gnüge gethan hätten, welcher in der dem Geſetze ſich unterwerfenden Geſinnung, nicht in der Geſetzmäßigkeit der Handlung, (das Princip möge ſein, welches auch wolle,) beſteht, und die Triebfeder pathologiſch (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moraliſch (im Geſetze) ſetzen; ſo bringen ſie auf dieſe Art eine windige, überfliegende, phantaſtiſche Denkungsart hervor, ſich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſei, zu ſchmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche ſie doch eher denken ſollten, als an Verdienſt, zu vergeſſen. Es laſſen ſich wohl Handlungen Anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen geſchehen ſind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, und doch auch nur ſofern Spuren da ſind, welche vermuthen laſſen, daß ſie ganz aus Achtung für ſeine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geſchehen ſind. Will man Jemandem aber ſie als Beiſpiele der Nachfolge vorſtellen, ſo muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte, moraliſche Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: die ernſte, heilige Vorſchrift, die es nicht unſerer eitlen Selbſtliebe überläßt, mit pathologiſchen Antrieben, (ſofern ſie der Moralität analogiſch ſind,) zu tändeln und uns auf verdienſtlichen Werth was zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachſuchen, ſo werden wir zu allen Handlungen, die anpreiſungswürdig ſind, ſchon ein Geſetz der Pflicht finden, welches gebietet und nicht auf unſer Belieben ankommen läßt, was unſerem Hange gefällig ſein möchte. Das iſt die einzige Darſtellungsart, welche die Seele moraliſch bildet, weil ſie allein feſter und genau beſtimmter Grundſätze fähig iſt.

Wenn Schwärmerei in der allergemeinſten Bedeutung eine nach Grundſätzen unternommene Ueberſchreitung der Grenzen der menſchlichen Vernunft iſt, ſo iſt moraliſche Schwärmerei dieſe Ueberſchreitung der Grenzen, die die praktiſche reine Vernunft der

Menſchheit ſetzt, dadurch ſie verbietet, den ſubjectiven Beſtimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen d. i. die moraliſche Triebfeder derſelben irgend worin anders, als im Geſetze ſelbſt, und die Geſinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts, als in der Achtung für dies Geſetz zu ſetzen, mithin den alle Arroganz ſowohl, als eitle Philautie niederſchlagenden Gedanken von Pflicht zum oberſten Lebensprincip aller Moralität im Menſchen zu machen gebietet.

Wenn dem alſo iſt, ſo haben nicht allein Romanſchreiber oder empfindelnde Erzieher, (ob ſie gleich noch ſo ſehr wider Empfindelei eifern,) ſondern bisweilen ſelbſt Philoſophen, ja die ſtrengſten unter allen, die Stoiker, moraliſche Schwärmerei ſtatt nüchterner, aber weiſer Diſciplin der Sitten eingeführt, wenngleich die Schwärmerei der letzteren mehr heroiſch, der erſteren von ſchaler und ſchmelzender Beſchaffenheit war; und man kann es, ohne zu heucheln, der moraliſchen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachſagen: daß es zuerſt durch die Reinigkeit des moraliſchen Princips, zugleich aber durch die Angemeſſenheit deſſelben mit den Schranken endlicher Weſen alles Wohlverhalten des Menſchen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die ſie nicht unter moraliſchen geträumten Vollkommenheiten ſchwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel ſowohl, als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbſterkenntniß) geſetzt habe.

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einſchmeichelung bei ſich führt, in dir faſſeſt, ſondern Unterwerfung verlangſt, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und ſchreckte, um den Willen zu bewegen, ſondern blos ein Geſetz aufſtellſt, welches von ſelbſt im Gemüthe Eingang findet, und doch ſich ſelbſt wider Willen Verehrung, (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verſtummen, wenn ſie gleich in Geheim ihm entgegen wirken, welches iſt der deiner würdige Urſprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt, und von welcher Wurzel abzuſtammen die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werths iſt, den ſich Menſchen allein ſelbſt geben können?

Es kann nichts Minderes ſein, als was den Menſchen über ſich ſelbſt (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verſtand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſch-beſtimmbare Daſein des Menſchen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke, (welches allein ſolchen unbedingten praktiſchen Geſetzen, als das moraliſche, angemeſſen iſt,) unter ſich hat. Es iſt nichts Anderes, als die Perſönlichkeit d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich von ſeiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktiſchen Geſetzen, die Perſon alſo, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Perſönlichkeit unterworfen iſt, ſofern ſie zugleich zur intelligiblen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern iſt, wenn der Menſch, als zu beiden Welten gehörig, ſein eigenes Weſen, in Beziehung auf ſeine zweite und höchſte Beſtimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Geſetze derſelben mit der höchſten Achtung betrachten muß.

Auf dieſen Urſprung gründen ſich nun manche Ausdrücke, welche den Werth der Gegenſtände nach moraliſchen Ideen bezeichnen. Das moraliſche Geſetz iſt heilig (unverletzlich). Der Menſch iſt zwar unheilig genug, aber die Menſchheit in ſeiner Perſon muß ihm heilig ſein. In der ganzen Schöpfung kann Alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch blos als Mittel gebraucht werden; nur der Menſch, und mit ihm jedes vernünftige Geſchöpf, iſt Zweck an ſich ſelbſt. Er iſt nämlich das Subject des moraliſchen Geſetzes, welches heilig iſt, vermöge der Autonomie ſeiner Freiheit. Eben um dieſer willen iſt jeder Wille, ſelbſt jeder Perſon ihr eigener, auf ſie ſelbſt gerichteter Wille auf die Bedingung der Einſtimmung mit der Autonomie des vernünftigen Weſens eingeſchränkt, es nämlich keiner Abſicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Geſetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects ſelbſt entſpringen könnte, möglich iſt; alſo dieſes niemals blos als Mittel, ſondern zugleich ſelbſt als Zweck zu gebrauchen. Dieſe Bedingung legen wir mit Recht ſogar dem göttlichen Willen in Anſehung der vernünftigen Weſen in der Welt, als ſeiner Geſchöpfe, bei, indem ſie auf der Perſönlichkeit derſelben beruht, dadurch allein ſie Zwecke an ſich ſelbſt ſind.

Dieſe Achtung erweckende Idee der Perſönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unſerer Natur (ihrer Beſtimmung nach) vor Augen ſtellt, indem ſie uns zugleich den Mangel der Angemeſſenheit unſeres Verhaltens in Anſehung derſelben bemerken läßt und dadurch den Eigendünkel niederſchlägt, iſt ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrlicher Mann bisweilen gefunden, daß er eine ſonſt unſchädliche Lüge, dadurch er ſich entweder ſelbſt aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienſtvollen Freunde Nutzen ſchaffen konnte, blos darum unterließ, um ſich in Geheim in ſeinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtſchaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er ſich nur hätte über die Pflicht wegſetzen können, noch das Bewußtſein aufrecht, daß er die Menſchheit in ſeiner Perſon doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er ſich nicht vor ſich ſelbſt zu ſchämen und den inneren Anblick der Selbſtprüfung zu ſcheuen Urſache habe? Dieſer Troſt iſt nicht Glückſeligkeit, auch nicht der mindeſte Theil derſelben. Denn Niemand wird ſich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in ſolchen Umſtänden wünſchen. Aber er lebt und kann es nicht erdulden, in ſeinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu ſein. Dieſe innere Beruhigung iſt alſo blos negativ, in Anſehung Alles deſſen, was das Leben angenehm machen mag; nämlich ſie iſt die Abhaltung der Gefahr, im perſönlichen Werthe zu ſinken, nachdem der ſeines Zuſtandes von ihm ſchon gänzlich aufgegeben worden. Sie iſt die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz Anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegenſetzung das Leben vielmehr, mit aller ſeiner Annehmlichkeit gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindeſten Geſchmack findet.

So iſt die ächte Triebfeder der reinen praktiſchen Vernunft beſchaffen; ſie iſt keine andere, als das reine moraliſche Geſetz ſelber, ſofern es uns die Erhabenheit unſerer eigenen überſinnlichen Exiſtenz ſpüren läßt, und ſubjectiv, in Menſchen, die ſich zugleich ihres ſinnlichen Daſeins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer ſofern ſehr pathologiſch afficirten Natur bewußt ſind, Achtung für ihre höhere Beſtimmung wirkt. Nun laſſen ſich mit dieſer Triebfeder gar wohl ſo viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieſer willen allein ſchon die klügſte Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden Epikuräers ſich für das ſittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathſam ſein, dieſe Ausſicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener oberſten und ſchon für ſich allein hinlänglich beſtimmenden Bewegurſache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laſter auf der Gegenſeite vorzuſpiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindeſten Theile nach zu ſetzen, wenn von Pflicht die Rede iſt. Denn das würde ſo viel ſein, als die moraliſche Geſinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu ſchaffen; ſie hat ihr eigenthümliches Geſetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beide noch ſo ſehr zuſammenſchütteln wollte, um ſie vermiſcht, gleichſam als Arzeneimittel, der kranken Seele zuzureichen, ſo ſcheiden ſie ſich doch alsbald von ſelbſt, und thun ſie es nicht, ſo wirkt das erſte gar nicht; wenn aber auch das phyſiſche Leben hiebei einige Kraft gewönne, ſo würde doch das moraliſche ohne Rettung dahin ſchwinden.

Kritiſche Beleuchtung

der Analytik

der reinen praktiſchen Vernunft.

Ich verſtehe unter der kritiſchen Beleuchtung einer Wiſſenſchaft, oder eines Abſchnitts derſelben, der für ſich ein Syſtem ausmacht, die Unterſuchung und Rechtfertigung, warum ſie gerade dieſe und keine andere ſyſtematiſche Form haben müſſe, wenn man ſie mit einem anderen Syſtem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnißvermögen zum Grunde hat. Nun hat praktiſche Vernunft mit der ſpeculativen ſofern einerlei Erkenntnißvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft ſind. Alſo wird der Unterſchied der ſyſtematiſchen Form der einen von der anderen durch Vergleichung beider beſtimmt und Grund davon angegeben werden müſſen.

Die Analytik der reinen theoretiſchen Vernunft hatte es mit dem Erkenntniſſe der Gegenſtände, die dem Verſtande gegeben werden mögen, zu thun, und mußte alſo von der Anſchauung, mithin, (weil dieſe jederzeit ſinnlich iſt,) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererſt zu Begriffen (der Gegenſtände dieſer Anſchauung) fortſchreiten, und durfte nur nach beider Voranſchickung mit Grundſätzen endigen. Dagegen, weil praktiſche Vernunft es nicht mit Gegenſtänden, ſie zu erkennen, ſondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntniß derſelben gemäß) wirklich zu machen, d. i. es mit einem Willen zu thun hat, welcher eine Cauſalität iſt, ſofern Vernunft den Beſtimmungsgrund derſelben enthält, da ſie folglich kein Object der Anſchauung, ſondern, (weil der Begriff der Cauſalität jederzeit die Beziehung auf ein Geſetz enthält, welches die Exiſtenz des Mannigfaltigen im Verhältniſſe zu einander beſtimmt,) als praktiſche Vernunft, nur ein Geſetz derſelben anzugeben hat; ſo muß eine Kritik der Analytik derſelben, ſofern ſie eine praktiſche Vernunft ſein ſoll, (welches die eigentliche Aufgabe iſt,) von der Möglichkeit praktiſcher Grundſätze a priori anfangen. Von da konnte ſie allein zu Begriffen der Gegenſtände einer praktiſchen Vernunft, nämlich denen des ſchlechthin Guten und Böſen fortgehen, um ſie jenen Grundſätzen gemäß allererſt zu geben, (denn dieſe ſind vor jenen Principien als Gutes und Böſes durch gar kein Erkenntnißvermögen zu geben möglich,) und nur alsdenn konnte allererſt das letzte Hauptſtück, nämlich das von dem Verhältniſſe der reinen praktiſchen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem nothwendigen, a priori zu erkennenden Einfluſſe auf dieſelbe, d. i. vom moraliſchen Gefühle den Theil beſchließen. So theilte denn die Analytik der praktiſchen reinen Vernunft ganz analogiſch mit der theoretiſchen den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung. Die Analytik der theoretiſchen reinen Vernunft wurde in transſcendentale Aeſthetik und transſcendentale Logik eingetheilt, die der praktiſchen umgekehrt in Logik und Aeſthetik der reinen praktiſchen Vernunft, (wenn es mir erlaubt iſt, dieſe ſonſt gar nicht angemeſſenen Benennungen blos der Analogie wegen hier zu gebrauchen,) die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundſätze, hier in die der Grundſätze und Begriffe. Die Aeſthetik hatte dort noch zwei Theile, wegen der doppelten Art einer ſinnlichen Anſchauung; hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anſchauungsfähigkeit, ſondern blos als Gefühl, (das ein ſubjectiver Grund des Begehrens ſein kann,) betrachtet, und in Anſehung deſſen verſtattet die reine praktiſche Vernunft keine weitere Eintheilung.

Auch, daß dieſe Eintheilung in zwei Theile mit deren Unterabtheilung nicht wirklich, (ſo wie man wohl im Anfange durch das Beiſpiel der erſteren verleitet werden konnte zu verſuchen,) hier vorgenommen wurde, davon läßt ſich auch der Grund gar wohl einſehen. Denn weil es reine Vernunft iſt, die hier in ihrem praktiſchen Gebrauche, mithin von Grundſätzen a priori und nicht von empiriſchen Beſtimmungsgründen ausgehend, betrachtet wird; ſo wird die Eintheilung der Analytik der reinen praktiſchen Vernunft der eines Vernunftſchluſſes ähnlich ausfallen müſſen, nämlich vom Allgemeinen im Oberſatze (dem moraliſchen Princip), durch eine im Unterſatze vorgenommene Subſumtion möglicher Handlungen (als guter und böſer) unter jenen zu dem Schlußſatze, nämlich der ſubjectiven Willensbeſtimmung (einem Intereſſe an dem praktiſch-möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend. Demjenigen, der ſich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden ſolche Vergleichungen Vergnügen machen; denn ſie veranlaſſen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinſt bis zur Einſicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretiſchen ſowohl, als praktiſchen) bringen und Alles aus einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniß der menſchlichen Vernunft iſt, die nur in einer vollſtändig ſyſtematiſchen Einheit ihrer Erkenntniſſe völlige Zufriedenheit findet.

Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntniß, die wir von einer reinen praktiſchen Vernunft, und durch dieſelbe haben können, wie ihn die Analytik derſelben darlegt, ſo finden ſich, bei einer merkwürdigen Analogie zwiſchen ihr und der theoretiſchen, nicht weniger merkwürdige Unterſchiede. In Anſehung der theoretiſchen könnte das Vermögen eines reinen Vernunfterkenntniſſes a priori durch Beiſpiele aus Wiſſenſchaften, (bei denen man, da ſie ihre Principien auf ſo mancherlei Art durch methodiſchen Gebrauch auf die Probe ſtellen, nicht ſo leicht, wie im gemeinen Erkenntniſſe, geheime Beimiſchung empiriſcher Erkenntnißgründe zu beſorgen hat,) ganz leicht und evident bewieſen werden. Aber daß reine Vernunft, ohne Beimiſchung irgend eines empiriſchen Beſtimmungsgrundes, für ſich allein auch praktiſch ſei, das mußte man aus dem gemeinſten praktiſchen Vernunftgebrauche darthun können, indem man den oberſten praktiſchen Grundſatz, als einen ſolchen, den jede natürliche Menſchenvernunft, als völlig a priori, von keinen ſinnlichen Datis abhängend, für das oberſte Geſetz ſeines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerſt, der Reinigkeit ſeines Urſprungs nach, ſelbſt *im Urtheile dieſer gemeinen Vernunft* bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wiſſenſchaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichſam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über ſeine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen ſein möchten, vorhergeht. Aber dieſer Umſtand läßt ſich auch aus dem kurz vorher Angeführten gar wohl erklären; weil praktiſche reine Vernunft nothwendig von Grundſätzen anfangen muß, die alſo aller Wiſſenſchaft, als erſte Data, zum Grunde gelegt werden müſſen und nicht allererſt aus ihr entſpringen können. Dieſe Rechtfertigung der moraliſchen Principien, als Grundſätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit genugſamer Sicherheit durch bloſe Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menſchenverſtandes geführt werden, weil ſich alles Empiriſche, was ſich als Beſtimmungsgrund des Willens in unſere Maximen einſchleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm ſofern, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, ſofort *kenntlich macht*, dieſem aber jene reine praktiſche Vernunft geradezu *widerſteht*, es in ihr Princip als Bedingung aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Beſtimmungsgründe (der empiriſchen und rationalen) wird durch dieſe Widerſtrebung einer praktiſch-geſetzgebenden Vernunft wider alle ſich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von *Empfindung*, welche aber nicht vor der Geſetzgebung der praktiſchen Vernunft vorhergeht, ſondern vielmehr durch dieſelbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nämlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Menſch für Neigungen hat, ſie mögen ſein, welcher Art ſie wollen, wohl aber fürs Geſetz, ſo kenntlich gemacht und ſo gehoben und hervorſtechend, daß keiner, auch der gemeinſte Menſchenverſtand, in einem vorgelegten Beiſpiele nicht den Augenblick inne werden ſollte, daß durch empiriſche Gründe des Wollens ihm zwar ihren Anreizen zu folgen, gerathen, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen praktiſchen Vernunftgeſetze zu gehorchen, zugemuthet werden könne.

Die Unterſcheidung der Glückſeligkeitslehre von der Sittenlehre, in derer erſteren empiriſche Principien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindeſten Beiſatz derſelben ausmachen, iſt nun in der Analytik der reinen praktiſchen Vernunft die erſte und wichtigſte ihr obliegende Beſchäftigung, in der ſie ſo pünctlich, ja, wenn es auch hieße, peinlich, verfahren muß, als je der Geometer in ſeinem Geſchäfte. Es kommt aber dem Philoſophen, der hier (wie jederzeit im Vernunfterkenntniſſe durch bloſe Begriffe, ohne Conſtruction derſelben) mit größerer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anſchauung (reinem Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zu Statten: daß er, beinahe wie der Chemiſt, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menſchen praktiſcher Vernunft anſtellen kann, um den moraliſchen (reinen) Beſtimmungsgrund vom empiriſchen zu unterſcheiden; wenn er nämlich zu dem empiriſch-afficirten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er ſich dadurch was erwerben kann,) das moraliſche Geſetz (als Beſtimmungsgrund) zuſetzt. Es iſt, als ob der Scheidekünſtler der Solution der Kalkerde in Salzgeiſt Alkali zuſetzt; der Salzgeiſt verläßt ſofort den Kalk, vereinigt ſich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden geſtürzt. Ebenſo haltet dem, der ſonſt ein ehrlicher Mann iſt, (oder ſich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes verſetzt,) das moraliſche Geſetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, ſofort verläßt ſeine praktiſche Vernunft (im Urtheil über das, was von ihm geſchehen ſollte,) den Vortheil, vereinigt ſich mit dem, was ihm die Achtung für ſeine eigene Perſon erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vortheil wird nun von Jedermann, nachdem er von allem Anhängſel der Vernunft, (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht iſt,) abgeſondert und gewaſchen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moraliſchen Geſetze, welches die Vernunft niemals verläßt, ſondern ſich innigſt damit vereinigt, zuwider ſein könnte.

Aber dieſe **Unterſcheidung** des Glückſeligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit iſt darum nicht ſofort **Entgegenſetzung** beider, und die reine praktiſche Vernunft will nicht, man ſolle die Anſprüche auf Glückſeligkeit **aufgeben**, ſondern nur, ſobald von Pflicht die Rede iſt, darauf gar **nicht Rückſicht** nehmen. Es kann ſogar in gewiſſem Betracht Pflicht ſein, für ſeine Glückſeligkeit zu ſorgen; theils weil ſie, (wozu Geſchicklichkeit, Geſundheit, Reichthum gehört,) Mittel zu Erfüllung ſeiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derſelben (z. B. Armuth) Verſuchungen enthält, ſeine Pflicht zu übertreten. Nur, ſeine Glückſeligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht ſein. Da nun alle Beſtimmungsgründe des Willens, außer dem einigen reinen praktiſchen Vernunftgeſetze (dem moraliſchen), insgeſammt empiriſch ſind, als ſolche alſo zum Glückſeligkeitsprincip gehören, ſo müſſen ſie insgeſammt vom oberſten ſittlichen Grundſatze abgeſondert und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieſes eben ſo ſehr allen ſittlichen Werth, als empiriſche Beimiſchung zu geometriſchen Grundſätzen alle mathematiſche Evidenz, das Vortrefflichſte, was (nach Plato's Urtheile) die Mathematik an ſich hat und das ſelbſt allem Nutzen derſelben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduction des oberſten Princips der reinen praktiſchen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniß a priori, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als daß, wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Urſache einſähe, man auch nicht etwa blos die Möglichkeit, ſondern gar die Nothwendigkeit des moraliſchen Geſetzes, als oberſten praktiſchen Geſetzes vernünftiger Weſen, denen man Freiheit der Cauſalität ihres Willens beilegt, einſehen würde; weil beide Begriffe ſo unzertrennlich verbunden ſind, daß man praktiſche Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, außer allein dem moraliſchen Geſetze, definiren könnte. Allein die Freiheit einer wirkenden Urſache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges eingeſehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit Statt findet, hinreichend verſichert werden können, und nun, durchs moraliſche Geſetz, welches dieſelbe poſtulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, ſie anzunehmen. Weil es indeſſen noch Viele gibt, welche dieſe Freiheit noch immer glauben nach empiriſchen Principien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können, und ſie als *pſychologiſche* Eigenſchaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Unterſuchung der *Natur der Seele* und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als *transſcendentales* Prädicat der Cauſalität eines Weſens, das zur Sinnlichkeit gehört, (wie es doch hierauf wirklich allein ankommt,) betrachten, und ſo die herrliche Eröffnung, die uns durch reine praktiſche Vernunft vermittelſt des moraliſchen Geſetzes widerfährt, nämlich die Eröffnung einer intelligiblen Welt durch Realiſirung des ſonſt transſcendenten Begriffs der Freiheit, und hiemit das moraliſche Geſetz ſelbſt, welches durchaus keinen empiriſchen Beſtimmungsgrund annimmt, aufheben; ſo wird es nöthig ſein, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieſes Blendwerk, und der Darſtellung des *Empirismus* in der ganzen Blöſe ſeiner Seichtigkeit anzuführen.

Der Begriff der Cauſalität, als *Naturnothwendigkeit*, zum Unterſchiede derſelben, als *Freiheit*, betrifft nur die Exiſtenz der Dinge, ſofern ſie *in der Zeit beſtimmbar* iſt, folglich als Erſcheinungen, im Gegenſatze ihrer Cauſalität, als Dinge an ſich ſelbſt. Nimmt man nun die Beſtimmungen der Exiſtenz der Dinge in der Zeit für Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, (welches die gewöhnlichſte Vorſtellungsart iſt,) ſo läßt ſich die Nothwendigkeit im Cauſalverhältniſſe mit der Freiheit auf keinerlei Weiſe vereinigen; ſondern ſie ſind einander contradictoriſch entgegengeſetzt. Denn aus der erſteren folgt: daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpuncte vorgeht, unter der Bedingung deſſen, was in der vorhergehenden Zeit war, nothwendig ſei. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt iſt, ſo muß jede Handlung, die ich ausübe, durch beſtimmende Gründe, *die nicht in meiner Gewalt ſind*, nothwendig ſein, d. i. ich bin in dem Zeitpuncte, darin ich handle, niemals frei. Ja, wenn ich gleich mein ganzes Daſein als unabhängig von irgend einer fremden Urſache (etwa von Gott) annähme, ſo daß die Beſtimmungsgründe meiner Cauſalität, ſogar meiner ganzen Exiſtenz gar nicht außer mir wären; ſo würde dieſes jene Naturnothwendigkeit doch nicht im Mindeſten in Freiheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpuncte ſtehe ich doch immer unter der Nothwendigkeit, durch das zum Handeln beſtimmt zu ſein, *was nicht in meiner Gewalt iſt*, und die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur nach einer ſchon vorherbeſtimmten Ordnung fortſetzen, nirgend von ſelbſt anfangen würde, wäre eine ſtetige Naturkette, meine Cauſalität alſo niemals Freiheit.

Will man alſo einem Weſen, deſſen Daſein in der Zeit beſtimmt iſt, Freiheit beilegen, ſo kann man es, ſofern wenigſtens, vom Geſetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten ſeiner Exiſtenz, mithin auch ſeiner Handlungen nicht ausnehmen; denn das wäre ſo viel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieſes Geſetz aber unvermeidlich alle Cauſalität der Dinge, ſofern ihr *Daſein in der Zeit* beſtimmbar iſt, betrifft, ſo würde, wenn dieſes die Art wäre, wornach man ſich auch das *Daſein dieſer Dinge an ſich ſelbſt* vorzuſtellen hätte, die Freiheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müſſen. Folglich, wenn man ſie noch retten will, ſo bleibt kein Weg übrig, als das Daſein eines Dinges, ſofern es in der Zeit beſtimmbar iſt, folglich auch die Cauſalität nach dem Geſetze der *Naturnothwendigkeit blos* der *Erſcheinung*, die *Freiheit* aber *ebendemſelben Weſen*, als *Dinge an ſich ſelbſt*, beizulegen. So iſt es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtigen Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man ſie als in einer und derſelben Handlung vereinigt und alſo dieſe Vereinigung ſelbſt erklären will, thun ſich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine ſolche Vereinigung unthunlich zu machen ſcheinen.

Wenn ich von einem Menſchen, der einen Diebſtahl verübt, ſage: dieſe That ſei nach dem Naturgeſetze der Cauſalität aus den Beſtimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein nothwendiger Erfolg, ſo war es unmöglich, daß ſie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurtheilung nach dem moraliſchen Geſetze hierin eine Aenderung machen, und vorausſetzen, daß ſie doch habe unterlaſſen werden können, weil das Geſetz ſagt, ſie hätte unterlaſſen werden ſollen, d. i. wie kann derjenige in demſelben Zeitpuncte, in Abſicht auf dieſelbe Handlung ganz frei heißen, in welchem, und in derſelben Abſicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnothwendigkeit ſteht? Eine Ausflucht darin ſuchen, daß man blos die Art der Beſtimmungsgründe ſeiner Cauſalität nach dem Naturgeſetze einem comparativen Begriffe von Freiheit anpaßt, (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der beſtimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Weſen liegt, z. B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung iſt, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während daß er im Fluge iſt, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil ſie ihren Zeiger ſelbſt treibt, der alſo nicht äußerlich geſchoben werden darf, ebenſo die Handlungen des Menſchen, ob ſie gleich durch ihre Beſtimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig ſind, dennoch frei nennen, weil es doch innere durch unſere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorſtellungen, dadurch nach veranlaſſenden Umſtänden erzeugte Begierden und mithin nach unſerem eigenen Belieben bewirkte Handlungen ſind,) iſt ein elender Behelf, womit ſich noch immer Einige hinhalten laſſen, und ſo jenes ſchwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöſt zu haben meinen, an deſſen Auflöſung Jahrtauſende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl ſchwerlich ſo ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moraliſchen Geſetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgeſetze beſtimmte Cauſalität durch Beſtimmungsgründe, die im Subjecte, oder außer ihm liegen, und im erſteren Fall, ob ſie durch Inſtinct oder mit Vernunft gedachte Beſtimmungsgründe nothwendig ſei; wenn dieſe beſtimmenden Vorſtellungen nach dem Geſtändniſſe eben dieſer Männer ſelbſt, den Grund ihrer Exiſtenz doch in der Zeit und zwar dem vorigen Zuſtande haben, dieſer aber wieder in einem vorhergehenden ꝛc., ſo mögen ſie, dieſe Beſtimmungen, immer innerlich ſein, ſie mögen pſychologiſche, und nicht mechaniſche Cauſalität haben, d. i. durch Vorſtellungen, und nicht durch körperliche Bewegung Handlung hervorbringen, ſo ſind es immer Beſtimmungsgründe der Cauſalität eines Weſens, ſofern ſein Daſein in der Zeit beſtimmbar iſt, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die alſo, wenn das Subject handeln ſoll, nicht mehr in ſeiner Gewalt ſind, die alſo zwar pſychologiſche Freiheit, (wenn man ja dieſes Wort von einer blos inneren Verkettung der Vorſtellungen der Seele brauchen will,) aber doch Naturnothwendigkeit bei ſich führen, mithin keine transſcendentale Freiheit übrig laſſen, welche als Unabhängigkeit von allem Empiriſchen und alſo von der Natur überhaupt gedacht werden muß, ſie mag nun Gegenſtand des inneren Sinnes, blos in der Zeit, oder auch äußeren Sinnes, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori praktiſch iſt, kein moraliſch Geſetz, keine Zurechnung nach demſelben möglich iſt. Eben um deswillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgeſetze der Cauſalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht verſteht, daß Dinge, die ihm unterworfen ſind, wirklich materielle Maſchinen ſein müßten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, ſo wie ſie ſich nach dem Naturgeſetze entwickelt, geſehen, man mag nun das Subject, in welchem dieſer Ablauf geſchieht, Automaton materiale, da das Maſchinenweſen durch Materie, oder mit Leibnitz spirituale, da es durch Vorſtellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unſeres Willens keine andere, als die letztere, (etwa die pſychologiſche und comparative, nicht transſcendentale d. i. abſolute zugleich) wäre, ſo würde ſie im Grunde nichts beſſer, als die Freiheit eines Bratenwenders ſein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von ſelbſt ſeine Bewegungen verrichtet.

Um nun den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen Naturmechaniſmus und Freiheit in ein und derſelben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man ſich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft geſagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjects nicht zuſammen beſtehen kann, blos den Beſtimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen ſteht, folglich nur den des handelnden Subjects als Erſcheinung, daß alſo ſofern die Beſtimmungsgründe einer jeden Handlung deſſelben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört und nicht mehr in ſeiner Gewalt iſt, (wozu auch ſeine ſchon begangenen Thaten, und der ihm dadurch beſtimmbare Charakter in ſeinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müſſen.) Aber ebendaſſelbe Subject, das ſich anderſeits auch ſeiner, als Dinges an ſich ſelbſt, bewußt iſt, betrachtet auch ſein Daſein, ſofern es nicht unter Zeitbedingungen ſteht, ſich ſelbſt aber nur als beſtimmbar durch Geſetze, die es ſich durch Vernunft ſelbſt gibt, und in dieſem ſeinem Daſein iſt ihm nichts vorhergehend vor ſeiner Willensbeſtimmung, ſondern jede Handlung, und überhaupt jede dem inneren Sinne gemäß wechſelnde Beſtimmung ſeines Daſeins, ſelbſt die ganze Reihenfolge ſeiner Exiſtenz, als Sinnenweſen, iſt im Bewußtſein ſeiner intelligiblen Exiſtenz nichts, als Folge, niemals aber als Beſtimmungsgrund ſeiner Cauſalität, als Noumens, anzuſehen. In dieſem Betracht nun kann das vernünftige Weſen von einer jeden geſetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob ſie gleich, als Erſcheinung, in dem Vergangenen hinreichend beſtimmt und ſofern unausbleiblich nothwendig iſt, mit Recht ſagen, daß er ſie hätte unterlaſſen können; denn ſie, mit allem Vergangenen, das ſie beſtimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen ſeines Charakters, den er ſich ſelbſt verſchafft, und nach welchem er ſich, als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Urſache, die Cauſalität jener Erſcheinungen ſelbſt zurechnet.

Hiemit ſtimmen auch die Richterausſprüche desjenigen wunderſamen Vermögens in uns, welches wir Gewiſſen nennen, vollkommen überein. Ein Menſch mag künſteln, ſo viel als er will, um ein geſetzwidriges Betragen, deſſen er ſich erinnert, ſich als unvorſätzliches Verſehen, als bloße Unbehutſamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgeriſſen wäre, vorzumalen und ſich darüber für ſchuldfrei zu erklären, ſo findet er doch, daß der Advocat, der zu ſeinem Vortheil ſpricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verſtummen bringen könne, wenn er ſich bewußt iſt, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen d. i. im Gebrauche ſeiner Freiheit war, und gleichwohl erklärt er ſich ſein Vergehen aus gewiſſer übeln, durch allmählige Vernachläſſigung der Achtſamkeit auf ſich ſelbſt zugezogener Gewohnheit, bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derſelben anſehen kann, ohne daß dieſes ihn gleichwohl wider den Selbſttadel und den Verweis ſichern kann, den er ſich ſelbſt macht. Darauf gründet ſich denn auch die Reue über eine längſt begangene That bei jeder Erinnerung derſelben; eine ſchmerzhafte, durch moraliſche Geſinnung gewirkte Empfindung, die ſofern praktiſch leer iſt, als ſie nicht dazu dienen kann, das Geſchehene ungeſchehen zu machen, und ſogar ungereimt ſein würde, (wie Prieſtley, als ein ächter, conſequent verfahrender Fataliſt, ſie auch dafür erklärt, und in Anſehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beifall verdient, als diejenigen, welche, indem ſie den Mechanismus des Willens in der That, die Freiheit deſſelben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten ſein wollen, daß ſie jene, ohne doch die Möglichkeit einer ſolchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem ſynkretiſtiſchen Syſtem mit einſchließen;) aber als Schmerz doch ganz rechtmäßig iſt, weil die Vernunft, wenn es auf das Geſetz unſerer intelligiblen Exiſtenz (das moraliſche) ankommt, keinen Zeitunterſchied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieſelbe Empfindung damit moraliſch verknüpft, ſie mag jetzt geſchehen, oder vorlängſt geſchehen ſein. Denn das Sinnenleben hat in Anſehung des intelligiblen Bewußtſeins ſeines Daſeins (der Freiheit) abſolute Einheit eines Phänomens, welches, ſofern es blos Erſcheinungen von der Geſinnung, die das moraliſche Geſetz angeht, (von dem Charakter,) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erſcheinung zukommt, ſondern nach der abſoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muß. Man kann alſo einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menſchen Denkungsart, ſo wie ſie ſich durch innere ſowohl, als äußere Handlungen zeigt, ſo tiefe Einſicht zu haben, daß jede, auch die mindeſte Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf dieſe wirkenden äußeren Veranlaſſungen, man eines Menſchen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, ſo wie eine Mond- oder Sonnenfinſterniß, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Menſch frei ſei. Wenn wir nämlich noch eines anderen Blicks, (der uns aber freilich gar nicht verliehen iſt, ſondern an deſſen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben,) nämlich einer intellectuellen Anſchauung deſſelben Subjects fähig wären, ſo würden wir doch inne werden, daß dieſe ganze Kette von Erſcheinungen in Anſehung deſſen, was nur immer das moraliſche Geſetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects, als Dinges an ſich ſelbſt, abhängt, von deren Beſtimmung ſich gar keine phyſiſche Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieſer Anſchauung verſichert uns das moraliſche Geſetz dieſen Unterſchied der Beziehung unſerer Handlungen, als Erſcheinungen, auf das Sinnenweſen unſeres Subjects, von derjenigen, dadurch dieſes Sinnenweſen ſelbſt auf das intelligible Subſtrat in uns bezogen wird. — In dieſer Rückſicht, die unſerer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich iſt, laſſen ſich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die mit aller Gewiſſenhaftigkeit gefällt, dennoch dem erſten Anſcheine nach aller Billigkeit ganz zu widerſtreiten ſcheinen. Es giebt Fälle, wo Menſchen von Kindheit auf, ſelbſt unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich Anderen erſprießlich war, dennoch ſo frühe Bosheit zeigen und ſo bis in ihre Mannesjahre zu ſteigen fortfahren, daß man ſie für geborne Böſewichter und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbeſſerlich hält, gleichwohl aber ſie wegen ihres Thuns und Laſſens ebenſo richtet, ihnen ihre Verbrechen ebenſo als Schuld verweiſt, ja ſie (die Kinder) ſelbſt dieſe Verweiſe ſo ganz gegründet finden, als ob ſie, ungeachtet der ihnen beigemeſſenen hoffnungsloſen Naturbeſchaffenheit ihres Gemüths, ebenſo verantwortlich blieben, als jeder andere Menſch. Dieſes würde nicht geſchehen können, wenn wir nicht vorausſetzten, daß Alles, was aus ſeiner Willkühr entſpringt, (wie ohne Zweifel jede vorſätzlich verübte Handlung,) eine freie Cauſalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erſcheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzuſammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beſchaffenheit des Willens nothwendig macht, ſondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen böſen und unwandelbaren Grundſätze iſt, welche ihn nur noch um deſto verwerflicher und ſtrafwürdiger machen.

Aber noch ſteht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, ſofern ſie mit dem Naturmechanismus in einem Weſen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden ſoll. Eine Schwierigkeit, die, ſelbſt nachdem alles Bisherige eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bei dieſer Gefahr gibt ein Umſtand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freiheit noch glücklichen Ausgange, nämlich daß dieſelbe Schwierigkeit viel ſtärker, (in der That, wie wir bald ſehen werden, allein) das Syſtem drückt, in welchem die in Zeit und Raum beſtimmbare Exiſtenz für die Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird, ſie uns alſo nicht nöthigt, unſere vornehmſte Vorausſetzung von der Idealität der Zeit, als bloſer Form ſinnlicher Anſchauung, folglich als bloſer Vorſtellungsart, die dem Subjecte als zur Sinnenwelt gehörig eigen iſt, aufzugeben, und alſo nur erfordert, ſie mit dieſer Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nämlich auch einräumt, daß das intelligible Subject in Anſehung einer gegebenen Handlung noch frei ſein kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Anſehung derſelben mechaniſch bedingt iſt, ſo ſcheint es doch, man müſſe, ſobald man annimmt, Gott, als allgemeines Urweſen, ſei die Urſache auch der Exiſtenz der Subſtanz, (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Weſen aller Weſen und hiemit ſeine Allgenugſamkeit, auf die Alles in der

Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben,) auch einräumen: die Handlungen des Menſchen haben in demjenigen ihren beſtimmenden Grund, was gänzlich außer ihrer Gewalt iſt, nämlich in der Cauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten Weſens, von welchem das Daſein des erſteren, und die ganze Beſtimmung ſeiner Cauſalität ganz und gar abhängt. In der That: wären die Handlungen des Menſchen, ſowie ſie zu ſeinen Beſtimmungen in der Zeit gehören, nicht bloſe Beſtimmungen deſſelben als Erſcheinung, ſondern als Dinges an ſich ſelbſt, ſo würde die Freiheit nicht zu retten ſein. Der Menſch wäre Marionette, oder ein Vaucanſon'ſches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem oberſten Meiſter aller Kunſtwerke, und das Selbſtbewußtſein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtſein ſeiner Spontaneität, wenn ſie für Freiheit gehalten wird, bloſe Täuſchung wäre, indem ſie nur comparativ ſo genannt zu werden verdient, weil die nächſten beſtimmenden Urſachen ſeiner Bewegung, und eine lange Reihe derſelben zu ihren beſtimmenden Urſachen hinauf zwar innerlich ſind, die letzte und höchſte aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird. Daher ſehe ich nicht ab, wie diejenigen, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Daſein der Dinge an ſich ſelbſt gehörige Beſtimmungen anzuſehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen; oder, wenn ſie ſo geradezu, (wie der ſonſt ſcharfſinnige Mendelsſohn that,) beide nur als zur Exiſtenz endlicher und abgeleiteter Weſen, aber nicht zu der des unendlichen Urweſens nothwendig gehörige Bedingungen einräumen, ſich rechtfertigen wollen, woher ſie dieſe Befugniß nehmen, einen ſolchen Unterſchied zu machen; ſogar wie ſie auch nur dem Widerſpruche ausweichen wollen, den ſie begehen, wenn ſie das Daſein in der Zeit als den endlichen Dingen an ſich nothwendig anhängende Beſtimmung anſehen, da Gott die Urſache dieſes Daſeins iſt, er aber doch nicht die Urſache der Zeit (oder des Raums) ſelbſt ſein kann, (weil dieſe als nothwendige Bedingung a priori dem Daſein der Dinge vorausgeſetzt ſein muß,) ſeine Cauſalität folglich in Anſehung der Exiſtenz dieſer Dinge, ſelbſt der Zeit nach, bedingt ſein muß, wobei nun alle die Widerſprüche gegen die Begriffe ſeiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müſſen. Hingegen iſt es uns ganz leicht, die Beſtimmung der göttlichen Exiſtenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterſchiede von der eines Weſens der Sinnenwelt, als die Exiſtenz eines Weſens an ſich ſelbſt, von der eines Dinges in der Erſcheinung zu unterſcheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit weſentliche Beſtimmungen des Urweſens ſelbſt ſind, die von ihm abhängigen Dinge aber, (alſo auch wir ſelbſt) nicht Subſtanzen, ſondern blos ihm inhärirende Accidenzen ſind; weil, wenn dieſe Dinge blos als ſeine Wirkungen in der Zeit exiſtiren, welche die Bedingung ihrer Exiſtenz an ſich wäre, auch die Handlungen dieſer Weſen blos ſeine Handlungen ſein müßten, die er irgendwo und irgendwann ausübte. Daher ſchließt der Spinozismus, unerachtet der Ungereimtheit ſeiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geſchehen kann, wenn die für Subſtanzen angenommenen und an ſich in der Zeit exiſtirenden Weſen [als] Wirkungen einer oberſten Urſache, und doch nicht zugleich [als] zu ihm und ſeiner Handlung [gehörig], ſondern für ſich als Subſtanzen angeſehen werden.

Die Auflöſung obgedachter Schwierigkeit geſchieht, kurz und einleuchtend, auf folgende Art: wenn die Exiſtenz in der Zeit eine bloſe ſinnliche Vorſtellungsart der denkenden Weſen in der Welt iſt, folglich ſie, als Dinge an ſich ſelbſt, nicht angeht; ſo iſt die Schöpfung dieſer Weſen eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der ſinnlichen Vorſtellungsart der Exiſtenz und zur Cauſalität gehört, ſondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Weſen in der Sinnenwelt ſage: ſie ſind erſchaffen; ſo betrachte ich ſie ſofern als Noumenen. Sowie es alſo ein Widerſpruch wäre, zu ſagen: Gott ſei ein Schöpfer von Erſcheinungen, ſo iſt es auch ein Widerſpruch, zu ſagen: er ſei, als Schöpfer, Urſache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erſcheinungen, wenn er gleich Urſache des Daſeins der handelnden Weſen (als Noumenen) iſt. Iſt es nun möglich, (wenn wir nur das Daſein in der Zeit für etwas, was blos von Erſcheinungen, nicht von Dingen an ſich ſelbſt gilt, annehmen,) die Freiheit unbeſchadet dem Naturmechanismus der Handlungen als Erſcheinungen zu behaupten, ſo kann, daß die handelnden Weſen Geſchöpfe ſind, nicht die mindeſte Aenderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligible, aber nicht ſenſible Exiſtenz betrifft, und alſo nicht als Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen angeſehen werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltweſen als Dinge an ſich ſelbſt in der Zeit exiſtirten, da der Schöpfer der Subſtanz zugleich der Urheber des ganzen Maſchinenweſens an dieſer Subſtanz ſein würde.

Von ſo großer Wichtigkeit iſt die in der Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft verrichtete Abſonderung der Zeit (ſowie des Raums) von der Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt.

Die hier vorgetragene Auflöſung der Schwierigkeit hat aber, wird man ſagen, doch viel Schweres in ſich, und iſt einer hellen Darſtellung kaum empfänglich. Allein iſt denn jede andere, die man verſucht hat oder verſuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man ſagen, die dogmatiſchen Lehrer der Metaphyſik hätten mehr ihre Verſchmitztheit, als Aufrichtigkeit darin bewieſen, daß ſie dieſen ſchwierigen Punct, ſoweit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn ſie davon gar nicht ſprächen, auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wiſſenſchaft geholfen werden ſoll, ſo müſſen alle Schwierigkeiten aufgedeckt und ſogar diejenigen aufgeſucht werden, die ihr noch ſo in Geheim im Wege liegen; denn jede derſelben ruft ein Hülfsmittel auf, welches ohne der Wiſſenſchaft einen Zuwachs, es ſei an Umfang, oder an Beſtimmtheit zu verſchaffen, nicht gefunden werden kann, wodurch alſo ſelbſt die Hinderniſſe Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wiſſenſchaft werden. Dagegen, werden die Schwierigkeiten abſichtlich verdeckt, oder blos durch Palliativmittel gehoben, ſo brechen ſie, über kurz oder lang, in unheilbare Uebel aus, welche die Wiſſenſchaft in einem gänzlichen Skepticismus zu Grunde richten.

Da es eigentlich der Begriff der Freiheit iſt, der unter allen Ideen der reinen ſpeculativen Vernunft allein ſo große Erweiterung im Felde des Ueberſinnlichen, wenngleich nur in Anſehung des praktiſchen Erkenntniſſes verſchafft, ſo frage ich mich: woher denn ihm ausſchließungsweiſe eine ſo große Fruchtbarkeit zu Theil geworden ſei, indeſſen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verſtandesweſen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts beſtimmen können. Ich begreife bald, daß, da ich nichts ohne Kategorie denken kann, dieſe auch in der Idee der Vernunft von der Freiheit, mit der ich mich beſchäftige, zuerſt müſſe aufgeſucht werden, welche hier die Kategorie der Cauſalität iſt, und daß, wenngleich dem Vernunftbegriffe der Freiheit, als überſchwenglichem Begriffe, keine correſpondirende Anſchauung untergelegt werden kann, dennoch dem Verſtandesbegriffe (der Cauſalität), für deſſen Syntheſis jener das Unbedingte fordert, zuvor eine ſinnliche Anſchauung gegeben werden müſſe, dadurch ihm zuerſt die objective Realität geſichert wird. Nun ſind alle Kategorien in zwei Klaſſen, die mathematiſche, welche blos auf die Einheit der Syntheſis in der Vorſtellung der Objecte, und die dynamiſche, welche auf die in der Vorſtellung der Exiſtenz der Objecte gehen eingetheilt. Die erſtere (die der Größe und der Qualität) enthalten jederzeit eine Syntheſis des Gleichartigen, in welcher das Unbedingte zu dem in der ſinnlichen Anſchauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es ſelbſt wiederum zum Raume und der Zeit gehören und alſo immer wieder bedingt ſein müßte, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialektik der reinen theoretiſchen Vernunft die einander entgegengeſetzten Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für ſie zu finden, beide falſch waren. Die Kategorien der zweiten Klaſſe, (die der Cauſalität und der Nothwendigkeit eines Dinges) erforderten dieſe Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Syntheſis) gar nicht, weil hier nicht die Anſchauung, wie ſie aus einem Mannigfaltigen in ihr zuſammengeſetzt, ſondern nur wie die Exiſtenz des ihr correſpondirenden bedingten Gegenſtandes zu der Exiſtenz der Bedingung (im Verſtande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgeſtellt werden ſollte; und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (ſowohl in Anſehung der Cauſalitat, als des zufälligen Daſeins der Dinge ſelbſt) das Unbedingte, obzwar übrigens unbeſtimmt, in der intelligiblen Welt zu ſetzen und die Syntheſis transſcendent zu machen; daher denn auch in der Dialektik der reinen ſpeculativen Vernunft ſich fand, daß beide, dem Scheine nach, einander entgegengeſetzte Arten, das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Syntheſis der Cauſalität zum Bedingten in der Reihe der Urſachen und Wirkungen der Sinnenwelt die Cauſalität, die weiter nicht ſinnlich bedingt iſt, zu denken, ſich in der That nicht widerſpreche, und daß dieſelbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit ſinnlich bedingt d. i. mechaniſch-nothwendig iſt, doch zugleich auch, als zur Cauſalität des handelnden Weſens, ſofern es zur intelligiblen Welt gehörig iſt, eine ſinnlich unbedingte Cauſalität zum Grunde haben, mithin als frei gedacht werden könne. Nun kam es blos darauf an, daß dieſes Können in ein Sein verwandelt würde, d. i. daß man in einem wirklichen Falle, gleichſam durch ein Factum, beweiſen könne: daß gewiſſe Handlungen eine ſolche Cauſalität (die intellectuelle, ſinnlich unbedingte) vorausſetzen, ſie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten d. i. objectiv praktiſch nothwendig ſein. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir dieſe Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Cauſalität durch Freiheit immer außer der Sinnenwelt im Intelligiblen geſucht werden muß. Andere Dinge, außer den Sinnenweſen, ſind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Alſo blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwiderſprechlicher und zwar objectiver Grundſatz der Cauſalität, welcher alle ſinnliche Bedingung von ihrer Beſtimmung ausſchließt, d. i. ein Grundſatz, in welchem die Vernunft ſich nicht weiter auf etwas Anderes als Beſtimmungsgrund in Anſehung der Cauſalität beruft, ſondern den ſie durch jenen Grundſatz ſchon ſelbſt enthält, und wo ſie alſo, als reine Vernunft, ſelbſt praktiſch iſt, gefunden werde. Dieſer Grundſatz aber bedarf keines

Suchens und keiner Erfindung; er iſt längſt in aller Menſchen Vernunft geweſen und ihrem Weſen einverleibt, und iſt der Grundſatz der Sittlichkeit. Alſo iſt jene unbedingte Cauſalität und das Vermögen derſelben, die Freiheit, mit dieſer aber ein Weſen (ich ſelber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig nicht blos unbeſtimmt und problematiſch gedacht, (welches ſchon die ſpeculative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte,) ſondern ſogar in Anſehung des Geſetzes ihrer Cauſalität beſtimmt und aſſertoriſch erkannt, und ſo uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktiſcher Rückſicht beſtimmt, gegeben worden, und dieſe Beſtimmung, die in theoretiſcher Abſicht transſcendent (überſchwenglich) ſein würde, iſt in praktiſcher immanent. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Anſehung der zweiten dynamiſchen Idee, nämlich der eines nothwendigen Weſens nicht thun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt ohne Vermittelung der erſteren dynamiſchen Idee nicht hinaufkommen. Denn wollen wir es verſuchen, ſo müßten wir den Sprung gewagt haben, Alles das, was uns gegeben iſt, zu verlaſſen und uns zu dem hinzuſchwingen, wovon uns auch nichts gegeben iſt, wodurch wir die Verknüpfung eines ſolchen intelligiblen Weſens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten, (weil das nothwendige Weſen als außer uns gegeben erkannt werden ſollte;) welches dagegen in Anſehung unſeres eigenen Subjects, ſofern es ſich durchs moraliſche Geſetz einerſeits als intelligibles Weſen (vermöge der Freiheit) beſtimmt, andererſeits als nach dieſer Beſtimmung in der Sinnenwelt thätig ſelbſt erkennt, wie jetzt der Augenſchein darthut, ganz wohl möglich iſt. Der einzige Begriff der Freiheit verſtattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es iſt unſere Vernunft ſelber, die ſich durchs höchſte und unbedingte praktiſche Geſetz, und das Weſen, das ſich dieſes Geſetzes bewußt iſt (unſere eigene Perſon), als zur reinen Verſtandeswelt gehörig, und zwar ſogar mit Beſtimmung der Art, wie es als ein ſolches thätig ſein könne, erkennt. So läßt ſich begreifen, warum in dem ganzen

Vernunftvermögen nur das Praktiſche dasjenige ſein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntniſſe von einer überſinnlichen Ordnung und Verknüpfung verſchafft, die aber eben darum freilich nur ſo weit, als es gerade für die reine praktiſche Abſicht nöthig iſt, ausgedehnt werden können.

Nur auf Eines ſei es mir erlaubt bei dieſer Gelegenheit noch aufmerkſam zu machen, nämlich daß jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, ſogar im praktiſchen Felde, wo man auf ſubtile Speculation gar nicht Rückſicht nimmt, dennoch ſich ſo genau und zwar von ſelbſt an alle Momente der Kritik der theoretiſchen Vernunft anſchließe, als ob jeder mit überlegter Vorſicht, blos um dieſer Beſtätigung zu verſchaffen, ausgedacht wäre. Eine ſolche auf keinerlei Weiſe geſuchte, ſondern, (wie man ſich ſelbſt davon überzeugen kann, wenn man nur die moraliſchen Nachforſchungen bis zu ihren Principien fortſetzen will,) ſich von ſelbſt findende, genaue Eintreffung der wichtigſten Sätze der praktiſchen Vernunft mit denen oft zu ſubtil und unnöthig ſcheinenden Bemerkungen der Kritik der ſpeculativen überraſcht und ſetzt in Verwunderung, und beſtärkt die ſchon von Anderen erkannte und geprieſene Maxime, in jeder wiſſenſchaftlichen Unterſuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit ſeinen Gang ungeſtört fortzuſetzen, ohne ſich an das zu kehren, wowider ſie außer ihrem Felde etwa verſtoßen möchte, ſondern ſie für ſich allein, ſo viel man kann, wahr und vollſtändig zu vollführen. Oeftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dies Geſchäft zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte deſſelben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen ſehr bedenklich ſchien, wenn ich dieſe Bedenklichkeit nur ſo lange aus den Augen ließ und blos auf mein Geſchäft Acht hatte, bis es vollendet ſei, endlich auf unerwartete Weiſe mit demjenigen vollkommen zuſammenſtimmte, was ſich ohne die mindeſte Rückſicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieſelben von ſelbſt gefunden hatte. Schriftſteller würden ſich manche Irrthümer, manche verlorne Mühe, (weil ſie auf Blendwerk geſtellt war,) erſparen, wenn ſie ſich nur entſchließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

Zweites Buch.

Dialektik der reinen praktiſchen Vernunft.

Erſtes Hauptſtück.

Von einer Dialektik der reinen praktiſchen Vernunft überhaupt.

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag ſie in ihrem ſpeculativen oder praktiſchen Gebrauche betrachten; denn ſie verlangt die abſolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und dieſe kann ſchlechterdings nur in Dingen an ſich ſelbſt angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anſchauungen bezogen werden müſſen, welche bei uns Menſchen niemals anders, als ſinnlich ſein können, mithin die Gegenſtände nicht als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern blos als Erſcheinungen erkennen laſſen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, ſo entſpringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung dieſer Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erſcheinungen, als wären ſie Sachen an ſich ſelbſt, (denn dafür werden ſie, in Ermangelung einer warnenden Kritik, jederzeit gehalten,) der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er ſich nicht durch einen Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt, in der Anwendung ihres Grundſatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszuſetzen, auf Erſcheinungen, ſelbſt verriethe. Hiedurch wird aber die Vernunft genöthigt, dieſem Scheine nachzuſpüren, woraus er entſpringe und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollſtändige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens geſchehen kann; ſo daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, in der That die wohlthätigſte Verirrung iſt, in die die menſchliche Vernunft je hat gerathen können, indem ſie uns zuletzt antreibt, den Schlüſſel zu ſuchen, aus dieſem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht ſuchte und doch bedarf, nämlich eine Ausſicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir ſchon jetzt ſind, und in der unſer Daſein der höchſten Vernunftbeſtimmung gemäß fortzuſetzen, wir durch beſtimmte Vorſchriften nunmehr angewieſen werden können.

Wie im ſpeculativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialektik aufzulöſen und der Irrthum aus einem, übrigens natürlichen Scheine zu verhüten ſei, kann man in der Kritik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauche geht es um nichts beſſer. Sie ſucht, als reine praktiſche Vernunft, zu dem Praktiſch-Bedingten, (was auf Neigungen und Naturbedürfniß beruht,) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Beſtimmungsgrund des Willens, ſondern, wenn dieſer auch (im moraliſchen Geſetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenſtandes der reinen praktiſchen Vernunft, unter dem Namen des **höchſten Guts.**

Dieſe Idee praktiſch-, d. i. für die Maxime unſeres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu beſtimmen, iſt die Weisheitslehre, und dieſe wiederum als Wiſſenſchaft iſt Philoſophie, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verſtanden, bei denen ſie eine Anweiſung zu dem Begriffe war, worin das höchſte Gut zu ſetzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben ſei. Es wäre gut, wenn wir dieſes Wort bei ſeiner alten Bedeutung ließen, als eine Lehre vom höchſten Gut, ſofern die Vernunft beſtrebt iſt, es darin zur Wiſſenſchaft zu bringen. Denn einestheils würde die angehängte einſchränkende Bedingung dem griechiſchen Ausdrucke, (welcher Liebe zur Weisheit bedeutet,) angemeſſen und doch zugleich hinreichend ſein, die Liebe zur *Wiſſenſchaft*, mithin aller ſpeculativen Erkenntniß der Vernunft, ſofern ſie ihr ſowohl zu jenem Begriffe, als auch dem praktiſchen Beſtimmungsgrunde dienlich iſt, unter dem Namen der Philoſophie mit zu befaſſen, und doch den Hauptzweck, um deſſen willen ſie allein Weisheitslehre genannt werden kann, nicht aus den Augen verlieren laſſen. Anderentheils würde es auch nicht übel ſein, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte, ſich des Titels eines Philoſophen ſelbſt anzumaßen, abzuſchrecken, wenn man ihm ſchon durch die Definition den Maaßſtab der Selbſtſchätzung vorhielte, der ſeine Anſprüche ſehr herabſtimmen wird; denn ein *Weisheitslehrer* zu ſein, möchte wohl etwas mehr, als einen Schüler bedeuten, der noch immer nicht weit genug gekommen iſt, um ſich ſelbſt, vielweniger um Andere mit ſicherer Erwartung eines ſo hohen Zwecks zu leiten; es würde einen *Meiſter in Kenntniß der Weisheit* bedeuten, welches mehr ſagen will, als ein beſcheidener Mann ſich ſelber anmaßen wird, und Philoſophie würde, ſo wie die Weisheit, ſelbſt noch immer ein Ideal bleiben, welches objectiv in der Vernunft allein vollſtändig vorgeſtellt wird, ſubjectiv aber, für die Perſon, nur das Ziel ſeiner unaufhörlichen Beſtrebung iſt, und in deſſen Beſitz, unter dem angemaßten Namen eines Philoſophen, zu ſein, nur der vorzugeben berechtigt iſt, der auch die unfehlbare Wirkung derſelben (in Beherrſchung ſeiner ſelbſt und dem ungezweifelten Intereſſe, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt,) an ſeiner Perſon als Beiſpiele aufſtellen kann, welches die Alten auch forderten, um jenen Ehrennamen verdienen zu können.

In Anſehung der Dialektik der reinen praktiſchen Vernunft, im Puncte der Beſtimmung des Begriffs *vom höchſten Gute*, (welche, wenn ihre Auflöſung gelingt, ebenſowohl, als die der theoretiſchen, die wohlthätigſte Wirkung erwarten läßt, dadurch daß die aufrichtig angeſtellten und nicht verhehlten Widerſprüche der reinen praktiſchen Vernunft mit ihr ſelbſt zur vollſtändigen Kritik ihres eigenen Vermögens nöthigen,) haben wir nur noch eine Erinnerung voranzuſchicken.

Das moraliſche Geſetz iſt der alleinige Beſtimmungsgrund des reinen Willens. Da dieſes aber blos formal iſt, (nämlich allein die Form der Maxime, als allgemein geſetzgebend fordert,) ſo abſtrahirt es, als Beſtimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte des Wollens. Mithin mag das höchſte Gut immer der ganze Gegenſtand einer reinen praktiſchen Vernunft d. i. eines reinen Willens ſein, ſo iſt es darum doch nicht für den Beſtimmungsgrund deſſelben zu halten, und das moraliſche Geſetz muß allein als der Grund angeſehen werden, jenes, und deſſen Bewirkung oder Beförderung ſich zum Objecte zu machen. Dieſe Erinnerung iſt in einem ſo delicaten Falle, als die Beſtimmung ſittlicher Principien iſt, wo auch die kleinſte Mißdeutung Geſinnungen verfälſcht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik erſehen haben, daß, wenn man vor dem moraliſchen Geſetze irgend ein Object, unter dem Namen eines Guten, als Beſtimmungsgrund des Willens annimmt und von ihm denn das oberſte praktiſche Princip ableitet, dieſes alsdenn jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moraliſche Princip verdrängen würde.

Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß, wenn im Begriffe des höchſten Guts das moraliſche Geſetz als oberſte Bedingung ſchon mit eingeſchloſſen iſt, alsdenn das höchſte Gut nicht blos Object, ſondern auch ſein Begriff und die Vorſtellung der durch unſere praktiſche Vernunft möglichen Exiſtenz deſſelben zugleich der Beſtimmungsgrund des reinen Willens ſei; weil alsdenn in der That das in dieſem Begriffe ſchon eingeſchloſſene und mitgedachte moraliſche Geſetz und kein anderer Gegenſtand, nach dem Princip der Autonomie, den Willen beſtimmt. Die Ordnung der Begriffe von der Willensbeſtimmung darf nicht aus den Augen gelaſſen werden; weil man ſonſt ſich ſelbſt mißverſteht und ſich zu widerſprechen glaubt, wo doch Alles in der vollkommenſten Harmonie neben einander ſteht.

Zweites Hauptſtück.

Von der Dialektik der reinen Vernunft in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut.

Der Begriff des Höchſten enthält ſchon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlaſſen kann. Das Höchſte kann das Oberſte (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das Erſtere iſt diejenige Bedingung, die ſelbſt unbedingt d. i. keiner anderen untergeordnet iſt (originarium); das Zweite dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch größeren Ganzen von derſelben Art iſt (perfectissimum). Daß Tugend, (als die Würdigkeit glücklich zu ſein,) die oberſte Bedingung Alles deſſen, was uns nur wünſchenswerth ſcheinen mag, mithin auch aller unſerer Bewerbung um Glückſeligkeit, mithin das oberſte Gut ſei, iſt in der Analytik bewieſen worden. Darum iſt ſie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenſtand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Weſen; denn um das zu ſein, wird auch Glückſeligkeit dazu erfordert, und zwar nicht blos in den parteiiſchen Augen der Perſon, die ſich ſelbſt zum Zwecke macht, ſondern ſelbſt im Urtheile einer unparteiiſchen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an ſich betrachtet. Denn der Glückſeligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derſelben nicht theilhaftig zu ſein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Weſens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein ſolches zum Verſuche denken, gar nicht zuſammen beſtehen. Sofern nun Tugend und Glückſeligkeit zuſammen den Beſitz des höchſten Guts in einer Perſon, hiebei aber auch Glückſeligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Perſon und deren Würdigkeit glücklich zu ſein) ausgetheilt das höchſte Gut einer möglichen Welt ausmachen; ſo bedeutet dieſes das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberſte Gut iſt, weil es weiter keine Bedingung über ſich hat, Glückſeligkeit immer etwas, was dem, der ſie beſitzt, zwar angenehm, aber nicht für ſich allein ſchlechterdings und in aller Rückſicht gut iſt, ſondern jederzeit das moraliſche geſetzmäßige Verhalten als Bedingung vorausſetzt.

Zwei in einem Begriffe nothwendig verbundene Beſtimmungen müſſen als Grund und Folge verknüpft ſein, und zwar entweder ſo, daß dieſe Einheit als analytiſch (logiſche Verknüpfung) oder als ſynthetiſch (reale Verbindung), jene nach dem Geſetze der Identität, dieſe der Cauſalität betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückſeligkeit kann alſo entweder ſo verſtanden werden, daß die Beſtrebung tugendhaft zu ſein und die vernünftige Bewerbung um Glückſeligkeit nicht zwei verſchiedene, ſondern ganz identiſche Handlungen wären, da denn der erſteren keine andere Maxime, als zu der letzteren zum Grunde gelegt zu werden brauchte; oder jene Verknüpfung wird darauf ausgeſetzt, daß Tugend die Glückſeligkeit als etwas von dem Bewußtſein der erſteren Unterſchiedenes, wie die Urſache eine Wirkung hervorbringe.

Von den alten griechiſchen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gute ſofern zwar einerlei Methode befolgten, daß ſie Tugend und Glückſeligkeit nicht als zwei verſchiedene Elemente des höchſten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Princips nach der Regel der Identität ſuchten; aber darin ſchieden ſie ſich wiederum, daß ſie unter beiden den Grundbegriff verſchiedentlich wählten. Der Epikuräer ſagte: ſich ſeiner auf Glückſeligkeit führenden Maxime bewußt ſein, das iſt Tugend; der Stoiker: ſich ſeiner Tugend bewußt ſein, iſt Glückſeligkeit. Dem erſteren war **Klugheit** ſo viel, als Sittlichkeit; dem zweiten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählte, war **Sittlichkeit** allein wahre Weisheit.

Man muß bedauren, daß die Scharfſinnigkeit dieſer Männer, (die man doch zugleich darüber bewundern muß, daß ſie in ſo frühen Zeiten ſchon alle erdenkliche Wege philoſophiſcher Eroberungen verſuchten,) unglücklich angewandt war, zwiſchen äußerſt ungleichartigen Begriffen, dem der Glückſeligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialektiſchen Geiſte ihrer Zeiten angemeſſen, was auch jetzt bisweilen ſubtile Köpfe verleitet, weſentliche und nie zu vereinigende Unterſchiede in Principien dadurch aufzuheben, daß man ſie in Wortſtreit zu verwandeln ſucht und ſo, dem Scheine nach, Einheit des Begriffs blos unter verſchiedenen Benennungen erkünſtelt, und dieſes trifft gemeiniglich ſolche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe ſo tief oder hoch liegt, oder eine ſo gänzliche Umänderung der ſonſt im philoſophiſchen Syſtem angenommenen Lehren erfordern würde, daß man Scheu trägt, ſich in den realen Unterſchied tief einzulaſſen, und ihn lieber als Uneinigkeit in bloſen Formalien behandelt.

Indem beide Schulen Einerleiheit der praktiſchen Principien der Tugend und Glückſeligkeit zu ergrübeln ſuchten, ſo waren ſie darum nicht unter ſich einhellig, wie ſie dieſe Identität herauszwingen wollten, ſondern ſchieden ſich in unendliche Weiten von einander, indem die eine ihr Princip auf der äſthetiſchen, die andere auf der logiſchen Seite, jene im Bewußtſein der ſinnlichen Bedürfniß, die andere in der Unabhängigkeit der praktiſchen Vernunft von allen ſinnlichen Beſtimmungsgründen ſetzte. Der Begriff der Tugend lag nach dem **Epikuräer** ſchon in der Maxime, ſeine eigene Glückſeligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückſeligkeit war dagegen nach dem **Stoiker** ſchon im Bewußtſein ſeiner Tugend enthalten. Was aber in einem anderen Begriffe enthalten iſt, iſt zwar mit einem Theile des Enthaltenden, aber nicht mit dem Ganzen einerlei und zween Ganze können überdem ſpecifiſch von einander unterſchieden ſein, ob ſie zwar aus ebendemſelben Stoffe beſtehen, wenn nämlich die Theile in beiden auf ganz verſchiedene Art zu einem Ganzen verbunden werden. Der Stoiker behauptete, Tugend ſei das *ganze höchſte Gut*, und Glückſeligkeit nur das Bewußtſein des Beſitzers derſelben, als zum Zuſtand des Subjects gehörig. Der Epikuräer behauptete, Glückſeligkeit ſei das *ganze höchſte Gut*, und Tugend nur die Form der Maxime, ſich um ſie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derſelben.

Nun iſt aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückſeligkeit in Anſehung ihres oberſten praktiſchen Princips ganz ungleichartig ſind, und weit gefehlt, einhellig zu ſein, ob ſie gleich zu einem höchſten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demſelben Subjecte gar ſehr einſchränken und Abbruch thun. Alſo bleibt die Frage: *wie iſt das höchſte Gut praktiſch möglich?* noch immer, unerachtet aller bisherigen *Coalitionsverſuche*, eine unaufgelöſte Aufgabe. Das aber, was ſie zu einer ſchwer zu löſenden Aufgabe macht, iſt in der Analytik gegeben, nämlich daß Glückſeligkeit und Sittlichkeit zwei ſpecifiſch ganz *verſchiedene Elemente* des höchſten Guts ſind, und ihre Verbindung alſo *nicht analytiſch* erkannt werden könne, (daß etwa der, ſo ſeine Glückſeligkeit ſucht, in dieſem ſeinem Verhalten ſich durch bloſe Auflöſung ſeiner Begriffe tugendhaft, oder der, ſo der Tugend folgt, ſich im Bewußtſein eines ſolchen Verhaltens ſchon ipso facto glücklich finden werde,) ſondern eine *Syntheſis* der Begriffe ſei. Weil aber dieſe Verbindung als a priori, mithin praktiſch nothwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet erkannt wird, und die Möglichkeit des höchſten Guts alſo auf keinen empiriſchen Principien beruht, ſo wird die *Deduction* dieſes Begriffs *transſcendental* ſein müſſen. Es iſt a priori (moraliſch) nothwendig, *das höchſte Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen*; es muß alſo auch die Bedingung der Möglichkeit deſſelben lediglich auf Erkenntnißgründen a priori beruhen.

I.

Die Antinomie der praktiſchen Vernunft.

In dem höchſten für uns praktiſchen, d. i. durch unſeren Willen wirklich zu machenden Gute, werden Tugend und Glückſeligkeit als nothwendig verbunden gedacht, ſo, daß das eine durch eine praktiſche Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre. Nun iſt dieſe Verbindung, (wie eine jede überhaupt,) entweder **analytiſch**, oder **ſynthetiſch**. Da dieſe gegebene aber nicht analytiſch ſein kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, ſo muß ſie ſynthetiſch, und zwar als Verknüpfung der Urſache mit der Wirkung gedacht werden; weil ſie ein praktiſches Gut, d. i. was durch Handlung möglich iſt, betrifft. Es muß alſo entweder die Begierde nach Glückſeligkeit die Bewegurſache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſein. Das Erſte iſt **ſchlechterdings** unmöglich; weil, (wie in der Analytik bewieſen worden,) Maximen, die den Beſtimmungsgrund des Willen in dem Verlangen nach ſeiner Glückſeligkeit ſetzen, gar nicht moraliſch ſind und keine Tugend gründen können. Das Zweite iſt aber **auch unmöglich**, weil alle praktiſche Verknüpfung der Urſachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbeſtimmung, ſich nicht nach moraliſchen Geſinnungen des Willens, ſondern der Kenntniß der Naturgeſetze und dem phyſiſchen Vermögen, ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchſten Gut zureichende Verknüpfung der Glückſeligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünctliche Beobachtung der moraliſchen Geſetze erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchſten Guts, welches dieſe Verknüpfung in ſeinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiges Object unſeres Willens iſt und mit dem moraliſchen Geſetze unzertrennlich zuſammenhängt, ſo muß die Unmöglichkeit des Erſteren auch die Falſchheit des Zweiten beweiſen. Iſt alſo das höchſte Gut nach praktiſchen Regeln unmöglich, ſo muß auch das moraliſche Geſetz, welches gebietet, daſſelbe zu befördern, phantaſtiſch und auf leere eingebildete Zwecke geſtellt, mithin an ſich falſch ſein.

II.

Kritiſche Aufhebung der Antinomie der praktiſchen Vernunft.

In der Antinomie der reinen ſpeculativen Vernunft findet ſich ein ähnlicher Widerſtreit zwiſchen Naturnothwendigkeit und Freiheit, in der Cauſalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, daß bewieſen wurde, es ſei kein wahrer Widerſtreit, wenn man die Begebenheiten und ſelbſt die Welt, darin ſie ſich ereignen, (wie man auch ſoll,) nur als Erſcheinungen betrachtet; da ein und daſſelbe handelnde Weſen, als Erſcheinung (ſelbſt vor ſeinem eigenen inneren Sinne) eine Cauſalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäß iſt, in Anſehung derſelben Begebenheit aber, ſofern ſich die handelnde Perſon zugleich als Noumenon betrachtet, (als reine Intelligenz, in ſeinem nicht der Zeit nach beſtimmbaren Daſein,) einen Beſtimmungsgrund jener Cauſalität nach Naturgeſetzen, der ſelbſt von allem Naturgeſetze frei iſt, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktiſchen Vernunft iſt es nun ebenſo bewandt. Der erſte von den zwei Sätzen, daß das Beſtreben nach Glückſeligkeit einen Grund tugendhafter Geſinnung hervorbringe, iſt ſchlechterdings=falſch; der zweite aber, daß Tugendgeſinnung nothwendig Glückſeligkeit hervorbringe, iſt nicht ſchlechterdings, ſondern nur ſofern ſie als die Form der Cauſalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Daſein in derſelben für die einzige Art der Exiſtenz des vernünftigen Weſens annehme, alſo nur bedingter Weiſe falſch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daſein auch als Noumenon in einer Verſtandeswelt zu denken, ſondern ſogar am moraliſchen Geſetze einen rein intellectuellen Beſtimmungsgrund meiner Cauſalität (in der Sinnenwelt) habe, ſo iſt es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Geſinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelſt eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zuſammenhang, als Urſache, mit der Glückſeligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die blos Object der Sinne iſt, niemals anders, als zufällig Statt finden und zum höchſten Gute nicht zulangen kann.

Alſo iſt, unerachtet dieſes ſcheinbaren Widerſtreits einer praktiſchen Vernunft mit ſich ſelbſt, das höchſte Gut der nothwendige höchſte Zweck eines moraliſch beſtimmten Willens, ein wahres Object derſelben; denn es iſt praktiſch möglich, und die Maximen des letzteren, die ſich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objective Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückſeligkeit nach einem allgemeinen Geſetze getroffen wurde, aber aus bloſem Mißverſtande, weil man das Verhältniß zwiſchen Erſcheinungen für ein Verhältniß der Dinge an ſich ſelbſt zu dieſen Erſcheinungen hielt.

Wenn wir uns genöthigt ſehen, die Möglichkeit des höchſten Guts, dieſes durch die Vernunft allen vernünftigen Weſen ausgeſteckten Ziels aller ihrer moraliſchen Wünſche, in ſolcher Weite, nämlich in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt zu ſuchen, ſo muß es befremden, daß gleichwohl die Philoſophen, alter ſowohl, als neuer Zeiten, die Glückſeligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion ſchon in dieſem Leben (in der Sinnenwelt) haben finden, oder ſich ihrer bewußt zu ſein haben überreden können. Denn Epikur ſowohl, als die Stoiker erhoben die Glückſeligkeit, die aus dem Bewußtſein der Tugend im Leben entſpringe, über Alles, und der erſtere war in ſeinen praktiſchen Vorſchriften nicht ſo niedrig geſinnt, als man aus den Principien ſeiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, ſchließen möchte, oder, wie ſie Viele, durch den Ausdruck Wolluſt, für Zufriedenheit, verleitet, ausdeuteten; ſondern rechnete die uneigennützigſte Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigſten Freude, und die Genügſamkeit und Bändigung der Neigungen, ſowie ſie immer der ſtrengſte Moralphiloſoph fordern mag, gehörte mit zu ſeinem Plane eines Vergnügens, (er verſtand darunter das ſtets fröhliche Herz;) wobei er von den

Stoikern vornehmlich nur darin abwich, daß er in dieſem Vergnügen den Bewegungsgrund ſetzte, welches die Letzteren, und zwar mit Recht, verweigerten. Denn einestheils fiel der tugendhafte Epikur, ſowie noch jetzt viele moraliſch wohlgeſinnte, obgleich über ihre Principien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte Geſinnung in denen Perſonen ſchon vorauszuſetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerſt angeben wollte, (und in der That kann der Rechtſchaffene ſich nicht glücklich finden, wenn er ſich nicht zuvor ſeiner Rechtſchaffenheit bewußt iſt; weil bei jener Geſinnung die Verweiſe, die er bei Uebertretungen ſich ſelbſt zu machen durch ſeine eigene Denkungsart genöthigt ſein würde, und die moraliſche Selbſtverdammung ihn alles Genuſſes der Annehmlichkeit, die ſonſt ſein Zuſtand enthalten mag, berauben würden.) Allein die Frage iſt: wodurch wird eine ſolche Geſinnung und Denkungsart, den Werth ſeines Daſeins zu ſchätzen, zuerſt möglich? da vor derſelben noch gar kein Gefühl für einen moraliſchen Werth überhaupt im Subjecte angetroffen werden würde. Der Menſch wird, wenn er tugendhaft iſt, freilich, ohne ſich in jeder Handlung ſeiner Rechtſchaffenheit bewußt zu ſein, des Lebens nicht froh werden, ſo günſtig ihm auch das Glück im phyſiſchen Zuſtande deſſelben ſein mag; aber um ihn allererſt tugendhaft zu machen, mithin ehe er noch den moraliſchen Werth ſeiner Exiſtenz ſo hoch anſchlägt, kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreiſen, die aus dem Bewußtſein einer Rechtſchaffenheit entſpringen werde, für die er doch keinen Sinn hat?

Andrerſeits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erſchleichens (vitium subreptionis) und gleichſam einer optiſchen Illuſion in dem Selbſtbewußtſein deſſen, was man thut, zum Unterſchiede deſſen, was man empfindet, die auch der Verſuchteſte nicht völlig vermeiden kann. Die moraliſche Geſinnung iſt mit einem Bewußtſein der Beſtimmung des Willens unmittelbar durchs Geſetz nothwendig verbunden. Nun iſt das Bewußtſein einer Beſtimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber dieſe Luſt, dieſes Wohlgefallen an ſich ſelbſt, iſt nicht der Beſtimmungsgrund der Handlung, ſondern die Beſtimmung des Willens unmittelbar, blos durch die Vernunft, iſt der Grund des Gefühls der Luſt, und jene bleibt eine reine praktiſche, nicht äſthetiſche Beſtimmung des Begehrungsvermögens. Da dieſe Beſtimmung nun innerlich gerade dieſelbe Wirkung eines Antriebs zur Thätigkeit thut, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der begehrten Handlung erwartet wird, würde gethan haben, ſo ſehen wir das, was wir ſelbſt thun, leichtlich für etwas an, was wir blos leidentlich fühlen, und nehmen die moraliſche Triebfeder für ſinnlichen Antrieb, wie das allemal in der ſogenannten Täuſchung der Sinne, (hier des inneren) zu geſchehen pflegt. Es iſt etwas ſehr Erhabenes in der menſchlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgeſetz zu Handlungen beſtimmt zu werden, und ſogar die Täuſchung, das Subjective dieſer intellectuellen Beſtimmbarkeit des Willens für etwas Aeſthetiſches und Wirkung eines beſonderen ſinnlichen Gefühls, (denn ein intellectuelles wäre ein Widerſpruch,) zu halten. Es iſt auch von großer Wichtigkeit, auf dieſe Eigenſchaft unſerer Perſönlichkeit aufmerkſam zu machen und die Wirkung der Vernunft auf dieſes Gefühl beſtmöglichſt zu cultiviren. Aber man muß ſich auch in Acht nehmen, durch unechte Hochpreiſungen dieſes moraliſchen Beſtimmungsgrundes, als Triebfeder, indem man ihm Gefühle beſonderer Freuden, als Gründe, (die doch nur Folgen ſind,) unterlegt, die eigentliche echte Triebfeder, das Geſetz ſelbſt, gleichſam wie durch eine falſche Folie herabzuſetzen und zu verunſtalten. Achtung, und nicht Vergnügen oder Genuß der Glückſeligkeit iſt alſo etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl, (weil dieſes jederzeit äſthetiſch und pathologiſch ſein würde,) möglich iſt, als Bewußtſein †) der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Geſetz, iſt kaum ein Analogon des Gefühls der Luſt, indem es im Verhältniſſe zum Begehrungsvermögen gerade ebendaſſelbe, aber aus anderen Quellen thut: durch dieſe Vorſtellungsart aber kann man allein erreichen, was man ſucht, nämlich daß Handlungen nicht blos pflichtmäßig (angenehmen Gefühlen zu Folge), ſondern aus Pflicht geſchehen, welches der wahre Zweck aller moraliſchen Bildung ſein muß.

---

†) L. III. aus Bewußtſein (?)

Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückſeligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an ſeiner Exiſtenz, ein Analogon der Glückſeligkeit, welche das Bewußtſein der Tugend nothwendig begleiten muß, anzeigte? Ja! dieſes Wort iſt Selbſtzufriedenheit, welches in ſeiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an ſeiner Exiſtenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen ſich bewußt iſt. Freiheit und das Bewußtſein derſelben, als eines Vermögens, mit überwiegender Geſinnung das moraliſche Geſetz zu befolgen, iſt Unabhängigkeit von Neigungen, wenigſtens als beſtimmenden, (wenngleich nicht als afficirenden) Bewegurſachen unſeres Begehrens, und ſofern, als ich mir derſelben in der Befolgung meiner moraliſchen Maximen bewußt bin, der einzige Quell einer nothwendig damit verbundenen, auf keinem beſonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und dieſe kann intellectuell heißen. Die äſthetiſche, (die uneigentlich ſo genannt wird,) welche auf der Befriedigung der Neigungen, ſo fein ſie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man ſich darüber denkt, adäquat ſein. Denn die Neigungen wechſeln, wachſen mit der Begünſtigung, die man ihnen widerfahren läßt, und laſſen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher ſind ſie einem vernünftigen Weſen jederzeit läſtig, und wenn es ſie gleich nicht abzulegen vermag, ſo nöthigen ſie ihm doch den Wunſch ab, ihrer entledigt zu ſein. Selbſt eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirkſamkeit der moraliſchen Maximen ſehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn Alles muß in dieſer auf der Vorſtellung des Geſetzes, als Beſtimmungsgrunde, angelegt ſein, wenn die Handlung nicht blos Legalität, ſondern auch Moralität enthalten ſoll. Neigung iſt blind und knechtiſch, ſie mag nun gutartig ſein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht blos den Vormund derſelben vorſtellen, ſondern ohne auf ſie Rückſicht zu nehmen, als reine praktiſche Vernunft ihr eigenes Intereſſe ganz allein beſorgen. Selbſt dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht ſei, vorhergeht und Beſtimmungsgrund wird, iſt wohldenkenden Perſonen ſelbſt läſtig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunſch, ihrer entledigt und allein der geſetzgebenden Vernunft unterworfen zu ſein.

Hieraus läßt ſich verſtehen: wie das Bewußtſein dieſes Vermögens einer reinen praktiſchen Vernunft durch That (die Tugend) ein Bewußtſein der Obermacht über ſeine Neigungen, hiemit alſo der Unabhängigkeit von denſelben, folglich auch der Unzufriedenheit, die dieſe immer begleitet, und alſo ein negatives Wohlgefallen mit ſeinem Zuſtande d. i. *Zufriedenheit* hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit ſeiner Perſon iſt. Die Freiheit ſelbſt wird auf ſolche Weiſe (nämlich indirect) eines Genuſſes fähig, welcher nicht Glückſeligkeit heißen kann, weil er nicht vom poſitiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht *Seligkeit*, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfniſſen enthält, der aber doch der letzteren ähnlich iſt, ſofern nämlich wenigſtens ſeine Willensbeſtimmung ſich von ihrem Einfluſſe frei halten kann, und alſo wenigſtens ſeinem Urſprunge nach der Selbſtgenugſamkeit analogiſch iſt, die man nur dem höchſten Weſen beilegen kann.

Aus dieſer Auflöſung der Antinomie der praktiſchen reinen Vernunft folgt, daß ſich in praktiſchen Grundſätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwiſchen dem Bewußtſein der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückſeligkeit, als Folge derſelben, wenigſtens als möglich denken, (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einſehen) laſſe; dagegen, daß Grundſätze der Bewerbung um Glückſeligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können; daß alſo das *oberſte* Gut, (als die erſte Bedingung des höchſten Guts,) Sittlichkeit, Glückſeligkeit dagegen zwar das zweite Element deſſelben ausmache, doch ſo, daß dieſe nur die moraliſchbedingte, aber doch nothwendige Folge der erſteren ſei. In dieſer Unterordnung allein iſt das höchſte Gut das ganze Object der reinen praktiſchen Vernunft, die es ſich nothwendig als möglich vorſtellen muß, weil es ein Gebot derſelben iſt, zu deſſen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen. Weil aber die Möglichkeit einer ſolchen Verbindung des Bedingten mit ſeiner Bedingung gänzlich zum überſinnlichen Verhältniſſe der Dinge gehört, und nach Geſetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die praktiſche Folge dieſer Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchſte Gut wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören; ſo werden wir die Gründe jener Möglichkeit erſtlich in Anſehung deſſen, was unmittelbar in unſerer Gewalt iſt, und dann zweitens in dem, was uns Vernunft, als Ergänzung unſeres Unvermögens, zur Möglichkeit des höchſten Guts (nach praktiſchen Principien nothwendig) darbietet und nicht in unſerer Gewalt iſt, darzuſtellen ſuchen.

III.

Von dem Primat der reinen praktiſchen Vernunft in ihrer Verbindung mit der ſpeculativen.

Unter dem Primate zwiſchen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verſtehe ich den Vorzug des einen, der erſte Beſtimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu ſein. In engerer, praktiſcher Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Intereſſe des einen, ſofern ihm, (welches keinem anderen nachgeſetzt werden kann,) das Intereſſe der anderen untergeordnet iſt. Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Intereſſe beilegen d. i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung deſſelben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Principien, beſtimmt das Intereſſe aller Gemüthskräfte, das ihrige aber ſich ſelbſt. Das Intereſſe ihres ſpeculativen Gebrauchs beſteht in der Erkenntniß des Objects bis zu den höchſten Principien a priori, das des praktiſchen Gebrauchs in der Beſtimmung des Willens, in Anſehung des letzten und vollſtandigen Zwecks.

Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich iſt, nämlich daß die Principien und Behauptungen derſelben einander nicht widerſprechen müſſen, macht keinen Theil ihres Intereſſe aus, ſondern iſt die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die bloſe Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt wird zum Intereſſe derſelben gezählt.

Wenn praktiſche Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was *ſpeculative* Vernunft für ſich ihr aus ihrer Einſicht darreichen konnte, ſo führt dieſe das Primat. Geſetzt aber, ſie hätte für ſich urſprüngliche Principien a priori, mit denen gewiſſe theoretiſche Poſitionen unzertrennlich verbunden wären, die ſich gleichwohl aller möglichen Einſicht der ſpeculativen Vernunft entzögen, (ob ſie zwar derſelben auch nicht widerſprechen müßten,) ſo iſt die Frage, welches Intereſſe das oberſte ſei, (nicht, welches weichen müßte, denn eines widerſtreitet dem anderen nicht nothwendig;) ob ſpeculative Vernunft, die nicht von Allem dem weiß, was praktiſche ihr anzunehmen darbietet, dieſe Sätze aufnehmen, und ſie, ob ſie gleich für ſie überſchwenglich ſind, mit ihren Begriffen als einen fremden, auf ſie übertragenen Beſitz zu vereinigen ſuchen müſſe; oder ob ſie berechtigt ſei, ihrem eigenen abgeſonderten Intereſſe hartnäckig zu folgen, und nach der Kanonik des Epikur, Alles als leere Vernünftelei auszuſchlagen, was ſeine objective Realität nicht durch augenſcheinliche in der Erfahrung aufzuſtellende Beiſpiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch ſo ſehr mit dem Intereſſe des praktiſchen (reinen) Gebrauchs verwebt, an ſich auch der theoretiſchen nicht widerſprechend wäre, blos weil es wirklich ſofern dem Intereſſe der ſpeculativen Vernunft Abbruch thut, daß es die Grenzen, die dieſe ſich ſelbſt geſetzt, aufhebt und ſie allem Unſinn oder Wahnſinn der Einbildungskraft preisgibt.

In der That, ſofern praktiſche Vernunft als pathologiſch bedingt, d. i. das Intereſſe der Neigungen unter dem ſinnlichen Princip der Glückſeligkeit blos verwaltend zum Grunde gelegt würde, ſo ließe ſich dieſe Zumuthung an die ſpeculative Vernunft gar nicht thun. *Mahomet's* Paradies, oder der *Theoſophen* und *Myſtiker* ſchmelzende Vereinigung mit der Gottheit, ſowie Jedem ſein Sinn ſteht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben ſo gut, gar keine zu haben, als ſie auf ſolche Weiſe allen Träumereien preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für ſich praktiſch ſein kann und es wirklich iſt, wie das Bewußtſein des moraliſchen Geſetzes es ausweiſet, ſo iſt es doch immer nur eine und dieſelbe Vernunft, die, es ſei in theoretiſcher oder praktiſcher Abſicht, nach Principien a priori urtheilt, und da iſt es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der erſteren gleich nicht zulangt, gewiſſe Sätze behauptend feſtzuſetzen, indeſſen daß ſie ihr auch eben nicht widerſprechen, eben dieſe Sätze, ſobald ſie unabtrennlich zum praktiſchen Intereſſe der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachſen, aber doch hinreichend beglaubigt iſt, annehmen und ſie mit Allem, was ſie als ſpeculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen ſuchen müſſe; doch ſich beſcheidend, daß dieſes nicht ihre Einſichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktiſchen Abſicht ſind, welches ihrem Intereſſe, das in der Einſchränkung des ſpeculativen Frevels beſteht, ganz und gar nicht zuwider iſt.

In der Verbindung alſo der reinen ſpeculativen mit der reinen praktiſchen Vernunft zu einem Erkenntniſſe führt die letztere das Primat, vorausgeſetzt nämlich, daß dieſe Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, ſondern a priori auf der Vernunft ſelbſt gegründet, mithin nothwendig ſei. Denn es würde ohne dieſe Unterordnung ein Widerſtreit der Vernunft mit ihr ſelbſt entſtehen; weil, wenn ſie einander blos beigeordnet (coordinirt) wären, die erſtere für ſich ihre Grenze enge verſchließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, dieſe aber ihre Grenzen dennoch über Alles ausdehnen und, wo es ihr Bedürfniß erheiſcht, jene innerhalb der ihrigen mit zu befaſſen ſuchen würde. Der ſpeculativen Vernunft aber untergeordnet zu ſein und alſo die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktiſchen gar nicht zumuthen, weil alles Intereſſe zuletzt praktiſch iſt, und ſelbſt das der ſpeculativen

Vernunft nur bedingt und im praktiſchen Gebrauche allein vollſtändig iſt.

IV.

Die Unſterblichkeit der Seele, als ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft.

Die Bewirkung des höchſten Guts in der Welt iſt das nothwendige Object eines durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens. In dieſem aber iſt die *völlige Angemeſſenheit* der Geſinnungen zum moraliſchen Geſetze die oberſte Bedingung des höchſten Guts. Sie muß alſo ebenſowohl möglich ſein, als ihr Object, weil ſie in demſelben Gebote dieſes zu befördern enthalten iſt. Die völlige Angemeſſenheit des Willens aber zum moraliſchen Geſetze iſt *Heiligkeit*, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte ſeines Daſeins fähig iſt. Da ſie indeſſen gleichwohl als praktiſch nothwendig gefordert wird, ſo kann ſie nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progreſſus* zu jener völligen Angemeſſenheit angetroffen werden, und es iſt, nach Principien der reinen praktiſchen Vernunft, nothwendig, eine ſolche praktiſche Fortſchreitung als das reale Object unſeres Willens anzunehmen.

Dieſer unendliche Progreſſus iſt aber nur unter Vorausſetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Exiſtenz* und Perſönlichkeit deſſelben vernünftigen Weſens, (welche man die Unſterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Alſo iſt das höchſte Gut, praktiſch, nur unter der Vorausſetzung der Unſterblichkeit der Seele möglich; mithin dieſe, als unzertrennlich mit dem moraliſchen Geſetz verbunden, ein **Poſtulat** der reinen praktiſchen Vernunft, (worunter ich einen *theoretiſchen*, als ſolchen aber nicht erweislichen Satz verſtehe, ſofern er einem a priori unbedingt geltenden *praktiſchen* Geſetze unzertrennlich anhängt.)

Der Satz von der moraliſchen Beſtimmung unſerer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortſchritte zur völlig Angemeſſenheit mit dem Sittengeſetze gelangen zu können, iſt vo dem größten Nutzen, nicht blos in Rückſicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der ſpeculativen Vernunft, ſondern auch in Anſehung der Religion. In Ermangelung deſſelben wird entweder das moraliſche Geſetz von ſeiner *Heiligkeit* gänzlich abgewürdigt, indem man es ſich als *nachſichtlich* (indulgent) und ſo unſerer Behaglichkeit angemeſſen verkünſtelt, oder auch ſeinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Beſtimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens ſpannt, und ſich in ſchwärmende, dem Selbſterkenntniß ganz widerſprechende *theoſophiſche* Träume verliert, durch welches Beides das unaufhörliche *Streben* zur pünctlichen und durchgängigen Befolgung eines ſtrengen unnachſichtlichen, dennoch aber nicht idealiſchen, ſondern wahren Vernunftgebots nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Weſen iſt nur der Progreſſus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moraliſchen Vollkommenheit möglich. Der *Unendliche*, dem die Zeitbedingung nichts iſt, ſieht in dieſer für uns endloſen Reihe das Ganze der Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze, und die Heiligkeit, die ſein Gebot unnachlaßlich fordert, um ſeiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er Jedem am höchſten Gute beſtimmt, gemäß zu ſein, iſt in einer einzigen intellectuellen Anſchauung des Daſeins vernünftiger Weſen ganz anzutreffen. Was dem Geſchöpfe allein in Anſehung der Hoffnung dieſes Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtſein ſeiner erprüften Geſinnung, um aus ſeinem bisherigen Fortſchritte vom Schlechteren zum Moraliſchbeſſeren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorſatze eine fernere ununterbrochene Fortſetzung deſſelben, wie weit ſeine Exiſtenz auch immer reichen mag, ſelbſt über dieſes Leben hinaus zu hoffen,*) und ſo, zwar niemals hier, oder

---

*) Die *Ueberzeugung* von der Unwandelbarkeit ſeiner Geſinnung im Fortſchritte zum Guten ſcheint gleichwohl auch einem Geſchöpfe für ſich unmöglich zu ſein. Um deswillen läßt die chriſtliche Religionslehre ſie auch von demſelben Geiſte, der die Heiligung d. i. dieſen feſten Vorſatz und mit ihm das Bewußtſein der Beharrlichkeit im moraliſchen Progreſſus, wirkt, allein abſtammen. Aber auch natürlicher Weiſe darf derjenige, der ſich bewußt iſt, einen langen Theil ſeines Lebens bis zu Ende deſſelben im Fortſchritte zum

in irgend einem abſehlichen künftigen Zeitpuncte ſeines Daſeins, ſondern nur in der (Gott allein überſehbaren) Unendlichkeit ſeiner Fortdauer dem Willen deſſelben (ohne Nachſicht oder Erlaſſung, welche ſich mit der Gerechtigkeit nicht zuſammenreimt,) völlig adäquat zu ſein.

V.

Das Daſein Gottes, als ein Poſtulat der reinen praktiſchen Vernunft.

Das moraliſche Geſetz führte in der vorhergehenden Zergliederung zur praktiſchen Aufgabe, welche ohne allen Beitritt ſinnlicher Triebfedern blos durch reine Vernunft vorgeſchrieben wird, nämlich der nothwendigen Vollſtändigkeit des erſten und vornehmſten Theils des höchſten Guts, der **Sittlichkeit**, und, da dieſe nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöſet werden kann, zum Poſtulat der **Unſterblichkeit**. Eben dieſes Geſetz muß auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchſten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemeſſenen **Glückſeligkeit**, eben ſo uneigennützig, wie vorher, aus bloſer unparteiiſcher Vernunft, nämlich auf die Vorausſetzung des Daſeins einer dieſer Wirkung adäquaten Urſache führen, d. i. die **Exiſtenz Gottes**, als zur Möglichkeit des höchſten Guts, (welches Object unſeres Willens mit der moraliſchen Geſetzgebung der reinen Vernunft nothwendig verbunden iſt,) nothwendig gehörig poſtuliren. Wir wollen dieſen Zuſammenhang überzeugend darſtellen.

Beſſeren, und zwar aus ächten moraliſchen Bewegungsgründen angehalten zu haben, ſich wohl die tröſtende Hoffnung, wenngleich nicht Gewißheit machen, daß er auch in einer über dieſes Leben hinaus fortgeſetzten Exiſtenz bei dieſen Grundſätzen beharren werde, und wiewohl er in ſeinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt iſt, noch bei dem verhofften künftigen Anwachs ſeiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch ſeiner Pflichten es jemals hoffen darf, dennoch in dieſem Fortſchritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Beſitz gilt, eine Ausſicht in eine **ſelige Zukunft** haben; denn dieſes iſt der Ausdruck, deſſen ſich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Urſachen der Welt unabhängiges vollſtändiges Wohl zu bezeichnen, welches eben ſo, wie **Heiligkeit**, eine Idee iſt, welche nur in einem unendlichen Progreſſus und deſſen Totalität enthalten ſein kann, mithin vom Geſchöpfe niemals völlig erreicht wird.

Glückſeligkeit iſt der Zuſtand eines vernünftigen Weſens in der Welt, dem es im Ganzen ſeiner Exiſtenz Alles nach Wunſch und Willen geht, und beruht alſo auf der Uebereinſtimmung der Natur zu ſeinem ganzen Zwecke, imgleichen zum weſentlichen Beſtimmungsgrunde ſeines Willens. Nun gebietet das moraliſche Geſetz, als ein Geſetz der Freiheit durch Beſtimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinſtimmung derſelben zu unſerem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig ſein ſollen; das handelnde vernünftige Weſen in der Welt aber iſt doch nicht zugleich Urſache der Welt und der Natur ſelbſt. Alſo iſt in dem moraliſchen Geſetze nicht der mindeſte Grund zu einem nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückſeligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen Weſens, welches eben darum durch ſeinen Willen nicht Urſache dieſer Natur ſein, und ſie, was ſeine Glückſeligkeit betrifft, mit ſeinen praktiſchen Grundſätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einſtimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktiſchen Aufgabe der reinen Vernunft d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchſten Gute ein ſolcher Zuſammenhang als nothwendig poſtulirt: wir ſollen das höchſte Gut, (welches alſo doch möglich ſein muß,) zu befördern ſuchen. Alſo wird auch das Daſein einer von der Natur unterſchiedenen Urſache der geſammten Natur, welche den Grund dieſes Zuſammenhanges, nämlich der genauen Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, poſtulirt. Dieſe oberſte Urſache aber ſoll den Grund der Uebereinſtimmung der Natur nicht blos mit einem Geſetze des Willens der vernünftigen Weſen, ſondern mit der Vorſtellung dieſes Geſetzes, ſofern dieſe es ſich zum oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens ſetzen, alſo nicht blos mit den Sitten der Form nach, ſondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derſelben d. i. mit ihrer moraliſchen Geſinnung enthalten. Alſo iſt das höchſte Gut in der Welt nur möglich, ſofern eine oberſte [Urſache] der Natur angenommen wird, die eine der moraliſchen Geſinnung gemäße Cauſalität hat. Nun iſt ein Weſen, das der Handlungen nach der Vorſtellung von

Geſetzen fähig iſt, eine *Intelligenz* (vernünftig Weſen), und die Cauſalität eines ſolchen Weſens nach dieſer Vorſtellung der Geſetze ein *Wille* deſſelben. Alſo iſt die oberſte Urſache der Natur, ſofern ſie zum höchſten Gute vorausgeſetzt werden muß, ein Weſen, das durch *Verſtand* und *Willen* die Urſache (folglich der Urheber) der Natur iſt, d. i. **Gott**. Folglich iſt das Poſtulat der Möglichkeit des *höchſten abgeleiteten* Guts (der beſten Welt) zugleich das Poſtulat der Wirklichkeit eines *höchſten urſprünglichen Guts*, nämlich der Exiſtenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchſte Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, ſondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieſes höchſten Guts vorauszuſetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daſeins Gottes Statt findet, die Vorausſetzung deſſelben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es iſt moraliſch nothwendig, das Daſein Gottes anzunehmen.

Hier iſt nun wohl zu merken, daß dieſe moraliſche Nothwendigkeit *ſubjectiv* d. i. Bedürfniß, und nicht *objectiv* d. i. ſelbſt Pflicht ſei; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Exiſtenz eines Dinges anzunehmen, (weil dieſes blos den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft angeht.) Auch wird hierunter nicht verſtanden, daß die Annehmung des Daſeins Gottes, *als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt*, nothwendig ſei, (denn dieſer beruht, wie hinreichend bewieſen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft ſelbſt.) Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchſten Guts in der Welt, deſſen Möglichkeit alſo poſtulirt werden kann, die aber unſere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Vorausſetzung einer höchſten Intelligenz, deren Daſein anzunehmen alſo mit dem Bewußtſein unſerer Pflicht verbunden iſt, obzwar dieſe Annehmung ſelbſt für die theoretiſche Vernunft gehört, in Anſehung deren allein ſie als Erklärungsgrund betrachtet, *Hypotheſe*, in Beziehung aber auf die Verſtändlichkeit eines uns doch durchs moraliſche Geſetz aufgegebenen Objects (des höchſten Guts), mithin eines Bedürfniſſes in praktiſcher Abſicht, Glaube, und zwar reiner Vernunftglaube heißen kann, weil blos reine Vernunft (ſowohl ihrem theoretiſchen, als praktiſchen Gebrauche nach) die Quelle iſt, daraus er entſpringt.

Aus dieſer Deduction wird es nunmehr begreiflich, warum die griechiſchen Schulen zur Auflöſung ihres Problems von der praktiſchen Möglichkeit des höchſten Guts niemals gelangen konnten; weil ſie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menſchen von ſeiner Freiheit macht, zum einzigen und für ſich allein zureichenden Grunde derſelben machten, ohne ihrem Bedünken nach das Daſein Gottes dazu zu bedürfen. Zwar thaten ſie daran recht, daß ſie das Princip der Sitten unabhängig von dieſem Poſtulat, für ſich ſelbſt, aus dem Verhältniß der Vernunft allein zum Willen feſtſetzten, und es mithin zur oberſten praktiſchen Bedingung des höchſten Guts machten; es war aber darum nicht die ganze Bedingung der Möglichkeit deſſelben. Die Epikuräer hatten nun zwar ein ganz falſches Princip der Sitten zum oberſten angenommen, nämlich das der Glückſeligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl, nach Jedes ſeiner Neigung, für ein Geſetz untergeſchoben; aber darin verfuhren ſie doch conſequent genug, daß ſie ihr höchſtes Gut ebenſo, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundſatzes proportionirlich, abwürdigten und keine größere Glückſeligkeit erwarteten, als die ſich durch menſchliche Klugheit, (wozu auch Enthaltſamkeit und Mäßigung der Neigungen gehört,) erwerben läßt, die, wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umſtänden ſehr verſchiedentlich ausfallen muß; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mußten und die ſie zu Geſetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet. Die Stoiker hatten dagegen ihr oberſtes praktiſches Princip, nämlich die Tugend als Bedingung des höchſten Guts ganz richtig gewählt, aber indem ſie den Grad derſelben, der für das reine Geſetz derſelben erforderlich iſt, als in dieſem Leben völlig erreichbar vorſtellten, nicht allein das moraliſche Vermögen des Menſchen, unter dem Namen eines Weiſen, über alle Schranken ſeiner Natur hoch geſpannt und etwas, das aller Menſchenkenntniß widerſpricht, angenommen, ſondern auch, vornehmlich das zweite zum höchſten Gut gehörige Beſtandſtück, nämlich die Glückſeligkeit, gar nicht für einen beſonderen Gegenſtand des menſchlichen Begehrungsvermögens wollen gelten laſſen, ſondern ihren Weiſen, gleich einer Gottheit, im Bewußtſein der Vortrefflichkeit ſeiner Perſon, von der Natur (in Abſicht auf ſeine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem ſie ihn zwar Uebeln des Lebens ausſetzten, aber nicht unterwarfen, (zugleich auch als frei vom Böſen darſtellten,) und ſo wirklich das zweite Element des höchſten Guts, eigene Glückſeligkeit, wegließen, indem ſie es blos im Handeln und der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werthe ſetzten, und alſo im Bewußtſein der ſittlichen Denkungsart mit einſchloſſen, worin ſie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Chriſtenthums *), wenn man ſie auch noch nicht

---

*) Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterſchied beider iſt doch ſehr ſichtbar. Das ſtoiſche Syſtem machte das Bewußtſein der Seelenſtärke zum Angel, um den ſich alle ſittliche Geſinnungen wenden ſollten, und ob die Anhänger deſſelben zwar von Pflichten redeten, auch ſie ganz wohl beſtimmten, ſo ſetzten ſie doch die Triebfeder und den eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenſchwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Tugend war alſo bei ihnen ein gewiſſer Heroismus des über thieriſche Natur des Menſchen ſich erhebenden Weiſen, der ihm ſelbſt genug iſt, Anderen zwar Pflichten vorträgt, ſelbſt aber über ſie erhoben und keiner Verſuchung zu Uebertretung des ſittlichen Geſetzes unterworfen iſt. Dieſes Alles aber konnten ſie nicht thun, wenn ſie ſich dieſes Geſetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorſchrift des Evangelii thut, vorgeſtellt hätten. Wenn ich unter einer Idee eine Vollkommenheit verſtehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, ſo ſind die moraliſchen Ideen darum nichts Ueberſchwengliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend beſtimmen könnten, oder von dem es ungewiß iſt, ob ihm überall ein Gegenſtand correſpondire, wie die Ideen der ſpeculativen Vernunft, ſondern dienen, als Urbilder der praktiſchen Vollkommenheit zur unentbehrlichen Richtſchnur des ſittlichen Verhaltens und zugleich zum Maaßſtabe der Vergleichung. Wenn ich nun die chriſtliche Moral von ihrer philoſophiſchen Seite betrachte, ſo würde ſie, mit den Ideen der griechiſchen Schulen verglichen, ſo erſcheinen: die Ideen der Cyniker, der Epikuräer, der Stoiker und des Chriſten ſind: die

als Religionslehre betrachtet, gibt in dieſem Stücke einen Begriff des höchſten Guts (des Reichs Gottes), der allein der ſtrengſten Forderung der praktiſchen Vernunft ein Gnüge thut. Das moraliſche Geſetz iſt heilig (unnachſichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moraliſche Vollkommenheit, zu welcher der Menſch gelangen kann, immer nur Tugend iſt, d. i. geſetzmäßige Geſinnung aus *Achtung* fürs Geſetz, folglich Bewußtſein eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung, wenigſtens Unlauterkeit d. i. Beimiſchung vieler unächter (nicht moraliſcher) Bewegungsgründe zur Befolgung des Geſetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbſtſchätzung, und alſo in Anſehung der Heiligkeit, welche das chriſtliche Geſetz fordert, nichts, als Fortſchritt ins Unendliche dem Geſchöpfe übrig läßt, eben daher aber auch daſſelbe zur Hoffnung ſeiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der *Werth* einer dem moraliſchen Geſetze *völlig* angemeſſenen Geſinnung iſt unendlich; weil alle mögliche Glückſeligkeit im Urtheile eines weiſen und Alles vermögenden Austheilers derſelben keine andere Einſchränkung hat, als den Mangel der Angemeſſenheit vernünftiger Weſen an ihrer Pflicht. Aber das moraliſche Geſetz für ſich *verheißt* doch keine Glückſeligkeit; denn dieſe iſt, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung deſſelben nicht nothwendig verbunden. Die chriſtliche Sittenlehre ergänzt nun dieſen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Beſtandſtücks des höchſten Guts) durch die Darſtellung der Welt, darin

---

Natureinfalt, die *Klugheit*, die *Weisheit* und die *Heiligkeit*. In Anſehung des Weges, dazu zu gelangen, unterſchieden ſich die griechiſchen Philoſophen ſo von einander, daß die Cyniker dazu den *gemeinen Menſchenverſtand*, die Anderen nur den Weg der *Wiſſenſchaft*, Beide alſo doch bloſen *Gebrauch der natürlichen Kräfte* dazu hinreichend fanden. Die chriſtliche Moral, weil ſie ihre Vorſchrift, (wie es auch ſein muß,) ſo rein und unnachſichtlich einrichtet, benimmt dem Menſchen das Zutrauen, wenigſtens hier im Leben ihr völlig adäquat zu ſein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir ſo gut handeln, als in unſerem *Vermögen* iſt, wir hoffen können, daß, was nicht in unſerem Vermögen iſt, uns anderweitig werde zu Statten kommen, wir mögen nun wiſſen, auf welche Art, oder nicht. *Ariſtoteles* und *Plato* unterſchieden ſich nur in Anſehung des *Urſprungs* unſerer ſittlichen Begriffe.

vernünftige Weſen ſich dem ſittlichen Geſetze von ganzer Seele weihen, als eines *Reichs Gottes*, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für ſich ſelbſt fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchſte Gut möglich macht. Die *Heiligkeit* der Sitten wird ihnen in dieſem Leben ſchon zur Richtſchnur angewieſen, das dieſer proportionirte Wohl aber, die *Seligkeit* nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgeſtellt; weil *jene* immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande ſein muß und das Fortſchreiten zu ihr ſchon in dieſem Leben möglich und nothwendig iſt, *dieſe* aber in dieſer Welt, unter dem Namen der Glückſeligkeit, gar nicht erreicht werden kann, (ſo viel auf unſer Vermögen ankommt,) und daher lediglich zum Gegenſtande der Hoffnung gemacht wird. Dieſem ungeachtet iſt das chriſtliche Princip der *Moral* ſelbſt doch nicht theologiſch (mithin Heteronomie), ſondern Autonomie der reinen praktiſchen Vernunft für ſich ſelbſt, weil ſie die Erkenntniß Gottes und ſeines Willens nicht zum Grunde dieſer Geſetze, ſondern nur der Gelangung zum höchſten Gute unter der Bedingung der Befolgung derſelben macht, und ſelbſt die eigentliche *Triebfeder* zu Befolgung der erſteren nicht in den gewünſchten Folgen derſelben, ſondern in der Vorſtellung der Pflicht allein ſetzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letzteren allein beſteht.

Auf ſolche Weiſe führt das moraliſche Geſetz durch den Begriff des höchſten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktiſchen Vernunft, zur *Religion* d. i. zur *Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen* d. i. *willkührlicher, für ſich ſelbſt zufälliger Verordnungen eines fremden Willens*, ſondern als weſentlicher *Geſetze* eines jeden freien Willens für ſich ſelbſt, die aber dennoch als Gebote des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen, weil wir nur von einem moraliſch-vollkommenen, (heiligen und gütigen,) zugleich auch allgewaltigen Willen das höchſte Gut, welches zum Gegenſtande unſerer Beſtrebung zu ſetzen uns das moraliſche Geſetz zur Pflicht macht, und alſo durch Uebereinſtimmung mit dieſem

Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher Alles uneigennützig und blos auf Pflicht gegründet; ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn ſie zu Principien werden, den ganzen moraliſchen Werth der Handlungen vernichten. Das moraliſche Geſetz gebietet, das höchſte mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenſtande alles Verhaltens zu machen. Dieſes aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Uebereinſtimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers, und obgleich in dem Begriffe des höchſten Guts, als dem eines Ganzen, worin die größte Glückſeligkeit mit dem größten Maaße ſittlicher (in Geſchöpfen möglicher) Vollkommenheit als in der genaueſten Proportion verbunden vorgeſtellt wird, *meine eigene Glückſeligkeit* mit enthalten iſt; ſo iſt doch nicht ſie, ſondern das moraliſche Geſetz, (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen darnach auf Bedingungen ſtrenge einſchränkt,) der Beſtimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchſten Guts angewieſen wird.

Daher iſt auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, ſondern wie wir der Glückſeligkeit *würdig* werden ſollen. Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückſeligkeit dereinſt in dem Maaße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht geweſen, ihrer nicht unwürdig zu ſein.

Würdig iſt Jemand des Beſitzes einer Sache oder eines Zuſtandes, wenn, daß er in dieſem Beſitze ſei, mit dem höchſten Gute zuſammenſtimmt. Man kann jetzt leicht einſehen, daß alle Würdigkeit auf das ſittliche Verhalten ankomme, weil dieſes im Begriffe des höchſten Guts die Bedingung des Uebrigen, (was zum Zuſtande gehört,) nämlich des Antheils an Glückſeligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus: daß man die *Moral* an ſich niemals als *Glückſeligkeitslehre* behandeln müſſe d. i. als eine Anweiſung, der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden; denn ſie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (conditio sine qua non) der letzteren, nicht mit einem Erwerbmittel derſelben zu thun. Wenn ſie aber, (die blos

Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünſchen Maaßregeln an die Hand gibt,) vollſtändig vorgetragen worden: alsdenn allererſt kann, nachdem der ſich auf ein Geſetz gründende moraliſche Wunſch, das höchſte Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufſteigen konnte, erweckt und ihm zu Behuf der Schritt zur Religion geſchehen iſt, dieſe Sittenlehre auch Glückſeligkeitslehre genannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererſt anhebt.

Auch kann man hieraus erſehen: daß, wenn man nach dem letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt fragt, man nicht die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen in ihr, ſondern das höchſte Gut nennen müſſe, welches jenem Wunſche dieſer Weſen noch eine Bedingung, nämlich die, der Glückſeligkeit würdig zu ſein, d. i. die Sittlichkeit ebenderſelben vernünftigen Weſen hinzufügt, die allein den Maaßſtab enthält, nach welchem ſie allein der erſteren durch die Hand eines weiſen Urhebers theilhaftig zu werden hoffen können. Denn da Weisheit, theoretiſch betrachtet, Erkenntniß des höchſten Guts, und praktiſch, die Angemeſſenheit des Willens zum höchſten Gute bedeutet, ſo kann man einer höchſten ſelbſtſtändigen Weisheit nicht einen Zweck beilegen, der blos auf Gütigkeit gegründet wäre. Denn dieſer ihre Wirkung (in Anſehung der Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen) kann man nur unter den einſchränkenden Bedingungen der Uebereinſtimmung mit der Heiligkeit *) ſeines Willens, als dem höchſten urſprünglichen

---

*) Hiebei, und um das Eigenthümliche dieſer Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an: daß, da man Gott verſchiedene Eigenſchaften beilegt, deren Qualität man auch den Geſchöpfen angemeſſen findet, nur daß ſie dort zum höchſten Grade erhoben werden, z. B. Macht, Wiſſenſchaft, Gegenwart, Güte ꝛc. unter den Benennungen der Allmacht, der Allwiſſenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit ꝛc., es doch drei gibt, die ausſchlieſungsweiſe, und doch ohne Beiſatz von Größe Gott beigelegt werden, und die insgeſammt moraliſch ſind. Er iſt der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weiſe; weil dieſe Begriffe ſchon die Uneingeſchränktheit bei ſich führen. Nach der Ordnung derſelben iſt er denn alſo auch der heilige Geſetzgeber (und Schöpfer), der gütige Regierer (und Erhalter) und der gerechte Richter. Drei Eigenſchaften, die Alles in ſich enthalten,

Gute angemeſſen denken. Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes, (vorausgeſetzt, daß man dieſe nicht anthropomorphiſtiſch als Neigung, geprieſen zu werden, denkt,) ſetzten, wohl den beſten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das Schätzbarſte in der Welt iſt, die Achtung für ſein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns ſein Geſetz auferlegt, wenn ſeine herrliche Anſtalt dazu kommt, eine ſolche ſchöne Ordnung mit angemeſſener Glückſeligkeit zu krönen. Wenn ihn das Letztere (auf menſchliche Art zu reden) liebenswürdig macht, ſo iſt er durch das Erſtere ein Gegenſtand der Anbetung (Adoration). Selbſt Menſchen können ſich durch Wohlthun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, ſo daß die größte Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, daß ſie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

Daß in der Ordnung der Zwecke der Menſch (mit ihm jedes vernünftige Weſen) Zweck an ſich ſelbſt ſei, d. i. niemals blos als Mittel von Jemandem (ſelbſt nicht von Gott), ohne zugleich hiebei ſelbſt Zweck zu ſein, könne gebraucht werden, daß alſo die Menſchheit in unſerer Perſon uns ſelbſt heilig ſein müſſe, folgt nunmehr von ſelbſt, weil er das Subject des moraliſchen Geſetzes, mithin deſſen iſt, was an ſich heilig iſt, um deſſen willen und in Einſtimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieſes moraliſche Geſetz gründet ſich auf der Autonomie ſeines Willens, als eines freien Willens, der nach ſeinen allgemeinen Geſetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muß einſtimmen können, welchem er ſich unterwerfen ſoll.

VI.

Ueber die Poſtulate der reinen praktiſchen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundſatze der Moralität aus, der kein Poſtulat, ſondern ein Geſetz iſt, durch welches Vernunft unmittelbar

---

wodurch Gott der Gegenſtand der Religion wird, und denen angemeſſen die metaphyſiſchen Vollkommenheiten ſich von ſelbſt in der Vernunft hinzufügen.

den Willen beſtimmt, welcher Wille eben dadurch, daß er ſo beſtimmt iſt, als reiner Wille, dieſe nothwendigen Bedingungen der Befolgung ſeiner Vorſchrift fordert. Dieſe Poſtulate ſind nicht theoretiſche Dogmata, ſondern Vorausſetzungen in nothwendig praktiſcher Rückſicht, erweitern alſo zwar das ſpeculative Erkenntniß [nicht], geben aber den Ideen der ſpeculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelſt ihrer Beziehung aufs Praktiſche) objective Realität, und berechtigen ſie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten ſie ſich ſonſt nicht anmaßen könnte.

Dieſe Poſtulate ſind die der Unſterblichkeit, der Freiheit, poſitiv betrachtet, (als der Cauſalität eines Weſens, ſofern es zur intelligiblen Welt gehört,) und des Daſeins Gottes. Das erſte fließt aus der praktiſch nothwendigen Bedingung der Angemeſſenheit der Dauer zur Vollſtändigkeit der Erfüllung des moraliſchen Geſetzes; das zweite aus der nothwendigen Vorausſetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Beſtimmung ſeines Willens nach dem Geſetze einer intelligiblen Welt, d. i. der Freiheit; das dritte aus der Nothwendigkeit der Bedingung zu einer ſolchen intelligiblen Welt, um das höchſte Gut zu ſein, durch die Vorausſetzung des höchſten ſelbſtſtändigen Guts, d. i. des Daſeins Gottes.

Die durch die Achtung fürs moraliſche Geſetz nothwendige Abſicht aufs höchſte Gut und daraus fließende Vorausſetzung der Realität deſſelben führt alſo durch Poſtulate der praktiſchen Vernunft zu Begriffen, welche die ſpeculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, ſie aber nicht auflöſen konnte. Alſo 1) zu derjenigen, in deren Auflöſung die letztere nichts, als Paralogismen begehen konnte, (nämlich der Unſterblichkeit,) weil es ihr am Merkmale der Beharrlichkeit fehlte, um den pſychologiſchen Begriff eines letzten Subjects, welcher der Seele im Selbſtbewußtſein nothwendig beigelegt wird, zur realen Vorſtellung einer Subſtanz zu ergänzen, welches die praktiſche Vernunft durch das Poſtulat einer, zur Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze im höchſten Gute, als dem ganzen Zwecke der praktiſchen Vernunft erforderlichen Dauer ausrichtet. 2) Führt ſie zu dem, wovon die ſpeculative Vernunft nichts, als *Antinomie* enthielt, deren Auflöſung ſie nur auf einem problematiſch zwar denkbaren, aber ſeiner objectiven Realität nach für ſie nicht erweislichen und beſtimmbaren Begriffe gründen konnte, nämlich die *kosmologiſche* Idee einer intelligiblen Welt und das Bewußtſein unſeres Daſeins in derſelben, vermittelſt des Poſtulats der Freiheit, (deren Realität ſie durch das moraliſche Geſetz darlegt, und mit ihm zugleich das Geſetz einer intelligiblen Welt, worauf die ſpeculative nur hinweiſen, ihren Begriff aber nicht beſtimmen konnte.) 3) Verſchafft ſie dem, was ſpeculative Vernunft zwar denken, aber als bloſes transſcendentales *Ideal* unbeſtimmt laſſen mußte, dem *theologiſchen* Begriffe des Urweſens, Bedeutung (in praktiſcher Abſicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch jenes Geſetz beſtimmten Willens,) als dem oberſten Princip des höchſten Guts in einer intelligiblen Welt, durch gewalthabende moraliſche Geſetzgebung in derſelben.

Wird nun aber unſer Erkenntniß auf ſolche Art durch reine praktiſche Vernunft wirklich erweitert, und iſt das, was für die ſpeculative *transſcendent* war, in der praktiſchen *immanent*? Allerdings, aber *nur in praktiſcher Abſicht*. Denn wir erkennen zwar dadurch weder unſerer Seele Natur, noch die intelligible Welt, noch das höchſte Weſen nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſind, ſondern haben nur die Begriffe von ihnen im *praktiſchen* Begriffe *des höchſten Guts* vereinigt, als dem Objecte unſeres Willens, und völlig a priori durch reine Vernunft, aber nur vermittelſt des moraliſchen Geſetzes, und auch blos in Beziehung auf daſſelbe, in Anſehung des Objects, das es gebietet. Wie aber auch nur die Freiheit möglich ſei, und wie man ſich dieſe Art von Cauſalität theoretiſch und poſitiv vorzuſtellen habe, wird dadurch nicht eingeſehen, ſondern nur, daß eine ſolche ſei, durchs moraliſche Geſetz und zu deſſen Behuf poſtulirt. So iſt es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menſchlicher Verſtand jemals ergründen, aber auch, daß ſie nicht wahre Begriffe ſind, keine Sophiſterei der Ueberzeugung, ſelbſt des gemeinſten Menſchen jemals entreißen wird.

VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktiſcher Abſicht, ohne damit ihr Erkenntniß, als ſpeculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich ſei?

Wir wollen dieſe Frage, um nicht zu abſtract zu werden, ſofort in Anwendung auf den vorliegenden Fall beantworten. — Um ein reines Erkenntniß praktiſch zu erweitern, muß eine Abſicht a priori gegeben ſein, d. i. ein Zweck, als Object (des Willens), welches, unabhängig von allen theologiſchen Grundſätzen, durch einen den Willen unmittelbar beſtimmenden (kategoriſchen) Imperativ, als praktiſch-nothwendig vorgeſtellt wird, und das iſt hier das höchſte Gut. Dieſes iſt aber nicht möglich, ohne drei theoretiſche Begriffe, (für die ſich, weil ſie bloſe reine Vernunftbegriffe ſind, keine correſpondirende Anſchauung, mithin auf dem theoretiſchen Wege keine objective Realität finden läßt,) vorauszuſetzen: nämlich Freiheit, Unſterblichkeit, und Gott. Alſo wird durchs praktiſche Geſetz, welches die Exiſtenz des höchſten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objecte der reinen ſpeculativen Vernunft, die objective Realität, welche dieſe ihnen nicht ſichern konnte, poſtulirt; wodurch denn die theoretiſche Erkenntniß der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber blos darin beſteht, daß jene für ſie ſonſt problematiſchen (blos denkbaren) Begriffe jetzt aſſertoriſch für ſolche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil praktiſche Vernunft die Exiſtenz derſelben zur Möglichkeit ihres, und zwar praktiſch-ſchlechthin-nothwendigen Objects des höchſten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretiſche dadurch berechtigt wird, ſie vorauszuſetzen. Dieſe Erweiterung der theoretiſchen Vernunft iſt aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in theoretiſcher Abſicht nunmehr einen poſitiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch praktiſche Vernunft hiebei geleiſtet worden, als daß jene Begriffe real ſind, und wirklich ihre (möglichen) Objecte haben, dabei aber uns nichts von Anſchauung derſelben gegeben wird, (welches auch nicht gefordert werden kann,) ſo iſt kein ſynthetiſcher Satz durch dieſe eingeräumte Realität derſelben möglich. Folglich hilft uns dieſe Eröffnung nicht im Mindeſten in ſpeculativer Abſicht, wohl aber in Anſehung des praktiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieſes unſeres Erkenntniſſes. Die obigen drei Ideen der ſpeculativen Vernunft ſind an ſich noch keine Erkenntniſſe; doch ſind es (transſcendente) *Gedanken*, in denen nichts Unmögliches iſt. Nun bekommen ſie durch ein apodiktiſches praktiſches Geſetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit deſſen, was dieſes ſich *zum Objecte zu machen* gebietet, objective Realität, d. i. wir werden durch jenes angewieſen, *daß ſie Objecte haben*, ohne doch, wie ſich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können, und das iſt auch noch nicht Erkenntniß *dieſer Objecte*, denn man kann dadurch gar nichts über ſie ſynthetiſch urtheilen, noch die Anwendung derſelben theoretiſch beſtimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretiſchen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle ſpeculative Erkenntniß derſelben beſteht. Aber dennoch ward das theoretiſche Erkenntniß *zwar nicht dieſer Objecte*, aber der Vernunft überhaupt dadurch ſofern erweitert, daß durch die praktiſchen Poſtulate jenen Ideen doch *Objecte gegeben* wurden, indem ein blos problematiſcher Gedanke dadurch allererſt objective Realität bekam. Alſo war es keine Erweiterung der Erkenntniß *von gegebenen überſinnlichen Gegenſtänden*, aber doch eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und der Erkenntniß derſelben in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, ſofern als ſie genöthigt wurde, *daß es ſolche Gegenſtände gebe*, einzuräumen, ohne ſie doch näher beſtimmen, mithin dieſes Erkenntniß von den Objecten, (die ihr nunmehr aus praktiſchem Grunde und auch nur zum praktiſchen Gebrauche gegeben worden,) ſelbſt erweitern zu können, welchen Zuwachs alſo die reine theoretiſche Vernunft, für die alle jene Ideen transſcendent und ohne Object ſind, lediglich ihrem reinen praktiſchen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden ſie *immanent* und *conſtitutiv*, indem ſie Gründe der Möglichkeit ſind, das noth-

wendige Object der reinen praktiſchen Vernunft (das höchſte Gut) **wirklich zu machen**, da ſie, ohne dies, **transſcendent** und blos **regulative** Principien der ſpeculativen Vernunft ſind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, ſondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollſtändigkeit zu nähern auferlegen. Iſt aber die Vernunft einmal im Beſitze dieſes Zuwachſes, ſo wird ſie, als ſpeculative Vernunft (eigentlich nur zur Sicherung ihres praktiſchen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, ſondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerſeits den **Anthropomorphismus** als den Quell der **Superſtition**, oder ſcheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung, andererſeits den **Fanaticismus**, der ſie durch überſinnliche Anſchauung oder dergleichen Gefühle verſpricht, abzuhalten; welches Alles Hinderniſſe des praktiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft ſind, deren Abwehrung alſo zu der Erweiterung unſerer Erkenntniß in praktiſcher Abſicht allerdings gehört, ohne daß es dieſer widerſpricht, zugleich zu geſtehen, daß die Vernunft in ſpeculativer Abſicht dadurch im Mindeſten nichts gewonnen habe.

Zu jedem Gebrauche der Vernunft in Anſehung eines Gegenſtandes werden reine Verſtandesbegriffe (**Kategorien**) erfordert, ohne die kein Gegenſtand gedacht werden kann. Dieſe können zum theoretiſchen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniß nur angewandt werden, ſofern ihnen zugleich Anſchauung, (die jederzeit ſinnlich iſt,) untergelegt wird, und alſo blos, um durch ſie ein Object möglicher Erfahrung vorzuſtellen. Nun ſind hier aber **Ideen** der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Kategorien denken müßte, um es zu erkennen. Allein es iſt hier auch nicht um das theoretiſche Erkenntniß der Objecte dieſer Ideen, ſondern nur darum, daß ſie überhaupt Objecte haben, zu thun. Dieſe Realität verſchafft reine praktiſche Vernunft, und hiebei hat die theoretiſche Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objecte durch Kategorien blos zu **denken**, welches, wie wir ſonſt deutlich gewieſen haben, ganz wohl, ohne Anſchauung (weder ſinnliche, noch überſinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Kategorien im reinen Verſtande unabhängig und vor aller Anſchauung, lediglich als dem Vermögen zu denken ihren Siz und Urſprung haben, und ſie immer nur ein Object überhaupt bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag. Nun iſt den Kategorien, ſofern ſie auf jene Ideen angewandt werden ſollen, zwar kein Object in der Anſchauung zu geben möglich; es iſt ihnen aber doch, daß ein ſolches wirklich ſei, mithin die Kategorie, als eine bloſe Gedankenform, hier nicht leer ſei, ſondern Bedeutung habe, durch ein Object, welches die praktiſche Vernunft im Begriffe des höchſten Guts ungezweifelt darbietet, die Realität der Begriffe, die zum Behuf der Möglichkeit des höchſten Guts gehören, hinreichend geſichert, ohne gleichwohl durch dieſen Zuwachs die mindeſte Erweiterung des Erkenntniſſes nach theoretiſchen Grundſätzen zu bewirken.

Wenn nächſtdem dieſe Ideen von Gott, einer intelligiblen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unſterblichkeit durch Prädicate beſtimmt werden, die von unſerer eigenen Natur hergenommen ſind, ſo darf man dieſe Beſtimmung weder als Verſinnlichung jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überſchwengliches Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände anſehen; denn dieſe Prädicate ſind keine anderen, als Verſtand und Wille, und zwar ſo im Verhältniſſe gegen einander betrachtet, als ſie im moraliſchen Geſetze gedacht werden müſſen, alſo nur, ſo weit von ihnen ein reiner praktiſcher Gebrauch gemacht wird. Von allem Uebrigen, was dieſen Begriffen pſychologiſch anhängt, d. i. ſofern wir dieſe unſere Vermögen in ihrer Ausübung empiriſch beobachten, (z. B. daß der Verſtand des Menſchen discurſiv iſt, ſeine Vorſtellungen alſo Gedanken, nicht Anſchauungen ſind, daß dieſe in der Zeit auf einander folgen, daß ſein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Exiſtenz ſeines Gegenſtandes behaftet iſt u. ſ. w., welches im höchſten Weſen ſo nicht ſein kann,) wird alsdenn abſtrahirt, und ſo bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verſtandesweſen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erforderlich iſt, ſich ein moraliſch Geſetz zu denken, mithin zwar ein Erkenntniß Gottes, aber nur in praktiſcher Beziehung, wodurch, wenn wir den Verſuch machen, es zu einem theoretiſchen zu erweitern, wir einen Verſtand deſſelben bekommen, der nicht denkt, ſondern *anſchaut*, einen Willen, der auf Gegenſtände gerichtet iſt, von deren Exiſtenz ſeine Zufriedenheit nicht im Mindeſten abhängt, (ich will nicht einmal der transſcendentalen Prädicate erwähnen, als z. B. eine Größe der Exiſtenz d. i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel, uns Daſein als Größe vorzuſtellen, Statt findet;) lauter Eigenſchaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zum *Erkenntniſſe* des Gegenſtandes tauglich machen können, und dadurch belehrt werden, daß ſie niemals zu einer *Theorie* von überſinnlichen Weſen gebraucht werden können und alſo auf dieſer Seite ein ſpeculatives Erkenntniß zu gründen gar nicht vermögen, ſondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moraliſchen Geſetzes einſchränken.

Dieſes Letztere iſt ſo augenſcheinlich und kann ſo klar durch die That bewieſen werden, daß man getroſt alle vermeinte *natürliche Gottesgelehrte* (ein wunderlicher Name) *) auffordern kann, auch nur eine, dieſen ihren Gegenſtand (über die blos ontologiſchen Prädicate hinaus) beſtimmende Eigenſchaft, etwa des Verſtandes, oder des Willens zu nennen, an der man nicht unwiderſprechlich darthun könnte, daß, wenn man alles Anthropomorphiſtiſche davon abſondert, uns nur das bloſe Wort übrig bleibe, ohne damit den mindeſten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretiſchen Erkenntniß gehofft werden dürfte. In Anſehung

---

*) *Gelehrſamkeit* iſt eigentlich nur der Inbegriff *hiſtoriſcher* Wiſſenſchaften. Folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein *Gottesgelehrter* heißen. Wollte man aber auch den, der im Beſitze von Vernunftwiſſenſchaften (Mathematik und Philoſophie) iſt, einen Gelehrten nennen, obgleich dieſes ſchon der Wortbedeutung, (als die jederzeit nur dasjenige, was man durchaus *gelehrt* werden muß und was man alſo nicht von ſelbſt, durch Vernunft erfinden kann, zur Gelehrſamkeit zählt,) widerſtreiten würde: ſo möchte wohl der Philoſoph mit ſeiner Erkenntniß Gottes, als poſitiver Wiſſenſchaft, eine zu ſchlechte Figur machen, um ſich deshalb einen *Gelehrten* nennen zu laſſen.

des Praktiſchen aber bleibt uns von den Eigenſchaften eines Verſtandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältniſſes übrig, welchem das praktiſche Geſetz, (das gerade dieſes Verhältniß des Verſtandes zum Willen a priori beſtimmt,) objective Realität verſchafft. Iſt dieſes nun einmal geſchehen, ſo wird dem Begriffe des Objects eines moraliſch beſtimmten Willens (dem des höchſten Guts) und mit ihm den Bedingungen ſeiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moraliſchen Geſetzes (zu keinem ſpeculativen Behuf) gegeben.

Nach dieſen Erinnerungen iſt nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: ob der Begriff von Gott ein zur Phyſik, (mithin auch zur Metaphyſik, als die nur die reinen Principien a priori der erſteren in allgemeiner Bedeutung enthält,) oder ein zur Moral gehöriger Begriff ſei? Natureinrichtungen oder deren Veränderung zu erklären, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, ſeine Zuflucht nimmt, iſt wenigſtens keine phyſiſche Erklärung, und überall ein Geſtändniß, man ſei mit ſeiner Philoſophie zu Ende; weil man genöthigt iſt, etwas, wovon man ſonſt für ſich keinen Begriff hat, anzunehmen, um ſich von der Möglichkeit deſſen, was man vor Augen ſieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphyſik aber von der Kenntniß dieſer Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweiſe ſeiner Exiſtenz durch ſichere Schlüſſe zu gelangen, iſt darum unmöglich, weil wir dieſe Welt als das vollkommenſte mögliche Ganze, mithin, zu dieſem Behuf, alle mögliche Welten, (um ſie mit dieſer vergleichen zu können,) erkennen, mithin allwiſſend ſein müßten, um zu ſagen, daß ſie nur durch einen Gott, (wie wir uns dieſen Begriff denken müſſen,) möglich war. Vollends aber die Exiſtenz dieſes Weſens aus bloſen Begriffen zu erkennen, iſt ſchlechterdings unmöglich, weil ein jeder Exiſtentialſatz d. i. der, ſo von einem Weſen, von dem ich mir einen Begriff mache, ſagt, daß es exiſtire, ein ſynthetiſcher Satz iſt, d. i. ein ſolcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm ſage, als im Begriffe gedacht war: nämlich daß dieſem Begriffe im Verſtande noch ein Gegenſtand **außer dem Verſtande** correſpondirend geſetzt ſei, welches offenbar unmöglich iſt durch irgend einen Schluß herauszubringen. Alſo bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu dieſem Erkenntniſſe zu gelangen, da ſie nämlich, als reine Vernunft, von dem oberſten Princip ihres reinen praktiſchen Gebrauchs ausgehend, (indem dieſer ohnedem blos auf die **Exiſtenz** von Etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet iſt,) ihr Object beſtimmt. Und da zeigt ſich nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der nothwendigen Richtung des Willens auf das höchſte Gut die Nothwendigkeit, ein ſolches Urweſen in Beziehung auf die Möglichkeit dieſes Guten in der Welt anzunehmen, ſondern, was das Merkwürdigſte iſt, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich **ein genau beſtimmter Begriff dieſes Urweſens**. Da wir dieſe Welt nur zu einem kleinen Theile kennen, noch weniger ſie mit allen möglichen Welten vergleichen können, ſo können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wohl auf einen **weiſen, gütigen, mächtigen** ꝛc. Urheber derſelben ſchließen, aber nicht auf ſeine **Allwiſſenheit, Allgütigkeit, Allmacht** u. ſ. w. Man kann auch gar wohl einräumen: daß man dieſen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte, ganz vernünftige Hypotheſe zu ergänzen wohl befugt ſei; daß nämlich, wenn in ſo viel Stücken, als ſich unſerer näheren Kenntniß darbieten, Weisheit, Gütigkeit ꝛc. hervorleuchtet, in allen übrigen es eben ſo ſein werde und es alſo vernünftig ſei, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beizulegen; aber das ſind keine **Schlüſſe**, wodurch wir uns auf unſere Einſicht etwas dünken, ſondern nur Befugniſſe, die man uns nachſehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt alſo auf dem empiriſchen Wege (der Phyſik) immer **ein nicht genau beſtimmter Begriff** von der Vollkommenheit des erſten Weſens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemeſſen zu halten; (mit der Metaphyſik aber in ihrem tranſſcendentalen Theile iſt gar nichts auszurichten.)

Ich verſuche nun dieſen Begriff an das Object der praktiſchen

Vernunft zu halten, und da finde ich, daß der moraliſche Grundſatz ihn nur als möglich, unter Vorausſetzung eines Welturhebers von höchſter Vollkommenheit, zulaſſe. Er muß allwiſſend ſein, um mein Verhalten bis zum Innerſten meiner Geſinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemeſſenen Folgen zu ertheilen; ebenſo allgegenwärtig, ewig u. ſ. w. Mithin beſtimmt das moraliſche Geſetz durch den Begriff des höchſten Guts, als Gegenſtandes einer reinen praktiſchen Vernunft, den Begriff des Urweſens als höchſten Weſens, welches der phyſiſche (und höher fortgeſetzt der metaphyſiſche), mithin der ganze ſpeculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Alſo iſt der Begriff von Gott ein urſprünglich nicht zur Phyſik, d. i. für die ſpeculative Vernunft, ſondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen ſagen, von denen wir als Poſtulaten derſelben in ihrem praktiſchen Gebrauche oben gehandelt haben.

Wenn man in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie über den Anaxagoras hinaus keine deutlichen Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, ſo iſt der Grund nicht darin gelegen, daß es den älteren Philoſophen an Verſtand und Einſicht fehlte, um durch den Weg der Speculation, wenigſtens mit Beihülfe einer ganz vernünftigen Hypotheſe ſich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher ſein, als der ſich von ſelbſt Jedermann darbietende Gedanke, ſtatt unbeſtimmter Grade der Vollkommenheit verſchiedener Weltnrſachen, eine einzige vernünftige anzunehmen, die alle Vollkommenheit hat? Aber die Uebel in der Welt ſchienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu ſein, um zu einer ſolchen Hypotheſe ſich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten ſie darin eben Verſtand und Einſicht, daß ſie ſich jene nicht erlaubten und vielmehr in den Natururſachen herumſuchten, ob ſie unter ihnen nicht die zu Urweſen erforderliche Beſchaffenheit und Vermögen antreffen möchten. Aber nachdem dieſes ſcharfſinnige Volk ſoweit in Nachforſchungen fortgerückt war, ſelbſt ſittliche Gegenſtände, darüber andere Völker niemals mehr, als geſchwatzt haben, philoſophiſch zu behandeln; da fanden ſie allererſt ein neues Bedürfniß, nämlich ein praktiſches, welches nicht ermangelte, ihnen den Begriff des Urweſens beſtimmt anzugeben, wobei die ſpeculative Vernunft das Zuſehen hatte, höchſtens noch das Verdienſt, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwachſen war, auszuſchmücken und mit einem Gefolge von Beſtätigungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererſt hervortraten, wohl nicht das Anſehen deſſelben, (welches ſchon gegründet war,) ſondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeinter theoretiſcher Vernunfteinſicht zu befördern.

Aus dieſen Erinnerungen wird der Leſer der Kritik der reinen ſpeculativen Vernunft ſich vollkommen überzeugen: wie höchſtnöthig, wie erſprießlich für Theologie und Moral jene mühſame Deduction der Kategorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, ſie, wenn man ſie im reinen Verſtande ſetzt, mit Plato für angeboren zu halten und darauf überſchwengliche Anmaßungen mit Theorien des Ueberſinnlichen, wovon man kein Ende abſieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngeſpenſtern zu machen; wenn man ſie aber für erworben hält, zu verhüten, daß man nicht mit Epikur allen und jeden Gebrauch derſelben, ſelbſt den in praktiſcher Abſicht blos auf Gegenſtände und Beſtimmungsgründe der Sinne einſchränke. Nun aber, nachdem die Kritik in jener Deduction erſtlich bewies, daß ſie nicht empiriſchen Urſprungs ſeien, ſondern a priori im reinen Verſtande ihren Sitz und Quelle haben; zweitens auch, daß, da ſie auf Gegenſtände überhaupt, unabhängig von ihrer Anſchauung bezogen werden, ſie zwar nur in Anwendung auf empiriſche Gegenſtände theoretiſches Erkenntniß zu Stande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine praktiſche Vernunft gegebenen Gegenſtand angewandt zum beſtimmten Denken des Ueberſinnlichen dienen, jedoch nur, ſofern dieſes blos durch ſolche Prädicate beſtimmt wird, die nothwendig zur reinen a priori gegebenen praktiſchen Abſicht und deren Möglichkeit gehören. Speculative Einſchränkung der reinen Vernunft und praktiſche Erweiterung derſelben bringen dieſelbe allererſt in dasjenige Verhältniß der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieſes Beiſpiel beweiſet beſſer, als ſonſt eines, daß der Weg zur **Weisheit**, wenn er geſichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden ſoll, bei uns Menſchen unvermeidlich durch die Wiſſenſchaft durchgehen müſſe, wovon man aber, daß dieſe zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derſelben überzeugt werden kann.

VIII.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfniſſe der reinen Vernunft.

Ein **Bedürfniß** der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche führt nur auf **Hypotheſen**, das der reinen praktiſchen Vernunft aber zu **Poſtulaten**; denn im erſteren Falle ſteige ich vom Abgeleiteten ſo hoch hinauf in der Reihe der Gründe, **wie ich will**, und bedarf eines Urgrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Cauſalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objective Realität zu geben, ſondern nur um meine forſchende Vernunft in Anſehung deſſelben vollſtändig zu befriedigen. So ſehe ich Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren **Wirklichkeit** zu verſichern, zur Speculation zu ſchreiten, ſondern nur um ſie zu **erklären**, **eine Gottheit** als deren Urſache **vorauszuſetzen**, da denn, weil von einer Wirkung der Schluß auf eine beſtimmte Urſache, als wir an Gott zu denken haben, immer unſicher und mißlich iſt, eine ſolche Vorausſetzung nicht weiter gebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menſchen, allervernünftigſten Meinung*). Dagegen iſt ein Bedürfniß der reinen **praktiſchen Vernunft** auf einer **Pflicht**

---

*) Aber ſelbſt auch hier würden wir nicht ein Bedürfniß **der Vernunft** vorſchützen können, läge nicht ein problematiſcher, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nämlich der eines ſchlechterdings nothwendigen Weſens. Dieſer Begriff will nun beſtimmt ſein, und das iſt, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objective Grund eines Bedürfniſſes der ſpeculativen Vernunft, nämlich den Begriff eines nothwendigen Weſens, welches anderen zum Urgrunde dienen ſoll, näher zu beſtimmen, und dieſes letzte alſo wodurch kenntlich zu machen. Ohne ſolche vorausgehende nothwendige Probleme gibt es keine **Bedürfnisse**, wenigſtens nicht **der reinen Vernunft**; die übrigen ſind Bedürfniſſe der **Neigung**.

gegründet, etwas (das höchſte Gut) zum Gegenſtande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobei ich aber die Möglichkeit deſſelben, mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unſterblichkeit vorausſetzen muß, weil ich dieſe durch meine ſpeculative Vernunft nicht beweiſen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Dieſe Pflicht gründet ſich auf einem, freilich von dieſen letzteren Vorausſetzungen ganz unabhängigen, für ſich ſelbſt apodiktiſch gewiſſen, nämlich dem moraliſchen Geſetze, und iſt, ſofern, keiner anderweitigen Unterſtützung durch theoretiſche Meinung von der inneren Beſchaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorſtehenden Regierers bedürftig, um uns auf das Vollkommenſte zu unbedingt-geſetzmäßigen Handlungen zu verbinden. Aber der ſubjective Effect dieſes Geſetzes, nämlich die ihm angemeſſene und durch daſſelbe auch nothwendige Geſinnung, das praktiſch mögliche höchſte Gut zu befördern, ſetzt doch wenigſtens voraus, daß das Letztere möglich ſei, widrigenfalls es praktiſch-unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzuſtreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre. Nun betreffen obige Poſtulate nur die phyſiſchen oder metaphyſiſchen, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der Möglichkeit des höchſten Guts, aber nicht zum Behuf einer beliebigen ſpeculativen Abſicht, ſondern eines praktiſch nothwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht wählt, ſondern einem unnachlaßlichen Vernunftgebote gehorcht, welches ſeinen Grund objectiv in der Beſchaffenheit der Dinge hat, ſowie ſie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müſſen, und gründet ſich nicht etwa auf Neigung, die zum Behuf deſſen, was wir aus blos ſubjectiven Gründen wünſchen, ſofort die Mittel dazu als möglich, oder den Gegenſtand wohl gar als wirklich anzunehmen keinesweges berechtigt iſt. Alſo iſt dieſes ein Bedürfniß in ſchlechterdings nothwendiger Abſicht, und rechtfertigt ſeine Vorausſetzung nicht blos als erlaubte Hypotheſe, ſondern als Poſtulat in praktiſcher Abſicht; und zugeſtanden, daß das reine moraliſche Geſetz Jedermann, als Gebot, (nicht als Klugheitsregel,) unnachlaßlich verbinde, darf der

Rechtſchaffene wohl ſagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Daſein in dieſer Welt, auch außer der Naturverknüpfung noch ein Daſein in einer reinen Verſtandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos ſei, ich beharre darauf und laſſe mir dieſen Glauben nicht nehmen; denn dieſes iſt das Einzige, wo mein Intereſſe, weil ich von demſelben nichts nachlaſſen darf, mein Urtheil unvermeidlich beſtimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, ſo wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen ſcheinbarere entgegen zu ſtellen im Stande ſein möchte*).

Um bei dem Gebrauche eines noch ſo ungewohnten Begriffs, als der eines reinen praktiſchen Vernunftglaubens iſt, Mißdeutungen zu verhüten, ſei mir erlaubt, noch eine Anmerkung hinzuzufügen. — Es ſollte faſt ſcheinen, als ob dieſer Vernunftglaube hier ſelbſt als Gebot angekündigt werde, nämlich das höchſte Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, iſt ein Unding. Man erinnere ſich aber der obigen Auseinanderſetzung deſſen, was im Begriffe des höchſten Guts anzunehmen verlangt wird, und wird man inne werden, daß dieſe Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe, und keine praktiſchen Geſinnungen fordere, ſie einzuräumen, ſondern daß ſpeculative Vernunft ſie ohne Geſuch zugeben müſſe; denn daß eine, dem moraliſchen Geſetze angemeſſene Würdigkeit der vernünftigen Weſen in der Welt, glücklich zu ſein, mit einem dieſer proportionirten Beſitze dieſer Glückſeligkeit in Verbindung an ſich unmöglich ſei, kann doch Niemand behaupten wollen. Nun gibt uns in Anſehung des erſten Stücks des höchſten Guts, nämlich was die Sittlichkeit betrifft, das moraliſche Geſetz blos ein Gebot, und, die Möglichkeit jenes Beſtandſtücks zu bezweifeln, wäre eben ſo viel, als das moraliſche Geſetz ſelbſt in Zweifel ziehen. Was aber das zweite Stück jenes Objects, nämlich die jener Würdigkeit durchgängig angemeſſene Glückſeligkeit betrifft, ſo iſt zwar die Möglichkeit derſelben überhaupt einzuräumen gar nicht eines Gebots bedürftig, denn die theoretiſche Vernunft hat ſelbſt nichts dawider; nur die Art, wie wir uns eine ſolche Harmonie der Naturgeſetze mit denen der Freiheit denken ſollen, hat etwas an ſich, in Anſehung deſſen uns eine Wahl zukommt, weil theoretiſche Vernunft hierüber nichts mit apodiktiſcher Gewißheit entſcheidet, und in Anſehung dieſer kann es ein moraliſches Intereſſe geben, das den Ausſchlag gibt.

---

*) Im deutſchen Muſeum, Febr. 1787, findet ſich eine Abhandlung von einem ſehr feinen und hellen Kopfe, dem ſel. Wizenmann, deſſen früher Tod zu bedauern iſt, darin er die Befugniß, aus einem Bedürfniſſe auf die objective Realität des Gegenſtandes deſſelben zu ſchließen, beſtreitet, und ſeinen Gegenſtand durch das Beiſpiel eines Verliebten erläutert, der, indem er ſich in eine Idee von Schönheit, welche blos ſein Hirngeſpinnſt iſt, vernarrt hätte, ſchließen wollte, daß ein ſolches Object wirklich wo exiſtire. Ich gebe ihm hierin vollkommen Recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniß auf Neigung gegründet iſt, die nicht einmal nothwendig für den, der damit angefochten iſt, die Exiſtenz ihres Objects poſtuliren kann, vielweniger eine für Jedermann gültige Forderung enthält und daher ein blos ſubjectiver Grund der Wünſche iſt. Hier aber iſt es ein Vernunftbedürfniß, aus einem objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moraliſchen Geſetze entſpringend, welches jedes vernünftige Weſen nothwendig verbindet, alſo zur Vorausſetzung der ihm angemeſſenen Bedingungen in der Natur a priori berechtigt, und die letzteren von dem vollſtändigen praktiſchen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es iſt Pflicht, das höchſte Gut nach unſerem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich ſein; mithin iſt es für jedes vernünftige Weſen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszuſetzen, was zu deſſen objectiver Möglichkeit nothwendig iſt. Die Vorausſetzung iſt ſo nothwendig, als das moraliſche Geſetz, in Beziehung auf welches ſie auch nur gültig iſt.

Oben hatte ich geſagt, daß nach einem bloſen Naturgange in der Welt die genau dem ſittlichen Werthe angemeſſene Glückſeligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten ſei, und daß alſo die Möglichkeit des höchſten Guts, von dieſer Seite, nur unter Vorausſetzung eines moraliſchen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einſchränkung dieſes Urtheils auf die ſubjectiven Bedingungen unſerer Vernunft zurück, um nur dann allererſt, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher beſtimmt werden ſollte, davon Gebrauch zu machen. In der That iſt die genannte Unmöglichkeit blos ſubjectiv, d. i. unſere Vernunft findet es ihr unmöglich, ſich einen ſo genau angemeſſenen und durchgängig zweckmäßigen Zuſammenhang, zwiſchen zwei nach ſo verſchiedenen Geſetzen ſich ereignenden Weltbegebenheiten, nach einem bloſen Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob ſie zwar, wie bei Allem, was ſonſt in der Natur zweckmäßig iſt, die Unmöglichkeit deſſelben nach allgemeinen Naturgeſetzen doch auch nicht beweiſen d. i. aus objectiven Gründen hinreichend darthun kann.

Allein jetzt kommt ein Entſcheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der ſpeculativen Vernunft den Ausſchlag zu geben. Das Gebot, das höchſte Gut zu befördern, iſt objectiv (in der praktiſchen Vernunft), die Möglichkeit deſſelben überhaupt gleichfalls objectiv (in der theoretiſchen Vernunft, die nichts dawider hat,) gegründet. Allein die Art, wie wir uns dieſe Möglichkeit vorſtellen ſollen, ob nach allgemeinen Naturgeſetzen, ohne einen der Natur vorſtehenden weiſen Urheber, oder nur unter deſſen Vorausſetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entſcheiden. Hier tritt nun eine *ſubjective* Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretiſch mögliche, zugleich der Moralität, (die unter einem *objectiven* Geſetze der Vernunft ſteht,) allein zuträgliche Art, ſich die genaue Zuſammenſtimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchſten Guts zu denken. Da nun die Beförderung deſſelben, und alſo die Vorausſetzung ſeiner Möglichkeit *objectiv*, (aber nur der praktiſchen Vernunft zufolge,) nothwendig iſt, zugleich aber die Art, auf welche Weiſe wir es uns als möglich denken wollen, in unſerer Wahl ſteht, in welcher aber ein freies Intereſſe der reinen praktiſchen Vernunft für die Annehmung eines weiſen Welturhebers entſcheidet: ſo iſt das Princip, was unſer Urtheil hierin beſtimmt, zwar *ſubjectiv*, als Bedürfniß, aber auch zugleich als Beförderungsmittel deſſen, was *objectiv* (praktiſch) nothwendig iſt, der Grund einer *Maxime* des Fürwahrhaltens in moraliſcher Abſicht, d. i. ein *reiner praktiſcher Vernunftglaube*. Dieſer iſt alſo nicht geboten, ſondern als freiwillige, zur moraliſchen (gebotenen) Abſicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretiſchen Bedürfniſſe der Vernunft einſtimmige Beſtimmung unſeres Urtheils, jene Exiſtenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, ſelbſt aus der moraliſchen Geſinnung entſprungen; kann alſo öfters ſelbſt bei Wohlgeſinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben gerathen.

IX.

Von der, der praktiſchen Beſtimmung des Menſchen weislich angemeſſenen Proportion ſeiner Erkenntnißvermögen.

Wenn die menſchliche Natur zum höchſten Gute zu ſtreben beſtimmt iſt, ſo muß auch das Maaß ihrer Erkenntnißvermögen, vornehmlich ihr Verhältniß unter einander, als zu dieſem Zwecke ſchicklich angenommen werden. Nun beweiſet aber die Kritik der reinen *ſpeculativen* Vernunft die größte Unzulänglichkeit derſelben, um die wichtigſten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemeſſen aufzulöſen, ob ſie zwar die natürlichen und nicht zu überſehenden Winke ebenderſelben Vernunft, imgleichen die großen Schritte, die ſie thun kann, nicht verkennt, um ſich dieſem großen Ziele, das ihr ausgeſteckt iſt, zu nähern, aber doch, ohne es jemals für ſich ſelbſt ſogar mit Beihülfe der größten Naturkenntniß zu erreichen. Alſo ſcheint die Natur hier uns nur *ſtiefmütterlich* mit einem zu unſerem Zwecke benöthigten Vermögen verſorgt zu haben.

Geſetzt nun, ſie wäre hierin unſerem Wunſche willfährig geweſen, und hätte uns diejenige Einſichtsfähigkeit oder Erleuchtung ertheilt, die wir gerne beſitzen möchten, oder in deren Beſitz Einige wohl gar *wähnen* ſich wirklich zu befinden, was würde allem Anſehen nach wohl die Folge hievon ſein? Wofern nicht zugleich unſere ganze Natur umgeändert wäre, ſo würden die *Neigungen*, die doch allemal das erſte Wort haben, zuerſt ihre Befriedigung und, mit vernünftiger Ueberlegung verbunden, ihre größtmögliche und dauernde Befriedigung, unter dem Namen der *Glückſeligkeit* verlangen; das moraliſche Geſetz würde nachher ſprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten und ſogar ſie alle insgeſammt einem höheren, auf keine Neigung Rückſicht nehmenden Zwecke zu unterwerfen. Aber ſtatt des Streits, den jetzt die moraliſche Geſinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem nach einigen Niederlagen doch allmählig moraliſche Stärke der Seele zu erwerben iſt, würden *Gott* und *Ewigkeit*, mit ihrer *furchtbaren Majeſtät*, uns unabläſſig vor *Augen* liegen, (denn was wir vollkommen beweiſen können, gilt in

Anſehung der Gewißheit uns ſo viel, als wovon wir uns durch den Augenſchein verſichern.) Die Uebertretung des Geſetzes würde freilich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Geſinnung, aus welcher Handlungen geſchehen ſollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber ſogleich bei [der] Hand und äußerlich iſt, die Vernunft alſo ſich nicht allererſt empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerſtande gegen Neigung durch lebendige Vorſtellung der Würde des Geſetzes zu ſammeln, ſo würden die mehreſten geſetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geſchehen, ein moraliſcher Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Perſon und ſelbſt der der Welt in den Augen der höchſten Weisheit ankommt, würde gar nicht exiſtiren. Das Verhalten der Menſchen, ſo lange ihre Natur, wie ſie jetzt iſt, bliebe, würde alſo in einen bloſen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenſpiel, Alles gut geſticuliren aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen ſein würde. Nun, da es mit uns ganz anders beſchaffen iſt, da wir, mit aller Anſtrengung unſerer Vernunft, nur eine ſehr dunkle und zweideutige Ausſicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns ſein Daſein und ſeine Herrlichkeit nur muthmaßen, nicht erblicken oder klar beweiſen läßt, dagegen das moraliſche Geſetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn dieſe Achtung thätig und herrſchend geworden, allererſt alsdenn und nur dadurch Ausſichten ins Reich des Ueberſinnlichen, aber auch nur mit ſchwachen Blicken erlaubt; ſo kann wahrhafte ſittliche, dem Geſetze unmittelbar geweihete Geſinnung Statt finden und das vernünftige Geſchöpf des Antheils am höchſten Gute würdig werden, das dem moraliſchen Werthe ſeiner Perſon und nicht blos ſeinen Handlungen angemeſſen iſt. Alſo möchte es auch hier wohl damit ſeine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menſchen ſonſt hinreichend lehrt, daß die unerforſchliche Weisheit, durch die wir exiſtiren, nicht minder verehrungswürdig iſt in dem, was ſie uns verſagte, als in dem, was ſie uns zu Theil werden ließ.

Der

Kritik der praktiſchen Vernunft

zweiter Theil.

Methodenlehre

der

reinen praktiſchen Vernunft.

Unter der Methodenlehre der reinen praktiſchen Vernunft kann man nicht die Art, (ſowohl im Nachdenken, als im Vortrage) mit reinen praktiſchen Grundſätzen in Abſicht auf ein wiſſenſchaftliches Erkenntniß derſelben zu verfahren, verſtehen, welches man ſonſt im theoretiſchen eigentlich allein Methode nennt; (denn populäres Erkenntniß bedarf einer Manier, Wiſſenſchaft aber einer Methode d. i. eines Verfahrens nach Principien der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntniß allein ein Syſtem werden kann.) Vielmehr wird unter dieſer Methodenlehre die Art verſtanden, wie man den Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft Eingang in das menſchliche Gemüth, Einfluß auf die Maximen deſſelben verſchaffen, d. i. die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv praktiſch machen könne.

Nun iſt zwar klar, daß diejenigen Beſtimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moraliſch machen und ihnen einen ſinnlichen Werth geben, die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes und die objectiv-nothwendige Befolgung deſſelben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgeſtellt werden müſſen; weil ſonſt zwar Legalität der Handlungen, aber nicht Moralität der Geſinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht ſo klar, vielmehr beim erſten Anblicke ganz unwahrſcheinlich muß es Jedermann vorkommen, daß auch ſubjectiv jene Darſtellung der reinen Tugend mehr Macht über das menſchliche Gemüth haben und eine weit ſtärkere Triebfeder abgeben könne, ſelbſt jene Legalität der Handlungen zu bewirken, und kräftigere Entſchließungen hervorzubringen, das Geſetz aus reiner Achtung für daſſelbe jeder anderen Rückſicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorſpiegelungen von Vergnügen und überhaupt Allem dem, was man zur Glückſeligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Uebeln jemals wirken können. Gleichwohl iſt es wirklich ſo bewandt, und wäre es nicht ſo mit der menſchlichen Natur beſchaffen, ſo würde auch keine Vorſtellungsart des Geſetzes durch Umſchweife und empfehlende Mittel jemals Moralität der Geſinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleißnerei, das Geſetz würde gehaßt, oder wohl gar verachtet, indeſſen doch um eigenen Vortheils willen befolgt werden. Der Buchſtabe des Geſetzes (Legalität) würde in unſeren Handlungen anzutreffen ſein, der Geiſt derſelben aber in unſeren Geſinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unſerer Bemühung uns doch in unſerem Urtheile nicht ganz von der Vernunft los machen können, ſo würden wir unvermeidlich in unſeren eigenen Augen als nichtswürdige, verworfene Menſchen erſcheinen müſſen, wenn wir uns gleich für dieſe Kränkung vor dem inneren Richterſtuhl dadurch ſchadlos zu halten verſuchten, daß wir uns an denen Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Geſetz, unſerem Wahne nach mit dem Maſchinenweſen ihrer Polizei, die ſich blos nach dem richtete, was man thut, ohne ſich um die Bewegungsgründe, warum man es thut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede ſein, daß, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerſt ins Gleis des Moraliſch-Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch ſeinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu ſchrecken; allein ſobald dieſes Maſchinenwerk, dieſes Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, ſo muß durchaus der reine moraliſche Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er der einzige iſt, welcher einen Charakter (praktiſche conſequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, ſondern auch darum, weil er den Menſchen ſeine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm ſelbſt unerwartete Kraft gibt, ſich von aller ſinnlichen Anhänglichkeit, ſofern ſie herrſchend werden will, loszureißen und in der Unabhängigkeit ſeiner intelligiblen Natur und der Seelengröße, dazu er ſich beſtimmt ſieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entſchädigung zu finden. Wir wollen alſo dieſe Eigenſchaft unſeres Gemüths, dieſe Empfänglichkeit eines reinen moraliſchen Intereſſe, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend, wenn ſie gehörig ans menſchliche Herz gebracht wird, als die mächtigſte, und wenn es auf die Dauer und Pünctlichkeit in Befolgung moraliſcher Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten durch Beobachtungen, die ein Jeder anſtellen kann, beweiſen; wobei doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn dieſe Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines ſolchen Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte ſittliche Beſſerung beweiſen, dieſes der einzigen Methode, die objectiv-praktiſchen Geſetze der reinen Vernunft durch bloſe reine Vorſtellung der Pflicht ſubjectiv-praktiſch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob ſie eine leere Phantaſterei wäre. Denn da dieſe Methode noch niemals in Gang gebracht worden, ſo kann auch die Erfahrung noch nichts von ihrem Erfolg aufzeigen, ſondern man kann nur Beweisthümer der Empfänglichkeit ſolcher Triebfedern fordern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und darnach die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen mit Wenigem entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Geſpräche in gemiſchten Geſellſchaften, die nicht blos aus Gelehrten und Vernünftlern, ſondern auch aus Leuten von Geſchäften oder Frauenzimmer beſtehen, Acht hat, ſo bemerkt man, daß außer dem Erzählen und Scherzen noch eine Unterhaltung, nämlich das Räſonniren, darin Platz findet; weil das Erſtere, wenn es Neuigkeit und mit ihr Intereſſe bei ſich führen ſoll, bald erſchöpft, das Zweite aber leicht ſchaal wird. Unter allem Räſonniren iſt aber keines, was mehr den Beitritt der Perſonen, die ſonſt bei allem Vernünfteln bald lange Weile haben, erregt und eine gewiſſe Lebhaftigkeit in die Geſellſchaft bringt, als das über den ſittlichen Werth dieſer oder jener Handlung, dadurch der Charakter irgend einer Perſon ausgemacht werden ſoll. Diejenigen, welchen ſonſt alles Subtile und Grübleriſche in theoretiſchen Fragen trocken und verdrießlich iſt, treten bald bei, wenn es darauf ankommt, den moraliſchen Gehalt einer erzählten guten oder böſen Handlung auszumachen, und ſind ſo genau, ſo grübleriſch, ſo ſubtil, Alles, was die Reinigkeit der Abſicht und mithin den Grad der Tugend in derſelben vermindern oder auch nur verdächtig machen könnte, auszuſinnen, als man bei keinem Objecte der Speculation ſonſt von ihnen erwartet. Man kann in dieſen Beurtheilungen oft den Charakter der über Andere urtheilenden Perſonen ſelbſt hervorſchimmern ſehen, deren einige vorzüglich geneigt ſcheinen, indem ſie ihr Richteramt, vornehmlich über Verſtorbene, ausüben, das Gute, was von dieſer oder jener That derſelben erzählt wird, wider alle kränkende Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen ſittlichen Werth der Perſon wider den Vorwurf der Verſtellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, andere dagegen mehr auf Anklagen und Beſchuldigungen ſinnen, dieſen Werth anzufechten. Doch kann man den letzteren nicht immer die Abſicht beimeſſen, Tugend aus allen Beiſpielen der Menſchen gänzlich wegvernünfteln zu wollen, um ſie dadurch zum leeren Namen zu machen, ſondern es iſt oft nur wohlgemeinte Strenge in Beſtimmung des ächten ſittlichen Gehalts, nach einem unnachſichtlichen Geſetze, mit welchem und nicht mit Beiſpielen verglichen der Eigendünkel im Moraliſchen ſehr ſinkt, und Demuth nicht etwa blos gelehrt, ſondern bei ſcharfer Selbſtprüfung von Jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinigkeit der Abſicht in gegebenen Beiſpielen es mehrentheils anſehen, daß ſie ihr da, wo ſie die Vermuthung der Rechtſchaffenheit für ſich hat, auch den mindeſten Fleck gerne abwiſchen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit, wenn allen Beiſpielen ihre Wahrhaftigkeit geſtritten und aller menſchlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, dieſe nicht endlich gar für ein bloſes Hirngeſpinnſt gehalten, und ſo alle Beſtrebung zu derſelben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringſchätzig gemacht werde.

Ich weiß nicht, warum die Erzieher der Jugend von dieſem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktiſchen Fragen ſelbſt die ſubtilſte Prüfung mit Vergnügen einzuſchlagen, nicht ſchon längſt

Gebrauch gemacht haben, und, nachdem ſie einen blos moraliſchen Katechismus zum Grunde legten, ſie nicht die Biographien alter und neuer Zeit in der Abſicht durchſuchten, um Belege zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben, an denen ſie, vornehmlich durch die Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verſchiedenen Umſtänden, die Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit ſetzten, um den minderen oder größeren moraliſchen Gehalt derſelben zu bemerken, als worin ſie ſelbſt die frühe Jugend, die zu aller Speculation ſonſt noch unreif iſt, bald ſehr ſcharfſichtig, und dabei, weil ſie den Fortſchritt ihrer Urtheilskraft fühlt, nicht wenig intereſſirt finden werden, was aber das Vornehmſte iſt, mit Sicherheit hoffen können, daß die öftere Uebung, das Wohlverhalten in ſeiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beifall zu geben, dagegen ſelbſt die kleinſte Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur [als] ein Spiel der Urtheilskraft, in welchem Kinder mit einander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochſchätzung auf der einen und des Abſcheues auf der anderen Seite zurücklaſſen werde, welche, durch bloſe Gewohnheit ſolche Handlungen als beifalls- oder tadelswürdig öfters anzuſehen, zur Rechtſchaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würden. Nur wünſche ich ſie mit Beiſpielen ſogenannter edler (überverdienſtlicher) Handlungen, mit welchen unſere empfindſamen Schriften ſo viel um ſich werfen, zu verſchonen, und Alles blos auf Pflicht und den Werth, den ein Menſch ſich in ſeinen eigenen Augen durch das Bewußtſein, ſie nicht übertreten zu haben, geben kann und muß, auszuſetzen, weil, was auf leere Wünſche und Sehnſuchten nach unerſteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem ſie ſich auf ihr Gefühl für das überſchwenglich Große viel zu Gute thun, ſich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdenn ihnen nur unbedeutend klein ſcheint, frei ſprechen *).

---

*) Handlungen, aus denen große uneigennützige, theilnehmende Geſinnung und Menſchlichkeit hervorleuchtet, zu preiſen, iſt ganz rathſam. Aber

Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die *reine* Sittlichkeit iſt, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moraliſchen Gehalt prüfen müſſe? ſo muß ich geſtehen, daß nur Philoſophen die Entſcheidung dieſer Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menſchenvernunft iſt ſie zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichſam als der Unterſchied zwiſchen der rechten und linken Hand, längſt entſchieden. Wir wollen alſo vorerſt das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beiſpiele zeigen, und indem wir uns vorſtellen, daß es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurtheilung vorgelegt worden, ſehen, ob er auch von ſelber, ohne durch den Lehrer dazu angewieſen zu ſein, nothwendig ſo urtheilen müßte. Man erzähle die Geſchichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unſchuldigen, übrigens nichts vermögenden Perſon, (wie etwa Anna von Boulen auf Anklage Heinrich VIII. von England,) beizutreten. Man bietet Gewinne d. i. große Geſchenke oder hohen Rang an, er ſchlägt ſie aus. Dieſes wird bloſen Beifall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn iſt. Nun fängt man es mit Androhung des Verluſts an. Es ſind unter dieſen Verleumdern ſeine beſten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundſchaft aufſagen, nahe Verwandte, die ihn, (der ohne Vermögen iſt,) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zuſtande verfolgen und kränken können, ein Landesfürſt, der ihn mit dem Verluſt der Freiheit, ja des Lebens ſelbſt bedroht. Um ihn aber, damit das Maaß des Leidens voll ſei, auch den Schmerz fühlen zu laſſen, den nur das

---

man muß hier nicht ſowohl auf die *Seelenerhebung*, die ſehr flüchtig und vorübergehend iſt, als vielmehr auf die *Herzensunterwerfung* unter *Pflicht*, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil ſie Grundſätze, (jene aber nur Aufwallungen) mit ſich führt, aufmerkſam machen. Man darf nur ein wenig nachſinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er ſich irgend wodurch in Anſehung des Menſchengeſchlechts aufgeladen hat, (ſollte es auch nur die ſein, daß man durch die Ungleichheit der Menſchen in der bürgerlichen Verfaſſung Vortheile genießt, um deren willen Andere deſto mehr entbehren müſſen,) um durch die eigenliebige Einbildung des *Verdienſtlichen* den Gedanken an *Pflicht* nicht zu verdrängen.

ſittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man ſeine mit äußerſter Noth und Dürftigkeit bedrohte Familie ihn um Nachgiebigkeit anflehend, ihn ſelbſt, obzwar rechtſchaffen, doch eben nicht von feſten unempfindlichen Organen des Gefühls für Mitleid ſowohl, als eigener Noth, in einem Augenblick, darin er wünſcht den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem ſo unausſprechlichen Schmerz ausſetzte, dennoch ſeinem Vorſatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend vorſtellen: ſo wird mein jugendlicher Zuhörer ſtufenweiſe, von der bloſen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erſtaunen, endlich bis zur größten Verehrung, und einem lebhaften Wunſche, ſelbſt ein ſolcher Mann ſein zu können, (obzwar freilich nicht in ſeinem Zuſtande,) erhoben werden; und gleichwohl iſt hier die Tugend nur darum ſo viel werth, weil ſie ſo viel koſtet, nicht, weil ſie etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und ſelbſt Beſtrebung zur Aehnlichkeit mit dieſem Charakter beruht hier gänzlich auf der Reinigkeit des ſittlichen Grundſatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgeſtellt werden kann, daß man Alles, was Menſchen nur zur Glückſeligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Alſo muß die Sittlichkeit auf das menſchliche Herz deſto mehr Kraft haben, je reiner ſie dargeſtellt wird. Woraus denn folgt, daß, wenn das Geſetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unſere Seele überall einigen Einfluß ausüben ſoll, ſie dieſen nur ſofern ausüben könne, als ſie rein, unvermengt von Abſichten auf ſein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum weil ſie ſich im Leiden am Herrlichſten zeigt. Dasjenige aber, deſſen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verſtärkt, muß ein Hinderniß geweſen ſein. Folglich iſt alle Beimiſchung der Triebfedern, die von eigener Glückſeligkeit hergenommen werden, ein Hinderniß, dem moraliſchen Geſetze Einfluß aufs menſchliche Herz zu verſchaffen. — Ich behaupte ferner, daß ſelbſt in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, daraus ſie geſchah, die Hochſchätzung ſeiner Pflicht war, alsdenn eben dieſe Achtung fürs Geſetz, nicht etwa ein Anſpruch auf die innere Meinung von Großmuth und edler verdienſtlicher Denkungsart, gerade auf das Gemüth des Zuſchauers die größte Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienſt, den nicht allein beſtimmteſten, ſondern, wenn ſie im rechten Lichte ihrer Unverletzlichkeit vorgeſtellt wird, auch den eindringendſten Einfluß aufs Gemüth haben müſſe.

In unſeren Zeiten, wo man mit ſchmelzenden, weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als ſtark machenden Anmaßungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch die der menſchlichen Unvollkommenheit und dem Fortſchritte im Guten angemeßnere trockne und ernſthafte Vorſtellung der Pflicht, iſt die Hinweiſung auf dieſe Methode nöthiger, als jemals. Kindern Handlungen als edle, großmüthige, verdienſtliche zum Muſter aufzuſtellen, in der Meinung, ſie durch Einflößung eines Enthuſiasmus für dieſelbe einzunehmen, iſt vollends zweckwidrig. Denn da ſie noch in der Beobachtung der gemeinſten Pflicht und ſelbſt in der richtigen Beurtheilung derſelben ſo weit zurück ſind, ſo heißt das ſo viel, als ſie bei Zeiten zu Phantaſten zu machen. Aber auch bei dem belehrteren und erfahrneren Theil der Menſchen iſt dieſe vermeinte Triebfeder, wo nicht von nachtheiliger, wenigſtens von keiner ächten moraliſchen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwege bringen wollen.

Alle Gefühle, vornehmlich die, ſo ungewohnte Anſtrengung bewirken ſollen, müſſen in dem Augenblicke, da ſie in ihrer Heftigkeit ſind und ehe ſie verbrauſen, ihre Wirkung thun, ſonſt thun ſie nichts; indem das Herz natürlicher Weiſe zu ſeiner natürlichen gemäßigten Lebensbewegung zurückkehrt, und ſonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar etwas, was es reizte, nichts aber, das es ſtärkte, an daſſelbe gebracht war. Grundſätze müſſen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandlungen zu Stande kommen, die der Perſon keinen moraliſchen Werth, ja nicht einmal eine Zuverſicht auf ſich ſelbſt verſchaffen können, ohne die das Bewußtſein ſeiner moraliſchen Geſinnung und eines ſolchen Charakters, das höchſte

Gut im Menſchen, gar nicht Statt finden kann. Dieſe Begriffe nun, wenn ſie ſubjectiv praktiſch werden ſollen, müſſen nicht bei den objectiven Geſetzen der Sittlichkeit ſtehen bleiben, um ſie zu bewundern und in Beziehung auf die Menſchheit hochzuſchätzen, ſondern ihre Vorſtellung in Relation auf den Menſchen und auf ſein Individuum betrachten; da denn jenes Geſetz in einer zwar höchſt achtungswürdigen, aber nicht ſo gefälligen Geſtalt erſcheint, als ob es zu dem Elemente gehört, daran er natürlicher Weiſe gewohnt iſt, ſondern wie es ihn nöthigt, dieſes oft nicht ohne Selbſtverleugnung zu verlaſſen, und ſich in ein höheres zu begeben, darin er ſich mit unaufhörlicher Beſorgniß des Rückfalls nur mit Mühe erhalten kann. Mit einem Worte, das moraliſche Geſetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht vorausſetzen kann und ſoll.

Laßt uns nun im Beiſpiele ſehen, ob in der Vorſtellung einer Handlung als edler und großmüthiger Handlung mehr ſubjectiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als wenn dieſe blos als Pflicht in Verhältniß auf das ernſte moraliſche Geſetz vorgeſtellt wird. Die Handlung, da Jemand mit der größten Gefahr des Lebens Leute aus dem Schiffbruche zu retten ſucht, wenn er zuletzt dabei ſelbſt ſein Leben einbüßt, wird zwar einerſeits zur Pflicht, andererſeits aber und größtentheils auch für verdienſtliche Handlung angerechnet, aber unſere Hochſchätzung derſelben wird gar ſehr durch den Begriff von *Pflicht gegen ſich ſelbſt*, welche hier etwas Abbruch zu leiden ſcheint, geſchwächt. Entſcheidender iſt die großmüthige Aufopferung ſeines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch ſo vollkommen Pflicht ſei, ſich von ſelbſt und unbefohlen dieſer Abſicht zu weihen, darüber bleibt einiger Skrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Muſters und Antriebes zur Nachahmung in ſich. Iſt es aber unerlaßliche Pflicht, deren Uebertretung das moraliſche Geſetz an ſich und ohne Rückſicht auf Menſchenwohl verletzt und deſſen Heiligkeit gleichſam mit Füßen tritt, (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in

Subſtanz denken,) ſo widmen wir der Befolgung deſſelben, mit Aufopferung Alles deſſen, was für die innigſte aller unſerer Neigungen nur immer einen Werth haben mag, die allervollkommenſte Hochachtung, und wir finden unſere Seele durch eine ſolches Beiſpiel geſtärkt und erhoben, wenn wir an demſelben uns überzeugen können, daß die menſchliche Natur zu einer ſo großen Erhebung über Alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig ſei. *Juvenal* ſtellt ein ſolches Beiſpiel in einer Steigerung vor, die den Leſer die Kraft der Triebfeder, die im reinen Geſetze der Pflicht, als Pflicht, ſteckt, lebhaft empfinden läßt:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienſtlichen in unſere Handlungen bringen können, dann iſt die Triebfeder ſchon mit Eigenliebe etwas vermiſcht, hat alſo eine Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein Alles nachſetzen und ſich bewußt werden, daß man es *könne*, weil unſere eigene Vernunft dieſes als ihr Gebot anerkennt und ſagt, daß man es thun *ſolle*, das heißt ſich gleichſam über die Sinnenwelt ſelbſt gänzlich erheben, und iſt in demſelben Bewußtſein des Geſetzes auch als Triebfeder eines *die Sinnlichkeit beherrſchenden* Vermögens unzertrennlich, wenngleich nicht immer mit Effect verbunden, der aber doch auch durch die öftere Beſchäftigung mit derſelben und die Anfangs kleineren Verſuche ihres Gebrauchs Hoffnung zu ſeiner Bewirkung gibt, um in uns nach und nach das größte, aber reine moraliſche Intereſſe daran hervorzubringen.

Die Methode nimmt alſo folgenden Gang. *Zuerſt* iſt es nur darum zu thun, die Beurtheilung nach moraliſchen Geſetzen zu einer natürlichen, alle unſere eigenen ſowohl, als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitenden Beſchäftigung und gleichſam zur Gewohnheit zu machen, und ſie zu ſchärfen, indem man vorerſt fragt: ob die Handlung objectiv dem moraliſchen Geſetze, und welchem, gemäß ſei? wobei man denn die Aufmerkſamkeit auf dasjenige Geſetz, welches blos einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand gibt, von dem unterſcheidet, welches in der That verbindend iſt (leges obligandi a legibus obligantibus), (wie z. B. das Geſetz desjenigen, was das Bedürfniß der Menſchen im Gegenſatze deſſen, was das Recht derſelben von mir fordert, wovon das Letztere weſentliche, das Erſtere aber nur außerweſentliche Pflichten vorſchreibt,) und ſo verſchiedene Pflichten, die in einer Handlung zuſammenkommen, unterſcheiden lehrt. Der andere Punct, worauf die Aufmerkſamkeit gerichtet werden muß, iſt die Frage: ob die Handlung auch (ſubjectiv) um des moraliſchen Geſetzes willen geſchehen, und alſo ſie nicht allein ſittliche Richtigkeit, als That, ſondern auch ſittlichen Werth, als Geſinnung, ihrer Maxime nach habe? Nun iſt kein Zweifel, daß dieſe Uebung und das Bewußtſein einer daraus entſpringenden Cultur unſerer blos über das Praktiſche urtheilenden Vernunft ein gewiſſes Intereſſe, ſelbſt am Geſetze derſelben, mithin an ſittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müſſe. Denn wir gewinnen endlich das lieb, deſſen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unſerer Erkenntnißkräfte empfinden läßt, welchen vornehmlich dasjenige befördert, worin wir moraliſche Richtigkeit antreffen; weil ſich die Vernunft in einer ſolchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, a priori nach Principien zu beſtimmen, was geſchehen ſoll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenſtände, die ſeinen Sinnen Anfangs anſtößig ſind, endlich lieb, wenn er die große Zweckmäßigkeit ihrer Organiſation daran entdeckt, und ſo ſeine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibnitz brachte ein Inſect, welches er durchs Mikroſkop ſorgfältig betrachtet hatte, ſchonend wiederum auf ſein Blatt zurück, weil er ſich durch ſeinen Anblick belehrt gefunden und von ihm gleichſam eine Wohlthat genoſſen hatte.

Aber dieſe Beſchäftigung der Urtheilskraft, welche uns unſere eigenen Erkenntnißkräfte fühlen läßt, iſt noch nicht das Intereſſe an den Handlungen und ihrer Moralität ſelbſt. Sie macht blos, daß man ſich gerne mit einer ſolchen Beurtheilung unterhält, und gibt der Tugend oder der Denkungsart nach moraliſchen Geſetzen eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht geſucht wird (laudatur et alget); wie Alles, deſſen Betrachtung ſubjectiv ein Bewußtſein der Harmonie unſerer Vorſtellungskräfte bewirkt, und wobei wir unſer ganzes Erkenntnißvermögen (Verſtand und Einbildungskraft) geſtärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das ſich auch Anderen mittheilen läßt, wobei gleichwohl die Exiſtenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlaſſung angeſehen wird, der über die Thierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die zweite Uebung ihr Geſchäft an, nämlich in der lebendigen Darſtellung der moraliſchen Geſinnung an Beiſpielen die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen, vorerſt nur als negativer Vollkommenheit deſſelben, ſofern in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Beſtimmungsgründe auf ihn einfließen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewußtſein ſeiner Freiheit aufmerkſam erhalten wird; und obgleich dieſe Entſagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, daß ſie jenen Lehrling dem Zwange ſelbſt wahrer Bedürfniſſe entzieht, ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit, darin ihn alle dieſe Bedürfniſſe verflechten, angekündigt, und das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird doch von einer Laſt, die es jederzeit ingeheim drückt, befreit und erleichtert, wenn an reinen moraliſchen Entſchließungen, davon Beiſpiele vorgelegt werden, dem Menſchen ein inneres, ihm ſelbſt ſonſt nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird, ſich von der ungeſtümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, daß gar keine, ſelbſt die beliebteſte nicht, auf eine Entſchließung, zu der wir uns jetzt unſerer Vernunft bedienen ſollen, Einfluß habe. In einem Falle, wo ich nur allein weiß, daß das Unrecht auf meiner Seite ſei, und, obgleich das freie Geſtändniß deſſelben und die Anerbietung zur Genugthuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, ſelbſt dem ſonſt nicht unrechtmäßigen Widerwillen gegen den, deſſen Recht von mir geſchmälert iſt, ſo großen Widerſpruch findet, dennoch mich über alle dieſe Bedenklichkeiten wegſetzen kann, iſt doch ein Bewußtſein einer Unabhängigkeit von Neigungen und von Glücksumſtänden, und der Möglichkeit, ſich ſelbſt genug zu ſein, enthalten, welche mir überall auch in anderer Abſicht heilſam iſt. Und nun findet das Geſetz der Pflicht, durch den poſitiven Werth, den uns die Befolgung deſſelben empfinden läßt, leichteren Eingang durch die Achtung für uns ſelbſt im Bewußtſein unſerer Freiheit. Auf dieſe, wenn ſie wohl gegründet iſt, wenn der Menſch nichts ſtärker ſcheut, als ſich in der inneren Selbſtprüfung in ſeinen eigenen Augen geringſchätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute ſittliche Geſinnung gepfropft werden; weil dieſes der beſte, ja der einzige Wächter iſt, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abzuhalten.

Ich habe hiemit nur auf die allgemeinſten Maximen der Methodenlehre einer moraliſchen Bildung und Uebung hinweiſen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derſelben noch beſondere Beſtimmungen erforderte und ſo ein weitläuftiges Geſchäft ausmachen würde, ſo wird man mich für entſchuldigt halten, wenn ich, in einer Schrift, wie dieſe, die nur Vorübung iſt, es bei dieſen Grundzügen bewenden laſſe.

Beſchluß.

Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender ſich das Nachdenken damit beſchäftigt: der beſtirnte Himmel über mir, und das moraliſche Geſetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueberſchwenglichen, außer meinem Geſichtskreiſe, ſuchen und blos vermuthen; ich ſehe ſie vor mir und verknüpfe ſie unmittelbar mit dem Bewußtſein meiner Exiſtenz. Das erſte fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich ſtehe, ins unabſehlich-Große mit Welten über Welten und Syſtemen von Syſtemen, überdem noch in grenzenloſe Zeiten ihrer periodiſchen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unſichtbaren Selbſt, meiner Perſönlichkeit an, und ſtellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verſtande ſpürbar iſt, und mit welcher, (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen ſichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in blos zufälliger, ſondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erſtere Anblick einer zahlloſen Weltenmenge vernichtet gleichſam meine Wichtigkeit, als eines thieriſchen Geſchöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten, (einem bloßen Punct im Weltall,) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit, (man weiß nicht wie,) mit Lebenskraft verſehen geweſen. Der zweite erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Perſönlichkeit, in welcher das moraliſche Geſetz mir ein von der Thierheit und ſelbſt von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigſtens ſo viel ſich aus der zweckmäßigen Beſtimmung meines Daſeins durch dieſes Geſetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieſes Lebens eingeſchränkt iſt, ſondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

Allein Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforſchung reizen, aber den Mangel derſelben nicht erſetzen. Was iſt nun zu thun, um dieſe, auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenſtandes angemeſſene Art anzuſtellen? Beiſpiele mögen hiebei zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichſten Anblicke an, den menſchliche Sinne nur immer vorlegen, und unſer Verſtand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelſten Eigenſchaft in der moraliſchen Natur an, deren Entwickelung und Cultur auf unendlichen Nutzen hinausſieht, und endigte — mit der Schwärmerei oder dem Aberglauben. So geht es allen noch rohen Verſuchen, in denen der vornehmſte Theil des Geſchäftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, ſo wie der Gebrauch der Füße, ſich von ſelbſt vermittelſt der öfteren Ausübung findet, vornehmlich wenn er Eigenſchaften betrifft, die ſich nicht ſo unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darſtellen laſſen. Nachdem aber, wiewohl ſpät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu thun vorhat, und ſie nicht anders, als im Gleiſe einer vorher wohl überdachten Methode ihren Gang machen zu laſſen, ſo bekam die Beurtheilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und mit dieſer zugleich einen, ohne Vergleichung glücklicheren Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei ſich äußernde Kräfte aufgelöſt und mathematiſch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einſicht in den Weltbau hervor, die bei fortgehender Beobachtung hoffen kann, ſich immer nur zu erweitern, niemals aber zurückgehen zu müſſen fürchten darf.

Dieſen Weg nun in Behandlung der moraliſchen Anlagen unſerer Natur gleichfalls einzuſchlagen, kann uns jenes Beiſp anräthig ſein und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beiſpiele der moraliſch-urtheilenden Vernunft bei Hand. Dieſe nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empiriſchen vom Rationalen, das ſich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Verſuchen am gemeinen Menſchenverſtande vorzunehmen, kann uns Beides rein, und was Jedes für ſich allein leiſten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und ſo theils der Verirrung einer noch rohen ungeübten Beurtheilung, theils, (welches weit nöthiger iſt,) den Genieſchwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weiſen zu geſchehen pflegt, ohne alle methodiſche Nachforſchung und Kenntniß der Natur geträumte Schätze verſprochen und wahre verſchleudert werden. Mit einem Worte: Wiſſenſchaft (kritiſch geſucht und methodiſch eingeleitet) iſt die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieſer nicht blos verſtanden wird, was man thun, ſondern was Lehrern zur Richtſchnur dienen ſoll, um den Weg zur Weisheit, den Jedermann gehen ſoll, gut und kenntlich zu bahnen und Andere vor Irrwegen zu ſichern; eine Wiſſenſchaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philoſophie bleiben muß, an deren ſubtiler Unterſuchung das Publicum keinen Antheil, wohl aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm, nach einer ſolchen Bearbeitung allererſt recht hell einleuchten können.

III.

Idee

zu einer

allgemeinen Geſchichte

in weltbürgerlicher Abſicht.

1784.

19*

Eine Stelle unter den kurzen Anzeigen des zwölften Stücks der Gothaiſchen Gel. Zeitung d. J., die ohne Zweifel aus meiner Unterredung mit einem durchreiſenden Gelehrten genommen worden, nöthigt mir dieſe Erläuterung ab, ohne die jene keinen begreiflichen Sinn haben würde.

Was man ſich auch in metaphyſiſcher Abſicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag; ſo ſind doch die Erſcheinungen deſſelben, die menſchlichen Handlungen, ebenſowohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgeſetzen beſtimmt. Die Geſchichte, welche ſich mit der Erzählung dieſer Erſcheinungen beſchäftigt, ſo tief auch deren Urſachen verborgen ſein mögen, läßt dennoch von ſich hoffen: daß, wenn ſie das Spiel der Freiheit des menſchlichen Willens im Großen betrachtet, ſie einen regelmäßigen Gang derſelben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine ſtetig fortgehende, obgleich langſame Entwickelung der urſprünglichen Anlagen derſelben werde erkannt werden können. So ſcheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freie Wille der Menſchen auf ſie ſo großen Einfluß hat, keiner Regel unterworfen zu ſein, nach welcher man die Zahl derſelben zum Voraus durch Rechnung beſtimmen könne; und doch beweiſen die jährlichen Tafeln derſelben in großen Ländern, daß ſie ebenſowohl nach beſtändigen Naturgeſetzen geſchehen, als die ſo unbeſtändigen Witterungen, deren Ereigniß man einzeln nicht vorherbeſtimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln, den Wachsthum der Pflanzen, den Lauf der Ströme und andere Naturanſtalten in einem gleichförmigen ununterbrochenen Gange zu erhalten. Einzelne Menſchen und ſelbſt ganze Völker denken wenig daran, daß, indem ſie, ein Jedes nach ſeinem Sinne und Einer oft wider den Anderen ihre eigene Abſicht verfolgen, ſie unbemerkt an der Naturabſicht, die ihnen ſelbſt unbekannt iſt, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derſelben Beförderung arbeiten, an welcher ſelbſt wenn ſie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen ſein würde.

Da die Menſchen in ihren Beſtrebungen nicht blos inſtinctmäßig, wie Thiere, und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane, im Ganzen verfahren; ſo ſcheint auch keine planmäßige Geſchichte, (wie etwa von den Bienen oder den Bibern,) von ihnen möglich zu ſein. Man kann ſich eines gewiſſen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Laſſen auf der großen Weltbühne aufgeſtellt ſieht; und bei hin und wieder anſcheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich Alles im Großen aus Thorheit, kindiſcher Eitelkeit, oft auch aus kindiſcher Bosheit und Zerſtörungsſucht zuſammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man ſich von unſerer auf ihre Vorzüge ſo eingebildeten Gattung für einen Begriff machen ſoll. Es iſt hier keine Auskunft für den Philoſophen, als daß, da er bei Menſchen und ihrem Spiele im Großen gar keine vernünftige eigene Abſicht vorausſetzen kann, er verſuche, ob er nicht eine Naturabſicht in dieſem widerſinnigen Gange menſchlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geſchöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geſchichte nach einem beſtimmten Plane der Natur möglich ſei. — Wir wollen ſehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer ſolchen Geſchichte zu finden; und wollen es dann der Natur überlaſſen, den Mann hervorzubringen, der im Stande iſt, ſie darnach abzufaſſen. So brachte ſie einen Kepler hervor, der die excentriſchen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weiſe beſtimmten Geſetzen unterwarf; und einen Newton, der dieſe Geſetze aus einer allgemeinen Natururſache erklärte.

Erſter Satz.

Alle Naturanlagen eines Geſchöpfes ſind beſtimmt, ſich einmal vollſtändig und zweckmäßig auszuwickeln. Bei allen Thieren beſtätigt dieſes die äußere ſowohl, als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden ſoll; eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, iſt ein Widerſpruch in der teleologiſchen Naturlehre. Denn wenn wir von jenem Grundſatze abgehen, ſo haben wir nicht mehr eine geſetzmäßige, ſondern eine zwecklos ſpielende Natur; und das troſtloſe Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.

Zweiter Satz.

Am Menſchen, (als dem einzigen vernünftigen Geſchöpf auf Erden,) ſollten ſich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch ſeiner Vernunft abgezielt ſind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollſtändig entwickeln. Die Vernunft in einem Geſchöpfe iſt ein Vermögen, die Regeln und Abſichten des Gebrauchs aller ſeiner Kräfte weit über den Naturinſtinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber ſelbſt nicht inſtinctmäßig, ſondern bedarf Verſuche, Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einſicht zur anderen allmählig fortzuſchreiten. Daher würde ein jeder Menſch unmäßig lange leben müſſen, um zu lernen, wie er von allen ſeinen Naturanlagen einen vollſtändigen Gebrauch machen ſolle; oder, wenn die Natur ſeine Lebensfriſt nur kurz angeſetzt hat, (wie es wirklich geſchehen iſt,) ſo bedarf ſie einer vielleicht unabſehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der anderen ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unſerer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwickelung zu treiben, welche ihrer Abſicht vollſtändig angemeſſen iſt. Und dieſer Zeitpunct muß wenigſtens in der Idee des Menſchen das Ziel ſeiner Beſtrebungen ſein, weil ſonſt die Naturanlagen größtentheils als vergeblich und zwecklos angeſehen werden müßten; welches alle praktiſche Principien aufheben, und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurtheilung aller übrigen Anſtalten ſonſt zum Grundſatze dienen muß, am Menſchen allein eines kindiſchen Spiels verdächtig machen würde.

Dritter Satz.

Die Natur hat gewollt: daß der Menſch Alles, was über die mechaniſche Anordnung ſeines thieriſchen Daſeins geht, gänzlich aus ſich ſelbſt herausbringe, und keiner anderen Glückſeligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er ſich ſelbſt, frei von Inſtinct, durch eigene Vernunft verſchafft hat. Die Natur thut nämlich nichts überflüſſig und iſt im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verſchwenderiſch. Da ſie dem Menſchen Vernunft und darauf ſich gründende Freiheit des Willens gab; ſo war das ſchon eine klare Anzeige ihrer Abſicht in Anſehung ſeiner Ausſtattung. Er ſollte nämlich nun nicht durch Inſtinct geleitet, oder durch anerſchaffene Kenntniß verſorgt und unterrichtet ſein; er ſollte vielmehr Alles aus ſich ſelbſt herausbringen. Die Erfindung ſeiner Bedeckung, ſeiner äußeren Sicherheit und Vertheidigung, (wozu ſie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiß des Hundes, ſondern blos Hände gab,) alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, ſelbſt ſeine Einſicht und Klugheit, und ſogar die Gutartigkeit ſeines Willens ſollten gänzlich ſein eigen Werk ſein. Sie ſcheint ſich hier in ihrer größten Sparſamkeit ſelbſt gefallen zu haben, und ihre thieriſche Ausſtattung ſo knapp, ſo genau auf das höchſte Bedürfniß einer anfänglichen Exiſtenz abgemeſſen zu haben, als wollte ſie: der Menſch ſollte, wenn er ſich aus der größten Rohigkeit dereinſt zur größten Geſchicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und, (ſo viel es auf Erden möglich iſt,) dadurch zur Glückſeligkeit emporgearbeitet haben würde, hievon das Verdienſt ganz allein haben und es ſich ſelbſt nur verdanken dürfen; gleich, als habe ſie es mehr auf ſeine vernünftige Selbſtſchätzung, als auf ein Wohlbefinden angelegt. Denn in dieſem Gange der menſchlichen Angelegenheit iſt ein ganzes Heer von Mühſeligkeiten, die den Menſchen erwarten. Es ſcheint aber der Natur darum gar nicht zu thun geweſen zu ſein, daß er wohl lebe; ſondern daß er ſich ſo weit hervorarbeitete, um ſich, durch ſein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen. Befremdend bleibt es immer hiebei: daß die älteren Generationen nur ſcheinen um der ſpäteren willen ihr mühſeliges Geſchäft zu treiben, um nämlich dieſen eine Stufe zu bereiten, von der dieſe das Bauwerk, welches die Natur zur Abſicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die ſpäteſten das Glück haben ſollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren, (zwar freilich ohne ihre Abſicht) gearbeitet hatten, ohne doch ſelbſt an dem Glück, das ſie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können. Allein ſo räthſelhaft dieſes auch iſt, ſo nothwendig iſt es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung ſoll Vernunft haben, und als Klaſſe vernünftiger Weſen, die insgeſammt ſterben, deren Gattung aber unſterblich iſt, dennoch zu einer Vollſtändigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen.

Vierter Satz.

Das Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, iſt der Antagonismus derſelben in der Geſellſchaft, ſofern dieſer doch am Ende die Urſache einer geſetzmäßigen Ordnung derſelben wird. Ich verſtehe hier unter dem Antagonismus die ungeſellige Geſelligkeit der Menſchen, d. i. den Hang derſelben in Geſellſchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerſtande, welcher dieſe Geſellſchaft beſtändig zu trennen droht, verbunden iſt. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menſchlichen Natur. Der Menſch hat eine Neigung, ſich zu vergeſellſchaften; weil er in einem ſolchen Zuſtande ſich mehr als Menſch, d. i. die Entwickelung ſeiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, ſich zu vereinzelnen (iſoliren); weil er in ſich zugleich die ungeſellige Eigenſchaft antrifft, Alles blos nach ſeinem Sinne richten zu wollen und daher allerwärts Widerſtand erwartet, ſo wie er von ſich ſelbſt weiß, daß er ſeinerſeits zum Widerſtande gegen Andere geneigt iſt. Dieſer Widerſtand iſt es nun, welcher alle Kräfte des Menſchen erweckt, ihn dahin bringt, ſeinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrſucht, Herrſchſucht oder Habſucht, ſich einen Rang unter ſeinen Mitgenoſſen zu verſchaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht laſſen kann. Da geſchehen nun die erſten wahren Schritte aus der Rohheit zur Cultur, die eigentlich in dem geſellſchaftlichen Werth des Menſchen beſteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geſchmack gebildet, und ſelbſt durch fortgeſetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur ſittlichen Unterſcheidung mit der Zeit in beſtimmte praktiſche Principien, und ſo eine pathologiſch-abgedrungene Zuſammenſtimmung zu einer Geſellſchaft endlich in ein moraliſches Ganze verwandeln kann. Ohne jene, an ſich zwar nicht liebenswürdigen Eigenſchaften der Ungeſelligkeit, woraus der Widerſtand entſpringt, den Jeder bei ſeinen ſelbſtſüchtigen Anmaßungen nothwendig antreffen muß, würden in einem arkadiſchen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügſamkeit und Wechſelliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menſchen, gutartig wie die Schafe, die ſie weiden, würden ihrem Daſein kaum einen größeren Werth verſchaffen, als dieſes ihr Hausvieh hat; ſie würden das Leere der Schöpfung in Anſehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank ſei alſo der Natur für die Unvertragſamkeit, für die mißgünſtig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrſchen! Ohne ſie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menſchheit ewig unentwickelt ſchlummern. Der Menſch will Eintracht; aber die Natur weiß beſſer, was für ſeine Gattung gut iſt; ſie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er ſoll aus der Nachläſſigkeit und unthätigen Genügſamkeit hinaus, ſich in Arbeit und Mühſeligkeiten ſtürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, ſich klüglich wiederum aus den letzteren herauszuziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeſelligkeit und des durchgängigen Widerſtandes, woraus ſo viele Uebel entſpringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anſpannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verrathen alſo wohl die Anordnung eines weiſen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geiſtes, der in ſeine herrliche Anſtalt gepfuſcht oder ſie neidiſcher Weiſe verderbt habe.

Fünfter Satz.

Das größte Problem für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur ihn zwingt, iſt die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Geſellſchaft. Da nur in der Geſellſchaft, und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder und doch die genaueſte Beſtimmung und Sicherung der Grenzen dieſer Freiheit hat, damit ſie mit der Freiheit Anderer beſtehen könne, — da nur in ihr die höchſte Abſicht der Natur, nämlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen, in der Menſchheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß ſie dieſen, ſo wie alle Zwecke ihrer Beſtimmung, ſich ſelbſt verſchaffen ſolle; ſo muß eine Geſellſchaft, in welcher *Freiheit unter äußeren Geſetzen* im größtmöglichen Grade mit unwiderſtehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen *gerechte bürgerliche Verfaſſung* die höchſte Aufgabe der Natur für die Menſchengattung ſein; weil die Natur nur vermittelſt der Auflöſung und Vollziehung derſelben ihre übrigen Abſichten mit unſerer Gattung erreichen kann. In dieſen Zuſtand des Zwanges zu treten, zwingt den, ſonſt für ungebundene Freiheit ſo ſehr eingenommenen Menſchen die Noth; und zwar die größte unter allen, nämlich die, welche ſich Menſchen unter einander ſelbſt zufügen, deren Neigungen es machen, daß ſie in wilder Freiheit nicht lange neben einander beſtehen können. Allein in einem ſolchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung iſt, thun ebendieſelben Neigungen hernach die beſte Wirkung; ſo wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, daß ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen ſucht, einander nöthigen, beides über ſich zu ſuchen und dadurch einen ſchönen geraden Wuchs bekommen; ſtatt daß die, welche in Freiheit und von einander abgeſondert ihre Aeſte nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, ſchief und krumm wachſen. Alle Cultur und Kunſt, welche die Menſchheit ziert, die ſchönſte geſellſchaftliche Ordnung, ſind Früchte der Ungeſelligkeit, die durch ſich ſelbſt genöthigt wird, ſich zu diſcipliniren und ſo, durch abgedrungene Kunſt, die Keime der Natur vollſtandig zu entwickeln.

Sechſter Satz.

Dieſes Problem iſt zugleich das ſchwerſte, und das, welches von der Menſchengattung am Späteſten aufgelöſt wird. Die Schwierigkeit, welche auch die bloſe Idee dieſer Aufgabe ſchon vor Augen legt, iſt dieſe: der Menſch iſt ein *Thier, das, wenn es unter anderen ſeiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat.* Denn er mißbraucht gewiß ſeine Freiheit in Anſehung anderer Seinesgleichen; und ob er gleich, als vernünftiges Geſchöpf, ein Geſetz wünſcht, welches der Freiheit Aller Schranken ſetze, ſo verleitet ihn doch ſeine ſelbſtſüchtige thieriſche Neigung, wo er darf, ſich ſelbſt auszunehmen. Er bedarf alſo einen *Herrn*, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei Jeder frei ſein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber dieſen Herrn her? Nirgend anders, als aus der Menſchengattung. Aber dieſer iſt ebenſowohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es alſo anfangen, wie er will; ſo iſt nicht abzuſehen, wie er ſich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verſchaffen könne, das ſelbſt gerecht ſei; er mag dieſes nun in einer einzelnen Perſon, oder in einer Geſellſchaft vieler dazu auserleſenen Perſonen ſuchen. Denn Jeder derſelben wird immer ſeine Freiheit mißbrauchen, wenn er Keinen über ſich hat, der nach den Geſetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchſte Oberhaupt ſoll aber gerecht *für ſich ſelbſt*, und doch ein *Menſch* ſein. Dieſe Aufgabe iſt daher die ſchwerſte unter allen; ja ihre vollkommene Auflöſung iſt unmöglich; aus ſo krummem Holze, als woraus der Menſch gemacht iſt, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieſer Idee iſt uns von der Natur auferlegt *). Daß ſie auch diejenige ſei, welche am Späteſten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus: daß hiezu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfaſſung, große, durch viel Weltläufe geübte Erfahrenheit, und über das Alles ein zur Annehmung derſelben vorbereiteter guter Wille erfordert wird; drei ſolche Stücke aber ſich ſehr ſchwer, und wenn es geſchieht, nur ſehr ſpät, nach viel vergeblichen Verſuchen, einmal zuſammen finden können.

---

*) Die Rolle des Menſchen iſt alſo ſehr künſtlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beſchaffen ſei, wiſſen wir nicht; wenn wir aber dieſen Auftrag der Natur gut ausrichten, ſo können wir uns wohl ſchmeicheln, daß wir unter unſeren Nachbarn im Weltgebäude einen

Siebenter Satz.

Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfaſſung iſt von dem Problem eines geſetzmäßigen **äußeren Staatenverhältniſſes** abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöſt werden. Was hilfts, an einer geſetzmäßigen bürgerlichen Verfaſſung unter einzelnen Menſchen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Weſens zu arbeiten? Dieſelbe Ungeſelligkeit, welche die Menſchen hiezu nöthigte, iſt wieder die Urſache, daß ein jedes Gemeinweſen in äußerem Verhältniſſe, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten in ungebundener Freiheit ſteht, und folglich einer von dem anderen eben die Uebel erwarten muß, die die einzelnen Menſchen drückten und ſie zwangen, in einen geſetzmäßigen bürgerlichen Zuſtand zu treten. Die Natur hat alſo die Unvertragſamkeit der Menſchen, ſelbſt der großen Geſellſchaften und Staatskörper dieſer Art Geſchöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derſelben einen Zuſtand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d. i. ſie treibt durch die Kriege, durch die überſpannte und niemals nachlaſſende Zurüſtung zu denſelben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder Staat, ſelbſt mitten im Frieden innerlich fühlen muß, zu anfänglich unvollkommenen Verſuchen, endlich aber nach vielen Verwüſtungen, Umkippungen, und ſelbſt durchgängiger innerer Erſchöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft

---

nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei dieſen ein jedes Individuum ſeine Beſtimmung in ſeinem Leben völlig erreichen. Bei uns iſt es anders; nur die Gattung kann dieſes hoffen.

auch ohne ſo viel traurige Erfahrung hätte ſagen können, nämlich: aus dem geſetzloſen Zuſtande der Wilden hinauszugehen, und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinſte Staat ſeine Sicherheit und Rechte, nicht von eigener Macht oder eigener rechtlichen Beurtheilung, ſondern allein von dieſem großen Völkerbunde (Foedus Amphictyonum), von einer vereinigten Macht und von der Entſcheidung nach Geſetzen des vereinigten Willens erwarten könnte. So ſchwärmeriſch dieſe Idee auch zu ſein ſcheint, und als eine ſolche an einem Abbé von St. Pierre oder Rouſſeau verlacht worden, (vielleicht, weil ſie ſolche in der Ausführung zu nahe glaubten;) ſo iſt es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worein ſich Menſchen einander verſetzen, die die Staaten zu eben der Entſchließung, (ſo ſchwer es ihnen auch eingeht,) zwingen muß, wozu der wilde Menſch eben ſo ungern gezwungen ward, nämlich: ſeine brutale Freiheit aufzugeben und in einer geſetzmäßigen Verfaſſung Ruhe und Sicherheit zu ſuchen. — Alle Kriege ſind demnach ſo viel Verſuche, (zwar nicht in der Abſicht der Menſchen, aber doch in der Abſicht der Natur,) neue Verhältniſſe der Staaten zu Stande zu bringen und durch Zerſtörung, wenigſtens Zerſtückelung aller, neue Körper zu bilden, die ſich aber wieder, entweder in ſich ſelbſt oder neben einander, nicht erhalten können und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müſſen; bis endlich einmal, theils durch die beſtmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfaſſung innerlich, theils durch eine gemeinſchaftliche Verabredung und Geſetzgebung äußerlich, ein Zuſtand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Weſen ähnlich, ſo wie ein Automat ſich ſelbſt erhalten kann.

Ob man es nun von einem epikuriſchen Zuſammenlauf wirkender Urſachen erwarten ſolle, daß die Staaten, ſo wie die kleinen Stäubchen der Materie, durch ihren ungefähren Zuſammenſtoß allerlei Bildungen verſuchen, die durch neuen Anſtoß wieder zerſtört werden, bis endlich einmal von Ungefähr eine ſolche Bildung gelingt, die ſich in ihrer Form erhalten kann, (ein Glückszufall, der ſich wohl ſchwerlich jemals zutragen wird!) oder ob man vielmehr annehmen ſolle, die Natur verfolge hier einen regelmäßigen Gang, unſere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchſten Stufe der Menſchheit, und zwar durch eigene, obzwar dem Menſchen abgedrungene Kunſt zu führen, und entwickele in dieſer ſcheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmäßig jene urſprünglichen Anlagen; oder ob man lieber will, daß aus allen dieſen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menſchen im Großen überall nichts, wenigſtens nichts Kluges herauskomme, daß es bleiben werde, wie es von jeher geweſen iſt, und man daher nicht vorausſagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unſerer Gattung ſo natürlich iſt, am Ende für uns eine Hölle von Uebeln, in einem noch ſo geſitteten Zuſtande vorbereite, indem ſie vielleicht dieſen Zuſtand ſelbſt und alle bisherigen Fortſchritte in der Cultur durch barbariſche Verwüſtung wieder vernichten werde? (ein Schickſal, wofür man unter der Regierung des blinden Ungefährs nicht ſtehen kann, mit welcher geſetzloſe Freiheit in der That einerlei iſt, wenn man ihr nicht einen insgeheim an Weisheit geknüpften Leitfaden der Natur unterlegt!) das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig ſei, *Zweckmäßigkeit* der Naturanſtalt in Theilen und doch *Zweckloſigkeit* im Ganzen anzunehmen? Was alſo der zweckloſe Zuſtand der Wilden that, daß er nämlich alle Naturanlagen in unſerer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Uebel, worin er dieſe verſetzte, ſie nöthigte, aus dieſem Zuſtande hinaus und in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können; das thut auch die barbariſche Freiheit der ſchon geſtifteten Staaten, nämlich: daß durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Weſen auf Rüſtungen gegen einander, durch die Verwüſtungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit, ſich beſtändig in Bereitſchaft dazu zu erhalten, zwar die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt wird, dagegen aber auch die Uebel, die daraus entſpringen, unſere Gattung nöthigen, zu dem an ſich heilſamen Widerſtande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entſpringt, ein Geſetz des Gleichgewichts aufzufinden und eine vereinigte Gewalt, die demſelben Nachdruck gibt, mithin einen weltbürgerlichen Zuſtand der öffentlichen Staatsſicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr ſei, damit die Kräfte der Menſchheit nicht einſchlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechſelſeitigen Wirkungen und Gegenwirkungen, damit ſie einander nicht zerſtören. Ehe dieſer letzte Schritt, (nämlich die Staatenverbindung) geſchehen, alſo faſt nur auf der Hälfte ihrer Ausbildung, erduldet die menſchliche Natur die härteſten Uebel, unter dem betrüglichen Anſchein äußerer Wohlfahrt; und Rouſſeau hatte ſo Unrecht nicht, wenn er den Zuſtand der Wilden vorzog, ſobald man nämlich dieſe letzte Stufe, die unſere Gattung noch zu erſteigen hat, wegläßt. Wir ſind im hohen Grade durch Kunſt und Wiſſenſchaft cultivirt. Wir ſind civiliſirt, bis zum Ueberläſtigen, zu allerlei geſellſchaftlicher Artigkeit und Anſtändigkeit. Aber uns für ſchon moraliſirt zu halten, daran fehlt noch ſehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieſer Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äußeren Anſtändigkeit hinausläuft, macht blos die Civiliſirung aus. So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltſamen Erweiterungsabſichten verwenden, und ſo die langſame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen ſelbſt auch alle Unterſtützung in dieſer Abſicht entziehen, iſt nichts von dieſer Art zu erwarten; weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Weſens zur Bildung ſeiner Bürger erfordert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moraliſch-gute Geſinnung gepfropft iſt, iſt nichts, als lauter Schein und ſchimmerndes Elend. In dieſem Zuſtande wird wohl das menſchliche Geſchlecht verbleiben, bis es ſich, auf die Art, wie ich geſagt habe, aus dem chaotiſchen Zuſtande ſeiner Staatsverhältniſſe herausgearbeitet haben wird.

Achter Satz.

Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur anſehen, um eine innerlich- und, zu dieſem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zuſtand, in welchem ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann. Der Satz iſt eine Folgerung aus dem vorigen. Man ſieht: die Philoſophie könne auch ihren Chiliasmus haben; aber einen ſolchen, zu deſſen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur ſehr von Weitem, ſelbſt beförderlich werden kann, der alſo nichts weniger, als ſchwärmeriſch iſt. Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem ſolchen Gange der Naturabſicht entdecke. Ich ſage: etwas Weniges; denn dieſer Kreislauf ſcheint ſo lange Zeit zu erfordern, bis er ſich ſchließt, daß man aus dem kleinen Theil, den die Menſchheit in dieſer Abſicht zurückgelegt hat, nur ebenſo unſicher die Geſtalt ihrer Bahn und das Verhältniß der Theile zum Ganzen beſtimmen kann, als aus allen bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unſere Sonne ſammt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im großen Firſternenſyſtem nimmt; obgleich doch aus dem allgemeinen Grunde der ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaues, und aus dem Wenigen, was man beobachtet hat, zuverläſſig genug, um auf die Wirklichkeit eines ſolchen Kreislaufes zu ſchließen. Indeſſen bringt es die menſchliche Natur ſo mit ſich: ſelbſt in Anſehung der allerentfernteſten Epoche, die unſere Gattung treffen ſoll, nicht gleichgültig zu ſein, wenn ſie nur mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornehmlich kann es in unſerem Falle um deſto weniger geſchehen, da es ſcheint, wir könnten durch unſere eigene vernünftige Veranſtaltung dieſen, für unſere Nachkommen ſo erfreulichen Zeitpunct ſchneller herbeiführen. Um deswillen werden uns ſelbſt die ſchwachen Spuren der Annäherung deſſelben ſehr wichtig. Jetzt ſind die Staaten ſchon in einem ſo künſtlichen Verhältniſſe gegen einander, daß keiner in der inneren Cultur nachlaſſen kann, ohne gegen die anderen an Macht und Einfluß zu verlieren; alſo iſt, wo nicht der Fortſchritt, dennoch die Erhaltung dieſes Zwecks der Natur, ſelbſt durch die ehrſüchtigen Abſichten derſelben ziemlich geſichert. Ferner: bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht ſehr wohl angetaſtet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äußeren Verhältniſſe zu fühlen. Dieſe Freiheit geht aber allmählig weiter. Wenn man den Bürger hindert, ſeine Wohlfahrt auf alle ihm ſelbſt beliebige Art, die nur mit der Freiheit Anderer zuſammen beſtehen kann, zu ſuchen; ſo hemmt man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes, und hiemit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die perſönliche Einſchränkung in ſeinem Thun und Laſſen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben; und ſo entſpringt allmählig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein großes Gut; welches das menſchliche Geſchlecht ſogar von der ſelbſtſüchtigen Vergrößerungsabſicht ſeiner Beherrſcher ziehen muß, wenn ſie nur ihren eigenen Vortheil verſtehen. Dieſe Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewiſſer Herzensantheil, den der aufgeklärte Menſch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen und ſelbſt auf ihre Regierungsgrundſätze Einfluß haben. Obgleich z. B. unſere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanſtalten und überhaupt zu Allem, was das Weltbeſte betrifft, für jetzt kein Geld übrig haben, weil Alles auf den künftigen Krieg ſchon zum Voraus verrechnet iſt; ſo werden ſie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die obzwar ſchwachen und langſamen eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern. Endlich: wird ſelbſt der Krieg allmählig nicht allein ein ſo künſtliches, im Ausgange von beiden Seiten ſo unſicheres, ſondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachſenden Schuldenlaſt (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabſehlich wird, ein ſo bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluß, den jede Staatserſchütterung in unſerem, durch ſeine Gewerbe ſo ſehr verketteten Welttheil auf alle andere Staaten thut, ſo merklich, daß ſich dieſe durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne geſetzliches Anſehen, zu Schiedsrichtern anbieten, und ſo Alles von Weitem zu einem künftigen großen

Staatskörper anſchicken, wovon die Vorwelt kein Beiſpiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieſer Staatskörper für jetzt nur noch ſehr im rohen Entwurfe daſteht, ſo fängt ſich dennoch gleichſam ſchon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen iſt, an zu regen; und dieſes gibt Hoffnung, daß nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchſten Abſicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zuſtand, als der Schooß, worin alle urſprüngliche Anlagen der Menſchengattung entwickelt werden, dereinſt einmal zu Stande kommen werde.

Neunter Satz.

Ein philoſophiſcher Verſuch, die allgemeine Weltgeſchichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menſchengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und ſelbſt für dieſe Naturabſicht beförderlich angeſehen werden. Es iſt zwar ein befremdlicher und dem Anſcheine nach ungereimter Anſchlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewiſſen vernünftigen Zwecken angemeſſen ſein ſollte, eine Geſchichte abfaſſen zu wollen; es ſcheint, in einer ſolchen Abſicht könne nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indeſſen annehmen darf: daß die Natur, ſelbſt im Spiele der menſchlichen Freiheit, nicht ohne Plan und Endabſicht verfahre, ſo könnte dieſe Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurzſichtig ſind, den geheimen Mechanismus ihrer Veranſtaltung durchzuſchauen, ſo dürfte dieſe Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein ſonſt planloſes Aggregat menſchlicher Handlungen, wenigſtens im Großen, als ein Syſtem darzuſtellen. Denn wenn man von der griechiſchen Geſchichte, — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere oder gleichzeitige aufbehalten worden, wenigſtens beglaubigt werden muß *), — anhebt; wenn man derſelben Einfluß

---

*) Nur ein gelehrtes Publicum, das von ſeinem Anfange an bis zu uns ununterbrochen fortgedauert hat, kann die alte Geſchichte beglaubigen. Ueber daſſelbe hinaus iſt Alles **terra incognita**; und die Geſchichte der Völker,

auf die Bildung und Mißbildung des Staatskörpers des römiſchen Volks, das den griechiſchen Staat verſchlang, und des letzteren Einfluß auf die Barbaren, die jenen wiederum zerſtörten, bis auf unſere Zeit verfolgt; dabei aber die Staatengeſchichte anderer Völker, ſo wie deren Kenntniß durch eben dieſe aufgeklärten Nationen allmählig zu uns gelangt iſt, epiſodiſch hinzuthut: ſo wird man einen regelmäßigen Gang der Verbeſſerung der Staatsverfaſſung in unſerem Welttheile, (der wahrſcheinlicher Weiſe allen anderen dereinſt Geſetze geben wird,) entdecken. Indem man ferner allenthalben nur auf die bürgerliche Verfaſſung und deren Geſetze, und auf das Staatsverhältniß Acht hat, inſofern beide durch das Gute, welches ſie enthielten, eine Zeit lang dazu dienten, Völker, (mit ihnen auch Künſte und Wiſſenſchaften) empor zu heben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, ſie wiederum zu ſtürzen, ſo doch, daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbeſſerung vorbereitete; ſo wird ſich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht blos zur Erklärung des ſo verworrenen Spiels menſchlicher Dinge, oder zur politiſchen Wahrſagerkunſt künftiger Staatsveränderungen dienen kann, (ein Nutzen, den man ſchon ſonſt aus der Geſchichte der Menſchen, wenn man ſie gleich als unzuſammenhängende Wirkung einer regelloſen Freiheit anſah, gezogen hat;) ſondern es wird, (was man ohne einen Naturplan vorauszuſetzen nicht mit Grunde hoffen kann,) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menſchengattung in weiter Ferne vorgeſtellt wird, wie ſie ſich endlich doch zu dem Zuſtande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die

---

die außer demſelben lebten, kann nur von Zeit zu Zeit angefangen werden, da ſie darin eintraten. Dies geſchah mit dem jüdiſchen Volk zur Zeit der Ptolemäer, durch die griechiſche Bibelüberſetzung, ohne welche man ihren iſolirten Nachrichten wenig Glauben beimeſſen würde. Von da, (wenn dieſer Anfang vorerſt gehörig ausgemittelt worden,) kann man aufwärts ihren Erzählungen nachgehen. Und ſo mit allen übrigen Völkern. Das erſte Blatt im Thucydides, (ſagt Hume,) iſt der einzige Anfang aller wahren Geſchichte.

Natur in ſie legte, völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine ſolche Rechtfertigung der Natur, — oder beſſer der Vorſehung — iſt kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen beſonderen Geſichtspunct der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftloſen Naturreiche zu preiſen und der Betrachtung zu empfehlen; wenn der Theil des großen Schauplatzes der oberſten Weisheit, der von Allem dieſem den Zweck enthält, — die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts, — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben ſoll, deſſen Anblick uns nöthigt, unſere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Abſicht anzutreffen, uns dahin bringt, ſie nur in einer anderen Welt zu hoffen?

Daß ich mit dieſer Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen, blos empiriſch abgefaßten Hiſtorie verdrängen wollte, wäre Mißdeutung meiner Abſicht; es iſt nur ein Gedanke von dem, was ein philoſophiſcher Kopf, (der übrigens ſehr geſchichtskundig ſein müßte,) noch aus einem anderen Standpuncte verſuchen könnte. Ueberdem muß die ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaßt, doch einen Jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unſere ſpäten Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit, von der ihnen die Urkunden längſt erloſchen ſein dürften, nur aus dem Geſichtspuncte deſſen, was ſie intereſſirt, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet oder geſchadet haben, ſchätzen. Hierauf aber Rückſicht zu nehmen, imgleichen auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter ſowohl, als ihrer Diener, um ſie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die ſpäteſte Zeit bringen kann: das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Verſuche einer ſolchen philoſophiſchen Geſchichte abgeben.

IV.

Recenſionen

von

J. G. Herder's

Ideen zur Philoſophie

der Geſchichte der Menſchheit

Theil 1. 2.

1785.

Riga und Leipzig bei Hartknoch. Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit von Joh. Gottfr. Herder. **Quem te Deus esse jussit et humana qua parte locatus est in re disce.** Erſter Theil. S. 318. 4. 1784.

Der Geiſt unſeres ſinnreichen und beredten Verfaſſers zeigt in dieſer Schrift ſeine ſchon anerkannte Eigenthümlichkeit. Sie dürfte alſo wohl eben ſo wenig, als manche andere aus ſeiner Feder gefloſſene, nach dem gewöhnlichen Maaßſtabe beurtheilt werden können. Es iſt, als ob ſein Genie nicht etwa blos die Ideen aus dem weiten Felde der Wiſſenſchaften und Künſte ſammelte, um ſie mit anderen der Mittheilung fähigen zu vermehren, ſondern als verwandelte er ſie, (um ihm den Ausdruck abzuborgen,) nach einem gewiſſen Geſetze der Aſſimilation auf eine ihm eigene Weiſe in ſeine ſpecifiſche Denkungsart, wodurch ſie von denjenigen, dadurch ſich andere Seelen nähren und wachſen (S. 292), merklich unterſchieden, und der Mittheilung weniger fähig werden. Daher möchte wohl, was ihm Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit heißt, etwas ganz Anderes ſein, als was man gewöhnlich unter dieſem Namen verſteht; nicht etwa eine logiſche Pünctlichkeit in Beſtimmung der Begriffe, oder ſorgfältige Unterſcheidung und Bewährung der Grundſätze, ſondern ein ſich nicht lange verweilender vielumfaſſender Blick, eine in Auffindungen von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauche derſelben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geſchicklichkeit für ſeinen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenſtand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die, als Wirkungen von einem großen Gehalte der Gedanken, oder als vielbedeutende Winke mehr von ſich vermuthen laſſen, als kalte Beurtheilung wohl geradezu in denſelben antreffen würde. Da indeſſen Freiheit im Denken, (die hier in großem Maaße angetroffen wird,) von einem fruchtbaren Kopfe ausgeübt, immer Stoff zum Denken gibt, ſo wollen wir von den Ideen deſſelben, ſo weit es uns glücken will, die wichtigſten und ihm eigenthümlichſten auszuheben ſuchen und in ſeinem eigenen Ausdrucke darſtellen, zuletzt aber einige Anmerkungen über das Ganze hinzufügen.

Unſer Verfaſſer hebt damit an, die Ausſicht zu erweitern, um dem Menſchen ſeine Stelle unter den übrigen Planetenbewohnern unſerer Sonnenwelt anzuweiſen, und ſchließt aus dem mittleren nicht unvortheilhaften Stande des Weltkörpers, den er bewohnt, auf einen blos „mittelmäßigen Erdverſtand und eine noch viel zweideutigere Menſchentugend, darauf er hier zu rechnen habe, die aber doch, — da unſere Gedanken und Kräfte offenbar nur aus unſerer Erdorganiſation kommen und ſich ſo lange zu verändern und verwandeln ſtreben, bis ſie etwa zur Reinigkeit und Feinheit gediehen ſind, die dieſe unſere Schöpfung gewähren kann, und wenn Analogie unſere Führerin ſein darf, es auf anderen Sternen nicht anders ſein werde, — vermuthen laſſen, daß der Menſch mit den Bewohnern der letzteren Ein Ziel haben werde, um endlich nicht allein einen Wandelgang auf mehr, als einen Stern anzutreten, ſondern vielleicht gar zum Umgange mit allen zur Reife gekommenen Geſchöpfen ſo vieler und verſchiedener Schweſterwelten zu gelangen.“ Von da geht die Betrachtung zu den Revolutionen, welche vor Erzeugung der Menſchen vorhergingen. „Ehe unſere Luft, unſer Waſſer, unſere Erde hervorgebracht werden konnten, waren mancherlei einander auflöſende und niederſchlagende Stamina nöthig; und die vielfachen Gattungen der Erde, der Geſteine, der Kryſtalliſationen, ſogar die Organiſation in Muſcheln, Pflanzen, Thieren, zuletzt im Menſchen, wie viel Auflöſungen und Revolutionen des Einen in das Andere ſetzten die nicht voraus? Er, der Sohn aller Elemente und Weſen, ihr auserleſenſter Inbegriff und gleichſam die Blüthe der Erdſchöpfung konnte nichts Anderes, als das letzte Schooßkind der Natur ſein, zu deſſen Bildung und Empfang viele Entwickelungen und Revolutionen vorhergehen mußten.“

In der Kugelgeſtalt der Erde findet er einen Gegenſtand des Erſtaunens über die Einheit, die ſie bei aller erdenklichen Mannigfaltigkeit veranlaßt. „Wer, der dieſe Figur je beherzigt hätte, wäre hingegangen, zu einem Wortglauben in Philoſophie und Religion zu bekehren, oder dafür mit dumpfem, aber heiligem Eifer zu morden?“ Ebenſo gibt ihm die Schiefe der Ekliptik Anlaß zur Betrachtung der Menſchenbeſtimmung: „unter unſerer ſchräge gehenden Sonne iſt alles Thun der Menſchen Jahresperiode.“ Die nähere Kenntniß des Luftkreiſes, ſelbſt der Einfluß der Himmelskörper auf denſelben, wenn er näher gekannt ſein wird, ſcheint ihm auf die Geſchichte der Menſchheit einen großen Einfluß zu verſprechen. In dem Abſchnitt von der Vertheilung des Landes und der Meere, wird der Erdbau als ein Erklärungsgrund der Verſchiedenheit der Völkergeſchichte aufgeführt. „Aſien iſt ſo zuſammenhängend an Sitten und Gebräuchen, als es dem Boden nach in einem fortgeſtreckt iſt; das kleine rothe Meer ſcheidet dagegen ſchon die Sitten, der kleine perſiſche Meerbuſen noch mehr; aber die vielen Seen, Gebirge und Flüſſe von America und das feſte Land, hatten nicht ohne Grund ſo große Ausbreitung im gemäßigten Himmelsſtriche, und das Bauwerk des alten Continents iſt mit Abſicht auf den erſten Wohnſitz der Menſchen anders, als in der neuen Welt von der Natur eingerichtet worden.“ Das zweite Buch beſchäftigt ſich mit den Organiſationen auf der Erde, und fängt von dem Granit an, auf den Licht, Wärme, eine grobe Luft und Waſſer wirkten, und vielleicht den Kieſel zur Kalkerde beförderten, in der ſich die erſten Lebendigen des Meeres, die Schalengeſchöpfe, bildeten. Die Vegetation nimmt ferner ihren Anfang. — Vergleichung der Ausbildung des Menſchen mit der der Pflanzen, und der Geſchlechtsliebe der erſteren mit dem Blühen der letzteren. Nutzen des Pflanzenreichs in Anſehung des Menſchen. Thierreich. Veränderung der Thiere und des Menſchen nach den Klimaten. Die der alten Welt ſind unvollkommen. „Die Klaſſen der Geſchöpfe erweitern ſich, jemehr ſie ſich vom Menſchen entfernen, jenäher ihnen, deſtoweniger werden ihrer. — In allen iſt eine Hauptform, ein ähnlicher Knochenbau. — Dieſe Uebergänge machen es nicht unwahrſcheinlich, daß in den lebenden Geſchöpfen, den Pflanzen, ja vielleicht gar in den todtgenannten Weſen eine und dieſelbe Anlage der Organiſation, nur unendlich roher und verworrener herrſchen möge. Im Blick des ewigen Weſens, der Alles in einem Zuſammenhange ſieht, hat vielleicht die Geſtalt des Eistheilchens, wie es ſich erzeugt, und der Schneeflocke, die ſich in ihr bildet, noch immer ein analoges Verhältniß mit der Bildung des Embryo im Mutterleibe. – Der Menſch iſt ein Mittelgeſchöpf unter den Thieren, das iſt: die ausgebreitetſte Form, in der ſich alle Züge aller Gattungen um ihn her im feinſten Inbegriff ſammeln. — Aus Luft und Waſſer ſehe ich gleichſam die Thiere aus Höhen und Tiefen zu Menſchen kommen, und Schritt vor Schritt ſich ſeiner Geſtalt nähern.“ Dieſes Buch ſchließt: „freue dich deines Standes, o Menſch, und ſtudire dich edles Mittelgeſchöpf in Allem, was um dich lebt.“

Das dritte Buch vergleicht den Bau der Pflanzen und Thiere mit der Organiſation der Menſchen. Wir können ihm hier, da er die Betrachtungen der Naturbeſchreiber zu ſeiner Abſicht nutzt, nicht folgen; nur einige Reſultate: „durch ſolche und ſolche Organe erzeugt ſich das Geſchöpf aus dem todten Pflanzenleben, lebendiger Reiz, und aus der Summe dieſes, durch ſeine Canäle geläutert, das Medium der Empfindung. Das Reſultat der Reize wird Trieb, das Reſultat der Empfindung Gedanke; ein ewiger Fortgang von organiſcher Schöpfung, der in jedes lebendige Geſchöpf gelegt ward.“ Der Verfaſſer rechnet nicht auf Keime, ſondern eine organiſche Kraft, ſo bei Pflanzen, als Thieren. Er ſagt: „ſo wie die Pflanze ſelbſt organiſch Leben iſt, iſt auch der Polyp organiſch Leben. Es ſind daher viele organiſche Kräfte, die der Vegetation, der Muskelreize, der Empfindung. Je mehr und feinere Nerven, je größer das Gehirn, deſto verſtändiger wird die Gattung. Thierſeele iſt die Summe aller in einer Organiſation wirkenden Kräfte,“ und der Inſtinct nicht eine beſondere Naturkraft, ſondern die Richtung, die die Natur jenen ſämmtlichen Kräften durch ihre Temperatur gab. Je mehr das eine organiſche Principium der Natur, das wir jetzt **bildend** (im Stein), jetzt **treibend** (in Pflanzen), jetzt **empfindend**, jetzt **künſtlichbauend** nennen, und im Grunde nur eine und dieſelbe organiſche Kraft iſt, in mehr Werkzeuge und verſchiedentliche Glieder vertheilt iſt, jemehr es in denſelben eine eigene Welt hat, — deſto mehr verſchwindet der Inſtinct, und ein eigener freier Gebrauch der Sinne und Glieder (wie etwa beim Menſchen) fängt an. Endlich kommt der Autor zu dem weſentlichen Naturunterſchiede des Menſchen. „Der aufrechte Gang des Menſchen iſt ihm **einzig** natürlich, ja er iſt die Organiſation zum ganzen Beruf ſeiner Gattung, und ſein unterſcheidender Charakter.“

Nicht weil er zur Vernunft beſtimmt war, ward ihm zum Gebrauch ſeiner Gliedmaßen nach der Vernunft die aufrechte Stellung angewieſen, ſondern er bekam Vernunft durch die aufrechte Stellung, als die natürliche Wirkung ebenderſelben Anſtalt, die nöthig war, um ihn blos aufrecht gehen zu laſſen. „Laſſet uns bei dieſem heiligen Kunſtwerk, der Wohlthat, durch die unſer Geſchlecht ein Menſchengeſchlecht ward, mit dankbaren Blicken verweilen, mit Verwunderung, weil wir ſehen, welche neue Organiſation von Kräften in der aufrechten Geſtalt der Menſchheit anfange, und wie allein durch ſie der Menſch ein Menſch ward.“

Im vierten Buch führt der Verfaſſer dieſen Punct weiter aus: „was fehlt dem menſchenähnlichen Geſchöpfe (dem Affen), daß er kein Menſch ward,“ — und wodurch ward dieſer es? durch die Formung des Kopfs **zur aufrechten Geſtalt**, durch innere und äußere Organiſation zum perpendiculären Schwerpunct; — der Affe hat alle Theile des Gehirns, die der Menſch hat; er hat ſie aber nach der Geſtalt ſeines Schädels in einer zurückgedrückten Lage, und dieſe hatte er, weil ſein Kopf unter einem anderen Winkel geformt, und er nicht zum aufrechten Gange gemacht war. Sofort wirkten alle organiſche Kräfte anders. — „Blick' alſo gen Himmel, o Menſch, und erfreue dich ſchaudernd deines unermeßlichen Vorzugs, den der Schöpfer der Welt an ein ſo einfaches Principium, deine aufrechte Geſtalt knüpfte. — Ueber die Erde und Kräuter erhoben, herrſcht der Geruch nicht mehr, ſondern das Auge. —

Mit dem aufgerichteten Gange wurde der Menſch ein Kunſtgeſchöpf, er bekam freie und künſtliche Hände; — nur im aufrechten Gange findet wahre menſchliche Sprache Statt. Theoretiſch und praktiſch iſt Vernunft nichts, als etwas Vernommenes, gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Menſch nach ſeiner Organiſation und Lebensweiſe gebildet worden." Und nun Freiheit. „Der Menſch iſt der erſte Freigelaſſene der Schöpfung, er ſteht aufrecht." Die Schaam: „ſie mußte ſich bei aufrechter Geſtalt bald entwickeln." Seine Natur iſt keiner ſonderlichen Varietät unterworfen. „Wodurch dieſes? durch ſeine aufrechte Geſtalt, durch nichts Anderes. — Er iſt zur Humanität gebildet; Friedlichkeit, Geſchlechtsliebe, Sympathie, Mutterliebe, eine Sproſſe der Humanität ſeiner aufgerichteten Bildung, — die Regel der Gerechtigkeit und Wahrheit gründet ſich auf die aufrechte Geſtalt des Menſchen ſelbſt, dieſe bildet ihn auch zur Wohlanſtändigkeit: Religion iſt die höchſte Humanität. Das gebückte Thier empfindet dunkel; den Menſchen erhob Gott, daß er, ſelbſt ohne daß er es weiß und will, Urſachen der Dinge nachſpähe, und dich finde, du großer Zuſammenhang aller Dinge. Religion aber bringt Hoffnung und Glaube an die Unſterblichkeit hervor." Von dieſer letzteren redet das fünfte Buch. „Vom Stein zu Kryſtallen, von dieſen zu Metallen, von dieſen zur Pflanzenſchöpfung, von da zum Thier, endlich zum Menſchen ſahen wir die Form der Organiſation ſteigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe des Geſchöpfs vielartiger werden, und ſich endlich alle in der Geſtalt des Menſchen, ſofern dieſe ſie faſſen konnte, vereinigen. —"

„Durch dieſe Reihe von Weſen bemerkten wir eine Aehnlichkeit der Hauptformen, die ſich immer mehr der Menſchengeſtalt näherten, — ebenſo ſahen wir auch die Kräfte und Triebe ſich ihm nähern. — Bei jedem Geſchöpf war nach dem Zweck der Natur, den es zu befördern hatte, auch ſeine Lebensdauer eingerichtet. — Je organiſirter ein Geſchöpf iſt, deſto mehr iſt ſein Bau zuſammengeſetzt aus den niedrigen Reichen. Der Menſch iſt ein Compendium der Welt: Kalk, Erde, Salze, Säure, Oel und Waſſer, Kräfte der Vegetation, der Reize, der Empfindung, ſind in ihm organiſch vereinigt. — Hierdurch werden wir darauf geſtoßen, auch ein unſichtbares Reich der Kräfte anzunehmen, das in ebendemſelben genauen Zuſammenhange und Uebergange ſteht, und eine aufſteigende Reihe von unſichtbaren Kräften, wie im ſichtbaren Reiche der Schöpfung. — Dieſes thut Alles für die Unſterblichkeit der Seele, und nicht dieſe allein, ſondern für die Fortdauer aller wirkenden und lebendigen Kräfte der Weltſchöpfung. Kraft kann nicht untergehen, das Werkzeug kann wohl zerrüttet werden. Was der Allbelebende ins Leben rief, das lebt; was wirkt, wirkt in ſeinem ewigen Zuſammenhange ewig." Dieſe Principien werden nicht auseinander geſetzt, „weil hier dazu der Ort nicht iſt." Indeſſen „ſehen wir in der Materie ſo viel geiſtähnliche Kräfte, daß ein völliger Gegenſatz und Widerſpruch dieſer beiden allerdings ſehr verſchiedenen Weſen, des Geiſtes und der Materie, wo nicht ſelbſt widerſprechend, doch wenigſtens ganz unerwieſen ſcheint." — „Präformirte Keime hat kein Auge geſehen. Wenn man von einer Epigeneſis redet, ſo ſpricht man uneigentlich, als ob die Glieder von außen zuwüchſen. Bildung (genesis) iſts, eine Wirkung innerer Kräfte, denen die Natur eine Maſſe vorbereitet hatte, die ſie ſich zu bilden, in der ſie ſich ſichtbar machen ſollten. Nicht unſere vernünftige Seele iſts, die den Leib bildete, ſondern der Finger der Gottheit, organiſche Kraft." Nun heißt es: „1) Kraft und Organ ſind zwar innigſt verbunden, nicht aber Eins und ebendaſſelbe. 2) Jede Kraft wirkt ihrem Organ harmoniſch, denn ſie hat ſich daſſelbe zur Offenbarung ihres Weſens nur zugebildet und ſich aſſimilirt. 3) Wenn die Hülle wegfällt, ſo bleibt die Kraft, die voraus, obwohl in einem niedrigen Zuſtande und ebenfalls organiſch, dennoch vor dieſer Hülle ſchon exiſtirte." Darauf ſagt der Verfaſſer zu den Materialiſten: „Laſſet es ſein, daß unſere Seele mit allen Kräften der Materie, des Reizes, der Bewegung, des Lebens urſprünglich einerlei ſei, und nur auf einer höheren Stufe in einer ausgebildeteren feineren Organiſation wirke; hat man denn je auch nur eine Kraft der Bewegung des Reizes untergehen ſehen, und ſind dieſe minderen Kräfte mit ihren Organen Eins und daſſelbe?" Von dem Zuſammenhange deſſelben heißt es, daß er nur Fortſchreitung ſein könne. „Das Menſchengeſchlecht kann man als den großen Zuſammenfluß niederer organiſchen Kräfte anſehen, die in ihm zur Bildung der Humanität keimen ſollten."

Daß die Menſchen-Organiſation in einem Reiche geiſtiger Kräfte geſchehe, wird ſo gezeigt: „Der Gedanke iſt ganz ein ander Ding, als was ihr der Sinn zuführt; alle Erfahrungen über ihren Urſprung ſind Belege von Wirkungen eines zwar organiſchen, aber dennoch eigenmächtigen, nach Geſetzen geiſtiger Verbindungen wirkenden Weſens. 2) Wie der Leib durch Speiſe zunimmt, ſo der Geiſt durch Ideen; ja wir bemerken bei ihm eben die Geſetze der Aſſimilation des Wachsthums und der Hervorbringung. — Kurz es wird in uns ein innerer geiſtiger Menſch gebildet, der ſeiner eigenen Natur iſt und den Körper nur als Werkzeug braucht. Das hellere Bewußtſein, dieſer große Vorzug der menſchlichen Seele, iſt derſelben auf eine geiſtige Weiſe durch die Humanität erſt zugebildet worden u. ſ. w.," mit einem Worte, wenn wir es recht verſtehen: die Seele iſt aus geiſtigen nach und nach hinzukommenden Kräften allererſt geworden. — „Unſere Humanität iſt nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume. Die Natur wirft Schritt vor Schritt das Unedle weg, baut dagegen das Geiſtige an, führt das Feine noch feiner aus, und ſo können wir von ihrer Künſtlerhand hoffen, daß auch unſere Knospe der Humanität in jenem Daſein in ihrer eigentlichen wahren göttlichen Menſchengeſtalt erſcheinen werde."

Den Beſchluß macht der Satz: „Der jetzige Zuſtand des Menſchen iſt wahrſcheinlich das verbindende Mittelglied zweier Welten. — Wenn der Menſch die Kette der Erdorganiſationen, als ihr höchſtes und letztes Glied ſchließt, ſo fängt er auch eben dadurch die Kette einer höheren Gattung von Geſchöpfen, als ihr niedrigſtes Glied an, und ſo iſt er wahrſcheinlich der Mittelring zwiſchen zwei in einander greifenden Syſtemen der Schöpfung. — Er ſtellt uns zwei Welten auf einmal dar, und das macht die anſcheinende Duplicität ſeines Weſens. — Das Leben iſt ein Kampf, und die Blume der reinen unſterblichen Humanität eine ſchwer errungene Krone. — Unſere

Brüder der höheren Stufe lieben uns daher gewiß mehr, als wir ſie ſuchen und lieben konnten; denn ſie ſehen unſeren Zuſtand klärer — und ſie erziehen an uns vielleicht ihres Glücks Theilnehmer. — Es läßt ſich nicht wohl vorſtellen: daß der künftige Zuſtand dem jetzigen ſo ganz unmittheilbar ſein ſollte, als das Thier von Menſchen gern glauben möchte; — ſo ſcheint ohne höhere Anleitung die Sprache und erſte Wiſſenſchaft unerklärlich. — Auch in ſpäteren Zeiten ſind die größten Wirkungen auf der Erde durch unerklärliche Umſtände entſtanden, — ſelbſt Krankheiten waren oft Werkzeuge dazu, wenn das Organ für den gewöhnlichen Kreis des Erdenlebens unbrauchbar geworden; ſo, daß es natürlich ſcheint, daß die innere raſtloſe Kraft vielleicht Eindrücke empfange, deren eine ungeſtörte Organiſation nicht fähig war. — Doch ſoll der Menſch ſich nicht in ſeinen künftigen Zuſtand hinein ſchauen, ſondern ſich hinein glauben." (Wie aber, wenn er einmal glaubt, daß er ſich hinein ſchauen könne, kann man ihm verwehren, daß er nicht bisweilen von dieſem Vermögen Gebrauch zu machen ſuche?) — „So viel iſt gewiß, daß in jeder ſeiner Kräfte eine Unendlichkeit liegt; auch die Kräfte des Weltalls ſcheinen in der Seele verborgen, und ſie bedarf nur einer Organiſation, oder einer Reihe von Organiſationen, dieſe in Thätigkeit und Uebung ſetzen zu dürfen. — Wie alſo die Blume da ſtand, und *in aufgerichteter Geſtalt* das Reich der unterirdiſchen noch unbelebten Schöpfung ſchloß, — ſo ſteht über allen zur Erde Gebückten (Thieren) der Menſch wieder *aufrecht* da. Mit erhabenem Blick und aufgehobenen Händen ſteht er da, als ein Sohn des Hauſes, den Ruf ſeines Vaters erwartend."

Die Idee und Endabſicht dieſes erſten Theils (eines, wie es der Anſchein gibt, auf viele Bände angelegten Werks) beſteht in Folgendem. Es ſoll mit Vermeidung aller metaphyſiſchen Unterſuchungen die geiſtige Natur der menſchlichen Seele, ihre Beharrlichkeit und Fortſchritte in der Vollkommenheit, aus der Analogie mit den Naturbildungen der Materie, vornehmlich in ihrer Organiſation, beweiſen werden. Zu dieſem Behuf werden geiſtige Kräfte, zu welchen Materie nur den Bauzeug ausmacht, ein gewiſſes unſichtbares Reich der Schöpfung angenommen, welches die belebende Kraft enthalte, die Alles organiſirt, und zwar ſo, daß das Schema der Vollkommenheit dieſer Organiſation der Menſch ſei, welchem ſich alle Erdgeſchöpfe von der niedrigſten Stufe an nähern, bis endlich durch nichts, als dieſe vollendete Organiſation, deren Bedingung vornehmlich der aufrechte Gang des Thieres ſei, der Menſch ward, deſſen Tod nimmermehr den ſchon vorher umſtändlich an allen Arten von Geſchöpfen gezeigten Fortgang und Steigerung der Organiſationen endigen könne, ſondern vielmehr einen Ueberſchritt der Natur zu noch mehr verfeinerten Operationen erwarten laſſe, um ihn dadurch zu künftigen noch höheren Stufen des Lebens und ſo fortan ins Unendliche zu fördern und zu erheben. Recenſent muß geſtehen: daß er dieſe Schlußfolge aus der Analogie der Natur, wenn er gleich jene continuirliche Gradation ihrer Geſchöpfe, ſammt der Regel derſelben, nämlich der Annäherung zum Menſchen einräumen wollte, doch nicht einſehe. Denn es ſind da *verſchiedene* Weſen, welche die mancherlei Stufen der immer vollkommneren Organiſation beſetzen. Alſo würde nach einer ſolchen Analogie nur geſchloſſen werden können: daß irgend *anderswo*, etwa in einem anderen Planeten wiederum Geſchöpfe ſein dürften, die die nächſt höhere Stufe der Organiſation über dem Menſchen behaupteten, nicht aber daß *daſſelbe Individuum* hiezu gelange. Bei den aus Maden oder Raupen ſich entwickelnden fliegenden Thierchen iſt hier eine ganz eigene und von dem gewöhnlichen Verfahren der Natur verſchiedene Anſtalt, und auch da folgt die Palingeneſie nicht auf den *Tod*, ſondern nur auf den *Puppenzuſtand*. Dagegen hier gewieſen werden müßte: daß die Natur Thiere, ſelbſt nach ihrer Verweſung oder Verbrennung aus ihrer Aſche in ſpecifiſch vollkommener Organiſation aufſteigen laſſe, damit man nach der Analogie dieſes auch vom Menſchen, der hier in Aſche verwandelt wird, ſchließen könne.

Es iſt alſo zwiſchen der Stufenerhebung ebendeſſelben Menſchen zu einer vollkommneren Organiſation in einem anderen Leben, und der Stufenleiter, welche man ſich unter ganz verſchiedenen Arten und Individuen eines Naturreichs denken mag, nicht die mindeſte Aehnlichkeit. Hier läßt uns die Natur nichts Anderes ſehen, als daß ſie die Individuen der völligen Zerſtörung überlaſſe und nur die Art erhalte; dort aber verlangt man zu wiſſen, ob auch das Individuum von Menſchen ſeine Zerſtörung hier auf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moraliſchen, oder, wenn man will, metaphyſiſchen Gründen, niemals aber nach irgend einer Analogie der ſichtbaren Erzeugung geſchloſſen werden kann. Was nun aber jenes unſichtbare Reich wirkſamer und ſelbſtſtändiger Kräfte anlangt, ſo iſt nicht wohl abzuſehen, warum der Verfaſſer, nachdem er geglaubt hat, aus den organiſchen Erzeugungen auf deſſen Exiſtenz ſicher ſchließen zu können, nicht lieber das denkende Princip im Menſchen dahin unmittelbar, als blos geiſtige Natur, übergehen ließ, ohne ſolches durch das Bauwerk der Organiſation aus dem Chaos herauszuheben; es müßte denn ſein, daß er dieſe geiſtigen Kräfte für ganz etwas Anderes, als die menſchliche Seele hielte, und dieſe nicht als beſondere Subſtanz, ſondern blos als Effect einer auf Materie einwirkenden und ſie belebenden unſichtbaren allgemeinen Natur anſähe, welche Meinung wir doch ihm beizulegen billig Bedenken tragen. Allein was ſoll man überhaupt von der Hypotheſe unſichtbarer, die Organiſation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anſchlage, das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift, denken? Von jenem können wir doch wenigſtens die Geſetze durch Erfahrung kennen lernen, obgleich freilich die Urſachen derſelben unbekannt bleiben; von dieſem iſt uns ſogar alle Erfahrung benommen, und was kann der Philoſoph nun hier zur Rechtfertigung ſeines Vorgebens anführen, als die bloſe Verzweiflung, den Aufſchluß in irgend einer Kenntniß der Natur zu finden, und den abgedrungenen Entſchluß, ſie im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft zu ſuchen? Auch iſt dieſes immer Metaphyſik, ja ſogar ſehr dogmatiſche, ſo ſehr ſie auch unſer Schriftſteller, weil es die Mode ſo will, von ſich ablehnt.

Was indeſſen die Stufenleiter der Organiſationen betrifft, ſo darf man es ihm nicht ſo ſehr zum Vorwurf anrechnen, wenn ſie zu ſeiner weit über dieſe Welt hinausreichenden Abſicht nicht hat zulangen wollen; denn ihr Gebrauch in Anſehung der Naturreiche hier auf Erden führt ebenſowohl auf nichts. Die Kleinheit der Unterſchiede, wenn man die Gattungen ihrer Aehnlichkeit nach an einander paßt, iſt bei ſo großer Mannigfaltigkeit eine nothwendige Folge eben dieſer Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtſchaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der anderen, und alle aus einer einzigen Originalgattung, oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterſchooße entſprungen wären, würde auf Ideen führen, die aber ſo ungeheuer ſind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unſerem Verfaſſer, ohne ungerecht zu ſein, nicht beimeſſen darf. Was den Beitrag deſſelben zur vergleichenden Anatomie durch alle Thiergattungen bis herab zur Pflanze betrifft, ſo mögen die, ſo die Naturbeſchreibung bearbeiten, ſelbſt urtheilen, wiefern die Anweiſung, die er hier zu neuen Beobachtungen gibt, ihnen nutzen könne, und ob ſie wohl überhaupt einigen Grund habe. Aber die Einheit der organiſchen Kraft (S. 141), die als ſelbſtbildend in Anſehung der Mannigfaltigkeit aller organiſchen Geſchöpfe, und nachher, nach Verſchiedenheit dieſer Organe, durch ſie auf verſchiedene Art wirkend den ganzen Unterſchied ihrer mancherlei Gattungen und Arten ausmache, iſt eine Idee, die ganz außer dem Felde der beobachtenden Naturlehre liegt, und zur blos ſpeculativen Philoſophie gehört, darin ſie denn auch, wenn ſie Eingang fände, große Verwüſtungen unter den angenommenen Begriffen anrichten würde. Allein beſtimmen zu wollen, welche Organiſirung des Kopfs äußerlich in ſeiner Figur, und innerlich in Anſehung ſeines Gehirns, mit der Anlage zum aufrechten Gange nothwendig verbunden ſei, noch mehr aber, wie eine blos auf dieſen Zweck gerichtete Organiſation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, deſſen das Thier dadurch theilhaftig wird, das überſteigt offenbar alle menſchliche Vernunft, ſie mag nun am phyſiologiſchen Leitfaden tappen, oder am metaphyſiſchen fliegen wollen.

Durch dieſe Erinnerung ſoll indeſſen dieſem ſo gedankenvollen Werke nicht alles Verdienſt benommen werden. Ein vorzügliches darin iſt, (um hier nicht ſo mancher eben ſo ſchön geſagten, als edel und wahr gedachten Reflexionen zu gedenken,) der Muth, mit welchem ſein Verfaſſer die alle Philoſophie ſo oft verengenden Bedenklichkeiten ſeines Standes, in Anſehung bloſer Verſuche der Vernunft, wie weit ſie für ſich ſelbſt wohl gelangen könne, zu überwinden gewußt hat, worin wir ihm viele Nachfolger wünſchen. Ueberdem trägt die geheimnißvolle Dunkelheit, in welche die Natur ſelbſt ihre Geſchäfte der Organiſationen und die Klaſſenvertheilung ihrer Geſchöpfe einhüllte, einen Theil der Schuld wegen der Dunkelheit und Ungewißheit, die dieſem erſten Theile einer philoſophiſchen Menſchengeſchichte anhängen, der dazu angelegt war, um die äußerſten Enden derſelben, den Punct, von dem ſie anhob, und den, da ſie ſich über die Erdgeſchichte hinaus im Unendlichen verliert, wo möglich an einander zu knüpfen; welcher Verſuch zwar kühn, aber doch dem Forſchungstriebe unſerer Vernunft natürlich, und ſelbſt bei nicht völlig gelingender Ausführung nicht unrühmlich iſt. Deſto mehr aber iſt zu wünſchen, daß unſer geiſtvoller Verfaſſer in der Fortſetzung des Werks, da er einen feſten Boden vor ſich finden wird, ſeinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege, und daß Philoſophie, deren Beſorgung mehr im Beſchneiden, als Treiben üppiger Schößlinge beſteht, ihn nicht durch Winke, ſondern beſtimmte Begriffe, nicht durch gemuthmaßte, ſondern beobachtete Geſetze, nicht vermittelſt einer, es ſei durch Metaphyſik, oder durch Gefühle beflügelten Einbildungskraft, ſondern durch eine im Entwurfe ausgebreitete, aber in der Ausübung behutſame Vernunft zur Vollendung ſeines Unternehmens leiten möge.

Erinnerungen des Recenſenten der Herder'ſchen Ideen zu einer Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit über ein im Februar des deutſchen Mercur [1785] gegen dieſe Recenſion gerichtetes Schreiben.

Im Februar des deutſchen Mercur S. 148 tritt, unter dem Namen eines Pfarrers, ein Vertheidiger des Buchs des Herrn Herder gegen den vermeintlichen Angriff in unſerer allgemeinen

Literaturzeitung auf. Es wäre unbillig, den Namen eines geachteten Autors in den Streit zwiſchen Recenſenten und Antirecenſenten mit zu verwickeln; daher wollen wir hier nur unſere Verfahrungsart in Bekanntmachung und Beurtheilung gedachten Werkes, als denen Maximen der Sorgfalt, Unparteilichkeit und Mäßigung, die dieſe Zeitung ſich zur Richtſchnur genommen hat, gemäß rechtfertigen. Der Pfarrer zankt in ſeinem Schreiben viel mit einem Metaphyſiker, den er in Gedanken hat und der, wie er ihn ſich vorſtellt, für alle Belehrung durch Erfahrungswege, oder, wo dieſe die Sache nicht vollenden, für Schlüſſe nach der Analogie der Natur gänzlich verdorben iſt und Alles ſeinem Leiſten ſcholaſtiſcher unfruchtbarer Abſtractionen anpaſſen will. Der Recenſent kann ſich dieſen Zank recht wohl gefallen laſſen; denn er iſt hierin mit dem Pfarrer völlig einerlei Meinung und die Recenſion iſt ſelbſt der beſte Beweis davon. Da er aber die Materialien zu einer Anthropologie ziemlich zu kennen glaubt, imgleichen auch etwas von der Methode ihres Gebrauchs, um eine Geſchichte der Menſchheit im Ganzen ihrer Beſtimmung zu verſuchen; ſo iſt er überzeugt, daß ſie weder in der Metaphyſik, noch im Naturaliencabinet durch Vergleichung des Skelets des Menſchen mit dem von anderen Thiergattungen aufgeſucht werden müſſen; am Wenigſten aber die letztere gar auf ſeine Beſtimmung für eine andere Welt führe; ſondern daß ſie allein in ſeinen Handlungen gefunden werden können, dadurch er ſeinen Charakter offenbart; auch iſt er überredet, daß Herr Herder nicht einmal die Abſicht gehabt habe, im erſten Theile ſeines Werkes, (der nur eine Aufſtellung des Menſchen als Thiers im allgemeinen Naturſyſtem und alſo einen Prodromus der künftigen Ideen enthält,) die wirklichen Materialien zur Menſchengeſchichte zu liefern, ſondern nur Gedanken, die den Phyſiologen aufmerkſam machen können, ſeine Nachforſchungen, die er gemeiniglich nur auf die mechaniſche Abſicht des thieriſchen Baues richtet, wo möglich weiter, und bis zu der für den Gebrauch der Vernunft an dieſem Geſchöpfe zweckmäßigen Organiſation auszudehnen; wiewohl er ihnen hierinnen mehr Gewicht, als ſie je bekommen können, beigelegt hat. Auch iſt nicht nöthig, daß der, ſo der letzteren Meinung iſt, (wie der Pfarrer S. 161 fordert,) beweiſe: daß die menſchliche Vernunft bei einer anderen Form der Organiſation auch nur möglich wäre; denn das kann eben ſo wenig jemals eingeſehen werden, als daß ſie bei der gegenwärtigen Form allein möglich ſei. Der vernünftige Gebrauch der Erfahrung hat auch ſeine Grenzen. Dieſe kann zwar lehren, daß etwas ſo oder ſo beſchaffen ſei, niemals aber, daß es gar nicht anders ſein könne; auch kann keine Analogie dieſe unermeßliche Kluft zwiſchen dem Zufälligen und Nothwendigen ausfüllen. In der Recenſion wurde geſagt: „die Kleinheit der Unterſchiede, wenn man die Gattungen ihrer Aehnlichkeit nach an einander paßt, iſt bei ſo großer Mannigfaltigkeit eine nothwendige Folge eben dieſer Mannigfaltigkeit. Nur eine Verwandtſchaft unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der anderen oder alle aus einer einzigen Originalgattung und etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterſchooße entſprungen wären, würde auf Ideen führen, die aber ſo ungeheuer ſind, daß die Vernunft vor ihnen zurückbebt, dergleichen man unſerem Verfaſſer, ohne ungerecht zu ſein, nicht beimeſſen darf.“ Dieſe Worte verführten den Pfarrer zu glauben, als ſei in der Recenſion des Werks metaphyſiſche Orthodoxie, mithin Intoleranz anzutreffen; und er ſetzt hinzu: „die geſunde ihrer Freiheit überlaſſene Vernunft bebt auch vor keiner Idee zurück.“ Es iſt aber nichts von Allem dem zu fürchten, was er wähnt. Es iſt blos der Horror vacui der allgemeinen Menſchenvernunft, nämlich da zurückzubeben, wo man auf eine Idee ſtößt, bei der ſich gar nichts denken läßt, und in dieſer Abſicht möchte wohl der ontologiſchen oder dem theologiſchen, und zwar gerade der Toleranz wegen zum Kanon dienen. Der Pfarrer findet überdem das dem Buche beigelegte Verdienſt der Freiheit im Denken viel zu gemein für einen ſo berühmten Verfaſſer. Ohne Zweifel meint er, es ſei daſelbſt von der äußeren Freiheit die Rede, die, weil ſie von Ort und Zeit abhängt, in der That gar kein Verdienſt iſt. Allein die Recenſion hatte jene innere Freiheit, nämlich die von den Feſſeln gewohnter und durch die allgemeine Meinung beſtärkter Begriffe und Denkungsarten vor Augen; eine Freiheit, die ſo gar nicht gemein iſt, daß ſelbſt die, ſo ſich blos zur Philoſophie bekennen, nur ſelten ſich zu ihr haben emporarbeiten können. Was er an der Recenſion tadelt: „daß ſie Stellen, welche die Reſultate ausdrücken, nicht aber zugleich die, ſo ſie vorbereiten, aushebt,“ möchte wohl ein unvermeidliches Uebel für die[ſe] ganze Autorſchaft ſein, welches bei Allem dem immer doch noch erträglicher iſt, als mit Aushebung einer oder anderen Stelle blos überhaupt zu rühmen oder zu verurtheilen. Es bleibt alſo bei dem, mit aller billigen Achtung und ſelbſt mit Theilnehmung an dem Ruhme, noch mehr aber an dem Nachruhme des Verfaſſers, gefällten Urtheile über das gedachte Werk, welches mithin ganz anders lautet, als das, was der Pfarrer ihm S. 161 (nicht ſehr gewiſſenhaft) unterſchiebt, daß das Buch nicht geleiſtet habe, was ſein Titel verſprach. Denn der Titel verſprach gar nicht, ſchon im erſten Bande, der nur allgemeine phyſiologiſche Vorübungen enthält, das zu leiſten, was von den folgenden, (die, ſo viel man urtheilen kann, die eigentliche Anthropologie enthalten werden,) erwartet wird, und die Erinnerung war nicht überflüſſig: in dieſer die Freiheit einzuſchränken, die in jenen wohl Nachſicht verdienen möchte. Uebrigens kommt es jetzt nur auf den Verfaſſer ſelbſt an, dasjenige zu leiſten, was der Titel verſprach; welches man denn auch von ſeinen Talenten und ſeiner Gelehrſamkeit zu hoffen Urſach hat.

Riga und Leipzig bei Hartknoch. Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit von Johann Gottfried Herder. Zweiter Theil. 344 S. 8. 1785.

Der zweite Theil, der bis zum zehnten Buche fortrückt, beſchreibt zuerſt in ſechs Abſchnitten des ſechsten Buchs die Organiſation der Völker in der Nähe des Nordpols, und um den aſiatiſchen Rücken der Erde, des Erdſtrichs ſchon gebildeter Völker, und der afrikaniſchen Nationen, der Menſchen in den Inſeln des heißen Erdſtrichs und der Amerikaner. Der Verfaſſer beſchließt die Beſchreibung mit dem

Wunſche einer Sammlung von neuen Abbildungen der Nationen, wozu Niebuhr, Parkinſon, Cook, Höſt, Georgi und Andere ſchon Anfänge geliefert haben. „Es wäre ein ſchönes Geſchenk, wenn Jemand, der es kann, die hie und da zerſtreuten treuen Gemälde der Verſchiedenheit unſeres Geſchlechts ſammelte, und damit den Grund zu einer ſprechenden Naturlehre und Phyſiognomik der Menſchheit legte. Philoſophiſcher könnte die Kunſt ſchwerlich angewendet werden, und eine anthropologiſche Karte, wie Zimmermann eine zoologiſche verſucht hat, auf der nichts angedeutet werden müßte, als was Diverſität der Menſchheit iſt, dieſe aber auch in allen Erſcheinungen und Rückſichten, eine ſolche würde das philanthropiſche Werk krönen.“

Das ſiebente Buch betrachtet vorerſt die Sätze, daß bei ſo verſchiedenen Formen dennoch das Menſchengeſchlecht überall nur eine Gattung ſei, und daß dieſes eine Geſchlecht ſich überall auf der Erde klimatiſirt habe. Hienächſt werden die Wirkungen des Klima in Bildung des Menſchen an Körper und Seele beleuchtet. Der Verfaſſer bemerkt ſcharfſinnig, daß noch viele Vorarbeiten fehlen, ehe wir an eine Phyſiologie, Pathologie, geſchweige an eine Klimatologie aller menſchlichen Denk- und Empfindungskräfte kommen können, und daß es unmöglich ſei, das Chaos von Urſachen und Folgen, welches hier Höhe und Tiefe des Erdſtrichs, Beſchaffenheit deſſelben und ſeiner Producte, Speiſen und Getränke, Lebensweiſe, Arbeiten, Kleidungen, gewohnte Stellungen ſogar, Vergnügungen und Künſte, nebſt anderen Umſtänden zuſammen ausmachen, zu einer Welt zu ordnen, in der jedem Dinge, jeder einzelnen Gegend ſein Recht geſchehe, und keines zu viel oder zu wenig erhalte. Mit rühmlicher Beſcheidenheit kündigt er daher auch die S. 99 folgenden allgemeinen Anmerkungen S. 92 nur als Probleme an. Sie ſind unter folgenden Hauptſätzen enthalten: 1) Durch allerlei Urſachen wird auf der Erde eine klimatiſche Gemeinſchaft befördert, die zum Leben der Lebendigen gehört. 2) Das bewohnbare Land unſerer Erde iſt in Gegenden zuſammengedrängt, wo die meiſten lebendigen Weſen in der ihnen genügendſten Form wirken; dieſe Lage der Welttheile hat Einfluß auf ihrer aller Klima. 3) Durch den Bau der Erde und die Gebirge war nicht nur für das große Mancherlei der Lebendigen das Klima derſelben zahllos verändert, ſondern auch die Ausbreitung des Menſchengeſchlechts verhütet, wie ſie verhütet werden kann. Im vierten Abſchnitt dieſes Buches behauptet der Verfaſſer, die genetiſche Kraft ſei die Mutter aller Bildungen auf der Erde, der das Klima nur freundlich oder feindlich zuwinke, und beſchließt mit einigen Anmerkungen über den Zwiſt der Geneſis und des Klima, wo er unter anderen auch eine phyſiſch-geographiſche Geſchichte der Abſtammung und Verartung unſeres Geſchlechts nach Klimaten und Zeiten wünſcht.

Im achten Buche verfolgt Hr. H. den Gebrauch der menſchlichen Sinne, die Einbildungskraft des Menſchen, ſeinen praktiſchen Verſtand, ſeine Triebe zur Glückſeligkeit, und erläutert den Einfluß der Tradition, der Meinungen, der Uebungen und Gewohnheiten durch Beiſpiele verſchiedener Nationen.

Das neunte beſchäftigt ſich mit der Abhängigkeit des Menſchen von Anderen, in der Entwickelung ſeiner Fähigkeiten, mit der Sprache als Mittel zur Bildung der Menſchen, mit der Erfindung der Künſte und Wiſſenſchaften durch Nachahmung, Vernunft und Sprache, mit den Regierungen, als feſtgeſtellten Ordnungen unter den Menſchen, meiſtens aus ererbten Traditionen; und ſchließt mit Bemerkungen über die Religion und die älteſte Tradition.

Das zehnte enthält größtentheils das Reſultat der Gedanken, die der Verfaſſer ſchon anderwärts vorgetragen; indem es außer den Betrachtungen über den erſten Wohnſitz der Menſchen, und die aſiatiſchen Traditionen über die Schöpfung der Erde und des Menſchengeſchlechtes, das Weſentlichſte der Hypotheſe über die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte aus der Schrift: Aelteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, wiederholt.

Dieſe trockene Anzeige ſoll auch bei dieſem Theile nur Ankündigung des Inhalts, nicht Darſtellung des Geiſtes von dieſem Werke ſein; ſie ſoll einladen, es zu leſen, nicht die Lectüre deſſelben erſetzen oder unnöthig machen.

Das ſechste und ſiebente Buch enthalten faſt größtentheils nur Auszüge aus Völkerbeſchreibungen; freilich mit geſchickter Wahl ausgeſucht, meiſterhaft disponirt, und allerwärts mit eigenen ſinnreichen Beurtheilungen begleitet; aber eben darum deſto weniger eines ausführlichen Auszugs fähig. Es gehört auch hier nicht zu unſerer Abſicht, ſo manche ſchöne Stellen voll dichteriſcher Beredſamkeit auszuheben oder zu zergliedern, die jedem Leſer von Empfindung ſich ſelbſt anpreiſen werden. Aber eben ſo wenig wollen wir hier unterſuchen, ob nicht der poetiſche Geiſt, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philoſophie des Verfaſſers eingedrungen; ob nicht hie und da Synonymen für Erklärungen, und Allegorien für Wahrheiten gelten; ob nicht ſtatt nachbarlicher Uebergänge aus dem Gebiete der philoſophiſchen in den Bezirk der poetiſchen Sprache zuweilen die Grenzen und Beſitzungen von beiden völlig verrückt ſeien: und ob an manchen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetiſchen Bildern, mythologiſchen Anſpiegelungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken, wie unter einer Vertügade zu verſtecken, als ihn wie unter einem durchſcheinenden Gewande angenehm hervorſchimmern zu laſſen. Wir überlaſſen es Kritikern der ſchönen philoſophiſchen Schreibart, oder der letzten Hand des Verfaſſers ſelbſt, z. B. zu unterſuchen, ob es nicht etwa beſſer geſagt ſei: nicht nur Tag und Nacht, und Wechſel der Jahreszeiten verändern das Klima, als S. 99: „Nicht nur Tag und Nacht, und der Reihentanz abwechſelnder Jahreszeiten verändern das Klima;“ ob S. 100 an eine naturhiſtoriſche Beſchreibung dieſer Veränderungen folgendes, in einer dithyrambiſchen Ode ungezweifelt ſchöne Bild ſich paſſend anſchließe: „Um den Thron Jupiters tanzen ihre (der Erde) Horen einen Reihentanz, und was ſich unter ihren Füßen bildet, iſt zwar nur eine unvollkommene Vollkommenheit, weil Alles auf die Vereinigung verſchiedenartiger Dinge gebaut iſt, aber durch eine innere Liebe und Vermählung mit einander wird allenthalben das Kind der Natur geboren, ſinnliche Regelmäßigkeit und Schönheit;“ oder ob nicht für den Uebergang von Bemerkungen der Reiſebeſchreiber über die Organiſation verſchiedener Völker und über das Klima, zu einer Sammlung daraus abgezogener Gemeinſätze folgende Wendung, mit der das achte Buch anhebt, zu epiſch ſei: „Wie Einem, der von den Wellen des Meeres eine Schifffahrt in die Luft thun ſoll; ſo iſt mir, da ich jetzt nach den Bildungen und Naturkräften der Menſchheit auf ihren Geiſt komme, und die veränderlichen Eigenſchaften deſſelben auf unſerem weiten Erdenrunde aus fremden, mangelhaften und zum Theil unſicheren Nachrichten zu erforſchen wage.“ Auch unterſuchen wir nicht, ob nicht der Strom ſeiner Beredſamkeit ihn hie oder da in Widerſprüche verwickele, ob z. B., wenn S. 248 angeführt wird, daß Erfinder oft mehr den Nutzen ihres Fundes der Nachwelt überlaſſen mußten, als für ſich ſelbſt erfanden, nicht hier ein neues Beiſpiel zur Beſtätigung des Satzes liege, daß die Naturanlagen des Menſchen, die ſich auf den Gebrauch ſeiner Vernunft beziehen, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollſtändig entwickelt werden ſollten, welchem Satze er doch mit einigen daraus fließenden, wiewohl nicht ganz richtig gefaßten, S. 206 beinahe eine Beleidigung der Naturmajeſtät, (welches Andere in Proſa Gottesläſterung nennen,) Schuld zu geben geneigt iſt; dies Alles müſſen wir hier, der Schranken, die uns geſetzt ſind, eingedenk, unberührt laſſen.

Eines hätte Recenſent ſowohl unſerem Verfaſſer, als jedem anderen philoſophiſchen Unternehmer einer allgemeinen Naturgeſchichte des Menſchen gewünſcht, nämlich: daß ein hiſtoriſch-kritiſcher Kopf ihnen insgeſammt vorgearbeitet hätte, der aus der unermeßlichen Menge von Völkerbeſchreibungen oder Reiſeerzählungen und allen ihren muthmaßlich zur menſchlichen Natur gehörigen Nachrichten vornehmlich diejenigen ausgehoben hätte, darin ſie einander widerſprechen, und ſie (doch mit beigefügten Erinnerungen wegen der Glaubwürdigkeit jedes Erzählers) neben einander geſtellt hätte; denn ſo würde Niemand ſich ſo dreiſt auf einſeitige Nachrichten fußen, ohne vorher die Berichte Anderer genau abgewogen zu haben. Jetzt aber kann man aus einer Menge von Länderbeſchreibungen, wenn man will, beweiſen, daß Amerikaner, Tibetaner und andere ächte mongoliſche Völker keinen Bart haben, aber auch, wem es beſſer gefällt, daß ſie insgeſammt von Natur bartig ſind und ſich dieſen nur ausrupfen; daß Amerikaner und Neger eine in Geiſtes-Anlagen unter die übrigen Glieder der Menſchengattung geſunkene Race ſind, andererſeits aber, nach eben ſo ſcheinbaren Nachrichten, daß ſie hierin, was ihre Naturanlage betrifft, jedem anderen Weltbewohner gleich zu ſchätzen ſind, mithin dem Philoſophen die Wahl bleibe, ob er Naturverſchiedenheiten annehmen, oder Alles nach dem Grundſatze tout comme chez nous beurtheilen will, dadurch denn alle ſeine, über eine ſo wankende Grundlage errichteten Syſteme den Anſchein baufälliger Hypotheſen bekommen müſſen. Der Eintheilung der Menſchengattung in Racen iſt unſer Verfaſſer nicht günſtig, vornehmlich derjenigen nicht, welche ſich auf anerbende Farben gründet, vermuthlich weil der Begriff einer Race ihm noch nicht deutlich beſtimmt iſt. In des ſiebenten Buches dritter Nummer nennt er die Urſache der klimatiſchen Verſchiedenheiten der Menſchen eine genetiſche Kraft. Recenſent macht ſich von der Bedeutung dieſes Ausdrucks im Sinne des Verfaſſers dieſen Begriff. Er will einerſeits das Evolutionsſyſtem, andererſeits aber auch den blos mechaniſchen Einfluß äußerer Urſachen, als untaugliche Erläuterungsgründe abweiſen, und nimmt ein innerlich nach Verſchiedenheit der äußeren Umſtände ſich ſelbſt, dieſen angemeſſen, modificirendes Lebensprincip als die Urſache derſelben an, worin ihm Recenſent völlig beitritt, nur mit dem Vorbehalt, daß, wenn die von innen organiſirende Urſache durch die Natur etwa nur auf eine gewiſſe Zahl und Grad von Verſchiedenheiten der Ausbildung ihres Geſchöpfs eingeſchränkt wäre, (nach deren Ausrichtung ſie nicht weiter frei wäre, um bei veränderten Umſtänden nach einem anderen Typus zu bilden,) man dieſe Naturbeſtimmung der bildenden Natur auch wohl Keime oder urſprüngliche Anlagen nennen könnte, ohne darum die erſteren als uranfänglich eingelegte, und ſich nur gelegentlich auseinander faltende Maſchinen und Knospen, (wie im Evolutionsſyſtem) anzuſehen; ſondern wie bloſe weiter nicht erklärliche Einſchränkungen eines ſich ſelbſt bildenden Vermögens, welche letztere wir eben ſo wenig erklären oder begreiflich machen können.

Mit dem achten Buche fängt ein neuer Gedankengang an, der bis zum Schluſſe dieſes Theils fortwährt, und den Urſprung der Bildung des Menſchen als eines vernünftigen und ſittlichen Geſchöpfs, mithin den Anfang aller Cultur enthält, welcher nach dem Sinne des Verfaſſers nicht in dem eigenen Vermögen der Menſchengattung, ſondern gänzlich außer ihm in einer Belehrung und Unterweiſung von anderen Naturen zu ſuchen ſei, von da anhebend alles Fortſchreiten in der Cultur nichts, als weitere Mittheilung und zufälliges Wuchern mit einer urſprünglichen Tradition ſei, welcher, und nicht ihm ſelbſt der Menſch alle ſeine Annäherung zur Weisheit zuzuſchreiben habe. Da Recenſent, wenn er einen Fuß außerhalb der Natur und dem Erkenntnißweg der Vernunft ſetzt, ſich nicht weiter zu helfen weiß, da er in gelehrter Sprachforſchung und Kenntniß oder Beurtheilung alter Urkunden gar nicht bewandert iſt, mithin die daſelbſt erzählten und dadurch zugleich bewährten Facta philoſophiſch zu nutzen gar nicht verſteht; ſo beſcheidet er ſich von ſelbſt, daß er hier kein Urtheil habe. Indeſſen läßt ſich von der weitläuftigen Beleſenheit und von der beſonderen Gabe des Verfaſſers, zerſtreute Data unter einem Geſichtspunct zu faſſen, wahrſcheinlich zum Voraus vermuthen, daß wir wenigſtens über den Gang menſchlicher Dinge, ſofern er dazu dienen kann, den Charakter der Gattung, und wo möglich ſelbſt gewiſſe claſſiſche Verſchiedenheiten derſelben näher kennen zu lernen, viel Schönes werden zu leſen bekommen, welches auch für denjenigen, der über den erſten Anfang aller menſchlichen Cultur anderer Meinung wäre, belehrend ſein kann. Der Verfaſſer drückt die Grundlage der ſeinigen (S. 338. 339. ſammt der Anmerkung) kürzlich ſo aus: „dieſe (moſaiſche) lehrende Geſchichte erzählt: daß die erſten geſchaffenen Menſchen mit den unterweiſenden Elohim im Umgange geweſen, daß ſie unter Anleitung derſelben durch Kenntniß der Thiere ſich Sprache und herrſchende Vernunft erworben, und da der Menſch ihnen auch auf eine verbotene Art in Erkenntniß des Böſen gleich werden wollen, er dieſe mit ſeinem Schaden erlangt und von nun an einen anderen Ort eingenommen, eine neue künſtlichere Lebensart angefangen habe. Wollte die Gottheit alſo, daß der Menſch Vernunft und Vorſicht übte: ſo mußte ſie ſich ſeiner auch mit Vernunft und Vorſicht annehmen. — Wie nun aber die Elohim ſich der Menſchen angenommen, d. i. ſie gelehrt, gewarnt und unterrichtet haben? Wenn es nicht eben ſo kühn iſt, hierüber zu fragen, als zu antworten: ſo ſoll uns an einem anderen Ort die Tradition ſelbſt darüber Aufſchluß geben.“

In einer unbefahrenen Wüſte muß einem Denker gleich Reiſenden frei ſtehen, ſeinen Weg nach Gutdünken zu wählen; man muß abwarten, wie es ihm gelingt, und ob er, nachdem er ſein Ziel erreicht hat, wohl behalten wieder zu Hauſe d. i. im Sitze der Vernunft zur rechten Zeit eintreffe, und ſich alſo auch Nachfolger verſprechen könne. Um deswillen hat Recenſent über den eigenen von dem Verfaſſer eingeſchlagenen Gedankenweg nichts zu ſagen, nur glaubt er berechtigt zu ſein, einige auf dieſem Wege von ihm angefochtene Sätze in Schutz zu nehmen, weil ihm jene Freiheit, ſich ſeine Bahn ſelbſt vorzuzeichnen, auch zuſtehen muß. Es heißt nämlich S. 160: „Ein zwar leichter, aber böſer Grundſatz wäre es zur Philoſophie der Menſchengeſchichte: der Menſch ſei ein Thier, das einen Herrn nöthig habe, und von dieſen Herren, oder der Verbindung derſelben das Glück ſeiner Endbeſtimmung erwarte.“ Leicht mag er immer ſein, darum, weil ihn die Erfahrung aller Zeiten und an allen Völkern beſtätigt, aber böſe? S. 205 wird geſagt: „Gütig dachte die Vorſehung, daß ſie den Kunſtendzwecken großer Geſellſchaften die leichtere Glückſeligkeit einzelner Menſchen vorzog, und jene koſtbare Staatsmaſchine, ſo viel ſie konnte, für die Zeit ſparte.“ Ganz recht, aber allererſt die Glückſeligkeit eines Thieres, dann die eines Kindes, eines Jünglings, endlich die eines Mannes. In allen Epochen der Menſchheit, ſo wie auch zu derſelben Zeit in allen Ständen findet eine Glückſeligkeit Statt, die gerade den Begriffen und der Gewohnheit des Geſchöpfs an die Umſtände, darin es geboren und erwachſen iſt, angemeſſen iſt; ja es iſt ſogar, was dieſen Punct betrifft, nicht einmal eine Vergleichung des Grades derſelben, und ein Vorzug einer Menſchenklaſſe oder einer Generation vor der anderen anzugeben möglich. Wie, wenn aber nicht dieſes Schattenbild der Glückſeligkeit, welches ſich ein Jeder ſelbſt macht, ſondern die dadurch ins Spiel geſetzte immer fortgehende und wachſende Thätigkeit und Cultur, deren größtmöglicher Grad nur das Product einer nach Begriffen des Menſchenrechts geordneten Staatsverfaſſung, folglich ein Werk der Menſchen ſelbſt ſein kann, der eigentliche Zweck der Vorſehung wäre, ſo würde nach S. 206 „jeder einzelne Menſch das Maaß ſeiner Glückſeligkeit in ſich haben,“ ohne im Genuſſe derſelben irgend einem der nachfolgenden Glieder nachzuſtehen; was aber den Werth nicht ihres Zuſtandes, wenn ſie exiſtiren, ſondern ihrer Exiſtenz ſelber, d. i. warum ſie eigentlich da ſeien, betrifft, ſo würde ſie nur hier allein eine weiſe Abſicht im Ganzen offenbaren. Meint der Verfaſſer wohl: daß, wenn die glücklichen Einwohner von Otaheite, niemals von geſitteteren Nationen beſucht, in ihrer ruhigen Indolenz auch Tauſende von Jahrhunderten durch zu leben beſtimmt wären, man eine befriedigende Antwort auf die Frage geben könnte, warum ſie denn gar exiſtirten, und ob es nicht eben ſo gut geweſen wäre, daß dieſe Inſel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im bloßen Genuſſe glücklichen Menſchen beſetzt geweſen wäre? Jener Grundſatz iſt alſo nicht ſo *böſe*, als der Verfaſſer meint. — Es mag ihn wohl ein *böſer Mann* geſagt haben. — Ein zweiter in Schutz zu nehmender Satz wäre dieſer. S. 212 heißt es: „Wenn Jemand ſagte: daß nicht der einzelne Menſch, ſondern das Geſchlecht erzogen werde, ſo ſpräche er für mich unverſtändlich, da Geſchlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe ſind, außer inſofern ſie in einzelnen Weſen exiſtiren. — Als wenn ich von der Thierheit, der Steinheit, der Metallheit im Allgemeinen ſpräche und ſie mit den herrlichſten, aber in einzelnen Individuen einander widerſprechenden Attributen auszierte. — Auf dieſem Wege der Averroiſchen Philoſophie ſoll unſere Philoſophie der Geſchichte nicht wandeln.“ Freilich, wer da ſagte: Kein einziges Pferd hat Hörner, aber die Pferdegattung iſt doch gehörnt, der würde eine platte Ungereimtheit ſagen. Denn Gattung bedeutet alsdenn nichts weiter, als das Merkmal, worin gerade alle Individuen unter einander übereinſtimmen müſſen. Wenn aber Menſchengattung das *Ganze* einer ins Unendliche (Unbeſtimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet, (wie dieſer Sinn denn ganz gewöhnlich iſt,) und es wird angenommen, daß dieſe Reihe der Linie ihrer Beſtimmung, die ihr zur Seite läuft, ſich unaufhörlich nähere, ſo iſt es kein Widerſpruch, zu ſagen: daß ſie in allen ihren Theilen dieſer aſymptotiſch ſei, und doch im Ganzen mit ihr zuſammenkomme, mit anderen Worten, daß kein Glied aller Zeugungen des Menſchengeſchlechts, ſondern nur die Gattung ihre Beſtimmung völlig erreiche. Der Mathematiker kann hierüber Erläuterung geben; der Philoſoph würde ſagen: die Beſtimmung des menſchlichen Geſchlechts im Ganzen iſt *unaufhörliches Fortſchreiten*, und die Vollendung derſelben iſt eine bloſe, aber in aller Abſicht ſehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir, der Abſicht der Vorſehung gemäß, unſere Beſtrebungen zu richten haben. Doch dieſe Irrung in der angeführten polemiſchen Stelle iſt nur eine Kleinigkeit. Wichtiger iſt der Schluß derſelben: „auf dieſem Wege der Averroiſchen Philoſophie, (heißt es,) ſoll unſere Philoſophie der Geſchichte nicht wandeln.“ Daraus läßt ſich ſchließen, daß unſer Verfaſſer, dem ſo oft Alles, was man bisher für Philoſophie ausgegeben, mißfällig geweſen, nun einmal, nicht in einer unfruchtbaren Worterklärung, ſondern durch That und Beiſpiel in dieſem ausführlichen Werke ein Muſter der ächten Art zu philoſophiren der Welt darlegen werde.

V.

Muthmaßlicher Anfang
der Menſchengeſchichte.

1786.

Im Fortgange einer Geſchichte Muthmaßungen einzuſtreuen, um Lücken in den Nachrichten auszufüllen, iſt wohl erlaubt; weil das Vorhergehende, als entfernte Urſache, und das Nachfolgende, als Wirkung, eine ziemlich ſichere Leitung zur Entdeckung der Mittelurſachen abgeben kann, um den Uebergang begreiflich zu machen. Allein eine Geſchichte ganz und gar aus Muthmaßungen entſtehen zu laſſen, ſcheint nicht viel beſſer, als den Entwurf zu einem Roman zu machen. Auch würde ſie nicht den Namen einer muthmaßlichen Geſchichte, ſondern einer bloßen Erdichtung führen können. — Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geſchichte menſchlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den erſten Anfang derſelben, ſofern ihn die Natur macht, durch Muthmaßungen verſucht werden. Denn dieſer darf nicht erdichtet, ſondern kann von der Erfahrung hergenommen werden; wenn man vorausſetzt, daß dieſe im erſten Anfange nicht beſſer oder ſchlechter geweſen, als wir ſie jetzt antreffen: eine Vorausſetzung, die der Analogie der Natur gemäß iſt, und nichts Gewagtes bei ſich führt. Eine Geſchichte der erſten Entwickelung der Freiheit aus ihrer urſprünglichen Anlage in der Natur des Menſchen iſt daher ganz etwas Anderes, als die Geſchichte der Freiheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann.

Gleichwohl, da Muthmaßungen ihre Anſprüche auf Beiſtimmung nicht zu hoch treiben dürfen, ſondern ſich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft, in Begleitung der Vernunft zur Erholung und Geſundheit des Gemüths vergönnte Bewegung, nicht aber für ein ernſthaftes Geſchäft ankündigen müſſen, ſo können ſie ſich auch nicht mit derjenigen Geſchichte meſſen, die über ebendieſelbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgeſtellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz anderen Gründen, als bloſer Naturphiloſophie beruht. Eben darum, und da ich hier eine bloſe Luſtreiſe wage, darf ich mir wohl die Gunſt verſprechen, daß es mir erlaubt ſei, mich einer heiligen Urkunde dazu als Karte zu bedienen und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, thue, gerade dieſelbe Linie treffe, die jene hiſtoriſch vorgezeichnet enthält. Der Leſer wird die Blätter jener Urkunde (1 Moſe Kap. II—VI) aufſchlagen, und Schritt für Schritt nachſehen, ob der Weg, den die Philoſophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen jene angibt, zuſammentreffe.

Will man nicht in Muthmaßungen ſchwärmen, ſo muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Natururſachen durch menſchliche Vernunft fähig iſt, alſo mit der Exiſtenz des Menſchen; und zwar in ſeiner ausgebildeten Größe, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muß; in einem Paare, damit er ſeine Art fortpflanze; und auch nur einem einzigen Paare, damit nicht ſofort der Krieg entſpringe, wenn die Menſchen einander nahe und doch einander fremd wären, oder auch damit die Natur nicht beſchuldigt werde, ſie habe durch die Verſchiedenheit der Abſtammung es an der ſchicklichſten Veranſtaltung zur Geſelligkeit, als dem größten Zwecke der menſchlichen Beſtimmung, fehlen laſſen; denn die Einheit der Familie, woraus alle Menſchen abſtammen ſollten, war ohne Zweifel hiezu die beſte Anordnung. Ich ſetze dieſes Paar in einen wider den Anfall der Raubthiere geſicherten und mit allen Mitteln der Nahrung von der Natur reichlich verſehenen Platz, alſo gleichſam in einen Garten, unter einem jederzeit milden Himmelsſtriche. Und, was noch mehr iſt, ich betrachte es nur, nachdem es ſchon einen mächtigen Schritt in der Geſchicklichkeit gethan hat, ſich ſeiner Kräfte zu bedienen, und fange alſo nicht von der gänzlichen Rohigkeit ſeiner Natur an; denn es könnten der Muthmaßungen für den Leſer leicht zu viel, der Wahrſcheinlichkeiten aber zu wenig werden, wenn ich dieſe Lücke, die vermuthlich einen großen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte. Der erſte Menſch konnte alſo ſtehen und gehen; er konnte ſprechen (1 Moſe Cap. II, V. 20) *), ja reden d. i. nach zuſammenhängenden Begriffen ſprechen (V. 23), mithin denken. Lauter Geſchicklichkeiten, die er alle ſelbſt erwerben mußte, (denn wären ſie anerſchaffen, ſo würden ſie auch anerben, welches aber der Erfahrung widerſtreitet;) mit denen ich ihn aber jetzt ſchon als verſehen annehme, um blos die Entwickelung des Sittlichen in ſeinem Thun und Laſſen, welches jene Geſchicklichkeit nothwendig vorausſetzt, in Betrachtung zu ziehen.

Der Inſtinct, dieſe Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen, muß den Neuling anfänglich allein leiten. Dieſer erlaubte ihm einige Dinge zur Nahrung, andere verbot er ihm (III, 2. 3). — Es iſt aber nicht nöthig, einen beſonderen jetzt verlorenen Inſtinct zu dieſem Behuf anzunehmen; es konnte blos der Sinn des Geruchs und deſſen Verwandtſchaft mit dem Organ des Geſchmacks, dieſes letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung, und alſo gleichſam das Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speiſe zum Genuſſe, dergleichen man auch noch jetzt wahrnimmt, geweſen ſein. Sogar darf man dieſen Sinn im erſten Paare nicht ſchärfer, als er jetzt iſt, annehmen; denn es iſt bekannt genug, welcher Unterſchied in der Wahrnehmungskunſt zwiſchen den blos mit ihren Sinnen, und den zugleich mit ihren Gedanken beſchäftigten, dadurch aber von ihren Empfindungen abgewandten Menſchen angetroffen werde.

So lange der unerfahrne Menſch dieſem Rufe der Natur ge-

---

*) Der Trieb, ſich mitzutheilen, muß den Menſchen, der noch allein iſt, gegen lebende Weſen außer ihm, vornehmlich diejenigen, die einen Laut geben, welchen er nachahmen und der nachher zum Namen dienen kann, zuerſt zur Kundmachung ſeiner Exiſtenz bewogen haben. Eine ähnliche Wirkung dieſes Triebes ſieht man auch noch an Kindern und an gedankenloſen Leuten, die durch Schnarren, Schreien, Pfeifen, Singen und andere lärmende Unterhaltungen, (oft auch dergleichen Andachten) den denkenden Theil des gemeinen Weſens ſtören. Denn ich ſehe keinen anderen Bewegungsgrund hiezu, als daß ſie ihre Exiſtenz weit und breit um ſich kund machen wollen.

horchte, ſo befand er ſich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an, ſich zu regen, und ſuchte durch Vergleichung des Genoſſenen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, woran der Inſtinct gebunden war, etwa der Sinn des Geſichts, als dem ſonſt Genoſſenen ähnlich vorſtellte, ſeine Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Inſtincts zu erweitern (III, 6). Dieſer Verſuch hätte zufälliger Weiſe noch gut genug ausfallen können, obgleich der Inſtinct nicht anrieth, wenn er nur nicht widerſprach. Allein es iſt eine Eigenſchaft der Vernunft, daß ſie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, ſondern ſogar wider denſelben erkünſteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüſternheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja ſogar naturwidriger Neigungen, unter der Benennung der Ueppigkeit ausgeheckt wird. Die Veranlaſſung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit ſein; allein der Erfolg des erſten Verſuchs, nämlich ſich ſeiner Vernunft, als eines Vermögens bewußt zu werden, das ſich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war ſehr wichtig und für die Lebensart entſcheidend. Wenn es alſo auch nur eine Frucht geweſen wäre, deren Anblick, durch die Aehnlichkeit mit anderen annehmlichen, die man ſonſt gekoſtet hatte, zum Verſuche einladete; wenn dazu noch etwa das Beiſpiel eines Thieres kam, deſſen Natur ein ſolcher Genuß angemeſſen, ſo wie er im Gegentheil dem Menſchen nachtheilig war, daß folglich in dieſem ein ſich dawider ſetzender natürlicher Inſtinct war; ſo konnte dieſes ſchon der Vernunft die erſte Veranlaſſung geben, mit der Stimme der Natur zu chicaniren (III, 1), und trotz ihrem Widerſpruch, den erſten Verſuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erſte wahrſcheinlicher Weiſe nicht der Erwartung gemäß ausfiel. Der Schade mochte nun gleich ſo unbedeutend geweſen ſein, als man will, ſo gingen dem Menſchen hierüber doch die Augen auf (V. 7). Er entdeckte in ſich ein Vermögen, ſich ſelbſt eine Lebensweiſe auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu ſein. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieſer bemerkte Vorzug erwecken mochte, mußte doch ſofort Angſt und Bangigkeit folgen: wie er, der noch kein Ding nach ſeinen verborgenen Eigenſchaften und entfernten Wirkungen kannte, mit ſeinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen ſollte. Er ſtand gleichſam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenſtänden ſeiner Begierde, die ihm bisher der Inſtinct angewieſen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derſelben eröffnet, in deren Wahl er ſich noch gar nicht zu finden wußte; und aus dieſem einmal gekoſteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienſtbarkeit (unter der Herrſchaft des Inſtincts) wieder zurückzukehren.

Nächſt dem Inſtinct zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, iſt der Inſtinct zum Geſchlecht, wodurch ſie für die Erhaltung jeder Art ſorgt, der vorzüglichſte. Die einmal rege gewordene Vernunft ſäumte nun nicht, ihren Einfluß auch an dieſem zu beweiſen. Der Menſch fand bald: daß der Reiz des Geſchlechts, der bei den Thieren blos auf einem vorübergehenden, größtentheils periodiſchen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und ſogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig ſei, welche ihr Geſchäft zwar mit mehr Mäßigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der Gegenſtand den Sinnen entzogen wird, und daß dadurch der Ueberdruß verhütet werde, den die Sättigung einer blos thieriſchen Begierde bei ſich führt. Das Feigenblatt (V. 7) war alſo das Product einer weit größeren Aeußerung der Vernunft, als ſie in der erſteren Stufe ihrer Entwickelung bewieſen hatte. Denn eine Neigung dadurch inniglicher und dauerhafter zu machen, daß man ihren Gegenſtand den Sinnen entzieht, zeigt ſchon das Bewußtſein einiger Herrſchaft der Vernunft über Antriebe; und nicht blos, wie der erſtere Schritt, ein Vermögen, ihnen im kleineren oder größeren Umfange Dienſte zu leiſten. Weigerung war das Kunſtſtück, um von blos empfundenen zu idealiſchen Reizen, von der blos thieriſchen Begierde allmählig zur Liebe, und mit dieſer vom Gefühl des blos Angenehmen zum Geſchmack für Schönheit, anfänglich nur an Menſchen, dann aber auch an der Natur überzuführen. Die Sittſamkeit, eine Neigung durch guten Anſtand, (Verhehlung deſſen, was Geringſchätzung erregen könnte,) Anderen Achtung gegen uns einzuflößen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geſelligkeit, gab überdem den erſten Wink zur Ausbildung des Menſchen, als eines ſittlichen Geſchöpfs. — Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung gibt, iſt wichtiger, als die ganze unabſehliche Reihe von darauf folgenden Erweiterungen der Cultur.

Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem ſie ſich in die erſten unmittelbar empfundenen Bedürfniſſe gemiſcht hatte, war die überlegte Erwartung des Künftigen. Dieſes Vermögen, nicht blos den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, ſondern die kommende, oft ſehr entfernte Zeit ſich gegenwärtig zu machen, iſt das entſcheidendſte Kennzeichen des menſchlichen Vorzuges, um ſeiner Beſtimmung gemäß ſich zu entfernten Zwecken vorzubereiten, — aber auch zugleich der unverſiegendſte Quell von Sorgen und Bekümmerniſſen, die die ungewiſſe Zukunft erregt, und welcher alle Thiere überhoben ſind (V. 13—19). Der Mann, der ſich und eine Gattin, ſammt künftigen Kindern zu ernähren hatte, ſah die immer wachſende Mühſeligkeit ſeiner Arbeit; das Weib ſah die Beſchwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geſchlecht unterworfen hatte, und doch obenein diejenigen, welche der mächtigere Mann ihr auferlegen würde, voraus. Beide ſahen nach einem mühſeligen Leben noch im Hintergrunde des Gemäldes das, was zwar alle Thiere unvermeidlich trifft, ohne ſie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus; und ſchienen ſich den Gebrauch der Vernunft, die ihnen alle dieſe Uebel verurſacht, zu verweiſen und zum Verbrechen zu machen. In ihrer Nachkommenſchaft zu leben, die es vielleicht beſſer haben, oder auch wohl als Glieder einer Familie ihre Beſchwerden erleichtern könnten, war vielleicht die einzige tröſtende Ausſicht, die ſie aufrichtete (V. 16—20).

Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menſchen über die Geſellſchaft mit Thieren gänzlich erhebende Vernunft that, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er ſei eigentlich der Zweck der

Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erſtemal, daß er zum Schafe ſagte: den Pelz, den du trägſt, hat dir die Natur nicht für dich, ſondern für mich gegeben, ihm ihn abzog, und ſich ſelbſt anlegte (V. 21), ward er eines Vorrechtes inne, welches er, vermöge ſeiner Natur, über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als ſeine Mitgenoſſen an der Schöpfung, ſondern als ſeinem Willen überlaſſene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung ſeiner beliebigen Abſichten anſah. Dieſe Verſtellung ſchließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegenſatzes ein: daß er ſo etwas zu keinem Menſchen ſagen dürfe, ſondern dieſen als gleichen Theilnehmer an den Geſchenken der Natur anzuſehen habe; eine Vorbereitung von Weitem zu den Einſchränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Anſehung ſeines Mitmenſchen auferlegen ſollte, und welche weit mehr, als Zuneigung und Liebe zur Errichtung der Geſellſchaft nothwendig iſt.

Und ſo war der Menſch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Weſen, von welchem Range ſie auch ſein mögen, getreten (III, 22); nämlich in Anſehung des Anſpruchs ſelbſt Zweck zu ſein, von jedem anderen auch als ein ſolcher geſchätzt und von keinem blos als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie ſie blos als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, ſteckt der Grund der ſo unbeſchränkten Gleichheit des Menſchen, ſelbſt mit höheren Weſen, die ihm an Naturgaben ſonſt über alle Vergleichung vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach bloſem Belieben zu ſchalten und zu walten. Dieſer Schritt iſt daher zugleich mit Entlaſſung deſſelben aus dem Mutterſchooße der Natur verbunden; eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich ſehr gefahrvoll iſt, indem ſie ihn aus dem harmloſen und ſicheren Zuſtande der Kindespflege, gleichſam aus einem Garten, der ihn ohne ſeine Mühe verſorgte, heraustrieb (V. 23) und ihn in die weite Welt ſtieß, wo ſo viel Sorgen, Mühe und unbekannte Uebel auf ihn warten. Künftig wird ihm die Mühſeligkeit des Lebens öfter den Wunſch nach einem Paradieſe, dem Geſchöpfe ſeiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Unthätigkeit und beſtändigem Frieden ſein Daſein verträumen oder vertändeln könne, ablocken. Aber es lagert ſich zwiſchen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die raſtloſe und zur Entwickelung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderſtehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem ſie ihn gezogen hatte (V. 24). Sie treibt ihn an, die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über ſich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen, und den Tod ſelbſt, vor dem ihn graut, über alle jene Kleinigkeiten, deren Verluſt er noch mehr ſcheut, zu vergeſſen.

Anmerkung.

Aus dieſer Darſtellung der erſten Menſchengeſchichte ergibt ſich: daß der Ausgang des Menſchen aus dem, ihm durch die Vernunft, als erſten Aufenthalt ſeiner Gattung vorgeſtellten Paradieſe nichts Anderes, als der Uebergang aus der Rohigkeit eines blos thieriſchen Geſchöpfes in die Menſchheit, aus dem Gängelwagen des Inſtincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundſchaft der Natur in den Stand der Freiheit geweſen ſei. Ob der Menſch durch dieſe Veränderung gewonnen oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage ſein, wenn man auf die Beſtimmung ſeiner Gattung ſieht, die in nichts, als im Fortſchreiten zur Vollkommenheit beſteht, ſo fehlerhaft auch die erſten, ſelbſt in einer langen Reihe ihrer Glieder nach einander folgenden Verſuche, zu dieſem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. — Indeſſen iſt dieſer Gang, der für die Gattung ein Fortſchritt vom Schlechteren zum Beſſeren iſt, nicht eben das Nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und alſo noch keine Uebertretung; als ſie aber ihr Geſchäft anfing und, ſchwach wie ſie iſt, mit der Thierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, ſo mußten Uebel und, was ärger iſt, bei cultivirterer Vernunft Laſter entſpringen, die dem Stande der Unwiſſenheit, mithin der Unſchuld ganz fremd waren. Der erſte Schritt alſo aus dieſem Stande war auf der ſittlichen Seite ein Fall; auf der phyſiſchen waren eine Menge nie gekannter Uebel des Lebens die Folge dieſes Falls, mithin Strafe. Die Geſchichte der Natur fängt alſo vom Guten an, denn ſie iſt das Werk Gottes; die Geſchichte der Freiheit vom Böſen, denn ſie iſt Menſchenwerk. Für das Individuum, welches im Gebrauche ſeiner Freiheit blos auf ſich ſelbſt ſieht, war bei einer ſolchen Veränderung Verluſt; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menſchen auf die Gattung richtet, war ſie Gewinn. Jenes hat daher Urſache, alle Uebel, die es erduldet, und alles Böſe, das es verübt, ſeiner eigenen Schuld zuzuſchreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preiſen. — Auf dieſe Weiſe kann man auch die oft gemißdeuteten, dem Scheine nach einander widerſtreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rouſſeau unter ſich und mit der Vernunft in Einſtimmung bringen. In ſeiner Schrift über den Einfluß der Wiſſenſchaften und der über die Ungleichheit der Menſchen zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerſtreit der Cultur mit der Natur des menſchlichen Geſchlechts, als einer phyſiſchen Gattung, in welcher jedes Individuum ſeine Beſtimmung ganz erreichen ſollte; in einem Emil aber, ſeinem geſellſchaftlichen Contracte und anderen Schriften ſucht er wieder das ſchwere Problem aufzulöſen: wie die Cultur fortgehen müſſe, um die Anlagen der Menſchheit, als einer ſittlichen Gattung, zu ihrer Beſtimmung gehörig zu entwickeln, ſo daß dieſe jener als Naturgattung nicht mehr widerſtreite. Aus welchem Widerſtreit, (da die Cultur, nach wahren Principien der Erziehung zum Menſchen und Bürger zugleich vielleicht noch nicht recht angefangen, vielweniger vollendet iſt,) alle wahre Uebel entſpringen, die das menſchliche Leben drücken, und alle Laſter, die es verunehren *); indeſſen daß die Anreize zu den letzteren, denen man desfalls

---

*) Um nur einige Beiſpiele dieſes Widerſtreits zwiſchen der Beſtrebung der Menſchheit zu ihrer ſittlichen Beſtimmung einerſeits und der unver-

Schuld gibt, an ſich gut und als Naturanlagen zweckmäßig ſind, dieſe Anlagen aber, da ſie auf den bloſen Naturzuſtand geſtellt waren,

---

änderlichen Befolgung der für den rohen und thieriſchen Zuſtand in ihrer Natur gelegten Geſetze andererſeits beizubringen, führe ich Folgendes an.

Die Epoche der Mündigkeit d. i. des Triebes ſowohl, als Vermögens, ſeine Art zu erzeugen, hat die Natur auf das Alter von etwa 16 bis 17 Jahren feſtgeſetzt; ein Alter, in welchem der Jüngling im rohen Naturſtande buchſtäblich ein Mann wird; denn er hat alsdann das Vermögen ſich ſelbſt zu erhalten, ſeine Art zu erzeugen, und auch dieſe, ſammt ſeinem Weibe, zu erhalten. Die Einfalt der Bedürfniſſe macht ihm dieſes leicht. Im cultivirten Zuſtande hingegen gehören zum Letzteren viele Erwerbmittel, ſowohl an Geſchicklichkeit, als auch an günſtigen äußeren Umſtänden, ſo daß dieſe Epoche, bürgerlich, wenigſtens im Durchſchnitte um 10 Jahre weiter hinausgerückt wird. Die Natur hat indeſſen ihren Zeitpunct der Reife nicht zugleich mit dem Fortſchritte der geſellſchaftlichen Verfeinerung verändert, ſondern befolgt hartnäckig ihr Geſetz, welches ſie auf die Erhaltung der Menſchengattung als Thiergattung geſtellt hat. Hieraus entſpringt nun dem Naturzwecke durch die Sitten, und dieſen durch jenen ein unvermeidlicher Abbruch. Denn der Naturmenſch iſt in einem gewiſſen Alter ſchon Mann, wenn der bürgerliche Menſch, (der doch nicht aufhört Naturmenſch zu ſein,) nur Jüngling, ja wohl gar nur Kind iſt; denn ſo kann man denjenigen wohl nennen, der ſeiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zuſtande) ſich nicht einmal ſelbſt, vielweniger ſeine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für ſich hat, ſie zu erzeugen. Denn die Natur hat gewiß nicht Inſtincte und Vermögen in lebende Geſchöpfe gelegt, damit ſie ſolche bekämpfen und unterdrücken ſollten. Alſo war die Anlage derſelben auf den geſitteten Zuſtand gar nicht geſtellt, ſondern blos auf die Erhaltung der Menſchengattung als Thiergattung, und der civiliſirte Zuſtand kommt alſo mit dem letzteren in unvermeidlichen Widerſtreit, den nur eine vollkommene bürgerliche Verfaſſung, (das äußerſte Ziel der Cultur,) heben könnte, da jetzt jener Zwiſchenraum gewöhnlicher Weiſe mit Laſtern und ihrer Folge, dem mannigfaltigen menſchlichen Elende beſetzt wird.

Ein anderes Beiſpiel zum Beweiſe der Wahrheit des Satzes: daß die Natur in uns zwei Anlagen zu zwei verſchiedenen Zwecken, nämlich der Menſchheit als Thiergattung, und ebenderſelben als ſittlicher Gattung, gegründet habe, iſt das: **Ars longa, vita brevis** des Hippokrates. Wiſſenſchaften und Künſte könnten durch einen Kopf, der für ſie gemacht iſt, wenn er einmal zur rechten Reife des Urtheils durch lange Uebung und erworbene Erkenntniß gelangt iſt, viel weiter gebracht werden, als ganze Generationen von Gelehrten nach einander es leiſten mögen, wenn jener nur mit der nämlichen jugendlichen Kraft des Geiſtes die Zeit, die dieſen Generationen zuſammen verliehen iſt, durchlebte. Nun hat die Natur ihre Entſchließung wegen der Lebensdauer des Menſchen offenbar aus einem anderen Geſichtspuncte, als dem der Beförderung der Wiſſenſchaften genommen. Denn wenn der glücklichſte Kopf am Rande der größten Entdeckungen ſteht, die er von ſeiner durch die fortgehende Cultur Abbruch leiden, und dieſer dagegen Abbruch thun, bis vollkommene Kunſt wieder Natur wird; als welches das letzte Ziel der ſittlichen Beſtimmung der Menſchengattung iſt.

Beſchluß der Geſchichte.

Der Anfang der folgenden Periode war: daß der Menſch aus dem Zeitabſchnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der Arbeit und der Zwietracht, als das Vorſpiel der Vereinigung in Geſellſchaft, überging. Hier müſſen wir wiederum einen großen Sprung thun, und ihn auf einmal in den Beſitz gezähmter Thiere und der Gewächſe, die er ſelbſt durch Säen oder Pflanzen ſeiner Nahrung vervielfältigen konnte, verſetzen (IV, 2); obwohl es mit dem Uebergange aus dem wilden Jägerleben in den erſten, und aus dem unſtäten Wurzel-

---

Geſchicklichkeit und Erfahrenheit hoffen darf, ſo tritt das Alter ein; er wird ſtumpf, und muß es einer zweiten Generation, (die wieder vom A B C anfängt und die ganze Strecke, die ſchon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muß,) überlaſſen, noch eine Spanne im Fortſchritte der Cultur hinzuzuthun. Der Gang der Menſchengattung zur Erreichung ihrer ganzen Beſtimmung ſcheint daher unaufhörlich unterbrochen und in continuirlicher Gefahr zu ſein, in die alte Rohheit zurückzufallen; und der griechiſche Philoſoph klagte nicht ganz ohne Grund: es iſt Schade, daß man alsdann ſterben muß, wenn man eben angefangen hat einzuſehen, wie man eigentlich hätte leben ſollen.

Ein drittes Beiſpiel mag die Ungleichheit unter den Menſchen, und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, ſondern des allgemeinen Menſchenrechts derſelben ſein; eine Ungleichheit, über die Rouſſeau mit vieler Wahrheit klagt, die aber von der Cultur nicht abzuſondern iſt, ſo lange ſie gleichſam planlos fortgeht, (welches eine lange Zeit hindurch gleichfalls unvermeidlich iſt,) und zu welcher die Natur den Menſchen gewiß nicht beſtimmt hatte; da ſie ihm Freiheit gab und Vernunft, dieſe Freiheit durch nichts, als ihre eigene allgemeine und zwar äußere Geſetzmäßigkeit, welche das bürgerliche Recht heißt, einzuſchränken. Der Menſch ſollte ſich aus der Rohigkeit ſeiner Naturanlagen ſelbſt herausarbeiten, und indem er ſich über ſie erhebt, dennoch Acht haben, daß er nicht wider ſie verſtoße; eine Geſchicklichkeit, die er nur ſpät und nach vielen mißlingenden Verſuchen erwarten kann, binnen welcher Zwiſchenzeit die Menſchheit unter den Uebeln ſeufzt, die ſie ſich aus Unerfahrenheit ſelbſt anthut.

graben oder Fruchtſammeln in den zweiten Zuſtand langſam genug zugegangen ſein mag. Hier mußte nun der Zwiſt zwiſchen bis dahin friedlich neben einander lebenden Menſchen ſchon anfangen, deſſen Folge die Trennung derer von verſchiedener Lebensart und ihre Zerſtreuung auf der Erde war. Das Hirtenleben iſt nicht allein gemächlich, ſondern gibt auch, weil es in einem weit und breit unbewohnten Boden an Futter nicht mangeln kann, den ſicherſten Unterhalt. Dagegen iſt der Ackerbau oder die Pflanzung ſehr mühſam, vom Unbeſtande der Witterung abhangend, mithin unſicher, erfordert auch bleibende Behauſung, Eigenthum des Bodens und hinreichende Gewalt, ihn zu vertheidigen; der Hirte aber haßt dieſes Eigenthum, welches ſeine Freiheit der Weiden einſchränkt. Was das Erſte betrifft, ſo konnte der Ackersmann den Hirten als vom Himmel mehr begünſtigt zu beneiden ſcheinen (V. 4); in der That aber wurde ihm der Letztere, ſo lange er in ſeiner Nachbarſchaft blieb, ſehr läſtig; denn das weidende Vieh ſchont ſeine Pflanzungen nicht. Da es nun jenem, nach dem Schaden, den er angerichtet hat, ein Leichtes iſt, ſich mit ſeiner Heerde weit weg zu machen und ſich aller Schadloshaltung zu entziehen, weil er nichts hinterläßt, was er nicht eben ſo gut allenthalben wiederfände; ſo war es wohl der Ackersmann, der gegen ſolche Beeinträchtigungen, die der Andere nicht für unerlaubt hielt, Gewalt brauchen und, (da die Veranlaſſung dazu niemals ganz aufhören konnte,) wenn er nicht der Früchte ſeines langen Fleißes verluſtig gehen wollte, ſich endlich ſo weit, als es ihm möglich war, von denen, die das Hirtenleben treiben, entfernen mußte (V. 16). Dieſe Scheidung macht die dritte Epoche.

Ein Boden, von deſſen Bearbeitung und Bepflanzung (vornehmlich mit Bäumen) der Unterhalt abhängt, erfordert bleibende Behauſungen; und die Vertheidigung deſſelben gegen alle Verletzungen bedarf einer Menge einander Beiſtand leiſtender Menſchen. Mithin konnten die Menſchen bei dieſer Lebensart ſich nicht mehr familienweiſe zerſtreuen, ſondern mußten zuſammenhalten und Dorfſchaften, (uneigentlich Städte genannt,) errichten, um ihr Eigenthum gegen wilde Jäger oder Horden herumſchweifender Hirten zu ſchützen. Die erſten Bedürfniſſe des Lebens, deren Anſchaffung eine verſchiedene Lebensart erfordert (V. 20), konnten nun gegen einander vertauſcht werden. Daraus mußte Cultur entſpringen und der Anfang der Kunſt, des Zeitvertreibes ſowohl, als des Fleißes (V. 21. 22); was aber das Vornehmſte iſt, auch einige Anſtalt zur bürgerlichen Verfaſſung und öffentlicher Gerechtigkeit, zuerſt freilich nur in Anſehung der größten Gewaltthätigkeiten, deren Rächung nun nicht mehr, wie im wilden Zuſtande, Einzelnen, ſondern einer geſetzmäßigen Macht, die das Ganze zuſammenhielt, d. i. einer Art von Regierung überlaſſen war, über welche ſelbſt keine Ausübung der Gewalt Statt fand (V. 23. 24). — Von dieſer erſten und rohen Anlage konnte ſich nun nach und nach alle menſchliche Kunſt, unter welcher die der Geſelligkeit und bürgerlicher Sicherheit die erſprießlichſte iſt, allmählig entwickeln, das menſchliche Geſchlecht ſich vermehren, und aus einem Mittelpuncte, wie Bienenſtöcke, durch Ausſendung ſchon gebildeter Coloniſten überall verbreiten. Mit dieſer Epoche fing auch die Ungleichheit unter Menſchen, dieſe reiche Quelle ſo vieles Böſen, aber auch alles Guten an, und nahm fernerhin zu.

So lange nun noch die nomadiſchen Hirtenvölker, welche allein Gott für ihren Herrn erkennen, die Städtebewohner und Ackerleute, welche einen Menſchen (Obrigkeit) zum Herrn haben (VI, 4) *), umſchwärmten, und als abgeſagte Feinde alles Landeigenthums dieſe anfeindeten, und von dieſen wieder gehaßt wurden; war zwar continuirlicher Krieg zwiſchen beiden, wenigſtens unaufhörliche Kriegsgefahr, und beiderſeitige Völker konnten daher im Inneren wenig-

---

*) Die arabiſchen Beduinen nennen ſich noch Kinder eines ehemaligen Scheiks, des Stifters ihres Stammes (als Beni Haled u. d. gl.). Dieſer iſt keinesweges Herr über ſie, und kann nach ſeinem Kopfe keine Gewalt an ihnen ausüben. Denn in einem Hirtenvolke, da Niemand liegendes Eigenthum hat, welches er zurücklaſſen müßte, kann jede Familie, der es da mißfällt, ſich ſehr leicht vom Stamme abſondern, um einen anderen zu verſtärken.

ſtens des unſchätzbaren Gutes der Freiheit froh werden: — (denn Kriegsgefahr iſt auch noch jetzt das Einzige, was den Despotismus mäßigt; weil Reichthum dazu erfordert wird, daß ein Staat jetzt eine Macht ſei, ohne Freiheit aber keine Betriebſamkeit, die Reichthum hervorbringen könnte, Statt findet. In einem armen Volke muß an deſſen Stelle große Theilnehmung an der Erhaltung des gemeinen Weſens angetroffen werden; welche wiederum nicht anders, als wenn es ſich darin frei fühlt, möglich iſt.) — Mit der Zeit aber mußte denn doch der angehende Luxus der Städtebewohner, vornehmlich aber die Kunſt zu gefallen, wodurch die ſtädtiſchen Weiber die ſchmutzigen Dirnen der Wüſten verdunkelten, eine mächtige Lockſpeiſe für jene Hirten ſein (V. 2), in Verbindung mit dieſen zu treten und ſich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu laſſen. Da denn durch Zuſammenſchmelzung zweier ſonſt einander feindſeligen Völkerſchaften, mit dem Ende aller Kriegsgefahr zugleich das Ende aller Freiheit, alſo der Despotismus mächtiger Tyrannen einerſeits, bei kaum noch angefangener Cultur aber ſeelenloſe Ueppigkeit in verworfenſter Sklaverei, mit allen Laſtern des rohen Zuſtandes vermiſcht andererſeits das menſchliche Geſchlecht von dem ihm durch die Natur vorgezeichneten Fortgange der Ausbildung ſeiner Anlagen zum Guten unwiderſtehlich abbrachte; und es dadurch ſelbſt ſeiner Exiſtenz, als einer über die Erde zu herrſchen, nicht viehiſch zu genießen und ſklaviſch zu dienen, beſtimmten Gattung, unwürdig machte (V. 17).

Schlußanmerkung.

Der denkende Menſch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbniß werden kann, von welchem der Gedankenloſe nichts weiß: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorſehung, die den Weltlauf im Ganzen regiert; wenn er die Uebel überſchlägt, die das menſchliche Geſchlecht ſo ſehr, und, (wie es ſcheint,) ohne Hoffnung eines Beſſeren drücken. Es iſt aber von der größten Wichtigkeit: mit der Vorſehung zufrieden zu ſein, (ob ſie uns gleich auf unſerer Erdenwelt eine ſo mühſame Bahn vorgezeichnet hat:) theils um unter den Mühſeligkeiten immer noch Muth zu faſſen, theils um, indem wir die Schuld davon aufs Schickſal ſchieben, nicht unſere eigene, die vielleicht die einzige Urſache aller dieſer Uebel ſein mag, darüber aus dem Auge zu ſetzen und in der Selbſtbeſſerung die Hülfe dagegen zu verſäumen.

Man muß geſtehen: daß die größten Uebel, welche geſittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht ſo ſehr von dem, der wirklich oder geweſen iſt, als von der nie nachlaſſenden und ſogar unaufhörlich vermehrten Zurüſtung zum künftigen, zugezogen werden. Hiezu werden alle Kräfte das Staates, alle Früchte ſeiner Cultur, die zu einer noch größeren Cultur gebraucht werden könnten, verwandt; der Freiheit wird an ſo vielen Orten mächtiger Abbruch gethan, und die mütterliche Vorſorge des Staates für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Forderungen verwandelt, indeß dieſe doch auch durch die Beſorgniß äußerer Gefahr gerechtfertigt wird. Allein würde wohl dieſe Cultur, würde die enge Verbindung der Stände des gemeinen Weſens zur wechſelſeitigen Beförderung ihres Wohlſtandes, würde die Bevölkerung, ja ſogar der Grad der Freiheit, der, obgleich unter ſehr einſchränkenden Geſetzen, noch übrig iſt, wohl angetroffen werden, wenn jener immer gefürchtete Krieg ſelbſt den Oberhäuptern der Staaten dieſe Achtung für die Menſchheit nicht abnöthigte? Man ſehe nur Sina an, welches ſeiner Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergeſehenen Ueberfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit vertilgt iſt. — Auf der Stufe der Cultur alſo, worauf das menſchliche Geſchlecht noch ſteht, iſt der Krieg ein unentbehrliches Mittel, dieſe noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur würde ein immerwährender Friede für uns heilſam, und auch durch jene allein möglich ſein. Alſo ſind wir, was dieſen Punct betrifft, an den Uebeln doch wohl ſelbſt Schuld, über die wir ſo bittere Klagen erheben; und die heilige Urkunde hat ganz Recht, die Zuſammenſchmelzung der Völker in eine Geſellſchaft, und ihre völlige Befreiung von äußerer Gefahr, da ihre Cultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Cultur und eine Verſenkung in unheilbares Verderbniß vorzuſtellen.

Die zweite Unzufriedenheit der Menſchen trifft die Ordnung der Natur in Anſehung der Kürze des Lebens. Man muß ſich zwar nur ſchlecht auf die Schätzung des Werthes deſſelben verſtehen, wenn man noch wünſchen kann, daß es länger währen ſolle, als es wirklich dauert; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühſeligkeiten beſtändig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindiſchen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, daß ſie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und indem es ihr ſchwer wird, ihr Daſein jeden einzelnen Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, dieſe Plage zu wiederholen. Wenn man aber nur bedenkt, wie viel Sorge um die Mittel zur Hinbringung eines ſo kurzen Lebens uns quält, wie viel Ungerechtigkeit auf Hoffnung eines künftigen, obzwar ſo wenig dauernden Genuſſes ausgeübt wird; ſo muß man vernünftiger Weiſe glauben: daß, wenn die Menſchen in eine Lebensdauer von 800 und mehr Jahren hinausſehen könnten, der Vater vor ſeinem Sohne, ein Bruder vor dem anderen, oder ein Freund neben dem anderen kaum ſeines Lebens mehr ſicher ſein würde, und daß die Laſter eines ſo lange lebenden Menſchengeſchlechts zu einer Höhe ſteigen müßten, wodurch ſie keines beſſeren Schickſals würdig ſein würden, als in einer allgemeinen Ueberſchwemmung von der Erde vertilgt zu werden (V. 12. 13).

Der dritte Wunſch, oder vielmehr die leere Sehnſucht, (denn man iſt ſich bewußt, daß das Gewünſchte uns niemals zu Theil werden kann,) iſt das Schattenbild des von Dichtern ſo geprieſenen goldenen Zeitalters: wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfniſſe, das uns die Ueppigkeit aufladet, ſein ſoll, eine Genügſamkeit mit dem bloſen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menſchen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte, der reine Genuß eines ſorgenfreien, in Faulheit verträumten oder mit kindiſchem Spiel vertändelten Lebens; — eine Sehnſucht, die die Robinſone und die Reiſen nach den Südſeeinſeln ſo reizend macht, überhaupt aber den Ueberdruß beweiſet, den der denkende Menſch am civiliſirten Leben fühlt, wenn er deſſen Werth lediglich im Genuſſe ſucht, und das Gegengewicht der Faulheit dabei in Anſchlag bringt, wenn etwa die Vernunft ihn erinnert, dem Leben durch Handlungen einen Werth zu geben. Die Nichtigkeit dieſes Wunſches zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt und Unſchuld wird hinreichend gezeigt, wenn man durch die obige Vorſtellung des urſprünglichen Zuſtandes belehrt wird: der Menſch könne ſich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger ſei er geneigt, jemals wieder in denſelben zurückzukehren; ſo daß er alſo den gegenwärtigen Zuſtand der Mühſeligkeiten doch immer ſich ſelbſt und ſeiner eigenen Wahl beizumeſſen habe.

Es iſt alſo dem Menſchen eine ſolche Darſtellung ſeiner Geſchichte erſprießlich und dienlich zur Lehre und Beſſerung, die ihm zeigt: daß er der Vorſehung, wegen der Uebel, die ihn drücken, keine Schuld geben müſſe; daß er ſeine eigene Vergehung auch nicht einem urſprünglichen Verbrechen ſeiner Stammeltern zuzuſchreiben berechtigt ſei, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Uebertretungen in der Nachkommenſchaft erblich geworden wäre, (denn willkührliche Handlungen können nichts Anerbendes bei ſich führen,) ſondern daß er das von jenen Geſchehene mit vollem Rechte als von ihm ſelbſt gethan anerkennen und ſich alſo von allen Uebeln, die aus dem Mißbrauche ſeiner Vernunft entſpringen, die Schuld gänzlich ſelbſt beizumeſſen habe, indem er ſich ſelbſt wohl bewußt werden kann, er würde ſich in denſelben Umſtänden gerade eben ſo verhalten, und den erſten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, ſie, (ſelbſt wider den Wink der Natur) zu mißbrauchen. Die eigentlichen phyſiſchen Uebel, wenn jener Punct wegen der moraliſchen berichtigt iſt, können alsdann, in der Gegenrechnung von Verdienſt und Schuld, ſchwerlich einen Ueberſchuß zu unſerem Vortheil austragen.

Und ſo iſt der Ausſchlag einer durch Philoſophie verſuchten älteſten Menſchengeſchichte: Zufriedenheit mit der Vorſehung und dem Gange menſchlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Böſen fortgeht, ſondern ſich vom Schlechteren zum Beſſeren allmählig entwickelt; zu welchem Fortſchritt denn ein Jeder an ſeinem Theile, ſo viel in ſeinen Kräften ſteht, beizutragen, durch die Natur ſelbſt berufen iſt.

Druck von E. Polz in Leipzig.

Immanuel Kant's Werke,

ſorgfältig revidirte

Geſammtausgabe in zehn Bänden.

Fünfter Band.

Leipzig 1838.
Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Metaphyſik der Sitten

in zwei Theilen,

Rechtslehre, Tugendlehre.

Nebſt

den kleineren Abhandlungen zur Moral und Politik.

Leipzig 1838.
Modes und Baumann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Die „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre" und die „der Tugendlehre", welche als die beiden ausführlichſten und wegen ihrer ſyſtematiſchen Beziehung auf die im vierten Bande enthaltenen Hauptwerke wichtigſten Schriften wider die chronologiſche Ordnung gleich an die Spitze dieſes Bandes geſtellt worden ſind, ſind beide zuerſt im Jahre 1797[†] (Königsberg bei Fr. Nicolovius) erſchienen, und erhielten zugleich die auch hier auf dem Specialtitel beibehaltene gemeinſame Bezeichnung: „Metaphyſik der Sitten in zwei Theilen", ſo daß die metaphyſiſchen Anfangsgründe „der Rechtslehre" den erſten, die „der Tugendlehre" den zweiten Theil bildeten. Dieſe erſte Ausgabe der Rechtslehre enthielt **XII** S. Vorrede und Inhaltsanzeige, **LII** S. Einleitung und S. 53—235 S. Text; die der Tugendlehre **X** S. Vorrede und 190 S. Text und Inhaltsanzeige. Von beiden Werken iſt ſpäter nur noch eine Ausgabe erſchienen; und zwar von dem erſteren ſchon im J. 1798, von dem letzteren im J. 1803. Von beiden Werken iſt hier, wie auch ſchon bei der Kritik der reinen Vernunft geſchehen iſt, wie billig die zweite Ausgabe zu Grunde gelegt werden.

[†] Auf dem Specialtitel der Rechtslehre (S. 1) iſt aus Verſehen die Angabe der Jahreszahl weggeblieben. Da übrigens von dieſem Werke ſchon im Februar 1797 eine Recenſion in den Götting. Gelehrt. Anzeigen erſchien (vgl. S. 120), ſo iſt mehr als wahrſcheinlich, daß es ſchon in den letzten Monaten des Jahres 1796 ausgegeben worden iſt.

Was namentlich die zweite Ausgabe der „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre“ betrifft, ſo iſt dieſe auf dem Titel als „zweite, mit einem Anhang erläuternder Bemerkungen und Zuſätzen vermehrte“ bezeichnet. Dieſe erläuternden Bemerkungen hatte Kant in Folge der ſchon erwähnten Recenſion in den Götting. Gelehrt. Anzeigen unter dem Titel: „Erläuternde Anmerkungen zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre“ (Königsberg, Fr. Nicolovius, 1798, 31 S. gr. 8) herausgegeben; der zweiten Ausgabe ſelbſt waren ſie genau in derſelben Geſtalt S. 159—187 einverleibt, und haben daher auch in der vorliegenden Ausgabe (S. 120—139) dieſe Stelle behalten. Andere nur einigermaßen bedeutende Zuſätze fehlen gänzlich; die wenigen Stellen, wo der Text der zweiten Ausgabe von dem der erſten abweicht, ſind am betreffenden Orte in den Anmerkungen angegeben worden. Verſchiedenheiten in der Interpunction und Orthographie ſind bei der Ungleichförmigkeit, die in dieſer Beziehung in allen Schriften Kant's herrſcht, kaum für Varianten zu rechnen; beſonders erwähnt mag werden, daß die zweite Ausgabe der Rechtslehre, ſo wie auch der Tugendlehre bei kurzen Zwiſchenſätzen, die in der erſten eingeklammert waren, ſehr häufig die Klammern wegläßt; was ich aber als zu unbedeutend bei den einzelnen Stellen nicht habe angeben wollen. Wohl aber hat die genauere Vergleichung der zweiten Ausgabe mit der erſten dazu gedient, eine Anzahl falſcher Lesarten, die ſich in die zweite Ausgabe eingeſchlichen hatten, nach der erſten zu berichtigen†); außerdem fanden ſich auch in dieſer Schrift mehrere beiden Ausgaben gemeinſchaftliche Stellen, bei welchen es erlaubt ſchien, eine kleine Veränderung in den Text aufzunehmen††). Die kleinen Einſchaltungen, die hier und da nöthig ſcheinen, z. B. S. 87, 89, 93, will ich auch hier, da ſie als ſolche ſchon im Texte bezeichnet ſind, nicht beſonders aufzählen.

Bei den „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre“ iſt, wie ſchon bemerkt, ebenfalls die zweite Ausgabe zu Grunde gelegt werden. Bedeutende Zuſätze und Vermehrungen, oder gar Umarbeitungen ganzer Abſchnitte finden ſich auch hier nicht; wohl aber ſind die auf die Wahl des Ausdruckes, und die Berichtigung oder Umſtellung der Conſtruction ſich beziehenden Veränderungen hier bei Weitem zahlreicher, als in den „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre.“ Obwohl ſie nur ſelten einen weſentlichen Einfluß auf den Gedanken haben, ſo habe ich doch, zum Theil ſelbſt nicht ohne Rückſicht darauf, daß die Reviſion dieſes Werkes in Kant's ſpäteſtes Greiſenalter fällt und vielleicht eine ſeiner letzten für das Publicum beſtimmten literariſchen Arbeiten geweſen iſt, für Pflicht gehalten, alle dieſe kleinen Abänderungen ſo vollſtändig, wie möglich anzumerken und mich für die Auswahl des Anzuführenden oder nicht Anzuführenden jeder Einmiſchung des ſubjectiven Urtheils über die Wichtigkeit oder Unwichtigkeit einer Variante zu enthalten. Die Anmerkung † S. 296 bitte ich zu ſtreichen, weil die Lesart der erſten Ausgabe in den Verbeſſerungen zu derſelben als Fehler angegeben iſt und daher hätte wegbleiben ſollen; die Verbeſſerung des Wortes: Raſerei in: Krankheit (S. 207, Z. 14 v. u.), die dort ebenfalls gebeten wird, iſt unterblieben, weil das Wort: Raſerei auch in der zweiten Ausgabe ſich wiederfindet. Beide Ausgaben der „Tugendlehre“ ſind übrigens correcter gedruckt, als die der „Rechtslehre“; einige Lesarten der erſten Ausgabe ſind ſtatt der der zweiten auch in dieſem Werke ſtillſchweigend in den Text aufgenommen worden †); anderweitige Conjecturen waren nicht nöthig. Endlich iſt noch zu bemerken, daß in den Benennungen der einzelnen Abtheilungen, in welche die „Tugendlehre“ zerfällt, wenigſtens in der „Elementarlehre“ beide Ausgaben von einander abweichen; auf folgende Weiſe:

---

†) Demgemäß iſt geſetzt worden S. 56, Z. 13 v. o. denſelben f. demſelben; S. 72, Z. 18 v. o. einſeitig iſt, anzuerkennen f. einſeitig anzuerkennen; S. 85, Z. 10 v. o. Perſon dieſe f. Perſon, die; S. 91, Z. 23 v. u. eingetheilten f. eigentlichen; Z. 17 v. u. pactum re initum f. pactum in re initum; S. 92, Z. 10 v. u. Verdingungscontract f. Verbindungscontract; S. 95, Z. 17 v. o. und den f. den; S. 100, Z. 6. v. u. ununterbrochen f. unterbrochen; S. 111 Z. 16 v. o. bonus, donec etc. f. bonus etc.; S. 115, Z. 12 v. u. unverlierbaren f. unverleibbaren; S. 161, Z. 8 v. u. Unterthanen für Unterthan; S. 167, Z. 10 v. o. einem Grade f. in einem Grade; S. 175, Z. 13 v. u. der Monarch iſt der, welcher f. der Monarch, welcher; S. 180, Z. 2 v. u. theils das Recht zum Kriege f. theils zum Kriege; S. 187, Z. 10 v. o. ein Bund f. einen Bund.

††) Es ſind folgende. S. 30, Z. 6 v. u. iſt geſetzt worden: dadurch f. durch; S. 36, Z. 1. v. o. forum soli f. forum poli; S. 73, Z. 4 v. u. einen Grund f. ein Grund; S. 95, Z. 6 v. o. Verkäufer f. Käufer; S. 148, Z. 18 v. u. hervorgehende f. hervorgehend; S. 149, Z. 10 v. o. ertheilend f. ertheilend ſein; S. 180, Z. 10 v. u. vernehmen f. ſich vernehmen. In dem „Anhange erläuternder Bemerkungen“ iſt geſetzt werden S. 128, Z. 1 v. o. hergenommene f. hergenommen; Z. 2 v. o. Verbrechen f. Strafen.

---

†) S. 204, Z. 10 v. o. iſt aus der 1ſten Ausg. aufgenommen worden ihrem f. ihren; S. 249, Z. 9 v. o. beraube f. beraubt; S. 285 (§. 24, Z. 2 v. u.) der Werte f. die Werte; S. 290, Z. 11 v. o. bedürftige f. Bedürftige; S. 319, Z. 13 v. u. jene die Obermacht f. jene Obermacht. — Durch ein Verſehen iſt S. 323, Anm. † der Buchſt. O (das Zeichen für das Stillſchweigen des Schülers) für das Zeichen Null (0) ſtehen geblieben. In den Verbeſſerungen zur 1. Ausg. iſt es als Druckfehler bezeichnet.

Erſte Ausg.	Zweite Ausg.
I. Ethiſche Elementarlehre.	Erſter Theil. Ethiſche Elementarl.
Erſter Theil.	Erſtes Buch.
Erſtes Buch.	Erſte Abtheilung.
Erſtes Hauptſtück.	Erſtes Hauptſtück.
1. Art. Von der Selbſtentleibung.	1. Art. Von der Selbſtentleibung.
2. Art. Von der … Selbſtſchändung.	2. Art. Von der … Selbſtſchändung.
3. Art. Von der Selbſtbetäubung.	3. Art. Von der Selbſtbetäubung.
Zweites Hauptſtück.	Zweites Hauptſtück.
I. Von der Lüge.	1. Artikel. Von der Lüge.
II. Vom Geize.	2. Artikel. Vom Geize.
III. Von der Kriecherei.	3. Artikel. Von der Kriecherei.
Des zweiten Hauptſtückes	Drittes Hauptſtück.
Erſter Abſchnitt.	Erſter Abſchnitt.
Zweiter Abſchnitt.	Zweiter Abſchnitt.
Epiſodiſcher Abſchnitt.	Epiſodiſcher Abſchnitt.
Zweites Buch.	Zweite Abtheilung.
Erſter Abſchnitt.	Erſter Abſchnitt.
Zweiter Abſchnitt.	Zweiter Abſchnitt.
Zweiter Theil.	Zweites Buch.

u. ſ. w., ohne weitere Veränderungen. In dem Inhaltsverzeichniß der vorl. Ausgabe iſt natürlich der Schematismus der zweiten Ausgabe beibehalten worden; nur iſt es hier, wie bei allen übrigen Schriften etwas ausführlicher, als es Kant gewöhnlich ſelbſt entwarf, um das Nachſchlagen möglichſt zu erleichtern; wozu hoffentlich auch die Columnenüberſchriften etwas beitragen werden.

An die „Metaphyſik der Sitten“ ſchließen ſich in dieſem Bande noch ſieben kleinere, zur Tugendlehre und Rechtslehre gehörige, unter ſich chronologiſch geordnete Schriften und Abhandlungen an. Die erſte derſelben iſt eine kurze Recenſion über den erſten Theil des

„Verſuchs einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menſchen ohne Unterſchied der Religionen, nebſt einem Anhange von den Todesſtrafen“, welchen ein Prediger in Gielsdorf, Schulz, in 4 Theilen (Berlin, 1783), ohne ſich auf dem Titel zu nennen, herausgegeben hatte. Sie erſchien zuerſt in dem „raiſonnirenden Bücherverzeichniß“ (Königsberg, Hartung) 1783, Nr. 7, S. 97 flgg. — Der Aufſatz: „Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks“ iſt zuerſt in der Berliner Monatsſchrift v. J. 1785 (Mai, S. 403—417) gedruckt erſchienen. — Die darauf folgende „Recenſion von Gottl. Hufeland's Verſuch über den Grundſatz des Naturrechts“ arbeitete Kant für die Jenaiſche allgem. Literaturzeitung, wo ſie ſich in dem Jahrgang 1786, Bd. II, S. 113 flgg. findet. — Die ausführliche Abhandlung: „Ueber den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis“ hat Kant zuerſt ebenfalls in der Berliner Monatsſchrift v. J. 1793 (Septemb., S. 201 bis 284) veröffentlicht†). Mit dem Aufſatze „über die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks“ verdient eine, von J. G. Fichte im J. 1791 während ſeines Aufenthaltes in Königsberg verfaßte, aber erſt im J. 1793 in der Berliner Monatsſchrift (Mai, S. 443—483) unter der Aufſchrift: „Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. Ein Raiſonnement und eine Parabel“ abgedruckte Abhandlung verglichen zu werden. Sie iſt, wie es ſcheint, bis jetzt ziemlich unbekannt geblieben; und obwohl ſie nach Fichte's eigener Verſicherung (vgl. a. a. O. S. 472 Anm.) ganz unabhängig von dem Aufſatze Kant's entſtanden iſt, ſo trifft ſie doch in mehreren weſentlichen Puncten mit der Anſicht des Letzteren zuſammen; was ein neuer Beweis iſt, wie innig die Principien des Kantianismus mit Fichte's ganzer Denkweiſe damals verſchmolzen waren. Auch zu dem Aufſatze über das Verhältniß zwiſchen Theorie und Praxis findet man in der Berliner Monatsſchr. (1793, Decemb., S. 518—554) Nachträge und Bemerkungen von Fr. von Gentz, oder wie er ſich dort noch unterzeichnet, Genz, die nicht blos um des Namens ihres Verfaſſers willen leſenswerth ſind.

---

†) In den genannten vier Abhandlungen fand ſich faſt gar keine Veranlaſſung, den Originaltext zu ändern. Nur S. 380, Z. 2 v. u. iſt abweichend von dem Texte der Berl. Monatsſchr. gröbere f. gröberen, und S. 383, Z. 18 v. o. werden f. worden geſetzt worden. S. 376, Z. 8 v. o. iſt die Form: Belag in: Beleg verwandelt worden, was ich deshalb bemerke, weil jene erſtere Form in den älteren Ausgaben auch noch an einigen anderen Stellen bei Kant vorkommt.

Selbſtändig erſchien die kleine Schrift: „Zum ewigen Frieden“, die Kant ſelbſt einen „philoſophiſchen Entwurf“ nennt, (Königsberg, Fr. Nicolovius) im J. 1795 (104 S., kl. 8.) und ſchon das Jahr darauf ebendaſelbſt eine „neue vermehrte Auflage“ (112 S., kl. 8). Die kleine Vermehrung der Seitenzahlen iſt dadurch herbeigeführt, daß der 2. Zuſatz zum 2. Abſchnitt (S. 444) hinzukam; in allem Uebrigen ſtimmt bis auf die Anmerkung S. 416 und ein Paar einzelne Worte die zweite Ausgabe mit der erſten vollkommen überein†). Einzeln iſt dieſe Schrift ſeit dem J. 1796 nicht wieder gedruckt worden.

---

†) S. 434, Z. 13 v. o. hat die 2. Ausg. die ſinnloſe Lesart: möchten f. Mächten, was daher aus der erſten berichtigt werden iſt. S. 436, Z. 2 v. u. Anm. lieſt die 1. Ausg. vergebliches f. vorgebliches, wie die 2. Ausg. hat. Außerdem iſt geſetzt worden: S. 437, Z. 8 v. u. das Kameel f. dem Kameel; S. 438, Z. 5 v. u. (Text) erſten f. erſteren.

Die darauf folgende Abhandlung: „*Ueber ein vermeintes Recht, aus Menſchenliebe zu lügen*“ findet ſich zuerſt in den Berliner Blättern†) vom J. 1797 (1. Vierteljahr, Juli—Septemb., S. 301 bis 314).— Die beiden Briefe: „*Ueber die Buchmacherei. An Herrn Friedrich Nicolai*“ endlich gab Kant im J. 1798 (Königsberg, Nicolovius, 22 S., kl. 8) als beſondere Flugſchrift heraus; aus welchem Grunde ſie denn auch, zumal da ſie ſich wenigſtens zum Theil auf die „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre“ bezieht, ſogleich mit in dieſen Band aufgenommen worden iſt.††)

G. *Hartenſtein.*

---

†) Nicht in der Berliner Monatsſchrift; denn dieſe hatte mit dem Jahre 1796 aufgehört. Von der Mitte des J. 1797 an erſchienen unter Bieſter's Redaction die Berliner Blätter, an deren Stelle dann von 1799 an die „Neue Berliner Monatsſchrift“ trat.

††) Der Vollſtändigkeit wegen mag noch bemerkt werden, daß in ihr S. 480, Z. 7 v. o. *wen* f. *wem* und S. 484, Z. 8. v. o. *Praktiken* f. *Praktiker* geſetzt werden. S. 482, Z. 9 v. o. iſt vielleicht „ſich“ zu ſtreichen; zur Verbeſſerung des folgenden Satzes (Z. 14—18) habe ich mir keine Veränderung erlauben wollen.

Inhaltsanzeige.

Seite

1. **Die Metaphyſik der Sitten. Erſter Theil. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre.** 1797. 1
- Vorrede. 3
- Einleitung in die Metaphyſik der Sitten 9
- Einleitung in die Rechtslehre 29
- Der Rechtslehre erſter Theil. Das Privatrecht in Anſehung äußerer Gegenſtände. (Inbegriff derjenigen Geſetze, die keiner äußeren Bekanntmachung bedürfen.)†) 45
  - 1. Hauptſt. Von der Art, etwas Aeußeres als das Seine zu haben. §. 1—9 47
  - 2. Hauptſt. Von der Art, etwas Aeußeres zu erwerben. §. 10—35 62
- Eintheilung der äußeren Erwerbung 64
  - I. Abſchn. Vom Sachenrecht. §. 11—17 64
  - 2. Abſchn. Vom perſönlichen Recht. §. 18—21 76
  - 3. Abſchn. Von dem auf dingliche Art perſönlichen Recht. §. 22—30 82
    - 1. Titel. Das Eherecht. §. 24—27 83
    - 2. Titel. Das Elternrecht. §. 28—29 86
    - 3. Titel. Das Hausherrenrecht. §. 30 89
- Dogmatiſche Eintheilung aller erwerblichen Rechte aus Verträgen. §. 31 91
  - I. Was iſt Geld? 93
  - II. Was iſt ein Buch? 97
- Epiſodiſcher Abſchnitt. Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenſtandes der Willkühr. §. 32 99
  - I. Die Erwerbungsart durch Erſitzung. §. 33 100
  - II. Die Beerbung. §. 34 102
  - III. Der Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode. §. 35 103
  - 3. Hauptſt. Von der ſubjectiv bedingten Erwerbung durch den Ausſpruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit. §. 36—40. . 106
    - A. Von dem Schenkungsvertrag. §. 37 107
    - B. Vom Leihvertrag. §. 38 108
    - C. Von der Wiedererlangung des Verlorenen. §. 39 . . 110
    - D. Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung. §. 40 114

---

†) Die eingeklammerten Worte, die ſich in der Textesüberſchrift nicht finden, ſtehen in den den Originalausgaben beigefügten Inhaltsverzeichniſſen. Ebenſo weiter unten beim zweiten Theil.

Seite
Uebergang von dem Mein und Dein im Naturzuſtande zu dem im rechtlichen Zuſtande überhaupt. §. 41. 42 116
Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre 120
  1. Logiſche Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe 121
  2. Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art perſönlichen Rechte 122
  3. Beiſpiele 123
  4. Ueber die Verwechſelung des dinglichen mit dem perſönlichen Rechte 126
  5. Zuſatz zu der Erörterung der Begriffe des Strafrechts . 127
  6. Vom Recht der Erſitzung 128
  7. Von der Beerbung 130
  8. Vom Rechte des Staates in Anſehung ewiger Stiftungen 132
Der Rechtslehre zweiter Theil. Das öffentliche Recht. (Inbegriff der Geſetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen.) 141
  Erſter Abſchnitt. Das Staatsrecht. §. 43–52 . . . 143
  Allgemeine Anmerkung von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins 151
  (Vom Straf- und Begnadigungsrecht) 166
  Zweiter Abſchnitt. Das Völkerrecht. §. 53–61 . . 180
  Dritter Abſchnitt. Das Weltbürgerrecht. §. 62 . . 190
  Beſchluß 192

II. Die Metaphyſik der Sitten. Zweiter Theil. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre. 1797. 195
Vorrede 197
Einleitung zur Tugendlehre. 202
Erſter Theil. Ethiſche Elementarlehre 243
  Erſtes Buch. Von den Pflichten gegen ſich ſelbſt überhaupt. §. 1–22 245
Einleitung. §. 1–4 245
I. Abtheil. Von den vollkommenen Pflichten gegen ſich ſelbſt.* §. 5–18 250
  1. Hauptſt. Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt als ein animaliſches Weſen. §. 5–8 250
    1. Artik. Von der Selbſtentleibung. §. 6 251
    2. Artik. Von der wollüſtigen Selbſtſchändung. §. 7 . . 254
    3. Artik. Von der Selbſtbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauche der Genieß- oder Nahrungsmittel. §. 8 . 257
  2. Hauptſt. Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt blos als moraliſches Weſen. §. 9–12 259
    1. Artik. Von der Lüge. §. 9 259
    2. Artik. Vom Geize. §. 10 264
    3. Artik. Von der Kriecherei. §. 11. 12 267

Seite

3. Hauptſt. §. 13—18 271
1. Abſchn. Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt als den gebornen Richter über ſich ſelbſt. §. 13 . 271
2. Abſchn. Von dem erſten Gebot aller Pflichten gegen ſich ſelbſt. §. 14. 15 275
Epiſodiſcher Abſchn. Von der Amphibolie der moraliſchen Reflexionsbegriffe in Anſehung der Pflichten gegen ſich ſelbſt. §. 16—18 276
2. Abtheil. Von den unvollkommenen Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt. §. 19—22 280
1. Abſchn. Von den Pflichten gegen ſich ſelbſt in Entwickelung und Vermehrung ſeiner Naturvollkommenheit §. 19. 20 280
2. Abſchn. Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit. §. 21. 22 . . 282
Zweites Buch. Von den Tugendpflichten gegen Andere. §. 23—48 284
1. Hauptſt. Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menſchen. §. 23—44 284
1. Abſchn. Von der Liebespflicht gegen andere Menſchen §. 23—36 284
A. Wohlthätigkeit. §. 29—31 289
B. Dankbarkeit. §. 32. 33 292
C. Theilnahme. §. 34. 35 294
Entgegengeſetzte Laſter des Menſchenhaſſes. §. 36. . . 296
2. Abſchn. Von der Pflicht der Achtung für Andere. §. 37—41 300
Entgegengeſetzte Laſter. §. 42—44 304
A. Hochmuth. §. 42 304
B. Afterreden. §. 43 305
C. Verhöhnung. §. 44 306
2. Hauptſt. Von den Pflichten gegen Andere nach Verſchiedenheit ihres Zuſtandes. §. 45 308
Beſchluß der Elementarlehre. Von der innigſten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundſchaft. §. 46. 47 309
Zuſatz. Von den Umgangstugenden. §. 48 315
Zweiter Theil. Ethiſche Methodenlehre 317
1. Abſchn. Die ethiſche Didaktik. §. 49—52 319
Bruchſtück eines moraliſchen Katechismus 323
2. Abſchn. Die ethiſche Aſcetik. §. 53 327
Beſchluß. Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphiloſophie 329
III. Recenſion von Schulz's Verſuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menſchen ohne Unterſchied der Religion. Theil 1. 1783. 337

Seite

IV. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. 1785. 345
  I. Deduction des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker 348
  II. Widerlegung des vorgeſchützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger 351
V. Recenſion von Gottl. Hufeland's Verſuch über den Grundſatz des Naturrechts. 1786. 357
VI. Ueber den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis. 1793. 363
  I. Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. (Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve.) 369
  II. Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. (Gegen Hobbes.) 382
  III. Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. (Gegen Moſes Mendelsſohn.) 401
VII. Zum ewigen Frieden. Ein philoſophiſcher Entwurf. 1795. 411
  1. Abſchn., welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält 414
  2. Abſchn., welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält 421
  1. Definitivartikel 422
  2. Definitivartikel 427
  3. Definitivartikel 431
  1. Zuſatz. Von der Garantie des ewigen Friedens . . . 435
  2. Zuſatz. Geheimer Artikel zum ewigen Frieden 444
  Anhang: I. Ueber die Mißhelligkeit zwiſchen der Moral und Politik in Abſicht auf den ewigen Frieden 446
  II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transſcendentalen Begriffe des öffentl. Rechts 459
VIII. Ueber ein vermeintes Recht, aus Menſchenliebe zu lügen. 1797. 467
IX. Ueber die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai. 1798. 477
  1. Br. An Herrn Fr. Nicolai, den Schriftſteller . . . 479
  2. Br. An Herrn Fr. Nicolai, den Verleger 482

I.

Die

Metaphyſik der Sitten.

Erſter Theil,

metaphyſiſche Anfangsgründe

der

Rechtslehre.

Vorrede

der erſten Ausgabe.

Auf die Kritik der *praktiſchen* Vernunft ſollte das Syſtem, die Metaphyſik der **Sitten**, folgen, welches in metaphyſiſche Anfangsgründe der *Rechtslehre* und in eben ſolche für die *Tugendlehre* zerfällt, (als ein Gegenſtück der ſchon gelieferten metaphyſiſchen Anfangsgründe der *Naturwiſſenſchaft*,) wozu die hier folgende Einleitung die Form des Syſtems in beiden vorſtellig und zum Theil anſchaulich macht.

Die **Rechtslehre**, als der erſte Theil der Sittenlehre, iſt nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes Syſtem verlangt wird, welches man die *Metaphyſik des Rechts* nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts, als ein reiner jedoch auf die Praxis, (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) geſtellter Begriff iſt, mithin ein *metaphyſiſches Syſtem* deſſelben in ſeiner Eintheilung auch auf die empiriſche Mannigfaltigkeit jener Fälle Rückſicht nehmen müßte, um die Eintheilung vollſtändig zu machen, (welches zur Errichtung eines Syſtems der Vernunft eine unerlaßliche Forderung iſt,) Vollſtändigkeit der Eintheilung des *Empiriſchen* aber unmöglich iſt, und, wo ſie verſucht wird, (wenigſtens um ihr nahe zu kommen,) ſolche Begriffe, nicht als integrirende Theile in das Syſtem, ſondern nur, als Beiſpiele, in die Anmerkungen kommen können; ſo wird der für den erſten Theil der Metaphyſik der Sitten allein ſchickliche Ausdruck ſein, *metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre*; weil, in Rückſicht auf jene Fälle der Anwendung, nur Annäherung zum Syſtem, nicht dieſes ſelbſt erwartet werden kann. Es wird daher hiemit, ſo wie mit den (früheren) metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum a priori entworfenen Syſtem gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf beſondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Theil weitläuftige Anmerkungen zu bringen; weil ſonſt das, was hier Metaphyſik iſt, von dem, was empiriſche Rechtspraxis iſt, nicht wohl unterſchieden werden könnte.

Ich kann dem ſo oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl einer gefliſſenen, den Schein tiefer Einſicht affectirenden Undeutlichkeit im philoſophiſchen Vortrage nicht beſſer zuvorkommen, oder abhelfen, als daß ich, was Herr Garve, ein Philoſoph in der ächten Bedeutung des Worts, jedem, vornehmlich dem philoſophirenden Schriftſteller zur Pflicht macht, bereitwillig annehme, und meinerſeits dieſen Anſpruch blos auf die Bedingung einſchränke, ihm nur ſo weit Folge zu leiſten, als es die Natur der Wiſſenſchaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern iſt.

Der weiſe Mann fordert (in ſeinem Werk: Vermiſchte Aufſätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philoſophiſche Lehre müſſe, wenn der Lehrer nicht ſelbſt in den Verdacht der Dunkelheit ſeiner Begriffe kommen ſoll, — zur Popularität, (einer zur allgemeinen Mittheilung hinreichenden Verſinnlichung,) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Syſtems einer Kritik des Vernunftvermögens ſelbſt und Alles deſſen, was nur durch dieſer ihre Beſtimmung beurkundet werden kann; weil es zur Unterſcheidung des Sinnlichen in unſerem Erkenntniß vom Ueberſinnlichen, dennoch aber der Vernunft Zuſtehenden, gehört. Dieſes kann nie populär werden, ſo wie überhaupt keine formelle Metaphyſik; obgleich ihre Reſultate für die geſunde Vernunft (eines Metaphyſikers, ohne es zu wiſſen,) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier iſt an keine Popularität (Volksſprache) zu denken, ſondern es muß auf ſcholaſtiſche Pünctlichkeit, wenn ſie auch Peinlichkeit geſcholten würde, gedrungen werden, (denn es iſt Schulſprache;) weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatiſchen Behauptungen ſich erſt ſelbſt zu verſtehen.

Wenn aber Pedanten ſich anmaßen, zum Publicum (auf Kanzeln und in Volksſchriften) mit Kunſtwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet ſind, ſo kann das ſo wenig dem kritiſchen Philoſophen zur Laſt fallen, als dem Grammatiker der Unverſtand des Wortklaubers (logodaedalus). Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wiſſenſchaft treffen.

Es klingt arrogant, ſelbſtſüchtig, und für die, welche ihrem alten Syſtem noch nicht entſagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: „daß vor dem Entſtehen der kritiſchen Philoſophie es noch gar keine gegeben habe." — Um nun über dieſe ſcheinbare Anmaßung abſprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr, als eine Philoſophie geben könne? Verſchiedene Arten zu philoſophiren und zu den erſten Vernunftprincipien zurückzugehen, um darauf, mit mehr oder weniger Glück, ein Syſtem zu gründen, hat es nicht allein gegeben, ſondern es mußte viele Verſuche dieſer Art, deren jeder auch um die gegenwärtige ein Verdienſt hat, geben; aber da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menſchliche Vernunft geben kann: ſo kann es auch nicht viel Philoſophien geben, d. i. es iſt nur ein wahres Syſtem derſelben aus Principien möglich, ſo mannigfaltig und oft widerſtreitend man auch über einen und denſelben Satz philoſophirt haben mag. So ſagt der Moraliſt mit Recht: es gibt nur Eine Tugend und Lehre derſelben, d. i. ein einziges Syſtem, das alle Tugendpflichten durch ein Princip verbindet; der Chemiſt: es gibt nur Eine Chemie (die nach Lavoiſier); der Arzneilehrer: es gibt nur Ein Princip zum Syſtem der Krankheitseintheilung (nach Brown), ohne doch darum, weil das neue Syſtem alle andere ausſchließt, das Verdienſt der älteren (Moraliſten, Chemiker und Arzneilehrer) zu ſchmälern; weil ohne dieſer ihre Entdeckungen, oder auch mißlungene Verſuche wir zu jener Einheit des wahren Princips der ganzen Philoſophie in einem Syſtem nicht gelangt wären. — Wenn alſo Jemand ein Syſtem der Philoſophie als ſein eignes Fabricat ankündigt, ſo iſt es ebenſo viel, als ob er ſage: „vor dieſer Philoſophie ſei gar keine andere noch geweſen.“ Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) geweſen, ſo würde es über dieſelben Gegenſtände zweierlei wahre Philoſophien gegeben haben, welches ſich widerſpricht. — Wenn alſo die kritiſche Philoſophie ſich als eine ſolche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philoſophie gegeben habe, ſo thut ſie nichts Anderes, als was Alle gethan haben, thun werden, ja thun müſſen, die eine Philoſophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit, wäre der Vorwurf: daß ein dieſe Philoſophie weſentlich unterſcheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, ſondern etwa einer anderen Philoſophie (oder Mathematik) abgeborgt ſei; dergleichen iſt der Fund, den ein Tübing'ſcher Recenſent gemacht haben will, und der die Definition der Philoſophie überhaupt angeht, welche der Verfaſſer der Kritik der reinen Vernunft für ſein eigenes, nicht unerhebliches Product ausgibt, und die doch ſchon vor vielen Jahren von einem Anderen faſt mit denſelben Ausdrücken gegeben worden ſei *). Ich überlaſſe es einem Jeden, zu beurtheilen, ob die Worte: intellectualis quaedam constructio, den Gedanken der Darſtellung eines gegebenen Begriffs in einer Anſchauung a priori hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philoſophie von der Mathematik ganz beſtimmt geſchieden wird. Ich bin gewiß: Hauſen ſelbſt würde ſich geweigert haben, dieſe Erklärung ſeines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anſchauung a priori, und daß der Raum eine ſolche und nicht ein blos der empiriſchen Anſchauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinanderſein des Mannigfaltigen außer einander ſei, (wie Wolf ihn erklärt,) würde ihn ſchon aus dem Grunde abgeſchreckt haben, weil er ſich hiemit in weit hinausſehende philoſophiſche Unterſuchungen

---

*) Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734.

verwickelt gefühlt hätte. *Die gleichſam durch den Verſtand* gemachte Darſtellung bedeutete dem ſcharfſinnigen Mathematiker nichts weiter, als die einem Begriffe correſpondirende (empiriſche) *Verzeichnung* einer *Linie*, bei der blos auf die Regel Acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abſtrahirt wird; wie man in der Geometrie auch an der Conſtruction der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der *allermindeſten* Bedeutung aber in Anſehung des Geiſtes dieſer Philoſophie iſt wohl der Unfug, den einige Nachäffer derſelben mit den Wörtern ſtiften, die in der Kritik der reinen Vernunft ſelbſt nicht wohl durch andere gangbare zu erſetzen ſind, ſie auch außerhalb derſelben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient, wie Hr. Nicolai thut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derſelben in ihrem eigenthümlichen Felde, gleich als einer überall blos verſteckten Armſeligkeit an Gedanken, kein Urtheil zu haben ſich ſelbſt beſcheiden wird. — Indeſſen läßt es ſich über den *unpopulären Pedanten* freilich viel luſtiger lachen, als über den *unkritiſchen Ignoranten*, (denn in der That kann der Metaphyſiker, welcher ſeinem Syſteme ſteif anhängt, ohne ſich an alle Kritik zu kehren, zur letzteren Klaſſe gezählt werden, ob er zwar nur willkührlich ignorirt, was er nicht aufkommen laſſen will, weil es zu ſeiner älteren Schule nicht gehört.) Wenn aber, nach *Shaftesbury's* Behauptung, es ein nicht zu verachtender Probirſtein für die Wahrheit einer (vornehmlich praktiſchen) Lehre iſt, wenn ſie das *Belachen* aushält, ſo müßte wohl an den kritiſchen Philoſophen mit der Zeit die Reihe kommen *zuletzt*, und ſo auch am *Beſten*, zu lachen; wenn er die papiernen Syſteme derer, die eine lange Zeit das große Wort führten, nach einander einſtürzen, und alle Anhänger derſelben ſich verlaufen ſieht: ein Schickſal, was jenen unvermeidlich bevorſteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abſchnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden erwartet werden konnte; theils, weil ſie mir aus dieſen leicht gefolgert werden zu können ſchienen, theils auch, weil die letzten (das öffentliche Recht betreffende) eben jetzt ſo vielen Discuſſionen unterworfen und dennoch ſo wichtig ſind, daß ſie den Aufſchub des entſcheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können †).

---

†) In der 1. Ausgabe v. J. 1797 folgen hier noch die Worte: „die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Tugendlehre hoffe ich in Kurzem liefern zu können.“

Einleitung
in die Metaphyſik der Sitten.

I.
Von dem Verhältniſſe der Vermögen des menſchlichen Gemüths zu den Sittengeſetzen.

Begehrungsvermögen iſt das Vermögen, durch ſeine Vorſtellungen Urſache der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſein. Das Vermögen eines Weſens, ſeinen Vorſtellungen gemäß zu handeln, heiſst das Leben.

Mit dem Begehren oder Verabſcheuen iſt erſtlich jederzeit Luſt oder Unluſt, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Luſt geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenſtandes, ſondern mit der bloſen Vorſtellung, die man ſich von einem Gegenſtande macht, (gleichgültig, ob das Object derſelben exiſtire oder nicht,) ſchon verknüpft iſt. Auch geht, zweitens, nicht immer die Luſt oder Unluſt an dem Gegenſtande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Urſache, ſondern kann auch als Wirkung deſſelben angeſehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Luſt oder Unluſt bei einer Vorſtellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das blos Subjective im Verhältniſſe unſerer Vorſtellung, und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntniſſe deſſelben *).

---

*) Man kann Sinnlichkeit durch das Subjective unſerer Vorſtellungen überhaupt erklären; denn der Verſtand bezieht allererſt die Vorſtellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt ſich etwas vermittelſt derſelben. Nun kann

(nicht einmal dem Erkenntniſſe unſeres Zuſtandes) enthält; da ſonſt ſelbſt Empfindungen, außer der Qualität, die ihnen der Beſchaffenheit des Subjects wegen anhängt (z. B. des Rothen, des Süßen u. ſ. w.), doch auch als Erkenntnißſtücke auf ein Object bezogen werden, die Luſt oder Unluſt aber (am Rothen und Süßen) ſchlechterdings nichts am Objecte, ſondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. Näher können Luſt und Unluſt für ſich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, ſondern man kann allenfalls nur, was ſie in gewiſſen Verhältniſſen für Folgen haben, anführen, um ſie im Gebrauche kennbar zu machen.

Man kann die Luſt, welche mit dem Begehren (des Gegenſtandes, deſſen Vorſtellung das Gefühl ſo afficirt,) nothwendig verbunden iſt, praktiſche Luſt nennen; ſie mag nun Urſache oder Wirkung vom Begehren ſein. Dagegen würde man die Luſt, die mit dem Begehren des Gegenſtandes nicht nothwendig verbunden iſt, die alſo im Grunde nicht eine Luſt an der Exiſtenz des Objects der Vorſtellung iſt, ſondern blos an der Vorſtellung allein haftet, blos contemplative Luſt, oder unthätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letzteren Art von Luſt nennen wir Geſchmack. Von dieſem wird alſo in einer praktiſchen Philoſophie nicht als von einem einheimiſchen Begriffe, ſondern allenfalls nur epiſodiſch die Rede ſein. Was aber die praktiſche Luſt betrifft, ſo wird die Beſtimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher dieſe Luſt, als Urſache, nothwendig vorhergehen muß, im engen Verſtande Begierde, die habituelle Begierde aber Nei-

---

das Subjective unſerer Vorſtellung entweder von der Art ſein, daß es auch auf ein Object zum Erkenntniß deſſelben (der Form oder Materie nach, da es im erſteren Falle reine Anſchauung, im zweiten Empfindung heißt,) bezogen werden kann. In dieſem Falle iſt die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorſtellung, der Sinn; oder das Subjective der Vorſtellung kann gar kein Erkenntnißſtück werden: weil es blos die Beziehung derſelben aufs Subject und nichts zur Erkenntniß des Objects Brauchbares enthält, und alsdann heißt dieſe Empfänglichkeit der Vorſtellung Gefühl; welches die Wirkung der Vorſtellung, (dieſe mag ſinnlich oder intellectuell ſein,) aufs Subject enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorſtellung ſelbſt zum Verſtande oder der Vernunft gehören mag.

gung heißen, und weil die Verbindung der Luſt mit dem Begehrungsvermögen, ſofern dieſe Verknüpfung durch den Verſtand nach einer allgemeinen Regel, (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu ſein geurtheilt wird, **Intereſſe** heißt; ſo wird die praktiſche Luſt in dieſem Falle ein Intereſſe der Neigung, dagegen wenn die Luſt nur auf eine vorhergehende Beſtimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, ſo wird ſie eine intellectuelle Luſt, und das Intereſſe an dem Gegenſtande ein Vernunftintereſſe genannt werden müſſen; denn wäre das Intereſſe ſinnlich und nicht blos auf reine Vernunftprincipien gegründet, ſo müßte Empfindung mit Luſt verbunden ſein und ſo das Begehrungsvermögen beſtimmen können. Obgleich, wo ein blos reines Vernunftintereſſe angenommen werden muß, ihm kein Intereſſe der Neigung untergeſchoben werden kann, ſo können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu ſein, einer Neigung ſelbſt zu dem, was nur Object einer intellectuellen Luſt ſein kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftintereſſe einräumen, welche alsdann aber nicht die Urſache, ſondern die Wirkung des letzteren Intereſſe ſein würde, und die wir die **ſinnenfreie Neigung** (propensio intellectualis) nennen könnten.

Noch iſt die **Concupiſcenz** (das Gelüſten) von dem Begehren ſelbſt, als Anreiz zur Beſtimmung deſſelben, zu unterſcheiden. Sie iſt jederzeit eine ſinnliche, aber noch zu keinem Act des Begehrungsvermögens gediehene Gemüthsbeſtimmung.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, ſofern der Beſtimmungsgrund deſſelben zur Handlung in ihm ſelbſt, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen, **nach Belieben zu thun oder zu laſſen**. Sofern es mit dem Bewußtſein des Vermögens ſeiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden iſt, heißt es **Willkühr**; iſt es aber damit nicht verbunden, ſo heißt der Actus derſelben ein **Wunſch**. Das Begehrungsvermögen, deſſen innerer Beſtimmungsgrund, folglich ſelbſt das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der **Wille**. Der Wille iſt alſo das Begehrungsvermögen, nicht ſowohl, (wie die Willkühr,) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den

Beſtimmungsgrund der Willkühr zur Handlung betrachtet, und hat ſelber für ſich eigentlich keinen Beſtimmungsgrund, ſondern iſt, ſofern ſie die Willkühr beſtimmen kann, die praktiſche Vernunft ſelbſt.

Unter dem Willen kann die Willkühr, aber auch der bloſe Wunſch enthalten ſein, ſofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt beſtimmen kann; die Willkühr, die durch reine Vernunft beſtimmt werden kann, heißt die freie Willkühr. Die, welche nur durch Neigung, (ſinnlichen Antrieb, stimulus,) beſtimmbar iſt, würde thieriſche Willkühr (arbitrium brutum) ſein. Die menſchliche Willkühr iſt dagegen eine ſolche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht beſtimmt wird, und iſt alſo für ſich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen beſtimmt werden. Die Freiheit der Willkühr iſt jene Unabhängigkeit ihrer Beſtimmung durch ſinnliche Antriebe; dies iſt der negative Begriff derſelben. Der poſitive iſt: das Vermögen der reinen Vernunft, für ſich ſelbſt praktiſch zu ſein. Dieſes iſt aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erſteren zum allgemeinen Geſetze. Denn als reine Vernunft, auf die Willkühr, unangeſehen dieſer ihres Objects, angewandt, kann ſie, als Vermögen der Principien (und hier praktiſcher Principien, mithin als geſetzgebendes Vermögen,) da ihr die Materie des Geſetzes abgeht, nichts mehr, als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum allgemeinen Geſetze ſelbſt, zum oberſten Geſetze und Beſtimmungsgrunde der Willkühr machen, und, da die Maximen des Menſchen aus ſubjectiven Urſachen mit jenen objectiven nicht von ſelbſt übereinſtimmen, dieſes Geſetz nur ſchlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorſchreiben.

Dieſe Geſetze der Freiheit heißen, zum Unterſchiede von Naturgeſetzen, moraliſch. Sofern ſie nur auf bloſe äußere Handlungen und deren Geſetzmäßigkeit gehen, heißen ſie juridiſch; fordern ſie aber auch, daß ſie (die Geſetze) ſelbſt die Beſtimmungsgründe der Handlungen ſein ſollen, ſo ſind ſie ethiſch, und alsdann ſagt man:

die Uebereinſtimmung mit den erſteren iſt die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die ſich die erſteren Geſetze beziehen, kann nur die Freiheit im äußeren Gebrauche; diejenige aber, auf die ſich die letzteren beziehen, die Freiheit ſowohl im äußeren, als inneren Gebrauche der Willkühr ſein, ſofern ſie durch Vernunftgeſetze beſtimmt wird. So ſagt man in der theoretiſchen Philoſophie: im Raume ſind nur die Gegenſtände äußerer Sinne, in der Zeit aber alle, ſowohl die Gegenſtände äußerer, als des inneren Sinnes; weil die Vorſtellungen beider doch Vorſtellungen ſind, und ſofern insgeſammt zum inneren Sinne gehören. Ebenſo mag die Freiheit im äußeren oder inneren Gebrauche der Willkühr betrachtet werden, ſo müſſen doch ihre Geſetze, als reine praktiſche Vernunftgeſetze für die freie Willkühr überhaupt, zugleich innere Beſtimmungsgründe derſelben ſein; obgleich ſie nicht immer in dieſer Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphyſik der Sitten.

Daß man für die Naturwiſſenſchaft, welche es mit den Gegenſtänden äußerer Sinne zu thun hat, Principien a priori haben müſſe, und daß es möglich, ja nothwendig ſei, ein Syſtem dieſer Principien, unter dem Namen einer metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft, vor der auf beſondere Erfahrungen angewandten d. i. der Phyſik vorauszuſchicken, iſt an einem anderen Orte bewieſen worden. Allein die letztere kann, (wenigſtens wenn es ihr darum zu thun iſt, von ihren Sätzen den Irrthum abzuhalten,) manches Princip auf das Zeugniß der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in ſtrenger Bedeutung allgemein gelten ſoll, aus Gründen a priori abgeleitet werden müßte, wie Newton das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einfluſſe der Körper auf einander als auf Erfahrung gegründet annahm, und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chemiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinſten Geſetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigenen Kräfte gänzlich auf Erfahrung, und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſo, daß ſie in den mit ihnen angeſtellten Verſuchen keine Entdeckung eines Irrthums beſorgen.

Allein mit den Sittengeſetzen iſt es anders bewandt. Nur ſofern ſie als a priori gegründet und nothwendig eingeſehen werden können, gelten ſie als Geſetze; ja die Begriffe und Urtheile über uns ſelbſt und unſer Thun und Laſſen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn ſie das, was ſich blos von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und wenn man ſich etwa verleiten läßt, etwas aus der letzteren Quelle zum moraliſchen Grundſatze zu machen, ſo geräth man in Gefahr der gröbſten und verderblichſten Irrthümer.

Wenn die Sittenlehre nichts, als Glückſeligkeitslehre wäre, ſo würde es ungereimt ſein, zum Behufe derſelben ſich nach Principien a priori umzuſehen. Denn ſo ſcheinbar es auch immer lauten mag: daß die Vernunft noch vor der Erfahrung einſehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuſſe wahrer Freuden des Lebens gelangen könne; ſo iſt doch Alles, was man darüber a priori lehrt, entweder tautologiſch, oder ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geſchlechte, zur Ruhe, zur Bewegung, und (bei der Entwickelung unſerer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unſerer Erkenntniß u. dgl. können allein und einem Jeden nur auf ſeine beſondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu ſetzen; ebendieſelbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er ſie zu ſuchen habe. Alles ſcheinbare Vernünfteln a priori iſt hier im Grunde nichts, als durch Induction zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit (secundum principia generalia non universalia) noch dazu ſo kümmerlich iſt, daß man einem Jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl ſeiner Lebensweiſe ſeiner beſonderen Neigung und ſeiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupaſſen, und am Ende doch nur durch ſeinen, oder Anderer ihren Schaden klug zu werden.

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit iſt es anders bewandt. Sie gebieten für Jedermann, ohne Rückſicht auf ſeine Neigungen zu nehmen; blos weil und ſofern er frei iſt und praktiſche Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Geſetzen iſt nicht aus der Beobachtung ſeiner ſelbſt und der Thierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geſchöpft, von dem was geſchieht und wie gehandelt wird, (obgleich das deutſche Wort Sitten, ebenſo wie das lateiniſche mores, nur Manieren und Lebensart bedeutet,) ſondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden ſoll, wenngleich noch kein Beiſpiel davon angetroffen würde; auch nimmt ſie keine Rückſicht auf den Vortheil, der uns dadurch erwachſen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn ob ſie zwar erlaubt, unſeren Vortheil auf alle uns mögliche Art zu ſuchen; überdem auch ſich, auf Erfahrungszeugniſſe fußend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornehmlich wenn Klugheit dazukommt, im Durchſchnitte größere Vortheile, als von ihrer Uebertretung wahrſcheinlich verſprechen kann; ſo beruht darauf doch nicht die Auctorität ihrer Vorſchriften als Gebote, ſondern ſie bedient ſich derſelben (als Rathſchläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegentheil, um den Fehler einer parteiiſchen Wage in der praktiſchen Beurtheilung vorher auszugleichen, und alsdenn allererſt dieſer, nach dem Gewicht der Gründe a priori einer reinen praktiſchen Vernunft, den Ausſchlag zu ſichern.

Wenn daher ein Syſtem der Erkenntniß a priori aus bloſen Begriffen Metaphyſik heißt; ſo wird eine praktiſche Philoſophie, welche nicht Natur, ſondern die Freiheit der Willkühr zum Objecte hat, eine Metaphyſik der Sitten vorausſetzen und bedürfen: d. i. eine ſolche zu haben iſt ſelbſt Pflicht, und jeder Menſch hat ſie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in ſich; denn wie könnte er ohne Principien a priori eine allgemeine Geſetzgebung in ſich zu haben glauben? So wie es aber in einer Metaphyſik der Natur auch Principien der Anwendung jener allgemeinen oberſten Grundſätze von einer Natur überhaupt auf Gegenſtände der Erfahrung geben muß; ſo wird es auch eine Metaphyſik der Sitten daran nicht können mangeln laſſen, und wir werden oft die beſondere Natur des Menſchen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenſtande nehmen müſſen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moraliſchen Principien zu zeigen; ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Urſprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will ſo viel ſagen, als: eine Metaphyſik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf ſie angewandt werden.

Das Gegenſtück einer Metaphyſik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktiſchen Philoſophie überhaupt, würde die moraliſche Anthropologie ſein, welche, aber nur die ſubjectiven, hindernden ſowohl, als begünſtigenden Bedingungen der Ausführung der Geſetze der erſteren in der menſchlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moraliſcher Grundſätze (in der Erziehung der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere ſich auf die Erfahrung gründende Lehren und Vorſchriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeſchickt, oder mit ihr vermiſcht werden muß; weil man alsdann Gefahr läuft, falſche, oder wenigſtens nachſichtliche moraliſche Geſetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorſpiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Geſetz nicht in ſeiner Reinigkeit, (als worin auch ſeine Stärke beſteht,) eingeſehen und vorgetragen worden, oder gar unächte, oder unlautere Triebfedern zu dem, was an ſich pflichtmäßig und gut iſt, gebraucht werden, welche keine ſicheren moraliſchen Grundſätze übrig laſſen; weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Diſciplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht, deren Vorſchrift ſchlechterdings nur durch reine Vernunft a priori gegeben werden muß.

Was aber die Obereintheilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte ſteht, nämlich die der Philoſophie in die theoretiſche und praktiſche, und daß dieſe keine andere, als die moraliſche Weltweisheit ſein könne, betrifft, darüber habe ich mich ſchon anderwärts (in der Kritik der Urtheilskraft) erklärt. Alles Praktiſche, was nach Naturgeſetzen möglich ſein ſoll, (die eigentliche Beſchäftigung der Kunſt) hängt, ſeiner Vorſchrift nach, gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktiſche nach Freiheitsgeſetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig ſind; denn über die Naturbeſtimmungen hinaus gibt es keine Theorie. Alſo kann die Philoſophie unter dem praktiſchen Theile (neben ihrem theoretiſchen) keine *techniſch*-, ſondern blos *moraliſch-praktiſche* Lehre verſtehen; und wenn die Fertigkeit der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen, im Gegenſatze der Natur, hier auch *Kunſt* genannt werden ſollte, ſo würde darunter eine ſolche Kunſt verſtanden werden müſſen, welche ein Syſtem der Freiheit gleich einem Syſteme der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunſt, wenn wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorſchreibt, vermittelſt ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten.

III.

Von der Eintheilung einer Metaphyſik der Sitten *).

Zu aller Geſetzgebung, (ſie mag nun innere oder äußere Handlungen, und dieſe entweder a priori durch bloſe Vernunft, oder durch die Willkühr eines Anderen vorſchreiben,) gehören zwei Stücke: **erſtlich,** ein Geſetz, welches die Handlung, die geſchehen ſoll, *objectiv* als nothwendig vorſtellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; **zweitens,** eine Triebfeder, welche den Beſtimmungsgrund der Willkühr zu dieſer Handlung *ſubjectiv* mit der

---

*) Die *Deduction* der Eintheilung eines Syſtems, d. i. der Beweis ihrer Vollſtändigkeit ſowohl, als auch der *Stetigkeit*, daß nämlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Untereintheilungen durch keinen Sprung (divisio per saltum) geſchehe, iſt eine der am ſchwerſten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeiſter eines Syſtems. Auch was der *oberſte eingetheilte Begriff* zu der Eintheilung *Recht* oder *Unrecht* (aut fas aut nefas) ſei, hat ſeine Bedenklichkeit. Es iſt der *Act* der *freien Willkühr* überhaupt. So wie die Lehrer der Ontologie vom *Etwas* und *Nichts* zu oberſt anfangen, ohne inne zu werden, daß dieſes ſchon Glieder einer Eintheilung ſind, dazu noch der eingetheilte Begriff fehlt, der kein anderer, als der Begriff von einem *Gegenſtande* überhaupt ſein kann.

Vorſtellung des Geſetzes verknüpft; mithin iſt das zweite Stück dieſes: daß das Geſetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erſtere wird die Handlung als Pflicht vorgeſtellt, welches ein bloſes theoretiſches Erkenntniß der möglichen Beſtimmung der Willkühr d. i. praktiſcher Regeln iſt; durch das zweite wird die Verbindlichkeit, ſo zu handeln, mit einem Beſtimmungsgrunde der Willkühr überhaupt im Subjecte verbunden.

Alle Geſetzgebung alſo, (ſie mag auch in Anſehung der Handlung, die ſie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äußere ſein,) kann doch in Anſehung der Triebfedern unterſchieden ſein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und dieſe Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, iſt ethiſch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Geſetze mit einſchließt, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht ſelbſt, zuläßt, iſt juridiſch. Man ſieht in Anſehung der letzteren leicht ein, daß dieſe von der Idee der Pflicht unterſchiedene Triebfeder, von den pathologiſchen Beſtimmungsgründen der Willkühr der Neigungen und Abneigungen, und unter dieſen von denen der letzteren Art hergenommen ſein müſſen, weil es eine Geſetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend iſt, ſein ſoll.

Man nennt die bloſe Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung einer Handlung mit dem Geſetze, ohne Rückſicht auf die Triebfeder derſelben, die Legalität (Geſetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Geſetze zugleich die Triebfeder der Handlung iſt, die Moralität (Sittlichkeit) derſelben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Geſetzgebung können nur äußere Pflichten ſein, weil dieſe Geſetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieſer Pflicht, welche innerlich iſt, für ſich ſelbſt Beſtimmungsgrund der Willkühr des Handelnden ſei, und, da ſie doch einer für Geſetze ſchicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Geſetze verbinden kann. Die ethiſche Geſetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausſchließung der äußeren, ſondern geht auf Alles, was Pflicht iſt, überhaupt. Aber eben darum, weil die ethiſche Geſetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Geſetz mit einſchließt, welche Beſtimmung durchaus nicht in die äußere Geſetzgebung einfließen muß; ſo kann die ethiſche Geſetzgebung keine äußere, (ſelbſt nicht die eines göttlichen Willens) ſein, ob ſie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Geſetzgebung beruhen, *als Pflichten*, in ihre Geſetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

Hieraus iſt zu erſehen, daß alle Pflichten blos darum, weil ſie Pflichten ſind, mit zur Ethik gehören; aber *ihre Geſetzgebung* iſt darum nicht allemal in der Ethik enthalten, ſondern von vielen derſelben außerhalb derſelben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage gethane Anheiſchigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müſſe; allein ſie nimmt das Geſetz (pacta sunt servanda), und die dieſem correſpondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Alſo nicht in der Ethik, ſondern im Jus liegt die Geſetzgebung, daß angenommene Verſprechen gehalten werden müſſen. Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridiſche Geſetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelaſſen wird, die Idee der Pflicht allein ſchon zur Triebfeder hinreichend ſei. Denn wäre das nicht, und die Geſetzgebung ſelber nicht juridiſch, mithin die aus ihr entſpringende Pflicht nicht eigentliche Rechtspflicht (zum Unterſchiede von der Tugendpflicht); ſo würde man die Leiſtung der Treue (gemäß ſeinem Verſprechen in einem Vertrage) mit denen Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Klaſſe ſetzen, welches durchaus nicht geſchehen muß. Es iſt keine Tugendpflicht, ſein Verſprechen zu halten, ſondern eine Rechtspflicht, zu deren Leiſtung man gezwungen werden kann. Aber es iſt doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang *beſorgt* werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterſcheiden ſich alſo nicht ſowohl durch ihre verſchiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verſchiedenheit der Geſetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Geſetze verbindet.

Die ethiſche Geſetzgebung, (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere ſein,) iſt diejenige, welche nicht äußerlich ſein kann; die juridiſche iſt, welche auch äußerlich ſein kann. So iſt es eine äußerliche Pflicht, ſein vertragsmäßiges Verſprechen zu halten; aber das Gebot, dieſes blos darum zu thun, weil es Pflicht iſt, ohne auf eine andere Triebfeder Rückſicht zu nehmen, iſt blos zur inneren Geſetzgebung gehörig. Alſo nicht als beſondere Art von Pflicht, (eine beſondere Art Handlungen, zu denen man verbunden iſt,) — denn es iſt in der Ethik ſowohl, als im Rechte eine äußere Pflicht, — ſondern weil die Geſetzgebung im angeführten Falle eine innere iſt und keinen äußeren Geſetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob ſie gleich äußere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äußeren Handlungen) ſind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Geſetzgebung nur innerlich ſein kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre beſonderen Pflichten (z. B. die gegen ſich ſelbſt), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen blos darum, weil es Pflichten ſind, ausüben, und den Grundſatz der Pflicht ſelbſt, woher ſie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkühr zu machen, iſt das Eigenthümliche der ethiſchen Geſetzgebung. So gibt es alſo zwar viele direct-ethiſche Pflichten, aber die innere Geſetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgeſammt, zu indirect-ethiſchen.

IV.

Vorbegriffe zur Metaphyſik der Sitten.

(Philosophia practica universalis.)

Der Begriff der Freiheit iſt ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretiſche Philoſophie transſcendent, d. i. ein ſolcher iſt, dem kein angemeſſenes Beiſpiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher alſo keinen Gegenſtand einer uns möglichen theoretiſchen Erkenntniß ausmacht, und ſchlechterdings nicht für ein conſtitutives, ſondern lediglich als regulatives, und zwar nur blos negatives Princip der ſpeculativen Vernunft gelten kann, im praktiſchen Gebrauche derſelben aber ſeine Realität durch praktiſche Grundſätze beweiſt, die, als Geſetze, eine Cauſalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empiriſchen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkühr [zu] beſtimmen, und einen reinen Willen in uns beweiſen, in welchem die ſittlichen Begriffe und Geſetze ihren Urſprung haben.

Auf dieſem (in praktiſcher Rückſicht) poſitiven Begriffe der Freiheit gründen ſich unbedingte praktiſche Geſetze, welche moraliſch heißen, die in Anſehung Unſer, deren Willkühr ſinnlich afficirt und ſo dem reinen Willen nicht von ſelbſt angemeſſen, ſondern oft widerſtrebend iſt, Imperativen (Gebote oder Verbote) und zwar kategoriſche (unbedingte) Imperativen ſind, wodurch ſie ſich von den techniſchen (den Kunſtvorſchriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterſcheiden, nach denen gewiſſe Handlungen erlaubt oder unerlaubt, d. i. moraliſch möglich oder unmöglich, einige derſelben aber, oder ihr Gegentheil moraliſch nothwendig d. i. verbindlich ſind; woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entſpringt, deren Befolgung oder Uebertretung zwar auch mit einer Luſt oder Unluſt von beſonderer Art (der eines moraliſchen Gefühls) verbunden iſt, auf welche wir aber, [weil ſie nicht den Grund der praktiſchen Geſetze, ſondern nur die ſubjective Wirkung im Gemüthe bei der Beſtimmung unſerer Willkühr durch jene betreffen und, (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einfluſſe objectiv, d. i. im Urtheil der Vernunft etwas hinzuzuthun oder zu benehmen,) nach Verſchiedenheit der Subjecte verſchieden ſein kann,] in praktiſchen Geſetzen der Vernunft gar nicht Rückſicht nehmen.

Folgende Begriffe ſind der Metaphyſik der Sitten in ihren beiden Theilen gemein.

Verbindlichkeit iſt die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategoriſchen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ iſt eine praktiſche Regel, wodurch die an ſich zufällige Handlung nothwendig gemacht wird. Er unterſcheidet ſich darin von einem praktiſchen Geſetze, daß dieſes zwar die

Nothwendigkeit einer Handlung vorſtellig macht, aber ohne Rückſicht darauf zu nehmen, ob dieſe an ſich ſchon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Weſen) innerlich nothwendig beiwohne, oder (wie dem Menſchen) zufällig ſei; denn wo das Erſtere iſt, da findet kein Imperativ Statt. Alſo iſt der Imperativ eine Regel, deren Vorſtellung die ſubjectiv-zufällige Handlung nothwendig macht, mithin das Subject, als ein ſolches, was zur Uebereinſtimmung mit dieſer Regel genöthigt (neceſſitirt) werden muß, vorſtellt. — Der kategoriſche (unbedingte) Imperativ iſt derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorſtellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, ſondern der ſie durch die bloſe Vorſtellung dieſer Handlung ſelbſt (ihrer Form), alſo unmittelbar als objectiv-nothwendig denkt und nothwendig macht; dergleichen Imperativen keine andere praktiſche Lehre, als allein die, welche Verbindlichkeit vorſchreibt (die der Sitten), zum Beiſpiele aufſtellen kann. Alle anderen Imperativen ſind techniſch und insgeſammt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategoriſcher Imperativen liegt aber darin: daß ſie ſich auf keine andere Beſtimmung der Willkühr, (wodurch ihr eine Abſicht untergelegt werden kann,) als lediglich auf die Freiheit derſelben beziehen.

Erlaubt iſt eine Handlung (licitum), die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt; und dieſe Freiheit, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, heißt die Befugniß (facultas moralis). Hieraus verſteht ſich von ſelbſt, was unerlaubt (illicitum) ſei.

Pflicht iſt diejenige Handlung, zu welcher Jemand verbunden iſt. Sie iſt alſo die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) ſein, ob wir zwar auf verſchiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategoriſche Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Anſehung gewiſſer Handlungen ausſagt, iſt ein moraliſch-praktiſches Geſetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht blos praktiſche Nothwendigkeit, (dergleichen ein Geſetz überhaupt ausſagt,) ſondern auch Nöthigung enthält, ſo iſt der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbotgeſetz, nachdem die Begehung oder Unterlaſſung als Pflicht vorgeſtellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten iſt, iſt blos **erlaubt**, weil es in Anſehung ihrer gar kein, die Freiheit (Befugniß) einſchränkendes Geſetz und alſo auch keine Pflicht gibt. Eine ſolche Handlung heißt ſittlich-gleichgültig (indifferens, adiaphoron, res merae facultatis). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es ſolche gibt, ob dazu, daß es Jemandem frei ſtehe, etwas nach ſeinem Belieben zu thun, oder zu laſſen, außer dem Gebotgeſetze (lex praeceptiva, lex mandati,) und dem Verbotgeſetze (lex prohibitiva, lex vetiti,) noch ein Erlaubnißgeſetz (lex permissiva) erforderlich ſei. Wenn dieſes iſt, ſo würde die Befugniß nicht allemal eine gleichgültige Handlung (adiaphoron) betreffen; denn zu einer ſolchen, wenn man ſie nach ſittlichen Geſetzen betrachtet, würde kein beſonderes Geſetz erfordert werden.

That heißt eine Handlung, ſofern ſie unter Geſetzen der Verbindlichkeit ſteht, folglich auch ſofern das Subject in derſelben nach der Freiheit ſeiner Willkühr betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen ſolchen Act als **Urheber** der Wirkung betrachtet, und dieſe, zuſammt der Handlung ſelbſt, können ihm **zugerechnet** werden, wenn man vorher das Geſetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Perſon iſt dasjenige Subject, deſſen Handlungen einer **Zurechnung** fähig ſind. Die **moraliſche** Perſönlichkeit iſt alſo nichts Anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Weſens unter moraliſchen Geſetzen, (die pſychologiſche aber blos das Vermögen, ſich ſeiner ſelbſt in den verſchiedenen Zuſtänden der Identität ſeines Daſeins bewußt zu werden;) woraus dann folgt, daß eine Perſon keinen anderen Geſetzen, als denen, die ſie (entweder allein, oder wenigſtens zugleich mit Anderen) ſich ſelbſt gibt, unterworfen iſt.

Sache iſt ein Ding, was keiner Zurechnung fähig iſt. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches ſelbſt der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (res corporalis).

Recht oder **Unrecht** (rectum aut minus rectum) überhaupt iſt eine That, ſofern ſie pflichtmäßig oder pflichtwidrig (factum licitum aut illicitum) iſt; die Pflicht ſelbſt mag, ihrem Inhalte oder ihrem Urſprunge nach, ſein, von welcher Art ſie wolle. Eine pflichtwidrige That heißt Uebertretung (reatus).

Eine unvorſätzliche Uebertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloſe Verſchuldung (culpa). Eine vorſätzliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtſein, daß ſie Uebertretung ſei, verbunden iſt,) heißt Verbrechen (dolus). Was nach äußeren Geſetzen recht iſt, heißt gerecht (justum), was es nicht iſt, ungerecht (injustum).

Ein Widerſtreit der Pflichten (collisio officiorum s. obligationum) würde das Verhältniß derſelben ſein, durch welches eine derſelben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe ſind, welche die objective praktiſche Nothwendigkeit gewiſſer Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengeſetzte Regeln nicht zugleich nothwendig ſein können, ſondern, wenn nach einer derſelben zu handeln es Pflicht iſt, ſo iſt nach der entgegengeſetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig; ſo iſt eine Colliſion von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (obligationes non colliduntur). Es können aber gar wohl zwei Gründe der Verbindlichkeit (rationes obligandi), deren einer aber, oder der andere, zur Verpflichtung nicht zureichend iſt (rationes obligandi non obligantes), in einem Subject und der Regel, die es ſich vorſchreibt, verbunden ſein, da dann der eine nicht Pflicht iſt. — Wenn zwei ſolcher Gründe einander widerſtreiten, ſo ſagt die praktiſche Philoſophie nicht: daß die ſtärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (fortior obligatio vincit), ſondern der ſtärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (fortior obligandi ratio vincit).

Ueberhaupt heißen die verbindenden Geſetze, für die eine äußere Geſetzgebung möglich iſt, äußere Geſetze (leges externae). Unter dieſen ſind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Geſetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Geſetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Geſetzgebung gar nicht verbinden, (alſo ohne die letztere nicht Geſetze ſein würden,) heißen poſitive Geſetze. Es kann alſo eine äußere Geſetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Geſetze enthielte; alsdenn aber müßte doch ein natürliches Geſetz vorausgehen, welches die Auctorität des Geſetzgebers (d. i. die Befugniß, durch ſeine bloſe Willkühr Andere zu verbinden,) begründete.

Der Grundſatz, welcher gewiſſe Handlungen zur Pflicht macht, iſt ein praktiſches Geſetz. Die Regel des Handelnden, die er ſich ſelbſt aus ſubjectiven Gründen zum Princip macht, heißt ſeine Maxime; daher bei einerlei Geſetzen doch die Maximen der Handelnden ſehr verſchieden ſein können.

Der kategoriſche Imperativ, der überhaupt nur ausſagt, was Verbindlichkeit ſei, iſt: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Geſetz gelten kann. — Deine Handlungen mußt du alſo zuerſt nach ihrem ſubjectiven Grundſatze betrachten; ob aber dieſer Grundſatz auch objectiv gültig ſei, kannſt du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denſelben dich zugleich als allgemein geſetzgebend zu denken, er ſich zu einer ſolchen allgemeinen Geſetzgebung qualificire.

Die Einfachheit dieſes Geſetzes in Vergleichung mit den großen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können, imgleichen das gebietende Anſehen, ohne daß es doch ſichtbar eine Triebfeder bei ſich führt, muß freilich anfänglich befremden. Wenn man aber, in dieſer Verwunderung über ein Vermögen unſerer Vernunft, durch die bloſe Idee der Qualification einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktiſchen Geſetzes die Willkühr zu beſtimmen, belehrt wird: daß eben dieſe praktiſchen Geſetze (die moraliſchen) eine Eigenſchaft der Willkühr zuerſt kund machen, auf die keine ſpeculative Vernunft weder aus Gründen a priori, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte, und, wenn ſie darauf gerieth, ihre Möglichkeit theoretiſch durch nichts darthun könnte, gleichwohl aber jene praktiſchen Geſetze dieſe Eigenſchaft, nämlich die Freiheit, unwiderſprechlich darthun; ſo wird es weniger befremden, dieſe Geſetze, gleich mathematiſchen Poſtulaten, unerweislich und doch apodiktiſch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktiſchen Erkenntniſſen vor ſich eröffnet zu ſehen, wo die Vernunft mit derſelben Idee der Freiheit, ja jeder anderer ihrer Ideen des Ueberſinnlichen im Theoretiſchen Alles ſchlechterdings vor ihr verſchloſſen finden muß. Die Uebereinſtimmung einer Handlung mit dem Pflichtgeſetze iſt die *Geſetzmäßigkeit* (legalitas), — die der Maxime der Handlung mit dem Geſetze die *Sittlichkeit* (moralitas) derſelben. *Maxime* aber iſt das *ſubjective* Princip zu handeln, was ſich das Subject ſelbſt zur Regel macht, (wie es nämlich handeln will.) Dagegen iſt der Grundſatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft ſchlechthin, mithin objectiv gebietet, (wie es handeln *ſoll*.)

Der oberſte Grundſatz der Sittenlehre iſt alſo: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Geſetz gelten kann. — Jede Maxime, die ſich hiezu nicht qualificirt, iſt der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Geſetze aus; von der Willkühr die Maximen. Die letztere iſt im Menſchen eine freie Willkühr; der Wille, der auf nichts Anderes, als blos auf Geſetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, ſondern unmittelbar auf die Geſetzgebung für die Maxime der Handlungen (alſo die praktiſche Vernunft ſelbſt) geht, daher auch ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung *fähig* iſt. Nur die *Willkühr* alſo kann *frei* genannt werden.

Die Freiheit der Willkühr aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln (**libertas indifferentiae**), definirt werden; — wie es wohl Einige verſucht haben, — obzwar die Willkühr als *Phänomen* davon in der Erfahrung häufige Beiſpiele gibt. Denn die Freiheit, (ſo wie ſie uns durchs moraliſche Geſetz allererſt kundbar wird,) kennen wir nur als *negative* Eigenſchaft in uns, nämlich durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln *genöthigt* zu werden. Als *Noumen* aber, d. i. nach dem Vermögen des Menſchen blos als Intelligenz betrachtet, wie ſie in Anſehung der ſinnlichen Willkühr *nöthigend* iſt, mithin ihrer poſitiven Beſchaffenheit nach, können wir ſie *theoretiſch* gar nicht darſtellen. Nur das können wir wohl einſehen: daß, obgleich der Menſch, als *Sinnenweſen*, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Geſetze nicht allein *gemäß*, ſondern auch *zuwider* zu wählen, dadurch doch nicht ſeine Freiheit als *intelligiblen Weſens definirt* werden könne; weil Erſcheinungen kein überſinnliches Object, (dergleichen doch die freie Willkühr iſt,) verſtändlich machen können, und daß die Freiheit nimmermehr darin geſetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine wider ſeine (geſetzgebende) Vernunft ſtreitende Wahl treffen kann; wenngleich die Erfahrung oft genug beweiſt, daß es geſchieht; (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können.) — Denn ein Anderes iſt, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (des Begriffs der freien Willkühr) und allgemeinen Unterſcheidungsmerkmal (vom arbitrio bruto s. servo) machen; weil das Erſtere nicht behauptet, daß das Merkmal nothwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweiten erforderlich iſt. — Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Geſetzgebung der Vernunft, iſt eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieſer abzuweichen, ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus dieſem erklärt werden? Es in eine Definition, die über den praktiſchen Begriff noch die Ausübung deſſelben, wie ſie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Baſtarterklärung (definitio hybrida), welche den Begriff im falſchen Lichte darſtellt.

Geſetz (ein moraliſch praktiſches) iſt ein Satz, der einen kategoriſchen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende (imperans) durch ein Geſetz iſt der Geſetzgeber (legislator). Er iſt Urheber (auctor) der Verbindlichkeit nach dem Geſetze, aber nicht immer Urheber des Geſetzes. Im letzteren Falle würde das Geſetz poſitiv (zufällig) und willkührlich ſein. Das Geſetz, was uns a priori und unbedingt durch unſere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchſten Geſetzgebers, d. i. eines ſolchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat, (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moraliſchen Weſen bedeutet, deſſen Wille für alle Geſetz iſt, ohne ihn doch als Urheber deſſelben zu denken.

Zurechnung (imputatio) in moraliſcher Bedeutung iſt das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann That (factum) heißt und unter Geſetzen ſteht, angeſehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieſer That bei ſich führt, eine rechtskräftige (imputatio judiciaria s. valida), ſonſt aber nur eine beurtheilende Zurechnung (imputatio dijudicatoria) ſein würde. — Diejenige (phyſiſche oder moraliſche) Perſon, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniß hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof (judex s. forum).

Was Jemand pflichtmäßig mehr thut, als wozu er nach dem Geſetze gezwungen werden kann, iſt verdienſtlich (meritum); was er nur gerade dem letzteren angemeſſen thut, iſt Schuldigkeit (debitum); was er endlich weniger thut, als die letztere fordert, iſt moraliſche Verſchuldung (demeritum). Der rechtliche Effect einer Verſchuldung iſt die Strafe (poena); der einer verdienſtlichen That Belohnung (praemium), (vorausgeſetzt, daß ſie, im Geſetz verheißen, die Bewegurſache war;) die Angemeſſenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effect. — Die gültige Vergeltung (remuneratio s. repensio benefica) ſteht zur That in gar keinem Rechtsverhältniſſe.

Die guten oder ſchlimmen Folgen einer ſchuldigen Handlung, — imgleichen die Folgen der Unterlaſſung einer verdienſtlichen, können dem Subjecte nicht zurechnet werden (modus imputationis tollens).

Die guten Folgen einer verdienſtlichen, — imgleichen die ſchlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subjecte zugerechnet werden (modus imputationis ponens).

Subjectiv iſt der Grad der Zurechnungsfähigkeit (imputabilitas) der Handlungen nach der Größe der Hinderniſſe zu ſchätzen, die dabei haben überwunden werden müſſen. — Je größer die Naturhinderniſſe (der Sinnlichkeit), je kleiner das moraliſche Hinderniß (der Pflicht), deſto mehr wird die gute That zum Verdienſt angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menſchen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Noth rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhinderniß, je größer das Hinderniß aus Gründen der Pflicht, deſto mehr wird die Uebertretung (als Verſchuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszuſtand, ob das Subject die That im Affect, oder mit ruhiger Ueberlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterſchied macht, der Folgen hat.

Einleitung
in die Rechtslehre.

---

§. A.

Was die Rechtslehre ſei?

Der Inbegriff der Geſetze, für welche eine äußere Geſetzgebung möglich iſt, heißt die *Rechtslehre* (Jus). Iſt eine ſolche Geſetzgebung wirklich, ſo iſt ſie Lehre des *poſitiven Rechts* und der Rechtskundige derſelben, oder Rechtsgelehrte (Jurisconsultus) heißt *Rechtserfahren* (Jurisperitus), wenn er die äußeren Geſetze auch äußerlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl *Rechtsklugheit* (Jurisprudentia) werden kann, ohne beide zuſammen aber bloſe *Rechtswiſſenſchaft* (Jurisscientia) bleibt. Die letztere Benennung kommt der *ſyſtematiſchen* Kenntniß der natürlichen Rechtslehre (Jus naturae) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller poſitiven Geſetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben muß.

§. B.

Was iſt Recht?

Dieſe Frage möchte wohl den *Rechtsgelehrten*, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder ſtatt einer allgemeinen Auflöſung auf das, was in irgend einem Lande die Geſetze zu irgend einer Zeit wollen, verweiſen will, ebenſo in Verlegenheit ſetzen, als die berufene Aufforderung: *was iſt Wahrheit?* den Logiker. Was Rechtens ſei (quid sit juris), d. i. was die Geſetze an einem gewiſſen Ort und zu einer gewiſſen Zeit ſagen oder geſagt haben, kann er noch wohl angeben; aber ob das, was ſie wollten, auch recht ſei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht ſowohl, als Unrecht (justum et injustum), erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empiriſchen Principien verläßt, die Quellen jener Urtheile in der bloſen Vernunft ſucht, (wiewohl ihm dazu jene Geſetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können,) um zu einer möglichen poſitiven Geſetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine blos empiriſche Rechtslehre iſt, (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fabel) ein Kopf, der ſchön ſein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, ſofern er ſich auf eine ihm correſpondirende Verbindlichkeit bezieht, (d. i. der moraliſche Begriff derſelben) betrifft *erſtlich* nur das äußere und zwar praktiſche Verhältniß einer Perſon gegen eine andere, ſofern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber *zweitens* bedeutet er nicht das Verhältniß der Willkühr auf den *Wunſch*, (folglich auch auf das bloſe Bedürfniß) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, ſondern lediglich auf die *Willkühr* des Anderen. *Drittens* in dieſem wechſelſeitigen Verhältniſſe der Willkühr kommt auch gar nicht die *Materie* der Willkühr, d. i. der Zweck, den ein Jeder mit dem Object, was er will, zur Abſicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu ſeinem eigenen Handel von mir kauft, auch ſeinen Vortheil finden möge, oder nicht, ſondern nur nach der *Form* im Verhältniß der beiderſeitigen Willkühr, ſofern ſie blos als *frei* betrachtet wird, und ob dadurch die Handlung *Eines* von Beiden ſich mit der Freiheit des *Anderen* nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen vereinigen laſſe.

Das Recht iſt alſo der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Anderen nach einem allgemeinen Geſetze der Freiheit zuſammen vereinigt werden kann.

§. C.

Allgemeines Princip des Rechts.

„Eine jede Handlung iſt recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann ꝛc.“

Wenn alſo meine Handlung, oder überhaupt mein Zuſtand mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann, ſo thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieſes Hinderniß (dieſer Widerſtreit) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Geſetzen nicht beſtehen.

Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieſes Princip aller Maximen ſelbſt wiederum meine Maxime ſei, d. i. daß ich es mir *zur Maxime* meiner Handlung *mache*; denn ein Jeder kann frei ſein, obgleich ſeine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derſelben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine *äußere Handlung* ihr nicht Eintrag thue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, iſt eine Forderung, die die Ethik an mich thut.

Alſo iſt das allgemeine Rechtsgeſetz: handle äußerlich ſo, daß der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen könne, zwar ein Geſetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieſer Verbindlichkeit willen, meine Freiheit auf jene Bedingungen *ſelbſt* einſchränken *ſolle*, ſondern die Vernunft ſagt nur, daß ſie in ihrer Idee darauf eingeſchränkt *ſei* und von Anderen auch thätlich eingeſchränkt werden dürfe; und dieſes ſagt ſie als ein Poſtulat, welches gar keines Beweiſes weiter fähig iſt. — Wenn die Abſicht nicht iſt, Tugend zu lehren, ſondern nur, was *recht* ſei, vorzutragen, ſo darf und ſoll man ſelbſt nicht jenes Rechtsgeſetz als Triebfeder der Handlung vorſtellig machen.

§. D.

Das Recht iſt mit der Befugniß zu zwingen verbunden.

Der Widerſtand, der dem Hinderniſſe einer Wirkung entgegengeſetzt wird, iſt eine Beförderung dieſer Wirkung und ſtimmt mit ihr zuſammen. Nun iſt Alles, was Unrecht iſt, ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Geſetzen; der Zwang aber iſt ein Hinderniß oder Widerſtand, der der Freiheit geſchieht. Folglich: wenn ein gewiſſer Gebrauch der Freiheit ſelbſt ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Geſetzen (d. i. unrecht) iſt, ſo iſt der Zwang, der dieſem entgegengeſetzt wird, als Verhinderung eines Hinderniſſes der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmend d. i. recht; mithin iſt mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerſpruchs verknüpft.

§. E.

Das ſtricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmenden durchgängigen wechſelſeitigen Zwanges vorgeſtellt werden.

Dieſer Satz will ſo viel ſagen, als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Geſetze und der Befugniß deſſen, der durch ſeine Willkühr den Anderen verbindet, dieſen dazu zu zwingen, zuſammengeſetzt gedacht werden, ſondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechſelſeitigen Zwanges mit Jedermanns Freiheit unmittelbar ſetzen. So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objecte hat, was in Handlungen äußerlich iſt, ſo iſt das ſtricte Recht, nämlich das, dem nichts Ethiſches beigemiſcht iſt, dasjenige, welches keine anderen Beſtimmungsgründe der Willkühr, als blos die äußeren fordert; denn alsdann iſt es rein und mit keinen Tugendvorſchriften vermengt. Ein ſtrictes (enges) Recht kann man alſo nur das völlig äußere nennen. Dieſes gründet ſich nun zwar auf dem Bewußtſein der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Geſetze; aber die Willkühr darnach zu beſtimmen, darf und kann es, wenn es rein ſein ſoll, ſich auf dieſes Bewußtſein als Triebfeder nicht berufen, ſondern fußt ſich deshalb auf dem Princip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Geſetzen zuſammen beſtehen kann. — Wenn alſo geſagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung ſeiner Schuld zu fordern, ſo bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüthe führen, daß ihn ſeine Vernunft ſelbſt zu dieſer Leiſtung verbinde, ſondern ein Zwang, der Jedermann nöthigt, dieſes zu thun, kann gar wohl mit Jedermanns Freiheit, alſo auch mit der ſeinigen, nach einem allgemeinen äußeren Geſetze zuſammen beſtehen: Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten alſo einerlei.

Das Geſetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zuſammenſtimmenden wechſelſeitigen Zwanges, unter dem Princip der allgemeinen Freiheit, iſt gleichſam die Conſtruction jenes Begriffs, d. i. Darſtellung deſſelben in einer reinen Anſchauung a priori, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Geſetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenſchaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, ſondern nur durch die Conſtruction des Begriffs entdecken können, ſo iſts nicht ſowohl der Begriff des Rechts, als vielmehr der, unter allgemeine Geſetze gebrachte, mit ihm zuſammenſtimmende durchgängig wechſelſeitige und gleiche Zwang, der die Darſtellung jenes Begriffs möglich macht. Dieweil aber dieſem dynamiſchen Begriffe noch ein blos formaler, in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt; ſo hat die Vernunft dafür geſorgt, den Verſtand auch mit Anſchauungen a priori, zum Behuf der Conſtruction des Rechtsbegriffs, ſo viel möglich zu verſorgen. — Das Rechte (rectum) wird als das Gerade theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegengeſetzt. Das erſte iſt die innere Beſchaffenheit einer Linie von der Art, daß es zwiſchen zwei gegebenen Puncten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchſchneidenden oder zuſammenſtoßenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die ſenkrechte) geben kann, die ſich nicht mehr nach einer Seite, als der anderen hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das **Seine** einem Jeden (mit mathematiſcher Genauigkeit) beſtimmt wiſſen will, welches in der **Tugendlehre** nicht erwartet werden darf, als welche einen gewiſſen Raum zu Ausnahmen (latitudinem) nicht verweigern kann. — Aber, ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, gibt es zwei Fälle, die auf Rechtsentſcheidung Anſpruch machen, für die aber keiner, der ſie entſcheide, ausgefunden werden kann, und die gleichſam in Epikur's intermundia hingehören. — Dieſe müſſen wir zuvörderſt aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald ſchreiten wollen, ausſondern, damit ihre ſchwankenden Principien nicht auf die feſten Grundſätze der erſteren Einfluß bekommen.

Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht. (Jus aequivocum.)

Mit jedem Recht in **enger** Bedeutung (jus strictum) iſt die Befugniß zu zwingen verbunden. Aber man denkt ſich noch ein Recht im **weiteren** Sinne (jus latum), wo die Befugniß zu zwingen durch kein Geſetz beſtimmt werden kann. — Dieſer wahren oder vorgeblichen Rechte ſind nun zwei: die **Billigkeit** und das **Nothrecht**; von denen die erſte ein Recht ohne Zwang, das zweite einen Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, dieſe Doppelſinnigkeit beruhe eigentlich darauf, daß es Fälle eines bezweifelten Rechts gibt, zu deren Entſcheidung kein Richter aufgeſtellt werden kann.

I.

Die Billigkeit. (Aequitas.)

Die **Billigkeit** (objectiv betrachtet) iſt keinesweges ein Grund zur Aufforderung blos an die ethiſche Pflicht Anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), ſondern der, welcher aus dieſem Grunde etwas fordert, fußt ſich auf ſein **Recht**, nur daß ihm die für den

Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne. Der in einer auf gleiche Vortheile eingegangenen Maſcopei dennoch mehr gethan, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verloren hat, als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Geſellſchaft mehr fordern, als blos zu gleichen Theilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem eigentlichen (ſtricten) Recht, weil, wenn man ſich in ſeinem Fall einen Richter denkt, dieſer keine beſtimmte Angaben (data) hat, um, wie viel nach dem Contract ihm zukomme, auszumachen, würde er mit ſeiner Forderung abzuweiſen ſein. Der Hausdiener, dem ſein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verſchlechterten Münzſorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schließung des Contracts ſich dafür anſchaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwerth, aber ungleichem Geldwerth ſich nicht auf ſein Recht berufen, deshalb ſchadlos gehalten zu werden, ſondern nur die Billigkeit zum Grunde anrufen, (eine ſtumme Gottheit, die nicht gehört werden kann;) weil nichts hierüber im Contract beſtimmt war, ein Richter aber nach unbeſtimmten Bedingungen nicht ſprechen kann.

Hieraus folgt auch, daß ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerſpruch in ſich ſchließe. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für ſeine Perſon disponiren kann, darf und ſoll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienſte erlitten haben und den ſie zu vergüten angefleht wird, ſelber trägt, ob ſie gleich nach dem ſtrengen Rechte dieſen Ausſpruch unter der Verſchützung, daß ſie ſolche auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweiſen könnte.

Der Sinnſpruch (dictum) der Billigkeit iſt nun zwar: „das ſtrengſte Recht iſt das größte Unrecht (summum jus summa injuria)“; aber dieſem Uebel iſt auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil dieſe für das Gewiſſensgericht (forum poli) allein gehört, dagegen jede

Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht (forum soli) gezogen werden muß.

II.

Das Nothrecht. (Jus necessitatis.)

Dieſes vermeinte Recht ſoll eine Befugniß ſein, im Fall der Gefahr des Verluſts meines eigenen Lebens, einem Anderen, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, daß hierin ein Widerſpruch der Rechtslehre mit ſich ſelbſt enthalten ſein müſſe; — denn es iſt hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des ſeinen zuvorkomme (jus inculpatae tutelae), die Rede, wo die Anempfehlung der Mäßigung (moderamen) nicht einmal zum Recht, ſondern nur zur Ethik gehört, ſondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es iſt klar: daß dieſe Behauptung nicht objectiv nach dem, was ein Geſetz vorſchreiben, ſondern blos ſubjectiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu verſtehen ſei. Es kann nämlich kein Strafgeſetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche mit einem Anderen in gleicher Lebensgefahr ſchwebend, dieſen von dem Brette, worauf er ſich gerettet hat, wegſtieße, um ſich ſelbſt zu retten. Denn die durchs Geſetz angedrohte Strafe könnte doch nicht größer ſein, als die des Verluſtes des Lebens des Erſteren. Nun kann ein ſolches Strafgeſetz die beabſichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Uebel, was noch ungewiß iſt, (dem Tode durch den richterlichen Ausſpruch,) kann die Furcht vor dem Uebel, was gewiß iſt, (nämlich dem Erſaufen,) nicht überwiegen. Alſo iſt die That der gewaltthätigen Selbſterhaltung nicht etwa als unſträflich (inculpabile), ſondern nur als unſtrafbar (inpunibile) zu beurtheilen und dieſe ſubjective Strafloſigkeit wird, durch eine wunderliche Verwechſelung, von den Rechtslehrern für eine objective (Geſetzmäßigkeit) gehalten.

Der Sinnſpruch des Nothrechts heißt: „Noth hat kein Gebot (**necessitas non habet legem**)“; und gleichwohl kann es keine Noth geben, welche, was unrecht iſt, geſetzmäßig machte.

Man ſieht: daß in beiden Rechtsbeurtheilungen (nach dem Billigkeits- und dem Nothrechte) die Doppelſinnigkeit (**aequivocatio**) aus der Verwechſelung der objectiven mit den ſubjectiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entſpringt, da dann, was Jemand für ſich ſelbſt mit gutem Grunde für Recht erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Beſtätigung finden, und, was er ſelbſt an ſich als unrecht beurtheilen muß, von ebendemſelben Nachſicht erlangen kann; weil der Begriff des Rechts in dieſen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung iſt genommen worden.

Eintheilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Eintheilung der Rechtspflichten.

Man kann dieſe Eintheilung ſehr wohl nach dem Ulpian machen, wenn man ſeinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er ſich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den ſie aber doch verſtatten, daraus zu entwickeln oder hinein zu legen. Sie ſind folgende:

1) Sei ein rechtlicher Menſch (**honeste vive**). Die rechtliche Ehrbarkeit (**honestas juridica**) beſteht darin: im Verhältniſſe zu Anderen ſeinen Werth als den eines Menſchen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „mache dich Anderen nicht zum bloſen Mittel, ſondern ſei für ſie zugleich Zweck.“ Dieſe Pflicht wird im Folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon erklärt werden (**Lex justi**).

2) Thue Niemandem Unrecht (**neminem laede**), und ſollteſt du darüber auch aus aller Verbindung mit Anderen herausgehen und alle Geſellſchaft meiden müſſen (**Lex juridica**).

3) Tritt, (wenn du das Letztere nicht vermeiden kannſt,) in eine Geſellſchaft mit Anderen, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann (suum cuique tribue). — Die letztere Formel, wenn ſie ſo überſetzt würde: „gib Jedem das Seine“, würde eine Ungereimtheit ſagen; denn man kann Niemandem etwas geben, was er ſchon hat. Wenn ſie alſo einen Sinn haben ſoll, ſo müßte ſie ſo lauten: „tritt in einen Zuſtand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen geſichert ſein kann“ (Lex justitiae).

Auch ſind obenſtehende drei claſſiſche Formeln zugleich Eintheilungsprincipien des Syſtems der Rechtspflichten in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Princip der erſteren durch Subſumtion enthalten.

B.

Allgemeine Eintheilung der Rechte.

1) Der Rechte, als ſyſtematiſcher Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Principien a priori beruht, und das poſitive (ſtatutariſche) Recht, was aus dem Willen eines Geſetzgebers hervorgeht.

2) Der Rechte, als (moraliſcher) Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als einen geſetzlichen Grund zu den letzteren (titulum), von denen die Obereintheilung die in das angeborne und erworbene Recht iſt, deren erſteres dasjenige Recht iſt, welches, unabhängig von allem rechtlichen Act, Jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein ſolcher Act erfordert wird.

Das angeborne Mein und Dein kann auch das innere (meum vel tuum internum) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden.

Das angeborne Recht iſt nur ein einziges.

Freiheit, (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkühr,) ſofern ſie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Geſetz zuſammen beſtehen kann, iſt dieſes einzige, urſprüngliche, jedem Menſchen kraft ſeiner Menſchheit zuſtehende Recht. — Die angeborne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu Mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man ſie wechſelſeitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menſchen, ſein eigener Herr (sui juris) zu ſein, imgleichen die eines unbeſcholtenen Menſchen (justi), weil er, vor allem rechtlichen Act, keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniß, das gegen Andere zu thun, was an ſich ihnen das Ihre nicht ſchmälert, wenn ſie ſich deſſen nur nicht annehmen wollen; dergleichen iſt, ihnen blos ſeine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu verſprechen, es ſei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falsiloquium), weil es blos auf ihnen beruht, ob ſie ihm glauben wollen oder nicht *); — alle dieſe Befugniſſe liegen ſchon im Princip der angebornen Freiheit, und ſind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterſchieden.

Die Abſicht, weswegen man eine ſolche Eintheilung in das Syſtem des Naturrechts, (ſofern es das angeborne angeht,) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entſteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung (onus probandi) obliege, entweder von einer bezweifelten That, oder, wenn dieſe ausgemittelt iſt, von einem bezweifelten

---

*) Vorſätzlich, wenngleich blos leichtſinniger Weiſe, Unwahrheit zu ſagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge (mendacium) genannt zu werden, weil ſie wenigſtens ſofern auch ſchaden kann, daß der, welcher ſie treuherzig nachſagt, als ein Leichtgläubiger Anderen zum Geſpötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, daß nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem Anderen unmittelbar an ſeinem Rechte Abbruch thut, z. B. das falſche Vorgeben eines mit Jemandem geſchloſſenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen (falsiloquium dolosum); und dieſer Unterſchied ſehr verwandter Begriffe iſt nicht ungegründet, weil es bei der bloſen Erklärung ſeiner Gedanken immer dem Anderen frei bleibt, ſie anzunehmen, wofür er will, obgleich die gegründete Nachrede, daß dieſer ein Menſch ſei, deſſen Reden man nicht glauben kann, ſo nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, ſtreift, daß die Grenzlinie, die hier das, was zum Jus gehört, von dem, was der Ethik anheim fällt, nur ſo eben zu unterſcheiden iſt.

Recht, derjenige, welcher dieſe Verbindlichkeit von ſich ablehnt, ſich auf ſein angebornes Recht der Freiheit, (welches nun nach ſeinen verſchiedenen Verhältniſſen ſpecificirt wird,) methodiſch und gleich als nach verſchiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Anſehung des angebornen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, ſondern nur Ein Recht gibt, ſo wird dieſe Obereintheilung als aus zwei dem Inhalte nach äußerſt ungleichen Gliedern beſtehend in die Prolegomenen geworfen, und die Eintheilung der Rechtslehre blos auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können.

Eintheilung der Metaphyſik der Sitten überhaupt.

I.

Alle Pflichten ſind entweder Rechtspflichten (officia juris), d. i. ſolche, für welche eine äußere Geſetzgebung möglich iſt, oder Tugendpflichten (officia virtutis s. ethica), für welche eine ſolche nicht möglich iſt; die letzteren können aber darum nur keiner äußeren Geſetzgebung unterworfen werden, weil ſie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht iſt; ſich aber einen Zweck vorzuſetzen, das kann durch keine äußerliche Geſetzgebung bewirkt werden, (weil es ein innerer Act des Gemüths iſt,) obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subject ſie ſich zum Zweck macht.

Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich vom Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen ſich auf die anderen beziehen. — Der Grund iſt dieſer: wir kennen unſere eigene Freiheit, (von der alle moraliſche Geſetze, mithin auch alle Rechte ſowohl, als Pflichten ausgehen,) nur durch den moraliſchen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz iſt, aus welchem nachher das Vermögen, Andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechtes entwickelt werden kann.

II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Menſch nach der Eigenſchaft ſeines Freiheitsvermögens, welches ganz überſinnlich iſt, alſo auch blos nach ſeiner Menſchheit, als von phyſiſchen Beſtimmungen unabhängiger Perſönlichkeit (homo noumenon) vorgeſtellt werden kann und ſoll, zum Unterſchiede von ebendemſelben, aber als mit jenen Beſtimmungen behafteten Subject, dem Menſchen (homo phaenomenon), ſo werden Recht und Zweck wiederum in dieſer zwiefachen Eigenſchaft auf die Pflicht bezogen, folgende Eintheilung geben.

Eintheilung nach dem objectiven Verhältniſſe des Geſetzes zur Pflicht.

	Pflicht gegen ſich ſelbſt.		Pflicht gegen Andere.
Vollkommene Pflicht.	1. Das Recht der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon.	(Rechts-) Pflicht	2. Das Recht der Menſchen.
Unvollkommene Pflicht.	3. Der Zweck der Menſchheit in unſerer Perſon.	(Tugend-) Pflicht	4. Der Zweck der Menſchen.

III.

Da die Subjecte, in Anſehung deren ein Verhältniß des Rechts zur Pflicht, (es ſei ſtatthaft oder unſtatthaft,) gedacht wird, verſchiedene Beziehungen zulaſſen; ſo wird auch in dieſer Abſicht eine Eintheilung vorgenommen werden können.

Eintheilung nach dem ſubjectiven Verhältniß der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.	2.
Das rechtliche Verhältniß des Menſchen zu Weſen, die *weder Recht noch Pflicht haben.*	Das rechtliche Verhältniß des Menſchen zu Weſen, die ſowohl Recht, als Pflicht haben.
Vacat.	**Adest.**
Denn das ſind vernunftloſe Weſen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.	Denn es iſt ein Verhältniß von Menſchen zu Menſchen.
3.	4.
Das rechtliche Verhältniß des Menſchen zu Weſen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.	Das rechtliche Verhältniß des Menſchen zu einem Weſen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).
Vacat.	**Vacat.**
Denn das wären Menſchen ohne Perſönlichkeit, (Leibeigene, Sklaven.)	Nämlich in der bloſen Philoſophie, weil es kein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt.

Alſo findet ſich nur in Nr. 2 ein *reales* Verhältniß zwiſchen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es nicht auch in Nr. 4 angetroffen wird, iſt: weil es eine *transſcendente* Pflicht ſein würde, d. i. eine ſolche, der kein äußeres verpflichtendes Subject correſpondirend *gegeben werden* kann, mithin das Verhältniß in theoretiſcher Rückſicht hier nur ideal, d. i. zu einem Gedankendinge iſt, was wir uns ſelbſt, aber doch nicht durch ſeinen ganz leeren, ſondern, in Beziehung auf uns ſelbſt und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktiſcher innerer Abſicht, fruchtbaren Begriff, machen, worin denn auch unſere ganze immanente (ausführbare) Pflicht in dieſem blos gedachten Verhältniſſe allein beſteht.

Von der Eintheilung der Moral, als eines Syſtems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.
Rechts-pflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Aſcetik.
Privatrecht. Oeffentliches Recht,
und ſo weiter, Alles,

was nicht blos die Materialien, ſondern auch die architektoniſche Form einer wiſſenſchaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphyſiſchen Anfangs-gründe die allgemeinen Principien vollſtändig ausgeſpürt haben.

Die oberſte Eintheilung des Naturrechts kann nicht, (wie bisweilen geſchieht,) die in das natürliche und geſellſchaftliche, ſondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht ſein; deren das erſtere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzuſtande iſt nicht der geſellſchaftliche, ſondern der bürgerliche entgegengeſetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Geſellſchaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Geſetze das Mein und Dein ſichernde), daher das Recht in dem erſteren das Privatrecht heißt.

Der

Rechtslehre

erſter Theil.

Das Privatrecht.

Der

allgemeinen Rechtslehre

erſter Theil.

Das Privatrecht

vom äußeren Mein und Dein überhaupt.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Art etwas Aeußeres als das Seine zu haben.

§. 1.

Das Rechtlich-Meine (**meum juris**) iſt dasjenige, womit ich ſo verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die ſubjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt iſt der Beſitz.

Etwas Aeußeres aber würde nur dann das Meine ſein, wenn ich annehmen darf, es ſei möglich, daß ich durch den Gebrauch, den ein Anderer von einer Sache macht, in deren Beſitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädirt werden könne. — Alſo widerſpricht es ſich ſelbſt, etwas Aeußeres als das Seine zu haben, wenn der Begriff des Beſitzes nicht einer verſchiedenen Bedeutung, nämlich des ſinnlichen und des intelligiblen Beſitzes, fähig wäre, und unter dem einen der phyſiſche, unter dem anderen ein blosrechtlicher Beſitz ebendeſſelben Gegenſtandes verſtanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenſtand iſt außer mir, kann aber entweder ſoviel bedeuten, als: er iſt ein nur von mir (dem Subject) unterſchiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle (positus) im Raum oder in der Zeit befindlicher Gegenſtand. Nur in der erſteren Bedeutung genommen, kann der Beſitz als Vernunftbeſitz gedacht werden; in der zweiten aber würde er ein empiriſcher heißen müſſen. — Ein intelligibler Beſitz, (wenn ein ſolcher möglich iſt,) iſt ein Beſitz ohne Inhabung (detentio).

§. 2.

Rechtliches Poſtulat der praktiſchen Vernunft.

Es iſt möglich, einen jeden äußeren Gegenſtand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d. i. eine Maxime, nach welcher, wenn ſie Geſetz würde, ein Gegenſtand der Willkühr an ſich (objectiv) herrenlos (res nullius) werden müßte, iſt rechtswidrig.

Denn ein Gegenſtand meiner Willkühr iſt etwas, was zu gebrauchen ich phyſiſch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich ſchlechterdings nicht in meiner Macht ſtehen, d. i. mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetz nicht zuſammen beſtehen können (unrecht ſein), Gebrauch von demſelben zu machen; ſo würde die Freiheit ſich ſelbſt des Gebrauchs ihrer Willkühr in Anſehung eines Gegenſtandes derſelben berauben, dadurch, daß ſie brauchbare Gegenſtände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs ſetzte, d. i. dieſe in praktiſcher Rückſicht vernichtete, und zur res nullius machte; obgleich die Willkühr, formaliter, im Gebrauche der Sachen mit Jedermanns äußeren Freiheit nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmte. — Da nun die reine praktiſche Vernunft keine anderen, als formelle Geſetze des Gebrauchs der Willkühr zum Grunde legt, und alſo von der Materie der Willkühr, d. i. der übrigen Beſchaffenheit des Objects, wenn es nur ein Gegenſtand der Willkühr iſt, abſtrahirt, ſo kann ſie in Anſehung eines ſolchen Gegenſtandes kein abſolutes Verbot ſeines Gebrauchs enthalten, weil dieſes ein Widerſpruch der äußeren Freiheit mit ſich ſelbſt ſein würde. — Ein Gegenſtand meiner Willkühr aber iſt das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das phyſiſche Vermögen habe, deſſen Gebrauch in meiner Macht (potentia) ſteht; wovon noch unterſchieden werden muß, denſelben Gegenſtand in meiner Gewalt (in potestatem meam redactum) zu haben, welches nicht blos ein *Vermögen*, ſondern auch einen Act der Willkühr vorausſetzt. Um aber etwas blos als Gegenſtand meiner Willkühr zu *denken*, iſt hinreichend, mir bewußt zu ſein, daß ich ihn in meiner Macht habe. — Alſo iſt es eine Vorausſetzung a priori der praktiſchen Vernunft, einen jeden Gegenſtand meiner Willkühr als objectiv-mögliches Mein und Dein anzuſehen und zu behandeln.

Man kann dieſes Poſtulat ein Erlaubnißgeſetz (lex permissiva) der praktiſchen Vernunft nennen, was uns die Befugniß gibt, die wir aus bloſen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten; nämlich allen Anderen eine Verbindlichkeit aufzulegen, die ſie ſonſt nicht hätten, ſich des Gebrauchs gewiſſer Gegenſtände unſerer Willkühr zu enthalten, weil wir zuerſt ſie in unſeren Beſitz genommen haben. Die Vernunft will, daß dieſes als Grundſatz gelte, und das zwar als *praktiſche* Vernunft, die ſich durch dieſes ihr Poſtulat a priori erweitert.

§. 3.

Im Beſitze eines Gegenſtandes muß derjenige ſein, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demſelben, ſo könnte er nicht durch den Gebrauch, den der Andere ohne ſeine Einwilligung davon macht, lädirt werden; weil, wenn dieſen Gegenſtand etwas außer ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden iſt, afficirt, ihn ſelbſt (das Subject) nicht afficiren und ihm Unrecht thun könnte.

§. 4.

Expoſition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein.

Die äußeren Gegenſtände meiner Willkühr können nur *drei* ſein: 1) eine (körperliche) *Sache* außer mir; 2) die *Willkühr* eines Anderen zu einer beſtimmten That (praestatio): 3) der Zuſtand eines Anderen im Verhältniſſe auf mich; nach den Kategorien der *Subſtanz*, *Cauſalität* und *Gemeinſchaft* zwiſchen mir und äußeren Gegenſtänden nach Freiheitsgeſetzen.

a) Ich kann einen Gegenſtand im *Raume* (eine körperliche Sache) nicht mein nennen, außer wenn, *obgleich ich nicht im phyſiſchen Beſitz deſſelben bin*, ich dennoch in einem anderen wirklichen (alſo nicht phyſiſchen) Beſitz deſſelben zu ſein behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (phyſiſch beſitze), ſondern nur, wenn ich ſagen kann: ich beſitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch ſei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht ſagen können, er ſei darum mein; ſondern nur, wenn ich behaupten darf, er ſei immer noch in meinem Beſitz, ob ich gleich dieſen Platz verlaſſen habe. Denn der, welcher mir im erſten Falle (des empiriſchen Beſitzes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich von meiner Lagerſtätte wegſchleppen wollte, würde mich zwar freilich in Anſehung des *inneren* Meinen (der Freiheit), aber nicht des äußeren Meinen lädiren, wenn ich nicht, auch ohne Inhabung, mich im Beſitz des Gegenſtandes zu ſein behaupten könnte; ich könnte alſo dieſe Gegenſtände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die *Leiſtung* von etwas durch die Willkühr des Anderen nicht mein nennen, wenn ich blos ſagen kann, ſie ſei mit meinem Verſprechen *zugleich* (pactum re initum) in meinen Beſitz gekommen, ſondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Beſitz der Willkühr des Anderen, (dieſen zur Leiſtung zu beſtimmen,) obgleich die Zeit der Leiſtung noch erſt kommen ſoll; das Verſprechen des letzteren gehört demnach zur Habe und Gut (obligatio activa) und ich kann ſie zu dem Meinen rechnen, aber nicht blos, wenn ich das *Verſprochene*, (wie im erſten Falle,) ſchon in meinem Beſitz habe, ſondern auch, ob ich dieſes gleich noch nicht beſitze. Alſo muß ich mich, als von dem auf Zeitbedingung eingeſchränkten, mithin vom empiriſchen Beſitze unabhängig, doch im Beſitz dieſes Gegenſtandes zu ſein denken können.

c) Ich kann ein *Weib*, ein *Kind*, ein *Geſinde*, und überhaupt eine andere Perſon nicht darum das Meine nennen, weil ich ſie jetzt als zu meinem Hausweſen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Beſitz habe, ſondern wenn ich, ob ſie ſich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich ſie alſo nicht (empiriſch) beſitze, dennoch ſagen kann, ich beſitze ſie durch meinen bloſen Willen, ſolange ſie irgendwo oder irgendwenn exiſtiren, mithin **blos-rechtlich**; ſie gehören alſo zu meiner Habe nur alsdann, wenn und ſofern ich das Letztere behaupten kann.

§. 5.

Definition des Begriffs des äußeren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche blos zur **Unterſcheidung** des Objects von allen anderen zureicht und aus einer vollſtändigen und beſtimmten **Expoſition** des Begriffs hervorgeht, würde ſein: das äußere Meine iſt dasjenige außer mir, an deſſen mir beliebigem Gebrauch mich zu hindern, Läſion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann,†) ſein würde. — Die **Sacherklärung** dieſes Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur **Deduction** deſſelben, (der Erkenntniß der Möglichkeit des Gegenſtandes) zureicht, lautet nun ſo: daß äußere Meine iſt dasjenige, in deſſen Gebrauch mich zu ſtören Läſion ſein würde, **ob ich gleich nicht im Beſitz deſſelben** (nicht Inhaber des Gegenſtandes) bin. — In irgend einem Beſitz des äußeren Gegenſtandes muß ich ſein, wenn der Gegenſtand **mein** heißen ſoll; denn ſonſt würde der, welcher dieſen Gegenſtand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren, mithin auch nicht lädiren. Alſo muß, zufolge des §. 4, ein **intelligibler Beſitz** (possessio noumenon) als möglich vorausgeſetzt werden, wenn es ein äußeres Mein oder Dein geben ſoll; der empiriſche Beſitz (Inhabung) iſt alsdann nur Beſitz in der **Erſcheinung** (possessio phaenomenon), obgleich der **Gegenſtand**, den ich beſitze, hier nicht ſo, wie es in der transſcendentalen Analytik geſchieht, ſelbſt als Erſcheinung, ſondern als Sache an ſich ſelbſt betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um das theoretiſche Erkenntniß der Natur der Dinge, und, wie weit ſie reichen könne, hier aber iſt es ihr um praktiſche Beſtimmung der Willkühr nach Geſetzen der Freiheit zu thun, der Gegenſtand mag nun durch Sinne, oder auch blos den reinen Verſtand erkennbar ſein, und das Recht iſt ein ſolcher reiner praktiſcher Vernunftbegriff der Willkühr unter Freiheitsgeſetzen.

---

†) Statt der eingeklammerten Worte hat die 1. Ausg. blos das Wort: „Unrecht“

Eben darum ſollte man auch billig nicht ſagen: ein Recht auf dieſen oder jenen Gegenſtand, ſondern vielmehr ihn blos-rechtlich beſitzen; denn das Recht iſt ſchon ein intellectueller Beſitz eines Gegenſtandes, einen Beſitz aber zu beſitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn ſein.

§. 6.

Deduction des Begriffs des blos-rechtlichen Beſitzes eines äußeren Gegenſtandes (possessio noumenon).

Die Frage: wie iſt ein äußeres Mein und Dein möglich? löſt ſich nun in diejenige auf: wie iſt ein blos-rechtlicher (intelligibler) Beſitz möglich? und dieſe wiederum in die dritte: wie iſt ein ſynthetiſcher Rechtsſatz a priori möglich?

Alle Rechtsſätze ſind Sätze a priori, denn ſie ſind Vernunftgeſetze (dictamina rationis). Der Rechtsſatz a priori in Anſehung des empiriſchen Beſitzes iſt analytiſch; denn er ſagt nichts mehr, als was nach dem Satze des Widerſpruchs aus dem letzteren folgt, daß nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr alſo phyſiſch verbunden) bin, derjenige, der ſie wider meine Einwilligung afficirt, (z. B. mir den Apfel aus der Hand reißt,) das innere Meine (meine Freiheit) afficire und ſchmälere, mithin in ſeiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerſpruch ſtehe. Der Satz von einem empiriſchen rechtmäßigen Beſitz geht alſo nicht über das Recht einer Perſon in Anſehung ihrer ſelbſt hinaus.

Dagegen geht der Satz: von der Möglichkeit des Beſitzes einer Sache außer mir, nach Abſonderung aller Bedingungen des empiriſchen Beſitzes im Raum und Zeit, (mithin die Vorausſetzung der Möglichkeit einer possessio noumenon) über jene einſchränkende Bedingungen hinaus, und, weil er einen Beſitz auch ohne Inhabung als nothwendig zum Begriffe des äußeren Mein und Dein ſtatuirt, ſo iſt er ſynthetiſch; und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein ſolcher ſich über den Begriff des empiriſchen Beſitzes erweiternde Satz a priori möglich ſei.

Auf ſolche Weiſe iſt z. B. die Beſitzung eines abſonderlichen Bodens eine Art der Privatwillkühr, ohne doch eigenmächtig zu ſein. Der Beſitzer fundirt ſich auf dem angebornen Gemeinbeſitze des Erdbodens und dem dieſem a priori entſprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbeſitzes auf demſelben, (weil ledige Sachen ſonſt an ſich und nach einem Geſetze zu herrenloſen Dingen gemacht werden würden,) und erwirbt durch die erſte Beſitzung urſprünglich einen beſtimmten Boden, indem er jedem Anderen mit Recht (jure) widerſteht, der ihn im Privatgebrauche deſſelben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zuſtande nicht von Rechtswegen (de jure), weil in demſelben noch kein öffentliches Geſetz exiſtirt.

Wenn auch gleich ein Boden als frei, d. i. zu Jedermanns Gebrauch offen angeſehen, oder dafür erklärt würde, ſo kann man doch nicht ſagen, daß er von Natur und urſprünglich, vor allem rechtlichen Act, frei ſei. Denn auch das wäre ein Verhältniß zu Sachen, nämlich dem Boden, der Jedermann ſeinen Beſitz verweigerte; ſondern, weil dieſe Freiheit des Bodens ein Verbot für Jedermann ſein würde, ſich deſſelben zu bedienen, wozu ein gemeinſamer Beſitz deſſelben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht Statt finden kann. Ein Boden aber, der nur durch dieſen frei ſein kann, muß wirklich im Beſitze aller derer (zuſammen Verbundenen) ſein, die ſich wechſelſeitig den Gebrauch deſſelben unterſagen, oder ihn ſuſpendiren.

Dieſe urſprüngliche Gemeinſchaft des Bodens, und hiemit auch der Sachen auf demſelben (communio fundi originaria) iſt eine Idee, welche objective (rechtlich-praktiſche) Realität hat, und iſt ganz und gar von der uranfänglichen (communio primaeva) unterſchieden, welche eine Erdichtung iſt; weil dieſe eine geſtiftete Gemeinſchaft hätte ſein und aus einem Vertrage hervorgehen müſſen, durch den Alle auf den Privatbeſitz Verzicht gethan, und ein Jeder, durch die Vereinigung ſeines

Beſitzung mit der jedes Anderen, jenen in einen Geſammtbeſitz verwandelt habe, und davon müßte uns die Geſchichte einen Beweis geben. Ein ſolches Verfahren aber als urſprüngliche Beſitznehmung anzuſehen, und daß darauf jedes Menſchen beſonderer Beſitz habe gegründet werden können und ſollen, iſt ein Widerſpruch.

Von dem Beſitz (possessio) iſt noch der Sitz (sedes), und von der Beſitznehmung des Bodens, in der Abſicht ihn dereinſt zu erwerben iſt noch die Niederlaſſung, Anſiedelung (incolatus) unterſchieden, welche ein fortdauernder Privatbeſitz eines Platzes iſt, der von der Gegenwart des Subjects auf demſelben abhängt. Von einer Niederlaſſung als einem zweiten rechtlichen Act, der auf die Beſitznehmung folgen, oder auch ganz unterbleiben kann, iſt hier nicht die Rede; weil ſie kein urſprünglicher, ſondern von der Beiſtimmung Anderer abgeleiteter Beſitz ſein würde.

Der bloſe phyſiſche Beſitz (die Inhabung) des Bodens iſt ſchon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzuſehen. Beziehungsweiſe auf Andere iſt er, als, (ſo viel man weiß,) erſter Beſitz, mit dem Geſetze der äußeren Freiheit einſtimmig, und zugleich in dem urſprünglichen Geſammtbeſitz enthalten, der a priori den Grund der Möglichkeit eines Privatbeſitzes enthält; mithin den erſten Inhaber eines Bodens in ſeinem Gebrauch deſſelben zu ſtören, eine Läſion. Die erſte Beſitznehmung hat alſo einen Rechtsgrund (titulus possessionis) für ſich, welcher der urſprünglich gemeinſame Beſitz iſt, und der Satz: wohl dem, der im Beſitz iſt (beati possidentes)! weil Niemand verbunden iſt, ſeinen Beſitz zu beurkunden, iſt ein Grundſatz des natürlichen Rechts, der die rechtliche Beſitznehmung als einen Grund zur Erwerbung aufſtellt, auf den ſich jeder erſte Beſitzer fußen kann.

In einem theoretiſchen Grundſatze a priori müßte nämlich (zufolge der Kritik der r. V.) dem gegebenen Begriff eine Anſchauung a priori untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Beſitz des Gegenſtandes hinzugethan werden; allein in dieſem praktiſchen wird umgekehrt verfahren und alle Bedingungen der Anſchauung, welche den empiriſchen Beſitz begründen, müſſen weggeſchafft (von ihnen abgeſehen) werden, um den Begriff des Beſitzes über den empiriſchen hinaus zu erweitern und ſagen zu können: ein jeder äußere Gegenſtand der Willkühr kann zu dem rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur ſofern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Beſitz deſſelben zu ſein.

Die Möglichkeit eines ſolchen Beſitzes, mithin die Deduction des Begriffs eines nicht-empiriſchen Beſitzes, gründet ſich auf dem rechtlichen Poſtulat der praktiſchen Vernunft, „daß es Rechtspflicht ſei, gegen Andere ſo zu handeln, daß das Aeußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend Jemandem werden könne," zugleich mit der Expoſition des letzteren Begriffs, welcher das äußere Seine auf einen nicht-phyſiſchen Beſitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren kann keinesweges für ſich ſelbſt bewieſen, oder eingeſehen werden, (eben weil es ein Vernunftbegriff iſt, dem keine Anſchauung gegeben werden kann,) ſondern iſt eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Poſtulat. Denn wenn es nothwendig iſt, nach jenem Rechtsgrunde zu handeln, ſo muß auch die intelligible Bedingung (eines blos rechtlichen Beſitzes) möglich ſein. — Es darf auch Niemand befremden, daß die theoretiſchen Principien des äußeren Mein und Dein ſich im Intelligiblen verlieren und kein erweitertes Erkenntniß vorſtellen, weil der Begriff der Freiheit, auf dem ſie beruhen, keiner theoretiſchen Deduction ſeiner Möglichkeit fähig iſt, und nur aus dem praktiſchen Geſetze der Vernunft (dem kategoriſchen Imperativ), als einem Factum derſelben, geſchloſſen werden kann.

§. 7.

Anwendung des Princips der Möglichkeit des äußeren Mein und Dein auf Gegenſtände der Erfahrung.

Der Begriff eines blos-rechtlichen Beſitzes iſt kein empiriſcher (von Raum und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er praktiſche Realität, d. i. er muß auf Gegenſtände der Erfahrung, deren Erkenntniß von jenen Bedingungen unabhängig iſt, anwendbar ſein. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Anſehung der letzteren, als des möglichen äußeren Mein und Dein, iſt folgendes: der Rechtsbegriff, der blos in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjecte und auf den Begriff eines empiriſchen Beſitzes, ſondern muß zunächſt auf den reinen Verſtandesbegriff eines Beſitzes überhaupt angewandt werden, ſo daß, ſtatt der **Inhabung** (detentio), als einer empiriſchen Vorſtellung des Beſitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abſtrahirende Begriff des **Habens**, und nur daß der Gegenſtand als in meiner Gewalt (in potestate mea positum esse) ſei, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Aeußeren nicht das Daſein in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentſchließung und Annahme als in einer anderen Zeit, wie der des Angebots, ſondern nur einen von mir unterſchiedenen Gegenſtand bedeutet. Nun will die praktiſche Vernunft durch ihr Rechtsgeſetz, daß ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenſtände nicht nach ſinnlichen Bedingungen, ſondern abgeſehen von denſelben, weil es eine Beſtimmung der Willkühr nach Freiheitsgeſetzen betrifft, auch den Beſitz deſſelben denke, indem nur ein Verſtandesbegriff unter Rechtsbegriffe ſubſumirt werden kann. Alſo werde ich ſagen: ich beſitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz iſt, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede iſt hier nur von einem intellectuellen Verhältniß zum Gegenſtande, ſofern ich ihn in meiner Gewalt habe, (ein von Raumesbeſtimmungen unabhängiger Verſtandesbegriff des Beſitzes,) und er iſt mein, weil mein, zu deſſelben beliebigem Gebrauch ſich beſtimmender Wille dem Geſetze der äußeren Freiheit nicht widerſtreitet. Gerade darin, daß, abgeſehen vom Beſitz in der Erſcheinung (der Inhabung) dieſes Gegenſtandes meiner Willkühr, die praktiſche Vernunft den Beſitz nach Verſtandesbegriffen, nicht nach empiriſchen, ſondern ſolchen, die a priori die Bedingungen deſſelben enthalten können, gedacht wiſſen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines ſolchen Begriffs vom Beſitze (possessio noumenon) als einer allgemeingeltenden Geſetzgebung; denn eine ſolche iſt in dem Ausdrucke enthalten: „dieſer äußere Gegenſtand iſt mein;" weil allen Anderen dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die ſie ſonſt nicht hätten, ſich des Gebrauchs deſſelben zu enthalten.

Die Art alſo, etwas außer mir als das Meine zu haben, iſt die bloß-rechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenſtande, unabhängig von dem Verhältniſſe zu demſelben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligiblen Beſitzes. — Ein Platz auf der Erde iſt nicht darum ein äußeres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme, (denn es betrifft hier nur meine äußere Freiheit, mithin nur den Beſitz meiner ſelbſt, kein Ding außer mir, und iſt alſo nur ein inneres Recht;) ſondern wenn ich ihn noch beſitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen anderen Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äußeres Recht, und derjenige, der die fortwährende Beſetzung dieſes Platzes durch meine Perſon zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muß entweder behaupten, es ſei gar nicht möglich, etwas Aeußeres als das Seine zu haben, (welches dem Poſtulat §. 2 widerſtreitet,) oder er verlangt, daß, um dieſes zu können, ich in zwei Orten zugleich ſei; welches dann aber ſo viel ſagt, als: ich ſolle an einem Orte ſein und auch nicht ſein, wodurch er ſich ſelbſt widerſpricht.

Dieſes kann auch auf den Fall angewendet werden, da ich ein Verſprechen acceptirt habe; denn da wird meine Habe und Beſitz an dem Verſprochenen dadurch nicht aufgehoben, daß der Verſprechende zu einer Zeit ſagte: dieſe Sache ſoll Dein ſein, eine Zeit hernach aber von ebenderſelben Sache ſagt: ich will jetzt, die Sache ſolle nicht Dein ſein. Denn es hat mit ſolchen intellectuellen Verhältniſſen die Bewandtniß, als ob jener ohne eine Zeit zwiſchen beiden Declarationen ſeines Willens geſagt hätte, ſie ſoll Dein ſein, und auch ſie ſoll nicht Dein ſein, was ſich dann ſelbſt widerſpricht.

Ebendaſſelbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Beſitzes einer Perſon, als zu der Habe des Subjects gehörend (ſein Weib, Kind, Knecht): daß nämlich dieſe häusliche Gemeinſchaft und der wechſelſeitige Beſitz des Zuſtandes aller Glieder derſelben durch die Befugniß, ſich örtlich von einander zu trennen, nicht aufgehoben wird; weil es ein rechtliches Verhältniß iſt, was ſie verknüpft, und das äußere Mein und Dein hier, eben ſo wie in vorigen Fällen, gänzlich auf der Vorausſetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbeſitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktiſchen Vernunft im Begriffe des äußeren Mein und Dein, wird dieſe eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines ſolchen Beſitzes genöthigt, d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Theſis und Antitheſis beide auf die Gültigkeit zweier einander widerſtreitenden Bedingungen gleichen Anſpruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktiſchen (das Recht betreffenden) Gebrauch genöthigt, zwiſchen dem Beſitz als Erſcheinung und dem blos durch den Verſtand denkbaren einen Unterſchied zu machen.

Der Satz heißt: Es iſt möglich, etwas Aeußeres als das Meine zu haben; ob ich gleich nicht im Beſitz deſſelben bin.

Der Gegenſatz: Es iſt nicht möglich, etwas Aeußeres als das Meine zu haben; wenn ich nicht im Beſitz deſſelben bin.

Auflöſung: Beide Sätze ſind wahr: der erſtere, wenn ich den empiriſchen Beſitz (possessio phaenomenon), der andere, wenn ich unter dieſem Worte den reinen intelligiblen Beſitz (possessio noumenon) verſtehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligiblen Beſitzes, mithin auch des äußeren Mein und Dein läßt ſich nicht einſehen, ſondern muß aus dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch beſonders merkwürdig iſt: daß dieſe, ohne Anſchauungen, ſelbſt ohne einer a priori zu bedürfen, ſich durch bloſe, vom Geſetze der Freiheit berechtigte Weglaſſung empiriſcher Bedingungen erweitere und ſo ſynthetiſche Rechtsſätze a priori aufſtellen kann, deren Beweis, (wie bald gezeigt werden ſoll,) nachher in praktiſcher Rückſicht auf analytiſche Art geführt werden kann.

§. 8.

Etwas Aeußeres als das Seine zu haben, iſt nur in einem rechtlichen Zuſtande, unter einer öffentlich-geſetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zuſtande möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre, ich will, daß etwas Aeußeres das Meine ſein ſolle, ſo erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, ſich des Gegenſtandes meiner Willkühr zu enthalten; eine Verbindlichkeit, die Niemand ohne dieſen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieſer Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntniß: jedem Anderen in Anſehung des äußeren Seinen wechſelſeitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu ſein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältniſſes hervor. Ich bin alſo nicht verbunden, das äußere Seine des Anderen unangetaſtet zu laſſen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch ſicher ſtellt, er werde in Anſehung des Meinigen ſich nach ebendemſelben Princip verhalten; welche Sicherſtellung gar nicht eines beſonderen rechtlichen Acts bedarf, ſondern ſchon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel, enthalten iſt. — Nun kann der einſeitige Wille in Anſehung eines äußeren, mithin zufälligen Beſitzes nicht zum Zwangsgeſetz für Jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Geſetzen Abbruch thun würde. Alſo iſt nur ein jeden Anderen verbindender, mithin collectiv-allgemeiner (gemeinſamer) und machthabender Wille derjenige, welcher Jedermann jene Sicherheit leiſten kann. — Der Zuſtand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen), mit Macht begleiteten Geſetzgebung iſt der bürgerliche. Alſo kann es nur im bürgerlichen Zuſtande ein äußeres Mein und Dein geben.

Folgeſatz: Wenn es rechtlich möglich ſein muß, einen äußeren Gegenſtand als das Seine zu haben: ſo muß es auch dem Subject erlaubt ſein, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein ſolches Object kommt, zu *nöthigen*, mit ihm zuſammen in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten.

§. 9.

Im Naturzuſtande kann doch ein wirkliches, aber nur *proviſoriſches* äußeres Mein und Dein Statt haben.

Das Naturrecht im Zuſtande einer bürgerlichen Verfaſſung, (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Principien a priori abgeleitet werden kann,) kann durch die ſtatutariſchen Geſetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und ſo bleibt das rechtliche Princip in Kraft: „der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenſtand meiner Willkühr als das Meine zu haben, lädirt mich;“ denn bürgerliche Verfaſſung iſt allein der rechtliche Zuſtand, durch welchen Jedem das Seine nur geſichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und beſtimmt wird. — Alle Garantie ſetzt alſo das Seine von Jemandem, (dem es geſichert wird,) ſchon voraus. Mithin muß vor der bürgerlichen Verfaſſung, (oder von ihr abgeſehen) ein äußeres Mein und Dein als möglich angenommen werden, und zugleich ein Recht, Jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nöthigen, mit uns in eine Verfaſſung zuſammenzutreten, worin jenes geſichert werden kann. — Ein Beſitz in Erwartung und Vorbereitung eines ſolchen Zuſtandes, der allein auf einem Geſetz des gemeinſamen Willens gegründet werden kann, der alſo zu der Möglichkeit des Letzteren zuſammenſtimmt, iſt ein proviſoriſch-rechtlicher Beſitz, wogegen derjenige, der in einem ſolchen wirklichen Zuſtande angetroffen wird, ein peremtoriſcher Beſitz ſein würde. — Vor dem Eintritt in dieſen Zuſtand, zu dem das Subject bereit iſt, widerſteht er denen mit Recht, die dazu ſich nicht bequemen und ihn in ſeinem einſtweiligen Beſitz ſtören wollen; weil der Wille aller Anderen außer ihm ſelbſt, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewiſſen Beſitz abzuſtehen, bloß einſeitig iſt, mithin ebenſowenig geſetzliche Kraft, (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird,) zum Widerſprechen hat, als jener zum Behaupten, indeſſen daß der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zuſtandes zuſammenzuſtimmen. — Mit einem Worte: die Art, etwas Aeußeres als das Seine im Naturzuſtande zu haben, iſt ein phyſiſcher Beſitz, der die rechtliche Präſumtion für ſich hat, ihn, durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Geſetzgebung, zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung comparativ für einen rechtlichen.

Dieſes Prärogativ des Rechts aus dem empiriſchen Beſitzſtande nach der Formel: wohl dem, der im Beſitz iſt (beati possidentes), beſteht nicht darin: daß, weil er die Präſumtion eines rechtlichen Mannes hat, er nicht nöthig habe, den Beweis zu führen, er beſitze etwas rechtmäßig, (denn das gilt nur im ſtreitigen Rechte,) ſondern weil, nach dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft, Jedermann das Vermögen zukommt, einen äußeren Gegenſtand ſeiner Willkühr als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zuſtand iſt, deſſen Rechtmäßigkeit ſich auf jenem Poſtulat durch einen Act des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Beſitz eines Anderen von ebendemſelben Gegenſtande dawider iſt, alſo vorläufig, nach dem Geſetz der äußeren Freiheit, Jedermann, der mit mir nicht in den Zuſtand einer öffentlich geſetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmaßung des Gebrauchs eines ſolchen Gegenſtandes abzuhalten berechtigt, um dem Poſtulat der Vernunft gemäß, eine Sache, die ſonſt praktiſch vernichtet ſein würde, ſeinem Gebrauche zu unterwerfen.

Zweites Hauptſtück.

Von der Art, etwas Aeußeres zu erwerben.

§. 10.

Allgemeines Princip der äußeren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (efficio), daß etwas **mein** werde. — Urſprünglich iſt mein †) dasjenige Aeußere, was auch ohne einen rechtlichen Act mein iſt. Eine Erwerbung aber iſt urſprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines Anderen abgeleitet iſt.

Nichts Aeußeres iſt urſprünglich mein; wohl aber kann es urſprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines Anderen abzuleiten, erworben ſein. — Der Zuſtand der Gemeinſchaft des Mein und Dein (communio) kann nie als urſprünglich gedacht, ſondern muß (durch einen äußeren rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Beſitz eines äußeren Gegenſtandes urſprünglich und gemeinſam ſein kann. Auch wenn man ſich (problematiſch) eine **urſprüngliche** Gemeinſchaft (communio mei et tui originaria) denkt; ſo muß ſie doch von der **uranfänglichen** (communio primaeva) unterſchieden werden, welche, als in der erſten **Zeit** der Rechtsverhältniſſe unter Menſchen geſtiftet, angenommen wird, und nicht, wie die erſtere, auf Principien, ſondern nur auf Geſchichte gegründet werden kann; wobei die letztere doch immer als erworben und abgeleitet (communio derivativa) gedacht werden müßte.

Das Princip der äußeren Erwerbung iſt nun: was ich (nach dem Geſetze der äußeren **Freiheit**) in meine **Gewalt** bringe, und wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen ich (nach dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft) das Vermögen habe;

---

†) 1. Ausg.: „Urſprünglich mein iſt“

endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten *Willens*) *will*, es ſolle mein ſein, das iſt mein.

Die Momente (attendenda) der *urſprünglichen* Erwerbung ſind alſo: 1) die *Apprehenſion* eines Gegenſtandes, der Keinem angehört, widrigenfalls ſie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Geſetzen widerſtreiten würde. Die *Apprehenſion* iſt die Beſitznehmung des Gegenſtandes der Willkühr im Raum und der Zeit; der Beſitz alſo, in den ich mich ſetze, iſt possessio phaenomenon. 2) Die *Bezeichnung* (declaratio) des Beſitzes dieſes Gegenſtandes und des Acts meiner Willkühr, jeden Anderen davon abzuhalten. 3) Die *Zueignung* (appropriatio) als Act eines äußerlich allgemein geſetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen Jedermann zur Einſtimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als worauf der Schlußſatz: der äußere Gegneſtand iſt *mein*, beruht, d. i. daß der Beſitz, als ein *blos-rechtlicher*, gültig (possessio noumenon) ſei, gründet ſich darauf: daß, da alle dieſe Actus *rechtlich* ſind, mithin aus der praktiſchen Vernunft hervorgehen, und alſo in der Frage, was Rechtens iſt, von den empiriſchen Bedingungen des Beſitzes abſtrahirt werden kann, der Schlußſatz: der äußere Gegenſtand iſt mein, vom ſenſiblen auf den intelligiblen Beſitz richtig geführt wird.

Die urſprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenſtandes der Willkühr heißt *Bemächtigung* (occupatio) und kann nicht anders, als an körperlichen Dingen (Subſtanzen) Statt finden. Wo nun eine ſolche Statt findet, bedarf ſie zur Bedingung des empiriſchen Beſitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der ſich einer Sache bemächtigen will (qui prior tempore, potior iure). Sie iſt als urſprünglich auch nur die Folge von *einſeitiger* Willkühr; denn wäre dazu eine doppelſeitige erforderlich, ſo würde ſie von dem Vertrage zweier (oder mehrerer) Perſonen, folglich von dem Seinen Anderer abgeleitet ſein. — Wie ein ſolcher Act der Willkühr, als jener iſt, das Seine für Jemanden begründen könne, iſt nicht leicht einzuſehen. — Indeſſen iſt die *erſte* Erwerbung doch darum ſofort nicht die urſprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zuſtandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Geſetzgebung wäre eine ſolche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre ſie von dem beſonderen Willen eines Jeden abgeleitet und allſeitig: da eine urſprüngliche Erwerbung nur aus dem einſeitigen Willen hervorgehen kann.

Eintheilung der Erwerbung des äußeren Mein und Dein.

1) Der Materie (dem Objecte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache (Subſtanz), oder die Leiſtung (Cauſalität) eines Anderen, oder dieſe andere Perſon ſelbſt d. i. den Zuſtand derſelben, ſofern ich ein Recht erlange, über denſelben zu verfügen, (das Commercium mit derſelben.)

2) Der Form (Erwerbungsart) nach iſt es entweder ein Sachenrecht (jus reale), oder perſönliches Recht (jus personale), oder ein dinglich-perſönliches Recht (jus realiter personale) des Beſitzes, (obzwar nicht des Gebrauchs) einer anderen Perſon als einer Sache.

3) Nach dem Rechtsgrunde (titulus) der Erwerbung, welches eigentlich kein beſonderes Glied der Eintheilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung iſt: entweder durch den Act einer einſeitigen, oder doppelſeitigen, oder allſeitigen Willkühr, wodurch etwas Aeußeres (facto, pacto, lege,) erworben wird.

Erſter Abſchnitt.

Vom Sachenrecht.

§. 11.

Was iſt ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache (jus reale, jus in re): „es ſei das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben", iſt eine richtige Nominaldefinition. — Aber was iſt das, was da macht, daß ich mich wegen eines äußeren Gegenſtandes an jeden Inhaber deſſelben halten, und ihn (per vindicationem) nöthigen kann, mich wieder in Beſitz deſſelben zu ſetzen? Iſt dieſes äußere rechtliche Verhältniß meiner Willkühr etwa ein *unmittelbares* Verhältniß zu einem körperlichen Dinge? So müßte derjenige, welcher ſein Recht nicht unmittelbar auf Perſonen, ſondern auf Sachen bezogen denkt, es ſich freilich, (obzwar nur auf dunkle Art) vorſtellen: nämlich, weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der anderen correſpondirt, daß die äußere Sache, ob ſie zwar dem erſten Beſitzer abhanden gekommen, dieſem doch immer *verpflichtet* bleibe, d. i. ſich jedem anmaßlichen anderen Beſitzer weigere, weil ſie jenem ſchon verbindlich iſt, und ſo mein Recht, gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius, den fremden Beſitzer immer an mich weiſe. Es iſt alſo ungereimt, ſich Verbindlichkeit einer Perſon gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniß durch ein ſolches Bild zu verſinnlichen, und ſich ſo auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher ſo lauten müſſen: *das Recht in einer Sache* iſt ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (urſprünglichem, oder geſtiftetem) Geſammtbeſitze ich mit allen Anderen bin. Denn das Letztere iſt die einzige Bedingung, unter der es allein möglich iſt, daß ich jeden anderen Beſitzer vom Privatgebrauch der Sache ausſchließe (jus contra quemlibet hujus rei possessorem), weil, ohne einen ſolchen Geſammtbeſitz vorauszuſetzen, ſich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Beſitz der Sache bin, von Anderen, die es ſind, und die ſie brauchen, lädirt werden könne. — Durch einſeitige Willkühr kann ich keinen Anderen verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde: alſo nur durch vereinigte Willkühr in einem Geſammtbeſitze. Sonſt müßte ich mir ein Recht in einer Sache denken, als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererſt das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben ableiten; welches eine ungereimte Vorſtellungsart iſt.

Unter dem Wort: Sachenrecht (jus reale) wird übrigens nicht blos das Recht in einer Sache (jus in re), ſondern auch der Inbegriff aller Geſetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verſtanden. — Es iſt aber klar, daß ein Menſch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben, oder erwerben könnte; weil zwiſchen ihm, als Perſon, und allen anderen äußeren Dingen, als Sachen, es gar kein Verhältniß der Verbindlichkeit gibt. Es gibt alſo, eigentlich und buchſtäblich verſtanden, auch kein (directes) Recht in einer Sache, ſondern nur dasjenige wird ſo genannt, was Jemandem gegen eine Perſon zukommt, die mit allen Anderen (im bürgerlichen Zuſtande) im gemeinſamen Beſitz iſt.

§. 12.

Die erſte Erwerbung einer Sache kann keine andere, als die des Bodens ſein.

Der Boden, (unter welchem alles bewohnbare Land verſtanden wird,) iſt, in Anſehung alles Beweglichen auf demſelben, als Subſtanz, die Exiſtenz des Letzteren aber nur als Inhärenz zu betrachten, und ſo wie im theoretiſchen Sinne die Accidenzen nicht außerhalb der Subſtanz exiſtiren können, ſo kann im praktiſchen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemandem ſein, wenn dieſer nicht vorher als im rechtlichen Beſitz deſſelben befindlich (als das Seine deſſelben) angenommen wird.

Denn ſetzet, der Boden gehöre Niemandem an: ſo werde ich jede bewegliche Sache, die ſich auf ihm befindet, aus ihrem Platze ſtoßen können, um ihn ſelbſt einzunehmen, bis ſie ſich gänzlich verliert, ohne daß der Freiheit irgend eines Anderen, der jetzt gerade nicht Inhaber deſſelben iſt, dadurch Abbruch geſchieht; Alles aber, was zerſtört werden kann, ein Baum, Haus u. ſ. w. iſt (wenigſtens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerſtörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, ſo wird das Mein und Dein an jener nicht von der Subſtanz, ſondern dem ihr Anhängenden verſtanden, welches nicht die Sache ſelbſt iſt.

§. 13.

Ein jeder Boden kann urſprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieſer Erwerbung iſt die urſprüngliche Gemeinſchaft des Bodens überhaupt.

Was das Erſte betrifft, ſo gründet ſich dieſer Satz auf dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft (§. 2); das Zweite auf folgenden Beweis.

Alle Menſchen ſind urſprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkühr) im rechtmäßigen Beſitz des Bodens, d. i. ſie haben ein Recht, da zu ſein, wohin ſie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) geſetzt hat. Der Beſitz (possessio), der vom Sitz (sedes), als einem willkührlichen, mithin erworbenen, *dauernden* Beſitz unterſchieden iſt, iſt ein *gemeinſamer* Beſitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche, als Kugelfläche; weil, wenn ſie eine unendliche Ebene wäre, die Menſchen ſich darauf ſo zerſtreuen könnten, daß ſie in gar keine Gemeinſchaft mit einander kämen, dieſe alſo nicht eine nothwendige Folge von ihrem Daſein auf Erden wäre. — Der Beſitz aller Menſchen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derſelben vorhergeht, (von der Natur ſelbſt conſtituirt iſt,) iſt ein *urſprünglicher Geſammtbeſitz* (communio possessionis originaria), deſſen Begriff nicht empiriſch und von Zeitbedingungen abhängig iſt, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines *uranfänglichen Geſammtbeſitzes* (communio primaeva), ſondern ein praktiſcher Vernunftbegriff, der a priori das Princip enthält, nach welchem allein die Menſchen den Platz auf Erden nach Rechtsgeſetzen gebrauchen können.

§. 14.

Der rechtliche Act dieſer Erwerbung iſt *Bemächtigung* (occupatio).

Die *Beſitznehmung* (apprehensio), als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume (possessionis physicae), ſtimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Geſetze der äußeren Freiheit von Jedermann (mithin a priori) zuſammen, als unter der *Priorität* in Anſehung der Zeit, d. i. nur als erſte

Beſitznehmung (prior apprehensio), welche ein Act der Willkühr iſt. Der Wille aber, die Sache, (mithin auch ein beſtimmter abgetheilter Platz auf Erden,) ſolle Mein ſein, d. i. die Zueignung (appropriatio) kann in einer urſprünglichen Erwerbung nicht anders, als einſeitig (voluntas unilateralis s. propria) ſein. Die Erwerbung eines äußeren Gegenſtandes der Willkühr durch einſeitigen Willen iſt die Bemächtigung. Alſo kann die urſprüngliche Erwerbung deſſelben, mithin auch eines abgemeſſenen Bodens nur durch Bemächtigung (occupatio) geſchehen. —

Die Möglichkeit auf ſolche Art zu erwerben, läßt ſich auf keine Weiſe einſehen, noch durch Gründe darthun, ſondern iſt die unmittelbare Folge aus dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Derſelbe Wille aber kann doch eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur ſofern er in einem a priori vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkühr Aller, die in ein praktiſches Verhältniß gegen einander kommen können,) abſolut gebietenden Willen enthalten iſt; denn der einſeitige Wille, (wozu auch der doppelſeitige, aber doch beſondere Wille gehört,) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an ſich zufällig iſt, ſondern dazu wird ein allſeitiger nicht zufällig, ſondern a priori, mithin nothwendig vereinigter und darum allein geſetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieſes ſeinem Princip iſt Uebereinſtimmung der freien Willkühr eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und alſo auch ein äußeres Mein und Dein möglich.

§. 15.

Nur in einer bürgerlichen Verfaſſung kann etwas peremtoriſch, dagegen im Naturzuſtande zwar auch, aber nur proviſoriſch erworben werden.

Die bürgerliche Verfaſſung, obzwar ihre Wirklichkeit ſubjectiv zufällig iſt, iſt gleichwohl objectiv d. i. als Pflicht, nothwendig. Mithin gibt es in Hinſicht auf dieſelbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgeſetz der Natur, dem alle äußere Erwerbung unterworfen iſt.

Der empiriſche Titel der Erwerbung war die auf urſprüngliche Gemeinſchaft des Bodens gegründete phyſiſche Beſitznehmung (apprehensio physica), welchem, weil dem Beſitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Beſitz in der Erſcheinung untergelegt werden kann, der einer intellectuellen Beſitznehmung (mit Weglaſſung aller empiriſchen Bedingungen in Raum und Zeit) correſpondiren muß, und die den Satz gründet: „was ich nach Geſetzen der äußeren Freiheit in meine Gewalt bringe, und will, es ſolle mein ſeyn, das wird mein.“

Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines a priori vereinigten, (nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird; denn durch einſeitigen Willen kann Anderen eine Verbindlichkeit, die ſie für ſich ſonſt nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zuſtand aber eines zur Geſetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens iſt der bürgerliche Zuſtand. Alſo nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zuſtandes, d. i. in Hinſicht auf ihn und ſeine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit deſſelben, (denn ſonſt wäre die Erwerbung abgeleitet,) mithin nur proviſoriſch kann etwas Aeußeres urſprünglich erworben werden. — Die peremtoriſche Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zuſtande Statt.

Gleichwohl iſt jene proviſoriſche dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Poſtulat der rechtlich-praktiſchen Vernunft iſt die Möglichkeit derſelben, in welchem Zuſtande die Menſchen neben einander ſein mögen, (alſo auch im Naturzuſtande) ein Princip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt iſt, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzuſtande heraus zu gehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtoriſch machen kann, zu treten.

Es iſt die Frage: wie weit erſtreckt ſich die Befugniß der Beſitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen ihn in ſeiner Gewalt zu haben; d. i. als der, ſo ihn ſich zueignen will, ihn vertheidigen kann, gleich als ob der Boden ſpräche: wenn ihr mich nicht beſchützen könnt, ſo könnt ihr mir auch nicht gebieten. Darnach müßte alſo auch der Streit über das freie oder verſchloſſene Meer entſchieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf Niemand an der Küſte eines Landes, das ſchon einem gewiſſen Staat zugehört, fiſchen, Bernſtein aus dem Grunde der See holen u. dgl. — Ferner: iſt die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwäſſerung u. dergl.) zur Erwerbung deſſelben nothwendig? Nein! denn da dieſe Formen (der Specificirung) nur Accidenzen ſind, ſo machen ſie kein Object eines unmittelbaren Beſitzes aus, und können zu dem des Subjects nur gehören, ſofern die Subſtanz vorher als das Seine deſſelben anerkannt iſt. Die Bearbeitung iſt, wenn es auf die Frage von der erſten Erwerbung ankommt, nichts weiter, als ein äußeres Zeichen der Beſitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe koſten, erſetzen kann. — Ferner: darf man wohl Jemanden in dem Act ſeiner Beſitznehmung hindern, ſo daß Keiner von Beiden des Rechts der Priorität theilhaftig werde, und ſo der Boden immer als Keinem angehörig frei bleibe? Gänzlich kann dieſe Hinderung nicht Statt finden, weil der Andere, um dieſes thun zu können, ſich doch auch ſelbſt auf irgend einem benachbarten Boden befinden muß, wo er alſo ſelbſt behindert werden kann zu ſein, mithin eine abſolute Verhinderung ein Widerſpruch wäre; aber reſpectiv auf einen gewiſſen (zwiſchenliegenden) Boden, dieſen, als neutral, zur Scheidung zweier Benachbarten unbenutzt liegen zu laſſen, würde doch mit dem Rechte der Bemächtigung zuſammen beſtehen; aber alsdann gehört wirklich dieſer Boden Beiden gemeinſchaftlich, und iſt nicht herrenlos (res nullius), eben darum, weil er von Beiden dazu gebraucht wird, um ſie von einander zu ſcheiden. — Ferner: kann man auf einem Boden, davon kein Theil das Seine von Jemandem iſt, doch eine Sache als die Seine haben? Ja; wie in der Mongolei jeder ſein Gepäcke, was er hat, liegen laſſen, oder ſein Pferd, was ihm entlaufen iſt, als das Seine in ſeinen Beſitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch deſſelben alſo jedem Einzelnen zuſteht; daß aber Jemand eine bewegliche Sache auf dem Boden eines Anderen als das Seine haben kann, iſt zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich iſt die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerſtehen, eine gewiſſe Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder den Ackerleuten, oder dieſe den Pflanzern u. dergl.? Allerdings; denn die Art, wie ſie ſich auf dem Erdboden überhaupt anſäſſig machen wollen, iſt, wenn ſie ſich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des bloſen Beliebens (res merae facultatis).

Zuletzt kann noch gefragt werden: ob, wenn uns weder die Natur, noch der Zufall, ſondern blos unſer eigener Wille in Nachbarſchaft mit einem Volke bringt, welches keine Ausſicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verſpricht, wir nicht, in der Abſicht, dieſe zu ſtiften und dieſe Menſchen (Wilde) in einen rechtlichen Zuſtand zu verſetzen, (wie etwa die Americaniſchen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer,) befugt ſein ſollten, allenfalls mit Gewalt, oder, (welches nicht viel beſſer iſt,) durch betrügeriſchen Kauf, Colonien zu errichten und ſo Eigenthümer ihres Bodens zu werden, und ohne Rückſicht auf ihren erſten Beſitz Gebrauch von unſerer Ueberlegenheit zu machen; zumal es die Natur ſelbſt, (als die das Leere verabſcheut,) ſo zu fordern ſcheint, und große Landſtriche in anderen Welttheilen an geſitteten Einwohnern ſonſt menſchenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert ſind, oder gar auf immer bleiben müßten, und ſo der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde? Allein man ſieht durch dieſen Schleier der Ungerechtigkeit (Jeſuitismus), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; dieſe Art der Erwerbung des Bodens iſt alſo verwerflich.

Die Unbeſtimmtheit in Anſehung der Quantität ſowohl, als der Qualität des äußeren erwerblichen Objects, macht dieſe Aufgabe (der einzigen urſprünglichen äußeren Erwerbung) unter allen zur ſchwerſten ſie aufzulöſen. Irgend eine urſprüngliche Erwerbung des Aeußeren aber muß es indeſſen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle ſein. Daher kann man dieſe Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an ſich unmöglich aufgeben. Aber wenn ſie auch durch den urſprünglichen Vertrag aufgelöſt wird, ſo wird, wenn dieſer ſich nicht aufs ganze menſchliche Geſchlecht erſtreckt, die Erwerbung doch immer nur proviſoriſch bleiben.

§. 16.

Expoſition des Begriffs einer urſprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menſchen ſind urſprünglich in einem Geſammtbeſitz des Bodens der ganzen Erde (**communio fundi originaria**), mit dem ihnen von Natur zuſtehenden Willen (eines Jeden), denſelben zu gebrauchen (**lex justi**), der, wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegenſetzung der Willkühr des Einen gegen die des Anderen, allen Gebrauch deſſelben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Geſetz für dieſe enthielte, nach welchem einem Jeden ein beſonderer Beſitz auf dem gemeinſamen Boden beſtimmt werden kann (**lex juridica**). Aber das austheilende Geſetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann, nach dem Axiom der äußeren Freiheit, nicht anders, als aus einem urſprünglich und **a priori** vereinigten Willen, (der zu dieſer Vereinigung keinen rechtlichen Act vorausſetzt,) mithin nur im bürgerlichen Zuſtande, hervorgehen (**lex justitiae distributivae**), der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens iſt, beſtimmt. — In dieſem Zuſtande aber, d. i. vor Gründung und doch in Abſicht auf denſelben, d. i. proviſoriſch, nach dem Geſetz der äußeren Erwerbung zu verfahren, iſt Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens, Jedermann zu verbinden, den Act der Beſitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einſeitig iſt, anzuerkennen; mithin iſt eine proviſoriſche Erwerbung des Bodens, mit allen ihren rechtlichen Folgen, möglich.

Eine ſolche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunſt des Geſetzes (**lex permissiva**), in Anſehung der Beſtimmung der Grenzen des rechtlich möglichen Beſitzes, für ſich; weil ſie vor dem rechtlichen Zuſtande vorhergeht, und, als blos dazu einleitend, noch nicht peremtoriſch iſt, welche Gunſt ſich aber nicht weiter erſtreckt, als bis zur Einwilligung Anderer (theilnehmender) zu Errichtung des letzteren, bei dem Widerſtande derſelben aber in dieſen (den bürgerlichen) zu treten, und ſo lange derſelbe währt, allen Effect einer rechtmäßigen Erwerbung bei ſich führt, weil dieſer Ausgang auf Pflicht gegründet iſt.

§. 17.

Deduction des Begriffs der urſprünglichen Erwerbung.

Wir haben den Titel der Erwerbung in einer urſprünglichen Gemeinſchaft des Bodens, mithin unter Raumsbedingungen eines äußeren Beſitzes, die Erwerbungsart aber in den empiriſchen Bedingungen der Beſitznehmung (apprehensio), verbunden mit dem Willen, den äußeren Gegenſtand als den ſeinen zu haben, gefunden. Nun iſt noch nöthig, die Erwerbung ſelbſt, d. i. das äußere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligiblen Beſitz (possessio noumenon) des Gegenſtandes, nach dem, was ſein Begriff enthält, aus den Principien der reinen rechtlich-praktiſchen Vernunft zu entwickeln.

Der Rechtsbegriff vom äußeren Mein und Dein, ſofern es Subſtanz iſt, kann, was das Wort außer mir betrifft, nicht einen anderen Ort, als wo ich bin, bedeuten; denn er iſt ein Vernunftbegriff; ſondern da unter dieſen nur ein reiner Verſtandesbegriff ſubſumirt werden kann, blos etwas von mir Unterſchiedenes und den eines nicht empiriſchen Beſitzes, (der gleichſam fortdauernden Apprehenſion,) ſondern nur den des in meiner Gewalt-Habens, (die Verknüpfung deſſelben mit mir als ſubjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äußeren Gegenſtandes, welcher ein reiner Verſtandesbegriff iſt, bedeuten. Nun iſt die Weglaſſung, oder das Abſehen (Abſtraction) von dieſen ſinnlichen Bedingungen des Beſitzes, als eines Verhältniſſes der Perſon zu Gegenſtänden, die keine Verbindlichkeit haben, nichts Anderes, als das Verhältniß einer Perſon zu Perſonen, dieſe alle durch den Willen der erſteren, ſofern er dem Axiom der äußeren Freiheit, dem Poſtulat des Vermögens und der allgemeinen Geſetzgebung des a priori als vereinigt gedachten Willens gemäß iſt, in Anſehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches alſo der intelligible Beſitz derſelben, d. i. der durchs bloſe Recht, iſt, obgleich der Gegenſtand (die Sache, die ich beſitze,) ein Sinnenobject iſt.

Daß die erſte Bearbeitung, Begrenzung, oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung deſſelben, d. i. der Beſitz des Accidens nicht einen Grund des rechtlichen Beſitzes der Subſtanz abgeben könne, ſondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (accessorium sequitur suum principale) aus dem Eigenthum der Subſtanz gefolgert werden müſſe, und daß der, welcher an einen Boden, der nicht ſchon vorher der Seine war, Fleiß verwendet, ſeine Mühe und Arbeit gegen den erſteren verloren hat, iſt für ſich ſelbſt ſo klar, daß man jene ſo alte und noch weit und breit herrſchende Meinung ſchwerlich einer anderen Urſache zuſchreiben kann, als der in geheim obwaltenden Täuſchung, Sachen zu perſonificiren, und, gleich als ob Jemand ſie ſich durch an ſie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem Anderen, als ihm zu Dienſten zu ſtehen, unmittelbar gegen ſie ſich ein Recht zu denken; denn wahrſcheinlicher Weiſe würde man auch nicht ſo leichten Fußes über die natürliche Frage, (von der oben ſchon Erwähnung geſchehen,) weggeglitten ſein: „wie iſt ein Recht in einer Sache möglich?“ Denn das Recht gegen einen jeden Beſitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniß der beſonderen Willkühr zum Gebrauch eines Objects, ſofern ſie als im ſynthetiſch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Geſetze deſſelben zuſammenſtimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der ſchon der meinige iſt, ſo gehören ſie, wenn ſie ſonſt keines Anderen ſind, mir zu, ohne daß ich zu dieſem Zweck eines beſonderen rechtlichen Acts bedürfte (nicht facto, ſondern lege); nämlich, weil ſie als der Subſtanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (jure rei meae), wozu auch Alles gehört, was mit meiner Sache ſo verbunden iſt, daß ein Anderer ſie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieſes ſelbſt zu verändern, (z. B. Vergoldung, Miſchung eines mir zugehörigen Stoffes mit anderen Materien, Anſpülung oder auch Veränderung des anſtoßenden Strombettes und dadurch geſchehende Erweiterung meines Bodens u. ſ. w.) Ob aber der erwerbliche Boden ſich noch weiter, als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus, (das Recht noch an meinen Ufern zu fiſchen, oder Bernſtein herauszubringen u. dergl.) ſich ausdehnen laſſe, muß nach ebendenſelben Grundſätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechaniſches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu ſichern, (z. B. ſo weit die Kanonen vom Ufer abreichen,) gehört [er] zu meinem Beſitz und das Meer iſt bis dahin geſchloſſen (mare clausum). Da aber auf dem weiten Meere ſelbſt kein Sitz möglich iſt, ſo kann der Beſitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden und offene See iſt frei (mare liberum). Das Stranden aber, es ſei der Menſchen, oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann, als unvorſätzlich, von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden; weil es nicht Läſion, (ja überhaupt kein Factum) iſt, und die Sache, die auf einen Boden gerathen iſt, der doch irgend Einem angehört, nicht als res nullius behandelt werden kann. Ein Fluß dagegen kann, ſo weit der Beſitz ſeines Ufers reicht, ſo gut wie ein jeder Landboden, unter obbenannten Einſchränkungen urſprünglich von dem erworben werden, der im Beſitze beider Ufer iſt.

Der äußere Gegenſtand, welcher der Subſtanz nach das Seine von Jemandem iſt, iſt deſſen Eigenthum (dominium), welchem alle Rechte in dieſer Sache, (wie Accidenzen der Subſtanz) inhäriren, über welche alſo der Eigenthümer (dominus) nach Belieben verfügen kann (jus disponendi de re sua). Aber hieraus folgt von ſelbſt: daß ein ſolcher Gegenſtand nur eine körperliche Sache, (gegen die man keine Verbindlichkeit hat,) ſein könne, daher ein Menſch ſein eigener Herr (sui juris). aber nicht Eigenthümer von ſich ſelbſt (sui dominus), (über ſich nach Belieben disponiren zu können,) geſchweige denn von anderen Menſchen ſein kann, weil er der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon verantwortlich iſt; wiewohl dieſer Punct, der zum Rechte der Menſchheit, nicht dem der Menſchen gehört, hier nicht ſeinen eigentlichen Platz hat, ſondern nur beiläufig zum beſſeren Verſtändniß des kurz vorher Geſagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derſelben Sache geben, ohne ein gemeinſames Mein und Dein, ſondern nur als gemeinſame Beſitzer deſſen, was nur Einem als das Seine zugehört, wenn von den ſogenannten Miteigenthümern (condomini) Einem nur der ganze Beſitz ohne Gebrauch, dem Anderen aber aller Gebrauch der Sache ſammt dem Beſitz zukommt, jener alſo (dominus directus) dieſen (dominus utilis) nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leiſtung reſtringirt, ohne dabei ſeinen Gebrauch zu limitiren.

Zweiter Abſchnitt.

Vom perſönlichen Recht.

§. 18.

Der Beſitz der Willkühr eines Anderen, als Vermögen, ſie durch die meine nach Freiheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That zu beſtimmen, (das äußere Mein und Dein in Anſehung der Cauſalität eines Anderen) iſt ein Recht, (dergleichen ich mehrere gegen ebendieſelbe Perſon oder gegen Andere haben kann;) der Inbegriff (das Syſtem) der Geſetze aber, nach welchen ich in dieſem Beſitz ſein kann, das perſönliche Recht, welches nur ein einziges iſt.

Die Erwerbung eines perſönlichen Rechts kann niemals urſprünglich und eigenmächtig ſein, (denn eine ſolche würde nicht dem Princip der Einſtimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann gemäß, mithin unrecht ſein.) Ebenſo kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Anderen (**facto injusto alterius**) erwerben; denn wenn dieſe Läſion mir auch ſelbſt widerfahren wäre, und ich von dem Anderen mit Recht Genugthuung fordern kann, ſo wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, aber nichts über das, was ich ſchon vorher hatte, erworben.

Erwerbung durch die That eines Anderen, zu der ich dieſen nach Rechtsgeſetzen beſtimme, iſt alſo jederzeit von dem Seinen des Anderen abgeleitet, und dieſe Ableitung, als rechtlicher Act, kann nicht durch dieſen als einen negativen Act, nämlich der Verlaſſung, oder einer auf das Seine geſchehenen Verzichtthuung (**per derelictionem aut renunciationem**) geſchehen, denn dadurch wird nur das Seine Eines oder des Anderen aufgehoben, aber nichts erworben; — ſondern allein durch Uebertragung (**translatio**), welche nur durch einen gemeinſchaftlichen Willen möglich iſt, vermittelſt deſſen der Gegenſtand immer in die Gewalt des Einen oder des Anderen kommt, alsdann Einer ſeinem Antheile an dieſer Gemeinſchaft entſagt, und ſo das Object durch Annahme deſſelben, (mithin einen poſitiven Act der Willkühr) das Seine wird. — Die

Uebertragung ſeines Eigenthums an einen Anderen iſt die Veräußerung. Der Act der vereinigten Willkühr zweier Perſonen, wodurch überhaupt das Seine des Einen auf den Anderen übergeht, iſt der Vertrag.

§. 19.

In jedem Vertrage ſind zwei vorbereitende, und zwei conſtituirende rechtliche Acte der Willkühr; die beiden erſteren, (die des Tractirens) ſind das Angebot (oblatio) und die Billigung (approbatio) deſſelben; die beiden anderen, (nämlich des Abſchließens) ſind das Verſprechen (promissum) und die Annehmung (acceptatio). — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Verſprechen heißen, als wenn ich vorher urtheile, das Angebotene (oblatum) ſei etwas, was dem Promiſſar angenehm ſein könne; welches durch die zwei erſten Declarationen angezeigt, durch dieſe allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den beſonderen Willen des Promittenten, noch den des Promiſſars (als Acceptanten), geht das Seine des Erſteren zu dem Letzteren über, ſondern nur durch den vereinigten Willen Beider, mithin ſofern Beider Wille zugleich declarirt wird. Nun iſt dies aber durch empiriſche Actus der Declaration, die einander nothwendig in der Zeit folgen müſſen und niemals zugleich ſind, unmöglich. Denn wenn ich verſprochen habe und der Andere nun acceptiren will, ſo kann ich während der Zwiſchenzeit, (ſo kurz ſie auch ſein mag,) es mich gereuen laſſen, weil ich vor der Acceptation noch frei bin; ſo wie andererſeits der Acceptant, eben darum, an ſeine auf das Verſprechen folgende Gegenerklärung auch ſich nicht für gebunden halten darf. — Die äußeren Förmlichkeiten (solennia) bei Schließung des Vertrags, (der Handſchlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Perſonen angefaßten Strohhalms (stipula)) und alle hin und her geſchehene Beſtätigungen ſeiner vorherigen Erklärung beweiſen vielmehr die Verlegenheit der Paciſcenten, wie und auf welche Art ſie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke zugleich exiſtirend vorſtellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt; weil es immer nur in der Zeit einander folgende Actus ſind, wo, wenn der eine Act iſt, der andere entweder noch nicht, oder nicht mehr iſt.

Aber die tranſſcendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle dieſe Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äußeren Verhältniſſe wird meine Beſitznehmung der Willkühr eines Anderen (und ſo wechſelſeitig) als Beſtimmungsgrund deſſelben zu einer That zwar erſt empiriſch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkühr eines Jeden von Beiden in der Zeit, als ſinnlicher Bedingung der Apprehenſion, gedacht, wo beide rechtliche Acte immer nur auf einander folgen; weil jenes Verhältniß (als ein rechtliches) rein intellectuell iſt, durch den Willen als ein geſetzgebendes Vernunftvermögen jener Beſitz als ein intelligibler (possessio noumenon) nach Freiheitsbegriffen mit Abſtraction von jenen empiriſchen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgeſtellt; wo beide Acte, des Verſprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, ſondern (gleich als pactum re initum) aus einem einzigen gemeinſamen Willen hervorgehend, (welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird,) und der Gegenſtand (promissum) durch Weglaſſung der empiriſchen Bedingungen nach dem Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft als erworben vorgeſtellt wird.

Daß dieſes die wahre und einzig mögliche Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag ſei, wird durch die mühſelige und doch immer vergebliche Beſtrebung der Rechtsforſcher (z. B. Moſes Mendelsſohn's in ſeinem Jeruſalem) zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend beſtätigt. — Die Frage war: warum ſoll ich mein Verſprechen halten? Denn daß ich es ſoll, begreift ein Jeder von ſelbſt. Es iſt aber ſchlechterdings unmöglich, von dieſem kategoriſchen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben ſo, wie es für den Geometer unmöglich iſt, durch Vernunftſchlüſſe zu beweiſen, daß ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müſſe (ein analytiſcher Satz), deren zwei aber zuſammengenommen größer ſein müſſen, als die dritte (ein ſynthetiſcher; beide aber a priori). Es iſt ein Poſtulat der reinen, (von allen ſinnlichen Bedingungen des Raumes und der

Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abſtrahirenden) Vernunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abſtraction von jenen Bedingungen, ohne daß dadurch der Beſitz deſſelben aufgehoben wird, iſt ſelbſt die Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; ſo wie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äußeren Sache war.

§. 20.

Was iſt aber das Aeußere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Cauſalität der Willkühr des Anderen in Anſehung einer mir verſprochenen Leiſtung iſt, ſo erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äußere Sache, ſondern eine That deſſelben, dadurch jene Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich ſie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag alſo erwerbe ich das Verſprechen eines Anderen, (nicht das Verſprochene,) und doch kommt etwas zu meiner äußeren Habe hinzu; ich bin vermögender (locupletior) geworden, durch Erwerbung einer activen Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des Anderen. — Dieſes mein Recht aber iſt nur ein perſönliches, nämlich gegen eine beſtimmte phyſiſche Perſon und zwar auf ihre Cauſalität (ihre Willkühr) zu wirken, mir etwas zu leiſten, nicht ein Sachenrecht, gegen diejenige moraliſche Perſon, welche nichts Anderes, als die Idee der a priori vereinigten Willkühr Aller iſt, und wodurch ich allein ein Recht gegen jeden Beſitzer derſelben erwerben kann; als worin alles Recht in einer Sache beſteht.

Die Uebertragung des Meinen durch Vertrag geſchieht nach dem Geſetz der Stetigkeit (lex continui), d. i. der Beſitz des Gegenſtandes iſt während dieſem Act keinen Augenblick unterbrochen, denn ſonſt würde ich in dieſem Zuſtande einen Gegenſtand als etwas, das keinen Beſitzer hat (res vacua), folglich urſprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerſpricht. — Dieſe Stetigkeit aber bringt es mit ſich, daß nicht Eines von Beiden (promittentis et acceptantis) beſonderer, ſondern ihr vereinigter Wille derjenige iſt, welcher das Meine auf den Anderen überträgt; alſo nicht auf die Art: daß der Verſprechende zuerſt ſeinen Beſitz zum Vortheil des Anderen verläßt (derelinquit), oder ſeinem Recht entſagt (renunciat) und der Andere ſogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation iſt alſo ein Act, in welchem der Gegenſtand einen Augenblick Beiden zuſammen angehört, ſo wie in der parabeliſchen Bahn eines geworfenen Steins dieſer im Gipfel derſelben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann, und ſo allererſt von der ſteigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§. 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch **Annehmung** (acceptatio) des Verſprechens, ſondern nur durch **Uebergabe** (traditio) des Verſprochenen erworben. Denn alles Verſprechen geht auf eine **Leiſtung**, und wenn das Verſprochene eine Sache iſt, kann jene nicht anders errichtet werden, als durch einen Act, wodurch der Promiſſar vom Promittenten in den Beſitz derſelben geſetzt wird; d. i. durch die Uebergabe. Vor dieſer alſo und dem Empfang iſt die Leiſtung noch nicht geſchehen: die Sache iſt von dem Einen zu dem Anderen noch nicht übergegangen, folglich von dieſem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage nur ein perſönliches, und wird nur durch die Tradition ein **dingliches** Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Uebergabe folgt (pactum re initum), ſchließt alle Zwiſchenzeit zwiſchen der Schließung und Vollziehung aus, und bedarf keines beſonderen noch zu erwartenden Acts, wodurch das Seine des Einen auf den Anderen übertragen wird. Aber wenn zwiſchen jenen Beiden noch eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit zur Uebergabe bewilligt iſt, fragt ſich: ob die Sache ſchon vor dieſer durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden, und das Recht des Letzteren ein Recht in der Sache ſei, oder ob noch ein beſonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müſſe, mithin das Recht durch die bloße Acceptation nur ein perſönliches ſei, und allererſt durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? — Daß es ſich hiemit wirklich ſo, wie das Letztere beſagt, verhalte, erhellt aus Nachfolgendem:

Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein

Pferd, das ich erwerben will, ſchließe, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder ſonſt in meinen phyſiſchen Beſitz, ſo iſt es mein (vi pacti re initi), und mein Recht iſt ein Recht in der Sache; laſſe ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber beſonders auszumachen, in weſſen phyſiſchem Beſitz (Inhabung) dieſe Sache vor meiner Beſitznehmung (apprehensio), mithin vor dem Wechſel des Beſitzes ſein ſolle, ſo iſt dieſes Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, iſt nur ein Recht gegen eine beſtimmte Perſon, nämlich den Verkäufer von ihm, in den Beſitz geſetzt zu werden (poscendi traditionem), als ſubjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs deſſelben, d. i. mein Recht iſt nur ein perſönliches Recht, von jenem die Leiſtung des Verſprechens (praestatio), mich in den Beſitz der Sache zu ſetzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe (als pactum re initum) enthält, mithin eine Zeit zwiſchen dem Abſchluß deſſelben und der Beſitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieſer Zeit nicht anders zum Beſitz gelangen, als dadurch, daß ich einen beſonderen rechtlichen, nämlich einen Beſitzact (actum possessorium) ausübe, der einen beſonderen Vertrag ausmacht, und dieſer iſt, daß ich ſage: ich werde die Sache (das Pferd) abholen laſſen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn daß dieſer eine Sache zum Gebrauche eines Anderen auf eigene Gefahr in ſeine Gewahrſame nehmen werde, verſteht ſich nicht von ſelbſt, ſondern dazu gehört ein beſonderer Vertrag, nach welchem der Veräußerer ſeiner Sache innerhalb der beſtimmten Zeit noch immer Eigenthümer bleibt, (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muß,) der Erwerbende aber nur dann, wenn er über dieſe Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angeſehen werden kann, als ſei ſie ihm überliefert. Vor dieſem Beſitzact iſt alſo alles durch den Vertrag Erworbene nur ein perſönliches Recht, und der Promiſſar kann eine äußere Sache nur durch Tradition erwerben.

Dritter Abſchnitt.

Von dem auf dingliche Art perſönlichen Recht.

§. 22.

Dieſes Recht iſt das des Beſitzes eines äußeren Gegenſtandes als einer Sache und des Gebrauchs deſſelben als einer Perſon. — Das Mein und Dein nach dieſem Recht iſt das häusliche und das Verhältniß in dieſem Zuſtande iſt das der Gemeinſchaft freier Weſen, die durch den wechſelſeitigen Einfluß (der Perſon des einen auf das andere) nach dem Princip der äußeren Freiheit (Cauſalität) eine Geſellſchaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinſchaft ſtehender Perſonen) ausmachen, welches das Hausweſen heißt. — Die Erwerbungsart dieſes Zuſtandes und in demſelben geſchieht weder durch eigenmächtige That (facto), noch durch bloſen Vertrag (pacto), ſondern durchs Geſetz (lege), welches, weil es kein Recht †) gegen eine Perſon, ſondern auch ein Beſitz derſelben zugleich iſt, ein über alles Sachen- und perſönliche hinaus liegendes Recht, nämlich das Recht der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon ſein muß, welches ein natürliches Erlaubnißgeſetz zur Folge hat, durch deſſen Gunſt uns eine ſolche Erwerbung möglich iſt.

§. 23.

Die Erwerbung nach dieſem Geſetz iſt dem Gegenſtande nach dreierlei: Der Mann erwirbt ein **Weib**, das Paar erwirbt **Kinder** und die Familie **Geſinde**. — Alles dieſes Erwerbliche iſt zugleich unveräußerlich und das Recht des Beſitzers dieſer Gegenſtände das allerperſönlichſte.

---

†) 1ſte Ausgabe: „weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloſes Recht gegen eine Perſon"

Des Rechts der häuslichen Geſellſchaft
erſter Titel:
Das Eherecht.

§. 24.

Geſchlechtsgemeinſchaft (commercium sexuale) iſt der wechſelſeitige Gebrauch, den ein Menſch von eines Anderen Geſchlechtsorganen und Vermögen macht (usus membrorum et facultatum sexualium alterius) und entweder ein natürlicher, (wodurch ſeines Gleichen erzeugt werden kann,) oder unnatürlicher Gebrauch, und dieſer entweder an einer Perſon ebendeſſelben Geſchlechts, oder einem Thiere von einer anderen, als der Menſchen-Gattung; welche Uebertretungen der Geſetze, unnatürliche Laſter (crimina carnis contra naturam), die auch unnennbar heißen, als Läſion der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon, durch gar keine Einſchränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geſchlechtsgemeinſchaft iſt nun entweder die nach der bloſen thieriſchen Natur (vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio), oder nach dem Geſetz. — Die letztere iſt die Ehe (matrimonium), d. i. die Verbindung zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechts zum lebenswierigen wechſelſeitigen Beſitz ihrer Geſchlechtseigenſchaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur ſein, zu welchem ſie die Neigung der Geſchlechter gegeneinander einpflanzte; aber daß der Menſch, der ſich verehelicht, dieſen Zweck ſich vorſetzen müſſe, wird zur Rechtmäßigkeit dieſer ſeiner Verbindung nicht erfordert; denn ſonſt würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe ſich zugleich von ſelbſt auflöſen.

Es iſt nämlich, auch unter Vorausſetzung der Luſt zum wechſelſeitigen Gebrauch ihrer Geſchlechtseigenſchaften, der Ehevertrag kein beliebiger, ſondern durchs Geſetz der Menſchheit nothwendiger Vertrag, d. i. wenn Mann und Weib einander ihren Geſchlechtseigenſchaften nach wechſelſeitig genießen wollen, ſo müſſen ſie ſich nothwendig verehelichen, und dieſes iſt nach Rechtsgeſetzen der reinen Vernunft nothwendig.

§. 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geſchlecht von den Geſchlechtsorganen des anderen macht, iſt ein Genuß, zu dem ſich ein Theil dem anderen hingibt. In dieſem Act macht ſich ein Menſch ſelbſt zur Sache, welches dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon widerſtreitet. Nur unter der einzigen Bedingung iſt dieſes möglich, daß, indem die eine Perſon von der anderen, gleich als Sache, erworben wird, dieſe gegenſeitig wiederum jene erwerbe; denn ſo gewinnt ſie wiederum ſich ſelbſt und ſtellt ihre Perſönlichkeit wieder her. Es iſt aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menſchen zugleich Erwerbung der ganzen Perſon, — weil dieſe eine abſolute Einheit iſt; — folglich iſt die Hingebung und Annehmung eines Geſchlechts zum Genuß des anderen nicht allein unter der Bedingung der Ehe zuläſſig, ſondern auch allein unter derſelben möglich. Daß aber dieſes perſönliche Recht es doch zugleich auf dingliche Art ſei, gründet ſich darauf, weil, wenn Eines der Eheleute ſich verlaufen, oder ſich in eines Anderen Beſitz gegeben hat, das Andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in ſeine Gewalt zurückzubringen berechtigt iſt.

§. 26.

Aus denſelben Gründen iſt das Verhältniß der Verehelichten ein Verhältniß der Gleichheit des Beſitzes, ſowohl der Perſonen, die einander wechſelſeitig beſitzen, (folglich nur in Monogamie, denn in einer Polygamie gewinnt die Perſon, die ſich weggibt, nur einen Theil desjenigen, dem ſie ganz anheim fällt, und macht ſich alſo zur bloſen Sache,) als auch der Glücksgüter, wobei ſie doch die Befugniß haben, ſich, obgleich nur durch einen beſonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derſelben zu begeben.

Daß der Concubinat keines zu Recht beſtändigen Contracts fähig ſei, ſo wenig als die Verbindung einer Perſon zum einmaligen Genuß (pactum fornicationis), folgt aus dem obigen Grunde. Denn was den letzteren Vertrag betrifft, ſo wird Jedermann geſtehen, daß die Perſon, welche ihn geſchloſſen hat, zur Erfüllung ihres Verſprechens rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und ſo fällt auch der erſtere, nämlich der des Concubinats (als pactum turpe) weg, weil dieſer ein Contract der Verdingung (locatio-conductio) ſein würde, und zwar eines Gliedmaßes zum Gebrauch eines Anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Perſon dieſe ſich ſelbſt als Sache der Willkühr des Anderen hingeben würde; daher jeder Theil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, ſobald es ihm beliebt, ohne daß der andere über Läſion ſeines Rechts gegründete Beſchwerde führen kann. — Ebendaſſelbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur größeren Herrſchaft des einen Theils über den anderen zu benutzen; denn in der That iſt ſie nach dem bloſen Naturrecht vom Concubinat nicht unterſchieden, und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage iſt: ob es auch der Gleichheit der Verehelichten, als ſolcher widerſtreite, wenn das Geſetz von dem Manne in Verhältniß auf das Weib ſagt: er ſoll dein Herr (er der befehlende, ſie der gehorchende Theil) ſein; ſo kann dieſes nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menſchenpaares widerſtreitend angeſehen werden, wenn dieſer Herrſchaft nur die natürliche Ueberlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche, in Bewirkung des gemeinſchaftlichen Intereſſe des Hausweſens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher ſelbſt aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Anſehung des Zwecks abgeleitet werden kann.

§. 27.

Der Ehe-Vertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung (copula carnalis) vollzogen. Ein Vertrag zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, mit dem geheimen Einverſtändniß entweder, ſich der fleiſchlichen Gemeinſchaft zu enthalten, oder mit dem Bewußtſein eines oder beider Theile, dazu unvermögend zu ſein, iſt ein ſimulirter Vertrag und ſtiftet keine Ehe; kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöſt werden. Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, ſo kann jenes Recht durch dieſen unverſchuldeten Zufall nichts einbüßen.

Die **Erwerbung** einer Gattin oder eines Gatten geſchieht alſo nicht **facto** (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht **pacto** (durch den bloſen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beiwohnung), ſondern nur **lege**: d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, in eine Geſchlechtsverbindung nicht anders, als vermittelſt des wechſelſeitigen Beſitzes der Perſonen, als welcher nur durch den gleichfalls wechſelſeitigen Gebrauch ihrer Geſchlechtseigenthümlichkeiten ſeine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Geſellſchaft

zweiter Titel:

Das Elternrecht.

§. 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. gegen die Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon ein Recht (**Jus personale**) beider Geſchlechter entſprang, ſich, als Perſonen, wechſelſeitig einander, auf dingliche Art, durch Ehe zu erwerben; ſo folgt, aus der Zeugung in dieſer Gemeinſchaft, eine Pflicht der Erhaltung und Verſorgung in Abſicht auf ihr Erzeugniß; d. i. die Kinder, als Perſonen, haben hiemit zugleich ein urſprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Verſorgung durch Eltern, bis ſie vermögend ſind, ſich ſelbſt zu erhalten; und zwar durchs Geſetz (**lege**) unmittelbar, d. i. ohne daß ein beſonderer rechtlicher Act dazu erforderlich iſt.

Denn da das Erzeugte eine Perſon iſt, und es unmöglich iſt, ſich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Weſens durch eine phyſiſche Operation einen Begriff zu machen *); ſo iſt es eine in *praktiſcher Hinſicht* ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen ſolchen anzuſehen, wodurch wir eine Perſon ohne ihre Einwilligung auf die Welt geſetzt, und eigenmächtig in ſie herübergebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, ſie, ſo viel in ihren Kräften iſt, mit dieſem ihrem Zuſtande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichſam als ihr *Gemächſel*, (denn ein ſolches kann kein mit Freiheit begabtes Weſen ſein,) und als ihr Eigenthum zerſtören oder es auch nur dem Zufall überlaſſen, weil [ſie] an ihm nicht blos ein Weltweſen, ſondern auch einen Weltbürger in einen Zuſtand herüberzogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig ſein kann.

---

*) Selbſt nicht, wie es möglich iſt, daß Gott freie Weſen erſchaffe; denn da wären, wie es ſcheint, alle künftige Handlungen derſelben, durch

§. 29.

Aus dieſer Pflicht entſpringt auch nothwendig das Recht der Eltern zur *Handhabung* und Bildung des Kindes, ſo lange es

---

jenen erſten Act vorherbeſtimmt, in der Kette der Naturnothwendigkeit enthalten, mithin nicht frei. Daß ſie aber (wie Menſchen) doch frei ſind, beweiſet der kategoriſche Imperativ in moraliſch-praktiſcher Abſicht, wie durch einen Machtſpruch der Vernunft, ohne daß dieſe doch die Möglichkeit dieſes Verhältniſſes einer Urſache zur Wirkung in theoretiſcher [Hinſicht] begreiflich machen kann, weil beide überſinnlich ſind. — Was man ihr hiebei allein zumuthen kann, wäre blos: daß ſie beweiſe, es ſei in dem Begriffe von einer *Schöpfung freier Weſen* kein Widerſpruch; und dieſes kann dadurch gar wohl geſchehen, daß gezeigt wird: der Widerſpruch ereigne ſich nur dann, wenn mit der Kategorie der Cauſalität zugleich die *Zeitbedingung*, die im Verhältniß zu Sinnenobjecten nicht vermieden werden kann, (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieſer vorhergehe,) auch in das Verhältniß des Ueberſinnlichen zu einander hinübergezogen wird, (welches auch wirklich, wenn jener Cauſalbegriff in theoretiſcher Abſicht objective Realität bekommen ſoll, geſchehen müßte;) er — der Widerſpruch — aber verſchwinde, wenn in moraliſch-praktiſcher, mithin nicht-ſinnlicher Abſicht die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philoſophiſche Rechtslehrer wird dieſe Nachforſchung bis zu den erſten Elementen der Transſcendentalphiloſophie in einer Metaphyſik der Sitten nicht für unnöthige Grübelei erklären, die ſich in zweckloſe Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu löſenden Aufgabe und doch auch die Nothwendigkeit, hierin den Rechtsprincipien genug zu thun, in Ueberlegung zieht.

des eigenen Gebrauchs ſeiner Gliedmaßen, imgleichen des Verſtandesgebrauchs, noch nicht mächtig iſt, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und ſowohl pragmatiſch, damit es künftig ſich ſelbſt erhalten und fortbringen könne, als auch moraliſch, weil ſonſt die Schuld ihrer Verwahrloſung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; Alles bis zur Zeit der Entlaſſung (emancipatio), da dieſe, ſowohl ihrem väterlichen Rechte zu befehlen, als auch allem Anſpruch auf Koſtenerſtattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entſagen, wofür, und nach vollendeter Erziehung ſie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als bloſe Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit, in Anſchlag bringen können.

Aus dieſer Perſönlichkeit der erſteren folgt nun auch, daß, da die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angeſehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derſelben gehören, (weil ſie gleich den Sachen im Beſitz der Eltern ſind und aus jedes Anderen Beſitz, ſelbſt wider ihren Willen, in dieſen zurückgebracht werden können,) das Recht der erſteren kein bloſes Sachenrecht, mithin nicht veräußerlich (jus personalissimum), aber auch nicht ein blos perſönliches, ſondern ein auf dingliche Art perſönliches Recht iſt.

Hiebei fällt alſo in die Augen, daß der Titel eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und perſönlichen Rechts nothwendig hinzukommen müſſe, jene bisherige Eintheilung alſo nicht vollſtändig geweſen iſt, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern, als einem Stück ihres Hauſes, die Rede iſt, jene ſich nicht blos auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn ſie entlaufen ſind, ſondern ſich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) zu bemächtigen und ſie einzufangen berechtigt ſind.

Des Rechts der häuslichen Geſellſchaft
dritter Titel:
Das Hausherren-Recht.

§. 30.

Die Kinder des Hauſes; die mit den Eltern zuſammen eine **Familie** ausmachten, werden, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die bloſe Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbſterhaltung, (ſo wie es theils als natürliche Volljährigkeit dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer beſonderen Naturbeſchaffenheit gemäß eintritt,) **mündig** (majorennes), d. i. ihre eigenen Herren (sui juris), und erwerben dieſes Recht ohne beſonderen rechtlichen Act, mithin blos durchs Geſetz (lege), — ſind den Eltern für ihre Erziehung nichts ſchuldig, ſo wie gegenſeitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen dieſe auf ebendieſelbe Art loswerden, hiemit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen oder wiedergewinnen, — die häusliche Geſellſchaft aber, welche nach dem Geſetz nothwendig war, nunmehr aufgelöſt wird.

Beide Theile können nun wirklich ebendaſſelbe Hausweſen, aber in einer anderen Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherrn mit dem Geſinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauſes), mithin eben dieſe häusliche Geſellſchaft, aber jetzt als **hausherrliche** (societas herilis) erhalten, durch einen Vertrag, den der erſte mit den mündig gewordenen Kindern, oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Perſonen (der Hausgenoſſenſchaft) [ſchließt], eine häusliche Geſellſchaft ſtiften, welche eine ungleiche Geſellſchaft (des **gebietenden** oder der Herrſchaft, und der **gehorchenden** d. i. der Dienerſchaft, imperantis et subjecti domestici) ſein würde.

Das Geſinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar was die Form (den **Beſitzſtand**) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entlauft, es durch einſeitige Willkühr in ſeine Gewalt bringen; was aber die

Materie betrifft, d. i. welchen Gebrauch er von dieſen ſeinen Hausgenoſſen machen kann, ſo kann er ſich nie als Eigenthümer deſſelben (**dominus servi**) betragen; weil er nur durch Vertrag unter ſeine Gewalt gebracht iſt, ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des anderen auf ſeine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Perſon zu ſein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, ſondern nur Gewalt anerkennt, in ſich ſelbſt widerſprechend d. i. null und nichtig iſt. (Von dem Eigenthumsrecht gegen den, der ſich durch ein Verbrechen ſeiner Perſönlichkeit verluſtig gemacht hat, iſt hier nicht die Rede.)

Dieſer Vertrag alſo der Hausherrſchaft mit dem Geſinde kann nicht von ſolcher Beſchaffenheit ſein, daß der Gebrauch deſſelben ein Verbrauch ſein würde, worüber das Urtheil aber nicht blos dem Hausherrn, ſondern auch der Dienerſchaft, (die alſo nie Leibeigenſchaft ſein kann,) zukommt; kann alſo nicht auf lebenslängliche, ſondern allenfalls nur auf beſtimmte Zeit, binnen der ein Theil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geſchloſſen werden. Die Kinder aber, (ſelbſt die eines durch ſein Verbrechen zum Sklaven Gewordenen,) ſind jederzeit frei. Denn frei geboren iſt jeder Menſch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Koſten der Erziehung bis zu ſeiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müßte, wenn er könnte, ſeine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Koſten zu verrechnen, der Beſitzer des Sklaven tritt alſo, bei dieſes ſeinem Unvermögen, in die Stelle ſeiner Verbindlichkeit.

Man ſieht auch hier, wie unter beiden vorigen Titeln, daß es ein auf dingliche Art perſönliches Recht (der Herrſchaft über das Geſinde) gebe; weil man ſie zurückholen und als das äußere Seine von jedem Beſitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche ſie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht unterſucht werden dürfen.

Dogmatiſche Eintheilung

aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§. 31.

Von einer metaphyſiſchen Rechtslehre kann gefordert werden, daß ſie a priori die Glieder der Eintheilung (divisio logica) vollſtändig und beſtimmt aufzähle und ſo ein wahres Syſtem derſelben aufſtelle; ſtatt deſſen alle empiriſche Eintheilung blos fragmentariſch (partitio) iſt, und es ungewiß läßt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eingetheilten Begriffs erfordert würden. — Eine Eintheilung nach einem Princip a priori (im Gegenſatz der empiriſchen) kann man nun dogmatiſch nennen.

Aller Vertrag beſteht an ſich, d. i. objectiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Acten: dem Verſprechen und der Annehmung deſſelben; die Erwerbung durch die letztere, (wenn es nicht ein pactum re initum iſt, welches Uebergabe erfordert,) iſt nicht ein Theil, ſondern die rechtlich nothwendige Folge deſſelben. — Subjectiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge, (welche die Erwerbung ſein ſollte,) auch wirklich erfolgen, (phyſiſche Folge ſein) werde? dafür habe ich durch die Annehmung des Verſprechens noch keine Sicherheit. Dieſe iſt alſo, als äußerlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewißheit der Erwerbung durch denſelben gehörend, ein Ergänzungsſtück zur Vollſtändigkeit der Mittel zur Erreichung der Abſicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu dieſem Behuf drei Perſonen auf: der Promittent, der Acceptant und der Cavent; durch welchen Letzteren und ſeinen beſonderen Vertrag mit dem Promittenten der Acceptant zwar nichts mehr in Anſehung des Objects, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach dieſen Grundſätzen der logiſchen (rationalen) Eintheilung gibt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten, der vermiſchten aber und empiriſchen, welche zu den Principien des Mein und Dein nach bloſen Vernunftgeſetzen, noch ſtatutariſche und conventionelle hinzuthun, gibt es unzählige, ſie liegen aber außerhalb dem Kreiſe der metaphyſiſchen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden ſoll.

Alle Verträge nämlich haben entweder A. einſeitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder B. wechſelſeitigen (beläſtigter Vertrag), oder gar keinen Erwerb, ſondern nur C. Sicherheit des Seinen, (der einerſeits wohlthätig, andererſeits doch auch zugleich beläſtigend ſein kann,) zur Abſicht.

A. Der **wohlthätige** Vertrag (pactum gratuitum) iſt:
  - a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts (depositum).
  - b) Das Verleihen einer Sache (commodatum).
  - c) Die Verſchenkung (donatio).

B. Der **beläſtigte** Vertrag:
- I. Der Veräußerungsvertrag (permutatio late sic dicta).
  - a) Der Tauſch (permutatio stricte sic dicta): Waare gegen Waare.
  - b) Der Kauf und Verkauf (emtio venditio): Waare gegen Geld.
  - c) Die Anleihe (mutuum): Veräußerung einer Sache unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld).
- II. Der Verdingungsvertrag (locatio conductio).
  - α. Die Verdingung meiner Sache an einen Anderen zum Gebrauch derſelben (locatio rei), welche, wenn ſie nur in specie wiedererſtattet werden darf, als beläſtigter Vertrag, auch mit Verzinſung verbunden ſein kann (pactum usurarium).
  - β. Der Lohnvertrag (locatio operae), d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Anderen für einen beſtimmten Preis (merces). Der Arbeiter nach dieſem Vertrage iſt der Lohndiener (mercenarius).

γ. Der **Bevollmächtigungsvertrag** (mandatum): die Geſchäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen, welche, wenn ſie blos an des Anderen Stelle, nicht zugleich in ſeinem (des Vertretenen) Namen geführt wird, Geſchäftsführung ohne Auftrag (gestio negotii); wird ſie aber im Namen des Anderen verrichtet, Mandat heißt, das hier, als Verdingungsvertrag, ein beläſtigter Vertrag (mandatum onerosum) iſt.

C. Der **Zuſicherungsvertrag** (cautio):

a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zuſammen (pignus).

b) Die Gutſagung für das Verſprechen eines Anderen (fidejussio).

c) Die perſönliche Verbürgung (praestatio obsidis).

In dieſer Tafel aller Arten der Uebertragung (translatio) des Seinen auf einen Anderen finden ſich Begriffe von Objecten oder Werkzeugen dieſer Uebertragung vor, welche ganz empiriſch zu ſein [ſcheinen], und ſelbſt ihrer Möglichkeit nach in einer **metaphyſiſchen** Rechtslehre eigentlich nicht Platz haben, in der die Eintheilungen nach Principien a priori gemacht werden müſſen, mithin von der Materie des Verkehrs, (welche conventionell ſein könnte,) abſtrahirt und blos auf die Form geſehen werden muß, dergleichen der Begriff des Geldes im Gegenſatz mit aller anderen veräußerlichen Sache, nämlich der Waare, im Titel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs iſt. — Allein es wird ſich zeigen, daß jener Begriff des größten und brauchbarſten aller Mittel des Verkehrs der Menſchen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, imgleichen der eines Buchs, als das des größten Verkehrs der Gedanken, ſich doch in lauter intellectuelle Verhältniſſe auflöſen laſſe, und ſo die Tafel der reinen Verträge nicht durch empiriſche Beimiſchung verunreinigen dürfe.

I.

Was iſt Geld?

Geld iſt eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich iſt, daß man ſie veräußert. Dies iſt eine gute Namenerklärung deſſelben (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterſcheidung dieſer Art Gegenſtände der Willkühr von allen anderen; aber ſie gibt uns keinen Aufſchluß über die Möglichkeit einer ſolchen Sache. Doch ſieht man ſo viel daraus: daß erſtlich dieſe Veräußerung im Verkehr nicht als Verſchenkung, ſondern als zur wechſelſeitigen Erwerbung (durch ein pactum onerosum) beabſichtigt iſt; zweitens daß, da es als (in einem Volke) allgemein beliebtes bloſes Mittel des Handels, was an ſich keinen Werth hat, im Gegenſatz einer Sache, als Waare, (d. i. desjenigen, was einen ſolchen hat und ſich auf das beſondere Bedürfniß Eines oder des Anderen im Volke bezieht,) gedacht wird, es alle Waare repräſentirt.

Ein Scheffel Getreide hat den größten directen Werth als Mittel zu menſchlichen Bedürfniſſen. Man kann damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unſerer Statt [dienen], und dann auch vermittelſt deſſelben alſo Menſchen vermehren und erhalten, welche nicht allein jene Naturproducte immer wieder erzeugen, ſondern auch durch Kunſtproducte allen unſeren Bedürfniſſen zu Hülfe kommen können; zur Verfertigung unſerer Wohnung, Kleidung, ausgeſuchtem Genuſſe und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Induſtrie ausmachen. Der Werth des Geldes iſt dagegen nur indirect. Man kann es ſelbſt nicht genießen, oder als ein ſolches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch iſt es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchſten Brauchbarkeit iſt.

Hierauf läßt ſich vorläufig eine Realdefinition des Geldes gründen: es iſt das allgemeine Mittel, den **Fleiß** der Menſchen gegen einander zu verkehren, ſo, daß der Nationalreichthum, inſofern er vermittelſt des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleißes iſt, mit dem Menſchen ſich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräſentirt wird.

Die Sache nun, welche Geld heißen ſoll, muß alſo ſelbſt ſo viel Fleiß gekoſtet haben, um ſie hervorzubringen, oder auch anderen

Menſchen in die Hände zu ſchaffen, daß dieſer demjenigen Fleiß, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunſtproducten) hat erworben werden müſſen und gegen welchen jener ausgetauſcht wird, gleich komme. Denn wäre es leichter, den Stoff, der Geld heißt, als die Waare anzuſchaffen, ſo käme mehr Geld zu Markte, als Waare feil ſteht; und weil der Verkäufer mehr Fleiß auf ſeine Waare verwenden müßte, als der Käufer, dem das Geld ſchneller zuſtrömt, ſo würde der Fleiß in Verfertigung der Waare und ſo das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiß, der den öffentlichen Reichthum zur Folge hat, zugleich ſchwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Aſſignaten nicht für Geld angeſehen werden, ob ſie gleich eine Zeit hindurch die Stelle deſſelben vertreten; weil es beinahe gar keine Arbeit koſtet, ſie zu verfertigen, und ihr Werth ſich blos auf die Meinung der ferneren Fortdauer der bisher gelungenen Umſetzung derſelben in Baarſchaft gründet, welche, bei einer etwanigen Entdeckung, daß die letztere nicht in einer zum leichten und ſicheren Verkehr hinreichenden Menge da ſei, plötzlich verſchwindet und den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So iſt der Erwerbfleiß derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neumexico anbauen, vornehmlich bei den ſo vielfältig mißlingenden Verſuchen eines vergeblich angewandten Fleißes im Aufſuchen der Erzgänge wahrſcheinlich noch größer, als der auf der Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, und würde, als unvergolten, mithin von ſelbſt nachlaſſend, jene Länder bald in Armuth ſinken laſſen, wenn nicht der Fleiß Europens dagegen, eben durch dieſe Materialien gereizt, ſich proportionirlich zugleich erweiterte, um bei jenen die Luſt zum Bergbau, durch ihnen angebotene Sachen des Luxus, beſtändig rege zu erhalten; ſo daß immer Fleiß gegen Fleiß in Concurrenz kommen.

Wie iſt es aber möglich, daß das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Wenn ein großer und machthabender Verthuer einer Materie, die er Anfangs blos zum Schmuck und Glanz ſeiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer, oder eine Art ſchöner Muſchelſchalen, Cauris, oder auch, wie in Congo, eine Art Matten, **Makuten** genannt, oder, wie am Senegal, Eiſenſtangen, und auf der Guineaküſte ſelbſt Negerſklaven); d. i. wenn ein **Landesherr** die Abgaben von ſeinen Unterthanen in dieſer Materie (als Waare) einfordert, und die, deren Fleiß in Anſchaffung derſelben dadurch bewegt werden ſoll, mit ebendenſelben, nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt, (auf einem Markt oder einer Börſe) wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Waare ein geſetzliches Mittel des Verkehrs des Fleißes der Unterthanen unter einander und hiemit auch des Staatsreichthums, d. i. Geld werden können.

Der intellectuelle Begriff, dem der empiriſche vom Gelde untergelegt iſt, iſt alſo der von einer Sache, die, im Umlauf des Beſitzes begriffen (permutatio publica), den **Preis** aller anderen Dinge (Waaren) beſtimmt, unter welche letztere ſogar Wiſſenſchaften, ſofern ſie Anderen nicht umſonſt gelehrt werden, gehören; deſſen Menge alſo in einem Volk die Begüterung (opulentia) deſſelben ausmacht. Denn Preis (pretium) iſt das öffentliche Urtheil über den **Werth** (valor) einer Sache, in Verhältniß auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine ſtellvertretende Mittel der gegenſeitigen Vertauſchung des **Fleißes** (des Umlaufs) iſt. — Daher werden, wo der Verkehr groß iſt, weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld, ſondern nur für Waare gehalten; weil von dem Erſteren zu wenig, vom Anderen zu viel da iſt, um es leicht in Umlauf zu bringen, und dennoch in ſo kleinen Theilen zu haben, als zum Umſatz gegen Waare, oder eine Menge derſelben im kleinſten Erwerb nöthig iſt. **Silber** (weniger oder mehr mit Kupfer verſetzt) wird daher im großen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maaßſtab der Berechnung aller Preiſe genommen; die übrigen Metalle, (noch vielmehr alſo die unmetalliſchen Materien) können nur in einem Volk von kleinem Verkehr Statt finden. — Die erſteren beiden, wenn ſie nicht blos gewogen, ſondern auch geſtempelt d. i. mit einem Zeichen, für wie viel ſie gelten ſollen, verſehen worden, ſind geſetzliches Geld, d. i. **Münze**.

„Geld iſt alſo (nach **Adam Smith**) derjenige Körper, deſſen

Veräußerung das Mittel und zugleich der Maaßſtab des Fleißes iſt, mit welchem Menſchen und Völker unter einander Verkehr treiben.“ — Dieſe Erklärung führt den empiriſchen Begriff des Geldes dadurch auf den intellectuellen hinaus, daß ſie nur auf die Form der wechſelſeitigen Leiſtungen im beläſtigten Vertrage ſieht (und von dieſer ihrer Materie abſtrahirt,) und ſo auf Rechtsbegriff in der Umſetzung des Mein und Dein (commutatio late sic dicta) überhaupt, um die obige Tafel einer dogmatiſchen Eintheilung a priori, mithin der Metaphyſik des Rechts, als eines Syſtems, angemeſſen vorzuſtellen.

II.

Was iſt ein Buch?

Ein Buch iſt eine Schrift, (ob mit der Feder oder durch Typen auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, iſt hier gleichgültig,) welche eine Rede vorſtellt, die Jemand durch ſichtbare Sprachzeichen an das Publicum hält. — Der, welcher zu dieſem in ſeinem eigenen Namen ſpricht, heißt der Schriftſteller (auctor). Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines Anderen (des Autors) öffentlich redet, iſt der Verleger. Dieſer, wenn er es mit Jenes ſeiner Erlaubniß thut, iſt der rechtmäßige; thut er es aber ohne dieſelbe, der unrechtmäßige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Copien der Urſchrift (Exemplare) iſt der Verlag.

Der Büchernachdruck iſt von Rechts wegen verboten.

Schrift iſt nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs, (wie etwa ein Kupferſtich, der als Porträt, oder ein Gypsabguß, der als die Büſte eine beſtimmte Perſon vorſtellt,) ſondern eine Rede ans Publicum, d. i. der Schriftſteller ſpricht durch den Verleger öffentlich. — Dieſer aber, nämlich der Verleger, ſpricht (durch ſeinen Werkmeiſter, operarius, den Drucker) nicht in ſeinem eigenen Namen, (denn ſonſt würde er ſich für den Autor ausgeben;) ſondern im Namen des Schriftſtellers, wozu er alſo nur durch eine ihm von dem Letzteren ertheilte Vollmacht (mandatum) berechtigt iſt. — Nun ſpricht der Nachdrucker durch ſeinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftſtellers, aber ohne dazu Vollmacht zu haben (**gerit se mandatarium absque mandato**); folglich begeht er an dem von dem Autor beſtellten (mithin einzig rechtmäßigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Letztere aus dem Gebrauch ſeines Rechts ziehen konnte und wollte (**furtum usus**); alſo iſt der **Büchernachdruck von Rechtswegen verboten.**

Die Urſache des rechtlichen Anſcheins einer gleichwohl beim erſten Anblick ſo ſtark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck iſt, liegt darin: daß das Buch **einerſeits** ein körperliches **Kunſtproduct** (**opus mechanicum**) iſt, was nachgemacht werden kann, (von dem, der ſich im rechtmäßigen Beſitz eines Exemplars deſſelben befindet,) mithin daran ein **Sachenrecht** Statt hat, **andererſeits** aber iſt das Buch auch bloſe Rede des Verlegers ans Publicum, die dieſer, ohne dazu Vollmacht vom Verfaſſer zu haben, öffentlich nicht nachſprechen darf (**praestatio operae**), **ein perſönliches Recht**, und nun beſteht der Irrthum darin, daß Beides mit einander verwechſelt wird.

Die Verwechſelung des perſönlichen Rechts mit dem Sachenrecht iſt noch in einem anderen, unter den Verdingungsvertrag gehörigen Falle (**B. II.** *α.*), nämlich dem der **Einmiethung** (**ius incolatus**), ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es fragt ſich nämlich: iſt der Eigenthümer, wenn er ſein an Jemanden vermiethetes Haus (oder ſeinen Grund) vor Ablauf der Miethszeit an einen Anderen verkauft, verbunden, die Bedingungen der fortdauernden Miethe dem Kaufcontracte beizufügen, oder kann man ſagen: Kauf bricht Miethe (doch in einer durch den Gebrauch beſtimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im erſteren Falle hätte das Haus wirklich eine **Beläſtigung** (**onus**) auf ſich liegend, ein Recht in dieſer Sache, das der Miether ſich an derſelben (dem Hauſe) erworben hätte; welches auch wohl geſchehen kann (durch Ingroſſation des

Miethscontracts auf das Haus), aber alsdann kein bloſer Miethscontract ſein würde, ſondern wozu noch ein anderer Vertrag, (dazu ſich nicht viel Vermiether verſtehen würden,) hinzukommen müßte. Alſo gilt der Satz: „Kauf bricht Miethe“, d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigenthum) überwiegt alles perſönliche Recht, was mit ihm nicht zuſammen beſtehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letzteren dem Miether offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreißung des Contracts entſpringenden Nachtheils ſchadenfrei zu halten.

Epiſodiſcher Abſchnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenſtandes der Willkühr.

§. 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung **ideal**, die keine Cauſalität in der Zeit enthält, mithin eine bloſe Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie iſt nichtsdeſtoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung, und heißt nur darum nicht real, weil der Erwerbact nicht empiriſch iſt, indem das Subject von einem Anderen, der entweder noch nicht iſt, (von dem man blos die Möglichkeit annimmt, daß er ſei,) oder indem dieſer eben aufhört zu ſein, oder, wenn er nicht mehr iſt, erwirbt, mithin die Gelangung zum Beſitz eine bloſe praktiſche Idee der Vernunft iſt. — Es ſind die drei Erwerbungsarten: 1) durch Erſitzung, 2) durch Beerbung, 3) durch unſterbliches Verdienſt (meritum immortale) d. i. Anſpruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zuſtande ihren Effect haben, gründen ſich aber nicht nur auf der Conſtitution deſſelben und willkührlichen Statuten, ſondern ſind auch a priori im Naturzuſtande, und zwar nothwendig zuvor denkbar, um hernach die Geſetze in der bürgerlichen Verfaſſung darnach einzurichten (sunt juris naturae).

I.

Die Erwerbungsart durch Erſitzung.

§. 33.

Ich erwerbe das Eigenthum eines Anderen blos durch den langen Beſitz (usucapio); nicht weil ich dieſe ſeine Einwilligung dazu rechtmäßig vorausſetzen darf (per consensum praesumtum), noch weil ich, da er nicht widerſpricht, annehmen kann, er habe ſeine Sache aufgegeben (rem derelictam), ſondern weil, wenn es auch einen wahren und auf dieſe Sache als Eigenthümer Anſpruch machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch blos durch meinen langen Beſitz ausſchließen, ſein bisheriges Daſein ignoriren, und gar, als ob er zur Zeit meines Beſitzes nur als Gedankending exiſtirte, verfahren darf; wenn ich gleich von ſeiner Wirklichkeit ſowohl, als der ſeines Anſpruchs hinterher benachrichtigt ſein möchte. — Man nennt dieſe Art der Erwerbung nicht ganz richtig die durch Verjährung (per praescriptionem): denn die Ausſchließung iſt nur als die Folge von jener anzuſehen; die Erwerbung muß vorhergegangen ſein. — Die Möglichkeit, auf dieſe Art zu erwerben, iſt nun zu beweiſen.

Wer nicht einen beſtändigen Beſitzact (actus possessorius) einer äußeren Sache, als der ſeinen, ausübt, wird mit Recht als Einer, der (als Beſitzer) gar nicht exiſtirt, angeſehen; denn er kann nicht über Läſion klagen, ſolange er ſich nicht zum Titel eines Beſitzers berechtigt; und wenn er ſich hintennach, da ſchon ein Anderer davon Beſitz genommen hat, auch dafür erklärte, ſo ſagt er doch nur, er ſei ehedem einmal Eigenthümer geweſen, aber nicht, er ſei es noch, und der Beſitz ſei ohne einen continuirlichen rechtlichen Act ununterbrochen geblieben. — Es kann alſo nur ein rechtlicher und zwar ſich continuirlich erhaltender und documentirter Beſitzact ſein, durch welchen er bei einem langen Nichtgebrauch ſich das Seine ſichert.

Denn ſetzet: die Verſäumung dieſes Beſitzactes hätte nicht die Folge, daß ein Anderer auf ſeinen geſetzmäßigen und ehrlichen Beſitz (possessio bonae fidei) einen zu Recht beſtändigen (possessio irrefragabilis) gründe, und die Sache, die in ſeinem Beſitz iſt, als von ihm erworben anſehe, ſo würde gar keine Erwerbung peremtoriſch (geſichert), ſondern alle nur proviſoriſch (einſtweilig) ſein; weil die Geſchichtskunde ihre Nachforſchung bis zum erſten Beſitzer und deſſen Erwerbact hinauf zurückzuführen nicht vermögend iſt. — Die Präſumtion, auf welcher ſich die Erſitzung (usucapio) gründet, iſt alſo nicht blos **rechtmäßig** (erlaubt, justa) als **Vermuthung**, ſondern auch rechtlich (praesumtio juris et de jure) als Vorausſetzung nach Zwangsgeſetzen (suppositio legalis): wer ſeinen Beſitzact zu documentiren verabſäumt, hat ſeinen Anſpruch auf den dermaligen Beſitzer verloren, wobei die Länge der Zeit der Verabſäumung, (die gar nicht beſtimmt werden kann und darf,) nur zum Behuf der Gewißheit dieſer Unterlaſſung angeführt wird. Daß aber ein bisher unbekannter Beſitzer, wenn jener Beſitzact, (es ſei auch ohne ſeine Schuld,) unterbrochen werden, die Sache immer wiedererlangen (vindiciren) könne (dominia rerum incerta facere), widerſpricht dem obigen Poſtulat der rechtlich-praktiſchen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Weſens iſt, d. i. im bürgerlichen Zuſtande, der Staat wohl ſeinen Beſitz (ſtellvertretend) erhalten, ob dieſer gleich als Privatbeſitz unterbrochen war, und der jetzige Beſitzer darf ſeinen Titel der Erwerbung bis zur erſten nicht beweiſen, noch auch ſich auf den der Erſitzung gründen. Aber im Naturzuſtande iſt der letztere rechtmäßig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, ſondern ohne einen rechtlichen Act ſich im Beſitz derſelben zu erhalten; welche Befreiung von Anſprüchen dann auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präſcription des älteren Beſitzers gehört alſo zum Naturrecht (est juris naturae).

II.

Die Beerbung. (Acquisitio haereditatis.)

§. 34.

Die Beerbung iſt die Uebertragung (translatio) der Habe und des Gutes eines Sterbenden auf den Ueberlebenden durch Zuſammenſtimmung des Willens Beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers (haeredis instituti) und die Verlaſſung des Erblaſſers (testatoris), d. i. dieſer Wechſel des Mein und Dein geſchieht in einem Augenblick (articulo mortis), nämlich, da der Letztere eben aufhört zu ſein, und iſt alſo eigentlich keine Uebertragung (translatio) im empiriſchen Sinn, welche zwei Actus nach einander, nämlich, wo der Eine zuerſt ſeinen Beſitz verläßt, und darauf der Andere darin eintritt, vorausſetzt; ſondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtniß (dispositio ultimae voluntatis) im Naturzuſtande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag (pactum successorium), oder einſeitige Erbeseinſetzung (testamentum) ſei, es bei der Frage: ob und wie gerade in demſelben Augenblick, da das Subject aufhört zu ſein, ein Uebergang des Mein und Dein möglich ſei, ankommt, ſo muß die Frage: wie iſt die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung, (die nur in einem gemeinen Weſen Statt finden,) unabhängig unterſucht werden.

„Es iſt möglich, durch Erbeseinſetzung zu erwerben.“ — Denn der Erblaſſer Cajus verſpricht und erklärt in ſeinem letzten Willen dem Titius, der nichts von jenem Verſprechen weiß, ſeine Habe ſolle im Sterbefall auf dieſen übergehen, und bleibt alſo, ſo lange er lebt, alleiniger Eigenthümer derſelben. Nun kann zwar durch den bloſen einſeitigen Willen nichts auf den Anderen übergehen, ſondern es wird über dem Verſprechen noch Annehmung (acceptatio) des anderen Theils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille (voluntas simultanea), welcher jedoch hier mangelt; denn ſo lange Cajus lebt, kann Titius nicht ausdrücklich acceptiren, um dadurch zu erwerben; weil jener nur auf den Fall des Todes verſprochen hat, (denn ſonſt wäre das Eigenthum einen Augenblick gemeinſchaftlich, welches nicht der Wille des Erblaſſers iſt.) — Dieſer aber erwirbt doch ſtillſchweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlaſſenſchaft als ein Sachenrecht, nämlich ausſchließlich, ſie zu acceptiren (jus in re jacente), daher dieſe in dem gedachten Zeitpunct haereditas jacens heißt. Da nun jeder Menſch nothwendiger Weiſe, (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann,) ein ſolches Recht, mithin auch ſtillſchweigend acceptirt und Titius nach dem Tode des Cajus in dieſem Falle iſt, ſo kann er die Erbſchaft durch Annahme des Verſprechens erwerben, und ſie iſt nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (res nullius), ſondern nur erledigt (res vacua) geweſen; weil er ausſchließlich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlaſſene Habe zu der ſeinigen machen wollte, oder nicht.

Alſo ſind die Teſtamente auch nach dem bloßen Naturrecht gültig (sunt juris naturae); welche Behauptung aber ſo zu verſtehen iſt, daß ſie fähig und würdig ſeien, im bürgerlichen Zuſtande, (wenn dieſer dereinſt eintritt,) eingeführt und ſanctionirt zu werden. Denn nur dieſer, (der allgemeine Wille in demſelben) bewahrt den Beſitz der Verlaſſenſchaft während deſſen, daß dieſe zwiſchen der Annahme und der Verwerfung ſchwebt und eigentlich Keinem angehört.

III.

Der Nachlaß eines guten Namens nach dem Tode.

(Bona fama defuncti.)

§. 35.

Daß der Verſtorbene nach ſeinem Tode, (wenn er alſo nicht mehr iſt,) noch etwas beſitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlaß eine Sache wäre. Nun iſt aber der gute Name ein angebornes äußeres, obzwar bloß ideales Mein oder Dein, was dem Subject als einer Perſon anhängt, von deren Natur, ob ſie mit dem Tode gänzlich aufhöre zu ſein, oder immer noch als ſolche übrig bleibe, ich abſtrahiren kann und muß, weil ich im rechtlichen Verhältniß auf Andere jede Perſon blos nach ihrer Menſchheit, mithin als homo noumenon wirklich betrachte, und ſo iſt jeder Verſuch, ihn nach dem Tode in üble falſche Nachrede zu bringen, immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage deſſelben gar wohl Statt findet, (mithin der Grundſatz: de mortuis nihil nisi bene, unrichtig iſt,) weil gegen den Abweſenden, welcher ſich nicht vertheidigen kann, Vorwürfe auszuſtreuen, ohne die größte Gewißheit derſelben, wenigſtens ungroßmüthig iſt.

Daß durch ein tadelloſes Leben und einen daſſelbe beſchließenden Tod der Menſch einen (negativ-) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als homo phaenomenon nicht mehr exiſtirt, und daß die Ueberlebenden (angehörige oder fremde) ihn auch vor Recht zu vertheidigen befugt ſind, (weil unerwieſene Anklage ſie insgeſammt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr bringt,) daß er, ſage ich, ein ſolches Recht erwerben könne, iſt eine ſonderbare, nichtsdeſtoweniger unleugbare Erſcheinung der a priori geſetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erſtreckt. — Wenn Jemand von einem Verſtorbenen ein Verbrechen verbreitet, das dieſen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich gemacht haben würde; ſo kann ein Jeder, welcher einen Beweis führen kann, daß dieſe Beſchuldigung vorſätzlich unwahr und gelogen ſei, den, welcher jenen in böſe Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn ſelbſt ehrlos machen; welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht vorausſetzte, daß der Verſtorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich todt iſt, und daß dieſem durch jene Apologie Genugthuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr exiſtirt. *) Die Befugniß, die Rolle des Apologeten für den Ver-

---

*) Daß man aber hiebei ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unſichtbare Verhältniſſe zu abgeſchiedenen Seelen ſchwärmeriſch ſchließe; denn es iſt hier von nichts weiter, als dem reinmoraliſchen und rechtlichen Verhältniſſe, was unter Menſchen auch im Leben Statt hat, die Rede, worin ſie, als intelligible Weſen, ſtehen, indem man alles Phyſiſche

ſterbenen zu ſpielen, darf dieſer auch nicht beweiſen; denn jeder Menſch maßt ſie ſich unvermeidlich an, als nicht blos zur Tugendpflicht (ethiſch betrachtet), ſondern ſogar zum Recht der Menſchheit überhaupt gehörig; und es bedarf hiezu keiner beſonderen perſönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem ſolchen Schandfleck am Verſtorbenen erwachſen dürften, um jenen zu einer ſolchen Rüge zu berechtigen. — Daß alſo eine ſolche ideale Erwerbung und ein Recht des Menſchen nach ſeinem Tode gegen die Ueberlebenden gegründet ſei, iſt nicht zu ſtreiten, obſchon die Möglichkeit deſſelben keiner Deduction fähig iſt.

(zu ihrer Exiſtenz in Raum und Zeit Gehörende) logiſch davon abſondert, d. i. davon abſtrahirt, nicht aber die Menſchen dieſe ihre Natur ausziehen und ſie Geiſter werden läßt, in welchem Zuſtande ſie die Beleidigung durch ihre Verleumder fühlten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böſes fälſchlich nachſagt, beleidigt mich ſchon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältniſſe, welches ganz intellectuell iſt, wird von allen phyſiſchen Bedingungen (der Zeit) abſtrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) iſt ebenſowohl ſtrafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; nur durch kein Criminalgericht, ſondern nur dadurch, daß ihm nach dem Rechte der Wiedervergeltung durch die öffentliche Meinung derſelbe Verluſt der Ehre zugefügt wird, die er an einem Anderen ſchmälerte. — Selbſt das Plagiat, welches ein Schriftſteller an Verſtorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verſtorbenen nicht befleckt, ſondern dieſem nur einen Theil derſelben entwendet, wird doch mit Recht als Läſion deſſelben (Menſchenraub) geahndet.

Drittes Hauptſtück.

Von der ſubjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausſpruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§. 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-ſtatutariſche, mithin lediglich das a priori durch jedes Menſchen Vernunft erkennbare Recht verſtanden wird, ſo wird nicht blos die zwiſchen Perſonen in ihrem wechſelſeitigen Verkehr untereinander geltende Gerechtigkeit (justitia commutativa), ſondern auch die austheilende (justitia distributiva), ſowie ſie nach ihrem Geſetze a priori erkannt werden kann, daß ſie ihren Spruch (sententia) fällen müſſe, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moraliſche Perſon, welche der Gerechtigkeit vorſteht, iſt der Gerichtshof (forum), und im Zuſtande ihrer Amtsführung, das Gericht (judicium); Alles nur nach Rechtsbedingungen a priori gedacht, ohne, wie eine ſolche Verfaſſung wirklich einzurichten und zu organiſiren ſei, (wozu Statute, alſo empiriſche Principien gehören,) in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage iſt alſo hier nicht blos, was iſt an ſich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Menſch für ſich zu urtheilen habe, ſondern, was iſt vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was iſt Rechtens? und da gibt es vier Fälle, wo beiderlei Urtheile verſchieden und entgegengeſetzt ausfallen und dennoch neben einander beſtehen können; weil ſie aus zwei verſchiedenen, beiderſeits wahren Geſichtspuncten gefällt werden: die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechtes. — Sie ſind: 1) der Schenkungsvertrag (pactum donationis); 2) der Leihvertrag (commodatum); 3) die Wiedererlangung (vindicatio); 4) die Vereidigung (juramentum).

Es iſt ein gewöhnlicher Fehler der Erſchleichung (vitium subreptionis) der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof, zu ſeinem eigenen Behuf (alſo in ſubjectiver Abſicht) anzunehmen befugt, ja ſogar verbunden iſt, um über jedes Einem zuſtehende Recht zu ſprechen und zu richten, auch objectiv für das, was an ſich ſelbſt recht iſt, zu halten; da das erſtere doch von dem letzteren ſehr unterſchieden iſt. — Es iſt daher von nicht geringer Wichtigkeit, dieſe ſpecifiſche Verſchiedenheit kennbar und darauf aufmerkſam zu machen.

A.

§. 37.

Von dem Schenkungsvertrag.

Dieſer Vertrag (donatio), wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten (gratis) veräußere, enthält ein Verhältniß von mir, dem Schenkenden (donans), zu einem Anderen, dem Beſchenkten (donatarius), nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf dieſen durch Annehmung des Letzteren (donum) übergeht. — Es iſt aber nicht zu präſumiren, daß ich hiebei gemeint ſei, zu der Haltung meines Verſprechens gezwungen zu werden, und alſo auch meine Freiheit umſonſt wegzugeben, und gleichſam mich ſelbſt wegzuwerfen (nemo suum jactare praesumitur), welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zuſtande geſchehen würde; denn da kann der Zubeſchenkende mich zu Leiſtung des Verſprechens zwingen. Es müßte alſo, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht entweder präſumirt werden, der Verſchenkende willigte zu dieſem Zwange ein, welches ungereimt iſt, oder der Gerichtshof ſehe in ſeinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von ſeinem Verſprechen abzugehen, hat vorbehalten wollen, oder nicht, ſondern auf das, was gewiß iſt, nämlich das Verſprechen und die Acceptation des Promiſſars. Wenn alſo gleich der Promittent, wie wohl vermuthet werden kann, gedacht hat, daß, wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereut, das Verſprechen gethan zu haben, man ihn daran nicht binden könnte; ſo nimmt doch das Gericht an, daß er ſich dieſes ausdrücklich hätte vorbehalten müſſen, und, wenn er es nicht gethan hat, zu Erfüllung des Verſprechens könne gezwungen werden, und dieſes Princip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm ſonſt das Rechtſprechen unendlich erſchwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde.

II.

§. 38.

Vom Leihvertrag.

In dieſem Vertrage (commodatum), wodurch ich Jemandem den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieſes eine Sache iſt, die Paciſcenten darin übereinkommen, daß dieſer mir *ebendieſelbe* Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen (commodatarius) nicht zugleich präſumiren, der Eigenthümer deſſelben (commodans) nehme auch alle Gefahr (casus) des möglichen Verluſtes der Sache, oder ihrer ihm nützlichen Beſchaffenheit über ſich, der daraus, daß er ſie in den Beſitz des Empfängers gegeben hat, entſpringen könnte. Denn es verſteht ſich nicht von ſelbſt, daß der Eigenthümer außer dem Gebrauch ſeiner Sache, den er dem Lehnsempfänger bewilligt, (dem von denſelben unzertrennlichen Abbruche derſelben,) auch die *Sicherſtellung* wider allen Schaden, der ihm daraus entſpringen kann, daß er ſie aus ſeiner eigenen Gewahrſame gab, erlaſſen habe; ſondern darüber müßte ein beſonderer Vertrag gemacht werden. Es kann alſo nur die Frage ſein: wem von Beiden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die Bedingung der Uebernehmung der Gefahr, die der Sache zuſtoßen kann, dem Leihvertrag ausdrücklich beizufügen, oder, wenn das nicht geſchieht, von wem man die *Einwilligung* zur Sicherſtellung des Eigenthums des Lehnsgebers (durch die Zurückgabe derſelben oder ein Aequivalent) präſumiren könne? Von dem Darleiher nicht; weil man nicht präſumiren kann, er habe mehr umſonſt eingewilligt, als den bloſen Gebrauch der Sache, (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigenthums ſelber zu übernehmen;) aber wohl von dem Lehnsnehmer; weil er da nichts mehr leiſtet, als gerade im Vertrage enthalten iſt.

Wenn ich z. B. bei einfallendem Regen in ein Haus eintrete, und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorſichtige Ausgießung abfärbender Materien aus dem Fenſter auf immer verdorben, oder, wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hauſe, wo ich eintrete, ablege, mir geſtohlen wird, ſo muß doch die Behauptung jedem Menſchen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als jenen, ſo wie er iſt, zurückzuſchicken, oder den geſchehenen Diebſtahl nur zu melden; allenfalls ſei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieſes Verluſtes wegen zu beklagen, da er aus ſeinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieſes Gebrauchs zugleich auf den Fall, daß die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum Voraus erbäte, auch dieſe Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verluſt zu erſetzen unvermögend wäre. Niemand wird das Letztere überflüſſig und lächerlich finden, außer etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung ſein würde, die großmüthige Erlaſſung meiner Schuld in dieſem Falle nicht zu präſumiren.

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn, (wie es die Natur dieſes Vertrages ſo mit ſich bringt,) über die mögliche Verunglückung (casus), die die Sache treffen möchte, nicht verabredet worden, er alſo, weil die Einwilligung nur präſumirt worden, ein ungewiſſer Vertrag (pactum incertum) iſt, das Urtheil darüber, d. i. die Entſcheidung, wen das Unglück treffen müſſe, nicht aus den Bedingungen des Vertrages an ſich ſelbſt, ſondern, wie ſie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewiſſe in jenem ſieht, (welches hier der Beſitz der Sache als Eigenthum iſt,) entſchieden werden kann; ſo wird das

Urtheil im Naturzuſtande, d. i. nach der Sache innerer Beſchaffenheit ſo lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen (casum sentit commodatarius); dagegen im bürgerlichen, alſo vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz ſo ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher (casum sentit dominus), und zwar aus dem Grunde verſchieden von dem Ausſpruche der bloſen geſunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter ſich nicht auf Präſumtionen von dem, was der eine oder andere Theil gedacht haben mag, einlaſſen kann, ſondern der, welcher ſich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen beſonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, dieſen ſelbſt tragen muß. — Alſo iſt der Unterſchied zwiſchen dem Urtheile, wie es ein Gericht fällen müßte, und dem, was die Privatvernunft eines Jeden für ſich zu fällen berechtigt iſt, ein durchaus nicht zu überſehender Punct in Berichtigung der Rechtsurtheile.

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlornen (vindicatio).

§. 39.

Daß eine fortdauernde Sache, die mein iſt, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derſelben bin, und ſelbſt ohne einen rechtlichen Act (derelictionis vel alienationis) mein zu ſein nicht aufhöre; und daß mir ein Recht in dieſer Sache (jus reale), mithin gegen jeden Inhaber, nicht blos gegen eine beſtimmte Perſon (jus personale) zuſteht, iſt aus dem Obigen klar. Ob aber auch dieſes Recht von jedem Anderen als ein für ſich fortdauerndes Eigenthum müſſe angeſehen werden, wenn ich demſelben nur nicht entſagt habe, und die Sache in dem Beſitz eines Anderen iſt, das iſt nun die Frage.

Iſt die Sache mir abhanden gekommen (res amissa) und ſo von einem Anderen auf ehrliche Art (bona fide), als ein vermeinter Fund, oder durch förmliche Veräußerung des Beſitzers, der ſich als Eigenthümer führt, an mich gekommen, obgleich dieſer nicht

Eigenthümer iſt, ſo fragt ſich, ob, da ich von einem Nichteigenthümer (a non domino) eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieſer Sache ausgeſchloſſen werde, und blos ein perſönliches gegen den unrechtmäßigen Beſitzer übrig behalte. — Das Letztere iſt offenbar der Fall, wenn die Erwerbung blos nach ihren inneren berechtigenden Gründen (im Naturzuſtande), nicht nach der Convenienz eines Gerichtshofes beurtheilt wird.

Denn alles Veräußerliche muß von irgend Jemand können erworben werden. Die Rechtmäßigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Beſitz eines Anderen iſt, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Acts des Verkehrs (commutatio) zwiſchen dem Beſitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne daß ich fragen darf, wie jener dazu gekommen ſei; weil dieſes ſchon Beleidigung ſein würde, (quilibet praesumitur bonus, donec etc.) Geſetzt nun, es ergäbe ſich in der Folge, daß jener nicht Eigenthümer ſei, ſondern ein Anderer, ſo kann ich nicht ſagen, daß dieſer ſich geradezu an mich halten könnte, (ſo wie auch an jeden Anderen, der Inhaber der Sache ſein möchte.) Denn ich habe ihm nichts entwandt, ſondern, z. B. das Pferd, was auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Geſetze gemäß (titulo emti venditi) erſtanden; weil der Titel der Erwerbung meinerſeits unbeſtritten iſt, ich aber (als Käufer) den Titel des Beſitzes des Anderen (des Verkäufers) nachzuſuchen, — da dieſe Nachforſchung in der aufſteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde, — nicht verbunden, ja ſogar nicht einmal befugt bin. Alſo bin ich durch den gehörig-betitelten Kauf nicht der blos putative, ſondern der wahre Eigenthümer des Pferdes geworden.

Hiewider erheben ſich aber folgende Rechtsgründe: alle Erwerbung von Einem, der nicht Eigenthümer der Sache iſt (a non domino), iſt null und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines Anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er ſelbſt rechtmäßig gehabt hat, und, ob ich gleich, was die Form der Erwerbung (modus acquirendi) betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein geſtohlen Pferd, was auf dem Markte feil ſteht, erhandle, ſo fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Beſitzer deſſelben (possessor bonae fidei) ſein, ſo bin ich doch nur ein ſich dünkender Eigenthümer (dominus putativus) und der wahre Eigenthümer hat das Recht der Wiedererlangung (rem suam vindicandi).

Wenn gefragt wird, was (im Naturzuſtande) unter Menſchen nach Principien der Gerechtigkeit im Verkehr derſelben untereinander (justitia commutativa) in Erwerbung äußerer Sachen an ſich Rechtens ſei, ſo muß man eingeſtehen: daß, wer dieſes zur Abſicht hat, durchaus nöthig habe, noch nachzuforſchen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht ſchon einem Anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des Anderen genau beobachtet, (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchſtens nur ein perſönliches Recht in Anſehung einer Sache (jus ad rem) habe erwerben können, ſo lange es ihm noch unbekannt iſt, ob nicht ein Anderer, (als der Verkäufer,) der wahre Eigenthümer derſelben ſei; ſo daß, wenn ſich Einer vorfindet, der ſein vorhergehendes Eigenthum daran documentiren könnte, dem vermeinten neuen Eigenthümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, ſo er, als ehrlicher Beſitzer, bisher daraus gezogen hat, bis auf dieſen Augenblick rechtmäßig genoſſen zu haben. — Da nun in der Reihe der von einander ihr Recht ableitenden, ſich dünkenden Eigenthümer den ſchlechthin erſten (Stammeigenthümer) auszufinden, mehrentheils unmöglich iſt; ſo kann kein Verkehr mit äußeren Sachen, ſo gut er auch mit den formalen Bedingungen dieſer Art von Gerechtigkeit (justitia commutativa) übereinſtimmen möchte, einen ſicheren Erwerb gewähren.

Hier tritt nun wieder die rechtlich-geſetzgebende Vernunft mit dem Grundſatz der diſtributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmäßigkeit des Beſitzes, nicht wie ſie an ſich in Beziehung auf den

Privatwillen eines Jeden (im natürlichen Zuſtande), ſondern nur wie ſie vor einem Gerichtshofe, in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entſtandenen Zuſtande (in einem bürgerlichen) abgeurtheilt werden würde, zur Richtſchnur anzunehmen; wo alsdann die Uebereinſtimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an ſich nur ein perſönliches Recht begründen, zu Erſetzung der materialen Gründe, (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen,) als hinreichend poſtulirt wird, und ein an ſich perſönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. daß das Pferd, was auf öffentlichem, durchs Polizeigeſetz geordneten Markt Jedermann feil ſteht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigenthum werde, (ſo doch, daß dem wahren Eigenthümer das Recht bleibt, den Verkäufer, wegen ſeines älteren unverwirkten Beſitzes, in Anſpruch zu nehmen,) und mein ſonſt perſönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindiciren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulaſſen.

Es geſchieht alſo nur zum Behuf des Rechtsſpruchs vor einem Gerichtshofe (in favorem justitiae distributivae), daß das Recht in Anſehung einer Sache nicht, wie es an ſich iſt (als ein perſönliches), ſondern wie es am Leichteſten und Sicherſten abgeurtheilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Princip a priori angenommen und behandelt werde. — Auf dieſem gründen ſich nun nachher verſchiedene ſtatutariſche Geſetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Abſicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig ſein ſoll, ſo zu ſtellen, daß der Richter das Seine einem Jeden am Leichteſten und Unbedenklichſten zuerkennen könne; z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miethe, wo, was der Natur des Vertrags nach d. i. an ſich ein Sachenrecht iſt (die Miethe), für ein blos perſönliches, und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an ſich blos ein perſönliches Recht iſt, für ein Sachenrecht gilt, wenn die Frage iſt, auf welche Principien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zuſtande anzuweiſen ſei, um in ſeinen Ausſprüchen, wegen des einem Jeden zuſtehenden Rechts am Sicherſten zu gehen.

D.

Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung. (Cautio juratoria.)

§. 40.

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menſchen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, daß es Götter gebe, als den, damit ſie einen Eid ſchwören, und durch die Furcht vor einer allſehenden oberſten Macht, deren Rache ſie feierlich gegen ſich aufrufen mußten, im Fall, daß ihre Ausſage falſch wäre, genöthigt werden könnten, wahrhaft im Ausſagen und treu im Verſprechen zu ſein. Daß man hiebei nicht auf die Moralität dieſer beiden Stücke, ſondern blos auf einen blinden Aberglauben derſelben rechnete, iſt daraus zu erſehen, daß man ſich von ihrer bloſen feierlichen Ausſage vor Gericht in Rechtsſachen keine Sicherheit verſprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Falle, wo es auf das Heiligſte, was unter Menſchen nur ſein kann, (aufs Recht der Menſchen) ankommt, Jedermann ſo klar einleuchtet, mithin bloſe Mährchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidniſchen Volke auf Sumatra, welche, nach Marsden's Zeugniß, bei den Knochen ihrer verſtorbenen Anverwandten ſchwören, ob ſie gleich gar nicht glauben, daß es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der Eid der Guineaſchwarzen bei ihrem Fetiſch, etwa einer Vogelfeder, auf die ſie ſich vermeſſen, daß ſie ihnen den Hals brechen ſolle u. dgl. Sie glauben, daß eine unſichtbare Macht, ſie mag nun Verſtand haben oder nicht, ſchon ihrer Natur nach, dieſe Zauberkraft habe, die durch einen ſolchen Aufruf in That verſetzt wird. — Ein ſolcher Glaube, deſſen Name Religion iſt, eigentlich aber Superſtition heißen ſollte, iſt aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht genugſam im Stande wäre, geheim gehaltene Facta auszumitteln, und Recht zu ſprechen. Ein Geſetz, das hiezu verbindet, iſt alſo offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben.

Aber nun iſt die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die Jemand vor Gericht haben ſoll, eines Anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit ſeines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, daß ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf ſeinen Eid ankommen zu laſſen? Imgleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu ſchwören? Beides iſt an ſich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, alſo im bürgerlichen Zuſtande, wenn man annimmt, daß es kein anderes Mittel gibt, in gewiſſen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muß von der Religion vorausgeſetzt werden, daß ſie Jeder habe, um ſie, als ein Nothmittel (in casu necessitatis), zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher dieſen Geiſteszwang (tortura spiritualis) für ein behenderes und dem abergläubiſchen Hange der Menſchen angemeſſeneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen, und ſich darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die geſetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, dieſe Befugniß der richterlichen zu ertheilen; weil ſelbſt im bürgerlichen Zuſtande ein Zwang zu Eidesleiſtungen der unverlierbaren menſchlichen Freiheit zuwider iſt.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promiſſoriſch ſind, daß man nämlich den ernſtlichen Vorſatz habe, ſein Amt pflichtmäßig zu verwalten, in aſſertoriſche verwandelt würden, daß nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue ſeiner Amtsführung während deſſelben zu beſchwören; ſo würde dieſes theils das Gewiſſen mehr in Bewegung bringen, als der Verſprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig läßt, man habe, bei dem beſten Vorſatz, die Beſchwerden nicht vorausgeſehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summirung durch Aufmerker bevorſtände, mehr Beſorgniß der Anklage wegen erregen, als wenn ſie blos eine nach der anderen, (über welche die vorigen vergeſſen ſind,) gerügt würden. — Was aber das Beſchwören des Glaubens (de credulitate) betrifft, ſo kann dieſes gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erſtlich enthält es in ſich ſelbſt einen Widerſpruch: dieſes Mittelding zwiſchen Meinen und Wiſſen, weil es ſo etwas iſt, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu ſchwören ſich getrauen kann. Zweitens begeht der Richter, der ſolchen Glaubenseid dem Parten anſinnete, um etwas zu ſeiner Abſicht Gehöriges, geſetzt es ſei auch das gemeine Beſte, auszumitteln, einen großen Verſtoß an der Gewiſſenhaftigkeit des Eidleiſtenden, theils durch den Leichtſinn, zu dem er verleitet, theils durch Gewiſſensbiſſe, die ein Menſch fühlen muß, der heute eine Sache, aus einem gewiſſen Geſichtspuncte betrachtet, ſehr wahrſcheinlich, morgen aber, aus einem anderen, ganz unwahrſcheinlich finden kann, und lädirt alſo denjenigen, den er zu einer ſolchen Eidesleiſtung nöthigt.

Uebergang von dem Mein und Dein im Naturzuſtande zu dem im rechtlichen Zuſtande überhaupt.

§. 41.

Der rechtliche Zuſtand iſt dasjenige Verhältniß der Menſchen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein Jeder ſeines Rechts theilhaftig werden kann, und das formale Princip der Möglichkeit deſſelben, nach der Idee eines allgemein geſetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung, entweder auf die Möglichkeit, oder Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Beſitzes der Gegenſtände (als der Materie der Willkühr) nach Geſetzen, in die beſchützende (justitia tutatrix), die wechſelſeitig erwerbende (justitia commutativa) und die austheilende Gerechtigkeit (justitia distributiva) eingetheilt werden kann. — Das Geſetz ſagt hiebei erſtens blos, welches Verhalten innerlich der Form nach rechtlich iſt (lex justi); zweitens, was als Materie noch auch äußerlich geſetzfähig, d. i.

deſſen Beſitzſtand **rechtlich** iſt (lex juridica); **drittens**, was und wovon der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe in einem beſonderen Falle unter dem gegebenen Geſetze dieſem gemäß, d. i. **Rechtens** iſt (lex justitiae), wo man denn auch jenen Gerichtshof ſelbſt die **Gerechtigkeit** eines Landes nennt, und ob eine ſolche ſei oder nicht ſei, als die wichtigſte unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht rechtliche Zuſtand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit iſt, heißt der natürliche Zuſtand (status naturalis). Ihm wird nicht der **geſellſchaftliche** Zuſtand, (wie Achenwall meint,) und der ein künſtlicher (status artificialis) heißen könnte, ſondern der **bürgerliche** (status civilis) einer unter einer diſtributiven Gerechtigkeit ſtehenden Geſellſchaft entgegengeſetzt; denn es kann auch im Naturzuſtande rechtmäßige Geſellſchaften, (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Geſetz a priori gilt: „du ſollſt in dieſen Zuſtand treten", wie es wohl vom **rechtlichen** Zuſtande geſagt werden kann, daß alle Menſchen, die mit einander (auch unwillkührlich) in Rechtsverhältniſſe kommen können, in dieſen Zuſtand treten **ſollen**.

Man kann den erſteren und zweiten Zuſtand den des **Privatrechts**, den letzteren und dritten aber den des **öffentlichen Rechts** nennen. Dieſes enthält nicht mehr, oder andere Pflichten der Menſchen unter ſich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts iſt ebendieſelbe in beiden. Die Geſetze des letzteren betreffen alſo nur die rechtliche Form ihres Beiſammenſeins (Verfaſſung), in Anſehung deren dieſe Geſetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müſſen.

Selbſt der **bürgerliche Verein** (unio civilis) kann nicht wohl eine **Geſellſchaft** genannt werden; denn zwiſchen dem **Befehlshaber** (imperans) und dem **Unterthan** (subditus) iſt keine Mitgenoſſenſchaft; ſie ſind nicht Geſellen, ſondern einander **untergeordnet**, nicht **beigeordnet**, und die ſich einander beiordnen, müſſen ſich eben deshalb untereinander als gleich anſehen, ſofern ſie unter gemeinſamen Geſetzen ſtehen. Jener Verein iſt alſo nicht ſowohl, als macht vielmehr eine Geſellſchaft.

§. 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zuſtande geht nun das Poſtulat des öffentlichen Rechts hervor: du ſollſt, im Verhältniſſe eines unvermeidlichen Nebeneinanderſeins, mit allen Anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zuſtand d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen. — Der Grund davon läßt ſich analytiſch aus dem Begriffe des Rechts, im äußeren Verhältniß, im Gegenſatz der Gewalt (violentia) entwickeln.

Niemand iſt verbunden, ſich des Eingriffs in den Beſitz des Anderen zu enthalten, wenn dieſer ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit gibt, er werde ebendieſelbe Enthaltſamkeit gegen ihn beobachten. Er darf alſo nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengeſetzten Geſinnung des Letzteren belehrt wird; denn was ſollte ihn verbinden, allererſt durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menſchen überhaupt, über Andere den Meiſter zu ſpielen, (die Ueberlegenheit des Rechts Anderer nicht zu achten, wenn ſie ſich der Macht oder Liſt nach dieſen überlegen fühlen,) in ſich ſelbſt hinreichend wahrnehmen kann, und es iſt nicht nöthig, die wirkliche Feindſeligkeit abzuwarten; er iſt zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm ſchon ſeiner Natur nach damit droht. (Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi.)

Bei dem Vorſatze, in dieſem Zuſtande äußerlich geſetzloſer Freiheit zu ſein und zu bleiben, thun ſie einander auch gar nicht unrecht, wenn ſie ſich untereinander befehden; denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechſelſeitig dem Anderen, gleich als durch eine Uebereinkunft (uti partes de jure suo disponunt, ita jus est); aber überhaupt thun ſie im höchſten Grade daran unrecht *),

---

*) Der Unterſchied zwiſchen dem, was blos formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht iſt, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch.

in einem Zuſtande ſein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher iſt, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit ſicher iſt.

Der Feind, der ſtatt ſeine Capitulationen mit der Beſatzung einer belagerten Veſtung ehrlich zu vollziehen, ſie bei dieſer ihrem Auszuge mißhandelt, oder ſonſt dieſen Vertrag bricht, kann nicht über Unrecht klagen, wenn ſein Gegner bei Gelegenheit ihm denſelben Streich ſpielt. Aber ſie thun überhaupt im höchſten Grade unrecht, weil ſie dem Begriff des Rechts ſelber alle Gültigkeit nehmen, und Alles der wilden Gewalt, gleichſam geſetzmäßig, überliefern und ſo das Recht der Menſchen überhaupt umſtürzen.

Anhang

erläuternder Bemerkungen zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre.

[2. Ausgabe vom J. 1798.]

Die Veranlaſſung zu denſelben nehme ich größtentheils von der Recenſion dieſes Buchs in den Götting. Anz. 28ſtes Stück, den 18ten Februar 1797; welche mit Einſicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch mit Theilnahme und „der Hoffnung, daß jene Anfangsgründe Gewinn für die Wiſſenſchaft bleiben werden," abgefaßt, ich hier zum Leitfaden der Beurtheilung, überdem auch einiger Erweiterung dieſes Syſtems gebrauchen will.

Gleich beim Anfange der Einleitung in die Rechtslehre ſtößt ſich mein ſcharfprüfender Recenſent an einer Definition. — Was heißt Begehrungsvermögen? Sie iſt, ſagt der Text, das Vermögen, durch ſeine Vorſtellungen Urſache der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſein. — Dieſer Erklärung wird entgegengeſetzt: „daß ſie nichts wird, ſobald man von äußeren Bedingungen der Folge des Begehrens abſtrahirt. — Das Begehrungsvermögen iſt aber auch dem Idealiſten Etwas; obgleich dieſem die Außenwelt nichts iſt." Antwort: Gibt es aber auch nicht eine heftige, und doch zugleich mit Bewußtſein vergebliche Sehnſucht, (z. B. wollte Gott, jener Mann lebte noch!) die zwar thatleer, aber doch nicht folgeleer iſt, und zwar nicht an Außendingen, aber doch im Inneren des Subjects ſelbſt mächtig wirkt (krank macht). Eine Begierde als Beſtreben (nisus), vermittelſt ſeiner Vorſtellungen

Urſache zu ſein, iſt, wenn das Subject gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabſichtigten Wirkung einſieht, doch immer Cauſalität, wenigſtens im Inneren deſſelben. — Was hier den Mißverſtand ausmacht, iſt: daß, da das Bewußtſein ſeines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewußtſein ſeines Unvermögens in Anſehung der Außenwelt iſt, die Definition auf den Idealiſten nicht anwendbar iſt; indeſſen daß doch, da hier blos von dem Verhältniſſe einer Urſache (der Vorſtellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede iſt, die Cauſalität der Vorſtellung, (jene mag äußerlich oder innerlich ſein,) in Anſehung ihres Gegenſtandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muß.

1.

Logiſche Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philoſophen ſich bis zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben, oder verſteigen wollen, (ohne welche alle ihre Rechtswiſſenſchaft blos ſtatutariſch ſein würde,) ſo können ſie über die Sicherung der Vollſtändigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegſehen; weil jene Wiſſenſchaft ſonſt kein Vernunftſyſtem, ſondern blos aufgerafftes Aggregat ſein würde. — Die Topik der Principien muß, der Form des Syſtems halber, vollſtändig ſein, d. i. es muß der Platz zu einem Begriff (locus communis) angezeigt werden, der nach der ſynthetiſchen Form der Eintheilung für dieſen Begriff offen iſt; man mag nachher auch darthun, daß einer oder der andere Begriff, der in dieſen Platz geſetzt würde, an ſich widerſprechend ſei und aus dieſem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze beſetzt: den des dinglichen und den des perſönlichen Rechts. Es iſt natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze, aus der bloſen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Eintheilung a priori, offen ſtehen, nämlich der eines auf perſönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts, ob nämlich ein ſolcher neuhinzukommender Begriff auch ſtatthaft ſei und vor der Hand, obzwar nur problematiſch, in der vollſtändigen Tafel der Eintheilung angetroffen werden müſſe. Das Letztere leidet keinen Zweifel. Denn die blos logiſche Eintheilung, (die vom Inhalt der Erkenntniß — dem Object — abſtrahirt,) iſt immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht iſt entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede iſt, nämlich die metaphyſiſche Eintheilung, kann auch Tetrachotomie ſein; weil außer den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung noch zwei Verhältniſſe, nämlich die der das Recht einſchränkenden Bedingungen hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer beſonderen Unterſuchung bedarf. — Der Begriff eines auf perſönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umſtände weg; denn es läßt ſich kein Recht einer Sache gegen eine Perſon denken. Nun fragt ſich: ob die Umkehrung dieſes Verhältniſſes auch eben ſo undenkbar ſei; oder ob dieſer Begriff, nämlich der eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts, nicht allein ohne inneren Widerſpruch, ſondern ſelbſt auch ein nothwendiger (a priori in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äußeren Mein und Dein gehörender Begriff ſei, Perſonen auf ähnliche Art als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber ſie doch zu beſitzen und in vielen Verhältniſſen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art perſönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art perſönlichen Rechts iſt nun kurz und gut dieſe: „es iſt das Recht des Menſchen, eine Perſon außer ſich als das Seine*) zu haben.“ Ich ſage mit

---

*) Ich ſage hier auch nicht: „eine Perſon als die meinige“ (mit dem Adjectiv), ſondern als das Meine (τὸ *meum*, mit dem Subſtantiv,) zu haben.“ Denn ich kann ſagen: dieſer iſt mein Vater, das bezeichnet nur mein phyſiſches Verhältniß (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B. „ich habe einen Vater.“ Aber ich kann nicht ſagen: „ich habe ihn als das

Fleiß einer Perſon; denn einen anderen Menſchen, der durch Verbrechen ſeine Perſönlichkeit eingebüßt hat, (zum Leibeigenen geworden iſt,) könnte man wohl als das Seine haben; von dieſem Sachenrecht iſt aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juriſtiſchen Himmel" eine Stella mirabilis, (eine bis zum Stern erſter Größe wachſende, vorher nie geſehene, allmählig aber wieder verſchwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erſcheinung,) oder blos eine Sternſchnuppe ſei? das ſoll jetzt unterſucht werden.

3.

Beiſpiele.

Etwas Aeußeres als das Seine haben heißt es rechtlich beſitzen; Beſitz aber iſt die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn dieſe Bedingung blos als die phyſiſche gedacht wird, ſo heißt der Beſitz Inhabung. — Rechtmäßige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenſtand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es ſei aus welchem Grunde es wolle, befugt bin, auf die Inhabung eines Gegenſtandes zu dringen, der meiner Gewalt entwiſcht oder entriſſen iſt, ſo iſt dieſer Rechtsbegriff ein Zeichen, (wie Wirkung von ihrer Urſache,) daß ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligiblen Beſitz deſſelben befindlich gegen ihn zu verhalten und dieſen Gegenſtand ſo zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigenthums an der Perſon eines Anderen, (denn Eigenthümer kann ein Menſch nicht einmal von ſich ſelbſt, viel weniger von einer anderen Perſon ſein,) ſondern nur das Seine des Nießbrauchs (jus utendi fruendi), unmittelbar von dieſer Perſon, gleich als von einer Sache, doch

---

Meine." Sage ich aber: mein Weib, ſo bedeutet dieſes ein beſonderes, nämlich rechtliches Verhältniß des Beſitzers zu einem Gegenſtande, (wenn es auch eine Perſon wäre,) als Sache. Beſitz (phyſiſcher) aber iſt die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (manipulatio) eines Dinges als einer Sache; wenn dieſes gleich, in einer anderen Beziehung, zugleich als Perſon behandelt werden muß.

ohne Abbruch an ihrer Perſönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck Gebrauch zu machen.

Dieſer Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, muß moraliſch nothwendig ſein. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu genießen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der blos thieriſchen Gemeinſchaft mit demſelben zu empfinden, noch das Weib ſich ihm dazu hingeben, ohne daß beide Theile ihre Perſönlichkeit aufgeben (fleiſchliche oder viehiſche Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechſelſeitige Dahingebung ſeiner Perſon ſelbſt in den Beſitz der anderen, vorher geſchloſſen werden muß; um durch körperlichen Gebrauch, den ein Theil vom anderen macht, ſich nicht zu entmenſchen.

Ohne dieſe Bedingung iſt der fleiſchliche Genuß dem Grundſatz, (wenngleich nicht immer der Wirkung nach) kannibaliſch. Ob, mit Maul und Zähnen, der weibliche Theil durch Schwängerung und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödliche Niederkunft, der männliche aber durch, von öfteren Anſprüchen des Weibes an das Geſchlechtsvermögen des Mannes herrührende Erſchöpfungen aufgezehrt wird, iſt blos in der Manier zu genießen unterſchieden, und ein Theil iſt in Anſehung des anderen, bei dieſem wechſelſeitigen Gebrauche der Geſchlechtsorgane, wirklich eine **verbrauchbare** Sache (res fungibilis), zu welcher alſo ſich vermittelſt eines Vertrags zu machen, es ein geſetzwidriger Vertrag (pactum turpe) ſein würde.

Ebenſo kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderſeitiges Machwerk (res artificialis), zeugen, ohne daß beide Theile ſich gegen dieſes und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen, es zu erhalten; welches doch auch die Erwerbung eines Menſchen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem blos auf dingliche Art perſönlichen Rechte angemeſſen) iſt. Die Eltern *) haben ein Recht gegen jeden Beſitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden (jus in re), und zugleich ein Recht, es zu allen Leiſtungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen geſetzlichen Freiheit nicht zuwider ſind (jus ad rem); folglich auch ein perſönliches Recht gegen daſſelbe.

---

*) In deutſcher Schreibart werden unter dem Wort Aelteren Seniores, unter den Eltern aber Parentes verſtanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterſcheiden, dem Sinne nach aber ſehr unterſchieden iſt.

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, ſo haben jene noch das Recht, dieſe als ihren Befehlen unterworfene Hausgenoſſen zu Erhaltung des Hausweſens zu brauchen, bis zur Entlaſſung derſelben; welches eine Pflicht der Eltern gegen dieſe iſt, die aus der natürlichen Beſchränkung des Rechts der erſteren folgt. Bis dahin ſind ſie zwar Hausgenoſſen und gehören zur *Familie*, aber von nun an gehören ſie zur *Dienerſchaft* (famulatus) in derſelben, die folglich nicht anders, als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn, (als ſeine Domeſtiken) hinzu kommen können. — Ebenſo kann auch eine Dienerſchaft *außer der Familie* zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art perſönlichen Rechte gemacht und als Geſinde (famulatus domesticus) durch Vertrag erworben werden. Ein ſolcher Vertrag iſt nicht der einer bloſen *Verdingung* (locatio conductio operae), ſondern der Hingebung ſeiner Perſon in den Beſitz des Hausherrn, *Vermiethung* (locatio conductio personae), welche darin von jener Verdingung unterſchieden iſt, daß das Geſinde ſich zu *allem Erlaubten* verſteht, was das Wohl des Hausweſens betrifft und ihm nicht, als beſtellte und ſpecifiſch beſtimmte Arbeit, aufgetragen wird; anſtatt daß der zur beſtimmten Arbeit gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) ſich nicht zu dem Seinen des Anderen hingibt und ſo auch kein Hausgenoſſe iſt. — Des Letzteren, weil er nicht im rechtlichen Beſitz des Anderen iſt, der ihn zu gewiſſen Leiſtungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch ſein häuslicher Einwohner (inquilinus) wäre, ſich nicht (via facti) als einer Sache *bemächtigen*, ſondern muß nach dem perſönlichen Recht auf die Leiſtung des Verſprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel (via juris) zu Gebote ſtehen. — — So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Geſetzlehre, der doch ſtillſchweigend immer im Gebrauch geweſen iſt.

4.

Ueber die Verwechſelung des dinglichen mit dem perſönlichen Rechte.

Ferner iſt mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: *Kauf bricht Miethe* (Rechtsl. §. 31. S. 98) zur Rüge aufgeſtellt worden.

Daß Jemand die Miethe ſeines Hauſes vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und alſo gegen dieſen, wie es ſcheint, ſein Verſprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens, in der dazu gewohnten bürgerlich-geſetzlichen Friſt thut, ſcheint freilich beim erſten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerſtreiten. — Wenn aber bewieſen werden kann, daß der Miether, da er ſeinen Miethscontract machte, wußte oder wiſſen mußte: daß das ihm gethane Verſprechen des *Vermiethers*, als Eigenthümers, natürlicher Weiſe, (ohne daß es im Contract ausdrücklich geſagt werden durfte,) alſo ſtillſchweigend an die Bedingung geknüpft war: *wofern dieſer ſein Haus binnen dieſer Zeit nicht verkaufen ſollte*, (oder es bei einem, etwa über ihn eintretenden Concurs ſeinen Gläubigern überlaſſen müßte;) ſo hat dieſer ſein ſchon an ſich der Vernunft nach bedingtes Verſprechen nicht gebrochen, und der Miether iſt durch die, ihm vor der Miethszeit geſchehene Aufkündigung an ſeinem Rechte nicht verkürzt worden.

Denn das Recht des Letzteren aus dem Miethscontracte iſt ein *perſönliches* Recht auf das, was eine gewiſſe Perſon der anderen zu leiſten hat (jus ad rem); nicht gegen jeden Beſitzer der Sache (jus in re), ein *dingliches*.

Nun konnte der Miether ſich wohl in ſeinem *Miethscontracte* ſichern und ſich ein dingliches Recht am Hauſe verſchaffen; er durfte nämlich dieſen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, *einſchreiben* (ingroſſiren) laſſen; alsdann konnte er durch die Aufkündigung des Eigenthümers, ſelbſt nicht durch deſſen

Tod, (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott,) vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miethe geſetzt werden. Wenn er es nicht that; weil er etwa frei ſein wollte, anderweitig eine Miethe auf beſſere Bedingungen zu ſchließen, oder der Eigenthümer ſein Haus nicht mit einem ſolchen onus belegt wiſſen wollte, ſo iſt daraus zu ſchließen: daß ein Jeder von Beiden in Anſehung der Zeit der Aufkündigung, (die bürgerlich beſtimmte Friſt zu derſelben ausgenommen,) einen ſtillſchweigend-bedingten Contract gemacht zu haben ſich bewußt war, ihn ihrer Convenienz nach wieder aufzulöſen. Die Beſtätigung der Befugniß, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt ſich auch an gewiſſen rechtlichen Folgerungen aus einem ſolchen nackten Miethscontracte; denn dem Erben des Miethers, wenn dieſer verſtorben iſt, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzuſetzen; weil dieſe nur die Verbindlichkeit gegen eine gewiſſe Perſon iſt, die mit dieſer ihrem Tode aufhört, (wobei doch die geſetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anſchlag gebracht werden muß.) Ebenſo wenig kann auch das Recht des Miethers, als eines ſolchen, auf ſeine Erben ohne einen beſonderen Vertrag übergehen; ſo wie er auch beim Leben beider Theile, ohne ausdrückliche Uebereinkunft, keinen Aftermiether zu ſetzen befugt iſt.

5.

Zuſatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die bloſe Idee einer Staatsverfaſſung unter Menſchen führt ſchon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei ſich, welche der oberſten Gewalt zuſteht. Es fragt ſich nur, ob die Strafarten dem Geſetzgeber gleichgültig ſind, wenn ſie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen, (als Verletzung der Staatsſicherheit im Beſitz des Seinen eines Jeden,) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menſchheit in der Perſon des Miſſethäters, (d. i. für die Gattung) Rückſicht genommen werden müſſe, und zwar aus bloſen Rechtsgründen, indem ich das jus talionis, der Form nach, noch immer für die einzige a priori beſtimmende, (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieſer Abſicht die kräftigſten wären, hergenommene) Idee als Princip des Strafrechts halte*). — Wie wird es aber mit den Verbrechen gehalten werden, die keine **Erwiederung** zulaſſen; weil dieſe entweder an ſich unmöglich, oder ſelbſt ein ſtrafbares Verbrechen an der **Menſchheit** überhaupt ſein würden, wie z. B. das der Nothzüchtigung; imgleichen das der Päderaſtie, oder Beſtialität? Die beiden erſteren durch Caſtration, (entweder wie eines weißen oder ſchwarzen Verſchnittenen im Serail,) das letztere durch Ausſtoßung aus der bürgerlichen Geſellſchaft auf immer, weil er ſich ſelbſt der menſchlichen unwürdig gemacht hat. — **Per quod quis peccat, per idem punitur et idem.** — Die gedachten Verbrechen heißen darum unnatürlich, weil ſie an der Menſchheit ſelbſt ausgeübt werden. — **Willkührlich** Strafen für ſie zu verhängen iſt dem Begriffe einer **Straf-Gerechtigkeit** buchſtäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daß ihm Unrecht geſchehe, wenn er ſeine Uebelthat ſich ſelbſt über den Hals zieht, und ihm, wenngleich nicht dem Buchſtaben, doch dem Geiſte des Strafgeſetzes gemäß, das widerfährt, was er an Anderen verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Erſitzung.

„Das Recht der **Erſitzung** (usucapio) ſoll nach S. 100 f. durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an,

---

*) In jeder Beſtrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes; weil ſie einen bloßen einſeitigen Zwang enthält und ſo an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines ſolchen, in einem beſonderen Fall wenigſtens ſuſpendirt iſt; da er einer äußeren Pflicht unterworfen wird, der er ſeinerſeits keinen Widerſtand entgegen ſetzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr ſeine Erniedrigung, ſich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müſſen, als den Geldverluſt. Die **Strafgerechtigkeit** (justitia punitiva), da nämlich das Argument der Strafbarkeit **moraliſch** iſt (quia peccatum est), muß hier von der **Strafklugheit**, da es blos **pragmatiſch** iſt (ne peccetur) und ſich auf Erfahrung von dem gründet, was am Stärkſten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterſchieden werden, und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen **Ort**, locus justi; nicht des conducibilis oder des **Zuträglichen** in gewiſſer Abſicht, noch auch den des bloßen honesti, deſſen Ort in der Ethik aufgeſucht werden muß.

daß durch den ehrlichen Beſitz eine ideale Erwerbung, wie ſie hier genannt wird, begründet werde, ſo wäre gar keine Erwerbung peremtoriſch geſichert." (Aber Hr. R. nimmt ja ſelbſt im Naturſtande eine nur proviſoriſche Erwerbung an, und dringt deswegen auf die juriſtiſche Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfaſſung. — — „Ich behaupte mich als ehrlicher Beſitzer aber nur gegen den, der nicht beweiſen kann, daß er eher, als ich, ehrlicher Beſitzer derſelben Sache war und mit ſeinem Willen zu ſein nicht aufgehört hat.") — — Davon iſt nun hier nicht die Rede, ſondern ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn ſich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden ſollte, die Erkundung aber ſeiner Exiſtenz als Beſitzers und ſeines Beſitzſtandes als Eigenthümers ſchlechterdings unmöglich war; welches Letztere alsdann zutrifft, wenn dieſer gar kein öffentlich gültiges Zeichen ſeines ununterbrochenen Beſitzes, (es ſei aus eigener Schuld oder auch ohne ſie,) z. B. durch Einſchreibung in Matrikeln, oder unwiderſprochene Stimmgebung als Eigenthümer in bürgerlichen Verſammlungen, von ſich gegeben hat.

Denn die Frage iſt hier: wer ſoll ſeine rechtmäßige Erwerbung beweiſen? Dem Beſitzer kann dieſe Verbindlichkeit (onus probandi) nicht aufgebürdet werden; denn er iſt, ſo weit wie ſeine conſtatirte Geſchichte reicht, im Beſitz derſelben. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache iſt durch eine Zwiſchenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen ſeines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Beſitzer nach Rechtsprincipien ganz abgeſchnitten. Dieſe Unterlaſſung irgend eines öffentlichen Beſitzacts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heißt es hier, wie bei der Theologie, conservatio est continua creatio.) Wenn ſich auch ein bisher nicht manifeſtirter, obzwar hintennach mit aufgefundenen Documenten verſehener Prätendent vorfände, ſo würde doch wiederum auch bei dieſem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinſt auftreten und ſeine Anſprüche auf den früheren Beſitz gründen könnte. — Auf die Länge der Zeit des Beſitzes kommt es hiebei gar nicht an, um die Sache rechtlich zu erſitzen (acquirere per usucapionem). Denn es iſt ungereimt, anzunehmen, daß ein Unrecht dadurch, daß es lange gewährt hat, nachgerade ein Recht werde. Der (noch ſo lange) Gebrauch ſetzt das Recht in der Sache voraus; weit gefehlt, daß dieſes ſich auf jenen gründen ſollte. Alſo iſt die Erſitzung (usucapio) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff. Die Verjährung der Anſprüche als Erhaltungsart (conservatio possessionis meae per praescriptionem) iſt es nicht weniger; indeſſen doch ein von dem vorigen unterſchiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es iſt nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch ſeines Rechts, ſelbſt nicht einmal der, welcher nöthig iſt, um ſich als Beſitzer zu manifeſtiren, für eine Verzichtthuung auf dieſelbe (derelictio), welche ein rechtlicher Act d. i. Gebrauch ſeines Rechts gegen einen Anderen iſt, um durch Ausſchließung deſſelben vom Anſpruche (per praescriptionem) das Object deſſelben zu erwerben, welches einen Widerſpruch enthält.

Ich erwerbe alſo ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Act; ich brauche nicht zu beweiſen, ſondern durchs Geſetz (lege) und was dann? Die öffentliche Befreiung von Anſprüchen d. i. die geſetzliche Sicherheit meines Beſitzes, dadurch, daß ich nicht den Beweis führen darf, und mich auf einen ununterbrochenen Beſitz gründe. Daß aber alle Erwerbung im Naturſtande bloß proviſoriſch iſt, das hat keinen Einfluß auf die Frage von der Sicherheit des Beſitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muß.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, ſo hat den Herrn Recenſenten dieſesmal ſein Scharfblick, den Nerven des Beweiſes meiner Behauptung zu treffen, verlaſſen. — Ich ſage ja nicht S. 103: „daß ein jeder Menſch nothwendiger Weiſe jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme", (denn ſolche Sachen gibt es gar nicht,) ſondern daß ein Jeder das Recht des Angebots in demſelben Augenblick unvermeidlich und ſtillſchweigend, dabei aber doch gültig, immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache ſo mit ſich bringt, daß der Widerruf ſchlechterdings unmöglich iſt, nämlich im Augenblicke ſeines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promiſſar iſt, ohne irgend einen rechtlichen Act begehen zu dürfen, in demſelben Augenblicke Acceptant, nicht der verſprochenen Erbſchaft, ſondern des Rechts, ſie anzunehmen oder auszuſchlagen. In dieſem Augenblicke ſieht er ſich bei Eröffnung des Teſtaments, daß er, ſchon vor der Acceptation der Erbſchaft, vermögender geworden iſt, als er war; denn er hat ausſchließlich die Befugniß zu acceptiren erworben, welche ſchon ein Vermögensumſtand iſt. — Daß hiebei ein bürgerlicher Zuſtand vorausgeſetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Anderen zu machen, wenn man nicht mehr da iſt, dieſer Uebergang des Beſitzthums aus der Todtenhand ändert in Anſehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts, wenngleich der Anwendung derſelben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfaſſung zum Grunde gelegt werden muß. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuſchlagen in meiner freien Wahl geſtellt wird, heißt res jacens. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauſes, aus dem ich auszuziehen eben im Begriff bin, umſonſt anbietet, (verſpricht, es ſoll mein ſein,) ſo habe ich, ſo lange er nicht widerruft, (welches, wenn er darüber ſtirbt, unmöglich iſt,) ausſchließlich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (jus in re jacente), d. i. ich allein kann es annehmen oder ausſchlagen, wie es mir beliebt; und dieſes Recht, ausſchließlich zu wählen, erlange ich nicht vermittelſt eines beſonderen rechtlichen Acts meiner Declaration: ich wolle, dieſes Recht ſolle mir zuſtehen, ſondern ohne denſelben (lege). — Ich kann alſo zwar mich dahin erklären: ich wolle, die Sache ſolle mir nicht angehören, (weil dieſe Annahme mir Verdrießlichkeiten mit Anderen zuziehen dürfte,) aber ich kann nicht wollen, ausſchließlich die Wahl zu haben, ob ſie mir angehören ſolle oder nicht; denn dieſes Recht (des Annehmens oder Ausſchlagens) habe ich, ohne alle Declaration meiner Annahme, unmittelbar durchs Angebot; denn wenn ich ſogar die Wahl zu haben ausſchlagen könnte, ſo würde ich wählen, nicht zu wählen; welches ein Widerſpruch iſt. Dieſes Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erb=Laſſers auf mich über, durch deſſen Vermächtniß (institutio haeredis) ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erb=Laſſers, aber doch den blos=rechtlichen (intelligiblen) Beſitz dieſer Habe oder eines Theils derſelben erwerbe; deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieſer Beſitz keinen Augenblick unterbrochen iſt, ſondern die Succeſſion als eine ſtetige Reihenfolge vom Sterbenden zum eingeſetzten Erben durch ſeine Acceptation übergeht und ſo der Satz: **testamenta sunt juris naturae**, wider alle Zweifel befeſtigt wird.

8.

Von den Rechten des Staats in Anſehung ewiger Stiftungen für ſeine Unterthanen.

Stiftung (**sanctio testamentaria beneficii perpetui**) iſt die freiwillige, durch den Staat beſtätigte, für gewiſſe auf einander folgende Glieder deſſelben, bis zu ihrem gänzlichen Ausſterben, errichtete wohlthätige Anſtalt. — Sie heißt ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derſelben mit der Conſtitution des Staats ſelbſt vereinigt iſt, (denn der Staat muß für ewig angeſehen werden;) ihre Wohlthätigkeit aber iſt entweder für das Volk überhaupt oder für einen nach gewiſſen beſonderen Grundſätzen vereinigten Theil deſſelben, einen Stand oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Deſcendenten abgezweckt. Ein Beiſpiel vom Erſteren ſind die Hoſpitäler, vom Zweiten die Kirchen, vom Dritten die Orden (geiſtliche und weltliche), vom Vierten die Majorate.

Von dieſen Corporationen und ihrem Rechte zu ſuccediren ſagt man nun, ſie können nicht aufgehoben werden; weil es durch

Vermächtniß zum Eigenthum des eingeſetzten Erben geworden ſei, und eine ſolche Verfaſſung (corpus mysticum) aufzuheben ſo viel heiße, als Jemandem das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anſtalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt worden, (in Stiften und Hoſpitälern,) iſt allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchſtabe, ſondern der Sinn des Willens des Teſtators den Vorzug haben ſoll, ſo können ſich wohl Zeitumſtände ereignen, welche die Aufhebung einer ſolchen Stiftung wenigſtens ihrer Form nach anräthig machen. — So hat man gefunden: daß der Arme und Kranke, (den vom Narrenhoſpital ausgenommen,) beſſer und wohlfeiler verſorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewiſſen, (dem Bedürfniſſe der Zeit proportionirten) Geldſumme, wofür er ſich, wo er will, bei ſeinen Verwandten oder ſonſt Bekannten, einmiethen kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hoſpital von **Greenwich**, — prächtige und dennoch die Freiheit ſehr beſchränkende, mit einem koſtbaren Perſonale verſehene Anſtalten dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht ſagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieſer Stiftung berechtigten Volke das Seine, ſondern er befördert es vielmehr, indem er weiſere Mittel zur Erhaltung deſſelben wählt.

B.

Die Geiſtlichkeit, welche ſich fleiſchlich nicht fortpflanzt (die katholiſche), beſitzt mit Begünſtigung des Staats Ländereien und daran haftende Unterthanen, die einem geiſtlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltlichen durch Vermächtniß zum Heil ihrer Seelen ſich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und ſo hat der Klerus als ein beſonderer Stand einen Beſitzthum, der ſich von einem Zeitalter zum anderen geſetzmäßig vererben läßt und durch päpſtliche Bullen hinreichend documentirt iſt. — Kann man nun wohl annehmen, daß dieſes Verhältniß derſelben zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats, geradezu den erſteren könne genommen werden, und würde das nicht ſo viel ſein, als Jemandem mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der franzöſiſchen Republik verſucht wird?

Die Frage iſt hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberſte Gewalten können einander ohne Widerſpruch nicht untergeordnet ſein. — Daß nur die erſtere Verfaſſung (politico-hierarchica) Beſtand an ſich haben könne, iſt an ſich klar; denn alle bürgerliche Verfaſſung iſt von dieſer Welt, weil ſie eine irdiſche Gewalt (der Menſchen) iſt, die ſich ſammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läßt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt iſt, müſſen, inſofern man ihnen eine ſich auf dieſes beziehende Verfaſſung (hierarchico-politica) zugeſteht, ſich den Leiden dieſer Zeit unter der Obergewalt der Weltmenſchen unterwerfen. — Alſo findet nur die erſtere Verfaſſung Statt.

Religion (in der Erſcheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Prieſter, als Ariſtokraten einer ſolchen Verfaſſung, oder auch, wenn dieſe monarchiſch (päpſtlich) iſt, kann von keiner ſtaatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch, (wie es wohl in Großbrittanien mit der Irländiſchen Nation gehalten wird,) der Staatsbürger, wegen einer von des Hofes ſeiner unterſchiedenen Religion, von den Staatsdienſten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachſen, ausgeſchloſſen werden.

Wenn nun gewiſſe andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieſer ihrem Tode zu erzeigen verſpricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewiſſe Ländereien derſelben nach ihrem Tode ein Eigenthum der Kirche werden ſollen, und der Staat an dieſem oder jenem Theil, oder gar ganz, ſich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Abläſſe und Büßungen, durch welche die dazu beſtellten Diener derſelben (die Geiſtlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vortheilhaft zu machen verheißen; ſo iſt eine ſolche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, ſondern der Staat kann dieſe Laſt, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche ſelbſt iſt als ein blos auf Glauben errichtetes Inſtitut, und wenn die Täuſchung aus dieſer Meinung durch Volksaufklärung verſchwunden iſt, ſo fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt ſich mit vollem Rechte des angemaßten Eigenthums der Kirche, nämlich des durch Vermächtniſſe an ſie verſchenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin beſtandenen Inſtituts für ihre Lebenszeit ſchadenfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können.

Selbſt Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanſtalten, ſobald ſie einen gewiſſen, von dem Stifter nach ſeiner Idee beſtimmten, entworfenen Zuſchnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit beläſtigt werden; ſondern der Staat muß die Freiheit haben, ſie nach dem Bedürfniſſe der Zeit einzurichten. — Daß es ſchwerer hält, dieſe Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperburſchen die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu müſſen), darf Niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger, aber doch zugleich etwas ehrbegieriger Weiſe eine Stiftung macht, will, daß ſie nicht ein Anderer nach ſeinen Begriffen umändere, ſondern Er darin unſterblich ſei. Das ändert aber nicht die Beſchaffenheit der Sache ſelbſt und das Recht des Staats, ja die Pflicht deſſelben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn ſie der Erhaltung und dem Fortſchreiten deſſelben zum Beſſeren entgegen iſt, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das ſelbſt nicht unter einer ariſtokratiſchen, ſondern monarchiſchen Verfaſſung ſteht, mag immer ein, für ein gewiſſes Zeitalter erlaubtes und den Umſtänden nach nothwendiges Inſtitut ſein; aber daß dieſer Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht ſolle die Befugniß haben, dieſen Standesvorzug gänzlich aufzuheben, oder, wenn er es thut, man ſagen könne, er nehme ſeinem (adligen) Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keineswegs behauptet werden. Er iſt eine temporäre, vom Staat auctoriſirte Zunftgenoſſenſchaft, die ſich nach den Zeitumſtänden bequemen muß und dem allgemeinen Menſchenrechte, das ſo lange ſuſpendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate iſt von der Conſtitution ſelber nicht allein abhängig, ſondern iſt nur ein Accidenz derſelben, was nur durch Inhärenz in demſelben exiſtiren kann, (ein Edelmann kann ja als ein ſolcher nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden.) Wenn alſo der Staat ſeine Conſtitution abändert, ſo kann der, welcher hiemit jenen Titel und Vorrang einbüßt, nicht ſagen, es ſei ihm das Seine genommen; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieſer Staatsform das Seine nennen konnte, der Staat aber dieſe abzuändern (z. B. in den Republicanismus umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewiſſe Zeichen deſſelben zu tragen, geben alſo kein ewiges Recht dieſes Beſitzes.

D.

Was endlich die Majoratsſtiftung betrifft, da ein Gutsbeſitzer durch Erbeseinſetzung verordnet: daß in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der Nächſte von der Familie der Gutsherr ſein ſolle, (nach der Analogie mit einer monarchiſch-erblichen Verfaſſung eines Staats, wo der Landesherr es iſt,) ſo kann eine ſolche Stiftung nicht allein mit Beiſtimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten, — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete, — immerwährend fortdauern, noch geſagt werden, es ſei eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherrn derſelben, des Stifters, ſie eingehen zu laſſen; ſondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja ſogar die Pflicht, bei den allmählig eintretenden Urſachen ſeiner eigenen Reform ein ſolches föderatives Syſtem ſeiner Unterthanen, gleich als Unterkönige, (nach der Analogie von Dynaſten und Satrapen,) wenn es erloſchen iſt, nicht weiter aufkommen zu laſſen.

Beſchluß.

Zuletzt hat der Herr Recenſent von den unter der Rubrik: öffentliches Recht, aufgeführten Ideen, „von denen, wie er ſagt, der Raum nicht erlaube, ſich darüber zu äußern," noch Folgendes angemerkt. „Unſeres Wiſſens hat noch kein Philoſoph den paradoxeſten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloſe Idee der Oberherrſchaft mich nöthigen ſoll, Jedem, der ſich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen? Daß man Oberherrſchaft und Oberhaupt anerkennen und man Dieſen oder Jenen, deſſen Daſein nicht einmal a priori gegeben iſt, a priori für ſeinen Herrn halten ſoll, das ſoll einerlei ſein?" — Nun, hiebei die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich, es ſolle, näher betrachtet, doch wenigſtens der Heterodoxie nicht überwieſen werden können; vielmehr ſolle es dem einſichtsvollen und mit Beſcheidenheit tadelnden, gründlichen Recenſenten, (der jenes genommenen Anſtoßes ungeachtet „dieſe metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wiſſenſchaft anſieht",) nicht gereuen, ſie wenigſtens als einen, der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Verſuch gegen Anderer trotzige und ſeichte Abſprechungen in Schutz genommen zu haben.

Daß dem, welcher ſich im Beſitz der zu oberſt gebietenden und geſetzgebenden Kraft über ein Volk befindet, müſſe gehorcht werden und zwar ſo juridiſch-unbedingt, daß auch nur nach dem Titel dieſer ſeiner Erwerbung öffentlich zu forſchen, alſo ihn zu bezweifeln, um ſich, bei etwaniger Ermangelung deſſelben, ihm zu widerſetzen, ſchon ſtrafbar, daß es ein kategoriſcher Imperativ ſei: gehorchet der Obrigkeit (in Allem, was nicht dem inneren Moraliſchen widerſtreitet,) die Gewalt über euch hat, iſt der anſtößige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieſes Princip, welches ein Factum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, ſondern daß ſelbſt die bloſe Idee der Oberherrſchaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nöthige, ohne vorhergehende Forſchung, dem angemaßten Rechte zu gehorchen (R. L. §. 44.), das ſcheint die Vernunft des Rec. zu empören.

Ein jedes Factum (Thatſache) iſt Gegenſtand in der Erſcheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft dargeſtellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfaſſung unter Menſchen iſt, das iſt das Ding an ſich ſelbſt.

Wenn dann nun ein Volk, durch Geſetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da iſt, ſo iſt [es], der Idee der Einheit deſſelben überhaupt unter einem machthabenden oberſten Willen gemäß, als Gegenſtand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erſcheinung; d. i. eine rechtliche Verfaſſung, im allgemeinen Sinne des Worts, iſt da; und obgleich ſie mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet ſein und nach und nach wichtiger Verbeſſerungen bedürfen mag, ſo iſt es doch ſchlechterdings unerlaubt und ſträflich, ihr zu widerſtehen; weil, wenn das Volk dieſer, obgleich noch fehlerhaften Verfaſſung und der oberſten Auctorität Gewalt entgegenſetzen zu dürfen ſich berechtigt hielte, es ſich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberſt vorſchreibenden Geſetzgebung zu ſetzen; welches einen ſich ſelbſt zerſtörenden oberſten Willen abgeben würde.

Die Idee einer Staatsverfaſſung überhaupt, welche zugleich abſolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktiſchen Vernunft für ein jedes Volk iſt, iſt heilig und unwiderſtehlich; und wenngleich die Organiſation des Staats durch ſich ſelbſt fehlerhaft wäre, ſo kann doch keine ſubalterne Gewalt in demſelben dem geſetzgebenden Oberhaupte deſſelben thätlichen Widerſtand entgegenſetzen, ſondern die ihm anhängenden Gebrechen müſſen durch Reformen, die er an ſich ſelbſt verrichtet, allmählig gehoben werden;

weil ſonſt bei einer entgegengeſetzten Maxime des Unterthans, (nach eigenmächtiger Willkühr zu verfahren,) eine gute Verfaſſung ſelbſt nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das Gebot: „gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat", grübelt nicht nach, wie ſie zu dieſer Gewalt gekommen ſei, (um ſie allenfalls zu untergraben;) denn die, welche ſchon da iſt, unter welcher ihr lebt, iſt ſchon im Beſitz der Geſetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber ſelbſt nicht zu widerſtrebenden Geſetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens, (der an ſich unvereinigt, mithin geſetzlos iſt,) unter einem ſouverainen, (alle durch Ein Geſetz vereinigenden) Willen, iſt That, die nur durch Bemächtigung der oberſten Gewalt anheben kann, und ſo zuerſt ein öffentliches Recht begründet. — Gegen dieſe Machtvollkommenheit noch einen Widerſtand zu erlauben, (der jene oberſte Gewalt einſchränkte,) heißt ſich ſelbſt widerſprechen; denn alsdann wäre jene, (welcher widerſtanden werden darf,) nicht die geſetzliche oberſte Gewalt, die zuerſt beſtimmt, was öffentlich recht ſein ſoll oder nicht, — und dieſes Princip liegt ſchon a priori in der Idee einer Staatsverfaſſung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktiſchen Vernunft; dem zwar adäquat kein Beiſpiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch, als Norm keine widerſprechen muß.

Der

Rechtslehre

zweiter Theil.

Das öffentliche Recht.

Des

öffentlichen Rechts

erſter Abſchnitt.

Das Staatsrecht.

§. 43.

Der Inbegriff der Geſetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zuſtand hervorzubringen, iſt das *öffentliche Recht*. — Dieſes iſt alſo ein Syſtem von Geſetzen für ein Volk d. i. eine Menge von Menſchen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechſelſeitigen Einfluſſe gegen einander ſtehend, des rechtlichen Zuſtandes unter einem ſie vereinigenden Willen, einer *Verfaſſung* (constitutio) bedürfen, um deſſen, was Rechtens iſt, theilhaftig zu werden. — Dieſer Zuſtand der Einzelnen im Volke in Verhältniß unter einander, heißt der *bürgerliche* (status civilis), und das Ganze derſelben, in Beziehung auf ſeine eigenen Glieder, der *Staat* (civitas), welcher, ſeiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinſame Intereſſe Aller, im rechtlichen Zuſtande zu ſein, das *gemeine Weſen* (res publica latius sic dicta) genannt wird, in Verhältniß aber auf andere Völker eine *Macht* (potentia) ſchlechthin heißt, (daher das Wort *Potentaten*,) was ſich auch wegen (anmaßlich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk (gens) nennt, und ſo, unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts, nicht blos das Staats-, ſondern auch ein *Völkerrecht* (jus gentium) zu denken Anlaß gibt; welches dann, weil der Erdboden eine nicht grenzenloſe, ſondern ſich ſelbſt ſchließende Fläche iſt, beides zuſammen zu der Idee eines Völkerſtaatsrechts (jus gentium) oder des Weltbürgerrechts (jus cosmopoliticum) unumgänglich hinleitet: ſo daß, wenn unter dieſen drei möglichen Formen des rechtlichen Zuſtandes es nur einer an dem, die äußere Freiheit durch Geſetze einſchränkenden Princip fehlt, das Gebäude aller übrigen durch Geſetze unvermeidlich untergraben werden und endlich einſtürzen muß.

§. 44.

Es iſt nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menſchen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, ſich, ehe eine äußere machthabende Geſetzgebung erſcheint, einander zu befehden, alſo nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich geſetzlichen Zwang nothwendig macht, ſondern, ſie mögen auch ſo gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, ſo liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines ſolchen (nicht-rechtlichen) Zuſtandes, daß, bevor ein öffentlich geſetzlicher Zuſtand errichtet worden, vereinzelte Menſchen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander ſicher ſein können, und zwar aus Jedes ſeinem eigenen Rechte, zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erſte, was ihm zu beſchließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entſagen will, der Grundſatz ſei: man müſſe aus dem Naturzuſtande, in welchem Jeder ſeinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen, und ſich mit allen Anderen, (mit denen in Wechſelwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann,) dahin vereinigen, ſich einem öffentlich geſetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, alſo in einen Zuſtand treten, darin Jedem das, was für das Seine anerkannt werden ſoll, geſetzlich beſtimmt und durch hinreichende Macht, (die nicht die ſeinige, ſondern eine äußere iſt,) zu Theil wird, d. i. er ſolle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zuſtand treten.

Zwar durfte ſein natürlicher Zuſtand nicht eben darum ein

Zuſtand der Ungerechtigkeit (injustus) ſein, einander nur nach dem bloſen Maaße ſeiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zuſtand der Rechtloſigkeit (status justitia vacuus), wo, wenn das Recht ſtreitig (jus controversum) war, ſich kein competenter Richter fand, rechtskräftig den Ausſpruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein Jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf; weil, obgleich nach Jedes ſeinen Rechtsbegriffen etwas Aeußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, dieſe Erwerbung doch nur proviſoriſch iſt, ſo lange ſie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Geſetzes für ſich hat, weil ſie durch keine öffentliche (diſtributive) Gerechtigkeit beſtimmt und durch keine, dies Recht ausübende Gewalt geſichert iſt.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zuſtand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal proviſoriſch, für rechtlich erkennen, ſo würde jener ſelbſt unmöglich ſein. Denn der Form nach enthalten die Geſetze über das Mein und Dein im Naturzuſtande ebendaſſelbe, was die im bürgerlichen vorſchreiben, ſofern dieſer blos nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird; nur daß im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der diſtributiven Gerechtigkeit gemäß) gelangen. — Es würde alſo, wenn es im Naturzuſtande auch nicht proviſoriſch ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Anſehung deſſelben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zuſtande herauszugehen.

§. 45.

Ein Staat (civitas) iſt die Vereinigung einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen. Sofern dieſe als Geſetze a priori nothwendig d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von ſelbſt folgend (nicht ſtatutariſch) ſind, iſt ſeine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien ſein ſoll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Weſen (alſo im Inneren) zur Richtſchnur (norma) dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in ſich, d. i. den allgemeinen vereinigten Willen in dreifacher Perſon (trias politica): die Herrſchergewalt (Souverainität) in der des Geſetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Geſetz), und die rechtſprechende Gewalt, (als Zuerkennung des Seinen eines Jeden nach dem Geſetz,) in der Perſon des Richters (potestas legislatoria, rectoria et judiciaria), gleich den drei Satzen in einem praktiſchen Vernunftſchluſſe, dem Oberſatz, der das Geſetz eines Willens, dem Unterſatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Geſetz d. i. das Princip der Subſumtion unter denſelben, und dem Schlußſatze, der den Rechtsſpruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens iſt.

§. 46.

Die geſetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen ſoll, ſo muß ſie durch ihr Geſetz ſchlechterdings Niemand Unrecht thun können. Nun iſt es, wenn Jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch Unrecht thue, nie aber in dem, was er über ſich ſelbſt beſchließt; (denn volenti non fit injuria.) Alſo kann nur der übereinſtimmende und vereinigte Wille Aller, ſofern ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden ebendaſſelbe beſchließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille geſetzgebend ſein.

Die zur Geſetzgebung vereinigten Glieder einer ſolchen Geſellſchaft (societas civilis), d. i. eines Staats, heißen Staatsbürger (cives), und die rechtlichen, von ihrem Weſen (als ſolchem) unabtrennlichen Attribute derſelben ſind geſetzliche **Freiheit**, keinem anderen Geſetz zu gehorchen, als zu welchem er ſeine Beiſtimmung gegeben hat; — bürgerliche **Gleichheit**, keinen Oberen im Volk in Anſehung ſeiner zu erkennen, als einen ſolchen, den er eben ſo rechtlich zu verbinden das moraliſche Vermögen hat, als dieſer ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen **Selbſtſtändigkeit**, ſeine Exiſtenz und Erhaltung nicht der

Willkühr eines Anderen im Volke, ſondern ſeinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Weſens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Perſönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgeſtellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; jene aber ſetzt die Selbſtſtändigkeit deſſen im Volke voraus, der nicht blos Theil des gemeinen Weſens, ſondern auch Glied deſſelben, d. i. aus eigener Willkühr in Gemeinſchaft mit Anderen handelnder Theil deſſelben ſein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterſcheidung des *activen* vom *paſſiven* Staatsbürger nothwendig; obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint. — Folgende Beiſpiele können dazu dienen, dieſe Schwierigkeit zu heben: der Geſelle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker; der Dienſtbote, (nicht der im Dienſte des Staats ſteht;) der Unmündige (naturaliter vel civiliter); alles Frauenzimmer, und überhaupt Jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, ſondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt iſt, ſeine Exiſtenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Perſönlichkeit, und ſeine Exiſtenz iſt gleichſam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anſtelle, der Schmied in Indien, der mit ſeinem Hammer, Ambos und Blasbalg in die Häuſer geht, um da in Eiſen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäiſchen Tiſchler oder Schmied, der die Producte aus dieſer Arbeit als Waare öffentlich feil ſtellen kann; der Hauslehrer, in Vergleichung mit dem Schulmanne, der Zinsbauer, in Vergleichung mit dem Pächter u. dergl. ſind blos Handlanger des gemeinen Weſens, weil ſie von anderen Individuen befehligt oder beſchützt werden müſſen, mithin keine bürgerliche Selbſtſtändigkeit beſitzen.

Dieſe Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit, iſt gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derſelben *als Menſchen*, die zuſammen ein Volk ausmachen, entgegen; vielmehr kann blos den Bedingungen derſelben gemäß, dieſes Volk ein Staat werden und in eine bürgerliche Verfaſſung eintreten. In dieſer Verfaſſung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht blos Staatsgenoſſe zu ſein, dazu qualificiren ſich nicht Alle mit gleichem Rechte. Denn daraus, daß ſie fordern können, von allen Anderen nach Geſetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als paſſive Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als active Glieder den Staat ſelbſt zu behandeln, zu organiſiren oder zu Einführung gewiſſer Geſetze mitzuwirken; ſondern nur, daß, welcherlei Art die poſitiven Geſetze, wozu ſie ſtimmen, auch ſein möchten, ſie doch den natürlichen der Freiheit und der dieſer angemeſſenen Gleichheit Aller im Volke, ſich nämlich aus dieſem paſſiven Zuſtande zu dem activen emporarbeiten zu können, nicht zuwider ſein müſſen.

§. 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate ſind Würden, und als weſentliche, aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung deſſelben (Conſtitution) nothwendig hervorgehende, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniß eines allgemeinen Oberhaupts, (der, nach Freiheitsgeſetzen betrachtet, kein Anderer, als das vereinigte Volk ſelbſt ſein kann,) zu der vereinzelten Menge ebendeſſelben als Unterthans, d. i. des Gebietenden (**imperans**) gegen den Gehorſamenden (**subditus**). — Der Act, wodurch ſich das Volk ſelbſt zu einem Staat conſtituirt, eigentlich aber nur die Idee deſſelben, nach der die Rechtmäßigkeit deſſelben allein gedacht werden kann, iſt der urſprüngliche Contract, nach welchem alle (**omnes et singuli**) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um ſie als Glieder eines gemeinen Weſens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (**universi**) ſofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht ſagen: der Staat, der Menſch im Staate habe einen Theil ſeiner angebornen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, ſondern er hat die wilde geſetzloſe Freiheit gänzlich verlaſſen, um ſeine Freiheit überhaupt in einer geſetzlichen Abhängigkeit d. i. in einem rechtlichen Zuſtande unvermindert wieder zu finden; weil dieſe Abhängigkeit aus ſeinem eigenen geſetzgebenden Willen entſpringt.

§. 48.

Die drei Gewalten im Staate ſind alſo **erſtlich** einander, als ſo viel moraliſche Perſonen, beigeordnet (**potestates coordinatae**), d. i. die eine iſt das Ergänzungsſtück der anderen zur Vollſtändigkeit (**complementum ad sufficientiam**) der Staatsverfaſſung; aber **zweitens** auch einander **untergeordnet** (**subordinatae**), ſo, daß eine nicht zugleich die Function der anderen, der ſie zur Hand geht, uſurpiren kann, ſondern ihr eigenes Princip hat, d. i. zwar in der Qualität einer beſonderen Perſon, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; **drittens**, durch Vereinigung beider jedem Unterthanen ſein **Recht** ertheilend.

Von dieſen Gewalten in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des **Geſetzgebers** (**legislatoris**) in Anſehung deſſen, was das äußere Mein und Dein betrifft, iſt **untadelig** (irreprehenſibel), das **Ausführungs-Vermögen** des **Oberbefehlshabers** (**summi rectoris**) **unwiderſtehlich** (irreſiſtibel), und der Rechtsſpruch des oberſten **Richters** (**supremi judicis**) **unabänderlich** (inappellabel).

§. 49.

Der **Regent** des Staats (**rex, princeps**) iſt diejenige (moraliſche oder phyſiſche) Perſon, welcher die ausübende Gewalt (**potestas executoria**) zukommt; der **Agent** des Staats, der die Magiſtrate einſetzt, dem Volke die Regeln vorſchreibt, nach denen ein Jeder in demſelben dem Geſetze gemäß (durch Subſumiren eines Falles unter demſelben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moraliſche Perſon betrachtet, heißt er das **Directorium**, die Regierung. Seine **Befehle** an das Volk und die Magiſtrate, und ihre Obere (Miniſter), welchen die **Staatsverwaltung** (**gubernatio**) obliegt, ſind Verordnungen, **Decrete** (nicht Geſetze); denn ſie gehen auf Entſcheidung in einem beſonderen Falle und werden als abänderlich gegeben. Eine **Regierung**, die zugleich geſetzgebend wäre, würde **despotiſch** zu nennen ſein, im Gegenſatz mit der **patriotiſchen**, unter welcher aber nicht eine **väterliche** (**regimen paternale**), als die am Meiſten despotiſche unter allen, (Bürger als Kinder zu behandeln,) ſondern vaterländiſche (regimen civitatis et patriae) verſtanden wird, wo der Staat ſelbſt (civitas) ſeine Unterthanen zwar gleichſam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Geſetzen ihrer eigenen Selbſtſtändigkeit behandelt, Jeder ſich ſelbſt beſitzt und nicht vom abſoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrſcher des Volks (der Geſetzgeber) kann alſo nicht zugleich der Regent ſein, denn dieſer ſteht unter dem Geſetz, und wird durch daſſelbe, folglich von einem Anderen, dem Souverain, verpflichtet. Jener kann dieſem auch ſeine Gewalt nehmen, ihn abſetzen, oder ſeine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht ſtrafen, (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König d. i. die oberſte ausübende Gewalt kann nicht Unrecht thun;) denn das wäre wiederum ein Act der ausübenden Gewalt, der zu oberſt das Vermögen dem Geſetze gemäß zu zwingen zuſteht, die aber doch ſelbſt einem Zwange unterworfen wäre; welches ſich widerſpricht.

Endlich kann weder der Staatsherrſcher, noch der Regierer richten, ſondern nur Richter, als Magiſtrate einſetzen. Das Volk richtet ſich ſelbſt durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräſentanten deſſelben, und zwar für jeden Act beſonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsſpruch (die Sentenz) iſt ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (justitiae distributivae) durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet iſt, ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein Jeder im Volke dieſem Verhältniſſe nach (zur Obrigkeit) blos paſſiv iſt, ſo würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was ſie über den Unterthan, im ſtreitigen Falle des Seinen eines Jeden, beſchließen, ihm Unrecht thun können; weil es nicht das Volk ſelbſt thäte, und, ob ſchuldig oder nichtſchuldig, über ſeine Mitbürger ausſpräche; auf welche Ausmittelung der That in der Klagſache nun der Gerichtshof das Geſetz anzuwenden, und, vermittelſt der ausführenden Gewalt, einem Jeden das Seine zu

Theil werden zu laſſen, die richterliche Gewalt hat. Alſo kann nur das **Volk** durch ſeine von ihm ſelbſt abgeordneten Stellvertreter (die Jury) über Jeden in demſelben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu ſpielen, d. i. ſich in die Möglichkeit zu verſetzen, Unrecht zu thun, und ſo in den Fall der Appellation (a rege male informato ad regem melius informandum) zu gerathen.

Alſo ſind es drei verſchiedene Gewalten (potestas legislatoria, executoria, judiciaria), wodurch der Staat (civitas) ſeine Autonomie hat, d. i. ſich nach Freiheitsgeſetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung beſteht das **Heil** des Staats (salus reipublicae suprema lex est); worunter man nicht das **Wohl** der Staatsbürger und ihre **Glückſeligkeit** verſtehen muß; denn die kann vielleicht, (wie auch Rouſſeau behauptet,) im Naturzuſtande, oder auch unter einer despotiſchen Regierung viel behaglicher und erwünſchter ausfallen; ſondern den Zuſtand der größten Uebereinſtimmung der Verfaſſung mit Rechtsprincipien verſteht, als nach welchem zu ſtreben uns die Vernunft **durch** einen **kategoriſchen Imperativ** verbindlich macht.

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Urſprung der oberſten Gewalt iſt für das Volk, das unter derſelben ſteht, in praktiſcher Abſicht **unerforſchlich**: d. i. der Unterthan **ſoll nicht** über dieſen Urſprung, als ein noch in Anſehung des ihr ſchuldigen Gehorſams zu bezweifelndes Recht (jus controversum), werkthätig **vernünfteln**. Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberſte Staatsgewalt (summum imperium) zu urtheilen, ſchon als unter einem allgemein geſetzgebenden Willen vereint angeſehen werden muß, ſo kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (summus imperans) es will. — Ob urſprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denſelben (pactum subjectionis civilis) als ein Factum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging und das Geſetz nur hintennach gekommen ſei, oder auch in dieſer Ordnung ſich habe folgen ſollen: das ſind für das Volk, das nun ſchon unter dem bürgerlichen Geſetze ſteht, ganz zweckloſe und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren Urſprung nun ergrübelt hätte, ſich jener jetzt herrſchenden Autorität widerſetzen, ſo würde er nach den Geſetzen derſelben, d. i. mit allem Rechte beſtraft, vertilgt, oder (als vogelfrei, exlex,) ausgeſtoßen werden. — Ein Geſetz, das ſo heilig (unverletzlich) iſt, daß es, praktiſch, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin ſeinen Effect einen Augenblick zu ſuſpendiren, ſchon ein Verbrechen iſt, wird ſo vorgeſtellt, als ob es nicht von Menſchen, aber doch von irgend einem höchſten tadelfreien Geſetzgeber herkommen müſſe, und das iſt die Bedeutung des Satzes: „alle Obrigkeit iſt von Gott“, welcher nicht einen Geſchichtsgrund der bürgerlichen Verfaſſung, ſondern eine Idee, als praktiſches Vernunftprincip, ausſagt: der jetzt beſtehenden geſetzgebenden Gewalt gehorchen zu ſollen; ihr Urſprung mag ſein, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrſcher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrſchers, der Regent, auch den Geſetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutirungen u. dgl. wider das Geſetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslaſten, ſo darf der Unterthan dieſer Ungerechtigkeit zwar Beſchwerden (gravamina), aber keinen Widerſtand entgegenſetzen.

Ja es kann auch ſelbſt in der Conſtitution kein Artikel enthalten ſein, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, ſich, im Fall der Uebertretung der Conſtitutionalgeſetze durch den oberſten Befehlshaber, ihm zu widerſetzen, mithin ihn einzuſchränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einſchränken ſoll, muß doch mehr oder wenigſtens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeſchränkt wird, und als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Unterthanen beföhle, ſich zu widerſetzen, muß er ſie auch ſchützen können, und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerſtand beſchließen können. Alsdann iſt aber nicht jener, ſondern dieſer der oberſte Befehlshaber; welches ſich widerſpricht. Der Souverain verfährt alsdann durch ſeinen Miniſter zugleich als Regent, mithin despotiſch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputirten deſſelben die einſchränkende Gewalt vorſtellen zu laſſen, (da es eigentlich nur die geſetzgebende hat,) kann die Despotie nicht ſo verſtecken, daß ſie aus den Mitteln, deren ſich der Miniſter bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch ſeine Deputirte (im Parlament) repräſentirt wird, hat an dieſen Gewährsmännern ſeiner Freiheit und Rechte Leute, die für ſich und ihre Familien, und dieſer ihre vom Miniſter abhängigen Verſorgung, in Armeen, Flotte und Civilämtern lebhaft intereſſirt ſind, und die (ſtatt des Widerſtandes gegen die Anmaßung der Regierung, deſſen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu ſchon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt ſein kann,) vielmehr immer bereit ſind, ſich ſelbſt die Regierung in die Hände zu ſpielen. — Alſo iſt die ſogenannte gemäßigte Staatsverfaſſung, als Conſtitution des innern Rechts des Staats, ein Unding und, anſtatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprincip, um, ſo viel als möglich, dem mächtigen Uebertreter der Volksrechte ſeine willkührlichen Einflüſſe auf die Regierung nicht zu erſchweren, ſondern unter dem Schein einer dem Volke verſtatteten Oppoſition zu bemänteln.

Wider das geſetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es alſo keinen rechtmäßigen Widerſtand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter ſeinen allgemein-geſetzgebenden Willen iſt ein rechtlicher Zuſtand möglich; alſo kein Recht des Aufſtandes (seditio), noch weniger des Aufruhrs (rebellio), am Allerwenigſten gegen ihn, als einzelne Perſon (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs ſeiner Gewalt (tyrannis), Vergreifung an ſeiner Perſon, ja an ſeinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii). Der geringſte Verſuch hiezu iſt Hochverrath (proditio eminens), und der Verräther dieſer Art kann als einer, der ſein Vaterland umzubringen verſucht (parricida), nicht minder, als mit dem Tode beſtraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks, einen, ſelbſt den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der oberſten Gewalt dennoch zu ertragen, liegt darin: daß ſein Widerſtand wider die höchſte Geſetzgebung ſelbſt niemals anders, als geſetzwidrig, ja als die ganze geſetzliche Verfaſſung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demſelben befugt zu ſein, müßte ein öffentliches Geſetz vorhanden ſein, welches dieſen Widerſtand des Volks erlaubte, d. i. die oberſte Geſetzgebung enthielte eine Beſtimmung in ſich, nicht die oberſte zu ſein, und das Volk, als Unterthan, in einem und demſelben Urtheile zum Souverain über den zu machen, dem es unterthänig iſt; welches ſich widerſpricht, und wovon der Widerſpruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in dieſem Streit zwiſchen Volk und Souverain Richter ſein ſollte (denn es ſind, rechtlich betrachtet, doch immer zwei verſchiedene moraliſche Perſonen;) wo ſich dann zeigt, daß das Erſtere es in ſeiner eigenen Sache ſein will *).

---

*) Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwillige Ablegung der Krone und Niederlegung ſeiner Gewalt, mit Zurückgebung derſelben an das Volk, gedacht werden kann, oder auch als eine, ohne Vergreifung an der höchſten Perſon, vorgenommene Verlaſſung derſelben, wodurch ſie in den Privatſtand verſetzt werden würde, ſo hat das Verbrechen des Volks, welches ſie erzwang, doch noch wenigſtens den Vorwand des Nothrechts (casus necessitatis) für ſich, niemals aber das mindeſte Recht, ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu ſtrafen; weil Alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts that, als äußerlich rechtmäßig geſchehen angeſehen werden muß, und er ſelbſt, als Quell der Geſetze betrachtet, nicht Unrecht thun kann. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr iſt ſelbſt die Ermordung des Monarchen noch nicht das Ärgſte; denn noch kann man ſich vorſtellen, ſie geſchehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bleibt, ſich wieder ermannen und jenes die verdiente Strafe fühlen laſſen, und ſolle alſo nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, ſondern blos der Selbſterhaltung ſein. Die formale Hinrichtung iſt es, was die mit Ideen des Menſchenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, ſobald und ſo oft man ſich dieſen Auftritt denkt, wie das Schickſal Carl's I. oder Ludwig's XVI. Wie erklärt man ſich aber dieſes Gefühl, was hier nicht äſthetiſch, (ein Mitgefühl, Wirkung der Einbildungskraft, die ſich in die Stelle des Leidenden verſetzt,) ſondern moraliſch, der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe iſt? Es wird als Verbrechen, was ewig

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfaſſung, die wohl bisweilen nöthig ſein mag, — kann alſo nur vom Souverain ſelbſt

---

bleibt, und nie ausgetilgt werden kann (crimen immortale, inexpiabile), angeſehen und ſcheint demjenigen ähnlich zu ſein, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieſer, noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieſes Phänomens im menſchlichen Gemüthe ſcheint aus folgenden Reflexionen über ſich ſelbſt, die ſelbſt auf die ſtaatsrechtlichen Principien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Uebertretung des Geſetzes kann und muß nicht anders, als ſo erklärt werden, daß ſie aus einer Maxime des Verbrechers, (ſich eine ſolche Unthat zur Regel zu machen,) entſpringe; denn wenn man ſie von einem ſinnlichen Antrieb ableitete, ſo wäre ſie nicht von ihm, als einem freien Weſen, begangen und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subject möglich iſt, eine ſolche Maxime wider das klare Verbot der geſetzgebenden Vernunft zu faſſen, läßt ſich ſchlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanismus der Natur ſind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher ſeine Unthat entweder nach der Maxime einer angenommenen objectiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel, (ſich davon gelegentlich zu diſpenſiren,) begehen; im letzteren Falle weicht er nur, (obzwar vorſätzlich) vom Geſetz ab; er kann ſeine eigene Uebertretung zugleich verabſcheuen und, ohne dem Geſetz förmlich den Gehorſam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im erſteren aber verwirft er die Auctorität des Geſetzes ſelbſt, deſſen Gültigkeit er ſich doch vor ſeiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es ſich zur Regel, wider daſſelbe zu handeln; ſeine Maxime iſt alſo nicht blos ermangelungsweiſe (negative), ſondern ſogar abbruchsweiſe (contrarie) oder, wie man ſich ausdrückt, diametraliter, als Widerſpruch (gleichſam feindſelig) dem Geſetz entgegen. So viel wir einſehen, iſt ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzloſen) Bosheit zu begehen, Menſchen unmöglich, und doch, (obzwar bloſe Idee des Aeußerſt-Böſen,) in einem Syſtem der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften, bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch ſein Volk, iſt alſo der, daß der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieſes ſich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältniſſes zwiſchen Souverain und Volk, (dieſes, was ſein Daſein nur der Geſetzgebung des Erſteren zu verdanken hat, zum Herrſcher über jenen zu machen,) gedacht werden muß, und ſo die Gewaltthätigkeit mit dreiſter Stirn und nach Grundſätzen über das heiligſte Recht erhoben wird; welches, wie ein Alles ohne Wiederkehr verſchlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbſtmord, ein keiner Entſündigung fähiges Verbrechen zu ſein ſcheint. Man hat alſo Urſache anzunehmen, daß die Zuſtimmung zu ſolchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Princip, ſondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinſt wiederauflebenden Staats am Volk herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen durch *Reform*, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden, und wenn ſie geſchieht, ſo kann jene nur die *ausübende Gewalt*, nicht die geſetzgebende, treffen. — In einer Staatsverfaſſung, die ſo beſchaffen iſt, daß das Volk durch ſeine Repräſentanten (im Parlament) jener und dem Repräſentanten derſelben (dem Miniſter) geſetzlich *widerſtehen* kann, — welche dann eine eingeſchränkte Verfaſſung heißt, — iſt gleichwohl kein activer Widerſtand (der willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewiſſen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin ſelbſt einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen,) ſondern nur ein *negativer* Widerſtand, d. i. **Weigerung** des Volks (im Parlament), und erlaubt jener, in den Forderungen, die ſie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das Letztere geſchähe, ſo wäre es ein ſicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, ſeine Repräſentanten erkäuflich, und das Oberhaupt in der Regierung durch ſeinen Miniſter despotiſch, dieſer ſelbſt aber ein Verräther des Volks ſei.

Uebrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfaſſung gegründet iſt, ſo kann die Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derſelben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge ſich, als gute Staatsbürger, zu fügen, nicht befreien, und ſie können ſich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt Gewalt hat. Der entthronte Monarch, (der jene Umwälzung überlebt,) kann wegen ſeiner vorigen Geſchäftsführung nicht in Anſpruch genommen, noch weniger aber geſtraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurücktretend, ſeine und des Staats Ruhe dem Wagſtücke vorzieht, ſich von dieſem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung deſſelben, es ſei durch ingeheim an-

---

worden, um jener That den Anſtrich von Beſtrafung, mithin eines *rechtlichen Verfahrens*, (dergleichen der Mord nicht ſein würde,) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine ſolche Anmaßung des Volks noch ärger iſt, als ſelbſt der Mord, da dieſe einen Grundſatz enthält, der ſelbſt die Wiedererzeugung eines umgeſtürzten Staats unmöglich machen müßte.

geſtiftete Gegenrevolution, oder durch Beiſtand anderer Mächte zu beſtehen. Wenn er aber das Letztere vorzieht, ſo bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus ſeinem Beſitz vertrieb, ungerecht war, ſein Recht an demſelben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben, ſich, dieſem verunglückten Oberhaupt zum Beſten, in ein Staatenbündniß zu vereinigen, blos um jenes vom Volk begangene Verbrechen nicht ungeahndet, noch als Skandal für alle Staaten beſtehen zu laſſen, mithin eine in jedem anderen Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfaſſung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen ſeien, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrſcher als Obereigenthümer (des Bodens), oder muß er nur als Oberbefehlshaber in Anſehung des Volks durch Geſetze betrachtet werden? Da der Boden die oberſte Bedingung iſt, unter der allein es möglich iſt, äußere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Beſitz und Gebrauch das erſte erwerbliche Recht ausmacht, ſo wird von dem Souverain, als Landesherrn, beſſer als Obereigenthümer (dominus territorii), alles ſolche Recht abgeleitet werden müſſen. Das Volk, als die Menge der Unterthanen, gehört ihm auch zu (es iſt ſein Volk), aber nicht ihm, als Eigenthümer (nach dem dinglichen), ſondern als Oberbefehlshaber (nach dem perſönlichen Recht). — Dieſes Obereigenthum iſt aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die nothwendige Vereinigung des Privateigenthums Aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Beſitzer, zu Beſtimmung des beſonderen Eigenthums, nicht nach Grundſätzen der Aggregation, (die von den Theilen zum Ganzen empiriſch fortſchreitet,) ſondern von dem nothwendigen formalen Princip der Eintheilung (Diviſion des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorſtellig zu machen. Nach dieſen kann der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben, (denn ſonſt machte er ſich zu einer Privatperſon,) ſondern dieſes gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, ſondern diſtributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadiſch-beherrſchtes Volk auszunehmen iſt, als in welchem gar kein Privateigenthum des Bodens Statt findet. — Der Oberbefehlshaber kann alſo keine *Domainen*, d. i. Ländereien zu ſeiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes) haben. Denn weil es alsdann auf ſein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit ſie ausgebreitet ſein ſollten, ſo würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu ſehen, und alle Unterthanen als *grundunterthänig* (glebae adscripti) und Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Anderen iſt, folglich aller Freiheit beraubt (servi) anzuſehen. — Von einem Landesherrn kann man ſagen: er beſitzt nichts (zu eigen), außer ſich ſelbſt; denn wenn er neben einem Anderen im Staat etwas zu eigen hätte, ſo würde mit dieſem ein Streit möglich ſein, zu deſſen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch ſagen: *er beſitzt Alles*; weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat, (Jedem das Seine zu Theil kommen zu laſſen,) dem alle äußere Sachen (divisim) zugehören.

Hieraus folgt: daß es auch keine Corporation im Staate, keinen Stand und Orden geben könne, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewiſſen Statuten überliefern könne. Der Staat kann ſie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Ueberlebenden zu entſchädigen. Der *Ritterorden*, (als Corporation, oder auch blos Rang einzelner, vorzüglich beehrter Perſonen;) der Orden der *Geiſtlichkeit*, die Kirche genannt, können nie durch dieſe Vorrechte, womit ſie begünſtigt worden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigenthum am Boden, ſondern nur die einſtweilige Benutzung deſſelben erwerben. Die Comthureien auf einer, die Kirchengüter auf der anderen Seite können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die *Kriegsehre* den Staat wider die Lauigkeit in Vertheidigung deſſelben zu ſchützen, oder die Menſchen in demſelben durch Seelmeſſen, Gebete und eine Menge zu beſtellender Seelſorger, um ſie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, ſo hier in die Reform fallen, können nicht klagen, daß ihnen ihr Eigenthum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Beſitzes lag nur in der *Volksmeinung*, und mußte auch, ſo lange dieſe fortwährte, gelten. Sobald dieſe aber erloſch, und zwar auch nur in dem Urtheil derjenigen, welche auf Leitung deſſelben durch ihr Verdienſt den größten Anſpruch haben, ſo mußte, gleichſam als durch eine Appellation deſſelben an den Staat (a rege male informato ad regem melius informandum), das vermeinte Eigenthum aufhören.

Auf dieſem urſprünglich erworbenen Grundeigenthume beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Obereigenthümers (des Landesherrn), die Privateigenthümer des Bodens zu *beſchatzen*, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Acciſe und Zölle, oder Dienſtleiſtung (dergleichen die Stellung der Mannſchaft zum Kriegsdienſt iſt,) zu fordern: ſo doch, daß das Volk ſich ſelber beſchatzt, weil dieſes die einzige Art iſt, hiebei nach Rechtsgeſetzen zu verfahren, wenn es durch das Corps der Deputirten deſſelben geſchieht, auch als gezwungene, (von dem bisher beſtandenen Geſetz abweichende) Anleihe, nach dem Majeſtätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr ſeiner Auflöſung kommt, erlaubt iſt.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirthſchaft, des Finanzweſens und der Polizei, welche letztere die öffentliche *Sicherheit*, *Gemächlichkeit* und *Anſtändigkeit* beſorgt; denn daß das Gefühl für dieſe (sensus decori), als negativer Geſchmack, durch Bettelei, Lärmen auf Straßen, Geſtank, öffentliche Wolluſt (venus volgivaga), als Verletzungen des moraliſchen Sinnes nicht abgeſtumpft werde, erleichtert der Regierung gar ſehr ihr Geſchäft, das Volk durch Geſetze zu lenken.

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein Drittes: nämlich das Recht der *Aufſicht* (jus inspectionis), daß ihm nämlich keine Verbindung, die aufs *öffentliche* Wohl der Geſellſchaft (Publicum) Einfluß haben kann, (von Staats- oder Religions-Illuminaten) verheimlicht, ſondern, wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfaſſung nicht geweigert werde. Die aber der

Unterſuchung der Privatbehauſung eines Jeden iſt nur ein Nothfall der Polizei, wozu ſie durch eine höhere Auctorität in jedem beſondern Falle berechtigt werden muß.

C.

Dem Oberbefehlshaber ſteht indirect, d. i. als Uebernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieſes mit Abgaben zu ſeiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belaſten, als da ſind: das Armenweſen, die Findelhäuſer und das Kirchenweſen, ſonſt milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat ſich nämlich zu einer Geſellſchaft vereinigt, welche ſich immerwährend erhalten ſoll, und zu dem Ende ſich der inneren Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieſer Geſellſchaft, die es ſelbſt nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen iſt alſo die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, ſelbſt den nothwendigſten Naturbedürfniſſen nach, nicht ſind, herbeizuſchaffen; weil ihre Exiſtenz zugleich als Act der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Daſein nöthige Vorſorge des gemeinen Weſens iſt, wozu ſie ſich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun ſein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geſchehen: durch Belaſtung des Eigenthums der Staatsbürger, oder ihres Handelsverkehrs, oder durch errichtete Fonds und deren Zinſen, nicht zu Staats-, (denn der iſt reich,) ſondern zu Volksbedürfniſſen; aber nicht blos durch freiwillige Beiträge (weil hier nur vom Rechte des Staats gegen das Volk die Rede iſt,) worunter einige gewinnſüchtige ſind, (als Lotterien, die mehr Arme und dem öffentlichen Eigenthume Gefährliche machen, als ſonſt ſein würden, und die alſo nicht erlaubt ſein ſollten,) ſondern zwangsmäßig, als Staatslaſten. Hier fragt ſich nun: ob die Verſorgung der Armen durch laufende Beiträge, ſo daß jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch Beſtände und überhaupt fromme Stiftungen, (dergleichen Wittwenhäuſer, Hoſpitäler u. dgl. ſind,) und zwar jenes nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt iſt, ſondern durch geſetzliche Auflage ausgerichtet werden ſoll? — Die erſtere Anordnung muß für die einzige, dem Rechte des Staats angemeſſene, der ſich Niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden; weil ſie nicht, (wie von frommen Stiftungen zu beſorgen iſt,) wenn ſie mit der Zahl der Armen anwachſen, das Armſein zum Erwerbmittel für faule Menſchen machen, und ſo eine ungerechte Beläſtigung des Volks durch die Regierung ſein würden.

Was die Erhaltung der aus Noth oder Scham ausgeſetzten, oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, ſo hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belaſten, dieſen, obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wiſſentlich umkommen zu laſſen. Ob dieſes aber durch Beſteuerung der Hageſtolzen beiderlei Geſchlechts, (worunter die vermögenden Ledigen verſtanden werden,) als ſolche, die daran doch zum Theil Schuld ſind, vermittelſt dazu errichteter Findelhäuſer, oder auf andere Art mit Recht geſchehen könne, (ein anderes Mittel, es zu verhüten, möchte es aber ſchwerlich geben,) iſt eine Aufgabe, deren Löſung, ohne entweder wider das Recht, oder die Moralität zu verſtoßen, bisher noch nicht gelungen iſt.

Da auch das **Kirchenweſen**, welches von der Religion, als innerer Geſinnung, die ganz außer dem Wirkungskreiſe der bürgerlichen Macht iſt, ſorgfältig unterſchieden werden muß, (als Anſtalt zum öffentlichen Gottesdienſte für das Volk, aus welchem dieſer auch ſeinen Urſprung hat, es ſei Meinung oder Ueberzeugung,) ein wahres Staatsbedürfniß wird, ſich auch als Unterthanen einer höchſten unſichtbaren Macht, der ſie huldigen müſſen, und die mit der bürgerlichen oft in einen ſehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten: ſo hat der Staat das Recht, nicht etwa der inneren Conſtitutional-Geſetzgebung, das Kirchenweſen nach ſeinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienſtliche Formen (ritus) dem Volke vorzuſchreiben oder zu befehlen, (denn dieſes muß gänzlich den Lehrern und Vorſtehern, die es ſich ſelbſt gewählt hat, überlaſſen bleiben,) ſondern nur das negative Recht, den Einfluß auf das ſichtbare, politiſche gemeine Weſen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig ſein möchte, abzuhalten, mithin bei dem inneren Streit, oder dem der verſchiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu laſſen, welches alſo ein Recht der Polizei iſt. Daß eine Kirche einen gewiſſen Glauben, und welchen ſie haben, oder daß ſie ihn unabänderlich erhalten müſſe und ſich nicht ſelbſt reformiren dürfe, ſind Einmiſchungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde ſind; weil ſie ſich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuß der Gleichheit mit ihren Unterthanen einläßt, (der Monarch ſich zum Prieſter macht,) die ihr geradezu ſagen können, daß ſie hievon nichts verſtehe; vornehmlich was das Letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen betrifft; — denn was das geſammte Volk nicht über ſich ſelbſt beſchließen kann, das kann auch der Geſetzgeber nicht über das Volk beſchließen. Nun kann aber kein Volk beſchließen, in ſeinen, den Glauben betreffenden Einſichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuſchreiten, mithin auch ſich in Anſehung des Kirchenweſens nie zu reformiren; weil dieß der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon, mithin dem höchſten Rechte deſſelben entgegen ſein würde. Alſo kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beſchließen. — — Was aber die Koſten der Erhaltung des Kirchenweſens betrifft, ſo können dieſe, aus ebenderſelben Urſache, nicht dem Staate, ſondern müſſen dem Theile des Volks, der ſich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Laſten kommen.

D.

Das Recht des oberſten Befehlshabers im Staate geht auch 1) auf Vertheilung der Aemter, als mit einer Beſoldung verbundener Geſchäftsführung; 2) der Würden, die, als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangertheilung der Oberen (der zum Befehlen) in Anſehung der Niederen, (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Geſetz verbindliche, doch jenen zu gehorſamen zum

Voraus beſtimmt ſind,) blos auf Ehre fundirt ſind — und 3) außer dieſem (reſpectiv=wohlthätigen) Recht, auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, ſo kommt hier die Frage vor: hat der Souverain das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach ſeinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von Seiten des Letzteren) wieder zu nehmen? Ich ſage, nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über ſeine bürgerlichen Beamten nie beſchließen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beſchließen. Nun will das Volk, (das die Koſten tragen ſoll, welche die Anſetzung eines Beamten ihm machen wird,) ohne allen Zweifel, daß dieſer ſeinem ihm auferlegten Geſchäfte völlig gewachſen ſei; welches aber nicht anders, als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgeſetzte Vorbereitung und Erlernung deſſelben, über der er diejenige verſäumt, die er zur Erlernung eines anderen, ihn nährenden Geſchäfts hätte verwenden können, geſchehen kann; mithin würde, in der Regel, das Amt mit Leuten verſehen werden, die keine dazu erforderliche Geſchicklichkeit und durch Uebung erlangte reife Urtheilskraft erworben hätten; welches der Abſicht des Staats zuwider iſt, als zu welcher auch erforderlich iſt, daß Jeder vom niedrigeren Amte zu höheren, (die ſonſt lauter Untauglichen in die Hände fallen würden,) ſteigen, mithin auch auf lebenswierige Verſorgung müſſe rechnen können.

Die Würde betreffend, nicht blos die, welche ein Amt bei ſich führen mag, ſondern auch die, welche den Beſitzer auch ohne beſondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, iſt der Adel, der vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk iſt, unterſchieden, den männlichen Nachkommen anerbt, durch dieſe auch wohl den weiblichen unadeliger Geburt, nur ſo, daß die Adelig=geborne ihrem unadeligen Ehemann nicht umgekehrt dieſen Rang mittheilt, ſondern ſelbſt in den blos bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage iſt nun: ob der Souverain einen Adelsſtand, als einen erblichen Mittelſtand, zwiſchen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt ſei? In dieſer Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souverains, wegen ſeines und des Volks Vortheils, ſondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäß ſei, einen Stand von Perſonen über ſich zu haben, die zwar ſelbſt Unterthanen, aber doch in Anſehung des Volks *geborne* Befehlshaber (wenigſtens Privilegirte) ſind. — — Die Beantwortung derſelben geht nun hier, eben ſo wie vorher, aus dem Princip hervor: „was das Volk (die ganze Maſſe der Unterthanen) nicht über ſich ſelbſt und ſeine Genoſſen beſchließen kann, das kann auch der Souverain nicht über das Volk beſchließen.“ Nun iſt ein *angeerbter* Adel ein Rang, der vor dem Verdienſte vorher geht und dieſes auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending, ohne alle Realität. Denn wenn der Vorfahr Verdienſt hatte, ſo konnte er dieſes doch nicht auf ſeine Nachkommen vererben, ſondern dieſe mußten es ſich immer ſelbſt erwerben; da die Natur es nicht ſo fügt, daß das Talent und der Wille, welche Verdienſte um den Staat möglich machen, auch *anarten*. Weil nun von keinem Menſchen angenommen werden kann, er werde ſeine *Freiheit* wegwerfen; ſo iſt es unmöglich, daß der allgemeine Volkswille zu einem ſolchen grundloſen Prärogativ zuſammenſtimme, mithin kann der Souverain es auch nicht geltend machen. — — Wenn indeſſen gleich eine ſolche Anomalie in das Maſchinenweſen einer Regierung von alten Zeiten, (des Lehnsweſens, das faſt gänzlich auf den Krieg angelegt war,) eingeſchlichen, von Unterthanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborne Beamte, (wie etwa ein Erbprofeſſor) ſein wollen, ſo kann der Staat dieſen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich ertheilten Vorzugs nicht anders, als durch Eingehen und Nichtbeſetzung der Stellen allmählig wiederum gut machen, und ſo hat er proviſoriſch ein Recht, dieſe Würde dem Titel nach fortdauern zu laſſen, bis ſelbſt in der öffentlichen Meinung die Eintheilung in Souverain, Adel und Volk, der einzigen natürlichen in Souverain und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Menſch im Staate ſein, denn er hat wenigſtens die des Staatsbürgers; außer wenn er ſich durch ſein eigenes *Verbrechen* darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum bloſen Werkzeuge der Willkühr eines Anderen, (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das letztere iſt, (was er nur durch Urtheil und Recht werden kann,) iſt ein **Leibeigener** (servus in sensu stricto) und gehört zum **Eigenthum** (dominium) eines Anderen, der daher nicht blos ſein Herr (herus), ſondern auch ſein **Eigenthümer** (dominus) iſt, der ihn als eine Sache veräußern und nach Belieben, (nur nicht zu ſchandbaren Zwecken) brauchen, und **über ſeine Kräfte**, wenngleich nicht über ſein Leben und Gliedmaßen **verfügen** (disponiren) kann. Durch einen Vertrag kann ſich Niemand zu einer ſolchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Perſon zu ſein; denn nur als Perſon kann er einen Vertrag machen. Nun ſcheint es zwar, ein Menſch könne ſich zu gewiſſen, der Qualität nach erlaubten, dem Grade nach aber **unbeſtimmten** Dienſten gegen einen Anderen (für Lohn, Koſt, oder Schutz) verpflichten, durch einen Verdingungsvertrag (locatio conductio), und er werde dadurch blos Unterthan (subjectus), nicht Leibeigener (servus); allein das iſt nur ein falſcher Schein. Denn wenn ſein Herr befugt iſt, die Kräfte ſeines Unterthans nach Belieben zu benutzen, ſo kann er ſie auch, (wie es mit den Negern auf den Zuckerinſeln der Fall iſt,) erſchöpfen, bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat ſich ſeinem Herrn wirklich als Eigenthum weggegeben; welches unmöglich iſt. — Er kann ſich alſo nur zu, der Qualität und dem Grade nach beſtimmten Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder anſäßiger Unterthan; im letzteren Fall, daß er theils, für den Gebrauch des Bodens ſeines Herrn, ſtatt des Tagelohns, Dienſte auf demſelben Boden, theils für die eigene Benutzung deſſelben beſtimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leiſtet, ohne ſich dabei zum **Gutsunterthan** (glebae adscriptus) zu machen, als wodurch er ſeine Perſönlichkeit einbüßen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber durch ſein Verbrechen ein **perſönlicher** Unterthan geworden ſein, ſo kann dieſe Unterthänigkeit ihm doch nicht **anerben**; weil er ſie ſich nur durch ſeine eigene

Schuld zugezogen hat, und eben ſo wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte wegen der Erziehungskoſten, die er gemacht hat, in Anſpruch genommen werden, weil Erziehung eine abſolute Naturpflicht der Eltern, und im Falle, daß dieſe Leibeigene waren, der Herren iſt, welche mit dem Beſitz ihrer Unterthanen auch die Pflichten derſelben übernommen haben.

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das **Strafrecht** iſt das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen ſeines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberſte im Staate kann alſo nicht beſtraft werden, ſondern man kann ſich nur ſeiner Herrſchaft entziehen. — Diejenige Uebertretung des öffentlichen Geſetzes, die den, welcher ſie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu ſein, heißt Verbrechen ſchlechthin (crimen), aber auch ein öffentliches Verbrechen (crimen publicum); daher das erſtere (das Privatverbrechen) vor die Civil-, das andere vor die Criminalgerechtigkeit gezogen wird. — **Veruntreuung**, d. i. Unterſchlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waaren, Betrug im Kauf und Verkauf, bei ſehenden Augen des Anderen, ſind Privatverbrechen. Dagegen ſind: falſch Geld oder falſche Wechſel zu machen, Diebſtahl und Raub u. dgl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Weſen und nicht blos eine einzelne Perſon dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der **niederträchtigen** Gemüthsart (indolis abjectae) und die der **gewaltthätigen** (indolis violentae) eingetheilt werden.

Richterliche Strafe (poena forensis), die von der **natürlichen** (poena naturalis), dadurch das Laſter ſich ſelbſt beſtraft und auf welche der Geſetzgeber gar nicht Rückſicht nimmt, verſchieden, kann niemals blos als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher ſelbſt, oder für die bürgerliche Geſellſchaft, ſondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, *weil er verbrochen* hat; denn der Menſch kann nie blos als Mittel zu den Abſichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenſtände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn ſeine angeborne Perſönlichkeit ſchützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muß vorher *ſtrafbar* befunden ſein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieſer Strafe einigen Nutzen für ihn ſelbſt oder ſeine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgeſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ, und wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückſeligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vortheil, den es verſpricht, ihn von der Strafe, oder auch nur einem Grade derſelben entbinde, nach dem phariſäiſchen Wahlſpruch: „es iſt beſſer, daß *ein* Menſch ſterbe, als daß das ganze Volk verderbe;" denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, ſo hat es keinen Werth mehr, daß Menſchen auf Erden leben. — Was ſoll man alſo von dem Vorſchlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er ſich dazu verſtände, an ſich gefährliche Experimente machen zu laſſen, und ſo glücklich wäre, gut durchzukommen; damit die Aerzte dadurch eine neue, dem gemeinen Weſen erſprießliche Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das mediciniſche Collegium, das dieſen Vorſchlag thäte, mit Verachtung abweiſen; denn die Gerechtigkeit hört auf, eine zu ſein, wenn ſie ſich für irgend einen Preis weggibt.

Welche Art aber und welcher Grad der Beſtrafung iſt es, welche die öffentliche Gerechtigkeit ſich zum Princip und Richtmaaße macht? Kein anderes, als das Princip der Gleichheit (im Stande des Zungleins an der Wage der Gerechtigkeit), ſich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Alſo: was für unverſchuldetes Uebel du einem Anderen im Volke zufügſt, das thuſt du dir ſelbſt an. Beſchimpfſt du ihn, ſo beſchimpfſt du dich ſelbſt; beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich ſelbſt; ſchlägſt du ihn, ſo ſchlägſt du dich ſelbſt; tödteſt du ihn, ſo tödteſt du dich ſelbſt. Nur das *Wiedervergeltungsrecht* (jus talionis), aber wohl zu verſtehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturtheile), kann die Qualität und Quantität der Strafe beſtimmt angeben: alle andere ſind hin und her ſchwankend, und können, anderer ſich einmiſchenden Rückſichten wegen, keine Angemeſſenheit mit dem Spruch der reinen und ſtrengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun ſcheint es zwar, daß der Unterſchied der Stände das Princip der Wiedervergeltung Gleiches mit Gleichem nicht verſtatte; aber wenn es gleich nicht nach dem Buchſtaben möglich ſein kann, ſo kann es doch der Wirkung nach, reſpective auf die Empfindungsart der Vornehmeren, immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldſtrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniß zur Beleidigung; denn der des Geldes viel hat, kann dieſe ſich wohl einmal zur Luſt erlauben, aber die Kränkung der Ehrliebe des Einen kann doch dem Wehthun des Hochmuths des Anderen ſehr gleich kommen: wenn dieſer nicht allein öffentlich abzubitten, ſondern jenem, ob er zwar niedriger iſt, etwa zugleich die Hand zu küſſen, durch Urtheil und Recht genöthigt würde. Eben ſo, wenn der gewaltthätige Vornehme für die Schläge, die er dem niederen, aber ſchuldloſen Staatsbürger zumißt, außer der Abbitte noch zu einem einſamen und beſchwerlichen Arreſte verurtheilt würde, weil hiemit, außer der Ungemächlichkeit, noch die Eitelkeit des Thäters ſchmerzhaft angegriffen, und ſo durch Beſchämung Gleiches mit Gleichem gehörig vergolten würde. — Was heißt das aber: „beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich ſelbſt?“ Wer da ſtiehlt, macht aller Anderer Eigenthum unſicher; er beraubt ſich alſo (nach dem Rechte der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich iſt, als daß ihn Andere ernähren. Weil dieſes aber der Staat nicht umſonſt thun wird, ſo muß er dieſem ſeine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren- oder Zuchthausarbeit) überlaſſen, und kommt auf gewiſſe Zeit, oder, nach Befinden, auch auf immer, in den Sklavenſtand. — Hat er aber gemordet, ſo muß er ſterben. Es gibt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es iſt keine Gleichartigkeit zwiſchen einem noch ſo kummervollen Leben und dem Tode, alſo auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menſchheit in der leidenden Perſon zum Scheuſal machen könnte, befreiten Tod. — Selbſt wenn ſich die bürgerliche Geſellſchaft mit aller Glieder Einſtimmung auflöſete, (z. B. das eine Inſel bewohnende Volk beſchlöſſe, auseinander zu gehen und ſich in alle Welt zu zerſtreuen,) müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das widerfahre, was ſeine Thaten werth ſind, und die Blutſchuld nicht auf dem Volke hafte, das auf dieſe Beſtrafung nicht gedrungen hat; weil es als Theilnehmer an dieſer öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Dieſe Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntniß des Richters auf den Tod, nach dem ſtrengen Wiedervergeltungsrechte, möglich iſt, offenbart ſich daran, daß dadurch allein proportionirlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurtheil über Alle, (ſelbſt wenn es nicht einen Mord, ſondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe,) ausgeſprochen wird. — Setzet: daß, wie in der letzten ſchottiſchen Rebellion, da verſchiedene Theilnehmer an derſelben, (wie Balmerino und Andere,) durch ihre Empörung nichts, als eine dem Hauſe Stuart ſchuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabſichten hegten, von dem höchſten Gerichte das Urtheil ſo geſprochen worden wäre: ein Jeder ſolle die Freiheit der Wahl zwiſchen dem Tode und der Karrenſtrafe haben; ſo ſage ich, der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre; ſo bringt es die Natur des menſchlichen Gemüthes mit ſich. Denn der Erſtere kennt etwas, was er noch höher ſchätzt, als ſelbſt das Leben: nämlich die Ehre; der Andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für beſſer, als gar nicht zu ſein, (animam praeferre pudori. *Juven.*) Der Erſtere iſt nun ohne Widerrede weniger ſtrafbar, als der Andere, und ſo werden ſie durch den über Alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich beſtraft, jener gelinde nach ſeiner Empfindungsart, und dieſer hart, nach der ſeinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenſtrafe erkannt würde, der Erſte zu hart, der Andere, für ſeine Niederträchtigkeit, gar zu gelinde beſtraft wäre, und ſo iſt auch hier im Ausſpruche über eine im Complott vereinigte Zahl von Verbrechern der beſte Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit, der *Tod*. — Ueberdem hat man nie gehört, daß ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter ſich beſchwert hätte, daß ihm damit zuviel, und alſo Unrecht geſchehe; Jeder würde ihm ins Geſicht lachen, wenn er ſich deſſen äußerte. — Man müßte ſonſt annehmen, daß, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Geſetze nicht Unrecht geſchieht, doch die geſetzgebende Gewalt im Staate dieſe Art von Strafe zu verhängen nicht befugt, und, wenn ſie es thut, mit ſich ſelbſt im Widerſpruch ſei.

Soviel alſo der Mörder ſind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, ſo viele müſſen auch den Tod leiden; ſo will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen a priori begründeten Geſetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Complicen (correi) zu einer ſolchen That ſo groß iſt, daß der Staat, um keine ſolche Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Unterthanen mehr zu haben, und ſich doch nicht auflöſen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äußeren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzuſtand übergehen, (vornehmlich nicht durch das Spectakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abſtumpfen) will, ſo muß es auch der Souverain in ſeiner Macht haben, in dieſem Nothfalle (casus necessitatis) ſelbſt den Richter zu machen (vorzuſtellen) und ein Urtheil zu ſprechen, welches, ſtatt der Lebensſtrafe, eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird; dergleichen die Deportation iſt; dieſes ſelbſt aber nicht als nach einem öffentlichen Geſetze, ſondern durch einen Machtſpruch, d. i. einen Act des Majeſtätsrechts, der, als Begnadigung, nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiegegen hat nun der Marcheſe *Beccaria*, aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität (compassibilitas), ſeine Behauptung der *Unrechtmäßigkeit* aller Todesſtrafe aufgeſtellt; weil ſie im urſprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten ſein könnte; denn da hätte Jeder im Volk einwilligen müſſen, ſein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen Anderen (im Volk) ermordete; dieſe Einwilligung aber ſei unmöglich, weil Niemand über ſein Leben disponiren könne. Alles Sophiſterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet Jemand nicht, weil er ſie, ſondern weil er eine ſtrafbare Handlung gewollt hat; denn es iſt keine Strafe, wenn einem geſchieht, was er will, und es iſt unmöglich, geſtraft werden zu wollen. — Sagen: ich will geſtraft werden, wenn ich Jemand ermorde, heißt nichts mehr, als: ich unterwerfe mich ſammt allen Uebrigen den Geſetzen, welche natürlicher Weiſe, wenn es Verbrecher im Volke gibt, auch Strafgeſetze ſein werden. Ich, als Mitgeſetzgeber, der das Strafgeſetz dictirt, kann unmöglich dieſelbe Perſon ſein, die, als Unterthan, nach dem Geſetz beſtraft wird; denn als ein ſolcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Geſetzgebung haben; (der Geſetzgeber iſt heilig.) Wenn ich alſo ein Strafgeſetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfaſſe, ſo iſt es in mir die reine rechtlich-geſetzgebende Vernunft (homo noumenon), die mich als einen des Verbrechens fähigen, folglich als eine andere Perſon (homo phaenomenon) ſammt allen Uebrigen in einem Bürgervereine dem Strafgeſetze unterwirft. Mit anderen Worten: nicht das Volk (jeder Einzelne in demſelben), ſondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer, als der Verbrecher, dictirt die Todesſtrafe, und im Socialcontract iſt gar nicht das Verſprechen enthalten, ſich ſtrafen zu laſſen und ſo über ſich ſelbſt und ſein Leben zu disponiren. Denn wenn der Befugniß zu ſtrafen ein Verſprechen des Miſſethäters zum Grunde liegen müßte, ſich ſtrafen laſſen zu wollen, ſo müßte es dieſem auch überlaſſen werden, ſich ſtraffällig zu finden, und der Verbrecher würde ſein eigener Richter ſein. — Der Hauptpunct des Irrthums (πρῶτον ψεῦδος) dieſes Sophisma's beſteht darin: daß das eigene Urtheil des Verbrechers, (das man ſeiner Vernunft nothwendig zutrauen muß,) des Lebens verluſtig werden zu müſſen, für einen Beſchluß des Willens anſieht, es ſich ſelbſt zu nehmen, und ſo ſich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurtheilung in einer und derſelben Perſon vereinigt vorſtellt.

Es gibt indeſſen zwei todeswürdige Verbrechen, in Anſehung deren, ob die Geſetzgebung auch die Befugniß habe, ſie mit der Todesſtrafe zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine iſt das der Geſchlechtsehre, das andere der Kriegsehre, und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieſer zwei Menſchenklaſſen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen iſt der mütterliche Kindesmord (infanticidium maternale); das andere der Kriegsgeſellenmord (commilitonicidium), der Duell. — Da die Geſetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen, und ebenſowenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhebene eigene Gewalt entgegenſetzt, wegwiſchen kann; ſo ſcheint es, daß Menſchen in dieſen Fällen ſich im Naturzuſtande befinden und Tödtung (homicidium), die alsdann nicht einmal Mord (homicidium dolosum) heißen müßte, in beiden zwar allerdings ſtrafbar ſei, von der oberſten Macht aber mit dem Tode nicht könne beſtraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind iſt außer dem Geſetz, (denn das heißt Ehe,) mithin auch außer dem Schutze deſſelben geboren. Es iſt in das gemeine Weſen gleichſam eingeſchlichen (wie verbotene Waare), ſo daß dieſes ſeine Exiſtenz, (weil es billig auf dieſe Art nicht hätte exiſtiren ſollen,) mithin auch ſeine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingeſetzte Kriegesmann, dem ein Schimpf angethan wird, ſieht ſich ebenſowohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenoſſen ſeines Standes genöthigt, ſich Genugthuung, und, wie im Naturzuſtande, Beſtrafung des Beleidigers, nicht durchs Geſetz, vor einem Gerichtshofe, ſondern durch den Duell, darin er ſich ſelbſt der Lebensgefahr ausſetzt, zu verſchaffen, um ſeinen Kriegsmuth zu beweiſen, als worauf die Ehre ſeines Standes weſentlich beruht, ſollte es auch mit der **Tödtung** ſeines Gegners verbunden ſein, die in dieſem Kampfe, der öffentlich und mit beiderſeitiger Einwilligung, doch auch ungern, geſchieht, eigentlich nicht **Mord** (homicidium dolosum) genannt werden kann. — — Was iſt nun in beiden (zur Criminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar ſehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff, (der hier kein Wahn iſt,) durchs Geſetz für nichtig zu erklären und ſo mit dem Tode zu beſtrafen, oder von dem Verbrechen die angemeſſene Todesſtrafe wegzunehmen, und ſo entweder grauſam oder nachſichtig zu ſein. Die Auflöſung dieſes Knotens iſt: daß der kategoriſche Imperativ der Strafgerechtigkeit, (die geſetzwidrige Tödtung des Anderen müſſe mit dem Tode beſtraft werden,) bleibt, die Geſetzgebung ſelber aber, (mithin auch die bürgerliche Verfaſſung,) ſo lange noch als barbariſch und unausgebildet, daran Schuld iſt, daß die Triebfedern der Ehre im Volke (ſubjectiv) nicht mit den Maßregeln zuſammentreffen wollen, die (objectiv) ihrer Abſicht gemäß ſind, ſo daß die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Anſehung der aus dem Volk, eine **Ungerechtigkeit** wird.

II.

Das **Begnadigungsrecht** (jus aggratiandi) für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlaſſung der Strafe, iſt wohl unter allen Rechten des Souveräns das ſchlüpfrigſte, um den Glanz ſeiner Hoheit zu beweiſen, und dadurch doch in hohem Grade Unrecht zu thun. — In Anſehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander ſteht es ſchlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier iſt Strafloſigkeit (impunitas criminis) das größte Unrecht gegen die letzteren. Alſo nur bei einer Läſion, die **ihm ſelbſt** widerfährt (crimen laesae majestatis), kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungeſtraftheit dem Volke ſelbſt in Anſehung ſeiner Sicherheit Gefahr erwachſen könnte. — Dieſes Recht iſt das einzige, was den Namen des Majeſtätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältniſſe des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§. 50.

Das **Land** (territorium), deſſen Einſaſſen ſchon durch die Conſtitution, d. i. ohne einen beſonderen rechtlichen Act ausüben zu dürfen, (mithin durch die Geburt,) Mitbürger eines und deſſelben gemeinen Weſens ſind, heißt das **Vaterland**; das, worin ſie es ohne dieſe Bedingung nicht ſind, das **Ausland**, und dieſes, wenn es einen Theil der Landesherrſchaft überhaupt ausmacht, heißt die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieſes Wort brauchten,) welche, weil ſie doch keinen coaliſirten Theil des Reichs (imperii) als Sitz von Mitbürgern, ſondern nur eine **Beſitzung** deſſelben, als eines **Unterhauſes** ausmacht, den Boden des herrſchenden Staats als **Mutterland** (regio domina) verehren muß.

1) Der **Unterthan** (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als ſein Eigenthum zurückhalten. Doch kann er nur ſeine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen, welches alsdann doch geſchehen würde, wenn er ſeinen bisher beſeſſenen Boden zu verkaufen, und das Geld dafür mit ſich zu nehmen, befugt wäre.

2) Der **Landesherr** hat das Recht der Begünſtigung der **Einwanderung** und Anſiedelung Fremder (Coloniſten), obgleich eine Landeskinder dazu ſcheel ſehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigenthum derſelben am Boden gekürzt wird.

3) Ebenderſelbe hat auch, im Falle eines Verbrechens des Unterthans, welches alle Gemeinſchaft der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der **Verbannung** in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird, d. i. zur **Deportation**.

4) Auch das der **Landesverweiſung** überhaupt (jus exilii), ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutſchen Sprache **Elend** genannt) zu ſchicken; welches, weil der Landes-

herr ihm nun allen Schutz entzieht, ſoviel bedeutet, als ihn innerhalb ſeinen Grenzen vogelfrei zu machen.

§. 51.

Die drei Gewalten im Staate, die aus dem Begriff eines gemeinen Weſens überhaupt (res publica latius dicta) hervorgehen, ſind nur ſoviel Verhältniſſe des vereinigten, a priori aus der Vernunft abſtammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupte, welche objective praktiſche Realität hat. Dieſes Oberhaupt (der Souverain) aber iſt ſofern nur ein, (das geſammte Volk vorſtellendes) Gedankending, als es noch an einer phyſiſchen Perſon mangelt, welche die höchſte Staatsgewalt vorſtellt, und dieſer Idee Wirkſamkeit auf den Volkswillen verſchafft. Das Verhältniß der erſteren zum letzteren iſt nun auf dreierlei verſchiedene Art denkbar: entweder daß Einer im Staate über Alle, oder daß Einige, die einander gleich ſind, vereinigt über alle Andere, oder daß Alle zuſammen über einen Jeden, mithin auch über ſich ſelbſt gebieten, d. i. die Staatsform iſt entweder autokratiſch, oder ariſtokratiſch, oder demokratiſch. (Der Ausdruck monarchiſch, ſtatt autokratiſch, iſt nicht dem Begriffe, den man hier will, angemeſſen; denn der Monarch iſt der, welcher die höchſte, **Autokrator** aber oder Selbſtherrſcher der, welcher alle Gewalt hat; dieſer iſt der Souverain, jener repräſentirt ihn blos.) — Man wird leicht gewahr, daß die autokratiſche Staatsform die einfachſte ſei, nämlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Geſetzgeber iſt. Die ariſtokratiſche iſt ſchon aus zwei Verhältniſſen zuſammengeſetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Geſetzgeber) zu einander, um den Souverain zu machen, und dann das dieſes Souverains zum Volke; die demokratiſche aber die allerzuſammengeſetzteſte, nämlich den Willen Aller zuerſt zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Weſen zu bilden, und dann dieſem gemeinen Weſen den Souverain, der dieſer vereinigte Wille ſelbſt iſt, vorzuſetzen. Was die Handhabung des Rechts im Staate betrifft, ſo iſt freilich die einfachſte auch zugleich die beſte, aber was das Recht ſelbſt anlangt, die gefährlichſte fürs Volk, in Betracht des Deſpotismus, zu dem ſie ſo ſehr einladet. Das Simplificiren iſt zwar im Maſchinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgeſetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volke paſſiv ſind und Einem, der über ſie iſt, gehorchen; aber das gibt keine Unterthanen als Staatsbürger. Was die Vertröſtung, womit ſich das Volk befriedigen ſoll, betrifft: daß nämlich die Monarchie, (eigentlich hier Autokratie) die beſte Staatsverfaſſung ſei, wenn der Monarch gut iſt, (d. i. nicht blos den Willen, ſondern auch die Einſicht dazu hat,) gehört zu den tautologiſchen Weisheitsſprüchen, und ſagt nichts mehr, als: die beſte Verfaſſung iſt die, durch welche der Staatsverwalter zum beſten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beſte iſt.

§. 52.

Der Geſchichtsurkunde dieſes Mechanismus nachzuſpüren, iſt vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunct des Anfangs der bürgerlichen Geſellſchaft nicht herauflangen; (denn die Wilden errichten kein Inſtrument ihrer Unterwerfung unter das Geſetz, und es iſt auch ſchon aus der Natur roher Menſchen abzunehmen, daß ſie es mit der Gewalt angefangen haben werden.) Dieſe Nachforſchung aber in der Abſicht anzuſtellen, um allenfalls die jetzt beſtehende Verfaſſung mit Gewalt abzuändern, iſt ſträflich. Denn dieſe Umänderung müßte durchs Volk, welches ſich dazu rottirte, alſo nicht durch die Geſetzgebung geſchehen; Meuterei aber, in einer ſchon beſtehenden Verfaſſung, iſt ein Umſturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältniſſe, mithin alles Rechts, d. i. nicht Verände-

---

*) Von der Verfälſchung dieſer Formen durch ſich eindringende unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), imgleichen den ſogenannten gemiſchten Staatsverfaſſungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.

rung der bürgerlichen Verfaſſung, ſondern Auflöſung derſelben, und dann der Uebergang in die beſſere, nicht Metamorphoſe, ſondern Palingeneſie, welche einen neuen geſellſchaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluß hat. — Es muß aber dem Souverain doch möglich ſein, die beſtehende Staatsverfaſſung zu ändern, wenn ſie mit der Idee des urſprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar iſt, und hiebei doch diejenige Form beſtehen zu laſſen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, weſentlich gehört. Dieſe Veränderung kann nun nicht darin beſtehen, daß der Staat ſich von einer dieſer drei Formen zu einer der beiden anderen ſelbſt conſtituirt, z. B. daß die Ariſtokraten einig werden, ſich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verſchmelzen zu wollen, und ſo umgekehrt; gleich als ob es auf der freien Wahl und dem Belieben des Souverains beruhe, welcher Verfaſſung er das Volk unterwerfen wolle. Denn ſelbſt dann, wenn er ſich zu einer Demokratie umzuändern beſchlöſſe, würde er doch dem Volk Unrecht thun können, weil es ſelbſt dieſe Verfaſſung verabſcheuen könnte, und eine der zwei übrigen für ſich zuträglicher fände.

Die Staatsformen ſind nur der **Buchſtabe** (littera) der urſprünglichen Geſetzgebung im bürgerlichen Zuſtande, und ſie mögen alſo bleiben, ſolange ſie, als zum Maſchinenweſen der Staatsverfaſſung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (alſo nur ſubjectiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geiſt jenes urſprünglichen Vertrages (anima pacti originarii) enthält die Verbindlichkeit der conſtituirenden Gewalt, die **Regierungsart** jener Idee angemeſſen zu machen, und ſo ſie, wenn es nicht auf einmal geſchehen kann, allmählig und continuirlich dahin zu verändern, daß ſie mit der einzig rechtmäßigen Verfaſſung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer **Wirkung** nach zuſammenſtimme, und jene alten empiriſchen (ſtatutariſchen) Formen, welche blos die **Unterthänigkeit** des Volks zu bewirken dienten, ſich in die urſprünglichen (rationale) auflöſen, welche allein die **Freiheit** zum Princip, ja zur Bedingung alles **Zwanges** macht, der zu einer rechtlichen Verfaſſung, im eigentlichen Sinne des Staates, erforderlich iſt und dahin auch dem Buchſtaben nach endlich führen wird. — Dies iſt die einzige bleibende Staatsverfaſſung, wo das Geſetz ſelbſtherrſchend iſt, und an keiner beſonderen Perſon hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zuſtand, in welchem allein Jedem das Seine **peremtoriſch** zugetheilt werden kann; indeſſen daß, ſo lange jene Staatsformen dem Buchſtaben nach ebenſoviel verſchiedene, mit der oberſten Gewalt bekleidete, moraliſche Perſonen vorſtellen ſollen, nur ein **proviſoriſches** inneres Recht, und kein abſolut-rechtlicher Zuſtand der bürgerlichen Geſellſchaft zugeſtanden werden kann.

Alle wahre Republik aber iſt und kann nichts Anderes ſein, als ein repräſentatives Syſtem des Volks, um im Namen deſſelben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelſt ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu beſorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Perſon nach, (es mag ein König, Adelſtand, oder die ganze Volkszahl, der demokratiſche Verein,) ſich auch repräſentiren läßt, ſo repräſentirt das vereinigte Volk nicht blos den Souverain, ſondern es iſt dieſer ſelbſt; denn in ihm (dem Volke) befindet ſich urſprünglich die oberſte Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloßer Unterthanen, (allenfalls als Staatsbeamten) abgeleitet werden müſſen, und die nunmehr errichtete Republik hat nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu laſſen, und ſie denen wieder zu übergeben, die ſie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch abſolute Willkür wieder vernichten könnten.

Es war alſo ein großer Fehltritt der Urtheilskraft eines mächtigen Beherrſchers zu unſerer Zeit, ſich aus der Verlegenheit wegen großer Staatsſchulden dadurch helfen zu wollen, daß er es dem Volk übertrug, dieſe Laſt nach deſſen eigenem Gutbefinden ſelbſt zu übernehmen und zu vertheilen; da es denn natürlicher Weiſe nicht allein die geſetzgebende Gewalt in Anſehung der Beſteuerung der Unterthanen, ſondern auch in Anſehung der Regierung in die Hände bekam; nämlich zu verhindern, daß dieſe nicht durch Verſchwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrſchergewalt des Monarchen gänzlich verſchwand (nicht blos ſuspendirt wurde), und aufs Volk überging, deſſen geſetzgebendem Willen nun das Mein und Dein jedes Unterthans unterworfen wurde. Man kann auch nicht ſagen: daß dabei ein ſtillſchweigendes, aber doch vertragsmäßiges Verſprechen der Nationalverſammlung, ſich nicht eben zur Souverainetät zu conſtituiren, ſondern nur dieſer ihr Geſchäft zu adminiſtriren, nach verrichtetem Geſchäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wiederum in ſeine Hände zu überliefern, angenommen werden müſſe; denn ein ſolcher Vertrag iſt an ſich ſelbſt null und nichtig. Das Recht der oberſten Geſetzgebung im gemeinen Weſen iſt kein veräußerliches, ſondern das allerperſönlichſte Recht. Wer es hat, kann nur durch den Geſammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Geſammtwillen ſelbſt, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge iſt, disponiren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, ſeine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demſelben nicht als geſetzgebender Macht zuſtehen, und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerſpruch iſt.

Des
# öffentlichen Rechts
zweiter Abſchnitt.

Das Völkerrecht.

§. 53.

Die Menſchen, welche ein Volk ausmachen, können, als Landeseingeborne, nach der Analogie der Erzeugung, von einem gemeinſchaftlichen Elternſtamm (congeniti) vorgeſtellt werden, ob ſie es gleich nicht ſind: dennoch aber, in intellectueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer gemeinſchaftlichen Mutter (der Republik) geboren, gleichſam eine Familie (gens, natio) ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig ſind, und mit denen, die neben ihnen im Naturzuſtande leben möchten, als unedlen keine Vermiſchung eingehen, obgleich dieſe (die Wilden) ihrerſeits ſich wiederum wegen der geſetzloſen Freiheit, die ſie gewählt haben, vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerſchaften, aber nicht Staaten ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältniß zu einander, [welches nicht ganz richtig im Deutſchen das Völkerrecht genannt wird, ſondern vielmehr das Staatenrecht (jus publicum civitatum) heißen ſollte,] iſt nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat, als eine moraliſche Perſon, gegen einen anderen im Zuſtande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beſtändigen Krieges betrachtet, theils das Recht zum Kriege, theils das im Kriege, theils das, einander zu nöthigen, aus dieſem Kriegszuſtande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfaſſung, d. i. das Recht nach dem Kriege zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterſcheidende von dem des Naturzuſtandes einzelner Menſchen oder Familien (in Verhältniß gegen einander) von dem der Völker bei ſich, daß im Völkerrecht nicht blos ein Verhältniß eines Staats gegen den anderen im Ganzen, ſondern auch einzelner Perſonen des einen gegen Einzelne des anderen, imgleichen gegen den ganzen anderen Staat ſelbſt in Betrachtung kommt; welcher Unterſchied aber vom Recht Einzelner im bloſen Naturzuſtande nur ſolcher Beſtimmungen bedarf, die ſich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern laſſen.

§. 54.

Die Elemente des Völkerrechts ſind: 1) daß Staaten, im äußeren Verhältniſſe gegen einander betrachtet, (wie geſetzloſe Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zuſtande ſind; 2) daß dieſer Zuſtand ein Zuſtand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenngleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hoſtilität) iſt, welche, (indem ſie es Beide nicht beſſer haben wollen,) obzwar dadurch Keinem von dem Anderen Unrecht geſchieht, doch an ſich ſelbſt im höchſten Grade Unrecht iſt, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart ſind, auszugehen verbunden ſind; 3) daß ein Völkerbund, nach der Idee eines urſprünglichen geſellſchaftlichen Vertrages, nothwendig iſt, ſich zwar einander nicht in die einheimiſchen Mißhelligkeiten derſelben zu miſchen, aber doch gegen Angriffe der äußeren zu ſchützen; 4) daß die Verbindung doch keine ſouveraine Gewalt, (wie in einer bürgerlichen Verfaſſung,) ſondern nur eine Genoſſenſchaft (Föderalität) enthalten müſſe; eine Verbindung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muß, — ein Recht, in subsidium eines anderen und urſprünglichen Rechts, den Verfall in den Zuſtand des wirklichen Krieges derſelben unter einander von ſich abzuwehren (foedus Amphictyonum).

§. 55.

Bei jenem urſprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegen einander im Naturzuſtande, (um etwa einen, dem rechtlichen ſich annähernden Zuſtand zu ſtiften,) erhebt ſich zuerſt die Frage, welches Recht hat der Staat *gegen ſeine eigenen Unterthanen*, ſie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu ſetzen: ſo, daß es nicht von dieſer ihrem eigenen Urtheil abhängt, ob ſie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, ſondern der Oberbefehl des Souverains ſie hineinſchicken darf?

Dieſes Recht ſcheint ſich leicht darthun zu laſſen; nämlich aus dem Rechte, mit dem Seinen (Eigenthum) zu thun, was man will. Was Jemand aber der Subſtanz nach ſelbſt *gemacht* hat, davon hat er ein unbeſtrittenes Eigenthum. — Hier iſt alſo die Deduction, ſo wie ſie ein bloſer Juriſt abfaſſen würde.

Es gibt mancherlei *Naturproducte* in einem Lande, die doch, was die *Menge* derſelben von einer gewiſſen Art betrifft, zugleich als *Gemächſel* (artefacta) des Staats angeſehen werden müſſen, weil das Land ſie in ſolcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, ſondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner, (die nützlichſte Art des Geflügels,) Schafe, Schweine, das Rindergeſchlecht u. a. m. würden entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubthiere wegen in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchſt ſparſam anzutreffen ſein, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Beſitz ſicherte. — Eben das gilt auch von der Menſchenzahl, die, eben ſo wie in den Amerikaniſchen Wüſten, ja ſelbſt dann, wenn man dieſen den größten Fleiß, (den jene nicht haben,) beilegte, nur gering ſein kann. Die Einwohner würden nur ſehr dünn geſäet ſein, weil keiner derſelben ſich, mitſammt ſeinem Geſinde, auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr iſt, von Menſchen oder Wilden und Raubthieren verwüſtet zu werden; mithin ſich für eine ſo große Menge von Menſchen, als jetzt auf einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — — So wie man nun von Gewächſen (z. B. den Kartoffeln) und von Hausthieren, weil ſie, was die Menge betrifft, ein Machwerk der Menſchen ſind, ſagen kann, daß man ſie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (tödten laſſen) kann; ſo, ſcheint es, könne man auch von der oberſten Gewalt im Staate, dem Souverain, ſagen, er habe das Recht, ſeine Unterthanen, die dem größten Theil nach ſein eigenes Product ſind, in den Krieg, wie auf eine Jagd, und zu einer Feldſchlacht, wie auf eine Luſtpartie zu führen.

Dieſer Rechtsgrund aber, (der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorſchweben mag,) gilt zwar freilich in Anſehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menſchen ſein können; will ſich aber doch ſchlechterdings nicht auf den Menſchen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden laſſen, der im Staate immer als mitgeſetzgebendes Glied betrachtet werden muß, (nicht blos als Mittel, ſondern auch zugleich als Zweck an ſich ſelbſt,) und der alſo zum Kriegführen nicht allein überhaupt, ſondern auch in jeder beſonderen Kriegserklärung, vermittelſt ſeiner Repräſentanten, ſeine freie Beiſtimmung geben muß, unter welcher einſchränkenden Bedingung allein der Staat über ſeinen gefahrvollen Dienſt disponiren kann.

Wir werden alſo wohl dieſes Recht von der Pflicht des Souverains gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben; wobei dieſes dafür angeſehen werden muß, daß es ſeine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar paſſiv (mit ſich machen läßt), doch auch ſelbſtthätig iſt und den Souverain ſelbſt vorſtellt.

§. 56.

Im natürlichen Zuſtande der Staaten iſt das **Recht zum Kriege** (zu Hoſtilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat ſein Recht verfolgt, nämlich wenn er ſich von dieſem lädirt glaubt, durch eigene Gewalt; weil es durch einen Proceß, (als durch den allein die Zwiſtigkeiten ausgeglichen werden,) in jenem Zuſtande nicht geſchehen kann. — Außer der thätigen Verletzung, (der erſten Aggreſſion, welche von der erſten Hoſtilität unterſchieden iſt,) iſt es die **Bedrohung.** Hiezu gehört entweder eine zuerſt vorgenommene Zurüſtung, worauf ſich das Recht des Zuvorkommens (jus praeventionis) gründet, oder auch blos die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachſende Macht (potentia tremenda) eines anderen Staats. Dieſe iſt eine Läſion des Mindermächtigen, blos durch den Zuſtand vor aller That des Uebermächtigen, und im Naturzuſtande iſt dieſer Angriff allerdings rechtmäßig. Hierauf gründet ſich alſo das Recht des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten.

Was die thätige Verletzung betrifft, die ein **Recht zum Kriege** gibt, ſo gehört dazu die ſelbſtgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats, die Wiedervergeltung (retorsio), ohne eine Erſtattung (durch friedliche Wege) bei dem anderen Staate zu ſuchen, womit, der Förmlichkeit nach, der Ausbruch des Krieges, ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegsankündigung) eine Aehnlichkeit hat; weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszuſtande finden will, etwas Analogiſches mit einem Vertrag angenommen werden muß, nämlich Annahme der Erklärung des anderen Theils, daß beide ihr Recht auf dieſe Art ſuchen wollen.

§. 57.

Das Recht im Kriege iſt gerade das im Völkerrecht, wobei die meiſte Schwierigkeit iſt, um ſich auch nur einen Begriff davon zu machen, und ein Geſetz in dieſem geſetzloſen Zuſtande zu denken (inter arma silent leges), ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen; es müßte denn dasjenige ſein: den Krieg nach ſolchen Grundſätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzuſtande der Staaten (im äußeren Verhältniſſe gegen einander) herauszugehen und in einen rechtlichen zu treten.

Kein Krieg unabhängiger Staaten gegen einander kann ein Strafkrieg (bellum punitivum) ſein. Denn Strafe findet nur im Verhältniſſe eines Oberen (imperantis) gegen den Unterworfenen (subditum) Statt, welches Verhältniß nicht das der Staaten gegen einander iſt; — aber auch weder ein Ausrottungs- (bellum internecinum), noch Unterjochungskrieg (bellum subjugatorium), der eine moraliſche Vertilgung eines Staats, (deſſen Volk nun mit dem des Ueberwinders entweder in eine Maſſe verſchmelzt, oder in Knechtſchaft verfällt,) ſein würde. Nicht als ob dieſes Nothmittel des Staats, zum Friedenszuſtande zu gelangen, an ſich dem Rechte eines Staats widerſpräche, ſondern weil die Idee des Völkerrechts blos den Begriff eines Antagonismus nach Principien der äußeren Freiheit bei ſich führt, um ſich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche, durch Vergrößerung der Macht des einen Staats, für den anderen bedrohend ſein kann.

Vertheidigungsmittel aller Art ſind dem bekriegten Staat erlaubt, nur nicht ſolche, deren Gebrauch die Unterthanen deſſelben, Staatsbürger zu ſein, unfähig machen würde; denn alsdann machte er ſich ſelbſt zugleich unfähig, im Staatenverhältniſſe nach dem Völkerrechte für eine Perſon zu gelten, (die gleicher Rechte mit anderen theilhaftig wäre.) Darunter gehört: ſeine eigenen Unterthanen zu Spionen, dieſe, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmiſchern, (in welche Klaſſe auch wohl die ſogenannten Scharfſchützen, welche Einzelnen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten,) oder auch nur zur Verbreitung falſcher Nachrichten zu gebrauchen; mit einem Worte, ſich ſolcher heimtückiſchen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich iſt, vernichten würden.

Im Kriege iſt es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Perſonen das Ihrige abzuzwingen, (denn das wäre Raub; weil nicht das überwundene Volk, ſondern der Staat, unter deſſen Herrſchaft es war, durch daſſelbe Krieg führte;) ſondern durch Ausſchreibungen gegen ausgeſtellte Scheine: um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Laſt proportionirlich zu vertheilen.

§. 58.

Das Recht **nach dem Kriege**, d. i. im Zeitpuncte des Friedensvertrags und in Hinſicht auf die Folgen deſſelben, beſteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Beſiegten übereinzukommen und zum Friedensſchluß zu gelangen, *Tractaten* gepflogen werden, und zwar nicht gemäß irgend einem vorzuſchützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läſion ſeines Gegners zuſtehe, ſondern, indem er dieſe Frage auf ſich beruhen läßt, ſich ſtützend auf ſeine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder nicht auf Erſtattung der Kriegskoſten antragen; weil er den Krieg ſeines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müßte; ſondern, ob er ſich gleich dieſes Argument denken mag, ſo darf er es doch nicht anführen, weil er ihn ſonſt für einen Beſtrafungskrieg erklären, und ſo wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hiezu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu ſtellende) Auswechſelung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu ſehen.

Der überwundene Staat, oder deſſen Unterthanen verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre ſtaatsbürgerliche Freiheit, ſo, daß jene zur Colonie, dieſe zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn ſonſt wäre es ein Strafkrieg geweſen, der an ſich ſelbſt widerſprechend iſt. — Eine *Colonie* oder Provinz iſt ein Volk, das zwar ſeine eigene Verfaſſung, Geſetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen Staat Gehörigen nur Fremdlinge ſind, der dennoch über jenes die oberſte *ausübende* Gewalt hat. Der letztere heißt der *Mutterſtaat*. Der Tochterſtaat wird von jenem beherrſcht, aber doch von ſich ſelbſt, (durch ſein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorſitz eines Vicekönigs) regiert (civitas hybrida). Dergleichen war *Athen* in Beziehung auf verſchiedene Inſeln, und iſt jetzt Großbritannien in Anſehung Irlands.

Noch weniger kann *Leibeigenſchaft* und ihre Rechtmäßigkeit von der Ueberwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden, weil man hiezu einen Strafkrieg annehmen müßte. Am Allerwenigſten eine erbliche Leibeigenſchaft, die überhaupt abſurd iſt, weil die Schuld aus Jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Daß mit dem Friedensſchluſſe auch die *Amneſtie* verbunden ſei, liegt ſchon im Begriffe deſſelben.

§. 59.

Das *Recht des Friedens* iſt 1) das im Frieden zu ſein, wenn in der Nachbarſchaft Krieg iſt, oder das der **Neutralität**; 2) ſich die Fortdauer des geſchloſſenen Friedens zuſichern zu laſſen, d. i. das der **Garantie**; 3) zu wechſelſeitiger **Verbindung** (Bundsgenoſſenſchaft) mehrerer Staaten, ſich gegen alle äußere oder innere etwanige Angriffe gemeinſchaftlich zu *vertheidigen*; nicht ein Bund zum Angreifen und innerer Vergrößerung.

§. 60.

Das Recht eines Staats gegen einen *ungerechten* Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität d. i. dem Grade nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf ſich zwar nicht *aller* Mittel, aber doch der an ſich zuläſſigen in dem Maaße bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was iſt aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzuſtande, ein jeder Staat in ſeiner eigenen Sache Richter iſt, ein *ungerechter Feind*? Es iſt derjenige, deſſen öffentlich, (es ſei wörtlich oder thätlich) geäußerter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn ſie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszuſtand unter Völkern möglich, ſondern der Naturzuſtand verewigt werden müßte. Dergleichen iſt die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man vorausſetzen kann, daß ſie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, ſich gegen einen ſolchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch *nicht, um ſich in ſein Land zu theilen*, einen Staat gleichſam auf der Erde verſchwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches ſein urſprüngliches Recht, ſich in ein gemeines Weſen zu verbinden, nicht verlieren kann, ſondern es eine neue Verfaſſung annehmen zu laſſen, die, ihrer Natur nach, der Neigung zum Kriege ungünſtig iſt.

Uebrigens iſt der Ausdruck: eines ungerechten Feindes, im Naturzuſtande *pleonaſtiſch*; denn der Naturzuſtand iſt ſelbſt ein Zuſtand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der ſein, welchem meinerſeits zu widerſtehen ich Unrecht thun würde; dieſer würde aber alsdann auch nicht mein Feind ſein.

§. 61.

Da der Naturzuſtand der Völker ebenſowohl, als einzelner Menſchen, ein Zuſtand iſt, aus dem man herausgehen ſoll, um in einen geſetzlichen zu treten, ſo iſt vor dieſer Ereigniß alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äußere Mein und Dein der Staaten blos *proviſoriſch*, und kann nur in einem allgemeinen *Staatenverein* (analogiſch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird,) *peremtoriſch* geltend und ein wahrer *Friedenszuſtand* werden. Weil aber, bei gar zu großer Ausdehnung eines ſolchen Völkerſtaats über weite Landſtriche, die Regierung deſſelben, mithin auch die Beſchützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muß; eine Menge ſolcher Corporationen aber wiederum einen Kriegszuſtand herbeiführt; ſo iſt der *ewige Friede*, (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts,) freilich eine unausführbare Idee. Die politiſchen Grundſätze aber, die darauf abzwecken, nämlich ſolche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur continuirlichen *Annäherung* zu demſelben dienen, ſind es nicht, ſondern, ſo wie dieſe eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menſchen und Staaten gegründete Aufgabe iſt, allerdings ausführbar.

Man kann einen ſolchen *Verein* einiger *Staaten*, um den Frieden zu erhalten, den *permanenten Staatencongreß* nennen, zu welchem ſich zu geſellen, jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen, (wenigſtens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts in Abſicht auf die Erhaltung des Friedens betrifft,) in der erſten Hälfte dieſes Jahrhunderts in der Verſammlung der Generalſtaaten im Haag noch Statt fand; wo die Miniſter der meiſten europäiſchen Höfe, und ſelbſt der kleinſten Republiken, ihre Beſchwerden über die

Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten, und ſo ſich ganz Europa als einen einzigen föderirten Staat dachten, den ſie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichſam als Schiedsrichter annahmen, ſtatt deſſen ſpäterhin das Völkerrecht blos in Büchern übrig geblieben, aus Cabinetten aber verſchwunden, oder nach ſchon verübter Gewalt, in Form der Deductionen, der Dunkelheit der Archive anvertraut worden iſt.

Unter einem Congreß wird hier aber nur eine willkührliche, zu aller Zeit ablösliche Zuſammentretung verſchiedener Staaten, nicht eine ſolche Verbindung, welche, (ſo wie die der Amerikaniſchen Staaten,) auf einer Staatsverfaſſung gegründet und daher unauflöslich iſt, verſtanden; — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichſam durch einen Proceß, nicht auf barbariſche (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg zu entſcheiden, realiſirt werden kann.

Des
öffentlichen Rechts
dritter Abſchnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§. 62.

Dieſe Vernunftidee einer *friedlichen*, wenngleich noch nicht freundſchaftlichen, durchgängigen Gemeinſchaft aller Völker auf Erden, die unter einander in wirkſame Verhältniſſe kommen können, iſt nicht etwa philanthropiſch (ethiſch), ſondern ein *rechtliches* Princip. Die Natur hat ſie alle zuſammen (vermöge der Kugelgeſtalt ihres Aufenthalts, als globus terraqueus) in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen, und da der Beſitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Beſitz von einem Theil eines beſtimmten Ganzen, folglich als ein ſolcher, auf den jeder derſelben urſprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann; ſo ſtehen alle Völker *urſprünglich* in einer Gemeinſchaft des Bodens, nicht aber der *rechtlichen* Gemeinſchaft des Beſitzes (communio), und hiemit des Gebrauchs oder des Eigenthums an denſelben, ſondern der phyſiſchen möglichen *Wechſelwirkung* (commercium), d. i. in einem durchgängigen Verhältniſſe eines zu allen anderen, ſich zum *Verkehr* unter einander *anzubieten*, und haben ein Recht, den Verſuch mit demſelben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieſes Recht, ſofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Abſicht auf gewiſſe allgemeine Geſetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das *weltbürgerliche* (jus cosmopoliticum) genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinſchaft mit einander zu ſetzen ſcheinen; und dennoch ſind ſie, vermittelſt der Schifffahrt, gerade die glücklichſten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welches, je mehr es einander nahe *Küſten* gibt, (wie die des mittelländiſchen,) nur deſto lebhafter ſein kann, deren Beſuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlaſſung auf denſelben, um ſie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlaſſung dazu gibt, daß Uebel und Gewaltthätigkeit an einem Orte unſeres Globs an allen gefühlt wird. Dieſer mögliche Mißbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinſchaft mit allen zu *verſuchen* und zu dieſem Zweck alle Gegenden der Erde zu *beſuchen*, wenn es gleich nicht ein Recht der *Anſiedelung* auf dem Boden eines anderen Volks (jus incolatus) iſt, als zu welchem ein beſonderer Vertrag erfordert wird.

Es fragt ſich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine *Anwohnung* (accolatus) und Beſitznehmung in der Nachbarſchaft eines Volks, das in einem ſolchen Landſtriche ſchon Platz genommen hat, auch ohne ſeine Einwilligung unternehmen dürfe? —

Wenn Anbauung in ſolcher Entlegenheit vom Sitz des erſteren geſchieht, daß keines derſelben im Gebrauch ſeines Bodens dem anderen Eintrag thut, ſo iſt das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker ſind, (wie die Hottentotten, Tunguſen und die meiſten Amerikaniſchen Nationen,) deren Unterhalt von großen öden Landſtrecken abhängt, ſo würde dies nicht mit Gewalt, ſondern nur durch Vertrag, und ſelbſt dieſer nicht mit Benutzung der Unwiſſenheit jener Einwohner in Anſehung der Abtretung ſolcher Ländereien geſchehen können; obzwar die Rechtfertigungsgründe ſcheinbar genug ſind, daß eine ſolche Gewaltthätigkeit zum Weltbeſten gereiche; theils durch Cultur roher Völker, (wie der Vorwand, durch den ſelbſt *Büſching* die blutige Einführung der chriſtlichen Religion in Deutſchland entſchuldigen will,) theils zur Reinigung ſeines eigenen Landes von verderbten Menſchen und gehoffter Beſſerung derſelben, oder ihrer Nachkommenſchaft, in einem anderen Welttheile (wie in Neuholland); denn alle dieſe vermeintlich guten Abſichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaſchen. — Wendet man hiegegen ein: daß bei ſolcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines geſetzlichen Zuſtandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in geſetzloſem Zuſtande ſein würde; ſo kann das ebenſowenig jene Rechtsbedingung aufheben, als der Vorwand der Staatsrevolutioniſten, daß es auch, wenn Verfaſſungen verunartet ſind, dem Volke zuſtehe, ſie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu ſein, um nachher die Gerechtigkeit deſto ſicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

Beſchluß.

Wenn Jemand nicht beweiſen kann, daß ein Ding iſt, ſo mag er verſuchen zu beweiſen, daß es nicht iſt. Will es ihm mit Keinem von Beiden gelingen, (ein Fall, der oft eintritt;) ſo kann er noch fragen: ob es ihn intereſſire, das Eine oder das Andere (durch eine Hypotheſe) anzunehmen, und dies zwar in theoretiſcher, oder in praktiſcher Rückſicht, d. i. entweder um ſich blos ein gewiſſes Phänomen, (wie z. B. für den Aſtronom das des Rückganges und Stillſtandes der Planeten) zu erklären, oder um einen gewiſſen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder pragmatiſch (bloſer Kunſtzweck), oder moraliſch d. i. ein ſolcher Zweck ſein kann, den ſich zu ſetzen die Maxime ſelbſt Pflicht iſt. — Es verſteht ſich von ſelbſt: daß nicht das Annehmen (suppositio) der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein blos theoretiſches und dazu noch problematiſches Urtheil iſt, hier zur Pflicht gemacht werde; denn dazu (etwas zu glauben) gibts keine Verbindlichkeit, ſondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeſte theoretiſche Wahrſcheinlichkeit da iſt, daß er ausgeführt werden könne, dennoch aber ſeine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonſtrirt werden kann, das iſt es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun ſpricht die moraliſch-praktiſche Vernunft in uns ihr unwiderrufliches Veto aus: es ſoll kein Krieg ſein; weder der, welcher zwiſchen Mir und Dir im Naturzuſtande, noch zwiſchen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im geſetzlichen, doch äußerlich (im Verhältniß gegen einander) im geſetzloſen Zuſtande ſind; — denn das iſt nicht die Art, wie Jedermann ſein Recht ſuchen ſoll. Alſo iſt nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding ſei, und ob wir uns nicht in unſerem theoretiſchen Urtheile betrügen, wenn wir das Erſtere annehmen, ſondern wir müſſen ſo handeln, als ob das Ding ſei, was vielleicht nicht iſt, auf Begründung deſſelben und diejenige Conſtitution, die uns dazu die tauglichſte ſcheint, (vielleicht den Republicanismus aller Staaten ſammt und ſonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen und dem heilloſen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre innere Anſtalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das Letztere, was die Vollendung dieſer Abſicht betrifft, auch immer ein frommer Wunſch bliebe, ſo betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime dahin unabläſſig zu wirken; denn dieſe iſt Pflicht; das moraliſche Geſetz aber in uns ſelbſt für betrüglich anzunehmen, würde den Abſcheu erregenden Wunſch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und ſich, ſeinen Grundſätzen nach, mit den übrigen Thierklaſſen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzuſehen.

Man kann ſagen, daß dieſe allgemeine und fortdauernde Friedensſtiftung nicht blos einen Theil, ſondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft ausmache; denn der Friedenszuſtand iſt allein der unter Geſetzen geſicherte Zuſtand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menſchen, mithin die in einer Verfaſſung zuſammen ſind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die ſich bisher am Beſten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, ſondern die durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menſchen unter öffentlichen Geſetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beiſpiele, (als die nur erläutern, aber nichts beweiſen können,) trüglich ſind, und ſo allerdings einer Metaphyſik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieſer ſpotten, doch unvorſichtiger Weiſe ſelbſt zugeſtehen, wenn ſie z. B., wie ſie es oft thun, ſagen: „die beſte Verfaſſung iſt die, wo nicht die Menſchen, ſondern die Geſetze machthabend ſind." Denn was kann mehr metaphyſiſch ſublimirt ſein, als eben dieſe Idee, welche gleichwohl, nach jener ihrer eigenen Behauptung, die bewährteſte objective Realität hat, die ſich auch in vorkommenden Fällen leicht darſtellen läßt, und welche allein, wenn ſie nicht revolutionsmäßig durch einen Sprung, d. i. durch gewaltſame Umſtürzung einer bisher beſtandenen fehlerhaften, — (denn da würde ſich zwiſcheninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zuſtandes ereignen,) ſondern durch allmählige Reform nach feſten Grundſätzen verſucht und durchgeführt wird, in continuirlicher Annäherung zum höchſten politiſchen Gut, zum ewigen Frieden hinleiten kann.

II.

Die
Metaphyſik der Sitten.

Zweiter Theil,

metaphyſiſche Anfangsgründe
der
Tugendlehre.

1797.

Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenſtand eine Philoſophie (ein Syſtem der Vernunfterkenntniß aus Begriffen) gibt, ſo muß es für dieſe Philoſophie auch ein Syſtem reiner, von aller Anſchauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphyſik geben. — Es fragt ſich nur: ob es für jede praktiſche Philoſophie, als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik) metaphyſiſcher Anfangsgründe bedürfe, um ſie, als wahre Wiſſenſchaft (ſyſtematiſch), nicht blos als Aggregat einzeln aufgeſuchter Lehren (fragmentariſch), aufſtellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird Niemand dies Bedürfniß bezweifeln; denn ſie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgeſetzen im äußeren Verhältniß einzuſchränkenden Willkühr; abgeſehen von allem Zweck, als der Materie derſelben. Die Pflichtenlehre iſt alſo hier eine bloſe Wiſſenslehre (doctrina scientiae) *).

---

*) Ein der praktiſchen Philoſophie Kundiger iſt darum eben nicht ein praktiſcher Philoſoph. Der letztere iſt derjenige, welcher ſich den Vernunftzweck zum Grundſatz ſeiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wiſſen verbindet; welches, da es aufs Thun abgezweckt iſt, nicht eben bis zu den ſubtilſten Fäden der Metaphyſik ausgeſponnen werden darf, wenn es nicht etwan eine Rechtspflicht betrifft, — als bei welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau beſtimmt werden, und darum der mathematiſchen Abgemeſſenheit analog ſein muß, — ſondern eine bloſe Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wiſſen, was zu thun Pflicht iſt, (welches, wegen der Zwecke, die natürlicher Weiſe alle Menſchen haben, leicht angegeben werden kann;) ſondern vornehmlich auf das innere Princip des Willens, nämlich daß das Bewußtſein dieſer Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen ſei, um von dem, der mit ſeinem Wiſſen dieſes Weisheitsprincip verknüpft, ſagen zu können: daß er ein praktiſcher Philoſoph ſei.

In dieſer Philoſophie (der Tugendlehre) ſcheint es nun der Idee derſelben gerade zuwider zu ſein, bis zu metaphyſiſchen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empiriſchen (von jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man ſich für einen Begriff von der hohen Kraft und herculiſchen Stärke machen, die ausreichen ſollte, um die laſtergebärenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüſtkammer der Metaphyſik entlehnen ſoll? welche eine Sache der Speculation iſt, die nur wenig Menſchen zu handhaben wiſſen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörſälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn ſie mit metaphyſiſchen Brocken ausgeſchmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum iſt es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den erſten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphyſik nachzuſpüren; denn irgend Einer muß doch als Philoſoph auf die erſten Gründe dieſes Pflichtbegriffs hinausgehen: weil ſonſt weder Sicherheit, noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewiſſes Gefühl, welches man, ſeiner davon erwarteten Wirkung halber, moraliſch nennt, zu verlaſſen, kann auch wohl dem Volkslehrer genügen; indem dieſer zum Probirſtein einer Tugendpflicht, ob ſie es ſei oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein Jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Geſetz machte, würde eine ſolche wohl mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen können?“ Aber wenn es blos Gefühl wäre, was auch dieſen Satz zum Probirſtein zu nehmen uns zur Pflicht machte, ſo wäre dieſe doch alsdann nicht durch die Vernunft dictirt, ſondern nur inſtinctmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein in der That gründet ſich kein moraliſches Princip †), wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, ſondern ein ſolches Princip iſt wirklich nichts Anderes, als dunkel gedachte Metaphyſik, die jedem Menſchen in ſeiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der ſeinen Lehrling über den

---

†) 1. Ausg.: „Allein kein moraliſches Princip gründet ſich in der That“, u. ſ. w.

Pflichtimperativ, und deſſen Anwendung auf moraliſche Beurtheilung ſeiner Handlungen ſokratiſch zu katechiſiren verſucht. — Der Vortrag deſſelben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphyſiſch und die Sprache nicht nothwendig ſcholaſtiſch ſein, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philoſophen bilden will. Aber der Gedanke muß bis auf die Elemente der Metaphyſik zurückgehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja ſelbſt nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten iſt.

Geht man von dieſem Grundſatze ab, und fängt vom pathologiſchen, oder dem reinäſthetiſchen, oder auch dem moraliſchen Gefühl (dem ſubjectivpraktiſchen ſtatt des objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form deſſelben d. i. dem Geſetz an, um von da aus die Pflichten zu beſtimmen; ſo finden freilich keine metaphyſiſchen Anfangsgründe der Tugendlehre Statt, — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, iſt jederzeit phyſiſch. — Aber die Tugendlehre wird alsdenn auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen, oder in Hörſälen u. ſ. w. verderbt. Denn es iſt nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Abſicht (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag alſo den orakelmäßig oder auch geniemäßig über Pflichtenlehre abſprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphyſik noch ſo ſehr anekeln; ſo iſt es doch für die, welche ſich dazu aufwerfen, unerlaßliche Pflicht, ſelbſt in der Tugendlehre zu jener ihren Grundſätzen zurückzugehen, und auf ihren Bänken vorerſt ſelbſt die Schule zu machen.

Man muß ſich hiebei billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, ſofern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückſeligkeitslehre zurückzuführen; doch ſo, daß eine gewiſſe moraliſche Glückſeligkeit, die nicht auf empiriſchen Urſachen beruhte, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein ſich ſelbſt widerſprechendes Unding iſt. — Der denkende Menſch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laſter geſiegt hat, und ſeine, oft ſaure Pflicht gethan zu haben ſich bewußt iſt, findet ſich in einem Zuſtande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückſeligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigner Lohn iſt. — Nun ſagt der Eudämoniſt: dieſe Wonne, dieſe Glückſeligkeit iſt der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht beſtimme unmittelbar ſeinen Willen, ſondern nur vermittelſt der im Proſpect geſehenen Glückſeligkeit werde er bewogen, ſeine Pflicht zu thun. — Nun iſt aber klar, daß, weil er ſich dieſen Tugendlohn nur von dem Bewußtſein ſeine Pflicht gethan zu haben verſprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müſſe; d. i. er muß ſich verbunden finden ſeine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne daß er daran denkt, daß Glückſeligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung ſein werde. Er dreht ſich alſo mit ſeiner Aetiologie im Zirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen, glücklich (oder innerlich ſelig) zu ſein, wenn er ſich ſeiner Pflichtbeobachtung bewußt iſt; er kann aber zur Beobachtung ſeiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er vorausſieht, daß er ſich dadurch glücklich machen werde. — Aber es iſt in dieſer Vernünftelei auch ein Widerſpruch. Denn einerſeits ſoll er ſeine Pflicht beobachten, ohne erſt zu fragen, welche Wirkung dieſes auf ſeine Glückſeligkeit haben werde, mithin aus einem moraliſchen-Grunde; andererſeits aber kann er doch nur etwas für ſeine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückſeligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachſen wird, mithin nach pathologiſchem Princip, welches gerade das Gegentheil des Vorigen iſt.

Ich habe an einem anderen Orte (der Berliniſchen Monatsſchrift) den Unterſchied der Luſt, welche pathologiſch iſt, von der moraliſchen, wie ich glaube, auf die einfachſten Ausdrücke zurückgeführt. Die Luſt nämlich, welche vor der Befolgung des Geſetzes hergehen muß, damit dieſem gemäß gehandelt werde, iſt pathologiſch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Geſetz hergehen muß, damit ſie empfunden werde, iſt in der ſittlichen Ordnung. — — Wenn dieſer Unterſchied nicht beobachtet wird, wenn Eudämonie (das Glückſeligkeitsprincip) ſtatt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Geſetzgebung) zum Grundſatze aufgeſtellt wird; ſo iſt die Folge davon Euthanaſie (der ſanfte Tod) aller Moral.

Die Urſache dieſer Irrungen iſt keine andere, als folgende. Der kategoriſche Imperativ, aus dem dieſe Geſetze dictatoriſch hervorgehen, will denen, die bloß an phyſiologiſche Erklärungen gewöhnt ſind, nicht in den Kopf; unerachtet ſie ſich doch durch ihn unwiderſtehlich gedrungen fühlen. Der Unmuth aber, ſich das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt, die Freiheit der Willkühr, ſo ſeelenerhebend auch eben dieſer Vorzug des Menſchen iſt, einer ſolchen Idee fähig zu ſein, reizt durch die ſtolzen Anſprüche der ſpeculativen Vernunft, die ſonſt ihr Vermögen in anderen Feldern ſo ſtark fühlt, die für die Allgewalt der theoretiſchen Vernunft Verbündeten gleichſam zum allgemeinen Aufgebot, ſich jener Idee zu widerſetzen, und ſo den moraliſchen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und, wo möglich, verdächtig zu machen.

Einleitung

zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre (philosophia moralis) überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathſam gefunden, dieſen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Geſetzen ſtehen, allein zu übertragen, (dem man im Deutſchen den Namen Tugendlehre angemeſſen gefunden hat:) ſo, daß jetzt das Syſtem der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (Jurisprudentia), welche äußerer Geſetze fähig iſt, und der Tugendlehre (Ethica) eingetheilt wird, die deren nicht fähig iſt; wobei es denn auch ſein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff iſt an ſich ſchon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freien Willkühr durchs Geſetz; dieſer Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbſtzwang ſein. Der moraliſche Imperativ verkündigt durch ſeinen kategoriſchen Ausſpruch (das unbedingte Sollen) dieſen Zwang, der alſo nicht auf vernünftige Weſen überhaupt, (deren es etwa auch heilige geben könnte,) ſondern auf Menſchen, als vernünftige Naturweſen geht, die dazu unheilig genug ſind, daß ſie die Luſt wohl anwandeln kann, das moraliſche Geſetz, ob ſie gleich deſſen Anſehen ſelbſt anerkennen, doch zu übertreten, und ſelbſt, wenn ſie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerſtand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich beſteht*). — Da aber der Menſch doch ein freies (moraliſches) Weſen iſt, ſo kann der Pflichtbegriff keinen anderen, als den Selbſtzwang (durch die Vorſtellung des Geſetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbeſtimmung (die Triebfeder) angeſehen iſt, denn dadurch allein wird es möglich, jene Nöthigung (ſelbſt, wenn ſie eine äußere wäre,) mit der Freiheit der Willkühr zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethiſcher ſein wird.

Die Antriebe der Natur enthalten alſo Hinderniſſe der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menſchen, und, zum Theil mächtig, widerſtrebende Kräfte, die alſo zu bekämpfen, und durch die Vernunft, nicht erſt künftig, ſondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu beſiegen er ſich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu können, was das Geſetz unbedingt befiehlt, daß er thun ſoll.

Nun iſt das Vermögen und der überlegte Vorſatz einem ſtarken, aber ungerechten Gegner Widerſtand zu thun, die Tapferkeit (fortitudo) und in Anſehung des Gegners der ſittlichen Geſinnung in uns, **Tugend** (virtus, fortitudo moralis). Alſo iſt die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freiheit, ſondern die innere unter Geſetze bringt, eine Tugendlehre.

---

*) Der Menſch aber findet ſich doch als moraliſches Weſen zugleich, wenn er ſich objectiv, wozu er durch ſeine reine praktiſche Vernunft beſtimmt iſt (nach der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon), betrachtet, heilig genug, um das innere Geſetz ungern zu übertreten; denn es gibt keinen ſo verruchten Menſchen, der bei dieſer Uebertretung in ſich nicht einen Widerſtand fühlte, und eine Verabſcheuung ſeiner ſelbſt, bei der er ſich ſelbſt Zwang anthun muß. — Das Phänomen nun: daß der Menſch auf dieſem Scheidewege, (wo die ſchöne Fabel den Hercules, zwiſchen Tugend und Wolluſt hinſtellt,) mehr Hang zeigt, der Neigung, als dem Geſetz Gehör zu geben, zu erklären iſt unmöglich; weil wir, was geſchieht, nur erklären können, indem wir es von einer Urſache nach Geſetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkühr nicht als frei denken würden. — Dieſer wechſelſeitig entgegengeſetzte Selbſtzwang aber, und die Unvermeidlichkeit deſſelben gibt doch die unbegreifliche Eigenſchaft der Freiheit ſelbſt zu erkennen.

Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Geſetz gemacht wurde,) d. i. mit dem **Recht** zu thun. Die Ethik dagegen gibt noch eine Materie (einen Gegenſtand der freien Willkühr), einen **Zweck** der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menſchen als Pflicht vorgeſtellt wird, an die Hand. — Denn da die ſinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider ſein können, ſo kann die geſetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengeſetzten moraliſchen Zweck, der alſo von der Neigung unabhängig a priori gegeben ſein muß.

Zweck iſt ein Gegenſtand der Willkühr (eines vernünftigen Weſens), durch deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung, dieſen Gegenſtand hervorzubringen, beſtimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet ſind, nie aber einen Zweck zu haben von Anderen gezwungen werden, ſondern ich kann nur ſelbſt mir etwas zum Zweck machen. — Wenn ich aber auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktiſchen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, außer dem formalen Beſtimmungsgrunde der Willkühr, (wie das Recht dergleichen enthält,) noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus ſinnlichen Antrieben entgegengeſetzt werden könne; ſo gibt dieſes den Begriff von einem Zweck, der an ſich ſelbſt Pflicht iſt; die Lehre deſſelben aber kann nicht zu der des Rechts, ſondern muß zur Ethik gehören, als welche allein den Selbſtzwang nach moraliſchen Geſetzen in ihrem Begriffe mit ſich führt.

Aus dieſem Grunde kann die Ethik auch als das Syſtem der Zwecke der reinen praktiſchen Vernunft definirt werden. — Zweck und Zwangspflicht †) unterſcheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren

---

†) 1. Ausg. „Zweck und Pflicht“

Beobachtung man von Anderen nicht (phyſiſch) gezwungen werden kann, iſt blos die Folge daraus, daß ſie eine Lehre der Zwecke iſt, weil ein Zwang, dergleichen zu haben oder ſich vorzuſetzen, ſich ſelbſt widerſpricht.

Daß aber die Ethik eine Tugendlehre (doctrina officiorum virtutis) ſei, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigenthümlichkeit ſo eben gezeigt worden. — Es gibt nämlich keine andere Beſtimmung der Willkühr, die durch ihren Begriff ſchon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer ſelbſt phyſiſch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen, etwas zu thun, was nicht mein Zweck, (ſondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) iſt, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das Letztere wäre ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt; ein Act der Freiheit, der doch zugleich nicht frei wäre. — Aber ſich ſelbſt einen Zweck zu ſetzen, der zugleich Pflicht iſt, iſt kein Widerſpruch; weil ich da mich ſelbſt zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zuſammen beſteht*). — Wie iſt aber ein ſolcher Zweck möglich? das iſt jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache, (daß er ſich nicht widerſpricht,) iſt noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache ſelbſt, (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

---

*) Je weniger der Menſch phyſiſch, je mehr er dagegen moraliſch (durch die bloſe Vorſtellung der Pflicht) kann gezwungen werden, deſto freier iſt er. — Der, ſo z. B. von genugſam feſter Entſchließung und ſtarker Seele iſt, eine Luſtbarkeit, die er ſich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch ſo viel Schaden vorſtellen, den er ſich dadurch zuzieht, aber auf die Vorſtellung, daß er hiebei eine Amtspflicht verabſäume, oder einen kranken Vater vernachläſſige, von ſeinem Vorſatz unbedenklich, obzwar ſehr ungern abſteht, beweiſt eben damit ſeine Freiheit im höchſten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerſtehen kann.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht iſt.

Man kann ſich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die *Maxime* der pflichtmäßigen Handlungen, oder umgekehrt, von dieſer anhebend, den *Zweck* ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht iſt. — Die *Rechtslehre* geht auf dem erſten Wege. Es wird Jedermanns freier Willkühr überlaſſen, welchen Zweck er ſich für ſeine Handlung ſetzen wolle. Die Maxime derſelben aber iſt a priori beſtimmt: daß nämlich die Freiheit des Handelnden mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Geſetz zuſammen beſtehen könne.

Die *Ethik* aber nimmt einen entgegengeſetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Menſch ſich ſetzen mag, und darnach über ſeine zu nehmenden Maximen d. i. über ſeine Pflicht verfügen; denn das wären empiriſche Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; indem dieſer, das kategoriſche Sollen, in der reinen Vernunft allein ſeine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken, (welche alle ſelbſtſüchtig ſind,) genommen werden ſollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede ſein könnte. — Alſo wird in der Ethik der *Pflichtbegriff* auf Zwecke leiten und die *Maximen*, in Anſehung der Zwecke, die wir uns ſetzen *ſollen*, nach moraliſchen Grundſätzen begründen müſſen.

Dahin geſtellt: was denn das für ein Zweck ſei, der an ſich ſelbſt Pflicht iſt, und wie ein ſolcher möglich ſei, iſt hier nur noch zu zeigen nöthig, daß und warum eine Pflicht dieſer Art den Namen einer *Tugendpflicht* führe.

Aller Pflicht correſpondirt *ein* Recht, als *Befugniß* (facultas moralis generatim) betrachtet, aber nicht allen Pflichten correſpondiren *Rechte* eines Anderen (facultas juridica), Jemand zu zwingen, ſondern nur den beſonders ſogenannten Rechtspflichten. — Eben ſo correſpondirt aller ethiſchen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethiſche Pflichten ſind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich ſind es nicht, welche nicht ſowohl einen gewiſſen Zweck (Materie, Object der Willkühr), als blos das Förmliche der ſittlichen Willensbeſtimmung, (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geſchehen müſſe,) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt, kann **Tugendpflicht** genannt werden. Daher gibt es mehrere der letzteren (auch verſchiedene Tugenden); dagegen von der erſteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige Pflicht, (nur eine †) tugendhafte Geſinnung) gedacht wird.

Die Tugendpflicht iſt von der Rechtspflicht weſentlich darin unterſchieden: daß zu dieſer ein äußerer Zwang moraliſch-möglich iſt, jene aber auf dem freien Selbſtzwange allein beruht. — Für endliche, heilige Weſen, (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal verſucht werden können,) gibt es keine Tugendlehre, ſondern blos Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktiſchen Vernunft iſt, indeſſen daß die erſte zugleich eine Autokratie derſelben d. i. ein, wenngleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem ſittlichen kategoriſchen Imperativ richtig geſchloſſenes Bewußtſein des Vermögens enthält, über ſeine dem Geſetz widerſpänſtigen Neigungen Meiſter zu werden; ſo daß die menſchliche Moralität in ihrer höchſten Stufe doch nichts mehr, als Tugend ſein kann; ſelbſt wenn ſie ganz rein, (vom Einfluſſe einer, der Pflicht fremdartigen Triebfeder völlig frei) wäre, da ſie dann gemeiniglich als ein Ideal, (dem man ſtets ſich annähern müſſe,) unter dem Namen des Weiſen dichteriſch perſonificirt wird.

Tugend iſt aber auch nicht blos als Fertigkeit und, (wie die Preisſchrift des Hofpred. Cochius ſich ausdrückt,) für eine lange, durch Uebung erworbene Gewohnheit moraliſch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn dieſe nicht eine

---

†) Die Worte: „nur eine“ fehlen in der 1. Ausg.

Wirkung überlegter, feſter und immer mehr geläuterter Grundſätze iſt, ſo iſt ſie, wie ein jeder andere Mechanismus aus techniſch-praktiſcher Vernunft, weder auf alle Fälle gerüſtet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend geſichert.

Anmerkung.

Der Tugend = + a iſt die *negative Untugend* (moraliſche Schwäche) = 0 als *logiſches Gegentheil* (contradictorie oppositum), das Laſter aber = — a als *Widerſpiel* (contrarie s. realiter oppositum) entgegengeſetzt, und es iſt eine, nicht blos unnöthige, ſondern auch anſtößige Frage: ob zu großen *Verbrechen* nicht etwa mehr Stärke der Seele, als ſelbſt zu großen *Tugenden* gehöre? Denn unter Stärke der Seele verſtehen wir die Stärke des Vorſatzes eines Menſchen, als mit Freiheit begabten Weſens, mithin ſofern er ſeiner ſelbſt mächtig (bei Sinnen) iſt, alſo im *geſunden* Zuſtande der Seele ſich befindet. Große Verbrechen aber ſind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele geſunden Menſchen ſchaudern macht. Die Frage würde alſo etwa dahin auslaufen: ob ein Menſch im Anfall einer Raſerei mehr phyſiſche Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen iſt? welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenſtärke beizulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menſchen im freien Gebrauch ſeiner Kräfte verſteht. Denn weil jene blos in der Macht der die Vernunft *ſchwächenden* Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenſtärke beweiſet, ſo würde dieſe Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Menſch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke, als im geſunden Zuſtande beweiſen könne? welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Geſundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menſchen beſteht, eine Schwächung im Syſtem dieſer Kräfte iſt, nach welchem man allein die abſolute Geſundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde, ſich einen Zweck, der zugleich Pflicht iſt, zu denken.

Zweck iſt ein *Gegenſtand* der freien Willkühr, deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung beſtimmt, wodurch jener hervorgebracht wird. Eine jede Handlung hat alſo ihren Zweck, und da Niemand einen Zweck haben kann, ohne ſich den Gegenſtand ſeiner Willkühr *ſelbſt* zum Zweck zu machen, ſo iſt es ein Act der *Freiheit* des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der *Natur*, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieſer Act, der einen Zweck beſtimmt, ein praktiſches Princip iſt, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), ſondern den Zweck ſelbſt (folglich unbedingt) gebietet, ſo iſt es ein kategoriſcher Imperativ der reinen praktiſchen Vernunft, mithin ein ſolcher, der einen *Pflichtbegriff* mit dem eines Zweckes überhaupt verbindet.

Es muß nun einen ſolchen Zweck und einen ihm correſpondirenden kategoriſchen Imperativ geben. Denn da es freie Handlungen gibt, ſo muß es auch Zwecke geben, auf welche, als Object, jene gerichtet ſind. Unter dieſen Zwecken muß es aber auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten ſind. — Denn gäbe es keine dergleichen, ſo würden, weil doch keine Handlung zwecklos ſein kann, alle Zwecke für die praktiſche Vernunft immer nur als Mittel zu anderen Zwecken gelten, und ein *kategoriſcher* Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier iſt alſo nicht von Zwecken, die der Menſch ſich nach ſinnlichen Antrieben ſeiner Natur *macht*, ſondern von Gegenſtänden der freien Willkühr unter ihren Geſetzen die Rede, welche er ſich zum Zweck *machen ſoll*. Man kann jene die techniſche (ſubjective), eigentlich pragmatiſche, die Regel der Klugheit in der Wahl ſeiner Zwecke enthaltende; dieſe aber muß man die moraliſche (objective) Zwecklehre nennen, welche Unterſcheidung hier doch überflüſſig iſt, weil die Sittenlehre ſich ſchon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich abſondert, als welche letztere auf empiriſchen Principien beruht, dagegen die moraliſche Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf a priori in der reinen praktiſchen Vernunft gegebenen Principien beruht.

IV.

Welche ſind die Zwecke, die zugleich Pflichten ſind?

Sie ſind: **eigene Vollkommenheit**, — **fremde Glückſeligkeit.**

Man kann dieſe nicht gegen einander umtauſchen und **eigene Glückſeligkeit** einerſeits, mit **fremder Vollkommenheit** andererſeits zu Zwecken machen, die an ſich ſelbſt Pflichten derſelben Perſon wären.

Denn **eigene Glückſeligkeit** iſt ein Zweck, den zwar alle Menſchen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieſer Zweck als Pflicht angeſehen werden, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Was ein Jeder unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter den Begriff von **Pflicht**; denn dieſe iſt eine **Nöthigung** zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerſpricht ſich alſo, zu ſagen: man ſei **verpflichtet**, ſeine eigene Glückſeligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Ebenſo iſt es ein Widerſpruch: eines Anderen **Vollkommenheit** mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin beſteht eben die **Vollkommenheit** eines anderen Menſchen, als einer Perſon, daß er **ſelbſt** vermögend iſt, ſich ſeinen Zweck nach ſeinen eigenen Begriffen von Pflicht zu ſetzen, und es widerſpricht ſich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun ſoll, was kein Anderer, als er ſelbſt thun kann.

V.

Erläuterung dieſer zwei Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit iſt mancher Mißdeutung ausgeſetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transſcendentalphiloſophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zuſammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, ſo verſtanden, daß es die Zuſammenſtimmung der Beſchaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der erſteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweiten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine ſein, (denn das All des einem Dinge Zugehörigen iſt Eins.) Von dieſer aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn von der dem Menſchen überhaupt (eigentlich der Menſchheit) zugehörigen Vollkommenheit geſagt wird: daß, ſie ſich zum Zweck zu machen, an ſich ſelbſt Pflicht ſei, ſo muß ſie in demjenigen geſetzt werden, was Wirkung von ſeiner That ſein kann, nicht was blos Geſchenk iſt, das er der Natur verdanken muß; denn ſonſt wäre ſie nicht Pflicht. Sie kann alſo nichts Anderes ſein, als Cultur ſeines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verſtand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberſte iſt, zugleich aber auch ſeines Willens (ſittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. 1) Es iſt ihm Pflicht: ſich aus der Rohigkeit ſeiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum) immer mehr zur Menſchheit, durch die er allein fähig iſt, ſich Zwecke zu ſetzen, emporzuarbeiten; ſeine Unwiſſenheit durch Belehrung zu ergänzen und ſeine Irrthümer zu verbeſſern, und dieſes iſt ihm nicht blos die techniſch-praktiſche Vernunft zu ſeinen anderweitigen Abſichten (der Kunſt) anräthig, ſondern die moraliſch-praktiſche gebietet es ihm ſchlechthin, und macht dieſen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menſchheit, die in ihm wohnt, würdig zu ſein. 2) Die Cultur ſeines Willens bis zur reinſten Tugendgeſinnung, da nämlich das Geſetz zugleich die Triebfeder ſeiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moraliſch-praktiſche Vollkommenheit iſt; die, weil ſie ein Gefühl der Wirkung iſt, welche der in ihm ſelbſt geſetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, der moraliſche Sinn heißt, gleichſam ein beſonderer Sinn (sensus moralis), der zwar freilich oft ſchwärmeriſch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, mißbraucht wird, doch aber eine ſittliche Vollkommenheit iſt, jeden beſonderen Zweck, der zugleich Pflicht iſt, ſich zu dem ſeinigen †) zu machen.

B.

Fremde Glückſeligkeit.

Glückſeligkeit, d. i. Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, ſofern man der Fortdauer derſelben gewiß iſt, ſich zu wünſchen und zu ſuchen, iſt der menſchlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht iſt. — Da Einige noch einen Unterſchied zwiſchen einer moraliſchen und phyſiſchen Glückſeligkeit machen, (deren erſtere in der Zufriedenheit mit ſeiner Perſon und ihrem eigenen ſittlichen Verhalten, alſo mit dem, was man thut, die andere mit dem, was die Natur beſchert, mithin was man als fremde Gabe genießt, beſtehe:) ſo muß man bemerken, daß, ohne den Mißbrauch des Worts hier zu rügen, (der ſchon einen Widerſpruch in ſich enthält,) die erſte Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit gehöre. — Denn der, welcher ſich im bloſen Bewußtſein ſeiner Rechtſchaffenheit glücklich fühlen ſoll, beſitzt ſchon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht iſt.

---

†) 1. Ausg.: „zum Gegenſtande"

Wenn es alſo auf Glückſeligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht ſein ſoll, ſo muß es die Glückſeligkeit anderer Menſchen ſein, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was dieſe zu ihrer Glückſeligkeit zählen mögen, bleibt ihnen ſelbſt zu beurtheilen überlaſſen; nur daß mir auch zuſteht, Manches zu weigern, was ſie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn ſie ſonſt kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu ſetzen, meine eigene (phyſiſche) Glückſeligkeit auch beſorgen zu müſſen, und ſo dieſen meinen natürlichen und blos ſubjectiven Zweck zur Pflicht (objectiven Zweck) machen, iſt ein ſcheinbarer, mehrmals gebrauchter Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV.) und bedarf einer Zurechtweiſung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel ſind große Verſuchungen zu Uebertretung ſeiner Pflicht, Wohlhabenheit, Stärke, Geſundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einfluſſe entgegen ſtehen, können alſo auch, wie es ſcheint, als Zwecke angeſehen werden, die zugleich Pflicht ſind; nämlich ſeine eigene Glückſeligkeit zu befördern, und ſie nicht blos auf fremde zu richten. — Aber alsdenn iſt dieſe nicht der Zweck, ſondern die Sittlichkeit des Subjects iſt es, von welchem die Hinderniſſe wegzuräumen, es blos das erlaubte Mittel iſt; da Niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoraliſchen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für ſich ſelbſt zu ſuchen, iſt direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine ſolche wohl ſein; nämlich Armuth, als eine große Verſuchung zu Laſtern, abzuwehren. Alsdann aber iſt es nicht meine Glückſeligkeit, ſondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht iſt.

VI.

Die Ethik gibt nicht Geſetze für die Handlungen, (denn das thut die Rechtslehre,) ſondern nur für die Maximen der Handlungen.

Der Pflichtbegriff ſteht unmittelbar in Beziehung auf ein Geſetz, (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie deſſelben, abſtrahire;) wie denn das formale Princip der Pflicht im kategoriſchen Imperativ: „handle ſo, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Geſetz werden könne", es ſchon anzeigt; nur daß in der Ethik dieſes als das Geſetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer ſein könnte; wo es alsdenn eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als ſolche ſubjective Grundſätze angeſehen, die ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung blos qualificiren; welches nur ein negatives Princip (einem Geſetz überhaupt nicht zu widerſtreiten) iſt. — Wie kann es aber dann noch ein Geſetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht iſt, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, iſt es allein, der ein Geſetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der ſubjective Zweck, (den Jedermann hat,) dem objectiven, (den ſich Jedermann dazu machen ſoll,) untergeordnet wird. Der Imperativ: „du ſollſt dir Dieſes oder Jenes (z. B. die Glückſeligkeit Anderer) zum Zweck machen", geht auf die Materie der Willkühr (ein Object). Da nun keine freie Handlung möglich iſt, ohne daß der Handelnde hiebei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabſichtigte, ſo muß, wenn es einen Zweck gibt, der zugleich Pflicht iſt, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht iſt, es zu einem Geſetz machen kann, eine ſolche Maxime zu haben, indeſſen daß für die Maxime ſelbſt die bloſe Möglichkeit, zu einer allgemeinen Geſetzgebung zuſammenzuſtimmen, ſchon genug iſt.

Denn Maximen der Handlungen können willkührlich ſein, und ſtehen nur unter der einſchränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Geſetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Geſetz aber hebt das Willkührliche der Handlungen auf, und iſt darin von aller Anpreiſung, (da blos die ſchicklichſten Mittel zu einem Zwecke zu wiſſen verlangt werden,) unterſchieden.

VII.

Die ethiſchen Pflichten ſind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieſer Satz iſt eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Geſetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen ſelbſt gebieten kann, ſo iſts ein Zeichen, daß es der Befolgung (Obſervanz) einen Spielraum (**latitudo**) für die freie Willkühr überlaſſe d. i. nicht beſtimmt angeben könne, wie und wieviel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, gewirkt werden ſolle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, ſondern nur die der Einſchränkung einer Pflichtmaxime durch die andere, (z. B. die allgemeine Nächſtenliebe durch die Elternliebe,) verſtanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener alſo die Verbindlichkeit des Menſchen zur Handlung iſt, je näher er gleichwohl die Maxime der Obſervanz derſelben (in ſeiner Geſinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, deſto vollkommener iſt ſeine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten ſind alſo allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derſelben iſt Verdienſt (**meritum**) $= + a$; ihre Uebertretung aber iſt nicht ſofort Verſchuldung (**demeritum**) $= - a$, ſondern blos moraliſcher Unwerth $= 0$, außer wenn es dem Subject Grundſatz wäre, ſich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorſatzes im erſteren heißt eigentlich allein Tugend (virtus), die Schwäche in der zweiten nicht ſowohl Laſter (vitium), als vielmehr blos Untugend, Mangel an moraliſcher Stärke (defectus moralis). (Wie das Wort Tugend von taugen herkömmt, ſo bedeutet Untugend der Etymologie nach ſoviel als zu nichts taugen †).) Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt Uebertretung (peccatum). Die vorſätzliche Uebertretung aber, die zum Grundſatz geworden iſt, macht eigentlich das aus, was man Laſter (vitium) nennt.

Obzwar die Angemeſſenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Menſch zu ſein) nichts Verdienſtliches iſt, ſo iſt doch die der Maxime ſolcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die **Achtung** fürs Recht verdienſtlich. Denn der Menſch macht ſich dadurch das Recht der Menſchheit, oder auch der Menſchen, zum Zweck, und erweitert dadurch ſeinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit (officium debiti): weil ein Anderer aus ſeinem Rechte wohl Handlungen nach dem Geſetz, aber nicht, daß dieſes auch zugleich die Triebfeder zu denſelben enthalte, von mir fordern kann. Ebendieſelbe Bewandniß hat es auch mit dem allgemeinen ethiſchen Gebote: „handle pflichtmäßig, aus Pflicht.“ Dieſe Geſinnung in ſich zu gründen und zu beleben iſt, ſowie die vorige, verdienſtlich; weil ſie über das Pflichtgeſetz der Handlungen hinausgeht, und das Geſetz, an ſich, zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müſſen auch dieſe Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Anſehung deren ein ſubjectives Princip ihrer ethiſchen Belohnung, und zwar, um ſie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit ſo nahe, als möglich zu bringen, der Empfänglichkeit derſelben nach dem Tugendgeſetze, Statt findet, nämlich einer moraliſchen Luſt, die über die bloſe Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, (die blos negativ ſein kann,) hinausgeht, und von der man rühmt, daß die Tugend in dieſem Bewußtſein ihr eigener Lohn ſei.

---

†) 1. Ausg.: „(Wie das Wort Tugend von taugen, ſo ſtammt Untugend von zu nichts taugen.)“

Wenn dieſes Verdienſt ein Verdienſt des Menſchen um andere Menſchen iſt, ihren natürlichen und von allen Menſchen dafür anerkannten Zweck zu befördern, (ihre Glückſeligkeit zu der ſeinigen zu machen,) ſo könnte man dies das ſüße Verdienſt nennen, deſſen Bewußtſein einen moraliſchen Genuß verſchafft, in welchem Menſchen durch Mitfreude zu ſchwelgen geneigt ſind; indeſſen daß das ſauere Verdienſt, anderer Menſchen wahres Wohl, auch wenn ſie es für ein ſolches nicht erkennten, (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine ſolche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, ſondern nur Zufriedenheit mit ſich ſelbſt bewirkt, obzwar es im letzten Falle noch größer ſein würde.

VIII.

Expoſition der Tugendpflichten, als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht iſt.

a) Phyſiſcher d. i. Cultur aller Vermögen überhaupt, zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieſes Pflicht, mithin an ſich ſelbſt Zweck ſei, und jener Bearbeitung, auch ohne Rückſicht auf den Vortheil, den ſie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatiſcher), ſondern unbedingter (moraliſcher) Imperativ zum Grunde liege, iſt hieraus zu erſehen. Das Vermögen, ſich überhaupt irgend einen Zweck zu ſetzen, iſt das Charakteriſtiſche der Menſchheit (zum Unterſchiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon iſt alſo auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, ſich um die Menſchheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, ſich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglicher Zwecke, ſofern dieſes in dem Menſchen ſelbſt anzutreffen iſt, zu verſchaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen ſeiner Natur, als wodurch das Thier ſich allererſt zum Menſchen erhebt: mithin Pflicht an ſich ſelbſt.

Allein dieſe Pflicht iſt blos ethiſch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung ſeines Verſtandesvermögens d. i. in Kenntniſſen oder in Kunſtfähigkeit) gehen ſolle, ſchreibt kein Vernunftprincip beſtimmt vor; auch macht die Verſchiedenheit der Lagen, worein Menſchen kommen können, die Wahl der Art der Beſchäftigung, dazu er ſein Talent anbauen ſoll, ſehr willkührlich. — Es iſt alſo hier kein Geſetz der Vernunft für die Handlungen, ſondern blos für die Maxime der Handlungen, welche ſo lautet: „baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufſtoßen können, ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden könnten."

b) Cultur der Moralität in uns. Die größte moraliſche Vollkommenheit des Menſchen iſt: ſeine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht, (daß das Geſetz nicht blos die Regel, ſondern auch die Triebfeder der Handlungen ſei.) — Nun ſcheint dieſes zwar beim erſten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu ſein, und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die Legalität, ſondern auch die Moralität, d. i. Geſinnung, mit der Pünctlichkeit und Strenge eines Geſetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Geſetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den ſinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil), ſondern ganz und gar im Geſetz zu ſuchen, — mithin nicht die Handlung ſelbſt. — — Denn es iſt dem Menſchen nicht möglich, ſo in die Tiefe ſeines eigenen Herzens einzuſchauen, daß er jemals von der Reinigkeit ſeiner moraliſchen Abſicht und der Lauterkeit ſeiner Geſinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß ſein könnte; wenn er gleich über die Legalität derſelben gar nicht zweifelhaft iſt. Vielmals wird Schwäche, welche einem Menſchen das Wagſtück eines Verbrechens abräth, von demſelben für Tugend, (die den Begriff von Stärke gibt,) gehalten, und wie Viele mögen ein langes ſchuldloſes Leben geführt haben, die nur Glückliche ſind, ſo vielen Verſuchungen entgangen zu ſein; wieviel reiner moraliſcher Gehalt bei jeder That in der Geſinnung gelegen habe, das bleibt ihnen ſelbſt verborgen.

Alſo iſt auch dieſe Pflicht, den Werth ſeiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, ſondern auch der Moralität (Geſinnung) zu ſchätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Geſetz gebietet nicht dieſe innere Handlung im menſchlichen Gemüth ſelbſt, ſondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für ſich ſelbſt hinreichende Triebfeder ſei.

2. Fremde Glückſeligkeit, als Zweck, der zugleich Pflicht iſt.

a) Phyſiſche Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegrenzt ſein; denn es darf hiebei nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Anderen, ſondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiſcenz geſchehen ſoll, geht es ſchwieriger zu. — Daß dieſe Wohlthätigkeit Pflicht ſei, ergibt ſich daraus: daß, weil unſere Selbſtliebe von dem Bedürfniß, von Anderen auch geliebt zu werden (in Nothfällen von ihnen Hülfe zu erhalten), nicht getrennt werden kann, wir alſo uns zum Zweck für Andere machen, und dieſe Maxime niemals anders, als blos durch ihre Qualification zu einem allgemeinen Geſetz, folglich durch einen Willen, Andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückſeligkeit ein Zweck ſei, der zugleich Pflicht iſt.

Allein ich ſoll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere, ohne Hoffnung der Wiedervergeltung, machen, weil es Pflicht iſt, und nun iſt unmöglich, beſtimmte Grenzen anzugeben, wieweit das gehen könne. Es kommt ſehr darauf an, was für Jeden nach ſeiner Empfindungsart wahres Bedürfniß ſein werde, welches zu beſtimmen Jedem ſelbſt überlaſſen bleiben muß. Denn mit Aufopferung ſeiner eigenen Glückſeligkeit, ſeiner wahren Bedürfniſſe, Anderer ihre zu befördern, würde eine an ſich ſelbſt widerſtreitende Maxime ſein, wenn man ſie zum allgemeinen Geſetz machte. — Alſo iſt dieſe Pflicht nur eine weite; ſie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß ſich die Grenzen davon beſtimmt angeben laſſen. — Das Geſetz gilt nur für die Maximen, nicht für beſtimmte Handlungen.

b) **Moraliſches Wohlſein** Anderer (salus moralis) gehört auch zu der Glückſeligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht iſt. Der Schmerz, den ein Menſch von Gewiſſensbiſſen fühlt, obzwar ſein Urſprung moraliſch iſt, iſt doch, der Wirkung nach, phyſiſch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zuſtand. Zu verhüten, daß jenen dieſer innere Vorwurf nicht verdienter Weiſe treffe, iſt nun zwar eben nicht meine Pflicht, ſondern ſeine Sache; wohl aber nichts zu thun, was, nach der Natur des Menſchen, Verleitung ſein könnte zu dem, worüber ihn ſein Gewiſſen nachher peinigen kann, das heißt, ihm kein Skandal zu geben. — Aber es ſind keine beſtimmten Grenzen, innerhalb welcher ſich dieſe Sorgfalt für die moraliſche Zufriedenheit Anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was iſt Tugendpflicht?

Tugend iſt die Stärke der Maxime des Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hinderniſſe erkannt, die ſie überwältigen kann; bei der Tugend aber ſind dieſe die Naturneigungen, welche mit dem ſittlichen Vorſatz in Streit kommen können, und da der Menſch es ſelbſt iſt, der ſeinen Maximen dieſe Hinderniſſe in den Weg legt, ſo iſt die Tugend nicht blos ein Selbſtzwang, (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten,) ſondern auch ein Zwang nach einem Princip der inneren Freiheit, mithin durch die bloſe Vorſtellung ſeiner Pflicht, nach dem formalen Geſetz derſelben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Geſetz; und zwar enthalten die ethiſchen eine ſolche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine ſolche Nöthigung, wozu auch eine äußere Geſetzgebung möglich iſt. In beiden liegt alſo der Begriff eines Zwanges, er mag nun Selbſtzwang oder Zwang durch einen Anderen ſein; da dann das moraliſche Vermögen des erſteren Tugend, und die aus einer ſolchen Geſinnung (der Achtung fürs Geſetz) entſpringende Handlung Tugendhandlung (ethiſch) genannt werden kann, obgleich das Geſetz eine Rechtspflicht ausſagt. Denn es iſt die *Tugendlehre*, welche gebietet, das Recht des Menſchen heilig zu halten.

Aber was zu thun Tugend iſt, das iſt darum noch nicht ſofort *Tugendpflicht*. Jenes kann blos das *Formale* der Maximen betreffen, dieſe aber geht auf die Materie derſelben, nämlich auf einen *Zweck*, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethiſche Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine *weite* iſt; weil ſie da blos ein Geſetz für die *Maxime* der Handlungen enthält, und der Zweck die Materie (Object) der Willkühr iſt, ſo gibt es viele, nach Verſchiedenheit des geſetzlichen Zwecks verſchiedene Pflichten, welche *Tugendpflichten* (officia honestatis) genannt werden; eben darum, weil ſie blos dem freien Selbſtzwange, nicht dem Zwange anderer Menſchen unterworfen ſind, und den Zweck beſtimmen, der zugleich Pflicht iſt.

Die Tugend, als die in der feſten Geſinnung gegründete Uebereinſtimmung des Willens mit jeder Pflicht, iſt, wie alles *Formale*, blos Eine und dieſelbe. Aber in Anſehung des *Zwecks* der Handlungen, der zugleich Pflicht iſt, d. i. desjenigen (des Materialen), was man ſich zum *Zwecke* machen *ſoll*, kann es mehr Tugenden geben, und da die Verbindlichkeit zu der Maxime deſſelben Tugendpflicht heißt, ſo folgt, daß es auch der Tugendpflichten mehrere gebe †).

Das oberſte Princip der Tugendlehre iſt: handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Geſetz ſein kann. — Nach dieſem Princip iſt der Menſch ſowohl ſich ſelbſt, als Anderen Zweck, und es iſt nicht genug, daß er weder ſich ſelbſt, noch Andere blos als Mittel zu brauchen befugt iſt, (dabei er doch gegen ſie auch indifferent ſein kann,) ſondern den

---

†) 1. Ausg.: „und die Verbindlichkeit zu der Maxime deſſelben heißt Tugendpflicht, deren es alſo viele gibt.“

Menſchen überhaupt ſich zum Zwecke zu machen, iſt an ſich ſelbſt des Menſchen Pflicht.

Dieſer Grundſatz der Tugendlehre verſtattet, als ein kategoriſcher Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen praktiſchen Vernunft. — Was im Verhältniß der Menſchen, zu ſich ſelbſt und Anderen, Zweck ſein kann, das iſt Zweck vor der reinen praktiſchen Vernunft, denn ſie iſt ein Vermögen der Zwecke überhaupt; in Anſehung derſelben indifferent zu ſein, d. i. kein Intereſſe daran zu nehmen, iſt alſo ein Widerſpruch; weil ſie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen, (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten,) beſtimmen, mithin keine praktiſche Vernunft ſein würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur ſofern ſie ſolche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

X.

Das oberſte Princip der Rechtslehre war analytiſch; das der Tugendlehre iſt ſynthetiſch.

Daß der äußere Zwang, ſofern dieſer ein dem Hinderniſſe der, nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmenden, äußeren Freiheit entgegengeſetzter Widerſtand (ein Hinderniß des Hinderniſſes derſelben) iſt, mit Zwecken überhaupt zuſammen beſtehen könne, iſt nach dem Satze des Widerſpruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzuſehen; der Zweck, den ein Jeder hat, mag ſein, welcher er wolle. — Alſo iſt das oberſte Rechtsprincip ein analytiſcher Satz.

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äußeren Freiheit hinaus, und verknüpft nach allgemeinen Geſetzen mit demſelben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieſes Princip iſt alſo ſynthetiſch. — Die Möglichkeit deſſelben iſt in der Deduction (§. IX.) enthalten.

Dieſe Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äußeren Freiheit und der Einſchränkung derſelben durch das bloſe Förmliche ihrer durchgängigen Zuſammenſtimmung, wo die innere Freiheit, ſtatt des Zwanges von außen, das Vermögen des Selbſtzwanges und zwar nicht vermittelſt anderer Neigungen, ſondern durch reine praktiſche Vernunft, (welche alle dieſe Vermittelung verſchmäht,) aufgeſtellt wird, beſteht darin und erhebt ſich dadurch über die Rechtspflicht: daß durch ſie Zwecke aufgeſtellt werden, von denen überhaupt das Recht abſtrahirt. — Im moraliſchen Imperativ, und der nothwendigen Vorausſetzung der Freiheit zum Behuf deſſelben, machen das Geſetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime beſtimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbſtzwanges, der eines Zweckes dazu, nicht den wir haben, ſondern haben ſollen, den alſo die reine praktiſche Vernunft in ſich hat, deren höchſter, unbedingter Zweck, (der aber doch immer noch Pflicht iſt,) darin geſetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und, bei dem Verdienſt, das ſie um den Menſchen hat, auch ihr eigener Lohn ſei. Wobei ſie, als Ideal, ſo glänzt, daß ſie nach menſchlichem Augenmaaß die Heiligkeit ſelbſt, die zur Uebertretung nie verſucht wird, zu verdunkeln ſcheint*); welches gleichwohl eine Täuſchung iſt, da, weil wir kein Maaß für den Grad einer Stärke, als die Größe der Hinderniſſe haben, die da haben überwunden werden können, (welche in uns die Neigungen ſind,) wir die ſubjectiven Bedingungen der Schätzung einer Größe für die objective der Größe an ſich ſelbſt zu halten verleitet werden. Aber mit menſchlichen Zwecken, die insgeſammt ihre zu bekämpfenden Hinderniſſe haben, verglichen, hat es ſeine Richtigkeit, daß der Werth der Tugend ſelbſt, als ihres eigenen Zwecks, den

---

*) So daß man zwei bekannte Verſe von Haller alſo variiren könnte†):

Der Menſch mit ſeinen Mängeln
Iſt beſſer, als das Heer von willenloſen Engeln.

†) Die Worte: „So daß — könnte:“ fehlen in der 1. Ausg.

Werth alles Nutzens und aller empiriſchen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die ſie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl ſagen: der Menſch ſei zur Tugend (als einer moraliſchen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (facultas) der Ueberwindung aller ſinnlich entgegenwirkenden Antriebe, ſeiner Freiheit halber, ſchlechthin vorausgeſetzt werden kann und muß; ſo iſt doch dieſes Vermögen als Stärke (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moraliſche Triebfeder (die Vorſtellung des Geſetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgeſetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung (exercitio) erhoben wird.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundſätzen gemäß auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht.

Innere Tugendpflicht.	1. Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht iſt. (Meine eigene Vollkommenheit.)	2. Zweck Anderer, deſſen Beförderung mir zugleich Pflicht iſt. (Die Glückſeligkeit Anderer.)	Aeußere Tugendpflicht.
	3. Das Geſetz, welches zugleich Triebfeder iſt. Worauf die Moralität	4. Der Zweck, der zugleich Triebfeder iſt. Worauf die Legalität.	
	aller freien Willensbeſtimmung beruht.		

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Aeſthetiſche Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es ſind ſolche moraliſche Beſchaffenheiten, die, wenn man ſie nicht beſitzt, es auch keine Pflicht geben kann, ſich in ihren Beſitz zu ſetzen. — Sie ſind das moraliſche Gefühl, das Gewiſſen, die Liebe des Nächſten und die Achtung für ſich ſelbſt (Selbſtſchätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit gibt; weil ſie als ſubjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie ſind insgeſammt äſthetiſch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio), durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angeſehen werden kann, ſondern die jeder Menſch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewußtſein derſelben iſt nicht empiriſchen Urſprungs; ſondern kann nur auf das eines moraliſchen Geſetzes, als Wirkung deſſelben aufs Gemüth, folgen.

a.

Das moraliſche Gefühl.

Dieſes iſt die Empfänglichkeit für Luſt oder Unluſt, blos aus dem Bewußtſein der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreites unſerer Handlung mit dem Pflichtgeſetze. Alle Beſtimmung der Willkühr aber geht von der Vorſtellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Luſt oder Unluſt, an ihr oder ihrer Wirkung ein Intereſſe zu nehmen, zur That; wo der äſthetiſche Zuſtand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologiſches oder moraliſches Gefühl iſt. — Das erſte iſt dasjenige Gefühl, welches vor der Vorſtellung des Geſetzes vorhergeht, das letzte das, was nur auf dieſe folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben, ein moraliſches Gefühl zu haben, oder ſich ein ſolches zu erwerben; denn alles Bewußtſein der Verbindlichkeit legt dieſes Gefühl zum Grunde, um ſich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden; ſondern ein jeder Menſch, (als ein moraliſches Weſen,) hat es urſprünglich in ſich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und, ſelbſt durch die Bewunderung ſeines unerforſchlichen Urſprungs, zu verſtärken: welches dadurch geſchieht, daß gezeigt wird, wie es, abgeſondert von allem pathologiſchen Reize und in ſeiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorſtellung eben am Stärkſten erregt wird.

Dieſes Gefühl einen moraliſchen Sinn zu nennen iſt nicht ſchicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretiſches, auf einen Gegenſtand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verſtanden; dahingegen das moraliſche Gefühl, (wie Luſt und Unluſt überhaupt) etwas blos Subjectives iſt, was kein Erkenntniß abgibt. — Ohne alles moraliſche Gefühl iſt kein Menſch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für dieſe Empfindung wäre er ſittlich todt, und wenn, (um in der Sprache der Aerzte zu reden,) die ſittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieſes Gefühl bewirken könnte, ſo würde ſich die Menſchheit (gleichſam nach chemiſchen Geſetzen) in die bloße Thierheit auflöſen und mit der Maſſe anderer Naturweſen unwiederbringlich vermiſcht werden. — Wir haben aber für das (ſittlich-) Gute und Böſe ebenſo wenig einen beſonderen Sinn, als wir einen ſolchen für die Wahrheit haben, ob man ſich gleich oft ſo ausdrückt, ſondern Empfänglichkeit der freien Willkühr für die Bewegung derſelben durch praktiſche reine Vernunft und ihr Geſetz, und das iſt es, was wir das moraliſche Gefühl nennen.

b.

Vom Gewiſſen.

Ebenſo iſt das Gewiſſen nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, ſich eines anzuſchaffen; ſondern jeder Menſch, als ſittliches Weſen, hat ein ſolches urſprünglich in ſich. Zum Gewiſſen verbunden zu ſein, würde ſo viel ſagen, als: die Pflicht auf ſich haben, Pflichten anzuerkennen. Denn Gewiſſen iſt die dem Menſchen in jedem Fall eines Geſetzes ſeine Pflicht zum Losſprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktiſche Vernunft. Seine Beziehung alſo iſt nicht die auf ein Object, ſondern blos aufs Subject, (das moraliſche Gefühl durch ihren Act zu afficiren;) alſo eine unausbleibliche Thatſache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher ſagt: dieſer Menſch *hat* kein Gewiſſen, ſo meint man damit: er kehrt ſich nicht an den Ausſpruch deſſelben. Denn hätte er wirklich keines, ſo würde er ſich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch ſelbſt die Pflicht, ein Gewiſſen zu haben, ſich gar nicht denken können.

Die mancherlei Eintheilungen des Gewiſſens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: daß nämlich ein *irrendes* Gewiſſen ein Unding ſei. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht ſei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im ſubjectiven, ob ich es mit meiner praktiſchen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktiſch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit Statt hat. *Gewiſſenloſigkeit* iſt nicht Mangel des Gewiſſens, ſondern Hang, ſich an deſſen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber Jemand ſich bewußt iſt, nach Gewiſſen gehandelt zu haben, ſo kann von ihm, was Schuld oder Unſchuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, ſeinen *Verſtand* über das, was Pflicht iſt oder nicht, aufzuklären; wenn es aber zur That kommt oder gekommen iſt, ſo ſpricht das Gewiſſen unwillkührlich und unvermeidlich. Nach Gewiſſen zu handeln kann alſo ſelbſt nicht Pflicht ſein, weil es ſonſt noch ein zweites Gewiſſen geben müßte, um ſich des Acts des erſteren bewußt zu werden.

Die Pflicht iſt hier nur, ſein Gewiſſen zu cultiviren, die Aufmerkſamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu ſchärfen und alle Mittel anzuwenden, (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verſchaffen.

c.

Von der Menſchenliebe.

Liebe iſt eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich ſoll, (zur Liebe genöthigt werden;) mithin iſt eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen (amor benevolentiae) aber kann, als ein Thun, einem Pflichtgeſetz unterworfen ſein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menſchen auch, (obzwar ſehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des Anderen Glückſeligkeit, ſondern die gänzliche und freie Ergebung aller ſeiner Zwecke in die Zwecke eines Anderen, (ſelbſt eines übermenſchlichen) Weſens zu thun iſt, ſpricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht ſei. Aber alle Pflicht iſt Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbſtzwang nach einem Geſetz ſein ſollte. Was man aber aus Zwang thut, das geſchieht nicht aus Liebe.

Anderen Menſchen nach unſerem Vermögen wohlzuthun, iſt Pflicht; man mag ſie lieben oder nicht, und dieſe Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unſere Gattung leider! dazu nicht geeignet iſt, daß, wenn man ſie näher kennt, ſie ſonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menſchenhaß aber iſt jederzeit häßlich, wenn er auch, ohne thätige Anfeindung, blos in der gänzlichen Abkehrung von Menſchen, (der ſeparatiſtiſchen Miſanthropie,) beſtände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, ſelbſt gegen den Menſchenhaſſer, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweiſen kann.

Das Laſter aber am Menſchen zu haſſen iſt weder Pflicht, noch pflichtwidrig, ſondern ein bloſes Gefühl des Abſcheues vor demſelben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieſes Gefühl auf den Willen einigen Einfluß hätte. Wohlthun iſt Pflicht. Wer dieſe oft ausübt, und die Abſicht ſeines Wohlthuns gelingen ſieht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es alſo heißt: du ſollſt deinen Nächſten lieben, als dich ſelbſt, ſo heißt das nicht: du ſollſt unmittelbar (zuerſt) lieben und vermittelſt dieſer Liebe (nachher) wohlthun, ſondern: thue deinem Nebenmenſchen wohl, und dieſes Wohlthun wird Menſchenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) würde alſo allein direct ſein. Zu dieſer aber (als einer unmittelbar mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbundenen Luſt) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Luſt woran genöthigt werden zu müſſen, iſt ein Widerſpruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung (reverentia) iſt ebenſowohl etwas blos Subjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenſtand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn ſie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgeſtellt werden. Zu dieſer alſo eine Pflicht zu haben würde ſo viel ſagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heißt: der Menſch hat eine Pflicht der Selbſtſchätzung, ſo iſt das unrichtig geſagt und müßte vielmehr heißen: das Geſetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für ſein eigenes Weſen ab, und dieſes Gefühl, (welches von eigener Art iſt,) iſt ein Grund gewiſſer Pflichten, d. i. gewiſſer Handlungen, die mit der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuſammen beſtehen können, nicht aber kann man ſagen [†]), er habe eine Pflicht der Achtung gegen ſich; denn er muß Achtung vor dem Geſetz in ſich ſelbſt haben, um ſich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundſätze der Metaphyſik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erſtlich: für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweiſe darüber geführt, ſo iſt es ein ſicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verſchiedene Pflichten ſind, die man für Eine gehalten hat.

[†]) Die Worte: „aber kann man ſagen,“ fehlten in der 1. Ausg.

Denn alle moraliſche Beweiſe können, als philoſophiſche, nur vermittelſt einer Vernunfterkenntniß *aus Begriffen*, nicht, wie die Mathematik ſie gibt, durch die Conſtruction der Begriffe geführt werden; die letzteren verſtatten Mehrheit der Beweiſe eines und desſelben Satzes; weil in der *Anſchauung* a priori es mehrere Beſtimmungen der Beſchaffenheit eines Objects geben kann, die alle auf ebendenſelben Grund zurück führen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erſtlich aus dem *Schaden*, den die Lüge anderen Menſchen verurſacht, dann aber auch aus der *Nichtswürdigkeit* eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen ſich ſelbſt geführt werden will, ſo iſt im erſten eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht dieſe, von der man den Beweis verlangte, ſondern eine andere Pflicht bewieſen worden. — Wenn man ſich aber bei der Mehrheit der Beweiſe für einen und denſelben Satz damit tröſtet, daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, ſo iſt dieſes ein ſehr unphiloſophiſcher Behelf: weil er Hinterliſt und Unredlichkeit verräth; — denn verſchiedene unzureichende Gründe *neben einander* geſtellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahrſcheinlichkeit. Sie müſſen als Grund und Folge in *einer Reihe*, bis zum zureichenden Grunde, *fortſchreiten* und können auch nur auf ſolche Art beweiſend ſein. — Und gleichwohl iſt dies der gewöhnliche Handgriff der Ueberredungskunſt.

Zweitens. Der Unterſchied der Tugend vom Laſter kann nie in *Graden* der Befolgung gewiſſer Maximen, ſondern muß allein in der ſpecifiſchen *Qualität* derſelben (dem Verhältniß zum Geſetz) geſucht werden; mit anderen Worten, der belobte Grundſatz (des Ariſtoteles), die Tugend in dem *Mittleren* zwiſchen zwei Laſtern zu ſetzen, iſt falſch *). Es ſei z. B. gute Wirthſchaft, als das Mittlere zwiſchen zwei Laſtern, Verſchwendung und Geiz, gegeben; ſo kann ihr Urſprung als einer Tugend weder durch die allmählige Verminderung des erſten beider genannten Laſter (Erſparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben des dem letzten Ergebenen, erklärt; auch können dieſe Laſter nicht ſo angeſehen werden, als ob ſie ſich gleichſam nach entgegengeſetzten Richtungen in der guten Wirthſchaft begegneten; ſondern ein jedes derſelben hat ſeine eigene Maxime, die der anderen nothwendig widerſpricht †).

Aus demſelben Grunde ††) kann kein Laſter überhaupt durch eine größere Ausübung gewiſſer Handlungen †††), als es zweckmäßig iſt (e. g. Prodigalitas est excessus in consumendis opibus), oder durch die kleinere Bewirkung derſelben, als ſich ſchickt, (e. g. Avaritia est defectus etc.) erklärt werden. Denn da hiedurch der Grad gar nicht beſtimmt wird, auf dieſen aber, ob

---

*) Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethiſch-claſſiſchen Formeln: medio tutissimus ibis: omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus etc.; medium tenuere beati ††††); virtus est medium vitiorum et utrinque reductum, enthalten eine ſchale Weisheit, die gar keine beſtimmten Principien hat; denn dieſes Mittlere zwiſchen zwei äußeren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laſter) iſt von der Sparſamkeit (als Tugend) nicht darin unterſchieden, daß dieſe zu weit getrieben wird, ſondern hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung nicht im Genuß ſeines Vermögens, ſondern, mit Entſagung auf denſelben, blos im Beſitz deſſelben zu ſetzen; ſo wie das Laſter der Verſchwendung nicht im Uebermaaße des Genuſſes ſeines Vermögens, ſondern in der ſchlechten Maxime zu ſuchen iſt, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung deſſelben zu ſehen, zum alleinigen Zweck macht.

†) Dieſer Nachſatz lautete in der 1. Ausg. ſo: „ſo kann ſie als Tugend nicht durch allmählige Verminderung des erſten beider genannten Laſter (Erſparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben, des dem letzteren Ergebenen, als entſpringend vorgeſtellt werden: indem ſie ſich gleichſam nach entgegengeſetzten Richtungen in der guten Wirthſchaft begegneten; ſondern eine jede derſelben hat ihre eigene Maxime, die der anderen nothwendig widerſpricht."

††) 1. Ausg.: „Ebenſo wenig und aus demſelben Grunde"

†††) 1. Ausg.: „Abſichten"

††††) Statt der Worte: „virtus est medium vitiorum et utrinque reductum" ſtand in der erſten Ausg.: „insani sapiens nomen habeat etc."

das Betragen pflichtmäßig ſei oder nicht, Alles ankommt; ſo kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethiſchen Pflichten müſſen nicht nach den, dem Menſchen beigelegten Vermögen, dem Geſetz Gnüge zu leiſten, ſondern umgekehrt: das ſittliche Vermögen muß nach dem Geſetz geſchätzt werden, welches kategoriſch gebietet; alſo nicht nach der empiriſchen Kenntniß, die wir vom Menſchen haben, wie ſie ſind, ſondern nach der rationalen, wie ſie der Idee der Menſchheit gemäß ſein ſollen. Dieſe drei Maximen der wiſſenſchaftlichen Behandlung einer Tugendlehre ſind den älteren Apophthegmen entgegengeſetzt:

1) Es iſt nur eine Tugend und nur ein Laſter.
2) Tugend iſt die Beobachtung der Mittelſtraße zwiſchen entgegengeſetzten Laſtern.
3) Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

XIV †).

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moraliſche Stärke des Willens. Aber dies erſchöpft noch nicht den Begriff; denn eine ſolche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenſchlichen) Weſen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Geſetze ſeines Willens entgegen wirkt; das alſo Alles dem Geſetz gemäß gerne thut. Tugend iſt alſo die moraliſche Stärke des Willens eines Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht: welche eine moraliſche Nöthigung durch ſeine eigene geſetzgebende Vernunft iſt, inſofern dieſe ſich zu einer das Geſetz ausführenden Gewalt ſelbſt conſtituirt. — Sie iſt nicht ſelbſt, oder ſie zu beſitzen iſt nicht Pflicht, (denn ſonſt würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müſſen;) ſondern ſie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen ſittlichen, (nach Geſetzen der inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderſtehlich ſein ſoll, Stärke erforderlich iſt, deren Grad wir nur durch die Größe der Hinderniſſe, die der Menſch durch ſeine Neigungen ſich ſelber ſchafft, ſchätzen können. Die Laſter, als die Brut geſetzwidriger Geſinnungen, ſind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb dieſe ſittliche Stärke auch, als Tapferkeit (fortitudo moralis), die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menſchen ausmacht; auch wird ſie die eigentliche, nämlich praktiſche Weisheit genannt, weil ſie den Endzweck des Daſeins des Menſchen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Beſitz iſt der Menſch allein frei, geſund, reich, ein König u. ſ. w. und kann weder durch Zufall, noch Schickſal einbüßen; weil er ſich ſelbſt beſitzt und der Tugendhafte ſeine Tugend nicht verlieren kann.

---

†) Die Zahl XIV fehlt in der 1. Ausg., daher in ihr die Zahlen der folgenden Abſchnitte der Einleitung um eine Einheit niedriger ſtehen.

Alle Hochpreiſungen, die das Ideal der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beiſpiele des Widerſpiels deſſen, was die Menſchen jetzt ſind, geweſen ſind, oder vermuthlich künftig ſein werden, an ihrer praktiſchen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus bloſen Erfahrungserkenntniſſen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt geſetzgebenden Vernunft aufgeſtellt wird, keinen Abbruch thun, und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menſchen, nicht aufs Geſetz) auch hin und wieder verdienſtlich heißen und einer Belohnung würdig ſein kann, ſo muß ſie doch für ſich ſelbſt, ſo wie ſie ihr eigener Zweck iſt, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird alſo vorgeſtellt, nicht wie der Menſch die Tugend, ſondern als ob die Tugend den Menſchen beſitze; weil es im erſteren Falle ſo ausſehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte, (wozu er alsdann noch einer anderen Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderen ihm †) angebotenen Waare zu erleſen.) — Eine Mehrheit der Tugenden ſich zu denken, (wie es denn unvermeidlich iſt,) iſt nichts Anderes, als ſich verſchiedene moraliſche Gegenſtände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend abgeleitet wird; ebenſo iſt es mit den entgegenſtehenden Laſtern bewandt. Der Ausdruck, der beide verperſönlicht, iſt eine äſthetiſche Maſchinerie, die aber doch auf einen moraliſchen Sinn hinweiſt. — Daher iſt eine Aeſthetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine ſubjective Darſtellung der Metaphyſik derſelben; wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moraliſchen Geſetzes begleiten, jener ihre Wirkſamkeit empfindbar machen; z. B. Ekel, Grauen ꝛc., welche den moraliſchen Widerwillen verſinnlichen, um der blos-ſinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

---

†) „ihm“ fehlt in der 1. Ausg.

XV.

Vom Princip der Abſonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Dieſe Abſonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet ſich darauf: daß der Begriff der **Freiheit**, der jenen beiden gemein iſt, die Eintheilung in die Pflichten der äußeren und inneren Freiheit nothwendig macht; von denen die letzteren allein ethiſch ſind. — Daher muß dieſe und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht, (ſo wie oben die Lehre vom Gewiſſen als Bedingung aller Pflicht überhaupt,) als vorbereitender Theil (discursus praeliminaris) vorangeſchickt werden.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Princip der inneren Freiheit.

Fertigkeit (habitus) iſt eine Leichtigkeit zu handeln und eine ſubjective Vollkommenheit der Willkühr. — Nicht jede ſolche Leichtigkeit aber iſt eine freie (habitus libertatis); denn wenn ſie Angewohnheit (assuetudo), d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derſelben iſt, ſo iſt ſie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moraliſche Fertigkeit. Die Tugend kann man alſo nicht durch die Fertigkeit in freien geſetzmäßigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugeſetzt würde, „ſich durch die Vorſtellung des Geſetzes im Handeln zu beſtimmen“, und da iſt dieſe Fertigkeit eine Beſchaffenheit nicht der Willkühr, ſondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-geſetzgebendes Begehrungsvermögen iſt, und eine ſolche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: ſeiner ſelbſt in einem gegebenen Fall Meiſter (animus sui compos) und über ſich ſelbſt Herr zu ſein (imperium in semetipsum), d. i. ſeine Affecten zu zähmen und ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen. — Die Gemüthsart (indoles) in dieſen beiden Zuſtänden iſt edel (erecta), im entgegengeſetzten Fall aber unedel (indoles abjecta, serva).

XVI.

Zur Tugend wird zuerſt erfordert die Herrſchaft über ſich ſelbſt.

Affecten und Leidenſchaften ſind weſentlich von einander unterſchieden; die erſteren gehören zum Gefühl, ſofern es, vor der Ueberlegung vorhergehend, dieſe ſelbſt unmöglich oder ſchwerer macht. Daher heißt der Affect jäh oder jach (animus praeceps), und die Vernunft ſagt durch den Tugendbegriff, man ſolle ſich faſſen; doch iſt dieſe Schwäche im Gebrauch ſeines Verſtandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend, und gleichſam etwas Kindiſches und Schwaches, was mit dem beſten Willen gar wohl zuſammen beſtehen kann, und das einzige Gute noch an ſich hat, daß dieſer Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verſchwiſtert ſich daher nicht ſo ſehr mit dem Laſter, als die Leidenſchaft. Leidenſchaft dagegen iſt die zur bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierde, (z. B. der Haß im Gegenſatz des Zorns.) Die Ruhe, mit der man ihr nachhängt, läßt Ueberlegung zu, und verſtattet dem Gemüth, ſich darüber Grundſätze zu machen und ſo, wenn die Neigung auf das Geſetzwidrige fällt, über ſie zu brüten, ſie tief einwurzeln zu laſſen, und das Böſe dadurch (als vorſätzlich) in ſeine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böſe d. i. ein wahres Laſter iſt.

Die Tugend alſo, ſofern ſie auf innerer Freiheit gegründet iſt, enthält für die Menſchen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle ſeine Vermögen und Neigungen unter ſeine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot der Herrſchaft über ſich ſelbſt, welche über das Verbot, nämlich von ſeinen Gefühlen und Neigungen ſich nicht beherrſchen zu laſſen (die Pflicht der Apathie), hinzukommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menſchen den Meiſter ſpielen.

XVII.

Zur Tugend wird Apathie, (als Stärke betrachtet,) nothwendig vorausgeſetzt.

Dieſes Wort iſt, gleich als ob es Fühlloſigkeit, mithin ſubjective Gleichgültigkeit in Anſehung der Gegenſtände der Willkühr, bedeutete, in üblen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieſer Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affectloſigkeit, welche von der Indifferenz zu unterſcheiden iſt, die moraliſche Apathie nennt: da die Gefühle aus ſinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moraliſche nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Geſetz über ſie insgeſammt mächtiger wird. — Es iſt nur die ſcheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil ſelbſt am Guten bis zum Affect ſteigen, oder vielmehr darin ausarten läßt. Man nennt den Affect dieſer Art Enthuſiasmus, und dahin iſt auch die Mäßigung zu deuten, die man ſelbſt für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt, (insani sapiens nomen ferat aequus iniqui, *ultra*, *quam satis est*, virtutem si petat ipsam. *Horat.*) Denn ſonſt iſt es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzuweiſe, allzutugendhaft ſein. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; durch was für einen Gegenſtand er auch erregt werden möge. Die wahre Stärke der Tugend iſt das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und feſten Entſchließung ihr Geſetz in Ausübung zu bringen. Das iſt der Zuſtand der Geſundheit im moraliſchen Leben; dagegen der Affect, ſelbſt wenn er durch die Vorſtellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erſcheinung iſt, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantaſtiſch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Anſehung der Moralität gleichgültigen Dinge (adiaphora) einräumt, und ſich alle ſeine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln beſtreut, und es nicht gleichgültig findet, ob man ſich mit Fleiſch oder Fiſch, mit Bier oder Wein, wenn einem beides bekömmt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man ſie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrſchaft derſelben zur Tyrannei machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend iſt immer im Fortſchreiten und hebt doch auch immer von Vorne an. — Das Erſte folgt daraus, weil ſie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber ſich ihm beſtändig zu nähern dennoch Pflicht iſt. Das Zweite gründet ſich, ſubjectiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menſchen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals ſich in Ruhe und Stillſtand ſetzen kann, ſondern, wenn ſie nicht im Steigen iſt, unvermeidlich ſinkt; weil ſittliche Maximen nicht ſo, wie techniſche, auf Gewohnheit gegründet werden können, (denn dieſes gehört zur phyſiſchen Beſchaffenheit ſeiner Willensbeſtimmung,) ſondern, ſelbſt wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freiheit in der Wahl ſeiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht iſt.

XVIII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieſes Princip der Eintheilung muß erſtlich, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der ſpecifiſchen Form nach zu unterſcheiden, und das geſchieht dadurch: daß 1) Tugendpflichten ſolche ſind, für welche keine äußere Geſetzgebung Statt findet; 2) daß, da doch aller Pflicht ein Geſetz zum Grunde liegen muß, dieſes in der Ethik ein Pflichtgeſetz, nicht für die Handlungen, ſondern blos für die Maximen der Handlungen gegeben, ſein kann; 3) daß, (was wiederum aus dieſem folgt,) die ethiſche Pflicht als *weite*, nicht als enge Pflicht gedacht werden müſſe.

Zweitens: was das *Materiale* anlangt, muß ſie nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, ſondern auch als *Zwecklehre* aufgeſtellt werden; ſo, daß der Menſch ſowohl ſich ſelbſt, als auch jeden anderen Menſchen, ſich als ſeinen Zweck zu denken verbunden iſt; was man †) Pflichten der Selbſtliebe und Nächſtenliebe zu nennen pflegt; welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Menſch ſich und Andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterſcheidung des Materialen vom Formalen (der Geſetzmäßigkeit von der Zweckmäßigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, ſo iſt zu merken: daß nicht jede *Tugendverpflichtung* (obligatio ethica) eine Tugendpflicht (officium ethicum s. virtutis) ſei; mit anderen Worten: daß die Achtung vor dem Geſetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein iſt Tugendpflicht. — Daher gibt es nur *Eine* Tugendverpflichtung, aber *viel* Tugendpflichten; weil es zwar viel Objecte gibt, die für uns Zwecke ſind, welche zu haben zugleich Pflicht iſt, aber nur eine tugendhafte Geſinnung, als ſubjectiver Beſtimmungsgrund, ſeine Pflicht zu erfüllen, welche ſich auch über Rechtspflichten erſtreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle *Eintheilung* der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wiſſenſchaft von der Art, auch ohne Rückſicht auf mögliche äußere Geſetzgebung verbindlich zu ſein, iſt die Ethik ſelbſt, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

---

†) 1. Ausg. „(die man . . . zu nennen pflegt,)“

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheilung der Ethik in *Elementarlehre* und *Methodenlehre* einzuführen; da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben ſein konnte? — Die Urſache iſt: weil jene es mit *weiten*, dieſe aber mit lauter *engen* Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach ſtrenge (präcis) beſtimmend ſein muß, ebenſo wenig, wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorſchrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden ſoll, bedarf, ſondern ſie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den ſie ihren unvollkommenen Pflichten verſtattet, unvermeidlich zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern, auszumachen, wie eine Maxime in beſonderen Fällen anzuwenden ſei, und zwar ſo, daß dieſe wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe, (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieſer auf vorkommende Fälle gefragt werden kann;) und ſo geräth ſie in eine *Caſuiſtik*, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.

Die *Caſuiſtik* iſt alſo weder eine *Wiſſenſchaft*, noch ein Theil derſelben; denn das wäre Dogmatik, und iſt nicht ſowohl Lehre, wie etwas *gefunden*, ſondern Uebung, wie die Wahrheit ſolle *geſucht* werden. Sie iſt alſo *fragmentariſch*, nicht ſyſtematiſch, (wie die Ethik ſein müßte,) in ſie *verwebt*, nur, gleich den Scholien, zum Syſtem hinzugethan.

Dagegen: nicht ſowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft, und zwar in der *Theorie* ſeiner Pflichten ſowohl, als in der *Praxis*, *zu üben*, das gehört beſonders zur Ethik, als *Methodenlehre* der moraliſch-praktiſchen Vernunft †). Die Methodik der erſten Uebung (in der Theorie der Pflichten) heißt *Didaktik*, und hier iſt die Lehrart entweder *akroamatiſch*, oder *erotematiſch*; die letzte iſt die Kunſt, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er ſchon weiß, und dies zwar entweder weil man es ihm ſchon geſagt hat, blos aus ſeinem Gedächtniß, welche die eigentliche katechetiſche, oder weil man vorausſetzt, daß es ſchon in ſeiner Vernunft natürlicher Weiſe enthalten ſei und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogiſche (Sokratiſche) Methode heißt.

---

†) Die folgenden Worte lauten in der 1. Ausg. ſo: „wovon die erſtere Uebung darin beſteht, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen *abzufragen*, was er ſchon weiß, und die *erotematiſche* Methode genannt werden kann, und dies zwar entweder, weil man es ihm ſchon geſagt hat“ u. ſ. f.

Der Didaktik †) als der Methode theoretiſcher Uebung entſpricht als Gegenſtück, im Praktiſchen, die Aſcetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre iſt, in welchem nicht blos der Tugendbegriff, ſondern auch wie das Tugendvermögen ſowohl, als der Wille dazu, in Ausübung geſetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach dieſen Grundſätzen werden wir alſo das Syſtem in zweien Theilen: der ethiſchen Elementarlehre und der ethiſchen Methodenlehre aufſtellen. Jeder Theil wird in ſeine Hauptſtücke, und dieſe ††) im erſten Theile, nach Verſchiedenheit der Subjecte, gegen welche dem Menſchen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten nach Verſchiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieſelbe, in verſchiedene Kapitel zerfällt werden.

XIX.

Die Eintheilung, welche die praktiſche Vernunft zu Gründung eines Syſtems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architektoniſche), kann nun nach zweierlei Principien, einzeln oder zuſammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das ſubjective Verhältniß der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniß der ethiſchen Geſetze zu den Pflichten überhaupt in einem Syſtem der Form nach vorſtellt. — Die erſte Eintheilung iſt die der Weſen, in Beziehung auf welche eine ethiſche Verbindlichkeit gedacht werden kann, die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethiſch-praktiſchen Vernunft; welche zu jener ihren Pflichten gehören, die alſo zur Ethik, nur ſofern ſie Wiſſenſchaft ſein ſoll, alſo zu der methodiſchen Zuſammenſetzung aller Sätze, welche nach der erſteren aufgefunden worden, erforderlich ſind.

---

†) 1. Ausg.: „der Katechetik“

††) 1. Ausg.: „welche“ f. „und dieſe“

Erſte Eintheilung der Ethik nach dem Unterſchiede der Subjecte und ihrer Geſetze.

Sie enthält:

Pflichten

des Menſchen gegen den Menſchen		des Menſchen gegen nicht menſchliche Weſen	
gegen ſich ſelbſt	gegen andere Menſchen	untermenſchliche Weſen.	übermenſchliche Weſen.

Zweite Eintheilung der Ethik nach Principien eines Syſtems der reinen praktiſchen Vernunft.

Ethiſche

Elementarlehre		Methodenlehre	
Dogmatik	Caſuiſtik	Didaktik †)	Aſcetik.

Die letztere Eintheilung muß alſo, weil ſie die Form der Wiſſenſchaft betrifft, vor der erſteren, als Grundriß des Ganzen, vorhergehen.

---

†) 1. Ausg.: „Katechetik“

Erſter Theil.

Ethiſche Elementarlehre.

16*

Der ethiſchen Elementarlehre

erſtes Buch.

Von den Pflichten gegen ſich ſelbſt überhaupt.

Einleitung.

§. 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen ſich ſelbſt enthält (dem erſten Anſcheine nach) einen Widerſpruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, ſo iſt Pflicht gegen ſich ſelbſt ein ſich widerſprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht iſt der einer paſſiven Nöthigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich ſelbſt iſt, ſtelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor; (Ich, ebendaſſelbe Subject, bin der Verbindende,) und der Satz, der eine Pflicht gegen ſich ſelbſt ausſpricht: (ich ſoll mich ſelbſt verbinden,) würde eine Verbindlichkeit, verbunden zu ſein, (eine paſſive Obligation, die doch zugleich, in demſelben Sinne des Verhältniſſes, eine active wäre,) mithin einen Widerſpruch enthalten. — Man kann dieſen Widerſpruch auch dadurch ins Licht ſtellen: daß man zeigt, der Verbindende (**auctor obligationis**) könne den Verbundenen (**subjectum obligationis**) jederzeit von der Verbindlichkeit (**terminus obligationis**) losſprechen; mithin ſei, wenn Beide ein und daſſelbe Subject ſind, der Verbindende an eine Pflicht, die er ſich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerſpruch enthält.

§. 2.

Es gibt doch Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Denn ſetzet: es gebe keine ſolche Pflichten, ſo würde es überall gar keine, auch keine äußere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur ſofern ich zugleich mich ſelbſt verbinde; weil das Geſetz, kraft deſſen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktiſchen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Anſehung meiner ſelbſt bin [*]).

§. 3.

Aufſchluß dieſer ſcheinbaren Antinomie.

Der Menſch betrachtet ſich, in dem Bewußtſein einer Pflicht gegen ſich ſelbſt, als Subject derſelben, in zwiefacher Qualität: erſtlich als Sinnenweſen, d. i. als Menſch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftweſen, (nicht blos vernünftiges Weſen, weil die Vernunft nach ihrem theoretiſchen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Weſens ſein könnte,) welches kein Sinn erreicht und das ſich nur in moraliſch-praktiſchen Verhältniſſen, wo die unbegreifliche Eigenſchaft der Freiheit ſich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich geſetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Menſch nun, als vernünftiges Naturweſen (homo phaenomenon), iſt durch ſeine Vernunft, als Urſache, beſtimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt und hiebei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Ebenderſelbe aber ſeiner Perſönlichkeit nach, d. i. als ein mit innerer Freiheit begabtes Weſen (homo noumenon) gedacht, iſt ein der Verpflichtung, und inſonderheit der Verpflichtung gegen ſich ſelbſt (die Menſchheit in ſeiner Perſon) fähiges Weſen, ſo, daß der Menſch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerſpruch mit ſich zu gerathen, (weil der Begriff von Menſchen nicht in einem und demſelben Sinn gedacht wird,) eine Pflicht gegen ſich ſelbſt anerkennen kann.

---

[*]) So ſagt man, wenn es z. B. einen Punct meiner Ehrenrettung oder der Selbſterhaltung betrifft: „ich bin mir das ſelbſt ſchuldig“. Selbſt wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, ſondern nur das Verdienſtliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, ſpreche ich ſo: z. B. „ich bin es mir ſelbſt ſchuldig, meine Geſchicklichkeit für den Umgang mit Menſchen u. ſ. w. zu erweitern (mich zu cultiviren).“

§. 4.

Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt.

Die Eintheilung kann nur in Anſehung des Objects der Pflicht, nicht in Anſehung des ſich verpflichtenden Subjects gemacht werden. Das verpflichtete ſowohl, als das verpflichtende Subject iſt immer nur der Menſch, und wenn es uns gleich, in theoretiſcher Rückſicht, erlaubt iſt, im Menſchen Seele und Körper als Naturbeſchaffenheiten des Menſchen von einander zu unterſcheiden, ſo iſt es doch nicht erlaubt, ſie als verſchiedene den Menſchen verpflichtende Subſtanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu ſein. — Wir ſind weder durch Erfahrung, noch durch Schlüſſe der Vernunft hinreichend darüber belehrt, ob der Menſch eine Seele, (als in ihm wohnende, vom Körper unterſchiedene und von dieſem unabhängig zu denken vermögende d. i. geiſtige Subſtanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenſchaft der Materie ſein möge, und wenn es ſich auch auf die erſtere Art verhielte, ſo würde doch keine Pflicht des Menſchen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menſchliche iſt, denkbar ſein.

1) Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt in das **Formale** und **Materiale** derſelben Statt finden; wovon die einen einſchränkende (oder negative) Pflichten, die anderen erweiternde (poſitive) Pflichten gegen ſich ſelbſt ſind; jene, welche dem Menſchen in Anſehung des **Zwecks** ſeiner Natur verbieten, demſelben zuwider zu handeln, mithin blos auf die moraliſche Selbſterhaltung; dieſe, welche gebieten ſich einen gewiſſen Gegenſtand der Willkühr zum Zweck

zu machen, und auf die **Vervollkommnung** ſeiner ſelbſt gehen: von welchen beide zur Tugend, entweder als Unterlaſſungspflichten (sustine et abstine), oder als Begehungspflichten (viribus concessis utere), beide aber als Tugendpflichten gehören. Die erſten gehören zur moraliſchen **Geſundheit** (ad esse) des Menſchen, ſowohl als Gegenſtandes ſeiner äußeren, als ſeines inneren Sinnes zu Erhaltung ſeiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität). Die anderen zur moraliſchen Wohlhabenheit (ad melius esse; opulentia moralis), welche in dem Beſitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens beſteht, ſofern dieſes erwerblich iſt, und zur Cultur, (als thätiger Vollkommenheit) ſeiner ſelbſt gehört. — Der erſte Grundſatz der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (naturae convenienter vive), d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur; der zweite in dem Satz: mache dich vollkommner, als die bloße Natur dich ſchuf (perfice te ut finem; perfice te ut medium).

Es gibt aber 2) eine ſubjective Eintheilung der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. eine ſolche, nach der das Subject der Pflicht (der Menſch) ſich ſelbſt, entweder als **animaliſches** (phyſiſches) und zugleich moraliſches, oder **blos als moraliſches** Weſen betrachtet.

Da ſind nun die Antriebe der Natur, was die **Thierheit** des Menſchen betrifft, dreifach: nämlich a) der Trieb, durch welchen die Natur zur Erhaltung ſeiner ſelbſt, b) der, durch welchen ſie †) die Erhaltung der Art, c) der Trieb, wodurch ſie ††) die Erhaltung ſeines Vermögens zum zweckmäßigen Gebrauche ſeiner Kräfte und zum angenehmen, aber doch nur thieriſchen Lebensgenuß beabſichtigt. — Die Laſter, welche hier der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt widerſtreiten, ſind: der Selbſtmord, der unnatürliche Gebrauch, den Jemand von der Geſchlechtsneigung macht, und der, das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch ſeiner Kräfte ſchwächende, unmäßige Genuß der Nahrungsmittel.

---

†) Die Worte: „der, durch welchen ſie" fehlen in der 1. Ausg.

††) Die Worte: „der Trieb, wodurch ſie" fehlen in der 1. Ausg.; ebenſo gleich darauf die: „zum zweckmäßigen Gebrauche ſeiner Kräfte und"

Was aber die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen, (ohne auf ſeine Thierheit zu ſehen,) betrifft, ſo beſteht ſie im Formalen, der Uebereinſtimmung der Maximen ſeines Willens mit der Würde der Menſchheit in ſeiner Perſon; alſo im Verbot, daß er ſich ſelbſt des Vorzugs eines moraliſchen Weſens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit nicht beraube und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, alſo zur Sache, mache. — Die Laſter, welche dieſer Pflicht entgegenſtehen, ſind: die **Lüge**, der **Geiz**, und die **falſche Demuth** (Kriecherei). Dieſe nehmen ſich Grundſätze, welche dem Charakter des Menſchen, als eines moraliſchen Weſens, d. i. der inneren Freiheit, der angebornen Würde des Menſchen geradezu (ſchon der Form nach) widerſprechen, welches ſo viel ſagt: ſie machen es ſich zum Grundſatz, keinen Grundſatz, und ſo auch keinen Charakter zu haben d. i. ſich wegzuwerfen und ſich zum Gegenſtande der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen dieſen Laſtern entgegenſteht, könnte die Ehrliebe (honestas interna, justum sui aestimium), eine von der Ehrſucht (ambitio), (welche auch ſehr niederträchtig ſein kann,) himmelweit unterſchiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieſer Betitelung in der Folge beſonders vorkommen.

Erſte Abtheilung.

Von den vollkommenen Pflichten gegen ſich ſelbſt.

Erſtes Hauptſtück.

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als ein animaliſches †) Weſen.

§. 5.

Die, wenngleich nicht vornehmſte, doch erſte Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, in der Qualität ſeiner Thierheit, iſt die Selbſterhaltung in ſeiner animaliſchen Natur.

Das Widerſpiel derſelben iſt die willkührliche oder vorſätzliche Zerſtörung ſeiner animaliſchen Natur ††), welche entweder als total oder bloß als partial gedacht werden kann. — Die totale heißt die Selbſtentleibung (autochiria, suicidium), die partiale läßt ſich wiederum eintheilen in die materiale, da man ſich ſelbſt gewiſſer integrirenden Theile, als Organe, beraubt, Entgliederung oder Verſtümmelung, und in die formale, da man ſich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des phyſiſchen (und hiemit indirect auch des moraliſchen) Gebrauchs ſeiner Kräfte beraubt; Selbſtbetäubung †††).

---

†) 1. Ausg.: „einem animaliſchen"

††) 1. Ausg.: „der willkührliche phyſiſche Tod, welcher"

†††) Statt der Worte: „Die totale — Selbſtbetäubung" ſteht in der 1. Ausg. Folgendes: „Der letztere, die Entleibung (autochiria) kann alſo auch total (suicidium), oder partial, Entgliederung (Verſtümmelung) ſein, welche wiederum in die materiale, da man ſich ſelbſt gewiſſer integrirenden Theile, als Organe, beraubt d. i. ſich verſtümmelt, und die

Da in dieſem Hauptſtücke nur von negativen **Pflichten**, folglich nur von Unterlaſſung †) die Rede iſt, ſo werden die Pflichtartikel wider die **Laſter** gerichtet ſein müſſen, welche der Pflicht gegen ſich ſelbſt entgegengeſetzt ſind.

Des erſten Hauptſtücks

erſter Artikel.

Von der Selbſtentleibung.

§. 6.

Die willkührliche **Entleibung** ſeiner ſelbſt kann nur dann allererſt **Selbſtmord** (homicidium dolosum) genannt werden, wenn bewieſen werden kann, daß ſie überhaupt ein Verbrechen iſt, welches entweder blos an unſerer eigenen Perſon, oder auch durch dieſes zugleich an Anderen begangen wird, (z. B. wenn eine ſchwangere Perſon ſich ſelbſt umbringt.)

a) Die Selbſtentleibung iſt ein Verbrechen (Mord). Dieſes kann nun zwar auch als Uebertretung ſeiner Pflicht gegen andere Menſchen, (als eines der Ehegatten gegen dem anderen, der Eltern gegen Kinder, des Unterthans gegen ſeine Obrigkeit oder ſeine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, deſſen uns anvertrauten Poſten in der Welt der Menſch verläßt, ohne davon abgerufen zu ſein,) betrachtet werden; — aber hier iſt nur davon die Rede, ob die vorſätzliche Selbſtentleibung eine Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt ſei, und ob, wenn man auch alle jene Rückſichten bei Seite ſetzte, der Menſch doch zur Erhaltung ſeines Lebens, blos durch ſeine Qualität als Perſon verbunden ſei, und hierin eine (und zwar ſtrenge) Pflicht gegen ſich ſelbſt anerkennen müſſe.

---

formale, da man ſich (auf immer oder auf einige Zeit) des **Vermögens** des phyſiſchen (und hiemit indirect auch des moraliſchen) Gebrauchs ſeiner Kräfte beraubt.“

†) 1. Ausg.: „Unterlaſſungen“

Daß der Menſch ſich ſelbſt beleidigen könne, ſcheint ungereimt zu ſein (volenti non fit injuria). Daher ſah es der Stoiker für einen Vorzug ſeiner (des Weiſen) Perſönlichkeit an, beliebig aus dem Leben, (als aus einem Zimmer, das raucht,) ungedrängt durch gegenwärtige oder beſorgliche Uebel, mit ruhiger Seele hinauszugehen; weil er in demſelben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieſer Muth, dieſe Seelenſtärke, den Tod nicht zu fürchten, und etwas zu kennen, was der Menſch noch höher ſchätzen kann, als ſein Leben, hätte ihm ein um noch ſoviel größerer Bewegungsgrund ſein müſſen, ſich, ein Weſen von ſo großer, über die ſtärkſten ſinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerſtören, mithin ſich des Lebens nicht zu berauben.

Der Perſönlichkeit kann ſich der Menſch nicht entäußern, ſo lange von Pflichten die Rede iſt; folglich ſo lange er lebt, und es iſt ein Widerſpruch, daß er die Befugniß haben ſolle, ſich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei ſo zu handeln, als ob es zu dieſer Handlung gar keiner Befugniß bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in ſeiner eigenen Perſon zernichten, iſt ebenſoviel, als die Sittlichkeit ſelbſt ihrer Exiſtenz nach, ſoviel an ihm iſt, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an ſich ſelbſt iſt; mithin über ſich als bloſes Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die Menſchheit in ſeiner Perſon (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Menſch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertraut war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs zu berauben (verſtümmeln), z. B. einen Zahn zu verſchenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines Anderen zu pflanzen, oder die Caſtration mit ſich vornehmen zu laſſen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl., gehört zum partialen Selbſtmorde; aber nicht, ein abgeſtorbenes oder die Abſterbung drohendes und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation abnehmen zu laſſen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an ſeiner eigenen Perſon gerechnet werden, ſich etwas, das zwar ein Theil, aber kein

Organ des Körpers iſt, z. B. die Haare abzuſchneiden †); wiewohl der letzte Fall nicht ganz ſchuldfrei iſt, wenn er zum äußeren Erwerb beabſichtigt wird.

Caſuiſtiſche Fragen.

Iſt es Selbſtmord, ſich (wie Curtius) in den gewiſſen Tod zu ſtürzen, um das Vaterland zu retten? — oder iſt das vorſätzliche Märtyrerthum, ſich für das Heil des Menſchengeſchlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzuſehen?

Iſt es erlaubt, dem ungerechten Todesurtheile ſeines Oberen durch Selbſttödtung zuvorzukommen? — ſelbſt wenn dieſer es, (wie Nero am Seneca,) erlaubte zu thun?

Kann man es einem großen unlängſt verſtorbenen Monarchen zum verbrecheriſchen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei ſich führte? vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er perſönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt ſei, Bedingungen der Auslöſung einzugehen, die ſeinem Staate nachtheilig ſein könnten; denn dieſe Abſicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nöthig hat, hierunter einen bloſen Stolz zu vermuthen.

Ein Mann empfand ſchon die Waſſerſcheu, als Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und, nachdem er ſich darüber ſo erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß Jemand daran geheilt worden ſei, brachte er ſich ſelbſt um, damit, wie er in einer hinterlaſſenen Schrift ſagte, er nicht in ſeiner Hundewuth, (zu welcher er ſchon den Anfall fühlte,) andere Menſchen auch unglücklich machte; es fragt ſich, ob er damit Unrecht that?

Wer ſich die Pocken einimpfen zu laſſen beſchließt, wagt ſein

---

†) Statt der Worte: „durch Amputation — abzuſchneiden“ hat die 1. Ausg. Folgendes: „durch Amputation, oder, was zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers iſt, z. E. die Haare ſich abnehmen zu laſſen, kann zum Verbrechen an ſeiner eigenen Perſon nicht gerechnet werden;“

Leben aufs Ungewiſſe, ob er es zwar thut, *um ſein Leben zu erhalten*, und iſt ſofern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflichtgeſetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigſtens den Sturm nicht macht, dem er ſich anvertraut, ſtatt deſſen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, ſich ſelbſt zuzieht. Iſt alſo die Pockeninoculation erlaubt?

Zweiter Artikel.

Von der wollüſtigen Selbſtſchändung.

§. 7.

Sowie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der *Perſon*, ſo iſt die Liebe zum Geſchlecht von ihr zur Erhaltung der *Art* beſtimmt; d. i. eine jede von beiden iſt *Naturzweck*, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Urſache mit einer Wirkung verſteht, in welcher jene Urſache, auch ohne ihr dazu einen Verſtand beizulegen, doch nach der Analogie mit einem ſolchen, alſo gleichſam, als brächte ſie abſichtlich die Wirkung hervor, gedacht wird. Es fragt ſich nun, ob der Gebrauch des Vermögens zur Erhaltung der Art oder zur Fortpflanzung des Geſchlechts in Anſehung der Perſon ſelbſt, die es ausübt, unter einem einſchränkenden Pflichtgeſetz ſtehe, oder ob dieſe, auch ohne jenen Zweck zu beabſichtigen, den Gebrauch ihrer Geſchlechtseigenſchaften der bloſen thieriſchen Luſt zu widmen befugt ſei, ohne damit einer Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewieſen, daß der Menſch ſich einer *anderen* Perſon dieſer Luſt zu Gefallen, ohne beſondere Einſchränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwei Perſonen wechſelſeitig einander verpflichten. Hier aber iſt die Frage: ob in Anſehung dieſes Genuſſes eine Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt obwalte, deren Uebertretung eine *Schändung*, (nicht blos Abwürdigung) der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon ſei. Der Trieb zu jenem wird *Fleiſchesluſt*, (auch Wolluſt ſchlechthin) genannt. Das Laſter, welches dadurch erzeugt wird, heißt *Unkeuſchheit*, die Tugend aber in Anſehung dieſer ſinnlichen Antriebe, wird Keuſchheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt vorgeſtellt werden ſoll. Unnatürlich heißt eine Wolluſt, wenn der Menſch dazu nicht durch den wirklichen Gegenſtand, ſondern durch die Einbildung von demſelben, alſo zweckwidrig, ihn ſich ſelbſt ſchaffend gereizt wird. Denn ſie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigeren Zweck, als ſelbſt der der Liebe zum Leben iſt, weil dieſer nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Daß ein ſolcher naturwidriger Gebrauch, (alſo Mißbrauch) ſeiner Geſchlechtseigenſchaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchſten Grad widerſtreitende Verletzung der Pflicht wider ſich ſelbſt ſei, fällt Jedem zugleich mit dem Gedanken von demſelben ſofort auf, erregt eine Abkehrung von dieſem Gedanken, in der Maaße, daß ſelbſt die Nennung eines ſolchen Laſters bei ſeinem eigenen Namen für unſittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbſtmords nicht geſchieht; den man, mit allen ſeinen Greueln (in einer species facti) der Welt vor Augen zu legen im Mindeſten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Menſch überhaupt ſich beſchämt fühle, einer ſolchen ihn ſelbſt unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung ſeiner eigenen Perſon fähig zu ſein: ſo, daß ſelbſt die erlaubte, (an ſich freilich blos thieriſche) körperliche Gemeinſchaft beider Geſchlechter in der Ehe im geſitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon geſprochen werden ſoll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzuläſſigkeit jenes unnatürlichen, und ſelbſt auch des blos unzweckmäßigen Gebrauchs ſeiner Geſchlechtseigenſchaften als Verletzung (und zwar, was den erſteren betrifft, im höchſten Grade) der Pflicht gegen ſich ſelbſt, iſt nicht ſo leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freilich darin, daß der Menſch ſeine Perſönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er ſich blos zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon durch ein ſolches Laſter in ſeiner Unnatürlichkeit, da es, der Form (der Geſinnung) nach, ſelbſt das des Selbſtmordes noch zu übergehen ſcheint, iſt dabei nicht erklärt. Es ſei denn, daß, da die trotzige Wegwerfung ſeiner ſelbſt im letzten, als einer Lebenslaſt, wenigſtens nicht eine weichliche Hingebung an thieriſche Reize iſt, ſondern Muth erfordert, wo immer noch Achtung für die Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon Platz findet; jene hingegen, welche ſich gänzlich der thieriſchen Neigung überläßt, den Menſchen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum *ekelhaften* Gegenſtande macht, und ſo aller Achtung für ſich ſelbſt beraubt.

Caſuiſtiſche Fragen.

Der Zweck der Natur iſt in der Beiwohnung der Geſchlechter die Fortpflanzung d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf alſo wenigſtens nicht zuwider gehandelt werden. Iſt es aber erlaubt, auch *ohne auf dieſen Rückſicht zu nehmen*, ſich, (ſelbſt wenn es in der Ehe geſchähe,) jenes Gebrauchs anzumaßen?

Iſt es z. B. zur Zeit der Schwangerſchaft, — iſt es bei der Sterilität des Weibes, (Alters oder Krankheit wegen,) oder wenn dieſes keinen Anreiz dazu bei ſich findet, nicht dem Naturzwecke und hiemit auch der Pflicht gegen ſich ſelbſt, an einem oder dem anderen Theil, ebenſo wie bei der unnatürlichen Wolluſt, zuwider, von ſeinen Geſchlechtseigenſchaften Gebrauch zu machen; oder gibt es hier ein Erlaubnißgeſetz der moraliſch-praktiſchen Vernunft, welches in der Colliſion ihrer Beſtimmungsgründe etwas, an ſich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch größeren Uebertretung (gleichſam nachſichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einſchränkung einer weiten Verbindlichkeit zum *Purismus*, (einer Pedanterei in Anſehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derſelben betrifft,) zählen, und den thieriſchen Neigungen, mit Gefahr der Verlaſſung des Vernunftgeſetzes, einen Spielraum verſtatten?

Die Geſchlechtsneigung wird auch *Liebe* (in der engſten Bedeutung des Wortes) genannt und iſt in der That die größte Sinnenluſt, die an einem Gegenſtande möglich iſt; — nicht blos *ſinnliche* Luſt, wie an Gegenſtänden, die in der bloſen Reflexion über ſie gefallen, (da die Empfänglichkeit für ſie Geſchmack heißt,) ſondern die Luſt aus dem *Genuſſe* einer anderen Perſon, die alſo zum *Begehrungsvermögen* und zwar der höchſten Stufe deſſelben, der Leidenſchaft gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden, (denn beide halten eher vom fleiſchlichen Genuß ab;) ſondern iſt eine Luſt von beſonderer Art (sui generis) und das Brünſtigſein hat mit der moraliſchen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl ſie mit der letzteren, wenn die praktiſche Vernunft mit ihren einſchränkenden Bedingungen hinzukommt, in enge Verbindung treten kann.

Dritter Artikel.

Von der Selbſtbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§. 8.

Das Laſter in dieſer Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen, ſelbſt Krankheiten, die der Menſch ſich dadurch zuzieht, beurtheilt, denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit, (folglich der Glückſeligkeit,) wodurch ihm entgegengearbeitet werden ſollte, welches aber nie eine Pflicht, ſondern nur eine Klugheitsregel begründen kann; wenigſtens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thieriſche Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung iſt der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch das Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derſelben gehemmt oder erſchöpft wird. *Verſoffenheit* und *Gefräßigkeit* ſind die Laſter, die unter dieſe Rubrik gehören. Im Zuſtande der Trunkenheit iſt der Menſch nur wie ein Thier, nicht als Menſch, zu behandeln; durch die Ueberladung mit Speiſen und in einem ſolchen Zuſtande iſt er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Ueberlegung im Gebrauch ſeiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewiſſe Zeit gelähmt. — Daß ſich in einen ſolchen Zuſtand zu verſetzen, Verletzung einer Pflicht wider ſich ſelbſt ſei, fällt von ſelbſt in die Augen. Die erſte dieſer Erniedrigungen, ſelbſt unter die thieriſche Natur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnſaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführeriſch, daß dabei auf eine Weile eine geträumte Glückſeligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht; ſchädlich aber dadurch, daß nachher Niedergeſchlagenheit und Schwäche, und, was das Schlimmſte iſt, Nothwendigkeit, dieſe Betäubungsmittel zu wiederholen, ja wohl gar damit zu ſteigern, eingeführt wird. Die Gefräßigkeit iſt inſofern noch unter jener thieriſchen Sinnenbeluſtigung, daß ſie blos den Sinn als paſſive Beſchaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, wobei doch noch ein thätiges Spiel der Vorſtellungen Statt findet, wie im vorerwähnten Genuß der Fall iſt, beſchäftigt; mithin ſich dem viehiſchen Genuſſe †) noch mehr nähert.

Caſuiſtiſche Fragen.

Kann man dem Wein, wenngleich nicht als Panegyriſt, doch wenigſtens als Apologet, einen Gebrauch verſtatten, der bis nahe an die Berauſchung reicht; weil er doch die Geſellſchaft zur Geſprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienſt zugeſtehen, das zu befördern, was Horaz ††) vom Cato rühmt: virtus ejus incaluit mero? — Wer kann aber das Maaß für einen beſtimmen, der in den Zuſtand, wo er zum Meſſen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitſchaft iſt? †††) Der Gebrauch des Opium und Brantweins ſind, als Genießmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil ſie, bei dem geträumten Wohlbefinden, ſtumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen; daher ſie auch nur als Arzneimittel erlaubt ſind. — Der Mohammedanismus, welcher den Wein ganz verbietet, hat alſo ſehr ſchlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

---

†) 1. Ausg.: „dem des Viehes“

††) 1. Ausg: „Seneca“

†††) Die Worte: „Wer kann — in Bereitſchaft iſt?“ ſtehen in der 1. Ausg. nach dem zunächſt folgenden Satze.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beiderlei Art des Genuſſes, hat doch, außer dem blos phyſiſchen Wohlleben, noch etwas zum ſittlichen Zweck Abzielendes an ſich, nämlich viel Menſchen und lange zu wechſelſeitiger Mittheilung zuſammenzuhalten; gleichwohl aber, da eben die Menge, (wenn ſie, wie Cheſterfield ſagt, über die Zahl der Muſen geht,) nur eine kleine Mittheilung (mit den nächſten Beiſitzern) erlaubt, mithin die Veranſtaltung jenem Zweck widerſpricht, ſo bleibt ſie immer Verleitung zum Unſittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, und zur Uebertretung der Pflicht gegen ſich ſelbſt; auch ohne auf die phyſiſchen Nachtheile der Ueberladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu ſehen. Wie weit geht die ſittliche Befugniß, dieſen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

Zweites Hauptſtück.

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen betrachtet †).

Sie iſt den Laſtern der Lüge, des Geizes und der falſchen Demuth (Kriecherei) entgegengeſetzt.

Erſter Artikel.

Von der Lüge.

§. 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen betrachtet (gegen die Menſchheit in ſeiner Perſon), iſt das Widerſpiel der Wahrhaftigkeit, oder †) die Lüge (aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere). Daß eine jede vorſätzliche Unwahrheit in Aeußerung ſeiner Gedanken dieſen harten Namen, (den ſie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn ſie Anderer Recht verletzt,) in der Ethik, die aus der Unſchädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, iſt für ſich ſelbſt klar. Denn Ehrloſigkeit, (ein Gegenſtand der moraliſchen Verachtung zu ſein,) welche ſie begleitet, die begleitet auch den Lügner, wie ſein Schatten. — Die Lüge kann eine äußere (mendacium externum), oder auch eine innere ſein. Durch jene macht ſich der Menſch in Anderer, durch dieſe aber, was noch mehr iſt, in ſeinen eigenen Augen zum Gegenſtande der Verachtung, und verletzt die Würde der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon. Hiebei kömmt weder der Schade, der anderen Menſchen daraus entſpringen kann, da er nicht das Eigenthümliche des Laſters trifft, (das alsdann blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere beſtände,) in Anſchlag, noch auch der Schade, den der Lügner ſich ſelbſt zuzieht ††); denn alsdann würde es blos, als Klugheitsfehler, der pragmatiſchen, nicht der moraliſchen Maxime widerſtreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angeſehen werden können. — Die Lüge iſt Wegwerfung und gleichſam Vernichtung ſeiner Menſchenwürde. Ein Menſch, der ſelbſt nicht glaubt, was er einem Anderen, (wenn es auch eine blos idealiſche Perſon wäre,) ſagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er blos Sache wäre; denn von dieſer ihrer Eigenſchaft, etwas zu nutzen, kann ein Anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil ſie etwas Wirkliches und Gegebenes iſt; aber die Mittheilung ſeiner Gedanken an Jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (abſichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, iſt ein der natürlichen Zweckmäßigkeit ſeines Vermögens der Mittheilung ſeiner Gedanken gerade entgegengeſetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf ſeine Perſönlichkeit, wobei der Lügner ſich als eine blos täuſchende Erſcheinung vom Menſchen, nicht als wahren Menſchen zeigt †). — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit, und, wenn dieſe zugleich Verſprechen ſind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

---

†) 1. Ausg.: „blos als einem moraliſchen Weſen."

---

†) 1. Ausg.: „der Wahrhaftigkeit: die Lüge"

††) Die Worte: „Hiebei — zuzieht" ſind in der 1. Ausg. etwas anders gefaßt, nämlich ſo: „wobei der Schade, der anderen Menſchen daraus entſpringen kann, nicht das Eigenthümliche des Laſters betrifft, (denn da beſtände es blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere,) und alſo hier nicht in Anſchlag kommt, ja auch nicht der Schade, den der Lügner ſich ſelbſt zuzieht;"

Die Lüge (in der ethiſchen Bedeutung des Worts), als vorſätzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht, Anderen ſchädlich zu ſein, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre ſie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch blos Leichtſinn, oder gar Gutmüthigkeit die Urſache davon ſein, ja ſelbſt ein wirklich guter Zweck dadurch beabſichtigt werden; dennoch iſt die Art ihm nachzugehen durch die bloſe Form ein Verbrechen des Menſchen an ſeiner eigenen Perſon, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verächtlich machen muß.

Die Wirklichkeit mancher **inneren** Lüge, welche die Menſchen ſich zu Schulden kommen laſſen, zu beweiſen, iſt leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, ſcheint doch ſchwerer zu ſein; weil eine zweite Perſon dazu erforderlich iſt, die man zu hintergehen die Abſicht hat, ſich ſelbſt aber vorſätzlich zu betrügen, einen Widerſpruch in ſich zu enthalten ſcheint.

Der Menſch, als moraliſches Weſen (homo noumenon), kann ſich ſelbſt, als phyſiſches Weſen (homo phaenomenon), nicht als bloſes Mittel (Sprachmaſchine) brauchen, das an den inneren Zweck der Gedankenmittheilung nicht gebunden wäre, ſondern iſt an die Bedingung der Uebereinſtimmung mit der Erklärung (declaratio) des erſteren gebunden, und gegen ſich ſelbſt zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen ſolchen in ſich findet, aber, indem er ſich überredet, es könne doch nicht ſchaden, wohl aber nutzen, einen ſolchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall ſeine Gunſt zu erheucheln. Oder, wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel iſt, aber ſich doch mit innerer Verehrung ſeines Geſetzes ſchmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bei ſich fühlt.

---

†) Statt der Worte: „wobei — zeigt“ ſteht in der 1. Ausg.: „und eine blos täuſchende Erſcheinung vom Menſchen, nicht der Menſch ſelbſt.“

Unlauterkeit †) iſt blos Ermangelung an Gewiſſenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntniſſes vor ſeinem inneren Richter, der als eine andere Perſon gedacht wird. Z. B. nach der größten Strenge betrachtet, iſt es ſchon Unlauterkeit, wenn ein Wunſch aus Selbſtliebe für die That genommen wird ††), weil er einen an ſich guten Zweck für ſich hat, und die innere Lüge, ob ſie zwar der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider iſt, erhält hier den Namen einer Schwachheit, ſowie der Wunſch eines Liebhabers, lauter gute Eigenſchaften an ſeiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenſcheinlichen Fehler unſichtbar macht. — Indeſſen verdient dieſe Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen ſich ſelbſt verübt, doch die ernſtlichſte Rüge; weil von einer ſolchen faulen Stelle aus, (der Falſchheit, welche in der menſchlichen Natur gewurzelt zu ſein ſcheint,) das Uebel der Unwahrhaftigkeit ſich auch in Beziehung auf andere Menſchen verbreitet, nachdem einmal der oberſte Grundſatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

Es iſt merkwürdig, daß die Bibel das erſte Verbrechen, wodurch das Böſe in die Welt gekommen iſt, nicht vom Brudermorde (Cain's), ſondern von der erſten Lüge datirt, (weil gegen jenen ſich doch die Natur empört,) und als den Urheber alles Böſen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von dieſem Hange der Menſchen zur Gleisnerei (esprit fourbe), der doch vorher-

---

†) 1. Ausg.: „Unredlichkeit“

††) 1. Ausg.: „gedacht wird, wenn dieſe in ihrer höchſten Strenge betrachtet wird, wo ein Wunſch (aus Selbſtliebe) für die That genommen wird“ u. ſ. w.

gegangen ſein muß, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Act der Freiheit nicht, (gleich einer phyſiſchen Wirkung,) nach dem Naturgeſetz des Zuſammenhanges der Wirkung und ihrer Urſache, welche insgeſammt Erſcheinungen ſind, deducirt und erklärt werden kann.

Caſuiſtiſche Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloſer Höflichkeit (z. B. das ganz gehorſamſter Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor fragt einen ſeiner Leſer: wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illuſoriſch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer ſolchen Frage ſpöttelte; aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringſte Zögern mit der Antwort iſt ſchon Kränkung des Verfaſſers; darf er dieſem alſo zum Munde reden?

Muß ich, wenn ich in wirklichen Geſchäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, eine Unwahrheit ſage, alle die Folgen verantworten, die daraus entſpringen möchten †)? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewiſſer Menſch nach ihm fragen würde, er ihn verleugnen ſolle. Der Dienſtbote thut dieſes; veranlaßt aber dadurch, daß jener entwiſcht und ein großes Verbrechen ausübt, welches ſonſt durch die gegen ihn ausgeſchickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethiſchen Grundſätzen? Allerdings auch auf den letzten, welcher hier eine Pflicht gegen ſich ſelbſt durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch ſein eigenes Gewiſſen zugerechnet werden.

---

†) 1. Ausg.: „In wirklichen Geſchäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit ſage, muß ich da alle die Folgen" u. ſ. w.

Zweiter Artikel.

Vom Geize.

§. 10.

Ich verſtehe hier unter dieſem Namen nicht den *habſüchtigen Geiz*, (den Hang zur Erweiterung †) ſeines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben über die Schranken des wahren Bedürfniſſes;) denn dieſer kann auch als bloſe Verletzung ſeiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen *Andere* betrachtet werden: ſondern ††) den *kargen Geiz*, welcher, wenn er ſchimpflich iſt, *Knickerei* oder Knauſerei genannt wird, und zwar nicht inſofern er in Vernachläſſigung ſeiner Liebespflichten gegen Andere beſteht; ſondern inſofern als die Verengung *ſeines eigenen* Genuſſes der Mittel zum Wohlleben unter das Maaß des wahren Bedürfniſſes der Pflicht *gegen ſich ſelbſt* widerſtreitet †††).

An der Rüge dieſes Laſters kann man ein Beiſpiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung der Tugenden ſowohl, als Laſter, durch den bloſen **Grad** deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des *Ariſtoteliſchen* Grundſatzes darthun: daß die Tugend in der Mittelſtraße zwiſchen zwei Laſtern beſtehe.

Wenn ich nämlich zwiſchen Verſchwendung und Geiz die gute *Wirthſchaft* als das Mittlere anſehe, und dieſes das Mittlere des *Grades* ſein ſoll; ſo würde ein Laſter in das (contrarie) entgegengeſetzte Laſter ††††), die Tugend, nicht anders übergehen, als durch die *Tugend*, und ſo würde dieſe nichts Anderes, als ein vermindertes, oder vielmehr verſchwindendes Laſter ſein, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht ſei.

---

†) 1. Ausg.: „Geiz (der Erweiterung u. ſ. w.

††) 1. Ausg.: „auch nicht“

†††) Statt der Worte: „und zwar nicht — widerſtreitet“, hat die 1. Ausg. Folgendes: „aber doch blos Vernachläſſigung ſeiner Liebespflichten gegen Andere ſein kann; ſondern die Verengung *ſeines eigenen* Genuſſes der Mittel zum Wohlleben unter das Maaß des eigenen wahren Bedürfniſſes, dieſer Geiz iſt es eigentlich, der hier gemeint iſt, welcher der Pflicht gegen ſich ſelbſt widerſtreitet.“

††††) 1. Ausg.: „in das (contrarie) Entgegengeſetzte“

Nicht das Maaß der Ausübung ſittlicher Maximen, ſondern das objective Princip derſelben, muß als verſchieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laſter von der Tugend unterſchieden werden ſoll. — Die Maxime der verſchwenderiſchen Habſucht iſt: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Abſicht auf den Genuß anzuſchaffen †). — Die des kargen Geizes iſt hingegen der Erwerb ſowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobei man ſich blos den Beſitz zum Zwecke macht, und ſich des Genuſſes entäußert ††).

Alſo iſt das eigenthümliche Merkmal des letzteren Laſters der Grundſatz des Beſitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derſelben für ſich brauchen zu wollen und ſich ſo des angenehmen Lebensgenuſſes zu berauben; welches der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks gerade entgegengeſetzt iſt *). Verſchwendung und Kargheit ſind alſo nicht durch den

---

†) 1. Ausg.: „die Maxime des habſüchtigen Geizes (als Verſchwenders) iſt: alle Mittel des Wohllebens in der Abſicht auf den Genuß anzuſchaffen und zu erhalten.“

††) Statt der Worte: „wobei man — entäußert“ hat die 1. Ausg.: „aber ohne Abſicht auf den Genuß, (d. i. ohne daß dieſer, ſondern nur der Beſitz der Zweck ſei.)“

*) Der Satz: man ſoll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, ſagt ſoviel, als nichts; denn er iſt tautologiſch. Was heißt zu viel thun? Antw. Mehr, als gut iſt; was heißt zu wenig thun? Antw. Weniger thun, als gut iſt. Was heißt: ich ſoll (etwas thun oder unterlaſſen)? Antw. Es iſt nicht gut (wider die Pflicht), mehr oder auch weniger zu thun, als gut iſt. Wenn das die Weisheit iſt, die zu erforſchen wir zu den Alten (dem Ariſtoteles), gleich als ſolchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren ſollen †); ſo haben wir ſchlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es gibt zwiſchen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppositis) kein Mittleres; aber wohl zwiſchen Offenherzigkeit und Zurückhal-

†) Hier folgen in der 1. Ausg. noch die, ſchon oben (S. 231.) angeführten Sprüche: „virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, quos ultra citraque nequit consistere rectum.“

Grad, ſondern ſpecifiſch durch die entgegengeſetzten Maximen von einander unterſchieden.

Caſuiſtiſche Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen ſich ſelbſt die Rede iſt, und Habſucht (Unerſättlichkeit im Erwerb), um zu verſchwenden, ebenſowohl, als Knauſerei (Peinlichkeit im Verthun), Selbſtſucht (solipsismus) zum Grunde haben, und beide, die Verſchwendung ſowohl, als die Kargheit, blos darum verwerflich zu ſein ſcheinen, weil ſie auf Armuth hinauslaufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkührliche, (auf den Vorſatz, armſelig leben zu wollen;) — ſo iſt die Frage: ob ſie, die eine ſowohl, als die andere, überhaupt Laſter und nicht vielmehr beide bloſe Unklugheit genannt werden ſollen, mithin nicht ganz und gar außerhalb den Grenzen der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegen mögen. Die Kargheit aber iſt nicht blos mißverſtandene Sparſamkeit, ſondern ſklaviſche Unterwerfung ſeiner ſelbſt unter die Glücksgüter, ihrer

---

tung (als contrarie oppositis), da an dem, welcher ſeine Meinung erklärt, Alles, was er ſagt, wahr iſt, er aber nicht die ganze Wahrheit ſagt. Nun iſt doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieſes Mittlere anweiſe. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (latitudinem), und was zu thun ſei, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatiſchen), nicht denen der Sittlichkeit (den moraliſchen), d. i. nicht als enge (officium strictum), ſondern nur als weite Pflicht (officium latum) entſchieden werden. Daher der, welcher die Grundſätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorſchreibt, einen Fehler (peccatum) begehen kann, aber nicht darin, daß er dieſen Grundſätzen mit Strenge anhänglich iſt, ein Laſter (vitium) ausübt, und Horazens Vers: insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, *ultra, quam satis est*, virtutem si petat ipsam, iſt, nach dem Buchſtaben genommen, grundfalſch. Sapiens bedeutet aber hier wohl nur einen geſcheuten Mann (prudens), der ſich nicht phantaſtiſch eine Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu dieſem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menſchlichen Kräfte überſteigt und Unſinn (Phantaſterei) in ihr Princip hineinbringt. Denn gar zu tugendhaft d. i. ſeiner Pflicht gar zu anhänglich zu ſein, würde ohngefähr ſoviel ſagen, als: einen Zirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

nicht Herr zu ſein, welches Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt. Sie iſt der Liberalität (liberalitas moralis) der Denkungsart überhaupt, (nicht der Freigebigkeit (liberalitas sumtuosa), welche nur eine Anwendung derſelben auf einen beſonderen Fall iſt,) d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem Anderen, außer von dem Geſetz, entgegengeſetzt, und Defraudation, die das Subject an ſich ſelbſt begeht. Aber was iſt das für ein Geſetz, deſſen innerer Geſetzgeber ſelbſt nicht weiß, wo es anzuwenden iſt? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande? im Alter, oder ſchon in der Jugend? oder iſt Sparſamkeit überhaupt eine Tugend?

Dritter Artikel.

Von der Kriecherei.

§. 11.

Der Menſch im Syſtem der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) iſt ein Weſen von geringer Bedeutung, und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugniſſen des Bodens, einen gemeinen Werth (pretium vulgare). Selbſt daß er vor dieſen den Verſtand voraus hat und ſich ſelbſt Zwecke ſetzen kann, das gibt ihm doch nur einen äußeren Werth ſeiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menſchen vor dem anderen, d. i. einen Preis, als einer Waare, im Verkehr mit dieſen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigeren Werth hat, als das allgemeine Tauſchmittel, das Geld, deſſen Werth daher ausgezeichnet (pretium eminens) genannt wird.

Allein der Menſch als Perſon betrachtet, d. i. als Subject einer moraliſch-praktiſchen Vernunft, iſt über allen Preis erhaben; denn als ein ſolcher (homo noumenon) iſt er nicht blos als Mittel zu Anderer ihren, ja ſelbſt ſeinen eigenen Zwecken, ſondern als Zweck an ſich ſelbſt zu ſchätzen, d. i. beſitzt eine Würde (einen abſoluten inneren Werth), wodurch er allen anderen vernünftigen

Weltweſen **Achtung** für ihn abnöthigt, ſich mit jedem Anderen dieſer Art meſſen und auf den Fuß der Gleichheit ſchätzen kann.

Die Menſchheit in ſeiner Perſon iſt das Object der Achtung, die er von jedem anderen Menſchen fordern kann; deren er aber auch ſich nicht verluſtig machen muß. Er kann und ſoll ſich alſo, nach einem kleinen ſowohl, als großen Maaßſtabe ſchätzen, nachdem er ſich als Sinnenweſen (ſeiner thieriſchen Natur nach), oder als intelligibles Weſen (ſeiner moraliſchen Anlage nach) betrachtet. Da er ſich aber nicht blos als Perſon überhaupt, ſondern auch als Menſch, d. i. als eine Perſon, die Pflichten auf ſich hat, die ihm ſeine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, ſo kann ſeine Geringfügigkeit als Thiermenſch dem Bewußtſein ſeiner Würde als Vernunftmenſch nicht Abbruch thun, und er ſoll die moraliſche Selbſtſchätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er ſoll ſich um ſeinen Zweck, der an ſich ſelbſt Pflicht iſt, nicht kriechend, nicht knechtiſch (animo servili), gleich als ſich um Gunſt bewerbend, bewerben, nicht ſeine Würde verleugnen, ſondern immer das Bewußtſein der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Anlage in ſich aufrecht erhalten; und dieſe Selbſtſchätzung iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Das Bewußtſein und Gefühl der Geringfügigkeit ſeines moraliſchen Werths in Vergleichung mit dem **Geſetz** iſt die moraliſche †) Demuth (humilitas moralis). Die Ueberredung von einer Größe dieſes ſeines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Geſetz, kann der Tugendſtolz (arrogantia moralis) genannt werden. — Die Entſagung alles Anſpruchs auf irgend einen moraliſchen Werth ſeiner ſelbſt, in der Ueberredung, ſich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, iſt die falſche moraliſche Demuth (humilitas moralis spuria) oder geiſtliche Kriecherei ††)

Demuth als Geringſchätzung ſeiner ſelbſt †††) in Vergleichung mit anderen Menſchen, (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Weſen, und wenn es auch ein Seraph wäre,) iſt gar keine Pflicht; vielmehr iſt die Beſtrebung, in ſolcher Demuth Anderen gleichzukommen, oder ſie zu übertreffen, mit der Ueberredung, ſich dadurch auch einen inneren größeren Werth zu verſchaffen, Hochmuth (ambitio), welcher der Pflicht gegen Andere gerade zuwider iſt. Aber die blos als Mittel, zu Erwerbung der Gunſt eines Anderen, (wer es auch ſei,) ausgeſonnene Herabſetzung ſeines eigenen moraliſchen Werths (Heuchelei und Schmeichelei) *) iſt falſche (erlogene) Demuth, und als Abwürdigung ſeiner Perſönlichkeit der Pflicht gegen ſich ſelbſt entgegen.

---

†) „moraliſche" fehlt in der 1. Ausg.

††) 1. Ausg.: „iſt die ſittlich falſche Kriecherei (humilitas spuria)."

†††) „als Geringſchätzung ſeiner ſelbſt" Zuſatz der 2. Ausg.

Aus unſerer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moraliſchen Geſetz (deſſen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen; aber daraus, daß wir einer ſolchen inneren Geſetzgebung fähig ſind, daß der (phyſiſche) Menſch den (moraliſchen) Menſchen in ſeiner eigenen Perſon zu verehren ſich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchſte Selbſtſchätzung, als Gefühl ſeines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil iſt, und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) beſitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen ſich ſelbſt einflößt.

§. 12.

Mehr oder weniger kann man dieſe Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menſchheit in uns, mithin auch gegen uns ſelbſt, durch folgende Vorſchriften †) kennbar machen.

Werdet nicht der Menſchen Knechte. — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leiſtet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und ſeid nicht Schmarotzer, oder

---

*) Heucheln (eigentlich häuchelen) ſcheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßſeufzer) abgeleitet zu ſein; dagegen Schmeicheln vom Schmiegen, welches, als Habitus, Schmiegeln und endlich von den Hochdeutſchen Schmeicheln genannt worden iſt, abzuſtammen.

†) 1. Ausg.: „Beiſpielen"

Schmeichler, oder gar, (was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterſchieden iſt,) Bettler. Daher ſeid wirthſchaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winſeln, ſelbſt das bloſe Schreien bei einem körperlichen Schmerz iſt euer ſchon unwerth, am Meiſten, wenn ihr euch bewußt ſeid, ihn ſelbſt verſchuldet zu haben. Daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er ſtirbt. — Das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde, ſelbſt um die Verehrung himmliſcher Gegenſtände ſich dadurch zu verſinnlichen, iſt der Menſchenwürde zuwider, ſo wie die Anrufung derſelben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorſtellt, ſondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächſel iſt.

Caſuiſtiſche Fragen.

Iſt nicht in dem Menſchen das Gefühl der Erhabenheit ſeiner Beſtimmung, d. i. die Gemüthserhebung (elatio animi) als Schätzung ſeiner ſelbſt, mit dem Eigendünkel (arrogantia), welcher der wahren Demuth (humilitas moralis) gerade entgegengeſetzt iſt, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es rathſam wäre; ſelbſt in Vergleichung mit anderen Menſchen, nicht blos mit dem Geſetz? oder würde dieſe Art von Selbſtverleugnung nicht vielmehr den Ausſpruch Anderer bis zur Geringſchätzung unſerer Perſon ſteigern, und ſo der Pflicht (der Achtung) gegen uns ſelbſt zuwider ſein? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menſchen ſcheint in jedem Fall eines Menſchen unwürdig zu ſein.

Die vorzüglichſte Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, ſelbſt gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfaſſung, — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfiſche, — den Unterſchied der Stände mit ſorgfältiger Pünctlichkeit bezeichnende Phraſen, — welche von der Höflichkeit, (die auch ſich gleich Achtenden nothwendig iſt,) ganz unterſchieden ſind, — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedeln, Hochedelgeboren, Wohlgeboren (ohe, jam satis est!) in der Anrede, — als in welcher

Pedanterei die Deutſchen unter allen Völkern der Erde, (die indiſchen Caſten vielleicht ausgenommen,) es am Weiteſten gebracht haben, ſind das nicht Beweiſe eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menſchen? (Hae nugae in seria ducunt.) Wer ſich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.

Drittes Hauptſtück.

Erſter Abſchnitt.

Von der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als den gebornen *) Richter über ſich ſelbſt.

§. 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Geſetz, (als moraliſchen unſere Freiheit einſchränkenden Imperativ,) und gehört dem praktiſchen Verſtande zu, der die Regel gibt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Geſetz ſtehenden Falles (in meritum aut demeritum) gehört zur Urtheilskraft (judicium), welche, als das ſubjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob ſie als That (unter einem Geſetz ſtehende Handlung) geſchehen ſei oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Losſprechung) folgt: welches Alles vor Gericht (coram judicio), als einer dem Geſetz Effect verſchaffenden moraliſchen Perſon, Gerichtshof (forum) genannt, geſchieht. — Das Bewußtſein eines inneren Gerichtshofes im Menſchen, („vor welchem ſich ſeine Gedanken einander verklagen oder entſchuldigen",) iſt das **Gewiſſen.**

Jeder Menſch hat Gewiſſen, und findet ſich durch einen inneren

---

*) 1. Ausg.: „angebornen"

Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Reſpect, (mit Furcht verbundener Achtung) erhalten, und dieſe über die Geſetze in ihm wachende Gewalt iſt nicht etwas, was er ſich ſelbſt (willkührlich) macht, ſondern es iſt ſeinem Weſen einverleibt. Es folgt ihm wie ſein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann ſich zwar durch Lüſte und Zerſtreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu ſich ſelbſt zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme deſſelben vernimmt. Er kann es, in ſeiner äußerſten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, ſich daran gar nicht mehr zu kehren, aber ſie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Dieſe urſprüngliche intellectuelle und, (weil ſie Pflichtvorſtellung iſt,) moraliſche Anlage, Gewiſſen genannt, hat nun das Beſondere an ſich, daß, obzwar dieſes ſein Geſchäft ein Geſchäft des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt, dieſer ſich doch durch ſeine Vernunft genöthigt ſieht, es als auf das Geheiß einer anderen Perſon zu treiben. Denn der Handel iſt hier die Führung einer Rechtsſache (causa) vor Gericht. Daß aber der durch ſein Gewiſſen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieſelbe Perſon vorgeſtellt werde, iſt eine ungereimte Vorſtellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Alſo wird ſich das Gewiſſen des Menſchen bei allen Pflichten einen Anderen, als ſich ſelbſt, zum Richter ſeiner Handlungen denken müſſen, wenn es nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſtehen ſoll. Dieſer Andere mag nun eine wirkliche, oder blos idealiſche Perſon ſein, welche die Vernunft ſich ſelbſt ſchafft *).

---

*) Die zwiefache Perſönlichkeit, in welcher der Menſch, der ſich im Gewiſſen anklagt und richtet, ſich ſelbſt denken muß; dieſes doppelte Selbſt, einerſeits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm ſelbſt anvertraut iſt, zitternd ſtehen zu müſſen, andererſeits aber das Richteramt aus angeborner Autorität ſelbſt in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit ſich ſelbſt gar in Widerſpruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin ebenderſelbe Menſch (numero idem), aber, als Subject der moraliſchen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Geſetzgebung, wo der Menſch einem Geſetz unterthan iſt, das er ſich ſelbſt giebt (homo noumenon), iſt er als ein Anderer, als der mit

Eine ſolche idealiſche Perſon (der autoriſirte Gewiſſensrichter) muß ein Herzenskündiger ſein; denn der Gerichtshof iſt im Inneren des Menſchen aufgeſchlagen; — zugleich muß er aber auch allverpflichtend, d. i. eine ſolche Perſon ſein, oder als eine ſolche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzuſehen ſind; weil das Gewiſſen über alle freie Handlungen der innere Richter iſt. — — Da nun ein ſolches moraliſches Weſen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es ſonſt nicht, (was doch zum Richteramt nothwendig gehört,) ſeinen Geſetzen den ihnen angemeſſenen Effect verſchaffen könnte, ein ſolches über Alles machthabende moraliſche Weſen aber **Gott** heißt; ſo wird das Gewiſſen als ſubjectives Princip einer, vor Gott ſeiner Thaten wegen zu leiſtenden Verantwortung gedacht werden müſſen; ja es wird der lezte Begriff, (wenngleich nur auf dunkle Art,) in jenem moraliſchen Selbſtbewußtſein jederzeit enthalten ſein.

Dieſes will nun nicht ſo viel ſagen, als: der Menſch, durch die Idee, zu welcher ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich leitet, ſei berechtigt, noch weniger aber: er ſei durch daſſelbe verbunden, ein ſolches höchſtes Weſen außer ſich als wirklich anzunehmen; denn ſie wird ihm nicht objectiv, durch theoretiſche, ſondern blos ſubjectiv, durch praktiſche ſich ſelbſt verpflichtende Vernunft, ihr angemeſſen zu handeln, gegeben; und der Menſch erhält vermittelſt dieſer, nur nach der Analogie mit einem Geſetzgeber aller vernünftigen Weltweſen, eine bloſe Leitung, die Gewiſſenhaftigkeit,

---

Vernunft begabte Sinnenmenſch (specie diversus), aber nur in praktiſcher Rückſicht, zu betrachten, — denn über das Cauſal-Verhältniß des Intelligibelen zum Senſibelen gibt es keine Theorie, — und dieſe ſpecifiſche Verſchiedenheit iſt die der Facultäten des Menſchen (der oberen und unteren), die ihn charakteriſiren. Der erſtere iſt der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beiſtand des Verklagten (Sachwalter deſſelben) bewilligt iſt. Nach Schließung der Acten thut der innere Richter, als machthabende Perſon, den Ausſpruch über Glückſeligkeit oder Elend, als moraliſche Folgen der That; in welcher Qualität wir dieſer ihre Macht (als Weltherrſcher) durch unſere Vernunft nicht weiter verfolgen, ſondern nur das unbedingte jubeo oder veto verehren können.

(welche auch religio genannt wird,) als Verantwortlichkeit vor einem, von uns ſelbſt unterſchiedenen, aber uns doch innigſt gegenwärtigen heiligen Weſen (der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft) ſich vorzuſtellen, und deſſen Willen ſich als Regel der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt iſt hier dem Menſchen blos „ein Princip der Beurtheilung aller ſeiner Pflichten als göttlicher Gebote."

1) In einer Gewiſſensſache (causa conscientiam tangens) denkt ſich der Menſch ein warnendes Gewiſſen (praemonens) vor der Entſchließung; wobei die äußerſte Bedenklichkeit (scrupulositas), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an ſich Moraliſches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewiſſen der alleinige Richter iſt (casibus conscientiae), nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie), und eine wahre Uebertretung nicht für Baggatelle (Peccatillum) beurtheilt, und (nach dem Grundſatz: minima non curat Praetor,) einem willkürlich ſprechenden Gewiſſensrath überlaſſen werden kann. Daher ein weites Gewiſſen Jemandem zuzuſchreiben ſo viel heißt, als: ihn gewiſſenlos nennen. —

2) Wenn die That beſchloſſen iſt, tritt im Gewiſſen zuerſt der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwalt (Advocat) auf; wobei der Streit nicht gütlich (per amicabilem compositionem) abgemacht, ſondern nach der Strenge des Rechts entſchieden werden muß; und hierauf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewiſſens über den Menſchen, ihn loszuſprechen oder zu verdammen, der den Beſchluß macht; wobei zu merken iſt, daß der erſte Spruch nie eine Belohnung (praemium), als Gewinn von etwas, was vorher nicht ſein war, beſchließen kann, ſondern nur ein Frohſein, der Gefahr, ſtrafbar befunden zu werden, entgangen zu ſein, enthält, und daher die Seligkeit, in dem troſtreichen Zuſpruch ſeines Gewiſſens, nicht poſitiv (als Freude), ſondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) iſt; eine Seligkeit, die der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüſſe des böſen Princips im Menſchen, allein beigelegt werden kann.

Zweiter Abſchnitt.

Von dem erſten **Gebot** aller Pflichten gegen ſich ſelbſt.

§. 14.

Dieſes iſt: Erkenne (erforſche, ergründe) dich ſelbſt, nicht nach deiner phyſiſchen Vollkommenheit, (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken,) ſondern nach der moraliſchen, in Beziehung auf deine Pflicht; — prüfe dein Herz, — ob es gut oder böſe ſei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als urſprünglich zur Subſtanz des Menſchen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm ſelbſt zugerechnet werden könne und zum moraliſchen Zuſtande gehören möge.

Dieſe Selbſtprüfung, die †) in die ſchwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbſterkenntniß ††) iſt aller menſchlichen Weisheit Anfang. Denn die letzte, welche in der Zuſammenſtimmung des Willens eines Weſens zum Endzweck beſteht, bedarf beim Menſchen zu allererſt der Wegräumung der inneren Hinderniſſe (eines böſen in ihm geniſtelten Willens), und dann der Beſtrebung, die nie verlierbare urſprüngliche Anlage eines guten Willens in ſich zu entwickeln. Nur die Höllenfahrt der Selbſterkenntniß bahnt den Weg zur Vergötterung.

§. 15.

Dieſe †††) moraliſche Selbſterkenntniß wird erſtlich die ſchwärmeriſche Verachtung ſeiner ſelbſt, als eines Menſchen, oder des ganzen Menſchengeſchlechts überhaupt ††††), verbannen; denn dieſe widerſpricht ſich ſelbſt. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menſchen achtungswürdig macht, geſchehen, daß er den Menſchen, der dieſer zuwider handelt und in einem ſolchen Falle auch ſich ſelbſt der Verachtung würdig findet †); einer Verachtung, die denn immer nur dieſen oder jenen Menſchen, nicht die Menſchheit überhaupt treffen kann. — Dann aber widerſteht ſie auch der *eigenliebigen* Selbſtſchätzung, bloſe Wünſche, wenn ſie mit noch ſo großer Sehnſucht geſchähen, da ſie an ſich doch thatleer ſind und bleiben, für Beweiſe eines guten Herzens zu halten. *Gebet* iſt auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunſch. Unparteilichkeit, in Beurtheilung unſerer Selbſt, in Vergleichung mit dem Geſetz und Aufrichtigkeit im Selbſtgeſtändniſſe ſeines inneren moraliſchen Werths oder Unwerths ſind Pflichten gegen ſich ſelbſt, die aus jenem erſten Gebot der Selbſterkenntniß unmittelbar folgen.

---

†) 1. Ausg: „Das moraliſche Selbſterkenntniß, das“

††) Die Worte: „und die dadurch zu erhaltende Selbſterkenntniß“ ſind Zuſatz der 2. Ausg.

†††) 1. Ausg.: „Dieſes“

††††) 1. Ausg.: „als Menſch (ſeiner ganzen Gattung) überhaupt“

Epiſodiſcher Abſchnitt.

Von der **Amphibolie** der moraliſchen **Reflexionsbegriffe**: das, was Pflicht des Menſchen gegen ſich oder andere Menſchen iſt, für Pflicht gegen andere Weſen zu halten ††).

§. 16.

Nach der bloſen Vernunft zu urtheilen, hat der Menſch ſonſt keine Pflicht, als blos gegen den Menſchen (ſich ſelbſt oder einen anderen); denn ſeine Pflicht gegen irgend ein Subject iſt die moraliſche Nöthigung durch dieſes ſeinen Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muß alſo *erſtlich* eine Perſon ſein, *zweitens* muß dieſe Perſon als Gegenſtand der Erfahrung gegeben ſein; weil der Menſch auf den Zweck ihres Willens hinwirken ſoll, welches nur in dem Verhältniſſe zweier exiſtirender Weſen zu einander geſchehen kann; denn ein bloſes Gedankending kann nicht Urſache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden. Nun kennen wir aber, mit aller unſerer Erfahrung, kein anderes Weſen, was der Verpflichtung (der activen oder paſſiven) fähig wäre, als blos den Menſchen. Alſo kann der Menſch ſonſt keine Pflicht gegen irgend ein Weſen haben, als blos gegen den Menſchen, und, ſtellt er ſich gleichwohl eine ſolche zu haben vor, ſo geſchieht dieſes durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe und ſeine vermeinte Pflicht gegen andere Weſen iſt blos Pflicht gegen ſich ſelbſt; zu welchem Mißverſtande er dadurch verleitet wird, daß er ſeine Pflicht in Anſehung anderer Weſen mit einer Pflicht gegen dieſe Weſen verwechſelt.

---

†) 1. Ausg.: „daß er den Menſchen, der dieſer zuwider handelt, (ſich ſelbſt, aber nicht die Menſchheit in ſich,) verachtungswürdig findet." Die folgenden Worte: „einer Verachtung — treffen kann" fehlen in der 1. Ausg.

††) 1. Ausg.: „das, was Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt iſt, für Pflicht gegen Andere zu halten."

Dieſe vermeinte Pflicht kann nun auf unperſönliche, oder zwar perſönliche, aber ſchlechterdings unſichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzuſtellende) Gegenſtände bezogen werden. — Die erſten (außermenſchlichen) können der bloſe Naturſtoff, oder der zur Fortpflanzung organiſirte, aber empfindungsloſe, oder der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) ſein; die zweiten (übermenſchlichen) können als geiſtige Weſen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwiſchen Weſen beider Art und den Menſchen ein Pflichtverhältniß, und welches dazwiſchen Statt finde? wird nun gefragt.

§. 17.

In Anſehung des Schönen, obgleich Lebloſen in der Natur iſt ein Hang zum bloſen Zerſtören (spiritus destructionis) der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menſchen ſchwächt oder vertilgt, was zwar nicht für ſich allein ſchon moraliſch iſt, aber doch eine der Moralität günſtige Stimmung der Sinnlichkeit ſehr befördert, wenigſtens dazu vorbereitet, nämlich die Luſt, etwas auch ohne Abſicht auf Nutzen zu lieben und z. B. an den ſchönen Kryſtalliſationen, an der unbeſchreiblichen Schönheit des Gewächsreichs ein unintereſſirtes Wohlgefallen zu finden †).

In Anſehung des lebenden, obgleich vernunftloſen Theils der Geſchöpfe iſt die gewaltſame und zugleich grauſame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt weit inniglicher entgegengeſetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menſchen abgeſtumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältniſſe zu anderen Menſchen, ſehr dienſame natürliche Anlage geſchwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angeſtrengte Arbeit, (dergleichen auch wohl Menſchen ſich gefallen laſſen müſſen,) unter die Befugniſſe des Menſchen gehören; da hingegen die martervollen phyſiſchen Verſuche zum bloſen Behuf der Speculation, wenn auch ohne ſie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabſcheuen ſind. — Selbſt Dankbarkeit für lang geleiſtete Dienſte eines alten Pferdes oder Hundes, (gleich als ob ſie Hausgenoſſen wären,) gehört *indirect* zur Pflicht des Menſchen, nämlich *in Anſehung* dieſer Thiere, *direct* aber betrachtet iſt ſie immer nur Pflicht des Menſchen *gegen* ſich ſelbſt.

§. 18.

In Anſehung eines Weſens, was ganz über unſere Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch ſeiner Möglichkeit nach in unſeren Ideen angetroffen wird, nämlich der Gottheit ††), haben wir ebenſowohl auch eine Pflicht, welche *Religionspflicht* genannt wird, die nämlich „der Erkenntniß aller unſerer Pflichten *als* (instar) göttlicher Gebote.“ Aber dieſes iſt nicht das Bewußtſein einer Pflicht *gegen Gott*. Denn da dieſe Idee ganz aus unſerer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es ſei in theoretiſcher Abſicht, um ſich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unſerem Verhalten zu dienen, ſelbſt *gemacht* wird, ſo haben wir hiebei nicht ein gegebenes Weſen vor uns, **gegen** welches uns Verpflichtung obläge; denn da müßte deſſen Wirklichkeit allererſt durch Erfahrung bewieſen (oder geoffenbart) ſein; ſondern es iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, dieſe unumgänglich der Vernunft ſich darbietende Idee auf das moraliſche Geſetz in uns, wo ſie von der größten ſittlichen Fruchtbarkeit iſt, anzuwenden. In dieſem (**praktiſchen**) Sinn kann es alſo ſo lauten: Religion zu haben iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

---

†) 1. Ausg.: „zu lieben, (z. B. die ſchönen Kryſtalliſationen, das unbeſchreiblich Schöne des Gewächsreiches.)“

††) 1. Ausg.: „z. B. der Idee der Gottheit“

Der Pflichten gegen ſich ſelbſt

zweite Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt (in Anſehung ſeines Zwecks).

Erſter Abſchnitt.

Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Entwickelung und Vermehrung ſeiner **Naturvollkommenheit**, d. i. in pragmatiſcher Abſicht.

§. 19.

Der Anbau (cultura) ſeiner Naturkräfte (Geiſtes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt. — Der Menſch iſt es ſich ſelbſt, (als einem Vernunftweſen) ſchuldig, die Naturanlagen und Vermögen, von denen ſeine Vernunft dereinſt Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichſam roſten zu laſſen, ſondern, geſetzt daß er auch mit dem angebornen Maaß ſeines Vermögens für die natürlichen Bedürfniſſe zufrieden ſein könne, ſo muß ihm doch ſeine Vernunft dieſes *Zufriedenſein* mit dem geringen Maaß ſeiner Vermögen erſt durch Grundſätze anweiſen, weil er, als ein Weſen, das Zwecke zu haben, oder Gegenſtände ſich zum Zweck zu machen fähig iſt [†], den Gebrauch ſeiner Kräfte nicht blos dem Inſtinct der Natur, ſondern der Freiheit, mit der er dieſes Maaß beſtimmt, zu verdanken haben muß. Es iſt alſo nicht Rückſicht auf den *Vortheil*, den die Cultur ſeines Vermögens (zu allerlei Zwecken) verſchaffen kann; denn dieſer würde vielleicht (nach Rouſſeau'ſchen Grundſätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfniſſes vortheilhaft ausfallen; ſondern es iſt Gebot der moraliſch-praktiſchen Vernunft und *Pflicht* des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ſeine Vermögen, (unter denſelben eins mehr, als das andere, nach Verſchiedenheit ſeiner Zwecke,) anzubauen, und in pragmatiſcher Rückſicht ein dem Zweck ſeines Daſeins angemeſſener Menſch zu ſein.

[†] 1. Ausg.: „als ein Weſen, das der Zwecke, (ſich Gegenſtände zum Zwecke zu machen) fähig iſt,“

Geiſteskräfte ſind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich iſt. Sie ſipd ſofern ſchöpferiſch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen ſind Mathematik, Logik und Metaphyſik der Natur, welche zwei letzteren auch zur Philoſophie, nämlich der theoretiſchen gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchſtabe lautet, Weisheitslehre, ſondern nur Wiſſenſchaft bedeutet, aber doch der erſteren zu ihrem Zwecke beförderlich ſein kann.

Seelenkräfte ſind diejenigen, welche dem Verſtande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Abſichten braucht, zu Gebote ſtehen, und ſofern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen iſt das Gedächtniß, die Einbildungskraft u. dgl., worauf Gelahrtheit, Geſchmack (innere und äußere Verſchönerung) ꝛc. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Abſicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich iſt die Cultur der *Leibeskräfte* (die eigentliche Gymnaſtik) die Beſorgung deſſen, was das *Zeug* (die Materie) am Menſchen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menſchen unausgeführt bleiben würden; mithin iſt die fortdauernde abſichtliche Belebung des Thieres am Menſchen Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

§. 20.

Welche von dieſen phyſiſchen Vollkommenheiten *vorzüglich*, und in welcher Proportion, in Vergleichung gegen einander, ſie ſich zum Zweck zu machen Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſei, bleibt ſeiner eigenen vernünftigen Ueberlegung, in Anſehung der Luſt zu einer gewiſſen Lebensart und zugleich der Schätzung ſeiner dazu erforderlichen Kräfte, überlaſſen, um darunter zu wählen, (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrſamkeit ſein ſollte.) Denn abgeſehen von dem Bedürfniß der Selbſterhaltung, welches an ſich keine Pflicht begründen kann, iſt es Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ein der Welt nützliches Glied zu ſein, weil dieſes auch zum Werth der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon gehört, die er alſo nicht herabwürdigen ſoll.

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung ſeiner phyſiſchen Vollkommenheit iſt aber nur weite und unvollkommene Pflicht; weil ſie zwar ein Geſetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Anſehung der Handlungen ſelbſt aber, ihrer Art und ihrem Grade nach, nichts beſtimmt, ſondern der freien Willkühr einen Spielraum verſtattet.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner **moraliſchen** Vollkommenheit, d. i. in blos ſittlicher Abſicht.

§. 21.

Sie beſteht erſtlich, ſubjectiv, in der Lauterkeit (**puritas moralis**) der Pflichtgeſinnung; da nämlich, auch ohne Beimiſchung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Abſichten, das Geſetz für ſich allein Triebfeder iſt, und die Handlungen nicht blos pflichtmäßig, ſondern auch aus Pflicht geſchehen. — „Seid heilig" iſt hier das Gebot. Zweitens, objectiv, in Anſehung des ganzen moraliſchen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. ſeine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollſtändigkeit des moraliſchen Zwecks in Anſehung ſeiner ſelbſt betrifft, „ſeid vollkommen;" die Beſtrebung nach dieſem Ziele iſt beim Menſchen immer nur ein Fortſchreiten von einer Vollkommenheit zur anderen †); „iſt etwa eine Tugend, iſt etwa ein Lob, dem trachtet nach."

---

†) 1. Ausg.: „zu welchem Ziele aber hinzuſtreben beim Menſchen . . . zur anderen iſt;"

§. 22.

Dieſe Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der Gebrechlichkeit (fragilitas) der menſchlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derſelben (in dieſem Leben) Pflicht iſt, deren Befolgung alſo nur in continuirlichen Fortſchritten beſtehen kann, iſt in Hinſicht auf das Object, (die Idee, deren Ausführung man ſich zum Zweck machen ſoll,) zwar enge und vollkommene, in Rückſicht aber auf das Subject weite und nur unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt.

Die Tiefen des menſchlichen Herzens ſind unergründlich. Wer kennt ſich genugſam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob ſie gänzlich aus der Vorſtellung des Geſetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere ſinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil oder zur Verhütung eines Nachtheils angelegt ſind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laſter zu Dienſten ſtehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moraliſchen Zweck betrifft, ſo gibts zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als ſittliche Stärke der Maximen), in der That (ſubjectiv) aber eine Menge derſelben von heterogener Beſchaffenheit, worunter es unmöglich ſein dürfte, nicht irgend eine Untugend, (ob ſie gleich eben jener Tugenden wegen den Namen des Laſters nicht zu führen pflegen,) bei ſich aufzufinden, wenn man ſie ſuchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollſtändigkeit oder Mängel die Selbſterkenntniß uns nie hinreichend einſchauen läßt, kann keine andere, als unvollkommene Pflicht, vollkommen zu ſein, begründen.

Alſo ſind alle Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon nur unvollkommene Pflichten.

Der ethiſchen Elementarlehre

zweites Buch.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menſchen.

Erſter Abſchnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menſchen.

Eintheilung.

§. 23.

Die oberſte Eintheilung kann die ſein: in Pflichten gegen Andere, ſofern du ſie durch Leiſtung derſelben zugleich verbindeſt, und in ſolche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erſte Leiſtung iſt (reſpectiv gegen Andere) *verdienſtliche*; die der zweiten iſt *ſchuldige* Pflicht. — *Liebe* und *Achtung* ſind die Gefühle, welche die Ausübung dieſer Pflichten begleiten. Sie können abgeſondert (jede für ſich allein) erwogen werden, und auch ſo beſtehen. (*Liebe* des Nächſten, ob dieſer gleich wenig *Achtung* verdienen möchte; imgleichen nothwendige Achtung für jeden Menſchen, unerachtet er kaum der Liebe werth zu ſein beurtheilt würde.) Sie ſind aber im Grunde dem Geſetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zuſammen verbunden;

nur ſo, daß bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject ausmacht, an welche die andere acceſſoriſch geknüpft iſt. — So werden wir gegen einen Anderen wohlthätig zu ſein, uns für verpflichtet erkennen; aber weil dieſe Gunſt doch auch Abhängigkeit ſeines Wohls von meiner Großmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, ſo iſt es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches dieſe Wohlthätigkeit entweder als bloſe Schuldigkeit oder geringen Liebesdienſt vorſtellt, die Demüthigung zu erſparen und ihm ſeine Achtung für ſich ſelbſt zu erhalten.

§. 24.

Wenn von Pflichtgeſetzen (nicht von Naturgeſetzen) die Rede iſt, und zwar im äußeren Verhältniß der Menſchen gegen einander, ſo betrachten wir uns in einer moraliſchen (intelligiblen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der phyſiſchen, die Verbindung vernünftiger Weſen (auf Erden) durch Anziehung und Abſtoßung bewirkt wird. Vermöge des Princips der **Wechſelliebe** ſind ſie angewieſen, ſich einander beſtändig zu nähern, durch das der **Achtung**, die ſie einander ſchuldig ſind, ſich im Abſtande von einander zu erhalten; und ſollte eine dieſer großen ſittlichen Kräfte ſinken, „ſo würde dann das Nichts (der Immoralität), mit aufgeſperrtem Schlund der (moraliſchen) Weſen ganzes Reich, wie einen Tropfen Waſſer trinken“, (wenn ich mich hier der Worte Haller's, nur in einer anderen Beziehung, bedienen darf.)

§. 25.

Die **Liebe** wird hier aber nicht als Gefühl (äſthetiſch), d. i. als Luſt an der Vollkommenheit anderer Menſchen, nicht als Liebe des Wohlgefallens genommen †); denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben; ſondern muß als Maxime des Wohlwollens (als praktiſch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

---

†) 1. Ausg.: „verſtanden“

Ebendaſſelbe muß von der gegen Andere zu beweiſenden **Achtung** geſagt werden: da †) nämlich nicht blos das Gefühl aus der Vergleichung unſeres eigenen Werths mit dem des Anderen, (dergleichen ein Kind gegen ſeine Eltern, ein Schüler gegen ſeinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen ſeinen Oberen aus bloſer Gewohnheit fühlt,) ſondern eine Maxime der Einſchränkung unſerer Selbſtſchätzung durch die Würde der Menſchheit in eines Anderen Perſon, mithin die Achtung im praktiſchen Sinne (observantia aliis praestanda) verſtanden wird.

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen Andere, weil ſie eigentlich nur negativ iſt, (ſich nicht über Andere zu erheben,) und ſo der Rechtspflicht, Niemandem das Seine zu ſchmälern, analog iſt, obgleich als bloſe Tugendpflicht verhältnißweiſe gegen die Liebespflicht für enge, die letztere alſo als weite Pflicht angeſehen.

Die Pflicht der Nächſtenliebe kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: ſie iſt die Pflicht, Anderer ihre Zwecke, (ſofern dieſe nur nicht unſittlich ſind,) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächſten iſt in der Maxime enthalten, keinen anderen Menſchen blos als Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen; nicht zu verlangen, der Andere ſolle ſich ſelbſt wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen.

Dadurch, daß ich die erſte Pflicht gegen Jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzten aber verpflichte ich blos mich ſelbſt, halte mich in meinen Schranken, um dem Anderen an dem Werthe, den er als Menſch in ſich ſelbſt zu ſetzen befugt iſt, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbeſondere.

§. 26.

Die Menſchenliebe (Philanthropie) muß, weil ſie hier als praktiſch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menſchen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen geſetzt werden, und betrifft alſo die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlſein (salus) der Menſchen, ſofern er ſie blos als ſolche betrachtet, Vergnügen findet, dem wohl iſt, wenn es jedem Anderen wohl ergeht, heißt ein Menſchenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl iſt, wenn es Anderen übel ergeht, heißt Menſchenfeind (Miſanthrop in praktiſchem Sinne). Der, welchem es gleichgültig iſt, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm ſelbſt nur wohl geht, iſt ein Selbſtſüchtiger (solipsista). — Derjenige aber, welcher Menſchen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menſchenſcheu (äſthetiſcher Miſanthrop), und ſeine Abkehrung von Menſchen Anthropophobie genannt werden können.

---

†) 1. Ausg.: „daß“

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktiſche Menſchenliebe) iſt aller Menſchen Pflicht gegen einander; man mag dieſe nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethiſchen Geſetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenſchen als dich ſelbſt. — Denn alles moraliſch-praktiſche Verhältniß gegen Menſchen iſt ein Verhältniß derſelben in der Vorſtellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificiren, die alſo nicht ſelbſtſüchtig (ex solipsismo prodeuntes) ſein können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen (benevolentiam) gegen mich; ich ſoll alſo auch gegen jeden Anderen wohlwollend ſein. Da aber alle Andere außer mir nicht Alle ſind, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Geſetzes an ſich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig iſt; ſo wird das Pflichtgeſetz des Wohlwollens mich als Object deſſelben im Gebot der praktiſchen Vernunft mit begreifen; nicht als ob ich dadurch verbunden würde, mich ſelbſt zu lieben, (denn das geſchieht ohne das unvermeidlich, und dazu gibts alſo keine Verpflichtung,) ſondern die geſetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menſchheit überhaupt die ganze Gattung, (mich alſo mit) einſchließt, ſchließt als allgemein geſetzgebend mich in der Pflicht des wechſelſeitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit mit allen Anderen neben mir mit ein, und erlaubt es dir, dir ſelbſt wohlzuthun, unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willſt; weil ſo allein deine Maxime (des Wohlthuns) ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgeſetz gegründet iſt.

§. 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menſchenliebe iſt nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinſte, und wenn ich ſage: ich nehme an dem Wohl dieſes Menſchen nur nach der allgemeinen Menſchenliebe Antheil, ſo iſt das Intereſſe, was ich hier nehme, das kleinſte, was nur ſein kann. Ich bin in Anſehung deſſelben nur nicht gleichgültig.

Aber Einer iſt mir doch näher, als der Andere, und ich bin im Wohlwollen mir ſelbſt der nächſte. Wie ſtimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächſten (deinen Mitmenſchen), als dich ſelbſt? Wenn Einer mir näher iſt (in der Pflicht des Wohlwollens), als der Andere, ich alſo zum größeren Wohlgefallen gegen Einen, als gegen den Anderen verbunden, mir ſelber aber geſtändlich näher (ſelbſt der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, ſo kann ich, wie es ſcheint, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, nicht ſagen, ich ſoll jeden Menſchen lieben, wie mich ſelbſt; denn der Maaßſtab der Selbſtliebe würde keinen Unterſchied in Graden zulaſſen. — Man ſieht bald: daß hier nicht blos das Wohlwollen des Wunſches, welches eigentlich ein bloſes Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen iſt, ohne ſelbſt dazu etwas beitragen zu dürfen, (ein Jeder für ſich, Gott für uns Alle,) ſondern ein thätiges, praktiſches Wohlwollen, ſich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen, (das Wohlthun) gemeint ſei. Denn im Wünſchen kann ich Allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad, nach Verſchiedenheit der Geliebten, (deren Einer mich näher angeht, als der Andere,) ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch ſehr verſchieden ſein.

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie ſind: **A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.**

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich ſelber gütlich thun, ſo weit als nöthig iſt, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (ſeinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen,) gehört zu den Pflichten gegen ſich ſelbſt; — deren Gegentheil iſt: aus Geiz (ſklaviſch), oder aus übertriebener Disciplin ſeiner natürlichen Neigungen (ſchwärmeriſch) ſich des Genuſſes der Lebensfreuden zu berauben, welches Beides der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt widerſtreitet.

Wie kann man aber außer dem Wohlwollen des Wunſches in Anſehung anderer Menſchen, (welches uns nichts koſtet,) auch noch, daß dieſes praktiſch werde, d. i. wie kann man das Wohlthun †) in Anſehung der Bedürftigen Jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht anſinnen? — Wohlwollen iſt das Vergnügen an der Glückſeligkeit (dem Wohlſein) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, ſich daſſelbe zum Zweck zu machen; und Pflicht dazu iſt die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, dieſe Maxime als allgemeines Geſetz anzunehmen.

Es fällt nicht von ſelbſt in die Augen: daß ein ſolches Geſetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr ſcheint die Maxime: „ein Jeder für ſich, Gott (das Schickſal) für uns Alle,“ die natürlichſte zu ſein.

§. 30.

Wohlthätig d. i. anderen Menſchen in Nöthen zu ihrer Glückſeligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach ſeinem Vermögen beförderlich zu ſein, iſt jedes Menſchen Pflicht.

---

†) 1. Ausg.: praktiſch ſei, d. i. das Wohlthun“

Denn jeder Menſch, der ſich in Noth befindet, wünſcht, daß ihm von anderen Menſchen geholfen werde. Wenn er aber ſeine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beiſtand leiſten zu wollen, laut werden ließe, d. i. ſie zum allgemeinen Erlaubnißgeſetz machte; ſo würde ihm, wenn er ſelbſt in Noth iſt, Jedermann gleichfalls ſeinen Beiſtand verſagen, oder wenigſtens zu verſagen befugt ſein. Alſo widerſtreitet ſich die eigennützige Maxime ſelbſt, wenn ſie zum allgemeinen Geſetz gemacht würde, d. i. ſie iſt pflichtwidrig, folglich iſt die gemeinnützige Maxime des Wohlthuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menſchen, und zwar darum, weil ſie als Mitmenſchen d. i. als bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechſelſeitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Weſen anzuſehen ſind.

§. 31.

Wohlthun iſt im Fall, daß Jemand reich†) (mit Mitteln zur Glückſeligkeit Anderer überflüſſig d. i. über ſein eigenes Bedürfniß verſehen) iſt, von dem Wohlthäter ſelbſt faſt nicht einmal für eine verdienſtliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den Anderen verbindet. Das Vergnügen, was er ſich hiemit ſelbſt macht, welches ihm keine Aufopferung koſtet, iſt eine Art, in moraliſchen Gefühlen zu ſchwelgen. — Auch muß er allen Schein, als dächte er den Anderen damit zu verbinden, ſorgfältig vermeiden; weil es ſonſt nicht wahre Wohlthat wäre, die er dieſem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit, (die den Letzten in ſeinen eigenen Augen immer erniedrigt,) auflegen zu wollen äußerte. Er muß ſich vielmehr, als durch die Annahme des Anderen ſelbſt verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht blos als ſeine Schuldigkeit äußern, wenn er nicht, (welches beſſer iſt,) ſeine Wohlthätigkeit††) ganz im Verborgenen ausübt. — Größer iſt dieſe Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beſchränkt, und der Wohlthäter ſtark genug iſt, die Uebel, welche er Anderen erſpart, ſtillſchweigend über ſich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moraliſch-*reich* anzuſehen iſt.

---

†) 1. Ausg.: „für den, der reich“

††) 1. Ausg.: „Wohlthätigkeitsact“

Caſuiſtiſche Fragen.

Wie weit ſoll man den Aufwand ſeines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt ſelbſt Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel iſt die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abſcheiden aus der Welt durch ein Teſtament) beweiſt? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgeſetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die *Freiheit* raubt, nach ſeiner eigenen Wahl glücklich zu ſein, (ſeinem Erbunterthan eines Gutes,) kann, ſage ich, dieſer ſich als Wohlthäter anſehen, wenn er nach *ſeinen* eigenen Begriffen von Glückſeligkeit für ihn gleichſam väterlich ſorgt? Oder iſt nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen ſeiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt ſo Widerſtreitendes, daß, unter dieſer Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrſchaft rechnend, ſich hinzugeben, die größte Wegwerfung der Menſchheit für den ſein würde, der ſich dazu freiwillig verſtände, und die größte Fürſorge der Herrſchaft für den letzten gar keine Wohlthätigkeit ſein würde? Oder kann etwa das Verdienſt mit der letzten ſo groß ſein, daß es gegen das Menſchenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann Niemand nach *meinen* Begriffen von Glückſeligkeit wohlthun, (außer unmündigen Kindern oder Blödſinnigen und Verrückten,) ſondern nach *Jenes* ſeinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweiſen denke; dem ich aber wirklich keine Wohlthat erweiſe, indem ich ihm ein Geſchenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, iſt größtentheils ein Erfolg aus der Begünſtigung verſchiedener Menſchen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlſtandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter ſolchen Umſtänden der Beiſtand, den der Reiche den Nothleidenden erweiſen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man ſich ſo gern als Verdienſt brüſtet?

II.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit iſt die Verehrung einer Perſon wegen einer uns erwieſenen Wohlthat. Das Gefühl, was mit dieſer Beurtheilung verbunden iſt, iſt das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieſer gegen den Empfänger nur als im Verhältniß der Liebe betrachtet wird. — Selbſt ein bloſes herzliches Wohlwollen des Anderen, ohne phyſiſche Folgen, verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterſchied zwiſchen der thätigen und blos affectionellen Dankbarkeit begründet.

§. 32.

Dankbarkeit iſt Pflicht, d. i. nicht blos eine Klugheitsmaxime, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit, wegen der mir widerfahrenen Wohlthätigkeit, den Anderen zu mehrerem Wohlthun zu bewegen (gratiarum actio est ad plus dandum invitatio); denn dabei bediene ich mich dieſer blos als Mitttel zu meinen anderweitigen Abſichten; ſondern ſie iſt unmittelbare Nöthigung durchs moraliſche Geſetz d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muß auch noch beſonders als heilige Pflicht, d. i. als eine ſolche, deren Verletzung (als ſkandalöſes Beiſpiel) die moraliſche Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundſatze ſelbſt vernichten kann, angeſehen werden. Denn heilig iſt derjenige moraliſche Gegenſtand, in Anſehung deſſen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Act völlig getilgt werden kann, (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt.) Alle andere iſt gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieſelbe quittiren; weil der Empfänger den Vorzug des Verdienſtes, den der Geber hat, nämlich der Erſte im Wohlwollen geweſen zu ſein, dieſem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen ſolchen Act (des Wohlthuns) iſt ſelbſt das bloſe herzliche Wohlwollen gegen den Wohlthäter ſchon eine Art von †)

---

†) 1. Ausg.: „Grund der Verpflichtung“

Dankbarkeit. Eine dankbare Geſinnung dieſer Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§. 33.

Was die Extenſion dieſer Dankbarkeit betrifft, ſo geht ſie nicht allein auf Zeitgenoſſen, ſondern auch auf die Vorfahren, ſelbſt diejenigen, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das iſt auch die Urſache, weswegen es für unanſtändig gehalten wird, die Alten, die als unſere Lehrer angeſehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beſchuldigungen und Geringſchätzung zu vertheidigen; wobei es aber ein thörichter Wahn iſt, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer urſprünglichen Vollkommenheit nach Naturgeſetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intenſion, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieſer Tugend betrifft, ſo iſt er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm dieſe ertheilt worden, zu ſchätzen. Der mindeſte Grad iſt, gleiche Dienſtleiſtungen dem Wohlthäter, deren dieſer empfänglich (noch lebend) iſt, und, wenn er es nicht iſt, Anderen zu erweiſen; eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Laſt, deren man gern überhoben ſein möchte, (weil der ſo Begünſtigte gegen ſeinen Gönner eine Stufe niedriger ſteht, und dies deſſen Stolz kränkt,) anzuſehen; ſondern ſelbſt die Veranlaſſung dazu als moraliſche Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, dieſe Tugend, welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Geſinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens, (Aufmerkſamkeit auf den kleinſten Grad derſelben in der Pflichtvorſtellung) verbindet, auszuüben und ſo die Menſchenliebe zu cultiviren.

C.

Theilnehmende Empfindung iſt überhaupt Pflicht.

§. 34.

Mitfreude und Mitleid (sympathia moralis) ſind zwar ſinnliche Gefühle einer (darum äſthetiſch zu nennenden) Luſt oder Unluſt an dem Zuſtande des Vergnügens ſowohl, als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu ſchon die Natur in den Menſchen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber dieſe als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, iſt noch eine beſondere, obzwar nur bedingte Pflicht, unter dem Namen der Menſchlichkeit (humanitas): weil hier der Menſch nicht blos als vernünftiges Weſen, ſondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird. Dieſe kann nun in dem Vermögen und Willen, ſich einander in Anſehung ſeiner Gefühle mitzutheilen (humanitas practica), oder blos in der Empfänglichkeit für das gemeinſame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (humanitas aesthetica), was die Natur ſelbſt gibt, geſetzt werden. Das erſtere iſt frei, und wird daher theilnehmend genannt (communio sentiendi libera) und gründet ſich auf praktiſche Vernunft; das zweite iſt unfrei (communio sentiendi necessaria) und kann mittheilend, (wie die der Wärme oder anſteckender Krankheiten,) auch Mitleidenſchaft heißen; weil ſie ſich unter nebeneinander lebenden Menſchen natürlicher Weiſe verbreitet. Nur zu dem erſten gibts Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorſtellungsart des Weiſen, wie ihn ſich der Stoiker dachte, wenn er ihn ſagen ließ: ich wünſche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenſchaft u. ſ. w. Hülfe leiſte, ſondern, damit ich ihm beiſtehen und einen Menſchen retten könne; und gleichwohl ſpricht ebenderſelbe Weiſe, wenn ſein Freund nicht zu retten iſt, zu ſich ſelbſt: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenſchaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch ſeinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelſt der Einbildungskraft) anſtecken laſſe, ſo leiden ihrer zwei; obzwar das Uebel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht ſein, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohlzuthun; wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, was ſich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menſchen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu ſein eben nicht prahlen dürfen, reſpectiv gegen einander gar nicht vorkommen ſollte †).

§. 35.

Obzwar aber Mitleid, und ſo auch Mitfreude mit Anderen zu haben, an ſich ſelbſt nicht Pflicht iſt, ſo iſt doch thätige Theilnehmung an ihrem Schickſale Pflicht, und zu dem Ende alſo die mitleidigen natürlichen (äſthetiſchen) Gefühle in uns zu cultiviren und ſie, als ſo viele Mittel zur Theilnehmung aus moraliſchen Grundſätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen, wenigſtens indirecte Pflicht ††). — So iſt es Pflicht: nicht die Stellen, wo ſich Arme befinden, denen das Nothwendigſte abgeht, zu umgehen, ſondern ſie aufzuſuchen, nicht die Krankenſtuben, oder die Gefängniſſe der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem ſchmerzhaften Mitgefühl, deſſen man ſich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieſes doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe iſt, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorſtellung für ſich allein nicht ausrichten würde.

Caſuiſtiſche Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht beſſer ſtehen, wenn alle Moralität der Menſchen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewiſſenhaftigkeit eingeſchränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es iſt nicht ſo leicht zu überſehen, welche Folge es auf die Glückſeligkeit der Menſchen haben dürfte. Aber in dieſem Fall würde es doch wenigſtens an einer großen moraliſchen Zierde der Welt, nämlich der Menſchenliebe fehlen, welche alſo für ſich, auch ohne die Vortheile (der Glückſeligkeit) zu berechnen, die Welt als ein ſchönes moraliſches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzuſtellen erfordert wird.

---

†) 1. Ausg.: „wie dann dieſes auch eine beleidigende Art des Wohlthuns ſein würde, indem es ein Wohlwollen ... bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, unter Menſchen, welche ... prahlen dürfen, und reſpectiv ... ſollte."

††) 1. Ausg.: „ſo iſt es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schickſale und zu dem Ende alſo indirecte Pflicht, die mitleidigen natürlichen ... zu benutzen."

Dankbarkeit iſt eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, ſondern Achtung vor demſelben. Denn der allgemeinen Nächſtenliebe†) kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber ſteht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger, als ſein Wohlthäter. Sollte alſo nicht die Urſache ſo mancher Undankbarkeit der Stolz ſein, einen nicht über ſich ſehen zu wollen††); der Widerwille, ſich nicht in völlige Gleichheit, (was die Pflichtverhältniſſe betrifft,) mit ihm ſetzen zu können?

Von den der Menſchenliebe gerade (contrarie) entgegengeſetzten Laſtern des Menſchenhaſſes.

§. 36.

Sie machen die abſcheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Haß iſt aber hier nicht offen und gewaltthätig, ſondern geheim und verſchleiert, welches zu der Pflichtvergeſſenheit gegen ſeinen Nächſten noch Niederträchtigkeit hinzuthut, und ſo zugleich die Pflicht gegen ſich ſelbſt verletzt.

a) Der Neid (livor) als Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geſchieht, der, wenn er zur That (jenes Wohl zu ſchmälern) ausſchlägt, qualificirter Neid, ſonſt aber nur Mißgunſt (invidentia) heißt, iſt doch nur eine indirect-bösartige Geſinnung, nämlich ein Unwille, unſer eigenes Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten geſtellt zu ſehen, weil wir den Maaßſtab deſſelben nicht in deſſen innerem Werth, ſondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer zu ſchätzen und dieſe Schätzung zu verſinnlichen wiſſen. — Daher ſpricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückſeligkeit in einer Ehe, oder Familie u. ſ. w., gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, Jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen alſo in der Natur des Menſchen, und nur der Ausbruch derſelben macht ſie zu dem ſcheußlichen Laſter einer grämiſchen, ſich ſelbſt folternden und auf Zerſtörung des Glückes Anderer, wenigſtens dem Wunſche nach gerichteten Leidenſchaft, iſt mithin der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſowohl, als gegen Andere entgegengeſetzt.

---

†) 1. Ausg.: „der Nächſtenliebe“

††) 1. Ausg.: „Sollte das nicht die Urſache ſo mancher Undankbarkeit ſein, nämlich der Stolz, einen über ſich zu ſehen;“

b) Undankbarkeit gegen ſeinen Wohlthäter, welche, wenn ſie gar ſo weit geht, ſeinen Wohlthäter zu haſſen, qualificirte Undankbarkeit, ſonſt aber blos Unerkenntlichkeit heißt, iſt ein zwar im öffentlichen Urtheile höchſt verabſcheuetes Laſter, gleichwohl iſt der Menſch deſſenwegen ſo berüchtigt, daß man es nicht für unwahrſcheinlich hält, man könne ſich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines ſolchen Laſters liegt in der mißverſtandenen Pflicht gegen ſich ſelbſt, die Wohlthätigkeit Anderer, weil ſie uns Verbindlichkeit gegen ſie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, ſondern lieber die Beſchwerden des Lebens ſelbſt zu ertragen, als Andere damit zu beläſtigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beſchützten gegen ſeinen Beſchützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbſtſchätzung, (auf die Würde der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon ſtolz zu ſein,) zuwider iſt. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvorkommen mußten, (gegen Vorfahren im Angedenken oder gegen Eltern,) freigebig, die aber gegen Zeitgenoſſen nur kärglich, ja, um dieſes Verhältniß der Ungleichheit unſichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derſelben beweiſen wird. — Dieſes iſt aber alsdann ein die Menſchheit empörendes Laſter, nicht blos des Schadens wegen, den ein ſolches Beiſpiel Menſchen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohlthätigkeit abzuſchrecken, (denn dieſe können mit ächt moraliſcher Geſinnung, eben in der Verſchmähung alles ſolchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen deſto größeren inneren moraliſchen Werth ſetzen;) ſondern weil die Menſchenliebe hier gleichſam auf den Kopf geſtellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu haſſen, verunedelt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung iſt, iſt der menſchlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn ſie ſo weit geht, das Uebel oder Böſe ſelbſt bewirken zu helfen, ſie als qualificirte Schadenfreude den Menſchenhaß ſichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erſcheint. Sein Wohlſein und ſelbſt ſein Wohlverhalten ſtärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall Anderer in Skandale gleichſam als die Folie unſerem eigenen Wohlſtande untergelegt wird, um dieſen in ein deſto helleres Licht zu ſtellen, iſt freilich nach Geſetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contraſtes, in der Natur gegründet. Aber über die Exiſtenz ſolcher das allgemeine Weltbeſte zerſtörenden Enormitäten unmittelbar ſich zu freuen, mithin dergleichen Ereigniſſe auch wohl zu wünſchen, iſt ein geheimer Menſchenhaß und das gerade Widerſpiel der Nächſtenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Uebermuth Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten, (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laſter noch immer entwiſcht zu ſein,) welches beides der eigenliebige Menſch ſich zum Verdienſt anrechnet, bringen dieſe feindſelige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Princip der Theilnehmung, der Maxime des ehrlichen Chremes beim Terenz: „ich bin ein Menſch; Alles, was Menſchen widerfährt, das trifft auch mich“, gerade entgegengeſetzt iſt.

Von dieſer Schadenfreude iſt die ſüßeſte, und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer auch ohne eigenen Vortheil ſich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menſchen kränkende That verdient Strafe; wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächt, (nicht blos der zugefügte Schade erſetzt) wird. Nun iſt aber Strafe nicht ein Act der Privatautorität des Beleidigten, ſondern eines von ihm unterſchiedenen Gerichtshofes, der den Geſetzen eines Oberen über Alle, die demſelben unterworfen ſind, Effect gibt, und wenn wir die Menſchen, (wie es in der Ethik nothwendig iſt,) in einem rechtlichen Zuſtande, aber nach bloſen Vernunftgeſetzen, (nicht nach bürgerlichen) betrachten, ſo hat Niemand die Befugniß, Strafen zu verhängen und von Menſchen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberſte moraliſche Geſetzgeber iſt, und dieſer allein, (nämlich Gott) kann ſagen: „die Rache iſt mein; ich will vergelten.“ Es iſt alſo Tugendpflicht, nicht allein ſelbſt, blos aus Rache, die Feindſeligkeit Anderer nicht mit Haß zu erwiedern, ſondern ſelbſt nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Menſch von eigener Schuld genug auf ſich ſitzen hat, um der Verzeihung ſelbſt ſehr zu bedürfen, theils, und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch ſei, aus Haß verhängt werden darf. — Daher iſt Verſöhnlichkeit (placabilitas) Menſchenpflicht; womit doch die ſchlaffe Duldſamkeit der Beleidigungen (ignava †) injuriarum patientia) nicht verwechſelt werden muß, als Verzichtleiſtung auf harte (rigorosa) Mittel, um der fortgeſetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn dieſe wäre Wegwerfung ſeiner Rechte unter die Füße Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Anmerkung.

Alle Laſter, welche ſelbſt die menſchliche Natur haſſenswerth machen würden, wenn man ſie (als qualificirt) in der Bedeutung von Grundſätzen nehmen wollte, ſind *inhuman*, objectiv betrachtet, aber doch *menſchlich*, ſubjectiv erwogen; d. i. wie die Erfahrung uns unſere Gattung kennen lehrt. Ob man alſo zwar einige derſelben in der Heftigkeit des Abſcheues *teufliſch* nennen möchte, ſowie ihr Gegenſtück *Engelstugend* genannt werden könnte; ſo ſind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maaßſtab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menſchen ſeinen Platz im *Himmel* oder der *Hölle* anweiſet, ohne aus ihm ein Mittelweſen, was weder den einen dieſer Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es *Haller*, mit ſeinem „zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh" beſſer getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zuſammenſtellung heterogener Dinge führt auf gar keinen beſtimmten Begriff, und zu dieſem kann uns in der Ordnung der Weſen nach ihrem uns unbekannten Klaſſenunterſchiede nichts hinleiten. Die erſte Gegeneinanderſtellung (von Engelstugend und teufliſchem Laſter) iſt Uebertreibung. Die zweite, obzwar Menſchen leider! auch in *viehiſche* Laſter fallen, berechtigt doch nicht eine zu *ihrer Species gehörige* Anlage dazu ihnen beizulegen, ſowenig, als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund iſt, ſie zu einer beſonderen *Art* von *Gewächſen* zu machen.

---

†) 1. Ausgabe: „mitis“

Zweiter Abſchnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menſchen aus der ihnen gebührenden **Achtung**.

§. 37.

Mäßigung in Anſprüchen überhaupt d. i. freiwillige Einſchränkung der Selbſtliebe eines Menſchen durch die Selbſtliebe Anderer heißt *Beſcheidenheit*. Der Mangel *dieſer Mäßigung* oder die Unbeſcheidenheit in Anſehung der Forderung, von Anderen *geliebt* zu werden, die *Eigenliebe* (philautia). Die Unbeſcheidenheit aber in der Forderung, von Anderen **geachtet** zu werden, iſt der *Eigendünkel* (arrogantia). *Achtung*, die ich für Andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (observantia aliis praestanda), iſt alſo die Anerkennung einer Würde (dignitas) an anderen Menſchen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Aequivalent, wogegen das Object der Werthſchätzung (aestimii) ausgetauſcht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges, als eines ſolchen, das keinen Werth hat, iſt die Verachtung.

§. 38.

Ein jeder Menſch hat rechtmäßigen Anſpruch auf Achtung von ſeinen Nebenmenſchen, und wechſelſeitig iſt er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menſchheit ſelbſt iſt eine Würde; denn der Menſch kann von keinem Menſchen (weder von Anderen, noch ſogar von ſich ſelbſt) blos als Mittel, ſondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin beſteht eben ſeine Würde (die Perſönlichkeit), dadurch er ſich über alle andere Weltweſen, die nicht Menſchen ſind und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er alſo ſich ſelbſt für keinen Preis weggeben kann, (welches der Pflicht der Selbſtſchätzung widerſtreiten würde,) ſo kann er auch nicht der eben ſo nothwendigen Selbſtſchätzung Anderer, als Menſchen, entgegen handeln, d. i. er iſt verbunden, die Würde der Menſchheit an jedem anderen Menſchen praktiſch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die ſich auf die jedem anderen Menſchen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§. 39.

Andere verachten (contemnere), d. i. ihnen die dem Menſchen überhaupt ſchuldige Achtung weigern, iſt auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es ſind Menſchen. Sie vergleichungsweiſe mit Anderen innerlich geringſchätzen (despicatui habere) iſt zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringſchätzung iſt doch Beleidigung. — Was gefährlich iſt, iſt kein Gegenſtand der Verachtung und ſo iſt es auch nicht der Laſterhafte; und wenn die Ueberlegenheit über die Angriffe deſſelben mich berechtigt zu ſagen: ich verachte jenen, ſo bedeutet das nur ſoviel, als: es iſt keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranſtalte, weil er ſich in ſeiner Verworfenheit ſelbſt darſtellt. Nichtsdeſtoweniger kann ich ſelbſt dem Laſterhaften als Menſchen nicht alle Achtung verſagen, die ihm wenigſtens in der Qualität eines Menſchen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch ſeine That ſich derſelben unwürdig macht. So kann es ſchimpfliche, die Menſchheit ſelbſt entehrende Strafen geben, (wie das Viertheilen, von Hunden zerreißen laſſen, Naſen und Ohren abſchneiden,) die nicht blos dem Beſtraften, (der noch auf Achtung Anderer Anſpruch macht, was ein Jeder thun muß,) durch dieſe Entehrung ſchmerzhafter ſind, als der Verluſt der Güter und des Lebens, ſondern auch dem Zuſchauer Schamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man ſo verfahren darf.

Anmerkung.

Hierauf gründet ſich eine Pflicht der Achtung für den Menſchen ſelbſt im logiſchen Gebrauch ſeiner Vernunft: die Fehltritte derſelben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeſchmackten Urtheils u. dgl. zu rügen, ſondern vielmehr vorauszuſetzen, daß in demſelben doch etwas Wahres ſein müſſe, und dieſes herauszuſuchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein, (das Subjective der Beſtimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Verſehen für objectiv gehalten wurde,) aufzudecken, und ſo, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für ſeinen Verſtand zu erhalten. Denn ſpricht man ſeinem Gegner in einem gewiſſen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verſtand ab, wie will man ihn dann darüber verſtändigen, daß er geirrt habe? — Ebenſo iſt es auch mit dem Vorwurf des Laſters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung des Laſterhaften ausſchlagen, nie ihm allen moraliſchen Werth abſprechen muß; weil er, nach dieſer Hypotheſe, auch nie gebeſſert werden könnte; welches mit der Idee eines Menſchen, der, als ſolcher (als moraliſches Weſen), nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar iſt.

§. 40.

Die Achtung vor dem Geſetze, welche ſubjectiv als moraliſches Gefühl bezeichnet wird, iſt mit dem Bewußtſein ſeiner Pflicht einerlei. Eben darum iſt auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menſchen als einem moraliſchen (ſeine Pflicht hochſchätzenden) Weſen ſelbſt eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anſpruch nicht aufgeben kann. — Man nennt dieſen Anſpruch **Ehrliebe**, deren Phänomen im äußeren Betragen **Ehrbarkeit** (honestas externa), der Verſtoß dawider aber **Skandal** heißt: ein Beiſpiel der Nichtachtung derſelben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu **geben** höchſt pflichtwidrig, hingegen an dem, was blos als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend (paradoxon), ſonſt aber an ſich gut iſt, ſolches zu **nehmen**†), ein Wahn, (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält,) und ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler iſt. — Denn die ſchuldige Achtung für andere, ein Beiſpiel gebende Menſchen kann nicht bis zur blinden Nachahmung, (da der Gebrauch, mos, zur Würde eines Geſetzes erhoben wird,) ausarten; als welche Tyrannei der Volksſitte der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider ſein würde.

§. 41.

Die Unterlaſſung der bloſen Liebespflichten iſt **Untugend** (peccatum). Aber die Unterlaſſung der Pflicht, die aus der ſchuldigen **Achtung** für jeden Menſchen überhaupt hervorgeht, iſt **Laſter** (vitium). Denn durch die Verabſäumung der erſteren wird kein Menſch beleidigt; durch die Unterlaſſung aber der zweiten geſchieht dem Menſchen Abbruch in Anſehung ſeines geſetzmäßigen Anſpruchs. — Die erſtere Uebertretung iſt das Pflichtwidrige des **Widerſpiels** (contrarie oppositum virtutis). Was aber nicht allein keine moraliſche Zuthat iſt, ſondern ſogar den Werth derjenigen, die ſonſt dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, iſt Laſter.

---

†) 1. Ausg.: „aber am blos Widerſinnigen (paradoxon), ſonſt an ſich Guten zu nehmen“

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenſchen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. dieſe Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Gegentheils[†]) ausgedrückt werden.

Von den die Pflichten der Achtung für andere Menſchen verletzenden Laſtern.

Dieſe Laſter ſind: A) der Hochmuth, B) das Afterreden und C) die Verhöhnung.

A.

Der Hochmuth.

§. 42.

Der Hochmuth (superbia und, wie dieſes Wort es ausdrückt, die Neigung, immer oben zu ſchwimmen,) iſt eine Art von Ehrbegierde (ambitio), nach welcher wir anderen Menſchen anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit uns gering zu ſchätzen, und iſt alſo ein der Achtung, worauf jeder Menſch geſetzmäßigen Anſpruch machen kann, widerſtreitendes Laſter.

Er iſt vom **Stolz** (animus elatus), als Ehrliebe d. i. Sorgfalt, ſeiner Menſchenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt,) unterſchieden; denn der Hochmuth verlangt von Anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieſer Stolz ſelbſt wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch blos ein Anſinnen an Andere iſt, ſich mit ſeiner Wichtigkeit zu beſchäftigen.

Daß der Hochmuth, welcher gleichſam eine Bewerbung des Ehrſüchtigen um Nachtreter iſt, und denen verächtlich zu begegnen er ſich berechtigt glaubt, ungerecht und der ſchuldigen Achtung für Menſchen überhaupt widerſtreitend ſei; daß er Thorheit d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewiſſen Verhältniſſe gar nicht den Werth hat, um Zweck zu ſein; ja daß er ſogar **Narrheit** d. i. ein beleidigender Unverſtand ſei, ſich ſolcher Mittel, die an Anderen gerade das Widerſpiel ſeines Zwecks hervorbringen müſſen, zu bedienen; denn dem Hochmüthigen weigert ein Jeder um deſto mehr ſeine Achtung, je beſtrebter er ſich darnach bezeigt; — dies Alles iſt für ſich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden ſein: daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde ſeiner Seele **niederträchtig** iſt. Denn er würde Anderen nicht anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei ſich, daß, wenn ihm das Glück umſchlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun ſeinerſeits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.

[†] 1. Ausg.: „Widerſpiels"

B.

Das Afterreden.

§. 43.

Die üble Nachrede (obtrectatio) oder das Afterreden, worunter ich nicht die **Verleumdung** (contumelia), eine **falſche**, vor Recht zu ziehende Nachrede, ſondern blos die unmittelbare, auf keine beſondere Abſicht angelegte Neigung verſtehe, etwas der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, iſt der ſchuldigen Achtung gegen die Menſchheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Skandal dieſe Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, ſchwächt und, ſoviel möglich, gegen ſie ungläubig macht.

Die gefliſſentliche **Verbreitung** (propalatio) desjenigen, was die Ehre eines Anderen ſchmälert, wenn es auch nicht zur öffentlichen Gerichtsbarkeit gehört, geſetzt, daß es übrigens auch wahr wäre, iſt Verringerung der Achtung für die Menſchheit überhaupt, um endlich auf unſere Gattung ſelbſt den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen und Miſanthropie (Menſchenſcheu) oder Verachtung zur herrſchenden Denkungsart zu machen, oder ſein moraliſches Gefühl durch den öfteren Anblick derſelben abzuſtumpfen und ſich daran zu gewöhnen. Es iſt alſo Tugendpflicht, ſtatt einer hämiſchen Luſt an der Bloßſtellung der Fehler Anderer, um ſich dadurch die Meinung, gut, wenigſtens nicht ſchlechter, als alle andere Menſchen zu ſein, zu ſichern, den Schleier der Menſchenliebe nicht blos durch Milderung unſerer Urtheile, ſondern auch durch Verſchweigung derſelben, über die Fehler Anderer zu werfen; weil Beiſpiele der Achtung, welche wir Anderen geben, auch die Beſtrebung rege machen können, ſie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen iſt die Ausſpähungsſucht der Sitten Anderer (**allotrio-episcopia**) auch für ſich ſelbſt ſchon ein beleidigender Vorwitz der Menſchenkunde, welchem Jedermann ſich mit Recht als einer Verletzung der ihm ſchuldigen Achtung widerſetzen kann.

C.

Die Verhöhnung.

§. 44.

Die leichtfertige Tadelſucht und der Hang, Andere zum Gelächter bloszuſtellen, die Spottſucht, um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenſtande ſeiner Beluſtigung zu machen, iſt Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, gewiſſe Sonderbarkeiten nur zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu ſein, zu belachen, (welches dann kein Hohnlachen iſt,) gänzlich unterſchieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob ſie wirklich wären, angedichtete, welche die Perſon ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt ſind, dem Gelächter bloszuſtellen, und der Hang dazu, die bittere Spottſucht (**spiritus causticus**), hat etwas von teufliſcher Freude an ſich, und iſt darum eben eine deſto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menſchen.

Hievon iſt doch die ſcherzhafte, wenngleich ſpottende Abweiſung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (**retorsio jocosa**) unterſchieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein ſchadenfroher, aber kraftloſer Gegner) gleichmäßig verſpottet wird, und rechtmäßige Vertheidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenſtand eigentlich kein Gegenſtand für den Witz, ſondern ein ſolcher iſt, an welchem die Vernunft nothwendig ein moraliſches Intereſſe nimmt, ſo iſt es, der Gegner mag noch ſoviel Spötterei ausgeſtoßen, hiebei aber auch ſelbſt zugleich noch ſoviel Blöſen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenſtandes und der Achtung für die Menſchheit angemeſſener, dem Angriffe entweder gar keine, oder eine mit Würde und Ernſt geführte Vertheidigung entgegenzuſetzen.

Anmerkung.

Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorhergehenden Titel nicht ſowohl Tugenden angeprieſen, als vielmehr die ihnen entgegenſtehenden Laſter getadelt werden; das liegt aber ſchon in dem Begriffe der Achtung, ſowie wir ſie gegen andere Menſchen zu beweiſen verbunden ſind, welche nur eine negative Pflicht iſt. — Ich bin nicht verbunden, Andere (blos als Menſchen betrachtet,) zu verehren d. i. ihnen poſitive Hochachtung zu beweiſen. Alle Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, iſt die vor dem Geſetz überhaupt (reverere legem) und dieſes auch in Beziehung auf andere Menſchen zu befolgen; †) nicht aber andere Menſchen überhaupt zu verehren (reverentia adversus hominem), oder hierin ihnen etwas zu leiſten, iſt allgemeine und unbedingte Menſchenpflicht gegen Andere, welche, als die ihnen urſprünglich ſchuldige Achtung (observantia debita) von Jedem gefordert werden kann.

Die verſchiedene, Anderen zu beweiſende Achtung nach Verſchiedenheit der Beſchaffenheit der Menſchen, oder ihrer zufälligen Verhältniſſe, nämlich der des Alters, des Geſchlechts, der Abſtammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargeſtellt und claſſificirt werden, da es hier nur um die reinen Vernunftprincipien derſelben zu thun iſt.

---

†) Die Worte: „auch in Beziehung auf andere Menſchen zu befolgen" ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Zweites Hauptſtück.

Von den ethiſchen Pflichten der Menſchen gegen einander in Anſehung ihres Zuſtandes.

§. 45.

Dieſe Tugendpflichten können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem beſonderen Hauptſtück im Syſtem derſelben geben; denn ſie enthalten nicht Principien der Verpflichtung der Menſchen als ſolcher gegen einander, und können alſo von den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben, ſondern ſind nur, nach Verſchiedenheit der Subjecte der Anwendung des Tugendprincips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modificirte Regeln, weshalb ſie auch, wie alle empiriſche Eintheilungen, keine geſichertvollſtändige Claſſification zulaſſen. Indeſſen, gleichwie von der Metaphyſik der Natur zur Phyſik ein Ueberſchritt, der ſeine beſonderen Regeln hat verlangt wird; ſo wird der Metaphyſik der Sitten ein Aehnliches mit Recht angeſonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichſam zu ſchematiſiren und zum moraliſch-praktiſchen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten alſo gegen Menſchen z. B. in der moraliſchen Reinigkeit ihres Zuſtandes oder in ihrer Verdorbenheit; welches im cultivirten oder rohen Zuſtande zu beobachten ſei; welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungelehrten gezieme und welches den im Gebrauch ſeiner Wiſſenſchaft als umgänglichen (geſchliffenen), oder in ſeinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), den pragmatiſchen oder mehr auf Geiſt und Geſchmack ausgehenden Gelehrten charakteriſire; welches nach Verſchiedenheit der Stände, des Alters, des Geſchlechts, des Geſundheitszuſtandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. ſ. w. zu beobachten ſei †): das gibt nicht ſo vielerlei Arten der ethiſchen

---

†) 1. Ausg.: „welches im cultivirten oder rohen Zuſtande; was den Gelehrten oder Ungelehrten, und jenen im Gebrauch ihrer Wiſſenſchaft als

Verpflichtung, (denn es iſt nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt,) ſondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die alſo nicht, als Abſchnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Syſtems, (das a priori aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß,) aufgeführt, ſondern nur angehängt werden können. — Aber eben dieſe Anwendung gehört zur Vollſtändigkeit der Darſtellung deſſelben.

Beſchluß der Elementarlehre.

Von der innigſten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundſchaft.

§. 46.

Freundſchaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) iſt die Vereinigung zweier Perſonen durch gleiche wechſelſeitige Liebe und Achtung. — Man ſieht leicht, daß ſie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines Jeden dieſer, durch den moraliſch guten Willen Vereinigten ſei, und wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme deſſelben in ihre beiderſeitige Geſinnung die Würdigkeit enthalte, glücklich zu ſein, mithin daß Freundſchaft unter Menſchen zu ſuchen Pflicht derſelben iſt. — Daß aber, obwohl nach Freundſchaft als einem Maximum der guten Geſinnung gegeneinander zu ſtreben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, ſondern ehrenvolle Pflicht iſt, dennoch eine vollkommene Freundſchaft eine bloſe, aber doch praktiſch nothwendige Idee, in jeder Ausübung unerreichbar ſei †), iſt

---

umgänglichen (geſchliffenen) oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatiſchen oder ... ausgehenden, welches nach Verſchiedenheit ... Armuth u. ſ. w. zukomme:“

†) 1. Ausg.: „Daß aber Freundſchaft eine bloſe, (aber doch praktiſch nothwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch darnach (als einem Maximum der guten Geſinnung gegen einander) zu ſtreben, nicht etwa gemeine, ſondern ehrenvolle Pflicht ſei,“

leicht zu erſehen. Denn wie iſt es für den Menſchen in Verhältniß zu ſeinem Nächſten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke ebenderſelben Pflicht (z. B. des wechſelſeitigen Wohlwollens) in dem Einen mit ebenderſelben Geſinnung im Anderen auszumitteln, oder, was noch mehr iſt, zu erforſchen, welches†) Verhältniß das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der anderen, (z. B. das aus dem Wohlwollen zu dem aus der Achtung) in derſelben Perſon habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünſtiger iſt, ſie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüße? Wie läßt ſich alſo erwarten, daß von beiden Seiten Liebe und Hochſchätzung ſubjectiv in das Ebenmaaß des Gleichgewichts gebracht werden ſolle††), welches doch zur Freundſchaft erforderlich iſt? — Denn man kann jene als Anziehung, dieſe als Abſtoßung betrachten, ſo daß das Princip der erſteren Annäherung gebietet, das der zweiten ſich einander in geziemendem Abſtande zu halten fordert; eine Einſchränkung der Vertraulichkeit, welche durch die Regel: daß auch die beſten Freunde ſich unter einander nicht gemein machen ſollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen den Niedrigen, ſondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es ſich verſieht, ſeinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeſchoben, nicht aber aufgehoben wiſſen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiderbringlich verloren iſt; wenngleich die äußere Bezeichnung derſelben (das Ceremoniel) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundſchaft alſo in ihrer Reinigkeit oder Vollſtändigkeit als erreichbar (zwiſchen Oreſtes und Pylades, Theſeus und Pirithous) gedacht, iſt das Steckenpferd der Romanenſchreiber; wogegen Ariſtoteles ſagt: meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund! Auch können noch folgende Anmerkungen auf die Schwierigkeiten derſelben aufmerkſam machen.

---

†) 1. Ausg.: „noch mehr aber welches“

††) 1. Ausg.: „ſo daß beiderſeitige Liebe und Hochſchätzung ſubjectiv ſchwerlich in das Ebenmaaß des Gleichgewichts gebracht werden wird;“

Moraliſch erwogen, iſt es freilich Pflicht, daß ein Freund dem anderen ſeine Fehler bemerklich mache; denn das geſchieht ja zu ſeinem Beſten und es iſt alſo Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber ſieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und glaubt entweder darin ſchon geſunken zu ſein, oder fürchtet wenigſtens, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim kritiſirt wird, immer die Gefahr, ſeine Achtung zu verlieren †); wie dann ſelbſt, daß er beobachtet und gemeiſtert werden ſolle, ihm ſchon für ſich ſelbſt beleidigend zu ſein dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünſcht iſt er nicht; wohl zu verſtehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund iſt? Aber es iſt doch auch eine große Laſt, ſich an Anderer ihrem Schickſal angekettet und mit fremdem Bedürfniß beladen zu fühlen. — Die Freundſchaft kann alſo nicht eine auf wechſelſeitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, ſondern dieſe muß rein moraliſch ſein, und der Beiſtand, auf den Jeder von Beiden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muß nicht als Zweck und Beſtimmungsgrund zu derſelben, — dadurch würde er die Achtung des anderen Theils verlieren, — ſondern kann nur als äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich iſt, ankommen zu laſſen, gemeint ſein, indem ein Jeder großmüthig den Anderen dieſer Laſt zu überheben, ſie für ſich allein zu tragen, ja ihm ſie gänzlich zu verhehlen bedacht iſt, ſich aber immer doch damit ſchmeicheln kann, daß im Falle der Noth er auf den Beiſtand des Anderen ſicher würde rechnen können. Wenn aber Einer von dem Anderen eine Wohlthat annimmt, ſo kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er ſieht ſich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu ſein und nicht gegenſeitig verbinden zu können. — Freundſchaft iſt, bei der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zuſammenſchmelzen in eine Perſon ſich annähernden wechſelſeitigen Beſitzes, doch zugleich etwas ſo Zartes (teneritas amicitiae), daß, wenn man ſie auf Gefühlen beruhen läßt, und dieſer wechſelſeitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundſätze, oder feſte, das Gemeinmachen verhütende und die Wechſelliebe durch Forderungen der Achtung einſchränkende Regeln unterlegt, ſie keinen Augenblick vor Unterbrechungen ſicher iſt; dergleichen unter uncultivirten Perſonen gewöhnlich ſind, ob ſie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken, (denn Pöbel ſchlägt ſich und Pöbel verträgt ſich;) ſie können von einander nicht laſſen, aber ſich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken ſelbſt ihnen Bedürfniß iſt, um die Süßigkeit der Eintracht in der Verſöhnung zu ſchmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundſchaft nicht Affect ſein; weil dieſer in der Wahl blind und in der Fortſetzung verrauchend iſt.

---

†) 1. Ausg.: „erwartete, und zwar, daß er entweder darin ſchon gefallen ſei, oder, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim kritiſirt wird, Gefahr läuft, in den Verluſt ſeiner Achtung zu fallen;“

§. 47.

Moraliſche Freundſchaft (zum Unterſchiede von der äſthetiſchen) iſt das völlige Vertrauen zweier Perſonen in wechſelſeitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, ſo weit ſie mit beiderſeitiger Achtung gegen einander beſtehen kann.

Der Menſch iſt ein für die Geſellſchaft beſtimmtes, obzwar doch auch ungeſelliges Weſen, und in der Cultur des geſellſchaftlichen Zuſtandes fühlt er mächtig das Bedürfniß ſich Anderen zu eröffnen, ſelbſt ohne etwas dabei zu beabſichtigen; andererſeits aber wird er auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den Andere von dieſer Aufdeckung ſeiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, und ſieht er ſich daher genöthigt, einen guten Theil ſeiner Urtheile, vornehmlich über andere Menſchen, in ſich ſelbſt zu verſchließen. Er möchte ſich gern darüber mit irgend Jemand unterhalten, wie er über die Menſchen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion u. ſ. w. denkt; aber er darf es nicht wagen; weil Andere, indem ſie ihr Urtheil behutſam zurückhalten, davon zu ſeinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl Anderen ſeine Mängel oder Fehler eröffnen; aber er muß fürchten, daß der Andere die ſeinigen verhehlen, und er ſo in der Achtung deſſelben einbüßen möchte †), wenn er ſich ganz offenherzig gegen ihn darſtellte.

Findet er alſo einen Menſchen, der gute Geſinnungen und Verſtand hat, ſo daß er ihm, ohne jene Gefahr beſorgen zu dürfen, ſein Herz mit völligem Vertrauen aufſchließen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinſtimmt ††), ſo kann er ſeinen Gedanken Luft machen; er iſt mit ſeinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniß, ſondern genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er ſich in ſich ſelbſt verſchließen muß. Ein jeder Menſch hat Geheimniſſe und darf ſich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedeln Denkungsart der Meiſten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverſtandes Mancher in der Beurtheilung und Unterſcheidung deſſen, was ſich nachſagen läßt, oder nicht; oder der Indiscretion †††). Nun iſt es aber äußerſt ſelten, jene Eigenſchaften zuſammen in einem Subject anzutreffen, (**rara avis in terris, nigroque simillima cygno;**) zumal da die engſte Freundſchaft es verlangt, daß dieſer verſtändige und vertraute Freund ſich verbunden achte, ein ihm anvertrautes Geheimniß ††††) einem Anderen, für eben ſo zuverläſſig gehaltenen, ohne des Erſteren, der es ihm anvertraute, ausdrückliche Erlaubniß nicht mitzutheilen.

---

†) 1. Ausg.: „nicht wagen; theils weil der Andere, der ſein Urtheil behutſam zurückhält, davon zu ſeinem Schaden Gebrauch machen, theils, was die Eröffnung ſeiner eigenen Fehler betrifft, der Andere die ſeinigen … einbüßen würde,“

††) 1. Ausg.: „Findet er alſo Einen, der Verſtand hat, bei dem er in Anſehung jener Gefahr gar nicht beſorgt ſein darf, ſondern dem er ſich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der ſeinigen übereinſtimmende Art, die Dinge zu beurtheilen an ſich hat,“

†††) 1. Ausg.: „(der Indiscretion,) welche Eigenſchaften — anzutreffen ſelten iſt“

††††) 1. Ausg.: „verbunden iſt, ebendaſſelbe ihm anvertraute Geheimniß“

Indeß iſt doch die blos moraliſche Freundſchaft kein Ideal †), ſondern der ſchwarze Schwan exiſtirt wirklich hin und wieder in ſeiner Vollkommenheit; jene aber, mit den Zwecken anderer Menſchen ſich, obzwar aus Liebe, beläſtigende (pragmatiſche) Freundſchaft kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollſtändigkeit haben, die zu einer genau beſtimmenden Maxime erforderlich iſt, und iſt ein Ideal des Wunſches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer ſehr begrenzt werden muß.

Ein *Menſchenfreund* überhaupt aber (d. i. ein Freund der ganzen Gattung) iſt der, welcher an dem Wohl aller Menſchen äſthetiſchen Antheil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauern ſtören wird. Doch iſt der Ausdruck eines *Freundes* der Menſchen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des *Philanthropen*, die Menſchen blos liebenden Menſchen. ††) Denn in jenem iſt auch die Vorſtellung und Beherzigung der *Gleichheit* unter Menſchen, mithin die Idee, dadurch ſelbſt verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; wobei man alle Menſchen als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückſeligkeit will, ſich vorſtellt. — Denn das Verhältniß des Beſchützers, als Wohlthäters, zu dem Beſchützten, als Dankpflichtigen, iſt zwar ein Verhältniß der Wechſelliebe, aber nicht der Freundſchaft; weil die ſchuldige Achtung Beider gegen einander nicht gleich iſt. Die Pflicht, als Freund den Menſchen wohlzuwollen (eine nothwendige Herablaſſung) und die Beherzigung deſſelben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohlzuthun beſitzen.

---

†) 1. Ausg.: „Dieſe (blos moraliſche Freundſchaft) iſt kein Ideal“

††) 1. Ausg.: „als der des blos Menſchenliebenden (Philantrop)“

Zuſatz.

Von den Umgangstugenden (virtutes homileticae).

§. 48.

Es iſt Pflicht ſowohl gegen ſich ſelbſt, als auch gegen Andere, mit ſeinen ſittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (officium commercii, sociabilitas); ſich nicht zu **iſoliren** (separatistam agere); zwar ſich einen unbeweglichen Mittelpunct ſeiner Grundſätze zu machen, aber dieſen um ſich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefaſſenden Kreiſes, der weltbürgerlichen Geſinnung anzuſehen; nicht eben um das Weltbeſte als Zweck zu befördern, ſondern nur die Mittel, die indirect dahin führen, die Annehmlichkeit in der Geſellſchaft, die Verträglichkeit, die wechſelſeitige Liebe und Achtung (Leutſeligkeit und Wohlanſtändigkeit, humanitas aesthetica et decorum) zu cultiviren †), und ſo der Tugend die Grazien beizugeſellen; welches zu bewerkſtelligen ſelbſt Tugendpflicht iſt.

Dies ſind zwar nur **Außenwerke** oder Beiwerke (parerga), welche einen ſchönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein Jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern aber doch das Tugendgefühl, ſelbſt durch die Beſtrebung, dieſen Schein der Wahrheit ſo nahe wie möglich zu bringen, in der **Zugänglichkeit**, der **Geſprächigkeit**, der **Höflichkeit**, der **Gaſtfreiheit**, der **Gelindigkeit** im Widerſprechen, ohne zu zanken, welche insgeſammt als bloſe Manieren des Verkehrs durch geäußerte Verbindlichkeiten zugleich Andere verbinden ††), alſo doch zur Tugendgeſinnung hinwirken; indem ſie die Tugend wenigſtens **beliebt** machen.

Es fragt ſich aber hiebei: ob man auch mit Laſterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zuſammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden; man müßte denn ſonſt aus der Welt gehen, und ſelbſt unſer Urtheil über ſie iſt nicht competent. — Wo aber das Laſter ein Skandal d. i. ein öffentlich gegebenes Beiſpiel der Verachtung ſtrenger Pflichtgeſetze iſt, mithin Ehrloſigkeit bei ſich führt, da muß, wenngleich das Landesgeſetz es nicht beſtraft, der Umgang, der bis dahin Statt fand, abgebrochen, oder ſoviel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortſetzung deſſelben die Tugend um alle Ehre bringt und ſie für Jeden zu Kauf ſtellt, der reich genug iſt, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Ueppigkeit zu beſtechen.

---

†) 1. Ausg.: „ſondern nur die wechſelſeitige, die indirect dahin führt, die Annehmlichkeit in derſelben, die Verträglichkeit ... cultiviren“

††) 1. Ausg.: „mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich Andere verbindet“

Zweiter Theil.

Ethiſche Methodenlehre.

Der ethiſchen Methodenlehre

erſter Abſchnitt.

Die ethiſche Didaktik.

§. 49.

Daß Tugend erworben werden müſſe, (nicht angeboren ſei,) liegt, ohne ſich deshalb auf anthropologiſche Kenntniſſe aus der Erfahrung berufen zu dürfen, ſchon in dem Begriffe derſelben. Denn das ſittliche Vermögen des Menſchen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorſatzes in dem Streit mit ſo mächtigen entgegenſtehenden Neigungen hervorgebracht wäre. Sie iſt das Product aus der reinen praktiſchen Vernunft, ſofern dieſe im Bewußtſein ihrer Ueberlegenheit, aus Freiheit, über jene die Obermacht gewinnt.

Daß ſie könne und müſſe gelehrt werden, folgt ſchon daraus, daß ſie nicht angeboren iſt; die Tugendlehre iſt alſo eine Doctrin. Weil aber durch die bloße Lehre, wie man ſich verhalten ſolle, um dem Tugendbegriffe angemeſſen zu ſein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, ſo meinten die Stoiker nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorſtellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetiſch) gelehrt, ſondern ſie müſſe durch Verſuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menſchen (aſcetiſch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles ſofort, was man will, wenn man nicht vorher ſeine Kräfte verſucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entſchließung auf einmal vollſtändig genommen werden muß; weil die Geſinnung (animus) ſonſt bei einer Capitulation mit dem Laſter, um es allmählig zu verlaſſen, an ſich unlauter und ſelbſt laſterhaft ſein würde, mithin auch keine Tugend, (als die auf einem einzigen Princip beruht,) hervorbringen könnte.

§. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft: (denn methodiſch muß eine jede wiſſenſchaftliche Lehre ſein, ſonſt wäre der Vortrag tumultuariſch;) ſo kann ſie auch nicht fragmentariſch, ſondern muß ſyſtematiſch ſein, wenn die Tugendlehre eine Wiſſenſchaft vorſtellen ſoll. — Der Vortrag aber kann entweder akroamatiſch, da alle Andere, an welche er gerichtet wird, bloſe Zuhörer ſind, oder erotematiſch ſein, wo der Lehrer das, was er ſeine Jünger lehren will, ihnen abfragt; und dieſe erotematiſche Methode iſt wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die **dialogiſche** Lehrart, oder blos ihrem Gedächtniſſe abfragt, die **katechetiſche** Lehrart. Denn wenn Jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, ſo kann es nicht anders, als dialogiſch d. i. dadurch geſchehen, daß Lehrer und Schüler einander wechſelſeitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang ſeines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewiſſen Begriffen in demſelben durch vorgelegte Fälle blos entwickelt, (er iſt die Hebamme ſeiner Gedanken;) der Lehrling, welcher hiebei inne wird, daß er ſelbſt zu denken vermöge, veranlaßt durch ſeine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenſtehende Zweifel), daß der Lehrer, nach dem docendo discimus, ſelbſt lernt, wie er gut fragen müſſe. (Denn es iſt eine, an die Logik ergehende, noch nicht genugſam beherzigte Forderung: daß ſie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig ſuchen ſolle, d. i. nicht immer blos für beſtimmende, ſondern auch für vorläufige Urtheile (judicia praevia), durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die ſelbſt dem

Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig ſein kann und die von ihm auch oft angewandt wird.

§. 51.

Das erſte und nothwendigſte doctrinale Inſtrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling iſt ein moraliſcher Katechismus. Dieſer muß vor dem Religionskatechismus hergehen und kann nicht blos als Einſchiebſel in die Religionslehre mit verwebt, ſondern muß abgeſondert, als ein für ſich beſtehendes Ganzes vorgetragen werden; denn nur durch rein moraliſche Grundſätze kann der Ueberſchritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden; weil dieſer ihre Bekenntniſſe ſonſt unlauter ſein würden. — Daher haben gerade die würdigſten und größten Theologen Anſtand genommen, für die ſtatutariſche Religionslehre einen Katechismus abzufaſſen und ſich zugleich für ihn zu verbürgen; da man doch glauben ſollte, es wäre das Kleinſte, was man aus dem großen Schatz ihrer Gelehrſamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein rein moraliſcher Katechismus, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine ſolche Bedenklichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menſchenvernunft (ſeinem Inhalte nach) entwickelt werden kann, und nur den didaktiſchen Regeln der erſten Unterweiſung (der Form nach) angemeſſen werden darf. Das formale Princip eines ſolchen Unterrichts aber verſtattet zu dieſem Zweck nicht die ſokratiſch-dialogiſche Lehrart; weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen ſoll; der Lehrer iſt alſo allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodiſch lockt, muß in beſtimmten, nicht leicht zu verändernden Ausdrücken abgefaßt und aufbewahrt, mithin ſeinem Gedächtniß anvertraut werden; als worin die katechetiſche Lehrart ſich ſowohl von der akroamatiſchen, (da der Lehrer allein ſpricht,) als auch der dialogiſchen, (da beide Theile einander fragend und antwortend ſind,) unterſcheidet.

§. 52.

Das experimentale (techniſche) Mittel der Bildung der Tugend iſt das gute Exempel †) *) an dem Lehrer ſelbſt, (von exemplariſcher Führung zu ſein,) und das warnende an Anderen; denn Nachahmung iſt dem noch ungebildeten Menſchen die erſte Willensbeſtimmung zu Annehmung von Maximen, die er ſich in der Folge macht. — Die Angewöhnung ††) iſt die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derſelben; und iſt ein Mechanismus der Sinnesart, ſtatt eines Princips der Denkungsart; wobei das Verlernen in der Folge ſchwerer wird, als das Erlernen. — Was aber die Kraft des Exempels, (es ſei zum Guten oder Böſen,) betrifft, was ſich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet †††), ſo kann das, was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn dieſe beſteht gerade in der ſubjectiven Autonomie der praktiſchen Vernunft eines jeden Menſchen, mithin, daß nicht anderer Menſchen Verhalten, ſondern das Geſetz uns zur Triebfeder dienen müſſe. Daher wird der Erzieher ſeinem verunarteten Lehrling nicht ſagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Urſache dienen, dieſen zu haſſen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht geſtellt wird. Das gute Exempel (der exemplariſche Wandel) ſoll nicht als Muſter, ſondern nur zum Beweiſe der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen; alſo nicht die Vergleichung mit irgend einem anderen Menſchen, (wie er iſt,) ſondern mit der Idee (der Menſchheit), wie er ſein ſoll, alſo mit dem Geſetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaaß ſeiner Erziehung an die Hand geben.

---

†) 1. Ausg.: „Beiſpiel"

††) 1. Ausg.: „Die Angewöhnung oder Abgewöhnung"

) Beiſpiel, ein deutſches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, iſt mit dieſem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verſtändlichkeit eines Ausdrucks ein Beiſpiel anführen, ſind ganz verſchiedene Begriffe. Das Exempel iſt ein beſonderer Fall von einer praktiſchen Regel, ſofern dieſe die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorſtellt. Hingegen ein Beiſpiel iſt nur das Beſondere (concretum), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgeſtellt, und blos theoretiſche Darſtellung eines Begriffs †).

†*) Die Verweiſung auf dieſe Anmerkung ſteht in der 1. Ausg. da, wo im Texte †††) geſetzt worden iſt.

Anmerkung.

Bruchſtück eines moraliſchen Katechismus.

Der Lehrer fragt der Vernunft ſeines Schülers dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieſer etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte, ſo legt er ſie ihm (ſeine Vernunft leitend) in den Mund †).

Der Lehrer. Was iſt dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?

Der Schüler (ſchweigt).

Der Lehrer. Daß es dir in *Allem* und *immer* nach Wunſch und Willen gehe. — Wie nennt man einen ſolchen Zuſtand?

Der Schüler (ſchweigt).

Der Lehrer. Man nennt ihn *Glückſeligkeit* (das beſtändige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande). Wenn du nun alle Glückſeligkeit, (die in der Welt möglich iſt,) in deiner Hand hätteſt, würdeſt du ſie alle für dich behalten, oder ſie auch deinen Nebenmenſchen mittheilen?

Der Schüler. Ich würde ſie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

Der Lehrer. Das beweiſt nun wohl, daß du noch ſo ziemlich ein gutes *Herz* haſt; laß aber ſehen, ob du dabei auch guten *Verſtand* zeigſt. — Würdeſt du wohl dem Faullenzer weiche Polſter verſchaffen, damit er im ſüßen Nichtsthun ſein Leben dahinbringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was ſonſt zur Berauſchung gehört, nicht ermangeln laſſen, dem Betrüger eine einnehmende Geſtalt und Manieren geben, um

---

†) 1. Ausg.: „Der Lehrer = L. fragt ... Schülers = S. dasjenige ... wüßte = D. ſo legt“ u. ſ. w. Demgemäß wird in der 1. Ausg. das Schweigen des Schülers durch — D. bezeichnet; auch ſind die Fragen des Lehrers in der 1. Ausg. mit Zahlen bezeichnet und etwas anders abgetheilt, als in der zweiten.

Andere zu überliſten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und ſtarke Fauſt, um Andere überwältigen zu können? Das ſind ja ſo viel Mittel, die ein Jeder ſich wünſcht, um nach ſeiner Art glücklich zu ſein.

Der Schüler. Nein das nicht.

Der Lehrer. Du ſiehſt alſo: daß, wenn du auch alle Glückſeligkeit in deiner Hand und dazu den beſten Willen hätteſt, du jene doch nicht ohne Bedenken Jedem, der zugreift, Preis geben, ſondern erſt unterſuchen würdeſt, wiefern ein Jeder der Glückſeligkeit würdig wäre. — Für dich ſelbſt aber würdeſt du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit Allem, was du zu deiner Glückſeligkeit rechneſt, zuerſt zu verſorgen?

Der Schüler. Ja.

Der Lehrer. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl ſelbſt auch der Glückſeligkeit würdig ſein mögeſt?

Der Schüler. Allerdings.

Der Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückſeligkeit ſtrebt, iſt die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einſchränkt, dieſer Glückſeligkeit zuvor würdig zu ſein, iſt deine Vernunft, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einſchränken und überwältigen kannſt, das iſt die Freiheit deines Willens. Um nun zu wiſſen, wie du es anfängſt, um der Glückſeligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweiſung ganz allein in deiner Vernunft; das heißt ſo viel, als: du haſt nicht nöthig dieſe Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Anderen durch ihre Unterweiſung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun haſt. Z. B. wenn dir ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir oder deinen Freunden einen großen Vortheil verſchaffen kannſt, ja noch dazu dadurch auch keinen Anderen ſchadeteſt, was ſagt dazu deine Vernunft?

Der Schüler. Ich ſoll nicht lügen; der Vortheil für mich und meinen Freund mag ſo groß ſein, wie er immer wolle. Lügen iſt niederträchtig und macht den Menſchen unwürdig, glücklich zu ſein. — Hier iſt eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muß; wogegen alle meine Neigungen verſtummen müſſen.

Der Lehrer. Wie nennt man dieſe unmittelbar durch die Vernunft dem Menſchen auferlegte Nothwendigkeit, einem Geſetze derſelben gemäß zu handeln?

Der Schüler. Sie heißt *Pflicht*.

Der Lehrer. Alſo iſt dem Menſchen die Beobachtung ſeiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit, glücklich zu ſein, und dieſe iſt mit jener ein und daſſelbe. — Wenn wir uns aber auch eines ſolchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig, (wenigſtens nicht unwürdig) halten, glücklich zu ſein, auch bewußt ſind, können wir darauf auch die ſichere Hoffnung gründen, dieſer Glückſeligkeit theilhaftig zu werden?

Der Schüler. Nein! darauf allein nicht; denn es ſteht nicht immer in unſerem Vermögen, ſie uns zu verſchaffen, und der Lauf der Natur richtet ſich auch nicht ſo von ſelbſt nach dem Verdienſt, ſondern das Glück des Lebens, (unſere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umſtänden ab, die bei Weitem nicht alle in des Menſchen Gewalt ſind. Alſo bleibt unſere Glückſeligkeit immer nur ein Wunſch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieſer jemals Hoffnung werden kann.

Der Lehrer. Hat die Vernunft wohl Gründe für ſich, eine ſolche, die Glückſeligkeit nach Verdienſt und Schuld der Menſchen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchſter Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Der Schüler. Ja; denn wir ſehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, ſo ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders, als durch eine unausſprechlich große Kunſt eines Weltſchöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die ſittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchſte Zierde der Welt beſteht, eine nicht minder weiſe Regierung zu verſprechen Urſache haben: nämlich daß, wenn wir uns nicht ſelbſt der *Glückſeligkeit unwürdig* machen, welches durch Uebertretung unſerer Pflicht geſchieht, wir auch hoffen können, ihrer *theilhaftig* zu werden.

In dieſer Katecheſe, welche durch alle Artikel der Tugend und des Laſters durchgeführt werden muß, iſt die größte Aufmerkſamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgebot ja nicht auf die aus deſſen Beobachtung für den Menſchen, den es verbinden ſoll, ja ſelbſt auch nicht einmal für Andere fließenden Vortheile oder Nachtheile, ſondern ganz rein auf das ſittliche Princip gegründet werde, der letzteren aber nur beiläufig, als an ſich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloſen Vehikeln dienender Zuſätze, Erwähnung geſchehe. Die *Schändlichkeit*, nicht die *Schädlichkeit* des Laſters (für den Thäter ſelbſt) muß überall hervorſtechend dargeſtellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über Alles erhoben wird, ſo verſchwindet der Pflichtbegriff ſelbſt, und zerrinnt in bloſe pragmatiſche Vorſchriften; da dann der Adel des Menſchen in ſeinem eigenen Bewußtſein verſchwindet, und er für einen Preis feil iſt und zu Kauf ſteht, den ihm verführeriſche Neigungen anbieten.

Wenn dieſes nun weislich und pünctlich nach Verſchiedenheit der Stufen des Alters, des Geſchlechts und des Standes, die der Menſch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menſchen entwickelt worden, ſo iſt noch etwas, was den Beſchluß machen muß, was die Seele inniglich bewegt und den Menſchen auf eine Stelle ſetzt, wo er ſich ſelbſt nicht anders, als mit der größten Bewunderung der ihm beiwohnenden urſprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erliſcht. — Wenn ihm nämlich beim Schluſſe ſeiner Unterweiſung ſeine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal ſummariſch vorerzählt (recapitulirt), wenn er bei jeder derſelben darauf aufmerkſam gemacht wird, daß alle Uebel, Drangſale und Leiden des Lebens, ſelbſt Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er ſeiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewußtſein, über ſie alle erhoben und Meiſter zu ſein, nicht rauben können, ſo liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was iſt das in dir, was ſich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten, und ſie, wenn ſie mit deinen ſittlichen Grundſätzen in Streit kommen, zu beſiegen? Wenn dieſe Frage, deren Auflöſung das Vermögen der ſpeculativen Vernunft gänzlich überſteigt, und die ſich dennoch von ſelbſt einſtellt, ans Herz gelegt wird, ſo muß ſelbſt die Unbegreiflichkeit in dieſem Selbſterkenntniſſe der Seele eine Erhebung geben, die ſie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur deſto ſtärker belebt, jemehr ſie angefochten wird.

In dieſer katechetiſchen Moralunterweiſung würde es zur ſittlichen Bildung von großem Nutzen ſein, bei jeder Pflichtzergliederung einige caſuiſtiſche Fragen aufzuwerfen und die verſammelten Kinder ihren Verſtand verſuchen zu laſſen, wie ein Jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulöſen meinte. — Nicht allein, daß dieſes eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am Meiſten angemeſſene Cultur der Vernunft iſt, (weil dieſe in Fragen, die, was Pflicht iſt, betreffen, weit leichter entſcheiden kann, als in Anſehung der ſpeculativen,) und ſo den Verſtand der Jugend überhaupt zu ſchärfen die ſchicklichſte Art iſt; ſondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menſchen liegt, das zu lieben, worin und in deſſen Bearbeitung er es bis zu einer Wiſſenſchaft, (mit der er nun Beſcheid weiß,) gebracht hat, und ſo der Lehrling durch dergleichen Uebungen unvermerkt in das Intereſſe der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung iſt es, den moraliſchen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermiſcht vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu laſſen; ſondern jederzeit den erſteren, und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit zur klarſten Einſicht zu bringen. Denn ohne dieſes wird nachher aus der Religion nichts, als Heuchelei, ſich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derſelben, die nicht im Herzen iſt, zu lügen.

Zweiter Abſchnitt.

Die ethiſche Aſcetik.

§. 53.

Die Regeln der Uebung in der Tugend (exercitiorum virtutis) gehen auf die zwei Gemüthsſtimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüths (animus strenuus et hilaris) in Befolgung ihrer Pflichten zu ſein. Denn ſie hat mit Hinderniſſen zu kämpfen, zu deren Ueberwältigung ſie ihre Kräfte zuſammennehmen muß, und zugleich manche Lebensfreuden aufzuopfern, deren Verluſt das Gemüth wohl bisweilen finſter und mürriſch machen kann; was man aber nicht mit Luſt, ſondern blos als Frohndienſt thut, das hat für den, der hierin ſeiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth, und wird nicht geliebt, ſondern die Gelegenheit ihrer Ausübung ſo viel möglich geflohen.

Die Cultur der Tugend d. i. die moraliſche Aſcetik hat in Anſehung des Princips der rüſtigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlſpruch der Stoiker: gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen, und die eben ſo überflüſſigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (sustine et abstine†). Es iſt eine Art von Diätetik für den Menſchen, ſich moraliſch geſund zu erhalten. Geſundheit iſt aber nur ein negatives Wohlbefinden, ſie ſelber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch blos moraliſch iſt. Das iſt das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikur. Denn wer ſollte wohl mehr Urſache haben, frohen Muths zu ſein und nicht darin ſelbſt eine Pflicht finden, ſich in eine fröhliche Gemüthsſtimmung zu verſetzen und ſie ſich habituell zu machen, als der, welcher ſich keiner vorſätzlichen Uebertretung bewußt, und wegen des Verfalls in eine ſolche geſichert iſt (hic murus aheneus esto etc. *Horat.*). Die Mönchsaſcetik hingegen, welche aus abergläubiſcher Furcht, oder geheucheltem Abſcheu an ſich ſelbſt, mit Selbſtpeinigung oder Fleiſcheskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, ſondern auf ſchwärmeriſche Entſündigung ab, ſich ſelbſt Strafe aufzulegen, und anſtatt ſie moraliſch (d. i. in Abſicht auf die Beſſerung) zu bereuen, ſie büßen zu wollen; welches bei einer ſelbſtgewählten und an ſich vollſtreckten Strafe, (denn die muß immer ein Anderer auflegen,) ein Widerſpruch iſt, und kann auch den Frohſinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot Statt finden. — Die ethiſche Gymnaſtik beſteht alſo nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt,†) über ſie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden Fällen Meiſter werden zu können; mithin die wacker und im Bewußtſein ſeiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen, (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Uebertretungen unvermeidlich, ja wobei dieſe Erinnerung nicht ſchwinden zu laſſen, es ſogar Pflicht iſt,) und ſich eine Pönitenz auferlegen, (z. B. das Faſten) nicht in diätetiſcher, ſondern frommer Rückſicht, ſind zwei ſehr verſchiedene, moraliſch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finſter und mürriſch iſt, die Tugend ſelbſt verhaßt macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Diſciplin), die der Menſch an ſich ſelbſt verübt, kann daher nur durch den Frohſinn, der ſie begleitet, verdienſtlich und exemplariſch werden.

---

†) 1. Ausg.: „assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae.“

Beſchluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphiloſophie.

Protagoras von Abdera fing ſein Buch mit den Worten an: „Ob Götter ſind, oder nicht ſind, davon weiß ich nichts zu ſagen"*). Er wurde deshalb von den Athenienſern aus der Stadt und von ſeinem Landſitze verjagt und ſeine Bücher vor der öffentlichen Verſammlung verbrannt. (*Quinctiliani* Inst. Orat. lib. 3. cap. 1.) — Hierin thaten ihm die Richter von Athen als Menſchen zwar ſehr unrecht; aber als Staatsbeamte und Richter verfuhren ſie ganz rechtlich und conſequent; denn wie hätte man einen Eid ſchwören können, wenn es nicht öffentlich und geſetzlich, von hoher Obrigkeit wegen (de par le Senat) befohlen wäre: daß es Götter gebe*).

---

†) 1. Ausg.: „die das Maaß erreicht, über ſie" u. ſ. w.

*) „De Diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere."

Dieſen Glauben aber zugeſtanden, und, daß Religionslehre ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre ſei, eingeräumt, iſt jetzt nun die Frage von der Grenzbeſtimmung der Wiſſenſchaft, zu der ſie gehört: ob ſie als ein Theil der Ethik, (denn vom Recht der Menſchen gegen einander kann hier nicht die Rede ſein,) angeſehen, oder als ganz außerhalb der Grenzen einer rein-philoſophiſchen Moral liegend müſſe betrachtet werden.

Das Formale aller Religion, wenn man ſie ſo erklärt: ſie ſei „der Inbegriff aller Pflichten als (instar) göttlicher Gebote", gehört zur philoſophiſchen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche ſie ſich ſelber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (erga) Gott, als ein außer unſerer Idee exiſtirendes Weſen gemacht, indem wir hiebei von der Exiſtenz deſſelben noch abſtrahiren. — Daß alle Menſchenpflichten dieſem Formalen, (der Beziehung derſelben auf einen göttlichen, a priori gegebenen Willen) gemäß gedacht werden ſollen, davon iſt der Grund nur ſubjectiv-logiſch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moraliſche Nöthigung) nicht wohl anſchaulich machen, ohne einen Anderen und deſſen Willen, (von dem die allgemein geſetzgebende Vernunft nur der Sprecher iſt,) nämlich Gott, dabei zu denken. — — Allein dieſe Pflicht in Anſehung Gottes, (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem ſolchen Weſen machen,) iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. nicht objective die Verbindlichkeit zur Leiſtung gewiſſer Dienſte an einen Anderen, ſondern nur ſubjective zur Stärkung der moraliſchen Triebfeder in unſerer eigenen geſetzgebenden Vernunft.

---

*) Zwar hat ſpäterhin ein großer moraliſch-geſetzgebender Weiſe das Schwören als ungereimt und zugleich beinahe an Blaſphemie grenzend ganz und gar verboten; allein in politiſcher Rückſicht glaubt man noch immer dieſes mechaniſchen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen Mittels ſchlechterdings nicht entbehren zu können, und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernſt zu ſchwören, daß ein Gott ſei, (weil man dieſen ſchon poſtulirt haben muß, um überhaupt nur ſchwören zu können,) ſo bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eid möglich und geltend ſei, da man nur auf den Fall, daß ein Gott, (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen,) ſchwöre. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Beſonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne gethan worden ſein. — Denn daß einer ſich erböte, ſchlechthin zu beſchwören, daß ein Gott ſei, ſcheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu ſein, er mag ihn glauben oder nicht. Iſt einer, (wird der Betrüger ſagen,) ſo habe ichs getroffen; iſt keiner, ſo zieht mich auch keiner zur Verantwortung und ich bringe mich durch ſolchen Eid in keine Gefahr. — Iſt denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein ſolcher iſt, auf einer vorſätzlichen und, ſelbſt um Gott zu täuſchen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen (erga) Gott, d. i. den ihm zu leiſtenden Dienſt (ad praestandum) anlangt, ſo würde ſie beſondere, von der allgemein-geſetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns alſo nicht a priori, ſondern nur empiriſch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten, als göttliche Gebote, enthalten können; die alſo auch das Daſein dieſes Weſens, nicht blos die Idee von demſelben, in praktiſcher Abſicht, nicht willkührlich vorausſetzen, ſondern als unmittelbar oder mittelbar in der Erfahrung gegeben darlegen müßte. Eine ſolche Religion aber würde, ſo gegründet ſie ſonſt auch ſein möchte, doch keinen Theil der reinen philoſophiſchen Moral ausmachen.

Religion alſo, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenſeit aller Grenzen der rein-philoſophiſchen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfaſſers der gegenwärtigen, daß er zur Vollſtändigkeit derſelben nicht, wie es ſonſt wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hineingezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloſen Vernunft“, die aber nicht aus bloſer Vernunft abgeleitet, ſondern zugleich auf Geſchichts- und Offenbarungslehren gegründet iſt, und die nur die Uebereinſtimmung der reinen praktiſchen Vernunft mit denſelben, (daß ſie jener nicht widerſtreite,) enthält, die Rede ſein. Aber alsdann iſt ſie auch nicht reine, ſondern auf eine vorliegende Geſchichte *angewandte* Religionslehre, für welche in einer *Ethik*, als reiner praktiſchen Philoſophie, kein Platz iſt.

Schlußanmerkung.

Alle moraliſche Verhältniſſe vernünftiger Weſen, welche ein Princip der Uebereinſtimmung des Willens des Einen mit dem des Anderen enthalten, laſſen ſich auf *Liebe* und *Achtung* zurückführen, und, ſofern dies Princip praktiſch iſt, geht der Beſtimmungsgrund des Willens in Anſehung der erſteren auf den *Zweck*, in Anſehung des zweiten auf das *Recht* des Anderen. — Iſt eines dieſer Weſen ein ſolches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das andere gegen das erſtere lauter Pflichten und keine Rechte, ſo iſt das Princip des moraliſchen Verhältniſſes zwiſchen ihnen *transſcendent*, dagegen das der Menſchen gegen Menſchen, deren Wille gegen einander wechſelſeitig einſchränkend iſt, ein *immanentes* Princip hat.

Den göttlichen Zweck in Anſehung des menſchlichen Geſchlechts, (deſſen Schöpfung und Leitung) kann man ſich nicht anders denken, als nur als Zweck der *Liebe*, d. i. daß er die *Glückſeligkeit* der Menſchen ſei. Das Princip des Willens Gottes aber in Anſehung der ſchuldigen *Achtung* (Ehrfurcht), welche die Wirkungen des erſteren einſchränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes ſein, als das der *Gerechtigkeit*. Man könnte ſich (nach Menſchenart) auch ſo ausdrücken: Gott hat vernünftige Weſen erſchaffen, gleichſam aus dem Bedürfniſſe etwas außer ſich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. Aber nicht allein eben ſo groß, ſondern noch größer, (weil das Princip einſchränkend iſt,) iſt der Anſpruch, den die göttliche *Gerechtigkeit*, im Urtheile unſerer eigenen Vernunft, und zwar als *ſtrafende* an uns macht. — Denn *Belohnung* (praemium, remuneratio gratuita) läßt ſich von Seiten des höchſten Weſens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Weſen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen jenes haben, ſondern blos aus Liebe und Wohlthätigkeit (benignitas) ableiten†); — noch weniger kann ein Anſpruch auf *Lohn* (merces) bei einem ſolchen Weſen Statt finden, und eine **belohnende Gerechtigkeit** (justitia brabeutica) iſt im Verhältniß Gottes gegen Menſchen ein Widerſpruch.

---

†) 1. Ausg.: „Denn Belohnung bezieht ſich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Weſen, die … Rechte gegen das andere haben, ſondern blos auf Liebe“ u. ſ. w.

Es iſt aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Weſens, was über allen Abbruch an ſeinen Zwecken erhaben iſt, etwas, was ſich mit dem Verhältniß des Menſchen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer **Läſion**, welche an dem unumſchränkten und unerreichbaren Weltherrſcher begangen werden könne; denn hier iſt nicht von den Rechtsverletzungen, die Menſchen gegen einander verüben, und worüber Gott als ſtrafender Richter entſcheide, ſondern von der Verletzung, die Gott ſelber und ſeinem Recht widerfahren ſolle, die Rede, wovon der Begriff **transſcendent** iſt, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beiſpiel aufſtellen können, (d. i. wie ſie unter Menſchen vorkömmt,) ganz hinaus liegt und überſchwengliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zuſammenſtimmung gebracht werden können, folglich für unſere praktiſche Vernunft gänzlich leer ſind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier perſonificirt; es iſt nicht ein beſonderes richtendes Weſen, was ſie ausübt, (denn da würden Widerſprüche deſſelben mit Rechtsprincipien vorkommen,) ſondern die **Gerechtigkeit**, gleich als Subſtanz, (ſonſt die **ewige** Gerechtigkeit genannt,) die, wie das **Fatum** (Verhängniß) der alten philoſophirenden Dichter, noch über dem Jupiter iſt, ſpricht das Recht nach der eiſernen unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforſchlich iſt. - Hievon jetzt einige Beiſpiele.

Die Strafe läßt (nach dem Horaz) den vor ihr ſtolz ſchreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, ſondern hinkt ihm unabläſſig nach, bis ſie ihn ertappt. — Das unſchuldig vergoſſene Blut ſchreit um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, ſo werden es ſeine Nachkommen entgelten müſſen; oder geſchiehts nicht bei ſeinem Leben, ſo muß es in einem Leben (nach dem Tode*) geſchehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anſpruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutſchuld auf mein Land kommen laſſen, dadurch, daß ich einen boshaft mordenden Duellanten, für den ihr Fürbitte thut, begnadige, ſagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenſchuld muß bezahlt werden, und ſollte ſich auch ein völlig Unſchuldiger zum Sühnopfer hingeben, (wo dann freilich die von ihm übernommenen Leiden eigentlich nicht Strafe, — denn er hat ſelbſt nichts verbrochen, — heißen könnten;) aus welchem Allen zu erſehen iſt, daß es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Perſon iſt, der man dieſen Verurtheilungsſpruch beilegt, (denn die würde nicht ſo ſprechen können, ohne Anderen Unrecht zu thun,) ſondern daß die bloſe Gerechtigkeit, als überſchwengliches, einem überſinnlichen Subject angedachtes Princip, das Recht dieſes Weſens beſtimme; welches zwar dem Formalen dieſes Princips gemäß iſt, dem Materialen deſſelben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückſeligkeit der Menſchen iſt, widerſtreitet. — Denn bei der etwanigen großen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregiſter immer ſo fortlaufen laſſen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers, (wie man ſich doch denken muß,) ſondern in der ſtrengen Befolgung des Rechts ſetzen, (das Recht ſelbſt zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes geſetzt wird,) welches, da das Letztere (die Gerechtigkeit) nur die einſchränkende Bedingung des Erſteren (der Gütigkeit) iſt, den Principien der praktiſchen Vernunft zu widerſprechen ſcheint, nach welchen eine Weltſchöpfung hätte unterbleiben müſſen, die ein, der Abſicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, ſo widerſtreitendes Product geliefert haben würde.

---

*) Die Hypotheſe von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemiſcht werden, um jene drohende Strafe als vollſtändig in der Vollziehung vorzuſtellen. Denn der Menſch, ſeiner Moralität nach betrachtet, wird, als

---

überſinnlicher Gegenſtand vor einem überſinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt; es iſt nur von ſeiner Exiſtenz die Rede. Sein Erdenleben, es ſei kurz, oder lang, oder gar ewig, iſt nur das Daſein deſſelben in der Erſcheinung und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Beſtimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung ſehen zu laſſen, ſondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Beſtrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

Man ſieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner praktiſcher Philoſophie der inneren Geſetzgebung, nur die moraliſchen Verhältniſſe des Menſchen gegen den Menſchen für uns begreiflich ſind; was aber zwiſchen Gott und dem Menſchen hierüber für ein Verhältniß obwalte, die Grenzen derſelben gänzlich überſteigt und uns ſchlechterdings unbegreiflich iſt; wodurch dann beſtätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik ſich nicht über die Grenzen der Menſchenpflichten gegen ſich ſelbſt und andere Menſchen†) erweitern könne.

---

†) 1. Ausg.: „über die Grenzen der wechſelſeitigen Menſchenpflichten“

III.

Recenſion

von

Schulz's

Verſuch einer Anleitung
zur Sittenlehre für alle Menſchen ohne Unterſchied der Religion.

Theil 1.

1783.

Dieſer erſte Theil ſoll nur als Einleitunng zu einem (neuen) moraliſchen Syſtem die pſychologiſchen Grundſätze, auf die in der Folge gebaut werden ſoll, von der Stelle, die der Menſch in der Stufenleiter der Weſen einnimmt, von ſeiner empfindenden, denkenden und durch Willen thätigen Natur, von Freiheit und Nothwendigkeit, vom Leben, dem Tode und einem künftigen Leben vor Augen ſtellen; — ein Werk, das durch ſeine Freimüthigkeit, und noch mehr durch die, aus den vielen ſehr auffallenden Paradoxen dennoch hervorleuchtende gute Abſicht des ſelbſtdenkenden Verfaſſers bei jedem Leſer ungeduldige Erwartungen erregen muß, wie doch eine auf dergleichen Prämiſſen gegründete Sittenlehre ausfallen werde. — Recenſent wird erſtlich den Gang der Gedanken des Verfaſſers kürzlich verfolgen, und zum Schluſſe ſein Urtheil über das Ganze beifügen.

Gleich zu Anfange wird der Begriff der Lebenskraft ſo erweitert, daß er auf alle Geſchöpfe ohne Unterſchied geht, nämlich: blos als der Inbegriff aller in einem Geſchöpfe vorhandenen und zu ſeiner Natur gehörigen Kräfte. Daraus folgt denn ein Geſetz der Stetigkeit aller Weſen, wo auf der großen Stufenleiter ein jedes ſeinen Nebenmann über ſich und unter ſich hat, doch ſo, daß jede Gattung von Geſchöpfen zwiſchen Grenzen ſteht, die dieſe nicht überſchreiten können, ſo lange ſie Mitglieder derſelben Gattung bleiben. Daher gibt es eigentlich — nichts Lebloſes, ſondern nur ein kleineres Leben, und die Gattungen unterſcheiden ſich nur durch Grade der Lebenskraft. Seele, als ein vom Körper unterſchiedenes Weſen, iſt ein bloſes Geſchöpf der Einbildung; der erhabenſte Seraph und der Baum ſind beide künſtliche Maſchinen. So viel von der Natur der Seele. — Ein ähnlicher ſtufenartiger Zuſammenhang findet ſich in aller Erkenntniß. Irrthum und Wahrheit ſind nicht der Species nach unterſchieden, ſondern nur wie das Kleinere vom Größeren; kein abſoluter Irrthum findet Statt, ſondern jede Erkenntniß, zu der Zeit, da ſie beim Menſchen entſteht, iſt *für ihn* wahr. Zurechtweiſung iſt nur Hinzuthuung der Vorſtellungen, die vordem noch fehlten, und vormalige Wahrheit wird in der Folge durch den bloſen Fortgang der Erkenntniß in Irrthum verwandelt. Unſere Erkenntniß iſt, gegen die eines Engels, lauter Irrthum; die Vernunft kann nicht irren; jeder Kraft iſt ihr Geleiſe vorgezeichnet. Die Verurtheilung der Vernunft durch ſich ſelbſt geſchieht auch nicht alsdann, wenn man urtheilt, ſondern hinterher, wenn man ſchon auf einer anderen Stelle iſt und mehr Kenntniſſe ſich erworben hat. Ich ſoll nicht ſagen, ein Kind — irrt, — ſondern es verſteht es noch nicht ſo gut, als es künftig verſtehen wird; es iſt ein kleineres Urtheil. Weisheit und Thorheit, Wiſſenſchaft und Unwiſſenheit verdienen alſo nicht Lob, nicht Tadel; ſie ſind blos als allmählige Fortſchritte der Natur anzuſehen, in Anſehung deren ich nicht frei bin. — Was den Willen betrifft, ſo ſind alle Neigungen und Triebe in einem einzigen, nämlich der *Selbſtliebe* enthalten, in Anſehung deren aber ein jeder Menſch ſeine beſondere *Stimmung* hat, die doch auch von einer allgemeinen Stimmung niemals abweichen kann. Die Selbſtliebe wird jedesmal durch alle Empfindungen zuſammen beſtimmt, doch ſo, daß entweder die dunklere oder die deutlichere daran den größten Antheil haben. *Es gibt alſo keinen freien Willen*, ſondern dieſer ſteht unter dem ſtrengen Geſetze der Nothwendigkeit; doch wenn die Selbſtliebe durch gar keine deutlichen Vorſtellungen, ſondern blos durch Empfindung beſtimmt wird, ſo nennt man dies *unfreie* Handlungen. Alle *Reue* iſt nichtig und ungereimt; denn der Verbrecher beurtheilt ſeine That nicht aus ſeiner vorigen, ſondern gegenwärtigen Stimmung, die zwar freilich, wenn ſie damals Statt gefunden hätte, die That würde verhindert haben, wovon aber fälſchlich vorausgeſetzt wird, daß ſie ſolche auch hätte verhindern ſollen, da ſie im vorigen Zuſtande wirklich nicht anzutreffen war. Die Reue iſt blos eine mißverſtandene Vorſtellung, wie man *künftig beſſer handeln* könne, und in der That hat die Natur hiebei keine andere Abſicht, als den Zweck der Beſſerung. — Auflöſung der Schwierigkeit, wie Gott der Urheber der Sünde ſein könne. — Tugend und Laſter ſind nicht weſentlich unterſchieden. (Hier iſt wieder der ſonſt angenommene ſpecifiſche Unterſchied in bloſen Unterſchied den Graden nach verwandelt.) Tugend ohne Laſter kann nicht beſtehen, und dieſe ſind nur Gelegenheitsgründe, beſſer zu werden, (alſo eine Stufe höher zu kommen.) Die Menſchen können ſich über das, was ſie Tugend nennen, nicht vergleichen, außer über die, ohne welche keine menſchliche Wohlfahrt möglich iſt, das iſt die allgemeine Tugend; aber von dieſer abzuweichen, iſt den Menſchen ſchlechterdings unmöglich, und der, ſo davon abweicht, iſt nicht laſterhaft, ſondern aberwitzig. Der Menſch, der ein allgemeines Laſter beginge, würde wider die Selbſtliebe handeln, welches unmöglich iſt. Folglich iſt die Bahn der allgemeinen Tugend ſo eben, ſo gerade und an beiden Seiten ſo verzäunt, daß alle Menſchen ſchlechterdings darauf bleiben müſſen. Es iſt nichts, als die beſondere Stimmung jedes Menſchen, welche unter ihnen hierin einen Unterſchied macht; wenn ſie ihre Standorte verwechſelten, ſo würde einer ebenſo handeln, wie der andere. Moraliſch gut und böſe bedeuten nichts weiter, als einen höheren oder niedrigeren Grad von Vollkommenheit. Menſchen ſind in Vergleichung gegen Engel, und dieſe gegen — Gott laſterhaft. Daher, weil keine Freiheit iſt, ſind alle rächenden Strafen ungerecht, vorzüglich Todesſtrafen, an deren Stelle nichts, als Erſtattung und Beſſerung, keinesweges aber bloſe Warnung die Abſicht der Strafgeſetze ausmachen müſſe. Lob wegen einer erſprießlichen That ertheilen, zeigt wenig Menſchenkenntniß an; der Menſch war eben ſo gut dazu beſtimmt und aufgezogen, als der Mordbrenner ein Haus anzuzünden. Lob hat nur die Abſicht, um den Urheber und Andere zu ähnlichen guten Thaten aufzumuntern.

Dieſe Lehre von der Nothwendigkeit nennt der Verfaſſer eine ſelige Lehre, und behauptet, daß durch ſie die Sittenlehre allererſt ihren eigentlichen Werth erhalte, wobei er gelegentlich anmerkt, daß gewiſſe Lehrer, die es ſo leicht vormalen, bei Verbrechen ſich mit Gott zu verſöhnen, in Anſpruch genommen werden ſollten. — Man kann die gute Abſicht des Verfaſſers hiebei nicht verkennen. — Er will die blos büßende und fruchtloſe Reue, die doch ſo oft als an ſich verſöhnend empfohlen wird, weggeſchafft wiſſen, und an deren Statt feſte Entſchließungen zum beſſeren Lebenswandel eingeführt haben; er ſucht die Weisheit und Gütigkeit Gottes durch den Fortſchritt aller ſeiner Geſchöpfe zur Vollkommenheit und ewigen Glückſeligkeit, obgleich auf verſchiedenen Wegen, als ſonſt geſchieht, zu vertheidigen, — die Religion vom müßigen Glauben zur That zurückzuführen, endlich auch die bürgerlichen Strafen menſchlicher und für das beſondere ſowohl, als allgemeine Beſte erſprießlicher zu machen. — Auch wird die Kühnheit ſeiner ſpeculativen Behauptungen demjenigen nicht ſo ſchreckhaft auffallen, dem bekannt iſt, was Prieſtley, ein eben ſo ſehr wegen ſeiner Frömmigkeit, als Einſicht hochgeachteter engliſcher Gottesgelehrte, mit unſerem Verfaſſer einſtimmig behauptet, ja noch mit mehr Kühnheit ausgedrückt hat, und was nun ſchon mehrere Geiſtliche in England, obgleich weit unter ihm an Talenten, ihm ohne Zurückhaltung nachſprechen; ja was nur neuerlich Herr Prof. Ehlers von der Freiheit des Willens für einen Begriff gab, nämlich: als einem Vermögen des denkenden Weſens, ſeiner jedesmaligen Ideenlage gemäß zu handeln.

Gleichwohl wird jeder unbefangene und vornehmlich in dieſer Art von Speculation genugſam geübte Leſer nicht unbemerkt laſſen, daß der allgemeine Fatalismus, der in dieſem Werke das vornehmſte, alle Moral afficirende, gewaltſame Princip iſt, (da er alles menſchliche Thun und Laſſen in ein bloſes Marionettenſpiel verwandelt,) den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe, — daß dagegen das Sollen oder der Imperativ, der das praktiſche Geſetz vom Naturgeſetz unterſcheidet, uns auch in der Idee gänzlich außerhalb der Naturkette ſetze, indem er, ohne unſeren Willen als frei zu denken, unmöglich und ungereimt iſt, vielmehr uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelſt der Natururſachen in uns für Entſchließungen wirken werde, nicht aber was wir *von ſelbſt* als Urheber thun können und ſollen; woraus dann die gröbſte Schwärmerei entſpringen muß, die allen Einfluß der geſunden Vernunft aufhebt, deren Rechte gleichwohl der Verfaſſer aufrecht zu erhalten bemüht geweſen. — Der praktiſche Begriff der Freiheit hat in der That mit dem ſpeculativen, der den Metaphyſikern gänzlich überlaſſen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir urſprünglich der Zuſtand, in welchem ich jetzt handeln ſoll, gekommen ſei, kann mir ganz gleichgültig ſein; ich frage nur, was ich nun zu thun habe, und da iſt die Freiheit eine — nothwendige praktiſche Vorausſetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig anſehen kann. Selbſt der hartnäckigſte Skeptiker geſteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle ſophiſtiſche Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuſchenden Scheins wegfallen müſſen. Ebenſo muß der entſchloſſenſte Fataliſt, der es iſt, ſo lange er ſich der bloſen Speculation ergibt, dennoch, ſobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun iſt, jederzeit ſo handeln, *als ob er frei wäre*, — und dieſe Idee bringt auch wirklich die damit einſtimmige That hervor, und kann ſie auch allein hervorbringen. Es iſt ſchwer, den Menſchen ganz abzulegen. Der Verfaſſer, nachdem er jedes Menſchen Handlung, ſo abgeſchmackt ſie auch Anderen erſcheinen mag, aus dem Grunde ſeiner beſonderen Stimmung gerechtfertigt hatte, ſagt S. 137: „Ich will Alles ſchlechterdings und ohne Ausnahme, Alles, was mich zeitlich und ewig glücklich machen kann, verloren haben, (ein vermeſſener Ausdruck!) wenn du nicht ebenſo abgeſchmackt gehandelt hätteſt, als der Andere, wenn du nur in ſeinem Standorte geweſen wärſt.“ Allein da doch nach ſeinen eigenen Behauptungen die größte Ueberzeugung in *einem* Zeitpuncte davor nicht ſichern kann, daß nicht in einem *anderen* Zeitpuncte, wenn die Erkenntniß weiter fortgerückt iſt, die vorige Wahrheit hintennach Irrthum werde: wie würde es dann mit jener äußerſt gewagten Betheurung ausſehen? — Er hat aber im Grunde ſeiner Seele, obgleich er es ſich ſelbſt nicht geſtehen wollte, vorausgeſetzt, daß der Verſtand nach objectiven Gründen, die jederzeit gültig ſind, ſein Urtheil zu beſtimmen das Vermögen habe, und nicht unter dem Mechanismus der blos ſubjectiv beſtimmenden Urſachen, die ſich in der Folge ändern können, ſieht; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft gibt. Ebenſo muß er auch Freiheit des Willens im Handeln vorausſetzen, ohne welche es keine Sitten gibt, wenn er in ſeinem, wie ich nicht zweifle, rechtſchaffenen Lebenswandel den ewigen Geſetzen der Pflicht gemäß verfahren, und nicht ein Spiel ſeiner Inſtincte und Neigungen ſein will, ob er ſchon zu gleicher Zeit ſich ſelbſt dieſe Freiheit abſpricht, weil er ſeine praktiſchen Grundſätze mit den ſpeculativen ſonſt nicht in Einſtimmung zu bringen vermag, woran aber, wenn es auch Niemandem gelänge, in der That nicht viel verloren ſein würde.

IV.

Von der

Unrechtmäßigkeit

des

Büchernachdrucks.

1785.

Diejenigen, welche den Verlag eines Buches als den Gebrauch des Eigenthums an einem Exemplare, (es mag nun als Manuſcript vom Verfaſſer, oder als Abdruck deſſelben von einem ſchon vorhandenen Verleger auf den Beſitzer gekommen ſein,) anſehen und alsdann doch, durch den Vorbehalt gewiſſer Rechte, es ſei des Verfaſſers, oder des von ihm eingeſetzten Verlegers, den Gebrauch noch dahin einſchränken wollen, daß es unerlaubt ſei, es nachzudrucken, — können damit niemals zum Zwecke kommen. Denn das Eigenthum des Verfaſſers an ſeinen Gedanken, (wenn man gleich einräumt, daß ein ſolches noch äußeren Rechten Statt finde,) bleibt ihm ungeachtet des Nachdrucks; und da nicht einmal füglich eine *ausdrückliche Einwilligung* der Käufer eines Buches zu einer ſolchen Einſchränkung ihres Eigenthums Statt finden kann *), wieviel weniger wird eine blos *präſumirte* zur Verbindlichkeit derſelben zureichen?

Ich glaube aber Urſache zu haben, den Verlag nicht als das Verkehr mit einer Waare *in ſeinem eigenen Namen*, ſondern als die *Führung eines Geſchäftes im Namen eines Anderen*, nämlich des Verfaſſers, anzuſehen, und auf dieſe Weiſe die Unrechtmäßigkeit des Nachdruckens leicht und deutlich darſtellen zu können. Mein Argument iſt in einem Vernunftſchluſſe enthalten, der das Recht des Verlegers beweiſet; dem ein zweiter folgt, welcher den Anſpruch des Nachdruckers widerlegen ſoll.

---

*) Würde es wohl ein Verleger wagen, Jeden, bei dem Ankaufe ſeines Verlagswerks, an die Bedingung zu binden, wegen Veruntreuung eines fremden ihm anvertrauten Guts angeklagt zu werden, wenn mit ſeinem Vorſatz, oder auch durch ſeine Unvorſichtigkeit das Exemplar, das er verkauft, zum Nachdrucke gebraucht würde? Schwerlich würde Jemand dazu einwilligen; weil er ſich dadurch allerlei Beſchwerlichkeit der Nachforſchung und Verantwortung ausſetzen würde. Der Verlag würde jenem alſo auf dem Halſe bleiben.

I.

Deduction des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker.

Wer ein Geſchäft eines Anderen in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt, iſt gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt.

Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines Anderen (des Autors) u. ſ. w. Alſo iſt er gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) u. ſ. w.

Beweis des Oberſatzes.

Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines Anderen handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, der aus dieſem Geſchäfte entſpringt; ſondern der, in deſſen Namen er das Geſchäft führt, oder ein anderer Bevollmächtigter, welchem jener es anvertraut hat, beſitzt das Recht, dieſen Vortheil, als die Frucht ſeines Eigenthums, ſich zuzueignen. Weil ferner dieſer Geſchäftsträger dem Rechte des Beſitzers durch unbefugte Einmiſchung in fremde Geſchäfte Abbruch thut, ſo muß er nothwendig allen Schaden vergüten. Dieſes liegt ohne Zweifel in den Elementarbegriffen des Naturrechts.

Beweis des Unterſatzes.

Der erſte Punct des Unterſatzes iſt: daß der Verleger durch den Verlag das Geſchäft eines Anderen treibe. — Hier kömmt Alles auf den Begriff eines Buchs oder einer Schrift überhaupt, als einer Arbeit des Verfaſſers, und auf den Begriff des Verlegers überhaupt, (er ſei bevollmächtigt oder nicht,) an. Ob nämlich ein Buch eine Waare ſei, die der Autor, es ſei mittelbar oder vermittelſt eines Anderen, mit dem Publicum verkehren, alſo, mit oder ohne Vorbehalt gewiſſer Rechte, veräußern kann; oder ob es vielmehr ein bloſer Gebrauch ſeiner Kräfte (opera) ſei, den er Anderen zwar verwilligen (concedere), niemals aber veräußern (alienare) kann? Ferner: ob der Verleger ſein Geſchäft in ſeinem Namen, oder ein fremdes Geſchäft im Namen eines Anderen treibe?

In einem Buche als Schrift redet der Autor zu ſeinem Leſer; und der, welcher ſie gedruckt hat, redet durch ſeine Exemplare nicht für ſich ſelbſt, ſondern ganz und gar im Namen des Verfaſſers. Er ſtellt ihn als redend öffentlich auf, und vermittelt nur die Ueberbringung dieſer Rede ans Publicum. Das Exemplar dieſer Rede, es ſei in der Handſchrift oder im Druck, mag gehören, wem es wolle; ſo iſt doch, dieſes für ſich zu brauchen oder damit Verkehr zu treiben, ein Geſchäft, das jeder Eigenthümer deſſelben in ſeinem eigenen Namen und nach Belieben treiben kann. Allein Jemand öffentlich reden zu laſſen, ſeine Rede als ſolche ins Publicum zu bringen, das heißt, in jenes Namen reden und gleichſam zum Publicum ſagen: „durch mich läßt ein Schriftſteller euch dieſes oder jenes buchſtäblich hinterbringen, lehren u. ſ. w. Ich verantworte nichts, ſelbſt nicht die Freiheit, die jener ſich nimmt, öffentlich durch mich zu reden; ich bin nur der Vermittler der Gelangung an euch;“ das iſt ohne Zweifel ein Geſchäft, welches man nur im Namen eines Anderen, niemals in ſeinem eigenen (als Verleger) verrichten kann. Dieſer ſchafft zwar in ſeinem eigenen Namen das ſtumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede des Autors ans Publicum *) an, aber daß er gedachte Rede durch den

---

*) Ein Buch iſt das Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publicum, nicht blos der Gedanken, wie etwa Gemälde, ſymboliſche Vorſtellung irgend einer Idee oder Begebenheit. Daran liegt hier das Weſentlichſte, daß es keine Sache iſt, die dadurch überbracht wird; ſondern eine opera, nämlich Rede, und zwar buchſtäblich. Dadurch, daß es ein ſtummes Werkzeug

Druck ins Publicum bringt, mithin, daß er ſich als denjenigen zeigt, durch den der Autor zu dieſem redet, das kann er nur im Namen des Anderen thun.

Der zweite Punct des Unterſatzes iſt: daß der Nachdrucker nicht allein ohne alle Erlaubniß des Eigenthümers das Geſchäft (des Autors), ſondern es ſogar wider ſeinen Willen übernehme. Denn da er nur darum Nachdrucker iſt, weil er einem Anderen, der zum Verlage vom Autor ſelbſt bevollmächtigt iſt, in ſein Geſchäft greift; ſo fragt ſich, ob der Autor noch einem Anderen dieſelbe Befugniß ertheilen und dazu einwilligen könne. Es iſt aber klar: daß, weil alsdann Jeder von Beiden, der erſte Verleger, und der ſich nachher des Verlags anmaßende (der Nachdrucker), des Autors Geſchäft mit einem und demſelben ganzen Publicum führen würde, die Bearbeitung des Einen die des Anderen unnütz, und für jeden derſelben verderblich machen müſſe; mithin ein Vertrag des Autors mit einem Verleger, mit dem Vorbehalt, noch außer dieſem einem Anderen den Verlag ſeines Werks erlauben zu dürfen, unmöglich ſei; folglich der Autor die Erlaubniß dazu keinem Anderen (als Nachdrucker) zu ertheilen befugt geweſen, dieſe alſo vom Letzteren auch nicht einmal hat präſumirt werden dürfen; folglich der Nachdruck ein gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers, und dennoch ein in deſſen Namen unternommenes Geſchäft ſei.

Aus dieſem Grunde folgt auch, daß nicht der Autor, ſondern ſein bevollmächtigter Verleger lädirt werde. Denn weil jener ſein Recht wegen Verwaltung ſeines Geſchäftes mit dem Publicum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, überlaſſen hat; ſo iſt dieſer allein Eigenthümer dieſer Geſchäftsführung, und der Nachdrucker thut dem Verleger Abbruch an ſeinem Rechte, nicht dem Verfaſſer.

---

genannt wird, unterſcheide ich es von dem, was die Rede durch einen Laut überbringt, wie z. B. ein Sprachrohr, ja ſelbſt der Mund Anderer iſt.

Weil aber dieſes Recht der Führung eines Geſchäftes, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben ſo gut auch von einem Anderen geführt werden kann, — wenn nichts beſonders darüber verabredet worden, für ſich nicht als unveräußerlich (jus personalissimum) anzuſehen iſt; ſo hat der Verleger Befugniß, ſein Verlagsrecht auch einem Anderen zu überlaſſen, weil er Eigenthümer der Vollmacht iſt; und da hiezu der Verfaſſer einwilligen muß, ſo iſt der, welcher aus der zweiten Hand das Geſchäft übernimmt, nicht Nachdrucker, ſondern rechtmäßig bevollmächtigter Verleger, d. i. ein ſolcher, dem der vom Autor eingeſetzte Verleger ſeine Vollmacht abgetreten hat.

II.

Widerlegung des vorgeſchützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten übrig: ob nicht dadurch, daß der Verleger das Werk ſeines Autors im Publicum veräußert, mithin aus dem Eigenthum des Exemplars, die Bewilligung des Verlegers, (mithin auch des Autors, der ihm dazu Vollmacht gab,) zu jedem beliebigen Gebrauch deſſelben, folglich auch zum Nachdrucke, von ſelbſt fließe, ſo unangenehm ſolcher jenem auch ſein möge? Denn es hat jenen vielleicht der Vortheil angelockt, das Geſchäft des Verlegers auf dieſe Gefahr zu übernehmen, ohne den Käufer durch einen ausdrücklichen Vertrag davon auszuſchließen, weil dieſes ſein Geſchäft rückgängig gemacht haben möchte. — Daß nun das Eigenthum des Exemplars dieſes Recht nicht verſchaffe, beweiſe ich durch folgenden Vernunftſchluß:

Ein perſönliches bejahendes Recht auf einen Anderen kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden.

Nun iſt das Recht zum Verlage ein perſönliches bejahendes Recht.

Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden.

Beweis des Oberſatzes.

Mit dem Eigenthum einer Sache iſt zwar das verneinende Recht verbunden, Jedermann zu widerſtehen, der mich im beliebigen Gebrauch derſelben hindern wollte; aber ein bejahendes Recht auf eine Perſon, von ihr zu fordern, daß ſie etwas leiſten, oder mir worin zu Dienſten ſein ſolle, kann aus dem bloſen Eigenthum keiner Sache fließen. Zwar ließe ſich dieſes Letztere durch eine beſondere Verabredung dem Vertrage, wodurch ich ein Eigenthum von Jemand erwerbe, beifügen; z. B. daß, wenn ich eine Waare kaufe, der Verkäufer ſie auch poſtfrei an einen gewiſſen Ort hinſchicken ſolle. Aber alsdann folgt das Recht auf die Perſon, etwas für mich zu thun, nicht aus dem bloſen Eigenthum meiner erkauften Sache, ſondern aus einem beſonderen Vertrage.

Beweis des Unterſatzes.

Worüber Jemand in ſeinem eigenen Namen nach Belieben disponiren kann, daran hat er ein Recht in der Sache. Was er aber nur im Namen eines Anderen verrichten darf, dies Geſchäft treibt er ſo, daß der Andere dadurch, als ob es von ihm ſelbſt geführt wäre, verbindlich gemacht wird. (Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est.) Alſo iſt mein Recht zur Führung eines Geſchäftes im Namen eines Anderen ein perſönliches bejahendes Recht, nämlich den Autor des Geſchäftes zu nöthigen, daß er etwas präſtire, nämlich für Alles ſtehe, was er durch mich thun läßt, oder wozu er ſich durch mich verbindlich macht. Der Verlag iſt nun eine Rede ans Publicum (durch den Druck) im Namen des Verfaſſers, folglich ein Geſchäft im Namen eines Anderen. Alſo iſt das Recht dazu ein Recht des Verlegers an eine Perſon: nicht blos ſich im beliebigen Gebrauche ſeines Eigenthums gegen ihn zu vertheidigen, ſondern ihn zu nöthigen, daß er ein gewiſſes Geſchäft, welches der Verleger auf ſeinen Namen führt, für ſein

eigenes erkenne und verantworte, — mithin ein perſönliches bejahendes Recht.

Das Exemplar, wornach der Verleger drucken läßt, iſt ein Werk des Autors (opus), und gehört dem Verleger, nachdem er es im Manuſcript oder gedruckt erhandelt hat, gänzlich zu, um Alles damit zu thun, was er will, und was in ſeinem eigenen Namen gethan werden kann; denn das iſt ein Erforderniß des vollſtändigen Rechtes an einer Sache d. i. des Eigenthums. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders, als nur im Namen eines Anderen (nämlich des Verfaſſers) machen kann, iſt ein Geſchäft (opera), das dieſer Andere durch den Eigenthümer des Exemplars treibt, wozu außer dem Eigenthum noch ein beſonderer Vertrag erfordert wird.

Nun iſt der Buchverlag ein Geſchäft, das nur im Namen eines Anderen (nämlich des Verfaſſers) geführt werden darf, (welchen Verfaſſer der Verleger, als durch ſich zum Publicum redend, aufführt;) alſo kann das Recht dazu nicht zu den Rechten gehören, die dem Eigenthum eines Exemplars anhangen, ſondern kann nur durch einen beſonderen Vertrag mit dem Verfaſſer rechtmäßig werden. Wer ohne einen ſolchen Vertrag mit dem Verfaſſer (oder, wenn dieſer ſchon einem anderen, als eigentlichen Verleger, dieſes Recht eingewilligt hat, ohne Vertrag mit dieſem) verlegt, iſt der Nachdrucker, welcher alſo den eigentlichen Verleger lädirt und ihm allen Nachtheil erſetzen muß.

Allgemeine Anmerkung.

Daß der Verleger ſein Geſchäft des Verlegers nicht blos in ſeinem eigenen Namen, ſondern im Namen eines Anderen[*]) (nämlich des Verfaſſers) führe und ohne deſſen Einwilligung gar nicht führen könne, beſtätigt ſich aus gewiſſen Verbindlichkeiten, die demſelben nach allgemeinem Geſtändniſſe anhängen. Wäre der Verfaſſer, nachdem er ſeine Handſchrift dem Verleger zum Drucke übergeben, und dieſer ſich dazu verbindlich gemacht hat, geſtorben, ſo ſteht es dem letzteren nicht frei, ſie als Eigenthum zu unterdrücken; ſondern das Publicum hat, in Ermangelung der Erben, ein Recht, ihn zum Verlage zu nöthigen; oder die Handſchrift an einen Anderen, der ſich zum Verlage anbietet, abzutreten. Denn einmal war es ein Geſchäft, das der Autor durch ihn mit dem Publicum treiben wollte, und wozu er ſich als Geſchäftsträger erbot. Das Publicum hatte auch nicht nöthig, dieſes Verſprechen des Verfaſſers zu wiſſen, noch es zu acceptiren; es erlangt dieſes Recht an den Verleger (etwas zu präſtiren) durchs Geſetz allein. Denn jener beſitzt die Handſchrift nur unter der Bedingung, ſie zu einem Geſchäfte des Autors mit dem Publicum zu gebrauchen; dieſe Verbindlichkeit gegen das Publicum aber bleibt, wenngleich die gegen den Verfaſſer durch deſſen Tod aufgehört hat. Hier wird nicht ein Recht des Publicums an der Handſchrift, ſondern an einem Geſchäfte mit dem Autor zum Grunde gelegt. Wenn der Verleger das Werk des Autors nach dem Tode deſſelben verſtümmelt oder verfälſcht herausgäbe, oder es an einer für die Nachfrage nöthigen Zahl Exemplare mangeln ließe; ſo würde das Publicum Befugniß haben, ihn zu mehrerer Richtigkeit oder Vergrößerung des Verlags zu nöthigen, widrigenfalls aber dieſen anderweitig zu beſorgen. Welches Alles nicht Statt finden könnte, wenn das Recht des Verlegers nicht von einem Geſchäfte, das er zwiſchen dem Autor und dem Publicum im *Namen des erſteren* führt, abgeleitet würde.

---

[*]) Wenn der Verleger auch zugleich Verfaſſer iſt, ſo ſind beide Geſchäfte doch verſchieden; und er verlegt in der Qualität eines Handelsmanns, was er in der Qualität eines Gelehrten geſchrieben hat. Allein wir können dieſen Fall bei Seite ſetzen, und unſere Erörterung nur auf den, da der Verleger nicht zugleich Verfaſſer iſt, einſchränken; es wird nachher leicht ſein, die Folgerung auch auf den erſten Fall auszudehnen.

Dieſer Verbindlichkeit des Verlegers, die man vermuthlich zugeſtehen wird, muß aber auch ein darauf gegründetes Recht entſprechen, nämlich das Recht zu Allem dem, ohne welches jene Verbindlichkeit nicht erfüllt werden könnte. Dieſes iſt: daß er das Verlagsrecht ausſchließlich ausübe, weil Anderer Concurrenz zu ſeinem Geſchäfte die Führung deſſelben für ihn praktiſch unmöglich machen würde.

Kunſtwerke, als Sachen, können dagegen nach einem Exemplar derſelben, welches man rechtmäßig erworben hat, nachgeahmt, abgeformt und die Copien derſelben öffentlich verkehrt werden, ohne daß es der Einwilligung des Urhebers ihres Originals, oder derer, welcher er ſich als Werkmeiſter ſeiner Ideen bedient hat, bedürfe. Eine Zeichnung, die Jemand entworfen, oder durch einen Anderen hat in Kupfer ſtechen, oder in Stein, Metall oder Gips hat ausführen laſſen, kann von dem, der dieſe Producte kauft, abgedruckt, oder abgegoſſen und ſo öffentlich verkehrt werden; ſowie Alles, was Jemand mit ſeiner Sache *in ſeinem eigenen Namen* verrichten kann, der Einwilligung eines Anderen nicht bedarf. *Lippert's* Daktyliothek kann von jedem Beſitzer derſelben, der es verſteht, nachgeahmt und zum Verkauf ausgeſtellt werden, ohne daß der Erfinder derſelben über Eingriffe in ſeine Geſchäfte klagen könne. Denn ſie iſt ein Werk (**opus**, nicht **opera alterius**), welches ein Jeder, der es beſitzt, ohne einmal den Namen des Urhebers zu nennen, veräußern, mithin auch nachmachen und auf ſeinen eigenen Namen als das Seinige zum öffentlichen Verkehr brauchen kann. Die Schrift aber eines Anderen iſt die *Rede* einer Perſon (**opera**); und der, welcher ſie verlegt, kann nur im Namen dieſes Anderen zum Publicum reden, und von ſich nichts weiter ſagen, als daß der Verfaſſer durch ihn (***impensis* bibliopolae**) folgende Rede ans Publicum halte. Denn es iſt ein Widerſpruch: eine Rede *in ſeinem Namen* zu halten, die doch, nach ſeiner eigenen Anzeige und gemäß der Nachfrage des Publicums die *Rede eines Anderen* ſein ſoll. Der Grund alſo, warum alle Kunſtwerke Anderer znm öffentlichen Vertrieb nachgemacht, Bücher aber, die ſchon ihre eingeſetzten Verleger haben, nicht nachgedruckt werden dürfen, liegt darin: daß die erſteren *Werke* (**opera**), die zweiten *Handlungen* (**operae**) ſind, davon jene als für ſich ſelbſt exiſtirende Dinge, dieſe aber nur in einer Perſon ihr Daſein haben können. Folglich kommen dieſe letzteren der Perſon des Verfaſſers ausſchließlich zu *);

---

*) Der Autor und der Eigenthümer des Exemplars können beide mit gleichem Rechte von demſelben ſagen: es iſt mein Buch! aber in verſchiede-

und derſelbe hat daran ein unveräußerliches Recht (jus personalissimum), durch jeden Anderen immer *ſelbſt* zu reden, d. i. daß Niemand dieſelbe Rede zum Publicum anders, als in ſeines (des Urhebers) Namen halten darf. Wenn man indeſſen das Buch eines Anderen ſo verändert, (abgekürzt oder vermehrt oder umarbeitet,) daß man ſogar Unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Autors des Originals angegeben würde; ſo iſt die Umarbeitung in *dem eigenen Namen* des Herausgebers kein Nachdruck, und alſo auch nicht unerlaubt. Denn hier treibt ein anderer Autor durch ſeinen Verleger ein anderes Geſchäft, als der erſtere, und greift dieſem alſo in ſein Geſchäft mit dem Publicum nicht ein; er ſtellt nicht jenen Autor, als durch ihn redend, vor, ſondern einen anderen. Auch kann die Ueberſetzung in eine andere Sprache nicht für Nachdruck genommen werden; denn ſie iſt nicht dieſelbe Rede des Verfaſſers, obgleich die Gedanken genau dieſelben ſein mögen.

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlages überhaupt wohlgefaßt und, (wie ich mir ſchmeichle, daß es möglich ſei,) mit der erforderlichen Eleganz der römiſchen Rechtsgelehrſamkeit bearbeitet würde; ſo könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor die Gerichte gebracht werden, ohne daß es nöthig wäre, zuerſt um ein neues Geſetz deshalb anzuhalten.

---

nem Sinne. Der Erſtere nimmt das Buch als Schrift oder Rede; der Zweite blos als das ſtumme Inſtrument der Ueberbringung der Rede an ihn oder das Publicum, d. i. als Exemplar. Dieſes Recht des Verfaſſers iſt aber kein Recht in der Sache, nämlich dem Exemplar, (denn der Eigenthümer kann es vor des Verfaſſers Augen verbrennen,) ſondern ein angebornes Recht in ſeiner eigenen Perſon, nämlich zu verhindern, daß ein Anderer ihn nicht ohne ſeine Einwilligung zum Publicum reden laſſe, welche Einwilligung gar nicht präſumirt werden kann, weil er ſie ſchon einem Anderen ausſchließlich ertheilt hat.

V.

Recenſion

von

Gottl. Hufeland's

Verſuch über den Grundſatz

des Naturrechts.

1786.

Leipzig bei G. J. Göſchen. Verſuch über den Grundſatz des Naturrechts — nebſt einem Anhange, von Gottlieb Hufeland, der Weltweisheit und beider Rechte Doctor. 1785.

In Wiſſenſchaften, deren Gegenſtand durch lauter Vernunftbegriffe gedacht werden muß, wie die es ſind, welche die praktiſche Weltweisheit ausmachen, nicht blos zu den erſten Grundbegriffen und Grundſätzen zurückgehen, ſondern, weil es dieſen leicht an Zuläſſigkeit und objectiver Realität fehlen könnte, die ſelbſt durch ihre Zulänglichkeit für einzelne vorkommende Fälle noch nicht hinreichend bewieſen iſt, ihre Quellen in dem Vernunftvermögen ſelbſt aufſuchen, iſt ein rühmliches Unternehmen, welchem ſich Hr. Hufeland hier in Anſehung des Naturrechts unterzogen hat. Er ſtellt in zehn Abſchnitten den Gegenſtand des Naturrechts, die Entwickelung des Begriffs vom Recht, die nothwendigen Eigenſchaften des Grundſatzes deſſelben, dann die verſchiedenen Syſteme hierüber und die Prüfung derſelben, jene mit hiſtoriſcher Ausführlichkeit, dieſe mit kritiſcher Genauigkeit dar, wo man die Grundſätze eines Grotius, Hobbes, Pufendorf, Thomaſius, Heinrich und Sam. von Cocceji, Wolf, Gundling, Beyer, Treuer, Köhler, Claproth, Schmauß, Achenwall, Sulzer, Feder, Eberhard, Platner, Mendelsſohn, Garve, Höpfner, Ulrich, Zöllner, Hamann, Selle, Flatt, Schlettwein antrifft, und nicht leicht einen vermiſſen wird, welches dem, welcher gerne das Ganze alles bisher in dieſem Fache Geſchehenen überſehen und die allgemeine Muſterung deſſelben anſtellen möchte, eine angenehme Erleichterung iſt. Er ſucht die Urſachen dieſer Verſchiedenheit in Grundſätzen auf; ſetzt darauf die formalen Bedingungen des Naturrechts feſt, leitet den Grundſatz deſſelben in einer von ihm ſelbſt ausgedachten Theorie ab, beſtimmt die Verbindlichkeit im Naturrecht näher, und vollendet dieſes Werk durch die daraus gezogenen Folgerungen; dem im Anhange noch einige beſondere Anwendungen jener Begriffe und Grundſätze beigefügt ſind.

In einer ſo großen Mannigfaltigkeit der Materien über einzelne Puncte Anmerkungen zu machen, würde ebenſo weitſchweifig, als unzweckmäßig ſein. Es mag alſo genug ſein, den Grundſatz der Errichtung eines eigenen Syſtems, der dieſes Werk charakteriſirt, vom achten Abſchnitte an auszuheben, und ſeine Quelle ſowohl, als die Beſtimmung anzuzeigen. Der Verfaſſer hält nämlich Principien, die blos die Form des freien Willens, unangeſehen alles Objects, beſtimmen, nicht für hinreichend zum praktiſchen Geſetze, und alſo, um Verbindlichkeit davon abzuleiten. Daher ſucht er zu jenen formalen Regeln eine Materie, d. i. ein Object, welches, als der höchſte Zweck eines vernünftigen Weſens, den ihm die Natur der Dinge vorſchreibt, als ein Poſtulat angenommen werden könne, und ſetzt es in der Vervollkommnung deſſelben. Daher der oberſte praktiſche Grundſatz: befördere die Vollkommenheit aller empfindenden, vorzüglich der vernünftigen Weſen, — alſo auch deine eigene; woraus denn der Satz: verhindere die Verminderung derſelben an Anderen, — vorzüglich an dir ſelbſt, (ſofern Andere davon die Urſache ſein möchten,) welches Letztere einen Widerſtand, mithin einen Zwang offenbar in ſich ſchließt.

Das Eigenthümliche des Syſtems unſeres Verfaſſers beſteht nun darin, daß er den Grund alles Naturrechtes und aller Befugniß in einer vorhergehenden natürlichen Verbindlichkeit ſetzt, und daß der Menſch darum befugt ſei, Andere zu zwingen, weil er hiezu (nach dem letzten Theile des Grundſatzes) verbunden iſt; anders, glaubt er, könne die Befugniß zum Zwange nicht erklärt werden. Ob er nun gleich die ganze Wiſſenſchaft natürlicher Rechte auf Verbindlichkeiten gründet, ſo warnt er doch, darunter nicht die Verbindlichkeit Anderer, unſerem Rechte eine Genüge zu leiſten, zu verſtehen; (Hobbes merkt ſchon an, daß, wo der Zwang unſere Anſprüche begleitet, keine Verbindlichkeit Anderer, ſich dieſem Zwange zu unterwerfen, mehr gedacht werden könne.) Hieraus ſchließt er, daß die Lehre von den Verbindlichkeiten im Naturrecht überflüſſig ſei und oft mißleiten könne. Hierin tritt Recenſent dem Verfaſſer gerne bei. Denn die Frage iſt hier nur, unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne, ohne den allgemeinen Grundſätzen des Rechts zu widerſtreiten; ob der Andere nach ebendenſelben Grundſätzen ſich paſſiv verhalten oder reagiren dürfe, iſt ſeine Sache zu unterſuchen, ſo lange nämlich Alles im Naturzuſtande betrachtet wird; denn im bürgerlichen iſt dem Richterſpruche, der das Recht dem einen Theile zuerkennt, jederzeit eine Verbindlichkeit des Gegners correſpondirend. Auch hat dieſe Bemerkung im Naturrecht ihren großen Nutzen, um den eigentlichen Rechtsgrund nicht durch Einmengung ethiſcher Fragen zu verwirren. Allein, daß die Befugniß zu zwingen ſogar eine Verbindlichkeit dazu, welche uns von der Natur ſelbſt auferlegt ſei, durchaus zum Grunde haben müſſe, das ſcheint Recenſenten nicht klar zu ſein; vornehmlich weil der Grund mehr enthält, als zu jener Folge nöthig iſt. Denn daraus ſcheint zu folgen, daß man von ſeinem Rechte ſogar *nichts nachlaſſen* könne, wozu uns ein Zwang erlaubt iſt, weil dieſe Erlaubniß auf einer inneren Verbindlichkeit beruht, ſich durchaus, und mithin allenfalls mit Gewalt, die unbeſtrittene Vollkommenheit zu erringen. Es ſcheint auch: daß, nach dem angenommenen Richtmaaße der Befugniß, die Beurtheilung deſſen, wozu ich ein Recht habe, ſelbſt in den gemeinſten Fällen des Lebens ſo künſtlich ausfallen müſſe, daß ſelbſt der geübteſte Verſtand ſich in continuirlicher Verlegenheit, wo nicht gar in der Unmöglichkeit befinden würde, mit Gewißheit auszumachen, wie weit ſich ſein Recht erſtrecke. — Von dem Rechte zum *Erſatz* behauptet der Verfaſſer, daß es im bloſen Naturſtande als Zwangsrecht nicht Statt finde; doch geſteht er, daß er es blos darum aufgebe, weil er es nicht beweiſen zu können glaubt. In ebendemſelben Zuſtande räumt er auch keine *Zurechnung* ein, weil da kein Richter angetroffen wird. — Einige Fingerzeige zur Anwendung gibt der Herr Verfaſſer im Anhange: wo er von der erſten Erwerbung, von der durch Verträge, vom Staats- und Völkerrechte handelt, und zuletzt eine neue nothwendige Wiſſenſchaft vorſchlägt, welche die Lücke zwiſchen dem Natur- und poſitiven Rechte ausfüllen könne. Man kann nicht in Abrede ziehen, daß in dieſem Werke viel Neues, Tiefgedachtes und zugleich Wahres enthalten ſei, überall aber etwas, das zur Entdeckung des Kriterii der Wahrheit in Sätzen des Naturrechts und der Grenzbeſtimmung des eigenthümlichen Bodens deſſelben vorbereitet und Anleitung gibt. Doch rechnet Recenſent noch ſehr auf den fortgeſetzten Gebrauch, den der Verfaſſer noch künftig in ſeinen Lehrſtunden von ſeinem Grundſatze machen wird. Denn dieſe Art von Experiment iſt in keiner Art von Erkenntniß aus bloſen Begriffen nöthiger, und dabei doch ſo thunlich, als in Fragen über das Recht, das auf bloſer Vernunft beruht; Niemand aber kann dergleichen Verſuch mannigfaltiger und ausführlicher anſtellen, als der, welcher ſein angenommenes Princip an ſo viel Folgerungen, als ihm das ganze Syſtem, das er öfters durchgehen muß, darbietet, zu prüfen Gelegenheit hat. Es wäre unſchicklich, Einwürfe wider eine Schrift aufzuſtellen, die ſich auf das beſondere Syſtem gründen, das ſich der Recenſent über ebendenſelben Gegenſtand gemacht hat; ſeine Befugniß erſtreckt ſich nicht weiter, als nur auf die Prüfung der Zuſammenſtimmung der vorgetragenen Sätze untereinander, oder mit ſolchen Wahrheiten, die er als vom Verfaſſer zugeſtanden annehmen kann. Daher können wir nichts weiter hinzufügen, als daß gegenwärtige Schrift den lebhaften und forſchenden Geiſt des Verfaſſers, von welchem ſich in der Folge viel erwarten läßt, beweiſe, und eine ähnliche Bearbeitung, in dieſer ſowohl, als in anderen Vernunftwiſſenſchaften, die Principien ſorgfältig zu berichtigen, dem Geſchmacke, und vielleicht auch dem Berufe dieſes Zeitalters angemeſſen, und daher allgemein anzupreiſen ſei.

VI.

Ueber
den Gemeinſpruch:
Das mag in der Theorie richtig ſein,
taugt aber nicht für die Praxis.

1793.

Man nennt einen Inbegriff ſelbſt von praktiſchen Regeln alsdann Theorie, wenn dieſe Regeln, als Principien, in einer gewiſſen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abſtrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Handthierung, ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zweckes Praxis, welche als Befolgung gewiſſer im Allgemeinen vorgeſtellten Principien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwiſchen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch ſo vollſtändig ſein, wie ſie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verſtandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muß ein Actus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterſcheidet, ob etwas der Fall der Regel ſei oder nicht; und da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach ſie ſich in der Subſumtion zu richten habe, (weil das ins Unendliche gehen würde,) ſo kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktiſch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn ſie ein Conſilium zu geben haben, nicht wiſſen, wie ſie ſich benehmen ſollen. — Wo aber dieſe Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämiſſen geben; d. i. die Theorie kann unvollſtändig, und die Ergänzung derſelben vielleicht nur durch noch anzuſtellende Verſuche und Erfahrungen geſchehen, von denen der aus ſeiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Cameraliſt ſich neue Regeln abſtrahiren und ſeine Theorie vollſtändig machen kann und ſoll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn ſie zur Praxis noch wenig taugte, ſondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen ſollen; und welche wahre Theorie iſt, wenn er ſie gleich nicht von ſich zu geben und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen ſyſtematiſch vorzutragen im Stande iſt, folglich auf den Namen eines theoretiſchen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anſpruch machen kann. — Es kann alſo Niemand ſich für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben, und doch die Theorie verachten, ohne ſich blos zu geben, daß er in ſeinem Fache ein Ignorant ſei; indem er glaubt, durch Herumtappen in Verſuchen und Erfahrungen, ohne ſich gewiſſe Principien, (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt,) zu ſammeln und ohne ſich ein Ganzes, (welches, wenn dabei methodiſch verfahren wird, Syſtem heißt,) über ſein Geſchäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indeß iſt doch noch eher zu dulden, daß ein Unwiſſender die Theorie bei ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als daß ein Klügling ſie und ihren Werth für die Schule, (um etwa nur den Kopf zu üben,) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule ſich in die Welt begibt, man inne werde, leeren Idealen und philoſophiſchen Träumen nachgegangen zu ſein; mit Einem Wort, daß, was in der Theorie ſich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit ſei. (Man drückt dieſes oft auch ſo aus: dieſer oder jener Satz gilt zwar **in thesi**, aber nicht **in hypothesi**.) Nun würde man den empiriſchen Maſchiniſten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleriſten, welcher über die mathematiſche Lehre vom Bombenwurf ſo abſprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig ſei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Reſultate gebe, als die Theorie, nur belachen; (denn wenn zu der erſten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerſtandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzukäme, ſo würden ſie mit der Erfahrung ganz wohl zuſammenſtimmen.) Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniß mit einer Theorie, welche Gegenſtände der Anſchauung betrifft, als mit derjenigen, in welcher dieſe nur durch Begriffe vorgeſtellt werden, (mit Objecten der Mathematik, und Objecten der Philoſophie;) welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, ſondern wohl bloſe leere Ideen ſein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder ſogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinſpruch doch wohl in ſolchen Fällen ſeine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet iſt, fällt die Beſorgniß wegen der leeren Idealität dieſes Begriffes ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht ſein, auf eine gewiſſe Wirkung unſeres Willens auszugehen, wenn dieſe auch nicht in der Erfahrung, (ſie mag nun als vollendet, oder der Vollendung ſich immer annähernd gedacht werden,) möglich wäre; und von dieſer Art der Theorie iſt in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn von ihr wird, zum Skandal der Philoſophie, nicht ſelten vorgeſchützt, daß, was in ihr richtig ſein mag, doch für die Praxis ungültig ſei; und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft ſelbſt in dem, worin ſie ihre höchſte Ehre ſetzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen, und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet ſind, weiter und ſicherer ſehen zu können, als mit Augen, welche einem Weſen zu Theil geworden, das aufrecht zu ſtehen und den Himmel anzuſchauen gemacht war.

Dieſe, in unſeren ſpruchreichen und thatleeren Zeiten ſehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn ſie etwas Moraliſches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrifft, den größten Schaden an. Denn hier iſt es um den Kanon der Vernunft (im Praktiſchen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemeſſenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und Alles verloren iſt, wenn die empiriſchen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des

Geſetzes zu Bedingungen des Geſetzes ſelbſt gemacht, und ſo eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnet iſt, die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie zu meiſtern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieſer Abhandlung mache ich nach den drei verſchiedenen Standpuncten, aus welchen der über Theorien und Syſteme ſo keck abſprechende Ehrenmann ſeinen Gegenſtand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität: 1) als Privat- oder doch Geſchäftsmann, 2) als Staatsmann, 3) als Weltmann (oder Weltbürger überhaupt). Dieſe drei Perſonen ſind nun darin einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für ſie Alle und zu ihrem Beſten Theorie bearbeitet; um, da ſie es beſſer zu verſtehen wähnen, ihn in ſeine Schule zu weiſen, (illa se jactet in aula!) als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege ſteht.

Wir werden alſo das Verhältniß der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erſtlich, in der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitiſcher Betrachtung (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen, und zwar ſofern ſie im Fortſchreiten zu demſelben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen iſt,) vorſtellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird, aus Gründen, die ſich aus der Abhandlung ſelbſt ergeben, durch das Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht, und dem Völkerrecht ausgedrückt werden.

I.

Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve*).)

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpuncte über das, was im Gebrauche eines und deſſelben Begriffs blos für die Theorie, oder für die Praxis gültig ſein mag, komme; muß ich meine Theorie, ſo wie ich ſie anderwärts vorgeſtellt habe, mit der Vorſtellung zuſammenhalten, welche Herr Garve davon gibt, um vorher zu ſehen, ob wir uns einander auch verſtehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wiſſenſchaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, ſondern der Glückſeligkeit würdig werden ſollen**). Hiebei hatte ich nicht verabſäumt anzumerken, daß dadurch dem Menſchen nicht angeſonnen werde, er ſolle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, ſeinem natürlichen Zwecke, der Glückſeligkeit, entſagen; denn das kann er nicht, ſo wie kein endliches vernünftiges Weſen überhaupt; ſondern er müſſe, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieſer Rückſicht abſtrahiren; er müſſe ſie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeſchriebenen Geſetzes machen; ja ſogar, ſo viel ihm möglich iſt, ſich bewußt zu werden ſuchen, daß ſich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbeſtimmung unbemerkt mit einmiſche; welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorſtellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) koſtet, als mit den Vortheilen, die ſie uns einbringt: um das Pflichtgebot in ſeinem ganzen, unbedingten Gehorſam fordernden, ſich ſelbſt genugſamen und keines anderen Einfluſſes bedürftigen Anſehen ſich vorſtellig zu machen.

---

*) Verſuche über verſchiedene Gegenſtände aus der Moral und Litteratur, von Ch. Garve. Erſter Theil, S. 111—116. Ich nenne die Beſtreitung meiner Sätze Einwürfe dieſes würdigen Mannes gegen das, worüber er ſich mit mir, (wie ich hoffe,) einzuverſtehen wünſcht; nicht Angriffe, die als abſprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen ſollten; wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung iſt.

**) Die Würdigkeit glücklich zu ſein iſt diejenige, auf dem ſelbſteigenen Willen des Subjects beruhende Qualität einer Perſon, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur ſowohl, als dem freien Willen) geſetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieſer Perſon zuſammenſtimmen würde. Sie iſt alſo von der Geſchicklichkeit, ſich ein Glück zu erwerben, gänzlich unterſchieden. Denn ſelbſt dieſer und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, iſt er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung der Vernunft ſchickt, nicht zuſammenſtimmt und darin nicht mit enthalten ſein kann, (d. i. welcher der Moralität widerſtreitet.)

a) Dieſen meinen Satz drückt Hr. Garve nun ſo aus: „ich hätte behauptet, daß die Beobachtung des moraliſchen Geſetzes, ganz ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit, der einzige Endzweck für den Menſchen ſei, daß ſie als der einzige Zweck des Schöpfers angeſehen werden müſſe.“ (Nach meiner Theorie iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich, noch die Glückſeligkeit für ſich allein, ſondern das höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider beſteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

b) Ich hatte ferner bemerkt, daß dieſer Begriff von Pflicht keinen beſonderen Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen anderen Zweck für den Willen des Menſchen herbeiführe, nämlich: auf das höchſte in der Welt mögliche Gut, (die im Weltganzen mit der reinſten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemäße Glückſeligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken; welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zuſammengenommen, in unſerer Gewalt iſt, der Vernunft den Glauben an einen moraliſchen Weltbeherrſcher und an ein künftiges Leben in praktiſcher Abſicht abnöthigt. Nicht als ob unter der Vorausſetzung beider der allgemeine Pflichtbegriff allererſt „Halt und Feſtigkeit,“ d. i. einen ſicheren Grund und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, ſondern damit er nur an jenem Ideal der reinen Vernunft auch ein Object bekomme*). Denn an ſich iſt Pflicht nichts Anderes, als Einſchränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Geſetzgebung, der Gegenſtand deſſelben, oder der Zweck mag ſein, welcher er wolle, (mithin auch die Glückſeligkeit;) von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abſtrahirt wird. Bei der Frage vom Princip der Moral kann alſo die Lehre vom höchſten Gut, als letzten Zweck eines durch ſie beſtimmten und ihren Geſetzen angemeſſenen Willens (als epiſodiſch) ganz übergangen und bei Seite geſetzt werden; wie ſich auch in der Folge zeigt, daß, wo es auf den eigentlichen Streitpunct ankömmt, darauf gar nicht, ſondern blos auf die allgemeine Moral Rückſicht genommen wird.

---

*) Das Bedürfniß, ein höchſtes auch durch unſere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt nicht ein Bedürfniß aus Mangel an moraliſchen Triebfedern, ſondern an äußeren Verhältniſſen, in denen allein, dieſen Triebfedern gemäß, ein Object, als Zweck an ſich ſelbſt (als moraliſcher Endzweck) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille ſein; obgleich man, wenn es blos auf geſetzliche Nöthigung der Handlungen ankömmt, von ihm abſtrahiren muß, und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund deſſelben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt moraliſch, (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit,) ſondern dieſer muß uneigennützig ſein; und das Bedürfniß eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befaſſenden Endzwecks, (eine Welt als das höchſte, auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut,) iſt ein Bedürfniß des ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zu Hervorbringung eines Objects (das höchſte Gut) erweiternden uneigennützigen Willens. — Dieſes iſt eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: daß, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewiſſen moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, wir allerwärts dem moraliſchen Geſetz gehorchen müſſen, und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein ſolches Verhältniß, (eine Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen,) exiſtire. Hiebei denkt ſich der Menſch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, obzwar ſubjectiv keines äußeren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern, das höchſte Gut außer ſich hervorzubringen, ſelbſt durch das Bewußtſein ihrer Allgenugſamkeit beſtimmt ſei; welche Nothwendigkeit, (die beim Menſchen Pflicht iſt,) am höchſten Weſen von uns nicht anders, als moraliſches Bedürfniß vorgeſtellt werden kann. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchſten, durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabſichtigte Glückſeligkeit, ſondern nur dieſe als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur einer Proportion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch ſei. Eine Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht, zu einem ſolchen Ganzen zu gehören, auf dieſe Bedingung einſchränkt, iſt nicht eigennützig.

c) Hr. Garve bringt dieſe Sätze unter folgende Ausdrücke: „daß der Tugendhafte jenen Geſichtspunct (der eigenen Glückſeligkeit) nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — weil er ſonſt den Uebergang in die unſichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Daſein Gottes und von der Unſterblichkeit gänzlich verlöre; die doch nach dieſer Theorie durchaus nothwendig iſt, dem Syſtem Halt und Feſtigkeit zu geben;“ und beſchließt damit, die Summe der mir zugeſchriebenen Behauptung kurz und gut ſo zuſammenzufaſſen: „der Tugendhafte ſtrebt jenen Principien zu Folge unaufhörlich darnach, der Glückſeligkeit würdig, aber, inſofern er wahrhaftig tugendhaft iſt, nie darnach, glücklich zu ſein.“ (Das Wort inſofern macht hier eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muß. Es kann ſo viel bedeuten, als: in dem Actus, da er ſich als Tugendhafter ſeiner Pflicht unterwirft; und da ſtimmt dieſer Satz mit meiner Theorie vollkommen zuſammen. Oder: wenn er überhaupt nur tugendhaft iſt, und alſo ſelbſt da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerſtritten wird, ſolle der Tugendhafte auf Glückſeligkeit doch gar keine Rückſicht nehmen; und da widerſpricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Dieſe Einwürfe ſind alſo nichts, als Mißverſtändniſſe, (denn für Mißdeutungen mag ich ſie nicht halten;) deren Möglichkeit befremden müßte, wenn nicht der menſchliche Hang, ſeinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen und ſo jenen in dieſe hineinzutragen, ein ſolches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf dieſe polemiſche Behandlung des obigen moraliſchen Princips folgt nun eine dogmatiſche Behauptung des Gegentheils. Hr. Garve ſchließt nämlich analytiſch ſo: „In der Ordnung der Begriffe muß das Wahrnehmen und Unterſcheiden der Zuſtände, wodurch einem vor dem anderen der Vorzug gegeben wird, vor der Wahl eines unter denſelben, und alſo vor der Vorausbeſtimmung eines gewiſſen Zwecks vorhergehen. Ein Zuſtand aber, den ein mit Bewußtſein ſeiner ſelbſt und ſeines Zuſtandes begabtes Weſen dann, wenn dieſer Zuſtand gegenwärtig iſt und von ihm wahrgenommen wird, anderen Arten zu ſein vorzieht, iſt ein guter Zuſtand; und eine Reihe ſolcher guten Zuſtände iſt der allgemeinſte Begriff, den das Wort Glückſeligkeit ausdrückt.“ — Ferner: „Ein Geſetz ſetzt Motive, Motive aber ſetzen einen vorher wahrgenommenen Unterſchied eines ſchlechteren Zuſtandes von einem beſſeren voraus. Dieſer wahrgenommene Unterſchied iſt das Element des Begriffs der Glückſeligkeit u. ſ. w.“ Ferner: „Aus der Glückſeligkeit, im allgemeinſten Sinne des Worts, entſpringen die Motive zu jedem Beſtreben; alſo auch zur Befolgung des moraliſchen Geſetzes. Ich muß erſt überhaupt wiſſen, daß etwas gut iſt, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung der moraliſchen Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Menſch muß eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung ſetzt, ehe man ihm ein Ziel vorſtecken kann*), wohin dieſe Bewegung gerichtet werden ſoll.“

Dieſes Argument iſt nichts weiter, als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute; da dieſes entweder, als an ſich und unbedingt Gut, im Gegenſatz mit dem an ſich Böſen; oder, als immer nur bedingter Weiſe Gut, mit dem ſchlechteren oder beſſeren Guten verglichen wird, da der Zuſtand der Wahl des letzteren nur ein comparativ-beſſerer Zuſtand, an ſich ſelbſt aber doch böſe ſein kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegten Zwecke Rückſicht nehmenden Beobachtung eines kategoriſch gebietenden Geſetzes der freien Willkühr (d. i. der Pflicht) iſt von der Maxime, dem, als Motiv zu einer gewiſſen Handlungsweiſe, uns von der Natur ſelbſt untergelegten Zweck, (der im Allgemeinen Glückſeligkeit heißt,) nachzugehen, weſentlich d. i. **der Art nach** unterſchieden. Denn die erſte iſt an ſich ſelbſt gut, die zweite keinesweges; ſie kann, im Fall der Colliſion mit der Pflicht, ſehr böſe ſein. Hingegen, wenn ein gewiſſer Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Geſetz unbedingt, (ſondern nur unter der Bedingung dieſes Zwecks) gebietet, ſo können zwei entgegengeſetzte Handlungen beide bedingter Weiſe gut ſein, nur eine beſſer, als die andere, (welche letztere daher comparativ-böſe heißen;) denn ſie ſind nicht der Art, ſondern blos **dem Grade nach** von einander unterſchieden. Und ſo iſt es mit allen Handlungen beſchaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgeſetz (Pflicht), ſondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck iſt; denn dieſer gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückſeligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger zu meiner Glückſeligkeit beitragen, mithin beſſer oder ſchlechter ſein, als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zuſtandes der Willensbeſtimmung vor dem anderen iſt blos ein Actus der Freiheit, (res merae facultatis, wie die Juriſten ſagen;) bei welchem, ob dieſe (Willensbeſtimmung) an ſich gut oder böſe iſt, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Anſehung beider gleichgeltend.

---

*) Das iſt ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Menſch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgeſteckt wird, kann doch offenbar nichts Anderes ſein, als das Geſetz ſelbſt, durch die Achtung, die es (unbeſtimmt, welche Zwecke man haben und durch deſſen Befolgung erreichen mag,) einflößt. Denn das Geſetz in Anſehung des Formalen der Willkühr iſt ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkühr, (das Ziel, wie ſie Hr. Garve nennt,) aus dem Spiel gelaſſen habe.

Ein Zuſtand, in Verknüpfung mit einem gewiſſen gegebenen Zwecke zu ſein, den ich jedem anderen von derſelben Art vorziehe, iſt ein comparativ-beſſerer Zuſtand, nämlich im Felde der Glückſeligkeit, (die nie anders, als blos bedingter Weiſe, ſofern man ihrer würdig iſt, von der Vernunft als Gut anerkannt wird.) Derjenige Zuſtand aber, da ich, im Falle der Colliſion gewiſſer meiner Zwecke mit dem moraliſchen Geſetze der Pflicht, dieſe vorzuziehen mir bewußt bin, iſt nicht blos ein beſſerer, ſondern der allein an ſich gute Zuſtand; ein Gutes aus einem ganz anderen Felde, wo auf Zwecke, *die* ſich mir anbieten mögen, (mithin auf ihre Summe, die Glückſeligkeit) gar nicht Rückſicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkühr, (ein ihr zum Grunde gelegtes Object,) ſondern die bloſe Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit ihrer Maxime den Beſtimmungsgrund derſelben ausmacht. — Alſo kann keinesweges geſagt werden, daß jeder Zuſtand, den ich jeder anderen Art zu ſein *vorziehe*, von mir zur Glückſeligkeit gerechnet werde. Denn zuerſt muß ich ſicher ſein, daß ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererſt iſt es mir erlaubt, mich nach Glückſeligkeit umzuſehen, wie viel ich deren mit jenem meinem moraliſch-, (nicht phyſiſch-) guten Zuſtande vereinigen kann*).

Allerdings muß der Wille *Motive* haben; aber dieſe ſind nicht gewiſſe vorgeſetzte, aufs *phyſiſche Gefühl* bezogene Objecte, als Zwecke, ſondern nichts, als das unbedingte *Geſetz* ſelbſt; für welches die Empfänglichkeit des Willens, ſich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das *moraliſche Gefühl* heißt, welches alſo nicht Urſache, ſondern Wirkung der Willensbeſtimmung iſt, von welchem wir nicht die mindeſte Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: daß dieſes Gefühl, mithin eine Luſt, die wir uns zum Zweck machen, die erſte Urſach der Willensbeſtimmung, folglich die Glückſeligkeit, (wozu jene als Element gehöre,) doch den Grund aller objectiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache, unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nämlich bei Anführung einer Urſache zu einer gewiſſen Wirkung nicht aufhören zu fragen, ſo macht man endlich die Wirkung zur Urſache von ſich ſelbſt.

---

*) Glückſeligkeit enthält Alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verſchaffen, Tugend aber das, was Niemand, als der Menſch ſelbſt ſich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen ſagen, daß durch die Abweichung von der letzteren der Menſch ſich doch wenigſtens Vorwürfe und reinen moraliſchen Selbſttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich ſich unglücklich machen könne; ſo mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieſer reinen moraliſchen Unzufriedenheit, (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, ſondern aus ihrer Geſetzwidrigkeit ſelbſt,) iſt nur der Tugendhafte oder der auf dem Wege iſt, es zu werden, fähig. Folglich iſt ſie nicht die Urſache, ſondern nur die Wirkung davon, daß er tugendhaft iſt; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu ſein, konnte nicht von dieſem Unglück, (wenn man den Schmerz aus einer Unthat ſo nennen will,) hergenommen ſein.

Jetzt komme ich auf den Punct, der uns hier eigentlich beſchäftigt: nämlich das vermeintlich in der Philoſophie ſich widerſtreitende Intereſſe der Theorie und der Praxis durch Beiſpiele zu belegen und zu prüfen. Den beſten Beleg hiezu gibt Hr. Garve in ſeiner genannten Abhandlung. Zuerſt ſagt er, (indem er von dem Unterſchiede, den ich zwiſchen einer Lehre finde, wie wir glücklich, und derjenigen, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen, ſpricht:) „Ich für mein Theil geſtehe, daß ich dieſe Theilung der Ideen in meinem Kopfe ſehr wohl begreife, daß ich aber dieſe Theilung der Wünſche und Beſtrebungen in meinem Herzen nicht finde; daß es mir ſogar unbegreiflich iſt, wie irgend ein Menſch ſich bewußt werden kann, ſein Verlangen nach Glückſeligkeit ſelbſt rein abgeſondert, und alſo die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.“

Ich antworte zuvörderſt auf das Letztere. Nämlich ich räume gern ein, daß kein Menſch ſich mit Gewißheit bewußt werden könne, ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben; denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu dieſem Bewußſein ſeines Seelenzuſtandes eine durchgängig klare Vorſtellung aller ſich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung beigeſellenden Nebenvorſtellungen und Rückſichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch überhaupt kann das Nichtſein von Etwas, (mithin auch nicht von einem in Geheim gedachten Vortheil) kein Gegenſtand der Erfahrung ſein. Daß aber der Menſch ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausüben ſolle, und ſein Verlangen nach Glückſeligkeit völlig vom Pflichtbegriffe abſondern müſſe, um ihn ganz rein zu haben, deſſen iſt er ſich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu ſein, ſo kann von ihm gefordert werden, daß er es ſei, ſo weit es in ſeinem Vermögen iſt; weil eben in dieſer Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen iſt, und er muß es alſo auch können. Vielleicht mag nie ein Menſch ſeine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimiſchung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Beſtrebung ſo weit gelangen. Aber, ſo viel er bei der ſorgfältigſten Selbſtprüfung in ſich wahrnehmen kann, nicht allein keiner ſolchen mitwirkenden Motive, ſondern vielmehr der Selbſtverleugnung in Anſehung vieler der Idee der Pflicht entgegenſtehenden, mithin der Maxime, zu jener Reinigkeit hinzuſtreben, ſich bewußt zu werden: das vermag er; und das iſt auch für ſeine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünſtigung des Einfluſſes ſolcher Motive ſich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, daß die menſchliche Natur eine ſolche Reinigkeit nicht verſtatte, (welches er doch auch nicht mit Gewißheit behaupten kann,) iſt der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniß des Hrn. Garve betrifft, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in ſeinem Herzen zu finden; ſo trage ich kein Bedenken, ihm in ſeiner Selbſtbeſchuldigung geradezu zu widerſprechen und ſein Herz wider ſeinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtſchaffene Mann, fand ſie wirklich jederzeit in ſeinem Herzen, (in ſeinen Willensbeſtimmungen;) aber ſie wollte ſich nur nicht zum Behuf der Speculation und zur Begreifung deſſen, was unbegreiflich (unerklärlich) iſt, nämlich der Möglichkeit kategoriſcher Imperative, (dergleichen die der Pflicht ſind,) in ſeinem Kopf mit den gewohnten Principien pſychologiſcher Erklärungen, (die insgeſammt den Mechanismus der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen,) zuſammenreimen*).

---

*) Hr. Pr. Garve thut (in ſeinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69, Ausg. von 1783) das merkwürdige und ſeines Scharfſinns werthe Bekenntniß: „Die Freiheit werde, nach ſeiner innigſten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden." Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann ſchlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren, noch mittelbaren Erfahrung angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man ſie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derſelben nicht aus blos theoretiſchen Gründen, (denn dieſe würden in der Erfahrung geſucht werden müſſen,) mithin aus blos praktiſchen Vernunftſätzen, aber auch nicht aus techniſch-praktiſchen, (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfor-

Wenn aber Hr. Garve zuletzt ſagt: „Solche feine Unterſchiede der Ideen verdunkeln ſich ſchon im Nachdenken über particuläre Gegenſtände; aber ſie verlieren ſich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn ſie auf Begierden und Abſichten angewandt werden ſollen. Je einfacher, ſchneller und von klaren Vorſtellungen entblößter der Schritt iſt, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen; deſto weniger iſt es möglich, das beſtimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugethan hat, den Schritt ſo und nicht anders zu leiten, genau und ſicher zu erkennen," — ſo muß ich ihm laut und eifrig widerſprechen.

Der Begriff der Pflicht in ſeiner ganzen Reinigkeit iſt nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für Jedermann zum praktiſchen Gebrauch faßlicher und natürlicher, als jedes von der Glückſeligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rückſicht auf ſie vermengte Motiv, (welches jederzeit viel Kunſt und Ueberlegung erfordert;) ſondern auch in dem Urtheile ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft, wenn er nur an dieſelbe, und zwar mit Abſonderung, ja ſogar in Entgegenſetzung mit dieſem an den Willen der Menſchen gebracht wird, bei Weitem kräftiger, eindringender und Erfolg verſprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Princip entlehnte Bewegungsgründe. — Es ſei z. B. der Fall: daß Jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depositum) in Händen habe, deſſen Eigenthümer todt iſt, und daß die Erben deſſelben davon nichts wiſſen, noch je etwas erfahren können. Man trage dieſen Fall ſelbſt einem Kinde von etwa acht oder neun Jahren vor; und zugleich, daß der Inhaber dieſes Depoſitums (ohne ſein Verſchulden) gerade um dieſe Zeit in gänzlichen Verfall ſeiner Glücksumſtände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um ſich ſehe, aus welcher Noth er ſich augenblicklich ziehen

---

dern,) folglich nur aus moraliſch-praktiſchen geführt werden kann; ſo muß man ſich wundern, warum Hr. Garve nicht zum Begriffe der Freiheit ſeine Zuflucht nahm, um wenigſtens die Möglichkeit ſolcher Imperativen zu retten.

würde, wenn er jenes Pfand ſich zueignete; zugleich ſei er Menſchenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchſten Grad üppig und verſchwenderiſch, ſo daß es ebenſo gut wäre, als ob dieſer Zuſatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter dieſen Umſtänden für erlaubt gehalten werden könne, dieſes Depoſitum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten; Nein! und ſtatt aller Gründe nur blos ſagen können: es iſt unrecht, d. i. es widerſtreitet der Pflicht. Nichts iſt klärer, als dieſes; aber wahrlich nicht ſo, daß er ſeine eigene Glückſeligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn wenn er von der Abſicht auf die letztere die Beſtimmung ſeiner Entſchließung erwartete, ſo könnte er z. B. ſo denken: „Gibſt du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, ſo werden ſie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geſchieht das nicht, ſo wirſt du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir ſehr einträglich werden kann, erwerben. Aber Alles dieſes iſt ſehr ungewiß. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: wenn du das Anvertraute unterſchlagen wollteſt, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umſtänden zu ziehen, ſo würdeſt du, wenn du geſchwinden Gebrauch davon machteſt, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du ſo bald zu einer Verbeſſerung deiner Umſtände gekommen wäreſt; wollteſt du aber damit langſam zu Werke gehen, ſo würde die Noth mittler Weile ſo hoch ſteigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre." — Der Wille alſo nach der Maxime der Glückſeligkeit ſchwankt zwiſchen ſeinen Triebfedern, was er beſchließen ſolle; denn er ſieht auf den Erfolg, und der iſt ſehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um ſich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und ſich in der Zuſammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen, wenn er ſich fragt, was hier Pflicht ſei, ſo iſt er über die ſich ſelbſt zu gebende Antwort gar nicht verlegen, ſondern auf der Stelle gewiß, was er zu thun habe. Ja, er fühlt ſogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abſcheu, ſich auch nur auf den Ueberſchlag von

Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachſen könnten, einzulaſſen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Daß alſo dieſe Unterſchiede, (die, wie eben gezeigt worden, nicht ſo fein ſind, als Herr Garve meint, ſondern mit der gröbſten und leſerlichſten Schrift in der Seele des Menſchen geſchrieben ſind,) ſich, wie er ſagt, gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt, widerſpricht ſelbſt der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geſchichte der aus dem einen oder dem anderen Princip geſchöpften Maximen darlegt; denn da beweiſet ſie leider, daß ſie größtentheils aus den letzteren (des Eigennutzes) fließen; ſondern der Erfahrung, die nur innerlich ſein kann, daß keine Idee das menſchliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeiſterung belebt, als eben die von einer, die Pflicht über Alles verehrenden, mit zahlloſen Uebeln des Lebens und ſelbſt den verführeriſchen Anlockungen deſſelben ringenden, und dennoch, (wie man mit Recht annimmt, daß der Menſch es vermöge,) ſie beſiegenden reinen moraliſchen Geſinnung. Daß der Menſch ſich bewußt iſt, er könne dieſes, weil er es ſoll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichſam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit ſeiner wahren Beſtimmung fühlen läßt. Und wenn der Menſch öfters darauf aufmerkſam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und ſie in ihrer ganzen Reinigkeit ſich vorzuſtellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundſatz würde, davon beſtändig Gebrauch zu machen, (eine Methode, Pflichten einzuſchärfen, die faſt jederzeit verſäumt worden iſt;) ſo müßte es mit der Sittlichkeit der Menſchen bald beſſer ſtehen. Daß die Geſchichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweiſen wollen, daran iſt wohl eben die falſche Vorausſetzung Schuld: daß die von der Idee der Pflicht an ſich ſelbſt abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begriff viel zu fein ſei, wogegen die gröbere, von gewiſſen in dieſer, jawohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Geſetzes, (ohne auf daſſelbe als Triebfeder Acht zu haben,) zu erwartenden Vortheilen hergenommene kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und daß man dem Trachten nach Glückſeligkeit vor dem, was die Vernunft zur oberſten Bedingung macht, nämlich der Würdigkeit glücklich zu ſein, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundſatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn **Vorſchriften**, wie man ſich glücklich machen, wenigſtens ſeinen Nachtheil verhüten könne, ſind keine **Gebote**; ſie binden Niemanden ſchlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnt worden, wählen, was ihm gut dünkt, wenn er ſich gefallen läßt, zu leiden, was ihn trifft. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabſäumung des ihm gegebenen Raths entſpringen dürften, hat er nicht Urſache für Strafen anzuſehen; denn dieſe treffen nur den freien, aber geſetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Geſetze geben. Ganz anders iſt es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachſenden Nachtheile Rückſicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt und den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verwerflich und ſtrafbar macht.

Hier iſt nun ein klarer Beweis, daß Alles, was in der Moral für die Theorie richtig iſt, auch für die Praxis gelten müſſe. — In der Qualität eines Menſchen, als eines durch ſeine eigene Vernunft gewiſſen Pflichten unterworfenen Weſens, iſt alſo Jedermann ein **Geſchäftsmann**; und da er doch, als Menſch, der Schule der Weisheit nie entwächſt, ſo kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Menſch iſt und was man von ihm fordern kann, beſſer Belehrter, den Anhänger der Theorie mit ſtolzer Verachtung zur Schule zurückweiſen. Denn alle dieſe Erfahrung hilft ihm nichts, um ſich der Vorſchrift der Theorie zu entziehen, ſondern allenfalls nur zu lernen, wie ſie beſſer und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man ſie in ſeine Grundſätze aufgenommen hat; von welcher pragmatiſchen Geſchicklichkeit aber hier nicht, ſondern nur von letzteren die Rede iſt.

II.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menſchen ſich zu einer Geſellſchaft verbinden (pactum sociale), iſt der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung unter ihnen (pactum unionis civilis) von ſo eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Anſehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen, (der ebenſowohl auf irgend einen beliebigen, gemeinſchaftlich zu befördernden Zweck gerichtet iſt,) gemein hat, er ſich doch im Princip ſeiner Stiftung (constitutionis civilis) von allen anderen weſentlich unterſcheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinſamen) Zwecke, (den Alle haben,) iſt in allen Geſchäftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derſelben, die an ſich ſelbſt Zweck iſt, (den ein Jeder haben ſoll,) mithin die in einem jeden äußeren Verhältniſſe der Menſchen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechſelſeitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingte und erſte Pflicht iſt: eine ſolche iſt nur in einer Geſellſchaft, ſofern ſie ſich im bürgerlichen Zuſtande befindet, d. i. ein gemeines Weſen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in ſolchem äußeren Verhältniß an ſich ſelbſt Pflicht und ſelbſt die oberſte formale Bedingung (conditio sine qua non) aller übrigen äußeren Pflicht iſt, iſt das Recht der Menſchen unter öffentlichen Zwangsgeſetzen, durch welche Jedem das Seine beſtimmt und gegen jedes Anderen Eingriffe geſichert werden kann.

Der Begriff aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältniſſe der Menſchen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menſchen natürlicher Weiſe haben (der Abſicht auf Glückſeligkeit), und der Vorſchrift der Mittel, dazu zu gelangen, zu thun; ſo daß auch daher dieſer letztere ſich in jenes Geſetz ſchlechterdings nicht als Beſtimmungsgrund derſelben miſchen muß. Recht iſt die Einſchränkung der Freiheit eines Jeden auf die Bedingung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Freiheit von Jedermann, inſofern dieſe nach einem allgemeinen Geſetze möglich iſt; und das öffentliche Recht iſt der Inbegriff der äußeren Geſetze, welche eine ſolche durchgängige Zuſammenſtimmung möglich machen. Da nun jede Einſchränkung der Freiheit durch die Willkühr eines Anderen Zwang heißt; ſo folgt, daß die bürgerliche Verfaſſung ein Verhältniß freier Menſchen iſt, die (unbeſchadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit Anderen) doch unter Zwangsgeſetzen ſtehen; weil die Vernunft ſelbſt es ſo will, und zwar die reine a priori geſetzgebende Vernunft, die auf keinen empiriſchen Zweck, (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückſeligkeit begriffen werden,) Rückſicht nimmt; als in Anſehung deſſen, und worin ihn ein Jeder ſetzen will, die Menſchen gar verſchieden denken, ſo daß ihr Wille unter kein gemeinſchaftliches Princip, folglich auch unter kein äußeres, mit Jedermanns Freiheit zuſammenſtimmendes Geſetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zuſtand alſo, blos als rechtlicher Zuſtand betrachtet, iſt auf folgende Principien a priori gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menſchen.
2. Die Gleichheit deſſelben mit jedem Anderen, als Unterthan.
3. Die Selbſtſtändigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Weſens, als Bürgers.

Dieſe Principien ſind nicht ſowohl Geſetze, die der ſchon errichtete Staat gibt, ſondern nach denen allein eine Staatseinrichtung, reinen Vernunftprincipien des äußeren Menſchenrechtes überhaupt gemäß, möglich iſt. Alſo:

1. Die Freiheit als Menſch, deren Princip für die Conſtitution

eines gemeinen Weſens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf eine Art, (wie er ſich das Wohlſein anderer Menſchen denkt,) glücklich zu ſein, ſondern ein Jeder darf ſeine Glückſeligkeit auf dem Wege ſuchen, welcher ihm ſelbſt gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzuſtreben, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem möglichen allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann (d. i. dieſem Rechte des Anderen), nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen ſeine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (imperium paternale), wo alſo die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterſcheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder ſchädlich iſt, ſich blos paſſiv zu verhalten genöthigt ſind, um, wie ſie glücklich ſein ſollen, blos von dem Urtheile des Staatsoberhauptes, und, daß dieſer es auch wolle, blos von ſeiner Gütigkeit zu erwarten, iſt der größte denkbare Despotismus, (Verfaſſung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt.) Nicht eine väterliche, ſondern eine vaterländiſche Regierung (imperium, non paternale, sed patrioticum) iſt diejenige, welche allein für Menſchen, die der Rechte fähig ſind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrſchers gedacht werden kann. Patriotiſch iſt nämlich die Denkungsart, da ein Jeder im Staat, (das Oberhaupt deſſelben nicht ausgenommen,) das gemeine Weſen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er ſelbſt entſprungen und welchen er auch ſo als ein theures Unterpfand hinterlaſſen muß, betrachtet, nur um die Rechte deſſelben durch Geſetze des gemeinſamen Willens zu ſchützen, nicht aber es ſeinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, ſich für befugt hält. — Dieſes Recht der Freiheit kömmt ihm, dem Gliede des gemeinen Weſens, als Menſch zu, ſofern dieſer nämlich ein Weſen iſt, das überhaupt der Rechte fähig iſt.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel ſo lauten kann: Ein jedes Glied des gemeinen Weſens hat gegen jedes andere

Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt deſſelben ausgenommen iſt, (darum, weil er von jenem kein Glied, ſondern der Schöpfer oder Erhalten deſſelben iſt,) welcher allein die Befugniß hat, zu zwingen, ohne ſelbſt einem Zwangsgeſetze unterworfen zu ſein. Es iſt aber Alles, was unter Geſetzen ſteht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte gleich allen anderen Mitgliedern des gemeinen Weſens unterworfen; einen Einzigen (phyſiſche oder moraliſche Perſon), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn könnte dieſer auch gezwungen werden, ſo wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangfreie Perſonen), ſo würde keiner derſelben unter Zwangsgeſetzen ſtehen und Einer dem Anderen kein Unrecht thun können; welches unmöglich iſt.

Dieſe durchgängige Gleichheit der Menſchen in einem Staat, als Unterthanen deſſelben, beſteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Beſitzthums nach, es ſei an körperlicher oder Geiſtesüberlegenheit über Andere, oder an Glücksgütern außer ihnen, und an Rechten überhaupt, (deren es viele geben kann,) reſpectiv auf Andere; ſo daß des Einen Wohlfahrt ſehr vom Willen des Anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der Eine gehorſamen muß, (wie das Kind den Eltern, oder das Weib dem Mann,) und der Andere ihm befiehlt, daß der Eine dient (als Tagelöhner), der Andere lohnt u. ſ. w. Aber dem Rechte nach, (welches als der Ausſpruch des allgemeinen Willens nur ein einziges ſein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Object, worin ich ein Recht habe, betrifft,) ſind ſie dennoch, als Unterthanen, Alle einander gleich; weil Keiner irgend Jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Geſetz (und den Vollzieher deſſelben, das Staatsoberhaupt,) durch dieſes aber auch jeder Andere ihm in gleicher Maaße widerſteht, Niemand aber dieſe Befugniß zu zwingen, (mithin ein Recht gegen Andere zu haben,) anders, als durch ſein eigenes Verbrechen verlieren und es auch von ſelbſt nicht aufgeben d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung machen kann, daß er keine Rechte, ſondern blos Pflichten habe; weil er dadurch ſich ſelbſt des Rechts, einen Contract zu machen, berauben, mithin dieſer ſich ſelbſt aufheben würde.

Aus dieſer Idee der Gleichheit der Menſchen im gemeinen Weſen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: Jedes Glied deſſelben muß zu jeder Stufe eines Standes in demſelben, (die einem Unterthan zukommen kann,) gelangen dürfen, wozu ihn ſein Talent, ſein Fleiß und ſein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm ſeine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ, (als Privilegiaten für einen gewiſſen Stand,) nicht im Wege ſtehen, um ihn und ſeine Nachkommen unter demſelben ewig niederzuhalten.

Denn da alles Recht blos in der Einſchränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung beſteht, daß ſie mit der meinigen nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen könne, und das öffentliche Recht (in einem gemeinen Weſen) blos der Zuſtand einer wirklichen, dieſem Princip gemäßen, und mit Macht verbundenen Geſetzgebung iſt, vermöge welcher ſich alle zu einem Volk Gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zuſtand (status juridicus) überhaupt, nämlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgeſetze gemäß einander einſchränkenden Willkühr, (welches der bürgerliche Zuſtand heißt,) befinden; ſo iſt das angeborne Recht eines Jeden in dieſem Zuſtande, (d. i. vor aller rechtlichen That deſſelben) in Anſehung der Befugniß, jeden Anderen zu zwingen, damit er immer innerhalb den Grenzen der Einſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen iſt, der geboren wird, mithin dieſem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zuſtandes, und keine Unterwerfung unter Zwangsgeſetze, als blos diejenigen, die ihm als Unterthan der alleinigen oberſten geſetzgebenden Macht mit allen Anderen gemein iſt, zugezogen wird; ſo kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Weſens, als Mitunterthans, vor dem anderen geben; und Niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Weſen inne hat, an ſeine Nachkommen vererben, mithin, gleichſam als zum Herrenſtande durch Geburt qualificirt, dieſe auch nicht zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des superior und inferior, von denen aber Keiner imperans, der Andere subjectus iſt,) durch eigenes Verdienſt zu gelangen. Alles Andere mag er vererben, was Sache iſt, (nicht Perſönlichkeit betrifft,) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräußert werden kann, und ſo in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumſtänden unter den Gliedern eines gemeinen Weſens (des Söldners und Miethers, des Gutseigenthümers und der ackerbauenden Knechte u. ſ. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, daß dieſe, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glück es ihnen möglich macht, ſich nicht zu gleichen Umſtänden zu erheben befugt wären. Denn ſonſt würde er zwingen dürfen, ohne durch Anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieſer Gleichheit kann auch kein Menſch, der in einem rechtlichen Zuſtande eines gemeinen Weſens lebt, anders, als durch ſein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (occupatio bellica) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That, (weder ſeine eigene, noch die eines Anderen) aufhören, Eigner ſeiner ſelbſt zu ſein, und in die Klaſſe des Hausviehes eintreten, das man zu allen Dienſten braucht, wie man will, und es auch darin ohne ſeine Einwilligung erhält, ſo lange man will, wenn gleich mit der Einſchränkung, (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion ſanctionirt wird,) es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zuſtande für glücklich annehmen, wenn er ſich nur bewußt iſt, daß es nur an ihm ſelbſt, (ſeinem Vermögen oder ernſtlichen Willen,) oder an Umſtänden, die er keinem Anderen Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderſtehlichen Willen Anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufſteigt, die als ſeine

Mitunterthanen hierin, was das Recht betrifft, vor ihm nichts voraus haben*).

3. Die Selbſtſtändigkeit (sibisufficientia) eines Gliedes des gemeinen Weſens als Bürgers d. i. als Mitgeſetzgebers. In dem Puncte der Geſetzgebung ſelbſt ſind Alle, die unter ſchon vorhandenen öffentlichen Geſetzen frei und gleich ſind, doch nicht, was das Recht betrifft, dieſe Geſetze zu geben, Alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieſes Rechts nicht fähig ſind, ſind gleichwohl als Glieder des gemeinen Weſens der Befolgung dieſer Geſetze unterworfen und dadurch des Schutzes nach denſelben theilhaftig; nur nicht als Bürger, ſondern als Schutzgenoſſen. — Alles Recht hängt nämlich von Geſetzen ab. Ein öffentliches Geſetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt ſein ſoll, beſtimmt, iſt der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht und der alſo ſelbſt Niemand

---

*) Wenn man mit dem Wort **gnädig** einen beſtimmten, (von gütig, wohlthätig, ſchützend und dergl. noch unterſchiedenen) Begriff verbinden will, ſo kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht Statt hat. Alſo nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, das alles Gute, was nach öffentlichen Geſetzen möglich iſt, bewirkt und ertheilt, (denn der Souverain, der ſie gibt, iſt gleichſam unſichtbar; er iſt das perſonificirte Geſetz ſelbſt, nicht Agent,) kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat. So iſt ſelbſt in einer Ariſtokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, ſind insgeſammt, ſelbſt den Doge nicht ausgenommen, (denn nur der große Rath iſt der Souverain,) Unterthanen und, was die Rechtsausübung betrifft, allen Anderen gleich, nämlich, daß gegen Jeden derſelben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukommt. Prinzen, (d. i. Perſonen, denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt,) werden aber nun zwar auch in dieſer Ausſicht und wegen jener Anſprüche (hofmäßig, par courtoisie) gnädige Herren genannt; ihrem Beſitzſtande nach aber ſind ſie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem Geringſten ihrer Diener vermittelſt des Staatsoberhauptes ein Zwangsrecht zukommen muß. Es kann alſo im Staate nicht mehr, als einen einzigen gnädigen Herrn geben. Was aber die gnädigen (eigentlich vornehmen) Frauen betrifft, ſo können ſie ſo angeſehen werden, daß ihr Stand zuſammt ihrem Geſchlecht, (folglich nur gegen das männliche) ſie zu dieſer Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche ſich deſto mehr ſelbſt zu ehren glaubt, als es dem ſchönen Geſchlecht über ſich Vorzüge einräumt.

muß unrecht thun können. Hiezu aber iſt kein anderer Wille, als der des geſammten Volks, (da Alle über Alle, mithin ein Jeder über ſich ſelbſt beſchließt,) möglich; denn nur ſich ſelbſt kann Niemand unrecht thun. Iſt es aber ein Anderer, ſo kann der bloſe Wille eines von ihm Verſchiedenen über ihn nichts beſchließen, was nicht unrecht ſein könnte; folglich würde ſein Geſetz noch ein anderes Geſetz erfordern, welches ſeine Geſetzgebung einſchränkte, mithin kann kein beſonderer Wille für ein gemeines Weſen geſetzgebend ſein. (Eigentlich kommen, um dieſen Begriff auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit und **Einheit** des **Willens Aller** zuſammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erſtere zuſammengenommen werden, Sebſtſtändigkeit die Bedingung iſt.) Man nennt dieſes Grundgeſetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entſpringen kann, den **urſprünglichen Vertrag**.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieſer Geſetzgebung hat, heißt ein **Bürger** (citoyen d. i. **Staatsbürger**, nicht Stadtbürger, bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität iſt, außer der **natürlichen**, (daß es kein Kind, kein Weib ſei,) die einzige: daß er **ſein eigener Herr** (sui juris) ſei, mithin irgend ein **Eigenthum** habe, (wozu auch jede Kunſt, Handwerk, oder ſchöne Kunſt, oder Wiſſenſchaft gezählt werden kann,) welches ihn ernährt; d. i. daß er in denen Fällen, wo er von Andern erwerben muß, um zu leben, nur durch **Veräußerung deſſen**, was **ſein***) iſt, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er Anderen gibt, von ſeinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er Niemandem, als dem gemeinen Weſen, im eigentlichen Sinne des Wortes diene. Hier ſind nun Kunſtverwandte und große (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nämlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn was die Letzteren betrifft, ohne einmal die Frage in Anſchlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen ſein mag, daß Jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit ſeinen Händen ſelbſt benutzen konnte, (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung iſt keine erſte Erwerbung;) und wie es zuging, daß viele Menſchen, die ſonſt insgeſammt einen beſtändigen Beſitzſtand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht ſind, jenem blos zu dienen, um leben zu können? ſo würde es ſchon wider den vorigen Grundſatz der Gleichheit ſtreiten, wenn ein Geſetz ſie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, daß ihre Nachkommen entweder immer große Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben ſollten, ohne daß ſie verkauft, oder durch Vererbung getheilt und alſo Mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch ſelbſt bei dieſen Theilungen, Niemand, als der zu einer gewiſſen willkührlich dazu angeordneten Menſchenklaſſe Gehörige, davon etwas erwerben könnte. Der große Gutsbeſitzer vernichtigt nämlich ſo viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als ſeinen Platz einnehmen könnten; ſtimmt alſo nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur eine Stimme. — Da es alſo blos von dem Vermögen, dem Fleiß und dem Glück jedes Gliedes des gemeinen Weſens abhängend gelaſſen werden muß, daß Jeder einmal einen Theil davon, und Alle das Ganze erwerben, dieſer Unterſchied aber bei der allgemeinen Geſetzgebung nicht in Anſchlag gebracht werden kann; ſo muß nach den Köpfen derer, die im Beſitzthume ſind, nicht nach der Größe der Beſitzungen die Zahl der Stimmfähigen zur Geſetzgebung beurtheilt werden.

---

*) Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch **Veräußerung** an einen Anderen bringen, gleich als ob es ſein Eigenthum wäre. Die praestatio operae aber iſt keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, ſelbſt der Friſeur ſind blos operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Wortes), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu ſein qualificirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, ſich in ganz ähnlichen Verhältniſſen gegen mich zu befinden ſcheinen, ſo iſt doch jener von dieſem, wie Friſeur vom Perrückenmacher, (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag.), alſo wie Tagelöhner vom Künſtler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, ſo lange er nicht bezahlt iſt, unterſchieden. Der Letztere, als Gewerbtreibender, verkehrt alſo ſein Eigenthum mit dem Anderen (opus), der Erſtere den Gebrauch ſeiner

Es müſſen aber auch Alle, die dieſes Stimmrecht haben, zu

Kräfte, den er einem Anderen bewilligt (operam). — Es iſt, ich geſtehe es, etwas ſchwer, die Erforderniß zu beſtimmen, um auf den Stand eines Menſchen, der ſein eigener Herr iſt, Anſpruch machen zu können.

dieſem Geſetz der öffentlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen; denn ſonſt würde zwiſchen denen, die dazu nicht übereinſtimmen, und den Erſteren ein Rechtsſtreit ſein, der ſelbſt noch eines höheren Rechtsprincips bedürfte, um entſchieden zu werden. Wenn alſo das Erſtere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen, und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), ſondern nur der dazu Delegirten, als Repräſentanten des Volks, dasjenige iſt, was allein man als erreichbar vorausſehen kann; ſo wird doch ſelbſt der Grundſatz, ſich dieſe Mehrheit genügen zu laſſen, als mit allgemeiner Zuſammenſtimmung, alſo durch einen Contract angenommen, der oberſte Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung ſein müſſen.

Folgerung.

Hier iſt nun ein urſprünglicher Contract, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfaſſung unter Menſchen gegründet und ein gemeines Weſen errichtet werden kann. — Allein dieſer Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale genannt), als Coalition jedes beſonderen und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinſchaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer blos rechtlichen Geſetzgebung) iſt keinesweges als ein Factum vorauszuſetzen nöthig, (ja als ein ſolches gar nicht möglich;) gleichſam als ob allererſt aus der Geſchichte vorher bewieſen werden müßte, daß ein Volk, in deſſen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten ſind, einmal wirklich einen ſolchen Actus verrichtet und eine ſichere Nachricht oder ein Inſtrument davon uns mündlich oder ſchriftlich hinterlaſſen haben müſſe, um ſich an eine ſchon beſtehende bürgerliche Verfaſſung für gebunden zu achten. Sondern es iſt eine bloſe Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktiſche) Realität hat: nämlich jeden Geſetzgeber zu verbinden, daß er ſeine Geſetze ſo gebe, als ſie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entſpringen können, und jeden Unterthan, ſofern er Bürger ſein will, ſo anzuſehen, als ob er zu einem ſolchen Willen mit zuſammengeſtimmt habe. Denn das iſt der Probierſtein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Geſetzes. Iſt nämlich dieſes ſo beſchaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu ſeine Einſtimmung geben könnte, (wie z. B. daß eine gewiſſe Klaſſe von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenſtandes haben ſollten,) ſo iſt es nicht gerecht; iſt es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zuſammenſtimme, ſo iſt es Pflicht, das Geſetz für gerecht zu halten, geſetzt auch, daß das Volk jetzt in einer ſolchen Lage oder Stimmung ſeiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrſcheinlicher Weiſe ſeine Beiſtimmung verweigern würde*).

Aber dieſe Einſchränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Geſetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn alſo ein Volk unter einer gewiſſen jetzt wirklichen Geſetzgebung ſeine Glückſeligkeit einzubüßen mit größter Wahrſcheinlichkeit urtheilen ſollte; was iſt für daſſelbe zu thun? ſoll es ſich nicht widerſetzen? Die Antwort kann nur ſein: es iſt für daſſelbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede iſt hier nicht von Glückſeligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Weſens für den Unterthan zu erwarten ſteht, ſondern allererſt blos vom Rechte, das dadurch einem Jeden geſichert werden ſoll; welches das oberſte Princip iſt, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Weſen betreffen, ausgehen müſſen, und das durch kein anderes eingeſchränkt wird. In Anſehung der erſteren (der Glückſeligkeit) kann gar kein allgemeingültiger Grundſatz für Geſetze gegeben werden. Denn ſowohl die Zeitumſtände, als auch der ſehr einander widerſtreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin Jemand ſeine Glückſeligkeit ſetzt, (worin er ſie aber ſetzen ſoll, kann ihm Niemand vorſchreiben,) macht alle feſte Grundſätze unmöglich, und zum Princip der Geſetzgebung für ſich allein untauglich. Der Satz: Salus publica suprema civitatis lex est, bleibt in ſeinem unverminderten Werth und Anſehen; aber das öffentliche Heil, welches *zuerſt* in Betrachtung zu ziehen ſteht, iſt gerade diejenige geſetzliche Verfaſſung, die Jedem ſeine Freiheit durch Geſetze ſichert; wobei es ihm unbenommen bleibt, ſeine Glückſeligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beſte dünkt, zu ſuchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen geſetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut.

---

*) Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proportionirte Kriegsſteuer ausgeſchrieben würde, ſo können dieſe darum, weil ſie drückend iſt, nicht ſagen, daß ſie ungerecht ſei, weil etwa der Krieg ihrer Meinung nach unnöthig wäre; denn das ſind ſie nicht berechtigt zu beurtheilen; ſondern weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich ſei, ſo muß ſie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmäßig gelten. Wenn aber gewiſſe Gutseigenthümer in einem ſolchen Kriege mit Lieferungen beläſtigt, andere aber deſſelben Standes damit verſchont würden; ſo ſieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem ſolchen Geſetz nicht zuſammenſtimmen, und es iſt befugt, wider daſſelbe wenigſtens Vorſtellungen zu thun, weil es dieſe ungleiche Austheilung der Laſten nicht für gerecht halten kann.

Wenn die oberſte Macht Geſetze gibt, die zunächſt auf die Glückſeligkeit, (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dgl.) gerichtet ſind, ſo geſchieht dieſes nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung, ſondern blos als Mittel, den *rechtlichen Zuſtand*, vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks *zu ſichern*. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt ſein, ſelbſt und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Weſens gehöre, welcher erforderlich iſt, um ſeine Stärke und Feſtigkeit ſowohl innerlich, als wider äußere Feinde zu ſichern; ſo aber das Volk nicht gleichſam wider ſeinen Willen glücklich zu machen, ſondern nur zu machen, daß es als gemeines Weſen exiſtire*). In dieſer Beurtheilung, ob jene Maßregel *klüglich* genommen ſei oder nicht, kann zwar der Geſetzgeber irren, aber nicht in der, da er ſich ſelbſt fragt, ob das Geſetz auch mit dem Rechtsprincip zuſammenſtimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des urſprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaaße, und zwar a priori, bei der Hand, (und darf nicht, wie beim Glückſeligkeitsprincip, auf

---

*) Dahin gehören gewiſſe Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel den Unterthanen zum Beſten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleißes Anderer befördert werden, weil der Staat ohne Wohlhabenheit des Volks nicht Kräfte genug beſitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerſtehen, oder ſich ſelbſt als gemeines Weſen zu erhalten.

Erfahrungen hätten, die ihn von der Tauglichkeit ſeiner Mittel allererſt belehren müſſen.) Denn wenn es ſich nur nicht widerſpricht, daß ein ganzes Volk zu einem ſolchen Geſetze zuſammenſtimme, es mag ihm auch ſo ſauer ankommen, wie es wolle; ſo iſt es dem Rechte gemäß. Iſt aber ein öffentliches Geſetz dieſem gemäß, folglich in Rückſicht auf das Recht untadelig (irreprehenſibel); ſo iſt damit auch die Befugniß, zu zwingen, und auf der anderen Seite das Verbot, ſich dem Willen des Geſetzgebers ja nicht thätlich zu widerſetzen, verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Geſetze Effect giebt, iſt auch unwiderſtehlich (irreſiſtibel), und es exiſtirt kein rechtlich beſtehendes gemeines Weſen ohne eine ſolche Gewalt, die allen inneren Widerſtand niederſchlägt, weil dieſer einer Maxime gemäß geſchehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfaſſung zernichten und den Zuſtand, worin allein Menſchen im Beſitz der Rechte überhaupt ſein können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: daß alle Widerſetzlichkeit gegen die oberſte geſetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu laſſen, aller Aufſtand, der in Rebellion ausbricht, das höchſte und ſtrafbarſte Verbrechen im gemeinen Weſen iſt; weil es deſſen Grundfeſte zerſtört. Und dieſes Verbot iſt unbedingt, ſo daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, ſogar den urſprünglichen Vertrag verletzt und ſich dadurch des Rechtes, Geſetzgeber zu ſein, nach dem Begriff des Unterthans verluſtig gemacht haben, indem ſie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyranniſch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerſtand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon iſt: weil bei einer ſchon ſubſiſtirenden bürgerlichen Verfaſſung das Volk kein zu Recht beſtändiges Urtheil mehr hat, zu beſtimmen, wie jene ſolle verwaltet werden. Denn man ſetze: es habe ein ſolches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhauptes zuwider; wer ſoll entſcheiden, auf weſſen Seite das Recht ſei? Keiner von Beiden kann es, als Richter in ſeiner eigenen Sache, thun. Alſo müßte es noch ein Oberhaupt über dem

Oberhaupte geben, welches zwiſchen dieſem und dem Volk entſchiede; welches ſich widerſpricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (jus in casu necessitatis), welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchſten (phyſiſchen) Noth Unrecht zu thun, ein Unding iſt*), hier eintreten und zur Hebung des die Eigenmacht des Volks einſchränkenden Schlagbaums den Schlüſſel hergeben. Denn das Oberhaupt des Staats kann ebenſowohl ſein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Widerſpenſtigkeit, als dieſe ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer ſoll hier nun entſcheiden? Wer ſich im Beſitz der oberſten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das iſt gerade das Staatsoberhaupt, dieſes kann es allein thun; und Niemand im gemeinen Weſen kann alſo ein Recht haben, ihm dieſen Beſitz ſtreitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche dieſe Befugniß des Unterthans zur Gegengewalt gegen ſeinen Oberen unter gewiſſen Umſtänden behaupten, unter denen ich hier nur den in ſeinen Lehren des Naturrechts ſehr behutſamen, beſtimmten und beſcheidenen Achenwall anführen will*). Er ſagt: „Wenn die Gefahr, die dem gemeinen Weſen aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhauptes droht, größer iſt, als von Ergreifung der Waffen gegen ihn beſorgt werden kann; alsdann könne das Volk jenem widerſtehen, zum Behuf dieſes Rechts von ſeinem Unterwerfungsvertrag abgehen und ihn als Tyrannen entthronen.“ Und er ſchließt darauf: „Es kehrte das Volk auf ſolche Art (beziehungsweiſe auf ſeinen vorigen Oberherrn) in den Naturzuſtand zurück.“

---

*) Es gibt keinen Casus necessitatis, als in dem Fall, wo Pflichten, nämlich unbedingte und (zwar vielleicht große, aber doch) bedingte Pflicht, gegen einander ſtreiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staat durch den Verrath eines Menſchen ankömmt, der gegen einen Anderen in einem Verhältniß, etwa wie Vater und Sohn, ſtände. Dieſe Abwendung des Uebels des Erſteren iſt unbedingte, die des Unglücks des Letzteren aber nur bedingte Pflicht, (nämlich ſofern er ſich nicht eines Verbrechens wider den Staat ſchuldig gemacht hat.) Die Anzeige, die der Letztere von der Unternehmung des Erſteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem größten Widerwillen, aber durch Noth (nämlich die moraliſche) gedrungen. — Wenn aber von Einem, welcher einen anderen Schiffbrüchigen von ſeinem Bret ſtößt, um ſein eigenes Leben zu erhalten, geſagt wird: er habe durch ſeine Noth (die phyſiſche) ein Recht dazu bekommen; ſo iſt das ganz falſch. Denn mein Leben zu erhalten, iſt nur bedingte Pflicht, (wenn es ohne Verbrechen geſchehen kann,) einem Anderen aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, iſt unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniß, die ſie dieſer Nothhülfe zugeſtehen, ganz conſequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil dieſe Strafe der Tod ſein müßte. Es wäre aber ein ungereimtes Geſetz, Jemandem den Tod androhen, wenn er ſich in gefährlichen Umſtänden dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

Ich glaube gern, daß weder Achenwall, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einſtimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu ſo gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beiſtimmung würden gegeben haben; auch iſt kaum zu bezweifeln, daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die vereinigten Niederlande, oder auch Großbritannien ihre jetzige für ſo glücklich geprieſene Verfaſſung errungen haben, mißlungen wären, die Leſer der Geſchichte derſelben in der Hinrichtung ihrer jetzt ſo erhobenen Urheber nichts, als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher ſehen würden. Denn der Ausgang miſcht ſich gewöhnlich in unſere Beurtheilung der Rechtsgründe, obzwar jener ungewiß war, dieſe aber gewiß ſind. Es iſt aber klar, daß, was die letzteren betrifft, — wenn man auch einräumt, daß durch eine ſolche Empörung dem Landesherrn, (der etwa eine Joyeuse entrée, als einen wirklichen, zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk verletzt hätte,) kein Unrecht geſchähe, — das Volk doch durch dieſe Art, ihr Recht zu ſuchen, im höchſten Grade Unrecht gethan habe; weil dieſelbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfaſſung unſicher macht, und den Zuſtand einer völligen Geſetzloſigkeit (status naturalis), wo alles Recht aufhört, wenigſtens Effect zu haben, einführt. — Nur will ich bei dieſem Hange ſo vieler wohldenkenden Verfaſſer, dem Volk (zu ſeinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken: daß dazu theils die gewöhnliche Täuſchung, wenn vom Princip des Rechts die Rede iſt, das Princip der Glückſeligkeit ihren Urtheilen unterzuſchieben, die Urſache ſei; theils auch, wo kein Inſtrument eines wirklich dem gemeinen Weſen vorgelegten, vom Oberhaupt deſſelben acceptirten, und von beiden ſanctionirten Vertrags anzutreffen iſt, ſie die Idee von einem urſprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als Etwas, welches *wirklich* geſchehen ſein müſſe, annahmen, und ſo dem Volke immer die Befugniß zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm ſelbſt dafür beurtheilten Verletzung nach ſeinem Gutdünken abzugehen *).

---

*) Jus Naturae. Editio quinta. Pars posterior, §. 203—206.

Man ſieht hier offenbar, was das Princip der Glückſeligkeit, (welche eigentlich gar keines beſtimmten Princips fähig iſt,) auch im Staatsrecht für Böſes anrichtet, ſo wie es ſolches in der Moral thut, auch ſelbſt bei der beſten Meinung, die der Lehrer deſſelben beabſichtigt. Der Souverain will das Volk nach ſeinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will ſich den allgemeinen menſchlichen Anſpruch auf eigene Glückſeligkeit nicht nehmen laſſen, und wird Rebell. Wenn man zu allererſt gefragt hätte, was Rechtens iſt, (wo die Principien a priori feſtſtehen, und kein Empiriker darin pfuſchen kann;) ſo würde die Idee des Socialcontracts in ihrem unbeſtreitbaren Anſehen bleiben; aber nicht als

---

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt ſein, ſo kann dieſes doch alsdann nicht ſofort als *gemeines Weſen*, ſondern nur durch Rottirung, entgegenwirken. Denn die bisher beſtandene Verfaſſung war vom Volke zerriſſen; die Organiſation aber zu einem neuen gemeinen Weſen ſollte allererſt noch geſchehen. Hier tritt nun der Zuſtand der Anarchie mit allen ihren Gräueln ein, die wenigſtens dadurch möglich ſind; und das Unrecht, welches hier geſchieht, iſt alsdann das, was eine jede Partei der anderen im Volke zufügt; wie auch aus dem angeführten Beiſpiel erhellt, wo die aufrühreriſchen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfaſſung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche ſie verließen; nämlich von Geiſtlichen und Ariſtokraten verzehrt zu werden, ſtatt daß ſie unter einem, Alle beherrſchenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

Factum, (wie *Danton* will, ohne welches er alle in der wirklich exiſtirenden bürgerlichen Verfaſſung befindlichen Rechte und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt,) ſondern nur als Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfaſſung überhaupt. Und man würde einſehen: daß, ehe der allgemeine Wille da iſt, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen ſeinen Gebieter beſitze, weil es nur durch dieſen rechtlich zwingen kann; iſt jener aber da, ebenſowohl kein von ihm gegen dieſen auszuübender Zwang Statt finde, weil es alsdann ſelbſt der oberſte Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widerſetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir ſehen auch dieſe Theorie in der Praxis hinreichend beſtätigt. In der Verfaſſung von Großbritannien, wo das Volk mit ſeiner Conſtitution ſo groß thut, als ob ſie das Muſter für alle Welt wäre, finden wir doch, daß ſie von der Befugniß, die dem Volk, im Fall der Monarch den Contract von 1688 übertreten ſollte zuſteht, ganz ſtill ſchweigt; mithin ſich gegen ihn, wenn er ſie verletzen wollte, weil kein Geſetz hierüber da iſt, in Geheim Rebellion vorbehält. Denn daß die Conſtitution auf dieſen Fall ein Geſetz enthalte, welches die ſubſiſtirende Verfaſſung, von der alle beſonderen Geſetze ausgehen, (geſetzt auch der Contract ſei verletzt,) umzuſtürzen berechtigte, iſt ein klarer Widerſpruch; weil ſie alsdann auch eine *öffentlich conſtituirte**) Gegenmacht enthalten müßte, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erſtere beſchützte, ſein müßte, dann aber auch ein drittes, welches zwiſchen Beiden, auf weſſen Seite das Recht ſei, entſchiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), beſorgt wegen einer ſolchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl ſchlüge, dem von ihnen weggeſchreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlaſſung der Regierung angedichtet, als ſich das Recht der Abſetzung deſſelben angemaßt, wodurch ſie die Verfaſſung in offenbaren Widerſpruch mit ſich ſelbſt würden verſetzt haben.

---

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichſam heimtückiſch, verſchwiegen werden; am Wenigſten das Recht, welches ſich das Volk als ein zur Conſtitution gehöriges anmaßt; weil alle Geſetze derſelben als aus einem öffentlichen Willen entſprungen gedacht werden müſſen. Es müßte alſo, wenn die Conſtitution Aufſtand erlaubte, dieſe das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen ſei, öffentlich erklären.

Wenn man mir nun bei dieſen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch dieſe Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel ſchmeichle, ſo wird man mir hoffentlich auch denjenigen erſparen, daß ich dem Volk zu Gunſten zu viel behaupte, wenn ich ſage, daß dieſes gleichfalls ſeine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich dieſe keine Zwangsrechte ſein können.

Hobbes iſt der entgegengeſetzten Meinung. Nach ihm (de Cive, cap. 7. §. 14) iſt das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht Unrecht thun, (er mag über ihn verfügen, was er wolle.) — Dieſer Satz würde ganz richtig ſein, wenn man unter Unrecht diejenige Läſion verſteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber ſo im Allgemeinen iſt der Satz erſchrecklich.

Der nicht-widerſpenſtige Unterthan muß annehmen können, ſein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Menſch doch ſeine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er ſelbſt zu urtheilen befugt iſt, das Unrecht aber, welches ihm ſeiner Meinung nach widerfährt, nach jener Vorausſetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewiſſer Folgen aus Geſetzen der oberſten Macht geſchieht; ſo muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünſtigung des Oberherrn ſelbſt, die Befugniß zuſtehen, ſeine Meinung über das, was von den Verfügungen deſſelben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Weſen zu ſein ſcheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig ſein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmliſchen Eingebungen begnadigt und über die Menſchheit erhaben vorſtellen. Alſo iſt die Freiheit der Feder, — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der

Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten, (und dahin beſchränken ſich auch die Federn einander von ſelbſt, damit ſie nicht ihre Freiheit verlieren,) — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn dieſe Freiheit ihm auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſo viel, als ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, ſondern auch dem Letzteren, deſſen Wille blos dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle gibt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniß einzuflößen, daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt ſo viel, als ihm Mißtrauen gegen ſeine eigene Macht, oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken.

Das allgemeine Princip aber, wornach ein Volk ſeine Rechte negativ d. i. blos zu beurtheilen hat, was von der höchſten Geſetzgebung als mit ihrem beſten Willen nicht verordnet anzuſehen ſein möchte, iſt in dem Satz enthalten: Was ein Volk über ſich ſelbſt nicht beſchließen kann, das kann der Geſetzgeber auch nicht über das Volk beſchließen.

Wenn alſo z. B. die Frage iſt: ob ein Geſetz, das eine gewiſſe einmal angeordnete kirchliche Verfaſſung für beſtändig fortdauernd anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Geſetzgebers (ſeiner Abſicht) ausgehend angeſehen werden könne? ſo frage man ſich zuerſt: ob ein Volk es ſich zum Geſetz machen dürfe, daß gewiſſe einmal angenommene Glaubensſätze und Formen der äußeren Religion für immer bleiben ſollen; alſo ob es ſich ſelbſt in ſeiner Nachkommenſchaft hindern dürfe, in Religionseinſichten weiter fortzuſchreiten oder etwanige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, daß ein urſprünglicher Contract des Volks, welcher dieſes zum Geſetze machte, an ſich ſelbſt null und nichtig ſein würde; weil er wider die Beſtimmung und Zwecke der Menſchheit ſtreitet; mithin ein darnach gegebenes Geſetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem alſo Gegenvorſtellungen gemacht werden können, anzuſehen iſt. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der oberſten Geſetzgebung ſo verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerſtand dagegen aufgeboten werden.

Es muß in einem jeden gemeinen Weſen ein Gehorſam unter dem Mechanismus der Staatsverfaſſung nach Zwangsgeſetzen, (die aufs Ganze gehen,) aber zugleich ein Geiſt der Freiheit ſein, da Jeder in dem, was allgemeine Menſchenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu ſein verlangt, daß dieſer Zwang rechtmäßig ſei, damit er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathe. Der erſtere ohne den letzteren iſt die veranlaſſende Urſache aller geheimen Geſellſchaften. Denn es iſt ein Naturberuf der Menſchheit, ſich, vornehmlich in dem, was den Menſchen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Geſellſchaften alſo würden wegfallen, wenn dieſe Freiheit begünſtigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntniſſe kommen, die ihre eigene weſentliche Abſicht befördern, als daß ſie den in ſeinem Urſprung und in ſeinen Wirkungen ſo achtungswürdigen Geiſt der Freiheit ſich äußern läßt?

Nirgend ſpricht eine, alle reine Vernunftprincipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der Frage über die Erforderniſſe zu einer guten Staatsverfaſſung. Die Urſache iſt, weil eine lange beſtandene geſetzliche Verfaſſung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückſeligkeit ſowohl, als ihre Rechte nach dem Zuſtande zu beurtheilen, in welchem Alles bisher in ſeinem ruhigen Gange geweſen iſt; nicht aber umgekehrt dieſen letzteren nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu ſchätzen; vielmehr jenen paſſiven Zuſtand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen beſſeren zu ſuchen, (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Aerzten zu beherzigen gibt: judicium anceps, experimentum periculosum.) Da nun alle lang genug beſtandene Verfaſſungen, ſie mögen Mängel haben, welche ſie wollen, hierin bei aller ihrer Verſchiedenheit einerlei Reſultat geben, nämlich mit der, in welcher man iſt, zufrieden zu ſein; ſo gilt, wenn auf das Volkswohlergehen geſehen wird, eigentlich gar keine Theorie, ſondern Alles beruht auf einer der Erfahrung folgſamen Praxis.

Gibt es aber in der Vernunft ſo etwas, als ſich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken läßt, und hat dieſer Begriff für Menſchen, die im Antagonismus ihrer Freiheit gegen einander ſtehen, verbindende Kraft, mithin objective (praktiſche) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Uebelbefinden, das ihnen daraus entſpringen mag, noch hingeſehen werden darf, (wovon die Kenntniß blos auf Erfahrung beruht;) ſo gründet es ſich auf Principien a priori, (denn was Recht ſei, kann nicht Erfahrung lehren;) und es gibt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einſtimmung mit welcher keine Praxis gültig iſt.

Hierwider kann nun nichts aufgebracht werden, als: daß, obzwar die Menſchen die Idee von ihnen zuſtehenden Rechten im Kopfe haben, ſie doch ihrer Herzenshärtigkeit halber unfähig und unwürdig wären, darnach behandelt zu werden, und daher eine oberſte, blos nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt ſie in Ordnung halten dürfe und müſſe. Dieſer Verzweiflungsſprung (salto mortale) iſt aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, ſondern nur von der Gewalt die Rede iſt, das Volk auch die ſeinige verſuchen und ſo alle geſetzliche Verfaſſung unſicher machen dürfte. Wenn nicht etwas iſt, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt, (wie das Menſchenrecht,) ſo ſind alle Einflüſſe auf die Willkühr der Menſchen unvermögend, die Freiheit derſelben zu bändigen. Aber wenn neben dem Wohlwollen das Recht laut ſpricht, dann zeigt ſich die menſchliche Natur nicht ſo verunartet, daß ſeine Stimme von derſelben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant. *Virgil.*)

III.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

In allgemein philanthropiſcher d. i. kosmopolitiſcher Abſicht betrachtet *).

(Gegen Moſes Mendelsſohn.)

Iſt das menſchliche Geſchlecht im Ganzen zu lieben, oder iſt es ein Gegenſtand, den man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar, (um nicht Miſanthrop zu werden,) alles Gute wünſcht, es doch aber nie von ihm erwarten, mithin ſeine Augen lieber von ihm abwenden muß? — Die Beantwortung dieſer Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: ſind in der menſchlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Beſſeren fortſchreiten, und das Böſe jetziger und vergangener Zeiten ſich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn ſo können wir die Gattung doch wenigſtens in ihrer beſtändigen Annäherung zum Guten lieben, ſonſt müßten wir ſie haſſen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menſchenliebe, (die alsdann höchſtens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens ſein würde,) mag dagegen ſagen, was ſie wolle. Denn was Böſe iſt und bleibt, vornehmlich das in vorſätzlicher wechſelſeitiger Verletzung der heiligſten Menſchenrechte, das kann

---

*) Es fällt nicht ſofort in die Augen, wie eine allgemein-**philanthropiſche** Vorausſetzung auf eine **weltbürgerliche** Verfaſſung, dieſe aber auf die Gründung eines **Völkerrechts** hinweiſe, als einen Zuſtand, in welchem allein die Anlagen der Menſchheit gehörig entwickelt werden können, die unſere Gattung liebenswürdig machen. — Der Beſchluß dieſer Nummer wird dieſen Zuſammenhang vor Augen ſtellen.

man — auch bei der größten Bemühung, Liebe in ſich zu erzwingen, — doch nicht vermeiden zu haſſen; nicht gerade um Menſchen Uebels zuzufügen, aber doch ſo wenig wie möglich mit ihnen zu thun haben.

Moſes Mendelsſohn war der letzteren Meinung (Jeruſalem, zweiter Abſchnitt, S. 44 bis 47), die er ſeines Freundes Leſſing's Hypotheſe von einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts entgegenſetzt. Es iſt ihm Hirngeſpinnſt: „daß das Ganze, die Menſchheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und ſich vervollkommnen ſolle. — Wir ſehen, ſagt er, das Menſchengeſchlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geſchwindigkeit in ſeinen vorigen Zuſtand zurück zu gleiten.“ (Das iſt ſo recht der Stein des Siſyphus; und man nimmt auf dieſe Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büßungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche Sünden an.) — „Der Menſch geht weiter; aber die Menſchheit ſchwankt beſtändig zwiſchen feſtgeſetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieſelbe Stufe der Sittlichkeit, daſſelbe Maaß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laſter, von Glückſeligkeit (?) und Elend.“ — Dieſe Behauptungen leitet er (S. 46) dadurch ein, daß er ſagt: „Ihr wollt errathen, was für Abſichten die Vorſehung mit der Menſchheit habe? Schmiedet keine Hypotheſen;“ (Theorie hatte er dieſe vorher genannt;) „ſchauet nur umher auf das, was wirklich geſchieht, und wenn Ihr einen Ueberblick auf die Geſchichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geſchehen iſt. Dieſes iſt Thatſache; dieſes muß zur Abſicht gehört haben, muß in dem Plane der Weisheit genehmigt oder wenigſtens mit aufgenommen worden ſein.“

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick iſt, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Verſuchungen zum Böſen ringen und ihn dennoch dagegen Stand halten zu ſehen; ſo iſt es ein, ich will nicht ſagen einer Gottheit, ſondern ſelbſt des gemeinſten, aber wohldenkenden Menſchen höchſt unwürdiger Anblick, das menſchliche Geſchlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben ſo tief wieder in Laſter und Elend zurückfallen zu ſehen. Eine Weile dieſem Trauerſpiel zuzuſchauen, kann vielleicht rührend und belehrend ſein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Poſſenſpiel; und wenn die Acteurs es gleich nicht müde werden, weil ſie Narren ſind, ſo wird es doch der Zuſchauer, der an einem oder dem anderen Act genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei ſei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloſes Schauſpiel iſt, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laſter ohne Zahl, (wenngleich mit dazwiſchen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit ſich über einander thürmen zu laſſen, damit dereinſt recht viel geſtraft werden könne; iſt wenigſtens nach unſeren Begriffen ſogar der Moralität eines weiſen Welturhebers und Regierers zuwider. —

Ich werde alſo annehmen dürfen: daß, da das menſchliche Geſchlecht beſtändig im Fortrücken in Anſehung der Cultur, als dem Naturzwecke deſſelben, iſt, es auch im Fortſchreiten zum Beſſeren in Anſehung des moraliſchen Zwecks ſeines Daſeins begriffen ſei, und daß dieſes zwar bisweilen *unterbrochen*, aber nie *abgebrochen* ſein werde. Dieſe Vorausſetzung zu beweiſen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derſelben muß beweiſen. Denn ich ſtütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Menſch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moraliſchen Beſchaffenheit ſo gut, als ich ſein ſollte, mithin auch könnte, — ſo auf die Nachkommenſchaft zu wirken, daß ſie immer beſſer werde, (wovon alſo auch die Möglichkeit angenommen werden muß,) und daß ſo dieſe Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum anderen ſich rechtmäßig vererben könne. Es mögen nun auch noch ſo viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geſchichte gemacht werden, die, wenn ſie beweiſend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anſchein nach vergeblichen Arbeit abzulaſſen; ſo kann ich doch, ſo lange dieſes nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (als das liquidum) gegen die Klugheitsregel, aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten, (als das illiquidum, weil es bloſe Hypotheſe iſt,) nicht vertauſchen; und ſo ungewiß ich immer ſein und bleiben mag, ob für das menſchliche Geſchlecht das Beſſere zu hoffen ſei, ſo kann dieſes doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Vorausſetzung derſelben in praktiſcher Abſicht, daß es thunlich ſei, Abbruch thun.

Dieſe Hoffnung beſſerer Zeiten, ohne welche eine ernſtliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Erſprießliches zu thun, nie das menſchliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluß gehabt; und der gute Mendelsſohn mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, ſo eifrig bemüht war. Denn ſelbſt und für ſich allein ſie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derſelben Bahn weiter fort gingen, konnte er vernünftiger Weiſe nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht ſowohl der Uebel, die das menſchliche Geſchlecht aus Natururſachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menſchen ſich unter einander ſelbſt anthun, erheitert ſich doch das Gemüth durch die Ausſicht, es könne künftig beſſer werden; und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längſt im Grabe ſein und die Früchte, die wir zum Theil ſelbſt geſäet haben, nicht einerndten werden. Empiriſche Beweisgründe wider das Gelingen dieſer auf Hoffnung genommenen Entſchließungen richten hier nichts aus. Denn daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen iſt, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal, eine pragmatiſche oder techniſche Abſicht, (wie z. B. die der Luftfahrten mit aeroſtatiſchen Bällen,) aufzugeben; noch weniger aber eine moraliſche, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonſtrativ-unmöglich iſt, Pflicht wird. Ueberdem laſſen ſich manche Beweiſe geben, daß das menſchliche Geſchlecht, im Ganzen, wirklich in unſerem Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, anſehnlich moraliſch zum ſelbſt

Beſſeren fortgerückt ſei, (kurzdauernde Hemmungen können nichts dagegen beweiſen;) und daß das Geſchrei von der unaufhaltſam zunehmenden Verunartung deſſelben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität ſteht, es noch weiter vor ſich ſieht, und ſein Urtheil über das, was man iſt, in Vergleichung mit dem, was man ſein ſollte, mithin unſer Selbſttadel immer deſto ſtrenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs ſchon erſtiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieſer immerwährende Fortſchritt zum Beſſeren dürfte erhalten und auch wohl beſchleunigt werden; ſo ſieht man bald, daß dieſer ins unermeßliche Weite gehende Erfolg nicht ſowohl davon abhängen werde, was *wir* thun, (z. B. von der Erziehung, die wir der jungeren Welt geben,) und nach welcher Methode *wir* verfahren ſollen, um es zu bewirken; ſondern von dem, was die menſchliche *Natur* in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu *nöthigen*, in welches wir uns von ſelbſt nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr, (weil höchſte Weisheit zur Vollendung dieſes Zwecks erfordert wird,) von der *Vorſehung* allein können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menſchen mit ihren *Entwürfen* nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen ſtehen bleiben, und aufs Ganze, als ein ſolches, welches für ſie zu groß iſt, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erſtrecken können; vornehmlich da ſie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, ſich aus eigenem freien Vorſatz ſchwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allſeitige Gewaltthätigkeit und daraus entſpringende Noth endlich ein Volk zur Entſchließung bringen mußte, ſich dem Zwange, den ihm die Vernunft ſelbſt als Mittel vorſchreibt, nämlich dem öffentlichen Geſetze zu unterwerfen und in eine *ſtaatsbürgerliche* Verfaſſung zu treten; ſo muß auch die Noth aus den beſtändigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu ſchmälern oder zu unterjochen ſuchen, ſie zuletzt dahin bringen, ſelbſt wider Willen, entweder in eine *weltbürgerliche* Verfaſſung zu treten; oder iſt ein ſolcher Zuſtand eines allgemeinen Friedens, (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen iſt,) auf einer anderen Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den ſchrecklichſten Despotismus herbeiführt, ſo muß ſie dieſe Noth doch zu einem Zuſtande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Weſen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zuſtand der Föderation nach einem gemeinſchaftlich verabredeten Völkerrecht iſt.

Denn da die fortrückende Cultur der Staaten mit dem zugleich wachſenden Hange, ſich auf Koſten der Anderen durch Liſt oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf ſtehendem Fuß und in Diſciplin erhaltene, mit ſtets zahlreicheren Kriegsinſtrumenten verſehene Heere immer höhere Koſten verurſachen muß; indeß die Preiſe aller Bedürfniſſe fortdauernd wachſen, ohne daß ein ihnen proportionirter fortſchreitender Zuwachs der ſie vorſtellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch ſo lange dauert, daß das Erſparniß während demſelben dem Koſtenaufwand für den nächſten Krieg gleich käme, wowider die Erfindung der Staatsſchulden zwar ein ſinnreiches, aber ſich ſelbſt zuletzt vernichtendes Hülfsmittel iſt; ſo muß, was guter Wille hätte thun ſollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: daß ein jeder Staat in ſeinem Inneren ſo organiſirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg, (weil er ihn auf eines Anderen, nämlich des Volks, Koſten führt,) eigentlich nichts koſtet, ſondern das Volk, dem er ſelbſt koſtet, die entſcheidende Stimme habe, ob Krieg ſein ſolle oder nicht, (wozu freilich die Realiſirung jener Idee des urſprünglichen Vertrags nothwendig vorausgeſetzt werden muß.) Denn dieſes wird es wohl bleiben laſſen, aus bloſer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, blos wörtlicher Beleidigungen willen ſich in Gefahr perſönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu verſetzen. Und ſo wird auch die Nachkommenſchaft, (auf die keine von ihr unverſchuldeten Laſten gewälzt werden,) ohne daß eben Liebe zu derſelben, ſondern nur Selbſtliebe jedes Zeitalters die Urſache davon ſein darf, immer zum Beſſeren, ſelbſt im moraliſchen Sinn, fortſchreiten können; indem jedes gemeine Weſen, unvermögend einem anderen gewaltthätig zu ſchaden, ſich allein am Recht halten muß und, daß andere ebenſo geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieſes iſt indeß nur Meinung und blos Hypotheſe; ungewiß, wie alle Urtheile, welche zu einer beabſichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unſerer Gewalt ſteht, die ihr einzig angemeſſene Natururſache angeben wollen; und ſelbſt als eine ſolche enthält ſie, in einem ſchon beſtehenden Staat, nicht ein Princip für den Unterthan, ſie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden,) ſondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menſchen nach der gewöhnlichen Ordnung eben nicht liegt, von ſeiner Gewalt willkührlich nachzulaſſen, gleichwohl es aber in dringenden Umſtänden doch nicht unmöglich iſt; ſo kann man es für einen, den moraliſchen Wünſchen und Hoffnungen der Menſchen (beim Bewußtſein ihres Unvermögens) nicht unangemeſſenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umſtände von der Vorſehung zu erwarten, welche dem Zwecke der Menſchheit im Ganzen ihrer Gattung zur Erreichung ihrer endlichen Beſtimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, ſo weit ſie reichen, einen Ausgang verſchaffen werde, welchem die Zwecke der Menſchen, abgeſondert betrachtet, gerade entgegenwirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böſe entſpringt, untereinander, verſchafft der Vernunft ein freies Spiel, ſie insgeſammt zu unterjochen, und ſtatt des Böſen, was ſich ſelbſt zerſtört, das Gute, welches, wenn es einmal da iſt, ſich fernerhin von ſelbſt erhält, herrſchend zu machen.

Die menſchliche Natur erſcheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältniſſe ganzer Völker gegen einander. Kein Staat iſt gegen den anderen wegen ſeiner Selbſtſtändigkeit oder ſeines Eigenthums einen Augenblick geſichert. Der Wille, einander zu unterjochen, oder an dem Seinen zu ſchmälern, iſt jederzeit da; und die Rüſtung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerſtörender macht, als ſelbſt den

Krieg, darf nie nachlaſſen. Nun iſt hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Geſetze, denen ſich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht, (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menſchen) möglich. — Denn ein dauernder allgemeiner Frieden, durch die ſogenannte Balance der Mächte in Europa iſt, wie Swift's Haus, welches von einem Baumeiſter ſo vollkommen nach allen Geſetzen des Gleichgewichts erbaut war, daß, als ſich ein Sperling drauf ſetzte, es ſofort einfiel, ein bloſes Hirngeſpinnſt. — „Aber ſolchen Zwangsgeſetzen, wird man ſagen, werden ſich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorſchlag zu einem allgemeinen Völkerſtaat, unter deſſen Gewalt ſich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen ſollen, um ſeinen Geſetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rouſſeau noch ſo artig klingen, ſo gilt er doch nicht für die Praxis; wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern als eine pedantiſch-kindiſche, aus der Schule hervorgetretene Idee jederzeit iſt verlacht worden.“

Ich meinerſeits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das Verhältniß unter Menſchen und Staaten ſein ſoll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiſt, in ihren Streitigkeiten jederzeit ſo zu verfahren, daß ein ſolcher allgemeiner Völkerſtaat dadurch eingeleitet werde, und ihn alſo als möglich (in praxi), und daß er ſein kann, anzunehmen; — zugleich aber auch (in subsidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will, (fata volentem ducunt, nolentem trahunt.) Bei dieſer letzteren wird dann auch die menſchliche Natur mit in Anſchlag gebracht; welche, da in ihr immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig iſt, ich nicht für ſo verſunken im Böſen halten kann oder will, daß nicht die moraliſch-praktiſche Vernunft nach vielen mißlungenen Verſuchen endlich über daſſelbe ſiegen und ſie auch als liebenswürdig darſtellen ſollte. So bleibt es alſo auch in kosmopolitiſcher Rückſicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

VII.

Zum ewigen Frieden.

Ein philoſophiſcher Entwurf.

1795.

Zum ewigen Frieden.

Ob dieſe ſatyriſche Ueberſchrift auf dem Schilde jenes Holländiſchen Gaſtwirths, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menſchen überhaupt, oder beſonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie ſatt werden können, oder wohl gar nur die Philoſophen gelte, die jenen ſüßen Traum träumen, mag dahin geſtellt ſein. Das bedingt ſich aber der Verfaſſer des Gegenwärtigen aus, daß, da der praktiſche Politiker mit dem theoretiſchen auf dem Fuß ſteht, mit großer Selbſtgefälligkeit auf ihn als einen Schulweiſen herabzuſehen, der dem Staate, welcher von Erfahrungsgrundſätzen ausgehen müſſe, mit ſeinen ſachleeren Ideen keine Gefahr bringe, und den man immer ſeine eilf Kegel auf einmal werfen laſſen kann, ohne daß ſich der weltkundige Staatsmann daran kehren darf, dieſer auch, im Fall eines Streites mit jenem ſofern conſequent verfahren müſſe, hinter ſeinen auf gut Glück gewagten, und öffentlich geäußerten Meinungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern; — durch welche Clauſula ſalvatoria der Verfaſſer dieſes ſich dann hiemit in der beſten Form wider alle bösliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wiſſen will.

Erſter Abſchnitt,

welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

1. „Es ſoll kein Friedensſchluß für einen ſolchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht werden."

Denn alsdenn wäre er ja ein bloſer Waffenſtillſtand, Aufſchub der Feindſeligkeiten, nicht *Friede*, der das Ende aller Hoſtilitäten bedeutet, und dem das Beiwort *ewig* anzuhängen ein ſchon verdächtiger Pleonasmus iſt. Die verhandenen, obgleich jetzt vielleicht den Paciſcirenden ſelbſt noch nicht bekannten Urſachen zum künftigen Kriege ſind durch den Friedensſchluß insgeſammt vernichtet, ſie mögen auch aus archivariſchen Documenten mit noch ſo ſcharfſichtiger Ausſpähungsgeſchicklichkeit ausgeklaubt ſein. — Der Vorbehalt (reservatio mentalis) alter allererſt künftig auszudenkender Prätenſionen, deren kein Theil für jetzt Erwähnung thun mag, weil beide zu ſehr erſchöpft ſind, den Krieg fortzuſetzen, bei dem böſen Willen, die erſte günſtige Gelegenheit zu dieſem Zweck zu benutzen, gehört zur Jeſuitencaſuiſtik, und iſt unter der Würde der Regenten, ſowie die Willfährigkeit zu dergleichen Deductionen unter der Würde eines Miniſters deſſelben, wenn man die Sache, wie ſie an ſich ſelbſt iſt, beurtheilt. —

Wenn aber, nach aufgeklärten Begriffen der Staatsklugheit, in beſtändiger Vergrößerung der Macht, durch welche Mittel es auch ſei, die wahre Ehre des Staats geſetzt wird, ſo fällt freilich jenes Urtheil als ſchulmäßig und pedantiſch in die Augen.

2. **„Es ſoll kein für ſich beſtehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel,) von einem anderen Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.“**

Ein Staat iſt nämlich nicht, (wie etwa der Boden, auf dem er ſeinen Sitz hat,) eine Habe (**patrimonium**). Er iſt eine Geſellſchaft von Menſchen, über die Niemand anders, als er ſelbſt, zu gebieten und zu diſponiren hat. Ihn aber, der ſelbſt als Stamm ſeine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem anderen Staate einzuverleiben, heißt ſeine Exiſtenz, als einer moraliſchen Perſon, aufheben und aus der letzteren eine Sache machen, und widerſpricht alſo der Idee des urſprünglichen Vertrags, ohne die ſich kein Recht über ein Volk denken läßt*). In welche Gefahr das Vorurtheil dieſer Erwerbungsart Europa, denn die anderen Welttheile haben nie davon gewußt, in unſeren bis auf die neueſten Zeiten gebracht habe, daß ſich nämlich auch Staaten einander heirathen könnten, iſt Jedermann bekannt, theils als eine neue Art von Induſtrie, ſich auch ohne Aufwand von Kräften durch Familienbündniſſe übermächtig zu machen, theils auch auf ſolche Art den Länderbeſitz zu erweitern. — Auch die Verdingung der Truppen eines Staates an einen anderen, gegen einen nicht gemeinſchaftlichen Feind, iſt dahin zu zählen; denn die Unterthanen werden dabei als nach Belieben zu handhabende Sachen gebraucht und verbraucht.

3. „Stehende Heere (**miles perpetuus**) ſollen mit der Zeit ganz aufhören.“

Denn ſie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitſchaft, immer dazu gerüſtet zu erſcheinen; reizen dieſe an, ſich einander in Menge der Gerüſteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten

---

*) Ein Erbreich iſt nicht ein Staat, der von einem anderen Staate, ſondern deſſen Recht zu regieren an eine andere phyſiſche Perſon vererbt werden kann. Der Staat erwirbt alsdann einen Regenten, nicht dieſer als ein ſolcher, (d. i. der ſchon ein anderes Reich beſitzt,) den Staat.

Koſten der Friede endlich noch drückender wird, als ein kurzer Krieg, ſo ſind ſie ſelbſt Urſache von Angriffskriegen, um dieſe Laſt loszuwerden; wozu kommt, daß zum Tödten oder getödtet zu werden in Sold genommen zu ſein, einen Gebrauch von Menſchen als bloſen Maſchinen und Werkzeugen in der Hand eines Anderen (des Staats) zu enthalten ſcheint, der ſich nicht wohl mit dem Rechte der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon vereinigen läßt †). Ganz anders iſt es mit der freiwilligen periodiſch vorgenommenen Uebung der Staatsbürger in Waffen bewandt, ſich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu ſichern. — Mit der Anhäufung eines Schatzes würde es eben ſo gehen, daß er, von anderen Staaten als Bedrohung mit Krieg angeſehen, zu zuvorkommenden Angriffen nöthigte, (weil unter den drei Mächten, der Heeresmacht, der Bundesmacht und der Geldmacht, die letztere wohl das zuverläſſigſte Kriegswerkzeug ſein dürfte; wenn nicht die Schwierigkeit, die Größe deſſelben zu erforſchen, dem entgegenſtände.)

4. „Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.“

Zum Behuf der Landesökonomie, (der Wegebeſſerung, neuer Anſiedelungen, Anſchaffung der Magazine für beſorgliche Mißwachsjahre u. ſ. w.,) außerhalb oder innerhalb dem Staate Hülfe zu ſuchen, iſt dieſe Hülfsquelle unverdächtig. Aber, als entgegenwirkende Maſchine der Mächte gegen einander iſt ein Creditſyſtem ins Unabſehliche anwachſender und doch immer für die gegenwärtige Forderung, (weil ſie doch nicht von allen Gläubigern auf einmal geſchehen wird,) geſicherter Schulden, — die ſinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks in dieſem Jahrhundert, — eine gefährliche

---

†) Die 1. Ausg. hat zu dieſen Worten folgende Anmerkung: „*So antwortete ein bulgariſcher Fürſt dem griechiſchen Kaiſer, der den Zwiſt mit ihm nicht durch Vergießung des Bluts ſeiner Unterthanen, ſondern gutmüthiger Weiſe durch einen Zweikampf abmachen wollte: „ein Schmidt, der Zangen hat, wird das glühende Eiſen aus den Kohlen nicht mit den Händen herausnehmen“ —.“ Der Grund, aus welchem ſie in der 2. Ausg. fehlt, liegt offenbar darin, daß ſie im 2. Abſchn. beim 2. Definitivartikel noch einmal vorkommt.

Geldmacht, nämlich ein Schatz zum Kriegführen, der die Schätze aller anderen Staaten zuſammengenommen übertrifft, und nur durch den einmal bevorſtehenden Ausfall der Taxen, (der doch auch durch die Belebung des Verkehrs, vermittelſt der Rückwirkung auf Induſtrie und Erwerb, noch lange hingehalten wird,) erſchöpft werden kann. Dieſe Leichtigkeit, Krieg zu führen, mit der Neigung der Machthabenden dazu, welche der menſchlichen Natur eingeartet zu ſein ſcheint, verbunden, iſt alſo ein großes Hinderniß des ewigen Friedens, welches zu verbieten um deſto mehr ein Präliminarartikel deſſelben ſein müßte, weil der endlich doch unvermeidliche Staatsbankerott manche andere Staaten unverſchuldet in den Schaden mit verwickeln muß, welches eine öffentliche Läſion der letzteren ſein würde. Mithin ſind wenigſtens andere Staaten berechtigt, ſich gegen einen ſolchen und deſſen Anmaßungen zu verbünden.

5. „Kein Staat ſoll ſich in die Verfaſſung und Regierung eines anderen Staates gewaltthätig einmiſchen."

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Unterthanen eines anderen Staats giebt? Es kann dieſer vielmehr, durch das Beiſpiel der großen Uebel, die ſich ein Volk durch ſeine Geſetzloſigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen; und überhaupt iſt das böſe Beiſpiel, was eine freie Perſon der anderen giebt, (als scandalum acceptum) keine Läſion derſelben. — Dahin würde zwar nicht zu ziehen ſein, wenn ein Staat ſich durch innere Veruneinigung in zwei Theile ſpaltete, deren jeder für ſich einen beſonderen Staat vorſtellt, der auf das Ganze Anſpruch macht; wo einem derſelben Beiſtand zu leiſten einem äußeren Staat nicht für Einmiſchung in die Verfaſſung des anderen, (denn es iſt alsdann Anarchie,) angerechnet werden könnte. Solange aber dieſer innere Streit noch nicht entſchieden iſt, würde dieſe Einmiſchung äußerer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit ſeiner inneren Krankheit ringenden, von keinem anderen abhängigen Volks, ſelbſt alſo ein gegebenes Skandal ſein, und die Autonomie aller Staaten unſicher machen.

6. „Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem anderen ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müſſen: als da ſind, Anſtellung der Meuchelmörder (percussores), Giftmiſcher (venefici), Brechung der Capitulation, Anſtiftung des Verraths (perduellio), in dem bekriegten Staat ꝛc.“

Das ſind ehrloſe Stratagemen. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muß mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil ſonſt auch kein Friede abgeſchloſſen werden könnte, und die Feindſeligkeit in einen Ausrottungskrieg (bellum internecinum) ausſchlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzuſtande iſt, (wo kein Gerichtshof vorhanden iſt, der rechtskräftig urtheilen könnte,) durch Gewalt ſein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann, (weil das ſchon einen Richterausſpruch vorausſetzt,) ſondern der Ausſchlag deſſelben (gleich als vor einem ſogenannten Gottesgerichte) entſcheidet, auf weſſen Seite das Recht iſt; zwiſchen Staaten aber ſich kein Beſtrafungskrieg (bellum punitivum) denken läßt, (weil zwiſchen ihnen kein Verhältniß eines Obern zu einem Untergebenen Statt findet.) — Woraus denn folgt: daß ein Ausrottungskrieg, wo die Vertilgung beide Theile zugleich, und mit dieſer auch alles Rechts treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem großen Kirchhofe der Menſchengattung Statt finden laſſen würde. Ein ſolcher Krieg alſo, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, muß ſchlechterdings unerlaubt ſein. — Daß aber die genannten Mittel unvermeidlich dahin führen, erhellt daraus: daß jene hölliſchen Künſte, da ſie an ſich ſelbſt niederträchtig ſind, wenn ſie in Gebrauch gekommen, ſich nicht lange innerhalb der Grenze des Krieges halten, wie etwa der Gebrauch der Spione (uti exploratoribus), wo nur die Ehrloſigkeit Anderer, (die nun einmal nicht ausgerottet werden kann,) benutzt wird, ſondern auch in den Friedenszuſtand übergehen, und ſo die Abſicht deſſelben gänzlich vernichten würden.

Obgleich die angeführten Geſetze objectiv, d. i. in der Intention der Machthabenden, lauter Verbotgeſetze (leges prohibitivae) ſind, ſo ſind doch einige derſelben von der ſtrengen, ohne Unterſchied der Umſtände geltenden Art (leges strictae), die ſofort auf Abſchaffung dringen (wie Nr. 1, 5, 6); andere aber (wie Nr. 2, 3, 4), die zwar nicht als Ausnahmen von der Rechtsregel, aber doch in Rückſicht auf die Ausübung derſelben, durch die Umſtände, ſubjectiv für die Befugniß erweiternd (leges latae), und Erlaubniſſe enthalten, die Vollführung aufzuſchieben, ohne doch den Zweck aus den Augen zu verlieren, der dieſen Aufſchub, z. B. der Wiedererſtattung der gewiſſen Staaten, nach Nr. 2, entzogenen Freiheit, nicht auf den Nimmertag, (wie Auguſt zu verſprechen pflegte, ad calendas graecas,) auszuſetzen, mithin [nicht] die Nichterſtattung, ſondern nur, damit ſie nicht übereilt und ſo der Abſicht ſelbſt zuwider geſchehe, die Verzögerung erlaubt. Denn das Verbot betrifft hier nur die Erwerbungsart, die fernerhin nicht gelten ſoll, aber nicht den Beſitzſtand, der, ob er zwar nicht den erforderlichen Rechtstitel hat, doch zu ſeiner Zeit (der putativen Erwerbung) nach der damaligen öffentlichen Meinung von allen Staaten für rechtmäßig gehalten wurde *).

---

*) Ob es außer dem Gebot (leges praeceptivae) und Verbot (leges prohibitivae) noch Erlaubnißgeſetze (leges permissivae) der reinen Vernunft geben könne, iſt bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Denn Geſetze überhaupt enthalten einen Grund objectiver praktiſcher Nothwendigkeit, Erlaubniß aber einen der praktiſchen Zufälligkeit gewiſſer Handlungen; mithin würde ein Erlaubnißgeſetz Nöthigung zu einer Handlung zu dem, wozu Jemand nicht genöthigt werden kann, enthalten, welches, wenn das Object des Geſetzes in beiderlei Beziehung einerlei Bedeutung hätte, ein Widerſpruch ſein würde. — Nun geht aber hier im Erlaubnißgeſetze das vorausgeſetzte Verbot nur auf die künftige Erwerbungsart eines Rechts (z. B. durch Erbſchaft), die Befreiung aber von dieſem Verbot, d. i. die Erlaubniß auf den gegenwärtigen Beſitzſtand, welcher letztere, im Ueberſchritt aus dem Naturzuſtande in den bürgerlichen, als ein, obwohl unrechtmäßiger, dennoch ehrlicher Beſitz (possessio putativa) nach einem Erlaubnißgeſetz des Naturrechts noch fernerhin fortdauern kann, obgleich ein putativer Beſitz, ſobald er als ein ſolcher erkannt worden, im Naturzuſtande, imgleichen eine ähnliche Erwerbungsart im nachmaligen bürgerlichen (nach geſchehenem Ueberſchritt) verboten iſt, welche Befugniß des fortdaurenden Beſitzes nicht Statt

finden würde, wenn eine ſolche vermeintliche Erwerbung im bürgerlichen Zuſtande geſchehen wäre; denn da würde er, als Läſion, ſofort nach Entdeckung ſeiner Unrechtmäßigkeit aufhören müſſen.

Ich habe hiemit nur beiläufig die Lehrer des Naturrechts auf den Begriff einer **lex permissiva**, welcher ſich einer ſyſtematiſch-eintheilenden Vernunft von ſelbſt darbietet, aufmerkſam machen wollen; vornehmlich da im Civilgeſetze (ſtatutariſchen) öfters davon Gebrauch gemacht wird, nur mit dem Unterſchiede, daß das Verbotgeſetz für ſich allein daſteht, die Erlaubniß aber nicht als einſchränkende Bedingung, (wie es ſollte,) in jenes Geſetz mit hineingebracht, ſondern unter die Ausnahmen geworfen wird. — Da heißt es dann: dies oder jenes wird verboten; es ſei denn Nr. 1, Nr. 2, Nr. 3, und ſo weiter ins Unabſehliche, [wo] die Erlaubniſſe nur zufälliger Weiſe, nicht nach einem Princip, ſondern durch Herumtappen unter vorkommenden Fällen, zum Geſetz hinzukommen; denn ſonſt hätten die Bedingungen in die Formel des Verbotsgeſetzes mit hineingebracht werden müſſen, wodurch es dann zugleich ein Erlaubnißgeſetz geworden wäre. — Es iſt daher zu bedauern, daß die ſinnreiche, aber unaufgelöſt gebliebene Preisaufgabe des ebenſo weiſen, als ſcharfſinnigen Herrn Grafen von Windiſchgrätz, welche gerade auf das Letztere drang, ſobald verlaſſen worden. Denn die Möglichkeit einer ſolchen (der mathematiſchen ähnlichen) Formel iſt der einzige ächte Probirſtein einer conſequent bleibenden Geſetzgebung, ohne welche das ſogenannte **jus certum** immer ein frommer Wunſch bleiben wird. — Sonſt wird man blos generale Geſetze, (die im Allgemeinen gelten,) aber keine univerſalen, (die allgemein gelten,) haben, wie es doch der Begriff eines Geſetzes zu erfordern ſcheint.

Zweiter Abſchnitt,

welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

Der Friedenszuſtand unter Menſchen, die neben einander leben, iſt kein Naturſtand (status naturalis), der vielmehr ein Zuſtand des Krieges iſt, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindſeligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denſelben. Er muß alſo geſtiftet werden; denn die Unterlaſſung der letzteren iſt noch nicht Sicherheit dafür, und ohne daß ſie einem Nachbar von dem anderen geleiſtet wird, (welches aber nur in einem geſetzlichen Zuſtande geſchehen kann,) kann jener dieſen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln *).

---

*) Gemeiniglich nimmt man an, daß man gegen Niemand feindlich verfahren dürfe, als nur, wenn er mich ſchon thätig lädirt hat, und das iſt auch ganz richtig, wenn Beide im bürgerlich-geſetzlichen Zuſtande ſind. Denn dadurch, daß dieſer in denſelben getreten iſt, leiſtet er jenem (vermittelſt der Obrigkeit, welche über Beide Gewalt hat,) die erforderliche Sicherheit. — Der Menſch aber (oder das Volk) im bloſen Naturzuſtande benimmt mir dieſe Sicherheit, und lädirt mich ſchon durch eben dieſen Zuſtand, indem er neben mir iſt, obgleich nicht thätig (facto), doch durch die Geſetzloſigkeit ſeines Zuſtandes (statu injusto), wodurch ich beſtändig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinſchaftlich-geſetzlichen Zuſtand zu treten, oder aus meiner Nachbarſchaft zu weichen. — Das Poſtulat alſo, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, iſt: alle Menſchen, die auf einander wechſelſeitig einfließen können, müſſen zu irgend einer bürgerlichen Verfaſſung gehören.

Alle rechtliche Verfaſſung aber iſt, was die Perſonen betrifft, die darin

ſtehen,

Erſter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Die bürgerliche Verfaſſung in jedem Staate ſoll republicaniſch ſein.“

Die erſtlich nach Principien der **Freiheit** der Glieder einer Geſellſchaft (als Menſchen); zweitens nach Grundſätzen der **Abhängigkeit** Aller von einer einzigen gemeinſamen Geſetzgebung (als Unterthanen); und drittens, die nach dem Geſetz der **Gleichheit** derſelben (als Staatsbürger) geſtiftete Verfaſſung, — die einzige, welche aus der Idee des urſprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Geſetzgebung eines Volks gegründet ſein muß, — iſt die **republicaniſche***). Dieſe iſt alſo, was das Recht betrifft, an ſich ſelbſt diejenige, welche allen Arten der bürgerlichen Conſtitution urſprünglich zum Grunde liegt; und nun iſt nur die Frage: ob ſie auch die einzige iſt, die zum ewigen Frieden hinführen kann?

---

1) die nach dem **Staatsbürgerrecht** der Menſchen, in einem Volke (jus civitatis),

2) nach dem **Völkerrecht** der Staaten in Verhältniß gegen einander (jus gentium),

3) die nach dem **Weltbürgerrecht**, ſofern Menſchen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältniß ſtehend, als Bürger eines allgemeinen Menſchenſtaats anzuſehen ſind (jus cosmopoliticum). Dieſe Eintheilung iſt nicht willkührlich, ſondern nothwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen **Frieden**. Denn wenn nur Einer von dieſen im Verhältniſſe des phyſiſchen Einfluſſes auf den Anderen, und doch im Naturſtande wäre, ſo würde damit der Zuſtand des Krieges verbunden ſein, von dem befreit zu werden hier eben die Abſicht iſt.

*) **Rechtliche** (mithin äußere) **Freiheit** kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniß definirt werden: „Alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut.“ Denn was heißt **Befugniß**? Die Möglichkeit einer Handlung, ſofern man dadurch Keinem Unrecht thut. Alſo würde die Erklärung†) ſo lauten: „Freiheit iſt die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht, (man mag auch thun, was man will,) wenn man nur Keinem

†) 1. Ausg.: „die Erklärung einer Befugniß ſo lauten: Man thut Keinem Unrecht“ u. ſ. w.

Nun hat aber die republicaniſche Verfaſſung, außer der Lauterkeit ihres Urſprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entſprungen zu ſein, noch die Ausſicht in die gewünſchte Folge, näm-

---

Unrecht thut:" folglich iſt es leere Tautologie. — Vielmehr iſt meine äußere (rechtliche) Freiheit ſo zu erklären: ſie iſt die Befugniß, keinen äußeren Geſetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beiſtimmung habe geben können. — Ebenſo iſt äußere (rechtliche) Gleichheit in einem Staate dasjenige Verhältniß der Staatsbürger, nach welchem keiner den anderen wozu rechtlich verbinden kann, ohne daß er ſich zugleich dem Geſetz unterwirft, von dieſem wechſelſeitig auf dieſelbe Art auch verbunden werden zu können. (Vom Princip der rechtlichen Abhängigkeit, da dieſes ſchon in dem Begriffe einer Staatsverfaſſung überhaupt liegt, bedarf es keiner Erklärung.) — Die Gültigkeit dieſer angebornen, zur Menſchheit nothwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte wird durch das Princip der rechtlichen Verhältniſſe des Menſchen ſelbſt zu höheren Weſen, (wenn er ſich ſolche denkt,) beſtätigt und erhoben, indem er ſich nach ebendenſelben Grundſätzen auch als Staatsbürger einer überſinnlichen Welt vorſtellt. — Denn was meine Freiheit betrifft, ſo habe ich, ſelbſt in Anſehung der göttlichen, von mir durch bloße Vernunft erkennbaren Geſetze, keine Verbindlichkeit, als nur ſofern ich dazu ſelber habe meine Beiſtimmung geben können, (denn durchs Freiheitsgeſetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererſt einen Begriff vom göttlichen Willen.) Was in Anſehung des erhabenſten Weltweſens außer Gott, welches ich mir etwa denken möchte (einen großen Aeon), das Princip der Gleichheit betrifft, ſo iſt kein Grund da, warum, wenn ich in meinem Poſten meine Pflicht thue, wie jener Aeon es in dem ſeinigen, mir blos die Pflicht zu gehorchen, jenem aber das Recht zu befehlen zukommen ſolle. — Daß dieſes Princip der Gleichheit nicht, (ſo wie das der Freiheit,) auch auf das Verhältniß zu Gott paßt, davon iſt der Grund dieſer, weil dieſes Weſen das einzige iſt, bei dem der Pflichtbegriff aufhört.

Was aber das Recht der Gleichheit aller Staatsbürger, als Unterthanen, betrifft, ſo kommt es in Beantwortung der Frage von der Zuläſſigkeit des Erbadels allein darauf an: „ob der vom Staat zugeſtandene Rang (eines Unterthans vor dem anderen) vor dem Verdienſt, oder dieſes vor jenem vorhergehen müſſe." — Nun iſt offenbar: daß, wenn der Rang mit der Geburt verbunden wird, es ganz ungewiß iſt, ob das Verdienſt (Amtsgeſchicklichkeit und Amtstreue) auch folgen werde; mithin iſt es ebenſoviel, als ob er ohne alles Verdienſt dem Begünſtigten zugeſtanden würde (Befehlshaber zu ſein); welches der allgemeine Volkswille in einem urſprünglichen Vertrage, (der doch das Princip aller Rechte iſt,) nie beſchließen wird. Denn ein Edelmann iſt darum nicht ſofort ein edler Mann. — Was den **Amtsadel**, (wie man den Rang einer höheren Magiſtratur nennen könnte, und den man ſich durch Verdienſte erwerben muß,) betrifft, ſo klebt der Rang da nicht, als Eigenthum, an der Perſon, ſondern am Poſten, und die Gleichheit wird dadurch nicht verletzt; weil, wenn jene ihr Amt niederlegt, ſie zugleich den Rang ablegt, und unter das Volk zurücktritt. —

ſich dem ewigen Frieden; wovon der Grund dieſer iſt. — Wenn, (wie es in dieſer Verfaſſung nicht anders ſein kann,) die Beiſtimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beſchließen, „ob Krieg ſein ſolle, oder nicht," ſo iſt nichts natürlicher, als daß, da ſie alle Drangſale des Krieges über ſich ſelbſt beſchließen müßten, (als da ſind: ſelbſt zu fechten; die Koſten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüſtung, die er hinter ſich läßt, kümmerlich zu verbeſſern; zum Uebermaaße des Uebels endlich noch eine, den Frieden ſelbſt verbitternde, nie (wegen naher immer neuer Kriege) zu tilgende Schuldenlaſt ſelbſt zu übernehmen,) ſie ſich ſehr bedenken werden, ein ſo ſchlimmes Spiel anzufangen: da hingegen in einer Verfaſſung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger, die alſo nicht republicaniſch iſt, es die unbedenklichſte Sache von der Welt iſt, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenoſſe, ſondern Staatseigenthümer iſt, an ſeinen Tafeln, Jagden, Luſtſchlöſſern Hoffeſten u. dgl. durch den Krieg nicht das Mindeſte einbüßt, dieſen alſo wie eine Art von Luſtparthie aus unbedeutenden Urſachen beſchließen, und der Anſtändigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatiſchen Corps die Rechtfertigung deſſelben gleichgültig überlaſſen kann.

Damit man die republicaniſche Verfaſſung nicht, (wie gemeiniglich geſchieht,) mit der demokratiſchen verwechſele, muß Folgendes bemerkt werden. Die Formen eines Staates (civitas) können entweder nach dem Unterſchiede der Perſonen, welche die oberſte Staatsgewalt inne haben, oder nach der Regierungsart des Volks durch ſein Oberhaupt, er mag ſein, welcher er wolle, eingetheilt werden; die erſte heißt eigentlich die Form der **Beherrſchung** (forma imperii), und es ſind nur drei derſelben möglich, wo nämlich entweder nur Einer, oder Einige unter ſich verbunden, oder Alle zuſammen, welche die bürgerliche Geſellſchaft ausmachen, die Herrſchergewalt beſitzen (Autokratie, Ariſtokratie und Demokratie, Fürſtengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweite iſt die Form der Regierung (**forma regiminis**), und betrifft die auf die Conſtitution, (den Act des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird,) gegründete Art, wie der Staat von ſeiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und iſt in dieſer Beziehung entweder republicaniſch oder despotiſch. Der **Republicanismus** iſt das Staatsprincip der Abſonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der geſetzgebenden; der Despotismus iſt das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Geſetzen, die er ſelbſt gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, ſofern er von dem Regenten als ſein Privatwille gehandhabt wird.— Unter den drei Staatsformen iſt die der Demokratie, im eigentlichen Verſtande des Worts, nothwendig ein Despotismus, weil ſie eine executive Gewalt gründet, da Alle über und allenfalls auch wider Einen, (der alſo nicht mit einſtimmt,) mithin Alle, die doch nicht Alle ſind, beſchließen; welches ein Widerſpruch des allgemeinen Willens mit ſich ſelbſt und mit der Freiheit iſt.

Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräſentativ iſt, iſt eigentlich eine Unform, weil der Geſetzgeber in einer und derſelben Perſon zugleich Vollſtrecker ſeines Willens (ſo wenig, wie das Allgemeine des Oberſatzes in einem Vernunftſchluſſe zugleich die Subſumtion des Beſonderen unter jenem im Unterſatze,) ſein kann, und wenngleich die zwei anderen Staatsverfaſſungen ſofern immer fehlerhaft ſind, daß ſie einer ſolchen Regierungsart Raum geben, ſo iſt es bei ihnen doch wenigſtens möglich, daß ſie eine dem Geiſte eines repräſentativen Syſtems gemäße Regierungsart annehmen, wie etwa Friedrich II. wenigſtens ſagte: er ſei blos der oberſte Diener des Staats*), da hingegen die demokratiſche es unmöglich macht, weil Alles da Herr ſein will. — Man kann daher ſagen: je kleiner das Perſonale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrſcher), je größer dagegen die Repräſentation derſelben, deſto mehr ſtimmt die Staatsverfaſſung zur Möglichkeit des Republicanismus, und ſie kann hoffen, durch allmählige Reformen ſich dazu endlich zu erheben. Aus dieſem Grunde iſt es in der Ariſtokratie ſchon ſchwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich, anders, als durch gewaltſame Revolution zu dieſer einzigen vollkommen rechtlichen Verfaſſung zu gelangen. Es iſt aber an der Regierungsart*) dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an der Staatsform, (wiewohl auch auf dieſer ihre mehrere oder mindere Angemeſſenheit zu jenem Zwecke ſehr viel ankommt.) Zu jener aber, wenn ſie dem Rechtsbegriffe gemäß ſein ſoll, gehört das repräſentative Syſtem, in welchem allein eine republicaniſche Regierungsart möglich, ohne welches ſie, (die Verfaſſung mag ſein, welche ſie wolle,) despotiſch und gewaltthätig iſt. — Keine der alten ſogenannten Republiken hat dieſes gekannt, und ſie mußten ſich darüber auch ſchlechterdings in dem Despotismus auflöſen, der unter der Obergewalt eines Einzigen noch der erträglichſte unter allen iſt.

---

*) Man hat die hohen Benennungen, die einem Beherrſcher oft beigelegt werden, (die eines göttlichen Geſalbten, eines Verweſers des göttlichen Willens auf Erden und Stellvertreters deſſelben,) als grobe, ſchwindlig machende Schmeicheleien oft getadelt; aber mich dünkt, ohne Grund. — Weit gefehlt, daß ſie den Landesherrn ſollten hochmüthig machen, ſo müſſen ſie ihn vielmehr in ſeiner Seele demüthigen, wenn er Verſtand hat, (welches man doch vorausſetzen muß,) und es bedenkt, daß er ein Amt übernommen

---

habe, was für einen Menſchen zu groß iſt, nämlich das Heiligſte, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menſchen zu verwalten, und dieſem Augapfel Gottes irgend worin zu nahe getreten zu ſein, jederzeit in Beſorgniß ſtehen muß.

*) Mallet du Pan rühmt in ſeiner genietönenden, aber hohlen und ſachleeren Sprache: nach vieljähriger Erfahrung endlich zur Ueberzeugung von der Wahrheit des bekannten Spruchs des bekannten Pope gelangt zu ſein: „laß über die beſte Regierung Narren ſtreiten; die beſtgeführte iſt die beſte.“ Wenn das ſo viel ſagen ſoll: die am Beſten geführte Regierung iſt am Beſten geführt, ſo hat er, nach Swift's Ausdruck, eine Nuß aufgebiſſen, die ihn mit einer Made belohnte; ſoll es aber bedeuten, ſie ſei auch die beſte Regierungsart d. i. Staatsverfaſſung, ſo iſt es grundfalſch; denn Exempel von guten Regierungen beweiſen nichts für die Regierungsart. — Wer hat wohl beſſer regiert, als ein Titus und Marcus Aurelius, und doch hinterließ der eine einen Domitian, der andere einen Commodus zu Nachfolgern; welches bei einer guten Staatsverfaſſung nicht hätte geſchehen können, da ihre Untauglichkeit zu dieſem Poſten früh genug bekannt war, und die Macht des Beherrſchers auch hinreichend war, um ſie auszuſchließen.

Zweiter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das Völkerrecht ſoll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet ſein.“

Völker, als Staaten, können wie einzelne Menſchen beurtheilt werden, die ſich in ihrem Naturzuſtande (d. i. in der Unabhängigkeit von äußeren Geſetzen) ſchon durch ihr Nebeneinanderſein lädiren, und deren Jeder, um ſeiner Sicherheit willen, von dem Anderen fordern kann und ſoll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche Verfaſſung zu treten, wo Jedem ſein Recht geſichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerſtaat ſein müßte. Darin aber wäre ein Widerſpruch; weil ein jeder Staat das Verhältniß eines Oberen (Geſetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches, (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, ſofern ſie ſo viel verſchiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zuſammenſchmelzen ſollen,) der Vorausſetzung widerſpricht.

Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre geſetzloſe Freiheit, ſich lieber unaufhörlich zu balgen, als ſich einem geſetzlichen, von ihnen ſelbſt zu conſtituirenden Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung anſehen und als Rohigkeit, Ungeſchliffenheit und viehiſche Abwürdigung der Menſchheit betrachten, ſo, ſollte man denken, müßten geſittete Völker (jedes für ſich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem ſo verworfenen Zuſtande je eher deſto lieber herauszukommen. Statt deſſen aber ſetzt vielmehr jeder Staat ſeine Majeſtät, (denn Volksmajeſtät iſt ein ungereimter Ausdruck,) gerade darin, gar keinem äußeren geſetzlichen Zwange unterworfen zu ſein, und der Glanz ſeines Oberhauptes beſteht darin, daß ihm, ohne daß er ſich eben ſelbſt in Gefahr ſetzen darf, viele Tauſende zu Gebote ſtehen, ſich für eine Sache, die ſie nichts angeht, aufopfern zu laſſen*), und der Unterſchied der europäiſchen Wilden von den amerikaniſchen beſteht hauptſächlich darin, daß, da manche Stämme der letzteren von ihren Feinden gänzlich ſind gegeſſen worden, die erſteren ihre Ueberwundenen beſſer zu benutzen wiſſen, als ſie zu verſpeiſen, und lieber die Zahl ihrer Unterthanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch ſie zu vermehren wiſſen.

Bei der Bösartigkeit der menſchlichen Natur, die ſich im freien Verhältniß der Völker unverhohlen blicken läßt, (indeſſen daß ſie im bürgerlich-geſetzlichen Zuſtande durch den Zwang der Regierung ſich ſehr verſchleiert,) iſt es doch zu verwundern, daß das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantiſch ganz hat verwieſen werden können, und ſich noch kein Staat erkühnt hat, ſich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Puffendorf, Vattell u. a. m. (lauter leidige Tröſter), obgleich ihr Coder, philoſophiſch oder diplomatiſch abgefaßt, nicht die mindeſte geſetzliche Kraft hat oder auch nur haben kann, (weil Staaten als ſolche nicht unter einem gemeinſchaftlichen äußeren Zwange ſtehen,) immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne daß es ein Beiſpiel gibt, daß jemals ein Staat durch mit Zeugniſſen ſo wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von ſeinem Vorhaben abzuſtehen. — Dieſe Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigſtens den Worten nach) leiſtet, beweiſt doch, daß eine noch größere, obzwar zur Zeit ſchlummernde, moraliſche Anlage im Menſchen anzutreffen ſei, über das böſe Princip in ihm, (was er nicht ableugnen kann,) doch einmal Meiſter zu werden, und dies auch von Anderen zu hoffen; denn ſonſt würde das Wort Recht den Staaten, die ſich einander befehden wollen, nie in den Mund kommen, es ſei denn, blos um ſeinen Spott damit zu treiben, wie jener galliſche Fürſt es erklärte: „Es iſt der

---

[*] So gab ein bulgariſcher Fürſt dem griechiſchen Kaiſer, der gutmüthiger Weiſe ſeinen Streit mit ihm durch einen Zweikampf ausmachen wollte, zur Antwort; „Ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eiſen aus den Kohlen nicht mit ſeinen Händen herauslangen.“

Vorzug, den die Natur dem Stärkeren über den Schwächeren gegeben hat, daß dieſer ihm gehorchen ſoll."

Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie, wie bei einem äußeren Gerichtshofe, der Proceß, ſondern nur der Krieg ſein kann, durch dieſen aber und ſeinen günſtigen Ausſchlag, den Sieg, das Recht nicht entſchieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszuſtande, (immer zu einem neuen Vorwand zu finden,) ein Ende gemacht wird, (den man auch nicht geradezu für ungerecht erklären kann, weil in dieſem Zuſtande Jeder in ſeiner eigenen Sache Richter iſt,) gleichwohl aber von Staaten, nach dem Völkerrecht, nicht eben das gelten kann, was von Menſchen im geſetzloſen Zuſtande nach dem Naturrecht gilt, „aus dieſem Zuſtande herausgehen zu ſollen", (weil ſie, als Staaten, innerlich ſchon eine rechtliche Verfaſſung haben und alſo dem Zwange Anderer, ſie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte geſetzliche Verfaſſung zu bringen, entwachſen ſind,) indeſſen daß doch die Vernunft vom Throne der höchſten moraliſch geſetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang ſchlechterdings verdammt, den Friedenszuſtand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch, ohne einen Vertrag der Völker unter ſich, nicht geſtiftet oder geſichert werden kann: — ſo muß es einen Bund von beſonderer Art geben, den man den Friedensbund (foedus pacificum) nennen kann, der vom Friedensvertrag (pactum pacis) darin unterſchieden ſein würde, daß dieſer blos einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen ſuchte. Dieſer Bund geht auf keinen Erwerb irgend einer Macht des Staats, ſondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staates, für ſich ſelbſt und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne daß dieſe doch ſich deshalb, (wie Menſchen im Naturzuſtande,) öffentlichen Geſetzen und einem Zwange unter denſelben unterwerfen dürfen. — Die Ausführbarkeit (objective Realität) dieſer Idee der Föderalität, die ſich allmählig über alle Staaten erſtrecken ſoll, und ſo zum ewigen Frieden hinführt, läßt ſich darſtellen. Denn wenn das Glück es ſo fügt, daß ein mächtiges und aufgeklärtes Volk ſich zu einer Republik, (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt ſein muß,) bilden kann, ſo gibt dieſe einen Mittelpunct der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um ſich an ſie anzuſchließen, und ſo den Freiheitszuſtand der Staaten, gemäß der Idee des Völkerrechts, zu ſichern und ſich durch mehrere Verbindungen dieſer Art nach und nach immer weiter auszubreiten.

Daß ein Volk ſagt: „es ſoll unter uns kein Krieg ſein; denn wir wollen uns in einen Staat formiren, d. i. uns ſelbſt eine oberſte geſetzgebende, regierende und richtende Gewalt ſetzen, die unſere Streitigkeiten friedlich ausgleicht,“ — das läßt ſich verſtehen. — — Wenn aber dieſer Staat ſagt: „es ſoll kein Krieg zwiſchen mir und anderen Staaten ſein, obgleich ich keine oberſte geſetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein, und der ich ihr Recht ſichere,“ ſo iſt es gar nicht zu verſtehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Geſellſchaftsbundes, nämlich der freie Föderalismus iſt, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts nothwendig verbinden muß, wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben ſoll.

Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechtes zum Kriege, läßt ſich eigentlich gar nichts denken, (weil es ein Recht ſein ſoll, nicht nach allgemein gültigen äußeren, die Freiheit jedes Einzelnen einſchränkenden Geſetzen, ſondern nach einſeitigen Maximen durch Gewalt, was Recht ſei, zu beſtimmen,) es müßte denn darunter verſtanden werden: daß Menſchen, die ſo geſinnt ſind, ganz recht geſchieht, wenn ſie ſich untereinander aufreiben, und alſo den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Gräuel der Gewaltthätigkeit ſammt ihren Urhebern bedeckt. — Für Staaten, im Verhältniſſe unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem geſetzloſen Zuſtande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß ſie, ebenſo, wie einzelne Menſchen, ihre wilde (geſetzloſe) Freiheit aufgeben, ſich zu öffentlichen Zwangsgeſetzen bequemen und ſo einen, (freilich immer wachſenden) Völkerſtaat (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befaſſen würde, bilden. Da ſie dieſes aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was **in thesi** richtig iſt, **in hypothesi** verwerfen, ſo kann an die Stelle der poſitiven Idee *einer Weltrepublik*, (wenn nicht Alles verloren werden ſoll,) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, beſtehenden und ſich immer ausbreitenden *Bundes* den Strom der rechtſcheuenden, feindſeligen Neigung aufhalten, doch mit beſtändiger Gefahr ihres Ausbruchs (**Furor impius intus — fremit horridus ore cruento.** *Virgil.**)).

Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das **Weltbürgerrecht** ſoll auf Bedingungen der allgemeinen Hoſpitalität eingeſchränkt ſein."

Es iſt hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, ſondern vom *Recht* die Rede, und da bedeutet *Hoſpitalität* (Wirthbarkeit) das Recht eines Fremdlings, ſeiner Ankunft auf dem Boden eines Anderen wegen von dieſem nicht feindſelig behandelt zu werden. Dieſer kann ihn abweiſen, wenn es ohne ſeinen Untergang geſchehen kann; ſo lange er aber auf ſeinem Platz ſich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es iſt kein *Gaſtrecht*, worauf dieſer Anſpruch machen kann, (wozu ein beſonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewiſſe Zeit zum Hausgenoſſen zu machen,) ſondern ein *Beſuchsrecht*, welches allen Menſchen zuſteht, ſich zur Geſellſchaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinſchaftlichen Beſitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, ſie ſich nicht ins Unendliche zerſtreuen können, ſondern endlich ſich doch neben einander dulden zu müſſen, urſprünglich aber Niemand an einem Orte der Erde zu ſein mehr Recht hat, als der Andere. — Unbewohnbare Theile dieſer Oberfläche, das Meer und die Sandwüſten trennen dieſe Gemeinſchaft, doch ſo, daß das *Schiff*, oder das *Kameel* (das *Schiff* der Wüſte) es möglich machen, über dieſe herrenloſen Gegenden ſich einander zu nähern und das Recht der *Oberfläche*, welches der Menſchengattung gemeinſchaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen. Die Unwirthbarkeit der Seeküſten (z. B. der Barbaresken), Schiffe in nahen Meeren zu rauben, oder geſtrandete Schiffsleute zu Sklaven zu machen, oder die der Sandwüſten (der arabiſchen Beduinen), die Annäherung zu den nomadiſchen Stämmen als ein Recht anzuſehen, ſie zu plündern, iſt alſo dem Naturrecht zuwider, welches Hoſpitalitätsrecht aber, d. i. die Befugniß der fremden Ankömmlinge ſich nicht weiter erſtreckt, als auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu *verſuchen*. — Auf dieſe Art können entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältniſſe kommen, die zuletzt öffentlich geſetzlich werden, und ſo das menſchliche Geſchlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfaſſung immer näher bringen können.

---

*) Nach einem beendigten Kriege, beim Friedensſchluſſe, möchte es wohl für ein Volk nicht unſchicklich ſein, daß nach dem Dankfeſte ein Bußtag ausgeſchrieben würde, den Himmel im Namen des Staats um Gnade für die große Verſündigung anzurufen, die das menſchliche Geſchlecht ſich noch immer zu Schulden kommen läßt, ſich keiner geſetzlichen Verfaſſung im Verhältniß auf andere Völker fügen zu wollen, ſondern ſtolz auf ſeine Unabhängigkeit lieber das barbariſche Mittel des Krieges, (wodurch doch das, was geſucht wird, nämlich das Recht eines jeden Staats nicht ausgemacht wird,) zu gebrauchen. — Die Dankfeſte während dem Kriege über einen erfochtenen *Sieg*, die Hymnen, die (auf gut iſraelitiſch) dem *Herrn der Heerſchaaren* geſungen werden, ſtehen mit der moraliſchen Idee des Vaters der Menſchen in nicht minder ſtarkem Contraſt; weil ſie außer der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenſeitiges Recht ſuchen, (die traurig genug iſt,) noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menſchen oder ihr Glück zernichtet zu haben.

Vergleicht man hiemit das *inhoſpitale* Betragen der geſitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unſeres Welttheils, ſo geht die Ungerechtigkeit, die ſie in dem *Beſuche* fremder Länder und Völker, (welches ihnen mit dem *Erobern* derſelben für einerlei gilt,) beweiſen, bis zum Erſchrecken weit. Amerika, die Negerländer, die Gewürzinſeln, das Kap ꝛc. waren bei ihrer Entdeckung für ſie Länder, die Keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten ſie für nichts. In Oſtindien (Hinduſtan) brachten ſie unter dem Vorwande blos beabſichtigter Handelsniederlagen fremde Kriegesvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebornen, Aufwiegelung der verſchiedenen Staaten deſſelben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnoth, Aufruhr, Treuloſigkeit, und wie die Litanei aller Uebel, die das menſchliche Geſchlecht drücken, weiter lauten mag.

China *) und Japan (Nipon), die den Verſuch mit ſolchen

---

*) Um dieſes große Reich mit dem Namen, womit es ſich ſelbſt benennt, zu ſchreiben, (nämlich China, nicht Sina, oder einen dieſem ähnlichen Laut,) darf man nur Georgii Alphab. Tibet. pag. 651 – 654, vornehmlich Nota b unten, nachſehen. — Eigentlich führt es, nach des Petersburg. Prof. Fiſcher Bemerkung, keinen beſtimmten Namen, womit es ſich ſelbſt benennt; der gewöhnlichſte iſt noch der des Worts Kin, nämlich Gold, (welches die Tibetaner mit Ser ausdrücken,) daher der Kaiſer König des Goldes (des herrlichſten Landes von der Welt) genannt wird, welches Wort wohl im Reiche ſelbſt wie Chin lauten, aber von den italieniſchen Miſſionarien (des Gutturalbuchſtabens wegen) wie Kin ausgeſprochen ſein mag. — Hieraus erſieht man dann, daß das von den Römern ſogenannte Land der Serer China war, die Seide aber über Groß-Tibet, (vermuthlich durch Klein-Tibet und die Bucharei über Perſien, ſo weiter) nach Europa gefördert worden, welches zu manchen Betrachtungen über das Alterthum dieſes erſtaunlichen Staats, in Vergleichung mit dem von Hinduſtan, bei der Verknüpfung mit Tibet, und durch dieſes mit Japan hinleitet; indeſſen daß der Name Sina oder Tſchina, den die Nachbarn dieſem Lande geben ſollen, zu nichts hinführt. — — Vielleicht läßt ſich auch die uralte, obzwar nie recht bekannt gewordene Gemeinſchaft Europens mit Tibet aus dem, was uns Heſychius hievon aufbehalten hat, nämlich dem Zuruf Κονξ Ομπαξ (Konx Ompax) des Hierophanten in den Eleuſiniſchen Geheimniſſen erklären. (S. Reiſe des jüngeren Anacharſis, 5ter Theil, S. 447 u. f.) — Denn nach Georgii Alph. Tibet. bedeutet das Wort Concioa Gott, welches eine auffallende Aehnlichkeit mit Konx hat. Pah-cio (ib. p. 520), welches von den Griechen leicht wie pax ausgeſprochen werden konnte, promulgator legis, die durch die ganze Natur vertheilte Gottheit (auch Cencresi genannt, p. 177). Om aber, welches La Croze durch benedictus, geſegnet, überſetzt, kann, auf die Gottheit angewandt, wohl nichts Anderes, als den Seliggeprieſenen bedeuten, p. 507. Da nun P. Franz. Horatius von den Tibetaniſchen Lhama's, die er oft befrug, was ſie unter Gott (Concioa) verſtänden, jederzeit die Antwort bekam: „es iſt die Verſammlung aller Heiligen", (d. i. der ſeligen, durch die Lamaiſche Wiedergeburt, nach vielen Wanderungen durch allerlei Körper, endlich in die Gottheit zurückge-

Gäſten gemacht hatten, haben daher weislich, jenes zwar den Zugang, aber nicht den Eingang, dieſes auch den erſteren nur einem einzigen europäiſchen Volk, den Holländern erlaubt, die ſie aber doch dabei, wie Gefangene, von der Gemeinſchaft mit den Eingebornen ausſchließen. Das Aergſte hiebei (oder, aus dem Standpuncte eines moraliſchen Richters betrachtet, das Beſte) iſt, daß ſie dieſer Gewaltthätigkeit nicht einmal froh werden, daß alle dieſe Handlungsgeſellſchaften auf dem Puncte des nahen Umſturzes ſtehen, daß die Zuckerinſeln, dieſer Sitz der allergrauſamſten und ausgedachteſten Sklaverei keinen wahren Ertrag abwerfen, ſondern nur mittelbar, und zwar zu einer nicht ſehr löblichen Abſicht, nämlich zu Bildung der Matroſen für Kriegesflotten, und alſo wieder zu Führung der Kriege in Europa dienen, und dieſes Mächten, die von der Frömmigkeit viel Werks machen, und, indem ſie Unrecht wie Waſſer trinken, ſich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wiſſen wollen.

Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinſchaft ſo weit gekommen iſt, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird; ſo iſt die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantaſtiſche und überſpannte Vorſtellungsart des Rechts, ſondern eine nothwendige Ergänzung des ungeſchriebenen Codex, ſowohl des Staats-, als Völkerrechts zum öffentlichen Menſchenrechte überhaupt, und ſo zum ewigen Frieden, zu dem man ſich in der continuirlichen Annäherung zu befinden, nur unter dieſer Bedingung ſchmeicheln darf.

---

kehrten, in Burchane d. i. anbetungswürdige Weſen verwandelten Seelen p. 223,) ſo wird jenes geheimnißvolle Wort: Konx Ompax, wohl das heilige (Konx) ſelige (Om) und weiſe (Pax), durch die Welt überall verbreitete höchſte Weſen (die perſonificirte Natur) bedeuten ſollen, und in den griechiſchen Myſterien gebraucht, wohl den Monotheismus für die Epopten, im Gegenſatz mit dem Polytheismus des Volks angedeutet haben; obwohl P. Horatius (a. a. O.) hierunter einen Atheismus witterte. — Wie aber jenes geheimnißvolle Wort über Tibet zu den Griechen gekommen, läßt ſich auf obige Art erklären und umgekehrt dadurch auch das frühe Verkehr Europens mit China über Tibet, (vielleicht eher noch, als mit Hindustan,) wahrſcheinlich machen.

Erſter Zuſatz.

Von der Garantie des ewigen Friedens.

Das, was dieſe Gewähr (Garantie) leiſtet, iſt nichts Geringeres, als die große Künſtlerin Natur (natura daedala rerum), aus deren mechaniſchem Laufe ſichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menſchen Eintracht ſelbſt wider ihren Willen emporkommen zu laſſen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgeſetzen nach uns unbekannten Urſache Schickſal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menſchlichen Geſchlechts gerichteten und dieſen Weltlauf prädeterminirenden Urſache, Vorſehung*) genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an dieſen Kunſtanſtalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf ſie ſchließen, ſondern, (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt,) nur hinzudenken können und müſſen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menſchlicher Kunſthandlungen, einen Begriff zu machen, deren Verhältniß und Zuſammenſtimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorſchreibt (dem moraliſchen), ſich vorzuſtellen, eine Idee iſt, die zwar in theore-

---

*) Im Mechanismus der Natur, wozu der Menſch (als Sinnenweſen) mit gehört, zeigt ſich eine ihrer Exiſtenz ſchon zum Grunde liegende Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines ſie vorher beſtimmenden Welturhebers unterlegen, deſſen Vorherbeſtimmung wir die (göttliche) Vorſehung überhaupt, und, ſofern ſie in den Anfang der Welt gelegt wird, die gründende (providentia conditrix; semel jussit, semper parent, Augustin.), im Laufe der Natur aber, dieſen nach allgemeinen Geſetzen der Zweckmäßigkeit zu erhalten, die waltende Vorſehung (providentia gubernatrix), ferner zu beſonderen, aber von dem Menſchen nicht vorherzuſehenden, ſondern nur aus dem Erfolg vermutheten Zwecken, die leitende (providentia directrix), endlich ſogar in Anſehung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, nicht mehr Vorſehung, ſondern Fügung (directio extraordinaria) nennen, welche aber, (da ſie in der That auf Wunder hinweiſt, obgleich die Begebenheiten nicht ſo genannt werden,) als ſolche erkennen zu wollen, thörichte Vermeſſenheit des Menſchen iſt; weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein beſonderes Princip der wirkenden Urſache, (daß dieſe Begebenheit Zweck, und nicht blos naturmechaniſche Nebenfolge aus einem anderen uns ganz unbekannten Zwecke ſei,) zu ſchließen ungereimt und voll Eigendünkel iſt, ſo fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag. — Ebenſo iſt auch die Eintheilung der Vorſehung (materialiter betrachtet), wie ſie auf Gegenſtände in der Welt geht, in die allgemeine und beſondere, falſch und ſich ſelbſt widerſprechend, (daß ſie z. B. zwar eine Vorſorge zur Erhaltung der Gattungen der Geſchöpfe ſei, die Individuen aber dem Zufall überlaſſe;) denn ſie wird eben in der Abſicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde. — Vermuthlich hat man hier die Ein-

---

theilung der Vorſehung (formaliter betrachtet) nach der Art der Ausführung ihrer Abſicht gemeint: nämlich in ordentliche, (z. B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechſel der Jahreszeiten,) und außerordentliche, (z. B. die Zuführung des Holzes an die Eisküſten, das da nicht wachſen kann, durch die Meerſtröme, für die dortigen Einwohner, die ohne das nicht leben könnten,) wo, ob wir gleich die phyſiſch-mechaniſche Urſache dieſer Erſcheinungen uns gut erklären können, (z. B. durch die mit Holz bewachſenen Ufer der Flüſſe der temperirten Länder, in welche jene Bäume hineinfallen und etwa durch den Gulfſtrom weiter verſchleppt werden,) wir dennoch auch die teleologiſche nicht überſehen müſſen, die auf die Vorſorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiſt. — Nur was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen Beitritts oder Mitwirkung (concursus) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt betrifft, ſo muß dieſer wegfallen. Denn das Ungleichartige paaren wollen (gryphes jungere equis), und den, der ſelbſt die vollſtändige Urſache der Weltveränderungen iſt, ſeine eigene prädeterminirende Vorſehung während dem Weltlaufe ergänzen zu laſſen, (die alſo mangelhaft geweſen ſein müßte,) z. B. zu ſagen, daß nächſt Gott der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, alſo als Beiſtand dabei geweſen ſei, iſt erſtlich an ſich widerſprechend. Denn causa solitaria non juvat. Gott iſt der Urheber des Arztes ſammt allen ſeinen Heilmitteln, und ſo muß ihm, wenn man ja bis zum höchſten, uns theoretiſch unbegreiflichen Urgrunde hinaufſteigen will, die Wirkung ganz zugeſchrieben werden. Oder man kann ſie auch ganz dem Arzt zuſchreiben, ſofern wir dieſe Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Welturſachen verfolgen. Zweitens bringt eine ſolche Denkungsart auch um alle beſtimmte Principien der Beurtheilung eines Effects. Aber in moraliſch-praktiſcher Abſicht, (die alſo ganz aufs Ueberſinnliche gerichtet iſt,) z. B. in dem Glauben, daß Gott den Mangel unſerer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unſere Geſinnung ächt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir alſo in der Beſtrebung zum Guten nichts nachlaſſen ſollen, iſt der Begriff des göttlichen Concursus ganz ſchicklich und ſogar nothwendig; wobei es ſich aber von ſelbſt verſteht, daß Niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu erklären verſuchen muß, welches ein vorgebliches theoretiſches Erkenntniß des Ueberſinnlichen, mithin ungereimt iſt.

tiſcher Abſicht überſchwenglich, in praktiſcher aber, (z. B. in Anſehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen,) dogmatiſch und ihrer Realität nach wohl gegründet iſt. — Der Gebrauch des Wortes Natur iſt auch, wenn es, wie hier, blos um Theorie, (nicht um Religion) zu thun iſt, ſchicklicher für die Schranken der menſchlichen Vernunft, (als die ſich in Anſehung des Verhältniſſes der Wirkungen zu ihren Urſachen innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung halten muß,) und beſcheidener, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorſehung, mit dem man ſich vermeſſener Weiſe Ikariſche Flügel anſetzt, um dem Geheimniß ihrer unergründlichen Abſicht näher zu kommen.

Ehe wir nun dieſe Gewährleiſtung näher beſtimmen, wird es nöthig ſein, vorher den Zuſtand nachzuſuchen, den die Natur für die auf ihrem großen Schauplatz handelnden Perſonen veranſtaltet hat, der ihre Friedensſicherung zuletzt nothwendig macht; — alsdann aber allererſt die Art, wie ſie dieſe leiſte.

Ihre proviſoriſche Veranſtaltung beſteht darin: daß ſie 1) für die Menſchen in allen Erdgegenden geſorgt hat, daſelbſt leben zu können; — 2) ſie durch Krieg allerwärts hin, ſelbſt in die unwirthbarſten Gegenden getrieben hat, um ſie zu bevölkern; — 3) durch ebendenſelben ſie in mehr oder weniger geſetzliche Verhältniſſe zu treten genöthigt hat. — Daß in den kalten Wüſten am Eismeere noch das Moos wächſt, welches das Rennthier unter dem Schnee hervorſcharrt, um ſelbſt die Nahrung, oder auch das Angeſpann des Oſtiaken oder Samojeden zu ſein; oder daß die ſalzigen Salzwüſten doch noch das Kameel, welches zu Bereiſung derſelben gleichſam geſchaffen zu ſein ſcheint, um ſie nicht unbenutzt zu laſſen, enthalten, iſt ſchon bewundernswürdig. Noch deutlicher aber leuchtet der Zweck hervor, wenn man gewahr wird, wie außer den bepelzten Thieren am Ufer des Eismeeres, noch Robben, Wallroſſe und Wallfiſche an ihrem Fleiſche Nahrung, und mit ihrem Thran Feuerung für die dortigen Anwohner darreichen. Am Meiſten aber erregt die Vorſorge der Natur durch das Treibholz Bewunderung, was ſie, (ohne daß man recht weiß, wo es herkommt,) dieſen gewächsloſen Gegenden zubringt, ohne welches Material ſie weder ihre Fahrzeuge und Waffen, noch ihre Hütten zum Aufenthalt zurichten könnten; wo ſie dann mit dem Kriege gegen die Thiere genug zu thun haben, um unter ſich friedlich zu leben. — — Was ſie aber dahin getrieben hat, iſt vermuthlich nichts Anderes, als der Krieg geweſen. Das erſte Kriegswerkzeug aber unter allen Thieren, die der Menſch binnen der Zeit der Erdbevölkerung zu zähmen und häuslich zu machen gelernt hatte, iſt das Pferd, (denn der Elephant gehört in die ſpätere Zeit, nämlich des Luxus ſchon errichteter Staaten,) ſo wie die Kunſt, gewiſſe, für uns jetzt, ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit nach nicht mehr erkennbare Grasarten, Getraide genannt, anzubauen, ingleichen die Vervielfältigung und Verfeinerung der Obſtarten durch Verpflanzung und Einpfropfung, (vielleicht in Europa blos zweier Gattungen, der Holzäpfel und Holzbirnen,) nur im Zuſtande ſchon errichteter Staaten, wo geſichertes Grundeigenthum Statt fand, entſtehen konnte, — nachdem die Menſchen vorher in geſetzloſer Freiheit von dem Jagd-*), Fiſcher- und Hirtenleben bis zum Ackerleben durchgedrungen waren, und nun Salz und Eiſen erfunden ward, vielleicht die erſten weit und breit geſuchten Artikel eines Handelsverkehrs verſchiedener Völker wurden, wodurch ſie zuerſt in ein friedliches Verhältniß gegen einander, und ſo ſelbſt mit Entfernteren in Einverſtändniß, Gemeinſchaft und friedliches Verhältniß unter einander gebracht wurden.

---

*) Unter allen Lebensweiſen iſt das Jagdleben ohne Zweifel der geſitteten Verfaſſung am Meiſten zuwider; weil die Familien, die ſich da vereinzelnen müſſen, einander bald fremd und ſonach in weitläuftigen Wäldern zerſtreut, auch bald feindſelig werden, da eine jede zu Erwerbung ihrer Nahrung und Kleidung viel Raum bedarf. — Das Noachiſche Blutverbot, 1 M. IX, 4—6, (welches, öfters wiederholt, nachher gar den neuangenommenen Chriſten aus dem Heidenthum, obzwar in anderer Rückſicht, von den Judenchriſten zur Bedingung gemacht wurde, Apoſt. Geſch. XV, 20. XXI, 25.—) ſcheint uranfänglich nichts Anderes, als das Verbot des Jägerlebens geweſen zu ſein; weil in dieſem der Fall, das Fleiſch roh zu eſſen, oft eintreten muß, mit dem Letzteren alſo das Erſtere zugleich verboten wird.

Indem die Natur nun dafür geſorgt hat, daß Menſchen allerwärts auf Erden leben könnten, ſo hat ſie zugleich auch deſpotiſch gewollt, daß ſie allerwärts leben ſollten, wenngleich wider ihre Neigung, und ſelbſt ohne daß dieſes Sollen zugleich einen Pflichtbegriff vorausſetzte, der ſie hiezu vermittelſt eines moraliſchen Geſetzes verbände, — ſondern ſie hat, zu dieſem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt. — Wir ſehen nämlich Völker, die an der Einheit ihrer Sprache die Einheit ihrer Abſtammung kennbar machen, wie die Samojeden am Eismeer einerſeits, und ein Volk von ähnlicher Sprache, zweihundert Meilen davon entfernt, im Altaiſchen Gebirge andererſeits, wozwiſchen ſich ein anderes, nämlich mongoliſches, berittenes und hiemit kriegeriſches Volk, gedrängt und ſo jenen Theil ihres Stammes, weit von dieſem, in die unwirthbarſten Eisgegenden verſprengt hat, wo ſie gewiß nicht aus eigener Neigung ſich hin verbreitet hätten*); — ebenſo die Finnen in der nördlichſten Gegend von Europa, Lappen genannt, von den jetzt ebenſo weit entfernten, aber der Sprache nach mit ihnen verwandten Ungarn durch dazwiſchen eingedrungene Gothiſche und Sarmatiſche Völker getrennt; und was kann wohl anders die Eskimos, (vielleicht uralte europäiſche Abenteurer, ein von allen Amerikanern ganz unterſchiedenes Geſchlecht,) im Norden, und die Peſcheräs im Süden von Amerika bis zum Feuerlande hingetrieben haben, als der Krieg, deſſen ſich die Natur als Mittel bedient, die Erde allerwärts zu bevölkern? Der Krieg aber ſelbſt bedarf keines beſonderen Bewegungsgrundes, ſondern ſcheint auf die menſchliche Natur gepfropft zu ſein, und ſogar als etwas Edles, wozu der Menſch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfedern, beſeelt wird, zu gelten; ſo daß *Kriegesmuth* (von amerikaniſchen Wilden ſowohl, als den europäiſchen, in den Ritterzeiten,) nicht blos, *wenn* Krieg iſt (wie billig), ſondern auch, *daß* Krieg ſei, von unmittelbarem großem Werth zu ſein geurtheilt wird, und er oft, blos um jenen zu zeigen, angefangen, mithin in dem Kriege an ſich ſelbſt eine innere *Würde* geſetzt wird, ſogar daß ihm auch wohl Philoſophen, als einer gewiſſen Veredlung der Menſchheit, eine Lobrede halten, uneingedenk des Ausſpruchs jenes Griechen: „der Krieg iſt darin ſchlimm, daß er mehr böſe Leute macht, als er deren wegnimmt." — So viel von dem, was die Natur für **ihren eigenen Zweck**, in Anſehung der Menſchengattung als einer Thierklaſſe, thut.

---

*) Man könnte fragen: wenn die Natur gewollt hat, dieſe Eisküſten ſollten nicht unbewohnt bleiben, was wird aus ihren Bewohnern, wenn ſie ihnen dereinſt, (wie zu erwarten iſt,) kein Treibholz mehr zuführte? Denn es iſt zu glauben, daß bei fortrückender Cultur die Einſaſſen der temperirten Erdſtriche das Holz, was an den Ufern ihrer Ströme wächſt, beſſer benutzen, es nicht in die Ströme fallen, und ſo in die See wegſchwemmen laſſen werden. Ich antworte: die Anwohner des Obſtroms, des Jeniſei, des Lena u. ſ. w. werden es ihnen durch Handel zuführen, und dafür die Producte aus dem Thierreich, woran das Meer an den Eisküſten ſo reich iſt, einhandeln; wenn ſie (die Natur) nur allererſt den Frieden unter ihnen erzwungen haben wird.

Jetzt iſt die Frage, die das Weſentliche der Abſicht auf den ewigen Frieden betrifft: „Was die Natur in dieſer Abſicht, beziehungsweiſe auf den Zweck, den dem Menſchen ſeine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zur Begünſtigung ſeiner *moraliſchen Abſicht* thue, und wie ſie die Gewähr leiſte, daß dasjenige, was der Menſch nach Freiheitsgeſetzen thun *ſollte*, aber nicht thut, dieſer Freiheit unbeſchadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es thun *werde*, geſichert ſei, und zwar nach allen drei Verhältniſſen des öffentlichen Rechts, des *Staats-*, *Völker-* und *weltbürgerlichen Rechts*." — Wenn ich von der Natur ſage: ſie *will*, daß dieſes oder jenes geſchehe, ſo heißt das nicht ſo viel, als: ſie legt uns eine Pflicht auf, es zu thun, (denn das kann nur die zwangsfreie praktiſche Vernunft,) ſondern ſie *thut* es ſelbſt, wir mögen wollen oder nicht (**fata volentem ducunt, nolentem trahunt**).

1. Wenn ein Volk auch nicht durch innere Mißhelligkeit genöthigt würde, ſich unter den Zwang öffentlicher Geſetze zu begeben, ſo würde es doch der Krieg von außen thun, indem, nach der vorher erwähnten Naturanſtalt, ein jedes Volk ein anderes, es drängende Volk zum Nachbar vor ſich findet, gegen das es ſich inner-

ſich zu einem Staat bilden muß, um, als Macht, gegen dieſen gerüſtet zu ſein. Nun iſt die republicaniſche Verfaſſung die einzige, welche dem Recht der Menſchen vollkommen angemeſſen, aber auch die ſchwerſte zu ſtiften, vielmehr noch zu erhalten iſt, dermaßen, daß Viele behaupten, es müſſe ein Staat von Engeln ſein, weil Menſchen mit ihren ſelbſtſüchtigen Neigungen einer Verfaſſung von ſo ſublimer Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene ſelbſtſüchtigen Neigungen zu Hülfe, ſo, daß es nur auf eine gute Organiſation des Staats ankommt, (die allerdings im Vermögen der Menſchen iſt,) jener ihre Kräfte ſo gegen einander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerſtörenden Wirkung aufhält, oder dieſe aufhebt; ſo daß der Erfolg für die Vernunft ſo ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und ſo der Menſch, wenngleich nicht ein moraliſch-guter Menſch, dennoch ein guter Bürger zu ſein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung iſt, ſo hart wie es auch klingt, ſelbſt für ein Volk von Teufeln, (wenn ſie nur Verſtand haben,) auflösbar und lautet ſo: „Eine Menge von vernünftigen Weſen, die insgeſammt allgemeine Geſetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim ſich davon auszunehmen geneigt iſt, ſo zu ordnen und ihre Verfaſſung einzurichten, daß, obgleich ſie in ihren Privatgeſinnungen einander entgegenſtreben, dieſe einander doch ſo aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg ebenderſelbe iſt, als ob ſie keine ſolche böſe Geſinnungen hätten.“ Ein ſolches Problem muß auflöslich ſein. Denn es iſt nicht die moraliſche Beſſerung der Menſchen, ſondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wiſſen verlangt, wie man ihn an Menſchen benutzen könne, um den Widerſtreit ihrer unfriedlichen Geſinnungen in einem Volk ſo zu richten, daß ſie ſich unter Zwangsgeſetze zu begeben einander ſelbſt nöthigen, und ſo den Friedenszuſtand, in welchem Geſetze Kraft haben, herbeiführen müſſen. Man kann dieſes auch an den wirklich vorhandenen, noch ſehr unvollkommen organiſirten Staaten ſehen, daß ſie ſich doch im äußeren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorſchreibt, ſchon ſehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon ſicherlich nicht die Urſache iſt, (wie denn auch nicht von dieſer die gute Staatsverfaſſung, ſondern vielmehr umgekehrt, von der letzteren allererſt die gute moraliſche Bildung eines Volks zu erwarten iſt,) mithin der Mechanismus der Natur durch ſelbſtſüchtige Neigungen, die natürlicher Weiſe einander auch äußerlich entgegenwirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieſer ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorſchrift, Raum zu machen, und hiemit auch, ſo viel an dem Staat ſelbſt liegt, den inneren ſowohl, als äußeren Frieden zu befördern und zu ſichern. — Hier heißt es alſo: die Natur will unwiderſtehlich, daß das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte. Was man nun hier verabſäumt zu thun, das macht ſich zuletzt ſelbſt, obzwar mit viel Ungemächlichkeit. — „Biegt man das Rohr zu ſtark, ſo bricht's; und wer zu viel will, der will nichts.“ Bouterwek.

2. Die Idee des Völkerrechts ſetzt die Abſonderung vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und obgleich ein ſolcher Zuſtand an ſich ſchon ein Zuſtand des Krieges iſt, (wenn nicht eine föderative Vereinigung derſelben dem Ausbruch der Feindſeligkeiten vorbeugt;) ſo iſt doch ſelbſt dieſer nach der Vernunftidee beſſer, als die Zuſammenſchmelzung derſelben durch eine, die andere überwachſende und in eine Univerſalmonarchie übergehende Macht; weil die Geſetze mit dem vergrößerten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen, und ein ſeelenloſer Despotismus, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt. Indeſſen iſt dieſes das Verlangen jedes Staats (oder ſeines Oberhauptes), auf dieſe Art ſich in den dauernden Friedenszuſtand zu verſetzen, daß er, wo möglich, die ganze Welt beherrſcht. Aber die Natur will es anders. — Sie bedient ſich zweier Mittel, um Völker von der Vermiſchung abzuhalten und ſie abzuſondern, der Verſchiedenheit der Sprachen und

der Religionen*), die zwar den Hang zum wechſelſeitigen Haſſe und Vorwand zum Kriege bei ſich führt, aber doch bei anwachſender Cultur und der allmähligen Annäherung der Menſchen zu größerer Einſtimmung in Principien, zum Einverſtändniſſe in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus (auf dem Kirchhofe der Freiheit,) durch Schwächung aller Kräfte, ſondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhafteſten Wetteifer derſelben, hervorgebracht und geſichert wird.

3. Sowie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar ſelbſt nach Gründen des Völkerrechts, gern unter ſich durch Liſt oder Gewalt vereinigen möchte; ſo vereinigt ſie auch andererſeits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde geſichert haben, durch den wechſelſeitigen Eigennutz. Es iſt der Handelsgeiſt, der mit dem Kriege nicht zuſammen beſtehen kann, und der früher oder ſpäter ſich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverläſſigſte ſein möchte, ſo ſehen ſich Staaten, (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern, und wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob ſie deshalb im beſtändigen Bündniſſe ſtänden; denn große Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, ſich nur höchſt ſelten zutragen und noch ſeltener glücken. — — Auf die Art garantirt die Natur, durch den Mechanismus in den menſchlichen Neigungen ſelbſt, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend iſt, die Zu-

---

*) Verſchiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade, als ob man auch von verſchiedenen Moralen ſpräche. Es kann wohl verſchiedene Glaubensarten hiſtoriſcher, nicht in die Religion, ſondern in die Geſchichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrſamkeit einſchlagender Mittel und ebenſo verſchiedene Religionsbücher (Zendaveſta, Vedam, Koran u. ſ. w.) geben, aber nur eine einzige, für alle Menſchen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene alſo können wohl nichts Anderes, als nur das Vehikel der Religion, was zufällig iſt und nach Verſchiedenheit der Zeiten und Oerter verſchieden ſein kann, enthalten.

kunft deſſelben (theoretiſch) zu weiſſagen, aber doch in praktiſcher Abſicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu dieſem (nicht blos chimäriſchen) Zwecke hinzuarbeiten.

Zweiter Zuſatz.

Geheimer Artikel zum ewigen Frieden. †)

Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts iſt objectiv d. i. ſeinem Inhalte nach betrachtet ein Widerſpruch; ſubjectiv aber, nach der Qualität der Perſon beurtheilt, die ihn dictirt, kann gar wohl darin ein Geheimniß Statt haben, daß ſie es nämlich für ihre Würde bedenklich findet, ſich öffentlich als Urheberin deſſelben anzukündigen.

Der einzige Artikel dieſer Art iſt in dem Satze enthalten: „Die Maximen der Philoſophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens ſollen von den zum Kriege gerüſteten Staaten zu Rathe gezogen werden.“

Es ſcheint aber für die geſetzgebende Auctorität eines Staates, dem man natürlicher Weiſe die größte Weisheit beilegen muß, verkleinerlich zu ſein, über die Grundſätze ſeines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philoſophen) Belehrung zu ſuchen; gleichwohl aber ſehr rathſam es zu thun. Alſo wird der Staat die Letzteren ſtillſchweigend, (alſo indem er ein Geheimniß daraus macht,) dazu auffordern, welches ſoviel heißt, als: er wird ſie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensſtiftung reden laſſen, (denn das werden ſie ſchon von ſelbſt thun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet,) und die Uebereinkunft der Staaten unter einander über dieſen Punct bedarf auch keiner beſonderen Verabredung der Staaten unter ſich in dieſer Abſicht, ſondern liegt ſchon in der Verpflichtung durch allgemeine (moraliſche geſetzgebende) Menſchenvernunft. — Es iſt aber hiemit nicht gemeint, daß der Staat den Grundſätzen des Philoſophen vor den Ausſprüchen des Juriſten (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug einräumen müſſe, ſondern nur, daß man ihn höre. Der Letztere, der die Wage des Rechts und nebenbei auch das Schwert der Gerechtigkeit ſich zum Symbol gemacht hat, bedient ſich gemeiniglich des letzteren, nicht um etwa blos alle fremde Einflüſſe von dem erſteren abzuhalten, ſondern wenn die eine Schaale nicht ſinken will, das Schwert mit hinein zu legen (vae victis), wozu der Juriſt, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philoſoph iſt, die größte Verſuchung hat, weil es ſeines Amts nur iſt, vorhandene Geſetze anzuwenden, nicht aber, ob dieſe ſelbſt nicht einer Verbeſſerung bedürfen, zu unterſuchen, und rechnet dieſen in der That niedrigeren Rang ſeiner Facultät darum, weil er mit Macht begleitet iſt, (wie es auch mit den beiden anderen der Fall iſt,) zu den höheren. — Die philoſophiſche ſteht unter dieſer verbündeten Gewalt auf einer ſehr niedrigen Stufe. So heißt es z. B. von der Philoſophie, ſie ſei die Magd der Theologie (und eben ſo lautet es von den zwei anderen). — Man ſieht aber nicht recht, „ob ſie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt.“

---

†) Dieſer zweite Zuſatz iſt erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

Daß Könige philoſophiren oder Philoſophen Könige würden, iſt nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünſchen; weil der Beſitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche, (ſich ſelbſt nach Gleichheitsgeſetzen beherrſchende) Völker die Klaſſe der Philoſophen nicht ſchwinden oder verſtummen, ſondern öffentlich ſprechen laſſen, iſt Beiden zu Beleuchtung ihres Geſchäftes unentbehrlich, und weil dieſe Klaſſe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig iſt, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos.

Anhang.

I.

Ueber die Mißhelligkeit zwiſchen der Moral und der Politik, in Abſicht auf den ewigen Frieden.

Die Moral iſt ſchon an ſich ſelbſt eine Praxis in objectiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Geſetzen, nach denen wir handeln ſollen, und es iſt offenbare Ungereimtheit, nachdem man dieſem Pflichtbegriff ſeine Autorität zugeſtanden hat, noch ſagen zu wollen, daß man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieſer Begriff von ſelbſt weg (ultra posse nemo obligatur); mithin kann es keinen Streit der Politik, als ausübender Rechtslehre, mit der Moral, als einer ſolchen, aber theoretiſchen, (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben: man müßte denn unter der letzteren eine allgemeine Klugheitslehre d. i. eine Theorie der Maximen verſtehen, zu ſeinen auf Vortheil berechneten Abſichten die tauglichſten Mittel zu wählen, d. i. leugnen, daß es überhaupt eine Moral gebe.

Die Politik ſagt: „Seid klug wie die Schlangen;“ die Moral ſetzt (als einſchränkende Bedingung) hinzu: „und ohne Falſch wie die Tauben.“ Wenn Beides nicht in einem Gebote zuſammen beſtehen kann, ſo iſt wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; ſoll aber doch durchaus Beides vereinigt ſein, ſo iſt der Begriff vom Gegentheil abſurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen ſei, läßt ſich gar nicht einmal als Aufgabe hinſtellen. Obgleich der Satz: Ehrlichkeit iſt die beſte Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis leider! ſehr häufig widerſpricht; ſo iſt doch der gleichfalls theoretiſche: Ehrlichkeit iſt beſſer, denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieſer ſteht noch unter dem Schickſal, d. i. die Vernunft iſt nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbeſtimmenden Urſachen zu überſehen, die den glücklichen oder ſchlimmen Erfolg aus dem Thun und Laſſen der Menſchen nach dem Mechanismus der Natur mit Sicherheit vorherverkündigen, (obgleich ihn dem Wunſche gemäß hoffen) laſſen. Was man aber zu thun habe, um im Gleiſe der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu, und hiemit zum Endzweck leuchtet ſie uns überall hell genug vor.

Nun gründet aber der Praktiker, (dem die Moral bloſe Theorie iſt,) ſeine troſtloſe Abſprechung unſerer gutmüthigen Hoffnung (ſelbſt bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: daß er aus der Natur des Menſchen vorherzuſehen vorgibt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen. — Freilich iſt das Wollen aller einzelnen Menſchen, in einer geſetzlichen Verfaſſung nach Freiheitsprincipien zu leben, (die diſtributive Einheit des Willens Aller) zu dieſem Zweck nicht hinreichend, ſondern daß Alle zuſammen dieſen Zuſtand wollen, (die collective Einheit des vereinigten Willens,) dieſe Auflöſung einer ſchweren Aufgabe wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Geſellſchaft werde; und da alſo über dieſe Verſchiedenheit des particularen Wollens Aller noch eine vereinigende Urſache deſſelben hinzukommen muß, um einen gemeinſchaftlichen Willen herauszubringen, welches Keiner von Allen vermag: ſo iſt in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zuſtandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich, (da man ohnedem des Geſetzgebers moraliſche Geſinnung hiebei wenig in Anſchlag bringen kann, er werde, nach geſchehener Vereinigung der wüſten Menge in ein Volk, dieſem es nur überlaſſen, eine rechtliche Verfaſſung durch ihren gemeinſamen Willen zu Stande zu bringen,) große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung ſchon zum Voraus erwarten läßt.

Da heißt es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird ſich vom Volk nicht Geſetze vorſchreiben laſſen. Ein Staat, der einmal im Beſitz iſt, unter keinen äußeren Geſetzen zu ſtehen, wird ſich in Anſehung der Art, wie er gegen andere Staaten ſein Recht ſuchen ſoll, nicht von ihrem Richterſtuhl abhängig machen, und ſelbſt ein Welttheil, wenn er ſich einem anderen, der ihm übrigens nicht im Wege iſt, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verſtärkung ſeiner Nacht, durch Beraubung oder gar Beherrſchung deſſelben, nicht unbenutzt laſſen; und ſo zerrinnen nun alle Plane der Theorie für das Staats-, Völker-, und Weltbürgerrecht in ſachleere unausführbare Ideale; dagegen eine Praxis, die auf empiriſche Principien der menſchlichen Natur gegründet iſt, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen ſicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moraliſches Geſetz gibt, ſondern Alles, was geſchieht oder geſchehen kann, bloßer Mechanismus der Natur iſt, ſo iſt Politik, (als Kunſt, dieſen zur Regierung der Menſchen zu benutzen,) die ganze praktiſche Weisheit, und der Rechtsbegriff ein ſachleerer Gedanke. Findet man dieſen aber doch unumgänglich nöthig, mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einſchränkenden Bedingung der letzteren zu erheben, ſo muß die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen moraliſchen Politiker, d. i. einen, der die Principien der Staatsklugheit ſo nimmt, daß ſie mit der Moral zuſammen beſtehen können, aber nicht einen politiſchen Moraliſten denken, der ſich eine Moral ſo ſchmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns ſich zuträglich findet.

Der moraliſche Politiker wird es ſich zum Grundſatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfaſſung oder im Staatenverhältniß angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, ſo ſei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu ſein, wie ſie, ſobald wie möglich, gebeſſert und dem Naturrecht, ſowie es in der Idee der Vernunft uns zum Muſter vor Augen ſteht, angemeſſen gemacht werden könne; ſollte es auch ihrer Selbſtſucht Aufopferungen koſten. Da nun die Zerreißung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine beſſere Verfaſſung an die Stelle derſelben zu treten in Bereitſchaft iſt, aller, hierin mit der Moral einhelligen Staatsklugheit zuwider iſt; ſo wäre es zwar ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müſſe ſofort und mit Ungeſtüm abgeändert werden; aber daß wenigſtens die Maxime der Nothwendigkeit einer ſolchen Abänderung dem Machthabenden innigſt beiwohne, um in beſtändiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgeſetzen beſten Verfaſſung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann ſich auch ſchon republicaniſch regieren, wenn er gleich noch der vorliegenden Conſtitution nach despotiſche Herrſchermacht beſitzt; bis allmählig das Volk des Einfluſſes der bloſen Idee der Autorität des Geſetzes, (gleich als ob es phyſiſche Gewalt beſäße,) fähig wird, und ſonach zur eigenen Geſetzgebung, (welche urſprünglich auf Recht gegründet iſt,) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungeſtüm einer von der ſchlechten Verfaſſung erzeugten Revolution unrechtmäßiger Weiſe eine geſetzmäßigere errungen wäre, ſo würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müſſen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen, obgleich während derſelben Jeder, der ſich damit gewaltthätig oder argliſtig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen ſein würde. Was aber das äußere Staatenverhältniß betrifft, ſo kann von einem Staat nicht verlangt werden, daß er ſeine, obgleich despotiſche Verfaſſung, (die aber doch die ſtärkere in Beziehung auf äußere Feinde iſt,) ablegen ſolle, ſo lange er Gefahr läuft, von anderen Staaten ſofort verſchlungen zu werden; mithin muß bei jenem Vorſatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu beſſerer Zeitgelegenheit erlaubt ſein *).

Es mag alſo immer ſein, daß die despotiſirenden (in der Ausübung fehlenden) Moraliſten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angeprieſene Maßregeln) mannigfaltig verſtoßen, ſo muß ſie doch die Erfahrung, bei dieſem ihrem Verſtoß wider die Natur, nach und nach in ein beſſeres Gleis bringen; ſtatt deſſen die moraliſirenden Politiker, durch Beſchönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwande einer, des Guten nach der Idee, wie ſie die Vernunft vorſchreibt, nicht *fähigen* menſchlichen Natur, ſoviel an ihnen iſt, das Beſſerwerden *unmöglich machen* und die Rechtsverletzung verewigen.

Statt der Praxis, deren ſich dieſe ſtaatsklugen Männer rühmen, gehen ſie mit *Praktiken* um, indem ſie blos darauf bedacht ſind, dadurch, daß ſie der jetzt herrſchenden Gewalt zum Munde reden, (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen,) das Volk und, wo möglich, die ganze Welt Preis zu geben; nach der Art ächter Juriſten (vom *Handwerke*, nicht von der *Geſetzgebung*,) wenn ſie ſich bis zur Politik verſteigen. Denn da dieſer ihr Geſchäft nicht iſt, über Geſetzgebung ſelbſt zu vernünfteln, ſondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, ſo muß ihnen jede, jetzt vorhandene geſetzliche Verfaſſung und, wenn dieſe höheren Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die

---

*) Dies ſind Erlaubnißgeſetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch ſo lange beharren zu laſſen, bis zur völligen Umwälzung Alles entweder von ſelbſt gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht werden; weil doch irgend eine *rechtliche*, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige Verfaſſung beſſer iſt, als gar keine, welches letztere Schickſal (der Anarchie) eine *übereilte* Reform treffen würde. — Die Staatsweisheit wird ſich alſo in dem Zuſtande, worin die Dinge jetzt ſind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemeſſen, zur Pflicht machen; Revolutionen aber, wo ſie die Natur von ſelbſt herbeiführt, nicht zur Beſchönigung einer noch größeren Unterdrückung, ſondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprincipien gegründete geſetzliche Verfaſſung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen.

beſte ſein; wo dann Alles ſo in ſeiner gehörigen mechaniſchen Ordnung iſt. Wenn aber dieſe Geſchicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu ſein, ihnen den Wahn einflößt, auch über Principien einer Staatsverfaſſung überhaupt nach Rechtsbegriffen, (mithin a priori, nicht empiriſch) urtheilen zu können; wenn ſie darauf groß thun, Menſchen zu kennen, (welches freilich zu erwarten iſt, weil ſie mit vielen zu thun haben,) ohne doch den Menſchen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen, (wozu ein höherer Standpunct der anthropologiſchen Beobachtung erfordert wird,) mit dieſen Begriffen aber verſehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorſchreibt, gehen: ſo können ſie dieſen Ueberſchritt nicht anders, als mit dem Geiſt der Chicane thun, indem ſie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotiſch gegebenen Zwangsgeſetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen, nur nach Freiheitsprincipien geſetzmäßigen Zwang begründet wiſſen wollen, durch welchen allererſt eine zu Recht beſtändige Staatsverfaſſung möglich iſt; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker, mit Vorbeigehung jener Idee, empiriſch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am Beſten beſtandenen, mehrentheils aber rechtswidrigen Staatsverfaſſungen eingerichtet waren, löſen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er ſich hiezu bedient, (ob er ſie zwar nicht laut werden läßt,) laufen ohngefähr auf folgende ſophiſtiſche Maximen hinaus.

1. **Fac et excusa.** Ergreife die günſtige Gelegenheit zur eigenmächtigen Beſitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über ſein Volk, oder über ein anderes benachbarte); die Rechtfertigung wird ſich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen, und die Gewalt beſchönigen laſſen, (vornehmlich im erſten Fall, wo die obere Gewalt im Inneren ſofort auch die geſetzgebende Obrigkeit iſt, der man gehorchen muß, ohne darüber zu vernünfteln,) als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe ſinnen, und die Gegengründe darüber noch erſt abwarten wollte. Dieſe Dreiſtigkeit ſelbſt gibt einen gewiſſen Anſchein von innerer Ueberzeugung der Rechtmäßigkeit der That, und der Gott bonus eventus iſt nachher der beſte Rechtsvertreter.

2. **Si fecisti, nega.** Was du ſelbſt verbrochen haſt, z. B. um dein Volk zur Verzweiflung und ſo zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, daß es deine Schuld ſei; ſondern behaupte, daß es die der Widerſpenſtigkeit der Unterthanen, oder auch, bei deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks, die Schuld der Natur des Menſchen ſei, der, wenn er dem Anderen nicht mit Gewalt zuvorkommt, ſicher darauf rechnen kann, daß dieſer ihm zuvorkommen und ſich ſeiner bemächtigen werde.

3. **Divide et impera.** Das iſt: ſind gewiſſe privilegirte Häupter in deinem Volk, welche dich blos zu ihrem Oberhaupte (primus inter pares) gewählt haben, ſo veruneinige jene unter einander, und entzweie ſie mit dem Volk; ſtehe nun dem Letzteren unter Vorſpiegelung größerer Freiheit bei, ſo wird Alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Oder ſind es äußere Staaten, ſo iſt Erregung der Mißhelligkeit unter ihnen ein ziemlich ſicheres Mittel, unter dem Schein des Beiſtandes des Schwächeren einen nach dem anderen dir zu unterwerfen.

Durch dieſe politiſchen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen; denn ſind insgeſammt ſchon allgemein bekannt; auch iſt es mit ihnen nicht der Fall ſich zu ſchämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn weil ſich große Mächte nie vor dem Urtheil des gemeinen Haufens, ſondern nur eine vor der anderen ſchämen, was aber jene Grundſätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, ſondern nur das Mißlingen derſelben ſie beſchämt machen kann, (denn in Anſehung der Moralität der Maximen kommen ſie alle untereinander überein;) ſo bleibt ihnen immer die politiſche Ehre übrig, auf die ſie ſicher rechnen können, nämlich die der Vergrößerung ihrer Macht, auf welchem Wege ſie auch erworben ſein mag*).

---

*) Wenngleich eine gewiſſe in der menſchlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit von Menſchen, die in einem Staat zuſammen leben, noch bezweifelt und ſtatt ihrer der Mangel einer, noch nicht weit genug fortgeſchrittenen

Aus allen dieſen Schlangenwendungen einer unmoraliſchen Klugheitslehre, den Friedenszuſtand unter Menſchen aus dem kriegeriſchen des Naturzuſtandes herauszubringen, erhellt wenigſtens ſo viel: daß die Menſchen, ebenſowenig in ihren Privatverhältniſſen, als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können, und ſich nicht getrauen, die Politik öffentlich blos auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Begriffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorſam aufzukündigen, (welches vornehmlich in dem des Völkerrechts auffallend iſt,) ſondern ihm an ſich alle gebührende Ehre widerfahren laſſen, wenn ſie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen ausſinnen ſollten, um ihm in der Praxis auszuweichen und der verſchmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Urſprung und der Verband alles Rechts zu ſein. — Um dieſer Sophiſterei, (wenngleich nicht der durch ſie beſchönigten Ungerechtig-

---

Cultur (die Rohigkeit) zur Urſache der geſetzwidrigen Erſcheinungen ihrer Denkungsart mit einigem Scheine angeführt werden möchte, ſo fällt ſie doch, im äußeren Verhältniß der Staaten gegen einander, ganz unverdeckt und unwiderſprechlich in die Augen. Im Inneren jedes Staats iſt ſie durch den Zwang der bürgerlichen Geſetze verſchleiert, weil der Neigung zur wechſelſeitigen Gewaltthätigkeit der Bürger eine größere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegenwirkt, und ſo nicht allein dem Ganzen einen moraliſchen Anſtrich (causae non causae) gibt, ſondern auch dadurch, daß dem Ausbruch geſetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeſchoben wird, die Entwickelung der moraliſchen Anlage zur unmittelbaren Achtung fürs Recht wirklich viel Erleichterung bekommt. — Denn ein Jeder glaubt nun von ſich, daß er wohl den Rechtsbegriff heilig halten und treu befolgen würde, wenn er ſich nur von jedem Anderen eines Gleichen gewärtigen könnte; welches Letztere ihm die Regierung zum Theil ſichert; wodurch dann ein großer Schritt zur Moralität, (obgleich noch nicht moraliſcher Schritt) gethan wird, dieſem Pflichtbegriff auch um ſein ſelbſt willen, ohne Rückſicht auf Erwiederung anhänglich zu ſein. — Da ein Jeder aber, bei ſeiner guten Meinung von ſich ſelber, doch die böſe Geſinnung bei allen Anderen vorausſetzt, ſo ſprechen ſie einander wechſelſeitig ihr Urtheil: daß ſie Alle, was das Factum betrifft, wenig taugen; (woher es komme, da es doch der Natur des Menſchen, als eines freien Weſens, nicht Schuld gegeben werden kann, mag unerörtert bleiben.) Da aber doch auch die Achtung für den Rechtsbegriff, deren der Menſch ſich ſchlechterdings nicht entſchlagen kann, die Theorie des Vermögens, ihm angemeſſen zu werden, auf das Feierlichſte ſanctionirt, ſo ſieht ein Jeder, daß er ſeinerſeits jenem gemäß handeln müſſe, Andere mögen es halten, wie ſie wollen.

keit,) ein Ende zu machen und die falſchen *Vertreter* der Mächtigen der Erde zum Geſtändniſſe zu bringen, daß es nicht das Recht, ſondern die Gewalt ſei, der ſie zum Vortheil ſprechen, von welcher ſie, gleich als ob ſie ſelbſt hiebei was zu befehlen hätten, den Ton annehmen, wird es gut ſein, das Blendwerk aufzudecken, womit man ſich und Andere hintergeht, das oberſte Princip, von dem die Abſicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen: daß alles das Böſe, was ihm im Wege iſt, davon herrühre, daß der politiſche Moraliſt da anfängt, wo der moraliſche Politiker billiger Weiſe endigt, und, indem er ſo die Grundſätze dem Zweck unterordnet, (d. i. die Pferde hinter den Wagen ſpannt,) ſeine eigenen Abſichten vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverſtändniß zu bringen.

Um die praktiſche Philoſophie mit ſich ſelbſt einig zu machen, iſt nöthig, zuvörderſt die Frage zu entſcheiden: ob in Aufgaben der praktiſchen Vernunft vom *materialen Princip* derſelben, dem *Zweck* (als Gegenſtand der Willkühr) der Anfang gemacht werden müſſe, oder vom *formalen*, d. i. demjenigen (blos auf Freiheit im äußeren Verhältniß geſtellten), darnach es heißt: handle ſo, daß du wollen kannſt, deine Maxime ſolle ein allgemeines Geſetz werden, (der Zweck mag ſein, welcher er wolle.)

Ohne alle Zweifel muß das letztere Princip vorangehen; denn es hat, als Rechtsprincip, unbedingte Nothwendigkeit, ſtatt deſſen das erſtere nur unter Vorausſetzung empiriſcher Bedingungen des vorgeſetzten Zwecks, nämlich der Ausführung deſſelben, nöthigend iſt, und wenn dieſer Zweck (z. B. der ewige Friede) auch Pflicht wäre, ſo müßte doch dieſe ſelbſt aus dem formalen Princip der Maximen äußerlich zu handeln abgeleitet worden ſein. — Nun iſt das erſtere Princip, das des *politiſchen Moraliſten*, (das Problem des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts,) eine bloſe *Kunſtaufgabe* (problema technicum), das zweite dagegen, als Princip des *moraliſchen Politikers*, welchem es eine *ſittliche Aufgabe* (problema morale) iſt, im Verfahren von dem anderen himmelweit unterſchieden, um den ewigen Frieden, den man nun nicht blos als phyſiſches Gut, ſondern auch als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zuſtand wünſcht, herbeizuführen.

Zur Auflöſung des erſten, nämlich des Staats-Klugheitsproblems, wird viel Kenntniß der Natur erfordert, um ihren Mechanismus zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch iſt alle dieſe ungewiß in Anſehung ihres Reſultats, den ewigen Frieden betreffend; man mag nun die eine oder die andere der drei Abtheilungen des öffentlichen Rechts nehmen. Ob das Volk im Gehorſam und zugleich im Flor beſſer durch Strenge, oder Lockſpeiſe der Eitelkeit, ob durch Obergewalt eines Einzigen, oder durch Vereinigung mehrerer Häupter, vielleicht auch blos durch einen Dienſtadel, oder durch Volksgewalt, im Inneren, und zwar auf lange Zeit gehalten werden könne, iſt ungewiß. Man hat von allen Regierungsarten, (die einzige ächt-republicaniſche, die aber nur einem moraliſchen Politiker in den Sinn kommen kann, ausgenommen,) Beiſpiele des Gegentheils in der Geſchichte. — Noch ungewiſſer iſt ein auf Statuten nach Miniſterialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache iſt und auf Verträgen beruht, die in demſelben Act ihrer Beſchließung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. — Dagegen dringt ſich die Auflöſung des zweiten, nämlich des Staatsweisheitsproblems, ſo zu ſagen, von ſelbſt auf, iſt Jedermann einleuchtend, und macht alle Künſtelei zu Schanden, führt dabei gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilter Weiſe mit Gewalt herbeizuziehen, ſondern ſich ihm, nach Beſchaffenheit der günſtigen Umſtände, unabläſſig zu nähern.

Da heißt es denn: „trachtet allererſt nach dem Reiche der reinen praktiſchen Vernunft und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von ſelbſt zufallen.“ Denn das hat die Moral Eigenthümliches an ſich, und zwar in Anſehung ihrer Grundſätze des öffentlichen Rechts, (mithin in Beziehung auf eine a priori erkennbare Politik,) daß, je weniger ſie das Verhalten von dem vorgeſetzten Zweck, dem beabſichtigten, es ſei phyſiſchem oder ſittlichem Vortheil, abhängig macht, deſto mehr ſie dennoch zu dieſem im Allgemeinen zuſammenſtimmt; welches daher kömmt, weil es gerade der **a priori** gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältniß verſchiedener Völker untereinander) iſt, der allein, was unter Menſchen Rechtens iſt, beſtimmt; dieſe Vereinigung des Willens Aller aber, wenn nur in der Ausübung conſequent verfahren wird, auch nach dem Mechanismus der Natur, zugleich die Urſache ſein kann, die abgezweckte Wirkung hervorzubringen und dem Rechtsbegriffe Effect zu verſchaffen. — So iſt es z. B. ein Grundſatz der moraliſchen Politik: daß ſich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen ſolle, und dieſes Princip iſt nicht auf Klugheit, ſondern auf Pflicht gegründet. Nun mögen dagegen politiſche Moraliſten noch ſo viel über den Naturmechanismus einer in Geſellſchaft tretenden Menſchenmenge, welcher jene Grundſätze entkräftete und ihre Abſicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beiſpiele ſchlecht organiſirter Verfaſſungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräſentationsſyſtem) ihre Behauptung dagegen zu beweiſen ſuchen, ſo verdienen ſie kein Gehör; vornehmlich da eine ſolche verderbliche Theorie das Uebel wohl gar ſelbſt bewirkt, was ſie vorherſagt, nach welcher der Menſch mit den übrigen lebenden Maſchinen in eine Klaſſe geworfen wird, denen nur noch das Bewußtſein, daß ſie nicht freie Weſen ſind, beiwohnen dürfte, um ſie in ihrem eigenen Urtheil zu den elendeſten unter allen Weltweſen zu machen.

Der zwar etwas renommiſtiſch klingende, ſprüchwörtlich in Umlauf gekommene, aber wahre Satz: **fiat justitia, pereat mundus,** das heißt zu deutſch: „es herrſche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgeſammt darüber zu Grunde gehen,“ iſt ein wackerer, alle durch Argliſt oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abſchneidender Rechtsgrundſatz; nur daß er nicht mißverſtanden, und etwa als Erlaubniß, ſein eigenes Recht mit der größten Strenge zu benutzen, (welches der ethiſchen Pflicht widerſtreiten würde,) ſondern als Verbindlichkeit der Machthabenden, Niemandem ſein Recht aus Ungunſt oder Mitleiden gegen Andere zu weigern oder zu ſchmälern, verſtanden wird; wozu vorzüglich eine nach reinen Rechtsprincipien eingerichtete innere Verfaſſung des Staats, dann aber auch die der Vereinigung deſſelben mit anderen benachbarten oder auch entfernten Staaten zu einer, (einem allgemeinen Staat analogiſchen) geſetzlichen Ausgleichung ihrer Streitigkeiten erfordert wird. — Dieſer Satz will nichts Anderes ſagen, als: die politiſchen Maximen müſſen nicht von der, aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückſeligkeit eines jeden Staats, alſo nicht vom Zweck, den ſich ein jeder derſelben zum Gegenſtande macht (vom Wollen), als dem oberſten (aber empiriſchen) Princip der Staatsweisheit, ſondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, deſſen Princip a priori durch reine Vernunft gegeben iſt,) ausgehen, die phyſiſchen Folgen daraus mögen auch ſein, welche ſie wollen. Die Welt wird keinesweges dadurch untergehen, daß der böſen Menſchen weniger wird. Das moraliſch Böſe hat die von ſeiner Natur unabtrennliche Eigenſchaft, daß es in ſeinen Abſichten, (vornehmlich in Verhältniß gegen andere Gleichgeſinnte) ſich ſelbſt zuwider und zerſtörend iſt, und ſo dem (moraliſchen) Princip des Guten, wenngleich durch langſame Fortſchritte, Platz macht.

Es gibt alſo objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwiſchen der Moral und der Politik. Dagegen ſubjectiv (in dem ſelbſtſüchtigen Hange der Menſchen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet iſt, noch nicht Praxis genannt werden muß,) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzſtein der Tugend dient, deren wahrer Muth (nach dem Grundſatze: **tu ne cede malis, sed contra audentior ito,**) in gegenwärtigem Falle nicht ſowohl darin beſteht, den Uebeln und Aufopferungen mit feſtem Vorſatz ſich entgegenzuſetzen, welche hiebei übernommen werden müſſen, ſondern dem weit gefährlicheren, lügenhaften und verrätheriſchen, aber doch vernünftelnden, die Schwäche der menſchlichen Natur zur Rechtfertigung aller Uebertretung vorſpiegelnden böſen Princip in uns ſelbſt in die Augen zu ſehen und ſeine Argliſt zu beſiegen.

In der That kann der politiſche Moraliſt ſagen: Regent und Volk, oder Volk und Volk thun **einander** nicht Unrecht, wenn ſie einander gewaltthätig oder hinterliſtig befehden, ob ſie zwar überhaupt darin Unrecht thun, daß ſie dem Rechtsbegriffe, der allein den Frieden auf ewig begründen könnte, alle Achtung verſagen. Denn weil der Eine ſeine Pflicht gegen den Anderen übertritt, der gerade ebenſo rechtswidrig gegen jenen geſinnt iſt, ſo geſchieht ihnen beiderſeits ganz recht, wenn ſie ſich untereinander aufreiben, doch ſo, daß von dieſer Race immer noch genug übrig bleibt, um dieſes Spiel bis zu den entfernteſten Zeiten nicht aufhören zu laſſen, damit eine ſpäte Nachkommenſchaft an ihnen dereinſt ein warnendes Beiſpiel nehme. Die Vorſehung im Laufe der Welt iſt hiebei gerechtfertigt; denn das moraliſche Princip im Menſchen erlöſcht nie, die, pragmatiſch, zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft wächſt noch dazu beſtändig durch immer fortſchreitende Cultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein: daß nämlich ein ſolcher Schlag von verderbten Weſen überhaupt hat auf Erden ſein ſollen, ſcheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können, (wenn wir annehmen, daß es mit dem Menſchengeſchlechte nie beſſer beſtellt ſein werde, noch könne;) aber dieſer Standpunct der Beurtheilung iſt für uns viel zu hoch, als daß wir unſere Begriffe (von Weisheit) der oberſten uns unerforſchlichen Macht in theoretiſcher Abſicht unterlegen könnten. — Zu ſolchen verzweifelten Folgerungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reinen Rechtsprincipien haben objective Realität, d. i. ſie laſſen ſich ausführen; und darnach müſſe auch von Seiten des Volks im Staate, und weiterhin von Seiten der Staaten gegen einander gehandelt werden; die empiriſche Politik mag auch dagegen einwenden, was ſie wolle. Die wahre Politik kann alſo keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für ſich ſelbſt eine ſchwere Kunſt iſt, ſo iſt doch Vereinigung derſelben mit der Moral gar keine Kunſt; denn dieſe haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulöſen vermag, ſobald beide einander widerſtreiten. — Das Recht dem Menſchen muß heilig gehalten werden, der herrſchenden Gewalt mag es auch noch ſo große Aufopferung koſten. Man kann hier nicht halbiren, und das Mittelding eines pragmatiſch-bedingten Rechts (zwiſchen Recht und Nutzen) ausſinnen, ſondern alle Politik muß ihre Kniee vor dem erſteren beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langſam, zu der Stufe zu gelangen, wo ſie beharrlich glänzen wird.

II.

Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transſcendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts.

Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verſchiedenen empiriſch-gegebenen Verhältniſſen der Menſchen im Staat oder auch der Staaten unter einander), ſo wie es ſich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abſtrahire, ſo bleibt noch die Form der Publicität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanſpruch in ſich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit, (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann,) mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde.

Dieſe Fähigkeit der Publicität muß jeder Rechtsanſpruch haben, und ſie kann alſo, da es ſich ganz leicht beurtheilen läßt, ob ſie in einem vorkommenden Falle Statt finde, d. i. ob ſie ſich mit den Grundſätzen des Handelnden vereinigen laſſe oder nicht, ein leicht zu brauchendes, a priori in der Vernunft anzutreffendes Kriterium abgeben, im letzteren Falle die Falſchheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anſpruchs (praetensio juris), gleichſam durch ein Experiment der reinen Vernunft, ſofort zu erkennen.

Nach einer ſolchen Abſtraction von allem Empiriſchen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält, (dergleichen das

Bösartige der menſchlichen Natur iſt, welches den Zwang nothwendig macht,) kann man folgenden Satz die transſcendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

„Alle auf das Recht anderer Menſchen bezogene Handlungen, deren Maxime ſich nicht mit der Publicität verträgt, ſind unrecht.“

Dieſes Princip iſt nicht blos als ethiſch (zur Tugendlehre gehörig), ſondern auch als juridiſch (das Recht der Menſchen angehend) zu betrachten. Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden laſſen, ohne dadurch meine eigene Abſicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muß, wenn ſie gelingen ſoll, und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne daß dadurch unausbleiblich der Widerſtand Aller gegen meinen Vorſatz gereizt werde, kann dieſe nothwendige und allgemeine, mithin a priori einzuſehende Gegenbearbeitung Aller gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit ſie Jedermann bedroht. — Es iſt ferner blos negativ, d. i. es dient nur, um, vermittelſt deſſelben, was gegen Andere nicht recht iſt, zu erkennen. — Es iſt gleich einem Axiom unerweislich-gewiß und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beiſpielen des öffentlichen Rechts zu erſehen iſt.

1. Was das Staatsrecht (jus civitatis), nämlich das innere betrifft; ſo kommt in ihm die Frage vor, welche Viele für ſchwer zu beantworten halten, und die das transſcendentale Princip der Publicität ganz leicht auflöſt: „iſt Aufruhr ein rechtmäßiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines ſogenannten Tyrannen (non titulo, sed exercitio talis) abzuwerfen?“ Die Rechte des Volks ſind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geſchieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran iſt kein Zweifel. Nichtsdeſtoweniger iſt es doch von den Unterthanen im höchſten Grade unrecht, auf dieſe Art ihr Recht zu ſuchen, und ſie können ebenſowenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn ſie in dieſem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteſte Strafe ausſtehen müßten.

Hier kann nun Vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatiſche Deduction der Rechtsgründe ausmachen will; allein das transſcendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann ſich dieſe Weitläuftigkeit erſparen. Nach demſelben fragt ſich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk ſelbſt, ob es ſich wohl getraue, die Maxime des Vorſatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man ſieht leicht ein, daß, wenn man es bei der Stiftung einer Staatsverfaſſung zur Bedingung machen wollte, in gewiſſen vorkommenden Fällen gegen das Oberhaupt Gewalt auszuüben, ſo müßte das Volk ſich einer rechtmäßigen Macht über jenes anmaßen. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder, wenn beides zur Bedingung der Staatserrichtung gemacht würde, ſo würde gar keine möglich ſein, welches doch die Abſicht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet alſo dadurch ein, daß die Maxime deſſelben dadurch, daß man ſich *öffentlich dazu bekennte*, ſeine eigene Abſicht unmöglich machen würde. Man müßte ſie alſo nothwendig verheimlichen. — Das Letztere wäre aber von Seiten des Staatsoberhauptes eben nicht nothwendig. Er kann frei heraus ſagen, daß er jeden Aufruhr mit dem Tode der Rädelsführer beſtrafen werde, dieſe mögen auch immer glauben, er habe ſeinerſeits das Fundamentalgeſetz zuerſt übertreten; denn wenn er ſich bewußt iſt, die *unwiderſtehliche* Obergewalt zu beſitzen, (welches auch in jeder bürgerlichen Verfaſſung ſo angenommen werden muß, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen Jeden im Volk gegen den Anderen zu ſchützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen,) ſo darf er nicht ſorgen, durch die Bekanntwerdung ſeiner Maxime ſeine eigene Abſicht zu vereiteln, womit auch ganz wohl zuſammenhängt, daß, wenn der Aufruhr dem Volk gelänge, jenes Oberhaupt in die Stelle des Unterthans zurücktreten, ebenſowohl keinen Wiedererlangungsaufruhr beginnen, aber auch nicht zu befürchten haben müßte, wegen ſeiner vormaligen Staatsführung zur Rechenſchaft gezogen zu werden.

2. *Was das Völkerrecht betrifft.* — Nur unter Vorausſetzung irgend eines rechtlichen Zuſtandes, (d. i. derjenigen äu-

ßeren Bedingung, unter der dem Menſchen ein Recht wirklich zu Theil werden kann,) kann von einem Völkerrecht die Rede ſein; weil es, als ein öffentliches Recht, die Publication eines, Jedem das Seine beſtimmenden allgemeinen Willens ſchon in ſeinem Begriffe enthält, und dieſer status juridicus muß aus irgend einem Vertrage hervorgehen, der nicht eben (gleich dem, woraus ein Staat entſpringt,) auf Zwangsgeſetze gegründet ſein darf, ſondern allenfalls auch der einer fortwährend-freien Aſſociation ſein kann, wie der oben erwähnte der Föderalität verſchiedener Staaten. Denn ohne irgend einen rechtlichen Zuſtand, der die verſchiedenen (phyſiſchen oder moraliſchen) Perſonen thätig verknüpft, mithin im Naturzuſtande, kann es kein anderes, als blos ein Privatrecht geben. — Hier tritt nun auch ein Streit der Politik mit der Moral (dieſe als Rechtslehre betrachtet) ein, wo dann jenes Kriterium der Publicität der Maximen gleichfalls ſeine leichte Anwendung findet, doch nur ſo: daß der Vertrag die Staaten nur in der Abſicht verbindet, unter einander und zuſammen gegen andere Staaten ſich im Frieden zu erhalten, keinesweges aber um Erwerbungen zu machen. — Da treten nun folgende Fälle der Antinomie zwiſchen Politik und Moral ein, womit zugleich die Löſung derſelben verbunden wird.

a) „Wenn einer dieſer Staaten dem anderen etwas verſprochen hat, es ſei Hülfleiſtung, oder Abtretung gewiſſer Länder, oder Subſidien u. dgl.; [ſo] fragt ſich, ob er ſich in einem Fall, an dem des Staats Heil hängt, vom Worthalten dadurch losmachen kann, daß er ſich in einer doppelten Perſon betrachtet wiſſen will, erſtlich als Souverain, da er Niemandem in ſeinem Staat verantwortlich iſt; dann aber wiederum blos als oberſter Staatsbeamte, der dem Staat Rechenſchaft geben müſſe; da denn der Schluß dahin ausfällt, daß, wozu er ſich in der erſteren Qualität verbindlich gemacht hat, davon werde er in der zweiten losgeſprochen.“ — Wenn nun aber ein Staat (oder deſſen Oberhaupt) dieſe ſeine Maxime laut werden ließe, ſo würde natürlicher Weiſe entweder ein jeder Andere ihn fliehen, oder ſich mit Anderen vereinigen, um ſeinen Anmaßungen zu widerſtehen, welches beweiſet, daß Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf dieſen Fuß (der Offenheit) ihren Zweck ſelber vereiteln, mithin jene Maxime unrecht ſein müſſe.

b) „Wenn eine bis zur furchtbaren Größe (potentia tremenda) angewachſene benachbarte Macht Beſorgniß erregt: kann man annehmen, ſie werde, weil ſie *kann*, auch unterdrücken *wollen*, und gibt das den Mindermächtigen ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derſelben, auch ohne vorhergegangene Beleidigung?“ — Ein Staat, der ſeine Maxime hier bejahend *verlautbaren* wollte, würde das Uebel nur noch gewiſſer und ſchneller herbeiführen. Denn die größere Macht würde der kleineren zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letzteren betrifft, ſo iſt das nur ein ſchwacher Rohrſtab gegen den, der das divide et impera zu benutzen weiß. — Dieſe Maxime der Staatsklugheit, öffentlich erklärt, vereitelt alſo nothwendig ihre eigene Abſicht, und iſt folglich ungerecht.

c) „Wenn ein kleinerer Staat durch ſeine Lage den Zuſammenhang eines größeren trennt, der dieſem doch zu ſeiner Erhaltung nöthig iſt, iſt dieſer nicht berechtigt, jenen ſich zu unterwerfen und mit dem ſeinigen zu vereinigen?“ — Man ſieht leicht, daß der größere eine ſolche Maxime ja nicht vorher müſſe laut werden laſſen; denn entweder die kleineren Staaten würden ſich frühzeitig vereinigen, oder andere Mächtige würden um dieſe Beute ſtreiten, mithin macht ſie ſich durch ihre Offenheit ſelbſt unthunlich; ein Zeichen, daß ſie ungerecht iſt und es auch in ſehr hohem Grade ſein kann; denn ein klein Object der Ungerechtigkeit hindert nicht, daß die daran bewieſene Ungerechtigkeit ſehr groß ſei.

3. Was das *Weltbürgerrecht betrifft*, ſo übergehe ich es hier mit Stillſchweigen; weil wegen der Analogie deſſelben mit dem Völkerrecht die Maximen deſſelben leicht anzugeben und zu würdigen ſind.

Man hat hier nun zwar an dem Princip der Unverträglichkeit der Maximen des Völkerrechts mit der Publicität ein gutes Kennzeichen der Nichtübereinſtimmung der Politik mit der Moral (als Rechtslehre). Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches denn die Bedingung iſt, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinſtimmen? Denn es läßt ſich nicht umgekehrt ſchließen: daß, welche Maximen die Publicität vertragen, dieſelben darum auch gerecht ſind; weil, wer die entſchiedene Obermacht hat, ſeiner Maximen nicht Hehl haben darf. — Die Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt iſt: daß zuvörderſt ein rechtlicher Zuſtand exiſtire. Denn ohne dieſen gibts kein öffentliches Recht, ſondern alles Recht, was man ſich außer demſelben denken mag (im Naturzuſtande), iſt blos Privatrecht. Nun haben wir oben geſehen: daß ein föderativer Zuſtand der Staaten, welcher blos die Entfernung des Krieges zur Abſicht hat, der einzige, mit der Freiheit derſelben vereinbare, rechtliche Zuſtand ſei. Alſo iſt die Zuſammenſtimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein, (der alſo nach Rechtsprincipien a priori gegeben und nothwendig iſt,) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Baſis die Stiftung des erſteren, in ihrem größtmöglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügelei Unweisheit und verſchleierte Ungerechtigkeit iſt. — Dieſe Afterpolitik hat nun ihre Caſuiſtik, trotz der beſten Jeſuiterſchule, — die reservatio mentalis: in Abfaſſung öffentlicher Verträge, mit ſolchen Ausdrücken, die man gelegentlich zu ſeinem Vortheil auslegen kann, wie man will, (z. B. den Unterſchied des status quo de fait und de droit;) — den Probabilismus: böſe Abſichten an Anderen zu erklügeln oder auch Wahrſcheinlichkeiten ihres möglichen Uebergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlicher Staaten zu machen; — endlich das peccatum philosophicum (peccatillum, bagatelle): das Verſchlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel größerer, zum vermeintlich größeren Weltbeſten, gewinnt, für eine leicht-verzeihliche Kleinigkeit zu halten *).

---

*) Die Belege zu ſolchen Maximen kann man in des Herrn Hofr. Garve Abhandlung: „über die Verbindung der Moral mit der Politik,

Den Vorſchub hiezu gibt die Zweizüngigkeit der Politik in Anſehung der Moral, einen oder den anderen Zweig derſelben zu ihrer Abſicht zu benutzen. — Beides, die Menſchenliebe und die Achtung fürs Recht der Menſchen, iſt Pflicht; jene aber nur bedingte, dieſe dagegen unbedingte, ſchlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerſt völlig verſichert ſein muß, der ſich dem ſüßen Gefühl des Wohlthuns überlaſſen will. Mit der Moral im erſteren Sinne (als Ethik) iſt die Politik leicht einverſtanden, um das Recht der Menſchen ihren Oberen Preis zu geben; aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre), vor der ſie ihre Knie beugen müßte, findet ſie es rathſam, ſich gar nicht auf Vertrag einzulaſſen, ihr lieber alle Realität abzuſtreiten, und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten; welche Hinterliſt einer lichtſcheuen Philoſophie durch die Publicität jener ihrer Maximen leicht vereitelt werden würde, wenn jene es nur wagen wollte, dem Philoſophen die Publicität der ſeinigen angedeihen zu laſſen.

In dieſer Abſicht ſchlage ich ein anderes transſcendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Rechts vor, deſſen Formel dieſe ſein würde:

„Alle Maximen, die der Publicität bedürfen, (um ihren Zweck nicht zu verfehlen,) ſtimmen mit Recht und Politik vereinigt zuſammen.“

Denn wenn ſie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, ſo müſſen ſie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückſeligkeit) gemäß ſein, womit zuſammen zu ſtimmen, (es mit ſeinem Zuſtande zufrieden zu machen,) die eigentliche Aufgabe der Politik iſt. Wenn aber dieſer Zweck nur durch die Publicität, d. i. durch die Entfernung alles Mißtrauens gegen die Maximen der-

---

1788,“ antreffen. Dieſer würdige Gelehrte geſteht gleich zu Anfange, eine genugthuende Antwort auf dieſe Frage nicht geben zu können. Aber ſie dennoch gut zu heißen, obzwar mit dem Geſtändniß, die dagegen ſich regenden Einwürfe nicht völlig heben zu können, ſcheint doch eine größere Nachgiebigkeit gegen die zu ſein, die ſehr geneigt ſind, ſie zu mißbrauchen, als wohl rathſam ſein möchte, einzuräumen.

ſelben erreichbar ſein ſoll, ſo müſſen dieſe auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht ſtehen; denn in dieſem allein iſt die Vereinigung der Zwecke Aller möglich. — Die weitere Ausführung und Erörterung dieſes Princips muß ich für eine andere Gelegenheit ausſetzen; nur daß es eine transſcendentale Formel ſei, iſt aus der Entfernung aller empiriſchen Bedingungen (der Glückſeligkeitslehre), als der Materie des Geſetzes, und der bloßen Rückſicht auf die Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit zu erſehen.

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da iſt, den Zuſtand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortſchreitenden Annäherung wirklich zu machen, ſo iſt der *ewige Friede*, der auf die bisher fälſchlich ſo genannten Friedensſchlüſſe (eigentlich Waffenſtillſtände) folgt, keine leere Idee, ſondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöſt, ihrem Ziele, (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortſchritte geſchehen, hoffentlich immer kürzer werden,) beſtändig näher kommt.

VIII.

Ueber
ein vermeintes Recht,
aus
Menſchenliebe zu lügen.

1797.

In der Schrift: Frankreich, im Jahr 1797, ſechſtes Stück, Nr. 1: Von den politiſchen Gegenwirkungen, von Benjamin Conſtant, iſt Folgendes S. 123 enthalten.

„Der ſittliche Grundſatz: es ſei eine Pflicht, die Wahrheit zu ſagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Geſellſchaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den ſehr unmittelbaren Folgerungen, die ein Deutſcher Philoſoph aus dieſem Grundſatze gezogen hat, der ſo weit geht, zu behaupten: daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte: ob unſer von ihm verfolgter Freund ſich nicht in unſer Haus geflüchtet? ein Verbrechen ſein würde*)."

Der Franzöſiſche Philoſoph widerlegt S. 124 dieſen Grundſatz auf folgende Art. „Es iſt eine Pflicht, die Wahrheit zu ſagen. Der Begriff von Pflicht iſt unzertrennbar von dem Begriff des Rechts. Eine Pflicht iſt, was bei einem Weſen den Rechten eines anderen entſpricht. Da wo es keine Rechte gibt, gibt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu ſagen, iſt alſo eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Menſch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die Anderen ſchadet."

Das πρῶτον ψεῦδος liegt hier in dem Satze: „Die Wahr-

---

*) „J. D. Michaelis in Göttingen hat dieſe ſeltſame Meinung noch früher vorgetragen, als Kant. Daß Kant der Philoſoph ſei, von dem dieſe Stelle redet, hat mir der Verfaſſer dieſer Schrift ſelbſt geſagt."

K. Fr. Cramer †).

†) Daß dieſes wirklich an irgend einer Stelle, deren ich mich aber jezt nicht mehr beſinnen kann, von mir geſagt worden, geſtehe ich hiedurch.

J. Kant.

heit zu ſagen iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat.“

Zuerſt iſt anzumerken, daß der Ausdruck: ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne Sinn iſt. Man muß vielmehr ſagen: der Menſch habe ein Recht auf ſeine eigene *Wahrhaftigkeit* (veracitas), d. i. auf die ſubjective Wahrheit in ſeiner Perſon. Denn objectiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde ſo viel ſagen, als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf ſeinen *Willen* an, ob ein gegebener Satz wahr oder falſch ſein ſolle; welches dann eine ſeltſame Logik abgeben würde.

Nun iſt die *erſte Frage*: ob der Menſch, in Fällen, wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die Befugniß (das Recht) habe, unwahrhaft zu ſein. Die *zweite Frage* iſt: ob er nicht gar verbunden ſei, in einer gewiſſen Ausſage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nöthigt, unwahrhaft zu ſein, um eine ihn bedrohende Miſſethat an ſich oder einem Anderen zu verhüten.

Wahrhaftigkeit in Ausſagen, die man nicht umgehen kann, iſt formale Pflicht des Menſchen gegen Jeden*), es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch ſo großer Nachtheil erwachſen; und ob ich zwar dem, welcher mich ungerechter Weiſe zur Ausſage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich ſie verfälſche, ſo thue ich doch durch eine ſolche Verfälſchung, die darum auch, (obzwar nicht im Sinn des Juriſten) Lüge genannt werden kann, im weſentlichſten Stücke der Pflicht *überhaupt* Unrecht: d. i. ich mache, ſo viel an mir iſt, daß Ausſagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht iſt, das der Menſchheit überhaupt zugefügt wird.

Die Lüge alſo, blos als vorſätzlich unwahre Declaration gegen

---

*) Ich mag hier nicht den Grundſatz bis dahin ſchärfen, zu ſagen: „Unwahrhaftigkeit iſt Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt.“ Denn dieſer gehört zur Ethik; hier aber iſt von einer Rechtspflicht die Rede. — Die Tugendlehre ſieht in jener Uebertretung nur auf die *Nichtswürdigkeit*, deren Vorwurf der Lügner ſich ſelbſt zuzieht.

einen andern Menſchen definirt, bedarf nicht des Zuſatzes, daß ſie einem Anderen ſchaden müſſe; wie die Juriſten es zu ihrer Definition verlangen (mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius). Denn ſie ſchadet jederzeit einem Anderen, wenngleich nicht einem anderen Menſchen, doch der Menſchheit überhaupt, indem ſie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.

Dieſe gutmüthige Lüge kann aber auch durch einen Zufall (casus) ſtrafbar werden, nach bürgerlichen Geſetzen; was aber blos durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äußeren Geſetzen als Unrecht abgeurtheilt werden. Haſt du nämlich einen eben itzt mit Mordſucht Umgehenden durch eine Lüge an der That verhindert, ſo biſt du für alle Folgen, die daraus entſpringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Biſt du aber ſtrenge bei der Wahrheit geblieben, ſo kann dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergeſehene Folge mag ſein, welche ſie wolle. Es iſt doch möglich, daß, nachdem du dem Mörder, auf die Frage: ob der von ihm Angefeindete zu Hauſe ſei? ehrlicher Weiſe mit Ja geantwortet haſt, dieſer doch unbemerkt ausgegangen iſt, und ſo dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die That alſo nicht geſchehen wäre; haſt du aber gelogen, und geſagt, er ſei nicht zu Hauſe, und er iſt auch wirklich, (obzwar dir unbewußt) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und ſeine That an ihm verübte; ſo kannſt du mit Recht als Urheber des Todes deſſelben angeklagt werden. Denn hätteſt du die Wahrheit, ſo gut du ſie wußteſt, geſagt; ſo wäre vielleicht der Mörder über dem Nachſuchen ſeines Feindes im Hauſe von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen, und die That verhindert worden. Wer alſo lügt, ſo gutmüthig er dabei auch geſinnt ſein mag, muß die Folgen davon, ſelbſt vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büßen, ſo unvorhergeſehen ſie auch immer ſein mögen; weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht iſt, die als die Baſis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angeſehen werden muß, deren Geſetz, wenn man ihr auch nur die geringſte Ausnahme einräumt, ſchwankend und unnütz gemacht wird.

Es iſt alſo ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuſchränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu ſein.

Wohldenkend und zugleich richtig iſt hiebei Hrn. Conſtant's Anmerkung über die Verſchreiung ſolcher ſtrenger und ſich vergeblich in unausführbare Ideen verlierender, hiemit aber verwerflicher Grundſätze. — „Jedesmal, (ſagt er S. 123 unten,) wenn ein als wahr bewieſener Grundſatz unanwendbar ſcheint, ſo kömmt es daher, daß wir den mittleren Grundſatz nicht kennen, der das Mittel der Anwendung enthält.“ Er führt (S. 121) die Lehre von der Gleichheit als den erſten, die geſellſchaftliche Kette bildenden Ring an: „daß (S. 122) nämlich kein Menſch anders, als durch ſolche Geſetze gebunden werden kann, zu deren Bildung er mit beigetragen hat. In einer ſehr ins Enge zuſammengezogenen Geſellſchaft kann dieſer Grundſatz auf unmittelbare Weiſe angewendet werden, und bedarf, um ein gewöhnlicher zu werden, keines mittleren Grundſatzes. Aber in einer ſehr zahlreichen Geſellſchaft muß man einen neuen Grundſatz zu demjenigen noch hinzufügen, den wir hier anführen. Dieſer mittlere Grundſatz iſt: daß die Einzelnen zur Bildung der Geſetze entweder in eigener Perſon oder durch Stellvertreter beitragen können. Wer den erſten Grundſatz auf eine zahlreiche Geſellſchaft anwenden wollte, ohne den mittleren dazu zu nehmen, würde unfehlbar ihr Verderben zuwege bringen. Allein dieſer Umſtand, der nur von der Unwiſſenheit oder Ungeſchicklichkeit des Geſetzgebers zeugte, würde nichts gegen den Grundſatz beweiſen.“ — Er beſchließt S. 125 hiemit: „Ein als wahr anerkannter Grundſatz muß alſo niemals verlaſſen werden; wie anſcheinend auch Gefahr dabei ſich befindet.“ (Und doch hatte der gute Mann den unbedingten Grundſatz der Wahrhaftigkeit, wegen der Gefahr, die er für die Geſellſchaft bei ſich führe, ſelbſt verlaſſen; weil er keinen mittleren Grundſatz entdecken konnte, der dieſe Gefahr zu verhüten diente, und hier auch wirklich keiner einzuſchieben iſt.)

Wenn man die Namen der Perſonen, ſo wie ſie hier aufgeführt werden, beibehalten will; ſo verwechſelte „der Franzöſiſche

Philoſoph" die Handlung, wodurch Jemand einem Anderen ſchadet (nocet), indem er die Wahrheit, deren Geſtändniß er nicht umgehen kann, ſagt, mit derjenigen, wodurch er dieſem Unrecht thut (laedit). Es war blos ein Zufall (casus), daß die Wahrhaftigkeit der Ausſage dem Einwohner des Hauſes ſchadete, nicht eine freie That (in juridiſcher Bedeutung). Denn aus ſeinem Rechte, von einem Anderen zu fordern, daß er ihm zum Vortheile lügen ſolle, würde ein aller Geſetzmäßigkeit widerſtreitender Anſpruch folgen. Jeder Menſch aber hat nicht allein ein Recht, ſondern ſogar die ſtrengſte Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Ausſagen, die er nicht umgehen kann; ſie mag nun ihm ſelbſt oder Anderen ſchaden. Er ſelbſt thut alſo hiemit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, ſondern dieſen verurſacht der Zufall. Denn Jener iſt hierin gar nicht frei, um zu wählen; weil die Wahrhaftigkeit, (wenn er einmal ſprechen muß,) unbedingte Pflicht iſt. — Der „Deutſche Philoſoph" wird alſo den Satz (S. 124): „Die Wahrheit zu ſagen iſt eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat," nicht zu ſeinem Grundſatze annehmen: erſtlich wegen der undeutlichen Formel deſſelben, indem Wahrheit kein Beſitzthum iſt, auf welchen dem Einen das Recht verwilligt, Anderen aber verweigert werden könne; dann aber vornehmlich, weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit, (als von welcher hier allein die Rede iſt,) keinen Unterſchied zwiſchen Perſonen macht, gegen die man dieſe Pflicht haben, oder gegen die man ſich auch von ihr losſagen könne, ſondern weil es unbedingte Pflicht iſt, die in allen Verhältniſſen gilt.

Um nun von einer Metaphyſik des Rechts, (welche von allen Erfahrungsbedingungen abſtrahirt,) zu einem Grundſatze der Politik, (welcher dieſe Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet,) und vermittelſt dieſes zur Auflöſung einer Aufgabe der letzteren, dem allgemeinen Rechtsprincip gemäß, zu gelangen, wird der Philoſoph 1) ein Axiom d. i. einen apodiktiſch gewiſſen Satz, der unmittelbar aus der Definition des äußeren Rechts (Zuſammenſtimmung der Freiheit eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze) hervorgeht, 2) ein Poſtulat (des äußeren öffentlichen Geſetzes, als vereinigten Willens Aller nach dem Princip der Gleichheit, ohne welche keine Freiheit von Jedermann Statt haben würde,) 3) ein Problem geben, wie es anzuſtellen ſei, daß in einer noch ſo großen Geſellſchaft dennoch Eintracht nach Principien der Freiheit und Gleichheit erhalten werde (nämlich vermittelſt eines repräſentativen Syſtems); welches dann ein Grundſatz der Politik ſein wird, deren Veranſtaltung und Anordnung nun Decrete enthalten wird, die, aus der Erfahrungserkenntniß der Menſchen gezogen, nur den Mechanismus der Rechtsverwaltung, und wie dieſer zweckmäßig einzurichten ſei, beabſichtigen. — — Das Recht muß nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Rechte angepaßt werden.

„Ein als wahr anerkannter, (ich ſetze hinzu: a priori anerkannter, mithin apodiktiſcher) Grundſatz muß niemals verlaſſen werden, wie anſcheinend auch Gefahr ſich dabei befindet," ſagt der Verfaſſer. Nur muß man hier nicht die Gefahr (zufälliger Weiſe) zu ſchaden, ſondern überhaupt Unrecht zu thun verſtehen; welches geſchehen würde, wenn ich die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die gänzlich unbedingt iſt und in Ausſagen die oberſte rechtliche Bedingung ausmacht, zu einer bedingten und noch anderen Rückſichten untergeordneten mache; und obgleich ich durch eine gewiſſe Lüge in der That Niemanden Unrecht thue, doch das Princip des Rechts in Anſehung aller unumgänglich nothwendigen Ausſagen überhaupt verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter Unrecht thue); welches viel ſchlimmer iſt, als gegen irgend Jemanden eine Ungerechtigkeit begehen, weil eine ſolche That nicht eben immer einen Grundſatz dazu im Subjecte vorausſetzt.

Der, welcher die Anfrage, die ein Anderer an ihn ergehen läßt: ob er in ſeiner Ausſage, die er itzt thun ſoll, wahrhaft ſein wolle oder nicht? nicht ſchon mit Unwillen über den gegen ihn hiemit geäußerten Verdacht: er möge auch wohl ein Lügner ſein, aufnimmt, ſondern ſich die Erlaubniß ausbittet, ſich erſt auf mögliche Ausnahmen zu beſinnen, iſt ſchon ein Lügner (in potentia); weil er zeigt, daß er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an ſich ſelbſt anerkenne, ſondern ſich Ausnahmen vorbehält von einer Regel, die ihrem Weſen nach keiner Ausnahme fähig iſt, weil ſie ſich in dieſer geradezu ſelbſt widerſpricht.

Alle rechtlich-praktiſche Grundſätze müſſen ſtrenge Wahrheit enthalten, und die hier ſogenannten mittleren können nur die nähere Beſtimmung ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten; weil dieſe die Allgemeinheit vernichten, derenwegen allein ſie den Namen der Grundſätze führen.

IX.

Ueber
die Buchmacherei.

Zwei Briefe
an
Herrn Friedrich Nicolai.

1798.

Erſter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai, den Schriftſteller.

Die gelehrten Reliquien des vortrefflichen, (oft auch ins Komiſch-Burleske malenden) Möſer fielen in die Hände ſeines vieljährigen Freundes, des Herrn Friedrich Nicolai. Es war ein Theil einer fragmentariſchen Abhandlung Möſer's mit der Aufſchrift: über Theorie und Praxis, welche jenem in der Handſchrift mitgetheilt worden, und, wie Herr Nicolai annimmt, daß Möſer ſelbſt ſie würde mitgetheilt haben, wenn er ſie noch ganz beendigt hätte, und wobei angemerkt wird: „daß Möſer nicht allein Royaliſt, ſondern auch, wenn man es ſo nennen will, ein Ariſtokrat oder ein Vertheidiger des Erbadels zur Verwunderung und zum Aergerniß vieler neueren Politiker in Deutſchland geweſen ſei.“ — „Unter anderen habe man (ſ. Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, erſte Auflage, Seite 192†)) behaupten wollen: daß nie ein Volk aus freiem und überlegtem Entſchluſſe eine ſolche Erblichkeit einräumen würde;“ wogegen denn Möſer, in ſeiner bekannten launigten Manier, eine Erzählung dichtet: da Perſonen in ſehr hohen Aemtern, gleich als Vice-Könige, auch eigentlich als wahre Unterthanen des Staats, auftreten und zwölf Fälle angeführt werden, in deren ſechs erſteren die Söhne des verſtorbenen Beamten übergangen werden, dafür es mit den Unterthanen ſchlecht ſteht; dagegen man nun die ſechs letzteren wählt, wobei das Volk ſich beſſer befindet; — woraus dann klar erhelle: daß ein Volk ſeine eigene Erbunterthänigkeit gar wohl beſchließen und handgreifliche Praxis dieſe, ſo wie manche andere luſtige Theorie, zur Beluſtigung der Leſer als Spreu wegblaſen werde.

---

†) Vergl. oben S. …

So iſt es mit der auf den Vortheil des Volks berechneten Maxime immer bewandt: daß, ſo klug es ſich auch durch Erfahrung geworden zu ſein dünken möchte, wenn es ſich zum ſubalternen Herrſcher wählen wollte; es kann und wird ſich dabei oft häßlich verrechnen; weil die Erfahrungsmethode klug zu ſein (das pragmatiſche Princip) ſchwerlich eine andere Leitung haben wird, als es durch Schaden zu werden. — Nun iſt aber hier jetzt von einer ſicheren, durch die Vernunft vorgezeichneten Leitung die Rede, welche nicht wiſſen will, wie das Volk wählen wird, um ſeinen jedesmaligen Abſichten zu genügen, ſondern wie es unbedingt wählen ſoll: jene mögen für daſſelbe zuträglich ſein oder nicht (das moraliſche Princip); d. i. es iſt davon die Frage: was und wie, wenn das Volk zu wählen aufgefordert wird, nach dem Rechtsprincip von ihm beſchloſſen werden muß. Denn dieſe ganze Aufgabe iſt, als eine zur Rechtslehre (in jenen metaph. Anfangsgr. d. R. L. S. 192) gehörige Frage, ob der Souverain einen Mittelſtand zwiſchen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu gründen berechtigt ſei, zu beurtheilen, und da iſt alsdann der Ausſpruch: daß das Volk keine ſolche untergeordnete Gewalt vernunftmäßig beſchließen kann und wird; weil es ſich ſonſt den Launen und dem Gutdünken eines Unterthans, der doch ſelbſt regiert zu werden bedarf, unterwerfen würde, welches ſich widerſpricht. — Hier iſt das Princip der Beurtheilung nicht empiriſch, ſondern ein Princip a priori; wie alle Sätze, deren Aſſertion zugleich Nothwendigkeit bei ſich führt, welche auch allein Vernunfturtheile (zum Unterſchiede der Verſtandesurtheile) abgeben. Dagegen iſt empiriſche Rechtslehre, wenn ſie zur Philoſophie und nicht zum ſtatutariſchen Geſetzbuch gezählt wird, ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt*).

---

*) Nach dem Princip der Eudämonie (der Glückſeligkeitslehre), worin

Das war nun gut; aber, — wie die alten Muhmen im Mährchenton zu erzählen pflegen, — auch nicht allzugut. Die Fiction nimmt nun einen anderen Gang.

Nachdem nämlich in den ſechs folgenden Gouvernements das Volk nun zur allgemeinen Freude den Sohn des Vorigen gewählt hatte, ſo traten, wie die viſionäre Geſchichte weiter ſagt, theils durch die während der Zeit allmählig fortrückende leidige Aufklärung, theils auch, weil eine jede Regierung für das Volk ihre Laſten hat, wo die Austauſchung der alten vor der Hand Erleichterung verſpricht, nunmehro Demagogen im Volke auf, und da wurde decretirt, wie folgt:

Nämlich im ſiebenten Gouvernement erwählte nun zwar das Volk den Sohn des vorigen Herzogs. Dieſer aber war in Cultur und Luxus mit dem Zeitalter ſchon fortgerückt und hatte wenig Luſt, durch gute Wirthſchaft die Wohlhabenheit deſſelben zu erhalten, deſto mehr aber zu genießen. Er ließ daher das alte Schloß verfallen, um Luſt- und Jagdhäuſer zu feſtlichen Vergnügungen und Wildhetzen, zur eigenen und des Volks Ergötzlichkeit und Geſchmack einzurichten. Das herrliche Theater ſammt dem alten ſilbernen Tafelſervice wurden, jenes in große Tanzſäle, dieſes in geſchmackvolleres Porzelain verwandelt; unter dem Vorwande, daß das Silber, als Geld, im Lande einen beſſeren Umlauf des Handels verſpreche. — Im achten fand der nun gut eingegraſte, vom Volk beſtätigte Regierungserbe es, ſelbſt mit Einwilligung des Volks, gerathener, das bis dahin gebräuchliche Primogeniturrecht abzuſchaffen; denn dieſem müſſe es doch einleuchten: daß der Erſtgeborne darum doch nicht zugleich der Weiſeſtgeborne ſei. — Im neun-

---

keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit angetroffen wird, (indem es jedem Einzelnen überlaſſen bleibt, zu beſtimmen, was er, nach ſeiner Neigung, zur Glückſeligkeit zählen will,) wird das Volk allerdings eine ſolche erbliche Gouvernementsverfaſſung wählen dürfen; — nach dem eleutheronomiſchen aber, (von der ein Theil die Rechtslehre iſt,) wird es keinen ſubalternen äußeren Geſetzgeber ſtatuiren; weil es ſich hiebei als ſelbſt geſetzgebend, und dieſen Geſetzen zugleich unterthan betrachten, und die Praxis ſich daher (in Sachen der reinen Vernunft) ſchlechterdings nach der Theorie richten muß. — Es iſt unrecht, ſo zu decretiren; es mag auch noch ſo gebräuchlich und ſogar in vielen Fällen dem Staat nützlich ſein; welches Letztere doch niemals gewiß iſt.

ten würde ſich das Volk doch bei der Errichtung gewiſſer im Perſonal wechſelnden Landescollegien beſſer, als bei der Anſetzung der Regierung mit alten bleibenden Räthen, die zuletzt gemeiniglich den Despoten ſpielen, und glücklicher finden; des vorgeſchlagenen Erbpaſtors nicht zu gedenken: als wodurch ſich die Obſcurantenzunft der Geiſtlichen verewigen müßte. — Im zehnten, wie im eilften, hieß es, iſt die Anekelung der Mißheirathen eine Grille der alten Lehnsverfaſſung, zum Nachtheil der durch die Natur Geadelten, und es iſt vielmehr ein Beweis der Aufkeimung edler Gefühle im Volk, wenn es ſich, — wie bei den Fortſchritten in der Aufklärung unausbleiblich iſt, — Talent und gute Denkungsart über die Muſterrolle des anerbenden Ranges wegſetzt; —— ſo wie im zwölften man zwar die Gutmüthigkeit der alten Tante, dem jungen unmündigen, zum künftigen Herzog muthmaßlich beſtimmten Kinde, ehe es noch verſteht, was das ſagen wolle, belächeln wird; es aber zum Staatsprincip zu machen, ungereimte Zumuthung ſein würde. Und ſo verwandeln ſich des Volks Launen, wenn es beſchließen darf, ſich ſelbſt einen erblichen Gouverneur zu geben, der doch ſelbſt noch Unterthan bleibt, in Mißgeſtalten, die ihrer Abſicht (auf Glückſeligkeit) ſo ſehr entgegen ſind, daß es heißen wird: **Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.**

Man kann alſo jede aufs Glückſeligkeitsprincip gegründete Verfaſſung, ſelbſt wenn man **a priori** mit Sicherheit angeben könnte, das Volk werde ſie jeder anderen vorziehen, ins Lächerliche parodiren; und indem man die Rückſeite der Münze aufwirft von der Wahl des Volks, das ſich einen Herrn geben will, daſſelbe ſagen, was jener Grieche vom Heirathen ſagte: „was du auch immer thun magſt, — es wird dich gereuen.“

Herr Friedrich Nicolai alſo iſt mit ſeiner Deutung und Vertheidigung in der vergeblichen Angelegenheit eines Anderen (nämlich Möſer's) verunglückt. — Es wird aber ſchon beſſer gehen, wenn wir ihn mit ſeiner eigenen beſchäftigt ſehen werden.

Zweiter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai, den Verleger.

Die Buchmacherei iſt kein unbedeutender Erwerbszweig in einem der Cultur nach ſchon weit fortgeſchrittenen gemeinen Weſen; wo die

Leſerei zum beinahe unentbehrlichen und allgemeinen Bedürfniß geworden iſt. — Dieſer Theil der Induſtrie in einem Lande aber gewinnt dadurch ungemein, wenn jene fabrikenmäßig betrieben wird; welches aber nicht anders, als durch einen, den Geſchmack des Publicums und die Geſchicklichkeit jedes dabei anzuſtellenden Fabricanten zu beurtheilen und zu bezahlen vermögenden Verleger geſchehen kann. — Dieſer bedarf aber zur Belebung ſeiner Verlagshandlung eben nicht den inneren Gehalt und Werth der von ihm verlegten Waare in Betrachtung zu ziehen; wohl aber den Markt, worauf, und die Liebhaberei des Tages, wozu die allenfalls ephemeriſchen Producte der Buchdruckerpreſſe in lebhaften Umlauf gebracht und, wenngleich nicht dauerhaften, doch geſchwinden Abgang finden können.

Ein erfahrener Kenner der Buchmacherei wird, als Verleger, nicht erſt darauf warten, daß ihm von ſchreibſeligen, allezeit fertigen Schriftſtellern ihre eigene Waare zum Verkauf angeboten wird; er ſinnt ſich, als Director einer Fabrik, die Materie ſowohl, als die Façon aus, welche muthmaßlich, es ſei durch ihre Neuigkeit oder auch Scurrilität des Witzes, damit das leſende Publicum etwas zum Angaffen und zum Belachen bekomme, — welche, ſage ich, die größte Nachfrage, oder allenfalls auch nur die ſchnellſte Abnahme haben wird; wo dann gar nicht darnach gefragt wird: wer, oder wie viel an einer dem Perſifliren geweihten, ſonſt vielleicht dazu wohl nicht geeigneten Schrift gearbeitet haben mögen, der Tadel einer ſolchen Schrift aber alsdann doch nicht auf ſeine (des Verlegers) Rechnung fällt, ſondern den gedungenen Buchmacher treffen muß.

Der, welcher in Fabricationen und Handel ein mit der Freiheit des Volks vereinbares öffentliches Gewerbe treibt, iſt allemal ein guter Bürger; es mag verdrießen, wen es wolle. Denn der Eigennutz, der dem Polizeigeſetze nicht widerſpricht, iſt kein Verbrechen; und Herr Nicolai, als Verleger, gewinnt in dieſer Qualität wenigſtens ſicherer, als in der eines Autors; weil das Verächtliche der Verzerrungen ſeines aufgeſtellten Sempronius Gundibert und Conſorten als Harlekin nicht den trifft, der die Bude aufſchlägt, ſondern der darauf die Rolle des Narren ſpielt.

Wie wird es nun aber mit der leidigen Frage über Theorie und

Praxis, in Betreff der Autorſchaft des Herrn Friedrich Nicolai; durch welche die gegenwärtige Cenſur eigentlich iſt veranlaßt worden, und die auch mit jener in enger Verbindung ſteht? — Der jetzt eben vorgeſtellte Fall der Verlagsklugheit im Gegenſatz mit der Verlagsgründlichkeit (der Ueberlegenheit des Scheins über die Wahrheit) kann nach denſelben Grundſätzen, wie der in der Möſer'ſchen Dichtung, abgeurtheilt werden; nur daß man ſtatt des Wortes Praxis, welches eine offene und ehrliche Behandlung einer Aufgabe bedeutet, das der Praktiken (mit langgezogener Penultima) braucht und ſo alle Theorie in den Augen eines Geſchäftsmannes kindiſch und lächerlich zu machen ſucht; welches dann nach dem Grundſatze: die Welt will betrogen ſein, — ſo werde ſie dann betrogen! — auch ſeinen Zweck nicht verfehlen wird.

Was aber die völlige Unwiſſenheit und Unfähigkeit dieſer ſpöttiſch nachäffenden Philoſophen, über Vernunfturtheile abzuſprechen, klar beweiſt, iſt: daß ſie gar nicht zu begreifen ſcheinen, was Erkenntniß a priori, (von ihnen ſinnreich: das Vonvornerkenntniß genannt,) zum Unterſchiede vom empiriſchen eigentlich ſagen wolle. Die Kritik der reinen Vernunft hat es ihnen zwar oft und deutlich genug geſagt: daß es Sätze ſind, die mit dem Bewußtſein ihrer inneren Nothwendigkeit und abſoluten Allgemeinheit (apodiktiſche) ausgeſprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden, die alſo an ſich nicht ſo oder auch anders ſein können; weil ſonſt die Eintheilung der Urtheile nach jenem poſſierlichen Beiſpiele ausfallen würde: „Braun waren Pharaon's Kühe; doch auch von anderen Farben." Aber Niemand iſt blinder, als der nicht ſehen will, und dieſes Nichtwollen hat hier ein Intereſſe, nämlich durch die Seltſamkeit des Spectakels, wo Dinge, aus der natürlichen Lage gerückt, auf dem Kopf ſtehend vorgeſtellt werden, viel Neugierige herbeizuziehen, um durch eine Menge von Zuſchauern (wenigſtens auf kurze Zeit) den Markt zu beleben und ſo im literariſchen Gewerbe die Handelsinduſtrie nicht einſchlummern zu laſſen; welches dann doch auch ſeinen, wenngleich nicht eben beabſichtigten Nutzen hat, nämlich vom zuletzt anekelnden Poſſenſpiel ſich hernach deſto ernſtlicher zur gründlichen Bearbeitung der Wiſſenſchaften anzuſchicken.

Druck von C. Polz in Leipzig.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Immanuel Kant's Werke,

ſorgfältig revidirte

Geſammtausgabe in zehn Bänden.

Sechster Band.

Leipzig 1839.
Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Schriften

zur

Philoſophie der Religion.

Leipzig 1839.
Modes und Baumann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Sowie die im fünften Bande dieſer Ausgabe enthaltenen Schriften eine nähere Anwendung der von Kant in der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“ und der „Kritik der reinen Vernunft“ dargelegten Principien ſind; ſo finden auch die Schriften zur Philoſophie der Religion, welche den vorliegenden ſechsten Band bilden, dem ganzen Charakter der Kant'ſchen Philoſophie nach ebenfalls ihren Beziehungs- und Haltepunct weſentlich in jenen ethiſchen Werken und haben hier in der Reihenfolge der Bände dieſen, ihrem Inhalte entſprechenden Platz erhalten. Zunächſt iſt damit allerdings das in dieſer Hinſicht wichtigſte Werk Kant's: „die Religion innerhalb der Grenzen der bloſen Vernunft“ gemeint; es liegt aber in der Natur der Sache, daß mit dieſer zugleich die Schriften äußerlich vereinigt wurden, welche ſich ausdrücklich auf religiöſe Fragen beziehen, wenn ſie auch, zum Theil aus einer ſehr frühen Periode der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit Kant's herſtammend, dem moraliſch-praktiſchen Standpuncte, von welchem aus er ſpäter alle Religion auffaßte, mehr oder weniger fern ſtehen.

Da in der Anordnung dieſer Schriften von der Zeitfolge abzuweichen kein Grund vorhanden zu ſein ſchien, ſo eröffnet dieſen Band der „Verſuch einiger Betrachtungen über den Optimismus“, welchen Kant ſchon im Jahre 1759 zur Ankündigung ſeiner Vorleſungen (Königsberg, bei J. Fr. Drieſt, 8 S. 4.) herausgegeben hat. Die am Schluſſe befindliche Ankündigung der Vorleſungen, die ſowohl Tieftrunk, als die ſpäteren Herausgeber weggelaſſen haben, iſt hier aus dem Originaldrucke wieder ergänzt worden.

Von dieſer kleinen Abhandlung der Zeit nach durch keinen großen Zwiſchenraum getrennt, folgt „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration für das Daſein Gottes", welche Schrift Kant zuerſt im Jahre 1763 (Königsberg bei Kanter, 14 S. Vorr. und 205 S. Text, 8.) herausgab und die dann dreißig Jahre ſpäter (Leipzig, 1794. 8.), jedoch ohne Kant's Mitwirkung unverändert noch einmal beſonders abgedruckt worden iſt. Abgeſehen davon, daß die von Kant ſelbſt in der Originalausgabe angegebenen Druckfehler verbeſſert worden ſind, was weder von Tieftrunk, noch von den ſpäteren Herausgebern dieſer Schrift vollſtändig geſchehen iſt, ſchienen hie und da einige kleine Veränderungen nöthig, die in der Anmerkung †) aufgezählt ſind.

---

†) S. 25, Z. 13 u. iſt geſetzt worden: Beziehung f. Beziehungen; S. 35, Z. 7 u. einer f. eins; 3 u. jeder f. jedes; S. 44, Z. 8 o. Anderem f. Anderen; S. 51, Z. 14 o. [bei] dem f. den; S. 68, Z. 6 u. das mit f. daß mit; S. 69, Z. 9 u. Folgen f. folgen; S. 76, Z. 14 o. aufgelegt f. auferlegt; S. 87, Z. 7 u. eine angenommene übernatürliche f. einer angenommenen übernatürlichen; S. 97, Z. 1 u. Anm. dich f. die; S. 99, Z. 5 o. nichtig f. wichtig; S. 117, Z. 8 o. einen f. ein; S. 120, Z. 13 u. müßte f. mußte.

Die „Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden", die an ſich nicht viel bedeuten, hätten wohl eben ſo gut im dritten Bande ihre Stelle finden können; daß ſie ihren Platz hier erhalten haben, hat ſeinen Grund darin, daß die Bücher von Mendelsſohn und Jakob, durch welche ſie veranlaßt wurden, ſich beide auf dem Gebiete der Religionsphiloſophie bewegen. Sie erſchienen zuerſt in L. H. Jakob's „Prüfung der Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden oder aller ſpeculativen Beweiſe für das Daſein Gottes" (Leipzig, 1786, S. XLIX—LX, vergl. S. 130 dieſes Bandes).

Die darauf folgende Abhandlung „über das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee", die aus der Zeit ſtammt, wo die negativen Reſultate der Kritik der reinen Vernunft für Kant ſchon längſt feſtſtanden, veröffentlichte er zuerſt in der Berliner Monatsſchrift vom Jahre 1791 (September, S. 194—225).

Die „Religion innerhalb der Grenzen

der bloſen Vernunft“ ferner gab Kant vollſtändig, (denn das erſte Stück derſelben war unter der Aufſchrift: „über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur“ ſchon im April 1792 in der Berliner Monatsſchrift S. 323—385 erſchienen, während dem Erſcheinen des zweiten Stückes, welches Kant ſchon an den Bibliothekar J. E. Bieſter geſendet hatte, von Seiten der damaligen Berliner Cenſurbehörden Schwierigkeiten in den Weg gelegt wurden, die Kant veranlaßten, ſeine Handſchrift zurückzufordern,) im Jahre 1793 heraus. (Königsberg bei Nicolovius, **XXII** S. Vorrede und Inhaltsanz. 296 S. Text, 8.) Schon im Jahre 1794 folgte eine zweite, vermehrte Ausgabe (**XXVI** S. Vorrede und Inhaltsanz. und 314 S. Text, 8.). Daß dieſer Schrift, deren Einfluß ſich bekanntlich ſehr weit erſtreckt hat, ferner keine Auflage zu Theil geworden iſt, hat wohl ſeinen Grund darin, daß ſogleich im Jahre ihres erſten Erſcheinens zwei von einander verſchiedene Nachdrücke veranſtaltet wurden, (beide vorgeblich „Leipzig und Frankfurt“, der eine auf **XXIV** S. Vorr. und Inhaltsanz. u. 248 S. Text, der andere auf

XXIV und 296 S. 8.) Daß trotzdem ſchon im Jahre darauf eine neue rechtmäßige Ausgabe nothwendig wurde, beweiſt wohl am Beſten die Theilnahme, welche dieſes, gerade in der vollſten Blüthezeit des Kriticismus erſchienene Buch hervorrief. Das Verhältniß der zweiten zur erſten Ausgabe bezeichnet Kant ſelbſt in der Vorrede zur zweiten Auflage; wie überall, iſt auch hier die letzte aus Kant's eigenen Händen hervorgegangene Bearbeitung zu Grunde gelegt und die Verſchiedenheiten beider Ausgaben an den entſprechenden Stellen vollſtändig angegeben worden (vergl. die Anm. zu S. 171). Obgleich übrigens in der zweiten Auflage die Druckfehler der erſten verbeſſert ſind, ſo haben ſich doch in ſie manche andere eingeſchlichen, die durch Vergleichung mit der erſten leicht berichtigt werden konnten †). Der Stellen, in welchen außerdem eine in beiden Ausgaben gleichmäßig vorhandene Lesart einer Berichtigung zu bedürfen ſchien, waren verhältnißmäßig ſehr wenige †).

---

†) S. 207, Z. 11 u. (Anm.) iſt aus der 1. Aufl. entlehnt worden: und beide f. auch beide; S. 231, Z. 13 o. Gütigkeit f. Glückſeligkeit; S. 266, Z. 2 o. auch mit f. mit; S. 269, Z. 9 o. zukommen zu laſſen f. zukommen laſſen; S. 270, Z. 12 u. ſinnlichen f. ſittlichen; S. 280, Z. 9 u. (Anm.) Georgii f. Gregorii; S. 284, Z. 9 o. auch f. und; S. 289, Z. 14 u. des ſeligmachen-

Der Aufſatz: „Das Ende aller Dinge“ endlich iſt zuerſt in der Berliner Monatsſchrift im Jahre 1794 (nicht 1795, wie Borowski angibt, Juni, S. 495—523) erſchienen. Die Verweiſung auf Sonnerat's Reiſe (Buch 2, Cap. 2), welche ſich in den bisherigen Abdrücken am Ende der erſten Anmerkung findet

---

den f. der ſeligmachenden; S. 291, Z. 14 o. um deſſen f. und deſſen; S. 294, Z. 5 o. auch f. aus; S. 299, Z. 19 u. der Fortſchritte f. Fortſchritte; S. 303. Z. 7 u. einem für ſeinem; S. 313, Z. 6 o. der Chiliasmus f. des Chiliasmus; S. 315, Z. 16 o. gebe f. gäbe; S. 320, Z. 2 u. Bürgerſchaft f. Bürgſchaft; S. 340, Z. 4 o. (Anm.) Heiligſten f. heiligen; S. 355, Z. 6 u. in Zahlung f. Zahlung; S. 358, Z. 11 u. dieſem f. dieſen; S. 363, Z. 21 u. welchem f. welchen.

†) S. 238, Z. 14 o. iſt geſetzt worden: von ihm f. vor ihm; S. 242, Z. 7 o. an der Stelle f. an die Stelle; S. 266, Z. 10 u. (Text) jedes f. jenes; Z. 9 u. ſich f. ſie; S. 283, Z. 12 o. Vedas f. Vedas; S. 333, Z. 5 o. (Anm.) Bekenntniß f. Bekenntniſſes; S. 357, Z. 15 u. erſteren f. letzteren; S. 383, Z. 10 u. Jeden mit f. Jeden ſich mit. — In der Abhandlung über das Mißlingen der Theodicee habe ich S. 141, Z. 2 u. (Text) „in der Welt zu zeigen“ f. „in der Welt ſich zu zeigen“ geſetzt.

(vergl. S. 395), hat nicht Kant, ſondern den Herausgeber der Berliner Monatsſchrift, Bieſter, zum Urheber und iſt daher weggelaſſen worden.

G. Hartenſtein.

Inhaltsanzeige.

Seite

I. Verſuch einiger Betrachtungen über den Optimiſmus von M. J. Kant, wodurch er zugleich ſeine Vorleſungen auf das bevorſtehende halbe Jahr ankündigt. 1759 . . . 1

II. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration für das Daſein Gottes. 1763 11

Vorrede 13

Erſte Abtheilung. Worin der Beweisgrund zur Demonſtration des Daſeins Gottes geliefert wird 19

1. Betracht. Vom Daſein überhaupt 19
2. Betracht. Von der inneren Möglichkeit, inſofern ſie ein Daſein vorausſetzt 27
3. Betracht. Von dem ſchlechterdings nothwendigen Daſein 32
4. Betracht. Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes 39

Zweite Abtheilung. Von dem weitläuftigen Nutzen, der dieſer Beweisart beſonders eigen iſt 46

1. Betracht. Worin aus der angenommenen Einheit in dem Weſen der Dinge auf das Daſein Gottes a posteriori geſchloſſen wird 46
2. Betracht. Unterſcheidung der Abhängigkeit aller Dinge von Gott in die moraliſche und unmoraliſche 54
3. Betracht. Von der Abhängigkeit der Dinge der Welt von Gott vermittelſt der Ordnung der Natur oder ohne dieſelbe 58

Seite

4. Betracht. Gebrauch unſeres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur 63

5. Betracht. Von der Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Phyſikotheologie 73

. Betracht. Verbeſſerte Methode der Phyſikotheologie . . 81

7. Betracht. Kosmogonie 98

8. Betracht. Von der göttlichen Allgenugſamkeit 114

Dritte Abtheilung. Worin dargethan wird: daß außer dem angeführten Beweisgrund kein anderer zu einer Demonſtration vom Daſein Gottes möglich ſei 119

III. Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's Prüfung der Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden. 1786 129

IV. Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee. 1791 137

V. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloſen Vernunft. 1793 159

Vorrede zur erſten Aufl. v. J. 1793 161

Vorrede zur zweiten Aufl. v. J. 1794 171

Erſtes Stück. Von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten; oder über das radicale Böſe in der menſchlichen Natur 175

I. Von der urſprünglichen Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur 184

II. Von dem Hange zum Böſen in der menſchlichen Natur 188

III. Der Menſch iſt von Natur böſe 192

IV. Vom Urſprunge des Böſen in der menſchlichen Natur . 200

Allgemeine Anmerkung. Von der Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in ihrer Kraft . . 206

Zweites Stück. Von dem Kampfe des guten Princips mit dem böſen um die Herrſchaft über den Menſchen 217

I. Abſchn. Von dem Rechtsanſpruche des guten Princips auf die Herrſchaft über den Menſchen 223

a) Perſonificirte Idee des guten Princips 223

Seite
b) Objective Realität dieſer Idee 225
c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieſer Idee und Auflöſung derſelben 230
2. Abſchn. Von dem Rechtsanſpruche des böſen Princips auf die Herrſchaft über den Menſchen und dem Kampfe beider Principien mit einander 244
Allgemeine Anmerkung 250
Drittes Stück. Der Sieg des guten Princips über das böſe und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden 259
1. Abtheil. Philoſophiſche Vorſtellung des Siegs des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden 264
I. Von dem ethiſchen Naturzuſtande 264
II. Der Menſch ſoll aus dem ethiſchen Naturzuſtande herausgehen, um ein Glied eines ethiſchen gemeinen Weſens zu werden 266
III. Der Begriff eines ethiſchen gemeinen Weſens iſt der Begriff von einem Volke Gottes unter ethiſchen Geſetzen 268
IV. Die Idee eines Volkes Gottes iſt (unter menſchlicher Veranſtaltung) nicht anders, als in der Form einer Kirche auszuführen 270
V. Die Conſtitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem hiſtoriſchen (Offenbarungs=) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieſer wird am Beſten auf eine heilige Schrift gegründet 273
VI. Der Kirchenglaube hat zu ſeinem höchſten Ausleger den reinen Religionsglauben 281
VII. Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrſchaft des reinen Religionsglaubens iſt die Annäherung des Reichs Gottes 287
2. Abtheil. Hiſtoriſche Vorſtellung der allmähligen Gründung der Herrſchaft des guten Princips auf Erden . . 299
Viertes Stück. Vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum 327
1. Theil. Vom Dienſt Gottes in einer Religion überhaupt 333
1. Abſchn. Die chriſtliche Religion als natürliche Religion 337
2. Abſchn. Die chriſtliche Religion als gelehrte Religion 344

Seite

2. Theil. Vom Afterdienſt Gottes in einer ſtatutariſchen Religion 350

§. 1. Vom allgemeinen ſubjectiven Grunde des Religionswahnes 351

§. 2. Das dem Religionswahne entgegengeſetzte moraliſche Princip der Religion 353

§. 3. Vom Pfaffenthum als einem Regiment im Afterdienſt des guten Princips 359

§ 4. Vom Leitfaden des Gewiſſens in Glaubensſachen 370

Allgemeine Anmerkung 376

VI. Das Ende aller Dinge. 1794 391

I.

Verſuch einiger Betrachtungen
über
# den Optimismus

von

M. Immanuel Kant,

wodurch er zugleich ſeine Vorleſungen auf das bevorſtehende halbe Jahr ankündigt.

Den 7. October 1759.

Seitdem man ſich von Gott einen geziemenden Begriff gemacht hat, iſt vielleicht kein Gedanke natürlicher geweſen, als dieſer: daß, wenn er wählt, er nur das Beſte wähle. Wenn man vom Alexander ſagte, daß er glaubte nichts gethan zu haben, ſolange für ihn noch etwas zu thun übrig war, ſo wird ſich dieſes mit einer unendlich größeren Richtigkeit von dem gütigſten und mächtigſten unter allen Weſen ſagen laſſen. Leibnitz hat auch damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er ſagte: dieſe Welt ſei unter allen möglichen die beſte, oder welches ebenſoviel iſt: der Inbegriff Alles deſſen, was Gott außer ſich hervorgebracht hat, iſt das Beſte, was nur hervorzubringen möglich war; ſondern das Neue beſtand nur in der Anwendung, um bei den Schwierigkeiten, die man von dem Urſprunge des Böſen macht, den Knoten abzuhauen, der ſo ſchwer aufzulöſen iſt. Ein Gedanke, der ſo leicht, ſo natürlich iſt, den man endlich ſo oft ſagt, daß er gemein wird und Leute von zärtlichem Geſchmacke verekelt, kann ſich nicht lange im Anſehen erhalten. Was hat man denn für Ehre davon, mit dem großen Haufen mit zu denken und einen Satz zu behaupten, der ſo leicht zu beweiſen iſt? Subtile Irrthümer ſind ein Reiz für die Eigenliebe, welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbare Wahrheiten hingegen werden ſo leicht und durch einen ſo gemeinen Verſtand eingeſehen, daß es ihnen endlich ſo geht, wie jenen Geſängen, welche man nicht mehr ertragen kann, ſobald ſie aus dem Munde des Pöbels erſchallen. Mit einem Worte: man ſchätzt gewiſſe Erkenntniſſe öfters nicht darum hoch, weil ſie richtig ſind, ſondern weil ſie uns was koſten, und man hat nicht gerne die Wahrheit gutes Kaufs. Dieſemnach hat man es erſtlich außerordentlich, dann ſchön und endlich richtig gefunden, zu behaupten, daß es

Gott beliebt habe, unter allen möglichen Welten dieſe zu wählen, nicht weil ſie beſſer war, als die übrigen, die in ſeiner Gewalt waren; ſondern weil es kurzum ihm ſo beliebte; und warum beliebte es denn dir, du Ewiger, frage ich mit Demuth, das Schlechtere dem Beſſeren vorzuziehen? Und Menſchen legen dem Allerhöchſten die Antwort in den Mund: es gefiel mir alſo, und das iſt genug.

Ich entwerfe jetzt mit einiger Eilfertigkeit Anmerkungen, die das Urtheil über die Streitigkeit erleichtern können, welche ſich hierüber erhoben hat. Meine Herren Zuhörer werden ſie vielleicht dienlich finden, den Vortrag, den ich über dieſen Artikel in den Vorleſungen halte, in ſeinem Zuſammenhange beſſer einzuſehen. Ich fange demnach alſo an zu ſchließen.

Wenn keine Welt gemacht werden kann, über die ſich nicht noch eine beſſere denken ließe, ſo hat der höchſte Verſtand unmöglich die Erkenntniß aller möglichen Welten haben können; nun iſt das Letztere falſch, alſo auch das Erſtere. Die Richtigkeit des Oberſatzes erhellt alſo: wenn ich von einer jeden einzelnen Idee, die man ſich nur von einer Welt machen mag, ſagen kann, daß die Vorſtellung einer noch beſſeren möglich ſei, ſo kann dieſes auch von allen Ideen der Welten im göttlichen Verſtande geſagt werden; alſo ſind beſſere Welten möglich, als alle, die ſo von Gott erkannt werden, und Gott hat nicht von allen möglichen Welten Kenntniß gehabt. Ich bilde mir ein, daß der Unterſatz von jedem Rechtgläubigen werde eingeräumt werden, und ſchließe, daß es falſch ſei, zu behaupten, es könne keine Welt gedacht werden, über die ſich nicht noch eine beſſere denken ließe, oder welches einerlei iſt, es iſt eine Welt möglich, über die ſich keine beſſere denken läßt. Hieraus folgt nun zwar freilich nicht, daß eine unter allen möglichen Welten müſſe die vollkommenſte ſein, denn wenn zwei oder mehrere derſelben an Vollkommenheit gleich wären, ſo würde, wenn gleich keine beſſere, als eine von beiden, könnte gedacht werden, doch keine die beſte ſein, weil beide einerlei Grad der Güte haben.

Um dieſen zweiten Schluß machen zu können, ſtelle ich folgende Betrachtung an, die mir neu zu ſein ſcheint. Man erlaube mir zuvörderſt, daß ich die abſolute Vollkommenheit *) eines Dinges, wenn man ſie ohne irgend eine Abſicht für ſich ſelbſt betrachtet, in dem Grade der Realität ſetze. Ich habe in dieſer Vorausſetzung die Beiſtimmung der meiſten Weltweiſen auf meiner Seite, und könnte ſehr leicht dieſen Begriff rechtfertigen. Nun behaupte ich, daß Realität und Realität niemals als ſolche können unterſchieden ſein. Denn wenn ſich Dinge von einander unterſcheiden, ſo geſchieht es durch dasjenige, was in dem einen iſt, und in dem anderen nicht iſt. Wenn aber Realitäten als ſolche betrachtet werden, ſo iſt ein jedes Merkmal in ihnen poſitiv; ſollten ſich nun dieſelben von einander als Realitäten unterſcheiden, ſo müßte in der einen etwas Poſitives ſein, was in der anderen nicht wäre, alſo würde in der einen etwas Negatives gedacht werden, wodurch ſie ſich von der anderen unterſcheiden ließe, das heißt, ſie würden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterſcheidet ſich Realität und Realität von einander durch nichts, als durch die einer von beiden anhängenden Negationen, Abweſenheiten, Schranken, das iſt nicht in Anſehung ihrer Beſchaffenheit (qualitate), ſondern Größe (gradu).

Demnach, wenn Dinge von einander unterſchieden ſind, ſo unterſcheiden ſie ſich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterſchiedliche Dinge können nie einerlei Grad der Realität haben. Alſo können ihn auch niemalen zwei unterſchiedene Welten haben; das heißt, es ſind nicht zwei Welten möglich, welche gleich gut, gleich vollkommen wären. Herr Reinhard ſagt in ſeiner Preisſchrift vom Optimismus: eine Welt könne wohl eben die Summe

---

*) Die Vollkommenheit im reſpectiven Verſtande iſt die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu einer gewiſſen Regel, dieſe mag ſein, welche ſie wolle. So iſt mancher Betrug, manche Räuberrotte vollkommen in ihrer Art. Allein im abſoluten Verſtande iſt etwas nur vollkommen, inſofern das Mannigfaltige in demſelben den Grund einer Realität in ſich enthält. Die Größe dieſer Realität beſtimmt den Grad der Vollkommenheit. Und weil Gott die höchſte Realität iſt, ſo würde dieſer Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man ſagte, es iſt etwas vollkommen, inſofern es mit den göttlichen Eigenſchaften zuſammenſtimmt.

von Realitäten, aber anderer Art haben, als die andere, und alsdenn wären es verſchiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit. Allein er irrt in dem Gedanken, als wenn Realitäten von gleichem Grad doch könnten in ihrer Beſchaffenheit (qualitate) von einander unterſchieden ſein. Denn, um es nochmals zu ſagen, man ſetze, daß ſie es wären, ſo würde in einer etwas ſein, was in der anderen nicht iſt, alſo würden ſie ſich durch die Beſtimmungen A und non A unterſcheiden, wovon die eine allemal eine wahrhafte Verneinung iſt, mithin durch die Schranken derſelben und den Grad, nicht aber durch ihre Beſchaffenheit; denn die Verneinungen können niemals zu den Qualitäten einer Realität gezählt werden, ſondern ſie ſchränken ſie ein und beſtimmen ihren Grad. Dieſe Betrachtung iſt abſtract und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte.

Wir ſind ſo weit gekommen, gründlich einzuſehen, daß unter allen möglichen Welten eine die vollkommenſte ſei, ſo daß ihr weder eine an Trefflichkeit vorgeht, noch eine andere ihr gleich kommt. Ob dieſes nun die wirkliche Welt ſei oder nicht, wollen wir bald erwägen; jetzt wollen wir das Abgehandelte in ein größeres Licht zu ſetzen ſuchen.

Es gibt Größen, von denen ſich keine denken läßt, daß nicht eine noch größere könnte gedacht werden. Die größeſte unter allen Zahlen, die geſchwindeſte unter allen Bewegungen ſind von dieſer Art. Selbſt der göttliche Verſtand denkt ſie nicht, denn ſie ſind, wie Leibnitz anmerkt, betrügliche Begriffe (**notiones deceptrices**), von denen es ſcheint, daß man etwas durch ſie denkt, die aber in der That nichts vorſtellen. Nun ſagen die Gegner des Optimismus: eine vollkommenſte unter allen Welten ſei ſo, wie die größeſte unter allen Zahlen, ein widerſprechender Begriff; denn man könne ebenſowohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzuthun, wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugethan werden, ohne daß jemals was Größtes herauskommt.

Ohne hier zu erwähnen: daß man nicht füglich den Grad der

Realität eines Dinges in Vergleichung der kleineren als eine Zahl in Vergleichung mit ihren Einheiten anſehen kann, ſo führe ich nur Folgendes an, um zu zeigen, daß die angeführte Inſtanz nicht wohl paſſe. Es iſt gar keine größeſte Zahl möglich, es iſt aber ein größter Grad der Realität möglich und dieſer befindet ſich in Gott. Sehet da den erſten Grund, warum man hier ſich fälſchlich der Zahlbegriffe bedient. Der Begriff einer größeſten endlichen Zahl iſt ein abſtracter Begriff der Vielheit ſchlechthin, welche endlich iſt, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kann, ohne daß ſie aufhört endlich zu ſein; in welcher alſo die Endlichkeit der Größe keine beſtimmte, ſondern nur allgemeine Schranken ſetzt, weswegen keiner von ſolchen Zahlen das Prädicat der größten zukommen kann; denn man mag eine beſtimmte Menge gedenken, wie man will, ſo kann dieſe eine jede endliche Zahl ohne Nachtheil der Endlichkeit durch die Hinzuthuung vermehren. Der Grad der Realität einer Welt iſt hingegen etwas durchgängig Beſtimmtes; die Schranken, die der möglich größten Vollkommenheit einer Welt geſetzt ſind, ſind nicht blos allgemein, ſondern durch einen Grad, der nothwendig in ihr fehlen muß, feſtgeſetzt. Die Unabhängigkeit, die Selbſtgenugſamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu ſchaffen u. ſ. w. ſind Vollkommenheiten, die keine Welt haben kann. Hier iſt es nicht ſo, wie bei der mathematiſchen Unendlichkeit, daß das Endliche durch eine beſtändig fortgeſetzte und immer mögliche Steigerung mit dem Unendlichen nach dem Geſetze der Continuität zuſammenhängt. Hier iſt der Abſtand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine beſtimmte Größe, die ihren Unterſchied ausmacht, feſtgeſetzt. Und die Welt, die ſich auf derjenigen Sproſſe von der Leiter der Weſen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermeßlichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geſchöpf erheben, dieſe Welt, ſage ich, iſt das Vollkommenſte unter Allem, was endlich iſt.

Mich deucht, man könne anjetzt mit einer Gewißheit, welcher die Gegner wenigſtens nichts Größeres entgegenzuſetzen haben, einſehen: es ſei unter allem Endlichen, was möglich war, eine Welt von der größten Vortrefflichkeit das höchſte endliche Gut, allein würdig von dem Oberſten unter allen Weſen gewählt zu werden, um mit dem Unendlichen zuſammengenommen die größte Summe, die ſein kann, auszumachen.

Wenn man mir das oben Bewieſene zugibt, wenn man mit mir einſtimmig iſt: daß unter allen möglichen Welten eine nothwendig die vollkommenſte ſei, ſo verlange ich nicht ferner zu ſtreiten. Nicht alle Ausſchweifung in Meinungen kann uns zu der Bemühung verbindlich machen, ſie mit Sorgfalt zu beantworten. Wenn ſich Jemand aufwirft, zu behaupten: die höchſte Weisheit habe das Schlechtere beſſer finden können, als das Beſte, oder die höchſte Güte habe ſich ein kleines Gut mehr belieben laſſen, als ein größeres, welches ebenſowohl in ihrer Gewalt war, ſo halte ich mich nicht länger auf. Man bedient ſich der Weltweisheit ſehr ſchlecht, wenn man ſie dazu gebraucht, die Grundſätze der geſunden Vernunft umzukehren, und man thut ihr wenig Ehre an, wenn man, um ſolche Bemühungen zu widerlegen, es noch nöthig findet, ihre Waffen aufzubieten.

Derjenige, welchem es zu weitläuftig wäre, ſich in alle die feinen Fragen, die wir bis daher aufgeworfen und beantwortet haben, ſtückweiſe einzulaſſen, würde zwar mit etwas weniger Schulgelehrſamkeit, aber vielleicht mit eben ſo bündigem Urtheil eines richtigen Verſtandes von derſelben Wahrheit weit leichter können überzeugt werden. Er würde ſo ſchließen: eine vollkommenſte Welt iſt möglich, weil ſie wirklich iſt, und ſie iſt wirklich, weil ſie durch den weiſeſten und gütigſten Rathſchluß iſt hervorgebracht worden. Entweder ich kann mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben; was aber beliebt, das gefällt; gefallen aber und für gut halten, vorzüglich belieben, ſich vorzüglich gefallen laſſen und vorzüglich gut halten, ſind meiner Meinung nach nur Unterſchiede der Worte. Darum, weil Gott dieſe Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, muß er ſie für die beſte gehalten haben, und weil ſein Urtheil niemals fehlt, ſo iſt ſie es auch in der That. Wenn es auch möglich wäre, das höchſte Weſen könnte nach der erdichteten Art von Freiheit, die Einige auf die Bahn gebracht haben, wählen und unter viel Beſſerem das Schlechtere vorziehen, durch ich weiß nicht was für ein unbedingtes Belieben, ſo würde es doch dieſes nimmer gethan haben. Man mag ſich ſo etwas von irgend einer Untergottheit der Fabel träumen laſſen, aber dem Gott der Götter geziemt kein Werk, als welches ſeiner würdig iſt, d. i. welches unter allen möglichen das Beſte iſt. Vielleicht iſt die größere Uebereinſtimmung mit den göttlichen Eigenſchaften der Grund des Rathſchluſſes, der dieſer Welt, ohne ihren beſonderen inneren Vorzug in Betrachtung zu ziehen, das Daſein gab. Wohlan, auch dann iſt noch gewiß, daß ſie vollkommener ſei, als alle anderen möglichen. Denn weil aus der Wirkung zu ſehen iſt, daß alle anderen in geringerer Uebereinſtimmung mit den Eigenſchaften des Willens Gottes geweſen, in Gott aber Alles Realität iſt, mit dieſer aber nichts in größerer Harmonie iſt, als worin ſelbſt eine größere Realität anzutreffen; ſo muß die größeſte Realität, die einer Welt zukommen kann, in keiner, als in der gegenwärtigen befindlich ſein. Es iſt ferner dieſes vielleicht ein Zwang des Willens und eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig fürs Beſte erkennt. Gewiß, wenn das Gegentheil hievon Freiheit iſt, wenn hier zwei Scheidewege in einem Labyrinth von Schwierigkeiten ſind, wo ich auf die Gefahr zu irren mich zu einem enſchließen ſoll, ſo beſinne ich mich nicht lange. Dank für eine ſolche Freiheit, die das Beſte unter dem, was zu ſchaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannt, um trotz allem Ausſpruche der Weisheit dem Uebel zu gebieten, daß es Etwas ſei. Wenn ich durchaus unter Irrthümern wählen ſoll, ſo lobe ich mir lieber jene gütige Nothwendigkeit, wobei man ſich ſo wohl befindet, und woraus nichts Anderes, als das Beſte entſpringen kann. Ich bin demnach, und vielleicht ein Theil meiner Leſer mit mir überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu ſehen, die nicht beſſer möglich war. Von dem beſten unter allen Weſen zu dem vollkommenſten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied, an mir ſelbſt unwürdig, und um des Ganzen willen auserleſen, ſchätze ich mein Daſein deſto höher, weil ich erkoren ward, in dem beſten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geſchöpfe zu, welches ſich nicht ſelbſt unwürdig macht, ſo zu heißen: Heil uns, wir ſind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermeßliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwiſſenden die Reichthümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber aus dem Geſichtspuncte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einſicht, die meinem ſchwachen Verſtande verliehen iſt, werde um mich ſchauen, ſoweit ich kann, und immer mehr einſehen lernen: *daß das Ganze das Beſte ſei, und Alles um des Ganzen willen gut ſei.*

Ich werde in dem bevorſtehenden halben Jahre die Logik, wie ich gewohnt bin, über Meyer, die Metaphyſik über Baumgarten, über ebendenſelben auch die Ethik, die phyſiſche Geographie über meine eigene Handſchrift, die reine Mathematik, die ich anfange, in einer beſonderen, die mechaniſchen Wiſſenſchaften aber in einer anderen Stunde, beide nach Wolf vortragen. Die Eintheilung der Stunden wird beſonders bekannt gemacht. Man weiß ſchon, daß ich jede dieſer Wiſſenſchaften in einem halben Jahre zu Ende bringe, und, wenn dieſes zu kurz iſt, den Reſt in einigen Stunden des folgenden nachhole. —

II.

Der

einzig mögliche Beweisgrund

zu

einer Demonſtration

des

Daſeins Gottes.

1763.

Vorrede.

Nec mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contemta relinquas.
Lucretius.

Ich habe keine ſo hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige iſt, als wenn die wichtigſte aller unſerer Erkenntniſſe: **es iſt ein Gott,** ohne Beihülfe tiefer metaphyſiſcher Unterſuchungen wanke und in Gefahr ſei. Die Vorſehung hat nicht gewollt, daß unſere zur Glückſeligkeit höchſt nöthigen Einſichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüſſe beruhen ſollten, ſondern ſie dem natürlichen gemeinen Verſtande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falſche Kunſt verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, inſoferne wir deſſelben äußerſt bedürftig ſind. Daher derjenige Gebrauch der geſunden Vernunft, der ſelbſt noch innerhalb den Schranken gemeiner Einſichten iſt, genugſam überführende Beweisthümer von dem Daſein und den Eigenſchaften dieſes Weſens an die Hand gibt, obgleich der ſubtile Forſcher allerwärts die Demonſtration und die Abgemeſſenheit genau beſtimmter Begriffe oder regelmäßig verknüpfter Vernunftſchlüſſe vermißt. Gleichwohl kann man ſich nicht entbrechen, dieſe Demonſtration zu unterſuchen, ob ſie ſich nicht irgendwo darböte. Denn ohne der billigen Begierde zu erwähnen, deren ein der Nachforſchung gewohnter Verſtand ſich nicht entſchlagen kann, in einer ſo wichtigen Erkenntniß etwas Vollſtändiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, ſo iſt noch zu hoffen, daß eine dergleichen Einſicht, wenn man ihrer mächtig geworden, viel Mehreres in dieſem Gegenſtande aufklären könnte. Zu dieſem Zwecke aber zu gelangen, muß man ſich auf den bodenloſen Abgrund der Metaphyſik wagen. Ein finſterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeſchifften Meere anfangen muß, welcher, ſobald er irgendwo Land betritt, ſeine Fahrt prüft und unterſucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeſtröme ſeinen Lauf verwirrt haben, aller Behutſamkeit ungeachtet, die die Kunſt zu ſchiffen nur immer gebieten mag.

Dieſe Demonſtration iſt indeſſen noch niemals erfunden worden, welches ſchon von Anderen angemerkt iſt. Was ich hier liefere, iſt auch nur der Beweisgrund zu einer Demonſtration, ein mühſam geſammeltes Baugeräthe, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt iſt, um aus deſſen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Eben ſo wenig wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonſtration ſelber will gehalten wiſſen, ſo wenig ſind die Auflöſungen der Begriffe, deren ich mich bediene, ſchon Definitionen. Sie ſind, wie mich dünkt, richtige Merkmale der Sachen, wovon ich handle, tüchtig, um daraus zu abgemeſſenen Erklärungen zu gelangen, und an ſich ſelbſt zur Wahrheit und Deutlichkeit brauchbar, aber ſie erwarten noch die letzte Hand des Künſtlers, um den Definitionen beigezählt zu werden. Es gibt eine Zeit, wo man in einer ſolchen Wiſſenſchaft, wie die Metaphyſik iſt, ſich getraut Alles zu erklären und Alles zu demonſtriren, und wiederum eine andere, wo man ſich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.

Die Betrachtungen, die ich darlege, ſind die Folgen eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrags hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an ſich, inſoferne verſchiedene Beſchäftigungen die dazu erforderliche Zeit nicht übrig gelaſſen haben. Es iſt indeſſen eine ſehr vergebliche Einſchmeichelung, den Leſer um Verzeihung zu bitten, daß man ihm, um welcher Urſache willen es auch ſei, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag ſich entſchuldigen, wie man will. In meinem Falle iſt die nicht völlig ausgebildete Geſtalt des Werks nicht ſowohl einer Vernachläſſigung, als einer Unterlaſſung aus Abſichten beizumeſſen. Ich wollte nur die erſten Züge eines Hauptriſſes entwerfen, nach welchem, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübteren Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhielte. In dieſer Abſicht wäre es unnöthig geweſen, gar zu viel ängſtliche Sorgfalt zu verwenden, um in einzelnen Stücken alle Züge genau auszumalen, da der Entwurf im Ganzen allererſt das ſtrenge Urtheil der Meiſter in der Kunſt abzuwarten hat. Ich habe daher öfters nur Beweisthümer angeführt, ohne mir anzumaßen, daß ich ihre Verknüpfung mit der Folgerung für jetzt deutlich zeigen könnte. Ich habe bisweilen gemeine Verſtandesurtheile angeführt, ohne ihnen durch logiſche Kunſt die Geſtalt der Feſtigkeit zu geben, die ein Bauſtück in einem Syſtem haben muß, entweder weil ich es ſchwer fand, oder weil die Weitläuftigkeit der nöthigen Vorbereitung der Größe, die das Werk haben ſollte, nicht gemäß war, oder auch, weil ich mich berechtigt zu ſein glaubte, da ich keine Demonſtration ankündige, der Forderung, die man mit Recht an ſyſtematiſche Verfaſſer thut, entſchlagen zu ſein. Ein kleiner Theil derer, die ſich das Urtheil über Werke des Geiſtes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Verſuchs, und betrachtet vornehmlich die Beziehung, die die Hauptſtücke zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewiſſe Mängel ergänzte oder Fehler verbeſſerte. Dieſe Art Leſer iſt es, deren Urtheil der menſchlichen Erkenntniß vornehmlich nutzbar iſt. Was die Uebrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im Großen zu überſehen, an einem oder anderen kleinen Theile grübleriſch geheftet ſind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Werth des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbeſſerungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Theilen fehlerhaft iſt, erhalten können, dieſe, die nur immer beſtrebt ſind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten ſein, allein ihr Urtheil iſt, was die Entſcheidung des wahren Werthes anlangt, bei Vernünftigen von weniger Bedeutung.

Ich habe mich an einigen Orten vielleicht nicht umſtändlich genug erklärt, um denen, die nur eine ſcheinbare Veranlaſſung wünſchen, auf eine Schrift den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen, alle Gelegenheit dazu zu benehmen; allein welche Behutſamkeit hätte dieſes auch wohl verhindern können; ich glaube indeſſen für diejenigen deutlich genug geredet zu haben, die nichts Anderes in einer Schrift finden wollen, als was des Verfaſſers Abſicht geweſen iſt, hineinzulegen. Ich habe mich ſo wenig wie möglich mit Widerlegungen eingelaſſen, ſo ſehr auch meine Sätze von Anderer ihren abweichen. Dieſe Entgegenſtellung iſt etwas, das ich dem Nachdenken des Leſers, der beide eingeſehen hat, überlaſſe. Wenn man die Urtheile der unverſtellten Vernunft in verſchiedenen denkenden Perſonen mit der Aufrichtigkeit eines unbeſtochenen Sachwalters prüfte, der von zwei ſtreitigen Theilen die Gründe ſo abwägt, daß er ſich in Gedanken in die Stelle derer, die ſie vorbringen, ſelbſt verſetzt, um ſie ſo ſtark zu finden, als ſie nur immer werden können, und dann allererſt auszumachen, welchem Theile er ſich widmen wolle, ſo würde viel weniger Uneinigkeit in den Meinungen der Philoſophen ſein, und eine ungeheuchelte Billigkeit, ſich ſelbſt der Sache des Gegentheils in dem Grade anzunehmen, als es möglich iſt, würde bald die forſchenden Köpfe auf einem Wege vereinigen.

In einer ſchweren Betrachtung, wie die gegenwärtige iſt, kann ich mich wohl zum Voraus darauf gefaßt machen, daß mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft ſein werde. Ich mache keine ſolche Forderung auf eine unbeſchränkte Unterzeichnung des Leſers, die ich ſelbſten ſchwerlich einem Verfaſſer bewilligen würde. Es wird mir daher nicht befremdend ſein, von Anderen in manchen Stücken eines Beſſeren belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, ſolchen Unterricht anzunehmen. Es iſt ſchwer, dem Anſpruche auf Richtigkeit zu entſagen, den man im Anfange zuverſichtlich äußerte, als man Gründe vortrug; allein es iſt nicht eben ſo ſchwer, wenn dieſer Anſpruch gelinde, unſicher und beſcheiden war. Selbſt die feinſte Eitelkeit, wenn ſie ſich wohl verſteht, wird bemerken, daß nicht weniger Verdienſt dazu gehört, ſich überzeugen zu laſſen, als ſelbſt zu überzeugen, und daß jene Handlung vielleicht mehr wahre Ehre macht, inſoferne mehr Entſagung und Selbſtprüfung dazu, als zu der anderen erfordert wird. Es könnte ſcheinen, eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung ſeines Gegenſtandes vor Augen haben muß, zu ſein, daß hin und wieder ziemlich ausführliche phyſiſche Erläuterungen vorkommen; allein da meine Abſicht in dieſen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelſt der Naturwiſſenſchaft zur Erkenntniß Gottes hinaufzuſteigen, gerichtet iſt, ſo habe ich dieſen Zweck ohne dergleichen Beiſpiele nicht wohl erreichen können. Die ſiebente Betrachtung der zweiten Abtheilung bedarf deßfalls etwas mehr Nachſicht, vornehmlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab[*]), gezogen worden, wo hievon ausführlicher, obzwar in Verknüpfung mit verſchiedenen etwas gewagten Hypotheſen gehandelt ward. Die Verwandtſchaft indeſſen, die zum Mindeſten die erlaubte Freiheit, ſich an ſolche Erklärungen zu wagen, mit meiner Hauptabſicht hat, imgleichen der Wunſch, Einiges an dieſer Hypotheſe von Kennern beurtheilt zu ſehen, haben veranlaßt, dieſe Betrachtung einzumiſchen, die vielleicht zu kurz iſt, um alle Gründe derſelben zu verſtehen, oder auch zu weitläuftig für diejenigen, die hier nichts, wie Metaphyſik, anzutreffen vermuthen und von denen ſie füglich kann überſchlagen werden †).

---

[*]) Der Titel deſſelben iſt: Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, Königsberg und Leipzig 1755. Dieſe Schrift, die wenig bekannt geworden, muß unter Anderem auch nicht zur Kenntniß des berühmten Herrn J. H. Lambert gelangt ſein, der ſechs Jahre hernach in ſeinen Kosmologiſchen Briefen 1761 eben dieſelbe Theorie von der ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaues im Großen, der Milchſtraße, den Nebelſternen u. ſ. f. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im erſten Theile, imgleichen in der Vorrede daſelbſt antrifft, und wovon etwas in einem kurzen Abriſſe S. 154—158 des gegenwärtigen Werks †) angezeigt wird. Die Uebereinſtimmung der Gedanken dieſes ſinnreichen Mannes mit denen, die ich damals vortrug, welche faſt bis auf die kleineren Züge unter einander übereinkommen, vergrößert meine Vermuthung, daß dieſer Entwurf in der Folge mehrere Beſtätigung erhalten werde.

†) Nämlich der Ausg. v. J. 1763. Vgl. unten die 7. Betracht. der 2. Abtheil.

Das Werk ſelber beſteht aus drei Abtheilungen; davon die erſte den Beweisgrund ſelber, die zweite den weitläuftigen Nutzen deſſelben, die dritte aber Gründe vorlegt, um darzuthun, daß kein anderer zu einer Demonſtration vom Daſein Gottes möglich ſei.

---

†) Hier folgt in der Ausg. von 1763 noch die Aufforderung, vor dem Leſen die am Schluſſe jener Ausgabe angegebenen Druckfehler zu verbeſſern.

Erſte Abtheilung.

Worin der Beweisgrund zur Demonſtration des Daſeins Gottes geliefert wird.

Erſte Betrachtung.

Vom Daſein überhaupt.

Die Regel der Gründlichkeit erfordert es nicht allemal, daß ſelbſt im tiefſinnigſten Vortrage ein jeder vorkommender Begriff entwickelt oder erklärt werde: wenn man nämlich verſichert iſt, daß der blos klare gemeine Begriff in dem Falle, da er gebraucht wird, keinen Mißverſtand veranlaſſen könne; ſo wie der Meßkünſtler die geheimſten Eigenſchaften und Verhältniſſe des Ausgedehnten mit der größten Gewißheit aufdeckt, ob er ſich gleich hiebei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raum bedient, und wie ſelbſt in der allertiefſinnigſten Wiſſenſchaft das Wort Vorſtellung genau genug verſtanden und mit Zuverſicht gebraucht wird, wiewohl ſeine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann aufgelöſt werden.

Ich würde mich daher in dieſen Betrachtungen nicht bis zur Auflöſung des ſehr einfachen und wohlverſtandenen Begriffs des Daſeins verſteigen, wenn nicht hier gerade der Fall wäre, wo dieſe Verabſäumung Verwirrung und wichtige Irrthümer veranlaſſen kann. Es iſt ſicher, daß er in der übrigen ganzen Weltweisheit ſo unentwickelt, wie er im gemeinen Gebrauch vorkommt, ohne Bedenken könne angebracht werden, die einzige Frage vom abſolut nothwendigen und zufälligen Daſein ausgenommen; denn hier hat eine ſubtilere Nachforſchung aus einem unglücklich gekünſtelten ſonſt ſehr reinen Begriff irrige Schlüſſe gezogen, die ſich über einen der erhabenſten Theile der Weltweisheit verbreitet haben.

Man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daſeins den Anfang machen werde. Es wäre zu wünſchen, daß man dieſes niemals thäte, wo es ſo unſicher iſt, richtig erklärt zu haben, und dieſes iſt es öfter, als man wohl denkt. Ich werde ſo verfahren, als Einer, der die Definition ſucht und ſich zuvor von demjenigen verſichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenſtande der Erklärung ſagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich beſtimmte Begriff deſſelben beſtehe. Lange vorher, ehe man eine Erklärung von ſeinem Gegenſtande wagt, und ſelbſt dann, wenn man ſich gar nicht getraut ſie zu geben, kann man viel von derſelben Sache mit größeſter Gewißheit ſagen. Ich zweifle, daß Einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum ſei. Allein, ohne mich damit einzulaſſen, bin ich gewiß, daß, wo er iſt, äußere Beziehungen ſein müſſen, daß er nicht mehr, als drei Abmeſſungen haben könne u. ſ. w. Eine Begierde mag ſein, was ſie will, ſo gründet ſie ſich auf irgend eine Vorſtellung, ſie ſetzt eine Luſt an dem Begehrten voraus u. ſ. f. Oft kann aus dieſem, was man vor aller Definition von der Sache gewiß weiß, das, was zur Abſicht unſerer Unterſuchung gehört, ganz ſicher hergeleitet werden, und man wagt ſich alsdann in unnöthige Schwierigkeiten, wenn man ſich bis dahin verſteigt. Die Methodenſucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Straße ſicher fortſchreitet, auf dem ſchlüpfrigen Boden der Metaphyſik hat eine Menge ſolcher Fehltritte veranlaßt, die man beſtändig vor Augen ſieht, und doch iſt wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnt und behutſamer zu ſein lernen werde. Dieſe Methode iſt es allein, kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei Anderen geſucht habe; denn was die ſchmeichelhafte Vorſtellung anlangt, die man ſich macht, daß man durch größere Scharfſinnigkeit es beſſer, als Andere treffen werde, ſo verſteht man wohl, daß jederzeit Alle ſo geredet haben, die uns aus einem fremden Irrthum in den ihrigen haben ziehen wollen.

1.

Das Daſein iſt gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge.

Dieſer Satz ſcheint ſeltſam und widerſinnig, allein er iſt ungezweifelt gewiß. Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z. E. den Julius Cäſar. Faſſet alle ſeine erdenklichen Prädicate, ſelbſt die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zuſammen, ſo werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen dieſen Beſtimmungen exiſtiren, oder auch nicht exiſtiren kann. Das Weſen, welches dieſer Welt und dieſem Helden in derſelben das Daſein gab, konnte alle dieſe Prädicate, nicht ein einziges ausgenommen, erkennen und ihn doch als ein blos mögliches Ding anſehen, das, ſeinen Rathſchluß ausgenommen, nicht exiſtirt. Wer kann in Abrede ziehen, daß Millionen von Dingen, die wirklich nicht da ſind, nach allen Prädicaten, die ſie enthalten würden, wenn ſie exiſtirten, blos möglich ſeien; daß in der Vorſtellung, die das höchſte Weſen von ihnen hat, nicht eine einzige ermangele, obgleich das Daſein nicht mit darunter iſt, denn es erkennt ſie nur als mögliche Dinge. Es kann alſo nicht Statt finden, daß, wenn ſie exiſtiren, ſie ein Prädicat mehr enthielten; denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach ſeiner durchgängigen Beſtimmung kann gar kein Prädicat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu ſchaffen, ſo würde ſie mit allen den Beſtimmungen und keinen mehr exiſtirt haben, die er an ihr doch erkennt, ob ſie gleich blos möglich iſt.

Gleichwohl bedient man ſich des Ausdrucks vom Daſein als eines Prädicats, und man kann dieſes auch ſicher und ohne beſorgliche Irrthümer thun, ſo lange man es nicht darauf ausſetzt, das Daſein aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu thun pflegt, wenn man die abſolut nothwendige Exiſtenz beweiſen will. Denn alsdann ſucht man umſonſt unter den Prädicaten eines ſolchen möglichen Weſens, das Daſein findet ſich gewiß nicht darunter. Es iſt aber das Daſein in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädicat vorkömmt, nicht ſowohl ein Prädicat von dem Dinge ſelbſt, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Exiſtenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieſes nichts Anderes ſagen, als: die Vorſtellung des Seeeinhorns iſt ein Erfahrungsbegriff, das iſt, die Vorſtellung eines exiſtirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit des Satzes von dem Daſein einer ſolchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjects ſucht, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, ſondern in dem Urſprunge der Erkenntniß, die ich davon habe. Ich habe, ſagt man, es geſehen, oder von denen vernommen, die es geſehen haben. Es iſt daher kein völlig richtiger Ausdruck, zu ſagen: ein Seeeinhorn iſt ein exiſtirend Thier, ſondern umgekehrt, einem gewiſſen exiſtirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Einhorn zuſammen gedenke. Nicht: regelmäßige Sechsecke exiſtiren in der Natur, ſondern gewiſſen Dingen in der Natur, wie den Bienenzellen oder dem Bergkryſtall kommen die Prädicate zu, die in einem Sechsecke beiſammen gedacht werden. Eine jede menſchliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Urſprungs einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten, und es würde grübleriſch und unnütze ſein, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Mißdeutungen daraus erfolgen können, an ihr zu künſteln und einzuſchränken, genug, daß in den ſeltneren Fällen einer höher geſteigerten Betrachtung, wo es nöthig iſt, dieſe Unterſcheidungen beigefügt werden. Man wird von dem hier Angeführten nur allererſt zureichend urtheilen können, wenn man das Folgende wird geleſen haben.

2.

Das Daſein iſt die abſolute Poſition eines Dinges, und unterſcheidet ſich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein ſolches jederzeit blos beziehungsweiſe auf ein anderes Ding geſetzt wird.

Der Begriff der Poſition oder Setzung iſt völlig einfach, und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als blos beziehungsweiſe geſetzt, oder beſſer blos die Beziehung (**respectus logicus**) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann iſt das Sein, das iſt die Poſition dieſer Beziehung nichts, als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos dieſe Beziehung, ſondern die Sache an und für ſich ſelbſt geſetzt betrachtet, ſo iſt dieſes Sein ſoviel, als Daſein.

So einfach iſt dieſer Begriff, daß man nichts zu ſeiner Auswickelung ſagen kann, als nur die Behutſamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältniſſen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, verwechſelt werde.

Wenn man einſieht, daß unſere geſammte Erkenntniß ſich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, ſo begreift man auch, daß es einige geben werde, die beinahe unauflöslich ſind, das iſt, wo die Merkmale nur ſehr wenig klärer und einfacher ſind, als die Sache ſelbſt. Dieſes iſt der Fall bei unſerer Erklärung von der Exiſtenz. Ich geſtehe gerne, daß durch dieſelbe der Begriff des Erklärten nur in einem ſehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenſtandes in Beziehung auf die Vermögen unſeres Verſtandes verſtattet auch keinen höheren Grad.

Wenn ich ſage: Gott iſt allmächtig, ſo wird nur dieſe logiſche Beziehung zwiſchen Gott und der Allmacht gedacht, da das Letztere ein Merkmal des Erſteren iſt. Weiter wird hier nichts geſetzt. Ob Gott ſei, das iſt, abſolute geſetzt ſei oder exiſtire, das iſt darin gar nicht enthalten. Daher auch dieſes Sein ganz richtig ſelbſt bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben. Z. E. der Gott des Spinoza iſt unaufhörlichen Veränderungen unterworfen.

Wenn ich mir vorſtelle: Gott ſpreche über eine mögliche Welt ſein allmächtiges Werde, ſo ertheilt er dem in ſeinem Verſtande vorgeſtellten Ganzen keine neuen Beſtimmungen, er ſetzt nicht ein neues Prädicat hinzu, ſondern er ſetzt dieſe Reihe der Dinge, in welcher Alles ſonſt nur beziehungsweiſe auf dieſes Ganze geſetzt war, mit allen Prädicaten abſolute oder ſchlechthin. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Exiſtirendes, das Subject müßte denn ſchon als exiſtirend vorausgeſetzt werden. Gott iſt allmächtig, muß ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der deſſen Daſein nicht erkennt, wenn er mich nur wohl verſteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein ſein Daſein muß unmittelbar zu der Art gehören, wie ſein Begriff geſetzt wird, denn in den Prädicaten ſelber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht ſchon das Subject als exiſtirend vorausgeſetzt iſt, ſo bleibt es bei jeglichem Prädicate unbeſtimmt, ob es zu einem exiſtirenden, oder blos möglichen Subject gehöre. Das Daſein kann daher ſelber kein Prädicat ſein. Sage ich: Gott iſt ein exiſtirend Ding, ſo ſcheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädicats zum Subjecte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in dieſem Ausdruck. Genau geſagt, ſollte es heißen: etwas Exiſtirendes iſt Gott, das iſt, einem exiſtirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zuſammengenommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Dieſe Prädicate ſind beziehungsweiſe auf dieſes Subject geſetzt, allein das Ding ſelber ſammt allen Prädicaten iſt ſchlechthin geſetzt.

Ich beſorge durch zu weitläuftige Erläuterung einer ſo einfachen Idee unvernehmlich zu werden. Ich könnte auch noch befürchten, die Zärtlichkeit derer, die vornehmlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein, ohne dieſen Tadel für etwas Geringes zu halten, muß ich mir diesmal hiezu Erlaubniß ausbitten. Denn ob ich ſchon an der überfeinen Weisheit derjenigen, welche ſichere und brauchbare Begriffe in ihrer logiſchen Schmelzküche ſo lange übertreiben, abziehen und verfeinern, bis ſie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, ſo wenig Geſchmack, als Jemand anderes finde, ſo iſt der Gegenſtand der Betrachtung, den ich vor mir habe, doch von der Art, daß man entweder gänzlich es aufgeben muß, eine demonſtrativiſche Gewißheit davon jemals zu erlangen, oder es ſich muß gefallen laſſen, ſeine Begriffe bis in dieſe Atomen aufzulöſen.

3.

Kann ich wohl ſagen, daß im Daſein mehr, als in der bloſen Möglichkeit ſei?

Dieſe Frage zu beantworten, merke ich nur zuvor an, daß man unterſcheiden müſſe, was da geſetzt ſei, und wie es geſetzt ſei. Was das Erſtere anlangt, ſo iſt in einem wirklichen Dinge nicht mehr geſetzt, als in einem blos möglichen; denn alle Beſtimmungen und Prädicate des wirklichen können auch bei der bloſen Möglichkeit deſſelben angetroffen werden; aber das Letztere betreffend, ſo iſt allerdings durch die Wirklichkeit mehr geſetzt. Denn frage ich: wie iſt Alles dieſes bei der bloſen Möglichkeit geſetzt? ſo werde ich inne, es geſchehe nur beziehungsweiſe auf das Ding ſelber, d. i., wenn ein Triangel iſt, ſo ſind drei Seiten, ein beſchloſſener Raum, drei Winkel u. ſ. w. oder beſſer: die Beziehung dieſer Beſtimmungen zu einem ſolchen Etwas, wie ein Triangel iſt, iſt blos geſetzt, aber exiſtirt er, ſo iſt Alles dieſes abſolute, d. i. die Sache ſelbſt zuſammt dieſen Beziehungen, mithin mehr geſetzt. Um daher in einer ſo ſubtilen Vorſtellung Alles zuſammenzufaſſen, was die Verwirrung verhüten kann, ſo ſage: in einem Exiſtirenden wird nichts mehr geſetzt, als in einem blos Möglichen, (denn alsdenn iſt die Rede von den Prädicaten deſſelben,) allein durch etwas Exiſtirendes wird mehr geſetzt, als durch ein blos Mögliches, denn dieſes geht auch auf abſolute Poſition der Sache ſelbſt. Sogar iſt in der bloſen Möglichkeit, nicht die Sache ſelbſt, ſondern es ſind bloſe Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerſpruchs geſetzt, und es bleibt feſt, daß das Daſein eigentlich gar kein Prädicat von irgend einem Dinge ſei. Obgleich meine Abſicht hier gar nicht iſt, mit Widerlegungen mich einzulaſſen, und meiner Meinung nach, wenn ein Verfaſſer mit vorurtheilsfreier Denkungsart Anderer Gedanken geleſen und durch damit verknüpftes Nachdenken ſie ſich eigen gemacht hat, das Urtheil über ſeine neuen und abweichenden Lehrſätze ziemlich ſicher dem Leſer überlaſſen kann, ſo will ich doch nur mit wenig Worten darauf führen.

Die Wolf'ſche Erklärung des Daſeins, daß es eine Ergänzung der Möglichkeit ſei, iſt offenbar ſehr unbeſtimmt. Wenn man nicht ſchon vorher weiß, was über die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, ſo wird man es durch dieſe Erklärung nicht lernen. Baumgarten führt die durchgängige innere Beſtimmung, inſofern ſie dasjenige ergänzt, was durch die im Weſen liegenden oder daraus fließenden Prädicate unbeſtimmt gelaſſen iſt, als dasjenige an, was im Daſein mehr, als in der bloſen Möglichkeit iſt; allein wir haben ſchon geſehen, daß in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädicaten niemals ein Unterſchied deſſelben von einem blos Möglichen liege. Ueberdem kann der Satz: daß ein mögliches Ding, als ein ſolches betrachtet, in Anſehung vieler Prädicate unbeſtimmt ſei, wenn er ſo nach dem Buchſtaben genommen wird, eine groſe Unrichtigkeit veranlaſſen. Denn die Regel der Ausſchließung eines Mittleren zwiſchen zwei widerſprechend Entgegengeſetzten verbietet dieſes, und es iſt daher z. E. ein Menſch, der nicht eine gewiſſe Statur, Zeit, Alter, Ort u. dgl. hätte, unmöglich. Man muß ihn vielmehr in dieſem Sinne nehmen: durch die an einem Dinge zuſammengedachten Prädicate ſind viele andere ganz und gar nicht beſtimmt, ſo wie durch dasjenige, was in dem Begriff eines Menſchen, als eines ſolchen zuſammengenommen iſt, in Anſehung der beſonderen Merkmale des Alters, Orts u. ſ. w. nichts ausgemacht wird. Aber dieſe Art der Unbeſtimmtheit iſt alsdenn ebenſowohl bei einem Exiſtirenden, als bei einem blos möglichen Dinge anzutreffen, weswegen dieſelbe zu keinem Unterſchiede beider kann gebraucht werden. Der berühmte Cruſius rechnet das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrüglichen Beſtimmungen des Daſeins.

Allein, ohne uns in die Prüfung des Satzes ſelber: daß Alles, was da iſt, irgendwo oder irgendwenn ſein müſſe, einzulaſſen, ſo gehören dieſe Prädicate noch immer auch zu blos möglichen Dingen. Denn ſo könnte an manchen beſtimmten Orten mancher Menſch zu einer gewiſſen Zeit exiſtiren, deſſen alle Beſtimmungen der Allwiſſende, ſowie ſie ihm beiwohnen würden, wenn er exiſtirte, wohl kennt, und der gleichwohl wirklich nicht da iſt; und der ewige Jude Ashasverus nach allen Ländern, die er durchwandern, oder allen Zeiten, die er durchleben ſoll, iſt ohne Zweifel ein möglicher Menſch. Man wird doch hoffentlich nicht fordern, daß das Irgendwo und Irgendwenn nur dann ein zureichendes Merkmal des Daſeins ſei, wenn das Ding wirklich da oder alsdenn iſt, denn da würde man fordern, daß dasjenige ſchon eingeräumt werde, was man ſich anheiſchig macht, durch ein taugliches Merkmal von ſelber kenntlich zu machen.

Zweite Betrachtung.

Von der inneren Möglichkeit, inſofern ſie ein Daſein vorausſetzt.

1.

Nöthige Unterſcheidung bei dem Begriffe der Möglichkeit.

Alles, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, iſt innerlich unmöglich. Dieſes iſt ein wahrer Satz, wenn man es gleich dahin geſtellt ſein läßt, daß es eine wahre Erklärung ſei. Bei dieſem Widerſpruche aber iſt klar, daß Etwas mit Etwas im logiſchen Widerſtreit ſtehen müſſe, das iſt, dasjenige verneinen müſſe, was in ebendemſelben zugleich bejaht iſt. Selbſt nach dem Herrn Cruſius, der dieſen Streit nicht blos in einen inneren Widerſpruch ſetzt, ſondern behauptet, daß er überhaupt durch den Verſtand nach einem ihm natürlichen Geſetze wahrgenommen werde, iſt im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung eines Etwas, was geſetzt, mit Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird. Dieſe Repugnanz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hiebei gegeben iſt und welches in ſolchem Streite ſteht, iſt an ſich ſelber Etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckigt wäre, iſt ſchlechterdings unmöglich. Indeſſen iſt gleichwohl ein Triangel, imgleichen etwas Viereckigtes an ſich ſelber Etwas. Dieſe Unmöglichkeit beruht lediglich auf logiſchen Beziehungen von einem Denklichen zum Anderen, da Eins nur nicht ein Merkmal des Anderen ſein kann. Ebenſo muß in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und denn die Uebereinſtimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerſpruchs, unterſchieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, iſt an ſich ſelber möglich. Der Triangel ſowohl, als die rechten Winkel ſind die Data oder das Materiale in dieſem Möglichen, die Uebereinſtimmung aber des einen mit dem anderen nach dem Satze des Widerſpruchs ſind das Formale der Möglichkeit. Ich werde dieſe letztere auch das Logiſche in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach der Regel der Wahrheit nichts Anderes, als eine logiſche Beziehung iſt; das Etwas, oder was in dieſer Uebereinſtimmung ſteht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heißen. Uebrigens bemerke ich, daß hier jederzeit von keiner anderen Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der inneren oder ſchlechterdings und abſolute ſo genannten die Rede ſein wird.

2.

Die innere Möglichkeit aller Dinge ſetze irgend ein Daſein voraus.

Es iſt aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu erſehen, daß die Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein innerer Widerſpruch als das Logiſche der Unmöglichkeit anzutreffen, ſondern auch, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da iſt. Denn alsdenn iſt nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber iſt etwas, was gedacht werden kann, und dem die logiſche Beziehung, gemäß dem Satze des Widerſpruchs, zukommt.

Wenn nun alles Daſein aufgehoben wird, ſo iſt nichts ſchlechthin geſetzt, es iſt überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es iſt zwar kein innerer Widerſpruch in der Verneinung aller Exiſtenz. Denn da hiezu erfordert würde, daß etwas geſetzt und zugleich aufgehoben werden müßte, hier aber überall nichts geſetzt iſt, ſo kann man freilich nicht ſagen, daß dieſe Aufhebung einen inneren Widerſpruch enthalte. Allein daß irgend eine Möglichkeit ſei, und doch gar nichts Wirkliches, das widerſpricht ſich, weil, wenn nichts exiſtirt, auch nichts gegeben iſt, das da denklich wäre, und man ſich ſelbſt widerſtreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich ſei. Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom Daſein verſtanden, daß das Sein oder ſchlechthin Geſetztſein, wenn man dieſe Worte dazu nicht braucht, logiſche Beziehungen der Prädicate zu Subjecten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Daſein bedeute. Demnach zu ſagen: es exiſtirt nichts, heißt ebenſoviel, als: es iſt ganz und gar nichts; und es widerſpricht ſich offenbar, deſſenungeachtet hinzufügen, es ſei etwas möglich.

3.

Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß gar nichts exiſtire.

Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das iſt ſchlechterdings unmöglich. Denn dieſes ſind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erſtlich durch das, was ſich ſelbſt widerſpricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Uebereinſtimmung mit dem Satze des Widerſpruchs aufgehoben, daher iſt, was in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, ſchlechterdings unmöglich. Dieſes iſt aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daſeins zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwieſen iſt, kein innerer Widerſpruch. Allein wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geſchieht dieſes durch die Aufhebung alles Daſeins, alſo wenn alles Daſein verneint wird, ſo wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin iſt ſchlechterdings unmöglich, daß gar nichts exiſtire.

4.

Alle Möglichkeit iſt in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demſelben als eine Beſtimmung, oder durch daſſelbe als eine Folge.

Es iſt von aller Möglichkeit insgeſammt, und von jeder insonderheit darzuthun, daß ſie etwas Wirkliches, es ſei nun ein Ding oder mehrere, vorausſetze. Dieſe Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Daſein kann nun zwiefach ſein. Entweder das Mögliche iſt nur denklich, inſofern es ſelber wirklich iſt, und denn iſt die Möglichkeit in dem Wirklichen, als eine Beſtimmung gegeben; oder es iſt möglich darum, weil etwas Anderes wirklich iſt, d. i. ſeine innere Möglichkeit iſt als eine Folge durch ein anderes Daſein gegeben. Die erläuternden Beiſpiele können noch nicht füglich hier herbeigeſchafft werden. Die Natur desjenigen Subjects, welches das einzige iſt, das zu einem Beiſpiele in dieſer Betrachtung dienen kann, ſoll allererſt erwogen werden. Indeſſen bemerke ich nur noch, daß ich dasjenige Wirkliche, durch welches, als einen Grund, die innere Möglichkeit anderer gegeben iſt, den erſten Real-Grund dieſer abſoluten Möglichkeit nennen werde, ſowie der Satz des Widerſpruchs der erſte logiſche Grund derſelben iſt, weil in der Uebereinſtimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, ſowie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert.

Ich begreife wohl, daß Sätze von derjenigen Art, als in dieſer Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig ſind, um dasjenige Licht zu bekommen, das zur Augenſcheinlichkeit erfordert wird. Indeſſen legt die ſo ſehr abgezogene Natur des Gegenſtandes ſelbſt aller Bemühung der größeren Aufklärung Hinderniſſe, ſowie die mikroſkopiſchen Kunſtgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenſtandes bis zur Unterſcheidung ſehr kleiner Theile erweitern, aber auch in demſelben Maaße die Helligkeit und Lebhaftigkeit des Eindrucks vermindern. Gleichwohl will ich ſoviel, als ich vermag, den Gedanken von dem ſelbſt bei der inneren Möglichkeit jederzeit zum Grunde liegenden Daſein, in eine etwas größere Nahheit zu den gemeineren Begriffen eines geſunden Verſtandes zu bringen ſuchen.

Ihr erkennet, daß ein feuriger Körper, ein liſtiger Menſch oder dergleichen etwas möglich ſind, und wenn ich nichts mehr, als die innere Möglichkeit verlange, ſo werdet ihr gar nicht nöthig finden, daß ein Körper oder Feuer u. ſ. w. als die Data hiezu exiſtiren müſſen, denn ſie ſind einmal denklich, und das iſt genug. Die Zuſtimmung aber des Prädicats: feurig, mit dem Subjecte: Körper, nach dem Grunde des Widerſpruchs liegt in dieſen Begriffen ſelber, ſie mögen wirkliche oder blos mögliche Dinge ſein. Ich räume auch ein, daß weder Körper, noch Feuer wirkliche Dinge ſein dürfen, und gleichwohl ein feuriger Körper innerlich möglich ſei. Allein ich fahre fort, zu fragen: iſt denn ein Körper ſelber an ſich möglich? Ihr werdet mir, weil ihr hier euch nicht auf Erfahrung berufen müſſet, die Data zu ſeiner Möglichkeit, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft, und wer weiß was mehr, herzählen und dazuſetzen, daß darin kein innerer Widerſtreit ſei. Ich räume noch Alles ein, allein ihr müßt mir Rechenſchaft geben, weswegen ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum ſo gerade anzunehmen Recht habt; denn geſetzt, er bedeute nichts, ſo iſt eure dafür ausgegebene Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk. Es wäre auch ſehr unrichtig, ſich auf die Erfahrung wegen dieſes Dati zu berufen, denn es iſt jetzt eben die Frage, ob eine innere Möglichkeit des feurigen Körpers Statt findet, wenngleich gar nichts exiſtirt. Geſetzt, daß ihr anjetzt nicht mehr den Begriff der Ausdehnung in einfachere Data zerfällen könnt, um anzuzeigen, daß in ihm nichts Widerſtreitendes ſei, wie ihr denn nothwendig zuletzt auf etwas, deſſen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann, kommen müßt, ſo iſt alsdenn hier die Frage: ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter ſind, oder ob ſie etwas bezeichnen? Der Mangel des Widerſpruchs macht es hier nicht aus; ein leeres

Wort bezeichnet niemals etwas Widerſprechendes. Wenn nicht der Raum exiſtirt, oder wenigſtens durch etwas Exiſtirendes gegeben iſt als eine Folge, ſo bedeutet das Wort Raum gar nichts. Solange ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerſpruchs bewähret, ſo fußet ihr euch auf dasjenige, was euch in dem Dinge Denkliches gegeben iſt, und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieſer logiſchen Regel, aber am Ende, wenn ihr bedenkt, wie euch denn dieſes gegeben ſei, könnt ihr euch nimmer worauf Anderes, als auf ein Daſein berufen.

Allein wir wollen den Fortgang dieſer Betrachtungen abwarten. Die Anwendung ſelber wird einen Begriff faßlicher machen, den, ohne ſich ſelbſt zu überſteigen, man kaum für ſich allein deutlich machen kann, weil er von dem Erſten, was beim Denklichen zum Grunde liegt, ſelber handelt.

Dritte Betrachtung.

Von dem ſchlechterdings nothwendigen Daſein.

1.

Begriff der abſolut nothwendigen Exiſtenz überhaupt.

Schlechterdings nothwendig iſt, deſſen Gegentheil an ſich ſelbſt unmöglich iſt. Dieſes iſt eine ungezweifelt richtige Nominal-Erklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtſein eines Dinges ſchlechterdings unmöglich ſei? ſo iſt das, was ich ſuche, die Realerklärung, die uns allein zu unſerem Zwecke etwas nutzen kann. Alle unſere Begriffe von der inneren Nothwendigkeit in den Eigenſchaften möglicher Dinge, von welcher Art ſie auch ſein mögen, laufen darauf hinaus, daß das Gegentheil ſich ſelber widerſpricht. Allein wenn es auf eine ſchlechterdings nothwendige Exiſtenz ankommt, ſo würde man mit ſchlechtem Erfolg durch das nämliche Merkmal bei ihr etwas zu verſtehen ſuchen. Das Daſein iſt gar kein Prädicat und die Aufhebung des Daſeins keine Verneinung eines Prädicats, wodurch etwas in einem Dinge ſollte aufgehoben werden, und ein innerer Widerſpruch entſtehen können. Die Aufhebung eines exiſtirenden Dinges iſt eine völlige Verneinung Alles desjenigen, was ſchlechthin oder abſolute durch ſein Daſein geſetzt wurde. Die logiſchen Beziehungen zwiſchen dem Dinge als einem Möglichen und ſeinen Prädicaten bleiben gleichwohl. Allein dieſe ſind ganz was Anderes, als die Poſition des Dinges zuſammt ſeinen Prädicaten ſchlechthin, als worin das Daſein beſteht. Demnach wird nicht ebendaſſelbe, was in dem Dinge geſetzt wird, ſondern was Anderes durch das Nichtſein aufgehoben, und iſt demnach hierin niemals ein Widerſpruch. In der letzteren Betrachtung dieſes Werks wird Alles dieſes in dem Falle, da man die abſolut-nothwendige Exiſtenz wirklich vermeint hat durch den Satz des Widerſpruchs zu begreifen, durch eine klare Entwickelung dieſer Untauglichkeit überzeugender gemacht werden. Man kann indeſſen die Nothwendigkeit in den Prädicaten blos möglicher Begriffe die logiſche Nothwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufſuche, nämlich die des Daſeins, iſt die abſolute Realnothwendigkeit. Ich finde zuerſt: daß, was ich ſchlechterdings als nichts und unmöglich anſehen ſoll, das müſſe alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, ſo wäre es nicht gänzlich undenklich und ſchlechthin unmöglich.

Wenn ich nun einen Augenblick nachdenke, weswegen dasjenige, was ſich widerſpricht, ſchlechterdings nichts und unmöglich ſei, ſo bemerke ich: daß, weil dadurch der Satz des Widerſpruchs, der letzte logiſche Grund alles Denklichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verſchwinde und nichts dabei mehr zu denken ſei. Ich nehme daraus alsbald ab, daß, wenn ich alles Daſein überhaupt aufhebe, und hiedurch der letzte Real-Grund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verſchwindet und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas ſchlechterdings nothwendig ſein, entweder wenn durch ſein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das iſt, wenn es ſich ſelbſt widerſpricht, oder auch, wenn ſein Nichtſein das Materiale zu allem Denklichen und alle

Data dazu aufhebt. Das Erſte findet, wie geſagt, niemals beim Daſein Statt, und weil kein Drittes möglich iſt, ſo iſt entweder der Begriff von der ſchlechterdings nothwendigen Exiſtenz gar ein täuſchender und falſcher Begriff, oder es muß darin beruhen, daß das Nichtſein eines Dinges zugleich die Verneinung von den Datis zu allem Denklichen ſei. Daß aber dieſer Begriff nicht erdichtet, ſondern etwas Wahrhaftes ſei, erhellt auf folgende Art.

2.

Es exiſtirt ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen.

Alle Möglichkeit ſetzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben iſt. Demnach iſt eine gewiſſe Wirklichkeit, deren Aufhebung ſelbſt alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, deſſen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, iſt ſchlechterdings nothwendig. Demnach exiſtirt etwas abſolut nothwendiger Weiſe. Bis dahin erhellt, daß ein Daſein eines oder mehrerer Dinge ſelbſt aller Möglichkeit zum Grunde liege, und daß dieſes Daſein an ſich ſelbſt nothwendig ſei. Man kann hieraus auch leichtlich den Begriff der Zufälligkeit abnehmen. Zufällig iſt nach der Worterklärung, deſſen Gegentheil möglich iſt. Um aber die Sacherklärung davon zu finden, ſo muß man auf folgende Art unterſcheiden. Im logiſchen Verſtande iſt dasjenige als ein Prädicat an einem Subjecte zufällig, deſſen Gegentheil demſelben nicht widerſpricht. Z. E. einem Triangel überhaupt iſt es zufällig, daß er rechtwinklicht ſei. Dieſe Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädicate zu ihren Subjecten Statt, und leidet, weil das Daſein kein Prädicat iſt, auch gar keine Anwendung auf die Exiſtenz. Dagegen iſt im Realverſtande zufällig dasjenige, deſſen Nichtſein zu denken iſt, das iſt, deſſen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit der Dinge ein gewiſſes Daſein nicht vorausſetzt ſo iſt dieſes zufällig, weil ſein Gegentheil die Möglichkeit nicht aufhebt. Oder: dasjenige Daſein, wodurch nicht das Materiale zu allem Denklichem gegeben iſt, ohne welches alſo noch etwas zu denken, das iſt, möglich iſt, deſſen Gegentheil iſt im Realverſtande möglich, und das iſt in ebendemſelben Verſtande auch zufällig.

3.

Das nothwendige Weſen iſt einig.

Weil das nothwendige Weſen den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, ſo wird ein jedes andere Ding nur möglich ſein, inſofern es durch ihn als einen Grund gegeben iſt. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm Statt finden, und iſt alſo aller anderen Dinge Möglichkeit und Daſein von ihm abhängend. Etwas aber, was ſelbſt abhängend iſt, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit und iſt demnach nicht ſchlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge abſolut nothwendig ſein.

Setzet, A ſei ein nothwendiges Weſen, und B ein anderes. So iſt vermöge der Erklärung B nur inſofern möglich, als es durch einen anderen Grund A, als die Folge deſſelben gegeben iſt. Weil aber vermöge der Vorausſetzung B ſelber nothwendig iſt, ſo iſt ſeine Möglichkeit in ihm als ein Prädicat, und nicht als eine Folge aus einem anderen, und doch nur als eine Folge laut dem Vorigen gegeben, welches ſich widerſpricht.

4.

Das nothwendige Weſen iſt einfach.

Daß kein Zuſammengeſetztes aus viel Subſtanzen ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen ſein könnte, erhellt auf folgende Art. Setzet, es ſei nur einer ſeiner Theile ſchlechterdings nothwendig, ſo ſind die anderen nur insgeſammt als Folgen durch ihn möglich, und gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Gedenket euch, es wären mehrere oder alle nothwendig, ſo widerſpricht dieſes der vorigen Nummer. Es bleibt demnach nichts übrig, als ſie müſſen ein jeder beſonders zufällig, alle aber zuſammen ſchlechterdings nothwendig exiſtiren. Nun iſt dieſes aber unmöglich, weil ein Aggregat von

Subſtanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Daſein haben kann, als den Theilen zukommt, und da dieſen gar keine zukommt, ſondern ihre Exiſtenz zufällig iſt, ſo würde auch die des Ganzen zufällig ſein. Wenn man gedächte, ſich auf die Erklärung des nothwendigen Weſens berufen zu können, ſo daß man ſagte, in jeglichem der Theile wären die letzten Data einiger inneren Möglichkeit, in allen zuſammen alles Mögliche gegeben, ſo würde man etwas ganz Ungereimtes, nur auf eine verborgene Art vorgeſtellt haben. Denn wenn man ſich alsdenn die innere Möglichkeit ſo gedenkt, daß einige können aufgehoben werden, doch ſo, daß übrigens, was durch die anderen Theile noch Denkliches gegeben worden, bliebe, ſo müßte man ſich vorſtellen, es ſei an ſich möglich, daß die innere Möglichkeit verneint oder aufgehoben werde. Es iſt aber gänzlich undenklich und widerſprechend, daß etwas nichts ſei, und dieſes will ſoviel ſagen: eine innere Möglichkeit aufheben, iſt alles Denkliche vertilgen, woraus erhellt, daß die Data zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müſſen gegeben ſein, deſſen Aufhebung auch das Gegentheil aller Möglichkeit iſt, daß alſo, was den letzten Grund von einer inneren Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieſer Grund nicht in verſchiedenen Subſtanzen vertheilt ſein könne.

5.

Das nothwendige Weſen iſt unveränderlich und ewig.

Weil ſelbſt ſeine eigene Möglichkeit und jede andere dieſes Daſein vorausſetzt, ſo iſt keine andere Art der Exiſtenz deſſelben möglich, das heißt, es kann das nothwendige Weſen nicht auf vielerlei Art exiſtiren. Nämlich Alles, was da iſt, iſt durchgängig beſtimmt; da dieſes Weſen nun lediglich darum möglich iſt, weil es exiſtirt, ſo findet keine Möglichkeit deſſelben Statt, außer inſofern es in der That da iſt; es iſt alſo auf keine andere Art möglich, als wie es wirklich iſt. Demnach kann es nicht auf andere Art beſtimmt oder verändert werden. Sein Nichtſein iſt ſchlechterdings unmöglich, mithin auch ſein Urſprung und Untergang, demnach iſt es ewig.

6.

Das nothwendige Weſen enthält die höchſte Realität.

Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen ſein müſſen, entweder als Beſtimmungen deſſelben, oder als Folgen, die durch ihn als den erſten Realgrund gegeben ſeien, ſo ſieht man, daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen ſei. Allein ebendieſelben Beſtimmungen, durch die dieſes Weſen der höchſte Grund iſt von anderer möglichen Realität, ſetzen in ihm ſelber den größeſten Grad realer Eigenſchaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein ſolches Weſen alſo das realſte unter allen möglichen iſt, indem ſogar alle andere nur durch daſſelbe möglich ſind, ſo iſt dieſes nicht ſo zu verſtehen, daß alle mögliche Realität zu ſeinen Beſtimmungen gehöre. Dieſes iſt eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrſcht hat. Man ertheilt alle Realitäten Gott oder dem nothwendigen Weſen ohne Unterſchied als Prädicate, ohne wahrzunehmen, daß ſie nimmermehr in einem einzigen Subjecte als Beſtimmungen neben einander können Statt finden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. dgl. können nicht Eigenſchaften von demjenigen ſein, der da Verſtand und Willen hat. Es iſt auch umſonſt, eine Ausflucht darin zu ſuchen, daß man die gedachten Beſchaffenheiten nicht für wahre Realitäten halte. Es iſt ohne allen Zweifel der Stoß eines Körpers oder die Kraft des Zuſammenhanges etwas wahrhaftig Poſitives. Ebenſo iſt der Schmerz in den Empfindungen eines Geiſtes nimmermehr eine bloſe Beraubung. Ein irriger Gedanke hat eine ſolche Vorſtellung dem Scheine nach gerechtfertigt. Es heißt, Realität und Realität widerſprechen einander niemals, weil beides wahre Bejahungen ſeien; demnach widerſtreiten ſie auch einander nicht in einem Subjecte. Ob ich nun gleich einräume, daß hier kein logiſcher Widerſpruch ſei, ſo iſt dadurch doch nicht die Realrepugnanz gehoben. Dieſe findet jederzeit Statt, wenn etwas, als ein Grund, die Folge von etwas Anderem durch eine reale Entgegenſetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direction, und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengeſetzter ſtehen nicht im Widerſpruche. Sie ſind auch wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der anderen, und da ſonſt von jeder insbeſondere die Folge eine wirkliche Bewegung ſein würde, ſo iſt ſie jetzt von beiden zuſammen in einem Subjecte 0, das iſt, die Folge von dieſen entgegengeſetzten Bewegungskräften iſt die Ruhe. Die Ruhe aber iſt ohne Zweifel möglich, woraus man denn auch ſieht, daß die Realrepugnanz ganz was Anderes ſei, als die logiſche oder der Widerſpruch; denn das, was daraus folgt, iſt ſchlechterdings unmöglich. Nun kann aber in dem allerrealſten Weſen keine Realrepugnanz oder poſitiver Widerſtreit ſeiner eigenen Beſtimmungen ſein, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel ſein würde, welches ſeiner höchſten Realität widerſpricht, und da, wenn alle Realitäten in demſelben als Beſtimmungen lägen, ein ſolcher Widerſtreit entſtehen müßte, ſo können ſie nicht insgeſammt als Prädicate in ihm ſein, mithin, weil ſie doch alle durch ihn gegeben ſind, werden ſie entweder zu ſeinen Beſtimmungen oder Folgen gehören.

Es könnte auch beim erſten Anblick ſcheinen zu folgen: daß, weil das nothwendige Weſen den letzten Realgrund aller anderen Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen der Weſen der Dinge liegen müſſe, welches, wenn es zugelaſſen würde, auch den Schluß veranlaſſen dürfte, daß es ſelbſt Negationen unter ſeinen Prädicaten haben müſſe, und nimmermehr nichts, als Realität. Allein man richte nur ſeine Augen auf den einmal feſtgeſetzten Begriff deſſelben. In ſeinem Daſein iſt ſeine eigene Möglichkeit urſprünglich gegeben. Dadurch, daß es nun andere Möglichkeiten ſind, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satze des Widerſpruchs, daß es nicht die Möglichkeit des realſten Weſens ſelber, und daher ſolche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten, ſein müſſen.

Demnach beruht die Möglichkeit aller anderen Dinge, in Anſehung deſſen, was in ihnen real iſt, auf dem nothwendigen Weſen, als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urweſen ſelber ſind, als einem logiſchen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, inſofern er Ausdehnung, Kräfte u. dgl. hat, iſt in dem oberſten aller Weſen gegründet; inſoferne ihm die Kraft zu denken gebricht, ſo liegt dieſe Verneinung in ihm ſelbſt, nach dem Satz des Widerſpruchs.

In der That ſind Verneinungen an ſich ſelbſt nicht Etwas, oder denklich, welches man ſich leichtlich auf folgende Art faßlich machen kann. Setzet nichts, als Negationen, ſo iſt gar nichts gegeben, und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen ſind alſo nur durch die entgegengeſetzten Poſitionen denklich, oder vielmehr, es ſind Poſitionen möglich, die nicht die größten ſind. Und hierin liegen ſchon nach dem Satze der Identität die Verneinungen ſelbſt. Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnende Verneinungen keinen Realgrund, (weil ſie nichts Poſitives ſind,) mithin lediglich einen logiſchen Grund vorausſetzen.

Vierte Betrachtung.

Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes.

1.

Das nothwendige Weſen iſt ein Geiſt.

Es iſt oben bewieſen, daß das nothwendige Weſen eine einfache Subſtanz ſei, imgleichen, daß nicht allein alle andere Realität durch daſſelbe, als einen Grund gegeben ſei, ſondern auch die größeſt mögliche, die in einem Weſen als Beſtimmung kann enthalten ſein, ihm beiwohne. Nun können verſchiedene Beweiſe geführt werden, daß hiezu auch die Eigenſchaften des Verſtandes und Willens gehören. Denn erſtlich, Beides iſt wahre Realität, und Beides kann mit der größeſt möglichen in einem Dinge beiſammen beſtehen, welches Letztere man durch ein unmittelbares Urtheil des Verſtandes einzuräumen ſich gedrungen ſieht, ob es zwar nicht füglich zu derjenigen Deutlichkeit gebracht werden kann, welche logiſch vollkommene Beweiſe erfordern.

Zweitens ſind die Eigenſchaften eines Geiſtes, Verſtand und Willen, von der Art, daß wir uns keine Realität denken können, die in Ermangelung derſelben einem Weſen eine Erſetzung thun könnte, welche dem Abgang derſelben gleich wäre. Und da dieſe Eigenſchaften alſo diejenigen ſind, welche der höchſten Grade der Realität fähig ſind, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, ſo müßte durch das nothwendige Weſen, als einen Grund, Verſtand und Wille, und alle Realität der geiſtigen Natur an anderen möglich ſein, die gleichwohl in ihm ſelbſt nicht als eine Beſtimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge größer ſein, als ſelbſt der Grund. Denn es iſt gewiß, daß, wenn das höchſte Weſen nicht ſelbſt Verſtand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch ihn mit dieſen Eigenſchaften geſetzt werde, ohnerachtet es abhängend wäre und mancherlei andere Mängel der Macht u. ſ. w. hätte, gleichwohl in Anſehung dieſer Eigenſchaften von der höchſten Art jenem in Realität vorgehen müßte. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kann, ſo müſſen Verſtand und Wille der nothwendigen einfachen Subſtanz als Eigenſchaften beiwohnen, das iſt, ſie iſt ein Geiſt.

Drittens, Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in Allem, was möglich iſt, ſetzen ein Weſen voraus, in deſſen Eigenſchaften entweder dieſe Beziehungen gegründet ſind, oder doch wenigſtens, durch welches Weſen die Dinge dieſen Beziehungen gemäß, als aus einem Hauptgrunde möglich ſind. Nun iſt das nothwendige Weſen der hinlängliche Realgrund alles Anderen, was außer ihm möglich iſt, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenſchaft, durch welche dieſen Beziehungen gemäß, Alles außer ihm wirklich werden kann, anzutreffen ſein. Es ſcheint aber, daß der Grund der äußeren Möglichkeit der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend iſt, wofern nicht ein dem Verſtande gemäßer Wille vorausgeſetzt iſt. Alſo werden dieſe Eigenſchaften dem oberſten Weſen müſſen beigemeſſen werden.

Jedermann erkennt, daß ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen dennoch regelmäßige Blumenſtücke, Alleen u. dgl. nur durch einen Verſtand, der ſie entwirft, und durch einen Willen, der ſie ausführt, möglich ſeien. Alle Macht oder Hervorbringungskraft, ingleichen alle andere Data zur Möglichkeit ohne einen Verſtand ſind unzulänglich, die Möglichkeit ſolcher Ordnung vollſtändig zu machen.

Aus einem dieſer hier angeführten Gründe, oder aus ihnen insgeſammt, wird der Beweis, daß das nothwendige Weſen Willen und Verſtand haben, mithin ein Geiſt ſein müſſe, hergeleitet werden können. Ich begnüge mich bloß, den Beweisgrund vollſtändig zu machen. Meine Abſicht iſt nicht, eine förmliche Demonſtration darzulegen.

2.

Es iſt ein Gott.

Es exiſtirt etwas ſchlechterdings nothwendig. Dieſes iſt einig in ſeinem Weſen, einfach in ſeiner Subſtanz, ein Geiſt nach ſeiner Natur, ewig in ſeiner Dauer, unveränderlich in ſeiner Beſchaffenheit, allgenugſam in Anſehung alles Möglichen und Wirklichen. Es iſt ein Gott. Ich gebe hier keine beſtimmte Erklärung von dem Begriffe von Gott. Ich müßte dieſes thun, wenn ich meinen Gegenſtand ſyſtematiſch betrachten wollte. Was ich hier darlege, ſoll die Analyſe ſein, dadurch man ſich zur förmlichen Lehrverfaſſung tüchtig machen kann. Die Erklärung des Begriffs der Gottheit mag indeſſen angeordnet werden, wie man es für gut findet, ſo bin ich doch gewiß, daß dasjenige Weſen, deſſen Daſein wir nur eben bewieſen haben, eben dasjenige göttliche Weſen ſei, deſſen Unterſcheidungszeichen man auf eine oder die andere Art in die kürzeſte Benennung bringen wird.

3.

Anmerkung.

Weil aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellt, als daß alle Realität entweder in dem nothwendigen Weſen als eine Beſtimmung, oder durch daſſelbe als einen Grund müſſe gegeben ſein, ſo würde bis dahin unentſchieden bleiben, ob die Eigenſchaften des Verſtandes und Willens in dem oberſten Weſen als ihm beiwohnende Beſtimmungen anzutreffen ſeien, oder blos durch daſſelbe an anderen Dingen als Folgen anzuſehen wären. Wäre das Letztere, ſo würde, ohnerachtet aller Vorzüge, die von dieſem Urweſen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit ſeines Daſeins als eines großen Grundes in die Augen leuchten, doch ſeine Natur derjenigen weit nachſtehen, die man ſich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ſelbſt ohne Erkenntniß und Entſchließung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge und ſogar anderer Geiſter ſein, und ſich von dem ewigen Schickſale einiger Alten in nichts unterſcheiden, als daß es begreiflicher beſchrieben wäre. Dies iſt die Urſache, weswegen in jeglicher Lehrverfaſſung auf dieſen Umſtand beſonders geſehen werden muß, und warum wir ihn nicht haben aus den Augen ſetzen können.

Ich habe in dem ganzen Zuſammenhange aller bisher vorgetragenen, zu meinem Beweiſe gehörigen Gründe nirgend des Ausdrucks von Vollkommenheit gedacht. Nicht als wenn ich dafür hielte, alle Realität ſei ſchon ſo viel, wie alle Vollkommenheit, oder auch die größte Zuſammenſtimmung zu Einem mache ſie aus. Ich habe wichtige Urſachen von dieſem Urtheile vieler Anderen ſehr abzugehen. Nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbeſondere ſorgfältige Unterſuchungen angeſtellt habe, ſo bin ich belehrt worden, daß in einer genaueren Kenntniß derſelben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geiſtes, unſer eigenes Gefühl, und ſelbſt die erſten Begriffe der praktiſchen Weltweisheit aufklären kann.

Ich bin inne geworden, daß der Ausdruck der Vollkommenheit zwar in einigen Fällen, nach der Unſicherheit jeder Sprache Ausartungen von dem eigenthümlichen Sinne leide, die ziemlich weit abweichen, daß er aber in der Bedeutung, darauf hauptſächlich Jedermann ſelbſt bei jenen Abirrungen Acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Weſen, welches Erkenntniß und Begierde hat, vorausſetze. Da es nun viel zu weitläuftig geworden ſein würde, den Beweisgrund von Gott und der ihm beiwohnenden Realität bis zu dieſer Beziehung hindurchzuführen, ob es zwar vermöge deſſen, was zum Grunde liegt, gar wohl thunlich geweſen wäre, ſo habe ich es der Abſicht dieſer Blätter nicht gemäß befunden, durch die Herbeiziehung dieſes Begriffs Anlaß zu einer allzugroßen Weitläuftigkeit zu geben.

4.

Beſchluß.

Ein Jeder wird ſehr leicht nach dem, wie gedacht, geführten Beweiſe ſo offenbare Folgerungen hinzufügen können, als da ſind: Ich, der ich denke, bin kein ſo ſchlechterdings nothwendiges Weſen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich; kein anderes Weſen, deſſen Nichtſein möglich iſt, das iſt, deſſen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding, oder in welchem Schranken ſind, mithin auch nicht die Welt, iſt von einer ſolchen Natur, die Welt iſt nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Widerſtreit, Mängel, Veränderlichkeit, Alles Gegentheile der Beſtimmungen einer Gottheit angetroffen werden; Gott iſt nicht die einige Subſtanz, die da exiſtirt, und alle andere ſind nur abhängend von ihm da u. ſ. w.

Ich bemerke hier nur noch Folgendes. Der Beweisgrund von dem Daſein Gottes, den wir geben, iſt lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich iſt. Demnach iſt er ein Beweis, der vollkommen a priori geführt werden kann. Es wird weder meine Exiſtenz, noch die von anderen Geiſtern, noch die von der körperlichen Welt vorausgeſetzt. Er iſt in der That von dem inneren Kennzeichen der abſoluten Nothwendigkeit hergenommen. Man erkennt auf dieſe

Weiſe das Daſein dieſes Weſens aus demjenigen, was wirklich die abſolute Nothwendigkeit deſſelben ausmacht, alſo recht genetiſch.

Alle Beweiſe, die ſonſten von den Wirkungen dieſes Weſens auf ſein, als einer Urſache, Daſein geführt werden möchten, geſetzt, daß ſie auch ſo ſtrenge beweiſen möchten, als ſie es nicht thun, können doch niemals die Natur dieſer Nothwendigkeit begreiflich machen. Blos daraus, daß etwas ſchlechterdings nothwendig exiſtirt, iſt es möglich, daß etwas eine erſte Urſache von Anderem ſei, aber daraus, daß etwas eine erſte, das iſt, unabhängige Urſache iſt, folgt nur, daß, wenn die Wirkungen da ſind, ſie auch exiſtiren müſſe, nicht aber, daß ſie ſchlechterdings nothwendiger Weiſe da ſei.

Weil nun ferner aus dem angeprieſenen Beweisgrunde erhellt, daß alle Weſen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in dieſem einigen Weſen gegründet ſei, in welchem die größten Grade des Verſtandes und eines Willens, der der größeſt mögliche Grund iſt, anzutreffen, und weil in einem ſolchen Alles in der äußerſt möglichen Uebereinſtimmung ſein muß, ſo wird daraus ſchon zum Voraus abzunehmen ſein, daß, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache ſelbſt vorausſetzt, der Grund der Möglichkeit, das iſt, das Weſen Gottes mit ſeinem Willen in der größeſten Zuſammenſtimmung ſein werde, nicht als wenn Gott durch ſeinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, ſondern weil ebendieſelbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Weſen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchſten Begierde auf die dadurch gegebenen größeſten Folgen hat, und die letztere nur durch die Vorausſetzung der erſteren fruchtbar ſein kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge ſelbſt, die durch die göttliche Natur gegeben ſind, mit ſeiner großen Begierde zuſammenſtimmen. In dieſer Zuſammenſtimmung aber beſteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil ſie mit Einem übereinſtimmen, ſo wird ſelbſt in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen ſein.

Wenn wir aber auch durch eine reife Beurtheilung der weſentlichen Eigenſchaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt werden, ſelbſt in den nothwendigen Beſtimmungen ihrer innern Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, ſo werden wir durch den Erkenntnißweg a posteriori auf ein einziges Principium aller Möglichkeit zurückſchließen können, und uns zuletzt bei demſelben Grundbegriffe des ſchlechterdings nothwendigen Daſeins befinden, von dem wir durch den Weg a priori anfänglich ausgegangen waren. Nunmehr ſoll unſere Abſicht darauf gerichtet ſein, zu ſehen, ob ſelbſt in der innern Möglichkeit der Dinge eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in dieſem unermeßlichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen ſei, damit wir daraus urtheilen können, ob die Weſen der Dinge ſelbſt einen oberſten gemeinſchaftlichen Grund erkennen.

Zweite Abtheilung.

Von dem weitläuftigen Nutzen, der dieſer Beweisart beſonders eigen iſt.

Erſte Betrachtung.

Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Weſen der Dinge auf das Daſein Gottes a posteriori geſchloſſen wird.

1.

Die Einheit in dem Mannigfaltigen der Weſen der Dinge gewieſen an den Eigenſchaften des Raums.

Die nothwendigen Beſtimmungen des Raums verſchaffen dem Meßkünſtler ein nicht gemeines Vergnügen, durch die Augenſcheinlichkeit in der Ueberzeugung und durch die Genauigkeit in der Ausführung, imgleichen durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen das geſammte menſchliche Erkenntniß nichts aufzuzeigen hat, das ihm beikäme, vielweniger es überträfe. Ich betrachte aber anjetzt den nämlichen Gegenſtand in einem ganz anderen Geſichtspuncte. Ich ſehe ihn mit einem philoſophiſchen Auge an, und werde gewahr: daß bei ſo nothwendigen Beſtimmungen Ordnung und Harmonie, und in einem ungeheuren Mannigfaltigen Zuſammenpaſſung und Einheit herrſche. Ich will z. E., daß ein Raum durch die Bewegung einer geraden Linie um einen feſten Punct umgrenzt werde. Ich begreife gar leicht, daß ich dadurch einen Kreis habe, der in allen ſeinen Puncten von dem gedachten feſten Punct gleiche Entfernungen hat. Allein ich finde gar keine Veranlaſſung, unter einer ſo einfältigen Conſtruction ſehr viel Mannigfaltiges zu vermuthen, das eben dadurch großen Regeln der Ordnung unterworfen ſei. Indeſſen entdecke ich, daß alle geraden Linien, die einander aus einem beliebigen Punct innerhalb dem Zirkel durchkreuzen, indem ſie an den Umkreis ſtoßen, jederzeit in geometriſcher Proportion geſchnitten ſeien; imgleichen, daß alle diejenigen, die von einem Punct außerhalb dem Kreiſe dieſen durchſchneiden, jederzeit in ſolche Stücke zerlegt werden, die ſich umgekehrt verhalten, wie ihre Ganzen. Wenn man bedenkt, wie unendlich viel verſchiedene Lagen dieſe Linien annehmen können, indem ſie den Zirkel, wie gedacht, durchſchneiden, und wahrnimmt, wie ſie gleichwohl beſtändig unter dem nämlichen Geſetze ſtehen, von dem ſie nicht abweichen können, ſo iſt es unerachtet deſſen, daß die Wahrheit davon leicht begriffen wird, dennoch etwas Unerwartetes, daß ſo wenig Anſtalt in der Beſchreibung dieſer Figur, und gleichwohl ſo viel Ordnung, und in dem Mannigfaltigen eine ſo vollkommene Einheit daraus erfolgt.

Wenn aufgegeben wäre: daß ſchiefe Flächen in verſchiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von ſolcher Länge angeordnet würden, damit frei herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herabkämen, ſo wird ein Jeder, der die mechaniſchen Geſetze verſteht, einſehen, daß hiezu mancherlei Veranſtaltung gehöre. Nun findet ſich aber dieſe Einrichtung im Zirkel von ſelber mit unendlich viel Abwechſelung der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der größeſten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmeſſer ſtoßen, ſie mögen von deſſen oberſtem oder unterſtem Puncte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgeſammt das gemein: daß der freie Fall durch dieſelbe in gleichen Zeiten geſchieht. Ich erinnere mich, daß ein verſtändiger Lehrling, als ihm dieſer Satz mit ſeinem Beweiſe von mir vorgetragen wurde, nachdem er Alles wohl verſtand, dadurch nicht weniger, wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man, durch eine ſo ſonderbare Vereinigung vom Mannigfaltigen nach ſo fruchtbaren Regeln in einer ſo ſchlecht und einfältig ſcheinenden Sache, als ein Zirkelkreis iſt, überraſcht und mit Recht in Bewunderung geſetzt. Es iſt auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrſcht, mehr Urſache zum Erſtaunen gäbe, es müßte denn ſein, daß es deswegen geſchähe, weil die Urſache derſelben da nicht ſo deutlich einzuſehen iſt und die Bewunderung eine Tochter der Unwiſſenheit iſt.

Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten ſammle, iſt davon ſo voll, daß, ohne einen Fuß weiter ſetzen zu dürfen, ſich auf derſelben Stelle, da wir uns befinden, noch unzählige Schönheiten darbieten. Es gibt Auflöſungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläuftige Veranſtaltung ſcheint möglich zu ſein, ſich gleichſam ohne alle Kunſt in der Sache ſelbſt darlegt. Dieſe werden von Jedermann als artig empfunden, und dieſes um deſto mehr, je weniger man ſelbſt dabei zu thun hat, und je verwickelter gleichwohl die Auflöſung zu ſein ſcheint. Der Zirkelring zwiſchen zwei Kreiſen, die einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct haben, hat eine von einer Zirkelfläche ſehr verſchiedene Geſtalt, und es kommt Jedermann anfänglich als mühſam und künſtlich vor, ihn in dieſe Figur zu verwandeln. Allein ſobald ich einſehe: daß die den inwendigen Zirkel berührende Linie ſo weit gezogen, bis ſie zu beiden Seiten den Umkreis des größeren ſchneidet, der Durchmeſſer dieſes Zirkels ſei, deſſen Fläche dem Inhalt des Zirkelringes gerade gleich iſt, ſo kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äußern, wie das Geſuchte in der Natur ſelbſt ſich ſo leicht offenbart und meiner Bemühung hiebei faſt nichts beizumeſſen iſt.

Wir haben, um in den nothwendigen Eigenſchaften des Raums Einheit bei der größeſten Mannigfaltigkeit und Zuſammenhang in dem, was eine von dem Anderen ganz abgeſonderte Nothwendigkeit zu haben ſcheint, zu bemerken, nur blos unſere Augen auf die Zirkelfigur gerichtet, welche deren noch unendliche hat, davon ein kleiner Theil bekannt iſt. Hieraus läßt ſich abnehmen, welche Unermeßlichkeit ſolcher harmoniſchen Beziehungen ſonſten in den Eigenſchaften des Raums liege, deren viele die höhere Geometrie in den

Verwandtſchaften der verſchiedenen Geſchlechter der krummen Linien dargelegt, und alle, außer der Uebung des Verſtandes durch die denkliche Einſicht derſelben, das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabenere Art, wie die zufälligen Schönheiten der Natur rühren.

Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt iſt, nach einem Grunde einer ſo weit erſtreckten Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu fragen, ſoll man es denn weniger ſein bei Wahrnehmung des Ebenmaaßes und der Einheit in den unendlich vielfältigen Beſtimmungen des Raums? Iſt dieſe Harmonie darum weniger befremdlich, weil ſie nothwendig iſt? Ich halte dafür, ſie ſei es darum nur deſto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes ſeine beſondere und unabhängige Nothwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenſeitigen Beziehungen haben könnte, wird man dadurch nicht ebenſowohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anſtalten der Natur, auf die Vermuthung eines oberſten Grundes ſelbſt der Weſen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlaßt?

2.

Die Einheit im Mannigfaltigen der Weſen der Dinge, gewieſen an demjenigen, was in den Bewegungsgeſetzen nothwendig iſt.

Wenn man in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines beſonderen Zwecks willen ſcheint getroffen zu ſein, indem ſie ſich nicht blos nach den allgemeinen Eigenſchaften der Materie würde dargeboten haben, ſo ſehen wir dieſe Anſtalt als zufällig und als die Folge einer Wahl an. Zeigen ſich nun neue Uebereinſtimmung, Ordnung und Nutzen und beſonders dazu abgerichtete Mittelurſachen, ſo beurtheilen wir dieſelbe auf die ähnliche Art; dieſer Zuſammenhang iſt der Natur der Sachen ganz fremd, und blos, weil es Jemand beliebt hat, ſie ſo zu verknüpfen, ſtehen ſie in dieſer Harmonie. Man kann keine allgemeine Urſache angeben, weswegen die Klauen der Katze, des Löwen u. a. m. ſo gebaut ſind, daß ſie ſpohren, das iſt, ſich zurücklegen können, als weil irgend ein Urheber ſie zu dem Zwecke, um vor dem Abſchleifen geſichert zu ſein, ſo angeordnet hat, indem dieſe Thiere geſchickte Werkzeuge haben müſſen, ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein wenn gewiſſe allgemeinere Beſchaffenheiten, die der Materie beiwohnen, außer einem Vortheile, den ſie ſchaffen, und um deſſen willen man ſich vorſtellen kann, daß ſie ſo geordnet werden, ohne die mindeſte neue Vorkehrung gleichwohl eine beſondere Tauglichkeit zu noch mehr Uebereinſtimmung zeigen, wenn ein einfältiges Geſetz, das Jedermann um eines gewiſſen Guten willen allein ſchon nöthig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel Mehrerem zeigt, wenn die übrigen Nutzen und Wohlgereimtheiten daraus ohne Kunſt, ſondern vielmehr nothwendiger Weiſe fließen, wenn endlich dieſes ſich durch die ganze materiale Natur ſo befindet; ſo liegen offenbar ſelbſt in den Weſen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zuſammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet ſich über das Reich der Möglichkeit ſelber aus. Dieſes veranlaßt eine Bewunderung über ſo viel Schicklichkeit und natürliche Zuſammenpaſſung, die, indem ſie die peinliche und erzwungene Kunſt entbehrlich macht, gleichwohl ſelber nimmermehr dem Ohngefähr beigemeſſen werden kann, ſondern eine in den Möglichkeiten ſelbſt liegende Einheit und die gemeinſchaftliche Abhängigkeit ſelbſt der Weſen aller Dinge von einem einigen großen Grunde anzeigt. Ich werde dieſe ſehr große Merkwürdigkeit durch einige leichte Beiſpiele deutlich zu machen ſuchen, indem ich die Methode ſorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiß iſt, zu dem allgemeineren Urtheile langſam hinaufzuſteigen.

Man kann einen Nutzen unter tauſend wählen, weswegen man es als nöthig anſehen kann, daß ein Luftkreis ſei, wenn man durchaus einen Zweck zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anſtalt in der Natur zuerſt veranlaßt worden. Ich räume alſo dieſes ein, und nenne etwa das Athmen der Menſchen und Thiere als die Endabſicht dieſer Veranſtaltung. Nun gibt dieſe Luft, durch die nämlichen Eigenſchaften, und keine mehr, die ſie zum Athemholen allein bedürfte, zugleich Anlaß zu einer Unendlichkeit von ſchönen Folgen, die damit nothwendiger Weiſe begleitet ſind und nicht dürfen durch beſondere Anlagen befördert werden. Ebendieſelbe elaſtiſche Kraft und Gewicht der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere der Nahrung entbehren müßten, und die Möglichkeit der Pumpwerke iſt davon eine nothwendige Folge. Durch ſie geſchicht es, daß Feuchtigkeit in Dünſten hinaufgezogen wird, welche ſich oben in Wolken verdicken, die den Tag verſchönern, öfters die übermäßige Hitze der Sonne mildern, vornehmlich aber dazu dienen, die trockenen Gegenden der Erdfläche durch den Raub von den Waſſerbetten der niedrigen milde zu befeuchten. Die Dämmerung, die den Tag verlängert und dem Auge durch allmählige Zwiſchengrade [bei] dem Ueberſchritt von der Nacht zum Tage dieſen Wechſel unſchädlich macht, und vornehmlich die Winde ſind ganz natürliche und ungezwungene Folgen derſelben.

Stellet euch vor, ein Menſch mache ſich einen Entwurf, wie die Küſten der Länder des heißen Weltſtrichs, die ſonſten heißer ſein müßten, als die tiefer im Lande liegenden Gegenden, eine etwas erträglichere Wärme ſellten genießen können, ſo wird er am Natürlichſten auf einen Seewind verfallen, der zu dieſer Abſicht in den heißeſten Tagesſtunden wehen müßte. Weil aber, da es zur Nachtzeit über der See viel geſchwinder kalt wird, als über dem Lande, nicht zuträglich ſein dürfte, daß derſelbe Wind immer wehte, ſo würde er wünſchen, daß es der Vorſehung gefallen hätte, es ſo zu veranſtalten, damit in den mittleren Stunden der Nacht der Wind vom Lande wieder zurückkehrte, welches auch viel anderen Nutzen mit befördern könnte. Nun würde nur die Frage ſein, durch welche Mechanik und künſtliche Anordnung dieſer Windeswechſel zu erhalten wäre, und hiebei würde man noch große Urſache haben zu beſorgen: daß, da der Menſch nicht verlangen kann, daß alle Naturgeſetze ſich zu ſeiner Bequemlichkeit anſchicken ſollen, dieſes Mittel zwar möglich, aber mit den übrigen nöthigen Anſtalten ſo übel zuſammenpaſſend ſein dürfte, daß die oberſte Weisheit es darum nicht zu verordnen gut fände. Alles dieſes Bedenken iſt indeſſen unnöthig. Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung thun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgeſetzen, und ebendaſſelbe einfache Principium ihrer anderweitigen Nutzbarkeit bringt auch dieſe ohne neue und beſondere Anſtalten hervor. Die von der Tageshitze verdünnte Luft über dem brennenden Boden eines ſolchen Landes weicht nothwendiger Weiſe der dichteren und ſchwereren über dem kühlen Meere, und verurſacht den Seewind, der um deswillen von den heißeſten Tagesſtunden an bis ſpät in den Abend weht, und die Seeluft, die aus den nämlichen Urſachen am Tage ſo ſtark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlt des Nachts geſchwinder, zieht ſich zuſammen, und veranlaßt den Rückzug der Landluft zur Nachtzeit. Jedermann weiß: daß alle Küſten des heißen Welttheils dieſen Wechſelwind genießen.

Ich habe, um die Beziehungen, welche einfache und ſehr allgemeine Bewegungsgeſetze durch die Nothwendigkeit ihres Weſens auf Ordnung und Wohlgereimtheit haben, zu zeigen, nur meinen Blick auf einen kleinen Theil der Natur, nämlich auf die Wirkungen der Luft geworfen. Man wird leicht gewahr werden, daß die ganze unermeßliche Strecke der großen Naturordnung in ebendemſelben Betracht vor mir offen liege. Ich behalte mir vor, noch etwas in dem Folgenden zur Erweiterung dieſer ſchönen Ausſicht beizufügen. Anjetzt würde ich etwas Weſentliches aus der Acht laſſen, wenn ich nicht der wichtigen Entdeckung des Herrn von Maupertuis gedächte, die er in Anſehung der Wohlgereimtheit der nothwendigen und allgemeinſten Bewegungsgeſetze gemacht hat.

Das, was wir zum Beweiſe angeführt haben, betrifft zwar weit ausgebreitete und nothwendige Geſetze, allein nur von einer beſonderen Art der Materien der Welt. Der Herr von Maupertuis bewies dagegen: daß ſelbſt die allgemeinſten Geſetze, wornach die Materie überhaupt wirkt, ſowohl im Gleichgewichte, als beim Stoße, ſowohl der elaſtiſchen, als unelaſtiſchen Körper, bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben ſo gut, als beim Zurückſtoßen deſſelben in der Abprallung einer herrſchenden Regel unterworfen ſeien, nach welcher die größte Sparſamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet iſt. Durch dieſe Entdeckung ſind die Wirkungen der Materie, ungeachtet der großen Verſchiedenheit, die ſie an ſich haben mögen, unter eine allgemeine Formel gebracht, die eine Beziehung auf Anſtändigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt. Gleichwohl ſind die Geſetze der Bewegung ſelber ſo bewandt, daß ſich nimmermehr eine Materie ohne ſie denken läßt, und ſie ſind ſo nothwendig, daß ſie auch ohne die mindeſten Verſuche aus der allgemeinen und weſentlichen Beſchaffenheit aller Materie mit größeſter Deutlichkeit können hergeleitet werden. Der gedachte ſcharfſinnige Gelehrte empfand alsbald, daß, indem dadurch in dem unendlichen Mannigfaltigen des Univerſum Einheit, und in dem blindlings Nothwendigen Ordnung verurſacht wird, irgend ein oberſtes Principium ſein müſſe, wovon Alles dieſes ſeine Harmonie und Anſtändigkeit her haben kann. Er glaubte mit Recht, daß ein ſo allgemeiner Zuſammenhang in den einfachſten Naturen der Dinge einen weit tauglicheren Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urweſen die letzte Urſache von Allem in der Welt mit Gewißheit anzutreffen, als alle Wahrnehmung verſchiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach beſonderen Geſetzen. Nunmehro kam es darauf an, welchen Gebrauch die höhere Weltweisheit von dieſer wichtigen neuen Einſicht würde machen können, und ich glaube in der Muthmaßung nicht zu fehlen, wenn ich dafür halte, daß die königliche Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin dieſes zur Abſicht der Preisfrage gehabt habe: ob die Bewegungsgeſetze nothwendig oder zufällig ſeien? und welche Niemand der Erwartung gemäß beantwortet hat.

Wenn die Zufälligkeit im Realverſtande genommen wird, daß ſie in der Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem Anderen beſteht, ſo iſt augenſcheinlich, daß die Bewegungsgeſetze und die allgemeinen Eigenſchaften der Materie, die ihnen gehorchen, irgend von einem großen gemeinſchaftlichen Urweſen, dem Grunde der Ordnung und Wohlgereimtheit abhängen müſſen. Denn wer wollte dafür halten: daß in einem weitläuftigen Mannigfaltigen, worin jedes Einzelne ſeine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdliches Ohngefähr ſich Alles ſollte gerade ſo ſchicken, daß es wohl mit einander reimte und im Ganzen Einheit ſich hervorfände. Allein daß dieſes gemeinſchaftliche Principium nicht blos auf das Daſein dieſer Materie und der ihr ertheilten Eigenſchaften gehen müſſe, ſondern ſelbſt auf die Möglichkeit einer Materie überhaupt und auf das Weſen ſelbſt, leuchtet dadurch deutlich in die Augen, weil das, was einen Raum erfüllen ſoll, was der Bewegung des Stoßes und Druckes ſoll fähig ſein, gar nicht unter andere Bedingungen kann gedacht werden, als diejenigen ſind, woraus die genannten Geſetze nothwendiger Weiſe herfließen. Auf dieſem Fuß ſieht man ein: daß dieſe Bewegungsgeſetze *der Materie* ſchlechterdings nothwendig ſeien, das iſt, wenn die Möglichkeit der Materie vorausgeſetzt wird, es ihr widerſpreche, nach anderen Geſetzen zu wirken, welches eine logiſche Nothwendigkeit von der oberſten Art iſt; daß gleichwohl die innere Möglichkeit der Materie ſelbſt, nämlich die Data und das Reale, was dieſem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder für ſich ſelbſt gegeben ſei, ſondern durch irgend ein Principium, in welchem das Mannigfaltige Einheit, und das Verſchiedene Verknüpfung bekommt, geſetzt ſei, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgeſetze im Realverſtande beweiſet.

Zweite Betrachtung.

Unterſcheidung der Abhängigkeit aller Dinge von Gott in die moraliſche und unmoraliſche.

Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund deſſelben durch ſeinen Willen iſt, *moraliſch*, alle übrige aber iſt *unmoraliſch*. Wenn ich demnach behaupte: Gott enthalte den letzten Grund ſelbſt der inneren Möglichkeit der Dinge, ſo wird ein Jeder leicht verſtehen, daß dieſe Abhängigkeit nur unmoraliſch ſein kann; denn der Wille macht nichts möglich, ſondern beſchließt nur, was als möglich ſchon vorausgeſetzt iſt. Inſoferne Gott den Grund von dem Daſein der Dinge enthält, ſo geſtehe ich, daß dieſe Abhängigkeit jederzeit moraliſch ſei, das iſt, daß ſie darum exiſtiren, weil er gewollt hat, daß ſie ſein ſollten.

Es bietet nämlich die innere Möglichkeit der Dinge demjenigen, der ihr Daſein beſchloß, Materialien dar, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Uebereinſtimmung und eine in ihrem Weſen liegende Zuſammenpaſſung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und ſchönen Ganzen enthalten. Daß ein Luftkreis exiſtirt, kann, um der daraus zu erreichenden Zwecke willen, Gott als einem moraliſchen Grunde beigemeſſen werden. Allein daß eine ſo große Fruchtbarkeit in dem Weſen eines einzigen ſo einfachen Grundes liegt, ſo viel ſchon in ſeiner Möglichkeit, liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neuer Vorkehrungen bedarf, um mit anderen möglichen Dingen einer Welt mannigfaltigen Regeln der Ordnung gemäß ſich zuſammenzuſchicken, das kann gewiß nicht wiederum einer freien Wahl beigemeſſen werden; weil aller Entſchluß eines Willens die Erkenntniß der Möglichkeit des zu Beſchließenden vorausſetzt.

Alles dasjenige, deſſen Grund in einer freien Wahl geſucht werden ſoll, muß inſofern auch zufällig ſein. Nun iſt die Vereinigung vieler und mannigfaltigen Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde fließen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kann dieſe nicht einer freiwilligen Beſtimmung zugeſchrieben werden. So haben wir oben geſehen, daß die Möglichkeit der Pumpwerke, des Athmens, die Erhebung der flüſſigen Materien, wenn welche da ſind, in Dünſte, die Winde ꝛc. von einander unzertrennlich ſind, weil ſie alle aus einem einzigen Grunde, nämlich der Elaſticität und Schwere der Luft abhangen, und dieſe Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen in Einem iſt daher keineswegs zufällig, und alſo nicht einem moraliſchen Grunde beizumeſſen.

Ich gehe hier nur immer auf die Beziehung, die das Weſen der Luft, oder eines jeden anderen Dinges zu der möglichen Hervorbringung ſo vieler ſchönen Folgen hat, das iſt, ich betrachte nur die Tauglichkeit ihrer Natur zu ſo vielen Zwecken, und da iſt die Einheit, wegen der Uebereinſtimmung eines einigen Grundes zu ſo viel möglichen Folgen, gewiß nothwendig, und dieſe möglichen Folgen ſind inſoferne von einander und von dem Dinge ſelbſt unzertrennlich. Was die wirkliche Hervorbringung dieſer Nutzen anlangt, ſo iſt ſie inſoferne zufällig, als eins von den Dingen, darauf ſich das Ding bezieht, fehlen, oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kann.

In den Eigenſchaften des Raums liegen ſchöne Verhältniſſe, und in dem unermeßlich Mannigfaltigen ſeiner Beſtimmungen eine bewunderns würdige Einheit. Das Daſein aller dieſer Wohlgereimtheit, inſoferne Materie den Raum erfüllen ſollte, iſt mit allen ihren Folgen der Willkühr der erſten Urſache beizumeſſen; allein was die Vereinbarung ſo vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in ſo großer Harmonie ſtehen, unter einander anlangt, ſo würde es ungereimt ſein, ſie wiederum in einem Willen zu ſuchen. Unter anderen nothwendigen Folgen aus der Natur der Luft iſt auch diejenige zu zählen, da durch ſie denen darin bewegten Materien Widerſtand geleiſtet wird. Die Regentropfen, indem ſie von ungemeiner Höhe herabfallen, werden durch ſie aufgehalten, und kommen mit mäßiger Schnelligkeit herab, da ſie ohne dieſe Verzögerung eine ſehr verderbliche Gewalt im Herabſtürzen von ſolcher Höhe würden erworben haben. Dieſes iſt ein Vortheil, der, weil ohne ihn die Luft nicht möglich iſt, nicht durch einen beſonderen Rathſchluß mit den übrigen Eigenſchaften derſelben verbunden worden. Der Zuſammenhang der Theile der Materie mag nun z. E. bei dem Waſſer eine nothwendige Folge von der Möglichkeit der Materie überhaupt, oder eine beſonders veranſtaltete Anordnung ſein, ſo iſt die unmittelbare Wirkung davon die runde Figur kleiner Theile derſelben, als der Regentropfen. Dadurch aber wird der ſchöne farbigte Bogen nach ſehr allgemeinen Bewegungsgeſetzen möglich, der mit einer rührenden Pracht und Regelmäßigkeit über dem Geſichtskreiſe ſteht, wenn die unverdeckte Sonne in die gegenüber herabfallenden Regentropfen ſtrahlt. Daß flüſſige Materien und ſchwere Körper da ſind, kann nur dem Begehren dieſes mächtigen Urhebers beigemeſſen werden; daß aber ein Weltkörper in ſeinem flüſſigen Zuſtande ganz nothwendiger Weiſe ſo allgemeinen Geſetzen zu Folge eine Kugelgeſtalt anzunehmen beſtrebt iſt, welche nachher beſſer, wie irgend eine andere mögliche mit den übrigen Zwecken des Univerſum zuſammenſtimmt, indem z. E. eine ſolche Oberfläche der gleichförmigſten Vertheilung des Lichtes fähig iſt, das liegt in dem Weſen der Sache ſelbſt.

Der Zuſammenhang der Materie und der Widerſtand, den die Theile mit ihrer Trennbarkeit verbinden, macht die Reibung nothwendig, welche von ſo großem Nutzen iſt, und ſo wohl mit der Ordnung in allen mannigfaltigen Naturveränderungen zuſammenſtimmt, als irgend etwas, was nicht aus ſo allgemeinen Gründen gefloſſen wäre, ſondern durch eine beſondere Anſtalt wäre hinzugekommen. Wenn Reibung die Bewegungen nicht verzögerte, ſo würde die Aufbehaltung der einmal hervorgebrachten Kräfte durch die Mittheilung an andere, die Zurückſchlagung und immer fortgeſetzten Anſtöße und Erſchütterungen Alles zuletzt in Verwirrung bringen. Die Flächen, worauf Körper liegen, müßten jederzeit vollkommen wagerecht ſein, (welches ſie nur ſelten ſein können,) ſonſten würden dieſe jederzeit glitſchen. Alle gedrehte Stricke halten nur durch Reibung. Denn die Faden, welche nicht die ganze Länge des Stricks haben, würden mit der mindeſten Kraft aus einander gezogen werden, wenn nicht die der Kraft, womit ſie durch das Winden an einander gepreßt ſind, gemäße Reibung ſie zurückhielte.

Ich führe hier darum ſo wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfachſten Naturgeſetzen an, damit man daraus ſowohl die große und unendlich weit ausgebreitete Zuſammenſtimmung, die die Weſen der Dinge überhaupt unter einander haben, und die großen Folgen, die derſelben beizumeſſen ſind, auch in den Fällen abnehme, wo man nicht geſchickt genug iſt, manche Naturordnung bis auf ſolche einfache und allgemeine Gründe zurückzuführen, als auch, damit man das Widerſinnige empfinde, was darin liegt, wenn man bei dergleichen Uebereinſtimmungen die Weisheit Gottes als den beſonderen Grund derſelben nennt. Daß Dinge da ſind, die ſo viel ſchöne Beziehung haben, iſt der weiſen Wahl desjenigen, der ſie um dieſer Harmonie willen hervorbrachte, beizumeſſen; daß aber ein jedes derſelben eine ſo ausgebreitete Schicklichkeit zu vielfältiger Uebereinſtimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt ſelbſt in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was bei jeder Wahl vorausgeſetzt werden muß, verſchwindet, ſo kann der Grund dieſer Einheit zwar in einem weiſen Weſen, aber nicht vermittelſt ſeiner Weisheit geſucht werden.

Dritte Betrachtung.

Von der Abhängigkeit der Dinge der Welt von Gott vermittelſt der Ordnung der Natur, oder ohne dieſelbe.

1.

Eintheilung der Weltbegebenheiten, inſoferne ſie unter der Ordnung der Natur ſtehen oder nicht.

Es ſteht etwas unter der Ordnung der Natur, inſofern ſein Daſein oder ſeine Veränderung in den Kräften der Natur zureichend gegründet iſt. Hiezu wird erfordert erſtlich: daß die Kraft der Natur davon die wirkende Urſache ſei; zweitens, daß die Art, wie ſie auf die Hervorbringung dieſer Wirkung gerichtet iſt, ſelbſt in einer Regel der natürlichen Wirkungsgeſetze hinreichend gegründet ſei. Dergleichen Begebenheiten heißen auch ſchlechthin natürliche Weltbegebenheiten. Dagegen wo dieſes nicht iſt, ſo iſt der Fall, der unter ſolchem Grunde nicht ſteht, etwas Uebernatürliches, und dieſes findet Statt entweder, inſoferne die nächſte wirkende Urſache außer der Natur iſt, das iſt, inſoferne die göttliche Kraft ſie unmittelbar hervorbringt, oder zweitens, wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf dieſen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten iſt. Im erſteren Fall nenne ich die Begebenheit materialiter, im anderen formaliter übernatürlich. Da blos der letztere Fall einige Erläuterung zu bedürfen ſcheint, indem das Uebrige für ſich klar iſt, ſo will ich davon Beiſpiele anführen. Es ſind viele Kräfte in der Natur, die das Vermögen haben, einzelne Menſchen oder Staaten, oder das ganze menſchliche Geſchlecht zu verderben: Erdbeben, Sturmwinde, Meeresbewegungen, Kometen ꝛc. Es iſt auch nach einem allgemeinen Geſetze genugſam in der Verfaſſung der Natur gegründet, daß Einiges von dieſen bisweilen geſchieht. Allein unter den Geſetzen, wonach es geſchieht, ſind die Laſter und das moraliſche Verderben der Menſchengeſchlechter gar keine *natürlichen* Gründe, die damit in Verbindung ſtünden. Die Miſſethaten einer Stadt haben keinen Einfluß auf das verborgene Feuer der Erde, und die Ueppigkeiten der erſten Welt gehörten nicht zu denen wirkenden Urſachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu ſich herabziehen konnten. Und wenn ſich ein ſolcher Fall ereignet, man mißt ihn aber einem natürlichen Geſetze bei, ſo will man damit ſagen, daß es ein Unglück, nicht aber, daß es eine Strafe ſei, indem das moraliſche Verhalten der Menſchen kein Grund der Erdbeben nach einem natürlichen Geſetze ſein kann, weil hier keine Verknüpfung von Urſachen und Wirkungen Statt findet. Z. E. wenn das Erdbeben die Stadt Port Royal in Jamaika umkehrt*), ſo wird derjenige, der dieſes eine natürliche Begebenheit nennt, darunter verſtehen: daß, obzwar die Laſterthaten der Einwohner, nach dem Zeugniß ihres Predigers, eine ſolche Verwüſtung wohl als ein Strafgericht verdient hätten, dennoch dieſer Fall als einer von vielen anzuſehen ſei, der ſich bisweilen nach einem allgemeineren Geſetze der Natur zuträgt, da Gegenden der Erde, und unter dieſen bisweilen Städte, und unter dieſen dann und wann auch ſehr laſterhafte Städte erſchüttert werden. Soll es dagegen als eine Strafe betrachtet werden, ſo müſſen dieſe Kräfte der Natur, da ſie nach einem natürlichen Geſetze den Zuſammenhang mit der Führung der Menſchen nicht haben können, auf jeden ſolchen einzelnen Fall durch das höchſte Weſen beſonders gerichtet ſein; alsdenn aber iſt die Begebenheit im formalen Verſtande übernatürlich, obgleich die Mittelurſache eine Kraft der Natur war. Und wenn auch durch eine lange Reihe von Vorbereitungen, die dazu beſonders in den wirkſamen Kräften der Welt angelegt waren, dieſe Begebenheit endlich als ein Strafgericht zu Stande kam, wenn man gleich annehmen wollte, daß ſchon bei der Schöpfung Gott alle Anſtalten dazu gemacht hätte, daß ſie nachher durch die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten Zeit geſchehen ſollte, (wie man dieſes in Whiſton's Theorie von der Sündfluth, inſofern ſie von Kometen herrühren ſoll, ſich ſo gedenken kann,) ſo iſt das Uebernatürliche dadurch gar nicht verringert, ſondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verſchoben und dadurch unbeſchreiblich vermehrt worden. Denn dieſe ganze Reihenfolge, inſofern die Art ihrer Anordnung ſich auf den Ausgang bezog, indem ſie in Anſehung deſſelben gar nicht als eine Folge aus allgemeinen Naturgeſetzen anzuſehen war, bezeichnet eine unmittelbare noch größere göttliche Sorgfalt, die auf eine ſo lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hinderniſſen auszuweichen, die die genaue Erreichung der geſuchten Wirkung konnten verfehlen machen.

---

*) Siehe Raj von der Welt Anfang, Veränderung und Untergang.

Hingegen gibt es Strafen und Belohnungen nach der Ordnung der Natur, darum, weil das moraliſche Verhalten der Menſchen mit ihnen nach den Geſetzen der Urſachen und Wirkungen in Verknüpfung ſteht. Wilde Wolluſt und Unmäßigkeit endigen ſich in einem ſiechen und martervollen Leben. Ränke und Argliſt ſcheitern zuletzt, und Ehrlichkeit iſt doch am Ende die beſte Politik. In Allem dieſem geſchieht die Verknüpfung der Folgen nach den Geſetzen der Natur. So viel aber auch immer derjenigen Strafen oder Belohnungen, oder jeder anderer Begebenheiten in der Welt ſein mögen, davon die Richtung der Naturkräfte jederzeit außerordentlich auf jeden einzelnen Fall hat geſchehen müſſen, wenngleich eine gewiſſe Einförmigkeit unter vielen derſelben herrſcht, ſo ſind ſie zwar einem unmittelbaren göttlichen Geſetze, nämlich demjenigen ſeiner Weisheit, aber keinem Naturgeſetze untergeordnet.

2.

Eintheilung der natürlichen Begebenheiten, inſofern ſie unter der nothwendigen oder zufälligen Ordnung der Natur ſtehen.

Alle Dinge der Natur ſind zufällig in ihrem Daſein. Die Verknüpfung verſchiedener Arten von Dingen z. E. der Luft, der Erde, des Waſſers, iſt gleichfalls ohne Zweifel zufällig, und inſoferne blos der Willkühr des oberſten Urhebers beizumeſſen. Allein obgleich die Naturgeſetze inſoferne keine Nothwendigkeit zu haben ſcheinen, als die Dinge ſelbſt, davon ſie es ſind, imgleichen die Verknüpfungen, darin ſie ausgeübt werden können, zufällig ſind, ſo bleibt gleichwohl eine Art der Nothwendigkeit übrig, die ſehr merkwürdig iſt. Es gibt nämlich viele Naturgeſetze, deren Einheit nothwendig iſt, das iſt, wo ebenderſelbe Grund der Uebereinſtimmung zu einem Geſetze auch andere Geſetze nothwendig macht. Z. E. ebendieſelbe elaſtiſche Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund iſt der Geſetze des Athemholens, iſt nothwendiger Weiſe zugleich ein Grund von der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde ꝛc. Es iſt nothwendig, daß zu den übrigen der Grund anzutreffen ſei, ſobald auch nur zu einem einzigen derſelben Grund da iſt. Dagegen wenn der Grund einer gewiſſen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Geſetze nicht zugleich der Grund einer anderen Art Wirkungen nach einem anderen Geſetze in demſelben Weſen iſt, ſo iſt die Vereinbarung dieſer Geſetze zufällig, oder es herrſcht in dieſen Geſetzen zufällige Einheit, und was ſich darnach in dem Dinge zuträgt, geſchieht nach einer zufälligen Naturordnung. Der Menſch ſieht, hört, riecht, ſchmeckt u. ſ. w.; aber nicht ebendieſelben Eigenſchaften, die die Gründe des Sehens ſind, ſind auch die des Schmeckens. Er muß andere Organen zum Hören, wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung ſo verſchiedener Vermögen iſt zufällig, und da ſie zur Vollkommenheit abzielt, künſtlich. Bei jedem Organe iſt wiederum künſtliche Einheit. In dem Auge iſt der Theil, der Licht einfallen läßt, ein anderer, als der, ſo es bricht, noch ein anderer, ſo das Bild auffängt. Dagegen ſind es nicht andere Urſachen, die der Erde die Kugelrundung verſchaffen, noch andere, die wider den Drehungsſchwung die Körper der Erde zurückhalten, noch eine andere, die den Mond in Kreiſen erhält, ſondern die einzige Schwere iſt eine Urſache, die nothwendiger Weiſe zu Allem dieſem zureicht. Nun iſt es ohne Zweifel eine Vollkommenheit, daß zu allen dieſen Wirkungen Gründe in der Natur angetroffen werden, und wenn der nämliche Grund, der die eine beſtimmt, auch zu den anderen hinreichend iſt, um deſto mehr Einheit wächſt dadurch dem Ganzen zu. Dieſe Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit iſt in dem hier angeführten Falle nothwendig und klebt dem Weſen der Sache an, und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr inſofern zu verdanken iſt, hängt von Gott vermittelſt der weſentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelſt desjenigen, was in der Ordnung der Natur nothwendig iſt. Man wird mich hoffentlich ſchon verſtehen, daß ich dieſe Nothwendigkeit nicht auf das Daſein dieſer Dinge ſelber, ſondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Uebereinſtimmung und Einheit, als einen nothwendigen Grund einer ſo überaus großen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erſtreckt wiſſen will. Die Geſchöpfe des Pflanzen- und Thierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigſten Beiſpiele einer zufälligen, aber mit großer Weisheit übereinſtimmenden Einheit dar. Gefäße, die Saft ſaugen, Gefäße, die Luft ſaugen, diejenigen, ſo den Saft ausarbeiten, und die, ſo ihn ausdünſten ꝛc., ein großes Mannigfaltiges, davon jedes einzeln keine Tauglichkeit zu den Wirkungen des anderen hat, und wo die Vereinbarung derſelben zur geſammten Vollkommenheit künſtlich iſt, ſo daß die Pflanze ſelbſt mit ihren Beziehungen auf ſo verſchiedene Zwecke ein zufälliges und willkührliches Eine ausmacht.

Dagegen liefert vornehmlich die unorganiſche Natur unausſprechlich viel Beweisthümer einer nothwendigen Einheit, in der Beziehung eines einfachen Grundes auf viele anſtändige Folgen, dermaßen, daß man auch bewogen wird, zu vermuthen, daß vielleicht da, wo ſelbſt in der organiſchen Natur manche Vollkommenheit ſcheinen kann ihre beſondere Anſtalt zum Grunde zu haben, ſie wohl eine nothwendige Folge aus ebendemſelben Grunde ſein mag, welcher ſie mit vielen anderen ſchönen Wirkungen ſchon in ſeiner weſentlichen Fruchtbarkeit verknüpft, ſo daß auch ſogar in dieſen Naturreichen mehr nothwendige Einheit ſein mag, als man wohl denkt. Weil nun die Kräfte der Natur und ihre Wirkungsgeſetze den Grund einer Ordnung der Natur enthalten, welche, inſoferne ſie mannigfaltige Harmonie in einer nothwendigen Einheit zuſammenfaßt, veranlaßt, daß die Verknüpfung vieler Vollkommenheit in *einem* Grunde zum Geſetze wird, ſo hat man verſchiedene Naturwirkungen in Anſehung ihrer Schönheit und Nützlichkeit unter der weſentlichen Naturordnung und vermittelſt derſelben unter Gott zu betrachten. Dagegen da auch manche Vollkommenheiten in einem Ganzen nicht durch die Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes möglich ſind, ſondern verſchiedene willkührlich zu dieſer Abſicht vereinbarte Gründe erheiſchen, ſo wird wiederum manche künſtliche Anordnung die Urſache eines Geſetzes ſein, und die Wirkungen, die darnach geſchehen, ſtehen unter der zufälligen und künſtlichen Ordnung der Natur, vermittelſt ihrer aber unter Gott.

Vierte Betrachtung.

Gebrauch unſeres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur.

1.

Was aus unſerem Beweisgrunde zum Vorzuge der Ordnung der Natur vor dem Uebernatürlichen kann geſchloſſen werden.

Es iſt eine bekannte Regel der Weltweiſen oder vielmehr der geſunden Vernunft überhaupt: daß man ohne die erheblichſte Urſache nichts für ein Wunder, oder eine übernatürliche Begebenheit halten ſolle. Dieſe Regel enthält erſtlich, daß Wunder wenigſtens ſelten ſeien, zweitens, daß die geſammte Vollkommenheit des Univerſum auch ohne viele übernatürliche Einflüſſe dem göttlichen Willen gemäß nach den Geſetzen der Natur erreicht werde; denn Jedermann erkennt, daß, wenn ohne häufige Wunder die Welt des Zwecks ihres Daſeins verfehlte, übernatürliche Begebenheiten etwas Gewöhnliches ſein müßten. Einige ſtehen in der Meinung, daß das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an ſich ſelbſt eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein beſſerer Erfolg, wenn er nicht anders, als übernatürlicher Weiſe zu erhalten ſtünde, hintangeſetzt werden müßte. Sie ſetzen in das Natürliche als ein ſolches unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Uebernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an ſich ſelber einen Uebelſtand zu erregen ſcheint. Allein dieſe Schwierigkeit iſt nur eingebildet. Das Gute ſteckt nur in Erreichung des Zweckes, und wird den Mitteln nur um ſeinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn nach ihr nicht vollkommene Folgen entſpringen, hat unmittelbar keinen Grund eines Vorzugs in ſich, weil ſie nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, ſondern nur eine, von der Größe des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verſtattet. Die Vorſtellung der Mühſamkeit, welche die Menſchen bei ihren unmittelbaren Ausübungen empfinden, mengt ſich hier insgeheim mit unter, und gibt demjenigen, was man fremden Kräften anvertrauen kann, einen Vorzug ſelbſt da, wo in dem Erfolge etwas von dem abgezweckten Nutzen vermißt würde. Indeſſen wenn ohne größere Beſchwerde der, ſo das Holz an einer Schneidemühle anlegt, es ebenſowohl unmittelbar in Breter verwandeln könnte, ſo wäre alle Kunſt dieſer Maſchine nur ein Spielwerk, weil der ganze Werth derſelben nur an ihr als einem Mittel zu dieſem Zwecke Statt finden kann. Demnach iſt etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geſchieht, ſondern der Lauf der Natur iſt gut, inſofern das, was daraus fließt, gut iſt. Und da Gott eine Welt in ſeinem Rathſchluſſe begriff, in der Alles mehrentheils durch einen natürlichen Zuſammenhang die Regel des Beſten erfüllte; ſo würdigte er ſie ſeiner Wahl, nicht weil darin, daß es natürlich zuſammenhing, das Gute beſtand, ſondern weil durch dieſen natürlichen Zuſammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am Richtigſten erreicht wurden.

Und nun entſteht die Frage: wie mag es zugehen, daß die allgemeinen Geſetze der Natur dem Willen des Höchſten, in dem Verlauf der Begebenheiten der Welt, die nach ihnen geſchehen, ſo ſchön entſprechen, und welchen Grund hat man, ihnen dieſe Schicklichkeit zuzutrauen, daß man nicht öfter, als man wahrnimmt, geheime übernatürliche Vorkehrungen zugeben müßte, die ihren Gebrechen zu Hülfe kämen *)? Hier leiſtet uns unſer Begriff von der Abhängigkeit ſelbſt der Weſen aller Dinge von Gott einen noch ausgebreiteteren Nutzen, als der iſt, den man in dieſer Frage erwartet. Die Dinge der Natur tragen ſogar in den nothwendigſten Beſtimmungen ihrer inneren Möglichkeit das Merkmal der Abhängigkeit von demjenigen Weſen an ſich, in welchem Alles mit den Eigenſchaften der Weisheit und Güte zuſammenſtimmt. Man kann von ihnen Uebereinſtimmung und ſchöne Verknüpfung erwarten, und eine nothwendige Einheit in den mancherlei vortheilhaften Beziehungen, die ein einziger Grund zu viel anſtändigen Geſetzen hat. Es wird nicht nöthig ſein, daß daſelbſt, wo die Natur nach nothwendigen Geſetzen wirkt, unmittelbare göttliche Ausbeſſerungen dazwiſchen kommen, weil, inſoferne die Folgen nach der Ordnung der Natur nothwendig ſind, nimmermehr ſelbſt nach den allgemein-

---

*) Dieſe Frage iſt dadurch noch lange nicht genugſam beantwortet, wenn man ſich auf die weiſe Wahl Gottes beruft, die den Lauf der Natur einmal ſchon ſo wohl eingerichtet hätte, daß öftere Ausbeſſerungen unnöthig wären. Denn die größeſte Schwierigkeit beſteht darin, wie es auch nur hat möglich ſein können, in einer Verbindung der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Geſetzen ſo große Vollkommenheit zu vereinbaren, vornehmlich wenn man die Menge der Naturdinge, und die unermeßlich lange Reihe ihrer Veränderungen betrachtet, wie da nach allgemeinen Regeln ihrer gegenſeitigen Wirkſamkeit eine Harmonie hat entſpringen können, die keine öfteren übernatürlichen Einflüſſe bedürfe.

ſten Geſetzen ſich was Gott Mißfälliges ereignen kann. Denn wie ſollten doch die Folgen der Dinge, deren zufällige Verknüpfung von dem Willen Gottes abhängt, ihre weſentlichen Beziehungen aber als die Gründe des Nothwendigen in der Naturordnung von demjenigen in Gott herrühren, was mit ſeiner Eigenſchaft überhaupt in der größten Harmonie ſteht, wie können dieſe, ſage ich, ſeinem Willen entgegen ſein? Und ſo müſſen alle die Veränderungen der Welt, die mechaniſch, mithin aus den Bewegungsgeſetzen nothwendig ſind, jederzeit darum gut ſein, weil ſie natürlicher Weiſe nothwendig ſind, und es iſt zu erwarten, daß die Folge unverbeſſerlich ſein werde, ſobald ſie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich iſt *). Ich bemerke aber, damit aller Mißverſtand verhütet werde: daß die Veränderungen in der Welt entweder aus der erſten Anordnung des Univerſum und den allgemeinen und beſonderen Geſetzen der Natur nothwendig ſeien, dergleichen Alles dasjenige iſt, was in der körperlichen Welt mechaniſch vorgeht, oder daß ſie gleichwohl bei Allem dieſem eine nicht genugſam begriffene Zufälligkeit haben, wie die Handlungen aus der Freiheit, deren Natur nicht gehörig eingeſehen wird. Die letztere Art der Weltveränderungen, inſoferne ſie ſcheinen eine Ungebundenheit in Anſehung beſtimmender Gründe und nothwendiger Geſetze an ſich haben, enthalten inſoweit eine Möglichkeit in ſich, von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, daß übernatürliche Ergänzungen nöthig ſein dürften, weil

---

*) Wenn es ein nothwendiger Ausgang der Natur iſt, wie Newton vermeint, daß ein Weltſyſtem, wie dasjenige von unſerer Sonne, endlich zu völligem Stillſtand und allgemeiner Ruhe gelange, ſo würde ich nicht mit ihm hinzuſetzen: daß es nöthig ſei, daß Gott es durch ein Wunder wieder herſtelle. Denn weil es ein Erfolg iſt, darauf die Natur nach ihren weſentlichen Geſetzen nothwendiger Weiſe beſtimmt iſt, ſo vermuthe ich hieraus, daß er auch gut ſei. Es darf uns dieſes nicht als ein bedauernswürdiger Verluſt vorkommen, denn wir wiſſen nicht, welche Unermeßlichkeit die ſich immerfort in anderen Himmels-Gegenden bildende Natur habe, um durch große Fruchtbarkeit dieſen Abgang des Univerſum anderwärts reichlich zu erſetzen.

es möglich iſt, daß in dieſem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerſtreitend ſein könne. Indeſſen, da ſelbſt die Kräfte frei handelnder Weſen in der Verknüpfung mit dem Uebrigen des Univerſum nicht ganz allen Geſetzen entzogen ſind, ſondern immer, wenngleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch ſolchen, die nach den Regeln der Willkühr die Ausübung auf eine andere Art gewiß machen, unterworfen ſind, ſo iſt die allgemeine Abhängigkeit der Weſen der Dinge von Gott auch hier noch jederzeit ein großer Grund, die Folgen, die ſelbſt unter dieſer Art von Dingen nach dem Laufe der Natur ſich zutragen, (ohne daß die ſcheinbare Abweichung in einzelnen Fällen uns irre machen darf,) im Ganzen für anſtändig und der Regel des Beſten gemäß einzuſehen; ſo daß nur ſelten die Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Verbeſſerung oder Ergänzung benöthigt iſt, wie denn auch die Offenbarung derſelben nur in Anſehung gewiſſer Zeiten und gewiſſer Völker Erwähnung thut. Die Erfahrung ſtimmt auch mit dieſer Abhängigkeit ſogar der freieſten Handlungen von einer großen natürlichen Regel überein. Denn ſo zufällig wie auch immer die Entſchließung zum Heirathen ſein mag, ſo findet man doch in ebendemſelben Lande, daß das Verhältniß der Ehen zu der Zahl der Lebenden ziemlich beſtändig ſei, wenn man große Zahlen nimmt, und daß z. E. unter 10 †) Menſchen beiderlei Geſchlechts ſich ein Ehepaar findet. Jedermann weiß, wie viel die Freiheit der Menſchen zur Verlängerung oder Verkürzung des Lebens beitrage. Gleichwohl müſſen ſelbſt dieſe freien Handlungen einer großen Ordnung unterworfen ſein; weil im Durchſchnitte, wenn man große Mengen nimmt, die Zahl der Sterbenden gegen die Lebenden ſehr genau immer in ebendemſelben Verhältniß ſteht. Ich begnüge mich mit dieſen wenigen Beweisthümern, um es einigermaßen verſtändlich zu machen, daß ſelbſt die Geſetze der Freiheit keine ſolche Ungebundenheit in Anſehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit ſich führen, daß nicht ebenderſelbe Grund, der in der übrigen Natur ſchon in den

---

†) Die Ausg. von 1763 hat vielleicht durch einen Druckfehler 110.

Weſen der Dinge ſelbſt eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit befeſtigt, auch in dem natürlichen Laufe des freien Verhaltens wenigſtens eine größere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchſten Weſens ohne vielfältige Wunder verurſachen ſollte. Mein Augenmerk iſt aber mehr auf den Verlauf der Naturveränderungen gerichtet, inſofern ſie durch eingepflanzte Geſetze nothwendig ſind. Wunder werden in einer ſolchen Ordnung entweder gar nicht oder nur ſelten nöthig ſein, weil es nicht füglich ſein kann, daß ſich ſolche Unvollkommenheiten natürlicher Weiſe hervorfänden, die ihrer bedürftig wären.

Wenn ich mir den Begriff von den Dingen der Natur machte, den man gemeiniglich von ihnen hat: daß ihre innere Möglichkeit für ſich unabhängig und ohne einen fremden Grund ſei; ſo würde ich es gar nicht unerwartet finden, wenn man ſagte: eine Welt von einiger Vollkommenheit ſei ohne viele übernatürliche Wirkungen unmöglich. Ich würde es vielmehr ſeltſam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beſtändige Reihe von Wundern etwas Taugliches durch einen natürlichen großen Zuſammenhang in ihr ſollte geleiſtet werden können. Denn es müßte ein befremdliches Ohngefähr ſein: daß die Weſen der Dinge, die, jegliches für ſich, ihre abgeſonderte Nothwendigkeit hätten, ſich ſo ſollten zuſammenſchicken, daß ſelbſt die höchſte Weisheit aus ihnen ein großes Ganze vereinbaren könnte, in welchem bei ſo vielfältiger Abhängigkeit, dennoch nach allgemeinen Geſetzen unverbeſſerliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, daß darum nur, weil ein Gott iſt, etwas Anderes möglich ſei, ſo erwarte ich ſelbſt von den Möglichkeiten der Dinge eine Zuſammenſtimmung, die ihrem großen Principium gemäß iſt, und eine Schicklichkeit durch allgemeine Anordnungen zu einem Ganzen zuſammenzupaſſen, das mit der Weisheit ebendeſſelben Weſens richtig harmonirt, von dem ſie ihren Grund entlehnen, und ich finde es ſogar wunderbar: daß, ſoferne etwas nach dem Laufe der Natur gemäß allgemeinen Geſetzen geſchieht oder geſchehen würde, es Gott mißfällig und eines Wunders zur Ausbeſſerung bedürftig ſein ſollte; und wenn es geſchieht, ſo gehört ſelbſt die Veranlaſſung dazu zu denen Dingen, die ſich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.

Man wird es auch ohne Schwierigkeit verſtehen, daß, wenn man den weſentlichen Grund einſieht, weswegen Wunder zur Vollkommenheit der Welt ſelten nöthig ſein können, dieſes auch von denjenigen gelte, die wir in der vorigen Betrachtung übernatürliche Begebenheiten im formalen Verſtande genannt haben, und die man in gemeinen Urtheilen darum ſehr häufig einräumt, weil man durch einen verkehrten Begriff darin etwas Natürliches zu finden glaubt.

2.

Was aus unſerem Beweisgrunde zum Vorzuge einer oder anderer Naturordnung geſchloſſen werden kann.

In dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrſcht eine Regel, die, wenn ſie gleich nicht förmlich geſagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: daß in aller Nachforſchung der Urſachen zu gewiſſen Wirkungen man eine große Aufmerkſamkeit zeigen müſſe, die Einheit der Natur ſo ſehr wie möglich zu erhalten, das iſt, vielerlei Wirkungen aus einem einzigen ſchon bekannten Grunde herzuleiten, und nicht zu verſchiedenen Wirkungen wegen einiger ſcheinbaren größeren Unähnlichkeit ſogleich neue und verſchiedene wirkende Urſachen anzunehmen. Man präſumirt demnach, daß in der Natur große Einheit ſei in Anſehung der Zulänglichkeit eines einigen Grundes zu mancherlei Art Folgen, und glaubt Urſache zu haben, die Vereinigung einer Art Erſcheinungen mit denen von anderer Art mehrentheils als etwas Nothwendiges und nicht als eine Wirkung einer künſtlichen und zufälligen Ordnung anzuſehen. Wie vielerlei Wirkungen werden nicht aus der einigen Kraft der Schwere hergeleitet, dazu man ehedem verſchiedene Urſachen glaubte nöthig zu finden: das Steigen einiger Körper und das Fallen anderer. Die Wirbel, um die Himmelskörper in Kreiſen zu erhalten, ſind abgeſtellt, ſobald man die Urſache derſelben in jener einfachen Naturkraft gefunden hat. Man präſumirt mit großem Grunde, daß die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektriſche Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetiſche Kraft vielerlei Erſcheinungen einer und ebenderſelben wirkſamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet iſt, nämlich des Aethers ſei, und man iſt überhaupt unzufrieden, wenn man ſich genöthigt ſieht, ein neues Principium zu einer Art Wirkungen anzunehmen. Selbſt da, wo ein ſehr genaues Ebenmaaß eine beſondere künſtliche Anordnung zu erheiſchen ſcheint, iſt man geneigt, ſie dem nothwendigen Erfolg aus allgemeineren Geſetzen beizumeſſen und noch immer die Regel der Einheit zu beobachten, ehe man eine künſtliche Verfügung zum Grunde ſetzt. Die Schneefiguren ſind ſo regelmäßig und ſoweit über alles Plumpe, das der blinde Zufall zuwege bringen kann, zierlich, daß man faſt ein Mißtrauen in die Aufrichtigkeit derer ſetzen ſollte, die uns Abzeichnungen davon gegeben haben, wenn nicht ein jeder Winter unzählige Gelegenheit gäbe, einen Jeden durch eigene Erfahrung davon zu verſichern. Man wird wenig Blumen antreffen, welche, ſoviel man äußerlich wahrnehmen kann, mehr Nettigkeit und Proportion zeigten, und man ſieht gar nichts, was die Kunſt hervorbringen kann, das da mehr Richtigkeit enthielte, als dieſe Erzeugungen, die die Natur mit ſoviel Verſchwendung über die Erdfläche ausſtreut. Und gleichwohl hat ſich Niemand in den Sinn kommen laſſen, ſie von einem beſonderen Schneeſamen herzuleiten und eine künſtliche Ordnung der Natur zu erſinnen, ſondern man mißt ſie als eine Nebenfolge allgemeineren Geſetzen bei, welche die Bildung dieſes Products mit nothwendiger Einheit zugleich unter ſich befaſſen *).

Gleichwohl iſt die Natur reich an einer gewiſſen anderen Art von Hervorbringungen, wo alle Weltweisheit, die über ihre Ent-

---

*) Die den Gewächſen ähnliche Figur des Schimmels hat Viele bewogen, denſelben unter die Producte des Pflanzenreichs zu zählen. Indeſſen iſt es nach anderen Beobachtungen viel wahrſcheinlicher, daß die anſcheinende Regelmäßigkeit deſſelben nicht hindern könne, ihn ſo, wie den Baum der Diane als eine Folge aus den gemeinen Geſetzen der Sublimirung anzuſehen.

ſtehungsart nachſinnt, ſich genöthigt ſieht, dieſen Weg zu verlaſſen. Große Kunſt und eine zufällige Vereinbarung durch freie Wahl gewiſſen Abſichten gemäß iſt daſelbſt augenſcheinlich, und wird zugleich der Grund eines beſonderen Naturgeſetzes, welches zur künſtlichen Naturordnung gehört. Der Bau der Pflanzen und Thiere zeigt eine ſolche Anſtalt, wozu die allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetze unzulänglich ſind. Da es nun ungereimt ſein würde, die erſte Erzeugung einer Pflanze oder eines Thieres als eine mechaniſche Nebenfolge aus allgemeinen Naturgeſetzen zu betrachten, ſo bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig, die aus dem angeführten Grunde unentſchieden iſt: ob nämlich ein jedes Individuum derſelben unmittelbar von Gott gebaut, und alſo übernatürlichen Urſprunges ſei, und nur die Fortpflanzung, das iſt, der Uebergang von Zeit zu Zeit zur Auswickelung einem natürlichen Geſetze anvertraut ſei, oder ob einige Individuen des Pflanzen- und Thierreichs zwar unmittelbar göttlichen Urſprungs ſeien, jedoch mit einem uns nicht begreiflichen Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgeſetze ihres Gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln. Von beiden Seiten zeigen ſich Schwierigkeiten. Es iſt vielleicht unmöglich auszumachen, welche die größeſte ſei; allein was uns hier angeht, iſt nur, das Uebergewicht der Gründe, inſoferne ſie metaphyſiſch ſind, zu bemerken. Wie z. E. ein Baum durch eine innere mechaniſche Verfaſſung ſoll vermögend ſein den Nahrungsſaft ſo zu formen und zu modeln, daß in dem Auge der Blätter oder ſeinem Samen etwas entſtünde, das einen ähnlichen Baum im Kleinen, oder woraus doch ein ſolcher werden könnte, enthielte, iſt nach allen unſeren Kenntniſſen auf keine Weiſe einzuſehen. Die innerlichen Formen des Herrn von Buffon, und die Elemente organiſcher Materie, die ſich zu Folge ihrer Erinnerungen, den Geſetzen der Begierden und des Abſcheues gemäß, nach der Meinung des Herrn von Maupertuis zuſammenfügen, ſind entweder ebenſo unverſtändlich, als die Sache ſelbſt, oder ganz willkührlich erdacht. Allein ohne ſich an dergleichen Theorien zu kehren, muß man denn darum ſelbſt eine andere dafür aufwerfen, die eben ſo willkührlich iſt, nämlich daß alle dieſe Individuen übernatürlichen Urſprungs ſind, weil man ihre natürliche Entſtehungsart gar nicht begreift? Hat wohl jemals Einer das Vermögen des Hefens, ſeines Gleichen zu erzeugen, mechaniſch begreiflich gemacht? und gleichwohl bezieht man ſich desfalls nicht auf einen übernatürlichen Grund.

Da in dieſem Falle der Urſprung aller ſolcher organiſchen Producte als völlig übernatürlich angeſehen wird, ſo glaubt man dennoch etwas für den Naturalphiloſophen übrig zu laſſen, wenn man ihn mit der Art der allmähligen Fortpflanzung ſpielen läßt. Allein man bedenke wohl, daß man dadurch das Uebernatürliche nicht vermindert, denn es mag dieſe übernatürliche Erzeugung zur Zeit der Schöpfung, oder nach und nach in verſchiedenen Zeitpuncten geſchehen, ſo iſt in dem letzteren Falle nicht mehr Uebernatürliches, als im erſten, denn der ganze Unterſchied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, ſondern lediglich auf das Wenn hinaus. Was aber jene natürliche Ordnung der Auswickelung anlangt, ſo iſt ſie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, ſondern eine Methode eines unnützen Umſchweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeſte Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung beſparet. Demnach ſcheint es unvermeidlich: entweder bei jeder Begattung die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beizumeſſen, oder der erſten göttlichen Anordnung der Pflanzen und Thiere eine Tauglichkeit zuzulaſſen, ihres Gleichen in der Folge nach einem natürlichen Geſetze nicht blos zu entwickeln, ſondern wahrhaftig zu erzeugen.

Meine gegenwärtige Abſicht iſt nur hiedurch zu zeigen, daß man den Naturdingen eine größere Möglichkeit, nach allgemeinen Geſetzen ihre Folgen hervorzubringen, einräumen müſſe, als man es gemeiniglich thut.

Fünfte Betrachtung.

Worin die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Phyſikotheologie gewieſen wird.

1.

Von der Phyſikotheologie überhaupt.

Alle Arten, das Daſein Gottes aus den Wirkungen deſſelben zu erkennen, laſſen ſich auf die drei folgenden bringen. Entweder man gelangt zu dieſer Erkenntniß durch die Wahrnehmung desjenigen, was die Ordnung der Natur unterbricht und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet, welcher die Natur unterworfen iſt, dieſe Ueberzeugung wird durch Wunder veranlaßt; oder die zufällige Ordnung der Natur, von der man deutlich einſieht, daß ſie auf vielerlei andere Art möglich war, in der gleichwohl große Kunſt, Macht und Güte hervorleuchtet, führt auf den göttlichen Urheber; oder drittens die nothwendige Einheit, die in der Natur wahrgenommen wird, und die weſentliche Ordnung der Dinge, welche großen Regeln der Vollkommenheit gemäß iſt, kurz das, was in der Regelmäßigkeit der Natur Nothwendiges iſt, leitet auf ein oberſtes Principium nicht allein dieſes Daſeins, ſondern ſelbſt aller Möglichkeit.

Wenn Menſchen völlig verwildert ſind, oder eine halsſtarrige Bosheit ihre Augen verſchließt, alsdenn ſcheint das erſtere Mittel einzig und allein einige Gewalt an ſich zu haben, ſie vom Daſein des höchſten Weſens zu überführen. Dagegen findet die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele an ſo viel zufälliger Schönheit und zweckmäßiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet, Beweisthümer genug, einen mit großer Weisheit und Macht begleiteten Willen daraus abzunehmen, und es ſind zu dieſer Ueberzeugung, ſoferne ſie zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, das iſt, moraliſch gewiß ſein ſoll, die gemeinen Begriffe des Verſtandes hinreichend. Zu der dritten Art zu ſchließen, wird nothwendiger Weiſe Weltweisheit erfordert, und es iſt auch einzig und allein ein höherer Grad derſelben fähig, mit einer Klarheit und Ueberzeugung, die der Größe der Wahrheit gemäß iſt, zu dem nämlichen Gegenſtande zu gelangen.

Die beiden letzteren Arten kann man phyſikotheologiſche Methoden nennen; denn ſie zeigen beide den Weg, aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntniß Gottes hinaufzuſteigen.

2.

Die Vortheile und auch die Fehler der gewöhnlichen Phyſikotheologie.

Das Hauptmerkmal der bis dahin gebräuchlichen phyſiſchtheologiſchen Methode beſteht darin: daß die Vollkommenheit und Regelmäßigkeit erſtlich ihrer Zufälligkeit nach gehörig begriffen, und alsdenn die künſtliche Ordnung nach allen zweckmäßigen Beziehungen darinnen gewieſen wird, um daraus auf einen weiſen und gütigen Willen zu ſchließen, nachher aber zugleich durch die hinzugefügte Betrachtung der Größe des Werks der Begriff der unermeßlichen Macht des Urhebers damit vereinigt wird.

Dieſe Methode iſt vortrefflich: erſtlich, weil die Ueberzeugung überaus ſinnlich und daher ſehr lebhaft und einnehmend, und dennoch auch dem gemeinſten Verſtande leicht und faßlich iſt; zweitens, weil ſie natürlicher iſt, als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein Jeder von ihr zuerſt anfängt; drittens, weil ſie einen ſehr anſchauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorſorge, oder auch der Macht des anbetungswürdigen Weſens verſchafft, welcher die Seele füllt, und die größeſte Gewalt hat, auf Erſtaunen, Demuth und Ehrfurcht zu wirken*). Dieſe Beweisart iſt viel praktiſcher, als irgend eine andere ſelbſt in Anſehung des Philoſophen. Denn ob er gleich für ſeinen forſchenden oder grübelnden Verſtand hier nicht die beſtimmte abgezogene Idee der Gottheit antrifft, und die Gewißheit ſelbſt nicht mathematiſch, ſondern moraliſch iſt, ſo bemächtigen ſich doch ſo viel Beweisthümer, jeder von ſo großem Eindruck, ſeiner Seele, und die Speculation folgt ruhig mit einem gewiſſen Zutrauen einer Ueberzeugung, die ſchon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl Jemand ſeine ganze Glückſeligkeit auf die angemaßte Richtigkeit eines metaphyſiſchen Beweiſes wagen, vornehmlich wenn ihm lebhafte ſinnliche Ueberredungen entgegenſtünden. Allein die Gewalt der Ueberzeugung, die hieraus erwächſt, darum eben, weil ſie ſo ſinnlich iſt, iſt auch ſo geſetzt und unerſchütterlich, daß ſie keine Gefahr von Schlußreden und Unterſcheidungen beſorgt und ſich weit über die Macht ſpitzfindiger Einwürfe wegſetzt. Gleichwohl hat dieſe Methode ihre Fehler, die beträchtlich genug ſind, ob ſie zwar eigentlich nur dem Verfahren derjenigen zuzurechnen ſind, die ſich ihrer bedient haben.

---

*) Wenn ich unter anderen die mikroſkopiſchen Beobachtungen des Doctor Hill, die man im Hamb. Magazin antrifft, erwäge, und ſehr zahlreiche Thiergeſchlechter in einem einzigen Waſſertropfen, räuberiſche Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüſtet, die von noch mächtigeren Tyrannen dieſer Waſſerwelt zerſtört werden, indem ſie gefliſſen ſind, andere zu verfolgen; wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen

1. Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derſelben mit nothwendiger Einheit aus den weſentlichſten Regeln der Natur abfließen. Das, was der Abſicht der Phyſikotheologie hiebei am Schädlichſten iſt, beſteht darin, daß ſie dieſe Zufälligkeit der Naturvollkommenheit als höchſtnöthig zum Beweiſe eines weiſen Urhebers anſieht, daher alle nothwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bei dieſer Vorausſetzung gefährliche Einwürfe werden.

Um ſich von dieſem Fehler zu überzeugen, merke man auf Nachſtehendes. Man ſieht, wie die Verfaſſer nach dieſer Methode gefliſſen ſind, die an unzähligen Endabſichten reichen Producte des

---

Materie anſehe, und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermeßlichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu ſehen, ſo kann keine menſchliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein ſolcher Gedanke erregt, und alle ſubtile metaphyſiſche Zergliederung weicht ſehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer ſolchen Anſchauung eigen iſt.

Pflanzen- und Thierreichs nicht allein der Macht des Ohngefährs, ſondern auch der mechaniſchen Nothwendigkeit, nach allgemeinen Geſetzen der materialen Natur zu entreißen. Und hierin kann es ihnen auch nicht im Mindeſten ſchwer werden. Das Uebergewicht der Gründe auf ihrer Seite iſt gar zu ſehr entſchieden. Allein wenn ſie ſich von der organiſchen Natur zur unorganiſchen wenden, ſo beharren ſie noch immer auf ebenderſelben Methode, allein ſie finden ſich daſelbſt faſt jederzeit durch die veränderte Natur der Sachen in Schwierigkeiten befangen, denen ſie nicht ausweichen können. Sie reden noch immer von der durch große Weisheit getroffenen Vereinbarung ſo vieler nützlichen Eigenſchaften des Luftkreiſes, den Wolken, dem Regen, den Winden, der Dämmerung ꝛc. ꝛc., als wenn die Eigenſchaft, wodurch die Luft zu Erzeugung der Winde aufgelegt iſt, mit derjenigen, wodurch ſie Dünſte aufzieht, oder wodurch ſie in großen Höhen dünner wird, ebenſo vermittelſt einer weiſen Wahl wäre vereinigt worden, wie etwa bei einer Spinne die verſchiedenen Augen, womit ſie ihrem Raube auflauert, mit den Warzen, woraus die Spinnenſeide als durch Ziehlöcher gezogen wird, mit den feinen Klauen oder auch den Ballen ihrer Füße, dadurch ſie ſie zuſammenklebt oder ſich daran erhält, in einem Thiere verknüpft ſind. In dieſem letzteren Fall iſt die Einheit bei allen verbundenen Nutzbarkeiten, (als in welcher die Vollkommenheit beſteht,) offenbar zufällig und einer weiſen Willkühr beizumeſſen, da ſie im Gegentheil im erſteren Fall nothwendig iſt und, wenn nur eine Tauglichkeit von den erwähnten der Luft beigemeſſen wird, die andere unmöglich davon zu trennen iſt. Eben dadurch, daß man keine andere Art, die Vollkommenheit der Natur zu beurtheilen, einräumt, als durch die Anſtalt der Weisheit, ſo wird eine jede ausgebreitete Einheit, inſoferne ſie offenbar als nothwendig erkannt wird, einen gefährlichen Einwurf ausmachen. Wir werden bald ſehen, daß nach unſerer Methode aus einer ſolchen Einheit gleichwohl auf die göttliche Weisheit geſchloſſen wird, aber nicht ſo, daß ſie von der weiſen Wahl als ihrer Urſache, ſondern von einem ſolchen Grunde in einem oberſten Weſen hergeleitet wird, welcher zugleich ein Grund einer großen Weisheit in ihm ſein muß, mithin wohl von einem weiſen Weſen, aber nicht durch ſeine Weisheit.

2. Dieſe Methode iſt nicht genugſam philoſophiſch, und hat auch öfters die Ausbreitung der philoſophiſchen Erkenntniß ſehr gehindert. Sobald eine Naturanſtalt nützlich iſt, ſo wird ſie gemeiniglich unmittelbar aus der Abſicht des göttlichen Willens, oder durch eine beſonders durch Kunſt veranſtaltete Ordnung der Natur erklärt; entweder, weil man einmal ſich in den Kopf geſetzt hat, die Wirkungen der Natur, gemäß ihren allgemeinſten Geſetzen, könnten auf ſolche Wohlgereimtheit nicht auslaufen, oder wenn man einräumte, ſie hätten auch ſolche Folgen, ſo würde dieſes heißen, die Vollkommenheit der Welt einem blinden Ohngefähr zuzutrauen, wodurch der göttliche Urheber ſehr würde verkannt werden. Daher werden in einem ſolchen Falle der Naturforſchung Grenzen geſetzt. Die erniedrigte Vernunft ſteht gerne von einer weiteren Unterſuchung ab, weil ſie ſolche hier als Vorwitz anſieht, und das Vorurtheil iſt deſto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forſcher gibt durch den Vorwand der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den großen Urheber, in deſſen Erkenntniß ſich alle Weisheit vereinbaren muß. Man erzählt z. E. den Nutzen der Gebirge, deren es unzählige gibt, und ſobald man deren recht viel, und unter dieſen ſolche, die das menſchliche Geſchlecht nicht entbehren kann, zuſammengebracht hat, ſo glaubt man Urſache zu haben, ſie als eine unmittelbare göttliche Anſtalt anzuſehen. Denn ſie als eine Folge aus allgemeinen Bewegungsgeſetzen zu betrachten, (weil man von dieſen gar nicht vermuthet, daß ſie auf ſchöne und nützliche Folgen ſollten eine Beziehung haben, es müßte denn etwa von Ohngefähr ſein,) das würde ihrer Meinung nach heißen, einen weſentlichſten Vortheil des Menſchengeſchlechts auf den blinden Zufall ankommen laſſen. Ebenſo iſt es mit der Betrachtung der Flüſſe der Erde bewandt. Wenn man die phyſiſchtheologiſchen Verfaſſer hört, ſo wird man dahin gebracht, ſich vorzuſtellen, ihre Laufrinnen wären alle von Gott ausgehöhlt. Es heißt auch nicht philoſophiren, wenn man, indem man einen jeden

einzelnen Berg, oder jeden einzelnen Strom als eine beſondere Abſicht Gottes betrachtet, die nach allgemeinen Geſetzen nicht würde erreicht worden ſein, wenn man, ſage ich, alsdenn diejenigen Mittel erſinnt, deren beſonderer Vorkehrung ſich etwa Gott möchte bedient haben, um dieſe Individual-Wirkungen herauszubringen. Denn nach demjenigen, was in der dritten Betrachtung dieſer Abtheilung gezeigt worden, iſt dergleichen Product dennoch inſoferne immer übernatürlich; ja, weil es nicht nach einer Ordnung der Natur, (indem es nur als eine einzelne Begebenheit durch eigene Anſtalten entſtand,) erklärt werden kann, ſo gründet ſich ein ſolches Verfahren zu urtheilen auf eine verkehrte Vorſtellung vom Vorzuge der Natur an ſich ſelber, wenn ſie auch durch Zwang auf einen einzelnen Fall ſollte gelenkt werden müſſen, welches nach aller unſerer Einſicht als ein Mittel des Umſchweifs, und nicht als ein Verfahren der Weisheit kann angeſehen werden[*]. Als Newton durch untrügliche Beweiſe ſich überzeugt hatte, daß der Erdkörper diejenige Figur habe, auf der alle durch den Drehungsſchwung veränderten Richtungen der Schwere ſenkrecht ſtünden; ſo ſchloß er, die Erde ſei im Anfange flüſſig geweſen und habe nach den Geſetzen der Statik vermittelſt der Umdrehung gerade dieſe Geſtalt angenommen. Er kannte ſo gut, wie ſonſt Jemand, die Vortheile, die in der Kugelrundung eines Weltkörpers liegen, und auch die höchſtnöthige Abplattung, um den nachtheiligen Folgen der Achſendrehung vorzubeugen. Dieſes ſind insgeſammt Anordnungen, die eines weiſen Urhebers würdig ſind. Gleichwohl trug er kein Bedenken, ſie den nothwendigſten mechaniſchen Geſetzen als eine Wirkung beizumeſſen, und beſorgte nicht, dabei den großen Regierer aller Dinge aus den Augen zu verlieren.

---

[*] Es wäre zu wünſchen, daß in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht gibt, daß eine Weltbegebenheit ein außerordentliches göttliches Verhängniß ſei, der Vorwitz der Philoſophen möchte gemäßigt werden, ihre phyſiſchen Einſichten auszukramen; denn ſie thun der Religion gar keinen Dienſt und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall ſei; wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samiel beimißt. Die Philoſophie kommt hiebei gemeiniglich ins Gedränge, wie in der Whiſton'ſchen Theorie, die aſtronomiſche Kometenkenntniß zur Bibelerklärung zu gebrauchen.

Es iſt alſo auch ſicher zu vermuthen, daß er nimmermehr in Anſehung des Baues der Planeten, ihrer Umläufe und der Stellung ihrer Kreiſe unmittelbar zu einer göttlichen Anſtalt ſeine Zuflucht würde genommen haben, wenn er nicht geurtheilt hätte: daß hier ein mechaniſcher Urſprung unmöglich ſei, nicht wegen der Unzulänglichkeit derſelben zur Regelmäßigkeit und Ordnung überhaupt, (denn warum beſorgte er nicht dieſe Untauglichkeit in dem vorher erwähnten Falle?) ſondern weil die Himmelsräume leer ſind, und keine Gemeinſchaft der Wirkungen der Planeten in einander, ihre Kreiſe zu ſtellen, in dieſem Zuſtande möglich iſt. Wenn es ihm indeſſen beigefallen wäre zu fragen: ob ſie denn auch jederzeit leer geweſen, und ob nicht wenigſtens im allererſten Zuſtande, da dieſe Räume vielleicht im Zuſammenhange erfüllt waren, diejenige Wirkung möglich geweſen, deren Folgen ſich ſeitdem erhalten haben? wenn er von dieſer alleräLteſten Beſchaffenheit eine gegründete Vermuthung gehabt hätte, ſo kann man verſichert ſein, daß er auf eine der Philoſophie geziemende Art in den allgemeinen mechaniſchen Geſetzen die Gründe von der Beſchaffenheit des Weltbaues geſucht haben würde, ohne desfalls in Sorgen zu ſein, daß dieſe Erklärung den Urſprung der Welt aus den Händen des Schöpfers der Macht des Ohngefährs überlieferte. Das berühmte Beiſpiel des Newton darf demnach nicht dem faulen Vertrauen zum Vorwande dienen, eine übereilte Berufung auf eine unmittelbare göttliche Anſtalt für eine Erklärung in philoſophiſchem Geſchmacke auszugeben.

Ueberhaupt haben freilich unzählbare Anordnungen der Natur, da ſie nach den allgemeinſten Geſetzen immer noch zufällig ſind, keinen anderen Grund, als die weiſe Abſicht desjenigen, der gewollt hat, daß ſie ſo und nicht anders verknüpft werden ſollten. Aber man kann nicht umgekehrt ſchließen: wo eine natürliche Verknüpfung mit demjenigen übereinſtimmt, was einer weiſen Wahl gemäß iſt, da iſt ſie auch nach den allgemeinen Wirkungsgeſetzen der Natur zufällig und durch künſtliche Fügung außerordentlich feſtgeſetzt worden. Es kann bei dieſer Art zu denken ſich öfters zutragen, daß die Zwecke der Geſetze, die man ſich einbildet, unrichtig ſind, und dann hat man außer dieſem Irrthume noch den Schaden, daß man die wirkenden Urſachen vorbeigegangen iſt, und ſich unmittelbar an eine Abſicht, die nur erdichtet iſt, gehalten hat. Süßmilch hatte ehedem vermeint, den Grund, warum mehr Knaben, als Mädchen, geboren werden, in dieſer Abſicht der Vorſehung zu finden, damit durch die größere Zahl derer vom Mannsgeſchlechte der Verluſt ergänzt werde, den dieſes Geſchlecht durch Krieg und gefährlichere Arten des Gewerbes vor dem anderen erleidet. Allein durch ſpätere Beobachtungen wurde ebendieſer ſorgfältige und vernünftige Mann belehrt: daß dieſer Ueberſchuß der Knäbchen in den Jahren der Kindheit durch den Tod weggenommen werde, daß noch eine geringere Zahl männlichen, als die des weiblichen Geſchlechtes in die Jahre gelangen, wo die vorher erwähnten Urſachen allererſt Gründe des Verluſtes enthalten können. Man hat Urſache zu glauben, daß dieſe Merkwürdigkeit ein Fall ſei, der unter einer viel allgemeineren Regel ſtehen mag, nämlich daß der ſtärkere Theil der Menſchenarten auch einen größeren Antheil an der Zeugungsthätigkeit habe, um in den beiderſeitigen Producten ſeine eigene Art überwiegend zu machen, daß aber dagegen, weil mehr dazu gehört, daß etwas, welches die Grundlage zu größerer Vollkommenheit hat, auch in der Ausbildung alle zu Erreichung derſelben gehörigen Umſtände antreffe, eine größere Zahl derer von minder vollkommener Art den Grad der Vollſtändigkeit erreichen werde, als derjenige, zu deren Vollſtändigkeit mehr Zuſammentreffung von Gründen erfordert wird. Es mag aber mit dieſer Regel eine Beſchaffenheit haben, welche es wolle, ſo kann man hiebei wenigſtens die Anmerkung machen: daß es die Erweiterung der philoſophiſchen Einſicht hindere, ſich an die moraliſchen Gründe, das iſt, an die Erläuterung aus Zwecken zu wenden, da, wo es noch zu vermuthen iſt, daß phyſiſche Gründe durch eine Verknüpfung mit nothwendigen allgemeineren Geſetzen die Folge beſtimmen.

3. Dieſe Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künſtlichen Zuſammenfügungen der Welt, aber

nicht der Materie ſelbſt und den Urſprung der Beſtandtheile des Univerſum zu beweiſen. Dieſer beträchtliche Fehler muß Alle diejenigen, die ſich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrthums laſſen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verſtande als ein Werkmeiſter und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erſchaffen hat, angeſehen werde. Da ich dieſe Unzulänglichkeit in der nächſten Betrachtung erwägen werde, ſo begnüge ich mich, ſie hier nur angemerkt zu haben.

Uebrigens bleibt die gedachte Methode jederzeit eine derjenigen, die ſowohl der Würde, als auch der Schwäche des menſchlichen Verſtandes am Meiſten gemäß ſind. Es ſind in der That unzählbare Anordnungen in der Natur, deren nächſter Grund eine Endabſicht des Urhebers ſein muß, und es iſt der leichteſte Weg, der auf ihn führt, wenn man diejenigen Anſtalten erwägt, die ſeiner Weisheit unmittelbar untergeordnet ſind. Daher iſt es billig, ſeine Bemühungen vielmehr darauf zu wenden, ſie zu ergänzen, als anzufechten, ihre Fehler zu verbeſſern, als ſie um deswillen geringſchätzig zu halten. Die folgende Betrachtung ſoll ſich mit dieſer Abſicht beſchäftigen.

Sechste Betrachtung.

Verbeſſerte Methode der Phyſikotheologie.

1.

Ordnung und Anſtändigkeit, wenn ſie gleich nothwendig iſt, bezeichnet einen verſtändigen Urheber.

Es kann nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Univerſum nachtheiliger und zugleich unvernünftiger ſein, als wenn man bereit iſt, eine große und fruchtbare Regel der Anſtändigkeit, Nutzbarkeit und Uebereinſtimmung dem ungefähren Zufall beizumeſſen; dergleichen das Klinamen der Atomen in dem Lehrgebäude des Demokritus und Epikur war. Ohne daß ich mich bei der Ungereimtheit und vorſätzlichen Verblendung dieſer Art zu urtheilen verweile, da ſie genugſam von Anderen iſt augenſcheinlich gemacht worden, ſo bemerke ich dagegen: daß die wahrgenommene Nothwendigkeit in Beziehung der Dinge auf regelmäßige Verknüpfungen, und der Zuſammenhang nützlicher Geſetze mit einer nothwendigen Einheit ebenſowohl, als die zufälligſte und willkührlichſte Anſtalt ein Beweisthum von einem weiſen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in dieſem Geſichtspuncte auf andere Art muß vorgeſtellt werden. Um dieſes gehörig einzuſehen, ſo merke ich an, daß die Ordnung und vielfältige vortheilhafte Zuſammenſtimmung überhaupt einen verſtändigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob dieſe Beziehung den Dingen nothwendig oder zufällig ſei. Nach den Urtheilen der gemeinen geſunden Vernunft hat die Abfolge der Weltveränderungen, oder diejenige Verknüpfung, an deren Stelle eine andere möglich war, ob ſie gleich einen klaren Beweisgrund der Zufälligkeit an die Hand gibt, wenig Wirkung, dem Verſtande die Vermuthung eines Urhebers zu veranlaſſen. Es wird dazu Philoſophie erfordert, und ſelbſt deren Gebrauch iſt in dieſem Falle verwickelt und ſchlüpfrig. Dagegen macht große Regelmäßigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielſtimmigten Harmoniſchen ſtutzig, und die gemeine Vernunft ſelbſt kann ſie ohne einen verſtändigen Urheber nimmer möglich finden. Die Eine Regel der Anſtändigkeit mag in der Anderen ſchon weſentlich liegen, oder willkührlich damit verbunden ſein, ſo findet man es geradezu unmöglich, daß Ordnung und Regelmäßigkeit entweder von Ungefähr, oder auch unter vielen Dingen, die ihr verſchiedenes Daſein haben, ſo von ſelbſt ſollte Statt finden, denn nimmermehr iſt ausgebreitete Harmonie ohne einen verſtändigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben. Und hier äußert ſich alsbald ein großer Unterſchied zwiſchen der Art, wie man die Vollkommenheit ihrem Urſprunge nach zu beurtheilen habe.

2.

Nothwendige Ordnung der Natur bezeichnet ſelbſt einen Urheber der Materie, die ſo geordnet iſt.

Die Ordnung in der Natur, inſoferne ſie als zufällig und aus der Willkühr eines verſtändigen Weſens entſpringend angeſehen wird, iſt gar kein Beweis davon, daß auch die Dinge der Natur, die in ſolcher Ordnung nach Weisheit verknüpft ſind, ſelbſt von dieſem Urheber ihr Daſein haben. Denn lediglich dieſe Verbindung iſt ſo bewandt, daß ſie einen verſtändigen Plan vorausſetzt; daher auch Ariſtoteles und viele andere Philoſophen des Alterthums nicht die Materie oder den Stoff der Natur, ſondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur ſeit der Zeit, als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehrt hat, hat auch allererſt die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Urſprung der Dinge ſelbſt, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als ſo etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich ſei. Ich zweifle, das es Jemanden hiemit gelungen ſei, und ich werde in der letzten Abtheilung Gründe meines Urtheils anführen. Zum Mindeſten kann die zufällige Ordnung der Theile der Welt, inſoferne ſie einen Urſprung aus Willkühr anzeigt, gar nicht zum Beweiſe davon beitragen. Z. E. an dem Bau eines Thieres ſind Gliedmaßen der ſinnlichen Empfindung mit denen der willkührlichen Bewegung und der Lebenstheile ſo künſtlich verbunden, daß man boshaft ſein muß, (denn ſo unvernünftig kann kein Menſch ſein,) ſobald man darauf geführt wird, einen weiſen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein thieriſcher Körper zuſammengeſetzt iſt, in ſo vortreffliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob dieſe Materie für ſich ewig und unabhängig, oder auch von ebendemſelben Urheber hervorgebracht ſei, das iſt darin gar nicht entſchieden. Ganz anders aber fällt das Urtheil aus, wenn man wahrnimmt, daß nicht alle Naturvollkommenheit künſtlich, ſondern Regeln von großer Nutzbarkeit auch mit nothwendiger Einheit verbunden ſind, und dieſe Vereinbarung in den Möglichkeiten der Dinge ſelbſt liegt. Was ſoll man bei dieſer Wahrnehmung urtheilen? Iſt dieſe Einheit, dieſe fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weiſen Urheber möglich? Das Formale ſo großer und vielfältiger Regelmäßigkeit verbietet dieſes. Weil indeſſen dieſe Einheit gleichwohl in den Möglichkeiten der Dinge gegründet iſt, ſo muß ein weiſes Weſen ſein, ohne welches alle dieſe Naturdinge ſelbſt nicht möglich ſind und in welchem als einem großen Grunde ſich die Weſen ſo mancher Naturdinge zu ſo regelmäßigen Beziehungen vereinbaren. Alsdenn aber iſt klar, daß nicht allein die Art der Verbindung, ſondern die Dinge ſelbſt nur durch dieſes Weſen möglich ſind, das iſt, nur als Wirkungen von ihm exiſtiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererſt hinreichend zu erkennen gibt. Fragt man nun, wie hängen dieſe Naturen von ſolchem Weſen ab, damit ich daraus die Uebereinſtimmung mit den Regeln der Weisheit verſtehen könne? Ich antworte: ſie hängen von demjenigen in dieſem Weſen ab, was, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund ſeiner eigenen Weisheit iſt; denn dieſe ſetzt überhaupt jene voraus *). Bei dieſer Einheit aber des Grundes ſowohl des Weſens aller Dinge, als der Weisheit, Güte und Macht iſt es nothwendig, daß alle Möglichkeit mit dieſen Eigenſchaften harmonire.

3.

Regeln der verbeſſerten Methode der Phyſikotheologie.

Ich faſſe ſie in Folgendem kurz zuſammen. Durch das Zutrauen auf die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgeſetze, wegen ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Weſen, geleitet, ſuche man

---

*) Die Weisheit ſetzt voraus: daß Uebereinſtimmung und Einheit in den Beziehungen möglich ſei. Dasjenige Weſen, welches von völlig unabhängiger Natur iſt, kann nur weiſe ſein, inſoferne in ihm Gründe ſelbſt ſolcher möglichen Harmonie und Vollkommenheiten, die ſeiner Ausführung ſich darbieten, enthalten ſind. Wäre in den Möglichkeiten der Dinge keine ſolche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, ſo wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber dieſe Möglichkeit in dem weiſen Weſen nicht ſelbſt gegründet, ſo könnte dieſe Weisheit nimmermehr in aller Abſicht unabhängig ſein.

1. Die Urſache, ſelbſt der vortheilhafteſten Verfaſſungen, in ſolchen allgemeinen Geſetzen, die mit einer nothwendigen Einheit, außer anderen anſtändigen Folgen, auch auf die Hervorbringung dieſer Wirkungen in Beziehung ſtehen.

2. Man bemerke das Nothwendige in dieſer Verknüpfung verſchiedener Tauglichkeiten in einem Grunde, weil ſowohl die Art, um daraus auf die Abhängigkeit von Gott zu ſchließen, von derjenigen verſchieden iſt, welche eigentlich die künſtliche und gewählte Einheit zum Augenmerk hat, als auch um den Erfolg nach beſtändigen und nothwendigen Geſetzen vom ungefähren Zufall zu unterſcheiden.

3. Man vermuthe nicht allein in der unorganiſchen, ſondern auch der organiſirten Natur eine größere nothwendige Einheit, als ſo geradezu in die Augen fällt. Denn ſelbſt im Baue eines Thieres iſt zu vermuthen: daß eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu vielen vortheilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei beſondere Anſtalten nöthig finden möchten. Dieſe Aufmerkſamkeit iſt ſowohl der Philoſophie ſehr gemäß, als auch der phyſiſchtheologiſchen Folgerung vortheilhaft.

4. Man bediene ſich der offenbar künſtlichen Ordnung, um daraus auf die Weisheit eines Urhebers als einen Grund, der weſentlichen und nothwendigen Einheit aber in den Naturgeſetzen, um daraus auf ein weiſes Weſen als einen Grund, aber nicht vermittelſt ſeiner Weisheit, ſondern vermöge desjenigen in ihm, was mit dieſer harmoniren muß, zu ſchließen.

5. Man ſchließe aus den zufälligen Verbindungen der Welt auf den Urheber der Art, wie das Univerſum zuſammengefügt iſt, von der nothwendigen Einheit aber auf ebendaſſelbe Weſen als einen Urheber, ſogar der Materie und des Grundſtoffes aller Naturdinge.

6. Man erweitere dieſe Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen, was mechaniſch oder auch geometriſch nothwendig iſt, mit dem Beſten des Ganzen können verſtändlich machen, und verabſäume nicht, ſelbſt die Eigenſchaften des Raumes in dieſem Geſichtspuncte zu erwägen und aus

der Einheit in dem großen Mannigfaltigen deſſelben den nämlichen Hauptbegriff zu erläutern.

4.

Erläuterung dieſer Regeln.

Ich will einige Beiſpiele anführen, um die gedachte Methode verſtändlicher zu machen. Die Gebirge der Erde ſind eine der nützlichſten Verfaſſungen auf derſelben, und Burnet, der ſie für nichts Beſſeres, als eine wilde Verwüſtung zur Strafe unſerer Sünde anſieht, hat ohne Zweifel Unrecht. Nach der gewöhnlichen Methode der Phyſikotheologie werden die ausgebreiteten Vortheile dieſer Bergſtrecken erzählt, und darauf werden ſie als eine göttliche Anſtalt durch große Weisheit um ſo vielfältig abgezielter Nutzen willen angeſehen. Nach einer ſolchen Art zu urtheilen, wird man auf die Gedanken gebracht: daß allgemeine Geſetze, ohne eine eigene künſtliche Anordnung auf dieſen Fall, eine ſolche Geſtalt der Erdfläche nicht zuwege gebracht hätten, und die Berufung auf den allmächtigen Willen gebietet der forſchenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen. Dagegen iſt, nach einer beſſer unterwieſenen Denkungsart, der Nutzen und die Schönheit dieſer Naturanſtalt gar kein Grund, die allgemeinen und einfachen Wirkungsgeſetze der Materie vorbeizugehen, um dieſe Verfaſſung nicht als eine Nebenfolge derſelben anzuſehen. Es möchte vielleicht ſchwerer auszumachen ſein: ob die Kugelfigur der Erde überhaupt nicht von noch beträchtlicherem Vortheile und wichtigeren Folgen ſei, als diejenigen Unebenheiten, die ihre Oberfläche von dieſer abgemeſſenen Rundung etwas abweichen machen. Gleichwohl findet kein Philoſoph einiges Bedenken, ſie als eine Wirkung der allgemeinſten ſtatiſchen Geſetze in der allerälteſten Epoche der Welt anzuſehen. Warum ſollten die Ungleichheiten und Hervorragungen nicht auch zu ſolchen natürlichen und ungekünſtelten Wirkungen gehören? Es ſcheint: daß bei einem jeden großen Weltkörper der Zuſtand, da er aus der Flüſſigkeit in die Feſtigkeit allmählig übergeht, ſehr nothwendig mit der Erzeugung weitläuftiger Höhlen verbunden ſei, die ſich unter ſeiner ſchon gehärteten Rinde finden müſſen, wenn die leichteſten Materien ſeines inwendigen noch flüſſigen Klumpens, darunter auch die Luft iſt, mit allmähliger Abſonderung unter dieſen emporſtiegen, und daß, da die Weitläuftigkeit dieſer Höhlen ein Verhältniß zu der Größe des Weltkörpers haben muß, die Einſinkungen der feſten Gewölbe eben ſo weit ausgebreitet ſein werden. Selbſt eine Art von Regelmäßigkeit, wenigſtens die Kettenreihe dieſer Unebenheiten darf bei einer ſolchen Erzeugungsart nicht fremd und unerwartet ſcheinen. Denn man weiß, daß das Aufſteigen der leichten Arten in einem großen Gemiſche an einem Orte einen Einfluß auf die nämliche Bewegung in dem benachbarten Theile des Gemengſels habe. Ich halte mich bei dieſer Erklärungsart nicht lange auf; wie ich denn allhier keine Abſicht habe, einige Ergebenheit in Anſehung derſelben zu bezeigen, ſondern nur eine kleine Erläuterung der Methode zu urtheilen, durch dieſelbe darzulegen.

Das ganze feſte Land der Erde iſt mit den Laufrinnen der Ströme als mit Furchen auf eine ſehr vortheilhafte Art durchzogen. Es ſind aber auch ſo viel Unebenheiten, Thäler und flache Gegenden auf allem feſten Lande, daß es beim erſten Anblick ſcheint nothwendig zu ſein, daß die Kanäle, darin die Wäſſer derſelben rinnen, beſonders gebaut und geordnet ſein müſſen, widrigenfalls, nach der Unregelmäßigkeit alles übrigen Bodens, die von den Höhen laufenden Waſſer weit und breit ausſchweifen, viele Flächen überſchwemmen, in Thälern Seen machen, und das Land eher wild und unbrauchbar, als ſchön und wohlgeordnet machen müßten. Wer wird nicht hier einen großen Anſchein zu einer nöthigen außerordentlichen Veranſtaltung gewahr? Indeſſen würde aller Naturforſchung über die Urſache der Ströme durch eine angenommene übernatürliche Anordnung ein Ende gemacht werden. Weil ich mich hingegen dieſe Art der Regelmäßigkeit nicht irre machen laſſe und nicht ſogleich ihre Urſache außer dem Bezirk allgemeiner mechaniſcher Geſetze erwarte, ſo folge ich der Beobachtung, um daraus etwas auf die Erzeugungsart dieſer Ströme abzunehmen. Ich werde gewahr: daß viele Flutbetten der Ströme ſich noch bis jetzt ausbilden, und daß ſie ihre eigenen Ufer erhöhen, bis ſie das umliegende Land nicht mehr ſo ſehr, wie ehedem überſchwemmen. Ich werde gewiß, daß alle Ströme vor Alters wirklich ſo ausgeſchweift haben, als wir beſorgten, daß ſie es ohne eine außerordentliche Anſtalt thun müßten, und ich nehme daraus ab, daß keine ſolche außerordentliche Einrichtung jemals vorgegangen ſei. Der Amazonenſtrom zeigt in einer Strecke von einigen hundert Meilen deutliche Spuren, daß er ehedem kein eingeſchränktes Fluthbette gehabt, ſondern weit und breit das Land überſchwemmt haben müſſe; denn das Erdreich zu beiden Seiten iſt bis in große Weiten flach, wie ein See, und beſteht aus Flußſchlamm, wo ein Kieſel eben ſo ſelten iſt, wie ein Demant. Ebendaſſelbe findet man beim Miſſiſippi. Und überhaupt zeigen der Nil und andere Ströme, daß dieſe Kanäle mit der Zeit viel weiter verlängert worden, und da, wo der Strom ſeinen Ausfluß zu haben ſchien, weil er ſich nahe zur See über den flachen Boden ausbreitete, baut er allmählig ſeine Laufrinne aus und fließt weiter in einem verlängerten Fluthbette. Alsdenn aber, nachdem ich durch Erfahrungen auf die Spur gebracht worden, glaube ich die ganze Mechanik von der Bildung der Fluthrinnen aller Ströme auf folgende einfache Gründe bringen zu können. Das von den Höhen laufende Quell- oder Regenwaſſer ergoß ſich anfänglich nach dem Abhange des Bodens unregelmäßig, füllte manche Thäler an und breitete ſich über manche flache Gegenden aus. Allein in demjenigen Striche, wo irgend der Zug des Waſſers am Schnellſten war, konnte es der Geſchwindigkeit wegen ſeinen Schlamm nicht ſo wohl abſetzen, den es hergegen zu beiden Seiten viel häufiger fallen ließ. Dadurch wurden die Ufer erhöht, indeſſen daß der ſtärkſte Zug des Waſſers eine Rinne erhielt. Mit der Zeit, als der Zufluß des Waſſers ſelber geringer wurde, (welches in der Folge der Zeit endlich geſchehen mußte, aus Urſachen, die den Kennern der Geſchichte der Erde bekannt ſind,) ſo überſchritt der Strom diejenigen Ufer nicht mehr, die er ſich ſelbſt aufgeführt hatte, und aus der wilden Unordnung entſprang Regelmäßigkeit und Ordnung. Man ſieht offenbar, daß dieſes noch bis auf dieſe Zeit, vornehmlich bei den Mündungen der

Ströme, die ihre jüngſten Theile ſind, vorgeht, und gleichwie nach dieſem Plane das Abſetzen des Schlammes nahe bei den Stellen, wo der Strom Anfangs ſeine neuen Ufer überſchritt, häufiger, als weiter davon geſchehen mußte, ſo wird man auch noch gewahr, daß wirklich an vielen Orten, wo ein Strom durch flache Gegenden läuft, ſein Rinnſal höher liegt, als die umliegenden Ebenen.

Es gibt gewiſſe allgemeine Regeln, nach denen die Wirkungen der Natur geſchehen, und die einiges Licht in der Beziehung der mechaniſchen Geſetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine iſt: die Kräfte der Bewegung und des Widerſtandes wirken ſo lange auf einander, bis ſie ſich die mindeſte Hinderniß leiſten. Die Gründe dieſes Geſetzes laſſen ſich ſehr leicht einſehen; allein die Beziehung, die deſſen Folgen auf Regelmäßigkeit und Vortheil haben, iſt bis zur Bewunderung weitläuftig und groß. Die Epicykloide, eine algebraiſche Krümmung, iſt von dieſer Natur: daß Zähne und Getriebe nach ihr abgerundet die mindeſt mögliche Reibung an einander erleiden. Der berühmte Herr Prof. Käſtner erwähnt an einem Orte, daß ihm von einem erfahrenen Bergwerksverſtändigen an den Maſchinen, die lange im Gebrauche geweſen, gezeigt worden, daß ſich wirklich dieſe Figur endlich durch lange Bewegung abſchleife; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Conſtruction zum Grunde hat, und die mit aller ihrer Regelmäßigkeit eine Folge von einem gemeinen Geſetze der Natur iſt.

Um etwas aus den ſchlechten Naturwirkungen anzuführen, was, indem es unter dem eben erwähnten Geſetze ſteht, um deswillen einen Ausſchlag auf Regelmäßigkeit an ſich zeigt, führe ich eine von den Wirkungen der Flüſſe an. Es iſt wegen der großen Verſchiedenheiten des Abſchuſſes aller Gegenden des feſten Landes ſehr zu erwarten, daß die Ströme, die auf dieſem Abhange laufen, hin und wieder ſteile Sturze und Waſſerfälle haben würden, deren auch wirklich einige, obzwar ſelten vorkommen und eine große Unregelmäßigkeit und Unbequemlichkeit enthalten. Allein es fällt leicht in die Augen: daß, wenngleich, (wie zu vermuthen,) in dem erſten verwilderten Zuſtande dergleichen Waſſerfälle häufig waren, dennoch die Gewalt des Abſturzes das lockere Erdreich, ja ſelbſt einige noch nicht genugſam gehärtete Felsarten werde eingegraben und weggewaſchen haben, bis der Strom ſeinen Rinnſal zu einem ziemlich gleichförmigten Abhang geſenkt hatte, daher, wo auch noch Waſſerfälle ſind, der Boden felſigt iſt, und in ſehr vielen Gegenden der Strom zwiſchen zwei ſteil abgeſchnittenen Ufern läuft, wozwiſchen er ſein tiefliegendes Bett vermuthlich ſelbſt eingeſchnitten hat. Man findet es ſehr nützlich, daß faſt alle Ströme in dem größeſten Theile ihres Laufes einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit nicht überſchreiten, der ziemlich mäßig iſt und wodurch ſie ſchiffbar ſind. Obgleich nun dieſes im Anfange von der ſo ſehr verſchiedenen Abſchüſſigkeit des Bodens, worüber ſie laufen, kaum allein ohne beſondere Kunſt zu erwarten ſtünde, ſo läßt ſich doch leichtlich erachten, daß mit der Zeit ein gewiſſer Grad der Schnelligkeit ſich von ſelbſt habe finden müſſen, den ſie nicht leichtlich übertreffen können, der Boden des Landes mag abſchüſſig ſein, wie er will, wenn er nur locker iſt. Denn ſie werden ihn ſo lange abſpülen, ſich hineinarbeiten und ihr Bette an einigen Orten ſenken, an anderen erhöhen, bis dasjenige, was ſie vom Grunde fortreißen, wenn ſie angeſchwollen ſind, demjenigen, was ſie in den Zeiten der trägeren Bewegung fallen laſſen, ziemlich gleich iſt. Die Gewalt wirkt hier ſo lange, bis ſie ſich ſelbſt zum gemäßigteren Grade gebracht hat, und bis die Wechſelwirkung des Anſtoßes und des Widerſtandes zur Gleichheit ausgeſchlagen iſt.

Die Natur bietet unzählige Beiſpiele von einer ausgebreiteten Nutzbarkeit einer und ebenderſelben Sache zu einem vielfältigen Gebrauche dar. Es iſt ſehr verkehrt, dieſe Vortheile ſogleich als Zwecke, und als diejenigen Erfolge anzuſehen, welche die Bewegungsgründe enthielten, weswegen die Urſachen derſelben durch göttliche Willkühr in der Welt angeordnet würden. Der Mond ſchafft unter anderen Vortheilen auch dieſen, daß Ebbe und Fluth Schiffe auch wider oder ohne Winde vermittelſt der Ströme in den Straßen und nahe beim feſten Lande in Bewegung ſetzen. Vermittelſt ſeiner und der Jupiters-Trabanten findet man die Länge des Meeres. Die Producte aus allen Naturreichen haben ein jedes eine große Nutzbarkeit, wovon man einige auch zum Gebrauche macht. Es iſt eine widerſinnige Art zu urtheilen, wenn man, wie es gemeiniglich geſchieht, dieſe alle zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl zählt und ſich wegen des Vortheils der Jupitersmonde auf die weiſe Anſtalt des Urhebers beruft, die den Menſchen dadurch ein Mittel, die Länge der Oerter zu beſtimmen, hat an die Hand geben wollen. Man hüte ſich, daß man die Spötterei eines Voltaire nicht mit Recht auf ſich ziehe, der in einem ähnlichen Tone ſagt: ſehet da, warum wir Naſen haben, ohne Zweifel, damit wir Brillen darauf ſtecken könnten. Durch die göttliche Willkühr wird noch nicht genugſamer Grund angegeben, weswegen ebendieſelben Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in ſoviel anderer Beziehung vortheilhaft ſeien. Diejenige bewundernswürdige Gemeinſchaft, die unter den Weſen alles Erſchaffenen herrſcht, daß ihre Naturen einander nicht fremd ſind, ſondern in vielfacher Harmonie verknüpft ſich zu einander von ſelbſt ſchicken, und eine ausgebreitete nothwendige Vereinbarung zur geſammten Vollkommenheit in ihren Weſen enthalten, das iſt der Grund ſo mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unſerer Methode als Beweisthümer eines höchſt weiſen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anſtalten, die durch beſondere Weisheit mit den übrigen um der beſonderen Nebentheile willen verbunden worden, anſehen kann. Ohne Zweifel ſind die Bewegungsgründe, weswegen Jupiter Monde haben ſollte, vollſtändig, wenngleich niemals durch die Erfindung der Sehröhre dieſelbe zu Meſſung der Länge genutzt würden. Dieſe Nutzen, die als Nebenfolgen anzuſehen ſind, kommen gleichwohl mit in Anſchlag, um die unermeßliche Größe des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn ſie ſind nebſt Millionen anderen ähnlicher Art Beweisthümer von der großen Kette, die ſelbſt in den Möglichkeiten der Dinge die Theile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen ſcheinen; denn ſonſt kann man auch nicht allemal die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anſtalt nach ſich zieht und die der Urheber kennt und in ſeinem Rathſchluſſe mit befaßt, um deswillen zu den Bewegungsgründen ſolcher Wahl zählen, wenn dieſe nämlich auch unangeſehen ſolcher Nebenfolgen ſchon vollſtändig waren. Ohne Zweifel hat das Waſſer darum nicht die Natur ſich wagrecht zu ſtellen, damit man ſich darin ſpiegeln könne. Dergleichen beobachtete Nutzbarkeiten können, wenn man mit Vernunft urtheilen will, nach der eingeſchränkten phyſiſchtheologiſchen Methode, die im Gebrauche iſt, gar nicht zu der Abſicht, die man hier vor Augen hat, genutzt werden. Nur einzig und allein der Zuſatz, den wir ihr zu geben geſucht haben, kann ſolche geſammelte Beobachtungen zu Gründen der wichtigen Folgerung auf die allgemeine Unterordnung aller Dinge unter ein höchſt weiſes Weſen tüchtig machen. Erweitert eure Abſichten, ſo viel ihr könnt, über die unermeßlichen Nutzen, die ein Geſchöpf in tauſendfacher Beziehung, wenigſtens der Möglichkeit nach, darbietet, (der einzige Kokosbaum ſchafft dem Indianer unzählige,) verknüpft in dergleichen Beziehungen die entlegenſten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn ihr die Producte der unmittelbar künſtlichen Anſtalten geziemend bewundert habt, ſo unterlaſſet nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erſchaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünſtelten Abfolge ſo mannigfaltiger Schönheit, die ſich von ſelbſt darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewiger Grundquelle die Weſen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichſam bereit darliegen.

Ich merke im Vorübergehen an, daß die große Gegenverhältniß, die unter den Dingen der Welt, in Anſehung des häufigen Anlaſſes, den ſie zu Aehnlichkeiten, Analogien, Parallelen, und wie man ſie ſonſt nennen will, geben, nicht ſo ganz flüchtig verdient überſehen zu werden. Ohne mich bei dem Gebrauch, den dieſes auf Spiele des Witzes hat und der mehrentheils nur eingebildet iſt, aufzuhalten, liegt hierin noch für den Philoſophen ein, wie mich dünkt, wichtiger Gegenſtand des Nachdenkens verborgen, wie ſolche Uebereinkunft ſehr verſchiedener Dinge in einem gewiſſen gemeinſchaftlichen Grunde der Gleichförmigkeit ſo groß und weitläuftig, und doch zugleich ſo genau ſein könne. Dieſe Analogien ſind auch ſehr nöthige Hülfsmittel unſerer Erkenntniß, die Mathematik ſelber liefert deren einige. Ich enthalte mich, Beiſpiele anzuführen, denn es iſt zu beſorgen, daß nach der verſchiedenen Art, wie dergleichen Aehnlichkeiten empfunden werden, ſie nicht dieſelbe Wirkung über jeden anderen Verſtand haben möchten, und der Gedanke, den ich hier einſtreue, iſt ohnedem unvollendet und noch nicht genugſam verſtändlich.

Wenn man fragen ſollte, welches denn der Gebrauch ſei, den man von der großen Einheit in den mancherlei Verhältniſſen des Raumes, welche der Meßkünſtler erforſcht, machen könnte, ſo vermuthe ich, daß allgemeine Begriffe von der Einheit der mathematiſchen Objecte auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könnten zu erkennen geben. Z. E. es iſt unter allen Figuren die Zirkelfigur diejenige, darin eben der Umkreis den größeſt möglichen Raum beſchließt, den ein ſolcher Umfang nur befaſſen kann, darum nämlich, weil eine genaue Gleichheit in dem Abſtande dieſer Umgrenzung von einem Mittelpuncte darin durchgängig herrſcht. Wenn eine Figur durch gerade Linien ſoll eingeſchloſſen werden, ſo kann die größeſt mögliche Gleichheit in Anſehung des Abſtandes derſelben vom Mittelpuncte nur Statt finden, wenn nicht allein die Entfernungen der Winkelpuncte von dieſem Mittelpuncte untereinander, ſondern auch die Perpendikel aus dieſem auf die Seiten einander völlig gleich ſind. Daraus wird nun ein regelmäßiges Polygon, und es zeigt ſich durch die Geometrie, daß mit ebendemſelben Umkreiſe ein anderes Polygon von eben der Zahl Seiten jederzeit einen kleineren Raum einſchließen würde, als das reguläre. Noch iſt eine, und zwar die einfachſte Art der Gleichheit in dem Abſtande von einem Mittelpuncte möglich, nämlich wenn blos die Entfernung der Winkelpuncte des Vielecks von demſelben Mittelpuncte durchgängig gleich iſt, und da zeigt ſich, daß ein jedes irreguläre Polygon, welches im Zirkel ſtehen kann, unter allen den größeſten Raum einſchließt, der von ebendenſelben Seiten nur immer kann beſchloſſen werden. Außer dieſem iſt zuletzt dasjenige Polygon, in welchem noch überdem die Größe der Seite dem Abſtande des Winkelpuncts vom Mittelpuncte gleich iſt, das iſt, das regelmäßige Sechseck unter allen Figuren überhaupt diejenige, die mit dem kleinſten Umfange den größeſten

Raum ſo einſchließt, daß ſie zugleich, äußerlich mit anderen gleichen Figuren zuſammengeſetzt, keine Zwiſchenräume übrig läßt. Es bietet ſich hier ſehr bald dieſe Bemerkung dar, daß die Gegenverhältniß des Größeſten und Kleinſten im Raume auf die Gleichheit ankommt. Und da die Natur ſonſten viel Fälle einer nothwendigen Gleichheit an die Hand gibt, ſo können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Anſehung des allgemeinen Grundes ſolcher Gegenverhältniß des Größeſten und Kleinſten zieht, auch auf die nothwendige Beobachtung des Geſetzes der Sparſamkeit in der Natur angewandt werden. In den Geſetzen des Stoßes iſt inſoferne jederzeit eine gewiſſe Gleichheit nothwendig: daß, nach dem Stoße, wenn ſie unelaſtiſch ſind, beider Körper Geſchwindigkeit jederzeit gleich ſei, daß, wenn ſie elaſtiſch ſind, beide durch die Federkraft immer gleich geſtoßen werden, und zwar mit einer Kraft, womit der Stoß geſchahe, daß der Mittelpunct der Schwere beider Körper durch den Stoß in ſeiner Ruhe oder Bewegung gar nicht verändert wird ꝛc. ꝛc. Die Verhältniſſe des Raums ſind ſo unendlich mannigfaltig, und verſtatten gleichwohl eine ſo gewiſſe Erkenntniß und klare Anſchauung, daß, gleichwie ſie ſchon öfters zu Symbolen der Erkenntniſſe von ganz anderer Art vortrefflich gedient haben, (z. E. die Erwartungen in den Glücksfällen auszudrücken,) alſo auch Mittel an die Hand geben können, die Regeln der Vollkommenheit in natürlich nothwendigen Wirkungsgeſetzen, inſoferne ſie auf Verhältniſſe ankommen, aus den einfachſten und allgemeinſten Gründen zu erkennen.

Ehe ich dieſe Betrachtung beſchließe, will ich alle verſchiedenen Grade der philoſophiſchen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erſcheinungen der Vollkommenheit, inſoferne man ſie insgeſammt unter Gott betrachtet, anführen, indem ich von derjenigen Art zu urtheilen anfange, wo die Philoſophie ſich noch verbirgt, und bei derjenigen endige, wo ſie ihre größte Beſtrebung zeigt. Ich rede von der Ordnung, Schönheit und Anſtändigkeit, inſoferne ſie der Grund iſt, die Dinge der Welt auf eine der Weisheit anſtändige Art einem göttlichen Urheber unterzuordnen.

Erſtlich, man kann eine einzelne Begebenheit in dem Laufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung Herrührendes anſehen, und die Philoſophie hat hier kein anderes Geſchäft, als nur einen Beweisgrund dieſer außerordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen.

Zweitens, man betrachtet eine Begebenheit der Welt als eine, worauf als auf einen einzelnen Fall die Mechanik der Welt von der Schöpfung her beſonders abgerichtet war, wie z. E. die Sündfluth nach dem Lehrgebäude verſchiedener Neueren. Alsdenn iſt aber die Begebenheit nicht weniger übernatürlich. Die Naturwiſſenſchaft, wovon die gedachten Weltweiſen hiebei Gebrauch machen, dient nur dazu, ihre eigene Geſchicklichkeit zu zeigen, und etwas zu erſinnen, was ſich etwa nach allgemeinen Naturgeſetzen ereignen könnte, und deſſen Erfolg auf die vorgegebene außerordentliche Begebenheit hinausliefe. Denn ſonſt iſt ein ſolches Verfahren der göttlichen Weisheit nicht gemäß, die niemalen darauf abzielt, mit unnützer Kunſt zu prahlen, welche man ſelbſt an einem Menſchen tadeln würde, der, wenn ihn z. E. nichts abhielte, eine Kanone unmittelbar abzufeuern, ein Feuerſchloß mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch ſie in dem geſetzten Augenblicke durch mechaniſche ſinnreiche Mittel losbrennen ſollte.

Drittens, wenn gewiſſe Stücke der Natur als eine von der Schöpfung her dauernde Anſtalt, die unmittelbar von der Hand des großen Werkmeiſters herrührt, angeſehen werden; und zwar wie eine Anſtalt, die als ein einzelnes Ding, und nicht wie eine Anordnung nach einem beſtändigen Geſetze eingeführt worden. Z. E. wenn man behauptet, Gott habe die Gebirge, die Flüſſe, die Planeten, und ihre Bewegung mit dem Anfange aller Dinge zugleich unmittelbar geordnet. Da ohne Zweifel ein Zuſtand der Natur der erſte ſein muß, in welchen die Form der Dinge ebenſowohl, wie die Materie unmittelbar von Gott abhängt, ſo hat dieſe Art zu urtheilen inſoferne einen philoſophiſchen Grund. Indeſſen weil es übereilt iſt, ehe und bevor man die Tauglichkeit, die den Naturdingen nach allgemeinen Geſetzen eigen iſt, geprüft hat, eine Anſtalt unmittelbar der Schöpfungshandlung beizumeſſen, darum, weil ſie vortheilhaft und ordentlich iſt, ſo iſt ſie inſoweit nur in ſehr kleinem Grade philoſophiſch.

Viertens, wenn man einer künſtlichen Ordnung der Natur etwas beimißt, bevor die Unzulänglichkeit, die ſie hiezu nach gemeinen Geſetzen hat, gehörig erkannt worden, z. E. wenn man etwas aus der Ordnung des Pflanzen- und Thierreichs erklärt, was vielleicht in gemeinen mechaniſchen Kräften liegt, blos deswegen, weil Ordnung und Schönheit darin groß ſind. Das Philoſophiſche dieſer Art zu urtheilen iſt alsdenn noch geringer, wenn ein jedes einzelne Thier oder Pflanze unmittelbar der Schöpfung untergeordnet wird, als wenn außer einigem unmittelbar Erſchaffenen die anderen Producte demſelben nach einem Geſetze der Zeugungsfähigkeit, (nicht blos des Auswickelungsvermögens) untergeordnet werden, weil im letzteren Fall mehr nach der Ordnung der Natur erklärt wird; es müßte denn ſein, daß dieſer ihre Unzulänglichkeit in Anſehung deſſelben klar erwieſen werden könnte. Es gehört aber auch zu dieſem Grade der philoſophiſchen Erklärungsart eine jede Ableitung einer Anſtalt in der Welt aus künſtlichen, und um einer Abſicht willen errichteten Geſetzen überhaupt, und nicht blos im Thier- und Pflanzenreiche *). Z. E. wenn man von dem Schnee und den Nordſcheinen ſo redet, als ob die Ordnung der Natur, die beide hervorbringt, um des Nutzens des Grönländers oder Lappen willen, (damit er in den langen Nächten nicht ganz im Finſtern ſei,) eingeführt wäre, obgleich es noch immer zu vermuthen iſt, daß dieſes eine wohlpaſſende Nebenfolge mit nothwendiger Einheit aus anderen Geſetzen ſei. Man iſt faſt jederzeit in Gefahr dieſes Fehlers, wenn man einigen Nutzen der Menſchen zum Grunde einer beſonderen göttlichen Veranſtaltung angibt, z. E. daß Wald und Feld meh-

---

*) Ich habe in der zweiten Nummer der dritten Betrachtung dieſes Abſchnitts, unter den Beiſpielen der künſtlichen Naturordnung blos die aus dem Pflanzen- und Thierreiche angeführt. Es iſt aber zu merken, daß eine jede Anordnung eines Geſetzes um eines beſonderen Nutzens willen, darum, weil ſie hiedurch von der nothwendigen Einheit mit anderen Naturgeſetzen ausgenommen wird, künſtlich ſei, wie aus einigen hier erwähnten Beiſpielen zu erſehen.

rentheils mit grüner Farbe bedeckt ſind, weil dieſe unter allen Farben die mittlere Stärke hat, um das Auge in mäßiger Uebung zu erhalten. Hiegegen kann man einwenden, daß der Bewohner der Davidsſtraße vom Schnee faſt blind wird und ſeine Zuflucht zu den Schneebrillen nehmen muß. Es iſt nicht tadelhaft, daß man die nützlichen Folgen aufſucht und ſie einem gütigen Urheber beimißt, ſondern daß die Ordnung der Natur, darnach ſie geſchehen, als künſtlich und willkührlich mit anderen verbunden vorgeſtellt wird, da ſie doch vielleicht mit anderen in nothwendiger Einheit ſteht.

Fünftens. Am Mehreſten enthält die Methode über die vollkommenen Anſtalten der Natur zu urtheilen, den Geiſt wahrer Weltweisheit, wenn ſie jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulaſſen, imgleichen die wahrhaftig künſtlichen Anordnungen der Natur nicht zu verkennen, hauptſächlich die Abzielung auf Vortheile und alle Wohlgereimtheit ſich nicht hindern läßt, die Gründe davon in nothwendigen allgemeinen Geſetzen aufzuſuchen, mit großer Achtſamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung, die Zahl der Natururſachen um derenwillen zu vervielfältigen. Wenn hiezu noch die Aufmerkſamkeit auf die allgemeinen Regeln gefügt wird, welche den Grund der nothwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicher Weiſe ohne beſondere Anſtalt vorgeht, mit den Regeln des Vortheils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Weſen können begreiflich machen, und man alsdenn zu dem göttlichen Urheber hinaufſteigt, ſo erfüllt dieſe phyſiſchtheologiſche Art zu urtheilen ihre Pflichten gehörig *).

---

*) Ich will hiemit nur ſagen, daß dieſes der Weg für die menſchliche Vernunft ſein müſſe. Denn wer wird es gleichwohl jemals verhüten können, hiebei vielfältig zu irren, nach dem Pope:

> Geh, ſchreibe Gottes weiſer Ordnung des Regimentes Regeln vor,
> Dann kehre wieder in dich ſelber zuletzt zurück und ſei ein Thor.

Siebente Betrachtung.

Kosmogonie.

Eine Hypotheſe mechaniſcher Erklärungsart des Urſprungs der Weltkörper und der Urſachen ihrer Bewegungen, gemäß den vorher erwieſenen Regeln.

Die Figur der Himmelskörper, die Mechanik, nach der ſie ſich bewegen und ein Weltſyſtem ausmachen, imgleichen die mancherlei Veränderungen, denen die Stellung ihrer Kreiſe in der Folge der Zeit unterworfen iſt, Alles dieſes iſt ein Theil der Naturwiſſenſchaft geworden, der mit ſo großer Deutlichkeit und Gewißheit begriffen wird, daß man auch nicht eine einzige andere Einſicht ſollte aufzeigen können, welche einen natürlichen Gegenſtand, (der nur einigermaßen dieſes ſeiner Mannigfaltigkeit beikäme,) auf eine ſo ungezweifelt richtige Art und mit ſolcher Augenſcheinlichkeit erklärte. Wenn man dieſes in Erwägung zieht, ſollte man da nicht auch auf die Vermuthung gerathen, daß der Zuſtand der Natur, in welchem dieſer Bau ſeinen Anfang nahm, und ihm die Bewegungen, die jetzt nach ſo einfachen und begreiflichen Geſetzen fortdauern, zuerſt eingedrückt worden, ebenfalls leichter einzuſehen und faßlicher ſein werden, als vielleicht das Mehreſte, wovon wir ſonſt in der Natur den Urſprung ſuchen. Die Gründe, die dieſer Vermuthung günſtig ſind, liegen am Tage. Alle dieſe Himmelskörper ſind runde Maſſen, ſoviel man weiß, ohne Organiſation und geheime Kunſtzubereitung. Die Kraft, dadurch ſie gezogen werden, iſt allem Anſehen nach eine der Materie eigene Grundkraft, darf alſo und kann nicht erklärt werden. Die Wurfsbewegung, mit welcher ſie ihren Flug verrichten, und die Richtung, nach der dieſer Schwung ihnen ertheilt worden, iſt zuſammt der Biltung ihrer Maſſen das Hauptſächlichſte, ja faſt das Einzige, wovon man die erſten natürlichen Urſachen zu ſuchen hat. Einfache und bei Weitem nicht ſo verwickelte Wirkungen, wie die meiſten anderen der Natur ſind, bei welchen gemeiniglich die Geſetze gar nicht mit mathematiſcher Richtigkeit bekannt ſind, nach denen ſie geſchehen, da ſie im Gegentheil hier in dem begreiflichſten Plane vor Augen liegen. Es iſt auch bei einem ſo großen Anſchein eines glücklichen Erfolgs ſonſten nichts im Wege, als der Eindruck von der rührenden Größe eines ſolchen Naturſtücks, als ein Sonnenſyſtem iſt, wo die natürlichen Urſachen alle verdächtig ſind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des oberſten Urhebers entgegen zu ſein ſcheint. Allein könnte man eben dieſes nicht auch von der Mechanik ſagen, wodurch ein großer Weltbau, nachdem er einmal da iſt, ſeine Bewegungen forthin erhält? Die ganze Erhaltung derſelben kommt auf ebendaſſelbe Geſetz an, wornach ein Stein, der in der Luft geworfen iſt, ſeine Bahn beſchreibt; ein einfaches Geſetz, fruchtbar an den regelmäßigſten Folgen, und würdig, daß ihm die Aufrechthaltung eines ganzen Weltbaues anvertraut werde.

Von der anderen Seite, wird man ſagen, iſt man nicht vermögend, die Natururſachen deutlich zu machen, wodurch das verächtlichſte Kraut nach völlig begreiflichen mechaniſchen Geſetzen erzeugt werde, und man wagt ſich an die Erklärung von dem Urſprunge eines Weltſyſtems im Großen. Allein iſt jemals ein Philoſoph auch im Stande geweſen, nur die Geſetze, wornach der Wachsthum oder die innere Bewegung in einer ſchon vorhandenen Pflanze geſchieht, dermaßen deutlich und mathematiſch ſicher zu machen, wie diejenigen gemacht ſind, welchen alle Bewegungen der Weltkörper gemäß ſind? Die Natur der Gegenſtände iſt hier ganz verändert. Das Große, das Erſtaunliche iſt hier unendlich begreiflicher, als das Kleine und Bewundernswürdige, und die Erzeugung eines Planeten, zuſammt der Urſache der Wurfsbewegung, wodurch er geſchleudert wird, um im Kreiſe zu laufen, wird allem Anſcheine nach leichter und deutlicher einzuſehen ſein, als die Erzeugung einer einzigen Schneeflocke, in der die abgemeſſene Richtung eines ſechseckigten Sternes dem Anſehen nach genauer iſt, als die Rundung der Kreiſe, worin Planeten laufen, und an welcher die Strahlen viel richtiger ſich auf eine Fläche beziehen, als die Bahnen dieſer Himmelskörper es gegen den gemeinſchaftlichen Plan ihrer Kreisbewegungen thun.

Ich werde den Verſuch einer Erklärung von dem Urſprunge des Weltbaues nach allgemeinen mechaniſchen Geſetzen darlegen, nicht von der geſammten Naturordnung, ſondern nur von den großen Maſſen und ihren Kreiſen, welche die roheſte Grundlage der Natur ausmachen. Ich hoffe Einiges zu ſagen, was Anderen zu wichtigen Betrachtungen Anlaß geben kann, obgleich mein Entwurf grob und unausgearbeitet iſt. Einiges davon hat in meiner Meinung einen Grad der Wahrſcheinlichkeit, der bei einem kleineren Gegenſtande wenig Zweifel übrig laſſen würde, und der nur das Vorurtheil einer größeren erforderlichen Kunſt, als man den allgemeinen Naturgeſetzen zutraut, entgegenſtehen kann. Es geſchieht oft: daß man dasjenige zwar nicht findet, was man eigentlich ſucht, aber doch auf dieſem Wege andere Vortheile, die man nicht vermuthet, antrifft. Auch ein ſolcher Nutzen würde ein genugſamer Gewinn ſein, wenn er ſich dem Nachdenken Anderer darböte, geſetzt auch, daß die Hauptzwecke der Hypotheſe dabei verſchwinden ſollten. Ich werde die allgemeine Gravitation der Materie nach dem Newton oder ſeinen Nachfolgern hiebei vorausſetzen. Diejenigen, welche etwa durch eine Definition der Metaphyſik nach ihrem Geſchmacke glauben, die Folgerung ſcharfſinniger Männer aus Beobachtung und mathematiſcher Schlußart zu vernichten, werden die folgenden Sätze als etwas, das überdem mit der Hauptabſicht dieſer Schrift nur eine entfernte Verwandtſchaft hat, überſchlagen können.

1.

Erweiterte Ausſicht in den Inbegriff des Univerſum.

Die ſechs Planeten mit ihren Begleitern bewegen ſich in Kreiſen, die nicht weit von einem gemeinſchaftlichen Plane, nämlich der verlängerten Aequatorsfläche der Sonne abweichen. Die Kometen dagegen laufen in Bahnen, die ſehr weit davon abſtehen, und ſchweifen nach allen Seiten weit von dieſer Beziehungsfläche aus. Wenn nun, anſtatt ſo weniger Planeten oder Kometen, einige tauſend derſelben zu unſerer Sonnenwelt gehörten, ſo würde der Thierkreis als eine von unzähligen Sternen erleuchtete Zone, oder wie ein Streif, der ſich in einem blaſſen Schimmer verliert, erſcheinen, in welchem einige nähere Planeten in ziemlichem Glanze, die entfernten aber durch ihre Menge und Mattigkeit des Lichts nur eine neblichte Erſcheinung darſtellen würden. Denn es würden bei der Kreisbewegung, darin alle dieſe insgeſammt um die Sonne ſtünden, jederzeit in allen Theilen dieſes Thierkreiſes einige ſein, wenngleich andere ihren Platz verändert hätten. Dagegen würden die Kometen die Gegenden zu beiden Seiten dieſer lichten Zone in aller möglichen Zerſtreuung bedecken. Wenn wir durch dieſe Erdichtung vorbereitet, (in welcher wir nichts weiter, als die Menge der Körper unſerer Planetenwelt in Gedanken vermehrt haben,) unſere Augen auf den weiteren Umfang des Univerſum richten, ſo ſehen wir wirklich eine lichte Zone, in welcher Sterne, ob ſie zwar allem Anſehen nach ſehr ungleiche Weiten von uns haben, dennoch zu einer und ebenderſelben Fläche dichter, wie anderwärts gehäuft ſind, dagegen die Himmelsgegenden zu beiden Seiten mit Sternen nach aller Art der Zerſtreuung bedeckt ſind. Die Milchſtraße, die ich meine, hat ſehr genau die Richtung eines größeſten Zirkels, eine Beſtimmung, die aller Aufmerkſamkeit werth iſt, und daraus ſich verſtehen läßt, daß unſere Sonne, und wir mit ihr uns in demjenigen Heere der Sterne mit befinden, welches ſich zu einer gewiſſen gemeinſchaftlichen Beziehungsfläche am Meiſten drängt; und die Analogie iſt hier ein ſehr großer Grund zu vermuthen: daß dieſe Sonnen, zu deren Zahl auch die unſrige gehört, ein Weltſyſtem ausmachen, das im Großen nach ähnlichen Geſetzen geordnet iſt, als unſere Planetenwelt im Kleinen; daß alle dieſe Sonnen ſammt ihren Begleitern irgend einen Mittelpunct ihrer gemeinſchaftlichen Kreiſe haben mögen, und daß ſie nur um der unermeßlichen Entfernung willen und wegen der langen Zeit ihrer Kreisläufe ihre Oerter gar nicht zu verändern ſcheinen, obzwar dennoch bei etlichen wirklich einige Verrückung ihrer Stellen iſt beobachtet worden; daß die Bahnen dieſer großen Weltkörper ſich eben ſo auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehen, von der ſie nicht abweichen, und daß diejenigen, welche mit weit geringerer Häufung die übrigen Gegenden des Himmels einnehmen, den Kometen unſerer Planetenwelt darin ähnlich ſind.

Aus dieſem Begriffe, der, wie mich dünkt, die größeſte Wahrſcheinlichkeit hat, läßt ſich vermuthen, daß, wenn es mehr ſolche höhere Weltordnungen gibt, als diejenige, dazu unſere Sonne gehört, und die dem, der in ihr ſeinen Stand hat, die Erſcheinung der Milchſtraße verſchafft, in der Tiefe des Weltraums einige derſelben wie blaſſe ſchimmernde Plätze werden zu ſehen ſein, und wenn der Beziehungsplan einer ſolchen anderen Zuſammenordnung der Firſterne ſchief gegen uns geſtellt iſt, wie elliptiſche Figuren erſcheinen werden, die in einem kleinen Raum aus großer Weite ein Sonnenſyſtem, wie das von unſerer Milchſtraße iſt, darſtellen. Und dergleichen Plätzchen hat wirklich die Aſtronomie ſchon vorlängſt entdeckt, obgleich die Meinung, die man ſich davon gemacht hat, ſehr verſchieden iſt, wie man in des Herrn von Maupertuis Buche von der Figur der Sterne ſehen kann.

Ich wünſche, daß dieſe Betrachtung mit einiger Aufmerkſamkeit möchte erwogen werden. Nicht allein, weil der Begriff, der dadurch von der Schöpfung erwächſt, erſtaunlich viel rührender iſt, als er ſonſt ſein kann, (indem ein unzählbares Heer der Sonnen, wie die unſrige, ein Syſtem ausmacht, deſſen Glieder durch Kreisbewegungen verbunden ſind, dieſe Syſteme ſelbſt aber, deren vermuthlich wieder unzählige ſind, wovon wir einige wahrnehmen können, ſelbſt Glieder einer noch höheren Ordnung ſein mögen,) ſondern auch, weil ſelbſt die Beobachtung der uns nahen Firſterne, oder vielmehr langſam wandelnden Sonnen durch einen ſolchen Begriff geleitet, vielleicht Manches entdecken kann, was der Aufmerkſamkeit entwiſcht, inſoferne nicht ein gewiſſer Plan zu unterſuchen iſt.

2.

Gründe für einen mechaniſchen Urſprung unſerer Planetenwelt überhaupt.

Die Planeten bewegen ſich um unſere Sonne insgeſammt nach einerlei Richtung und nur mit geringer Abweichung von einem gemeinſchaftlichen Beziehungsplane, welcher die Ekliptik iſt, gerade ſo, als Körper, die durch eine Materie fortgeriſſen werden, die, indem ſie den ganzen Raum anfüllt, ihre Bewegung wirbelnd um eine Achſe verrichtet. Die Planeten ſind insgeſammt ſchwer zur Sonne hin, und die Größe des Seitenſchwunges müßte eine genau abgemeſſene Richtigkeit haben, wenn ſie dadurch in Zirkelkreiſen zu laufen ſollen gebracht werden, und wie bei dergleichen mechaniſcher Wirkung eine geometriſche Genauigkeit nicht zu erwarten ſteht, ſo weichen auch alle Kreiſe, obzwar nicht viel, von der Zirkelrundung ab. Sie beſtehen aus Materien, die nach Newton's Berechnungen, je entfernter ſie von der Sonne ſind, von deſto minderer Dichtigkeit ſind, ſowie auch ein Jeder es natürlich finden würde, wenn ſie ſich in dem Raume, darin ſie ſchweben, von einem daſelbſt zerſtreuten Weltſtoff gebildet hätten. Denn bei der Beſtrebung, womit Alles zur Sonne ſinkt, müſſen die Materien dichterer Art ſich mehr zur Sonne drängen und ſich in der Nahheit zu ihr mehr häufen, als die von leichterer Art, deren Fall wegen ihrer minderen Dichtigkeit mehr verzögert wird. Die Materie der Sonne aber iſt nach des von Buffon Bemerkung an Dichtigkeit derjenigen, die die ſummirte Maſſe aller Planeten zuſammen haben würde, ziemlich gleich, welches auch mit einer mechaniſchen Bildung wohl zuſammenſtimmt, nach welcher in verſchiedenen Höhen, aus verſchiedenen Gattungen der Elemente die Planeten ſich gebildet haben mögen, ſonſt alle übrige aber, die dieſen Raum erfüllten, vermengt auf ihren gemeinſchaftlichen Mittelpunct, die Sonne, mögen niedergeſtürzt ſein.

Derjenige, welcher dieſem ungeachtet dergleichen Bau unmittelbar in die Hand Gottes will übergeben wiſſen, ohne deßfalls den mechaniſchen Geſetzen etwas zuzutrauen, iſt genöthigt etwas anzuführen, weswegen er hier dasjenige nothwendig findet, was er ſonſt in der Naturlehre nicht leichtlich zuläßt. Er kann gar keine Zwecke nennen, warum es beſſer wäre, daß die Planeten vielmehr nach einer Richtung, als nach verſchiedenen, nahe zu einem Beziehungsplane, als nach allerlei Gegenden in Kreiſen liefen. Der Himmelsraum iſt anjetzt leer, und bei aller dieſer Bewegung würden ſie einander keine Hinderniſſe leiſten. Ich beſcheide mich gerne, daß es verborgene

Zwecke geben könnte, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht worden, und die kein Menſch einſieht; allein es iſt Keinem erlaubt, ſie vorauszuſetzen, wenn er eine Meinung darauf gründen will, ohne daß er ſie anzuzeigen vermag. Wenn denn endlich Gott unmittelbar den Planeten die Wurfskraft ertheilt und ihre Kreiſe geſtellt hätte, ſo iſt zu vermuthen, daß ſie nicht das Merkmal der Unvollkommenheit und Abweichung, welches bei jedem Product der Natur anzutreffen, an ſich zeigen würden. War es gut, daß ſie ſich auf eine Fläche beziehen ſollten, ſo iſt zu vermuthen, er würde ihre Kreiſe genau darauf geſtellt haben, war es gut, daß ſie der Zirkelbewegung nahe kämen, ſo kann man glauben, ihre Bahn würde genau ein Zirkelkreis geworden ſein, und es iſt nicht abzuſehen, weswegen Ausnahmen von der genaueſten Richtigkeit ſelbſt bei demjenigen, was eine unmittelbare göttliche Kunſthandlung ſein ſollte, übrig bleiben mußten.

Die Glieder der Sonnenwelt aus den entfernteſten Gegenden, die Kometen, laufen ſehr excentriſch. Sie könnten, wenn es auf eine unmittelbare göttliche Handlung ankäme, ebenſowohl in Zirkelkreiſen bewegt ſein, wenngleich ihre Bahnen von der Ekliptik noch ſo ſehr abweichen. Die Nutzen der ſo großen Excentricität werden in dieſem Fall mit großer Kühnheit erſonnen, denn es iſt eher begreiflich, daß ein Weltkörper, in einer Himmelsregion, welche es auch ſei, in gleichem Abſtande immer bewegt, die dieſer Weite gemäße Einrichtung habe, als daß er auf die große Verſchiedenheit der Weiten gleich vortheilhaft eingerichtet ſei; und was die Vortheile, die Newton anführt, anlangt, ſo iſt ſichtbar, daß ſie ſonſt nicht die mindeſte Wahrſcheinlichkeit haben, außer daß bei der einmal vorausgeſetzten unmittelbaren göttlichen Anordnung ſie doch zum Mindeſten zu einigem Vorwande eines Zweckes dienen können.

Am Deutlichſten fällt dieſer Fehler, den Bau der Planetenwelt göttlichen Abſichten unmittelbar unterzuordnen, in die Augen da, wo man von der mit der Zunahme der Entfernungen umgekehrt abnehmenden Dichtigkeit der Planeten Bewegungsgründe erdichten will. Der Sonnen Wirkung, heißt es, nimmt in dieſem Maaße ab, und es war anſtändig, daß die Dichtigkeit der Körper, die durch ſie ſollten erwärmt werden, auch dieſer proportionirlich eingerichtet würde. Nun iſt bekannt, daß die Sonne nur eine geringe Tiefe unter die Oberfläche eines Weltkörpers wirkt, und aus ihrem Einfluſſe, denſelben zu erwärmen, kann alſo nicht auf die Dichtigkeit des ganzen Klumpens geſchloſſen werden. Hier iſt die Folgerung aus dem Zwecke viel zu groß. Das Mittel, nämlich die verminderte Dichtigkeit des ganzen Klumpens begreift eine Weitläuftigkeit der Anſtalt, welche für die Größe des Zwecks überflüſſig und unnöthig iſt.

In allen natürlichen Hervorbringungen, inſoferne ſie auf Wohlgereimtheit, Ordnung und Nutzen hinauslaufen, zeigen ſich zwar Uebereinſtimmungen mit göttlichen Abſichten, aber auch Merkmale des Urſprungs aus allgemeinen Geſetzen, deren Folgen ſich noch viel weiter, als auf ſolchen einzelnen Fall erſtrecken und demnach in jeder einzelnen Wirkung Spuren von einer Vermengung ſolcher Geſetze an ſich zeigen, die nicht lediglich auf dieſes einzige Product gerichtet waren. Um deswillen finden auch Abweichungen von der größtmöglichen Genauigkeit in Anſehung eines beſonderen Zweckes Statt. Dagegen wird eine unmittelbar übernatürliche Anſtalt, darum weil ihre Ausführung gar nicht die Folgen aus allgemeinen Wirkungsgeſetzen der Materie vorausſetzt, auch nicht durch beſondere ſich einmengende Nebenfolgen derſelben entſtellt werden, ſondern den Plan der äußerſt möglichen Richtigkeit genau zu Stande bringen. In den näheren Theilen der Planetenwelt zum gemeinſchaftlichen Mittelpuncte iſt eine größere Annäherung zur völligen Ordnung und abgemeſſenen Genauigkeit, die nach den Grenzen des Syſtems hinaus, oder weit von dem Beziehungsplane zu den Seiten in Regelloſigkeit und Abweichungen ausartet, gerade ſo, wie es von einer Verfaſſung zu erwarten iſt, die mechaniſchen Urſprungs iſt. Bei einer unmittelbar göttlichen Anordnung können niemals unvollſtändig erreichte Zwecke angetroffen werden, ſondern allenthalben zeigt ſich die größeſte Richtigkeit und Abgemeſſenheit, wie man unter anderen am Bau der Thiere gewahr wird.

3.

Kurzer Abriß der wahrſcheinlichſten Art, wie ein Planetenſyſtem mechaniſch hat gebildet werden können.

Die eben jetzt angeführten Beweisgründe für einen mechaniſchen Urſprung ſind ſo wichtig, daß ſelbſt nur einige derſelben vorlängſt alle Naturforſcher bewogen haben, die Urſache der Planetenkreiſe in natürlichen Bewegkräften zu ſuchen, vornehmlich weil die Planeten in ebenderſelben Richtung, worin die Sonne ſich um ihre Achſe ſchwingt, um ſie in Kreiſen laufen und ihre Bahnen ſo ſehr nahe mit ihrer Aequatorsfläche zuſammentreffen. Newton war der große Zerſtörer aller dieſer Wirbel, an denen man gleichwohl noch lange nach ſeinen Demonſtrationen hing, wie an dem Beiſpiel des berühmten Herrn von Mairan zu ſehen iſt. Die ſicheren und überzeugenden Beweisthümer der Newton'ſchen Weltweisheit zeigten augenſcheinlich, daß ſo etwas, wie die Wirbel ſein ſollten, welche die Planeten herumführten, gar nicht am Himmel angetroffen werde, und daß ſo ganz und gar kein Strom ſolcher Flüſſigkeit in dieſen Räumen ſei, daß ſelbſt die Kometenſchweiſe quer durch alle dieſe Kreiſe ihre unverrückte Bewegung fortſetzen. Es war ſicher hieraus zu ſchließen: daß, ſowie der Himmelsraum jetzt leer oder unendlich dünne iſt, keine mechaniſche Urſache Statt finden könne, die den Planeten ihre Kreisbewegung eindrückte. Allein ſofort alle mechaniſche Geſetze vorbeigehen und durch eine kühne Hypotheſe Gott unmittelbar die Planeten werfen zu laſſen, damit ſie in Verbindung mit ihrer Schwere ſich in Kreiſen bewegen ſollten, war ein zu weiter Schritt, als daß er innerhalb dem Bezirke der Weltweisheit hätte bleiben können. Es fällt alsbald in die Augen, daß noch ein Fall übrig bleibe, wo mechaniſche Urſachen dieſer Verfaſſung möglich ſind: wenn nämlich der Raum des Planetenbaues, der anjetzt leer iſt, vorher erfüllt war, um eine Gemeinſchaft der Bewegkräfte durch alle Gegenden dieſes Bezirks, worin die Anziehung unſerer Sonne herrſcht, zu veranlaſſen.

Und hier kann ich diejenige Beſchaffenheit anzeigen, welche die einzige mögliche iſt, unter der eine mechaniſche Urſache der Himmelsbewegungen Statt findet, welches zur Rechtfertigung einer Hypotheſe ein beträchtlicher Umſtand iſt, deſſen man ſich nur ſelten wird rühmen können. Da die Räume anjetzt leer ſind, ſo müſſen ſie ehedem erfüllt geweſen ſein, ſonſt hat niemals eine ausgebreitete Wirkung der in Kreiſen treibenden Bewegkräfte Statt finden können. Und es muß demnach dieſe verbreitete Materie ſich hernach auf die Himmelskörper verſammelt haben; das iſt, wenn ich es näher betrachte, dieſe Himmelskörper ſelbſt werden ſich aus dem verbreiteten Grundſtoffe in den Räumen des Sonnenbaues gebildet haben, und die Bewegung, die die Theilchen ihres Zuſammenſatzes im Zuſtande der Zerſtreuung hatten, iſt bei ihnen nach der Vereinbarung in abgeſonderten Maſſen übrig geblieben. Seitdem ſind dieſe Räume leer. Sie enthalten keine Materie, die unter dieſen Körpern zur Mittheilung des Kreisſchwunges dienen könnte. Aber ſie ſind es nicht immer geweſen, und wir werden Bewegungen gewahr, wovon jetzt keine natürlichen Urſachen Statt finden können, die aber Ueberbleibſel des allerälteſten rohen Zuſtandes der Natur ſind.

Von dieſer Bemerkung will ich nur noch einen Schritt thun, um mich einem wahrſcheinlichen Begriffe von der Entſtehungsart dieſer großen Maſſen und der Urſache ihrer Bewegungen zu nähern, indem ich die gründlichere Vollführung eines geringen Schattenriſſes dem forſchenden Leſer ſelbſt überlaſſe. Wenn demnach der Stoff zur Bildung der Sonne und aller Himmelskörper, die ihrer mächtigen Anziehung zu Gebote ſtehen, durch den ganzen Raum der Planetenwelt zerſtreut war, und es war irgend in dem Orte, den jetzt der Klumpen der Sonne einnimmt, Materie von ſtärkeren Anziehungskräften, ſo entſtand eine allgemeine Senkung hiezu, und die Anziehung des Sonnenkörpers wuchs mit ihrer Maſſe. Es iſt leicht zu vermuthen, daß in dem allgemeinen Fall der Partikeln ſelbſt von den entlegenſten Gegenden des Weltbaues die Materien dichterer Art in den tieferen Gegenden, wo ſich Alles zum gemeinſchaftlichen Mittelpuncte hindrängte, nach dem Maaße werde gehäuft haben, als ſie dem Mittelpuncte näher waren, obzwar in allen Regionen Materien von allerlei Art der Dichtigkeit waren. Denn nur die Theilchen von der ſchwerſten Gattung konnten das größte Vermögen haben, in dieſem Chaos durch das Gemenge der leichteren zu dringen, um in größere Nahheit zum Gravitationspuncte zu gelangen. In den Bewegungen, die von verſchiedentlich hohem Fall in der Sphäre umher entſprangen, konnte niemals der Widerſtand der einander hindernden Partikeln ſo vollkommen gleich ſein, daß nicht nach irgend einer Seite die erworbenen Geſchwindigkeiten in Abbeugung ausſchlagen ſollten. Und in dieſem Umſtande zeigt ſich eine ſehr gemeine Regel der Gegenwirkung der Materien, daß ſie einander ſolange treiben oder lenken und einſchränken, bis ſie ſich die mindeſte Hinderniß leiſten; welchem gemäß die Seitenbewegungen ſich endlich in eine gemeinſchaftliche Umdrehung nach einer und ebenderſelben Gegend vereinigen mußten. Die Partikeln demnach, woraus die Sonne gebildet wurde, kamen auf ihr ſchon mit dieſer Seitenbewegung an, und die Sonne aus dieſem Stoffe gebildet, mußte eine Umdrehung in ebenderſelben Richtung haben.

Es iſt aber aus den Geſetzen der Gravitation klar: daß in dieſem herumgeſchwungenen Weltſtoffe alle Theile müſſen beſtrebt geweſen ſein, den Plan, der in der Richtung ihres gemeinſchaftlichen Umſchwunges durch den Mittelpunct der Sonne geht, und der nach unſeren Schlüſſen mit der Aequatorsfläche dieſes Himmelskörpers zuſammentrifft, zu durchſchneiden, wofern ſie nicht ſchon ſich in demſelben befinden. Demnach werden alle dieſe Theile vornehmlich nahe zur Sonne ihre größeſte Häufung in dem Raume haben, der der verlängerten Aequatorsfläche derſelben nahe iſt. Endlich iſt es auch ſehr natürlich, daß, da die Partikeln einander ſo lange hindern oder beſchleunigen, mit einem Worte, einander ſtoßen oder treiben müſſen, bis eines des anderen Bewegung gar nicht mehr ſtören kann, zuletzt Alles auf den Zuſtand ausſchlage, daß nur diejenigen Theilchen ſchweben bleiben, die gerade den Grad des Seitenſchwunges haben, der erfordert wird, in dem Abſtande, darin ſie von der Sonne ſind, der Gravitation das Gleichgewicht zu leiſten, damit ein jegliches ſich in freier Bewegung in concentriſchen Zirkeln herumſchwinge. Dieſe Schnelligkeit iſt eine Wirkung des Falles, und die Bewegung zur Seite eine Folge des ſo lange dauernden Gegenſtoßes, bis Alles in die Verfaſſung der mindeſten Hinderniſſe ſich von ſelbſt geſchickt hat. Die übrigen Theilchen, die eine ſolche abgemeſſene Genauigkeit nicht erreichen konnten, müſſen bei allmählig abnehmender Bewegung zum Mittelpuncte der allgemeinen Gravitation geſunken ſein, um den Klumpen der Sonne zu vermehren, der demnach eine Dichtigkeit haben wird, welche der von den übrigen Materien in dem um ihr befindlichen Raume, im Durchſchnitte genommen, ziemlich gleich iſt; ſo doch, daß nach den angeführten Umſtanden ihre Maſſe nothwendig die Menge der Materie, die in dem Bezirke um ſie ſchweben geblieben, weit übertreffen wird.

In dieſem Zuſtande, der mir natürlich zu ſein ſcheint, da ein verbreiteter Stoff zu Bildung verſchiedener Himmelskörper, in einem engen Raum zunächſt der verlängerten Fläche des Sonnenäquators, von deſto mehrerer Dichtigkeit, je näher dem Mittelpuncte, und allenthalben mit einem Schwunge, der in dieſem Abſtande zur freien Zirkelbewegung hinlänglich war, nach den Centralgeſetzen bis in große Weiten um die Sonne ſich herumſchwung, wenn man da ſetzt, daß ſich aus dieſen Theilchen Planeten bildeten; ſo kann es nicht fehlen, daß ſie nicht Schwungskräfte haben ſollten, dadurch ſie in Kreiſen, die den Zirkeln ſehr nahe kommen, ſich bewegen ſollten, ob ſie gleich etwas davon abweichen, weil ſie ſich aus Theilchen von unterſchiedlicher Höhe ſammelten. Es iſt ebenſowohl ſehr natürlich, daß diejenigen Planeten, die ſich in großen Höhen bilden, (wo der Raum um ſie viel größer iſt, der da veranlaßt, daß der Unterſchied der Geſchwindigkeit der Partikeln die Kraft, womit ſie zum Mittelpunct des Planeten gezogen werden, übertreffe,) daſelbſt auch größere Klumpen, als nahe zur Sonne gewinnen. Die Uebereinſtimmung mit vielen anderen Merkwürdigkeiten der Planetenwelt übergehe ich, weil ſie ſich von ſelbſt darbietet *). In den entlegenſten Theilen des Syſtems und vornehmlich in großen Weiten vom Beziehungsplane, werden die ſich bildenden Körper, die Kometen, dieſe Regelmäßigkeit nicht haben können. Und ſo wird der Raum der Planetenwelt leer werden, nachdem ſich Alles in abgeſonderte Maſſen vereinbart hat. Doch können noch in ſpäterer Epoche Partikeln aus den äußerſten Grenzen dieſer Anziehungsſphäre herabgeſunken ſein, die forthin jederzeit frei im Himmelsraume in Kreiſen ſich um die Sonne bewegen mögen. Materien von der äußerſten Dünnigkeit und vielleicht der Stoff, woraus das Zodiakallicht beſteht.

4.

Anmerkung.

Die Abſicht dieſer Betrachtung iſt vornehmlich, um ein Beiſpiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unſere vorigen Beweiſe berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Beſorgniß wegſchafft, als wenn eine jede Erklärung einer großen Anſtalt der Welt aus allgemeinen Naturgeſetzen den boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen. Meiner Meinung nach hat die angeführte Hypotheſe zum Mindeſten Gründe genug für ſich, um Männer von ausgebreiteter Einſicht zu einer näheren Prüfung des darin vorgeſtellten Plans, der nur ein grober Umriß iſt, einzuladen. Mein Zweck, inſoferne er dieſe Schrift betrifft, iſt erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmäßigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgeſetzen fließen kann, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld öffnet, und eine Erklärungsart, wie dieſe oder eine andere, als möglich und mit der Erkenntniß eines weiſen Gottes wohl zuſammenſtimmend anzuſehen kann bewogen werden.

---

*) Die Bildung eines kleinen Syſtems, das als ein Theil zu der Planetenwelt gehört, wie des Jupiters und Saturns, imgleichen die Achſendrehungen dieſer Himmelskörper werden wegen der Analogie unter dieſer Erklärung mit begriffen.

Es wäre übrigens der philoſophiſchen Beſtrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug ſo vieler Syſteme, außerhalb der Sphäre der Natur auf den Miltons Limbus der Eitelkeit verwieſen worden, daß man gleichwohl gehörig forſchte, ob nicht die Natur ohne Erdichtung beſonderer Kräfte ſelber etwas darböte, was die durchgehends nach einerlei Gegend gerichtete Schwungsbewegung der Planeten erklären könnte, da die andere von den Centralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben iſt. Zum Wenigſten entfernt ſich der von uns entworfene Plan nicht von der Regel der Einheit, denn ſelbſt dieſe Schwungskraft wird als eine Folge aus der Gravitation abgeleitet, wie es zufälligen Bewegungen anſtändig iſt, denn dieſe ſollen als Erfolge aus den der Materie auch in Ruhe beiwohnenden Kräften hergeleitet werden.

Ueberdies merke ich an, daß das atomiſtiſche Syſtem des Demokritus und Epikur, ohnerachtet des erſten Anſcheins von Aehnlichkeit, doch eine ganz verſchiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unſrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber, und der Zuſammenſtoß, der reiche Quell ſo vieler Ordnung, ein Ohngefähr und ein Zufall, wozu ſich nirgend ein Grund fand. Hier führt ein erkanntes und wahres Geſetz der Natur, nach einer ſehr begreiflichen Vorausſetzung, mit Nothwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein beſtimmender Grund eines Ausſchlags auf Regelmäßigkeit angetroffen wird, und etwas, was die Natur im Gleiſe der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, ſo wird man auf die Vermuthung eines Grundes geführt, aus dem die Nothwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verſtanden werden.

Um indeſſen noch durch ein ander Beiſpiel begreiflich zu machen: wie die Wirkung der Gravitation in der Verbindung zerſtreuter Elemente Regelmäßigkeit und Schönheit hervorzubringen nothwendiger Weiſe beſtimmt ſei, ſo will ich eine Erklärung von der mechaniſchen Erzeugungsart des Saturnusringes beifügen, die, wie mir dünkt, ſoviel Wahrſcheinlichkeit hat, als man es von einer

Hypotheſe nur erwarten kann. Man räume mir nur ein: daß Saturn in dem erſten Weltalter mit einer Atmoſphäre umgeben geweſen, dergleichen man an verſchiedenen Kometen geſehen, die ſich der Sonne nicht ſehr nähern und ohne Schweife erſcheinen, daß die Theilchen des Dunſtkreiſes von dieſem Planeten, (dem wir eine Achſendrehung zugeſtehen wollen,) aufgeſtiegen ſind, und daß in der Folge dieſe Dünſte, ſei es darum, weil der Planet verkühlte, oder aus anderen Urſachen, anfingen ſich wieder zu ihm niederzuſenken; ſo erfolgt das Uebrige mit mechaniſcher Richtigkeit. Denn da alle Theilchen von dem Puncte der Oberfläche, da ſie aufgeſtiegen, eine dieſem Orte gleiche Geſchwindigkeit haben müſſen, um die Achſe des Planeten ſich zu bewegen, ſo müſſen alle vermittelſt dieſes Seitenſchwunges beſtrebt geweſen zu ſein, nach den Regeln der Centralkräfte freie Kreiſe um den Saturn zu beſchreiben *). Es müſſen aber alle diejenigen Theilchen, deren Geſchwindigkeit nicht gerade den Grad hat, die der Attraction der Höhe, wo ſie ſchweben, durch Centrifrugalkraft genau das Gleichgewicht leiſtet, einander nothwendig ſtoßen oder verzögern, bis nur diejenigen, die in freier Zirkelbewegung nach Centralgeſetzen umlaufen können, um den Saturn in Kreiſen bewegt übrig bleiben, die übrigen aber nach und nach auf deſſen Oberfläche zurückfallen. Nun müſſen nothwendig alle dieſe Zirkelbewegungen die verlängerte Fläche des Saturnusäquators durchſchneiden, welches einem Jeden, der die Centralgeſetze weiß, bekannt iſt; alſo werden ſich endlich um den Saturn die übrigen Theilchen ſeiner vormaligen Atmoſphäre zu einer zirkelrunden Ebene drängen, die den verlängerten Aequator dieſes Planeten einnimmt, und deren äußerſter Rand durch ebendieſelbe Urſache, die bei den Kometen die Grenze der Atmoſphäre beſtimmt, auch hier abgeſchnitten iſt. Dieſer Limbus von frei bewegtem Weltſtoffe muß nothwendig ein Ring werden, oder vielmehr, es können gedachte

---

*) Saturn bewegt ſich um ſeine Achſe, nach der Vorausſetzung. Ein jedes Theilchen, das von ihm aufſteigt, muß daher ebendieſelbe Seitenbewegung haben und ſie, zu welcher Höhe es auch gelangt, daſelbſt fortſetzen.

Bewegungen auf keine andere Figur, als die eines Ringes ausſchlagen. Denn da ſie alle ihre Geſchwindigkeit zur Zirkelbewegung nur von den Puncten der Oberfläche des Saturns haben können, von da ſie aufgeſtiegen ſind, ſo müſſen diejenigen, die von deſſen Aequator ſich erhoben haben, die größeſte Schnelligkeit beſitzen. Da nun unter allen Weiten von deſſen Mittelpuncte nur eine iſt, wo dieſe Geſchwindigkeit gerade zur Zirkelbewegung taugt, und in jeder kleineren Entfernung zu ſchwach iſt, ſo wird ein Zirkelkreis in dieſem Limbus aus dem Mittelpunct des Saturns gezogen werden können, innerhalb welchem alle Partikeln zur Oberfläche dieſes Planeten niederfallen müſſen, alle übrige aber zwiſchen dieſem gedachten Zirkel und dem ſeines äußerſten Randes, (folglich die in einem ringförmigten Raum enthaltenen) werden forthin frei ſchwebend in Zirkelkreiſen um ihn in Bewegung bleiben.

Nach einer ſolchen Auflöſung gelangt man auf Folgen, durch die die Zeit der Achſendrehung des Saturns gegeben iſt, und zwar mit ſoviel Wahrſcheinlichkeit, als man dieſen Gründen einräumt, wodurch ſie zugleich beſtimmt wird. Denn weil die Partikeln des inneren Randes ebendieſelbe Geſchwindigkeit haben, wie diejenige, die ein Punct des Saturnsäquators hat, und überdem dieſe Geſchwindigkeit nach den Geſetzen der Gravitation den zur Zirkelbewegung gehörigen Grad hat, ſo kann man aus dem Verhältniſſe des Abſtandes eines der Saturnus-Trabanten zu dem Abſtande des inneren Randes des Ringes vom Mittelpuncte des Planeten, imgleichen aus der gegebenen Zeit des Umlaufs des Trabanten, die Zeit des Umſchwungs der Theilchen in dem inwendigen Rande finden, aus dieſer aber und der Verhältniß des kleinſten Durchmeſſers vom Ringe zu dem des Planeten, dieſes ſeine Achſendrehung. Und ſo findet ſich durch Rechnung: daß Saturn ſich in 5 Stunden und ungefähr 40 Minuten um ſeine Achſe drehen müſſe, welches, wenn man die Analogie mit den übrigen Planeten hiebei zu Rathe zieht, mit der Zeit der Umwendung derſelben wohl zu harmoniren ſcheint.

Und ſo mag denn die Vorausſetzung der kometiſchen Atmoſphäre, die der Saturn im Anfange möchte gehabt haben, zugeſtanden werden oder nicht, ſo bleibt diejenige Folgerung, die ich zur Erläuterung meines Hauptſatzes daraus ziehe, wie mich dünkt, ziemlich ſicher: daß, wenn ein ſolcher Dunſtkreis um ihn geweſen, die mechaniſche Erzeugung eines ſchwebenden Ringes eine nothwendige Folge daraus hat ſein müſſen, und daß daher der Ausſchlag der, allgemeinen Geſetzen überlaſſenen Natur ſelbſt aus dem Chaos auf Regelmäßigkeit abziele.

Achte Betrachtung.

Von der göttlichen Allgenugſamkeit.

Die Summe aller dieſer Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchſten Weſen, der Alles in ſich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menſchen aus Staube gemacht, es wagen, ausſpähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimniſſe des Unerforſchlichen vor erſchaffenen Augen verbirgt. Gott iſt allgenugſam. Was da iſt, es ſei möglich oder wirklich, das iſt nur etwas, inſoferne es durch ihn gegeben iſt. Eine menſchliche Sprache kann den Unendlichen zu ſich ſelbſt reden laſſen: *Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, ohne inſoferne es durch mich etwas iſt.* Dieſer Gedanke, der erhabenſte unter allen, iſt noch ſehr vernachläſſigt, oder mehrentheils gar nicht berührt worden. Das, was ſich in den Möglichkeiten der Dinge zur Vollkommenheit und Schönheit in vortrefflichen Planen darbietet, iſt als ein für ſich nothwendiger Gegenſtand der göttlichen Weisheit, aber nicht ſelbſt als eine Folge von dieſem unbegreiflichen Weſen angeſehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge blos auf ihr Daſein eingeſchränkt, wodurch ein großer Antheil an dem Grunde von ſoviel Vollkommenheit jener oberſten Natur entzogen, und ich weiß nicht, welchem ewigen Undinge beigemeſſen wird.

Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zuſammenſtimmung und Schicklichkeit der Naturen, nach allgemeinen Geſetzen, ohne öfteren Widerſtreit in einem regelmäßigen Plane zuſammenzupaſſen, müſſen zuvörderſt in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdenn kann Weisheit thätig ſein, ſie zu wählen. Welche Schranken, die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde geſetzt ſein würden, wenn ſelbſt dieſe Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was für ein unverſtändliches Ohngefähr, daß ſich in dieſem Felde der Möglichkeit, ohne Vorausſetzung irgend eines Exiſtirenden, Einheit und fruchtbare Zuſammenpaſſung findet, dadurch das Weſen von den höchſten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äußeren Verhältniſſe mit ſeinen inneren Vermögen verglichen werden, ſich im Stande ſieht, große Vollkommenheit zuwege zu bringen? Gewiß eine ſolche Vorſtellung überliefert nimmermehr den Urſprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Weſens. Als Huygens die Pendeluhr erfand, ſo konnte er, wenn er daran dachte, ſich dieſe Gleichförmigkeit, welche ihre Vollkommenheit ausmacht, nimmer gänzlich beimeſſen; die Natur der Cykloide, die es möglich macht, daß kleine und große Bogen durch freien Fall in derſelben in gleicher Zeit beſchrieben werden, konnte dieſe Ausführung lediglich in ſeine Gewalt ſetzen. Daß aus dem einfachen Grunde der Schwere ſo ein großer Umfang von ſchönen Folgen auch nur möglich iſt, würde, wenn es nicht von dem, der durch wirkliche Ausübung allen dieſen Zuſammenhang hervorgebracht hat, ſelbſt abhinge, ſeinen Antheil an der reizenden Einheit und dem großen Umfange ſo vieler auf einem einzigen Grunde beruhender Ordnung offenbar ſchmälern und theilen.

Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Urſache hört auf, ſobald ich die Zulänglichkeit der Urſache zu ihr deutlich und leicht einſehe. Auf dieſen Fuß kann keine Bewunderung mehr Statt finden, wenn ich den mechaniſchen Bau des menſchlichen Körpers, oder welcher künſtlichen Anordnung ich auch will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte und blos auf die Wirklichkeit ſehe. Denn es iſt leicht und deutlich zu verſtehen: daß der, ſo Alles kann, auch eine ſolche Maſchine, wenn ſie möglich iſt, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieſes zur leichteren Begreifung angeführt haben, wie man will. Denn es iſt erſtaunlich, daß auch nur ſo etwas, wie ein thieriſcher Körper, möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefäße, Hebel und mechaniſche Einrichtung deſſelben völlig einſehen könnte, ſo bliebe doch immer Bewunderung übrig, wie es möglich ſei, daß ſo vielfältige Verrichtungen in einem Bau vereinigt werden, wie ſich die Geſchäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, ſo wohl paaren laſſen, wie ebendieſelbe Zuſammenfügung außerdem noch dazu dient, die Maſchine zu erhalten und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbeſſern, und wie es möglich war, daß ein Menſch konnte ein ſo feines Gewebe ſein und ohnerachtet ſo vieler Gründe des Verderbens noch ſolange dauern. Nachdem ich auch endlich mich belehrt habe, daß ſoviel Einheit und Harmonie darum möglich ſei, weil ein Weſen da iſt, welches nebſt den Gründen der Wirklichkeit auch die von aller Möglichkeit enthält, ſo hebt dieſes noch nicht den Grund der Bewunderung auf. Denn man kann ſich zwar durch die Analogie deſſen, was Menſchen ausüben, einigen Begriff davon machen, wie ein Weſen die Urſache von etwas Wirklichem ſein könne, nimmermehr aber, wie es den Grund der inneren Möglichkeit von anderen Dingen enthalte, und es ſcheint, als wenn dieſer Gedanke viel zu hoch ſteigt, als daß ihn ein erſchaffenes Weſen erreichen könnte.

Dieſer hohe Begriff der göttlichen Natur, wenn wir ſie nach ihrer Allgenugſamkeit gedenken, kann ſelbſt in dem Urtheil über die Beſchaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entſcheidung fehlen, zu einem Hülfsmittel dienen, aus ihr als einem Grunde auf fremde Möglichkeit, als eine Folge zu ſchließen. Es iſt die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen ſei, da gar keine natürliche Ordnung möglich iſt, über die nicht noch eine vortrefflichere könne gedacht werden; ferner, wenn ich auch hierin eine höchſte Stufe zugäbe, ob nicht wenigſtens ſelbſt verſchiedene

Welten, die von keiner übertroffen werden, einander an Vollkommenheit gänzlich gleich wären? Bei dergleichen Fragen iſt es ſchwer und vielleicht unmöglich aus der Betrachtung möglicher Dinge allein etwas zu entſcheiden. Allein wenn ich beide Aufgaben in Verknüpfung mit dem göttlichen Weſen erwäge und erkenne, daß der Vorzug der Wahl, der einer Welt vor der anderen zu Theil wird, ohne den Vorzug in dem Urtheile ebendeſſelben Weſens, welches wählt, oder gar wider dieſes Urtheil einen Mangel in der Uebereinſtimmung ſeiner verſchiedenen thätigen Kräfte und eine verſchiedene Beziehung ſeiner Wirkſamkeit, ohne eine proportionirte Verſchiedenheit in den Gründen, mithin einen Uebelſtand in dem vollkommenſten Weſen abnehmen laſſe; ſo ſchließe ich mit großer Ueberzeugung, daß die vorgelegten Fälle erdichtet und unmöglich ſein müſſen. Denn ich begreife nach den geſammten Vorbereitungen, die man geſehen hat: daß man viel weniger Grund habe, aus vorausgeſetzten Möglichkeiten, die man gleichwohl nicht genug bewähren kann, auf ein nothwendiges Betragen des vollkommenſten Weſens zu ſchließen, (welches ſo beſchaffen iſt, daß es den Begriff der größten Harmonie in ihm zu ſchmälern ſcheint,) als aus der erkannten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müſſen, von demjenigen, was dieſem Weſen am Anſtändigſten zu ſein erkannt wird, auf die Möglichkeit zu ſchließen. Ich werde alſo vermuthen, daß in den Möglichkeiten aller Welten keine ſolchen Verhältniſſe ſein können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchſten Weſens enthalten müßten; denn eben dieſes oberſte Weſen enthält den letzten Grund aller dieſer Möglichkeit, in welcher alſo niemalen etwas Anderes, als was mit ihrem Urſprunge harmonirt, kann anzutreffen ſein.

Es iſt auch dieſer, über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen Allgenugſamkeit ein viel richtigerer Ausdruck, die größte Vollkommenheit dieſes Weſens zu bezeichnen, als der des Unendlichen, deſſen man ſich gemeiniglich bedient. Denn ob man dieſen letzteren zwar auslegen kann, wie man will, ſo iſt er ſeiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematiſch. Er bezeichnet das Verhältniß einer Größe zu einer anderen, als dem Maaße, welche Verhältniß größer iſt, als alle Zahl. Daher in dem eigentlichen Wortverſtande die göttliche Erkenntniß unendlich heißen würde, inſoferne ſie vergleichungsweiſe gegen irgend eine angebliche andere Erkenntniß ein Verhältniß hat, welches alle mögliche Zahl überſteigt. Da nun eine ſolche Vergleichung göttliche Beſtimmungen mit denen der erſchaffenen Dinge in eine Gleichartigkeit, die man nicht wohl behaupten kann, verſetzt, und überdem das, was man dadurch will, nämlich den unverringerten Beſitz von aller Vollkommenheit, nicht gerade zu verſtehen gibt, ſo findet ſich dagegen Alles, was man hiebei zu denken vermag, in dem Ausdrucke der Allgenugſamkeit beiſammen. Die Benennung der Unendlichkeit iſt gleichwohl ſchön und eigentlich äſthetiſch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rührt und ſetzt die Seele durch eine gewiſſe Verlegenheit in Erſtaunen. Dagegen iſt der Ausdruck, den wir empfehlen, der logiſchen Richtigkeit mehr angemeſſen.

Dritte Abtheilung.

Worin dargethan wird: daß außer dem ausgeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonſtration vom Daſein Gottes möglich ſei.

1.

Eintheilung aller möglichen Beweisgründe vom Daſein Gottes.

Die Ueberzeugung von der großen Wahrheit: es iſt ein Gott, wenn ſie den höchſten Grad mathematiſcher Gewißheit haben ſoll, hat dieſes Eigne, daß ſie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und gibt dieſer Betrachtung den Vorzug, daß die philoſophiſchen Bemühungen ſich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müſſen, um die Fehler, die in der Ausführung deſſelben möchten eingelaufen ſein, vielmehr zu verbeſſern, als ihn zu verwerfen, ſobald man überzeugt iſt, daß keine Wahl unter mehr dergleichen möglich ſei.

Um dieſes darzuthun, ſo erinnere ich, daß man die Forderung nicht aus den Augen verlieren müſſe, welche eigentlich zu erfüllen iſt: nämlich nicht das Daſein einer ſehr großen und ſehr vollkommenen erſten Urſache, ſondern des allerhöchſten Weſens; nicht die Exiſtenz von einem oder mehreren derſelben, ſondern von einem einzigen; und dieſes nicht durch große Gründe der Wahrſcheinlichkeit, ſondern mit mathematiſcher Evidenz zu beweiſen.

Alle Beweisgründe für das Daſein Gottes können nur entweder aus den Verſtandesbegriffen des blos **Möglichen**, oder aus dem Erfahrungsbegriffe des **Exiſtirenden** hergenommen werden. In dem erſteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Daſein Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Exiſtenz als einen Grund geſchloſſen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, deſſen Daſein wir erfahren, blos auf die Exiſtenz einer erſten und unabhängigen Urſache, vermittelſt der Zergliederung dieſes Begriffs aber auf die göttlichen Eigenſchaften derſelben geſchloſſen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, ſowohl das Daſein, als auch die Eigenſchaften deſſelben unmittelbar gefolgert.

2.

Prüfung der Beweisgründe der erſten Art.

Wenn aus dem Begriffe des blos Möglichen als einem Grunde das Daſein als eine Folgerung ſoll geſchloſſen werden, ſo muß durch die Zergliederung dieſes Begriffes die gedachte Exiſtenz darin können angetroffen werden; denn es gibt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen, als durch die logiſche Auflöſung. Alsdenn müßte aber das Daſein wie ein Prädicat in dem Möglichen enthalten ſein. Da dieſes nun nach der erſten Betrachtung der erſten Abtheilung nimmermehr Statt findet, ſo erhellt: daß ein Beweis der Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich ſei.

Indeſſen haben wir einen berühmten Beweis, der auf dieſen Grund erbaut iſt, nämlich den ſogenannten Carteſianiſchen. Man erdenkt ſich zuförderſt einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit ſich vereinbart vorſtellt. Nun nimmt man an, das Daſein ſei auch eine Vollkommenheit der Dinge, alſo ſchließt man aus der Möglichkeit eines vollkommenſten Weſens auf ſeine Exiſtenz. Ebenſo könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenſte ihrer Art vorgeſtellt wird, z. E. daraus allein ſchon, daß eine vollkommenſte Welt zu gedenken iſt, auf ihr Daſein ſchließen. Allein ohne mich in eine umſtändliche Widerlegung dieſes Beweiſes einzulaſſen, welche man ſchon bei Anderen antrifft, ſo beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieſes Werkes iſt erklärt worden, daß nämlich das Daſein gar kein Prädicat, mithin auch kein Prädicat der Vollkommenheit ſei, und daher aus einer Erklärung, welche eine willkührliche Vereinbarung verſchiedener Prädicate enthält, um den Begriff von irgend einem möglichen Dinge auszumachen, nimmermehr auf das Daſein dieſes Dinges, und folglich auch nicht auf das Daſein Gottes könne geſchloſſen werden.

Dagegen iſt der Schluß von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Daſein Gottes als einen Grund von ganz anderer Art. Hier wird unterſucht, ob nicht dazu, daß etwas möglich ſei, irgend etwas Exiſtirendes vorausgeſetzt ſein müſſe, und ob dasjenige Daſein, ohne welches ſelbſt keine innere Möglichkeit Statt findet, nicht ſolche Eigenſchaften enthalte, als wir zuſammen in dem Begriffe einer Gottheit verbinden. In dieſem Falle iſt zuvörderſt klar, daß ich nicht aus der bedingten Möglichkeit auf das Daſein ſchließen könne, wenn ich nicht die Exiſtenz deſſen, was nur unter gewiſſen Bedingungen möglich iſt, vorausſetze; denn die bedingte Möglichkeit gibt lediglich zu verſtehen, daß etwas nur in gewiſſen Verknüpfungen exiſtiren könne, und das Daſein der Urſache wird nur inſoferne dargethan, als die Folge exiſtirt, hier aber ſoll ſie nicht aus dem Daſein derſelben geſchloſſen werden; daher ein ſolcher Beweis nur aus der inneren Möglichkeit geführt werden kann, wofern er gar Statt findet. Ferner wird man gewahr, daß er aus der abſoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt entſpringen müſſe. Denn es iſt nur die innere Möglichkeit ſelbſt, von der erkannt werden ſoll, daß ſie irgend ein Daſein vorausſetze, und nicht die beſonderen Prädicate, dadurch ſich ein Mögliches von dem anderen unterſcheidet; denn der Unterſchied der Prädicate findet auch beim blos Möglichen Statt und bezeichnet niemals etwas Exiſtirendes. Demnach würde auf die erwähnte Art aus der inneren Möglichkeit alles Denklichen ein göttliches Daſein müſſen gefolgert werden. Daß dieſes geſchehen könne, iſt in der ganzen erſten Abtheilung dieſes Werks gewieſen worden.

3.

Prüfung der Beweisgründe der zweiten Art.

Der Beweis, da man aus den Erfahrungsbegriffen, von dem, was da iſt, auf die Exiſtenz einer erſten und unabhängigen Urſache nach den Regeln der Cauſalſchlüſſe, aus dieſer aber durch logiſche Zergliederung des Begriffes auf die Eigenſchaften derſelben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will, iſt berühmt, und vornehmlich durch die Schule der Wolf'ſchen Philoſophen ſehr in Anſehen gebracht worden, allein er iſt gleichwohl ganz unmöglich. Ich räume ein, daß bis zu dem Satze: wenn etwas da iſt, ſo exiſtirt auch etwas, was von keinem anderen Dinge abhängt, Alles regelmäßig gefolgert ſei, ich gebe alſo zu, daß das Daſein irgend eines oder mehrerer Dinge, die weiter keine Wirkungen von einem anderen ſind, wohl erwieſen darliege. Nun iſt der zweite Schritt zu dem Satze: daß dieſes unabhängige Ding ſchlechterdings nothwendig ſei, ſchon viel weniger zuverläſſig, da er vermittelſt des Satzes vom zureichenden Grunde, der noch immer angefochten wird, geführt werden muß; allein ich trage kein Bedenken, auch bis ſo weit Alles zu unterſchreiben. Es exiſtirt demnach etwas ſchlechterdings nothwendiger Weiſe. Aus dieſem Begriffe des abſolut nothwendigen Weſens ſollen nun ſeine Eigenſchaften der höchſten Vollkommenheit und Einheit hergeleitet werden. Der Begriff der abſoluten Nothwendigkeit aber, der hier zum Grunde liegt, kann auf zwiefache Art genommen werden, wie in der erſten Abtheilung gezeigt iſt. In der erſten Art, da ſie die logiſche Nothwendigkeit von uns genannt worden, müßte gezeigt werden: daß das Gegentheil desjenigen Dinges ſich ſelbſt widerſpreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und alſo dasjenige Weſen einzig und allein ſchlechterdings nothwendig im Daſein ſei, deſſen Prädicate alle wahrhaftig bejahend ſind. Und da aus ebenderſelben durchgängigen Vereinbarung aller Realität in einem Weſen ſoll geſchloſſen werden, daß es ein einziges ſei, ſo iſt klar, daß die Zergliederung der Begriffe des Nothwendigen auf ſolchen Gründen beruhen werde, nach denen ich auch umgekehrt müſſe ſchließen können: worin alle Realität iſt, das exiſtirt nothwendiger Weiſe. Nun iſt nicht allein dieſe Schlußart nach der vorigen Nummer unmöglich, ſondern es iſt inſonderheit merkwürdig, daß auf dieſe Art der Beweis gar nicht auf den Erfahrungsbegriff, der ganz ohne ihn zu brauchen, vorausgeſetzt iſt, erbaut wird, ſondern ebenſo, wie der Carteſianiſche lediglich aus Begriffen, in welchen man in der Identität oder dem Widerſtreit der Prädicate, das Daſein eines Weſens zu finden vermeint *).

Es iſt meine Abſicht nicht, die Beweiſe ſelber zu zergliedern, die man dieſer Methode gemäß bei Verſchiedenen antrifft. Es iſt leicht, ihre Fehlſchlüſſe aufzudecken, und dieſes iſt auch ſchon zum Theil von Anderen geſchehen. Indeſſen da man gleichwohl noch immer hoffen könnte, daß ihrem Fehler durch einige Verbeſſerungen abzuhelfen ſei, ſo erſieht man aus unſerer Betrachtung, daß, es mag auch aus ihnen werden, was da wolle, ſie doch niemals etwas Anderes, als Schlüſſe aus Begriffen möglicher Dinge, nicht aber aus der Erfahrung werden können und alſo ebenfalls den Beweiſen der erſten Art beizuzählen ſeien.

Was nun den zweiten Beweis von derjenigen Art anlangt, da aus Erfahrungsbegriffen von exiſtirenden Dingen auf das Daſein Gottes und zugleich ſeine Eigenſchaften geſchloſſen wird, ſo verhält es ſich hiemit ganz anders. Dieſer Beweis iſt nicht allein möglich,

---

*) Dieſes iſt das Vornehmſte, worauf ich hier ausgehe. Wenn ich die Nothwendigkeit eines Begriffes darin ſetze, daß ſich das Gegentheil widerſpricht, und alsdenn behaupte, das Unendliche ſei ſo beſchaffen, ſo war es ganz unnöthig, die Exiſtenz des nothwendigen Weſens vorauszuſetzen, indem ſie ſchon aus dem Begriffe des Unendlichen folgt. Ja jene vorangeſchickte Exiſtenz iſt in dem Beweiſe ſelbſt völlig müßig. Denn da in dem Fortgang deſſelben der Begriff der Nothwendigkeit und Unendlichkeit als Wechſelbegriffe angeſehen werden, ſo wird wirklich darum aus der Exiſtenz des Nothwendigen auf die Unendlichkeit geſchloſſen, weil das Unendliche (und zwar allein) nothwendig exiſtirt.

ſondern auch auf alle Weiſe würdig durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Die Dinge der Welt, welche ſich unſeren Sinnen offenbaren, zeigen ſowohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit, als auch durch die Größe, die Ordnung und zweckmäßigen Anſtalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweisthümer eines vernünftigen Urhebers von großer Weisheit, Macht und Güte. Die große Einheit in einem ſo weitläuftigen Ganzen läßt abnehmen, daß nur ein einziger Urheber aller dieſer Dinge ſei, und wenngleich in allen dieſen Schlüſſen keine geometriſche Strenge hervorblickt, ſo enthalten ſie doch unſtreitig ſo viel Nachdruck, daß ſie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der natürliche geſunde Verſtand befolgt, keinen Augenblick hierüber im Zweifel laſſen.

4.

Es ſind überhaupt nur zwei Beweiſe vom Daſein Gottes möglich.

Aus allen dieſen Beurtheilungen iſt zu erſehen: daß, wenn man aus Begriffen möglicher Dinge ſchließen will, kein anderes Argument für das Daſein Gottes möglich ſei, als dasjenige, woſelbſt die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angeſehen wird, was irgend ein Daſein vorausſetzt, wie es von uns in der erſten Abtheilung dieſes Werks geſchehen iſt. Imgleichen erhellt, daß, wenn von dem, was uns Erfahrung von exiſtirenden Dingen lehrt, der Schluß zu ebenderſelben Wahrheit ſoll hinaufſteigen, der Beweis nur durch die in den Dingen der Welt wahrgenommenen Eigenſchaften und die zufällige Anordnung des Weltganzen auf das Daſein ſowohl, als auch die Beſchaffenheit der oberſten Urſache kann geführt werden. Man erlaube mir, daß ich den erſten Beweis den ontologiſchen, den zweiten aber den kosmologiſchen nenne.

Dieſer kosmologiſche Beweis iſt, wie mich dünkt, ſo alt, wie die menſchliche Vernunft. Er iſt ſo natürlich, ſo einnehmend und erweitert ſein Nachdenken auch ſo ſehr mit dem Fortgang unſerer Einſichten, daß er ſo lange dauern muß, als es irgend ein vernünftiges Geſchöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Theil zu nehmen wünſcht, Gott aus ſeinen Werken zu erkennen. Derham's, Nieuwentyt's und vieler Anderer Bemühungen haben der menſchlichen Vernunft in dieſer Abſicht Ehre gemacht, obgleich bisweilen viel Eitelkeit mit untergelaufen iſt, allerlei phyſiſchen Einſichten oder auch Hirngeſpinnſten durch die Loſung des Religionseifers ein ehrwürdig Anſehn zu geben. Bei aller dieſer Vortrefflichkeit iſt dieſe Beweisart doch immer der mathematiſchen Gewißheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich großen Urheber desjenigen Ganzen, was ſich unſeren Sinnen darbietet, ſchließen können, nicht aber auf das Daſein des vollkommenſten unter allen möglichen Weſen. Es wird die größte Wahrſcheinlichkeit von der Welt ſein: daß nur ein einiger erſter Urheber ſei, allein dieſer Ueberzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechſten Zweifelſucht trotzt, ermangeln. Das macht: wir können nicht auf mehr oder größere Eigenſchaften in der Urſache ſchließen, als wir gerade nöthig finden, um den Grad und die Beſchaffenheit der Wirkungen daraus zu verſtehen; wenn wir nämlich von dem Daſein dieſer Urſache keinen anderen Anlaß zu urtheilen haben, als den, ſo uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Größe und Ordnung in der Welt, und können daraus nichts mehr mit logiſcher Schärfe ſchließen, als daß die Urſache derſelben viel Verſtand, Macht und Güte beſitzen müſſe, keineswegs aber, daß ſie Alles wiſſe, vermöge ꝛc. ꝛc. Es iſt ein unermeßliches Ganze, in welchem wir Einheit und durchgängige Verknüpfung wahrnehmen, und wir können mit großem Grunde daraus ermeſſen, daß ein einiger Urheber deſſelben ſei. Allein wir müſſen uns beſcheiden, daß wir nicht alles Erſchaffene kennen, und daher urtheilen, daß, was uns bekannt iſt, nur einen Urheber blicken laſſe, woraus wir vermuthen, was uns auch nicht bekannt iſt, werde ebenſo bewandt ſein, welches zwar ſehr vernünftig gedacht iſt, aber nicht ſtrenge ſchließt.

Dagegen, wofern wir uns nicht zu ſehr ſchmeicheln, ſo ſcheint unſer entworfener ontologiſcher Beweis derjenigen Schärfe fähig zu ſein, die man in einer Demonſtration fordert. Indeſſen wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beſte ſei, ſo würde man antworten: ſobald es auf logiſche Genauigkeit und Vollſtändigkeit ankommt, ſo iſt es der ontologiſche, verlangt man aber Faßlichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moraliſchen Triebfedern der menſchlichen Natur, ſo iſt dem kosmologiſchen Beweiſe der Vorzug zuzugeſtehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit iſt, den Menſchen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Thätigkeit ſind, zu beleben, indem man zugleich den geſunden Verſtand überzeugt, als mit ſorgfältig abgewogenen Vernunftſchlüſſen zu unterweiſen, dadurch, daß der feineren Speculation ein Genüge gethan wird, ſo iſt, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten kosmologiſchen Beweiſe der Vorzug der allgemeineren Nutzbarkeit nicht abzuſprechen.

Es iſt demnach kein ſchmeichleriſcher Kunſtgriff, der um fremden Beifall buhlt, ſondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer ſolchen Ausführung der wichtigen Erkenntniß von Gott und ſeinen Eigenſchaften, als Reimarus in ſeinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug der Nutzbarkeit gerne einräume, über einen jeden anderen Beweis, in welchem mehr auf logiſche Schärfe geſehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Werth dieſer und anderer Schriften dieſes Mannes in Erwägung zu ziehen, der hauptſächlich in einem ungekünſtelten Gebrauche einer geſunden und ſchönen Vernunft beſteht, ſo haben dergleichen Gründe wirklich eine große Beweiskraft, und erregen mehr Anſchauung, als die logiſch abgezogenen Begriffe, obgleich die letzteren den Gegenſtand genauer zu verſtehen geben.

Gleichwohl da ein forſchender Verſtand, wenn er einmal auf die Spur der Unterſuchung gerathen iſt, nicht eher befriedigt wird, als bis Alles um ihn licht iſt und bis ſich, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, der Zirkel, der ſeine Frage umgrenzt, völlig ſchließt, ſo wird Niemand eine Bemühung, die, wie die gegenwärtige, auf die logiſche Genauigkeit in einem ſo ſehr wichtigen Erkenntniſſe verwandt iſt, für unnütz und überflüſſig halten, vornehmlich weil es viele Fälle gibt, da ohne ſolche Sorgfalt die Anwendung ſeiner Begriffe unſicher und zweifelhaft bleiben würde.

5.

Es iſt nicht mehr, als eine einzige Demonſtration vom Daſein Gottes möglich, wovon der Beweisgrund oben gegeben worden.

Aus dem Bisherigen erhellt: daß unter den vier erdenklichen Beweisgründen, die wir auf zwei Hauptarten gebracht haben, der Carteſianiſche ſowohl, als der, ſo aus dem Erfahrungsbegriffe vom Daſein vermittelſt der Auflöſung des Begriffes von einem unabhängigen Dinge geführt werden, falſch und gänzlich unmöglich ſeien, das iſt, daß ſie nicht etwa mit keiner gehörigen Schärfe, ſondern gar nicht beweiſen. Es iſt ferner gezeigt worden, daß der Beweis, aus den Eigenſchaften der Dinge der Welt auf das Daſein und die Eigenſchaften der Gottheit zu ſchließen, einen tüchtigen und ſehr ſchönen Beweisgrund enthalte, nur daß er nimmermehr der Schärfe der Demonſtration fähig iſt. Nun bleibt nichts übrig, als daß entweder gar kein ſtrenger Beweis hievon möglich ſei, oder daß er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müſſe, den wir oben angezeigt haben. Da von der Möglichkeit eines Beweiſes ſchlechthin die Rede iſt, ſo wird Niemand das Erſtere behaupten, und die Folge fällt demjenigen gemäß aus, was wir angezeigt haben. Es iſt nur ein Gott und nur ein Beweisgrund, durch welchen es möglich iſt, ſein Daſein mit der Wahrnehmung derjenigen Nothwendigkeit einzuſehen, die ſchlechterdings alles Gegentheil vernichtigt. Ein Urtheil, darauf ſelbſt die Beſchaffenheit des Gegenſtandes unmittelbar führen könnte. Alle andere Dinge, welche irgend da ſind, könnten auch nicht ſein. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Daſein desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich iſt, daß er nicht ſei. Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Exiſtenz völlig Nichts iſt, liegt der Unterſchied ſeines Daſeins von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Weſen der Dinge ſind nun dasjenige, deſſen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird alſo das eigene Merkmal von dem Daſein des Weſens aller Weſen beſtehen. Hierin ſucht den Beweisthum, und wenn ihr ihn nicht daſelbſt anzutreffen vermeint, ſo ſchlagt euch von dieſem ungebahnten Fußſteige auf die große Heeresſtraße der menſchlichen Vernunft. Es iſt durchaus nöthig, daß man ſich vom Daſein Gottes überzeuge; es iſt aber nicht eben ſo nöthig daß man es demonſtrire.

III.

Einige
Bemerkungen
zu
Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung
der
Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden.

1786.

„Als ich dem Herrn Profeſſor Kant meinen Entſchluß, die Prüfung der Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter anderen der Stelle in den Morgenſtunden S. 116 erwähnte, hatte Herr Profeſſor Kant ſogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieſer Stelle zu meinem Buche zu verſprechen, welche er mir nachher in dieſem Aufſatz, worin noch weit mehr enthalten iſt, zuſendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichen Dank abſtatte.“

Ludw. Heinr. Jakob, Prüfung der Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden u. ſ. w. Leipzig 1786. 8. (S. XLIX.)

Wenn man die letzte Mendelsſohn'ſche, von ihm ſelbſt herausgegebene Schrift lieſt, und das nicht im Mindeſten geſchwächte Vertrauen dieſes verſuchten Philoſophen auf die demonſtrative Beweisart des wichtigſten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, ſo geräth man in Verſuchung, die engen Grenzen, welche ſcrupulöſe Kritik dieſem Erkenntnißvermögen ſetzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten und durch die That alle Einwürfe gegen die Möglichkeit einer ſolchen Unternehmung für widerlegt anzuſehen. Nun ſcheint es zwar einer guten und der menſchlichen Vernunft unentbehrlichen Sache zum Wenigſten nicht nachtheilig zu ſein, daß ſie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die Einer oder der Andere für förmliche Beweiſe halten mag; denn man muß am Ende doch auf denſelben Satz, es ſei durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr ſelbſt ohne denſelben niemals völlig Genüge leiſten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Anſehung des Weges ein, den man einſchlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, ſich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einſichten zu erweitern, ſo iſt es nicht mehr möglich, ſich blos auf dieſen Gegenſtand einzuſchränken; und nicht genug, daß ſie alsdenn für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, ſo traut ſie ſich auch zu, ſelbſt über die Möglichkeit eines höchſten Weſens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht,) durch Vernünfteleien zu entſcheiden, — wie wir davon an Spinoza und ſelbſt zu unſerer Zeit Beiſpiele antreffen, — und ſo durch angemaßten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu ſtürzen, mit welcher man ihn errichten zu können ſich gerühmt hat; ſtatt deſſen, wenn dieſem in Anſehung des Ueberſinnlichen durch ſtrenge Kritik die Flügel beſchnitten werden, jener Glaube in einer praktiſch-wohlgegründeten, theoretiſch aber unwiderleglichen Vorausſetzung völlig geſichert ſein kann. Daher iſt eine Widerlegung jener Anmaßungen, ſo gut ſie auch gemeint ſein mögen, der Sache ſelbſt, weit gefehlt nachtheilig zu ſein, vielmehr ſehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Dieſe hat nun der Herr Verfaſſer des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probeſtück deſſelben mitgetheilt hat, welches von ſeinem Talent der Einſicht ſowohl, als Popularität zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, dieſe Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in dieſe Materie einſchlagen, zu begleiten.

In den Morgenſtunden bedient ſich der ſcharfſinnige Mendelsſohn, um dem beſchwerlichen Geſchäfte der Entſcheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr ſelbſt durch vollſtändige Kritik dieſes ihres Vermögens überhoben zu ſein, zweier Kunſtſtücke, deren ſich auch wohl ſonſt bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich beizulegen, oder ihn, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, abzuweiſen.

Die erſte Maxime ſteht S. 214, erſte Auflage: Sie wiſſen, wie ſehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philoſophiſchen Schulen für bloſe Wortſtreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigſtens urſprünglich von Wortſtreitigkeiten herzuleiten; und dieſer Maxime bedient er ſich faſt durch alle polemiſche Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengeſetzten Meinung, und behaupte, daß in Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philoſophie, eine geraume Zeit hindurch geſtritten hat, niemals eine Wortſtreitigkeit zum Grunde gelegen habe, ſondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verſchiedener Bedeutung gebraucht werden, ſo kann es doch gar nicht lange währen, bis die, ſo ſich im Gebrauche deſſelben Anfangs veruneinigt haben, den Mißverſtand bemerken, und ſich an deren Statt anderer bedienen; daß es alſo am Ende eben ſo wenig wahre Homonyma, als Synonyma gibt. So ſuchte Mendelsſohn den alten Streit über Freiheit und Naturnothwendigkeit in Beſtimmungen des Willens (Berl. Monatsſchr. Juli 1783.) auf bloſen Wortſtreit zurückzuführen, weil das Wort Müſſen in zweierlei verſchiedener Bedeutung, (theils blos objectiver, theils ſubjectiver) gebraucht wird; aber es iſt, (um mit Hume zu reden,) als ob er den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwiſch ſtopfen wollte. Denn ſchon längſt haben Philoſophen dieſen leicht mißbrauchten Ausdruck verlaſſen, und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jene allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt, (worunter auch unſere willkührlichen Handlungen gehören,) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Urſachen beſtimmt ſeien, oder nicht; und da iſt es offenbar nicht mehr Wortſtreit, ſondern ein wichtiger, durch dogmatiſche Metaphyſik niemals zu entſcheidender Streit. Dieſes Kunſtſtücks bedient ſich der ſubtile Mann nun faſt allenthalben in ſeinen Morgenſtunden, wo es mit der Auflöſung der Schwierigkeiten nicht recht fort will; es iſt aber zu beſorgen: daß, indem er künſtelt allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er ſelbſt dagegen in Logodädalie verfalle, über welche der Philoſophie nichts Nachtheiligeres widerfahren kann.

Die zweite Maxime geht darauf hinaus, die Nachforſchung der reinen Vernunft auf einer gewiſſen Stufe, (die lange noch nicht die höchſte iſt,) dem Scheine nach geſetzmäßig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu ſtopfen. In den Morgenſtunden S. 116 heißt es: „Wenn ich euch ſage, was ein Ding wirkt oder leidet, ſo fragt nicht weiter, was es iſt? Wenn ich euch ſage, was ihr euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt, ſo hat die fernere Frage: was dieſes Ding an ſich ſelbſt ſei? weiter keinen Verſtand ꝛc.“ Wenn ich aber doch, (wie in den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaften gezeigt werden,) einſehe, daß wir von der körperlichen Natur nichts Anderes erkennen, als den Raum, (der noch gar nichts Exiſtirendes, ſondern blos die Bedingung zu den Oertern außerhalb einander, mithin zu bloſen äußeren Verhältniſſen iſt,) das Ding im Raume außerdem, daß auch Raum *in ihm* (d. i. es ſelbſt ausgedehnt) iſt, keine andere Wirkung, als Bewegung, (Veränderung des Orts, mithin bloßer Verhältniſſe,) folglich keine andere Kraft oder leidende Eigenſchaft, als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äußerer Verhältniſſe) zu erkennen gibt; ſo mag mir *Mendelsſohn*, oder jeder Andere an ſeiner Stelle doch ſagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, *was es iſt*, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiß, als daß es etwas ſei, das in äußeren Verhältniſſen iſt, in welchem ſelbſt äußere Verhältniſſe ſind, daß jene an ihm, und durch daſſelbe an anderen verändert werden können, ſo daß der Grund dazu (bewegende Kraft) in demſelben liegt; mit einem Worte, ob, da ich nichts, als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äußere Beziehungen wiſſen kann, ohne daß mir irgend etwas Inneres gegeben iſt oder gegeben werden kann, ob ich da ſagen könne: ich habe einen Begriff vom Dinge an ſich, und ob nicht die Frage ganz rechtmäßig ſei: was denn das Ding, das in allen dieſen Verhältniſſen das Subject iſt, an ſich ſelbſt ſei? Eben dieſes läßt ſich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unſerer Seele darthun, daß er bloße Erſcheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den beſtimmten Begriff des Subjectes ſelbſt; allein es würde mich hier in zu große Weitläuftigkeit führen.

Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenſchaften eines Dinges an ſich ſelbſt ſein können, ſo dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch außer dieſen Eigenſchaften an ſich ſei; denn es iſt alsdann gerade das, was durch jene Eigenſchaften gegeben iſt. Nun wird man fordern, ich ſolle doch dergleichen Eigenſchaften und wirkende Kräfte angeben, damit man ſie und durch ſie Dinge an ſich von bloßen Erſcheinungen unterſcheiden könne. Ich antworte: dieſes iſt ſchon längſt und zwar von euch ſelbſt geſchehen.

Beſinnt euch nur, wie ihr den Begriff von Gott, als höchſter Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt euch in ihm lauter *wahre* Realität, d. i. etwas, das nicht bloß, (wie man gemeiniglich dafür hält,) den Negationen entgegengeſetzt wird, ſondern auch und vornehmlich den Realitäten in der Erſcheinung (realitas Phaenomenon), dergleichen alle ſind, die uns durch Sinne gegeben werden müſſen, und eben darum realitas apparens, (wiewohl nicht mit einem ganz ſchicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle dieſe Realitäten (Verſtand, Wille, Seligkeit, Macht ꝛc.) dem Grade nach, ſo bleiben ſie doch der Art (Qualität) nach immer dieſelben, ſo habt ihr Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt, die ihr auch auf andere Dinge außer Gott anwenden könnt. Keine andern könnt ihr euch denken, und alles Uebrige iſt nur Realität in der Erſcheinung (Eigenſchaft eines Dinges als Gegenſtandes der Sinne), wodurch ihr niemals ein Ding denkt, wie es an ſich ſelbſt iſt. Es ſcheint zwar befremdlich, daß wir unſere Begriffe von Dingen an ſich ſelbſt nur dadurch gehörig beſtimmen können, daß wir alle Realität zuerſt auf den Begriff von Gott reduciren, und ſo, wie er darin Statt findet, allererſt auch auf andere Dinge als Dinge an ſich anwenden ſollen. Allein jenes iſt lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen und der Erſcheinung von dem, was durch den Verſtand, als zu Sachen an ſich ſelbſt gehörig, betrachtet werden kann. — Alſo kann nach allen Kenntniſſen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objecte als Dinge an ſich ſelbſt ſein mögen? ganz und gar nicht für ſinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphyſik ſtehen jetzt auf einem ſolchen Fuße, die Acten zur Entſcheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe ſchon zum Spruche fertig, ſo daß es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß ſie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden.

Königsberg, den 4. Auguſt 1786.

IV.

Ueber das Mißlingen
aller
philoſophiſchen Verſuche
in der
Theodicee.

1791.

Unter einer Theodicee verſteht man die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieſes die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr, als die Sache unſerer anmaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft ſein möchte, welche zwar nicht eben die beſte Sache iſt, inſoferne aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite geſetzt) der Menſch als ein vernünftiges Weſen berechtigt iſt, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er ſich ihr unterwirft, damit dieſe Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt ſei.

Zu dieſer Rechtfertigung wird nun erfordert, daß der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweiſe: daß das, was wir in dieſer Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht ſei; oder daß, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Factum, ſondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müſſe; oder endlich, daß es wenigſtens nicht als Factum des höchſten Urhebers aller Dinge, ſondern blos der Weltweſen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menſchen, (allenfalls auch höherer, guter oder böſer geiſtiger Weſen) angeſehen werden müſſe.

Der Verfaſſer einer Theodicee willigt alſo ein: daß dieſer Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht ſich anheiſchig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beſchwerden des Gegners zu vertreten; darf letzteren alſo während des Rechtsganges nicht durch einen Machtſpruch der Unſtatthaftigkeit des Gerichtshofes der menſchlichen Vernunft (exceptionem fori) abweiſen, d. i. die Beſchwerden nicht durch ein, dem Gegner auferlegtes Zugeſtändniß der höchſten

Weisheit des Welturhebers, welches ſofort alle Zweifel, die ſich dagegen regen möchten, auch ohne Unterſuchung für grundlos erklärt, abfertigen; ſondern muß ſich auf die Einwürfe einlaſſen, und, wie ſie dem Begriff der höchſten Weisheit *) keineswegs Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derſelben begreiflich machen. — Doch auf Eines hat er nicht nöthig, ſich einzulaſſen, nämlich daß er die höchſte Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieſer Welt lehrt, auch ſogar beweiſe; denn hiemit würde es ihm auch ſchlechterdings nicht gelingen, weil Allwiſſenheit dazu erforderlich iſt, um an einer gegebenen Welt, (wie ſie ſich in der Erfahrung zu erkennen gibt,) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewißheit ſagen könne, es ſei überall keine größere in der Schöpfung und Regierung derſelben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengeſetzt werden könnte, iſt nun dreifacher Art:

---

*) Obgleich der eigenthümliche Begriff einer Weisheit nur die Eigenſchaft eines Willens vorſtellt, zum höchſten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zuſammenzuſtimmen; hingegen Kunſt nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken; ſo wird doch Kunſt, wenn ſie ſich als eine ſolche beweiſt, welche Ideen adäquat iſt, deren Möglichkeit alle Einſicht der menſchlichen Vernunft überſteigt, (z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organiſchen Körpern, einander wechſelſeitig hervorbringen,) als eine göttliche Kunſt, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können; doch um die Begriffe nicht zu verwechſeln, mit dem Namen einer Kunſtweisheit des Welturhebers zum Unterſchiede von der moraliſchen Weisheit deſſelben. Die Teleologie, (auch durch ſie die Phyſikotheologie) gibt reichliche Beweiſe der erſteren in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluß auf die moraliſche Weisheit des Welturhebers, weil Naturgeſetz und Sittengeſetz zwei ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letzteren Weisheit gänzlich a priori geführt, alſo ſchlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muß. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich ſein ſoll, (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in ſpeculativer Abſicht, brauchen wir ihn nicht,) ein Begriff von ihm als einem moraliſchen Weſen ſein muß; da dieſer Begriff, ſo wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben ſo wenig aus blos transſcendentalen Begriffen eines ſchlechthin nothwendigen Weſens, der gar für uns überſchwenglich iſt, herausgebracht werden kann; ſo leuchtet genugſam ein, daß der Beweis des Daſeins eines ſolchen Weſens kein anderer, als ein moraliſcher ſein könne.

I. Das ſchlechthin Zweckwidrige, welches weder als Zweck, noch als Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zuſammen beſteht.

Das *Erſte* iſt das moraliſche Zweckwidrige, als das eigentliche Böſe (die Sünde); das *Zweite* das phyſiſche Zweckwidrige, das Uebel (der Schmerz). — Nun gibt es aber noch eine Zweckmäßigkeit in dem Verhältniß der Uebel zu dem moraliſchen Böſen, wenn das Letztere einmal da iſt und nicht verhindert werden konnte oder ſollte: nämlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Böſen, als Verbrechen; und von dieſer Zweckmäßigkeit in der Welt fragt es ſich, ob Jedem in der Welt hierin ſein Recht widerfährt. Folglich muß auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenſchaften der höchſten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, ſind alſo auch drei:

Erſtlich die *Heiligkeit* deſſelben, als *Geſetzgebers* (Schöpfers), im Gegenſatze mit dem moraliſchen Böſen in der Welt.

Zweitens die *Gütigkeit* deſſelben, als *Regierers* (Erhalters), im Contraſte mit den zahlloſen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltweſen.

Drittens die *Gerechtigkeit* deſſelben, als *Richters*, in Vergleichung mit dem Uebelſtande, den das Mißverhältniß zwiſchen der Strafloſigkeit der Laſterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen ſcheint *).

---

*) Dieſe drei Eigenſchaften zuſammen, deren eine ſich keinesweges auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit und Güte, und ſo das Ganze auf eine kleinere Zahl, zurückführen läßt, machen den moraliſchen Begriff von Gott aus. Es läßt ſich auch die Ordnung derſelben nicht verändern, (wie etwa die Gütigkeit zur oberſten Bedingung der Weltſchöpfung machen, der die Heiligkeit

Es wird alſo gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verſchiedene Art vorgeſtellt und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müſſen.

I. Wider die Beſchwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moraliſchböſen, welches die Welt, ſein Werk, verunſtaltet, beſteht die erſte Rechtfertigung darin:

a) Daß es ein ſolches ſchlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Uebertretung der reinen Geſetze unſerer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, ſondern daß es nur Verſtöße wider die menſchliche Weisheit ſeien; daß die göttliche ſie nach ganz anderen uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweiſe auf unſere praktiſche Vernunft und deren Beſtimmung mit Recht ver-

---

der Geſetzgebung untergeordnet ſei,) ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieſer moraliſche Begriff zum Grunde liegt. Unſere eigene reine (und zwar praktiſche) Vernunft beſtimmt dieſe Rangordnung, indem, wenn ſogar die Geſetzgebung ſich nach der Güte bequemt, es keine Würde derſelben und keinen feſten Begriff von Pflichten mehr gibt. Der Menſch wünſcht zwar zuerſt glücklich zu ſein; ſieht aber doch ein, und beſcheidet ſich (obzwar ungern), daß die Würdigkeit glücklich zu ſein, d. i. die Uebereinſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freiheit mit dem heiligen Geſetze, in dem Rathſchluß des Urhebers die Bedingung ſeiner Gütigkeit ſein und alſo nothwendig vorhergehen müſſe. Denn der Wunſch, welcher den ſubjectiven Zweck (der Selbſtliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objectiven Zweck (der Weisheit), den das Geſetz vorſchreibt, beſtimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel gibt. — Auch iſt die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keinesweges als bloſes Mittel, ſondern als Zweck in der geſetzgebenden Weisheit gegründet; die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, ſondern weil dieſe Verbindung an ſich ſelbſt d. i. moraliſch und nothwendig gut iſt. Die Gerechtigkeit ſetzt zwar Güte des Geſetzgebers voraus, (denn wenn ſein Wille nicht auf das Wohl ſeiner Unterthanen ginge, ſo würde dieſer ſie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen;) aber ſie iſt nicht Güte, ſondern als Gerechtigkeit von dieſer weſentlich unterſchieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die ſich im Looſe, welches den Menſchen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, daß es den Guten hier nicht *wohl*, ſondern daß es den Böſen nicht *übel* geht, (obzwar, wenn das Erſtere zu dem Letzteren hinzukommt, der Contraſt dieſen Anſtoß noch vergrößert.) Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beſte Menſch ſeinen Wunſch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, ſondern muß ihn jederzeit auf ſeine Güte gründen; weil der, welcher blos ſeine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanſpruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

werflich finden, doch in Verhältniß auf göttliche Zwecke und die höchſte Weisheit vielleicht gerade das ſchicklichſte Mittel, ſowohl für unſer beſonderes Wohl, als das Weltbeſte überhaupt ſein mag; daß die Wege des Höchſten nicht unſere Wege ſeien (sunt Superis sua jura), und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menſchen in dieſem Leben Geſetz iſt, wir für ſchlechthin als ein ſolches beurtheilen, und ſo das, was unſerer Betrachtung der Dinge aus ſo niedrigem Standpuncte als zweckwidrig erſcheint, dafür auch, aus dem höchſten Standpuncte betrachtet, halten. — Dieſe Apologie, in welcher die Verantwortung ärger iſt, als die Beſchwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann ſicher der Verabſcheuung jedes Menſchen, der das mindeſte Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlaſſen werden.

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moraliſchböſen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entſchuldigen, daß es nicht zu verhindern möglich geweſen; weil es ſich auf den Schranken der Natur der Menſchen, als endlicher Weſen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böſe ſelbſt gerechtfertigt werden; und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menſchen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moraliſches Böſe zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: daß, geſetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moraliſch Böſe nennen, eine Schuld auf dem Menſchen, doch Gott keine beigemeſſen werden müſſe, weil er jenes als That der Menſchen aus weiſen Urſachen blos zugelaſſen, keinesweges aber für ſich gebilligt und gewollt oder veranſtaltet hat; — läuft, (wenn man auch an dem Begriffe des bloſen Zulaſſens eines Weſens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt iſt, keinen Anſtoß nehmen will,) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich daß, da es ſelbſt Gott unmöglich war, dieſes Böſe zu verhindern, ohne anderweitigen höheren und ſelbſt moraliſchen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieſes Uebels, (denn ſo müßte man es eigentlich nun nennen,) unvermeidlich in dem Weſen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der

Menſchheit als endlicher Natur, zu ſuchen ſein müſſe, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beſchwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nämlich Schmerzen, in dieſer Welt erhoben wird, beſteht nun die Rechtfertigung derſelben gleichfalls

a) darin: daß in den Schickſalen der Menſchen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuß des Lebens fälſchlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, ſo ſchlimm es ihm auch ergeht, lieber leben, als todt ſein will, und diejenigen Wenigen, die das Letztere beſchließen, ſo lange ſie es ſelbſt aufſchoben, ſelbſt dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingeſtehen, und wenn ſie zum Letzteren thöricht genug ſind, auch alsdann blos in den Zuſtand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein man kann die Beantwortung dieſer Sophiſterei ſicher dem Ausſpruche eines jeden Menſchen von geſundem Verſtande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlaſſen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht ſagen auf dieſelben, ſondern auf jede andere ihm beliebigen Bedingungen, (nur nicht etwa einer Feen-, ſondern dieſer unſerer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuſpielen Luſt hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung, daß nämlich das Uebergewicht der ſchmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thieriſchen Geſchöpfes, wie der Menſch iſt, nicht könne getrennt werden, (wie etwa Graf Veri in dem Buche über die Natur des Vergnügens behauptet,) — würde man erwiedern: daß, wenn dem alſo iſt, ſich eine andere Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unſeres Daſeins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unſerem richtigen Ueberſchlage für uns nicht wünſchenswerth iſt. Der Unmuth würde hier, wie jene Indianiſche Frau dem Dſchingiskan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verſchaffen konnte, antworten: „Wenn du uns nicht ſchützen willſt, warum eroberſt du uns denn?“

c) Die dritte Auflöſung dieſes Knotens ſoll dieſe ſein: daß uns

Gott um einer künftigen Glückſeligkeit willen, alſo doch aus Güte, in die Welt geſetzt habe, daß aber vor jener zu hoffenden überſchwenglich großen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübſalvoller Zuſtand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müſſe, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden ſollten. Allein daß dieſe Prüfungszeit, (der die Meiſten unterliegen, und in welcher auch der Beſte ſeines Lebens nicht froh wird,) vor der höchſten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinſt zu genießenden Freuden ſein müſſe, und daß es nicht thunlich geweſen, das Geſchöpf mit jeder Epoche ſeines Lebens zufrieden werden zu laſſen, kann zwar vorgegeben, aber ſchlechterdings nicht eingeſehen werden, und man kann alſo freilich dieſen Knoten durch Berufung auf die höchſte Weisheit, die es ſo gewollt hat, abhauen, aber nicht auflöſen; welches doch die Theodicee verrichten zu können ſich anheiſchig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters *) wird geantwortet:

a) daß das Vorgeben von der Strafloſigkeit der Laſterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, ſeiner Natur gemäß, ſchon hier die ihm angemeſſene Strafe bei ſich führe, indem die inneren Vorwürfe des Gewiſſens den Laſterhaften ärger noch, als Furien plagen. — Allein in dieſem Urtheile liegt offenbar ein Mißverſtand. Denn der tugendhafte Mann leiht hiebei dem Laſterhaften ſeinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewiſſenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Menſch iſt, ihn deſto härter wegen der geringſten Uebereilung, welche das ſittliche

---

*) Es iſt merkwürdig, daß unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine ſich dem Gemüth ſo heftig aufdringt, als die von dem Anſchein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es ſich zu, (ob es zwar ſelten geſchieht,) daß ein ungerechter, vornehmlich Gewalt habender Böſewicht nicht ungeſtraft aus der Welt entwiſcht; ſo frohlockt der mit dem Himmel gleichſam verſöhnte, ſonſt parteiloſe Zuſchauer. Keine Zweckmäßigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derſelben ſo in Affect ſetzen und die Hand Gottes gleichſam daran vernehmen laſſen. Warum? Sie iſt hier moraliſch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermaßen wahrzunehmen hoffen kann.

Geſetz in ihm mißbilligt, beſtraft. Allein wo dieſe Denkungsart und mit ihr die Gewiſſenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Laſterhafte, wenn er nur den äußeren Züchtigungen wegen ſeiner Frevelthaten entſchlüpfen kann, lacht über die Aengſtlichkeit der Redlichen, ſich mit ſelbſteigenen Verweiſen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er ſich bisweilen machen mag, macht er ſich entweder gar nicht durchs Gewiſſen, oder, hat er davon noch etwas in ſich, ſo werden ſie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geſchmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden ſoll: daß zwar nicht zu leugnen ſei, es finde ſich ſchlechterdings kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältniß zwiſchen Schuld und Strafen in der Welt, und man müſſe im Laufe derſelben oft ein mit ſchreiender Ungerechtigkeit geführtes, und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; daß dieſes aber in der Natur liegende, und nicht abſichtlich veranſtaltete, mithin nicht moraliſche Mißhelligkeit ſei, weil es eine Eigenſchaft der Tugend ſei, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung ſeines eigenen Unglücks mit dem Glück des Laſterhaften leiden muß, mitgehört,) und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft dieſe Diſſonanz der unverſchuldeten Uebel des Lebens doch in dem herrlichſten ſittlichen Wohllaut aufgelöſt werde; — ſo ſteht dieſer Auflöſung entgegen: daß, obgleich dieſe Uebel, wenn ſie als Wetzſtein der Tugend vor ihr vorhergehen oder ſie begleiten, zwar mit ihr als in moraliſcher Uebereinſtimmung ſtehend vorgeſtellt werden können, wenn wenigſtens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laſter beſtraft; daß aber, wenn ſelbſt dieſes Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beiſpiele gibt, widerſinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht damit ſeine Tugend rein ſei, ſondern weil ſie es geweſen iſt, (dagegen aber den Regeln der klugen Selbſtliebe zuwider war,) zugefallen zu ſein ſcheine; welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit iſt, wie ſich der Menſch einen Begriff von ihr machen kann.

Denn was die Möglichkeit betrifft, daß das Ende dieſes Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens ſein möge; ſo kann dieſe Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorſehung gelten, ſondern iſt blos ein Machtſpruch der moraliſch=gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwieſen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflöſung dieſes unharmoniſchen Verhältniſſes zwiſchen dem moraliſchen Werth der Menſchen und dem Looſe, das ihnen zu Theil wird, dadurch verſucht werden will, daß man ſagt: in dieſer Welt müſſe alles Wohl oder Uebel blos als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menſchen, nach Geſetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geſchicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umſtänden, darein ſie zufälliger Weiſe gerathen, nicht aber nach ihrer Zuſammenſtimmung zu überſinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde ſich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun und Jedem zu Theil werden, weſſen ſeine Thaten hienieden nach moraliſcher Beurtheilung werth ſind; — ſo iſt dieſe Vorausſetzung auch willkührlich. Vielmehr muß die Vernunft, wenn ſie nicht als moraliſch geſetzgebendes Vermögen dieſem ihren Intereſſe gemäß einen Machtſpruch thut, nach bloſen Regeln des theoretiſchen Erkenntniſſes es wahrſcheinlich finden: daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, ſo wie hier, alſo auch fernerhin unſere Schickſale beſtimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretiſche Vermuthung Anderes zum Leitfaden, als das Naturgeſetz? und ob ſie ſich gleich, wie ihr vorher (Nr. b.) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig beſſeren verweiſen ließe; wie kann ſie erwarten, daß, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für ſich ſelbſt weiſe iſt, er nach ebendemſelben Geſetze in einer künftigen Welt unweiſe ſein würde? Da alſo, nach derſelben, zwiſchen den inneren Beſtimmungsgründen des Willens, (nämlich der moraliſchen Denkungsart) nach Geſetzen der Freiheit, und zwiſchen den (größtentheils äußeren) von unſerem Willen unabhängigen Urſachen unſeres Wohlergehens nach Naturgeſetzen gar kein begreifliches Verhältniß iſt; ſo bleibt die Vermuthung, daß die Uebereinſtimmung des Schickſals der

Menſchen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, ſo wenig dort, wie hier zu erwarten ſei.

Der Ausgang dieſes Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philoſophie iſt nun: daß alle bisherige Theodicee das nicht leiſte, was ſie verſpricht, nämlich die moraliſche Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieſer Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich dieſe Zweifel als Einwürfe, ſo weit unſere Einſicht in die Beſchaffenheit unſerer Vernunft in Anſehung der letzteren reicht, auch das Gegentheil nicht beweiſen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derſelben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht, (wie bisher,) blos ab instantia zu abſolviren, das bleibt dabei doch immer unentſchieden; wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewißheit darzuthun: daß unſere Vernunft zur Einſicht *des Verhältniſſes, in welchem eine Welt, ſo wie wir ſie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchſten Weisheit ſtehe*, ſchlechterdings unvermögend ſei; denn alsdann ſind alle ferneren Verſuche vermeintlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzuſehen, völlig abgewieſen. Daß alſo wenigſtens eine negative Weisheit, nämlich die Einſicht der nothwendigen Beſchränkung unſerer Anmaßungen in Anſehung deſſen, was uns zu hoch iſt, für uns erreichbar ſei, das muß noch bewieſen werden, um dieſen Proceß *für immer* zu endigen; und dieſes läßt ſich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer *Kunſtweisheit* in der Einrichtung dieſer Welt einen Begriff, dem es für unſer ſpeculatives Vernunftvermögen nicht an objectiver Realität mangelt, um zu einer Phyſikotheologie zu gelangen. Ebenſo haben wir auch einen Begriff von einer *moraliſchen Weisheit*, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommenſten Urheber gelegt werden könnte, an der ſittlichen Idee unſerer eigenen praktiſchen Vernunft. — Aber von der *Einheit in der Zuſammenſtimmung* jener Kunſtweisheit mit der moraliſchen Weisheit in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff; und können auch zu demſelben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geſchöpf zu ſein und als Naturweſen blos dem Willen ſeines Urhebers zu folgen; dennoch aber als freihandelndes Weſen, (welches ſeinen vom äußeren Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem erſteren vielfältig zuwider ſein kann,) der Zurechnung fähig zu ſein, und ſeine eigene That doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Weſens anzuſehen: iſt eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchſten Gutes, zuſammen denken müſſen; die aber nur der einſehen kann, welcher bis zur Kenntniß der überſinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einſieht, wie ſie der Sinnenwelt zum Grunde liegt; auf welche Einſicht allein der Beweis der moraliſchen Weisheit des Welturhebers in der letzteren gegründet werden kann, da dieſe doch nur die Erſcheinung jener erſteren Welt darbietet, — eine Einſicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

Alle Theodicee ſoll eigentlich Auslegung der Natur ſein, ſofern Gott durch dieſelbe die Abſicht ſeines Willens kund macht. Nun iſt jede Auslegung des declarirten Willens eines Geſetzgebers entweder doctrinal oder authentiſch. Die erſte iſt diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren ſich dieſer bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Geſetzgeber ſelbſt.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Abſichten ſeines Willens betrachtet werden. Allein hierin iſt ſie für uns oft ein verſchloſſenes Buch; jederzeit aber iſt ſie dies, wenn es darauf angeſehen iſt, ſogar die Endabſicht Gottes, (welche jederzeit moraliſch iſt,) aus ihr, obgleich einem Gegenſtande der Erfahrung, abzunehmen. Die philoſophiſchen Verſuche dieſer Art Auslegung ſind doctrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doctrinale nennen kann. — Doch kann man auch der bloſen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht verſagen, wenn ſie ein *göttlicher Machtſpruch*, oder, (welches in dieſem Falle auf Eins hinausläuft,) wenn ſie ein Ausſpruch derſelben Vernunft iſt, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moraliſchen und weiſen Weſen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unſere Vernunft ſelbſt der Ausleger ſeines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und dieſe Auslegung können wir eine *authentiſche* Theodicee nennen. Das iſt aber alsdann nicht Auslegung einer *vernünftelnden* (ſpeculativen), ſondern einer *machthabenden* praktiſchen Vernunft, die, ſowie ſie ohne weitere Gründe im Geſetzgeben ſchlechthin gebietend iſt, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angeſehen werden kann, durch die er dem Buchſtaben ſeiner Schöpfung einen Sinn gibt. Eine ſolche authentiſche Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegoriſch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgeſtellt, zu deſſen Lebensgenuß ſich Alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Geſund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andere, die er glücklich machen kann, im Schooße einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das Alles, (was das Vornehmſte iſt,) mit ſich ſelbſt zufrieden in einem guten Gewiſſen. Alle dieſe Güter, das letzte ausgenommen, entriß ihm plötzlich ein ſchweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schickſal. Von der Betäubung über dieſen unerwarteten Umſturz allmählig zum Beſinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über ſeinen Unſtern aus; worüber zwiſchen ihm und ſeinen vorgeblich ſich zum Tröſten einfindenden Freunden es bald zu einer Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach ſeiner Denkungsart, (vornehmlich aber nach ſeiner Lage,) ſeine beſondere Theodicee zur moraliſchen Erklärung jenes ſchlimmen Schickſals aufſtellt. Die Freunde Hiob's bekennen ſich zu dem Syſtem der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen *Gerechtigkeit*, als ſo vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob ſie zwar keine zu nennen wußten, die dem unglücklichen Manne zu Schulden kommen ſollten, ſo glaubten ſie doch a priori urtheilen zu können, er müßte deren auf ſich ruhen haben, weil es ſonſt nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich ſei. Hiob dagegen, — der mit Entrüſtung betheuert, daß ihm ſein Gewiſſen ſeines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache; was aber menſchliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott ſelbſt wiſſen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geſchöpf gemacht habe, — erklärt ſich für das Syſtem des unbedingten göttlichen Rathſchluſſes. „Er iſt einig", ſagt er, „Er macht's, wie er will *)."

In dem, was beide Theile vernünfteln oder übervernünfteln, iſt wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem ſie es thun, verdient deſto mehr Aufmerkſamkeit. Hiob ſpricht, wie er denkt und wie ihm zu Muthe iſt, auch wohl jedem Menſchen in ſeiner Lage zu Muthe ſein würde; ſeine Freunde ſprechen dagegen, wie wenn ſie in Geheim von dem Mächtigeren, über deſſen Sache ſie Recht ſprechen, und bei dem ſich durch ihr Urtheil in Gunſt zu ſetzen ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Dieſe ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen ſie doch geſtehen mußten, daß ſie ſie nicht einſahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die ſie in der That nicht hatten, ſticht gegen Hiob's gerade Freimüthigkeit, die ſich ſo weit von falſcher Schmeichelei entfernt, daß ſie faſt an Vermeſſenheit grenzt, ſehr zum Vortheil des Letzteren ab. „Wollt ihr", ſagt er **), „Gott vertheidigen mit Unrecht? Wollt ihr ſeine Perſon anſehen? Wollt ihr Gott vertreten? Er wird euch ſtrafen, wenn ihr Perſonen anſeht heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor Ihm."

Das Letztere beſtätigt der Ausgang der Geſchichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit ſeiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforſchlichkeit, vor Augen zu ſtellen. Er läßt ihn Blicke auf die ſchöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menſchen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorſorge des

---

*) Hiob XXIII. 13.

**) Hiob XIII. 7 bis 11, 16.

Welturhebers in ein unzweideutiges Licht ſtellen; dagegen aber auch auf die abſchreckende, indem er ihm Producte ſeiner Macht und darunter auch ſchädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für ſich und ſeine Species zwar zweckmäßig eingerichtet, in Anſehung anderer aber, und ſelbſt der Menſchen zerſtörend, zweckwidrig und mit einem allgemeinen, durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zuſammenſtimmend zu ſein ſcheint; wobei er aber doch die den weiſen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiſt, obzwar zugleich ſeine für uns unerforſchlichen Wege, ſelbſt ſchon in der phyſiſchen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derſelben mit der moraliſchen, (die unſerer Vernunft noch undurchdringlicher iſt,) verborgen ſein müſſen. — Der Schluß iſt dieſer: daß, indem Hiob geſteht, nicht etwa frevelhaft, denn er iſt ſich ſeiner Redlichkeit bewußt, ſondern nur unweislich über Dinge abgeſprochen zu haben, die ihm zu hoch ſind und die er nicht verſteht, Gott das Verdammungsurtheil wider ſeine Freunde fällt, weil ſie nicht ſo gut (der Gewiſſenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten, als ſein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die Jeder von beiden Seiten behauptete; ſo möchte die ſeiner Freunde eher den Anſchein mehrerer ſpeculativen Vernunft und frommer Demuth bei ſich führen; und Hiob würde wahrſcheinlicher Weiſe vor einem jeden Gerichte dogmatiſcher Theologen, vor einer Synode, einer Inquiſition, einer ehrwürdigen Claſſis oder einem jeden Oberconſiſtorium unſerer Zeit (ein einziges ausgenommen) ein ſchlimmes Schickſal erfahren haben. Alſo nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einſicht, die Redlichkeit, ſeine Zweifel unverhohlen zu geſtehen, und der Abſcheu, Ueberzeugung zu heucheln, wo man ſie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott, (wo dieſe Liſt ohnedas ungereimt iſt:) dieſe Eigenſchaften ſind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Perſon Hiob's, vor dem religiöſen Schmeichler im göttlichen Richterausſpruch entſchieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine ſo befremdliche Auflöſung ſeiner Zweifel, nämlich blos die Ueberführung von ſeiner Unwiſſenheit, entſprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter ſeinen lebhafteſten Zweifeln ſagen konnte, XVII, 5, 6: „Bis daß mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit“ u. ſ. w. Denn mit dieſer Geſinnung bewies er, daß er nicht ſeine Moralität auf den Glauben, ſondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieſer, ſo ſchwach er auch ſein mag, doch allein lauterer und ächter Art d. i. von derjenigen Art iſt, welche eine Religion nicht der Gunſtbewerbung, ſondern des guten Lebenswandels gründet.

Schlußanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht ſowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wiſſenſchaft, als vielmehr mit einer Glaubensſache zu thun. Aus der authentiſchen ſahen wir: daß es in ſolchen Dingen nicht ſo viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unſerer Vernunft, und auf die Redlichkeit, ſeine Gedanken nicht in der Ausſage zu verfälſchen, geſchehe dies auch in noch ſo frommer Abſicht, als es immer wolle. — Dieſes veranlaßt noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniß in Glaubensſachen, im Widerſtreite mit dem Hange zur Falſchheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menſchlichen Natur.

Daß das, was Jemand ſich ſelbſt oder einem Anderen ſagt, *wahr* ſei, dafür kann er nicht jederzeit ſtehen, (denn er kann irren;) dafür aber kann und muß er ſtehen, daß ſein Bekenntniß oder Geſtändniß *wahrhaft* ſei; denn deſſen iſt er ſich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im erſteren Falle ſeine Ausſage mit dem Object im logiſchen Urtheile (durch den Verſtand); im zweiten Fall aber, da er ſein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewiſſen). Thut er das Bekenntniß in Anſehung des erſteren, ohne ſich des letzteren bewußt zu ſein; ſo lügt er, weil er etwas Anderes vorgibt, als weſſen er ſich bewußt iſt. — Die Bemerkung, daß es ſolche Unlauterkeit im menſchlichen Herzen gebe, iſt nicht neu, (denn Hiob hat ſie ſchon gemacht;) aber faſt ſollte man glauben, daß die Aufmerkſamkeit auf dieſelbe für Sitten- und Religionslehrer neu ſei; ſo wenig findet man, daß ſie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Geſinnungen der Menſchen, ſelbſt wenn ſie pflichtmäßig handeln wollen, bei ſich führt, von jener Bemerkung genugſamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann dieſe Wahrhaftigkeit die formale Gewiſſenhaftigkeit nennen; die materiale beſteht in der Behutſamkeit: nichts auf die Gefahr, daß es unrecht ſei, zu wagen; da hingegen jene in dem Bewußtſein beſteht, dieſe Behutſamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moraliſten reden von einem irrenden Gewiſſen. Aber ein irrendes Gewiſſen iſt ein Unding; und gäbe es ein ſolches, ſo könnte man niemals ſicher ſein, recht gehandelt zu haben, weil ſelbſt der Richter in der letzten Inſtanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube, Recht zu haben; denn das gehört dem Verſtande zu, der allein (wahr oder falſch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewußtſein: ob ich in der That glaube, Recht zu haben (oder es blos vorgebe), kann ich ſchlechterdings nicht irren, weil dieſes Urtheil oder vielmehr dieſer Satz blos ſagt: daß ich den Gegenſtand ſo beurtheile.

In der Sorgfalt, ſich dieſes Glaubens (oder Nichtglaubens) bewußt zu werden und kein Fürwahrhalten vorzugeben, deſſen man ſich nicht bewußt iſt, beſteht nun eben die formale Gewiſſenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit iſt. Derjenige aber, welcher ſich ſelbſt (und, welches in den Religionsbekenntniſſen einerlei iſt, vor Gott) ſagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in ſich ſelbſt gethan zu haben, ob er ſich in der That dieſes Fürwahrhaltens, oder auch eines ſolchen Grades deſſelben bewußt ſei *); der lügt nicht blos die ungereimteſte Lüge (vor einem Her-

---

*) Das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äußeren Ausſagen, der Eid (tortura spiritualis), wird vor einem menſchlichen Gerichtshofe nicht blos für erlaubt, ſondern auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menſchen für die Wahrheit, ſelbſt im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die bloße Idee von ihr ſchon für ſich die größte Achtung einflößen ſollte! Aber die Menſchen lügen auch Ueberzeugung, die ſie wenigſtens nicht von der Art oder in dem Grade haben, als ſie vorgeben, ſelbſt in ihrem inneren Bekenntniſſe; und da dieſe Unredlichkeit, (weil ſie nach und nach in wirkliche Ueberredung ausſchlägt,) auch äußere ſchädliche Folgen haben kann, ſo kann jenes Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid, (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Verſuch, ob das Fürwahrhalten auch

zenskündiger), ſondern auch die frevelhafteſte, weil ſie den Grund jedes tugendhaften Vorſatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald ſolche blinde und äußere Bekenntniſſe, (welche ſehr leicht mit einem ebenſo unwahren inneren vereinbart werden,) wenn ſie Erwerbmittel abgeben, allmählig eine gewiſſe Falſchheit in die Denkungsart ſelbſt des gemeinen Weſens bringen können, iſt leicht abzuſehen. — Während indeß dieſe öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrſcheinlicher Weiſe auf entfernte Zeiten ausgeſetzt bleibt, bis ſie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprincip werden wird; mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menſchlichen Natur tief gewurzelt zu ſein ſcheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Auf-

---

die Probe einer inneren eidlichen Abhörung des Bekenntniſſes aushalte,) dazu gleichfalls ſehr wohl gebraucht werden, die Vermeſſenheit dreiſter, zuletzt auch wohl äußerlich gewaltſamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigſtens ſtutzig zu machen. — Von einem menſchlichen Gerichtshofe wird dem Gewiſſen des Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheiſchigmachung: daß, wenn es einen künftigen Weltrichter, (mithin Gott und ein künftiges Leben) gibt, er ihm für die Wahrheit ſeines äußeren Bekenntniſſes verantwortlich ſein wolle; daß es einen ſolchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniß abzufordern, weil, wenn die erſtere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falſche Bekenntniß eben ſo wenig Bedenken erregen würde. Nach dieſer inneren Eidesdelation würde man ſich alſo ſelbſt fragen: getraueſt du dir wohl, bei Allem, was dir theuer und heilig iſt, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines anderen dafür gehaltenen Glaubensſatzes zu verbürgen! Bei einer ſolchen Zumuthung wird das Gewiſſen aufgeſchreckt, durch die Gefahr, der man ſich ausſetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenſtand betrifft, der auf dem Wege des Wiſſens (theoretiſcher Einſicht) gar nicht erreichbar iſt, deſſen Annehmung aber dadurch, daß ſie allein den Zuſammenhang der höchſten praktiſchen Vernunftprincipien mit denen der theoretiſchen Naturerkenntniß in einem Syſteme möglich (und alſo die Vernunft mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmend) macht, über Alles empfehlbar, aber immer doch frei iſt. — Noch mehr aber müßten Glaubensbekenntniſſe, deren Quelle hiſtoriſch iſt, dieſer Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn ſie Anderen gar als Vorſchriften auferlegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der ſich für Anderer Gewiſſen gleichſam verbürgt, (denn die Menſchen ſind mit ihrem Gewiſſen gerne paſſiv,) zur Laſt fällt.

ſtellung eines aufrichtigen, von aller Falſchheit und poſitiven Verſtellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine bloſe Einfalt und Geradheit der Denkungsart, (vornehmlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erläßt,) das Kleinſte iſt, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzuſehen iſt, worauf ſich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem ſolchen Gegenſtande widmen; es müßte denn ſein, daß die Aufrichtigkeit die Eigenſchaft wäre, von der die menſchliche Natur gerade am Weiteſten entfernt iſt. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenſchaften, ſofern ſie auf Grundſätzen beruhen, allein einen inneren wahren Werth haben können. Ein contemplativer Miſanthrop, (der keinem Menſchen Böſes wünſcht, wohl aber geneigt iſt, von ihnen alles Böſe zu glauben,) kann nur zweifelhaft ſein, ob er die Menſchen haſſens-, oder ob er ſie eher verachtungswürdig finden ſolle. Die Eigenſchaften, um deren willen er ſie für die erſte Begegnung qualificirt zu ſein urtheilen würde, ſind die, durch welche ſie vorſätzlich ſchaden. Diejenige Eigenſchaft aber, welche ſie ihm eher der letzteren Abwürdigung auszuſetzen ſcheint, könnte keine andere ſein, als ein Hang, der an ſich böſe iſt, ob er gleich Niemanden ſchadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Abſicht als Mittel gebraucht werden ſoll; was alſo objectiv zu nichts gut iſt. Das erſtere Böſe wäre wohl kein anderes, als das der Feindſeligkeit (gelinder geſagt, Liebloſigkeit); das zweite kann kein anderes ſein, als Lügenhaftigkeit (Falſchheit, ſelbſt ohne alle Abſicht zu ſchaden). Die erſte Neigung hat eine Abſicht, deren Gebrauch doch in gewiſſen anderen Beziehungen erlaubt und gut ſein kann, z. B. die Feindſeligkeit gegen unbeſſerliche Friedensſtörer. Der zweite Hang aber iſt der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge), das zu nichts gut iſt, zu welcher Abſicht es auch ſei, weil es an ſich ſelbſt böſe und verwerflich iſt. In der Beſchaffenheit des Menſchen von der erſten Art iſt Bosheit, womit ſich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewiſſen äußeren Verhältniſſen verbinden läßt, und ſie ſündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Abſicht verwerflich ſind. Das Böſe von der letzteren Art iſt Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menſchen aller Charakter abgeſprochen wird. — Ich halte mich hier hauptſächlich an der tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Menſch ſogar die inneren Ausſagen vor ſeinem eigenen Gewiſſen zu verfälſchen weiß. Um deſto weniger darf die äußere Betrugsneigung befremden; es müßte denn dieſes ſein, daß, obzwar ein Jeder von der Falſchheit der Münze belehrt iſt, mit der er Verkehr treibt, ſie ſich dennoch immer ſo gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Luc's Briefen über die Gebirge, die Geſchichte der Erde und Menſchen, erinnere ich mich folgendes Reſultat ſeiner zum Theil anthropologiſchen Reiſe geleſen zu haben. Der menſchenfreundliche Verfaſſer war mit der Vorausſetzung der urſprünglichen Gutartigkeit unſerer Gattung ausgegangen, und ſuchte die Beſtätigung derſelben da, wo ſtädtiſche Ueppigkeit nicht ſolchen Einfluß haben kann, Gemüther zu verderben, in Gebirgen, von den Schweizeriſchen an bis zum Harze; und nachdem ſein Glaube an uneigennützig hülfleiſtende Neigung durch eine Erfahrung in den erſteren etwas wankend geworden, ſo bringt er doch am Ende dieſe Schlußfolge heraus: daß der Menſch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug ſei, (kein Wunder! denn dieſes beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber iſt;) wenn ihm nur nicht ein ſchlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte, (welches auch nicht zu verwundern iſt; denn dieſe abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Menſch ſelber in ſich bilden muß!) — Ein Reſultat der Unterſuchung, welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereiſt zu ſein, unter ſeinen Mitbürgern, ja noch näher, in ſeinem eigenen Buſen hätte antreffen können.

V.

Die
Religion
innerhalb der Grenzen
der bloſen Vernunft.

1793.

Vorrede

zur erſten Auflage vom Jahre 1793.

Die Moral, ſofern ſie auf dem Begriffe des Menſchen, als eines freien, eben darum aber auch ſich ſelbſt durch ſeine Vernunft an unbedingte Geſetze bindenden Weſens, gegründet iſt, bedarf weder der Idee eines anderen Weſens über ihm, um ſeine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, als des Geſetzes ſelbſt, um ſie zu beobachten. Wenigſtens iſt es ſeine eigene Schuld, wenn ſich ein ſolches Bedürfniß an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts Anderes abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm ſelbſt und ſeiner Freiheit entſpringt, keinen Erſatz für den Mangel ſeiner Moralität abgibt. — Sie bedarf alſo zum Behuf ihrer ſelbſt (ſowohl objectiv, was das Wollen, als ſubjectiv, was das Können betrifft,) keinesweges der Religion, ſondern, vermöge der reinen praktiſchen Vernunft, iſt ſie ſich ſelbſt genug. — Denn da ihre Geſetze durch die bloſe Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberſter (ſelbſt unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden; ſo bedarf ſie überhaupt gar keines materialen Beſtimmungsgrundes der freien Willkühr*), das iſt, keines Zwecks, weder um was Pflicht ſei, zu erkennen, noch dazu, daß ſie ausgeübt werde, anzutreiben; ſondern ſie kann gar wohl und ſoll, wenn es auf Pflicht ankömmt, von allen Zwecken abſtrahiren. So bedarf es zum Beiſpiel, um zu wiſſen: ob ich vor Gericht in meinem Zeugniſſe wahrhaft, oder bei Abforderung eines mir anvertrauten fremden Guts treu ſein ſoll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zwecke, den ich mir bei meiner Erklärung zu bewirken etwa vorſetzen möchte; denn das iſt gleichviel, was für einer es ſei; vielmehr iſt der, welcher, indem ihm ſein Geſtändniß rechtmäßig abgefordert wird, noch nöthig findet, ſich nach irgend einem Zwecke umzuſehen, hierin ſchon ein Nichtswürdiger.

---

*) Diejenigen, denen der blos fremde †) Beſtimmungsgrund (der Geſetzlichkeit) überhaupt, im Begriff der Pflicht zum Beſtimmungsgrunde nicht genügen will, geſtehen dann doch, daß dieſer nicht in der auf eigenes Wohlbehagen gerichteten Selbſtliebe angetroffen werden könne. Da bleiben aber alsdann nur zwei Beſtimmungsgründe übrig, einer, der rational iſt, nämlich eigene Vollkommenheit, und ein anderer, der empiriſch iſt, fremde Glückſeligkeit. — Wenn ſie nun unter der erſteren nicht ſchon die moraliſche, die nur eine einzige ſein kann, verſtehen, (nämlich einen dem Geſetze unbedingt gehorchenden Willen,) wobei ſie aber im Zirkel erklären würden; ſo müßten ſie die Naturvollkommenheit des Menſchen, ſofern ſie einer Erhöhung fähig

†) formale (?)

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorſtellung bedarf, die vor der Willensbeſtimmung vorhergehen müßte, ſo kann es doch wohl ſein, daß ſie auf einen ſolchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe †), nämlich nicht als auf den Grund, ſondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. — Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbeſtimmung im Menſchen Statt finden, weil ſie nicht ohne alle Wirkung ſein kann deren Vorſtellung, wenngleich nicht als Beſtimmungsgrund der Willkühr und als ein in der Abſicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Beſtimmung durchs Geſetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (finis in consequentiam veniens), ohne welchen eine Willkühr, die ſich keinen, weder objectiv noch ſubjectiv

---

iſt, und deren es viel geben kann, (als Geſchicklichkeit in Künſten und Wiſſenſchaften, Geſchmack, Gewandtheit des Körpers u. dgl.) meinen. Dies iſt aber jederzeit nur bedingter Weiſe gut, das iſt, nur unter der Bedingung, daß ihr Gebrauch dem moraliſchen Geſetze, (welches allein unbedingt gebietet,) nicht widerſtreite; alſo kann ſie, zum Zwecke gemacht, nicht Princip der Pflichtbegriffe ſein. Ebendaſſelbe gilt auch von dem auf Glückſeligkeit anderer Menſchen gerichteten Zwecke. Denn eine Handlung muß zuvor an ſich ſelbſt nach dem moraliſchen Geſetze abgewogen werden, ehe ſie auf die Glückſeligkeit Anderer gerichtet wird. Dieſer ihre Beförderung iſt alſo nur bedingter Weiſe Pflicht, und kann nicht zum oberſten Princip moraliſcher Maximen dienen.

†) 1. Ausg.: „daß ſie zu einem dergleichen in nothwendiger Beziehung ſtehe“

beſtimmten Gegenſtand, (den ſie hat oder haben ſollte,) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar *wie* ſie, aber nicht *wohin* ſie zu wirken habe, angewieſen, ſich ſelbſt nicht Gnüge thun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, ſondern das Geſetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, iſt ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig ſein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus dieſem unſerem Rechthandeln herauskomme*, und worauf wir, geſetzt auch, wir hätten dieſes nicht völlig in unſerer Gewalt, doch als auf einen Zweck unſer Thun und Laſſen richten könnten, um damit wenigſtens zuſammenzuſtimmen. So iſt es zwar nur eine Idee von einem Objecte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir ſie haben ſollen, (die Pflicht,) und zugleich alles damit zuſammenſtimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemeſſene Glückſeligkeit,) zuſammen vereinigt in ſich enthält, das iſt, die Idee eines höchſten Guts in der Welt, zu deſſen Möglichkeit wir ein höheres, moraliſches, heiligſtes und allvermögendes Weſen annehmen müſſen, das allein beide Elemente deſſelben vereinigen kann; aber dieſe Idee iſt (praktiſch betrachtet) doch nicht leer; weil ſie unſerem natürlichen Bedürfniſſe, zu allem unſerem Thun und Laſſen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches ſonſt ein Hinderniß der moraliſchen Entſchließung ſein würde. Aber, was hier das Vornehmſte iſt, dieſe Idee geht aus der Moral hervor, und iſt nicht die Grundlage derſelben, ein Zweck, welchen ſich zu machen, ſchon ſittliche Grundſätze vorausſetzt. Es kann alſo der Moral nicht gleichgültig ſein, ob ſie ſich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge, (wozu zuſammenzuſtimmen, zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen beſonderen Beziehungspunct der Vereinigung aller Zwecke verſchafft,) mache oder nicht; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit *aus* Freiheit mit Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objectiv praktiſche Realität verſchafft werden kann. Setzt einen Menſchen, der das moraliſche Geſetz verehrt und ſich den Gedanken beifallen läßt, (welches er ſchwerlich vermeiden kann,) welche Welt er wohl durch die praktiſche Vernunft geleitet erſchaffen würde, wenn es in ſeinem Vermögen wäre, und zwar ſo, daß er ſich ſelbſt als Glied in dieſelbe hineinſetzte, ſo würde er ſie nicht allein gerade ſo wählen, als es jene moraliſche Idee vom höchſten Gut mit ſich bringt, wenn ihm blos die Wahl überlaſſen wäre, ſondern er würde auch wollen, daß eine Welt überhaupt exiſtire, weil das moraliſche Geſetz will, daß das höchſte durch uns mögliche Gut bewirkt werde, ob er ſich gleich nach dieſer Idee ſelbſt in Gefahr ſieht, für ſeine Perſon an Glückſeligkeit ſehr einzubüßen, weil es möglich iſt, daß er vielleicht der Forderung der letzteren, welche die Vernunft zur Bedingung macht, nicht adäquat ſein dürfte; mithin würde er dieſes Urtheil ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt, doch zugleich für das ſeine anzuerkennen ſich durch die Vernunft genöthigt fühlen, wodurch der Menſch das in ihm moraliſch gewirkte Bedürfniß beweiſt, zu ſeinen Pflichten ſich noch einen Endzweck, als den Erfolg derſelben, zu denken.

Moral alſo führt unumgänglich zur Religion, wodurch ſie ſich zur Idee eines machthabenden moraliſchen Geſetzgebers außer dem Menſchen erweitert*), in deſſen Willen dasjenige Endzweck (der

---

*) Der Satz: es iſt ein Gott, mithin es iſt ein höchſtes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubensſatz) blos aus der Moral hervorgehen ſoll, iſt ein ſynthetiſcher a priori, der, ob er gleich nur in praktiſcher Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält, (und der keine Materie der Willkühr, ſondern blos formale Geſetze derſelben vorausſetzt,) hinausgeht, und aus dieſer alſo analytiſch nicht entwickelt werden kann. Wie iſt aber ein ſolcher Satz a priori möglich? Das Zuſammenſtimmen mit der bloſen Idee eines moraliſchen Geſetzgebers aller Menſchen iſt zwar mit dem moraliſchen Begriffe von Pflicht überhaupt identiſch, und ſofern wäre der Satz, der dieſe Zuſammenſtimmung gebietet, analytiſch. Aber die Annehmung ſeines Daſeins ſagt mehr, als die bloſe Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes. Den Schlüſſel zur Auflöſung dieſer Aufgabe, ſoviel ich davon einzuſehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne ſie auszuführen.

Zweck iſt jederzeit der Gegenſtand einer Zuneigung, das iſt, einer *unmittelbaren Begierde zum Beſitz einer Sache, vermittelſt ſeiner Handlung;*

Weltſchöpfung) iſt, was zugleich der Endzweck des Menſchen ſein kann und ſoll.

ſowie das Geſetz, (das praktiſch gebietet,) ein Gegenſtand der Achtung iſt. Ein objectiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben ſollen,) iſt der, welcher uns von der bloſen Vernunft als ein ſolcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, iſt der Endzweck. Eigene Glückſeligkeit iſt der ſubjective Endzweck vernünftiger Weltweſen, (den jedes derſelben vermöge ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu ſagen: daß man ihn haben ſolle,) und alle praktiſche Sätze, die dieſen Endzweck zum Grunde haben, ſind ſynthetiſch, aber zugleich empiriſch. Daß aber Jedermann ſich das höchſte, in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen ſolle, iſt ein ſynthetiſcher praktiſcher Satz a priori, und zwar ein objectivpraktiſcher durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz iſt, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht, und eine Folge derſelben (einen Effect) hinzuthut, der in den moraliſchen Geſetzen nicht enthalten iſt und daraus alſo analytiſch nicht entwickelt werden kann. Dieſe nämlich gebieten ſchlechthin, es mag auch der Erfolg derſelben ſein, welcher er wolle, ja ſie nöthigen ſogar davon gänzlich zu abſtrahiren, wenn es auf eine beſondere Handlung ankömmt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenſtande der größten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derſelben und die Triebfeder zur Erfüllung unſerer Pflicht ausmachen müßte. Alle Menſchen könnten hieran auch genug haben, wenn ſie, (wie ſie ſollten,) ſich blos an die Vorſchrift der reinen Vernunft im Geſetz hielten. Was brauchen ſie den Ausgang ihres moraliſchen Thuns und Laſſens zu wiſſen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für ſie iſt's genug, daß ſie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdiſchen Leben Alles aus ſein, und wohl gar ſelbſt in dieſem Glückſeligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zuſammentreffen. Nun iſt's aber eine von den unvermeidlichen Einſchränkungen des Menſchen und ſeines, (vielleicht auch aller anderen Weltweſen) praktiſchen Vernunftvermögens, ſich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denſelben umzuſehen, um in dieſem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Abſicht beweiſen könnte, welcher in der Ausübung (nexu effectivo) zwar das Letzte, in der Vorſtellung aber und der Abſicht (nexu finali) das Erſte iſt. An dieſem Zwecke nun, wenn er gleich durch die bloſe Vernunft ihm vorgelegt wird, ſucht der Menſch etwas, was er lieben kann; das Geſetz alſo, was ihm blos Achtung einflößt, ob es zwar jenes als Bedürfniß nicht anerkennt, erweitert ſich doch zum Behuf deſſelben zu Aufnehmung des moraliſchen Endzwecks der Vernunft unter ſeine Beſtimmungsgründe, das iſt, der Satz: mache das höchſte in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, iſt ein ſynthetiſcher Satz a priori, der durch das moraliſche Geſetz ſelber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktiſche Vernunft ſich *über das letztere erweitert, welches* dadurch möglich iſt, daß auf die Natureigenſchaft des Menſchen, ſich zu allen Handlungen außer dem Geſetz

Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Geſetzes einen Gegenſtand der größten Achtung erkennt, ſo ſtellt ſie auf der Stufe der Religion an der höchſten, jene Geſetze vollziehenden Urſache einen Gegenſtand der Anbetung vor, und erſcheint in ihrer Majeſtät. Aber Alles, auch das Erhabenſte, verkleinert ſich unter den Händen der Menſchen, wenn ſie die Idee deſſelben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur ſofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei iſt, wird genöthigt, ſich nach ſolchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgeſetze Anſehen verſchaffen kann, und was ſich von ſelbſt der öffentlichen Kritik jedes Menſchen bloßſtellt, das muß ſich einer Kritik, die Gewalt hat, d. i. einer Cenſur unterwerfen.

Indeſſen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moraliſch iſt, und die Beobachtung deſſelben, wie die von allen Pflichten, zur Religion gezogen werden kann, ſo geziemt einer Abhandlung, welche dem beſtimmten Begriffe der letzteren gewidmet iſt, ſelbſt ein Beiſpiel dieſes Gehorſams abzugeben, der aber nicht durch die Achtſamkeit blos auf das Geſetz einer einzigen Anordnung im Staat, und blind in Anſehung jeder anderen, ſondern nur durch vereinigte Achtung für alle vereinigt bewieſen werden kann. Nun kann der Bücher richtende Theolog entweder als ein ſolcher angeſtellt ſein, der blos für das Heil der Seelen, oder auch als ein ſolcher, der zugleich für das Heil der Wiſſenſchaften Sorge zu tra-

---

noch einen Zweck denken zu müſſen, bezogen wird, (welche Eigenſchaft deſſelben ihn zum Gegenſtande der Erfahrung macht,) und iſt, (gleichwie die theoretiſchen und dabei ſynthetiſchen Sätze a priori,) nur dadurch möglich, daß er das Princip a priori der Erkenntniß der Beſtimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung überhaupt enthält, ſofern dieſe, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Cauſalität in der Welt, objective, obgleich nur praktiſche Realität verſchafft. — Wenn nun aber die ſtrengſte Beobachtung der moraliſchen Geſetze als Urſache der Herbeiführung des höchſten Guts (als Zwecks) gedacht werden ſoll; ſo muß, weil das Menſchenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückſeligkeit in der Welt einſtimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu ſein, zu bewirken, ein allvermögendes moraliſches Weſen als Weltherrſcher angenommen werden, unter deſſen Vorſorge dieſes geſchieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

gen hat; der erſte Richter blos als Geiſtlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letzteren als Gliede einer öffentlichen Anſtalt, der (unter dem Namen einer Univerſität) alle Wiſſenſchaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut ſind, liegt es ob, die Anmaßungen des erſteren auf die Bedingung einzuſchränken, daß ſeine Cenſur keine Zerſtörung im Felde der Wiſſenſchaften anrichte, und wenn beide bibliſche Theologen ſind, ſo wird dem letzteren als Univerſitätsgliede von derjenigen Facultät welcher dieſe Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Obercenſur zukommen; weil, was die erſte Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; was aber die zweite (das Heil der Wiſſenſchaften) anlangt, der Theolog als Univerſitätsgelehrter noch eine beſondere Function zu verwalten hat. Geht man von dieſer Regel ab, ſo muß es endlich dahin kommen, wo es ſchon ſonſt (zum Beiſpiel zur Zeit des Galileo) geweſen iſt, nämlich daß der bibliſche Theolog, um den Stolz der Wiſſenſchaften zu demüthigen und ſich ſelbſt die Bemühung mit denſelben zu erſparen, wohl gar in die Aſtronomie oder andere Wiſſenſchaften, z. B. die alte Erdgeſchichte, Einbrüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in ſich ſelbſt entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernſt genug finden, ſich gegen beſorgliche Angriffe zu vertheidigen, Alles um ſich her in Wüſtenei verwandeln, alle Verſuche des menſchlichen Verſtandes in Beſchlag nehmen dürfte.

Es ſteht aber der bibliſchen Theologie im Felde der Wiſſenſchaften eine philoſophiſche Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer anderen Facultät iſt. Dieſe, wenn ſie nur innerhalb der Grenzen der bloſen Vernunft bleibt und zur Beſtätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geſchichte, Sprachen, Bücher aller Völker, ſelbſt die Bibel benutzt, aber nur für ſich, ohne dieſe Sätze in die bibliſche Theologie hineinzutragen und dieſer ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geiſtliche privilegirt iſt, abändern zu wollen, muß volle Freiheit haben, ſich ſo weit, als ihre Wiſſenſchaft reicht, auszubreiten; und obgleich, wenn ausgemacht iſt, daß der Erſte wirklich ſeine Grenze überſchritten und in die bibliſche Theologie Eingriffe gethan habe, dem Theologen (blos als Geiſtlichen betrachtet) das Recht der Cenſur nicht beſtritten werden kann, ſo kann doch, ſobald jenes noch bezweifelt wird und alſo die Frage eintritt, ob jenes durch eine Schrift, oder einen anderen öffentlichen Vortrag des Philoſophen geſchehen ſei, nur dem bibliſchen Theologen, als Gliede ſeiner Facultät, die Obercenſur zuſtehen, weil dieſer auch das zweite Intereſſe des gemeinen Weſens, nämlich den Flor der Wiſſenſchaften zu beſorgen angewieſen und eben ſo gültig, als der Erſtere, angeſtellt worden iſt.

Und zwar ſteht in ſolchem Falle dieſer Facultät, nicht der philoſophiſchen, die erſte Cenſur zu; weil jene allein für gewiſſe Lehren privilegirt iſt, dieſe aber mit den ihrigen ein offenes freies Verkehr treibt, daher nur jene darüber Beſchwerde führen kann, daß ihrem ausſchließlichen Rechte Abbruch geſchehe. Ein Zweifel wegen des Eingriffs aber iſt, ungeachtet der Annäherung beider ſämmtlicher Lehren zu einander und der Beſorgniß des Ueberſchreitens der Grenzen von Seiten der philoſophiſchen Theologie, leicht zu verhüten, wenn man nur erwägt, daß dieſer Unfug nicht dadurch geſchieht, daß der Philoſoph von der bibliſchen Theologie etwas entlehnt, um es zu ſeiner Abſicht zu brauchen; (denn die letztere wird ſelbſt nicht in Abrede ſein wollen, daß ſie nicht Vieles, was ihr mit den Lehren der bloſen Vernunft gemein iſt, überdem auch Manches zur Geſchichtskunde oder Sprachgelehrſamkeit und für deren Cenſur Gehöriges enthalte;) geſetzt auch, er brauche das, was er aus ihr borgt, in einer der bloſen Vernunft angemeſſenen, der letzteren aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung; ſondern nur ſofern er in dieſe etwas hineinträgt, und ſie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieſer ihre Einrichtung verſtattet. — So kann man z. B. nicht ſagen, daß der Lehrer des Naturrechts, der manche claſſiſche Ausdrücke und Formeln für ſeine philoſophiſche Rechtslehre aus dem Codex der Römiſchen entlehnt, in dieſe einen Eingriff thue, wenn er ſich derſelben, wie oft geſchieht, auch nicht genau in demſelben Sinn bedient, in welchem ſie nach den Auslegern der letzteren zu nehmen ſein möchten, wofern er nur nicht will, die eigentlichen Juriſten oder gar Gerichtshöfe ſollten ſie auch ſo brauchen. Denn wäre das nicht zu ſeiner Befugniß gehörig, ſo könnte man auch umgekehrt den bibliſchen Theologen, oder den ſtatutariſchen Juriſten beſchuldigen, ſie thäten unzählige Eingriffe in das Eigenthum der Philoſophie, weil Beide, da ſie der Vernunft und, wo es Wiſſenſchaft gilt, der Philoſophie nicht entbehren können, aus ihr ſehr oft, obzwar nur zu ihrem beiderſeitigen Behuf, borgen müſſen. Sollte es aber bei dem erſteren darauf angeſehen ſein, mit der Vernunft in Religionsdingen, wo möglich, gar nichts zu ſchaffen zu haben, ſo kann man leicht vorausſehen, auf weſſen Seite der Verluſt ſein würde; denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen ſie nicht aushalten. — Ich getraue mir ſogar in Vorſchlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan ſein würde, nach Vollendung der akademiſchen Unterweiſung in der bibliſchen Theologie, jederzeit noch eine beſondere Vorleſung über die reine philoſophiſche Religionslehre, (die ſich Alles, auch die Bibel, zu Nutze macht,) nach einem Leitfaden, wie etwa dieſes Buch, (oder auch ein anderes, wenn man ein beſſeres von derſelben Art haben kann,) als zur vollſtändigen Ausrüſtung des Candidaten erforderlich, zum Beſchluſſe hinzuzufügen. — Denn die Wiſſenſchaften gewinnen lediglich durch die Abſonderung, ſofern jede vorerſt für ſich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allererſt mit ihnen der Verſuch angeſtellt wird, ſie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der bibliſche Theolog mit dem Philoſophen einig ſein, oder ihn widerlegen zu müſſen glauben; wenn er ihn nur hört. Denn ſo kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieſer machen dürfte, zum Voraus bewaffnet ſein. Aber dieſe zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, iſt ein armſeliger Behelf, der nicht Stich hält; beide aber zu vermiſchen, und von Seiten des bibliſchen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, iſt ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem am Ende Niemand recht weiß, wie er mit der Religionslehre im Ganzen daran ſei.

Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun die

Beziehung der Religion auf die menſchliche, theils mit guten, theils böſen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniß des guten und böſen Princips, gleich als zweier für ſich beſtehender, auf den Menſchen einfließender, wirkenden Urſachen vorſtelle, iſt die erſte ſchon in der Berliniſchen Monatsſchrift April 1792 eingerückt geweſen, konnte aber, wegen des genauen Zuſammenhangs der Materien, von dieſer Schrift, welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derſelben enthält, nicht wegbleiben. — †)

---

†) In der 1. Ausg. folgten hier noch die Worte: „Die auf den erſten Bogen von der meinigen abweichende Orthographie wird der Leſer wegen der Verſchiedenheit der Hände, die an der Abſchrift gearbeitet haben, und der Kürze der Zeit, die mir zur Durchſicht übrig blieb, entſchuldigen.“

Vorrede

zur zweiten Auflage vom Jahre 1794.

In dieſer iſt, außer den Druckfehlern und einigen wenigen verbeſſerten Ausdrücken, nichts geändert. Die neu hinzugekommenen Zuſätze ſind mit einem Kreuz (†) bezeichnet unter den Text geſetzt †).

Von dem Titel dieſes Werks, (denn in Anſehung der unter demſelben verborgenen Abſicht ſind auch Bedenken geäußert worden,) merke ich noch an: da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in ſich wenigſtens begreifen kann, aber nicht umgekehrt dieſe das Hiſtoriſche der erſteren, ſo werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche die letztere, als eine engere, in ſich beſchließt, (nicht als zwei außer einander befindliche, ſondern als concentriſche Kreiſe) betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philoſoph ſich als reiner Vernunftlehrer (aus bloſen Principien a priori) halten, hiebei alſo von aller Erfahrung abſtrahiren muß. Aus dieſem Standpuncte kann ich nun auch den zweiten Verſuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und indem ich von der reinen Vernunftreligion, (ſofern ſie ein für ſich beſtehendes Syſtem ausmacht,) abſtrahire, die Offenbarung, als hiſtoriſches Syſtem, an moraliſche Begriffe blos fragmentariſch halten und ſehen, ob dieſes nicht zu demſelben reinen Vernunftſyſtem der Religion zurückführe, welches zwar nicht in theoretiſcher Abſicht, (wozu auch die techniſch-praktiſche, der Unterweiſungsmethode, als einer Kunſtlehre, gezählt werden muß,) aber doch in moraliſch-praktiſcher Abſicht ſelbſtſtändig und für eigentliche Religion, die, als Vernunftbegriff a priori, (der nach Weglaſſung alles Empiriſchen übrig bleibt,) nur in dieſer Beziehung Statt findet, hinreichend ſei. Wenn dieſes zutrifft, ſo wird man ſagen können, daß zwiſchen Vernunft und Schrift nicht blos Verträglichkeit, ſondern auch Einigkeit anzutreffen ſei, ſo daß, wer der einen (unter Leitung der moraliſchen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zuſammenzutreffen. Träfe es ſich nicht ſo, ſo würde man entweder zwei Religionen in einer Perſon haben, welches ungereimt iſt, oder eine Religion und einen Cultus, in welchem Fall, da letzterer nicht, (ſo wie Religion,) Zweck an ſich ſelbſt iſt, ſondern nur als Mittel einen Werth hat, beide oft müßten zuſammengeſchüttelt werden, um ſich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Oel und Waſſer ſich wieder von einander ſcheiden, und das Reinmoraliſche (die Vernunftreligion) oben auf müßten ſchwimmen laſſen.

---

†) Dieſe Bezeichnung war in dem Abdrucke der 2. Ausg. größtentheils unterlaſſen worden; daher ſich dort am Ende des Buches unter der Ueberſchrift: Emendanda ein, aber auch nicht ganz vollſtändiges Verzeichniß der Zuſätze zur 2. Ausg. findet. In der vorliegenden Ausgabe iſt, der Gleichförmigkeit wegen, für ſämmtliche Anmerkungen Kant's das Sternchen (*) beibehalten, dafür aber an den betreffenden Stellen die Zuſätze zur 2. Ausg. ausdrücklich als ſolche bezeichnet werden.

Daß dieſe Vereinigung oder der Verſuch derſelben ein dem philoſophiſchen Religionsforſcher mit vollem Recht gebührendes Geſchäft und nicht Eingriff in die ausſchließlichen Rechte des bibliſchen Theologen ſei, habe ich in der erſten Vorrede angemerkt. Seitdem habe ich dieſe Behauptung in der Moral des ſeligen Michaelis, (erſter Theil, S. 5 — 11,) eines in beiden Fächern wohl bewanderten Mannes, angeführt und durch ſein ganzes Werk ausgeübt gefunden, ohne daß die höhere Facultät darin etwas ihren Rechten Präjudicirliches angetroffen hätte.

Auf die Urtheile würdiger, genannter und ungenannter Männer über dieſe Schrift habe ich in dieſer zweiten Auflage, da ſie (wie alles auswärtige Literariſche) in unſeren Gegenden ſehr ſpät einlaufen, nicht Bedacht nehmen können, wie ich wohl gewünſcht hätte, vornehmlich in Anſehung der **Annotationes quaedam Theologicae etc.** des berühmten Herrn D. Storr in Tübingen, der ſie mit ſeinem gewohnten Scharfſinn, zugleich auch mit einem den größten Dank verdienenden Fleiße und Billigkeit in Prüfung genommen hat, welche zu erwiedern ich zwar Vorhabens bin, es aber zu verſprechen, der Beſchwerden wegen, die das Alter vornehmlich der Bearbeitung abſtracter Ideen entgegenſetzt, mir nicht getraue. — Eine Beurtheilung, nämlich die in den Greifswalder N. krit. Nachrichten 29. Stück, kann ich ebenſo kurz abfertigen, als es der Recenſent mit der Schrift ſelbſt gethan hat. Denn ſie iſt ſeinem Urtheile nach nichts Anderes, als Beantwortung der mir von mir ſelbſt vorgelegten Frage: „wie iſt das kirchliche Syſtem der Dogmatik in ſeinen Begriffen und Lehrſätzen nach reiner (theoretiſcher und praktiſcher) Vernunft möglich?" — „Dieſer Verſuch gehe alſo überall diejenigen nicht an, die ſein (Kant's) Syſtem ſo wenig kennen und verſtehen, als ſie dieſes zu kennen verlangen und für ſie alſo als nicht exiſtirend anzuſehen ſei." — Hierauf antworte ich: es bedarf, um dieſe Schrift ihrem weſentlichen Inhalte nach zu verſtehen, nur der gemeinen Moral, ohne ſich auf die Kritik der praktiſchen Vernunft, noch weniger aber der theoretiſchen einzulaſſen, und wenn z. B. die Tugend, als Fertigkeit in pflichtmäßigen Handlungen (ihrer Legalität nach) **virtus phaenomenon**, dieſelbe aber, als ſtandhafte Geſinnung ſolcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen) **virtus noumenon** genannt wird, ſo ſind dieſe Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache ſelbſt aber in der populärſten Kinderunterweiſung oder Predigt, wenngleich mit anderen Worten, enthalten und leicht verſtändlich. Wenn man das Letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimniſſen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob ſie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, ſpäterhin aber allererſt in moraliſche Begriffe verwandelt werden müſſen, wenn ſie für Jedermann verſtändlich werden ſollen!

Königsberg, den 26. Januar 1794.

Der

philoſophiſchen Religionslehre

erſtes Stück.

Erſtes Stück.

Von der Einwohnung des böſen Princips neben dem guten:

oder

über das radicale Böſe

in der menſchlichen Natur.

Daß die Welt im Argen liege, iſt eine Klage, die ſo alt iſt, als die Geſchichte, ſelbſt als die noch ältere Dichtkunſt, ja gleich alt mit der älteſten unter allen Dichtungen, der Prieſterreligion. Alle laſſen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradieſe, oder von einem noch glücklicheren, in Gemeinſchaft mit himmliſchen Weſen. Aber dieſes Glück laſſen ſie bald wie einen Traum verſchwinden; und nun den Verfall ins Böſe, (das Moraliſche, mit welchem das Phyſiſche immer zu gleichen Paaren ging,) zum Aergeren mit accelerirtem Falle eilen[*]); ſo daß wir jetzt, (dieſes Jetzt aber iſt ſo alt, als die Geſchichte,) in der letzten Zeit leben, der jüngſte Tag und der Welt Untergang vor der Thür iſt, und in einigen Gegenden von Hindoſtan der Weltrichter und Zerſtörer Ruttren, (ſonſt auch Siba oder Siwen genannt,) ſchon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wiſchnu, ſeines Amts, das er vom Weltſchöpfer Brama übernahm, müde, es ſchon ſeit Jahrhunderten niedergelegt hat.

---

[*]) Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem. *Horat.*

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet, iſt die entgegengeſetzte heroiſche Meinung, die wohl allein unter Philoſophen, und in unſeren Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Beſſeren, unaufhörlich, (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigſtens die Anlage dazu in der menſchlichen Natur anzutreffen ſei. Dieſe Meinung aber haben ſie ſicherlich nicht aus der Erfahrung geſchöpft, wenn vom Moraliſch-Guten oder Böſen, (nicht von der Civiliſirung) die Rede iſt; denn da ſpricht die Geſchichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen ſie; ſondern es iſt vermuthlich blos eine gutmüthige Vorausſetzung der Moraliſten von Seneca bis zu Rouſſeau, um zum unverdroſſenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menſchen rechnen könne. Hiezu kömmt noch: daß, da man doch den Menſchen von Natur, (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird,) als dem Körper nach geſund annehmen muß, keine Urſache ſei, ihn nicht auch der Seele nach ebenſowohl von Natur für geſund und gut anzunehmen. Dieſe ſittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, ſei uns alſo die Natur ſelbſt beförderlich. **Sanabilibus aegrotamus malis, nosque** *in rectum genitos* **natura, si sanari velimus, adjuvat**, ſagt Seneca.

Weil es aber doch wohl geſchehen ſein könnte, daß man ſich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte; ſo iſt die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigſtens möglich ſei, nämlich daß der Menſch in ſeiner Gattung weder gut noch böſe, oder allenfalls auch eines ſowohl, als das andere, zum Theil gut, zum Theil böſe ſein könne? — Man nennt aber einen Menſchen böſe, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böſe (geſetzwidrig) ſind; ſondern weil dieſe ſo beſchaffen ſind, daß ſie auf böſe Maximen in ihm ſchließen laſſen. Nun kann man zwar geſetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch, (wenigſtens an ſich ſelbſt,) daß ſie mit Bewußtſein geſetzwidrig ſind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, ſogar nicht allemal in ſich ſelbſt, mithin das Urtheil, daß der Thäter ein böſer Menſch ſei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Alſo müßte ſich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtſein böſen Handlung a priori auf eine böſe zum Grunde liegende Maxime, und aus dieſer auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller beſonderen moraliſch-böſen Maximen, der ſelbſt wiederum Maxime iſt, ſchließen laſſen, um einen Menſchen böſe zu nennen.

Damit man ſich aber nicht ſofort am Ausdrucke Natur ſtoße, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten ſollte, mit den Prädicaten moraliſch-gut oder böſe in geradem Widerſpruch ſtehen würde; ſo iſt zu merken: daß hier unter der Natur des Menſchen nur der ſubjective Grund des Gebrauchs ſeiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moraliſchen Geſetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verſtanden werde; dieſer Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieſer ſubjective Grund muß aber immer wiederum ſelbſt ein Actus der Freiheit ſein, (denn ſonſt könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkühr des Menſchen in Anſehung des ſittlichen Geſetzes ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böſe in ihm nicht moraliſch heißen.) Mithin kann in keinem die Willkühr durch Neigung beſtimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, ſondern nur in einer Regel, die die Willkühr ſich ſelbſt für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime der Grund des Böſen liegen. Von dieſer muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der ſubjective Grund ihrer Annehmung, und nicht vielmehr der entgegengeſetzten Maxime, im Menſchen ſei. Denn wenn dieſer Grund zuletzt ſelbſt keine Maxime mehr, ſondern ein bloſer Naturtrieb wäre; ſo würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Beſtimmung durch Naturſachen zurückgeführt werden können; welches ihr aber widerſpricht. Wenn wir alſo ſagen: der Menſch iſt von Natur gut, oder: er iſt von Natur böſe, ſo bedeutet dieſes nur ſo viel, als: er enthält einen (uns unerforſchlichen) erſten Grund*) der Annehmung guter, oder der Annehmung böſer (geſetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Menſch, mithin ſo, daß er durch dieſelbe zugleich den Charakter ſeiner Gattung ausdrückt.

---

*) Daß der erſte ſubjective Grund der Annehmung moraliſcher Maximen unerforſchlich ſei, iſt daraus ſchon vorläufig zu erſehen: daß, da dieſe Annehmung frei iſt, der Grund derſelben, (warum ich z. B. eine böſe und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe,) in keiner Triebfeder

Wir werden alſo von einem dieſer Charaktere (der Unterſcheidung des Menſchen von anderen möglichen vernünftigen Weſen) ſagen: er iſt ihm angeboren; und doch dabei uns immer beſcheiden, daß nicht die Natur die Schuld derſelben, (wenn er böſe iſt,) oder das Verdienſt, (wenn er gut iſt,) trage, ſondern daß der Menſch ſelbſt Urheber deſſelben ſei. Weil aber der erſte Grund der Annehmung unſerer Maximen, der ſelbſt immer wiederum in der freien Willkühr liegen muß, kein Factum ſein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte; ſo heißt das Gute oder Böſe im Menſchen, (als der ſubjective erſte Grund der Annehmung dieſer oder jener Maxime, in Anſehung des moraliſchen Geſetzes,) blos in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der früheſten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird, und ſo als mit der Geburt zugleich im Menſchen vorhanden, vorgeſtellt wird; nicht, daß die Geburt eben die Urſache davon ſei.

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgeſtellten Hypotheſen liegt ein disjunctiver Satz zum Grunde: der Menſch iſt (von Natur) entweder ſittlich gut oder ſittlich böſe. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieſer Disjunction ſeine Richtigkeit habe, und ob nicht Jemand behaupten könne: der Menſch ſei von Natur keines von beiden; ein Anderer aber: er ſei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in anderen böſe. Die

---

der Natur, ſondern immer wiederum in einer Maxime geſucht werden muß; und da auch dieſe ebenſowohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Beſtimmungsgrund der freien Willkühr angeführt werden ſoll und kann, man in der Reihe der ſubjectiven Beſtimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewieſen wird, ohne auf den erſten Grund kommen zu können.

Erfahrung ſcheint ſogar dieſes Mittlere zwiſchen beiden Extremen zu beſtätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moraliſchen Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora), noch in menſchlichen Charakteren, ſo lange es möglich iſt, einzuräumen; weil bei einer ſolchen Doppelſinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Beſtimmtheit und Feſtigkeit einzubüßen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieſer ſtrengen Denkungsart zugethan ſind, (mit einem Namen, der einen Tadel in ſich faſſen ſoll, in der That aber Lob iſt,) Rigoriſten; und ſo kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen. Dieſe ſind alſo entweder Latitudinarier der Neutralität und mögen Indifferentiſten; oder der Coalition und können Synkretiſten genannt werden*).

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoriſtiſchen

---

*) Wenn das Gute = a iſt, ſo iſt ſein contradictoriſch Entgegengeſetztes das Nichtgute. Dieſes iſt nun die Folge entweder eines bloßen Mangels eines Grundes des Guten = 0, oder eines poſitiven Grundes des Widerſpiels deſſelben = − a. Im letzteren Falle kann das Nichtgute auch das poſitive Böſe heißen. (In Anſehung des Vergnügens und Schmerzens giebt es ein dergleichen Mittleres, ſo daß das Vergnügen = a, der Schmerz = − a, und der Zuſtand, worin keines von beiden angetroffen wird, die Gleichgültigkeit = 0 iſt.) Wäre nun das moraliſche Geſetz in uns keine Triebfeder der Willkühr; ſo würde Moraliſchgut (Zuſammenſtimmung der Willkühr mit dem Geſetze) = a, Nichtgut = 0, dieſes aber die bloße Folge vom Mangel einer moraliſchen Triebfeder = a × 0 ſein. Nun iſt es aber in uns Triebfeder = a; folglich iſt der Mangel der Uebereinſtimmung der Willkühr mit demſelben (= 0) nur als Folge von einer realiter entgegengeſetzten Beſtimmung der Willkühr, d. i. einer Widerſtrebung derſelben = − a, d. i. nur durch eine böſe Willkühr möglich; und zwiſchen einer böſen und guten Geſinnung, (innerem Princip der Maximen,) nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muß, giebt es alſo nichts Mittleres. Eine moraliſch-gleichgültige Handlung (adiaphoron morale) würde eine bloß aus Naturgeſetzen erfolgende Handlung ſein, die alſo aufs ſittliche Geſetz, als Geſetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung ſteht; indem ſie kein Factum iſt und in Anſehung ihrer weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniß (geſetzliche Befugniß) Statt findet, oder nöthig iſt. †)

†) Die Worte: „Eine moraliſch-gleichgültige Handlung ..... Statt findet oder nöthig iſt.“ ſind erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen

Entſcheidungsart*) gründet ſich auf der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkühr iſt von der ganz eigenthümlichen Beſchaffenheit, daß ſie durch keine Triebfeder zu einer Handlung beſtimmt werden kann, als nur ſofern der Menſch ſie in ſeine Maxime aufgenommen hat, (es ſich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er ſich verhalten will;) ſo allein kann eine Triebfeder, welche ſie auch ſei, mit der abſoluten Spontaneität der Willkühr (der Freiheit) zuſammen beſtehen. Allein das moraliſche Geſetz iſt für ſich ſelbſt im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu ſeiner Maxime macht, iſt moraliſch gut. Wenn nun das Geſetz Jemandes Willkühr, in Anſehung einer auf daſſelbe ſich beziehenden Handlung, doch nicht beſtimmt, ſo muß eine ihm entgegengeſetzte Triebfeder auf die Willkühr deſſelben Einfluß haben; und da dieſes vermöge der Vorausſetzung nur dadurch geſchehen kann, daß der Menſch dieſe, (mithin auch die Abweichung vom moraliſchen Geſetze) in ſeine Maxime aufnimmt, (in welchem Falle er ein böſer Menſch iſt,) ſo iſt ſeine Geſinnung in Anſehung des moraliſchen Geſetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böſe).

---

*) †) Herr Prof. Schiller mißbilligt in ſeiner mit Meiſterhand verfaßten Abhandlung (Thalia 1793, 3tes Stück) über Anmuth und Würde in der Moral dieſe Vorſtellungsart der Verbindlichkeit, als ob ſie eine karthäuſerartige Gemüthsſtimmung bei ſich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigſten Principien einig ſind, auch in dieſem keine Uneinigkeit ſtatuiren: wenn wir uns nur unter einander verſtändlich machen können. — Ich geſtehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um ſeiner Würde willen, keine Anmuth beigeſellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerſpruch ſteht. Die Majeſtät des Geſetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein, (nicht Scheu, welche zurückſtößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet,) welche Achtung des Untergebenen gegen ſeinen Gebieter, in dieſem Fall aber, da dieſer in uns ſelbſt liegt, ein Gefühl des Erhabenen unſerer eigenen Beſtimmung erweckt, was uns mehr hinreißt, als alles Schöne. — Aber die Tugend d. i. die feſt gegründete Geſinnung, ſeine Pflicht genau zu erfüllen, iſt in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie Alles, was Natur oder Kunſt in der Welt leiſten mag; und das herrliche Bild der Menſchheit, in dieſer ihrer Geſtalt aufgeſtellt, verſtattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede iſt, ſich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen geſehen, welche die Tugend, wenn ſie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, ſo zieht alsdann die moraliſch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Muſaget, vor welcher Arbeit jene guten Schweſtern zurückbeben. Dieſe Begleiterinnen der Venus Urania ſind Buhlſchweſtern im Gefolge der Venus Dione, ſobald ſie ſich ins Geſchäft der Pflichtbeſtimmung einmiſchen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Fragt man nun, welcherlei iſt die äſthetiſche Beſchaffenheit, gleichſam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängſtlich-gebeugt und niedergeſchlagen? ſo iſt kaum eine Antwort nöthig. Die letztere ſklaviſche Gemüthsſtimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Geſetzes Statt finden, und das fröhliche Herz in Befolgung ſeiner Pflicht, (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung deſſelben) iſt ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Geſinnung, ſelbſt in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbſtpeinigung des reuigen Sünders, (welche ſehr zweideutig iſt und gemeiniglich nur innerer Vorwurf iſt, wider die Klugheitsregel verſtoßen zu haben,) ſondern im feſten Vorſatz, es künftig beſſer zu machen beſteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsſtimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß iſt, das Gute auch lieb gewonnen d. i. es in ſeine Maxime aufgenommen zu haben.

†) Dieſe ganze Anmerkung iſt Zuſatz d. 2. Ausg.

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken ſittlich gut, in andern zugleich böſe ſein. Denn iſt er in einem gut, ſo hat er das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufgenommen; ſollte er alſo in einem andern Stücke zugleich böſe ſein, ſo würde, weil das moraliſche Geſetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein iſt, die auf daſſelbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine beſondere Maxime ſein; welches ſich widerſpricht*).

---

*) Die alten Moralphiloſophen, die ſo ziemlich Alles erſchöpften, was über die Tugend geſagt werden kann, haben obige zwei Fragen auch nicht unberührt gelaſſen. Die erſte drückten ſie ſo aus: ob die Tugend erlernt werden müſſe, (der Menſch alſo von Natur gegen ſie und das Laſter indifferent ſei?) Die zweite war: ob es mehr, als eine Tugend gebe, (mithin es nicht etwa Statt finde, daß der Menſch in einigen Stücken tugendhaft, in andern laſterhaft ſei?) Beides wurde von ihnen mit rigoriſtiſcher Beſtimmtheit verneint, und das mit Recht; denn ſie betrachteten die Tugend an ſich in der Idee der Vernunft, (wie der Menſch ſein ſoll.) Wenn man dieſes moraliſche Weſen aber, den Menſchen in der Erſcheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt, ſittlich beurtheilen will; ſo kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Wage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gerichte), ſondern nach empiriſchem

Die eine oder die andere Geſinnung als angeborne Beſchaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß ſie von dem Menſchen, der ſie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber ſei; ſondern, daß ſie nur nicht in der Zeit erworben ſei, (daß er eines oder das andere von Jugend auf ſei immerdar.) Die Geſinnung, d. i. der erſte ſubjective Grund der Annehmung der Maximen kann nur eine einzige ſein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie ſelbſt aber muß auch durch freie Willkühr angenommen worden ſein, denn ſonſt könnte ſie nicht zugerechnet werden. Von dieſer Annehmung kann nicht wieder der ſubjective Grund, oder die Urſache, erkannt werden, (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich iſt; weil ſonſt wiederum eine Maxime angeführt werden müßte, in welche dieſe Geſinnung aufgenommen worden, die eben ſo wiederum ihren Grund haben muß.) Weil wir alſo dieſe Geſinnung, oder vielmehr ihren oberſten Grund nicht von irgend einem erſten Zeit-Actus der Willkühr ableiten können, ſo nennen wir ſie eine Beſchaffenheit der Willkühr, die ihr, (ob ſie gleich in der That in der Freiheit gegründet iſt,) von Natur zukömmt. Daß wir aber unter dem Menſchen, von dem wir ſagen, er ſei von Natur gut oder böſe, nicht den einzelnen verſtehen, (da alsdann Einer als von Natur gut, der Andere als böſe angenommen werden könnte,) ſondern die ganze Gattung zu verſtehen befugt ſind, kann nur weiterhin bewieſen werden, wenn es ſich in der anthropologiſchen Nachforſchung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menſchen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen ſo beſchaffen ſind, daß kein Grund iſt, einen Menſchen davon auszunehmen, und er alſo von der Gattung gelte.

I.

Von der urſprünglichen Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur.

Wir können ſie, in Beziehung auf ihren Zweck, füglich auf drei Klaſſen, als Elemente der Beſtimmung des Menſchen, bringen:

Maaßſtabe (von einem menſchlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

1) Die Anlage für die Thierheit des Menſchen, als eines lebenden;

2) Für die Menſchheit deſſelben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;

3) Für ſeine Perſönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Weſens*).

1. Die Anlage für die **Thierheit** im Menſchen kann man unter dem allgemeinen Titel der phyſiſchen und blos mechaniſchen Selbſtliebe d. i. einer ſolchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie iſt dreifach: erſtlich, zur Erhaltung ſeiner ſelbſt; zweitens, zur Fortpflanzung ſeiner Art, durch den Trieb zum Geſchlecht, und zur Erhaltung deſſen, was durch Vermiſchung mit demſelben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinſchaft mit anderen Menſchen, d. i. der Trieb zur Geſellſchaft. — Auf ſie können allerlei Laſter gepfropft werden, (die aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von ſelbſt entſprießen.) Sie können Laſter der Rohigkeit der Natur heißen, und werden in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzwecke viehiſche Laſter: der Völlerei,

---

*) Man kann dieſe nicht, als ſchon in dem Begriff der vorigen enthalten, ſondern man muß ſie nothwendig als eine beſondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß ein Weſen Vernunft hat, gar nicht, daß dieſe ein Vermögen enthalte, die Willkühr unbedingt, durch die bloſe Vorſtellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung zu beſtimmen, und alſo für ſich ſelbſt praktiſch zu ſein; wenigſtens ſo viel wir einſehen können. Das allervernünftigſte Weltweſen könnte doch immer gewiſſer Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um ſeine Willkühr zu beſtimmen; hiezu aber die vernünftigſte Ueberlegung, ſowohl was die größte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch beſtimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden, ohne auch nur die Möglichkeit von ſo etwas, als das moraliſche ſchlechthin gebietende Geſetz iſt, welches ſich als ſelbſt, und zwar höchſte Triebfeder †) ankündigt, zu ahnen. Wäre dieſes Geſetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein ſolches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkühr anſchwatzen; und doch iſt dieſes Geſetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unſerer Willkühr von der Beſtimmung durch alle anderen Triebfedern (unſerer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.

†) „welches ſich ſelbſt, und zwar als höchſte Triebfeder“ (?)

der *Wolluſt*, und der *wilden Geſetzloſigkeit* (im Verhältniſſe zu anderen Menſchen) genannt.

2. Die Anlagen für die **Menſchheit** können auf den allgemeinen Titel der zwar phyſiſchen, aber doch *vergleichenden* Selbſtliebe, (wozu Vernunft erfordert wird,) gebracht werden; ſich nämlich nur in Vergleichung mit Anderen als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, ſich *in der Meinung Anderer einen Werth zu verſchaffen*; und zwar urſprünglich blos den der *Gleichheit*: Keinem über ſich Ueberlegenheit zu verſtatten, mit einer beſtändigen Beſorgniß verbunden, daß Andere darnach ſtreben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entſpringt, ſie ſich über Andere zu erwerben. — Hierauf, nämlich auf *Eiferſucht* and *Nebenbuhlerei* können die größten Laſter geheimer und offenbarer Feindſeligkeiten gegen Alle, die wir als für uns Fremde anſehen, gepfropft werden; die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von ſelbſt entſprießen; ſondern, bei der beſorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhaßten Ueberlegenheit über uns, Neigungen ſind, ſich der Sicherheit halber dieſe über Andere als Vorbauungsmittel ſelbſt zu verſchaffen; da die Natur doch die Idee eines ſolchen Wetteifers, (der an ſich die Wechſelliebe nicht ausſchließt,) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte. Die Laſter, die auf dieſe Neigung gepfropft werden, können daher auch Laſter der *Cultur* heißen; und werden im höchſten Grade ihrer Bösartigkeit, (da ſie alsdann blos die Idee eines Maximum des Böſen ſind, welches die Menſchheit überſteigt,) z. B. im *Neide*, in der *Undankbarkeit*, der *Schadenfreude* u. ſ. w. *teufliſche Laſter* genannt.

3. Die Anlage für die **Perſönlichkeit** iſt die Empfänglichkeit der Achtung für das moraliſche Geſetz, *als einer für ſich hinreichenden Triebfeder der Willkühr*. Die Empfänglichkeit der bloſen Achtung für das moraliſche Geſetz in uns wäre das moraliſche Gefühl, welches für ſich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, ſondern nur ſofern es Triebfeder der Willkühr iſt. Da dieſes nun lediglich dadurch möglich wird, daß die

freie Willkühr es in ſeine Maxime aufnimmt, ſo iſt Beſchaffenheit einer ſolchen Willkühr der gute Charakter; welcher, wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkühr, etwas iſt, das nur erworben werden kann, zu deſſen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unſerer Natur vorhanden ſein muß, worauf ſchlechterdings nichts Böſes gepfropft werden kann. Die Idee des moraliſchen Geſetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Perſönlichkeit nennen; ſie iſt die Perſönlichkeit ſelbſt (die Idee der Menſchheit ganz intellectuell betrachtet). Aber daß wir dieſe Achtung zur Triebfeder in unſere Maximen aufnehmen, der ſubjective Grund hiezu ſcheint ein Zuſatz zur Perſönlichkeit zu ſein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derſelben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, ſo finden wir, daß die erſte keine Vernunft, die zweite zwar praktiſche, aber nur anderen Triebfedern dienſtbare, die dritte aber allein für ſich ſelbſt praktiſche d. i. unbedingt geſetzgebende Vernunft zur Wurzel habe. Alle dieſe Anlagen im Menſchen ſind nicht allein (negativ) gut, (ſie widerſtreiten nicht dem moraliſchen Geſetze,) ſondern ſind auch Anlagen zum Guten, (ſie befördern die Befolgung deſſelben.) Sie ſind urſprünglich; denn ſie gehören zur Möglichkeit der menſchlichen Natur. Der Menſch kann die zwei erſteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derſelben vertilgen. Unter Anlagen eines Weſens verſtehen wir ſowohl die Beſtandſtücke, die dazu erforderlich ſind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein ſolches Weſen zu ſein. Sie ſind urſprünglich, wenn ſie zu der Möglichkeit eines ſolchen Weſens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Weſen auch ohne dieſelben an ſich möglich wäre. Noch iſt zu merken, daß hier von keinen anderen Anlagen die Rede iſt, als denen, die ſich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

II.

Von dem Hange zum Böſen in der menſchlichen Natur.

Unter einem Hange (propensio) verſtehe ich den ſubjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, (habituellen Begierde, concupiscentia †),) ſofern ſie für die Menſchheit überhaupt zufällig iſt *). Er unterſcheidet ſich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren ſein kann, aber doch nicht als ſolcher vorgeſtellt werden darf, ſondern auch, (wenn er gut iſt,) als erworben, oder, (wenn er böſe iſt,) als von dem Menſchen ſelbſt ſich zugezogen gedacht werden kann. — Es iſt aber hier nur vom Hange zum eigentlich d. i. zum Moraliſch-Böſen die Rede; welches, da es nur als Beſtimmung der freien Willkühr möglich iſt, dieſe aber als gut oder böſe nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem ſubjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moraliſchen Geſetze beſtehen muß, und, wenn dieſer Hang als allgemein zum Menſchen, (alſo als zum Charakter ſeiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein natürlicher Hang des Menſchen zum Böſen genannt werden wird. — Man kann noch hinzuſetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entſpringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen, oder nicht, das gute oder böſe Herz genannt werde.

---

†) „concupiscentia“ fehlt in der 1. Ausg.

*) ††) Hang iſt eigentlich nur die Prädispoſition zum Begehren eines Genuſſes, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. So haben alle rohe Menſchen einen Hang zu berauſchenden Dingen; denn obgleich viele von ihnen den Rauſch gar nicht kennen, und alſo auch gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken; ſo darf man ſie ſolche doch nur einmal verſuchen laſſen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bei ihnen hervorzubringen. — Zwiſchen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntſchaft mit dem Object des Begehrens vorausſetzt, iſt noch der Inſtinct, welcher ein gefühltes Bedürfniß iſt, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat, (wie der Kunſttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geſchlecht.) Von der Neigung an iſt endlich noch eine Stufe des Begehrungsvermögens die Leidenſchaft, (nicht der Affect, denn dieſer gehört zum Gefühl der Luſt und Unluſt,) welche eine Neigung iſt, die die Herrſchaft über ſich ſelbſt ausſchließt.

††) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

Man kann ſich drei verſchiedene Stufen deſſelben denken. Erſtlich, iſt es die Schwäche des menſchlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur; zweitens, der Hang zur Vermiſchung unmoraliſcher Triebfedern mit den moraliſchen, (ſelbſt wenn es in guter Abſicht und unter Maximen des Guten geſchähe,) d. i. die Unlauterkeit; drittens, der Hang zur Annehmung böſer Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menſchlichen Natur oder des menſchlichen Herzens.

Erſtlich, die Gebrechlichkeit (fragilitas) der menſchlichen Natur iſt ſelbſt in der Klage eines Apoſtels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Geſetz) in die Maxime meiner Willkühr auf, aber dieſes, welches objectiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder iſt, iſt ſubjectiv (in hypothesi), wenn die Maxime befolgt werden ſoll, die ſchwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die Unlauterkeit (impuritas, improbitas) des menſchlichen Herzens beſteht darin: daß die Maxime dem Objecte nach (der beabſichtigten Befolgung des Geſetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moraliſch iſt, d. i. nicht, wie es ſein ſollte, das Geſetz allein zur hinreichenden Triebfeder in ſich aufgenommen hat; ſondern mehrentheils, (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern außer derſelben bedarf, um dadurch die Willkühr zu dem, was Pflicht fordert, zu beſtimmen. Mit anderen Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

Drittens, die Bösartigkeit (vitiositas, pravitas), oder wenn man lieber will, die Verderbtheit (corruptio) des menſchlichen Herzens, iſt der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moraliſchen Geſetz anderen (nicht moraliſchen) nachzuſetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit (perversitas) des menſchlichen Herzens heißen, weil ſie die ſittliche Ordnung in Anſehung der

Triebfedern einer freien Willkühr umkehrt, und obzwar damit noch immer geſetzlich gute (legale) Handlungen beſtehen können, ſo wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel, (was die moraliſche Geſinnung betrifft,) verderbt, und der Menſch darum als böſe bezeichnet.

Man wird bemerken: daß der Hang zum Böſen hier am Menſchen, auch dem beſten, (den Handlungen nach) aufgeſtellt wird, welches auch geſchehen muß, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Böſen unter Menſchen, oder, welches hier daſſelbe bedeutet, daß er mit der menſchlichen Natur verwebt ſei, bewieſen werden ſoll.

Es iſt aber zwiſchen einem Menſchen von guten Sitten (**bene moratus**) und einem ſittlich guten Menſchen (**moraliter bonus**), was die Uebereinſtimmung der Handlungen mit dem Geſetz betrifft, kein Unterſchied, (wenigſtens darf keiner ſein;) nur daß ſie bei dem Einen eben nicht immer, vielleicht nie das Geſetz, bei dem Anderen aber es jederzeit zur alleinigen und oberſten Triebfeder haben. Man kann von dem Erſteren ſagen: er befolge das Geſetz dem Buchſtaben nach, (d. i. was die Handlung angeht, die das Geſetz gebietet;) vom Zweiten aber: er beobachte es dem Geiſte nach, (der Geiſt des moraliſchen Geſetzes beſteht darin, daß dieſes allein zur Triebfeder hinreichend ſei.) Was nicht aus dieſem Glauben geſchieht, das iſt Sünde (der Denkungsart nach). Denn wenn andere Triebfedern nöthig ſind, die Willkühr zu geſetzmäßigen Handlungen zu beſtimmen, als das Geſetz ſelbſt, (z. B. Ehrbegierde, Selbſtliebe überhaupt, ja gar gutherziger Inſtinct, dergleichen das Mitleiden iſt,) ſo iſt es blos zufällig, daß dieſe mit dem Geſetze übereinſtimmen; denn ſie könnten ebenſowohl zur Uebertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moraliſche Werth der Perſon geſchätzt werden muß, iſt alſo doch geſetzwidrig, und der Menſch iſt bei lauter guten Handlungen dennoch böſe.

Folgende Erläuterung iſt noch nöthig, um den Begriff von dieſem Hange zu beſtimmen. Aller Hang iſt entweder phyſiſch, d. i. er gehört zur Willkühr des Menſchen als Naturweſens; oder er iſt moraliſch, d. i. zur Willkühr deſſelben als moraliſchen Weſens gehörig. — Im erſteren Sinne gibt es keinen Hang zum moraliſch Böſen; denn dieſes muß aus der Freiheit entſpringen; und ein phyſiſcher Hang, (der auf ſinnliche Antriebe gegründet iſt,) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es ſei zum Guten oder Böſen, iſt ein Widerſpruch. Alſo kann ein Hang zum Böſen nur dem moraliſchen Vermögen der Willkühr ankleben. Nun iſt aber nichts ſittlich= (d. i. zurechnungsfähig=) böſe, als was unſere eigene That iſt. Dagegen verſteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen ſubjectiven Beſtimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin ſelbſt noch nicht That iſt; da denn in dem Begriffe eines bloſen Hanges zum Böſen ein Widerſpruch ſein würde, wenn dieſer Ausdruck nicht etwa in zweierlei verſchiedener Bedeutung, die ſich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen laſſen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt ſowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberſte Maxime (dem Geſetze gemäß oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen ſelbſt (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäß ausgeübt werden. Der Hang zum Böſen iſt nun That in der erſten Bedeutung (peccatum originarium), und zugleich der formale Grund aller geſetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demſelben widerſtreitet und Laſter (peccatum derivativum) genannt wird; und die erſte Verſchuldung bleibt, wenngleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Geſetz ſelber beſtehen,) vielfältig vermieden würde. Jene iſt intelligible That, blos durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; dieſe ſenſibel, empiriſch, in der Zeit gegeben (factum phaenomenon). Die erſte heißt nun vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloſer Hang, und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann, (als wozu die oberſte Maxime die des Guten ſein müßte, welche aber in jenem Hange ſelbſt als böſe angenommen wird;) vornehmlich aber, weil wir davon: warum in uns das Böſe gerade die oberſte Maxime verderbt habe, obgleich dieſes unſere eigene That iſt, ebenſowenig weiter eine Urſache angeben können, als von einer Grundeigenſchaft, die zu unſerer Natur gehört. — Man wird in dem jetzt Geſagten den Grund antreffen, warum wir in dieſem Abſchnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moraliſch Böſen lediglich in demjenigen ſuchten, was nach Freiheitsgeſetzen den oberſten Grund der Nehmung oder Befolgung unſerer Maximen, nicht, was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III.

Der Menſch iſt von Natur böſe.

Vitiis nemo sine nascitur. ***Horat.***

Der Satz: der Menſch iſt böſe, kann nach dem Obigen nichts Anderes ſagen wollen, als: er iſt ſich des moraliſchen Geſetzes bewußt, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demſelben in ſeine Maxime aufgenommen. Er iſt von Natur böſe, heißt ſoviel, als: dieſes gilt von ihm in ſeiner Gattung betrachtet; nicht als ob ſolche Qualität aus ſeinem Gattungsbegriffe, (dem eines Menſchen überhaupt) könne gefolgert werden, (denn alsdann wäre ſie nothwendig,) ſondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden, oder man kann es, als ſubjectiv nothwendig, in jedem, auch dem beſten Menſchen vorausſetzen. Da dieſer Hang nun ſelbſt als moraliſch böſe, mithin nicht als Naturanlage, ſondern als etwas, was dem Menſchen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in geſetzwidrigen Maximen der Willkühr beſtehen muß; dieſe aber, der Freiheit wegen, für ſich als zufällig angeſehen werden müſſen, welches mit der Allgemeinheit dieſes Böſen ſich wiederum nicht zuſammenreimen will, wenn nicht der ſubjective oberſte Grund aller Maximen mit der Menſchheit ſelbſt, es ſei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichſam gewurzelt iſt: ſo werden wir dieſen einen natürlichen Hang zum Böſen, und da er doch immer ſelbſtverſchuldet ſein muß, ihn ſelbſt ein radicales, angebornes, (nichtsdeſtoweniger aber uns von uns ſelbſt zugezogenes) Böſe in der menſchlichen Natur nennen können.

Daß nun ein ſolcher verderbter Hang im Menſchen gewurzelt ſein müſſe, darüber können wir uns, bei der Menge ſchreiender Beiſpiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menſchen vor Augen ſtellt, den förmlichen Beweis erſparen. Will man ſie aus demjenigen Zuſtande, in welchem manche Philoſophen die natürliche Gutartigkeit der menſchlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem ſogenannten Naturſtande; ſo darf man nur die Auftritte von ungereizter Grauſamkeit in den Mordſcenen auf Tofoa, Neuſeeland, den Navigatorsinſeln, und die nie aufhörende in den weiten Wüſten des nordweſtlichen Amerika, (die Capt. Hearne anführt,) wo ſogar kein Menſch den mindeſten Vortheil davon hat*), mit jener Hypotheſe vergleichen, und man hat Laſter der Rohigkeit, mehr, als nöthig iſt, um von dieſer Meinung abzugehen. Iſt man aber für die Meinung geſtimmt, daß ſich die menſchliche Natur im geſitteten Zuſtand, (worin ſich ihre Anlagen vollſtändiger entwickeln können,) beſſer erkennen laſſe; ſo wird man eine lange melancholiſche Litanei von Anklagen der Menſchheit anhören müſſen; von geheimer Falſchheit, ſelbſt bei der innigſten Freundſchaft, ſo daß die Mäßigung des Vertrauens in wechſelſeitiger Eröffnung auch der beſten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu haſſen, dem man verbindlich iſt, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefaßt ſein müſſe; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es ſei in dem Unglück unſerer beſten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt"; und von vielen anderen unter dem Tugendſcheine noch verborgenen, geſchweige derjenigen Laſter, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der ſchon gut heißt, der *ein böſer Menſch von der allgemeinen Klaſſe* iſt; und er wird an den Laſtern der *Cultur* und Civiliſirung, (den kränkendſten unter allen) genug haben, um ſein Auge lieber vom Betragen der Menſchen abzuwenden, damit er ſich nicht ſelbſt ein anderes Laſter, nämlich den Menſchenhaß zuziehe. Iſt er aber damit noch nicht zufrieden, ſo darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weiſe zuſammengeſetzten, nämlich den äußeren Völkerzuſtand in Betrachtung ziehen, da civiliſirte Völkerſchaften gegen einander im Verhältniſſe des rohen Naturſtandes, (eines Standes der beſtändigen Kriegsverfaſſung) ſtehen, und ſich auch feſt in den Kopf geſetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widerſprechende und doch nie abzulegende Grundſätze der großen Geſellſchaften, *Staaten* genannt *), gewahr werden, die noch kein Philoſoph mit der Moral hat in Einſtimmung bringen, und doch auch, (welches arg iſt,) keine beſſeren, die ſich mit der menſchlichen Natur vereinigen ließen, vorſchlagen können; ſo daß der *philoſophiſche Chiliasmus*, der auf den Zuſtand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ebenſo, wie der *theologiſche*, der auf des ganzen Menſchengeſchlechts vollendete moraliſche Beſſerung harrt, als Schwärmerei allgemein verlacht wird.

---

*) †) Wie der immerwährende Krieg zwiſchen den Arathaveſcau- und den Hundsrippen-Indianern keine andere Abſicht, als blos das Todtſchlagen hat. Kriegstapferkeit iſt die höchſte Tugend der Wilden, in ihrer Meinung. Auch im geſitteten Zuſtande iſt ſie ein Gegenſtand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem dieſe das einzige Verdienſt iſt; und dieſes nicht ohne Grund in der Vernunft. Denn daß der Menſch etwas haben und ſich zum Zweck machen könne, was er noch höher ſchätzt, als ſein Leben (die Ehre), wobei er allem Eigennutze entſagt, beweiſt doch eine gewiſſe Erhabenheit in ſeiner Anlage. Aber man ſieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Großthaten (des Zuſammenhauens, Niederſtoßens ohne Verſchonen u. dgl.) preiſen, daß blos ihre Ueberlegenheit und die Zerſtörung, welche ſie bewirken konnten, ohne einen anderen Zweck, das ſei, worauf ſie ſich eigentlich etwas zu Gute thun.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

---

*) †) Wenn man dieſer ihre Geſchichte blos als das Phänomen der uns großentheils verborgenen inneren Anlagen der Menſchheit anſieht, ſo kann man einen gewiſſen maſchinenmäßigen Gang der Natur, nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, ſondern Zwecke der Natur ſind, gewahr werden. Ein jeder Staat ſtrebt, ſolange er einen anderen neben ſich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, ſich durch dieſes Unterwerfung zu vergrößern, und alſo zur Univerſalmonarchie, einer Verfaſſung, darin alle Freiheit und mit ihr, (was die Folge derſelben iſt,) Tugend, Geſchmack und Wiſſenſchaft erlöſchen müßte. Allein dieſes Ungeheuer, (in welchem die Geſetze allmählig ihre Kraft verlieren,) nachdem es alle benachbarte verſchlungen hat, löſet ſich endlich von ſelbſt auf und theilt ſich durch Aufruhr und Zwieſpalt in viele kleinere Staaten, die, anſtatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker) zu ſtreben, wiederum ihrerſeits jeder daſſelbe Spiel von Neuem anfangen, um den Krieg (dieſe Geiſel des menſchlichen Geſchlechts) ja nicht aufhören zu laſſen, der, ob er gleich nicht ſo unheilbar böſe iſt, als das Grab der allgemeinen Alleinherrſchaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu laſſen,) doch, wie ein Alter ſagte, mehr böſe Menſchen macht, als er deren wegnimmt.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

Der Grund dieſes Böſen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, *in der Sinnlichkeit* des Menſchen und den daraus entſpringenden natürlichen Neigungen geſetzt werden. Denn nicht allein, daß dieſe keine gerade Beziehung aufs Böſe haben, (vielmehr zu dem, was die moraliſche Geſinnung in ihrer Kraft beweiſen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben;) ſo dürfen wir ihr Daſein nicht verantworten, (wir können es auch nicht; weil ſie als anerſchaffen uns nicht zu Urhebern haben,) wohl aber den Hang zum Böſen, der, indem er die Moralität des Subjects betrifft, mithin in ihm, als einem frei handelnden Weſen angetroffen wird, als ſelbſt verſchuldet ihm muß zugerechnet werden können; ungeachtet der tiefen Einwurzelung deſſelben in die Willkühr, wegen welcher man ſagen muß, er ſei in dem Menſchen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieſes Böſen kann auch 2) nicht *in einer Verderbniß* der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft geſetzt werden; gleich als ob dieſe das Anſehen des Geſetzes ſelbſt in ſich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demſelben ableugnen könne; denn das iſt unmöglich. Sich als ein frei handelndes Weſen, und doch von dem, einem ſolchen angemeſſenen Geſetze (dem moraliſchen) entbunden denken, wäre ſoviel, als eine ohne alle Geſetze wirkende Urſache denken, (denn die Beſtimmung nach Naturgeſetzen fällt der Freiheit halber weg;) welches ſich widerſpricht. — Um alſo einen Grund des Moraliſch-Böſen im Menſchen anzugeben, enthält die *Sinnlichkeit* zu wenig; denn ſie macht den Menſchen, indem ſie die Triebfedern, die aus der Freiheit entſpringen können, wegnimmt, zu einem blos *thieriſchen*; eine vom moraliſchen Geſetze aber freiſprechende, gleichſam *boshafte Vernunft*, (ein ſchlechthin böſer Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerſtreit gegen das Geſetz ſelbſt zur Triebfeder, (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkühr nicht beſtimmt werden,) erhoben und ſo das Subject zu einem teufliſchen Weſen gemacht werden würde. — Keines von Beiden aber iſt auf den Menſchen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Daſein dieſes Hanges zum Böſen in der menſchlichen Natur, durch Erfahrungsbeweiſe des in der Zeit wirklichen Widerſtreits der menſchlichen Willkühr gegen das Geſetz, dargethan werden kann, ſo lehren uns dieſe doch nicht die eigentliche Beſchaffenheit deſſelben und den Grund dieſes Widerſtreits; ſondern dieſe, weil ſie eine Beziehung der freien Willkühr, (alſo einer ſolchen, deren Begriff nicht empiriſch iſt,) auf das moraliſche Geſetz als Triebfeder, (wovon der Begriff gleichfalls rein intellectuell iſt,) betrifft, muß aus dem Begriffe des Böſen, ſofern es nach Geſetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich iſt, a priori erkannt werden. Folgendes iſt die Entwickelung des Begriffs.

Der Menſch (ſelbſt der ärgſte) thut, in welchen Maximen es auch ſei, auf das moraliſche Geſetz nicht gleichſam rebelliſcher Weiſe (mit Aufkündigung des Gehorſams) Verzicht. Dieſes dringt ſich ihm vielmehr, kraft ſeiner moraliſchen Anlage, unwiderſtehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, ſo würde er es auch als hinreichenden Bewegungsgrund der Willkühr in ſeine oberſte Maxime aufnehmen, d. i. er würde moraliſch gut ſein. Er hängt aber doch auch, vermöge ſeiner gleichfalls ſchuldloſen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt ſie (nach dem ſubjectiven Princip der Selbſtliebe) auch in ſeine Maxime auf. Wenn er dieſe aber, als für ſich allein hinreichend zur Beſtimmung der Willkühr, in ſeine Maxime aufnähme, ohne ſich ans moraliſche Geſetz, (welches er doch in ſich hat,) zu kehren; ſo würde er moraliſch böſe ſein. Da er nun natürlicher Weiſe beide in dieſelbe aufnimmt, da er auch jede für ſich, wenn ſie allein wäre, zur Willensbeſtimmung hinreichend finden würde; ſo würde er, wenn der Unterſchied der Maximen blos auf den Unterſchied der Triebfedern (der Materie der Maximen), nämlich, ob das Geſetz oder der

Sinnenantrieb eine ſolche abgeben, ankäme, moraliſch gut und böſe zugleich ſein; welches ſich (nach der Einleitung) widerſpricht. Alſo muß der Unterſchied, ob der Menſch gut oder böſe ſei, nicht in dem Unterſchiede der Triebfedern, die er in ſeine Maximen aufnimmt, (nicht in dieſer ihrer Materie,) ſondern in der Unterordnung (der Form derſelben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht. Folglich iſt der Menſch, (auch der beſte) nur dadurch böſe, daß er die ſittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derſelben in ſeine Maximen, umkehrt; das moraliſche Geſetz zwar neben dem der Selbſtliebe in dieſelbe aufnimmt; da er aber inne wird, daß eines neben dem anderen nicht beſtehen kann, ſondern eines dem anderen, als ſeiner oberſten Bedingung untergeordnet werden müſſe, er die Triebfeder der Selbſtliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moraliſchen Geſetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberſte Bedingung der Befriedigung der erſteren in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden ſollte.

Bei dieſer Umkehrung der Triebfedern durch ſeine Maxime, wider die ſittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl ſo geſetzmäßig ausfallen, als ob ſie aus ächten Grundſätzen entſprungen wären; wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moraliſchen Geſetze eigen iſt, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen Glückſeligkeit, Einheit der Maximen, die ihnen ſonſt nicht zukommen kann, hineinzubringen, (z. B. daß die Wahrhaftigkeit, wenn man ſie zum Grundſatze annähme, uns der Aengſtlichkeit überhebt, unſeren Lügen die Uebereinſtimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derſelben ſelbſt zu verwickeln;) da dann der empiriſche Charakter gut, der intelligible aber immer noch böſe iſt.

Wenn nun ein Hang dazu in der menſchlichen Natur liegt, ſo iſt im Menſchen ein natürlicher Hang zum Böſen; und dieſer Hang ſelber, weil er am Ende doch in einer freien Willkühr geſucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, iſt moraliſch böſe. Dieſes Böſe iſt radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang, durch menſchliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieſes nur durch gute Maximen geſchehen könnte, welches, wenn der oberſte ſubjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgeſetzt wird, nicht Statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich ſein, weil er in dem Menſchen als frei handelndem Weſen angetroffen wird.

Die Bösartigkeit der menſchlichen Natur iſt alſo nicht ſowohl Bosheit, wenn man dieſes Wort in ſtrenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Geſinnung (ſubjectives Princip der Maximen), das Böſe als Böſes zur Triebfeder in ſeine Maxime aufzunehmen, (denn die iſt teufliſch,) ſondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein böſes Herz heißt, zu nennen. Dieſes kann mit einem, im Allgemeinen guten Willen zuſammen beſtehen; und entſpringt aus der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, zu Befolgung ſeiner genommenen Grundſätze nicht ſtark genug zu ſein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (ſelbſt gut beabſichtigter Handlungen) nicht nach moraliſcher Richtſchnur von einander abzuſondern, und daher zuletzt, wenn es hoch kömmt, nur auf die Gemäßheit derſelben mit dem Geſetz, und nicht auf die Ableitung von demſelben, d. i. auf dieſes, als die alleinige Triebfeder zu ſehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine geſetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laſter entſpringt; ſo iſt die Denkungsart, ſich die Abweſenheit deſſelben ſchon für Angemeſſenheit der Geſinnung zum Geſetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, (da hiebei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, ſondern nur auf die Befolgung des Geſetzes dem Buchſtaben nach geſehen wird,) ſelbſt ſchon eine radicale Verkehrtheit im menſchlichen Herzen zu nennen.

Dieſe angeborne Schuld (reatus), welche ſo genannt wird, weil ſie ſich ſo früh, als ſich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menſchen äußert, wahrnehmen läßt, und nichtsdeſtoweniger doch aus der Freiheit entſprungen ſein muß und daher zugerechnet werden kann, kann in ihren zwei erſteren Stufen (der Gebrechlichkeit, und der Unlauterkeit) als unvorſätzlich (culpa), in der dritten aber als vorſätzliche Schuld (dolus) beurtheilt werden; und hat zu ihrem Charakter eine gewiſſe Tücke des menſchlichen Herzens (dolus malus), ſich wegen ſeiner eigenen guten oder böſen Geſinnungen ſelbſt zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böſe nicht zur Folge haben, was ſie nach ihren Maximen wohl haben könnten, ſich ſeiner Geſinnung wegen nicht zu beunruhigen, ſondern vielmehr vor dem Geſetze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewiſſensruhe ſo vieler (ihrer Meinung nach gewiſſenhaften) Menſchen, wenn ſie mitten unter Handlungen, bei denen das Geſetz nicht zu Rathe gezogen ward, wenigſtens nicht das Meiſte galt, nur den böſen Folgen glücklich entwiſchten, und wohl gar die Einbildung von Verdienſt, keiner ſolcher Vergehungen ſich ſchuldig zu fühlen, mit denen ſie Andere behaftet ſehen; ohne doch nachzuforſchen, ob es nicht blos etwa Verdienſt des Glücks ſei, und ob nach der Denkungsart, die ſie in ihrem Inneren wohl aufdecken könnten, wenn ſie nur wollten, nicht gleiche Laſter von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umſtände der Zeit und des Orts, die in Verſuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können,) davon entfernt gehalten hätten. Dieſe Unredlichkeit, ſich ſelbſt blauen Dunſt vorzumachen, welche die Gründung ächter moraliſcher Geſinnung in uns abhält, erweitert ſich denn auch äußerlich zur Falſchheit und Täuſchung Anderer; welche, wenn ſie nicht Bosheit genannt werden ſoll, doch wenigſtens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient; und liegt in dem radicalen Böſen der menſchlichen Natur, welches, (indem es die moraliſche Urtheilskraft in Anſehung deſſen, wofür man einen Menſchen halten ſolle, verſtimmt und die Zurechnung innerlich und äußerlich ganz ungewiß macht,) den faulen Fleck unſerer Gattung ausmacht, der, ſo lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, ſich, wie er ſonſt wohl thun würde, zu entwickeln.

Ein Mitglied des engliſchen Parlaments ſtieß in der Hitze die Behauptung aus: „ein jeder Menſch hat ſeinen Preis, für den er ſich weggibt.“ Wenn dieſes wahr iſt, (welches dann ein Jeder bei ſich ausmachen mag;) wenn es überall keine Tugend gibt, für die nicht ein Grad der Verſuchung gefunden werden kann, der vermögend iſt, ſie zu ſtürzen; wenn, ob der böſe oder gute Geiſt uns für ſeine Partei gewinne, es nur darauf ankömmt, wer das Meiſte bietet und die prompteſte Zahlung leiſtet: ſo möchte wohl vom Menſchen allgemein wahr ſein, was der Apoſtel ſagt: „es iſt hier kein Unterſchied, ſie ſind allzumal Sünder, — es iſt Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiſte des Geſetzes), auch nicht Einer.“*)

IV.

Vom Urſprunge des Böſen in der menſchlichen Natur.

Urſprung (der erſte) iſt die Abſtammung einer Wirkung von ihrer erſten d. i. derjenigen Urſache, welche nicht wiederum Wirkung einer anderen Urſache von derſelben Art iſt. Er kann entweder als Vernunft- oder als Zeiturſprung in Betrachtung gezogen werden. In der erſten Bedeutung wird blos das Daſein der Wirkung betrachtet; in der zweiten das Geſchehen derſelben, mithin ſie als Begebenheit auf ihre Urſache in der Zeit bezogen. Wenn die Wirkung auf eine Urſache, die mit ihr doch nach Freiheitsgeſetzen verbunden iſt, bezogen wird, wie das mit dem moraliſch Böſen der Fall iſt; ſo wird die Beſtimmung der Willkühr zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Beſtimmungsgrunde in der Zeit, ſondern blos in der Vernunftvorſtellung verbunden gedacht, und kann nicht als von irgend einem vorhergehenden Zuſtande abgeleitet werden; welches dagegen allemal geſchehen muß, wenn die böſe Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Natururſache bezogen wird. Von den freien Handlungen, als ſolchen, den Zeiturſprung (gleich als von Naturwirkungen) zu ſuchen, iſt alſo ein Widerſpruch; mithin auch von der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, ſofern ſie als zufällig betrachtet wird, weil dieſe den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher, (ſo wie der Beſtimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt) lediglich in Vernunftvorſtellungen geſucht werden muß.

---

*) Von dieſem Verdammungsurtheile der moraliſch richtenden Vernunft iſt der eigentliche Beweis nicht in dieſem, ſondern im vorigen Abſchnitte enthalten; dieſer enthält nur die Beſtätigung deſſelben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Böſen, in der oberſten Maxime der freien Willkühr in Beziehung aufs Geſetz, aufdecken kann, die als intelligible That vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus d. i. aus der Einheit der oberſten Maxime, bei der Einheit des Geſetzes, worauf ſie ſich bezieht, läßt ſich auch einſehen: warum der reinen intellectuellen Beurtheilung des Menſchen der Grundſatz der Ausſchließung des Mittleren zwiſchen Gut und Böſe zum Grunde liegen müſſe; indeſſen daß der empiriſchen Beurtheilung aus ſenſibler That (dem wirklichen Thun und Laſſen) der Grundſatz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwiſchen dieſen Extremen gebe, einerſeits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, anderſeits ein Poſitives der Miſchung, theils gut, theils böſe zu ſein. Aber die letztere iſt nur Beurtheilung der Moralität des Menſchen in der Erſcheinung, und iſt der erſteren im Endurtheile unterworfen.

Wie nun aber auch der Urſprung des moraliſchen Böſen im Menſchen immer beſchaffen ſein mag, ſo iſt doch unter allen Vorſtellungsarten von der Verbreitung und Fortſetzung deſſelben durch alle Glieder unſerer Gattung und in allen Zeugungen die unſchicklichſte: es ſich als durch Anerbung von den erſten Eltern auf uns gekommen vorzuſtellen; denn man kann vom Moraliſch-Böſen eben das ſagen, was der Dichter vom Guten ſagt: — **Genus, et proavos, et** *quae non fecimus ipsi*, **Vix ea nostra puto**[*]). —

---

[*]) Die drei ſogenannten oberen Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, ſich dieſe Vererbung verſtändlich machen: nämlich entweder als Erbkrankheit, oder Erbſchuld, oder Erbſünde. 1) Die mediciniſche Facultät würde ſich das erbliche Böſe etwa wie den Bandwurm vorſtellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung ſind, daß, da er ſonſt weder in einem Elemente außer uns, noch (von derſelben Art) in irgend einem anderen Thiere angetroffen wird, er ſchon in den erſten Eltern geweſen ſein müſſe. 2) Die Juriſtenfacultät würde es als die rechtliche Folge der Antretung einer, uns von dieſen hinterlaſſenen, aber mit einem ſchweren Verbrechen belaſteten Erbſchaft anſehen, (denn geboren werden iſt nichts Anderes, als den Gebrauch der Güter der Erde, ſofern ſie zu unſerer Fortdauer unentbehrlich ſind, erwerben.) Wir müſſen alſo Zahlung leiſten (büßen), und werden am Ende doch (durch den Tod) aus dieſem Beſitze geworfen. Wie recht iſt von Rechtswegen! 3) Die theologiſche Facultät würde dieſes Böſe als perſönliche Theilnehmung unſerer erſten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers anſehen;

Noch iſt zu merken: daß, wenn wir dem Urſprunge des Böſen nachforſchen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als peccatum in potentia) in Anſchlag bringen, ſondern nur das wirkliche Böſe gegebener Handlungen, nach ſeiner inneren Möglichkeit und dem, was zur Ausübung derſelben in der Willkühr zuſammenkommen muß, in Betrachtung ziehen.

Eine jede böſe Handlung muß, wenn man den Vernunfturſprung derſelben ſucht, ſo betrachtet werden, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stande der Unſchuld in ſie gerathen wäre. Denn wie auch ſein voriges Verhalten geweſen ſein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Natururſachen ſein mögen, imgleichen ob ſie in oder außer ihm anzutreffen ſeien; ſo iſt ſeine Handlung doch frei und durch keine dieſer Urſachen beſtimmt, kann alſo und muß immer als ein urſprünglicher Gebrauch ſeiner Willkühr beurtheilt werden. Er ſollte ſie unterlaſſen haben, in welchen Zeitumſtänden und Verbindungen er auch immer geweſen ſein mag; denn durch keine Urſache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Weſen zu ſein. Man ſagt zwar mit Recht: dem Menſchen werden auch die aus ſeinen ehemaligen freien, aber geſetzwidrigen Handlungen entſpringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur ſagen: man habe nicht nöthig, ſich auf dieſe Ausflucht einzulaſſen, und auszumachen, ob die letzteren frei ſein mögen, oder nicht, weil ſchon in der geſtändlich freien Handlung, die ihre Urſache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden iſt. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorſtehenden freien Handlung auch noch ſo böſe geweſen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur); ſo iſt es nicht allein ſeine Pflicht geweſen, beſſer zu ſein, ſondern es iſt jetzt noch ſeine Pflicht, ſich zu beſſern; er muß es alſo auch können, und iſt, wenn er es

---

entweder daß wir, (obzwar jetzt deſſen unbewußt) damals ſelbſt mitgewirkt haben, oder nur jetzt, unter ſeiner (als Fürſten dieſer Welt) Herrſchaft geboren, uns die Güter derſelben mehr, als den Oberbefehl des himmliſchen Gebieters gefallen laſſen, und nicht Treue genug beſitzen, uns davon loszureißen, dafür aber künftig auch ſein Loos mit ihm theilen müſſen.

nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben ſo fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten, (die von der Freiheit unzertrennlich iſt,) begabt, aus dem Stande der Unſchuld zum Böſen übergeſchritten wäre. — Wir können alſo nicht nach dem Zeiturſprunge, ſondern müſſen blos nach dem Vernunfturſprunge dieſer That fragen, um darnach den Hang d. i. den ſubjectiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unſere Maxime, wenn ein ſolcher iſt, zu beſtimmen und wo möglich zu erklären.

Hiemit ſtimmt nun die Vorſtellungsart, deren ſich die Schrift bedient, den Urſprung des Böſen als einen Anfang deſſelben in der Menſchengattung zu ſchildern, ganz wohl zuſammen; indem ſie ihn in einer Geſchichte vorſtellig macht, wo, was der Natur der Sache nach, (ohne auf Zeitbedingung Rückſicht zu nehmen,) als das Erſte gedacht werden muß, als ein ſolches der Zeit nach erſcheint. Nach ihr fängt das Böſe nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demſelben an, weil ſonſt der Anfang deſſelben nicht aus der Freiheit entſpringen würde; ſondern von der Sünde, (worunter die Uebertretung des moraliſchen Geſetzes als göttlichen Gebots verſtanden wird;) der Zuſtand des Menſchen aber, vor allem Hange zum Böſen, heißt der Stand der Unſchuld. Das moraliſche Geſetz ging, wie es auch beim Menſchen, als einem nicht reinen, ſondern von Neigungen verſuchten Weſen ſein muß, als Verbot voraus (1 Moſe 2, 16. 17). Anſtatt nun dieſem Geſetze, als hinreichender Triebfeder, (die allein unbedingt gut iſt, wobei auch weiter kein Bedenken Statt findet,) gerade zu folgen, ſah ſich der Menſch doch nach anderen Triebfedern um (3, 6), die nur bedingter Weiſe, (nämlich ſofern dem Geſetze dadurch nicht Eintrag geſchieht,) gut ſein können, und machte es ſich, wenn man die Handlung als mit Bewußtſein aus Freiheit entſpringend denkt, zur Maxime, dem Geſetze der Pflicht nicht aus Pflicht, ſondern auch allenfalls aus Rückſicht auf andere Abſichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluß jeder anderen Triebfeder ausſchließt, zu bezweifeln, hernach den Gehorſam gegen daſſelbe zu einem blos (unter dem Princip der Selbſtliebe) bedingten eines Mittels herabzuvernünfteln*), woraus dann endlich das Uebergewicht der ſinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Geſetz in die Maxime zu handeln aufgenommen und ſo geſündigt ward (3, 6). Mutato nomine de te fabula narratur. Daß wir es täglich eben ſo machen, mithin „in Adam Alle geſündigt haben“ und noch ſündigen, iſt aus dem Obigen klar; nur daß bei uns ſchon ein angeborner Hang zur Uebertretung, in dem erſten Menſchen aber kein ſolcher, ſondern Unſchuld, der Zeit nach, vorausgeſetzt wird, mithin die Uebertretung bei dieſem ein Sündenfall heißt; ſtatt daß ſie bei uns, als aus der ſchon angebornen Bösartigkeit unſerer Natur erfolgend, vorgeſtellt wird. Dieſer Hang aber bedeutet nichts weiter, als daß, wenn wir uns auf die Erklärung des Böſen ſeinem Zeitanfange nach einlaſſen wollen, wir bei jeder vorſätzlichen Uebertretung die Urſachen in einer vorigen Zeit unſeres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Böſen, welcher darum angeboren heißt, die Quelle des Böſen verfolgen müßten; welches bei dem erſten Menſchen, der ſchon mit völligem Vermögen ſeines Vernunftgebrauchs vorgeſtellt wird, nicht nöthig, auch nicht thunlich iſt; weil ſonſt jene Grundlage (der böſe Hang) gar anerſchaffen geweſen ſein müßte; daher ſeine Sünde unmittelbar, als aus der Unſchuld erzeugt, aufgeführet wird. — Wir müſſen aber von einer moraliſchen Beſchaffenheit, die uns ſoll zugerechnet werden, keinen Zeiturſprung ſuchen; ſo unvermeidlich dieſer auch iſt, wenn wir ihr zufälliges

---

*) Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moraliſche Geſetz, ohne ihm doch, als für ſich hinreichender Triebfeder, in ſeiner Maxime das Uebergewicht über alle andere Beſtimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, iſt geheuchelt, und der Hang dazu innere Falſchheit d. i. ein Hang, ſich in der Deutung des moraliſchen Geſetzes zum Nachtheil deſſelben ſelbſt zu belügen (3, 5); weswegen auch die Bibel (chriſtlichen Antheils) den Urheber des Böſen, (der in uns ſelbſt liegt,) den Lügner von Anfang nennt, und ſo den Menſchen in Anſehung deſſen, was der Hauptgrund des Böſen in ihm zu ſein ſcheint, charakteriſirt.

Daſein erklären wollen, (daher ihn auch die Schrift, dieſer unſerer Schwäche gemäß, ſo vorſtellig gemacht haben mag.)

Der Vernunfturſprung aber dieſer Verſtimmung unſerer Willkühr in Anſehung der Art, ſubordinirte Triebfedern zu Oberſt in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieſes Hanges zum Böſen, bleibt uns unerforſchlich, weil er ſelbſt uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberſte Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer böſen Maxime erfordern würde. Das Böſe hat nur aus dem Moraliſch-Böſen, (nicht den bloſen Schranken unſerer Natur) entſpringen können; und doch iſt die urſprüngliche Anlage, (die auch kein Anderer, als der Menſch ſelbſt verderben konnte, wenn dieſe Corruption ihm ſoll zugerechnet werden,) eine Anlage zum Guten; für uns iſt alſo kein begreiflicher Grund da, woher das moraliſche Böſe in uns zuerſt gekommen ſein könne. — Dieſe Unbegreiflichkeit, zuſammt der näheren Beſtimmung der Bösartigkeit unſerer Gattung drückt die Schrift in der Geſchichtserzählung*) dadurch aus, daß ſie das Böſe, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menſchen, ſondern in einem Geiſte von urſprünglich erhabener Beſtimmung voranſchickt; wodurch alſo der erſte Anfang alles Böſen überhaupt als für uns unbegreiflich, (denn woher bei jenem Geiſte das Böſe?) der Menſch aber nur als durch Verführung ins Böſe gefallen, alſo nicht von Grund aus, (ſelbſt der erſten Anlage zum Guten nach) verderbt, ſondern als noch einer Beſſerung fähig, im Gegenſatze mit einem verführenden Geiſte d. i. einem ſolchen Weſen, dem die Verſuchung des Fleiſches nicht zur Milderung ſeiner Schuld angerechnet werden kann, vorgeſtellt, und ſo dem erſteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen iſt, übrig gelaſſen wird.

---

*) Das hier Geſagte muß nicht dafür angeſehen werden, als ob es Schriftauslegung ſein ſolle, welche außerhalb den Grenzen der Befugniß der bloſen Vernunft liegt. Man kann ſich über die Art erklären, wie man ſich einen hiſtoriſchen Vortrag moraliſch zu Nutze macht, ohne darüber zu entſcheiden, ob das auch der Sinn des Schriftſtellers ſei, oder wir ihn nur hineinlegen; wenn er nur für ſich und ohne allen hiſtoriſchen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige iſt, nach welchem wir aus einer Schriftſtelle für uns etwas zur Beſſerung ziehen können, die ſonſt nur eine unfruchtbare Vermehrung unſerer hiſtoriſchen Erkenntniß ſein würde. Man muß nicht ohne Noth über etwas und das hiſtoriſche Anſehen deſſelben ſtreiten, was, ob es ſo oder anders verſtanden werde, nichts dazu beiträgt, ein beſſerer Menſch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne hiſtoriſchen Beweis erkannt wird, und gar ohne ihn erkannt werden muß. Das hiſtoriſche Erkenntniß, welches keine innere für Jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es Jeder halten mag, wie er es für ſich erbaulich findet.

Allgemeine Anmerkung.†)

Von der Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Menſch im moraliſchen Sinne iſt oder werden ſoll, gut oder böſe, dazu muß er ſich ſelbſt machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung ſeiner freien Willkühr ſein; denn ſonſt könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moraliſch gut noch böſe ſein. Wenn es heißt: er iſt gut geſchaffen, ſo kann das nichts mehr bedeuten als: er iſt zum Guten erſchaffen und die urſprüngliche Anlage im Menſchen iſt gut; der Menſch iſt es ſelber dadurch noch nicht, ſondern nachdem er die Triebfedern, die dieſe Anlage enthält, in ſeine Maxime aufnimmt, oder nicht, (welches ſeiner freien Wahl gänzlich überlaſſen ſein muß), macht er, daß er gut oder böſe wird. Geſetzt, zum Gut- oder Beſſerwerden ſei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, ſo mag dieſe nur in der Verminderung der Hinderniſſe beſtehen, oder auch poſitiver Beiſtand ſein, der Menſch muß ſich doch vorher würdig machen, ſie zu empfangen, und dieſe Beihülfe annehmen, (welches nichts Geringes iſt,) d. i. die poſitive Kraftvermehrung in ſeine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menſchen erkannt werde.

Wie es nun möglich ſei, daß ein natürlicher Weiſe böſer Menſch ſich ſelbſt zum guten Menſchen mache, das überſteigt alle unſere Begriffe, denn wie kann ein böſer Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geſtändniſſe ein urſprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat*) und der Verfall vom Guten ins Böſe, (wenn man wohl bedenkt, daß dieſes aus der Freiheit entſpringt,) nicht begreiflicher iſt, als das Wiederaufſtehen aus dem Böſen zum Guten; ſo kann die Möglichkeit des letzteren nicht beſtritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erſchallt doch das Gebot: wir ſollen beſſere Menſchen werden, unvermindert in unſerer Seele; folglich müſſen wir es auch können, ſollte auch das, was wir thun können, für ſich allein unzureichend ſein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforſchlichen höheren Beiſtandes empfänglich machen. — Freilich muß hiebei vorausgeſetzt werden, daß ein Keim des Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiß nicht die Selbſtliebe**) ſein kann; die, als Princip aller unſerer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Böſen iſt.

---

†) Was hier als „allgemeine Anmerkung" folgt, iſt in der 1. Ausg. als Nro. V bezeichnet.

---

*) Der der Anlage nach gute Baum iſt es noch nicht der That nach; denn wäre er es, ſo könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Menſch die für das moraliſche Geſetz in ihn gelegte Triebfeder in ſeine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Menſch, (der Baum ſchlechthin ein guter Baum) genannt.

**) Worte, die einen zwiefachen ganz verſchiedenen Sinn annehmen können, halten öfters die Ueberzeugung aus den klärſten Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, ſo kann auch Selbſtliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens (benevolentiae et complacentiae) eingetheilt werden, und beide müſſen, (wie ſich von ſelbſt verſteht,) vernünftig ſein. Die erſte in ſeine Maxime aufnehmen iſt natürlich, (denn wer wird nicht wollen, daß es ihm jederzeit wohl ergehe?) Sie iſt aber ſofern vernünftig, als theils in Anſehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem größten und dauerhafteſten Wohlergehen zuſammen beſtehen kann, theils zu jedem dieſer Beſtandſtücke der Glückſeligkeit die tauglichſten Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird ſie aber zum unbedingten Princip der Willkühr gemacht, ſo iſt ſie die Quelle eines unabſehlich großen Widerſtreits gegen die Sittlichkeit. — Eine vernünftige Liebe des

Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns, iſt alſo nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn dieſe, die in der Achtung fürs moraliſche Geſetz beſteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das Letztere möglich, ſo würden wir ſie auch nie wieder erwerben. Sie iſt alſo nur die Herſtellung der Reinigkeit deſſelben, als oberſten Grundes aller unſerer Maximen, nach welcher daſſelbe nicht blos mit anderen

---

Wohlgefallens an ſich ſelbſt kann nun entweder ſo verſtanden werden, daß wir uns in jenen ſchon genannten, auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen, (ſofern jener Zweck durch Befolgung derſelben erreicht wird,) wohlgefallen; und da iſt ſie mit der Liebe des Wohlgefallens gegen ſich ſelbſt einerlei; man gefällt ſich ſelbſt, wie ein Kaufmann, dem ſeine Handlungsſpeculationen gut einſchlagen, und der ſich wegen der dabei genommenen Maximen ſeiner guten Einſicht erfreut. Allein die Maxime der Selbſtliebe des unbedingten, (nicht von Gewinn oder Verluſt als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an ſich ſelbſt würde das innere Princip einer, allein unter der Bedingung der Unterordnung unſerer Maximen unter das moraliſche Geſetz uns möglichen Zufriedenheit ſein. Kein Menſch, dem die Moralität nicht gleichgültig iſt, kann an ſich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an ſich ſelbſt ſein, der ſich ſolcher Maximen bewußt iſt, die mit dem moraliſchen Geſetze in ihm nicht übereinſtimmen. Man könnte dieſe die Vernunftliebe ſeiner ſelbſt nennen, welche alle Vermiſchung anderer Urſachen der Zufriedenheit aus den Folgen ſeiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch ſich zu verſchaffenden Glückſeligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert. Da nun das Letztere die unbedingte Achtung fürs Geſetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letzteren Bedingung moraliſchen Selbſtliebe ſich das deutliche Verſtehen des Princips unnöthiger Weiſe erſchweren, indem man ſich im Zirkel herumdreht? (denn man kann ſich nur auf moraliſche Art ſelbſt lieben; ſoferne man ſich ſeiner Maxime bewußt iſt, die Achtung fürs Geſetz zur höchſten Triebfeder ſeiner Willkühr zu machen.) Glückſeligkeit iſt, unſerer Natur nach, für uns, als von Gegenſtänden der Sinnlichkeit abhängige Weſen, das Erſte und das, was wir unbedingt begehren. Ebendieſelbe iſt unſerer Natur nach, (wenn man überhaupt das, was uns angeboren iſt, ſo nennen will,) als mit Vernunft und Freiheit begabter Weſen, bei Weitem nicht das Erſte, noch auch unbedingt ein Gegenſtand unſerer Maximen; ſondern dieſes iſt die Würdigkeit glücklich zu ſein, d. i. die Uebereinſtimmung aller unſerer Maximen mit dem moraliſchen Geſetze. Daß dieſe nun objectiv die Bedingung ſei, unter welcher der Wunſch der erſteren allein mit der geſetzgebenden Vernunft zuſammenſtimmen kann, darin beſteht alle ſittliche Vorſchrift; und in der Geſinnung, auch nur ſo bedingt zu wünſchen, die ſittliche Denkungsart.

Triebfedern verbunden, oder wohl gar dieſen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, ſondern in ſeiner ganzen Reinigkeit als für ſich *zureichende* Triebfeder der Beſtimmung der Willkühr in dieſelbe aufgenommen werden ſoll. Das urſprünglich Gute iſt die *Heiligkeit der Maximen* in Befolgung ſeiner Pflicht; wodurch der Menſch, der dieſe Reinigkeit in ſeine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht ſelbſt heilig, (denn zwiſchen der Maxime und der That iſt noch ein großer Zwiſchenraum,) dennoch auf dem Wege dazu iſt, ſich ihr im unendlichen Fortſchritt zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſatz in Befolgung ſeiner Pflicht heißt auch *Tugend*, der Legalität nach, als ihrem *empiriſchen Charakter* (**virtus phaenomenon**). Sie hat alſo die beharrliche Maxime *geſetzmäßiger* Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkühr hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in dieſem Sinne *nach und nach* erworben, und heißt Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Geſetzes), durch die der Menſch vom Hange zum Laſter durch allmählige Reformen ſeines Verhaltens und Befeſtigung ſeiner Maximen in einen entgegengeſetzten Hang übergekommen iſt. Dazu iſt nun nicht eben eine *Herzensänderung* nöthig; ſondern nur eine Aenderung der *Sitten*. Der Menſch findet ſich tugendhaft, wenn er ſich in Maximen, ſeine Pflicht zu beobachten, befeſtigt fühlt; obgleich nicht aus dem oberſten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; ſondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Geſundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbes willen u. ſ. w. zurück. Alle nach dem geprieſenen Princip der Glückſeligkeit. Daß aber Jemand nicht blos ein *geſetzlich*, ſondern ein *moraliſch* guter (Gott wohlgefälliger) Menſch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (**virtus noumenon**) werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf, als dieſer Vorſtellung der Pflicht ſelbſt, das kann nicht durch allmählige *Reform*, ſo lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, ſondern muß durch eine *Revolution* in der

Geſinnung in Menſchen, (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derſelben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Menſch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. 3, 5; verglichen mit 1 Moſ. 1, 2) und Aenderung des Herzens werden.

Wenn der Menſch aber im Grunde ſeiner Maximen verderbt iſt, wie iſt es möglich, daß er durch eigene Kräfte dieſe Revolution zu Stande bringe und von ſelbſt ein guter Menſch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu ſein, ſie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich iſt. Dieſes iſt nicht anders zu vereinigen, als daß die Revolution für die Denkungsart, die allmählige Reform aber für die Sinnesart, (welche jener Hinderniſſe entgegenſtellt,) nothwendig und daher auch dem Menſchen möglich ſein muß. Das iſt: wenn er den oberſten Grund ſeiner Maximen, wodurch er ein böſer Menſch war, durch eine einzige unwandelbare Entſchließung umkehrt (und hiemit einen neuen Menſchen anzieht); ſo iſt er ſofern, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Menſch: d. i. er kann hoffen, daß er bei einer ſolchen Reinigkeit des Princips, welches er ſich zur oberſten Maxime ſeiner Willkühr genommen hat, und der Feſtigkeit deſſelben, ſich auf dem guten, (obwohl ſchmalen) Wege eines beſtändigen Fortſchreitens vom Schlechten zum Beſſeren befinde. Dies iſt für denjenigen, der den intelligiblen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkühr) durchſchauet, für den alſo dieſe Unendlichkeit des Fortſchritts Einheit iſt, d. i. für Gott ſo viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Menſch ſein; und inſofern kann dieſe Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menſchen aber, die ſich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die ſie über die Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, ſchätzen können, iſt ſie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Beſſeren, mithin als allmählige Reform des Hanges zum Böſen, als verkehrter Denkungsart, anzuſehen.

Hieraus folgt, daß die moraliſche Bildung des Menſchen nicht von der Beſſerung der Sitten, ſondern von der Umwandlung der Denkungsart und von der Gründung eines Charakters anfangen müſſe; ob man zwar gewöhnlicher Weiſe anders verfährt, und wider Laſter einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derſelben aber unberührt läßt. Nun iſt ſelbſt der eingeſchränkteſte Menſch des Eindrucks einer deſto größeren Achtung für eine pflichtmäßige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbſtliebe auf die Maxime der Handlung Einfluß haben könnten, entzieht; und ſelbſt Kinder ſind fähig, auch die kleinſte Spur von Beimiſchung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moraliſchen Werth verliert. Dieſe Anlage zum Guten wird dadurch, daß man das Beiſpiel ſelbſt von guten Menſchen, (was die Geſetzmäßigkeit derſelben betrifft,) anführt, und ſeine moraliſchen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurtheilen läßt, unvergleichlich cultivirt und geht allmählig in die Denkungsart über; ſo daß Pflicht blos für ſich ſelbſt in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. Allein tugendhafte Handlungen, ſo viel Aufopferung ſie auch gekoſtet haben mögen, bewundern zu lehren, iſt noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moraliſch Gute erhalten ſoll. Denn ſo tugendhaft Jemand auch ſei, ſo iſt doch Alles, was er immer Gutes thun kann, blos Pflicht; ſeine Pflicht aber thun, iſt nichts mehr, als das zu thun, was in der gewöhnlichen ſittlichen Ordnung iſt, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr iſt dieſe Bewunderung eine Abſtimmung unſeres Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Außerordentliches und Verdienſtliches wäre, ihr Gehorſam zu leiſten.

Aber Eines iſt in unſerer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge faſſen, wir nicht aufhören können, mit der höchſten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch ſeelenerhebend iſt; und das iſt: die urſprüngliche moraliſche Anlage in uns überhaupt. — Was iſt das, (kann man ſich ſelbſt fragen,) in uns, wodurch wir von der Natur durch ſo viel

Bedürfniſſe beſtändig abhängige Weſen, doch zugleich über dieſe in der Idee einer urſprünglichen Anlage (in uns) ſo weit erhoben werden, daß wir ſie insgeſammt für nichts, und uns ſelbſt des Daſeins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genuſſe, der uns doch das Leben allein wünſchenswerth machen kann, einem Geſetze zuwider nachhängen ſollten, durch welches unſere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheißen, noch zu drohen? Das Gewicht dieſer Frage muß ein jeder Menſch von der gemeinſten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der ſich aber nicht bis zur Nachforſchung des Begriffs der Freiheit, welcher allererſt aus dieſem Geſetze hervorgeht *), verſteigt, innigſt fühlen; und ſelbſt die Unbegreiflichkeit die-

---

*) Daß der Begriff der Freiheit der Willkühr nicht vor dem Bewußtſein des moraliſchen Geſetzes in uns vorhergehe, ſondern nur aus der Beſtimmbarkeit unſerer Willkühr durch dieſes, als ein unbedingtes Gebot, geſchloſſen werde; davon kann man ſich bald überzeugen, wenn man ſich fragt: ob man auch gewiß unmittelbar ſich eines Vermögens bewußt ſei, jede noch ſo große Triebfeder zur Uebertretung (Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet perjuria tauro) durch feſten Vorſatz überwältigen zu können. Jedermann wird geſtehen müſſen: er *wiſſe nicht*, ob, wenn ein ſolcher Fall einträte, er nicht in ſeinem Vorſatz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er *ſolle* ihm treu bleiben; und hieraus ſchließt er mit Recht: er müſſe es auch *können*, und ſeine Willkühr ſei alſo frei. Die, welche dieſe unerforſchliche Eigenſchaft als ganz begreiflich vorſpiegeln, machen durch das Wort *Determinismus*, (dem Satze der Beſtimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe,) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin beſtände, dieſen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch Niemand denkt; ſondern: wie der *Prädeterminismus*, nach welchem willkührliche Handlungen als Begebenheiten ihre beſtimmende Gründe *in der vorhergehenden Zeit* haben, (die mit dem, was ſie in ſich hält, nicht mehr in unſerer Gewalt iſt,) mit der Freiheit, nach welcher die Handlung ſowohl, als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geſchehens in der Gewalt des Subjects ſein muß, zuſammen beſtehen könne: das iſt's, was man einſehen will, und nie einſehen wird.

Den Begriff der *Freiheit* mit der Idee von Gott, als einem *nothwendigen* Weſen, zu vereinigen hat gar keine Schwierigkeit: weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung, (daß ſie gar nicht durch Gründe determinirt ſei,) d. i. nicht im Indeterminismus, (daß Gutes oder Böſes zu thun Gott gleich möglich ſein müſſe, wenn man ſeine Handlung frei nennen ſollte,) ſondern in der abſoluten Spontaneität beſteht, welche allein beim Prädeterminismus Gefahr läuft, wo der Beſtimmungsgrund der Handlung in der ſer, eine göttliche Abkunſt verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeiſterung wirken und es zu den Aufopferungen ſtärken, welche ihm die Achtung für ſeine Pflicht nur auferlegen mag. Dieſes Gefühl der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Beſtimmung öfter rege zu machen, iſt als Mittel der Erweckung ſittlicher Geſinnungen vorzüglich anzupreiſen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unſerer Willkühr gerade entgegenwirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Geſetz, als der höchſten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die urſprüngliche ſittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten im menſchlichen Herzen in ihrer Reinigkeit wiederherzuſtellen.

Aber dieſer Wiederherſtellung durch eigene Kraftanwendung ſteht ja der Satz von der angebornen Verderbenheit der Menſchen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit d. i. unſere *Einſicht* von der Möglichkeit derſelben betrifft, wie Alles deſſen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und ſofern nach Naturgeſetzen als nothwendig, und deſſen Gegentheil doch zugleich unter moraliſchen Geſetzen, als durch Freiheit möglich vorgeſtellt werden ſoll; aber der Möglichkeit dieſer Wiederherſtellung ſelbſt iſt er nicht entgegen. Denn wenn das moraliſche Geſetz gebietet, wir *ſollen* jetzt beſſere Menſchen ſein; ſo folgt unumgänglich, wir müſſen es auch *können*. Der Satz vom angebornen Böſen iſt in der moraliſchen *Dogmatik* von gar keinem Gebrauch; denn die Vorſchriften derſelben enthalten ebendieſelben Pflichten, und bleiben auch in derſelben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Uebertretung in uns ſei, oder nicht. In der moraliſchen *Aſcetik* aber will dieſer Satz mehr, aber doch nichts mehr ſagen, als: wir können in der ſittlichen Ausbildung der anerſchaffenen moraliſchen Anlage zum

---

vorigen Zeit iſt, mithin ſo, daß jetzt die Handlung nicht mehr in *meiner* Gewalt, ſondern in der Hand der Natur iſt, mich unwiderſtehlich beſtimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken iſt, dieſe Schwierigkeit wegfällt †).

†) Die Worte: „Den Begriff der *Freiheit* .... dieſe Schwierigkeit wegfällt.“ ſind erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

Guten, nicht von einer uns natürlichen Unſchuld den Anfang machen, ſondern müſſen von der Vorausſetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der urſprünglichen ſittlichen Anlage zuwider anheben, und weil der Hang dazu unvertilgbar iſt, mit der unabläſſigen Gegenwirkung gegen denſelben. Da dieſes nun blos auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortſchreitung vom Schlechten zum Beſſeren führt, ſo folgt: daß die Umwandlung der Geſinnung des böſen in die eines guten Menſchen in der Veränderung des oberſten inneren Grundes der Annehmung aller ſeiner Maximen dem ſittlichen Geſetze gemäß zu ſetzen ſei, ſofern dieſer neue Grund (das neue Herz) nun ſelbſt unveränderlich iſt. Zur Ueberzeugung aber hievon kann nun zwar der Menſch natürlicher Weiſe nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtſein, noch durch den Beweis ſeines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens, (der ſubjective erſte Grund ſeiner Maximen) ihm ſelbſt unerforſchlich iſt; aber auf den Weg, der dahin führt und der ihm von einer im Grunde gebeſſerten Geſinnung angewieſen wird, muß er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen; weil er ein guter Menſch werden ſoll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm ſelbſt gethan zugerechnet werden kann, als moraliſch-gut zu beurtheilen iſt.

Wider dieſe Zumuthung der Selbſtbeſſerung bietet nun die zur moraliſchen Bearbeitung von Natur verdroſſene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf, (wozu gehört: Gott ſelbſt das Glückſeligkeitsprincip zur oberſten Bedingung ſeiner Gebote anzudichten.) Man kann aber alle Religionen in die der Gunſtbewerbung (des bloſen Cultus), und die moraliſche d. i. die Religion des guten Lebenswandels eintheilen. Nach der erſteren ſchmeichelt ſich entweder der Menſch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne daß er eben nöthig habe, ein beſſerer Menſch zu werden, (durch Erlaſſung ſeiner Verſchuldungen;) oder auch, wenn ihm dieſes nicht möglich zu ſein ſcheint: Gott könne ihn wohl zum beſſeren Menſchen machen, ohne daß er ſelbſt etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu *bitten*; welches, da es vor einem allſehenden Weſen nichts weiter iſt, als *wünſchen*, eigentlich nichts gethan ſein würde; denn wenn es mit dem bloſen Wunſch ausgerichtet wäre, ſo würde jeder Menſch gut ſein. Nach der moraliſchen Religion aber, (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die chriſtliche iſt,) iſt es ein Grundſatz: daß ein Jeder, ſo viel, als in ſeinen Kräften iſt, thun müſſe, um ein beſſerer Menſch zu werden; und nur alsdann, wenn er ſein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä 19, 12—16), wenn er die urſprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein beſſerer Menſch zu werden, er hoffen könne, was nicht in ſeinem Vermögen iſt, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch iſt es nicht ſchlechterdings nothwendig, daß der Menſch wiſſe, worin dieſe beſtehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie ſie geſchieht, zu einer gewiſſen Zeit offenbart worden, verſchiedene Menſchen zu einer anderen Zeit ſich verſchiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundſatz: „es iſt nicht weſentlich, und alſo nicht Jedermann nothwendig, zu wiſſen, was Gott zu ſeiner Seligkeit thue, oder gethan habe“; aber wohl, *was er ſelbſt zu thun habe*, um dieſes Beiſtandes würdig zu werden *).

---

*) †) Dieſe allgemeine Anmerkung iſt die erſte von den vieren, deren eine jedem Stücke dieſer Schrift angehängt iſt, und welche die Aufſchrift führen könnten: 1) von Gnadenwirkungen, 2) Wundern, 3) Geheimniſſen, 4) Gnadenmitteln. — Dieſe ſind gleichſam *Parerga* der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; ſie gehören nicht innerhalb dieſelben, aber ſtoßen doch an ſie an. Die Vernunft im Bewußtſein ihres Unvermögens, ihrem moraliſchen Bedürfniß ein Genüge zu thun, dehnt ſich bis zu überſchwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne ſie doch als einen erweiterten Beſitz ſich zuzueignen. Sie beſtreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenſtände derſelben, aber ſie kann ſie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet ſogar darauf, daß, wenn in dem unerforſchlichen Felde des Uebernatürlichen noch etwas mehr iſt, als ſie ſich verſtändlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moraliſchen Unvermögens nothwendig wäre, dieſes ihrem guten Willen, auch

†) Das Folgende bis zu Ende des erſten Stückes iſt Zuſatz der 2. Ausg.

unerkannt zu Statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit deſſelben) reflectirenden nennen könnte, weil der dogmatiſche, der ſich als ein Wiſſen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermeſſen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für ſich ſelbſt (praktiſch) feſtſteht, wegzuräumen, iſt, wenn ſie transſcendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeſchäft (Parergon). Was den Nachtheil aus dieſen, auch moraliſch-transſcendenten Ideen anlangt, wenn wir ſie in die Religion einführen wollten, ſo iſt die Wirkung davon, nach der Ordnung der vier obbenannten Klaſſen, 1) der vermeinten inneren Erfahrung (Gnadenwirkungen) Schwärmerei, 2) der angeblichen äuſeren Erfahrung (Wunder) Aberglaube, 3) der gewähnten Verſtandeserleuchtung in Anſehung des Uebernatürlichen (Geheimniſſe) Illuminatismus, Adeptenwahn, 4) der gewagten Verſuche aufs Uebernatürliche hin zu wirken (Gnadenmittel) Thaumaturgie, lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft, und zwar in vermeintlich moraliſcher (gottgefälliger) Abſicht. — Was aber dieſe allgemeine Anmerkung zum erſten Stück gegenwärtiger Abhandlung beſonders betrifft, ſo iſt die Herbeirufung der Gnadenwirkungen von der letzteren Art und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn dieſe ſich innerhalb ihren Grenzen hält; wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei dieſem aller Vernunftgebrauch aufhört. — Denn ſie theoretiſch woran kennbar zu machen, (daß ſie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen ſind,) iſt unmöglich, weil unſer Gebrauch des Begriffs von Urſache und Wirkung über Gegenſtände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann; die Vorausſetzung aber einer praktiſchen Benutzung dieſer Idee iſt ganz ſich ſelbſt widerſprechend. Denn als Benutzung würde ſie eine Regel von dem vorausſetzen, was wir (in gewiſſer Abſicht) Gutes ſelbſt zu thun haben, um etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten bedeutet gerade das Gegentheil, nämlich, daß das Gute (das moraliſche) nicht unſere, ſondern die That eines anderen Weſens ſein werde, wir alſo ſie durch Nichtsthun allein erwerben können, welches ſich widerſpricht. Wir können ſie alſo, als etwas Unbegreifliches, einräumen, aber ſie weder zum theoretiſchen, noch praktiſchen Gebrauch in unſere Maxime aufnehmen.

Der
philoſophiſchen Religionslehre
zweites Stück.

Zweites Stück.

Von dem
Kampf des guten Princips mit dem böſen
um die
Herrſchaft über den Menſchen.

Daß, um ein moraliſch guter Menſch zu werden, es nicht genug ſei, den Keim des Guten, der in unſerer Gattung liegt, ſich blos ungehindert entwickeln zu laſſen, ſondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Urſache des Böſen zu bekämpfen ſei, das haben unter allen alten Moraliſten vornehmlich die Stoiker durch ihr Loſungswort *Tugend*, welches (ſowohl im Griechiſchen, als Lateiniſchen) Muth und Tapferkeit bezeichnet und alſo einen Feind vorausſetzt, zu erkennen gegeben. In dieſem Betracht iſt der Name *Tugend* ein herrlicher Name, und es kann ihm nicht ſchaden, daß er oft prahleriſch gemißbraucht und, (ſowie neuerlich das Wort Aufklärung) beſpöttelt worden. — Denn den Muth auffordern, iſt ſchon zur Hälfte ſoviel, als ihn einflößen; dagegen die faule, ſich ſelbſt gänzlich mißtrauende und auf äußere Hülfe harrende kleinmüthige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menſchen abſpannt, und ihn dieſer Hülfe ſelbſt unwürdig macht.

Aber jene wackeren Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen blos undiſciplinirten, ſich aber unverhohlen Jedermanns Bewußtſein offen darſtellenden Neigungen zu ſuchen ſondern ein gleichſam unſichtbarer, ſich hinter Vernunft verbergender Feind und darum deſto gefährlicher iſt. Sie boten die *Weisheit* gegen die *Thorheit* auf, die ſich von Neigungen blos unvorſichtig täuſchen läßt, anſtatt ſie wider die *Bosheit* (des menſchlichen Herzens) aufzurufen, die mit ſeelenverderbenden Grundſätzen die Geſinnung insgeheim untergräbt *).

Natürliche Neigungen ſind, *an ſich ſelbſt betrachtet*, gut d. i. unverwerflich, und es iſt nicht allein vergeblich, ſondern es wäre auch ſchädlich und tadelhaft, ſie ausrotten zu wollen; man muß ſie vielmehr nur bezähmen, damit ſie ſich unter einander nicht ſelbſt aufreiben, ſondern zur Zuſammenſtimmung in einem Ganzen, Glückſeligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieſes ausrichtet, heißt *Klugheit*. Nur das Moraliſch-Geſetzwidrige iſt an ſich ſelbſt böſe, ſchlechterdings verwerflich, und muß aus-

---

*) Dieſe Philoſophen nahmen ihr allgemeines moraliſches Princip von der Würde der menſchlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen) her, ein beſſeres und edleres konnten ſie auch nicht zum Grunde legen. Die moraliſchen Geſetze ſchöpften ſie nun unmittelbar aus der, auf ſolche Art allein geſetzgebenden und durch ſie ſchlechthin gebietenden Vernunft, und ſo war objectiv, was die Regel betrifft, und auch ſubjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menſchen einen unverdorbenen Willen beilegt, dieſe Geſetze unbedenklich in ſeine Maximen aufzunehmen, Alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzten Vorausſetzung lag eben der Fehler. Denn ſo früh wir auch auf unſeren ſittlichen Zuſtand unſere Aufmerkſamkeit richten mögen, ſo finden wir: daß mit ihm es nicht mehr **res integra** iſt, ſondern wir davon anfangen müſſen, das Böſe, was ſchon Platz genommen hat, (es aber, ohne daß wir es in unſere Maxime aufgenommen hätten, nicht würde haben thun können,) aus ſeinem Beſitz zu vertreiben: d. i. das erſte wahre Gute, was der Menſch thun kann, ſei, vom Böſen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, ſondern in der verkehrten Maxime und alſo in der Freiheit ſelbſt zu ſuchen iſt. Jene erſchweren nur die *Ausführung* der entgegengeſetzten guten Maxime; das eigentliche Böſe aber beſteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn ſie zur Uebertretung anreizen, nicht widerſtehen *will*, und dieſe Geſinnung iſt eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen ſind nur Gegner der Grundſätze überhaupt, (ſie mögen gut oder böſe ſein,) und ſofern iſt jenes edelmüthige Princip der Moralität als Vorübung (Discivlin der Neigungen überhaupt) zur Lenkſamkeit des Subjects durch Grundſätze vortheilhaft. Aber ſofern es ſpecifiſche Grundſätze des **Sittlich-Guten** ſein ſollen, und es gleichwohl als Maxime nicht ſind, ſo muß noch ein anderer Gegner derſelben im Subject vorausgeſetzt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu beſtehen hat, ohne welchen alle Tugenden, zwar nicht, wie jener Kirchenvater will, glänzende *Laſter*, aber doch *glänzende Armſeligkeiten* ſein würden; weil dadurch zwar öfters der Aufruhr geſtillt, der Aufrührer aber nie beſiegt und ausgerottet wird.

gerottet werden; die Vernunft aber, die das lehrt, noch mehr aber, wenn ſie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der Weisheit, in Vergleichung mit welcher das Laſter zwar auch Thorheit genannt werden kann, aber nur alsdenn, wenn die Vernunft genugſam Stärke in ſich fühlt, um es (und alle Anreize dazu) zu verachten, und nicht blos als ein zu fürchtendes Weſen zu haſſen, nnd ſich dagegen zu bewaffnen.

Wenn der Stoiker alſo den moraliſchen Kampf des Menſchen blos als Streit mit ſeinen (an ſich unſchuldigen) Neigungen, ſofern ſie als Hinderniſſe der Befolgung ſeiner Pflicht überwunden werden müſſen, dachte; ſo konnte er, weil er kein beſonderes poſitives (an ſich böſes) Princip annimmt, die Urſache der Uebertretung nur in der Unterlaſſung ſetzen, jene zu bekämpfen; da aber dieſe Unterlaſſung ſelbſt pflichtwidrig (Uebertretung), nicht bloſer Naturfehler iſt, und nun die Urſache derſelben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu erklären) in den Neigungen, ſondern nur in dem, was die Willkühr, als freie Willkühr beſtimmt, (im inneren erſten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverſtändniſſe ſind,) geſucht werden kann, ſo läßt ſich's wohl begreifen, wie Philoſophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig in Dunkel eingehüllt bleibt *) ~~und~~ obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen iſt, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem ſie den Kampf zu beſtehen glaubten.

---

*) Es iſt eine ganz gewöhnliche Vorausſetzung der Moralphiloſophie, daß ſich das Daſein des Sittlich-Böſen im Menſchen gar leicht erklären laſſe, und zwar aus der Macht der Triebfedern der Sinnlichkeit einerſeits, und aus der Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft (der Achtung fürs Geſetz) andererſeits, d. i. aus Schwäche. Aber alsdann müßte ſich das Sittlich-Gute (in der moraliſchen Anlage) in ihm noch leichter erklären laſſen; denn die Begreiflichkeit des einen iſt ohne die des anderen gar nicht denkbar. Nun iſt aber das Vermögen der Vernunft, durch die bloſe Idee eines Geſetzes über alle entgegenſtrebende Triebfedern Meiſter zu werden, ſchlechterdings unerklärlich; alſo iſt es auch unbegreiflich, wie die der Sinnlichkeit über eine mit ſolchem Anſehen gebietende Vernunft Meiſter werden können. Denn wenn alle Welt der Vorſchrift des Geſetzes gemäß verführe, ſo würde man ſagen: daß Alles nach der natürlichen Ordnung zuginge, und Niemand würde ſich einfallen laſſen, auch nur nach der Urſache zu fragen.

Es darf alſo nicht befremden, wenn ein Apoſtel dieſen unſichtbaren, nur durch ſeine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundſätze verderbenden Feind, als außer uns, und zwar als böſen Geiſt vorſtellig macht: „wir haben nicht mit Fleiſch und Blut (den natürlichen Neigungen), ſondern mit Fürſten und Gewaltigen — mit böſen Geiſtern zu kämpfen.“ Ein Ausdruck, der nicht um unſere Erkenntniß über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, ſondern nur um den Begriff des für uns Unergründlichen, für den praktiſchen Gebrauch anſchaulich zu machen, angelegt zu ſein ſcheint; denn übrigens iſt es zum Behuf des letzteren für uns einerlei, ob wir den Verführer blos in uns ſelbſt, oder auch außer uns ſetzen, weil die Schuld uns im letzteren Falle um nichts minder trifft, als im erſteren, als die wir von ihm nicht verführt werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverſtändniſſe wären *). — Wir wollen dieſe ganze Betrachtung in zwei Abſchnitte eintheilen.

---

*) Es iſt eine Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Moral: das Sittlich-Gute vom Sittlich-Böſen nicht wie den Himmel von der Erde, ſondern wie den Himmel von der Hölle unterſchieden vorzuſtellen; eine Vorſtellung, die zwar bildlich, und als ſolche empörend, nichtsdeſtoweniger aber ihrem Sinn nach philoſophiſch richtig iſt. — Sie dient nämlich dazu, zu verhüten: daß das Gute und Böſe, das Reich des Lichts und das Reich der Finſterniß, nicht als an einander grenzend und durch allmählige Stufen (der größeren und minderen Helligkeit) ſich in einander verlierend gedacht, ſondern durch eine unermeßliche Kluft von einander getrennt vorgeſtellt werde. Die gänzliche Ungleichartigkeit der Grundſätze, mit denen man unter einem oder dem anderen dieſer zwei Reiche Unterthan ſein kann, und zugleich die Gefahr, die mit der Einbildung von einer nahen Verwandtſchaft der Eigenſchaften, die zu einem oder dem anderen qualificiren, verbunden iſt, berechtigen zu dieſer Vorſtellungsart, die bei dem Schauderhaften, das ſie in ſich enthält, zugleich ſehr erhaben iſt.

Erſter Abſchnitt.

Von dem Rechtsanſpruche des guten Princips auf die Herrſchaft über den Menſchen.

a) Perſonificirte Idee des guten Princips.

Das, was allein eine Welt zum Gegenſtande des göttlichen Rathſchluſſes und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, iſt die *Menſchheit*, (das vernünftige Weltweſen überhaupt) *in ihrer moraliſchen Vollkommenheit*, wovon, als oberſter Bedingung, die Glückſeligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchſten Weſens iſt. — Dieſer allein Gott wohlgefällige Menſch „iſt in ihm von Ewigkeit her;“ die Idee deſſelben geht von ſeinem Weſen aus; er iſt ſofern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborner Sohn; „das *Wort*, (das Werde!) durch welches alle andere Dinge ſind, und ohne das nichts exiſtirt, was gemacht iſt;“ (denn um ſeinet d. i. des vernünftigen Weſens in der Welt willen, ſo wie es ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach gedacht werden kann, iſt Alles gemacht.) — „Er iſt der Abglanz ſeiner Herrlichkeit.“ — „In ihm hat Gott die Welt geliebt“ und nur in ihm und durch Annehmung ſeiner Geſinnungen können wir hoffen „Kinder Gottes zu werden“ u. ſ. w.

Zu dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu *erheben*, iſt nun allgemeine Menſchenpflicht, wozu uns auch dieſe Idee ſelbſt, welche von der Vernunft uns zur Nachſtrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber ſind, ſondern ſie in dem Menſchen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menſchliche Natur für ſie auch nur habe empfänglich ſein können, kann man beſſer ſagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen ſei, daß es die Menſchheit angenommen habe, (denn es iſt nicht ebenſowohl möglich, ſich vorzuſtellen, wie der von Natur böſe Menſch das Böſe von ſelbſt ablege und ſich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das Letztere die Menſchheit, (die für ſich nicht böſe iſt,) annehme und ſich zu ihr herablaſſe.) Dieſe Vereinigung mit uns kann alſo als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angeſehen werden, wenn wir uns jenen göttlich geſinnten Menſchen, als Urbild für uns, ſo vorſtellen, wie er, obzwar ſelbſt heilig und als ſolcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, dieſe gleichwohl im größten Maaße übernimmt, um das Weltbeſte zu befördern; dagegen der Menſch, der nie von Schuld frei iſt, wenn er auch dieſelbe Geſinnung angenommen hat, die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch ſei, treffen mögen, doch als von ihm verſchuldet anſehen kann, mithin ſich der Vereinigung ſeiner Geſinnung mit einer ſolchen Idee, obzwar ſie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit, (mithin einer moraliſchen Vollkommenheit, ſo wie ſie an einem von Bedürfniſſen und Neigungen abhängigen Weltweſen möglich iſt,) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menſchen, der nicht allein alle Menſchenpflicht ſelbſt auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beiſpiel das Gute in größtmöglichem Umfange um ſich auszubreiten, ſondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen verſucht, dennoch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode um des Weltbeſten willen, und ſelbſt für ſeine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre. — Denn der Menſch kann ſich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moraliſchen Geſinnung iſt, machen, als wenn er ſie mit Hinderniſſen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend ſich vorſtellt.

Im praktiſchen Glauben an dieſen Sohn Gottes, (ſofern er vorgeſtellt wird, als habe er die menſchliche Natur angenommen,) kann nun der Menſch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch ſelig) zu werden; d. i. der, welcher ſich einer ſolchen moraliſchen Geſinnung bewußt iſt, daß er glauben und auf ſich gegründetes Vertrauen ſetzen kann, er würde unter ähnlichen Verſuchungen und Leiden, (ſowie ſie zum Probirſtein jener Idee gemacht werden,) dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängig und ſeinem Beiſpiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein ſolcher Menſch, und auch nur der allein iſt befugt, ſich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenſtand iſt.

b) Objective Realität dieſer Idee.

Dieſe Idee hat ihre Realität in praktiſcher Beziehnng vollſtändig in ſich ſelbſt. Denn ſie liegt in unſerer moraliſch geſetzgebenden Vernunft. Wir ſollen ihr gemäß ſein, und wir müſſen es daher auch können. Müßte man die Möglichkeit, ein dieſem Urbilde gemäßer Menſch zu ſein, vorher beweiſen, wie es bei Naturbegriffen unumgänglich nothwendig iſt, (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden,) ſo würden wir ebenſowohl auch Bedenken tragen müſſen, ſelbſt dem moraliſchen Geſetze das Anſehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Beſtimmungsgrund unſerer Willkühr zu ſein; denn wie es möglich ſei, daß die bloſe Idee einer Geſetzmäßigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieſelbe ſein könne, als alle nur erdenklichen, die von Vortheilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingeſehen, noch durch Beiſpiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das Erſte betrifft, das Geſetz unbedingt gebietet, und das Zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menſchen gegeben hätte, der dieſem Geſetze unbedingten Gehorſam geleiſtet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein ſolcher zu ſein, doch unvermindert und für ſich ſelbſt einleuchtet. Es bedarf alſo keines Beiſpiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moraliſch wohlgefälligen Menſchen für uns zum Vorbilde zu machen; ſie liegt als ein ſolches ſchon in unſerer Vernunft. — Wer aber, um einen Menſchen für ein ſolches mit jener Idee übereinſtimmendes Beiſpiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas mehr, als was er ſieht, d. i. mehr, als einen gänzlich untadelhaften, ja ſo viel, als man nur verlangen kann, verdienſtvollen Lebenswandel, wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geſchehen ſein müßten, zur Beglaubigung fordert: der bekennt zugleich hiedurch ſeinen moraliſchen Unglauben, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweiſe durch Wunder gegründeter Glaube, (der nur hiſtoriſch iſt,) erſetzen kann; weil nur der Glaube an die praktiſche Gültigkeit jener Idee, die in unſerer Vernunft liegt, (welche auch allein allenfalls die Wunder als ſolche, die vom guten Princip herkommen möchten, bewähren, aber nicht von dieſen ihre Bewährung entlehnen kann,) moraliſchen Werth hat.

Eben darum muß auch eine Erfahrung möglich ſein, in der das Beiſpiel von einem ſolchen Menſchen gegeben werde, (ſo weit als man von einer äußeren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der inneren ſittlichen Geſinnung erwarten und verlangen kann;) denn dem Geſetz nach ſollte billig ein jeder Menſch ein Beiſpiel zu dieſer Idee an ſich abgeben; wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt, weil ihr kein Beiſpiel in der äußeren Erfahrung adäquat iſt, als welche das Innere der Geſinnung nicht aufdeckt, ſondern darauf, obzwar nicht mit ſtrenger Gewißheit, nur ſchließen läßt; (ja ſelbſt die innere Erfahrung des Menſchen an ihm ſelbſt läßt ihn die Tiefen ſeines Herzens nicht ſo durchſchauen, daß er von dem Grunde ſeiner Maximen, zu denen er ſich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Feſtigkeit durch Selbſtbeobachtung ganz ſichere Kenntniß erlangen könnte.)

Wäre nun ein ſolcher wahrhaftig göttlich geſinnter Menſch zu einer gewiſſen Zeit gleichſam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beiſpiel eines Gott wohlgefälligen Menſchen an ſich gegeben hätte, ſo weit als man von äußerer Erfahrung nur verlangen kann, (indeſſen, daß das Urbild eines ſolchen immer doch nirgend anders, als in unſerer Vernunft zu ſuchen iſt,) hätte er durch Alles dieſes ein unabſehlich großes moraliſches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menſchengeſchlechte hervorgebracht; ſo würden wir doch nicht Urſache haben, an ihm etwas Anderes, als einen natürlich gezeugten Menſchen anzunehmen, (weil dieſer ſich doch auch verbunden fühlt, ſelbſt ein ſolches Beiſpiel an ſich abzugeben,) obzwar dadurch eben nicht ſchlechthin verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Menſch ſein könne. Denn in praktiſcher Abſicht kann die Vorausſetzung des Letzteren uns doch nichts vortheilen; weil das Urbild, welches wir dieſer Erſcheinung unterlegen, doch immer in uns, (obwohl natürlichen Menſchen) ſelbſt geſucht werden muß, deſſen Daſein in der menſchlichen Seele ſchon für ſich ſelbſt unbegreiflich genug iſt, daß man nicht eben nöthig hat, außer ſeinem übernatürlichen Urſprunge ihn noch in einem beſonderen Menſchen hypoſtaſirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines ſolchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur der praktiſchen Anwendung der Idee deſſelben auf unſere Nachfolge, nach Allem, was wir einzuſehen vermögen, eher im Wege ſein. Denn wenngleich jenes Gott wohlgefälligen Menſchen Natur inſoweit als menſchlich gedacht würde: daß er mit ebendenſelben Bedürfniſſen, folglich auch denſelben Leiden, mit ebendenſelben Naturneigungen, folglich auch eben ſolchen Verſuchungen zur Uebertretung, wie wir, behaftet, aber doch ſoferne als übermenſchlich gedacht würde, daß nicht etwa errungene, ſondern angeborne unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm ſchlechterdings keine Uebertretung möglich ſein ließe; ſo würde dieſe Diſtanz vom natürlichen Menſchen dadurch wiederum ſo unendlich groß werden, daß jener göttliche Menſch für dieſen nicht mehr zum Beiſpiel aufgeſtellt werden könnte. Der Letztere würde ſagen: man gebe mir einen ganz heiligen Willen, ſo wird alle Verſuchung zum Böſen von ſelbſten an mir ſcheitern; man gebe mir die innere vollkommenſte Gewißheit, daß, nach einem kurzen Erdenleben, ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmels ſofort theilhaftig werden ſoll, ſo werde ich alle Leiden, ſo ſchwer ſie auch immer ſein mögen, bis zum ſchmählichſten Tode nicht allein willig, ſondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen und nahen Ausgang mit Augen vor mir ſehe. Zwar würde der Gedanke: daß jener göttliche Menſch im wirklichen Beſitze dieſer Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war, (und ſie nicht allererſt durch ſolche Leiden verdienen durfte,) daß er ſich derſelben für lauter Unwürdige, ſogar für ſeine Feinde willig entäußerte, um ſie vom ewigen Verderben zu erretten, unſer Gemüth zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn ſtimmen müſſen; imgleichen würde die Idee eines Verhaltens nach einer ſo vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorſchrift zur Befolgung geltend, er ſelbſt aber nicht als Beiſpiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Thunlichkeit und Erreichbarkeit eines ſo reinen und hohen moraliſchen Guts für uns, uns vorgeſtellt werden können*)

---

*) Es iſt freilich eine Beſchränktheit der menſchlichen Vernunft, die doch einmal von ihr nicht zu trennen iſt: daß wir uns keinen moraliſchen Werth von Belange an den Handlungen einer Perſon denken können, ohne zugleich ſie, oder ihre Aeußerung auf menſchliche Weiſe vorſtellig zu machen; obzwar damit eben nicht behauptet werden will, daß es an ſich (κατ' ἀλήθειαν) auch ſo bewandt ſei; denn wir bedürfen, um uns überſinnliche Beſchaffenheiten faßlich zu machen, immer einer gewiſſen Analogie mit Naturweſen. So legt ein philoſophiſcher Dichter dem Menſchen, ſofern er einen Hang zum Böſen in ſich zu bekämpfen hat, ſelbſt darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiß, einen höheren Rang auf der moraliſchen Stufenleiter der Weſen bei, als ſelbſt den Himmelsbewohnern, die, vermöge der Heiligkeit ihrer Natur, über alle mögliche Verleitung weggeſetzt ſind. (Die Welt mit ihren Mängeln — iſt beſſer, als ein Reich von willenloſen Engeln. Haller.) — Zu dieſer Vorſtellungsart bequemt ſich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menſchlichen Geſchlecht uns ihrem Grade nach faßlich zu machen, indem ſie ihm die höchſte Aufopferung beilegt, die nur ein liebendes Weſen thun kann, um ſelbſt Unwürdige glücklich zu machen; („alſo hat Gott die Welt geliebt" u. ſ. w.) ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, wie ein allgenugſames Weſen etwas von dem, was zu ſeiner Seligkeit gehört, aufopfern und ſich eines Beſitzes berauben könne. Das iſt der Schematismus der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Dieſen aber in einen Schematismus der Objectsbeſtimmung (zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes) zu verwandeln iſt Anthropomorphismus, der in moraliſcher Abſicht (in der Religion) von den nachtheiligſten Folgen iſt. — Hier will ich nur noch beiläufig anmerken, daß man im Aufſteigen vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen zwar wohl ſchematiſiren, (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem faßlich

Ebenderſelbe göttlichgeſinnte, aber ganz eigentlich menſchliche Lehrer würde doch nichtsdeſtoweniger von ſich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargeſtellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Geſinnung ſprechen, die er ſich ſelbſt zur Regel ſeiner Handlungen macht, die er aber, da er ſie als Beiſpiel für Andere, nicht für ſich ſelbſt ſichtbar machen kann, nur durch ſeine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen ſtellt: „Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Es iſt aber der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beiſpiel eines Lehrers zu dem, was er lehret, wenn dieſes ohnedem für Jedermann Pflicht iſt, keiner anderen, als der lauterſten Geſinnung deſſelben anzurechnen, wenn man keine Beweiſe des Gegentheils hat. Eine ſolche Geſinnung mit allen, um des Weltbeſten willen übernommenen Leiden, in dem Ideale der Menſchheit gedacht, iſt nun für alle Menſchen zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der oberſten Gerechtigkeit vollgültig; wenn der Menſch die ſeinige derſelben, wie er es thun ſoll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die

---

machen,) ſchlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem Erſteren zukommt, daß es auch dem Letzteren beigelegt werden müſſe, ſchließen (und ſo ſeinen Begriff erweitern) könne, und dieſes zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein ſolcher Schluß wider alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verſtändlich zu machen (durch ein Beiſpiel zu belegen), nothwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, daß es auch nothwendig dem Gegenſtande ſelbſt als ſein Prädicat zukommen müſſe. Ich kann nämlich nicht ſagen: ſo wie ich mir die Urſache einer Pflanze (oder jedes organiſchen Geſchöpfes und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders faßlich machen kann, als nach der Analogie eines Künſtlers in Beziehung auf ſein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, daß ich ihr Verſtand beilege; ſo muß auch die Urſache ſelbſt (der Pflanze, der Welt überhaupt) Verſtand haben; d. i. ihr Verſtand beizulegen, iſt nicht blos eine Bedingung meiner Faßlichkeit, ſondern der Möglichkeit, Urſache zu ſein, ſelbſt. Zwiſchen dem Verhältniſſe aber eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schema des Begriffs zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, wovon ich die Beweiſe anderwärts gegeben habe †).

†) Vgl. Kritik d. Urtheilsk. (Bd. VII. S. 251).

würdige iſt, ſofern dieſe in einem jener Geſinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel beſtehen müßte. Es muß aber doch eine Zueignung der erſteren um der letzten willen, wenn dieſe mit der Geſinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich ſein, obwohl ſie ſich begreiflich zu machen, noch großen Schwierigkeiten unterworfen iſt, die wir jetzt vortragen wollen.

c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieſer Idee und Auflöſung derſelben.

Die erſte Schwierigkeit, welche die Erreichbarkeit jener Idee, der Gott wohlgefälligen Menſchheit in uns, in Beziehung auf die *Heiligkeit* des Geſetzgebers, bei dem Mangel unſerer eigenen Gerechtigkeit, zweifelhaft macht, iſt folgende. Das Geſetz ſagt: „ſeid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig iſt;“ denn das iſt das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgeſtellt iſt. Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken ſollen, von dem Böſen, wovon wir ausgehen, iſt unendlich, und ſofern, was die That d. i. die Angemeſſenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Geſetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl ſoll die ſittliche Beſchaffenheit des Menſchen mit ihr übereinſtimmen. Sie muß alſo in der Geſinnung, in der allgemeinen und lauteren Maxime der Uebereinſtimmung des Verhaltens mit demſelben, als dem Keime, woraus alles Gute entwickelt werden ſoll, geſetzt werden, die von einem heiligen Princip ausgeht, welches der Menſch in ſeine oberſte Maxime aufgenommen hat. Eine Sinnesänderung, die auch möglich ſein muß, weil ſie Pflicht iſt. — Nun beſteht die Schwierigkeit darin, wie die Geſinnung für die That, welche *jederzeit* (nicht überhaupt, ſondern in jedem Zeitpuncte) mangelhaft iſt, gelten könne. Die Auflöſung derſelben aber beruht darauf: daß die letztere, als ein continuirlicher Fortſchritt vom mangelhaften Guten zum Beſſeren ins Unendliche, nach unſerer Schätzung, die wir in den Begriffen des Verhältniſſes der Urſache und Wirkungen unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeſchränkt ſind, immer mangelhaft bleibt; ſo, daß wir das Gute in der Erſcheinung, d. i. der That nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Geſetz anſehen müſſen; ſeinen Fortſchritt aber ins Unendliche zur Angemeſſenheit mit dem letzteren, wegen der Geſinnung, daraus er abgeleitet wird, die überſinnlich iſt, von einem Herzenskündiger in ſeiner reinen intellectuellen Anſchauung als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel) nach, beurtheilt denken können*), und ſo der Menſch, unerachtet ſeiner beſtändigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu ſein erwarten könne, in welchem Zeitpuncte auch ſein Daſein abgebrochen werden möge.

Die zweite Schwierigkeit, welche ſich hervorthut, wenn man den zum Guten ſtrebenden Menſchen in Anſehung dieſes moraliſchen Guten ſelbſt in Beziehung auf die göttliche Gütigkeit betrachtet, betrifft die moraliſche Glückſeligkeit, worunter hier nicht die Verſicherung eines immerwährenden Beſitzes der Zufriedenheit mit ſeinem phyſiſchen Zuſtande (Befreiung von Uebeln und Genuß immer wachſender Vergnügen), als der phyſiſchen Glückſeligkeit, ſondern von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, (nie daraus fallenden) Geſinnung verſtanden wird, denn das beſtändige „Trachten nach dem Reiche Gottes“, wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer ſolchen Geſinnung feſt verſichert wäre, würde eben ſo viel ſein, als ſich ſchon im Beſitz dieſes Reichs zu wiſſen, da denn der ſo geſinnte Menſch ſchon von ſelbſt vertrauen würde, daß ihm „das Uebrige alles, (was phyſiſche Glückſeligkeit betrifft,) zufallen werde.“

---

*) Es muß nicht überſehen werden, daß hiemit nicht geſagt werden ſolle: daß die Geſinnung die Ermangelung des Pflichtmäßigen, folglich das wirkliche Böſe in dieſer unendlichen Reihe zu vergüten dienen ſolle; (vielmehr wird vorausgeſetzt, daß die Gott wohlgefällige moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen in ihr wirklich anzutreffen ſei,) ſondern: daß die Geſinnung, welche die Stelle der Totalität dieſer Reihe der ins Unendliche fortgeſetzten Annäherung vertritt, nur den vom Daſein eines Weſens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollſtändig das zu ſein, was man zu werden im Begriffe iſt, erſetze; denn was die Vergütung der in dieſem Fortſchritte vorkommenden Uebertretungen betrifft, ſo wird dieſe bei der Auflöſung der dritten Schwierigkeit in Betrachtung gezogen werden.

Nun könnte man zwar den hierüber beſorgten Menſchen mit ſeinem Wunſche dahin verweiſen: „ſein (Gottes) Geiſt gibt Zeugniß unſerm Geiſt“ u. ſ. w. d. i. wer eine ſo lautere Geſinnung, als gefordert wird, beſitzt, wird von ſelbſt ſchon fühlen, daß er nie ſo tief fallen könne, das Böſe wiederum lieb zu gewinnen, allein es iſt mit ſolchen vermeinten Gefühlen überſinnlichen Urſprungs nur mißlich beſtellt; man täuſcht ſich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von ſich ſelbſt begünſtigt. Auch ſcheint es nicht einmal rathſam zu ſein, zu einem ſolchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, ſondern vielmehr zuträglicher (für die Moralität), „ſeine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu ſchaffen“, (ein hartes Wort, welches mißverſtanden, zur finſterſten Schwärmerei antreiben kann;) allein ohne alles Vertrauen zu ſeiner einmal angenommenen Geſinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derſelben fortzufahren, möglich ſein. Dieſes findet ſich aber, ohne ſich der ſüßen oder angſtvollen Schwärmerei zu überliefern, aus der Vergleichung ſeines bisher geführten Lebenswandels mit ſeinem gefaßten Vorſatze. — Denn der Menſch, welcher von der Epoche der angenommenen Grundſätze des Guten an ein genugſam langes Leben hindurch die Wirkung derſelben auf die That, d. i. auf ſeinen zum immer Beſſeren fortſchreitenden Lebenswandel wahrgenommen hat, und daraus auf eine gründliche Beſſerung in ſeiner Geſinnung nur vermuthungsweiſe zu ſchließen, Anlaß findet, kann doch auch vernünftiger Weiſe hoffen, daß, da dergleichen Fortſchritte, wenn ihr Princip nur gut iſt, die Kraft zu den folgenden immer noch vergrößern, er in dieſem Erdenleben dieſe Bahn nicht mehr verlaſſen, ſondern immer noch muthiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach dieſem ihm noch ein anderes Leben bevorſteht, er unter anderen Umſtänden allem Anſehen nach doch, nach ebendemſelben Princip, fernerhin darauf fortfahren und ſich dem, obgleich unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an ſich wahrgenommen hat, ſeine Geſinnung für von Grunde aus gebeſſert halten darf. Dagegen der, welcher ſelbſt bei oft verſuchtem Vorſatze zum Guten dennoch niemals fand, daß er dabei Stand hielt, der immer ins Böſe zurückfiel, oder wohl gar im Fortgange ſeines Lebens wahrnehmen mußte, aus dem Böſen ins Aergere gleichſam als auf einem Abhange, immer tiefer gefallen zu ſein, vernünftiger Weiſe ſich keine Hoffnung machen kann, daß, wenn er noch länger hier zu leben hätte, oder ihm auch ein künftiges Leben bevorſtände, er es beſſer machen werde, weil er bei ſolchen Anzeigen das Verderben, als in ſeiner Geſinnung gewurzelt, anſehen müßte. Nun iſt das Erſtere ein Blick in eine unabſehliche, aber gewünſchte und glückliche Zukunft, das Zweite dagegen in ein eben ſo unabſehliches Elend, d. i. Beides für Menſchen, nach dem, was ſie urtheilen können, in eine ſelige oder unſelige Ewigkeit; Vorſtellungen, die mächtig genug ſind, um dem einen Theil zur Beruhigung und Befeſtigung im Guten, dem anderen zur Aufweckung des richtenden Gewiſſens, um dem Böſen, ſo viel möglich, noch Abbruch zu thun, mithin zu Triebfedern zu dienen, ohne daß es nöthig iſt, auch objectiv eine Ewigkeit des Guten oder Böſen für das Schickſal des Menſchen dogmatiſch als Lehrſatz vorauszuſetzen*), mit welchen vermeinten

---

*) Es gehört unter die Fragen, aus denen der Frager, wenn ſie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verſtehen würde, (und die man deshalb Kinderfragen nennen könnte,) auch die: ob die Höllenſtrafen endliche oder ewige Strafen ſein werden? Würde das Erſte gelehrt, ſo iſt zu beſorgen, daß Manche, (ſo wie Alle, die das Fegfeuer glauben, oder jener Matroſe in Moore's Reiſen,) ſagen würden: „ſo hoffe ich, ich werde es aushalten können.“ Würde aber das Andere behauptet und zum Glaubensſymbol gezählt, ſo dürfte gegen die Abſicht, die man damit hat, die Hoffnung einer völligen Strafloſigkeit nach dem ruchloſeſten Leben herauskommen. Denn da in den Augenblicken der ſpäten Reue, am Ende deſſelben, der um Rath und Troſt befragte Geiſtliche es doch grauſam und unmenſchlich finden muß, ihm ſeine ewige Verwerfung anzukündigen und er zwiſchen dieſer und der völligen Losſprechung kein Mittleres ſtatuirt, (ſondern entweder ewig, oder gar nicht geſtraft,) †) ſo muß er ihm Hoffnung zum Letzteren machen; d. i. ihn in der Geſchwindigkeit zu einem Gott wohlgefälligen Menſchen umzuſchaffen verſprechen; da dann, weil zum Einſchlagen in einen guten Lebenswandel nicht mehr Zeit iſt, reuevolle Be-

†) Die Worte: „(ſondern entweder … geſtraft,)“ ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Kenntniſſen und Behauptungen die Vernunft nur die Schranken ihrer Einſicht überſchreitet. Die gute und lautere Geſinnung, (die man einen guten uns regierenden Geiſt nennen kann,) deren man ſich bewußt iſt, führt alſo auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Feſtigkeit, obzwar nur mittelbar bei ſich, und iſt der Tröſter

---

kenntniſſe, Glaubensformeln, auch wohl Angelobungen eines neuen Lebens bei einem etwa noch längeren Aufſchub des Endes des gegenwärtigen die Stelle der Mittel vertreten. — Das iſt die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemäßen künftigen Schickſals als Dogma vorgetragen und nicht vielmehr der Menſch angewieſen wird, aus ſeinem bisherigen ſittlichen Zuſtande ſich einen Begriff vom künftigen zu machen und darauf, als die natürlich vorherzuſehenden Folgen deſſelben, ſelbſt zu ſchlieſen; denn da wird die Unabſehlichkeit der Reihe derſelben unter der Herrſchaft des Böſen für ihn dieſelbe moraliſche Wirkung haben, (ihn anzutreiben, das Geſchehene, ſo viel ihm möglich iſt, durch Reparation oder Erſatz ſeinen Wirkungen nach noch vor dem Ende des Lebens ungeſchehen zu machen,) als von der angekündigten Ewigkeit deſſelben erwartet werden kann; ohne doch die Nachtheile des Dogma der letzteren, (wozu ohnedem weder Vernunfteinſicht, noch Schriftauslegung berechtigt,) bei ſich zu führen; da der böſe Menſch im Leben ſchon zum Voraus auf dieſen leicht zu erlangenden Pardon rechnet, oder am Ende deſſelben es nur mit den Anſprüchen der himmliſchen Gerechtigkeit auf ihn zu thun zu haben glaubt, die er mit bloſen Worten befriedigt, indeſſen daß die Rechte der Menſchen hiebei leer ausgehen und Niemand das Seine wieder bekommt, (ein ſo gewöhnlicher Ausgang dieſer Art der Expiation, daß ein Beiſpiel vom Gegentheil beinahe unerhört iſt.) — Beſorgt man aber: daß ihn ſeine Vernunft durchs Gewiſſen zu gelinde beurtheilen werde, ſo irrt man ſich, wie ich glaube, ſehr. Denn eben darum, weil ſie frei iſt und ſelbſt über ihn, den Menſchen, ſprechen ſoll, iſt ſie unbeſtechlich, und wenn man ihm in einem ſolchen Zuſtande nur ſagt: daß es wenigſtens möglich ſei, er werde bald vor einem Richter ſtehen müſſen; ſo darf man ihn nur ſeinem eigenen Nachdenken überlaſſen, welches ihn aller Wahrſcheinlichkeit nach mit der gröſten Strenge richten wird. — Ich will dieſem noch ein Paar Bemerkungen beifügen. Der gewöhnliche Sinnſpruch: Ende gut, Alles gut, kann auf moraliſche Fälle zwar angewandt werden, aber nur, wenn unter dem guten Ende dasjenige verſtanden wird, da der Menſch ein wahrhaftig-guter Menſch wird. Aber woran will er ſich als einen ſolchen erkennen, da er es nur aus dem darauf folgenden beharrlich guten Lebenswandel ſchlieſen kann, für dieſen aber am Ende des Lebens keine Zeit mehr da iſt? Von der Glückſeligkeit kann dieſer Spruch eher eingeräumt werden, aber auch nur in Beziehung auf den Standpunct, aus dem er ſein Leben anſieht, nicht aus dem Anfange, ſondern dem Ende deſſelben, indem er von da auf jenen zurückſieht. Ueberſtandene Leiden laſſen keine peinigende Rückerinnerung übrig, wenn man ſich ſchon geborgen ſieht, ſondern vielmehr ein Frohſein, welches

(Paraklet), wenn uns unſere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit beſorgt machen. Gewißheit in Anſehung derſelben iſt dem Menſchen weder möglich, noch ſo viel wir einſehen, moraliſch zuträglich. Denn, (was wohl zu merken iſt,) wir können dieſes Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewußtſein der Unveränderlichkeit unſerer Geſinnungen gründen, weil wir dieſe nicht durchſchauen können, ſondern wir

---

den Genuß des nun eintretenden Glücks nur um deſto ſchmackhafter macht; weil Vergnügen oder Schmerzen (als zur Sinnlichkeit gehörig), in der Zeitreihe enthalten, mit ihr auch verſchwinden, und mit dem nun exiſtirenden Lebensgenuß nicht ein Ganzes ausmachen, ſondern durch dieſen, als den nachfolgenden, verdrängt werden. Wendet man aber denſelben Satz auf die Beurtheilung des moraliſchen Werths des bis dahin geführten Lebens an, ſo kann der Menſch ſehr Unrecht haben, es ſo zu beurtheilen, ob er gleich daſſelbe mit einem ganz guten Wandel beſchloſſen hat. Denn das moraliſch ſubjective Princip der *Geſinnung*, wornach ſein Leben beurtheilt werden muß, iſt (als etwas Ueberſinnliches) nicht von der Art, daß ſein Daſein in Zeitabſchnitte theilbar, ſondern nur als abſolute Einheit gedacht werden kann, und da wir die Geſinnung nur aus den Handlungen (als Erſcheinungen derſelben) ſchließen können, ſo wird das Leben zum Behuf dieſer Schätzung nur als *Zeiteinheit* d. i. als ein *Ganzes* in Betrachtung kommen; da kann die Vorwürfe aus dem erſten Theil des Lebens (vor der Beſſerung) eben ſo laut mitſprechen, als der Beifall im *letzteren*, und den triumphirenden Ton: Ende gut, Alles gut, gar ſehr dämpfen möchten. — Endlich iſt mit jener Lehre, von der Dauer der Strafen in einer anderen Welt, auch noch eine andere nahe verwandt, obgleich nicht einerlei, nämlich: „daß alle Sünden hier vergeben werden müſſen;“ daß die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeſchloſſen ſein müſſe, und Niemand hoffen könne, das hier Verſäumte etwa dort noch einzubrigen. Sie kann ſich aber eben ſo wenig, wie die vorige, als Dogma ankündigen, ſondern iſt nur ein Grundſatz, durch welchen ſich die praktiſche Vernunft im Gebrauche ihrer Begriffe des Ueberſinnlichen die Regel vorſchreibt, indeſſen ſie ſich beſcheidet: daß ſie von der objectiven Beſchaffenheit des letzteren nichts weiß. Sie ſagt nämlich nur ſo viel: wir können nur aus unſerem geführten Lebenswandel ſchließen, ob wir Gott wohlgefällige Menſchen ſind, oder nicht, und da derſelbe mit dieſem Leben zu Ende geht, ſo ſchließt ſich auch für uns die Rechnung, deren Facit es allein geben muß, ob wir uns für gerechtfertigt halten können, oder nicht. — Ueberhaupt, wenn wir ſtatt der *conſtitutiven* Principien der Erkenntniß überſinnlicher Objecte, deren Einſicht uns doch unmöglich iſt, unſer Urtheil auf die *regulativen*, ſich an dem möglichen praktiſchen Gebrauch derſelben begnügenden Principien einſchränkten, ſo würde es in gar vielen Stücken mit der menſchlichen Weisheit beſſer ſtehen, und nicht vermeintliches Wiſſen deſſen, wovon man im Grunde nichts weiß, grundloſe, obzwar eine Zeit lang ſchimmernde Vernünftelei zum endlich ſich doch einmal daraus hervorfindenden Nachtheil der Moralität ausbrüten.

müſſen allenfalls nur aus den Folgen derſelben im Lebenswandel auf ſie ſchließen, welcher Schluß aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erſcheinungen der guten und böſen Geſinnung gezogen worden, vornehmlich die Stärke derſelben niemals mit Sicherheit zu erkennen gibt, am Wenigſten, wenn man ſeine Geſinnnng gegen das vorausgeſehene nahe Ende des Lebens gebeſſert zu haben meint, da jene empiriſchen Beweiſe der Aechtheit derſelben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsſpruchs unſeres moraliſchen Werthes mehr gegeben iſt, und Troſtloſigkeit, (dafür aber die Natur des Menſchen bei der Dunkelheit aller Ausſichten über die Grenzen des Lebens hinaus ſchon von ſelbſt ſorgt, daß ſie nicht in wilde Verzweiflung ausſchlage,) die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurtheilung ſeines ſittlichen Zuſtandes iſt.

Die dritte und dem Anſcheine nach größte Schwierigkeit, welche jeden Menſchen, ſelbſt nachdem er den Weg des Guten eingeſchlagen hat, doch in der Aburtheilung ſeines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorſtellt, iſt folgende. — Wie es auch mit der Annehmung einer guten Geſinnung an ihm zugegangen ſein mag, und ſogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, ſo fing er doch vom Böſen an, und dieſe Verſchuldung iſt ihm nie auszulöſchen möglich. Daß er nach ſeiner Herzensänderung keine neue Schulden mehr macht, kann er nicht dafür anſehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Ueberſchuß über das, was er jedesmal an ſich zu thun ſchuldig iſt, herausbringen; denn es iſt jederzeit ſeine Pflicht, alles Gute zu thun, was in ſeinem Vermögen ſteht. — Dieſe urſprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige iſt, was, und nichts mehr, wir unter dem radicalen Böſen verſtanden (ſ. das erſte Stück), kann aber auch, ſo viel wir nach unſerem Vernunftrecht einſehen, nicht von einem Anderen getilgt werden; denn ſie iſt keine transmiſſible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldſchuld, (bei der es dem Gläubiger einerlei iſt, ob der Schuldner ſelbſt oder ein Anderer für ihn bezahlt,) auf einen Anderen übertragen werden kann, ſondern die allerperſönlichſte, nämlich eine Sündenſchuld, die nur der Strafbare, nicht der Unſchuldige, er mag auch noch ſo großmüthig ſein, ſie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. — Da nun das Sittlich-Böſe, (Uebertretung des moraliſchen Geſetzes, als göttlichen Gebotes, **Sünde** genannt,) nicht ſowohl wegen der Unendlichkeit des höchſten Geſetzgebers, deſſen Autorität dadurch verletzt worden, (von welchem überſchwenglichen Verhältniſſe des Menſchen zum höchſten Weſen wir nichts verſtehen,) ſondern als ein Böſes in der Geſinnung und den Maximen überhaupt, (wie allgemeine Grundſätze vergleichungsweiſe gegen einzelne Uebertretungen,) eine Unendlichkeit von Verletzungen des Geſetzes, mithin der Schuld bei ſich führt, (welches vor einem menſchlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen, mithin nur die That und darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Geſinnung in Betrachtung zieht, anders iſt,) ſo würde jeder Menſch ſich einer unendlichen Strafe und Verſtoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben.

Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit beruht auf Folgendem: der Richterausſpruch eines Herzenskündigers muß als ein ſolcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Geſinnung des Angeklagten, nicht aus den Erſcheinungen derſelben, den vom Geſetze abweichenden, oder damit zuſammenſtimmenden Handlungen gezogen werden. Nun wird hier aber in dem Menſchen eine über das in ihm vorher mächtige böſe Princip die Oberhand habende gute Geſinnung vorausgeſetzt, und es iſt nun die Frage: ob die moraliſche Folge der erſteren, die Strafe, (mit anderen Worten, die Wirkung des Mißfallens Gottes an dem Subjecte,) auch auf ſeinen Zuſtand in der gebeſſerten Geſinnung könne gezogen werden, in der er ſchon ein Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens iſt. Da hier die Frage nicht iſt: ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen würde, (als woran Niemand zweifelt,) ſo ſoll ſie (in dieſer Unterſuchung) nicht als vor der Beſſerung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derſelben, da der Menſch ſchon im neuen Leben wandelt und moraliſch ein anderer Menſch iſt, dieſer ſeiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menſchen) angemeſſen angenommen werden, gleichwohl aber muß der höchſten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie ſtraflos ſein kann, ein Genüge geſchehen. Da ſie alſo weder vor, noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäß und doch nothwendig iſt; ſo würde ſie als in dem Zuſtande der Sinnesänderung ſelbſt ihr angemeſſen und ausgeübt gedacht werden müſſen. Wir müſſen alſo ſehen, ob in dieſem letzteren ſchon durch den Begriff einer moraliſchen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgeſinnte Menſch als von ihm (in anderer Beziehung) verſchuldete und als ſolche Strafen anſehen kann*), wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geſchieht. — Die Sinnesänderung iſt nämlich ein Ausgang vom Böſen, und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten, und das Anziehen des neuen Menſchen, da das Subject der Sünde, (mithin auch

---

*) Die Hypotheſe: alle Uebel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Uebertretungen anzuſehen, kann nicht ſowohl, als zum Behuf einer Theodicee, oder als Erfindung zum Behuf der Prieſterreligion (des Cultus) erſonnen, angenommen werden, (denn ſie iſt zu gemein, um ſo künſtlich ausgedacht zu ſein;) ſondern liegt vermuthlich der menſchlichen Vernunft ſehr nahe, welche geneigt iſt, den Lauf der Natur an die Geſetze der Moralität anzuknüpfen, und die daraus den Gedanken ſehr natürlich hervorbringt: daß wir zuvor beſſere Menſchen zu werden ſuchen ſollen, ehe wir verlangen können, von den Uebeln des Lebens befreit zu werden, oder ſie durch überwiegendes Wohl zu vergüten. — Darum wird der erſte Menſch (in der heiligen Schrift), als zur Arbeit, wenn er eſſen wollte, ſein Weib, daß ſie mit Schmerzen Kinder gebären ſollte, und beide als zum Sterben, um ihrer Uebertretung willen, verdammt vorgeſtellt, obgleich nicht abzuſehen iſt, wie, wenn dieſe auch nicht begangen worden, thieriſche mit ſolchen Gliedmaßen verſehene Geſchöpfe ſich einer anderen Beſtimmung hätten gewärtigen können. Bei den Hindus ſind die Menſchen nichts Anderes, als in thieriſche Körper zur Strafe für ehemalige Verbrechen eingeſperrte Geiſter (*Dewas* genannt), und ſelbſt ein Philoſoph (Mallebranche) wollte den vernunftloſen Thieren lieber gar keine Seelen und hiemit auch keine Gefühle beilegen, als einräumen, daß die Pferde ſo viel Plagen ausſtehen müßten „ohne doch vom verbotenen Heu gefreſſen zu haben.“

allen Neigungen, ſofern ſie dazu verleiten,) abſtirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber als intellectueller Beſtimmung ſind nicht zwei durch eine Zwiſchenzeit getrennte moraliſche Actus enthalten, ſondern ſie iſt nur ein einiger, weil die Verlaſſung des Böſen nur durch die gute Geſinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich iſt, und ſo umgekehrt. Das gute Princip iſt alſo in der Verlaſſung der böſen ebenſowohl, als in der Annehmung der guten Geſinnung enthalten, und der Schmerz, der die erſte rechtmäßig begleitet, entſpringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Geſinnung in die gute iſt als „(das Abſterben am alten Menſchen, Kreuzigung des Fleiſches,)" an ſich ſchon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Menſch in der Geſinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen übernimmt; die aber doch eigentlich einem Anderen, nämlich dem alten, (denn dieſer iſt moraliſch ein anderer,) als Strafe gebührten. — Ob er alſo gleich phyſiſch (ſeinem empiriſchen Charakter als Sinnenweſen nach betrachtet) ebenderſelbe ſtrafbare Menſch iſt und als ein ſolcher vor einem moraliſchen Gerichtshofe, mithin auch von ihm ſelbſt gerichtet werden muß, ſo iſt er doch in ſeiner neuen Geſinnung (als intelligibles Weſen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem dieſe die That vertritt, moraliſch ein anderer, und dieſe in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in ſich aufgenommen hat, oder, (wenn wir dieſe Idee perſonificiren,) dieſer ſelbſt trägt für ihn, und ſo auch für Alle, die an ihn (praktiſch) glauben, als Stellvertreter die Sündenſchuld, thut durch Leiden und Tod der höchſten Gerechtigkeit als Erlöſer genug, und macht als Sachverwalter, daß ſie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erſcheinen, nur daß (in dieſer Vorſtellungsart) jenes Leiden, was der neue Menſch, indem er dem alten abſtirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß *), an dem Repräſentanten

---

*) Auch die reinſte moraliſche Geſinnung bringt am Menſchen als Weltweſen doch nichts mehr, als ein continuirliches Werden eines Gott wohlgefälligen Subjects der That nach, (die in der Sinnenwelt angetroffen wird,)

der Menſchheit als ein für allemal erlittener Tod vorgeſtellt wird. — Hier iſt nun derjenige Ueberſchuß über das Verdienſt der Werke, der oben vermißt wurde, und ein Verdienſt, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit das, was bei uns im Erdenleben, (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im bloſen Werden iſt, (nämlich ein Gott wohlgefälliger Menſch zu ſein,) uns gleich, als ob wir ſchon hier im vollen Beſitz deſſelben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanſpruch (nach der empiriſchen Selbſterkenntniß)*); ſo weit wir

---

hervor. Der Qualität nach, (da ſie als überſinnlich gegründet gedacht werden muß,) ſoll und kann ſie zwar heilig und der ſeines Urbildes gemäß ſein; dem Grade nach, — wie ſie ſich in Handlungen offenbart, — bleibt ſie immer mangelhaft und von der erſteren unendlich weit abſtehend. Demungeachtet vertritt dieſe Geſinnung, weil ſie den Grund des continuirlichen Fortſchritts im Ergänzen dieſer Mangelhaftigkeit enthält, als intellectuelle Einheit des Ganzen, die Stelle der That in ihrer Vollendung. Allein nun fragt's ſich: kann wohl derjenige, „an dem nichts Verdammliches iſt," oder ſein muß, ſich gerechtfertigt glauben, und ſich gleichwohl die Leiden, die ihm auf dem Wege zu immer größerem Guten zuſtoßen, immer noch als ſtrafend zurechnen, alſo hiedurch eine Strafbarkeit, mithin auch eine Gott mißfällige Geſinnung bekennen? Ja, aber nur in der Qualität des Menſchen, den er continuirlich auszieht. Was ihm in jener Qualität, (der des alten Menſchen,) als Strafe gebühren würde, (und das ſind alle Leiden und Uebel des Lebens überhaupt,) das nimmt er in der Qualität des neuen Menſchen freudig, blos um des Guten willen, über ſich; folglich werden ſie ihm ſofern und als einem ſolchen nicht als Strafen zugerechnet, ſondern der Ausdruck will nur ſo viel ſagen: alle ihm zuſtoßende Uebel und Leiden, die der alte Menſch ſich als Strafe hätte zurechnen müſſen, und die er ſich auch, ſofern er ihm abſtirbt, wirklich als ſolche zurechnet, die nimmt er, in der Qualität des neuen, als ſo viel Anläſſe der Prüfung und Uebung ſeiner Geſinnung zum Guten willig auf, wovon ſelbſt jene Beſtrafung die Wirkung und zugleich die Urſache; mithin auch von derjenigen Zufriedenheit und moraliſchen Glückſeligkeit iſt, welche im Bewußtſein ſeines Fortſchritts im Guten, (der mit der Verlaſſung des Böſen ein Actus iſt,) beſteht; dahingegen ebendieſelben Uebel in der alten Geſinnung nicht allein als Strafen hatten gelten, ſondern auch als ſolche empfunden werden müſſen, weil ſie, ſelbſt als bloſe Uebel betrachtet, doch demjenigen gerade entgegengeſetzt ſind, was ſich der Menſch in ſolcher Geſinnung als phyſiſche Glückſeligkeit zu ſeinem einzigen Ziele macht.

*) †) Sondern nur Empfänglichkeit, welche Alles iſt, was wir unſererſeits uns beilegen können; der Rathſchluß aber eines Oberen zu Er-

†) Dieſe Anmerkung, auf welche im Texte des Originals des Verweiſungszeichen fehlt, iſt Zuſatz der 2. Ausg. Dem Zuſammenhange nach ſcheint ſie ſich auf die hier bezeichnete Stelle zu beziehen.

uns ſelbſt kennen, (unſere Geſinnung nicht unmittelbar, ſondern nur nach unſeren Thaten ermeſſen,) ſo daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es iſt alſo immer nur ein Urtheilsſpruch aus Gnade, obgleich, (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebeſſerten Geſinnung liegt, die aber Gott allein kennt,) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entſchlagen werden.

Es kann nun noch gefragt werden, ob dieſe Deduction der Idee einer *Rechtfertigung* des zwar verſchuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Geſinnung übergegangenen Menſchen irgend einen praktiſchen Gebrauch habe und welcher es ſein könne. Es iſt nicht abzuſehen, welcher *poſitive* Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen ſei; da in jener Unterſuchung die Bedingung zum Grunde liegt, daß der, den ſie angeht, in der erforderlichen guten Geſinnung ſchon wirklich ſei, auf deren Behuf (Entwickelung und Beförderung) aller praktiſche Gebrauch moraliſcher Begriffe eigentlich abzweckt; denn was den Troſt betrifft, ſo führt ihn eine ſolche Geſinnung für den, der ſich ihrer bewußt iſt, (als Troſt und Hoffnung, nicht als Gewißheit,) ſchon bei ſich. Sie iſt alſo inſofern nur die Beantwortung einer ſpeculativen Frage, die aber darum nicht mit Stillſchweigen übergangen werden kann, weil ſonſt der Vernunft vorgeworfen werden könnte, ſie ſei ſchlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Losſprechung des Menſchen von ſeiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen; ein Vorwurf, der ihr in mancherlei, vornehmlich in moraliſcher Rückſicht nachtheilig ſein könnte. Allein der *negative* Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menſchen gezogen werden kann, erſtreckt ſich ſehr weit. Denn man ſieht aus der gedachten Deduction: daß nur unter der Vorausſetzung der gänzlichen Herzensänderung ſich für den mit Schuld belaſteten Menſchen

---

theilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter, als die (moraliſche) Empfänglichkeit hat, heißt *Gnade*.

vor der himmliſchen Gerechtigkeit Losſprechung denken laſſe, mithin alle Expiationen, ſie mögen von der büßenden oder feierlichen Art ſein, alle Anrufungen und Hochpreiſungen, (ſelbſt die des ſtellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der erſteren nicht erſetzen, oder, wenn dieſe da iſt, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im Mindeſten vermehren können; denn dieſes Ideal muß in unſerer Geſinnung aufgenommen ſein, um an der Stelle der That zu gelten. Ein Anderes enthält die Frage: was ſich der Menſch von ſeinem geführten Lebenswandel am Ende deſſelben zu verſprechen, oder was er zu fürchten habe. Hier muß er allererſt ſeinen Charakter wenigſtens einigermaßen kennen; alſo, wenn er gleich glaubt, es ſei mit ſeiner Geſinnung eine Beſſerung vorgegangen, die alte (verderbte), von der er ausgegangen iſt, zugleich mit in Betrachtung ziehen, und was und wie viel von der erſteren er abgelegt habe, und welche Qualität (ob lautere oder noch unlautere) ſowohl, als welchen Grad die vermeinte neue Geſinnung habe, abnehmen können, um die erſte zu überwinden und den Rückfall in dieſelbe zu verhüten; er wird ſie alſo durchs ganze Leben nachzuſuchen haben. Da er alſo von ſeiner wirklichen Geſinnung durch unmittelbares Bewußtſein gar keinen ſicheren und beſtimmten Begriff bekommen, ſondern ihn nur aus ſeinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann; ſo wird er für das Urtheil des künftigen Richters, (des aufwachenden Gewiſſens in ihm ſelbſt, zugleich mit der herbeigerufenen empiriſchen Selbſterkenntniß,) ſich keinen anderen Zuſtand zu ſeiner Ueberführung denken können, als daß ihm ſein ganzes Leben dereinſt werde vor Augen geſtellt werden, nicht blos ein Abſchnitt deſſelben, vielleicht der letzte und für ihn noch günſtigſte; hiemit aber würde er von ſelbſt die Ausſicht in ein noch weiter fortgeſetztes Leben, (ohne ſich hier Grenzen zu ſetzen,) wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen. Hier kann nun nicht die zuvor erkannte Geſinnung die That vertreten laſſen, ſondern umgekehrt, er ſoll aus der ihm vorgeſtellten That ſeine Geſinnung abnehmen. Was meint der Leſer wohl, wird blos dieſer Gedanke, welcher dem Menſchen, (der eben nicht der ärgſte ſein darf,) Vieles in die Erinnerung zurückruft, was er ſonſt leichtſinniger Weiſe längſt aus der Acht gelaſſen hat, wenn man ihm auch nichts weiter ſagte, als: er habe Urſache zu glauben, er werde dereinſt vor einem Richter ſtehen, von ſeinem künftigen Schickſal nach ſeinem bisher geführten Lebenswandel urtheilen? Wenn man im Menſchen den Richter, der in ihm ſelbſt iſt, anfragt, ſo beurtheilt er ſich ſtrenge; denn er kann ſeine Vernunft nicht beſtechen; ſtellt man ihm aber einen anderen Richter vor, ſo wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will, ſo hat er wider ſeine Strenge vieles vom Vorwande der menſchlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einzuwenden, und überhaupt denkt er, ihm beizukommen: es ſei, daß er durch reuige, nicht aus wahrer Geſinnung der Beſſerung entſpringende Selbſtpeinigungen der Beſtrafung von ihm zuvorzukommen, oder ihn durch Bitten und Flehen, auch durch Formeln und für gläubig ausgegebene Bekenntniſſe zu erweichen denkt; und wenn ihm hiezu Hoffnung gemacht wird (nach dem Sprichwort: Ende gut, Alles gut,) ſo macht er darnach ſchon frühzeitig ſeinen Anſchlag, um nicht ohne Noth zu viel am vergnügten Leben einzubüßen, und beim nahen Ende deſſelben doch in der Geſchwindigkeit die Rechnung zu ſeinem Vortheile abzuſchließen*).

---

*)†) Die Abſicht derer, die am Ende des Lebens einen Geiſtlichen rufen laſſen, iſt gewöhnlich: daß ſie an ihm einen *Tröſter* haben wollen; nicht wegen der *phyſiſchen* Leiden, welche die letzte Krankheit, ja auch nur die natürliche Furcht vor dem Tod mit ſich führt, (denn darüber kann der Tod ſelber, der ſie beendigt, Tröſter ſein,) ſondern wegen der *moraliſchen*, nämlich der Vorwürfe des Gewiſſens. Hier ſollte nun dieſes eher *aufgeregt* und *geſchärft* werden, um, was noch Gutes zu thun, oder Böſes in ſeinen übrig bleibenden Folgen zu vernichten (repariren) ſei, ja nicht zu verabſäumen, nach der Warnung: „ſei willfährig deinem Widerſacher, (dem, der einen Rechtsanſpruch wider dich hat,) ſo lange du noch mit ihm auf dem Wege bis (d. i. ſo lange du noch lebſt), damit er dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere u. ſ. w." An deſſen Statt aber gleichſam Opium fürs Gewiſſen zu geben, iſt Verſchuldigung an ihm ſelbſt und anderen ihn Ueberlebenden; ganz wider die Endabſicht, wozu ein ſolcher Gewiſſensbeiſtand am Ende des Lebens für nöthig gehalten werden kann.

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

Zweiter Abſchnitt.

Von dem Rechtsanſpruche des böſen Princips auf die Herrſchaft über den Menſchen, und dem Kampfe beider Principien mit einander.

Die heilige Schrift (chriſtlichen Antheils) trägt dieſes intelligible moraliſche Verhältniß in der Form einer Geſchichte vor, da zwei, wie Himmel und Hölle einander entgegengeſetzte Principien im Menſchen, als Perſonen außer ihm vorgeſtellt, nicht blos ihre Macht gegen einander verſuchen, ſondern auch, (der eine Theil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menſchen) ihre Anſprüche gleichſam vor einem höchſten Richter durchs Recht gelten machen wollen.

Der Menſch war urſprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingeſetzt (1 Moſ. 1, 28), doch, daß er dieſe nur als ſein Untereigenthum (dominium utile) unter ſeinem Schöpfer und Herrn, als Obereigenthümer (dominus directus), beſitzen ſollte. Zugleich wird ein böſes Weſen, (wie es ſo böſe geworden, um ſeinem Herrn untreu zu werden, da es doch uranfänglich gut war, iſt nicht bekannt,) aufgeſtellt, welches durch ſeinen Abfall alles Eigenthums, das es im Himmel beſeſſen haben mochte, verluſtig geworden, und ſich nun ein anderes auf Erden erwerben will. Da ihm nun als einem Weſen höherer Art — als einem Geiſte — irdiſche und körperliche Gegenſtände keinen Genuß gewähren können, ſo ſucht er eine Herrſchaft über die Gemüther dadurch zu erwerben, daß er die Stammältern aller Menſchen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm anhängig macht, da es ihm dann gelingt, ſich ſo zum Obereigenthümer aller Güter der Erde d. i. zum Fürſten dieſer Welt aufzuwerfen. Nun könnte man hiebei zwar es bedenklich finden:

warum ſich Gott gegen dieſen Verräther nicht ſeiner Gewalt bediente*), und das Reich, was er zu ſtiften zur Abſicht hatte, lieber in ſeinem Anfange vernichtete; aber die Beherrſchung und Regierung der höchſten Weisheit über vernünftige Weſen verfährt mit ihnen nach dem Princip ihrer Freiheit, und was ſie Gutes oder Böſes treffen ſoll, das ſollen ſie ſich ſelbſt zuzuſchreiben haben. Hier war alſo, dem guten Princip zum Trotz, ein Reich des Böſen errichtet, welchem alle vom Adam (natürlicher Weiſe) abſtammenden Menſchen unterwürfig wurden, und zwar mit ihrer eigenen Einwilligung, weil das Blendwerk der Güter dieſer Welt ihre Blicke von dem Abgrunde des Verderbens abzog, für das ſie aufgeſpart wurden. Zwar verwahrte ſich das gute Princip wegen ſeines Rechtsanſpruches an der Herrſchaft über den Menſchen durch die Errichtung der Form einer Regierung, die blos auf öffentliche alleinige Verehrung ſeines Namens angeordnet war (in der Jüdiſchen Theokratie), da aber die Gemüther der Unterthanen in derſelben für keine anderen Triebfedern, als die Güter dieſer Welt, geſtimmt blieben, und ſie alſo auch nicht anders, als durch Belohnungen und Strafen in dieſem Leben regiert ſein wollten, dafür aber auch keiner anderen Geſetze fähig waren, als ſolcher, welche theils läſtige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar ſittliche, aber nur ſolche, wobei ein äußerer Zwang Statt fand, alſo nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moraliſchen Geſinnung gar nicht in Betrachtung kam; ſo that dieſe Anordnung dem Reiche der Finſterniß keinen weſentlichen Abbruch, ſondern diente nur dazu, um das unauslöſchliche Recht des erſten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten. — Nun erſchien in ebendemſelben Volke zu einer Zeit, da es alle Uebel einer hierarchiſchen Verfaſſung im vollen Maaße fühlte, und das ſowohl dadurch, als vielleicht durch die den Sklavenſinn erſchütternden moraliſchen Freiheitslehren der griechiſchen Weltweiſen, die auf daſſelbe allmählig Einfluß bekommen hatten, großentheils zum Beſinnen gebracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Perſon, deren Weisheit noch reiner, als die der bisherigen Philoſophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die ſich auch ſelbſt, was ihre Lehren und Beiſpiel betraf, zwar als wahren Menſchen, aber doch als einen Geſandten ſolchen Urſprungs ankündigte, der in urſprünglicher Unſchuld in dem Vertrage, den das übrige Menſchengeſchlecht durch ſeinen Repräſentanten, den erſten Stammvater, mit dem böſen Princip eingegangen, nicht mit begriffen war*) und „an dem der Fürſt die-

---

*) Der P. Charlevoix berichtet: daß, da er ſeinem Irokeſiſchen Katechismusſchüler alles Böſe vorerzählte, was der böſe Geiſt in die zu Anfang gute Schöpfung hineingebracht habe, und wie er noch beſtändig die beſten göttlichen Veranſtaltungen zu vereiteln ſuche, dieſer mit Unwillen gefragt habe: aber warum ſchlägt Gott den Teufel nicht todt? auf welche Frage er treuherzig geſteht, daß er in der Eile keine Antwort habe finden können.

---

*)†) Eine vom angeborenen Hange zum Böſen freie Perſon ſo als möglich ſich zu denken, daß man ſie von einer jungfräulichen Mutter gebären läßt, iſt eine Idee der, ſich zu einem ſchwer zu erklärenden und doch auch nicht abzuleugnenden, gleichſam moraliſchen Inſtinct bequemenden Vernunft; da wir nämlich die natürliche Zeugung, weil ſie ohne Sinnenluſt beider Theile nicht geſchehen kann, uns aber doch auch (für die Würde der Menſchheit) in gar zu nahe Verwandtſchaft mit der allgemeinen Thiergattung zu bringen ſcheint, als etwas anſehen, deſſen wir uns zu *ſchämen* haben; — eine Vorſtellung, die gewiß die eigentliche Urſache von der vermeinten Heiligkeit des Mönchsſtandes geworden iſt; — welches uns alſo etwas Unmoraliſches, mit der Vollkommenheit eines Menſchen nicht Vereinbares, doch in ſeine Natur Eingepfropftes und alſo ſich auch auf ſeine Nachkommen als eine böſe Anlage Vererbendes zu ſein deucht. — Dieſer dunklen (von einer Seite blos ſinnlichen, von der anderen aber doch moraliſchen, mithin intellectuellen) Vorſtellung iſt nun die Idee einer von keiner Geſchlechtsgemeinſchaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moraliſchen Fehler behafteten Kindes wohl angemeſſen, aber nicht ohne Schwierigkeit in der Theorie, (in Anſehung deren aber etwas zu beſtimmen in praktiſcher Abſicht gar nicht nöthig iſt.) Denn nach der Hypotheſe der Epigeneſis würde doch die Mutter, die durch *natürliche* Zeugung von ihren Eltern abſtammt, mit jenem moraliſchen Fehler behaftet ſein und dieſen wenigſtens der Hälfte nach auch bei einer übernatürlichen Zeugung auf ihr Kind vererben; mithin müßte, damit dies nicht die Folge ſei, das Syſtem der *Präexiſtenz* der Keime in den Eltern, aber auch nicht das der Einwickelung im *weiblichen*, (weil dadurch jene Folge nicht vermieden wird,) ſondern blos im *männlichen* Theile, (nicht das der ovulorum, ſondern der animalculorum spermaticorum,) angenommen werden; welcher Theil nun bei einer übernatürlichen Schwangerſchaft wegfällt, und ſo jener Idee theoretiſch angemeſſen jene Vorſtellungsart vertheidigt werden könnte. — Wozu aber alle dieſe Theorie, dafür oder dawider, wenn es für das Praktiſche genug

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

ſer Welt alſo keinen Theil hatte.“ Hiedurch war des letzteren Herrſchaft in Gefahr geſetzt. Denn widerſtand dieſer Gott wohlgefällige Menſch ſeinen Verſuchungen, jenem Contract auch beizutreten, nahmen andere Menſchen auch dieſelbe Geſinnung gläubig an, ſo büßte er eben ſo viel Unterthanen ein, und ſein Reich lief Gefahr, gänzlich zerſtört zu werden. Dieſer bot ihm alſo an, ihn zum Lehnsträger ſeines ganzen Reichs zu machen, wenn er ihm nur als Eigenthümer deſſelben huldigen wollte. Da dieſer Verſuch nicht gelang, ſo entzog er nicht allein dieſem Fremdlinge auf ſeinem Boden Alles, was ihm ſein Erdenleben angenehm machen konnte, (bis zur größten Armuth,) ſondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böſe Menſchen es verbittern können, Leiden, die nur der Wohlgeſinnte recht tief fühlt, Verleumdung der lauteren Abſicht ſeiner Lehren, (um ihm allen Anhang zu entziehen,) und verfolgte ihn bis zum ſchmählichſten Tode, ohne gleichwohl durch dieſe Beſtürmung ſeiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beiſpiel für das Beſte von lauter Unwürdigen im Mindeſten etwas gegen ihn auszurichten. Und nun der Ausgang dieſes Kampfes! Der Ausſchlag deſſelben kann als ein rechtlicher, oder auch als ein phyſiſcher betrachtet werden. Wenn man den letzteren anſieht, (der in die Sinne fällt,) ſo iſt das gute Princip der unterliegende Theil; er mußte in dieſem Streite, nach vielen erlittenen Leiden, ſein Leben hingeben*), weil er in einer

---

iſt, jene Idee als Symbol der ſich ſelbſt über die Verſuchung zum Böſen erhebenden, (dieſem ſiegreich widerſtehenden) Menſchheit uns zum Muſter vorzuſtellen?

*)†) Nicht daß er, (wie D. Bahrdt romanhaft dichtete,) den Tod ſuchte, um eine gute Abſicht durch ein Aufſehen erregendes glänzendes Beiſpiel zu befördern; das wäre Selbſtmord geweſen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verluſtes ſeines Lebens etwas wagen, oder auch den Tod von den Händen eines Anderen erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlaßlichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über ſich und ſein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch ſei, disponiren und ſo Urheber ſeines Todes ſein. — Aber auch nicht, daß er, (wie der Wolfenbüttel'ſche Fragmentiſt argwohnt,) ſein Leben nicht in moraliſcher, ſondern blos in

†) Zuſatz der 2. Ausg.

fremden Herrſchaft, (die Gewalt hat,) einen Aufſtand erregte. Da aber das Reich, in welchem Principien machthabend ſind, (ſie mögen nun gut oder böſe ſein,) nicht ein Reich der Natur, ſondern der Freiheit iſt, d. i. ein ſolches, in welchem man über die Sachen nur inſofern diſponiren kann, als man über die Gemüther herrſcht, in welchem alſo Niemand Sklave (Leibeigener) iſt, als der und ſo lange er es ſein will; ſo war eben dieſer Tod (die höchſte Stufe der Leiden eines Menſchen) die Darſtellung des guten Princips, nämlich der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit, als Beiſpiel der Nachfolge für Jedermann. Die Vorſtellung deſſelben ſollte und konnte auch für ſeine, ja ſie kann für jede Zeit vom größten Einfluſſe auf menſchliche Gemüther ſein; indem es die Freiheit der Kinder des Himmels und die Knechtſchaft eines bloſen Erdenſohns in dem allerauffallendſten Contraſte ſehen läßt. Das gute Princip aber iſt nicht blos zu einer gewiſſen Zeit, ſondern von dem Urſprunge des menſchlichen Geſchlechts an unſichtbarer Weiſe vom Himmel in die Menſchheit herabgekommen geweſen, (wie ein Jeder, der auf ſeine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derſelben mit der ſinnlichen Natur des Menſchen in der moraliſchen Anlage Acht hat, geſtehen muß,) und hat in ihr rechtlicher Weiſe ſeinen erſten Wohnſitz. Da es alſo in einem wirklichen Men-

---

politiſcher, aber unerlaubter Abſicht, um etwa die Prieſterregierung zu ſtürzen und ſich mit weltlicher Obergewalt an ihre Stelle zu ſetzen, gewagt habe; denn dawider ſtreitet ſeine, nachdem er die Hoffnung es zu erhalten ſchon aufgegeben hatte, an ſeine Jünger beim Abendmahl ergangene Ermahnung, es zu ſeinem Gedächtniß zu thun; welches, wenn es die Erinnerung einer fehlgeſchlagenen weltlichen Abſicht hätte ſein ſollen, eine kränkende, Unwillen gegen den Urheber erregende, mithin ſich ſelbſt widerſprechende Ermahnung geweſen wäre. Gleichwohl konnte dieſe Erinnerung auch das Fehlſchlagen einer ſehr guten rein-moraliſchen Abſicht des Meiſters betreffen, nämlich noch bei ſeinem Leben, durch Stürzung des alle moraliſche Geſinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Anſehens der Prieſter deſſelben, eine öffentliche Revolution (in der Religion) zu bewirken; (wozu die Anſtalten, ſeine im Lande zerſtreuten Jünger am Oſtern zu verſammeln, abgezweckt ſein mochten,) von welcher freilich auch noch jetzt bedauert werden kann, daß ſie nicht gelungen iſt; die aber doch nicht vereitelt, ſondern nach ſeinem Tode in eine, ſich im Stillen, aber unter viel Leiden ausbreitende Religionsumänderung übergegangen iſt.

ſchen als einem Beiſpiele für alle Andere erſchien, „ſo kam er in ſein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heißen, die an ſeinen Namen glauben;“ d. i. durch das Beiſpiel deſſelben (in der moraliſchen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für Jedermann, die ebenſo, wie er, Allem dem abſterben wollen, was ſie zum Nachtheil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefeſſelt hält, und ſammelt ſich unter dieſen „ein Volk, das fleißig wäre in guten Werken, zum Eigenthum“ und unter ſeine Herrſchaft, indeſſen daß er die, ſo die moraliſche Knechtſchaft vorziehen, der ihrigen überläßt.

Alſo iſt der moraliſche Ausgang dieſes Streites auf Seiten des Helden dieſer Geſchichte (bis zum Tode deſſelben) eigentlich nicht die *Beſiegung* des böſen Princips; denn ſein Reich währt noch, und es muß allenfalls noch eine neue Epoche eintreten, in der es zerſtört werden ſoll, — ſondern nur Brechung ſeiner Gewalt, die, welche ihm ſo lange unterthan geweſen ſind, nicht wider ihren Willen zu halten, indem ihnen eine andere moraliſche Herrſchaft, (denn unter irgend einer muß der Menſch ſtehen,) als Freiſtatt eröffnet wird, in der ſie Schutz für ihre Moralität finden können, wenn ſie die alte verlaſſen wollen. Uebrigens wird das böſe Princip noch immer der Fürſt dieſer Welt genannt, in welcher die, ſo dem guten Princip anhängen, ſich immer auf phyſiſche Leiden, Aufopferungen, Kränkungen der Selbſtliebe, welche hier als Verfolgungen des böſen Princips vorgeſtellt werden, gefaßt ſein mögen, weil er nur für die, ſo das Erdenwohl zu ihrer Endabſicht gemacht haben, Belohnungen in ſeinem Reiche hat.

Man ſieht leicht: daß, wenn man dieſe lebhafte, und wahrſcheinlich für ihre Zeit auch einzige *populäre* Vorſtellungsart von ihrer myſtiſchen Hülle entkleidet, ſie (ihr Geiſt und Vernunftſinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktiſch gültig und verbindlich geweſen, weil ſie jedem Menſchen nahe genug liegt, um hierüber ſeine Pflicht zu erkennen. Dieſer Sinn beſteht darin: daß es ſchlechterdings kein Heil für die Menſchen gebe, als in innigſter Aufnehmung ächter ſittlicher Grundſätze in ihre Geſinnung, daß dieſer Aufnahme nicht etwa die ſo oft beſchuldigte Sinnlichkeit, ſondern eine gewiſſe ſelbſt verſchuldete Verkehrtheit, oder wie man dieſe Bösartigkeit noch ſonſt nennen will, Betrug (Fausseté, Satansliſt, wodurch das Böſe in die Welt gekommen,) entgegenwirkt; eine Verderbtheit, welche in allen Menſchen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlich=Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewußtſein, daß ſie wirklich zu unſerer urſprünglichen Anlage gehöre, und man nur befliſſen ſein müſſe, ſie von aller unlauteren Beimiſchung frei zu erhalten und ſie tief in unſere Geſinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die ſie allmählig aufs Gemüth thut, überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Böſen dagegen nichts ausrichten, („die Pforten der Hölle ſie nicht überwältigen") können, und daß, damit wir nicht etwa den Mangel dieſes Zutrauens abergläubiſch durch Expiationen, die keine Sinnesänderung vorausſetzen, oder ſchwärmeriſch durch vermeinte (blos paſſive) innere Erleuchtungen ergänzen, und ſo von dem auf Selbſtthätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal, als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen ſollen. — Uebrigens kann eine Bemühung, wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu ſuchen, der mit dem Heiligſten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie ſteht, nicht allein für erlaubt, ſie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden*), und man kann ſich dabei desjenigen erinnern, was der weiſe Lehrer ſeinen Jüngern von Jemanden ſagte, der ſeinen beſonderen Weg ging, wobei er am Ende doch auf ebendaſſelbe Ziel hinaus kommen mußte: „wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns iſt, der iſt für uns."

Allgemeine Anmerkung.

Wenn eine moraliſche Religion, (die nicht in Satzungen und Obſervanzen, ſondern in der Herzensgeſinnung zu Beobachtung aller

---

*) †) Wobei man einräumen kann, daß er nicht der einzige ſei.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

Menſchenpflichten, als göttlicher Gebote zu ſetzen iſt,) gegründet werden ſoll, ſo müſſen alle **Wunder**, die die Geſchichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich ſelbſt entbehrlich machen; denn es verräth einen ſträflichen Grad moraliſchen Unglaubens, wenn man den Vorſchriften der Pflicht, wie ſie urſprünglich ins Herz des Menſchen durch die Vernunft geſchrieben ſind, anders nicht hinreichende Autorität zugeſtehen will, als wenn ſie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder ſeht, ſo glaubt ihr nicht.“ Nun iſt es doch der gemeinen Denkungsart der Menſchen ganz angemeſſen, daß, wenn eine Religion des bloſen Cultus und der Obſervanzen ihr Ende erreicht, und dafür eine im Geiſt und in der Wahrheit (der moraliſchen Geſinnung) gegründete eingeführt werden ſoll, die Introduction der letzteren, ob ſie es zwar nicht bedarf, in der Geſchichte noch mit Wundern begleitet und gleichſam ausgeſchmückt werde, um die Endſchaft der erſteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen; ja auch wohl ſo, daß, um die Anhänger der erſteren für die neue Revolution zu gewinnen, ſie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbid deſſen, was in der letzteren der Endzweck der Vorſehung war, ausgelegt wird, und unter ſolchen Umſtänden kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu beſtreiten, wenn die wahre Religion einmal da iſt, und ſich nun und fernerhin durch Vernunftgründe ſelbſt erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch ſolche Hülfsmittel introducirt zu werden bedurfte; man müßte denn annehmen wollen, daß das bloſe Glauben und Nachſagen unbegreiflicher Dinge, (was ein Jeder kann, ohne darum ein beſſerer Menſch zu ſein, oder jemals dadurch zu werden,) eine Art und gar die einzige ſein, Gott wohlzugefallen; als wider welches Vorgeben mit aller Macht geſtritten werden muß. Es mag alſo ſein, daß die Perſon des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniß, daß ſeine Erſcheinung auf Erden, ſo wie ſeine Entrückung von derſelben, daß ſein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geſchichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen ſoll, ſelbſt auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) ſei; ſo können wir ſie insgeſammt auf ihrem Werthe beruhen laſſen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöſchlich in jeder Seele aufbehalten iſt und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieſer hiſtoriſchen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsſtücke machen, daß das Wiſſen, Glauben und Bekennen derſelben für ſich etwas ſei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.

Was aber Wunder überhaupt betrifft, ſo findet ſich, daß vernünftige Menſchen den Glauben an dieſelben, dem ſie gleichwohl nicht zu entſagen gemeint ſind, doch niemals wollen praktiſch aufkommen laſſen; welches ſo viel ſagen will, als: ſie glauben zwar, was die *Theorie* betrifft, daß es dergleichen gebe, in *Geſchäften* aber ſtatuiren ſie keine. Daher haben weiſe Regierungen jederzeit zwar eingeräumt, ja wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meinung geſetzlich aufgenommen, daß *vor Alters* Wunder geſchehen wären, *neue* Wunder aber nicht erlaubt*).

---

*) Selbſt Religionslehrer, die ihre Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anſchlieſen (Orthodoxe), befolgen hierin mit der letzteren die nämliche Maxime. Daher Hr. *Pfenninger*, da er ſeinen Freund, Herrn *Lavater*, wegen ſeiner Behauptung eines noch immer möglichen Wunderglaubens vertheidigte, ihnen mit Recht Inconſequenz vorwarf, daß ſie, (denn die in dieſem Punct *naturaliſtiſch* denkende nahm er ausdrücklich aus,) da ſie doch die vor etwa ſiebzehn Jahrhunderten in der chriſtlichen Gemeinde wirklich geweſenen Wunderthäter behaupteten, jetzt keine mehr ſtatuiren wollten, ohne doch aus der Schrift beweiſen zu können, daß und wenn ſie einmal gänzlich aufhören ſollten, (denn die Vernünftelei, daß ſie jetzt nicht mehr nöthig ſeien, iſt Anmaßung größerer Einſicht, als ein Menſch ſich wohl zutrauen ſoll,) und dieſen Beweis ſind ſie ihm ſchuldig geblieben. Es war alſo nur Maxime der Vernunft, ſie jetzt nicht einzuräumen und zu erlauben, nicht objective Einſicht, es gebe keine. Gilt aber dieſelbe Maxime, die für diesmal auf den beſorglichen Unfug im bürgerlichen Weſen zurückſieht, nicht auch für die Befürchtung eines ähnlichen Unfugs im philoſophirenden und überhaupt vernünftig nachdenkenden gemeinen Weſen? — Die, ſo zwar *große* (Aufſehen machende) Wunder nicht einräumen, aber *kleine* unter dem Namen einer *außerordentlichen Direction* freigebig erlauben, (weil die letzteren, als bloſe Lenkung, nur wenig Kraftanwendung der übernatürlichen Urſache erfordern,) bedenken nicht, daß es hiebei nicht auf die

Denn die alten Wunder waren nach und nach ſchon ſo beſtimmt, und durch die Obrigkeit beſchränkt, daß keine Verwirrung im gemeinen Weſen dadurch angerichtet werden konnte, wegen neuer Wunderthäter aber mußten ſie allerdings der Wirkungen halber beſorgt ſein, die ſie auf den öffentlichen Ruheſtand und die eingeführte Ordnung haben könnten. Wenn man aber fragt: was unter dem Worte *Wunder* zu verſtehen ſei, ſo kann man, (da uns eigentlich nur daran gelegen iſt, zu wiſſen, was ſie *für uns* d. i. zu unſerem praktiſchen Vernunftgebrauch ſeien,) ſie dadurch erklären, daß ſie Begebenheiten in der Welt ſind, von deren Urſache uns die *Wirkungsgeſetze* ſchlechterdings unbekannt ſind und bleiben müſſen. Da kann man ſich nun entweder *theiſtiſche* oder *dämoniſche* Wunder denken, die letzteren aber in *engliſche* (agathodämoniſche) oder *teufliſche* (kakodämoniſche) Wunder eintheilen, von welchen aber die letzteren eigentlich nur in Nachfrage kommen, weil die *guten Engel*, (ich weiß nicht, warum,) wenig oder gar nichts von ſich zu reden geben.

Was die *theiſtiſchen* Wunder betrifft, ſo können wir uns von den Wirkungsgeſetzen ihrer Urſache, (als eines allmächtigen ꝛc. und dabei moraliſchen Weſens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen *allgemeinen*, ſofern wir ihn als Weltſchöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur ſowohl, als der moraliſchen denken, weil wir von dieſer ihren Geſetzen unmittelbar und für ſich Kenntniß bekommen können, deren ſich dann die Vernunft zu ihrem Gebrauche bedienen kann. Nehmen wir aber an, daß Gott die Natur auch bisweilen und in beſonderen Fällen von dieſer ihren Geſetzen abweichen laſſe; ſo haben wir nicht den mindeſten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Geſetze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann bei Veranſtaltung einer

---

Wirkung und deren Größe, ſondern auf die Form des Weltlaufs d. i. auf die *Art, wie jene geſchehe*, ob natürlich oder übernatürlich, ankomme, und daß für Gott kein Unterſchied des Leichten und Schweren zu denken ſei. Was aber das *Geheime* der übernatürlichen Einflüſſe betrifft, ſo iſt eine ſolche abſichtliche Verbergung der Wichtigkeit einer Begebenheit dieſer Art noch weniger angemeſſen.

ſolchen Begebenheit verfährt, (außer dem allgemeinen moraliſchen, daß, was er thut, Alles gut ſein werde; wodurch aber in Anſehung dieſes beſonderen Vorfalls nichts beſtimmt wird.) Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem ſie dadurch in ihrem Geſchäfte nach bekannten Geſetzen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann. Unter dieſen ſind aber die dämoniſchen Wunder die allerunverträglichſten mit dem Gebrauche unſerer Vernunft. Denn in Anſehung der theiſtiſchen würde ſie doch wenigſtens noch ein negatives Merkmal für ihren Gebrauch haben können, nämlich daß, wenn etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erſcheinung deſſelben geboten vorgeſtellt wird, das doch geradezu der Moralität widerſtreitet, bei allem Anſchein eines göttlichen Wunders, es doch nicht ein ſolches ſein könne, (z. B. wenn einem Vater befehlen würde, er ſolle ſeinen, ſo viel er weiß, ganz unſchuldigen Sohn tödten;) bei einem angenommenen dämoniſchen Wunder aber fällt auch dieſes Merkmal weg, und wollte man dagegen für ſolche das entgegengeſetzte poſitive zum Gebrauch der Vernunft ergreifen, nämlich daß, wenn dadurch eine Einladung zu einer guten Handlung geſchieht, die wir an ſich ſchon als Pflicht erkennen, ſie nicht von einem böſen Geiſte geſchehen ſei, ſo würde man doch auch alsdann falſch greifen können; denn dieſer verſtellt ſich, wie man ſagt, oft in einen Engel des Lichts.

In Geſchäften kann man alſo unmöglich auf Wunder rechnen, oder ſie bei ſeinem Vernunftgebrauch, (und der iſt in allen Fällen des Lebens nöthig,) irgend in Anſchlag bringen. Der Richter, (ſo wundergläubig er auch in der Kirche ſein mag,) hört das Vergeben des Delinquenten von teufliſchen Verſuchungen, die er erlitten haben will, ſo an, als ob gar nichts geſagt wäre; ungeachtet, wenn er dieſen Fall als möglich betrachtete, es doch immer einiger Rückſicht darauf wohl werth wäre, daß ein einfältiger gemeiner Menſch in die Schlingen eines abgefeimten Böſewichts gerathen iſt; allein er kann dieſen nicht vorfordern, beide confrontiren, mit einem Worte, ſchlechterdings nichts Vernünftiges daraus machen. Der vernünftige Geiſtliche wird ſich alſo wohl hüten, den Kopf der ſeiner Seelſorge Anbefohlnen mit Geſchichtchen aus dem *hölliſchen Proteus* anzufüllen und ihre Einbildungskraft zu verwildern. Was aber die Wunder von der guten Art betrifft, ſo werden ſie von Leuten in Geſchäften blos als Phraſen gebraucht. So ſagt der Arzt: dem Kranken iſt, wenn nicht etwa ein Wunder geſchieht, nicht zu helfen, d. i. er ſtirbt gewiß. — Zu Geſchäften gehört nun auch das des Naturforſchers, die Urſachen der Begebenheiten in dieſer ihren Naturgeſetzen aufzuſuchen; ich ſage, in den Naturgeſetzen dieſer Begebenheiten, die er alſo durch Erfahrung belegen kann, wenn er gleich auf die Kenntniß deſſen, was nach dieſen Geſetzen wirkt, an ſich ſelbſt, oder was ſie in Beziehung auf einen anderen möglichen Sinn für uns ſein möchten, Verzicht thun muß. Eben ſo iſt die moraliſche Beſſerung des Menſchen ein ihm obliegendes Geſchäft, und nun mögen noch immer himmliſche Einflüſſe dazu mitwirken, oder zu Erklärung der Möglichkeit derſelben für nöthig gehalten werden; er verſteht ſich nicht darauf, weder ſie ſicher von den natürlichen zu unterſcheiden, noch ſie und ſo gleichſam den Himmel zu ſich herabzuziehen; da er alſo mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weiß, ſo *ſtatuirt**) er in dieſem Falle keine Wunder, ſondern, wenn er der Vorſchrift der Vernunft Gehör gibt, ſo verfährt er ſo, als ob alle Sinnesänderung und Beſſerung lediglich von ſeiner eignen angewandten Bearbeitung abhinge. Aber daß man durch die Gabe, recht *feſt* an Wunder theoretiſch zu glauben, ſie auch wohl gar ſelbſt bewirken und ſo den Himmel beſtürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft hinaus, um ſich bei einem ſolchen ſinnloſen Einfalle lange zu verweilen**).

---

*)†) Heißt ſo viel, als: er nimmt den Wunderglauben nicht in ſeine Maximen (weder der theoretiſchen noch praktiſchen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten.

**) Es iſt eine gewöhnliche Ausflucht derjenigen, welche den Leichtgläubigen *magiſche* Künſte vorgaukeln, oder ſie ſolche wenigſtens im Allge-

†) Zuſatz der 2. Ausg.

meinen wollen glaubend machen, daß ſie ſich auf das Geſtändniß der Naturforſcher von ihrer Unwiſſenheit berufen. Kennen wir doch nicht, ſagen ſie, die Urſache der Schwere, der magnetiſchen Kraft u. dgl. — Aber die Geſetze derſelben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit, unter beſtimmten Einſchränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewiſſe Wirkungen geſchehen; und das iſt genug, ſowohl für einen ſicheren Vernunftgebrauch dieſer Kräfte, als auch zur Erklärung ihrer Erſcheinungen, secundum quid, abwärts zum Gebrauch dieſer Geſetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenngleich nicht simpliciter und aufwärts, um ſelbſt die Urſachen der nach dieſen Geſetzen wirkenden Kräfte einzuſehen. — Dadurch wird auch das innere Phänomen des menſchlichen Verſtandes begreiflich: warum ſogenannte Naturwunder, d. i. genugſam beglaubigte, obwohl widerſinniſche Erſcheinungen, oder ſich hervorthuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgeſetzen abweichende Beſchaffenheiten der Dinge mit Begierde aufgefaßt werden, und das Gemüth ermuntern, ſo lange, als ſie dennoch für natürlich gehalten werden, da es hingegen durch die Ankündigung eines wahren Wunders niedergeſchlagen wird. Denn die erſteren eröffnen eine Ausſicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; ſie machen nämlich Hoffnung, neue Naturgeſetze zu entdecken; das zweite dagegen erregt Beſorgniß, auch das Zutrauen zu den ſchon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgeſetze gebracht wird, ſo iſt ſie in einer ſolchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts Nutze, ſelbſt nicht für den moraliſchen Gebrauch in derſelben, zu Befolgung ſeiner Pflicht; denn man weiß nicht mehr, ob nicht ſelbſt mit den ſittlichen Triebfedern, uns unwiſſend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterſcheiden kann, ob er ſie ſich ſelbſt oder einer anderen unerforſchlichen Urſache zuſchreiben ſolle. — Die, deren Urtheilskraft hierin ſo geſtimmt iſt, daß ſie ſich ohne Wunder nicht behelfen zu können meinen, glauben den Anſtoß, den die Vernunft daran nimmt, dadurch zu mildern, daß ſie annehmen, ſie geſchehen nur ſelten. Wollen ſie damit ſagen, daß dies ſchon im Begriff eines Wunders liegt, (weil, wenn eine ſolche Begebenheit gewöhnlich geſchähe, ſie für keine Wunder erklärt werden würde:) ſo kann man ihnen dieſe Sophiſterei, (eine objective Frage, von dem, was die Sache iſt, in eine ſubjective, was das Wort, durch welches wir ſie anzeigen, bedeute, umzuändern,) allenfalls ſchenken, und wieder fragen, wie ſelten? in hundert Jahren etwa einmal, oder zwar vor Alters, jetzt aber gar nicht mehr? Hier iſt nichts für uns aus der Kenntniß des Objects Beſtimmbares, (denn das iſt unſerem eigenen Geſtändniſſe nach für uns überſchwenglich,) ſondern nur aus den nothwendigen Maximen des Gebrauchs unſerer Vernunft: entweder ſie als täglich, (obzwar unter dem Anſcheine natürlicher Vorfälle verſteckt,) oder niemals zuzulaſſen, und im letzteren Falle ſie weder unſeren Vernunfterklärungen, noch den Maßregeln unſerer Handlungen zum Grunde zu legen; und da das Erſtere ſich mit der Vernunft gar nicht verträgt, ſo bleibt nichts übrig, als die letztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurtheilung, nicht theoretiſche Behauptung bleibt dieſer Grundſatz immer. Niemand kann die Einbildung von ſeiner Einſicht ſo hoch treiben, entſcheidend ausſprechen zu wollen: daß z. B. die höchſt bewunderungswürdige Erhaltung der Species im Pflanzen- und Thierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller inneren Vollkommenheit des Mechanismus und, (wie im Pflanzenreiche,) ſelbſt aller ſonſt ſo zärtlichen Farbenſchönheit in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darſtellt, ohne daß die ſonſt ſo zerſtörenden Kräfte der unorganiſchen Natur in böſer Herbſt- und Winter-Witterung jener ihrem Saamen in dieſem Puncte etwas anhaben können, daß, ſage ich, dieſes eine bloſe Folge nach Naturgeſetzen ſei, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluß des Schöpfers dazu erfordert werde, *einſehen* zu wollen. — Aber es ſind Erfahrungen; *für uns* ſind ſie alſo nichts Anderes, als Naturwirkungen, und *ſollen* auch nie anders beurtheilt werden; denn das will die Beſcheidenheit der Vernunft in ihren Anſprüchen; über dieſe Grenzen aber hinauszugehen, iſt Vermeſſenheit und Unbeſcheidenheit in Anſprüchen; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthigende ſich ſelbſt entäußernde Denkungsart zu beweiſen vergibt.

Der
philoſophiſchen Religionslehre
drittes Stück.

Drittes Stück.

Der Sieg des guten Princips über das böſe
und die
Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

Der Kampf, den ein jeder moraliſch wohlgeſinnter Menſch unter der Anführung des guten Princips gegen die Anfechtungen des böſen in dieſem Leben beſtehen muß, kann ihm, wie ſehr er ſich auch bemüht, doch keinen größeren Vortheil verſchaffen als die Befreiung von der Herrſchaft des letzteren. Daß er frei, daß er „der Knechtſchaft unter dem Sündengeſetz entſchlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben“, das iſt der höchſte Gewinn, den er erringen kann. Den Angriffen des letzteren bleibt er nichtsdeſtoweniger noch immer ausgeſetzt; und ſeine Freiheit, die beſtändig angefochten wird, zu behaupten, muß er forthin immer zum Kampfe gerüſtet bleiben.

In dieſem gefahrvollen Zuſtande iſt der Menſch gleichwohl durch ſeine eigene Schuld; folglich iſt er verbunden, ſoviel er vermag, wenigſtens Kraft anzuwenden, um ſich aus demſelben herauszuarbeiten. Wie aber? das iſt die Frage. — Wenn er ſich nach den Urſachen und Umſtänden umſieht, die ihm dieſe Gefahr zuziehen und darin erhalten, ſo kann er ſich leicht überzeugen, daß ſie ihm nicht ſowohl von ſeiner eigenen rohen Natur, ſofern er abgeſondert da iſt, ſondern von Menſchen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung ſteht. Nicht durch die Anreize der erſteren werden die eigentlich ſo zu benennenden Leidenſchaften in ihm rege, welche ſo große Verheerungen in ſeiner urſprünglich guten Anlage anrichten.

Seine Bedürfniſſe ſind nur klein, und ſein Gemüthszuſtand in Beſorgung derſelben gemäßigt und ruhig. Er iſt nur arm (oder hält ſich dafür), ſofern er beſorgt, daß ihn andere Menſchen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrſchſucht, die Habſucht und die damit verbundenen feindſeligen Neigungen beſtürmen alsbald ſeine an ſich genügſame Natur, *wenn er unter Menſchen iſt*, und es iſt nicht einmal nöthig, daß dieſe ſchon als im Böſen verſunken, und als verleitende Beiſpiele vorausgeſetzt werden; es iſt genug, daß ſie da ſind, daß ſie ihn umgeben, und daß ſie Menſchen ſind, um einander wechſelſeitig in ihrer moraliſchen Anlage zu verderben und ſich einander böſe zu machen. Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieſes Böſen und zur Beförderung des Guten im Menſchen abzweckende Vereinigung, als eine beſtehende und ſich immer ausbreitende, blos auf die Erhaltung der Moralität angelegte Geſellſchaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Böſen entgegenwirkte; ſo würde dieſes, ſoviel der einzelne Menſch auch gethan haben möchte, um ſich der Herrſchaft deſſelben zu entziehen, ihn doch unabläßlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieſelbe erhalten. — Die Herrſchaft des guten Princips, ſofern Menſchen dazu hinwirken können, iſt alſo, ſoviel wir einſehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Geſellſchaft nach Tugendgeſetzen und zum Behuf derſelben; einer Geſellſchaft, die dem ganzen Menſchengeſchlecht in ihrem Umfange ſie zu beſchließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn ſo allein kann für das gute Princip über das Böſe ein Sieg gehofft werden. Es iſt von der moraliſchgeſetzgebenden Vernunft außer den Geſetzen, die ſie jedem Einzelnen vorſchreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunct für Alle, die das Gute lieben, ausgeſteckt, um ſich darunter zu verſammeln, und ſo allererſt über das ſie raſtlos anfechtende Böſe die Oberhand zu bekommen.

Man kann eine Verbindung der Menſchen unter bloſen Tugendgeſetzen nach Vorſchrift dieſer Idee eine *ethiſche*, und ſofern dieſe Geſetze öffentlich ſind, eine *ethiſchbürgerliche* (im Gegenſatz der *rechtlichbürgerlichen*) Geſellſchaft, oder ein *ethiſches gemeines Weſen* nennen. Dieſes kann mitten in einem politiſchen gemeinen Weſen, und ſogar aus allen Gliedern deſſelben beſtehen; (wie es denn auch, ohne daß das letztere zum Grunde liegt, von Menſchen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte.) Aber jenes hat ein beſonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch eine Form und Verfaſſung, die ſich von der des letzteren weſentlich unterſcheidet. Gleichwohl iſt eine gewiſſe Analogie zwiſchen beiden, als zweier gemeinen Weſen überhaupt betrachtet, in Anſehung deren das erſtere auch ein *ethiſcher Staat*, d. i. ein *Reich* der Tugend (des guten Princips) genannt werden kann, wovon die Idee in der menſchlichen Vernunft ihre ganz wohlbegründete objective Realität hat, (als Pflicht ſich zu einem ſolchen Staate zu einigen,) wenn es gleich ſubjectiv von dem guten Willen der Menſchen nie gehofft werden könnte, daß ſie zu dieſem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken ſich entſchließen würden.

Erſte Abtheilung.

Philoſophiſche Vorſtellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

I.

Von dem ethiſchen Naturzuſtande.

Ein rechtlichbürgerlicher (politiſcher) Zuſtand iſt das Verhältniß der Menſchen unter einander, ſofern ſie gemeinſchaftlich unter öffentlichen Rechtsgeſetzen, (die insgeſammt Zwangsgeſetze ſind,) ſtehen. Ein ethiſchbürgerlicher Zuſtand iſt der, da ſie unter dergleichen zwangsfreien d. i. bloſen Tugendgeſetzen vereinigt ſind.

Sowie nun dem erſteren der rechtliche, (darum aber nicht immer rechtmäßige,) d. i. der juridiſche Naturzuſtand entgegengeſetzt wird, ſo wird von dem letzteren der ethiſche Naturzuſtand unterſchieden. In beiden gibt ein Jeder ſich ſelbſt das Geſetz, und es iſt kein äußeres, dem er ſich ſammt allen Anderen unterworfen erkennte. In beiden iſt ein Jeder ſein eigener Richter, und es iſt keine öffentliche machthabende Autorität da, die nach Geſetzen, was in vorkommenden Fällen eines Jeden Pflicht ſei, rechtskräftig beſtimme und jene in allgemeine Ausübung bringe.

In einem ſchon beſtehenden politiſchen gemeinen Weſen befinden ſich alle politiſche Bürger, als ſolche, doch im ethiſchen Naturzuſtande, und ſind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn daß jenes ſeine Bürger zwingen ſollte, in ein ethiſches gemeines Weſen zu treten, wäre ein Widerſpruch (in adjecto); weil das letztere ſchon in ſeinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei ſich führt. Wünſchen kann es wohl jedes politiſche gemeine Weſen, daß in ihm auch eine Herrſchaft über die Gemüther nach Tugendgeſetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menſchliche Richter das Innere anderer Menſchen nicht durchſchauen kann, da würden die Tugendgeſinnungen das Verlangte bewirken. Wehe aber dem Geſetzgeber, der eine auf ethiſche Zwecke gerichtete Verfaſſung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethiſchen bewirken, ſondern auch ſeine politiſche untergraben und unſicher machen. — Der Bürger des politiſchen gemeinen Weſens bleibt alſo, was die geſetzgebende Befugniß des letzteren betrifft, völlig frei: ob er mit anderen Mitbürgern überdem auch in eine ethiſche Vereinigung treten, oder lieber im Naturzuſtande dieſer Art bleiben wolle. Nur ſofern ein ethiſches gemeines Weſen doch auf öffentlichen Geſetzen beruhen, und eine darauf ſich gründende Verfaſſung enthalten muß, werden diejenigen, die ſich freiwillig verbinden, in dieſen Zuſtand zu treten, ſich von der politiſchen Macht nicht, wie ſie ſolche innerlich einrichten, oder nicht einrichten ſollen, befehlen, aber wohl Einſchränkungen gefallen laſſen müſſen, nämlich auf die Bedingung, daß darin nichts ſei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerſtreite; wiewohl, wenn die erſtere Verbindung ächter Art iſt, das Letztere ohnedem nicht zu beſorgen iſt.

Uebrigens, weil die Tugendpflichten das ganze menſchliche Geſchlecht angehen, ſo iſt der Begriff eines ethiſchen gemeinen Weſens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menſchen bezogen, und darin unterſcheidet es ſich von dem eines politiſchen. Daher kann eine Menge in jener Abſicht vereinigter Menſchen noch nicht das ethiſche gemeine Weſen ſelbſt, ſondern nur eine beſondere Geſellſchaft heißen, die zur Einhelligkeit mit allen Menſchen, (ja aller endlichen vernünftigen Weſen) hinſtrebt, um ein abſolutes ethiſches Ganze zu errichten, wovon jede partiale Geſellſchaft nur eine Vorſtellung oder ein Schema iſt, weil eine jede ſelbſt wiederum im Verhältniß auf andere dieſer Art als im ethiſchen Naturzuſtande, ſammt allen Unvollkommenheiten deſſelben, befindlich vorgeſtellt werden kann; (wie es auch mit verſchiedenen politiſchen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht ſtehen, ebenſo bewandt iſt.)

II.

Der Menſch ſoll aus dem ethiſchen Naturzuſtande herausgehen, um ein Glied eines ethiſchen gemeinen Weſens zu werden.

Sowie der juridiſche Naturzuſtand ein Zuſtand des Krieges von Jedermann gegen Jedermann iſt, ſo iſt auch der ethiſche Naturzuſtand ein Zuſtand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böſe, welches in ihm und zugleich in jedem Anderen angetroffen wird, die ſich, (wie oben bemerkt worden,) einander wechſelſeitig ihre moraliſche Anlage verderben, und ſelbſt bei dem guten Willen jedes Einzelnen, durch den Mangel eines ſie vereinigenden Princips ſich, gleich als ob ſie Werkzeuge des Böſen wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinſchaftlichen Zweck des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, ſeiner Herrſchaft wiederum in die Hände zu fallen. Sowie nun ferner der Zuſtand einer geſetzloſen äußeren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgeſetzen ein Zuſtand der Ungerechtigkeit und des Krieges von Jedermann gegen Jedermann iſt, aus welchem der Menſch herausgehen ſoll, um in einen politiſch-bürgerlichen zu treten*); ſo iſt der ethiſche Naturzuſtand eine öffent-

---

*) Hobbes' Satz: status hominum naturalis est *bellum* omnium in omnes, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen ſollte: *est status belli etc.* Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwiſchen Menſchen, die nicht unter äußeren und öffentlichen Geſetzen ſtehen, jederzeit wirkliche Feindſeligkeiten herrſchen; ſo iſt doch der Zuſtand derſelben (status juridicus) d. i. das Verhältniß, in und durch welches ſie der Rechte (des Erwerbs und der Erhaltung derſelben) fähig ſind, ein ſolcher Zuſtand, in welchem ein Jeder ſelbſt Richter über das ſein will, was ihm gegen Andere recht ſei, aber auch für dieſes keine Sicherheit von Anderen hat, oder ihnen gibt, als Jedes ſeine eigene Gewalt; welches ein Kriegszuſtand iſt, in dem Jedermann wider Jedermann beſtändig gerüſtet ſein muß. Der zweite Satz deſſelben: exeundum esse e statu naturali, iſt eine Folge aus dem erſteren; denn dieſer Zuſtand iſt eine continuir-

liche wechſelſeitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zuſtand der inneren Sittenloſigkeit, aus welchem der natürliche Menſch, ſo bald wie möglich, herauszukommen ſich befleißigen ſoll.

Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art nicht der Menſchen gegen Menſchen, ſondern des menſchlichen Geſchlechts gegen ſich ſelbſt. Jede Gattung vernünftiger Weſen iſt nämlich objectiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinſchaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchſten, als eines gemeinſchaftlichen Guts beſtimmt. Weil aber das höchſte ſittliche Gut durch die Beſtrebung der einzelnen Perſon zu ihrer eigenen moraliſchen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, ſondern eine Vereinigung derſelben in ein Ganzes zu ebendemſelben Zwecke, zu einem Syſtem wohlgeſinnter Menſchen erfordert, in welchem und durch deſſen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem ſolchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgeſetzen, eine von allen moraliſchen Geſetzen, (die das betreffen, wovon wir wiſſen, daß es in unſerer Gewalt ſtehe,) ganz unterſchiedene Idee iſt, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wiſſen können, ob es als ein ſolches auch in unſerer Gewalt ſtehe; ſo iſt die Pflicht, der Art und dem Princip nach, von allen anderen unterſchieden. — Man wird ſchon zum Voraus vermuthen, daß dieſe Pflicht der Vorausſetzung einer anderen Idee, nämlich der eines höheren moraliſchen Weſens bedürfen werde, durch deſſen allgemeine Veranſtaltung die für ſich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinſamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müſſen allererſt dem Leitfaden jenes ſittlichen Bedürfniſſes überhaupt nachgehen und ſehen, worauf uns dieſes führen werde.

---

liche Läſion der Rechte aller Anderen durch die Anmaßung, in ſeiner eigenen Sache Richter zu ſein, und anderen Menſchen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu laſſen, als blos ſeine eigene Willkühr.

III.

Der Begriff eines ethiſchen gemeinen Weſens iſt der Begriff von einem *Volke Gottes* unter ethiſchen Geſetzen.

Wenn ein ethiſches gemeines Weſen zu Stande kommen ſoll, ſo müſſen alle Einzelne einer öffentlichen Geſetzgebung unterworfen werden, und alle Geſetze, welche jene verbinden, müſſen als Gebote eines gemeinſchaftlichen Geſetzgebers angeſehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Weſen ein *juridiſches* ſein; ſo würde die ſich zu einem Ganzen vereinigende Menge ſelbſt der Geſetzgeber (der Conſtitutionsgeſetze) ſein müſſen, weil die Geſetzgebung von dem Princip ausgeht: *die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuſchränken, unter denen ſie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann**), und wo alſo der allgemeine Wille einen geſetzlichen äußeren Zwang errichtet. Soll das gemeine Weſen aber ein *ethiſches* ſein, ſo kann das Volk als ein ſolches nicht ſelbſt für geſetzgebend angeſehen werden. Denn in einem ſolchen gemeinen Weſen ſind alle Geſetze ganz eigentlich darauf geſtellt, die *Moralität* der Handlungen, (welche etwas *Innerliches* iſt, mithin nicht unter öffentlichen menſchlichen Geſetzen ſtehen kann,) zu befördern, da im Gegentheil die letzteren, welches ein juridiſches gemeines Weſen ausmachen würde, nur auf die *Legalität* der Handlungen, die in die Augen fällt, geſtellt ſind und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede iſt. Es muß alſo ein Anderer, als das Volk ſein, der für ein ethiſches gemeines Weſen als öffentlich geſetzgebend angegeben werden könnte. Gleichwohl können ethiſche Geſetze auch nicht als blos von dem Willen dieſes Oberen *urſprünglich* ausgehend, (als Statute, die etwa, ohne daß ſein Befehl vorher ergangen, nicht verbindend ſein würden,) gedacht werden, weil ſie alsdann keine ethiſchen Geſetze, und die ihnen gemäße Pflicht nicht freie Tugend, ſondern zwangsfähige Rechtspflicht ſein würde. Alſo kann nur ein ſolcher als oberſter Geſetzgeber eines ethiſchen gemeinen Weſens gedacht werden, in Anſehung deſſen alle *wahren Pflichten*, mithin auch die ethiſchen*) *zugleich* als ſeine Gebote vorgeſtellt werden müſſen; welcher daher auch ein Herzenskündiger ſein muß, um auch das Innerſte der Geſinnungen eines Jeden zu durchſchauen, und wie es in jedem gemeinen Weſen ſein muß, Jedem, was ſeine Thaten werth ſind, zukommen zu laſſen. Dieſes iſt aber der Begriff von Gott als einem moraliſchen Weltherrſcher. Alſo iſt ein ethiſches gemeines Weſen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten d. i. als ein *Volk Gottes*, und zwar nach *Tugendgeſetzen*, zu denken möglich.

---

*) Dieſes iſt das Princip alles äußeren Rechts.

Man könnte ſich wohl auch ein Volk Gottes nach *ſtatutariſchen Geſetzen* denken, nach ſolchen nämlich, bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, ſondern blos auf die Legalität der Handlungen ankömmt, welches ein juridiſches gemeines Weſen ſein würde, von welchem zwar Gott der Geſetzgeber, (mithin die *Verfaſſung* deſſelben Theokratie) ſein würde, Menſchen aber, als Prieſter, welche ſeine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine ariſtokratiſche *Regierung* führten. Aber eine ſolche Verfaſſung, deren Exiſtenz und Form gänzlich auf hiſtoriſchen Gründen beruht, iſt nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moraliſchgeſetzgebenden Vernunft ausmacht, deren Auflöſung wir hier allein zu bewirken haben; ſie wird

---

*) Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die bloſe Willkühr eines menſchlichen Geſetzgebers auferlegte Pflicht wäre, ſo iſt es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die ſtatutariſchen bürgerlichen Geſetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn ſie aber rechtmäßig ſind, ſo iſt die *Beobachtung* derſelben zugleich göttliches Gebot. Der Satz: „man muß Gott mehr gehorchen, als den Menſchen", bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an ſich böſe (dem Sittengeſetz unmittelbar zuwider) iſt, ihnen nicht gehorcht werden darf und ſoll. Umgekehrt aber, wenn einem politiſch bürgerlichen, an ſich nicht unmoraliſchen Geſetze ein dafür gehaltenes göttliches ſtatutariſches entgegengeſetzt wird, ſo iſt Grund da, das letztere für untergeſchoben anzuſehen, weil es einer klaren Pflicht widerſtreitet, ſelbſt aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot ſei, durch empiriſche Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine ſonſt beſtehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen.

in der hiſtoriſchen Abtheilung als Anſtalt nach politiſchbürgerlichen Geſetzen, deren Geſetzgeber, obgleich Gott, doch äußerlich iſt, in Erwägung kommen, anſtatt daß wir es hier nur mit einer ſolchen, deren Geſetzgebung blos innerlich iſt, einer Republik unter Tugendgeſetzen, d. i. mit einem Volke Gottes, „das fleißig wäre zu guten Werken“, zu thun haben.

Einem ſolchen Volke Gottes kann man die Idee einer Rotte des böſen Princips entgegenſetzen, als Vereinigung derer, die ſeines Theils ſind, zur Ausbreitung des Böſen, welchem daran gelegen iſt, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu laſſen; wiewohl auch hier das die Tugendgeſinnungen anfechtende Princip gleichfalls in uns ſelbſt liegt, und nur bildlich als äußere Macht vorgeſtellt wird.

IV.

Die Idee eines Volks Gottes iſt (unter menſchlicher Veranſtaltung) nicht anders, als in der Form einer Kirche auszuführen.

Die erhabene nie völlig erreichbare Idee eines ethiſchen gemeinen Weſens verkleinert ſich ſehr unter menſchlichen Händen, nämlich zu einer Anſtalt, die allenfalls nur die Form deſſelben rein vorzuſtellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein ſolches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der ſinnlichen Menſchennatur ſehr eingeſchränkt iſt. Wie kann man aber erwarten, daß aus ſo krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?

Ein moraliſches Volk Gottes zu ſtiften, iſt alſo ein Werk, deſſen Ausführung nicht von Menſchen, ſondern nur von Gott ſelbſt erwartet werden kann. Deswegen iſt aber doch dem Menſchen nicht erlaubt, in Anſehung dieſes Geſchäfts unthätig zu ſein, und die Vorſehung walten zu laſſen, als ob ein Jeder nur ſeiner moraliſchen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menſchlichen Geſchlechts aber (ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach) einer höheren Weisheit überlaſſen dürfe. Er muß vielmehr ſo verfahren, als ob Alles auf ihn ankomme, und nur unter dieſer Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit ſeiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen laſſen.

Der Wunſch aller Wohlgeſinnten iſt alſo: „daß das Reich Gottes komme, daß ſein Wille auf Erden geſchehe"; aber was haben ſie nun zu veranſtalten, damit dieſes mit ihnen geſchehe?

Ein ethiſches gemeines Weſen unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung iſt eine Kirche, welche, ſofern ſie kein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt, die unſichtbare Kirche heißt, (eine bloſe Idee von der Vereinigung aller Rechtſchaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moraliſchen Weltregierung, wie ſie jeder von Menſchen zu ſtiftenden zum Urbilde dient.) Die ſichtbare iſt die wirkliche Vereinigung der Menſchen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zuſammenſtimmt. Sofern eine jede Geſellſchaft unter öffentlichen Geſetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (in Verhältniß derer, die den Geſetzen derſelben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derſelben halten,) bei ſich führt, iſt die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde, welche unter ihren Oberen, (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt,) nur die Geſchäfte des unſichtbaren Oberhaupts derſelben verwalten, und in dieſer Beziehung insgeſammt Diener der Kirche heißen, ſowie im politiſchen Gemeinweſen das ſichtbare Oberhaupt ſich ſelbſt bisweilen den oberſten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menſchen, (gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze ſelbſt) über ſich erkennt. Die wahre (ſichtbare) Kirche iſt diejenige, welche das (moraliſche) Reich Gottes auf Erden, ſo viel es durch Menſchen geſchehen kann, darſtellt. Die Erforderniſſe, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche ſind folgende:

1. Die Allgemeinheit, folglich numeriſche Einheit derſelben; wozu ſie die Anlage in ſich enthalten muß: daß nämlich, ob ſie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Anſehung der weſentlichen Abſicht auf ſolche Grundſätze errichtet iſt, welche ſie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müſſen, (alſo keine Sectenſpaltung.)
2. Die Beſchaffenheit (Qualität) derſelben; d. i. die Lau=

terkeit, die Vereinigung unter keinen anderen, als moraliſchen Triebfedern. (Gereinigt vom Blödſinn des Aberglaubens und dem Wahnſinn der Schwärmerei.)

3. Das Verhältniß unter dem Princip der Freiheit, ſowohl das innere Verhältniß ihrer Glieder unter einander, als auch das äußere der Kirche zur politiſchen Macht, beides in einem Freiſtaat, (alſo weder Hierarchie, noch Illuminatismus, eine Art von Demokratie, durch beſondere Eingebungen, die nach Jedes ſeinem Kopfe von Anderer ihrer verſchieden ſein können.)

4. Die Modalität derſelben, die Unveränderlichkeit ihrer Conſtitution nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umſtänden abzuändernden, blos die Adminiſtration derſelben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu ſie doch auch die ſicheren Grundſätze ſchon in ſich ſelbſt (in der Idee ihres Zwecks) a priori enthalten muß. (Alſo unter urſprünglichen, einmal, gleich als durch ein Geſetzbuch, öffentlich zur Vorſchrift gemachten Geſetzen, nicht willkührlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerſpruche ausgeſetzt und veränderlich ſind.)

Ein ethiſches gemeines Weſen alſo, als Kirche d. i. als bloſe Repräſentantin eines Staats Gottes betrachtet, hat eigentlich keine ihren Grundſätzen nach der politiſchen ähnliche Verfaſſung. Dieſe iſt in ihm weder monarchiſch (unter einem Papſt oder Patriarchen), noch ariſtokratiſch (unter Biſchöfen und Prälaten), noch demokratiſch (als ſectiriſcher Illuminaten). Sie würde noch am Beſten mit der einer Hausgenoſſenſchaft (Familie) unter einem gemeinſchaftlichen, obzwar unſichtbaren, moraliſchen Vater verglichen werden können, ſofern ſein heiliger Sohn, der ſeinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtſchaft ſteht, die Stelle deſſelben darin vertritt, daß er ſeinen Willen dieſen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und ſo unter einander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten.

V.

Die Conſtitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem hiſtoriſchen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieſer wird am Beſten auf eine heilige Schrift gegründet.

Der reine Religionsglaube iſt zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann; weil er ein bloſer Vernunftglaube iſt, der ſich Jedermann zur Ueberzeugung mittheilen läßt, indeſſen daß ein blos auf Facta gegründeter hiſtoriſcher Glaube ſeinen Einfluß nicht weiter ausbreiten kann, als ſoweit die Nachrichten, in Beziehung auf das Vermögen, ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, nach Zeit- und Ortsumſtänden hingelangen können. Allein es iſt eine beſondere Schwäche der menſchlichen Natur daran Schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals ſoviel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.

Die Menſchen, ihres Unvermögens in Erkenntniß ſinnlicher Dinge ſich bewußt, ob ſie zwar jenem Glauben, (als welcher im Allgemeinen für ſie überzeugend ſein muß,) alle Ehre widerfahren laſſen, ſind doch nicht leicht zu überzeugen: daß die ſtandhafte Befliſſenheit zu einem moraliſchguten Lebenswandel Alles ſei, was Gott von Menſchen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in ſeinem Reiche zu ſein. Sie können ſich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem Dienſt denken, den ſie Gott zu leiſten haben; wo es nicht ſowohl auf den inneren moraliſchen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankömmt, daß ſie Gott geleiſtet werden, um, ſo moraliſch indifferent ſie auch an ſich ſelbſt ſein möchten, doch wenigſtens durch paſſiven Gehorſam, Gott zu gefallen. Daß ſie, wenn ſie ihre Pflichten gegen Menſchen (ſich ſelbſt und andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihrem Thun und Laſſen, ſofern es

Beziehung auf Sittlichkeit hat, beſtändig im Dienſte Gottes ſind, und daß es auch ſchlechterdings unmöglich ſei, Gott auf andere Weiſe näher zu dienen, (weil ſie doch auf keine anderen als blos auf Weltweſen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluß haben können,) will ihnen nicht in den Kopf. Weil ein jeder großer Herr der Welt ein beſonderes Bedürfniß hat, von ſeinen Unterthanen geehrt und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen geprieſen zu werden, ohne welches er nicht ſoviel Folgſamkeit gegen ſeine Befehle, als er wohl nöthig hat, um ſie beherrſchen zu können, von ihnen erwarten kann, überdem auch der Menſch, ſo vernunftvoll er auch ſein mag, an Ehrenbezeugungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet; ſo behandelt man die Pflicht, ſofern ſie zugleich göttliches Gebot iſt, als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menſchen, und ſo entſpringt der Begriff einer gottesdienſtlichen, ſtatt des Begriffs einer reinen moraliſchen Religion.

Da alle Religion darin beſteht: daß wir Gott für alle unſere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Geſetzgeber anſehen, ſo kommt es bei der Beſtimmung der Religion in Abſicht auf unſer ihr gemäßes Verhalten darauf an, zu wiſſen: wie Gott verehrt (und gehorcht) ſein wolle. — Ein göttlicher geſetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an ſich blos ſtatutariſche, oder durch rein moraliſche Geſetze. In Anſehung der letzteren kann ein Jeder aus ſich ſelbſt durch ſeine eigene Vernunft den Willen Gottes, der ſeiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entſpringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtſein dieſer Geſetze und dem Vernunftbedürfniſſe, eine Macht anzunehmen, welche dieſen den ganzen, in einer Welt möglichen, zum ſittlichen Endzweck zuſammenſtimmenden Effect verſchaffen kann. Der Begriff eines nach bloſen reinmoraliſchen Geſetzen beſtimmten göttlichen Willens läßt uns, wie nur einen Gott, alſo auch nur eine Religion denken, die rein moraliſch iſt. Wenn wir aber ſtatutariſche Geſetze deſſelben annehmen, und in unſerer Befolgung derſelben die Religion ſetzen, ſo iſt die Kenntniß derſelben nicht durch unſere eigene bloſe Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung möglich, welche, ſie mag nun jedem Einzelnen insgeheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menſchen fortgepflanzt zu werden, ein hiſtoriſcher, nicht ein reiner Vernunftglaube ſein würde. — Es mögen nun aber auch ſtatutariſche göttliche Geſetze, (die ſich nicht von ſelbſt als verpflichtend, ſondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für ſolche erkennen laſſen,) angenommen werden; ſo iſt doch die reine moraliſche Geſetzgebung, dadurch der Wille Gottes urſprünglich in unſer Herz geſchrieben iſt, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, ſondern ſie iſt auch das, was dieſe ſelbſt eigentlich ausmacht, und wozu die ſtatutariſche nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.

Wenn alſo die Frage: wie Gott verehrt ſein wolle, für jeden Menſchen, blos als Menſch betrachtet, allgemeingültig beantwortet werden ſoll, ſo iſt kein Bedenken hierüber, daß die Geſetzgebung ſeines Willens nicht ſollte blos moraliſch ſein; denn die ſtatutariſche, (welche eine Offenbarung vorausſetzt,) kann nur als zufällig und als eine ſolche, die nicht an jeden Menſchen gekommen iſt, oder kommen kann, mithin nicht als den Menſchen überhaupt verbindend betrachtet werden. Alſo: „nicht, die da ſagen: Herr, Herr! ſondern die den Willen Gottes thun"; mithin die nicht durch Hochpreiſung deſſelben (oder ſeines Geſandten, als eines Weſens von göttlicher Abkunft,) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Menſch haben kann, ſondern durch den guten Lebenswandel, in Anſehung deſſen Jeder ſeinen Willen weiß, ihm wohlgefällig zu werden ſuchen, werden diejenigen ſein, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leiſten.

Wenn wir uns aber nicht blos als Menſchen, ſondern auch als Bürger in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen, und auf die Exiſtenz einer ſolchen Verbindung unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten, ſo ſcheint die Frage: wie Gott in einer Kirche (als einer Gemeinde Gottes) verehrt ſein wolle, nicht durch bloſe Vernunft beantwortlich zu ſein, ſondern einer ſtatutariſchen, uns nur durch Offenbarung kund werdenden Geſetzgebung, mithin eines hiſtoriſchen Glaubens, welchen man im Gegenſatz mit dem reinen Religionsglauben den **Kirchenglauben** nennen kann, zu bedürfen. Denn bei dem erſteren kömmt es blos auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moraliſcher Geſinnung geſchehende Beobachtung aller Pflichten, als ſeiner Gebote, an; eine Kirche aber als Vereinigung vieler Menſchen unter ſolchen Geſinnungen zu einem moraliſchen gemeinen Weſen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewiſſen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an ſich zufällig und mannigfaltig iſt, mithin ohne göttliche ſtatutariſche Geſetze nicht als Pflicht erkannt werden kann. Aber dieſe Form zu beſtimmen, darf darum nicht ſofort als ein Geſchäft des göttlichen Geſetzgebers angeſehen werden, vielmehr kann man mit Grunde annehmen, der göttliche Wille ſei: daß wir die Vernunftidee eines ſolchen gemeinen Weſens ſelbſt ausführen, und ob die Menſchen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg verſucht haben möchten, ſie dennoch nicht aufhören ſollen, nöthigenfalls durch neue Verſuche, welche die Fehler der vorigen beſtmöglichſt vermeiden, dieſem Zwecke nachzuſtreben; indem dieſes Geſchäft, welches zugleich für ſie Pflicht iſt, gänzlich ihnen ſelbſt überlaſſen iſt. Man hat alſo nicht Urſache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Geſetze geradezu für göttliche ſtatutariſche zu halten, vielmehr iſt es Vermeſſenheit, ſie dafür auszugeben, um ſich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letzteren zu beſſern, oder wohl gar Uſurpation höheren Anſehens, um mit Kirchenſatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen; wobei es aber doch ebenſowohl Eigendünkel ſein würde, ſchlechtweg zu leugnen, daß die Art, wie eine Kirche angeordnet iſt, nicht vielleicht auch eine beſondere göttliche Anordnung ſein könne, wenn ſie, ſo viel wir einſehen, mit der moraliſchen Religion in der größten Einſtimmung iſt, und noch dazukommt, daß, wie ſie ohne die gehörig vorbereiteten Fortſchritte des Publicums in Religionsbegriffen auf einmal habe erſcheinen können, nicht wohl eingeſehen werden kann. In der Zweifelhaftigkeit dieſer Aufgabe nun, ob Gott oder die Menſchen ſelbſt eine Kirche gründen ſollen, beweiſt ſich der Hang der letzteren zu einer gottesdienſtlichen Religion (cultus), und weil dieſe auf willkührlichen Vorſchriften beruht, zum Glauben an ſtatutariſche göttliche Geſetze, unter der Vorausſetzung, daß über dem beſten Lebenswandel, (den der Menſch nach Vorſchrift der rein moraliſchen Religion immer einſchlagen mag.) doch noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, ſondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Geſetzgebung hinzukommen müſſe; womit es unmittelbar auf Verehrung des höchſten Weſens (nicht vermittelſt der durch Vernunft uns ſchon vorgeſchriebenen Befolgung ſeiner Gebote) angeſehen iſt. Hiedurch geſchieht es nun, daß Menſchen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Anſehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranſtaltungen zur Beförderung des Moraliſchen in der Religion niemals für an ſich nothwendig halten werden; ſondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntniſſe geoffenbarter Geſetze, und Beobachtung der zu Form der Kirche, (die doch ſelbſt blos Mittel iſt,) gehörigen Vorſchriften wie ſie ſagen, ihrem Gott zu dienen; obgleich alle dieſe Obſervanzen im Grunde moraliſchindifferente Handlungen ſind, eben darum aber, weil ſie blos um ſeinetwillen geſchehen ſollen, für ihm deſto gefälliger gehalten werden. Der Kirchenglaube geht alſo in der Bearbeitung der Menſchen zu einem ethiſchen gemeinen Weſen, natürlicher Weiſe *) vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienſte geweihte Gebäude) waren eher, als Kirchen (Verſammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moraliſchen Geſinnungen,) Prieſter (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geiſtliche (Lehrer der rein moraliſchen Religion) und ſind es mehrentheils auch noch im Range und Werthe, den ihnen die große Menge zugeſteht.

Wenn es nun alſo einmal nicht zu ändern ſteht, daß nicht ein ſtatutariſcher Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben,

---

*) †) Moraliſcher Weiſe ſollte es umgekehrt zugehen.

†) Zuſatz der zweiten Ausg.

als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menſchen zur Beförderung des letzteren beigegeben werde, ſo muß man auch eingeſtehen, daß die unveränderliche Aufbehaltung deſſelben, die allgemeine einförmige Ausbreitung, und ſelbſt die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung ſchwerlich durch Tradition, ſondern nur durch Schrift, die ſelbſt wiederum als Offenbarung für Zeitgenoſſen und Nachkommenſchaft ein Gegenſtand der Hochachtung ſein muß, hinreichend geſorgt werden kann; denn das fordert das Bedürfniß der Menſchen, um ihrer gottesdienſtlichen Pflicht gewiß zu ſein. Ein heiliges Buch erwirbt ſich ſelbſt bei denen (und gerade bei dieſen am Meiſten), die es nicht leſen, wenigſtens ſich daraus keinen zuſammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte Achtung, und alles Vernünfteln verſchlägt nichts wider den alle Einwürfe niederſchlagenden Machtſpruch: da ſteht's geſchrieben. Daher heißen auch die Stellen deſſelben, die einen Glaubenspunct darlegen ſollen, ſchlechthin Sprüche. Die beſtimmten Ausleger einer ſolchen Schrift ſind eben durch dieſes ihr Geſchäft ſelbſt gleichſam geweihte Perſonen, und die Geſchichte beweiſt, daß kein auf Schrift gegründeter Glaube ſelbſt durch die verwüſtendſten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können; indeſſen daß der, ſo ſich auf Tradition und alte öffentliche Obſervanzen gründete, in der Zerrüttung des Staats zugleich ſeinen Untergang fand. Glücklich*)! wenn ein ſolches den Menſchen zu Händen gekommenes Buch neben ſeinen Statuten als Glaubensgeſetzen zugleich die reinſte moraliſche Religionslehre mit Vollſtändigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introduction) in die beſte Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, ſowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit, ſich den Urſprung einer ſolchen durch daſſelbe vorgegangenen Erleuchtung des Menſchengeſchlechts nach natürlichen Geſetzen begreiflich zu machen, das Anſehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann.

---

*) Ein Ausdruck für alles Gewünſchte, oder Wünſchenswerthe, was wir doch weder vorausſehen, noch durch unſere Beſtrebung nach Erfahrungsgeſetzen herbeiführen können; von dem wir alſo, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen anderen, als eine gütige Vorſehung anführen können.

Nun noch Einiges, was dieſem Begriffe eines Offenbarungsglaubens anhängt.

Es iſt nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben. — Man kann hinzuſetzen, daß in den mancherlei ſich, der Verſchiedenheit ihrer Glaubensarten wegen, von einander abſondernden Kirchen dennoch eine und dieſelbe wahre Religion anzutreffen ſein kann.

Es iſt daher ſchicklicher, (wie es auch wirklich mehr im Gebrauche iſt), zu ſagen: dieſer Menſch iſt von dieſem oder jenem (Jüdiſchen, Muhammedaniſchen, chriſtlichen, katholiſchen, Lutheriſchen) Glauben, als: er iſt von dieſer oder jener Religion. Der letztere Ausdruck ſollte billig nicht einmal in der Anrede an das große Publicum (in Katechismen und Predigten) gebraucht werden; denn er iſt dieſem zu gelehrt und unverſtändlich; wie denn auch die neueren Sprachen für ihn kein gleichbedeutendes Wort liefern. Der gemeine Mann verſteht darunter jederzeit ſeinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anſtatt daß Religion innerlich verborgen iſt und auf moraliſche Geſinnungen ankömmt. Man thut den Meiſten zu viel Ehre an, von ihnen zu ſagen: ſie bekennen ſich zu dieſer oder jener Religion; denn ſie kennen und verlangen keine; der ſtatutariſche Kirchenglaube iſt Alles, was ſie unter dieſem Worte verſtehen. Auch ſind die ſogenannten Religionsſtreitigkeiten, welche die Welt ſo oft erſchüttert und mit Blut beſpritzt haben, nie etwas Anderes, als Zänkereien um den Kirchenglauben geweſen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, daß man ihn hinderte, ſeiner Religion anzuhängen, (denn das kann keine äußere Gewalt,) ſondern daß man ihm ſeinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte.

Wenn nun eine Kirche ſich ſelbſt, wie gewöhnlich geſchieht, für die einige allgemeine ausgibt, (ob ſie zwar auf einen beſonderen

Offenbarungsglauben gegründet iſt, der als hiſtoriſch nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann,) ſo wird der, welcher ihren (beſonderen) Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt, und von ganzem Herzen gehaßt; der nur zum Theil (im Nichtweſentlichen) davon abweicht, ein Irrgläubiger, und wenigſtens als anſteckend vermieden. Bekennt er ſich endlich zwar zu derſelben Kirche, weicht aber doch im Weſentlichen des Glaubens derſelben, (was man nämlich dazu macht,) von ihr ab, ſo heißt er, vornehmlich wenn er ſeinen Irrglauben ausbreitet, ein Ketzer*), und wird, ſo wie ein Aufrührer, noch für ſtrafbarer gehalten, als ein äußerer Feind, und von der Kirche durch einen Bannfluch, (dergleichen die Römer über den ausſprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging,) ausgeſtoßen und allen Höllengöttern übergeben. Die angemaßte alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter einer Kirche in dem Puncte des Kirchenglaubens heißt Orthodoxie, welche man wohl in despotiſche (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen könnte. — Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgibt, eine katholiſche, diejenige aber, welche ſich gegen dieſe Anſprüche Anderer verwahrt, (ob ſie gleich dieſe öfters ſelbſt gerne ausüben möchte, wenn ſie könnte,) eine proteſtantiſche Kirche genannt werden ſoll; ſo wird ein aufmerkſamer Beobachter manche rühmliche Beiſpiele von proteſtantiſchen Katholiken, und dagegen noch mehrere anſtößige von erzkatholiſchen Proteſtanten antreffen; die erſte von Männern einer ſich erweiternden Denkungsart, (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht iſt,) gegen welche die letzteren mit ihrer eingeſchränkten gar ſehr, doch keinesweges zu ihrem Vortheil abſtechen.

---

*) Die Mongolen nennen Tibet (nach Georgii Alphab. Tibet. pag. 11) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuſerbewohner, um dieſe von ſich, als in Wüſten unter Zelten lebenden Nomaden zu unterſcheiden, woraus der Name der Chadzaren, und aus dieſem der der Ketzer entſprungen iſt; weil jene dem Tibetaniſchen Glauben (der Lama's), der mit dem Manichäismus übereinſtimmt, vielleicht auch wohl von daher ſeinen Urſprung nimmt, anhänglich waren und ihn bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen Haeretici und Manichaei als gleichbedeutend im Gebrauch waren.

VI.

Der Kirchenglaube hat zu ſeinem höchſten Ausleger den reinen Religionsglauben.

Wir haben angemerkt, daß, obzwar eine Kirche das wichtigſte Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmäßigen Anſpruchs auf Allgemeinheit entbehrt, wenn ſie ſich auf einen Offenbarungsglauben, der als hiſtoriſcher, (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter, und der ſpäteſten Nachkommenſchaft zugeſicherter) Glaube, doch keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig iſt, gründet, dennoch wegen des natürlichen Bedürfniſſes aller Menſchen, zu den höchſten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares, irgend eine Erfahrungsbeſtätigung u. dgl. zu verlangen, (worauf man bei der Abſicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rückſicht nehmen muß,) irgend ein hiſtoriſcher Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich ſchon vor ſich findet, müſſe benutzt werden.

Um aber nun mit einem ſolchen empiriſchen Glauben, den uns dem Anſehen nach ein Ungefähr in die Hände geſpielt hat, die Grundlage eines moraliſchen Glaubens zu vereinigen, (er ſei nun Zweck nur oder Hülfsmittel,) dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d. i. durchgängige Deutung derſelben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktiſchen Regeln einer reinen Vernunftreligion zuſammenſtimmt. Denn das Theoretiſche des Kirchenglaubens kann uns moraliſch nicht intereſſiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote, (was das Weſentliche aller Religion ausmacht,) hinwirkt. Dieſe Auslegung mag uns ſelbſt in Anſehung des Textes (der Offenbarung) oft gezwungen ſcheinen, oft es auch wirklich ſein, und doch muß ſie, wenn es nur möglich iſt, daß dieſer ſie annimmt, einer ſolchen buchſtäblichen vorgezogen werden, die entweder ſchlechterdings nichts für die Moralität in ſich enthält, oder dieſer ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt*). — Man wird auch finden, daß es mit allen alten und neueren zum Theil in heiligen Büchern abgefaßten Glaubensarten jederzeit ſo iſt gehalten worden, und daß vernünftige wohldenkende Volkslehrer ſie ſo lange gedeutet haben, bis ſie dieſelbe ihrem weſentlichen Inhalte nach, nachgerade mit den allgemeinen moraliſchen Glaubensſätzen in Uebereinſtimmung brachten. Die Moralphiloſophen unter den Griechen und nachher den Römern machten es nachgerade mit ihrer fabelhaften Götterlehre ebenſo. Sie wußten den gröbſten Polytheismus doch zuletzt als bloſe ſymboliſche Vorſtellung der Eigenſchaften des einigen göttlichen Weſens auszudeuten, und den mancherlei laſterhaften Handlungen, oder auch wilden, aber doch ſchönen Träumereien ihrer Dichter einen myſtiſchen Sinn unterzulegen, der einen Volksglauben, (welchen zu vertilgen nicht einmal rathſam geweſen wäre, weil daraus vielleicht ein dem Staat noch gefährlicherer Atheismus hätte entſtehen können,) einer allen Menſchen verſtändlichen und allein erſprießlichen moraliſchen Lehre nahe brachte. Das ſpätere Judenthum und ſelbſt das Chriſtenthum beſteht aus ſolchen zum Theil ſehr gezwungenen Deutungen, aber beides zu ungezweifelt guten und für alle Menſchen nothwendigen Zwecken. Die Muhammedaner wiſſen, (wie Reland zeigt,) der Beſchreibung ihres, aller Sinnlichkeit geweihten Paradieſes ſehr gut einen geiſtigen Sinn unterzulegen, und eben das thun die Indier mit der Auslegung ihres Vedas, wenigſtens für den aufgeklärteren Theil ihres Volks. — Daß ſich dies aber thun läßt, ohne eben immer wider den buchſtäblichen Sinn des Volksglaubens ſehr zu verſtoßen, kommt daher: weil lange vor dieſem letzteren die Anlage zur moraliſchen Religion in der menſchlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die erſten rohen Aeußerungen blos auf gottesdienſtlichen Gebrauch ausgingen, und zu dieſem Behuf ſelbſt jene angeblichen Offenbarungen veranlaßten, hiedurch aber auch etwas von dem Charakter ihres überſinnlichen Urſprungs ſelbſt in dieſe Dichtungen, obzwar unvorſätzlich, gelegt haben. — Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beſchuldigen, vorausgeſetzt, daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, ſei von ihnen auch durchaus ſo beabſichtigt worden, ſondern dieſes dahingeſtellt ſein läßt, und nur die Möglichkeit, die Verfaſſer derſelben ſo zu verſtehen, annimmt. Denn ſelbſt das Leſen dieſer heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabſicht, beſſere Menſchen zu machen; das Hiſtoriſche aber, was dazu nichts beiträgt, iſt etwas an ſich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. — (Der Geſchichtsglaube iſt „todt an ihm ſelber,“ d. i. für ſich, als Bekenntniß betrachtet, enthält er nichts, was einen moraliſchen Werth für uns hätte.)

---

*) †) Um dieſes an einem Beiſpiel zu zeigen, nehme man Pſalm LIX, V. 11—16, wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entſetzen weit geht, angetroffen wird. Michaelis (Moral 2ter Theil S. 202) billigt dieſes Gebet und ſetzt hinzu: „die Pſalmen ſind inſpirirt; wird in dieſen um Strafe gebeten, ſo kann es nicht unrecht ſein und wir ſollen keine heiligere Moral haben, als die Bibel.“ Ich halte mich hier an den letzteren Ausdruck und frage, ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müſſe? — Ohne nun einmal auf die Stelle des N. T.: „Zu den Alten wurde geſagt u. ſ. w.; ich aber ſage euch: Liebet eure Feinde, ſegnet, die euch fluchen u. ſ. w.“ Rückſicht zu nehmen, wie dieſe, die auch inſpirirt iſt, mit jener zuſammen beſtehen könne, werde ich verſuchen, ſie entweder meinen für ſich beſtehenden ſittlichen Grundſätzen anzupaſſen, (daß etwa hier nicht leibliche, ſondern unter dem Symbol derſelben, die uns weit verderblicheren unſichtbaren Feinde, nämlich böſe Neigungen, verſtanden werden, die wir wünſchen müſſen völlig unter den Fuß zu bringen,) oder will dieſes nicht angehen, ſo werde ich lieber annehmen: daß dieſe Stelle gar nicht im moraliſchen Sinn, ſondern nach dem Verhältniß, in welchem ſich die Juden zu Gott, als ihrem politiſchen Regenten, betrachteten, zu verſtehen ſei, ſo wie auch eine andere Stelle der Bibel, da es heißt: „die Rache iſt mein; Ich will vergelten, ſpricht der Herr!“ die man gemeiniglich als moraliſche Warnung vor Selbſtrache auslegt, ob ſie gleich wahrſcheinlich nur das in jedem Staat geltende Geſetz andeutet, Genugthuung wegen Beleidigungen im Gerichtshofe des Oberhauptes nachzuſuchen; wo die Rachſucht des Klägers gar nicht für gebilligt angeſehen werden darf, wenn der Richter ihm verſtattet, auf noch ſo harte Strafe, als er will, anzutragen.

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

Wenn alſo gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, ſo wird doch das oberſte Kriterium derſelben, als einer ſolchen, ſein: „alle Schrift, von Gott eingegeben, iſt nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Beſſerung u. ſ. w.“ und da das Letztere, nämlich die moraliſche Beſſerung des Menſchen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, ſo wird dieſe auch das oberſte Princip aller Schriftauslegung enthalten. Dieſe Religion iſt „der Geiſt Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet.“ Dieſer aber iſt derjenige, der, indem er uns *belehrt*, auch zugleich mit Grundſätzen zu Handlungen *belebt*, und er bezieht Alles, was die Schrift für den hiſtoriſchen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moraliſchen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion iſt. Alles Forſchen und Auslegen der Schrift muß von dem Princip ausgehen, dieſen Geiſt darin zu ſuchen, und „man kann das ewige Leben darin nur finden, ſofern ſie von dieſem Princip zeuget.“

Dieſem Schriftausleger iſt nun noch ein anderer beigeſellt, aber untergeordnet, nämlich der *Schriftgelehrte*. Das Anſehen der Schrift, als des würdigſten, und jetzt in dem aufgeklärteſten Welttheile einzigen Inſtruments der Vereinigung aller Menſchen in eine Kirche, macht den Kirchenglauben aus, der als Volksglaube nicht vernachläſſigt werden kann, weil dem Volke keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu ſein ſcheint, die auf bloſe Vernunft gegründet iſt, und es göttliche Offenbarung, mithin auch eine hiſtoriſche Beglaubigung ihres Anſehens durch die Deduction ihres Urſprungs fordert. Weil nun menſchliche Kunſt und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufſteigen kann, um das Creditiv der Sendung des erſten Lehrers ſelbſt nachzuſehen, ſondern ſich mit den Merkmalen, die, außer dem Inhalt, noch von der Art, wie ein ſolcher Glaube introducirt worden, hergenommen werden können, d. i. mit menſchlichen Nachrichten begnügen muß, die nachgerade in ſehr alten Zeiten und jetzt todten Sprachen aufgeſucht werden müſſen, um ſie nach ihrer hiſtoriſchen Glaubhaftigkeit zu würdigen;

ſo wird *Schriftgelehrſamkeit* erfordert werden, um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht eine Religion, (denn die muß, um allgemein zu ſein, jederzeit auf bloſe Vernunft gegründet ſein,) im Anſehen zu erhalten; wenn dieſe gleich nichts mehr ausmacht, als daß jener ihr Urſprung nichts in ſich enthält, was die Annahme derſelben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich machte; welches hinreichend ſein würde, um diejenigen, welche in dieſer Idee beſondere Stärkung ihres moraliſchen Glaubens zu finden meinen, und ſie daher gerne annehmen, daran nicht zu hindern. — Aber nicht blos die *Beurkundung*, ſondern auch die *Auslegung* der heiligen Schrift bedarf aus derſelben Urſache Gelehrſamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der ſie nur in Ueberſetzungen leſen kann, von dem Sinne derſelben gewiß ſein? daher der Ausleger, welcher auch die Grundſprache inne hat, doch noch ausgebreitete hiſtoriſche Kenntniß und Kritik beſitzen muß, um aus dem Zuſtande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Weſen das Verſtändniß geöffnet werden kann.

Vernunftreligion und Schriftgelehrſamkeit ſind alſo die eigentlichen berufenen Ausleger und Depoſitäre einer heiligen Urkunde. Es fällt in die Augen: daß dieſe an öffentlichem Gebrauche ihrer Einſichten und Entdeckungen in dieſem Felde vom weltlichen Arm ſchlechterdings nicht können gehindert und an gewiſſe Glaubensſätze gebunden werden; weil ſonſt *Laien* die *Kleriker* nöthigen würden, in ihre Meinung einzutreten, die jene doch nur von dieſer ihrer Belehrung her haben. Wenn der Staat nur dafür ſorgt, daß es nicht an gelehrten und ihrer Moralität nach im guten Rufe ſtehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenweſens verwalten, deren Gewiſſen er dieſe Beſorgung anvertraut, ſo hat er Alles gethan, was ſeine Pflicht und Befugniß mit ſich bringen. Dieſe ſelbſt aber in die Schule zu führen und ſich mit ihren Streitigkeiten zu befaſſen, (die, wenn ſie nur nicht von Kanzeln geführt werden, das Kirchenpublicum im völligen Frieden laſſen,) iſt eine Zumuthung, die das Publicum an den Geſetzgeber nicht ohne Unbeſcheidenheit thun kann, weil ſie unter ſeiner Würde iſt †).

Aber es tritt noch ein dritter Prätendent zum Amte eines Auslegers auf, welcher weder Vernunft, noch Gelehrſamkeit, ſondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Urſprung zu erkennen. Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, daß, „wer ihrer Lehre folgt, und das thut, was ſie vorſchreibt, allerdings finden wird, daß ſie von Gott ſei," und daß ſelbſt der Antrieb zu guten Handlungen und zur Rechtſchaffenheit im Lebenswandel, den der Menſch, der ſie lieſt oder ihren Vortrag hört, fühlen muß, ihn von der Göttlichkeit derſelben überführen müſſe; weil er nichts Anderes, als die Wirkung von dem den Menſchen mit inniglicher Achtung erfüllenden moraliſchen Geſetze iſt, welches darum auch als göttliches Gebot angeſehen zu werden verdient. Aber ſo wenig, wie aus irgend einem Gefühl Erkenntniß der Geſetze, und daß dieſe moraliſch ſind, eben ſo wenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das ſichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einfluſſes gefolgert und ausgemittelt werden; weil zu derſelben Wirkung mehr, als eine Urſache Statt finden kann, in dieſem Falle aber die bloſe Moralität des Geſetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Urſache derſelben iſt, und ſelbſt in dem Falle der bloſen Möglichkeit dieſes Urſprungs es Pflicht iſt, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Thür und Thor öffnen, und nicht ſelbſt das unzweideutige moraliſche Gefühl durch die Verwandtſchaft mit jedem anderen phantaſtiſchen um ſeine Würde bringen will. — Gefühl, wenn das Geſetz, woraus, oder auch, wornach es erfolgt, vorher bekannt iſt, hat Jeder nur für ſich, und kann es Anderen nicht zumuthen, alſo auch nicht als einen Probirſtein der Aechtheit einer Offenbarung anpreiſen, denn es lehrt ſchlechterdings nichts, ſondern enthält nur die Art, wie das Subject in Anſehung ſeiner Luſt oder Unluſt afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniß gegründet werden kann. —

---

†) Die Worte: „weil ſie unter ſeiner Würde iſt". ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Es gibt alſo keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen anderen Ausleger deſſelben, als reine *Vernunftreligion* und *Schriftgelehrſamkeit*, (welche das Hiſtoriſche derſelben angeht,) von welchen der erſtere allein *authentiſch* und für alle Welt gültig, der zweite aber nur *doctrinal* iſt, um den Kirchenglauben für ein gewiſſes Volk zu einer gewiſſen Zeit in ein beſtimmtes ſich beſtändig erhaltendes Syſtem zu verwandeln. Was aber dieſen betrifft, ſo iſt es nicht zu ändern, daß der hiſtoriſche Glaube nicht endlich ein bloſer Glaube an Schriftgelehrte und ihre Einſicht werde; welches freilich der menſchlichen Natur nicht ſonderlich zur Ehre gereicht, aber doch durch die öffentliche Denkfreiheit wiederum gut gemacht wird, dazu dieſe deshalb um deſto mehr berechtigt iſt, weil nur dadurch, daß Gelehrte ihre Auslegungen Jedermanns Prüfung ausſetzen, ſelbſt aber auch zugleich für beſſere Einſicht immer offen und empfänglich bleiben, ſie auf das Zutrauen des gemeinen Weſens zu ihren Entſcheidungen rechnen können.

VII.

Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrſchaft des reinen Religionsglaubens iſt die Annäherung des Reichs Gottes.

Das Kennzeichen der wahren Kirche iſt ihre *Allgemeinheit*; hievon aber iſt wiederum das Merkmal ihre Nothwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Beſtimmbarkeit. Nun hat der hiſtoriſche Glaube, (der auf Offenbarung, als Erfahrung, gegründet iſt,) nur particuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geſchichte gelangt iſt, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntniß, nicht das Bewußtſein, daß der geglaubte

Gegenſtand ſo und nicht anders ſein *müſſe*, ſondern nur, daß er ſo ſei, in ſich; mithin enthält er zugleich das Bewußtſein ſeiner Zufälligkeit. Alſo kann er zwar zum Kirchenglauben, (deren es mehrere geben kann,) zulangen, aber nur der reine Religionsglaube, der ſich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die *wahre* Kirche auszeichnet. — Wenn alſo gleich (der unvermeidlichen Einſchränkung der menſchlichen Vernunft gemäß) ein hiſtoriſcher Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewußtſein, daß er blos ein ſolches ſei, und dieſer, als Kirchenglaube, ein Princip bei ſich führe, dem reinen Religionsglauben ſich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, ſo kann eine ſolche Kirche immer die *wahre* heißen; da aber über hiſtoriſche Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die *ſtreitende* Kirche genennet werden; doch mit der Ausſicht, endlich in die unveränderliche und Alles vereinigende, *triumphirende* auszuſchlagen! Man nennt den Glauben jedes Einzelnen, der die moraliſche Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit ſich führt, ewig glückſelig zu ſein, den *ſeligmachenden* Glauben. Dieſer kann alſo auch nur ein einziger ſein, und bei aller Verſchiedenheit des Kirchenglaubens doch in Jedem angetroffen werden, in welchem er, ſich auf ſein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktiſch iſt. Der Glaube einer gottesdienſtlichen Religion iſt dagegen ein *Frohn*- und Lohnglaube (fides mercenaria, servilis), und kann nicht für den ſeligmachenden angeſehen werden, weil er nicht moraliſch iſt. Denn dieſer muß ein freier, auf lauter Herzensgeſinnungen gegründeter (fides ingenua) Glaube ſein. Der erſtere wähnt durch Handlungen (des cultus), welche (obzwar mühſam) doch für ſich keinen moraliſchen Werth haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen ſind, die auch ein böſer Menſch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anſtatt daß der letztere dazu eine moraliſch gute Geſinnung als nothwendig vorausſetzt.

Der ſeligmachende Glaube enthält zwei Bedingungen ſeiner Hoffnung der Seligkeit; die eine in Anſehung deſſen, was er ſelbſt nicht thun kann, nämlich ſeine geſchehenen Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeſchehen zu machen, die andere in Anſehung deſſen, was er ſelbſt thun kann und ſoll, nämlich in einem neuen ſeiner Pflicht gemäßen Leben zu wandeln. Der erſtere Glaube iſt der an eine Genugthuung, (Bezahlung für ſeine Schuld, Erlöſung, Verſöhnung mit Gott,) der zweite iſt der Glaube, in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können. — Beide Bedingungen machen nur einen Glauben aus und gehören nothwendig zuſammen. Man kann aber die Nothwendigkeit einer Verbindung nicht anders einſehen, als wenn man annimmt, es laſſe ſich eine von der anderen ableiten, alſo, daß entweder der Glaube an die Losſprechung von der auf uns liegenden Schuld den guten Lebenswandel, oder daß die wahrhafte und thätige Geſinnung eines jederzeit zu führenden guten Lebenswandels den Glauben an jene Losſprechung, nach dem Geſetze moraliſch wirkender Urſachen, hervorbringe.

Hier zeigt ſich nun eine merkwürdige Antinomie der menſchlichen Vernunft mit ihr ſelbſt, deren Auflöſung, oder, wenn dieſe nicht möglich ſein ſollte, wenigſtens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein hiſtoriſcher (Kirchen-) Glaube jederzeit als weſentliches Stück des ſeligmachenden, über den reinen Religionsglauben hinzukommen müſſe, oder ob er als bloſes Leitmittel endlich, wie ferne dieſe Zukunft auch ſei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne.

1. Vorausgeſetzt: daß für die Sünden des Menſchen eine Genugthuung geſchehen ſei, ſo iſt zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder ſie gern auf ſich beziehen möchte, und wenn es blos aufs Glauben ankömmt, (welches ſoviel, als Erklärung bedeutet, er wolle, ſie ſollte auch für ihn geſchehen ſein,) deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es iſt gar nicht einzuſehen, wie ein vernünftiger Menſch, der ſich ſtrafſchuldig weiß, im Ernſt glauben könne, er habe nur nöthig, die Botſchaft von einer für ihn geleiſteten Genugthuung zu glauben und ſie, (wie die Juriſten ſagen,) utiliter anzunehmen, um ſeine Schuld als getilgt anzuſehen, und zwar dermaßen (mit der Wurzel ſogar), daß auch fürs

Künftige ein guter Lebenswandel, um den er ſich bisher nicht die mindeſte Mühe gegeben hat, von dieſem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohlthat die unausbleibliche Folge ſein werde. Dieſen Glauben kann kein überlegender Menſch, ſo ſehr auch die Selbſtliebe öfters den bloſen Wunſch eines Gutes, wozu man nichts thut oder thun kann, in Hoffnung verwandelt, als werde ſein Gegenſtand durch die bloſe Sehnſucht gelockt von ſelbſt kommen, in ſich zuwege bringen. Man kann dieſes ſich nicht anders möglich denken, als daß der Menſch ſich dieſen Glauben ſelbſt als ihm himmliſch eingegeben, und ſo als etwas, worüber er ſeiner Vernunft weiter keine Rechenſchaft zu geben nöthig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann, oder noch zu aufrichtig iſt, ein ſolches Vertrauen als bloſes Einſchmeichelungsmittel in ſich zu erkünſteln, ſo wird er, bei aller Achtung für eine ſolche überſchwengliche Genugthuung, bei allem Wunſche, daß eine ſolche auch für ihn offen ſtehen möge, doch nicht umhin können, ſie nur als bedingt anzuſehen, nämlich daß ſein, ſo viel in ſeinem Vermögen iſt, gebeſſerter Lebenswandel vorhergehen müſſe, um auch nur den mindeſten Grund zur Hoffnung zu geben, ein ſolches höheres Verdienſt könne ihm zu Gute kommen. — Wenn alſo das hiſtoriſche Erkenntniß von dem letzteren zum Kirchenglauben, der erſtere aber als Bedingung zum reinen moraliſchen Glauben gehört, ſo wird *dieſer vor jenem vorhergehen müſſen*.

2. Wenn aber der Menſch von Natur verderbt iſt, wie kann er glauben, aus ſich, er mag ſich auch beſtreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen Menſchen zu machen; wenn er, ſich der Vergehungen, deren er ſich bisher ſchuldig gemacht hat, bewußt, noch unter der Macht des böſen Princips ſteht und in ſich kein hinreichendes Vermögen antrifft, es künftighin beſſer zu machen? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er ſelbſt wider ſich erregt hat, durch fremde Genugthuung als verſöhnt, ſich ſelbſt aber durch dieſen Glauben gleichſam als neugeboren anſehen und ſo allererſt einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Princip ſein würde, worauf will er ſeine

Hoffnung, ein Gott gefälliger Menſch zu werden, gründen? — Alſo muß der Glaube an ein Verdienſt, das nicht das ſeinige iſt und wodurch er mit Gott verſöhnt wird, vor aller Beſtrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerſtreitet. Dieſer Streit kann nicht durch Einſicht in die Cauſalbeſtimmung der Freiheit des menſchlichen Weſens, d. i. der Urſachen, welche machen, daß ein Menſch gut oder böſe wird, alſo nicht theoretiſch ausgeglichen werden; denn dieſe Frage überſteigt das ganze Speculationsvermögen unſerer Vernunft. Aber fürs Praktiſche, wo nämlich nicht gefragt wird, was phyſiſch, ſondern was moraliſch für den Gebrauch unſerer freien Willkühr das Erſte ſei, wovon wir nämlich den Anfang machen ſollen, ob vom Glauben an das, was Gott unſertwegen gethan hat, oder von dem, was wir thun ſollen, um deſſen, (es mag auch beſtehen, worin es wolle,) würdig zu werden, iſt kein Bedenken, für das Letztere zu entſcheiden.

Denn die Annehmung des erſten Requiſits zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine ſtellvertretende Genugthuung, iſt allenfalls blos für den theoretiſchen Begriff nothwendig; wir können die Entſündigung uns nicht anders begreiflich machen. Dagegen iſt die Nothwendigkeit des zweiten Princips praktiſch und zwar rein moraliſch: wir können ſicher nicht anders hoffen, der Zueignung ſelbſt eines fremden genugthuenden Verdienſtes und ſo der Seligkeit theilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unſere Beſtrebung in Befolgung jeder Menſchenpflicht qualificiren, welche letztere die Wirkung unſerer eigenen Bearbeitung, und nicht wiederum ein fremder Einfluß ſein muß, dabei wir paſſiv ſind, Denn da das letztere Gebot unbedingt iſt, ſo iſt es auch nothwendig, daß der Menſch es ſeinem Glauben als Maxime unterlege, daß er nämlich von der Beſſerung des Lebens anfange, als der oberſten Bedingung, unter der allein ein ſeligmachender Glaube Statt finden kann.

Der Kirchenglaube, als ein hiſtoriſcher, fängt mit Recht von dem erſteren an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält, (in welchem der eigentliche Zweck liegt,) ſo muß das, was in dieſem als einem praktiſchen die Bedingung iſt, nämlich die Maxime des Thuns, den Anfang machen, und die des Wiſſens oder theoretiſchen Glaubens nur die Befeſtigung und Vollendung der erſteren bewirken.

Hiebei kann noch angemerkt werden, daß nach dem erſten Princip der Glaube, (nämlich der an eine ſtellvertretende Genugthuung) dem Menſchen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höheren Einfluß gewirkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. — Nach dem zweiten Princip aber iſt es umgekehrt. Denn nach dieſem iſt der gute Lebenswandel, als oberſte Bedingung der Gnade, unbedingte Pflicht, dagegen die höhere Genugthuung eine bloſe Gnadenſache. — Dem erſteren wirft man (oft nicht mit Unrecht) den gottesdienſtlichen Aberglauben vor, der einen ſträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiß; dem zweiten den naturaliſtiſchen Unglauben, welcher mit einem ſonſt vielleicht auch wohl exemplariſchen Lebenswandel Gleichgültigkeit oder wohl gar Widerſetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. — Das wäre aber den Knoten (durch eine praktiſche Maxime) zerhauen, anſtatt ihn (theoretiſch) aufzulöſen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt iſt. — Zu Befriedigung des letzteren Anſinnens kann indeſſen Folgendes dienen. — Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menſchheit (den Sohn Gottes) an ſich ſelbſt iſt auf eine moraliſche Vernunftidee bezogen, ſofern dieſe uns nicht allein zur Richtſchnur, ſondern auch zur Triebfeder dient, und alſo einerlei, ob ich von ihm, als rationalem Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen iſt der Glaube an ebendaſſelbe Urbild in der Erſcheinung (an den Gottmenſchen), als empiriſcher (hiſtoriſcher) Glaube, nicht einerlei mit dem Princip des guten Lebenswandels, (welches ganz rational ſein muß,) und es wäre ganz etwas Anderes, von einem ſolchen*) anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre alſo ein Widerſtreit zwiſchen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erſcheinung des Gottmenſchen iſt nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, ſondern das in unſerer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen, (weil, ſo viel ſich an ſeinem Beiſpiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird,) eigentlich das Object des ſeligmachenden Glaubens, und ein ſolcher Glaube iſt einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. — Alſo ſind hier nicht zwei an ſich verſchiedene Principien, von deren einem oder dem anderen anzufangen, entgegengeſetzte Wege einzuſchlagen wären, ſondern nur eine und dieſelbe praktiſche Idee, von der wir ausgehen, einmal, ſofern ſie das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal, ſofern ſie es als in uns befindlich, beidemal aber, ſofern ſie es als Richtmaaß unſeres Lebenswandels vorſtellt; und die Antinomie iſt alſo nur ſcheinbar; weil ſie ebendieſelbe praktiſche Idee nur in verſchiedener Beziehung genommen, durch einen Mißverſtand für zwei verſchiedene Principien anſieht. — Wollte man aber den Geſchichtsglauben an die Wirklichkeit einer ſolchen einmal in der Welt vorgekommenen Erſcheinung zur Bedingung des allein ſeligmachenden Glaubens machen, ſo wären es allerdings zwei ganz verſchiedene Principien, (das eine empiriſch, das andere rational,) über die, ob man von einem oder dem anderen ausgehen und anfangen müßte, ein wahrer Widerſtreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde ſchlichten können. — Der Satz: man muß glauben, daß es einmal einen Menſchen, der durch ſeine Heiligkeit und Verdienſt ſowohl für ſich (in Anſehung ſeiner Pflicht), als auch für alle Andere (und deren Ermangelung in Anſehung ihrer Pflicht) genug gethan, gegeben habe, (wovon uns die Vernunft nichts ſagt,) um zu hoffen, daß wir ſelbſt in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens ſelig werden können, dieſer Satz ſagt ganz etwas Anderes, als folgender: man muß mit allen Kräften der heiligen Geſinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachſtreben, um glauben zu können, daß die (uns ſchon durch die Vernunft verſicherte) Liebe deſſelben zur Menſchheit, ſofern ſie ſeinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachſtrebt, in Rückſicht auf die redliche Geſinnung, den Mangel der That, auf welche Art es auch ſei, ergänzen werde. — Das Erſte aber ſteht nicht in jedes (auch des ungelehrten) Menſchen Vermögen. Die Geſchichte beweiſt, daß in allen Religionsformen dieſer Streit zweier Glaubensprincipien obgewaltet hat; denn Expiationen hatten alle Religionen, ſie mochten ſie nun ſetzen, worein ſie wollten. Die moraliſche Anlage in jedem Menſchen aber ermangelte ihrerſeits auch nicht, ihre Forderungen hören zu laſſen. Zu aller Zeit klagten aber doch die Prieſter mehr, als die Moraliſten; jene nämlich laut (und unter der Aufforderung an Obrigkeiten, dem Unweſen zu ſteuern,) über Vernachläſſigung des Gottesdienſtes, welcher, das Volk mit dem Himmel zu verſöhnen und Unglück vom Staat abzuwenden, eingeführt war; dieſe dagegen über den Verfall der Sitten, den ſie ſehr auf die Rechnung jener Entſündigungsmittel ſchrieben, wodurch die Prieſter es Jedermann leicht machten, ſich wegen der gröbſten Laſter mit der Gottheit auszuſöhnen. In der That, wenn ein unerſchöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden ſchon vorhanden iſt, da man nur hinlangen darf, (und bei allen Anſprüchen, die das Gewiſſen thut, auch ohne Zweifel zu allererſt hinlangen wird,) um ſich ſchuldenfrei zu machen, indeſſen daß der Vorſatz des guten Lebenswandels, bis man wegen jener allererſt im Reinen iſt, ausgeſetzt werden kann; ſo kann man ſich nicht leicht andere Folgen eines ſolchen Glaubens denken. — Würde aber ſogar dieſer Glaube ſelbſt ſo vorgeſtellt, als ob er eine ſo beſondere Kraft und einen ſolchen myſtiſchen (oder magiſchen) Einfluß habe, daß, ob er zwar, ſo viel wir wiſſen, für blos hiſtoriſch gehalten werden ſollte, er doch, wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen Menſchen von Grunde aus zu beſſern, (einen neuen Menſchen aus ihm zu machen) im Stande ſei; ſo müßte dieſer Glaube ſelbſt als unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem hiſtoriſchen Glauben) ertheilt und eingegeben angeſehen werden, wo denn Alles ſelbſt mit der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen zuletzt auf einen unbedingten Rathſchluß Gottes hinausläuft; „er erbarmet ſich, welches er will, und verſtocket, welchen er will[*]“, welches nach dem Buchſtaben genommen, der salto mortale der menſchlichen Vernunft iſt.

---

*) †) Der die Exiſtenz einer ſolchen Perſon auf hiſtoriſche Beweisthümer gründen muß.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

Es iſt alſo eine nothwendige Folge der phyſiſchen und zugleich der moraliſchen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion iſt, daß dieſe endlich von allen empiriſchen Beſtimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geſchichte beruhen, und die vermittelſt eines Kirchenglaubens proviſoriſch die Menſchen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählig losgemacht werde, und ſo reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrſche, „damit Gott ſei Alles in Allem.“ — Die Hüllen, unter welchen der Embryo ſich zuerſt zum Menſchen bildete, müſſen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten ſoll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit ſeinen Anhängſeln, den Statuten und Obſervanzen, welches zu ſeiner Zeit gute Dienſte that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Feſſel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menſchengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind“ und wußte mit Satzungen, die ihm ohne ſein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrſamkeit, ja ſogar eine der Kirche dienſtbare Philoſophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindiſch iſt." Der erniedrigende Unterſchied zwiſchen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entſpringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht ſtatutariſchen) Geſetz gehorcht, das er ſich ſelbſt vorſchreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrſchers anſehen muß, der Alle unter einer gemeinſchaftlichen Regierung unſichtbarer Weiſe in einem Staate verbindet, welcher durch die ſichtbare Kirche vorher dürftig vorgeſtellt und vorbereitet war. — Das Alles iſt nicht von einer äußeren Revolution zu erwarten, die ſtürmiſch und gewaltſam ihre von Glücksumſtänden ſehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfaſſung einmal verſehen worden, Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigſtens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern iſt. — In dem Princip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menſchen beſtändig geſchehenen göttlichen, (obzwar nicht empiriſchen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Ueberſchritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher einmal aus reifer Ueberlegung gefaßt, durch allmählig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, ſofern ſie ein menſchliches Werk ſein ſoll; denn was Revolutionen betrifft, die dieſen Fortſchritt abkürzen können, ſo bleiben ſie der Vorſehung überlaſſen, und laſſen ſich nicht planmäßig, der Freiheit unbeſchadet, einleiten. —

---

[*] Das kann wohl ſo ausgelegt werden: kein Menſch kann mit Gewißheit ſagen, woher dieſer ein guter, jener ein böſer Menſch (beide comparative) wird, da oftmals die Anlage zu dieſem Unterſchiede ſchon in der Geburt anzutreffen zu ſein ſcheint, bisweilen auch Zufälligkeiten des Lebens, für die Niemand kann, hierin einen Ausſchlag geben; eben ſo wenig auch, was aus ihm werden könne. Hierüber müſſen wir alſo das Urtheil dem Allſehenden überlaſſen, welches hier ſo ausgedrückt wird, als ob, ehe ſie geboren wurden, ſein Rathſchluß über ſie ausgeſprochen, einem Jeden ſeine Rolle vorgezeichnet habe, die er einſt ſpielen ſollte. Das Vorherſehen iſt in der Ordnung der Erſcheinungen für den Welturheber, wenn er hiebei ſelbſt anthropopathiſch gedacht wird, zugleich ein Vorherbeſchließen. In der überſinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheitsgeſetzen, wo die Zeit wegfällt, iſt es blos ein allſehendes Wiſſen, ohne, warum der eine Menſch ſo, der andere nach entgegengeſetzten Grundſätzen verfährt, erklären und doch auch zugleich mit der Freiheit des Willens vereinigen zu können.

Man kann aber mit Grunde ſagen: „daß das Reich Gottes zu uns gekommen ſei," wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und ſo zu einem (göttlichen) ethiſchen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaßt hat; obgleich die wirkliche Errichtung deſſelben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieſes Princip den Grund einer continuirlichen Annäherung zu dieſer Vollkommenheit enthält, ſo liegt in ihm als in einem ſich entwickelnden und in der Folge wiederum beſamenden Keime das Ganze (unſichtbarer Weiſe), welches dereinſt die Welt erleuchten und beherrſchen ſoll. Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menſchen der Grund ſowohl der Einſicht, als des Herzensantheils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moraliſchen Anlage vernünftiger Weſen überhaupt ſteht, ſich durchgängig mitzutheilen. Die Hemmung durch politiſche bürgerliche Urſachen, die ſeiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zuſtoßen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten, (was, nachdem ſie es einmal ins Auge gefaßt haben, ihre Gedanken nie verläßt,) noch deſto inniglicher zu machen*).

---

*) Dem Kirchenglauben kann, ohne daß man ihm weder den Dienſt aufſagt, noch ihn befehdet, ſein nützlicher Einfluß als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienſtlicher Pflicht aller Einfluß auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moraliſchen) Religion abgenommen werden, und ſo, bei Verſchiedenheit ſtatutariſcher Glaubensarten, Verträglichkeit der Anhänger derſelben unter einander durch die Grundſätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Obſervanzen auszulegen haben, geſtiftet werden; bis man mit der Zeit, vermöge der überhandgenommenen wahren Aufklärung, (einer Geſetzlichkeit, die aus der moraliſchen Freiheit hervorgeht,) mit Jedermanns Einſtimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moraliſchen Religion angemeſſen iſt, nämlich die eines freien Glaubens vertauſchen kann. — Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubensſachen zu vereinigen, iſt ein Problem, zu deſſen Auflöſung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moraliſche Intereſſe, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt, welches aber in einer ſichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menſchliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden iſt. Es iſt eine Idee der Vernunft, deren Darſtellung in einer ihr angemeſſenen Anſchauung uns unmöglich iſt, die aber doch als praktiſches regulatives Princip objective Realität hat, um auf dieſen Zweck, der Einheit der reinen Vernunftreligion, hinzuwirken. Es geht hiemit, wie mit der politiſchen Idee eines Staatsrechts, ſofern es zugleich auf ein allgemeines und *machthabendes* Völkerrecht bezogen werden ſoll. Die Erfahrung ſpricht uns hiezu alle Hoffnung ab. Es ſcheint ein Hang in das menſchliche Geſchlecht (vielleicht abſichtlich) gelegt zu ſein, daß ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunſch geht, ſich jeden anderen zu unterwerfen und eine Univerſalmonarchie zu errichten ſtrebe; wenn er aber eine gewiſſe Größe erreicht hat, ſich doch von ſelbſt in kleinere Staaten zerſplitterte. So hegt eine jede Kirche den ſtolzen Anſpruch, eine allgemeine zu werden; ſo wie ſie ſich aber ausgebreitet hat und herrſchend

Das iſt alſo die, menſchlichen Augen unbemerkte, aber beſtändig fortgehende Bearbeitung des guten Princips, ſich im menſchlichen Geſchlecht, als einem gemeinen Weſen nach Tugendgeſetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böſe behauptet und unter ſeiner Herrſchaft der Welt einen ewigen Frieden zuſichert.

---

wird, zeigt ſich bald ein Princip der Auflöſung und Trennung in verſchiedene Secten.

†) Das zu frühe und dadurch, (daß es eher kommt, als die Menſchen moraliſch beſſer geworden ſind,) ſchädliche Zuſammenſchmelzen der Staaten wird, — wenn es uns erlaubt iſt, hierin eine Abſicht der Vorſehung anzunehmen, — vornehmlich durch zwei mächtig wirkende Urſachen, nämlich Verſchiedenheiten der Sprachen und Verſchiedenheit der Religionen verhindert.

†) Dieſer Satz bis zum Ende der Anmerkung iſt erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

Zweite Abtheilung.

Hiſtoriſche Vorſtellung der allmähligen Gründung der Herrſchaft des guten Princips auf Erden.

Von der Religion auf Erden (in der engſten Bedeutung des Worts) kann man keine *Univerſalhiſtorie* des menſchlichen Geſchlechts verlangen; denn die iſt, als auf dem reinen moraliſchen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zuſtand, ſondern Jeder kann ſich der Fortſchritte, die er in demſelben gemacht hat, nur für ſich ſelbſt bewußt ſein. Der Kirchenglaube iſt es daher allein, von dem man eine allgemeine hiſtoriſche Darſtellung erwarten kann; indem man ihn nach ſeiner verſchiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der erſtere ſeine Abhängigkeit von den einſchränkenden Bedingungen des letzteren und der Nothwendigkeit der Zuſammenſtimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die *allgemeine Kirche* an, ſich zu einem ethiſchen Staat Gottes zu bilden und nach einem feſtſtehenden Princip, welches für alle Menſchen und Zeiten ein und daſſelbe iſt, zur Vollendung deſſelben fortzuſchreiten. — Man kann vorausſehen, daß dieſe Geſchichte nichts, als die Erzählung von dem beſtändigen Kampf zwiſchen dem gottesdienſtlichen und dem moraliſchen Religionsglauben ſein werde, deren erſteren, als Geſchichtsglauben, der Menſch beſtändig geneigt iſt, oben anzuſetzen, anſtatt daß der letztere ſeinen Anſpruch auf den Vorzug, der ihm als allein ſeelenverbeſſerndem Glauben zukommt, nie aufgegeben hat und ihn endlich gewiß behaupten wird.

Dieſe Geſchichte kann aber nur Einheit haben, wenn ſie blos auf denjenigen Theil des menſchlichen Geſchlechts eingeſchränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche ſchon ihrer Entwickelung nahe gebracht iſt, indem durch ſie wenigſtens die Frage wegen des Unterſchiedes des Vernunft- und Geſchichtsglaubens ſchon öffentlich aufgeſtellt und ihre Entſcheidung zur größten moraliſchen Angelegenheit gemacht iſt; denn die Geſchichte verſchiedener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander ſteht, gewährt ſonſt keine Einheit der Kirche. Zu dieſer Einheit aber kann nicht gerechnet werden: daß in einem und demſelben Volk ein gewiſſer neuer Glaube einmal entſprungen iſt, der ſich von dem vorher herrſchenden namhaft unterſchied; wenngleich dieſer die veranlaſſenden Urſachen zu des neuen Erzeugung bei ſich führte. Denn es muß Einheit des Princips ſein, wenn man die Folge verſchiedener Glaubensarten nach einander zu den Modificationen einer und derſelben Kirche rechnen ſoll, und die Geſchichte der letzteren iſt es eigentlich, womit wir uns jetzt beſchäftigen.

Wir können alſo in dieſer Abſicht nur die Geſchichte derjenigen Kirche, die von ihrem erſten Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei ſich führte, dem ſie allmählig näher gebracht wird, abhandeln. — Da zeigt ſich nun zuerſt: daß der Jüdiſche Glaube mit dieſem Kirchenglauben, deſſen Geſchichte wir betrachten wollen, in ganz und gar keiner weſentlichen Verbindung d. i. in keiner Einheit nach Begriffen ſteht, obzwar jener unmittelbar vorhergegangen und zur Gründung dieſer (der chriſtlichen) Kirche die phyſiſche Veranlaſſung gab.

Der Jüdiſche Glaube iſt, ſeiner urſprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff blos ſtatutariſcher Geſetze, auf welchem eine Staatsverfaſſung gegründet war; denn welche moraliſche Zuſätze entweder damals ſchon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden ſind, die ſind ſchlechterdings nicht zum Judenthum, als einem ſolchen, gehörig. Das Letztere iſt eigentlich gar keine Religion, ſondern blos Vereinigung einer Menge Menſchen, die, da ſie zu einem beſonderen Stamm gehörten, ſich zu einem gemeinen Weſen unter blos politiſchen Geſetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr ſollte es ein blos weltlicher Staat ſein, ſo daß, wenn dieſer etwa durch widrige Zufälle zerriſſen worden, ihm noch immer der (weſentlich zu ihm gehörige) Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Meſſias) wohl einmal wiederherzuſtellen. Daß dieſe Staatsverfaſſung Theokratie zur Grundlage hat, (ſichtbarlich eine Ariſtokratie der Prieſter oder Anführer, die ſich unmittelbar von Gott ertheilter Inſtruction rühmten,) mithin der Name von Gott, der doch hier blos als weltlicher Regent, der über und an das Gewiſſen gar keinen Anſpruch thut, verehrt wird, macht ſie nicht zu einer Religionsverfaſſung. Der Beweis, daß ſie das Letztere nicht hat ſein ſollen, iſt klar. Erſtlich ſind alle Gebote von der Art, daß auch eine politiſche Verfaſſung darauf halten und ſie als Zwangsgeſetze auferlegen kann, weil ſie blos äußere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote auch, ohne daß ſie öffentlich gegeben ſein möchten, ſchon als ethiſche vor der Vernunft gelten, ſo ſind ſie in jener Geſetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moraliſche Geſinnung in Befolgung derſelben, (worin nachher das Chriſtenthum das Hauptwerk ſetzte,) gegeben, ſondern ſchlechterdings nur auf die äußere Beobachtung gerichtet worden; welches auch daraus erhellt, daß: zweitens, alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieſer Gebote, alle Belohnung oder Beſtrafung nur auf ſolche eingeſchränkt werden, welche in dieſer Welt Jedermann zugetheilt werden können, und ſelbſt dieſe auch nicht einmal nach ethiſchen Begriffen; indem beide auch die Nachkommenſchaft, die an jenen Thaten oder Unthaten keinen praktiſchen Antheil genommen, treffen ſollten, welches in einer politiſchen Verfaſſung allerdings wohl ein Klugheitsmittel ſein kann, ſich Folgſamkeit zu verſchaffen, in einer ethiſchen aber aller Billigkeit zuwider ſein würde. Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, ſo enthält das Judenthum, als ein ſolches in ſeiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben. Dieſes wird durch folgende Bemerkung noch mehr beſtärkt. Es iſt nämlich kaum zu zweifeln: daß die Juden ebenſowohl, wie andere, ſelbſt die roheſten Völker, nicht auch einen Glauben an ein künftiges Leben, mithin ihren Himmel und ihre Hölle ſollten gehabt haben; denn dieſer Glaube dringt ſich, kraft der allgemeinen moraliſchen Anlage in der menſchlichen Natur, Jedermann von ſelbſt auf. Es iſt alſo gewiß abſichtlich geſchehen, daß der Geſetzgeber dieſes Volks, ob er gleich als Gott ſelbſt vorgeſtellt wird, doch nicht die mindeſte Rückſicht auf das künftige Leben habe nehmen wollen, welches anzeigt: daß er nur ein politiſches, nicht ein ethiſches gemeines Weſen habe gründen wollen; in dem erſteren aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht ſichtbar werden können, wäre unter jener Vorausſetzung ein ganz inconſequentes und unſchickliches Verfahren geweſen. Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln iſt, daß die Juden ſich nicht in der Folge, ein Jeder für ſich ſelbſt, einen gewiſſen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres ſtatutariſchen beigemengt war, ſo hat jener doch nie ein zur Geſetzgebung des Judenthums gehöriges Stück ausgemacht. Drittens iſt es ſo weit gefehlt, daß das Judenthum eine zum Zuſtande der allgemeinen Kirche gehörige Epoche, oder dieſe allgemeine Kirche wohl gar ſelbſt zu ſeiner Zeit ausgemacht habe, daß es vielmehr das ganze menſchliche Geſchlecht von ſeiner Gemeinſchaft ausſchloß, als ein beſonders vom Jehovah für ſich auserwähltes Volk, welches alle andere Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde. Hiebei iſt es auch nicht ſo hoch anzuſchlagen, daß dieſes Volk ſich einen einigen, durch kein ſichtbares Bild vorzuſtellenden Gott zum allgemeinen Weltherrſcher ſetzte. Denn man findet bei den meiſten anderen Völkern, daß ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausging und ſich nur durch die Verehrung gewiſſer jenem untergeordneten mächtigen Untergötter des Polytheismus verdächtig machte. Denn ein Gott, der blos die Befolgung ſolcher Gebote will, dazu gar keine gebeſſerte moraliſche Geſinnung erfordert wird, iſt doch eigentlich nicht dasjenige moraliſche Weſen, deſſen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben. Dieſe würde noch eher bei einem Glauben an viele ſolche mächtige unſichtbare Weſen Statt finden, wenn ein Volk ſich dieſe etwa ſo dächte, daß ſie, bei der Verſchiedenheit ihrer Departements, doch alle darin übereinkämen, daß ſie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Weſen gewidmet iſt, das aber aus einem mechaniſchen Cultus das Hauptwerk macht.

Wir können alſo die allgemeine Kirchengeſchichte, ſofern ſie ein Syſtem ausmachen ſoll, nicht anders, als vom Urſprunge des Chriſtenthums anfangen, das, als eine völlige Verlaſſung des Judenthums, worin es entſprang, auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte. Die Mühe, welche ſich die Lehrer des erſteren geben oder gleich zu Anfange gegeben haben mögen, aus beiden einen zuſammenhängenden Leitfaden zu knüpfen, indem ſie den neuen Glauben nur für eine Fortſetzung des alten, der alle Ereigniſſe deſſelben in Vorbildern enthalten habe, gehalten wiſſen wollen, zeigen gar zu deutlich, daß es ihnen hiebei nur um die ſchicklichſten Mittel zu thun ſei oder war, eine reine moraliſche Religion ſtatt eines alten Cultus, woran das Volk gar zu ſtark gewöhnt war, zu introduciren, ohne doch wider ſeine Vorurtheile gerade zu verſtoßen. Schon die nachfolgende Abſchaffung des körperlichen Abzeichens, welches jenes Volk von anderen gänzlich abzuſondern diente, läßt urtheilen, daß der neue, nicht an die Statuten des alten, ja an keine Statuten überhaupt gebundene Glaube eine für die Welt, nicht für ein einziges Volk gültige Religion habe enthalten ſollen.

Aus dem Judenthum alſo, — aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, bloß auf eigene politiſche Verfaſſung (die auch ſchon ſehr zerrüttet war) geſtellten, ſondern aus dem ſchon durch allmählig darin öffentlich gewordene moraliſche Lehren mit einem Religionsglauben vermiſchten Judenthum, in einem Zuſtande, wo dieſem ſonſt unwiſſenden Volke ſchon viel fremde (griechiſche) Weisheit zugekommen war, welche vermuthlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären, und bei der drückenden Laſt ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten, bei Gelegenheit der Verminderung der Macht der Prieſter, durch ihre Unterwerfung unter die

Oberherrſchaft eines Volks, das allen fremden Volksglauben mit Gleichgültigkeit anſah, — aus einem ſolchen Judenthum erhob ſich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Chriſtenthum. Der Lehrer des Evangeliums kündigte ſich als einen vom Himmel geſandten, indem er zugleich, als einer ſolchen Sendung würdig, den Frohnglauben (an gottesdienſtliche Tage, Bekenntniſſe und Gebräuche) für an ſich nichtig, den moraliſchen dagegen, der allein die Menſchen heiligt, „wie ihr Vater im Himmel heilig iſt", und durch den guten Lebenswandel ſeine Aechtheit beweiſt, für den alleinſeligmachenden erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverſchuldeten und zugleich verdienſtlichen Tode *) an ſeiner Perſon

---

*) Mit welchem ſich die öffentliche Geſchichte deſſelben, (die daher auch allgemein zum Beiſpiel der Nachfolge dienen konnte,) endigt. Die als Anhang hinzugefügte geheimere, blos vor den Augen ſeiner Vertrauten vorgegangene Geſchichte ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt, (die, wenn man ſie blos als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines anderen Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit d. i. in die Gemeinſchaft mit allen Guten bedeuten würden,) kann ihrer hiſtoriſchen Würdigung unbeſchadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloſen Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deswegen, weil ſie Geſchichtserzählung iſt, (denn das iſt auch die vorhergehende,) ſondern weil ſie, buchſtäblich genommen, einen Begriff, der zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart der Menſchen ſehr angemeſſen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig iſt, nämlich den der Materialität aller Weltweſen annimmt, ſowohl den Materialismus der Perſönlichkeit des Menſchen (den pſychologiſchen), die nur unter der Bedingung ebendeſſelben Körpers Statt finden, als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt (den kosmologiſchen), welche nach dieſem Princip nicht anders, als räumlich ſein könne; wogegen die Hypotheſe des Spiritualismus vernünftiger Weltweſen, wo der Körper todt in der Erde bleiben und doch dieſelbe Perſon lebend da ſein, imgleichen der Menſch dem Geiſte nach (in ſeiner nicht ſinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgibt (und den wir auch Himmel nennen), verſetzt zu werden, gelangen kann, der Vernunft günſtiger iſt, nicht blos wegen der Unmöglichkeit, ſich eine denkende Materie verſtändlich zu machen, ſondern vornehmlich wegen der Zufälligkeit, der unſere Exiſtenz nach dem Tode ausgeſetzt wird, daß ſie blos auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen ſoll, anſtatt daß ſie die Beharrlichkeit einer einfachen Subſtanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. — Unter der letzteren Vorausſetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Intereſſe dabei finden, einen Körper, der, ſo geläutert er auch ſein mag, doch, (wenn die Perſönlichkeit auf der Identität deſſelben beruht,)

ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menſchheit gemäßes Beiſpiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgeſtellt wird, indem er ſeinen letzten Willen (gleich als in einem Teſtamente) mündlich zurückließ, und was die Kraft der Erinnerung an ſein Verdienſt, Lehre und Beiſpiel betrifft, doch ſagen konnte, „er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit) bleibe nichtsdeſtoweniger bei ſeinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende." — Dieſer Lehre, die, wenn es etwa um einen Geſchichtsglauben wegen der Abkunft und des vielleicht überirdiſchen Ranges ſeiner Perſon zu thun wäre, wohl der Beſtätigung durch Wunder bedurfte, die aber als blos zum moraliſchen ſeelenbeſſernden Glauben gehörig, aller ſolcher Beweisthümer ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen Buche noch Wunder und Geheimniſſe beigeſellt, deren Bekanntmachung ſelbſt wiederum ein Wunder iſt und einen Geſchichtsglauben erfordert, der nicht anders, als durch Gelehrſamkeit ſowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach geſichert werden kann.

Aller Glaube aber, der ſich als Geſchichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu ſeiner Gewährleiſtung ein gelehrtes Publicum nöthig, in welchem er durch Schriftſteller als Zeitgenoſſen, die in keinem Verdacht einer beſonderen Verabredung mit den erſten Verbreitern deſſelben ſtehen, und deren Zuſammenhang mit unſerer jetzigen Schriftſtellerei ſich ununterbrochen erhalten hat, gleichſam controllirt werden könne. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer ſolchen Beurkundung nicht, ſondern beweiſt ſich ſelbſt. Nun war zu den Zeiten jener Revolution in dem Volke, welches die Juden beherrſchte und in dieſer ihrem Sitze ſelbſt verbreitet war (im Römiſchen Volke), ſchon ein gelehrtes Publicum, von welchem uns auch

---

immer aus demſelben Stoffe, der die Baſis ſeiner Organiſation ausmacht, beſtehen muß und den er ſelbſt im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuſchleppen, noch kann ſie es ſich begreiflich machen, was dieſe Kalkerde, woraus er beſteht, im Himmel d. i. in einer anderen Weltgegend ſoll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daſeins und der Erhaltung lebender Weſen ausmachen möchten.

die Geſchichte der damaligen Zeit, was die Ereigniſſe in der politiſchen Verfaſſung betrifft, durch eine ununterbrochene Reihe von Schriftſtellern überliefert worden; auch war dieſes Volk, wenn es ſich gleich um den Religionsglauben ihrer nicht Römiſchen Unterthanen wenig bekümmerte, doch in Anſehung der unter ihnen öffentlich geſchehen ſein ſollenden Wunder keinesweges ungläubig; allein ſie erwähnten als Zeitgenoſſen nichts, weder von dieſen, noch von der gleichwohl öffentlich vorgegangenen Revolution, die ſie in dem ihnen unterworfenen Volke (in Abſicht auf die Religion) hervorbrachten. Nur ſpät, nach mehr, als einem Menſchenalter, ſtellten ſie Nachforſchung wegen der Beſchaffenheit dieſer ihnen bis dahin unbekannt gebliebenen Glaubensveränderung, (die nicht ohne öffentliche Bewegung vorgegangen war,) keine aber wegen der Geſchichte ihres erſten Anfangs an, um ſie in ihren eigenen Annalen aufzuſuchen. Von dieſem an, bis auf die Zeit, da das Chriſtenthum für ſich ſelbſt ein gelehrtes Publicum ausmachte, iſt daher die Geſchichte deſſelben dunkel, und alſo bleibt uns unbekannt, welche Wirkung die Lehre deſſelben auf die Moralität ſeiner Religionsgenoſſen that, ob die erſten Chriſten wirklich moraliſchgebeſſerte Menſchen, oder aber Leute von gewöhnlichem Schlage geweſen. Seitdem aber das Chriſtenthum ſelbſt ein gelehrtes Publicum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geſchichte deſſelben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moraliſchen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keinesweges zur Empfehlung. — Wie myſtiſche Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreiſung der Heiligkeit des eheloſen Standes eine große Menſchenzahl für die Welt unnütz machten; wie damit zuſammenhängende vorgebliche Wunder das Volk unter einem blinden Aberglauben mit ſchweren Feſſeln drückte; wie mit einer ſich freien Menſchen auftringenden Hierarchie ſich die ſchreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit aus dem Munde anmaßender, alleinig berufener Schriftausleger erhob, und die chriſtliche Welt wegen Glaubensmeinungen, (in die, wenn man nicht die reine Vernunft zum Ausleger aufruft, ſchlechterdings keine allgemeine Einſtimmung zu bringen iſt,) in erbitterte Parteien trennte; wie im Orient, wo der Staat ſich auf eine lächerliche Art ſelbſt mit Glaubensſtatuten der Prieſter und dem Pfaffenthum befaßte, anſtatt ſie in den engen Schranken eines bloſen Lehrſtandes, (aus dem ſie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt ſind,) zu halten, wie, ſage ich, dieſer Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt ſeinem herrſchenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicher Weiſe zur Beute werden mußte; wie im Occident, wo der Glaube ſeinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemaßten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung ſammt den Wiſſenſchaften, (welche jene erhalten,) zerrüttet und kraftlos gemacht wurden; wie beide chriſtliche Welttheile, gleich den Gewächſen und Thieren, die durch eine Krankheit ihrer Auflöſung nahe, zerſtörende Inſecten herbeilocken, dieſe zu vollenden, von Barbaren befallen wurden; wie in dem letzteren jenes geiſtliche Oberhaupt Könige, wie Kinder, durch die Zauberruthe ſeines angedrohten Bannes beherrſchte und züchtigte, ſie zu einen anderen Welttheil entvölkernden, auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen), zur Befehdung unter einander, zur Empörung der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, und zum blutdürſtigen Haß gegen ihre anders denkenden Mitgenoſſen eines und deſſelben allgemeinen ſogenannten Chriſtenthums aufreizte; wie zu dieſem Unfrieden, der auch jetzt nur noch durch das politiſche Intereſſe von gewaltthätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundſatze eines despotiſchgebietenden Kirchenglaubens verborgen liegt, und jenen Auftritten ähnliche noch immer beſorgen läßt: — dieſe Geſchichte des Chriſtenthums, (welche, ſofern es auf einen Geſchichtsglauben errichtet werden ſollte, auch nicht anders ausfallen konnte,) wenn man ſie als ein Gemälde unter einem Blick faßt, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: **tantum religio potuit suadere malorum!** wenn nicht aus der Stiftung deſſelben immer doch deutlich genug hervorleuchtete, daß ſeine wahre erſte Abſicht keine andere, als die geweſen ſei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine ſtreitenden Meinungen geben kann, einzuführen, alles jenes Gewühl aber, wodurch das menſchliche Geſchlecht zerrüttet ward und noch entzweit wird, blos davon herrühre, daß durch einen Hang der menſchlichen Natur, was beim Anfange zur Introduction des letzteren dienen ſollte, nämlich die an den alten Geſchichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurtheile für die neue zu gewinnen, in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden.

Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeſchichte die beſte ſei, ſo trage ich kein Bedenken, zu ſagen: es iſt die jetzige, und zwar ſo, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, ſo wie er jetzt in der Chriſtenheit zwar nur von Einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert ſich mehr und mehr darf entwickeln laſſen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen, alle Menſchen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die ſichtbare Vorſtellung (das Schema) eines unſichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht. — Die in Dingen, welche ihrer Natur nach moraliſch und ſeelenbeſſernd ſein ſollen, ſich von der Laſt eines, der Willkühr der Ausleger beſtändig ausgeſetzten Glaubens loswindende Vernunft hat in allen Ländern unſeres Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein, (wenngleich nicht allenthalben öffentlich,) erſtlich den Grundſatz der billigen Beſcheidenheit in Ausſprüchen über Alles, was Offenbarung heißt, angenommen: daß, da Niemand einer Schrift, die ihrem praktiſchen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abſtreiten kann, ſie könne, (nämlich in Anſehung deſſen, was darin hiſtoriſch iſt,) auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angeſehen werden, imgleichen die Verbindung der Menſchen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf daſſelbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und beharrlich gemacht werden kann; da auch, wie der gegenwärtige Zuſtand menſchlicher Einſicht beſchaffen iſt, wohl ſchwerlich Jemand eine neue Offenbarung, durch neue Wunder eingeführt, erwarten wird, — es das Vernünftigſte und Billigſte ſei, dies Buch, was einmal da iſt, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen und ſeinen Werth nicht durch unnütze oder muthwillige

Angriffe zu ſchwächen, dabei aber auch keinem Menſchen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen. Der zweite Grundſatz iſt: daß, da die heilige Geſchichte, die blos zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt iſt, für ſich allein auf die Annehmung moraliſcher Maximen ſchlechterdings keinen Einfluß haben kann und ſoll, ſondern dieſem nur zur lebendigen Darſtellung ihres wahren Objects (der zur Heiligkeit hinſtrebenden Tugend) gegeben iſt, ſie jederzeit als auf das Moraliſche abzweckend gelehrt und erklärt werden, hiebei aber auch ſorgfältig und, (weil vornehmlich der gemeine Menſch einen beſtändigen Hang in ſich hat, zum paſſiven*) Glauben überzuſchreiten,) wiederholentlich eingeſchärft werden müſſe: daß die wahre Religion nicht im Wiſſen oder Bekennen deſſen, was Gott zu unſerer Seligwerdung thue oder gethan habe, ſondern in dem, was wir thun müſſen, um deſſen würdig zu werden, zu ſetzen ſei, welches niemals etwas Anderes ſein kann, als was für ſich ſelbſt einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen, und von deſſen Nothwendigkeit zugleich jeder Menſch ohne alle Schriftgelehrſamkeit völlig gewiß werden kann. — Dieſe Grundſätze nun nicht zu hindern, damit ſie öffentlich werden, iſt Regentenpflicht; dagegen ſehr viel dabei gewagt und auf eigene Verantwortung unternommen wird, hiebei in den Gang der göttlichen Vorſehung einzugreifen und, gewiſſen hiſtoriſchen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchſtens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrſcheinlichkeit für ſich haben, die Gewiſſenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder Verſagung gewiſſer bürgerlichen, ſonſt Jedem offen ſtehenden

---

*) Eine von den Urſachen dieſes Hanges liegt in dem Sicherheitsprincip: daß die Fehler einer Religion, in der ich geboren und erzogen bin, deren Belehrung nicht von meiner Wahl abhing und in der ich durch eigenes Vernünfteln nichts verändert habe, nicht auf meine, ſondern meiner Erzieher oder öffentlich dazu geſetzter Lehrer ihre Rechnung komme; ein Grund mit, warum man der öffentlichen Religionsveränderung eines Menſchen nicht leicht Beifall gibt, wozu dann freilich noch ein anderer (tiefer liegender) Grund kommt, daß, bei der Ungewißheit, die ein Jeder in ſich fühlt, welcher Glaube (unter den hiſtoriſchen) der rechte ſei, indeſſen daß der moraliſche allerwärts der nämliche iſt, man es ſehr unnöthig findet, hierüber Aufſehen zu erregen.

Vortheile in Verſuchung zu bringen*), welches, den Abbruch, der hiedurch einer in dieſem Falle heiligen Freiheit geſchieht, ungerechnet, dem Staate ſchwerlich gute Bürger verſchaffen kann. Wer von denen, die ſich zur Verhinderung einer ſolchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbeſten anbieten oder ſie gar vorſchlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewiſſens darüber nachdenkt, ſich wohl für alle das Böſe verbürgen wollen, was aus ſolchen gewaltthätigen Eingriffen entſpringen kann, wodurch der von der Weltregierung beabſichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte; wenn er gleich durch keine menſchliche Macht und Anſtalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann.

---

*) Wenn eine Regierung es nicht für Gewiſſenszwang gehalten wiſſen will, daß ſie nur verbietet, öffentlich ſeine Religionsmeinung zu ſagen, indeſſen ſie doch Keinen hinderte, bei ſich im Geheim zu denken, was er gut findet, ſo ſpaßt man gemeiniglich darüber, und ſagt: daß dieſes gar keine von ihr vergönnte Freiheit ſei; weil ſie es ohnedem nicht verhindern kann. Allein was die weltliche oberſte Macht nicht kann, das kann doch die geiſtliche: nämlich ſelbſt das Denken zu verbieten und wirklich auch zu hindern; ſogar, daß ſie einen ſolchen Zwang, nämlich das Verbot, anders, als was ſie vorſchreibt, auch nur zu denken, ſelbſt ihren mächtigen Oberen aufzuerlegen vermag. — Denn wegen des Hanges der Menſchen zum gottesdienſtlichen Frohnglauben, dem ſie nicht allein vor dem moraliſchen, (durch Beobachtung ſeiner Pflichten überhaupt Gott zu dienen,) die größte, ſondern auch die einzige, allen übrigen Mangel vergütende Wichtigkeit zu geben von ſelbſt geneigt ſind, iſt es den Bewahrern der Rechtgläubigkeit als Seelenhirten jederzeit leicht, ihrer Heerde ein frommes Schrecken vor der mindeſten Abweichung von gewiſſen auf Geſchichte beruhenden Glaubensſätzen und ſelbſt vor aller Unterſuchung dermaßen einzujagen, daß ſie ſich nicht getrauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungenen Sätze in ſich aufſteigen zu laſſen; weil dieſes ſo viel ſei, als dem böſen Geiſte ein Ohr leihen. Es iſt wahr, daß, um von dieſem Zwange los zu werden, man nur wollen darf, (welches bei jenem landesherrlichen, in Anſehung der öffentlichen Bekenntniſſe, nicht der Fall iſt;) aber dieſes Wollen iſt eben dasjenige, dem innerlich ein Riegel vorgeſchoben wird. Doch iſt dieſer eigentliche Gewiſſenszwang zwar ſchlimm genug; (weil er zur inneren Heuchelei verleitet,) aber noch nicht ſo ſchlimm, als die Hemmung der äußeren Glaubensfreiheit, weil jener durch den Fortſchritt der moraliſchen Einſicht und das Bewußtſein ſeiner Freiheit, aus welcher die wahre Achtung für Pflicht allein entſpringen kann, allmählig von ſelbſt ſchwinden muß, dieſer äußere hingegen alle freiwillige Fortſchritte in der ethiſchen Gemeinſchaft der Gläubigen, die das Weſen der wahren Kirche ausmacht, verhindert und die Form derſelben ganz politiſchen Verordnungen unterwirft.

Das Himmelreich wird zuletzt auch, was die Leitung der Vorſehung betrifft, in dieſer Geſchichte nicht allein als in einer zwar zu gewiſſen Zeiten verweilten, aber nie ganz unterbrochenen Annäherung, ſondern auch in ſeinem Eintritte vorgeſtellt. Man kann es nun als eine blos zur größeren Belebung der Hoffnung und des Muths und Nachſtrebung zu demſelben abgezweckte ſymboliſche Vorſtellung auslegen, wenn dieſer Geſchichtserzählung noch eine Weiſſagung (gleich als in ſibylliniſchen Büchern) von der Vollendung dieſer großen Weltveränderung in dem Gemälde eines ſichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung ſeines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters) und der Glückſeligkeit, die unter ihm nach Abſonderung und Ausſtoßung der Rebellen, die ihren Widerſtand noch einmal verſuchen, hier auf Erden genoſſen werden ſoll, ſammt der gänzlichen Vertilgung derſelben und ihres Anführers (in der Apokalypſe) beigefügt wird, und ſo das Ende der Welt den Beſchluß der Geſchichte macht. Der Lehrer des Evangeliums hat ſeinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, ſeelenerhebenden, moraliſchen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu ſein, gezeigt und ſie dahin angewieſen, was ſie zu thun hätten, nicht allein um ſelbſt dazu zu gelangen, ſondern ſich mit anderen Gleichgeſinnten, und wo möglich mit dem ganzen menſchlichen Geſchlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückſeligkeit betrifft, die den anderen Theil der unvermeidlichen menſchlichen Wünſche ausmacht, ſo ſagte er ihnen voraus: daß ſie auf dieſe ſich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten. Er bereitete ſie vielmehr vor, auf die größten Trübſale und Aufopferungen gefaßt zu ſein; doch ſetzte er, (weil eine gänzliche Verzichtthuung auf das Phyſiſche der Glückſeligkeit dem Menſchen, ſo lange er exiſtirt, nicht zugemuthet werden kann,) hinzu: „ſeid fröhlich und getroſt, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden.“ Der angeführte Zuſatz zur Geſchichte der Kirche, der das künftige und letzte Schickſal derſelben betrifft, ſtellt dieſe nun endlich als *triumphirend* d. i. nach allen überwundenen Hinderniſſen als mit Glückſeligkeit noch hier auf Erden bekrönt vor. — Die Scheidung der Guten von den Böſen, die während der Fortſchritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit dieſem Zwecke nicht zuträglich geweſen ſein würde, (indem die Vermiſchung Beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den Erſteren zum Wetzſtein der Tugend zu dienen, theils um die Anderen durch ihr Beiſpiel vom Böſen abzuziehen,) wird nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derſelben vorgeſtellt; wo noch der letzte Beweis ſeiner Feſtigkeit, als Macht betrachtet, ſein Sieg über alle äußere Feinde, die ebenſowohl auch als in einem Staate (dem Höllenſtaat) betrachtet werden, hinzugefügt wird, womit dann alles Erdenleben ein Ende hat, indem „der letzte Feind (der guten Menſchen), der Tod, aufgehoben wird," und an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem anderen zum Verderben, Unſterblichkeit anhebt, die Form einer Kirche ſelbſt aufgelöſet wird, der Statthalter auf Erden mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menſchen in eine Klaſſe tritt und ſo Gott Alles in Allem iſt*).

Dieſe Vorſtellung einer Geſchichtserzählung der Nachwelt, die ſelbſt keine Geſchichte iſt, iſt ein ſchönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moraliſchen, im Glauben

---

*) Dieſer Ausdruck kann, (wenn man das Geheimnißvolle, über alle Grenzen möglicher Erfahrung Hinausreichende, blos zur heiligen *Geſchichte* der Menſchheit Gehörige, uns alſo *praktiſch* nichts Angehende bei Seite ſetzt,) ſo verſtanden werden, daß der Geſchichtsglaube, der, als Kirchenglaube, ein heiliges Buch zum Leitbande der Menſchen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, ſelbſt aufhören und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir dann jetzt durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle fleißig arbeiten ſollen.
†)Nicht daß er aufhöre, (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig ſein,) ſondern aufhören könne; womit nur die innere Feſtigkeit des reinen moraliſchen Glaubens gemeint iſt.

†) Der Zuſatz: „Nicht daß er aufhöre .... gemeint iſt." iſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

vorausgeſehenen Weltepoche, bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als empiriſche Vollendung abſehen, ſondern auf die wir nur im continuirlichen Fortſchreiten und Annäherung zum höchſten auf Erden möglichen Guten, (worin nichts Myſtiſches iſt, ſondern Alles auf moraliſche Weiſe natürlich zugeht,) hinausſehen d. i. dazu Anſtalt machen können. Die Erſcheinung des Antichriſts, der Chiliasmus, die Ankündigung der Nahheit des Weltendes können von der Vernunft ihre gute ſymboliſche Bedeutung annehmen, und die letztere als ein, (ſo wie das Lebensende, ob nahe oder fern,) nicht vorherzuſehendes Ereigniß vorgeſtellt, drückt ſehr gut die Nothwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitſchaft zu ſtehen, in der That aber, (wenn man dieſem Symbol den intellectuellen Sinn unterlegt,) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethiſchen) Staats anzuſehen. „Wenn kommt nun alſo das Reich Gottes?“ — „Das Reich Gottes kommt nicht in ſichtbarer Geſtalt. Man wird auch nicht ſagen: ſiehe hier, oder da iſt es. Denn ſehet, das Reich Gottes iſt inwendig in euch!“ (Luc. 17, 21 bis 22*).)

---

*) †) Hier wird nun ein Reich Gottes, nicht nach einem beſonderen Bunde (kein meſſianiſches), ſondern ein moraliſches (durch bloſe Vernunft erkennbares) vorgeſtellt. Das erſtere (**regnum divinum pactitium**) mußte ſeinen Beweis aus der Geſchichte ziehen, und da wird es in das meſſianiſche Reich nach dem alten, oder nach dem neuen Bunde eingetheilt. Nun iſt es merkwürdig: daß die Verehrer des erſteren (die Juden) ſich noch als ſolche, obzwar in alle Welt zerſtreut erhalten haben, indeſſen daß anderer Religionsgenoſſen ihr Glaube mit dem Glauben des Volks, worin ſie zerſtreut worden, gewöhnlich zuſammenſchmolz. Dieſes Phänomen dünkt Vielen ſo wunderſam zu ſein, daß ſie es nicht wohl als nach dem Laufe der Natur möglich, ſondern als außerordentliche Veranſtaltung zu einer beſonderen göttlichen Abſicht beurtheilen. — Aber ein Volk, das eine geſchriebene Religion (heilige Bücher) hat, ſchmilzt mit einem ſolchen, was (wie das Römiſche Reich, — damals die ganze geſittete Welt,) keine dergleichen, ſondern blos Gebräuche hat, niemals in einen Glauben zuſammen; es macht vielmehr über kurz oder lang Proſelyten. Daher auch die Juden vor der Babyloniſchen Gefangenſchaft, nach welcher, wie es ſcheint, ihre heiligen Bücher allererſt öffentliche Lectüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beſchuldigt werden; zumal die Alexandriniſche Cultur,

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung.

In allen Glaubensarten, die ſich auf Religion beziehen, ſtößt das Nachforſchen hinter ihrer inneren Beſchaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimniß d. i. auf etwas Heiliges, was zwar von jedem Einzelnen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt d. i. allgemein mitgetheilt werden kann. — Als etwas Heiliges muß es ein moraliſcher, mithin ein Gegenſtand der Vernunft ſein

---

die auch auf ſie Einfluß haben mußte, ihnen günſtig ſein konnte, jenen eine ſyſtematiſche Form zu verſchaffen. So haben die Parſis, Anhänger der Religion des Zoroaſter, ihren Glauben bis jetzt erhalten, ungeachtet ihrer Zerſtreuung; weil ihre Deſturs den Zendaveſta hatten. Dahingegen die Hindus, welche, unter dem Namen Zigeuner, weit und breit zerſtreut ſind, weil ſie aus den Heſen des Volks (den Parias) waren, (denen es ſogar verboten iſt, in ihren heiligen Büchern zu leſen,) der Vermiſchung mit fremdem Glauben nicht entgangen ſind. Was die Juden aber für ſich allein dennoch nicht würden bewirkt haben, das that die chriſtliche und ſpäterhin die Mohammedaniſche Religion, vornehmlich die erſtere; weil ſie den Jüdiſchen Glauben und die dazu gehörigen heiligen Bücher vorausſetzen, (wenngleich die letztere ſie für verfälſcht ausgibt.) Denn die Juden konnten bei denen von ihnen ausgegangenen Chriſten ihre alten Documente immer wieder auffinden, wenn ſie, bei ihren Wanderungen, wo die Geſchicklichkeit, ſie zu leſen, und daher die Luſt, ſie zu beſitzen, vielfältig erloſchen ſein mag, nur die Erinnerung übrig behielten, daß ſie deren ehedem einmal gehabt hätten. Daher trifft man außer den gedachten Ländern auch keine Juden; wenn man die wenigen auf der Malabarküſte und etwa eine Gemeinde in China ausnimmt, (von welchen die erſteren mit ihren Glaubensgenoſſen in Arabien im beſtändigen Handelsverkehr ſein konnten,) obgleich nicht zu zweifeln iſt, daß ſie ſich nicht in jene reichen Länder auch ſollten ausgebreitet haben, aber aus Mangel aller Verwandtſchaft ihres Glaubens mit den dortigen Glaubensarten in völlige Vergeſſenheit des ihrigen gerathen ſind. Erbauliche Betrachtungen aber auf dieſe Erhaltung des Jüdiſchen Volks, ſammt ihrer Religion, unter ihnen ſo nachtheiligen Umſtänden zu gründen, iſt ſehr mißlich, weil ein jeder beider Theile dabei ſeine Rechnung zu finden glaubt. Der eine ſieht in der Erhaltung des Volks, wozu er gehört, und ſeines, ungeachtet der Zerſtreuung unter ſo mancherlei Völker, unvermiſcht bleibenden alten Glaubens den Beweis einer daſſelbe für ein künftiges Erdenreich aufſparenden beſonderen gütigen Vorſehung; der andere nichts, als warnende Ruinen eines zerſtörten, dem eintretenden Himmelreich ſich widerſetzenden Staats, die eine beſondere Vorſehung noch immer erhält, theils um die alte Weiſſagung eines von dieſem Volke ausgehenden Meſſias im Andenken aufzubehalten, theils um ein Beiſpiel der Strafgerechtigkeit, weil es ſich hartnäckiger Weiſe einen politiſchen, nicht einen moraliſchen Begriff von demſelben machen wollte, an ihm zu ſtatuiren.

und innerlich für den praktiſchen Gebrauch hinreichend erkannt werden können, aber als etwas Geheimes doch nicht für den theoretiſchen; weil es alsdann auch Jedermann müßte mittheilbar ſein, und alſo auch äußerlich und öffentlich bekannt werden können.

Der Glaube an etwas, was wir doch zugleich als heiliges Geheimniß betrachten ſollen, kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen, oder einen reinen Vernunftglauben gehalten werden. Ohne durch die größte Noth zur Annahme des erſten gedrungen zu ſein, werden wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letzteren zu halten. — Gefühle ſind nicht Erkenntniſſe, und bezeichnen alſo auch kein Geheimniß, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, aber doch nicht allgemein mitgetheilt werden kann; ſo wird, (wenn je ein ſolches iſt,) Jeder es nur in ſeiner eigenen Vernunft aufzuſuchen haben.

Es iſt unmöglich, a priori und objectiv auszumachen, ob es dergleichen Geheimniſſe gebe, oder nicht. Wir werden alſo in dem Inneren, dem Subjectiven unſerer moraliſchen Anlage, unmittelbar nachſuchen müſſen, um zu ſehen, ob ſich dergleichen in uns finde. Doch werden wir nicht die uns unerforſchlichen Gründe zu dem Moraliſchen, was ſich zwar öffentlich mittheilen läßt, wozu uns aber die Urſache nicht gegeben iſt, ſondern das allein, was uns fürs Erkenntniß gegeben, aber doch einer öffentlichen Mittheilung unfähig iſt, zu den heiligen Geheimniſſen zählen dürfen. So iſt die Freiheit, eine Eigenſchaft, die dem Menſchen aus der Beſtimmbarkeit ſeiner Willkühr durch das unbedingt moraliſche Geſetz kund wird, kein Geheimniß, weil ihr Erkenntniß Jedermann mitgetheilt werden kann; der uns unerforſchliche Grund dieſer Eigenſchaft aber iſt ein Geheimniß; weil er uns zur Erkenntniß nicht gegeben iſt. Aber eben dieſe Freiheit iſt auch allein dasjenige, was, wenn ſie auf das letzte Object der praktiſchen Vernunft, die Realiſirung der Idee des moraliſchen Endzwecks angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimniſſe führt*). —

---

*) So iſt die Urſache der allgemeinen Schwere aller Materie der Welt uns unbekannt, dermaßen, daß man noch dazu einſehen kann, ſie könne von

Weil der Menſch die mit der reinen moraliſchen Geſinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchſten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückſeligkeit, ſondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menſchen zu dem ganzen Zweck) nicht ſelbſt realiſiren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in ſich Pflicht antrifft, ſo findet er ſich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranſtaltung eines moraliſchen Weltherrſchers hingezogen, wodurch dieſer Zweck allein möglich iſt, und nun eröffnet ſich vor ihm der Abgrund eines Geheimniſſes, von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt etwas, und was ihm (Gott) beſonders zuzuſchreiben ſei, indeſſen, daß der Menſch an jeder Pflicht nichts Anderes erkennt, als was er ſelbſt zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigſtens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu ſein.

Dieſe Idee eines moraliſchen Weltherrſchers iſt eine Aufgabe

---

uns nie erkannt werden; weil ſchon der Begriff von ihr eine erſte und unbedingt ihr ſelbſt beiwohnende Bewegungskraft vorausſetzt. Aber ſie iſt doch kein Geheimniß, ſondern kann Jedem offenbar gemacht werden, weil ihr Geſetz hinreichend erkannt iſt. Wenn Newton ſie gleichſam wie die göttliche Allgegenwart in der Erſcheinung (omnipraesentia phaenomenon) vorſtellt; ſo iſt das kein Verſuch, ſie zu erklären, (denn das Daſein Gottes im Raum enthält einen Widerſpruch,) aber doch eine erhabene Analogie, in der es blos auf die Vereinigung körperlicher Weſen zu einem Weltganzen angeſehen iſt, indem man ihr eine unkörperliche Urſache unterlegt; und ſo würde es auch dem Verſuch ergehen, das ſelbſtſtändige Princip der Vereinigung der vernünftigen Weltweſen in einem ethiſchen Staat einzuſehen, und die letztere daraus zu erklären. Nur die Pflicht, die uns dazu hinzieht, erkennen wir; die Möglichkeit der beabſichtigten Wirkung, wenn wir jener gleich gehorchen, liegt über die Grenzen aller unſerer Einſicht hinaus. — Es gibt Geheimniſſe, Verborgenheiten (arcana) der Natur, es kann Geheimniſſe, (Geheimnißhaltung,†) secreta) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden ſollen; aber beide können uns doch, ſofern ſie auf empiriſchen Urſachen beruhen, bekannt werden. In Anſehung deſſen, was zu erkennen allgemeine Menſchenpflicht iſt, (nämlich des Moraliſchen,) kann es kein Geheimniß geben, aber in Anſehung deſſen, was nur Gott thun kann, wozu etwas ſelbſt zu thun unſer Vermögen, mithin auch unſere Pflicht überſteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimniß (mysterium) der Religion geben, wovon uns etwa nur, daß es ein ſolches gebe, zu wiſſen und es zu verſtehen, nicht eben es einzuſehen, nützlich ſein möchte ††).

†) 1. Ausg.: „Geheimhaltung“

††) 1. Ausg.: „nützlich iſt.“

für unſere praktiſche Vernunft. Es liegt uns nicht ſowohl daran, zu wiſſen, was Gott an ſich ſelbſt (ſeine Natur) ſei, ſondern was er für uns als moraliſche Weſen ſei; wiewohl wir zum Behuf dieſer Beziehung die göttliche Naturbeſchaffenheit ſo denken und annehmen müſſen, als es zu dieſem Verhältniſſe in der ganzen zur Ausführung ſeines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig iſt, (z. B. als eines unveränderlichen, allwiſſenden, allmächtigen ꝛc. Weſens) und ohne dieſe Beziehung nichts an ihm erkennen können.

Dieſem Bedürfniſſe der praktiſchen Vernunft gemäß iſt nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moraliſch als heiligen Geſetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menſchlichen Geſchlechts, als gütigen Regierer und moraliſchen Verſorger deſſelben, 3) an ihn, den Verwalter ſeiner eigenen heiligen Geſetze, d. i. als gerechten Richter.

Dieſer Glaube enthält eigentlich kein Geheimniß; weil er lediglich das moraliſche Verhalten Gottes zum menſchlichen Geſchlechte ausdrückt; auch bietet er ſich aller menſchlichen Vernunft von ſelbſt dar, und wird daher in der Religion der meiſten geſitteten Völker angetroffen*). Er liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Weſens, worin eine ſolche dreifache obere Gewalt (pouvoir) jederzeit gedacht werden muß, nur daß dieſes hier als ethiſch vorgeſtellt wird, daher dieſe dreifache Qualität des moraliſchen Oberhaupts des menſchlichen Geſchlechts in einem und demſelben Weſen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridiſchbürgerlichen Staate nothwendig unter drei verſchiedenen Subjecten vertheilt ſein müßte*).

---

*) In der heiligen Weiſſagungsgeſchichte der letzten Dinge wird der Weltrichter, (eigentlich der, welcher die, die zum Reiche des guten Princips gehören, als die Seinigen unter ſeine Herrſchaft nehmen und ſie ausſondern wird,) nicht als Gott, ſondern als Menſchenſohn vorgeſtellt und genannt. Das ſcheint anzuzeigen, daß die Menſchheit ſelbſt, ihrer Einſchränkung und Gebrechlichkeit ſich bewußt, in dieſer Auswahl den Ausſpruch thun werde; welches eine Gütigkeit iſt, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. — Dagegen kann der Richter der Menſchen in ſeiner Gottheit, d. i. wie er unſerem Gewiſſen nach dem heiligen von uns anerkannten Geſetze und unſerer eigenen Zurechnung ſpricht, vorgeſtellt, (der heilige Geiſt,) nur als nach der Strenge des Geſetzes richtend gedacht werden, weil wir ſelbſt, wie viel auf Rechnung unſerer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen könne, ſchlechterdings nicht wiſſen, ſondern blos unſere Uebertretung mit dem Bewußtſein unſerer Freiheit und der gänzlich uns zu Schulden kommenden Verletzung der Pflicht vor Augen haben, und ſo keinen Grund haben, in dem Richterausſpruche über uns Gütigkeit anzunehmen.

Weil aber doch dieſer Glaube, der das moraliſche Verhältniß der Menſchen zum höchſten Weſen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von ſchädlichen Anthropomorphismen gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemeſſen hat, in einer (der chriſtlichen) Glaubenslehre zuerſt und in derſelben allein der Welt öffentlich aufgeſtellt worden; ſo kann man die Bekanntmachung deſſelben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menſchen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniß war.

In ihr nämlich heißt es erſtlich: man ſoll den höchſten Geſetzgeber als einen ſolchen ſich nicht als gnädig, mithin nachſichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menſchen, noch despotiſch und blos nach ſeinem unbeſchränkten Recht gebietend, und ſeine Geſetze nicht als willkürliche, mit unſeren Begriffen der Sittlichkeit gar nicht verwandte, ſondern als auf Heiligkeit des Menſchen bezogene Geſetze vorſtellen. Zweitens, man muß ſeine Güte nicht in einem unbedingten Wohlwollen gegen ſeine Geſchöpfe, ſondern darein ſetzen, daß er auf die moraliſche Beſchaffenheit derſelben, dadurch ſie ihm wohlgefallen können, zuerſt ſieht, und ihr Unvermögen, dieſer Bedingung von ſelbſt Genüge zu thun, nur alsdann ergänzt. Drittens ſeine Gerechtigkeit kann nicht als gütig und abbittlich, (welches einen Widerſpruch enthält,) noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Geſetzgebers, (vor der kein Menſch gerecht iſt,) ausgeübt vorgeſtellt werden, ſondern nur als Einſchränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit dem heiligen Geſetze, ſo weit ſie als Menſchenkinder der Anforderung des letzteren gemäß ſein könnten. — Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen ſpecifiſch verſchiedenen moraliſchen Qualität gedient ſein, für welche die Benennung der verſchiedenen (nicht phyſiſchen, ſondern moraliſchen) Perſönlichkeit eines und deſſelben Weſens kein unſchicklicher Ausdruck iſt, welches Glaubensſymbol zugleich die ganze reine moraliſche Religion ausdrückt, die ohne dieſe Unterſcheidung ſonſt Gefahr läuft, nach dem Hange des Menſchen, ſich die Gottheit wie ein menſchliches Oberhaupt zu denken, (weil er in ſeinem Regiment dieſe dreifache Qualität gemeiniglich nicht von einander abſondert, ſondern ſie oft vermiſcht oder verwechſelt,) [und] in einen anthropomorphiſtiſchen Frohnglauben auszuarten.

---

*) †) Man kann nicht wohl den Grund angeben, warum ſo viele alte Völker in dieſer Idee übereinkamen, wenn es nicht der iſt, daß ſie in der allgemeinen Menſchenvernunft liegt, wenn man ſich eine Volks- und (nach der Analogie mit derſelben) eine Weltregierung denken will. Die Religion des Zoroaſter hatte dieſe drei göttlichen Perſonen: Ormuzd, Mithra und Ahriman, die Hinduiſche: den Brahma, Wiſchnu und Siewen, (nur mit dem Unterſchiede, daß jene die dritte Perſon nicht blos als Urheber des Uebels, ſofern es Strafe iſt, ſondern ſelbſt des Moraliſchböſen, wofür der Menſch beſtraft wird; dieſe aber ſie blos als richtend und ſtrafend vorſtellt.) Die Aegyptiſche hatte ihre Phta, Kneph und Neith, wovon, ſo viel die Dunkelheit der Nachrichten aus den älteſten Zeiten dieſes Volks errathen läßt, das erſte den von der Materie unterſchiedenen Geiſt als Weltſchöpfer, das zweite Princip die erhaltende und regierende Gütigkeit, das dritte die jene einſchränkende Weisheit d. i. Gerechtigkeit vorſtellen ſollte. Die Gothiſche verehrte ihren Odin (Allvater), ihre Freia (auch Freier, die Güte,) und Thor, den richtenden (ſtrafenden) Gott. Selbſt die Juden ſcheinen in den letzten Zeiten ihrer hierarchiſchen Verfaſſung dieſen Ideen nachgegangen zu ſein. Denn in der Anklage der Phariſäer: daß Chriſtus ſich einen Sohn Gottes genannt habe, ſcheinen ſie auf die Lehre, daß Gott einen Sohn habe, kein beſonderes Gewicht der Beſchuldigung zu legen, ſondern nur darauf, daß Er dieſer Sohn Gottes habe ſein wollen.

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausgabe.

Wenn aber eben dieſer Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht blos als Vorſtellung einer praktiſchen Idee, ſondern als ein ſolcher, der das, was Gott an ſich ſelbſt ſei, vorſtellen ſolle, betrachtet würde, ſo würde er ein alle menſchlichen Begriffe überſteigendes, mithin einer Offenbarung für die menſchliche Faſſungskraft unfähiges Geheimniß ſein, und als ein ſolches in dieſem Betracht angekündigt werden können Der Glaube an daſſelbe als Erweiterung der theoretiſchen Erkenntniß von der göttlichen Natur würde nur das Bekenntniß zu einem den Menſchen ganz unverſtändlichen, und wenn ſie es zu verſtehen meinen, anthropomorphiſtiſchen Symbol eines Kirchenglaubens ſein, wodurch für die ſittliche Beſſerung nicht das Mindeſte ausgerichtet würde. — Nur das, was man zwar in praktiſcher Beziehung ganz wohl verſtehen und einſehen kann, was aber in theoretiſcher Abſicht (zur Beſtimmung der Natur des Objects an ſich) alle unſere Begriffe überſteigt, iſt Geheimniß (in einer Beziehung) und kann doch (in einer anderen) geoffenbart werden. Von der letzteren Art iſt das obenbenannte, welches man in drei uns durch unſere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimniſſe eintheilen kann:

1. Das der *Berufung* (der Menſchen als Bürger zu einem ethiſchen Staat). — Wir können uns die allgemeine *unbedingte* Unterwerfung des Menſchen unter die göttliche Geſetzgebung nicht anders denken, als ſofern wir uns zugleich als ſeine *Geſchöpfe* anſehen; ebenſo, wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgeſetze angeſehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge iſt. Es iſt aber für unſere Vernunft ſchlechterdings unbegreiflich, wie Weſen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte *erſchaffen* ſein ſollen; weil wir nach dem Princip der Cauſalität einem Weſen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen anderen inneren Grund ſeiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Urſache in daſſelbe gelegt hat, durch welchen, (mithin durch eine äußere Urſache) dann auch jede Handlung deſſelben beſtimmt, mithin dieſes Weſen ſelbſt nicht frei ſein würde. Alſo läßt ſich die göttliche, heilige, mithin blos freie Weſen angehende Geſetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derſelben durch unſere Vernunfteinſicht nicht vereinbaren, ſondern man muß jene ſchon als exiſtirende freie Weſen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, ſondern durch eine blos moraliſche, nach Geſetzen der Freiheit mögliche Nöthigung d. i. eine Berufung zur Bürgerſchaft im göttlichen Staate beſtimmt werden. So iſt die Berufung zu dieſem Zwecke moraliſch ganz

klar, für die Speculation aber iſt die Möglichkeit dieſer Berufenen ein undurchdringliches Geheimniß.

2. Das Geheimniß der Genugthuung. Der Menſch, ſo wie wir ihn kennen, iſt verderbt, und keinesweges jenem heiligen Geſetze von ſelbſt angemeſſen. Gleichwohl, wenn ihn die Güte Gottes gleichſam ins Daſein gerufen, d. i. zu einer beſonderen Art zu exiſtiren (zum Gliede des Himmelreichs) eingeladen hat, ſo muß er auch ein Mittel haben, den Mangel ſeiner hiezu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle ſeiner eigenen Heiligkeit zu erſetzen. Dieſes iſt aber der Spontaneität, (welche bei allem moraliſchen Guten oder Böſen, das ein Menſch an ſich haben mag, vorausgeſetzt wird,) zuwider, nach welcher ein ſolches Gute nicht von einem Anderen, ſondern von ihm ſelbſt herrühren muß, wenn es ihm ſoll zugerechnet werden können. — Es kann ihn alſo, ſoviel die Vernunft einſieht, kein Anderer durch das Uebermaaß ſeines Wohlverhaltens und durch ſein Verdienſt vertreten, oder, wenn dieſes angenommen wird, ſo kann es nur in moraliſcher Abſicht nothwendig ſein, es anzunehmen; denn fürs Vernünfteln iſt es ein unerreichbares Geheimniß.

3. Das Geheimniß der Erwählung. Wenn auch jene ſtellvertretende Genugthuung als möglich eingeräumt wird ſo iſt doch die moraliſchgläubige Annehmung derſelben eine Willensbeſtimmung zum Guten, die ſchon eine gottgefällige Geſinnung im Menſchen vorausſetzt, die dieſer aber nach dem natürlichen Verderben in ſich von ſelbſt nicht hervorbringen kann. Daß aber eine himmliſche Gnade in ihm wirken ſolle, die dieſen Beiſtand nicht nach Verdienſt der Werke, ſondern durch unbedingten Rathſchluß einem Menſchen bewilligt, dem anderen verweigert, und der eine Theil unſeres Geſchlechts zur Seligkeit, der andere zur ewigen Verwerſung auserſehen werde, gibt wiederum keinen Begriff von einer göttlichen Gerechtigkeit, ſondern müßte allenfalls auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel für uns ſchlechterdings ein Geheimniß iſt.

Ueber dieſe Geheimniſſe nun, ſofern ſie die moraliſche Lebensgeſchichte jedes Menſchen betreffen: wie es nämlich zugeht, daß ein ſittlich Gutes oder Böſes überhaupt in der Welt ſei und, (iſt das Letztere in allen und zu jeder Zeit,) wie aus dem Letzteren doch das Erſtere entſpringe und in irgend einem Menſchen hergeſtellt werde; oder warum, wenn dieſes an einigen geſchieht, andere doch davon ausgeſchloſſen bleiben? — hat uns Gott nichts offenbart, und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verſtehen*) würden. Es wäre, als wenn wir das, was geſchieht, am Menſchen aus ſeiner Freiheit erklären und uns begreiflich machen wollten, darüber Gott zwar durchs moraliſche Geſetz in uns ſeinen Willen offenbart hat, die Urſachen aber, aus welchen eine freie Handlung auf Erden geſchehe oder auch nicht geſchehe, in demjenigen Dunkel gelaſſen hat, in welchem für menſchliche Nachforſchung Alles bleiben muß, was, als Geſchichte, doch auch aus der Freiheit nach dem Geſetze der Urſachen und Wirkungen begriffen werden ſoll**). Ueber die objective Regel unſeres Verhaltens aber iſt uns Alles, was wir bedürfen, (durch Vernunft und Schrift) hinreichend offenbart, und dieſe Offenbarung iſt zugleich für jeden Menſchen verſtändlich.

---

*) †) Man trägt gemeiniglich kein Bedenken, den Lehrlingen der Religion den Glauben an Geheimniſſe zuzumuthen, weil, daß wir ſie nicht begreifen d. i. die Möglichkeit des Gegenſtandes derſelben nicht einſehen können, uns eben ſo wenig zur Weigerung ihrer Annahme berechtigen könne, als etwa das Fortpflanzungsvermögen organiſcher Materien, was auch kein Menſch begreift, und darum doch nicht anzunehmen geweigert werden kann, ob es gleich ein Geheimniß für uns iſt und bleiben wird. Aber wir verſtehen doch ſehr wohl, was dieſer Ausdruck ſagen wolle, und haben einen empiriſchen Begriff von dem Gegenſtande, mit Bewußtſein, daß darin kein Widerſpruch ſei. — Von einem jeden zum Glauben aufgeſtellten Geheimniſſe kann man nun mit Recht fordern, daß man verſtehe, was unter demſelben gemeint ſei; welches nicht dadurch geſchieht, daß man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln verſteht d. i. damit einen Sinn verbindet, ſondern daß ſie, zuſammen in einen Begriff gefaßt, noch einen Sinn zulaſſen müſſen und nicht etwa dabei alles Denken ausgehe. — Daß, wenn man ſeinerſeits es nur nicht am ernſtlichen Wunſch ermangeln läßt, Gott dieſes Erkenntniß uns wohl durch Eingebung zukommen laſſen könne, läßt ſich nicht denken; denn es kann uns gar nicht inhäriren; weil die Natur unſeres Verſtandes deſſen unfähig iſt.

**) †) Daher wir, was Freiheit ſei, in praktiſcher Beziehung, (wenn von Pflicht die Rede iſt,) gar wohl verſtehen, in theoretiſcher Abſicht aber, was die Cauſalität derſelben (gleichſam ihre Natur) betrifft, ohne Widerſpruch nicht einmal daran denken können, ſie verſtehen zu wollen.

†) Beide Anmerkungen ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Daß der Menſch durchs moraliſche Geſetz zum guten Lebenswandel berufen ſei, daß er durch unauslöſchliche Achtung für daſſelbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen dieſen guten Geiſt und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genugthun zu können, Verheißung in ſich finde, endlich, daß er die letztere Erwartung mit dem ſtrengen Gebot des erſteren zuſammenhaltend, ſich, als zur Rechenſchaft vor einen Richter gefordert, beſtändig prüfen müſſe; darüber belehren, und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewiſſen. Es iſt unbeſcheiden, zu verlangen, daß uns noch mehr eröffnet werde, und wenn dieſes geſchehen ſein ſollte, müßte er es nicht zum allgemeinen menſchlichen Bedürfniß zählen.

Obzwar aber jenes, alle genannte in einer Formel befaſſende, große Geheimniß jedem Menſchen durch ſeine Vernunft als praktiſch nothwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden kann, ſo kann man doch ſagen, daß es, um moraliſche Grundlage der Religion, vornehmlich einer öffentlichen zu werden, damals allererſt offenbart worden, als es *öffentlich* gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. *Solenne Formeln* enthalten gewöhnlich ihre eigene, blos für die, welche zu einem beſonderen Verein (einer Zunft oder gemeinen Weſen) gehören, beſtimmte, bisweilen myſtiſche, nicht von Jedem verſtandene Sprache, deren man ſich auch billig (aus Achtung) nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen ſollte, (wie etwa, wenn Jemand in eine ſich von Anderen ausſondernde Geſellſchaft als Glied aufgenommen werden ſoll.) Das†) höchſte, für Menſchen nie völlig erreichbar Ziel der moraliſchen Vollkommenheit endlicher Geſchöpfe iſt aber die Liebe des Geſetzes.

Dieſer Idee gemäß würde es in der Religion ein Glaubensprincip ſein: „Gott iſt die Liebe;“ in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moraliſchen *Wohlgefallens* an Menſchen, ſofern ſie ſeinem heiligen Geſetze adäquat ſind,) den *Vater*; ferner in ihm, ſofern er ſich in ſeiner Alles erhaltenden Idee dem von ihm ſelbſt gezeugten und geliebten Urbilde der Menſchheit darſtellt, ſeinen *Sohn*; endlich auch, ſofern er dieſes Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einſchränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweiſt, den *heiligen Geiſt**)

---

†) 1. Ausg.: „Dies“

---

*) Dieſer Geiſt, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers (eigentlich unſere dieſer gemäße Gegenliebe) mit der Gottesfurcht, vor ihm als Geſetzgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung, vereinigt wird, welcher alſo „als von beiden ausgehend“ vorgeſtellt werden kann, iſt, außerdem daß „er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet,“ zugleich der eigentliche Richter der Menſchen (vor ihrem Gewiſſen). Denn das Richten kann in zwiefacher Bedeutung genommen werden: entweder als das über Verdienſt und Mangel des Verdienſtes, oder Schuld und Unſchuld. Gott als die *Liebe* betrachtet (in ſeinem Sohn) richtet die Menſchen ſofern, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienſt zu Statten kommen kann, und da iſt ſein Ausſpruch: *würdig* oder *nichtwürdig*. Er ſondert diejenigen als die Seinen aus, denen ein ſolches noch zugerechnet werden kann. Die übrigen gehen leer aus. Dagegen iſt die Sentenz des Richters nach *Gerechtigkeit* (des eigentlich ſo zu nennenden Richters, unter dem Namen des heiligen Geiſtes,) über die, denen kein Verdienſt zu Statten kommen kann: *ſchuldig* oder *unſchuldig*, d. i. Verdammung oder Losſprechung. — [Das *Richten* bedeutet im erſten Falle die *Ausſonderung* der Verdienten von den Unverdienten, die beiderſeits um einen Preis (der Seligkeit) ſich bewerben. Unter *Verdienſt* aber wird hier nicht ein Vorzug der Moralität in Beziehung aufs Geſetz, (in Anſehung deſſen uns kein Ueberſchuß der Pflichtbeobachtung über unſere Schuldigkeit zukommen kann,) ſondern in Vergleichung mit anderen Menſchen, was ihre moraliſche Geſinnung betrifft, verſtanden. Die *Würdigkeit* hat immer auch nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig), nämlich der moraliſchen Empfänglichkeit für eine ſolche Güte. — Der alſo in der erſten Qualität (als Brabeuta) richtet, fällt das Urtheil der Wahl zwiſchen *zweien* ſich um den Preis (der Seligkeit) bewerbenden Perſonen (oder Parteien); der in der zweiten Qualität aber (der eigentliche Richter) die Sentenz über *eine und dieſelbe* Perſon vor einem Gerichtshofe (dem Gewiſſen), der zwiſchen Ankläger und Sachwalter den Rechtsausſpruch thut.]†) — Wenn nun angenommen wird, daß alle Menſchen zwar unter der Sündenſchuld ſtehen, einigen von ihnen aber doch ein Verdienſt zu Statten kommen könne; ſo findet der Ausſpruch des

†) Die durch das Zeichen [ ] eingeklammerten Sätze ſind erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

verehren; eigentlich aber nicht in ſo vielfacher Perſönlichkeit anrufen, (denn das würde eine Verſchiedenheit der Weſen andeuten, er iſt aber immer nur ein einiger Gegenſtand,) wohl aber im Namen des von ihm ſelbſt über Alles verehrten, geliebten Gegenſtandes, mit dem es Wunſch und zugleich Pflicht iſt, in moraliſcher Vereinigung zu ſtehen. Uebrigens gehört das theoretiſche Bekenntniß des Glaubens an die göttliche Natur in dieſer dreifachen Qualität zur bloſen claſſiſchen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von anderen aus hiſtoriſchen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterſcheiden, mit welchem wenige Menſchen einen deutlichen und beſtimmten (keiner Mißdeutung ausgeſetzten) Begriff zu verbinden im Stande ſind, und deſſen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhältniß zu einander (als philoſophiſchen und gelehrten Auslegern eines heiligen Buchs) zukömmt, um ſich über deſſen Sinn zu einigen, in welchem nicht Alles für die gemeine Faſſungskraft, oder auch für das Bedürfniß dieſer Zeit iſt, der bloſe Buchſtabenglaube aber die wahre Religionsgeſinnung eher verdirbt, als beſſert.

Richters aus Liebe Statt, deſſen Mangel nur ein Abweiſungsurtheil nach ſich ziehen, wovon aber das Verdammungsurtheil, (indem der Menſch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt,) die unausbleibliche Folge ſein würde. — Auf ſolche Weiſe können, meiner Meinung nach, die ſcheinbar einander widerſtreitenden Sätze: „der Sohn wird kommen zu richten die Lebendigen und die Todten," und andererſeits: „Gott hat ihn nicht in die Welt geſandt, daß er die Welt richte, ſondern daß ſie durch ihn ſelig werde" (Ev. Joh. III, 17), vereinigt werden, und mit dem in Uebereinſtimmung ſtehen, wo geſagt wird: „wer an den Sohn nicht glaubet, der iſt ſchon gerichtet" (V. 18), nämlich durch denjenigen Geiſt, von dem es heißt: „er wird die Welt richten um der Sünde und um der Gerechtigkeit willen." — Die ängſtliche Sorgfalt ſolcher Unterſcheidungen im Felde der bloſen Vernunft, als für welche ſie hier eigentlich angeſtellt werden, könnte man leicht für unnütze und läſtige Subtilität halten; ſie würde es auch ſein, wenn ſie auf die Erforſchung der göttlichen Natur angelegt wäre. Allein da die Menſchen in ihrer Religionsangelegenheit beſtändig geneigt ſind, ſich wegen ihrer Verſchuldigungen an die göttliche Güte zu wenden, gleichwohl aber ſeine Gerechtigkeit nicht umgehen können, ein gütiger Richter aber in einer und derſelben Perſon ein Widerſpruch iſt, ſo ſieht man wohl, daß ſelbſt in praktiſcher Rückſicht ihre Begriffe hierüber ſehr ſchwankend und mit ſich ſelbſt unzuſammenſtimmend ſein müſſen, ihre Berichtigung und genaue Beſtimmung alſo von großer praktiſcher Wichtigkeit ſei.

Der
philoſophiſchen Religionslehre
viertes Stück.

Viertes Stück.

Vom Dienſt und Afterdienſt unter der Herrſchaft des guten Princips,

oder

von Religion und Pfaffenthum.

Es iſt ſchon ein Anfang der Herrſchaft des guten Princips und ein Zeichen, „daß das Reich Gottes zu uns komme“, wenn auch nur die Grundſätze der Conſtitution deſſelben *öffentlich* zu werden anheben; denn das iſt in der Verſtandeswelt ſchon da, wozu die Gründe, die es allein bewirken können, allgemein Wurzel gefaßt haben, obſchon die vollſtändige Entwickelung ſeiner Erſcheinung in der Sinnenwelt noch in unabſehlicher Ferne hinausgerückt iſt. Wir haben geſehen, daß zu einem ethiſchen gemeinen Weſen ſich zu vereinigen, eine Pflicht von beſonderer Art (officium sui generis) ſei und daß, wenngleich ein Jeder ſeiner Privatpflicht gehorcht, man daraus wohl eine *zufällige Zuſammenſtimmung* Aller zu einem gemeinſchaftlichen Guten, auch ohne daß dazu noch beſondere Veranſtaltung nöthig wäre, folgern könne, daß aber doch jene Zuſammenſtimmung Aller nicht gehofft werden darf, wenn nicht aus der Vereinigung derſelben mit einander zu ebendemſelben Zwecke und Errichtung eines **gemeinen Weſens** unter moraliſchen Geſetzen, als vereinigter und darum ſtärkerer Kraft, den Anfechtungen des böſen Princips, (welchem Menſchen zu Werkzeugen zu dienen, ſonſt von einander ſelbſt verſucht werden,) ſich zu widerſetzen, ein beſonderes Geſchäft gemacht wird. — Wir haben auch geſehen, daß ein ſolches gemeines Weſen, als ein **Reich Gottes**, nur durch *Religion* von Menſchen unternommen, und daß endlich, damit dieſe öffentlich ſei, (welches zu einem gemeinen Weſen erfordert wird,) jenes in der ſinnlichen Form einer *Kirche* vorgeſtellt werden könne, deren Anordnung alſo den Menſchen als ein Werk, was ihnen überlaſſen iſt und von ihnen gefordert werden kann, zu ſtiften obliegt.

Eine Kirche aber, als ein gemeines Weſen nach Religionsgeſetzen zu errichten, ſcheint mehr Weisheit (ſowohl der Einſicht, als der guten Geſinnung nach) zu erfordern, als man wohl den Menſchen zutrauen darf; zumal das moraliſche Gute, welches durch eine ſolche Veranſtaltung beabſichtigt wird, zu dieſem Behuf ſchon an ihnen *vorausgeſetzt* werden zu müſſen ſcheint. In der That iſt es auch ein widerſinniſcher Ausdruck, daß *Menſchen* ein Reich Gottes *ſtiften* ſollten, (ſo wie man von ihnen wohl ſagen mag, daß ſie ein Reich eines menſchlichen Monarchen errichten können;) Gott muß ſelbſt der Urheber ſeines Reichs ſein. Allein da wir nicht wiſſen, was Gott unmittelbar thue, um die Idee ſeines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu ſein wir die moraliſche Beſtimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzuſtellen, aber wohl, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern deſſelben tauglich zu machen, ſo wird dieſe Idee, ſie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menſchlichen Geſchlecht erweckt und *öffentlich* geworden ſein, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzteren Fall Gott ſelbſt als Stifter, der Urheber der *Conſtitution*, Menſchen aber doch, als Glieder und freie Bürger dieſes Reichs, in allen Fällen die Urheber der *Organiſation* ſind; da denn diejenigen unter ihnen †), welche der letzteren gemäß die öffentlichen Geſchäfte derſelben verwalten, die *Adminiſtration* derſelben, als Diener der Kirche, ſowie alle Uebrige eine ihren Geſetzen unterworfene Mitgenoſſenſchaft, die Gemeinde ausmachen.

---

†) 1. Ausg.: „diejenigen unter ihnen aber“

Da eine reine Vernunftreligion, als öffentlicher Religionsglaube nur die bloſe Idee von einer Kirche (nämlich einer unſichtbaren) verſtattet, und die ſichtbare, die auf Satzungen gegründet iſt, allein einer Organiſation durch Menſchen bedürftig und fähig iſt; ſo wird der Dienſt unter der Herrſchaft des guten Princips in der erſten nicht als Kirchendienſt angeſehen werden können, und jene Religion hat keine geſetzlichen Diener, als Beamte eines ethiſchen gemeinen Weſens; ein jedes Glied deſſelben empfängt unmittelbar von dem höchſten Geſetzgeber ſeine Befehle. Da wir aber gleichwohl in Anſehung aller unſerer Pflichten, (die wir insgeſammt zugleich als göttliche Gebote anzuſehen haben,) jederzeit im Dienſte Gottes ſtehen, ſo wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menſchen zu ihren Dienern, (doch ohne Beamte zu ſein,) haben; nur werden ſie ſofern nicht Diener einer Kirche, (einer ſichtbaren nämlich, von der allein hier die Rede iſt,) heißen können. — Weil indeſſen jede auf ſtatutariſchen Geſetzen errichtete Kirche nur ſofern die wahre ſein kann, als ſie in ſich ein Princip enthält, ſich dem reinen Vernunftglauben, (als demjenigen, der, wenn er praktiſch iſt, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht,) beſtändig zu nähern und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm hiſtoriſch iſt,) mit der Zeit entbehren zu können, ſo werden wir in dieſen Geſetzen und an den Beamten der darauf gegründeten Kirche doch einen Dienſt (cultus) der Kirche ſofern ſetzen können, als dieſe ihre Lehren und Anordnung jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Im Gegentheil werden die Diener einer Kirche, welche darauf gar nicht Rückſicht nehmen, vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demſelben für verdammlich, die Anhänglichkeit aber an den hiſtoriſchen und ſtatutariſchen Theil des Kirchenglaubens für allein ſeligmachend erklären, des Afterdienſtes der Kirche oder (deſſen, was durch dieſe vorgeſtellt wird,) des ethiſchen gemeinen Weſens unter der Herrſchaft des guten Princips, mit Recht beſchuldigt werden können. —

Unter einem Afterdienſt (cultus spurius) wird die Ueberredung, Jemanden durch ſolche Handlungen zu dienen, verſtanden, die in der That dieſes ſeine Abſicht rückgängig machen. Das geſchieht aber in einem gemeinen Weſen dadurch, daß, was nur den Werth eines Mittels hat, um dem Willen eines Oberen Genüge zu thun, für dasjenige ausgegeben und an die Stelle deſſen geſetzt wird, was uns ihm unmittelbar wohlgefällig macht; wodurch dann die Abſicht des letzteren vereitelt wird.

Erſter Theil.

Vom Dienſt Gottes in einer Religion überhaupt.

Religion iſt (ſubjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote *). Diejenige, in welcher ich

---

*) Durch dieſe Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erſtlich: daß in ihr, was das theoretiſche Erkenntniß und Bekenntniß betrifft, kein aſſertoriſches Wiſſen, (ſelbſt des Daſeins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unſerer Einſicht überſinnlicher Gegenſtände dieſes Bekenntniß ſchon geheuchelt ſein könnte; ſondern nur ein der Speculation nach über die oberſte Urſache der Dinge problematiſches Annehmen (Hypotheſis), in Anſehung des Gegenſtandes aber, wohin uns unſere moraliſchgebietende Vernunft zu wirken anweiſt, ein dieſer ihrer Endabſicht Effect verheißendes praktiſches, mithin freies aſſertoriſches Glauben vorausgeſetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moraliſche ernſtliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muß, bedarf, ohne ſich anzumaßen, ihr durch theoretiſche Erkenntniß die objective Realität ſichern zu können. Zu dem, was jedem Menſchen zur Pflicht gemacht werden kann, muß das Minimum der Erkenntniß, (es iſt möglich, daß ein Gott ſei,) ſubjectiv ſchon hinreichend ſein. Zweitens wird durch dieſe Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorſtellung, als ſei ſie ein Inbegriff beſonderer auf Gott unmittelbar bezogenen Pflichten, vorgebeugt, und dadurch verhütet, daß wir nicht, (wie dazu Menſchen ohnedem ſehr geneigt ſind,) außer den ethiſchbürgerlichen Menſchenpflichten (von Menſchen gegen Menſchen) noch Hofdienſte annehmen, und hernach wohl gar die Ermangelung in Anſehung der erſteren durch die letzteren gut zu machen ſuchen. Es gibt keine beſondere Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die ſchuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer ſolchen Pflicht machen, ſo bedenkt man nicht, daß dieſe nicht eine beſondere Handlung der Religion, ſondern die religiöſe Geſinnung bei allen unſeren pflichtmäßigen Handlungen überhaupt ſei. Wenn es auch heißt: „man ſoll Gott mehr gehorchen, als den Menſchen;“ ſo bedeutet das nichts Anderes, als: wenn ſtatutariſche Gebote, in Anſehung deren Menſchen Geſetzgeber und Richter ſein können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorſchreibt und über deren Befolgung und Uebertretung Gott allein

vorher wiſſen muß, daß etwas ein göttliches Gebot ſei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, iſt die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion; dagegen diejenige, in der ich zuvor wiſſen muß, daß etwas Pflicht ſei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, iſt die natürliche Religion. — Der, welcher blos die natürliche Religion für moraliſchnothwendig d. i. für Pflicht erklärt, kann auch der Rationaliſt (in Glaubensſachen) genannt werden. Wenn dieſer die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, ſo heißt er Naturaliſt; läßt er nun dieſe zwar zu, behauptet aber, daß ſie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, ſo würde er ein reiner Rationaliſt genannt werden können; hält er aber den Glauben an dieſelbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, ſo würde er der reine Supernaturaliſt in Glaubensſachen heißen können.

Der Rationaliſt muß ſich, vermöge dieſes ſeines Titels, von ſelbſt ſchon innerhalb der Schranken der menſchlichen Einſicht halten. Daher wird er nie als Naturaliſt abſprechen, und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion beſtreiten; denn hierüber kann kein Menſch durch Vernunft etwas ausmachen. Alſo kann die Streitfrage nur die wechſelſeitigen Anſprüche des reinen Rationaliſten und des Supernaturaliſten in Glaubensſachen, oder dasjenige betreffen, was der Eine oder der Andere als zur alleinigen wahren Religion nothwendig und hinlänglich, oder nur als zufällig an ihr annimmt.

Richter ſein kann, in Streit kommen, ſo muß jener ihr Anſehen dieſen weichen. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr, als den Menſchen gehorcht werden muß, die ſtatutariſchen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes verſtehen; ſo würde jener Grundſatz leichtlich das mehrmalen gehörte Feldgeſchrei heuchleriſcher und herrſchſüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das Erlaubte, was die letztere gebietet, iſt gewiß Pflicht; ob aber etwas zwar an ſich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares wirklich von Gott geboten ſei, iſt (wenigſtens größtentheils) höchſt ungewiß.

Wenn man die Religion nicht nach ihrem erſten Urſprunge und ihrer inneren Möglichkeit, (da ſie in natürliche und geoffenbarte eingetheilt wird,) ſondern blos nach Beſchaffenheit derſelben, die ſie der äußeren Mittheilung fähig macht, eintheilt, ſo kann ſie von zweierlei Art ſein: entweder die natürliche, von der, (wenn ſie einmal da iſt,) Jedermann durch ſeine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine gelehrte Religion, von der man Andere nur vermittelſt der Gelehrſamkeit, (in und durch welche ſie geleitet werden müſſen,) überzeugen kann. — Dieſe Unterſcheidung iſt ſehr wichtig, denn man kann aus dem Urſprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menſchenreligion zu ſein, nichts folgern, wohl aber aus ihrer Beſchaffenheit, allgemein mittheilbar zu ſein, oder nicht; die erſtere Eigenſchaft aber macht den weſentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menſchen verbinden ſoll.

Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart ſein, wenn ſie ſo beſchaffen iſt, daß die Menſchen durch den bloſen Gebrauch ihrer Vernunft auf ſie von ſelbſt hätten kommen können und ſollen, ob ſie zwar nicht ſo früh, oder in ſo weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieſelbe gekommen ſein würden, mithin eine Offenbarung derſelben zu einer gewiſſen Zeit und an einem gewiſſen Orte weiſe und für das menſchliche Geſchlecht ſehr erſprießlich ſein konnte, ſo doch, daß, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da iſt und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann ſich von dieſer ihrer Wahrheit durch ſich ſelbſt und ſeine eigene Vernunft überzeugen kann. In dieſem Falle iſt die Religion objectiv eine natürliche, obwohl ſubjectiv eine geoffenbarte; weshalb ihr auch der erſtere Namen eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls gänzlich in Vergeſſenheit kommen, daß eine ſolche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen ſei, ohne daß dabei jene Religion doch das Mindeſte weder an ihrer Faßlichkeit, noch an Gewißheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre. Mit der Religion aber, die ihrer inneren Beſchaffenheit wegen nur als geoffenbart angeſehen werden kann, iſt es anders bewandt. Wenn ſie nicht in einer ganz ſicheren Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, ſo würde ſie aus der Welt verſchwinden, und es müßte entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menſchen innerlich eine continuirlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines ſolchen Glaubens nicht möglich ſein würde.

Aber einem Theile nach wenigſtens muß jede, ſelbſt die geoffenbarte Religion, doch auch gewiſſe Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer *Religion* nur durch die Vernunft hinzugedacht werden; weil dieſer Begriff ſelbſt, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines *moraliſchen* Geſetzgebers abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff iſt. Alſo werden wir ſelbſt eine geoffenbarte Religion einerſeits noch als *natürliche*, andererſeits aber als *gelehrte* Religion betrachten, prüfen und, was oder wie viel ihr von der einen oder der anderen Quelle zuſtehe, unterſcheiden können.

Es läßt ſich aber, wenn wir von einer geoffenbarten, (wenigſtens einer dafür angenommenen) Religion zu reden die Abſicht haben, dieſes nicht wohl thun, ohne irgend ein Beiſpiel davon aus der Geſchichte herzunehmen, weil wir uns doch Fälle als Beiſpiele erdenken müßten, um verſtändlich zu werden, welcher Fälle Möglichkeit uns aber ſonſt beſtritten werden könnte. Wir können aber nicht beſſer thun, als irgend ein Buch, welches dergleichen enthält, vornehmlich ein ſolches, welches mit ſittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren innigſt verwebt iſt, zum Zwiſchenmittel der Erläuterungen unſerer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen, welches wir dann, als eins von den mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Credit einer Offenbarung handeln, zum Beiſpiele des an ſich nützlichen Verfahrens, das, was uns darin reine, mithin allgemeine Vernunftreligion ſein mag, herauszuſuchen, vor uns nehmen, ohne dabei in das Geſchäft derer, denen die Auslegung deſſelben Buchs als Inbegriffs poſitiver Offenbarungslehren anvertraut iſt, einzugreifen und ihre Auslegung, die ſich auf Gelehrſamkeit gründet, dadurch anfechten zu wollen. Es iſt der letzteren vielmehr vortheilhaft, da ſie mit den Philoſophen auf einen und denſelben Zweck, nämlich das Moraliſchgute ausgeht, dieſe durch ihre eigenen Vernunftgründe ebendahin zu bringen, wohin ſie auf einem anderen Wege ſelbſt zu gelangen denkt. — Dieſes Buch mag nun hier das neue Teſtament, als Quelle der chriſtlichen Glaubenslehre ſein. Unſerer Abſicht zufolge wollen wir nun in zwei Abſchnitten erſtlich die chriſtliche Religion als natürliche, und dann zweitens als gelehrte Religion nach ihrem Inhalte und nach den darin vorkommenden Principien vorſtellig machen.

Des erſten Theils erſter Abſchnitt.

Die chriſtliche Religion als natürliche Religion.

Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verſchaffen kann: (dem Begriffe von Gott als moraliſchem Welturheber,) und bezogen auf eine Dauer des Menſchen, die dieſem ganzen Zwecke angemeſſen iſt, (auf Unſterblichkeit,) iſt ein reiner praktiſcher Vernunftbegriff, der ungeachtet ſeiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur ſo wenig theoretiſches Vernunftvermögen vorausſetzt: daß man jeden Menſchen von ihr praktiſch hinreichend überzeugen, und wenigſtens die Wirkung derſelben Jedermann als Pflicht zumuthen kann. Sie hat die große Erforderniß der wahren Kirche, nämlich die Qualification zur Allgemeinheit in ſich, ſofern man darunter die Gültigkeit für Jedermann (universitas vel omnitudo distributiva) d. i. allgemeine Einhelligkeit verſteht. Um ſie in dieſem Sinne als Weltreligion auszubreiten und zu erhalten, bedarf ſie freilich zwar einer Dienerſchaft (ministerium) der blos unſichtbaren Kirche, aber keiner Beamten (officiales), d. i. Lehrer, aber nicht Vorſteher, weil durch Vernunftreligion jedes Einzelnen noch keine Kirche als allgemeine Vereinigung (omnitudo collectiva) exiſtirt, oder auch durch jene Idee eigentlich beabſichtigt wird. — Da ſich aber eine ſolche Einhelligkeit nicht von ſelbſt erhalten, mithin ohne eine ſichtbare Kirche zu werden, in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, ſondern nur, wenn eine collective Allgemeinheit d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (ſichtbare) Kirche nach Principien einer reinen Vernunftreligion dazu kommt, dieſe aber aus jener Einhelligkeit nicht von ſelbſt entſpringt, oder auch, wenn ſie errichtet worden wäre, von ihren freien Anhängern, (wie oben gezeigt worden,) nicht in einen beharrlichen Zuſtand, als eine Gemeinſchaft der Gläubigen gebracht werden würde, (indem Keiner von dieſen Erleuchteten zu ſeinen Religionsgeſinnungen der Mitgenoſſenſchaft Anderer an einer ſolchen Religion zu bedürfen glaubt;) ſo wird, wenn über die natürlichen, durch bloſe Vernunft erkennbaren Geſetze nicht noch gewiſſe ſtatutariſche, aber zugleich mit geſetzgebendem Anſehen (Autorität) begleitete Verordnungen hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine beſondere Pflicht der Menſchen, ein Mittel zum höchſten Zwecke derſelben ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derſelben zu einer allgemeinen ſichtbaren Kirche; welches Anſehen, ein Stifter derſelben zu ſein, ein Factum und nicht blos den reinen Vernunftbegriff vorausſetzt.

Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem eine Geſchichte (oder wenigſtens die allgemeine nicht gründlich zu beſtreitende Meinung) ſagt, daß er eine reine aller Welt faßliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls ſelbſt prüfen können, zuerſt öffentlich und ſogar zum Trotz eines läſtigen, zur moraliſchen Abſicht nicht abzweckenden herrſchenden Kirchenglaubens, (deſſen Frohndienſt zum Beiſpiel jedes anderen in der Hauptſache blos ſtatutariſchen Glaubens, dergleichen in der Welt zu derſelben Zeit allgemein war, dienen kann,) vorgetragen habe; wenn wir finden, daß er jene allgemeine Vernunftreligion zur oberſten unnachläßlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht habe und nun gewiſſe Statuta hinzugefügt habe, welche Formen und Obſervanzen enthalten, die zu Mitteln dienen ſollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen; ſo kann man, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen ſeiner hierauf abzweckenden Anordnungen, der letzteren doch den Namen der wahren allgemeinen Kirche, ihm ſelbſt aber das Anſehen nicht ſtreitig machen, die Menſchen zur Vereinigung in dieſelbe berufen zu haben, ohne den Glauben mit neuen beläſtigenden Anordnungen eben vermehren, oder auch aus den von ihm zuerſt getroffenen beſondere heilige, und für ſich ſelbſt als Religionsſtücke verpflichtende Handlungen machen zu wollen.

Man kann nach dieſer Beſchreibung die Perſon nicht verfehlen, die zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen in aller Menſchen Herz geſchriebenen Religion, (denn die iſt nicht vom willkührlichen Urſprunge,) aber doch der erſten wahren Kirche verehrt werden kann. — Zur Beglaubigung dieſer ſeiner Würde, als göttlicher Sendung, wollen wir einige ſeiner Lehren als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt anführen; es mag mit der Geſchichte ſtehen, wie es wolle, (denn in der Idee ſelbſt liegt ſchon der hinreichende Grund zur Annahme,) und die freilich keine andere, als reine Vernunftlehren werden ſein können; denn dieſe ſind es allein, die ſich ſelbſt beweiſen, und auf denen alſo die Beglaubigung der anderen vorzüglich beruhen muß.

Zuerſt will er, daß nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder ſtatutariſcher Kirchenpflichten, ſondern nur die reine moraliſche Herzensgeſinnung den Menſchen Gott wohlgefällig machen könne (Matth. V, 20 — 48); daß Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde (V. 28) und überhaupt Heiligkeit das Ziel ſei, wohin er ſtreben ſoll (V. 48); daß z. B. im Herzen haſſen, ſo viel ſei, als tödten (V. 22); daß ein dem Nächſten zugefügtes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm ſelbſt, nicht durch gottesdienſtliche Handlungen könne vergütet werden (V. 24), und im Puncte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpreſſungsmittel*), der Eid, der Achtung für die Wahrheit ſelbſt Abbruch thue (V. 34 — 37); — daß der natürliche, aber böſe Hang des menſchlichen Herzens ganz umgekehrt werden ſolle; das ſüße Gefühl der Rache in Duldſamkeit (V. 39. 40) und der Haß ſeiner Feinde in Wohlthätigkeit (V. 44) übergehen müſſe. So, ſagt er, ſei es gemeint, dem jüdiſchen Geſetze völlig Genüge zu thun (V. 17,) wobei aber ſichtbarlich nicht Schriftgelehrſamkeit, ſondern reine Vernunftreligion die Auslegerin deſſelben ſein muß; denn nach dem Buchſtaben genommen erlaubte es gerade das Gegentheil von dieſem Allen. — Er läßt überdem doch auch unter den Benennungen der engen Pforte und des ſchmalen Weges, die Mißdeutung des Geſetzes nicht unbemerkt, welche ſich die Menſchen erlauben, um ihre wahre moraliſche Pflicht vorbeizugehen und ſich dafür durch Erfüllung der Kirchenpflicht ſchadlos zu halten (VII, 13)*). Von dieſen reinen Geſinnungen fordert er gleichwohl, daß ſie ſich auch in Thaten beweiſen ſollen (V. 16), und ſpricht dagegen denen

---

*) Es iſt nicht wohl einzuſehen, warum dieſes klare Verbot wider das auf bloßen Aberglauben, nicht auf Gewiſſenhaftigkeit gegründete Zwangsmittel zum Bekenntniſſe vor einem bürgerlichen Gerichtshofe von Religionslehrern für ſo unbedeutend gehalten wird. Denn daß es Aberglauben ſei,

---

auf deſſen Wirkung man hier am Meiſten rechnet, iſt daran zu erkennen: daß von einem Menſchen, dem man nicht zutraut, er werde in einer feierlichen Ausſage, auf deren Wahrheit die Entſcheidung des Rechts der Menſchen, (des Heiligſten, was in der Welt iſt,) beruht, die Wahrheit ſagen, doch geglaubt wird, er werde durch eine Formel dazu bewogen werden, die über jene Ausſage nichts weiter enthält, als daß er die göttlichen Strafen, (denen er ohnedem wegen einer ſolchen Lüge nicht entgehen kann,) über ſich aufruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor dieſem höchſten Gericht Rechenſchaft zu geben oder nicht. — In der angeführten Schriftſtelle wird dieſe Art der Betheurung als eine ungereimte Vermeſſenheit vorgeſtellt, Dinge gleichſam durch Zauberworte wirklich zu machen, die doch nicht in unſerer Gewalt ſind. — Aber man ſieht wohl, daß der weiſe Lehrer, der da ſagt: daß, was über das Ja, Ja! Nein, Nein! als Betheurung der Wahrheit geht, vom Uebel ſei, die böſe Folge vor Augen gehabt habe, welche die Eide nach ſich ziehen: daß nämlich die ihnen beigelegte größere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinahe erlaubt macht.

*) Die enge Pforte und der ſchmale Weg, der zum Leben führt, iſt der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den Viele wandeln, iſt die Kirche. Nicht als ob es an ihr und ihren Satzungen liege, daß Menſchen verloren werden, ſondern daß das Gehen in dieſelbe und Bekenntniß ihrer Statute oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient ſein will.

ihre hinterliſtige Hoffnung ab, die den Mangel derſelben durch Anrufung und Hochpreiſung des höchſten Geſetzgebers in der Perſon ſeines Geſandten zu erſetzen, und ſich Gunſt zu erſchmeicheln meinen (V. 21). Von dieſen Werken will er, daß ſie um des Beiſpiels willen zur Nachfolge auch öffentlich geſchehen ſollen (V, 16) und zwar in fröhlicher Gemüthsſtimmung, nicht als knechtiſch abgedrungene Handlungen (VI, 16), und daß ſo, von einem kleinen Anfange der Mittheilung und Ausbreitung ſolcher Geſinnungen, als einem Samenkorne in gutem Acker, oder einem Ferment des Guten, ſich die Religion durch innere Kraft allmählig zu einem Reiche Gottes vermehren würde (XIII, 31. 32. 33). — Endlich faßt er alle Pflichten 1) in einer *allgemeinen* Regel zuſammen, (welche ſowohl das innere, als das äußere moraliſche Verhältniß der Menſchen in ſich begreift,) nämlich: thue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder, als der unmittelbaren Werthſchätzung derſelben, d. i. liebe Gott (den Geſetzgeber aller Pflichten) über Alles, 2) einer *beſonderen* Regel, nämlich die das äußere Verhältniß zu anderen Menſchen als allgemeine Pflicht betrifft: liebe einen Jeden als dich ſelbſt, d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen; welche Gebote nicht blos Tugendgeſetze, ſondern Vorſchriften der *Heiligkeit* ſind, der wir nachſtreben ſollen, in Anſehung deren aber die bloſe Nachſtrebung *Tugend* heißt. — Denen alſo, die dieſes moraliſche Gute mit der Hand im Schooße, als eine himmliſche Gabe von Oben herab, ganz paſſiv zu erwarten meinen, ſpricht er alle Hoffnung dazu ab. Wer die natürliche Anlage zum Guten, die in der menſchlichen Natur (als ein ihm anvertrautes Pfund) liegt, unbenutzt läßt, im faulen Vertrauen, ein höherer moraliſcher Einfluß werde wohl die ihm mangelnde ſittliche Beſchaffenheit und Vollkommenheit ſonſt ergänzen, dem droht er an, daß ſelbſt das Gute, was er aus natürlicher Anlage möchte gethan haben, um dieſer Verabſäumung willen ihm nicht zu Statten kommen ſolle (XXV, 29).

Was nun die dem Menſchen ſehr natürliche Erwartung eines dem ſittlichen Verhalten des Menſchen angemeſſenen Looſes in Anſehung der Glückſeligkeit betrifft, vornehmlich bei ſo manchen Aufopferungen der letzteren, die des erſteren wegen haben übernommen werden müſſen, ſo verheißt er (V, 11. 12) dafür Belohnung einer künftigen Welt; aber nach Verſchiedenheit der Geſinnungen bei dieſem Verhalten, denen, die ihre Pflicht um der Belohnung (oder auch Losſprechung von einer verſchuldeten Strafe) willen thaten, auf andere Art, als den beſſeren Menſchen, die ſie blos um ihrer ſelbſt willen ausübten. Der, welchen der Eigennutz, der Gott dieſer Welt, beherrſcht, wird, wenn er, ohne ſich von ihm loszuſagen, ihn nur durch Vernunft verfeinert und über die enge Grenze des Gegenwärtigen ausdehnt, als ein ſolcher (Luc. XVI, 3—9) vorgeſtellt, der jenen ſeinen Herrn durch ſich ſelbſt betrügt und ihm Aufopferungen zum Behuf der Pflicht abgewinnt. Denn wenn er es in Gedanken faßt, daß er doch einmal, vielleicht bald, die Welt werde verlaſſen müſſen, daß er von dem, was er hier beſaß, in die andere nichts mitnehmen könne, ſo entſchließt er ſich wohl, das, was er oder ſein Herr, der Eigennutz, hier an dürftigen Menſchen geſetzmäßig zu fordern hatte, von ſeiner Rechnung abzuſchreiben und ſich gleichſam dafür Anweiſungen, zahlbar in einer anderen Welt, anzuſchaffen; wodurch er zwar mehr klüglich, als ſittlich, was die Triebfeder ſolcher wohlthätigen Handlungen betrifft, aber doch dem ſittlichen Geſetze, wenigſtens dem Buchſtaben nach, gemäß verfährt, und hoffen darf, daß auch dieſes ihm in der Zukunft nicht unvergolten bleiben dürfe*). Wenn man hiemit vergleicht, was von der Wohlthätigkeit an Dürftigen aus bloſen Bewegungsgründen der Pflicht (Matth. XXV, 35 — 40) geſagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Nothleidenden Hülfe leiſteten, ohne ſich auch nur in Gedanken kommen zu laſſen, daß ſo etwas noch einer Belohnung werth ſei und ſie etwa dadurch gleichſam den Himmel zur Belohnung verbänden, gerade eben darum, weil ſie es ohne Rückſicht auf Belohnung thaten, für die eigentlichen Auserwählten zu ſeinem Reich erklärt; ſo ſieht man wohl, daß der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt ſpricht, ſie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, ſondern nur (als ſeelenerhebende Vorſtellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menſchlichen Geſchlechts) zum Object der reinſten Verehrung und des größten moraliſchen Wohlgefallens für eine die Beſtimmung des Menſchen im Ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen.

---

*) Wir wiſſen von der Zukunft nichts, und ſollen auch nicht nach Mehrerem forſchen, als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derſelben in vernunftmäßiger Verbindung ſteht. Dahin gehört auch der Glaube: daß es keine gute Handlung gebe, die nicht auch in der künftigen Welt für den, der ſie ausübt, ihre gute Folge haben werde; mithin der Menſch, er mag ſich am Ende des Lebens auch noch ſo verwerflich finden, ſich dadurch doch nicht müſſe abhalten laſſen, wenigſtens noch eine gute Handlung, die in ſeinem Vermögen iſt, zu thun, und daß er dabei zu hoffen Urſache habe, ſie werde nach dem Maaße, als er hierin eine reine gute Abſicht hegt, noch immer von mehrerem Werthe ſein, als jene thatloſen Entſündigungen, die, ohne etwas zur Verminderung der Schuld beizutragen, den Mangel guter Handlungen erſetzen ſoll.

Hier iſt nun eine vollſtändige Religion, die allen Menſchen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beiſpiele, deſſen Möglichkeit und ſogar Nothwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu ſein, (ſo viel Menſchen deſſen fähig ſind,) anſchaulich gemacht worden, ohne daß weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Anſehen und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung, (dazu Gelehrſamkeit oder Wunder, die nicht Jedermanns Sache ſind, erfordert würde,) bedürfte. Wenn darin Berufungen auf die ältere (moſaiſche) Geſetzgebung und Vorbildung, als ob ſie ihm zur Beſtätigung dienen ſollten, vorkommen, ſo ſind dieſe nicht für die Wahrheit der gedachten Lehren ſelbſt, ſondern nur zur Introduction unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen, gegeben worden, welches unter Menſchen, deren Köpfe mit ſtatutariſchen Glaubensſätzen angefüllt, für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich geworden, allezeit viel ſchwerer ſein muß, als wenn ſie an die Vernunft unbelehrter, aber auch unverdorbener Menſchen hätte gebracht werden ſollen. Um deswillen darf es auch Niemand befremden, wenn er einen den damaligen Vorurtheilen ſich bequemenden Vortrag für die jetzige Zeit räthſelhaft und einer ſorgfältigen Auslegung bedürftig findet: ob er zwar allerwärts eine Religionslehre durchſcheinen läßt, und zugleich öfters darauf ausdrücklich hinweiſet, die jedem Menſchen verſtändlich und ohne allen Aufwand von Gelehrſamkeit überzeugend ſein muß.

Zweiter Abſchnitt.

Die chriſtliche Religion als gelehrte Religion.

Sofern eine Religion Glaubensſätze als nothwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als ſolche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menſchen auf alle künftige Zeiten unverfälſcht (dem weſentlichen Inhalt nach) mitgetheilt werden ſollen, ſo iſt ſie, (wenn man nicht ein continuirliches Wunder der Offenbarung annehmen will,) als ein der Obhut der Gelehrten anvertrautes heiliges Gut anzuſehen. Denn ob ſie gleich Anfangs mit Wundern und Thaten begleitet, auch in dem, was durch Vernunft eben nicht beſtätigt wird, allenthalben Eingang finden konnte; ſo wird doch ſelbſt die Nachricht von dieſen Wundern, zuſammt den Lehren, die der Beſtätigung durch dieſelbe bedurften, in der Folge der Zeit eine ſchriftliche urkundliche und unveränderliche Belehrung der Nachkommenſchaft nöthig haben.

Die Annehmung der Grundſätze einer Religion heißt vorzüglicher Weiſe der Glaube (fides sacra). Wir werden alſo den chriſtlichen Glauben einerſeits als einen reinen Vernunftglauben, andererſeits als einen Offenbarungsglauben (fides statutaria) zu betrachten haben. Der erſtere kann nun als ein von Jedem frei angenommener (fides elicita), der zweite als ein gebotener Glaube (fides imperata) betrachtet werden. Von dem Böſen, was im menſchlichen Herzen liegt und von dem Niemand frei iſt, von der Unmöglichkeit, durch ſeinen Lebenswandel ſich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Nothwendigkeit einer ſolchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit, von der Untauglichkeit des Erſatzmittels für die ermangelnde Rechtſchaffenheit durch kirchliche Obſervanzen und fromme Frohndienſte, und dagegen der unerlaßlichen Verbindlichkeit, ein neuer Menſch zu werden, kann ſich ein Jeder durch ſeine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, ſich davon zu überzeugen.

Von da an aber, da die chriſtliche Lehre auf Facta, nicht auf bloſe Vernunftbegriffe gebaut iſt, heißt ſie nicht mehr blos die chriſtliche Religion, ſondern der chriſtliche Glaube, der einer Kirche zum Grunde gelegt worden. Der Dienſt einer Kirche, die einem ſolchen Glauben geweiht iſt, iſt alſo zweiſeitig; einerſeits derjenige, welcher ihr nach dem hiſtoriſchen Glauben geleiſtet werden muß; andererſeits, welcher ihr nach dem praktiſchen und moraliſchen Vernunftglauben gebührt. Keiner von beiden kann in der chriſtlichen Kirche als für ſich allein beſtehend von dem anderen getrennt werden; der letztere darum nicht von dem erſteren, weil der chriſtliche Glaube ein Religionsglaube, der erſtere nicht von dem letzteren, weil er ein gelehrter Glaube iſt.

Der chriſtliche Glaube als gelehrter Glaube ſtützt ſich auf Geſchichte, und iſt, ſofern als ihm Gelehrſamkeit (objectiv) zum Grunde liegt, nicht ein an ſich freier und von Einſicht hinlänglicher theoretiſcher Beweisgründe abgeleiteter Glaube (fides elicita). Wäre er ein reiner Vernunftglaube, ſo würde er, obwohl die moraliſchen Geſetze, worauf er, als Glaube an einen göttlichen Geſetzgeber, gegründet iſt, unbedingt gebieten, doch als freier Glaube betrachtet werden müſſen; wie er im erſten Abſchnitte auch vorgeſtellt worden. Ja er würde auch noch, wenn man das Glauben nur nicht zur Pflicht machte, als Geſchichtsglaube ein theoretiſch freier Glaube ſein können; wenn Jedermann gelehrt wäre. Wenn er aber für Jedermann, auch den Ungelehrten gelten ſoll, ſo iſt er nicht blos ein gebotener, ſondern auch dem Gebot blind d. i. ohne Unterſuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot ſei, gehorchender Glaube (fides servilis).

In der chriſtlichen Offenbarungslehre kann man aber keinesweges vom unbedingten Glauben an geoffenbarte, (der Vernunft für ſich verborgene) Sätze anfangen, und die gelehrte Erkenntniß, etwa blos als Verwahrung gegen einen, den Nachzug anfallenden Feind darauf folgen laſſen; denn ſonſt wäre der chriſtliche Glaube nicht blos fides imperata, ſondern ſogar servilis. Er muß alſo jederzeit wenigſtens als fides historice elicita gelehrt werden, d. i. Gelehrſamkeit mußte in ihr, als geoffenbarter Glaubenslehre, nicht den Nachtrab, ſondern den Vortrab ausmachen, und die kleine Zahl der Schriftgelehrten (Kleriker), die auch durchaus der profanen Gelahrtheit nicht entbehren könnten, würde den langen Zug der Ungelehrten (Laien), die für ſich der Schrift unkundig ſind (und worunter ſelbſt die weltbürgerlichen Regenten gehören), nach ſich ſchleppen. — Soll dieſes nun nicht geſchehen, ſo muß die allgemeine Menſchenvernunft in einer natürlichen Religion in der chriſtlichen Glaubenslehre für das oberſte gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloſes, aber höchſt ſchätzbares Mittel, um der erſteren Faßlichkeit, ſelbſt für die Unwiſſenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden.

Das iſt der wahre Dienſt der Kirche, unter der Herrſchaft des guten Princips; der aber, wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorhergehen ſoll, der Afterdienſt, wodurch die moraliſche Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel iſt, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird. Der Glaube an Sätze, von welchen der Ungelehrte ſich weder durch Vernunft noch Schrift, (ſofern dieſe allererſt beurkundet werden müßte,) vergewiſſern kann, würde zur abſoluten Pflicht gemacht (fides imperata), und ſo ſammt anderen damit verbundenen Obſervanzen zum Rang eines auch ohne moraliſche Beſtimmungsgründe der Handlungen als Frohndienſt ſeligmachenden Glaubens erhoben werden. — Eine Kirche auf das letztere Principium gegründet, hat nicht eigentlich Diener (ministri), ſo wie die von der erſteren Verfaſſung, ſondern gebietende hohe Beamte (officiales), welche, wenn ſie gleich (wie in einer proteſtantiſchen Kirche) nicht im Glanz der Hierarchie als mit äußerer Gewalt bekleidete geiſtliche Beamte erſcheinen und ſogar mit Worten dagegen proteſtiren, in der That doch ſich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wiſſen wollen, nachdem ſie die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde, allemal die höchſte Auslegerin derſelben zu ſein, beraubt und die Schriftgelehrſamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen geboten haben. Sie verwandeln auf dieſe Art den Dienſt der Kirche (ministerium) in eine Beherrſchung der Glieder derſelben (imperium), obzwar ſie, um dieſe Anmaßung zu verſtecken, ſich des beſcheidenen Titels des erſteren bedienen. Aber dieſe Beherrſchung, die der Vernunft leicht geweſen wäre, kommt ihr theuer, nämlich mit dem Aufwande großer Gelehrſamkeit, zu ſtehen. Denn „blind in Anſehung der Natur, reißt ſie ſich das ganze Alterthum über den Kopf, und begräbt ſich darunter.“ — Der Gang, den die Sachen, auf dieſen Fuß gebracht, nehmen, iſt folgender:

Zuerſt wird das von den erſten Ausbreitern der Lehre Chriſti klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volk Eingang zu verſchaffen, für ein Stück der Religion ſelbſt für alle Zeiten und Völker geltend genommen, ſo daß man glauben ſollte, ein jeder Chriſt müßte ein Jude ſein, deſſen Meſſias gekommen iſt; womit aber nicht wohl zuſammenhängt, daß er doch eigentlich an kein Geſetz des Judenthums (als ſtatutariſches) gebunden ſei, dennoch aber das ganze heilige Buch dieſes Volks als göttliche für alle Menſchen gegebene Offenbarung gläubig annehmen müſſe*). —

---

*) †) Mendelsſohn benutzt dieſe ſchwache Seite der gewöhnlichen Vorſtellungsart des Chriſtenthums auf ſehr geſchickte Art, um alles Anſinnen an einen Sohn Iſraels zum Religionsübergange völlig abzuweiſen. Denn, ſagte er, da der jüdiſche Glaube, ſelbſt nach dem Geſtändniſſe der Chriſten, das unterſte Geſchoß iſt, worauf das Chriſtenthum als das obere ruht; ſo ſei es eben ſo viel, als ob man Jemanden zumuthen wollte, das Erdgeſchoß abzubrechen, um ſich im zweiten Stockwerk anſäſſig zu machen. Seine wahre Meinung aber ſcheint ziemlich klar durch. Er will ſagen: ſchafft ihr erſt ſelbſt das Judenthum aus eurer Religion heraus, (in der hiſtoriſchen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben,) ſo werden wir euren Vorſchlag in Ueberlegung nehmen können. (In der That bliebe als

†) Dieſe Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

Nun ſetzt es ſogleich mit der Authenticität dieſes Buchs, (welche dadurch, daß Stellen aus demſelben, ja die ganze darin vorkommende heilige Geſchichte in den Büchern der Chriſten zum Behuf dieſes ihres Zwecks benutzt werden, lange noch nicht bewieſen iſt,) viel Schwierigkeit. Das Judenthum war vor Anfange und ſelbſt dem ſchon anſehnlichen Fortgange des Chriſtenthums ins gelehrte Publicum noch nicht eingetreten geweſen, d. i. den gelehrten Zeitgenoſſen anderer Völker noch nicht bekannt, ihre Geſchichte gleichſam noch nicht controllirt, und ſo ihr heiliges Buch wegen ſeines Alterthums zur hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit gebracht worden. Indeſſen, dieſes auch eingeräumt, iſt es nicht genug, es in Ueberſetzungen zu kennen und ſo auf die Nachkommenſchaft zu übertragen, ſondern zur Sicherheit des darauf gegründeten Kirchenglaubens wird auch erfordert, daß es auf alle künftige Zeit und in allen Völkern Gelehrte gebe, die der hebräiſchen Sprache, (ſoviel es in einer ſolchen möglich iſt, von der man nur ein einziges Buch hat,) kundig ſind, und es ſoll doch nicht blos eine Angelegenheit der hiſtoriſchen Wiſſenſchaft überhaupt, ſondern eine, woran die Seligkeit der Menſchen hängt, ſein, daß es Männer gibt, welche derſelben genugſam kundig ſind, um der Welt die wahre Religion zu ſichern.

Die chriſtliche Religion hat zwar ſofern ein ähnliches Schickſal, daß, obwohl die heiligen Begebenheiten derſelben ſelbſt unter den Augen eines gelehrten Volks öffentlich vorgefallen ſind, dennoch ihre Geſchichte ſich mehr, als ein Menſchenalter verſpätet hat, ehe

---

dann wohl keine andere, als rein-moraliſche von Statuten unbemengte Religion übrig.) Unſere Laſt wird durch Abwerfung des Jochs äußerer Obſervanzen im Mindeſten nicht erleichtert, wenn uns dafür ein anderes, nämlich das der Glaubensbekenntniſſe heiliger Geſchichte, welches den Gewiſſenhaften viel härter drückt, aufgelegt wird. — Uebrigens werden die heiligen Bücher dieſes Volks, wenngleich nicht zum Behuf der Religion, doch für die Gelehrſamkeit, wohl immer aufbehalten und geachtet bleiben; weil die Geſchichte keines Volks mit einigem Anſchein von Glaubwürdigkeit auf Epochen der Vorzeit, in die alle uns bekannte Profangeſchichte geſtellt werden kann, ſo weit zurückdatirt iſt, als dieſe, (ſogar bis zum Anfange der Welt,) und ſo die große Leere, welche jene übrig laſſen muß, doch wodurch ausgefüllt wird.

ſie in das gelehrte Publicum deſſelben eingetreten iſt, mithin die Authenticität derſelben der Beſtätigung durch Zeitgenoſſen entbehren muß. Sie hat aber den großen Vorzug vor dem Judenthum, daß ſie aus dem Munde des erſten Lehrers als eine nicht ſtatutariſche, ſondern moraliſche Religion hervorgegangen vorgeſtellt wird und, auf ſolche Art mit der Vernunft in die engſte Verbindung tretend, durch ſie von ſelbſt auch ohne hiſtoriſche Gelehrſamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der größten Sicherheit verbreitet werden konnte. Aber die erſten Stifter der Gemeinden fanden es doch nöthig, die Geſchichte des Judenthums damit zu verflechten, welches nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht auch nur für dieſelbe klüglich gehandelt war, und ſo in ihrem heiligen Nachlaß mit an uns gekommen iſt. Die Stifter der Kirche aber nahmen dieſe epiſodiſchen Anpreiſungsmittel unter die weſentlichen Artikel des Glaubens auf und vermehrten ſie entweder mit Tradition, oder Auslegungen, die von Concilien geſetzliche Kraft erhielten, oder durch Gelehrſamkeit beurkundet wurden, von welcher letzteren oder ihrem Antipoden, dem inneren Licht, welches ſich jeder Laie auch anmaßen kann, noch nicht abzuſehen iſt, wie viel Veränderungen dadurch dem Glauben noch bevorſtehen; welches nicht zu vermeiden iſt, ſo lange wir die Religion nicht in uns, ſondern außer uns ſuchen.

Zweiter Theil.

Vom Afterdienſt Gottes in einer ſtatutariſchen Religion.

Die wahre alleinige Religion enthält nichts, als Geſetze d. i. ſolche praktiſche Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir alſo, als durch reine Vernunft (nicht empiriſch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verſchiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unſere reine moraliſche Beurtheilung willkührlich und zufällig ſind. Dieſen ſtatutariſchen Glauben nun, (der allenfalls auf ein Volk eingeſchränkt iſt und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann,) für weſentlich zum Dienſte Gottes überhaupt zu halten und ihn zur oberſten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menſchen zu machen, iſt ein Religionswahn*), deſſen Befolgang ein Afterdienſt d. i. eine ſolche vermeintliche Verehrung Gottes iſt, wodurch dem wahren, von ihm ſelbſt geforderten Dienſte gerade entgegen gehandelt wird.

---

*) Wahn iſt die Täuſchung, die bloße Vorſtellung einer Sache mit der Sache ſelbſt für gleichgeltend zu halten. So iſt es bei einem kargen Reichen der geizende Wahn, daß er die Vorſtellung, ſich einmal, wenn er wollte, ſeiner Reichthümer bedienen zu können, für genugſamen Erſatz dafür hält, daß er ſich ihrer niemals bedient. Der Ehrenwahn ſetzt in Anderer Hochpreiſung, welche im Grunde nur die äußere Vorſtellung ihrer, (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung iſt, den Werth, den er blos der letzteren beilegen ſollte; zu dieſem gehört alſo auch die Titel- und Ordensſucht; weil dieſe nur äußere Vorſtellungen eines Vorzugs vor Anderen ſind. Selbſt der Wahnſinn hat daher dieſen Namen, weil er eine bloße Vorſtellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache ſelbſt zu nehmen und eben ſo zu würdigen gewohnt iſt. — Nun iſt das Bewußtſein des Beſitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck, (ehe man ſich jenes bedient hat,) der Beſitz des letzteren blos in der Vorſtellung; mithin ſich mit dem erſteren zu begnügen, gleich als ob es ſtatt des Beſitzes des letzteren gelten könne, ein praktiſcher Wahn; als von dem hier allein die Rede iſt.

§. 1.

Vom allgemeinen ſubjectiven Grunde des Religionswahns.

Der Anthropomorphismus, der in der theoretiſchen Vorſtellung von Gott und ſeinem Weſen den Menſchen kaum zu vermeiden, übrigens aber doch, (wenn er nur nicht auf Pflichtbegriffe einfließt,) auch unſchuldig genug iſt, der iſt in Anſehung unſeres praktiſchen Verhältniſſes zu ſeinem Willen und für unſere Moralität ſelbſt höchſt gefährlich; denn da machen wir uns einen Gott*), wie wir ihn am Leichteſten zu unſerem Vortheil gewinnen zu können und der beſchwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerſte unſerer moraliſchen Geſinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben. Der Grundſatz, den der Menſch ſich für dieſes Verhältniß gewöhnlich macht, iſt: daß durch Alles, was wir lediglich darum thun, um der Gottheit wohlzugefallen, (wenn es nur nicht eben der Moralität geradezu widerſtreitet, ob es gleich dazu nicht das Mindeſte beiträgt,) wir Gott unſere Dienſtwilligkeit als gehorſame und ebendarum wohlgefällige Unterthanen beweiſen, alſo auch Gott (in potentia) dienen. — Es dürfen nicht immer Aufopferungen ſein, dadurch der Menſch dieſen Dienſt Gottes zu verrichten glaubt; auch Feierlichkeiten, ſelbſt öffentliche Spiele, wie bei Griechen und Römern, haben oft dazu dienen müſſen und dienen noch dazu, um die Gottheit einem Volke oder auch den einzelnen Menſchen ihrem Wahne nach günſtig zu machen. Doch ſind die erſteren (die Büßungen, Kaſteiungen, Wallfahrten u. dgl.) jederzeit für kräftiger, auf die Gunſt des Himmels wirkſamer und zur Entſündigung tauglicher gehalten worden, weil ſie die unbegrenzte, (obgleich nicht moraliſche) Unterwerfung unter ſeinem Willen ſtärker zu bezeichnen dienen. Je unnützer ſolche Selbſtpeinigungen ſind, je weniger ſie auf die allgemeine moraliſche Beſſerung des Menſchen abgezweckt ſind, deſto heiliger ſcheinen ſie zu ſein; weil ſie eben darum, daß ſie in der Welt zu gar nichts nutzen, aber doch Mühe koſten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu ſein ſcheinen. — Obgleich, ſagt man, Gott hiebei durch die That in keiner Abſicht gedient worden iſt; ſo ſieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung ſeiner moraliſchen Gebote zu ſchwach iſt, aber durch ſeine hiezu bezeugte Bereitwilligkeit dieſe Ermangelung wieder gut macht. Hier iſt nun der Hang zu einem Verfahren ſichtbar, das für ſich keinen moraliſchen Werth hat, als etwa nur als Mittel, das ſinnliche Vorſtellungsvermögen zur Begleitung intellectueller Ideen des Zwecks zu erhöhen, oder um, wenn es den letzteren etwa zuwider wirken könnte, es niederzudrücken*); dieſem Verfahren legen wir doch in unſerer Meinung den Werth des Zwecks ſelbſt, oder welches eben ſo viel iſt, wir legen der Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Geſinnungen (Andacht genannt) den Werth der letzteren bei; welches Verfahren mithin ein bloſer Religionswahn iſt, der allerlei Formen annehmen kann, in deren einer er der moraliſchen ähnlicher ſieht, als in der anderen, der aber in allen nicht eine blos unvorſätzliche Täuſchung, ſondern ſogar eine Maxime iſt, dem Mittel einen Werth an ſich, ſtatt des Zwecks beizulegen, da denn vermöge der letzteren dieſer Wahn unter allen dieſen Formen gleich ungereimt und als verborgene Betrugsneigung verwerflich iſt.

---

*) †) Es klingt zwar bedenklich, iſt aber keineswegs verwerflich, zu ſagen: daß ein jeder Menſch ſich einen Gott mache, ja nach moraliſchen Begriffen, (begleitet mit den unendlich großen Eigenſchaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemeſſenen Gegenſtand darzuſtellen,) ſich einen ſolchen ſelbſt machen müſſe, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Weſen als Gott von einem andern bekannt gemacht und beſchrieben worden, ja ihm ein ſolches auch, (wenn das möglich iſt,) ſelbſt erſcheinen möchte, ſo muß er dieſe Vorſtellung doch allererſt mit ſeinem Ideal zuſammenhalten, um zu urtheilen, ob er befugt ſei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in ſeiner Reinigkeit, als Probierſtein, zum Grunde zu legen, kann es alſo keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idololatrie ſein.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

---

*) Für diejenigen, welche allenthalben, wo die Unterſcheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen ihnen nicht ſo geläufig ſind, Widerſprüche der Kritik der reinen Vernunft mit ihr ſelbſt anzutreffen glauben, merke ich hier an, daß, wenn von ſinnlichen Mitteln das Intellectuelle (der reinen moraliſchen Geſinnung) zu befördern, oder von dem Hinderniſſe, welches die erſtere dem letzteren entgegenſtelle, geredet wird, dieſer Einfluß zweier ſo ungleichartigen Principien niemals als direct gedacht werden müſſe. Nämlich als Sinnenweſen können wir an den Erſcheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Beſtimmung unſerer phyſiſchen Kräfte durch freie Willkühr, die ſich in Handlungen hervorthut, dem Geſetz entgegen oder ihm zu Gunſten wirken; ſo, daß Urſache und Wirkung als in der That gleichartig vorgeſtellt werde. Was aber das Ueberſinnliche, (das ſubjective

§. 2.

Das dem Religionswahne entgegengeſetzte moraliſche Princip der Religion.

Ich nehme erſtlich folgenden Satz, als einen keines Beweiſes benöthigten Grundſatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Menſch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, iſt bloſer Religionswahn und Afterdienſt Gottes. — Ich ſage, was der Menſch thun zu können glaubt; denn ob nicht über Alles, was wir thun können, noch in den Geheimniſſen der höchſten Weisheit etwas ſein möge, was nur Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menſchen zu machen, wird hiedurch nicht verneint. Aber wenn die Kirche ein ſolches Geheimniß etwa als offenbart verkündigen ſollte, ſo wird doch die Meinung, daß dieſe Offenbarung, wie ſie uns die heilige Geſchichte erzählt, zu glauben und ſie, (es ſei innerlich oder äußerlich,) zu bekennen, an ſich etwas ſei, dadurch

---

Princip der Moralität in uns, was in der unbegreiflichen Eigenſchaft der Freiheit verſchloſſen liegt,) z. B. die reine Religionsgeſinnung betrifft, von dieſer ſehen wir außer ihrem Geſetze, (welches aber auch ſchon genug iſt,) nichts das Verhältniß der Urſache und Wirkung im Menſchen Betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, als ihnen imputabel, nicht erklären, eben darum, weil es freie Handlungen ſind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müſſen.

wir uns Gott wohlgefällig machen, ein gefährlicher Religionswahn ſein. Denn dieſes Glauben iſt als inneres Bekenntniß ſeines feſten Fürwahrhaltens ſo wahrhaftig ein Thun, das durch Furcht abgezwungen wird, daß ein aufrichtiger Menſch eher jede andere Bedingung, als dieſe eingehen möchte, weil er bei allen anderen Frohndienſten allenfalls nur etwas Ueberflüſſiges, hier aber etwas dem Gewiſſen in einer Declaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt iſt, Widerſtreitendes thun würde. Das Bekenntniß alſo, wovon er ſich überredet, daß es für ſich ſelbſt (als Annahme eines ihm angebotenen Guten) ihn Gott wohlgefällig machen könne, iſt etwas, was er noch über den guten Lebenswandel in Befolgung der in der Welt auszuübenden moraliſchen Geſetze thun zu können vermeint, indem er ſich mit ſeinem Dienſt geradezu an Gott wendet.

Die Vernunft läßt uns erſtlich in Anſehung des Mangels eigener Gerechtigkeit, (die vor Gott gilt,) nicht ganz ohne Troſt. Sie ſagt: daß, wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Geſinnung ſo viel, als in ſeinem Vermögen ſteht, thut, um (wenigſtens in einer beſtändigen Annäherung zur vollſtändigen Angemeſſenheit mit dem Geſetze) ſeiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leiſten, hoffen dürfe, was nicht in ſeinem Vermögen ſteht, das werde von der höchſten Weisheit auf irgend eine Weiſe, (welche die Geſinnung dieſer beſtändigen Annäherung unwandelbar machen kann,) ergänzt werden, ohne daß ſie ſich doch anmaßt, die Art zu beſtimmen und zu wiſſen, worin ſie beſtehe, welche vielleicht ſo geheimnißvoll ſein kann, daß Gott ſie uns höchſtens in einer ſymboliſchen Vorſtellung, worin das Praktiſche allein für uns verſtändlich iſt, offenbaren könnte, indeſſen daß wir theoretiſch, was dieſes Verhältniß Gottes zum Menſchen an ſich ſei, gar nicht faſſen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein ſolches Geheimniß auch entdecken wollte. — Geſetzt nun, eine gewiſſe Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moraliſchen Mangel am menſchlichen Geſchlecht ergänzt, beſtimmt zu wiſſen, und verurtheile zugleich alle Menſchen, die jenes der Vernunft natürlicher Weiſe unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wiſſen, darum alſo auch nicht zum Religionsgrundſatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer iſt alsdann hier wohl der Unglaubige? der, welcher vertraut, ohne zu wiſſen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher dieſe Art der Erlöſung des Menſchen vom Böſen durchaus wiſſen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieſelbe aufgibt? — Im Grunde iſt dem Letzteren am Wiſſen dieſes Geheimniſſes ſo viel eben nicht gelegen, (denn das lehrt ihn ſchon ſeine Vernunft, daß etwas zu wiſſen, wozu er doch nichts thun kann, ihm ganz unnütz ſei;) ſondern er will es nur wiſſen, um ſich, (wenn es auch nur innerlich geſchähe,) aus dem Glauben, der Annahme, dem Bekenntniſſe und der Hochpreiſung alles dieſes Offenbarten einen Gottesdienſt machen zu können, der ihm die Gunſt des Himmels vor allem Aufwande ſeiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, alſo ganz umſonſt erwerben, den letzteren wohl gar übernatürlicher Weiſe hervorbringen, oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigſtens die Uebertretung vergüten könne.

Zweitens: wenn der Menſch ſich von der obigen Maxime nur im Mindeſten entfernt, ſo hat der Afterdienſt Gottes (die Superſtition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus iſt Alles, (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerſpricht,) willkührlich. Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am Wenigſten koſtet, bis zu dem der Naturgüter, die ſonſt zum Vortheil der Menſchen wohl beſſer benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung ſeiner eigenen Perſon, indem er ſich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsſtande) für die Welt verloren macht, bringt er Alles, nur nicht ſeine moraliſche Geſinnung Gott dar; und wenn er ſagt, er brächte ihm auch ſein Herz, ſo verſteht er darunter nicht die Geſinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, ſondern einen herzlichen Wunſch, daß jene Opfer für die letztere in Zahlung möchten aufgenommen werden, (natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens, *Phaedrus*.)

Endlich, wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlichen Gott für ſich ſelbſt wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls verſöhnenden, aber nicht rein moraliſchen Dienſtes übergegangen iſt, ſo iſt in der Art, ihm gleichſam mechaniſch zu dienen, kein weſentlicher Unterſchied, welcher der einen vor der anderen einen Vorzug gebe. Sie ſind alle, dem Werth (oder vielmehr Unwerth) nach, einerlei, und es iſt bloſe Ziererei, ſich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellectuellen Princip der ächten Gottesverehrung für auserleſener zu halten, als die, welche ſich eine vergeblich gröbere Herabſetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen laſſen. Ob der Andächtler ſeinen ſtatutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Paläſtina anſtellt, ob er ſeine Gebetsformel mit den Lippen, oder, wie der Tibetaner, (welcher glaubt, daß dieſe Wünſche auch ſchriftlich aufgeſetzt, wenn ſie nur durch irgend etwas z. B. auf Flaggen geſchrieben durch den Wind, oder in eine Büchſe eingeſchloſſen als eine Schwungmaſchine mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck eben ſo gut erreichen,) es durch ein Gebet-Rad an die himmliſche Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moraliſchen Dienſtes Gottes es auch immer ſein mag, das iſt Alles einerlei und von gleichem Werth. — Es kömmt hier nicht ſowohl auf den Unterſchied in der äußeren Form, ſondern Alles auf die Annehmung oder Verlaſſung des alleinigen Princips an, Gott entweder nur durch moraliſche Geſinnung, ſofern ſie ſich in Handlungen, als ihrer Erſcheinung, als lebendig darſtellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei wohlgefällig zu werden*). Gibt es aber nicht etwa auch einen ſich über die Grenzen des menſchlichen Vermögens erhebenden ſchwindligen Tugendwahn, der wohl mit dem kriechenden Religionswahn in die allgemeine Klaſſe der Selbſttäuſchungen gezählt werden könnte? Nein, die Tugendgeſinnung beſchäftigt ſich mit etwas Wirklichem, was für ſich ſelbſt Gott wohlgefällig iſt und zum Weltbeſten zuſammenſtimmt. Zwar kann ſich dazu ein Wahn des Eigendünkels geſellen, der Idee ſeiner heiligen Pflicht ſich für adäquat zu halten; das iſt aber nur zufällig. In ihr aber den höchſten Werth zu ſetzen, iſt kein Wahn, wie etwa der in kirchlichen Andachtübungen, ſondern baarer zum Weltbeſten hinwirkender Beitrag.

---

*) Es iſt eine pſychologiſche Erſcheinung: daß die Anhänger einer Confeſſion, bei der etwas weniger Statutariſches zu glauben iſt, ſich dadurch gleichſam veredelt und als aufgeklärter fühlen; ob ſie gleich noch genug davon übrig behalten haben, um eben nicht, (wie ſie doch wirklich thun,) von ihrer vermeinten Höhe der Reinigkeit auf ihre Mitbrüder im Kirchenwahne mit Verachtung herabſehen zu dürfen. Die Urſache hievon iſt, daß ſie ſich dadurch, ſo wenig es auch ſei, der reinen moraliſchen Religion doch etwas genähert finden, ob ſie gleich dem Wahne immer noch anhänglich bleiben, ſie durch fromme Obſervanzen, wobei nur weniger paſſive Vernunft iſt, ergänzen zu wollen.

Es iſt überdem ein (wenigſtens kirchlicher) Gebrauch, das, was vermöge des Tugendprincips von Menſchen gethan werden kann, Natur, was aber nur den Mangel alles ſeines moraliſchen Vermögens zu ergänzen dient und, weil deſſen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht iſt, nur gewünſcht, oder auch gehofft und erbeten werden kann, Gnade zu nennen, beide zuſammen als wirkende Urſachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Geſinnung anzuſehen, ſie aber auch nicht blos von einander zu unterſcheiden, ſondern einander wohl gar entgegenzuſetzen.

Die Ueberredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterſcheiden, oder die erſteren wohl gar in ſich hervorbringen zu können, iſt Schwärmerei; denn wir können weder einen überſinnlichen Gegenſtand in der Erfahrung irgendworan erkennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herabzuziehen, wenngleich ſich im Gemüth bisweilen aufs Moraliſche hinwirkende Bewegungen ereignen, die man ſich nicht erklären kann und von denen unſere Unwiſſenheit zu geſtehen genöthigt iſt: „der Wind wehet, wohin er will, aber du weißt nicht, woher er kömmt u. ſ. w.“ Himmliſche Einflüſſe in ſich wahrnehmen zu wollen, iſt eine Art Wahnſinn, in welchem wohl gar auch Methode ſein kann, (weil ſich jene vermeinte innere Offenbarungen doch immer an moraliſche, mithin an Vernunftideen anſchließen müſſen,) der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbſttäuſchung bleibt. Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zu Ergänzung der Unvollkommenheit unſerer Tugendbeſtrebung auch geben müſſe, iſt Alles, was wir davon ſagen können; übrigens ſind wir unvermögend, etwas in Anſehung ihrer Kennzeichen zu beſtimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derſelben etwas zu thun.

Der Wahn, durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, iſt der religiöſe Aberglaube; ſo wie der Wahn, dieſes durch Beſtrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöſe Schwärmerei. — Es iſt abergläubiſcher Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Menſch thun kann, ohne daß er eben ein guter Menſch ſein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, (z. B. durch Bekenntniß ſtatutariſcher Glaubensſätze, durch Beobachtung kirchlicher Obſervanz und Zucht u. dgl.) Er wird aber darum abergläubiſch genannt, weil er ſich bloſe Naturmittel (nicht moraliſche) wählt, die zu dem, was nicht Natur iſt (d. i. dem ſittlich Guten), für ſich ſchlechterdings nichts wirken können. — Ein Wahn aber heißt ſchwärmeriſch, wo ſogar das eingebildete Mittel, als überſinnlich, nicht in dem Vermögen des Menſchen iſt, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabſichtigten überſinnlichen Zwecks zu ſehen; denn dieſes Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchſten Weſens und die Unterſcheidung deſſelben von jedem anderen, ſelbſt dem moraliſchen Gefühl wäre eine Empfänglichkeit einer Anſchauung, für die in der menſchlichen Natur kein Sinn iſt. — Der abergläubiſche Wahn, weil er ein, an ſich für manches Subject taugliches und dieſem zugleich mögliches Mittel, wenigſtens den Hinderniſſen einer Gott wohlgefälligen Geſinnung entgegenzuwirken, enthält, iſt doch mit der Vernunft ſofern verwandt, und nur zufälliger Weiſe dadurch, daß er das, was blos Mittel ſein kann, zum unmittelbar Gott wohlgefälligen Gegenſtande macht, verwerflich; dagegen iſt der ſchwärmeriſche Religionswahn der moraliſche Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundſätze gegründet werden muß, Statt finden kann.

Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundſatz eines Kirchenglaubens iſt alſo: daß dieſer neben den ſtatutariſchen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in ſich enthalten müſſe, die Religion des guten Lebenswandels, als das eigentliche Ziel, um jener dereinſt gar entbehren zu können, herbeizuführen.

§. 3.

Vom Pfaffenthum*) als einem Regiment im Afterdienſt des guten Princips.

Die Verehrung mächtiger unſichtbarer Weſen, welche dem hülfloſen Menſchen durch die natürliche auf dem Bewußtſein ſeines Unvermögens gegründete Furcht abgenöthigt wurde, fing nicht ſogleich mit einer Religion, ſondern von einem knechtiſchen Gottes- (oder Götzen-) Dienſte an, welcher, wenn er eine gewiſſe öffentlich geſetzliche Form bekommen hatte, ein Tempeldienſt, und nur, nachdem mit dieſen Geſetzen allmählig die moraliſche Bildung der Menſchen verbunden worden, ein Kirchendienſt wurde; denen beiden ein Geſchichtsglaube zum Grunde liegt, bis man endlich dieſen blos für proviſoriſch, und in ihm die ſymboliſche Darſtellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens zu ſehen angefangen hat.

Von einem Tunguſiſchen Schaman, bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäiſchen Prälaten, oder, (wollen wir ſtatt der Häupter und Anführer nur auf die Glaubensanhänger nach ihrer eigenen Vorſtellungsart ſehen,) zwiſchen dem ganz ſinnlichen Wogulitzen††), der die Tatze von einem Bärenfell ſich des

---

*) †) Dieſe blos das Anſehen eines geiſtlichen Vaters (πάπα) bezeichnende Benennung erhält nur durch den Nebenbegriff eines geiſtlichen Despotismus, der in allen kirchlichen Formen, ſo anſpruchlos und populär ſie ſich ankündigen, angetroffen werden kann, die Bedeutung eines Tadels. Ich will daher keinesweges ſo verſtanden ſein, als ob ich in der Gegeneinanderſtellung der Secten eine vergleichungsweiſe gegen die andere mit ihren Gebräuchen und Anordnungen geringſchätzig machen wolle. Alle verdienen gleiche Achtung, ſofern ihre ferneren Verſuche armer Sterblichen ſind, ſich das Reich Gottes auf Erden zu verſinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn ſie die Form der Darſtellung dieſer Idee (in einer ſichtbaren Kirche) für die Sache ſelbſt halten.

†) Zuſatz der 2. Ausg.

††) 1. Ausg.: „Mogulitzen“

Morgens auf ſein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht todt!“ bis zum ſublimirten Puritaner und Independenten in Connecticut iſt zwar ein mächtiger Abſtand in der Manier, aber nicht im Princip, zu glauben; denn was dieſes betrifft, ſo gehören ſie insgeſammt zu einer und derſelben Klaſſe, derer nämlich, die in dem, was an ſich keinen beſſeren Menſchen ausmacht, (im Glauben gewiſſer ſtatutariſcher Sätze, oder Begehen gewiſſer willkührlicher Obſervanzen) ihren Gottesdienſt ſetzen. Diejenigen allein, die ihn lediglich in der Geſinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint ſind, unterſcheiden ſich von jenen durch den Ueberſchritt zu einem ganz anderen und über das erſte weit erhabenen Princip, demjenigen nämlich, wodurch ſie ſich zu einer (unſichtbaren) Kirche bekennen, die alle Wohldenkende in ſich befaßt und ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach allein die wahre allgemeine ſein kann.

Die unſichtbare Macht, welche über das Schickſal der Menſchen gebietet, zu ihrem Vortheil zu lenken, iſt eine Abſicht, die ſie alle haben; nur wie das anzufangen ſei, darüber denken ſie verſchieden. Wenn ſie jene Macht für ein verſtändiges Weſen halten und ihr alſo einen Willen beilegen, von dem ſie ihr Loos erwarten, ſo kann ihr Beſtreben nur in der Auswahl der Art beſtehen, wie ſie, als ſeinem Willen unterworfene Weſen, durch ihr Thun und Laſſen ihm gefällig werden können. Wenn ſie es als moraliſches Weſen denken, ſo überzeugen ſie ſich leicht durch ihre eigene Vernunft, daß die Bedingung, ſein Wohlgefallen zu erwerben, ihr moraliſch guter Lebenswandel, vornehmlich die reine Geſinnung, als das ſubjective Princip deſſelben, ſein müſſe. Aber das höchſte Weſen kann doch auch vielleicht noch überdem auf eine Art gedient ſein wollen, die uns durch bloſe Vernunft nicht bekannt werden kann, nämlich durch Handlungen, denen für ſich ſelbſt wir zwar nichts Moraliſches anſehen, die aber doch entweder als von ihm geboten, oder auch nur, um unſere Unterwürfigkeit gegen ihn zu bezeugen, willkührlich von uns unternommen werden; in welchen beiden Verfahrungsarten, wenn ſie ein Ganzes ſyſtematiſch geordneter Beſchäftigungen ausmachen, ſie alſo überhaupt einen Dienſt Gottes ſetzen. — Wenn nun beide verbunden ſein ſollen, ſo wird entweder jede als unmittelbar, oder eine von beiden nur als Mittel zu der anderen, als dem eigentlichen Dienſte Gottes, für die Art angenommen werden müſſen, Gott wohlzugefallen. Daß der moraliſche Dienſt Gottes (officium liberum) ihm unmittelbar gefalle, leuchtet von ſelbſt ein. Er kann aber nicht für die oberſte Bedingung alles Wohlgefallens am Menſchen anerkannt werden, (welches auch ſchon im Begriff der Moralität liegt,) wenn der Lohndienſt (officium mercenarium) als für ſich allein Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte; denn alsdann würde Niemand wiſſen, welcher Dienſt in einem vorkommenden Falle vorzüglicher wäre, um das Urtheil über ſeine Pflicht darnach einzurichten, oder wie ſie ſich einander ergänzten. Alſo werden Handlungen, die an ſich keinen moraliſchen Werth haben, nur ſofern ſie [als] Mittel zur Beförderung deſſen, was an Handlungen unmittelbar gut iſt, (zur Moralität) dienen, d. i. um des moraliſchen Dienſtes Gottes willen als ihm wohlgefällig angenommen werden müſſen.

Der Menſch nun, welcher Handlungen, die für ſich ſelbſt nichts Gott Wohlgefälliges (Moraliſches) enthalten, doch als Mittel braucht, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen an ihm und hiemit die Erfüllung ſeiner Wünſche zu erwerben, ſteht in dem Wahn des Beſitzes einer Kunſt, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwegezubringen; dergleichen Verſuche man das Zaubern zu nennen pflegt, welches Wort wir aber, (da es den Nebenbegriff einer Gemeinſchaft mit dem böſen Princip bei ſich führt, dagegen jene Verſuche doch auch als übrigens in guter moraliſcher Abſicht aus Mißverſtande unternommen gedacht werden können,) gegen das ſonſt bekannte Wort des Fetiſchmachens austauſchen wollen. Eine übernatürliche Wirkung aber eines Menſchen würde diejenige ſein, die nur dadurch in ſeinen Gedanken möglich iſt, daß er vermeintlich auf Gott wirkt, und ſich deſſelben als Mittels bedient, um eine Wirkung in der Welt hervorzubringen, dazu ſeine Kräfte, ja nicht einmal ſeine Einſicht, ob ſie auch Gott wohlgefällig ſein möchte, für ſich nicht zulangen; welches ſchon in ſeinem Begriffe eine Ungereimtheit enthält.

Wenn der Menſch aber, außerdem daß er durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenſtande des göttlichen Wohlgefallens macht, (durch die thätige Geſinnung eines guten Lebenswandels,) ſich noch überdem vermittelſt gewiſſer Förmlichkeiten der Ergänzung ſeines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beiſtand würdig zu machen ſucht, und in dieſer Abſicht [durch] Obſervanzen, die zwar keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung jener moraliſchen Geſinnung als Mittel dienen, ſich für die Erreichung des Objects ſeiner guten moraliſchen Wünſche blos empfänglich zu machen meint; ſo rechnet er zwar zur Ergänzung ſeines natürlichen Unvermögens auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht als auf etwas vom Menſchen (durch Einfluß auf den göttlichen Willen) Gewirktes, ſondern Empfangenes, was er hoffen, aber nicht hervorbringen kann. — Wenn ihm aber Handlungen, die an ſich, ſoviel wir einſehen, nichts Moraliſches, Gott Wohlgefälliges enthalten, gleichwohl ſeiner Meinung nach zu einem Mittel, ja zur Bedingung dienen ſollen, die Erhaltung ſeiner Wünſche unmittelbar von Gott zu erwarten; ſo muß er in dem Wahne ſtehen, daß, ob er gleich für dieſes Uebernatürliche weder ein phyſiſches Vermögen, noch eine moraliſche Empfänglichkeit hat, er es doch durch natürliche, an ſich aber mit der Moralität gar nicht verwandte Handlungen, (welche auszuüben es keiner Gott wohlgefälligen Geſinnung bedarf, die der ärgſte Menſch alſo ebenſowohl, als der beſte, ausüben kann,) durch Formeln der Anrufung, durch Bekenntniſſe eines Lohnglaubens, durch kirchliche Obſervanzen u. dgl. bewirken und ſo den Beiſtand der Gottheit gleichſam herbeizaubern könne; denn es iſt zwiſchen blos phyſiſchen Mitteln und einer moraliſch wirkenden Urſache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Geſetze, welches ſich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die erſtere zu gewiſſen Wirkungen als beſtimmbar vorgeſtellt werden könnte.

Wer alſo die Beobachtung ſtatutariſcher, einer Offenbarung bedürfenden Geſetze als zur Religion nothwendig, und zwar nicht blos als Mittel für die moraliſche Geſinnung, ſondern als die objective Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranſchickt, und dieſem Geſchichtsglauben die Beſtrebung zum guten Lebenswandel nachſetzt, (anſtatt daß die erſtere als etwas, was nur bedingter Weiſe Gott wohlgefällig ſein kann, ſich nach dem letzteren, was ihm allein ſchlechthin wohlgefällt, richten muß,) der verwandelt den Dienſt Gottes in ein bloſes Fetiſchmachen und übt einen Afterdienſt aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man ſie verbindet! — In dieſer Unterſcheidung aber beſteht die wahre Aufklärung; der Dienſt Gottes wird dadurch allererſt ein freier, mithin moraliſcher Dienſt. Wenn man aber davon abgeht, ſo wird, ſtatt der Freiheit der Kinder Gottes, dem Menſchen vielmehr das Joch eines Geſetzes (des ſtatutariſchen) auferlegt, welches dadurch, daß es als unbedingte Nöthigung, etwas zu glauben, was nur hiſtoriſch erkannt werden und darum nicht für Jedermann überzeugend ſein kann, ein für gewiſſenhafte Menſchen noch weit ſchwereres Joch iſt *), als der ganze Kram frommer auferlegter Obſervanzen immer ſein mag, bei denen es genug iſt, das man ſie begeht, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Weſen zuſammenzupaſſen, ohne daß Jemand innerlich oder

---

*) „Dasjenige Joch iſt ſanft, und die Laſt iſt leicht“, wo die Pflicht, die Jedermann obliegt, als von ihm ſelbſt und durch ſeine eigene Vernunft ihm auferlegt betrachtet werden kann; das er daher ſofern freiwillig auf ſich nimmt. Von dieſer Art ſind aber nur die moraliſchen Geſetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche ſagen konnte: „meine Gebote ſind nicht ſchwer.“ Dieſer Ausdruck will nur ſo viel ſagen: ſie ſind nicht beſchwerlich, weil ein Jeder die Nothwendigkeit ihrer Befolgung von ſelbſt einſieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird, dahingegen despotiſch gebietende, obzwar zu unſerem Beſten, (doch nicht durch unſere Vernunft) uns auferlegte Anordnungen, davon wir keinen Nutzen ſehen können, gleichſam Vexationen (Plackereien) ſind, denen man ſich nur gezwungen unterwirft. An ſich ſind aber die Handlungen, in der Reinigkeit ihrer Quelle betrachtet, die durch jene moraliſche Geſetze geboten werden, gerade die, welche dem Menſchen am Schwerſten fallen, und wofür er gerne die beſchwerlichſten frommen Plackereien übernehmen möchte, wenn es möglich wäre, dieſe ſtatt jener in Zahlung zu bringen.

äußerlich das Bekenntniß ſeines Glaubens ablegen darf, daß er es für eine *von Gott geſtiftete* Anordnung halte; denn durch dieſes wird eigentlich das Gewiſſen beläſtigt.

Das *Pfaffenthum* iſt alſo die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein *Fetiſchdienſt* regiert, welches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit, ſondern ſtatutariſche Gebote, Glaubensregeln und Obſervanzen die Grundlage und das Weſentliche deſſelben ausmachen. Nun gibt es zwar manche Kirchenformen, in denen das Fetiſchmachen ſo mannigfaltig und ſo mechaniſch iſt, daß es beinahe alle Moralität, mithin auch Religion zu verdrängen und ihre Stelle vertreten zu ſollen ſcheint, und ſo ans Heidenthum ſehr nahe angrenzt; allein auf das Mehr oder Weniger kömmt es hier nicht eben an, wo der Werth oder Unwerth auf der Beſchaffenheit des zu Oberſt verbindenden Princips beruht. Wenn dieſes die gehorſame Unterwerfung unter eine Satzung, als Frohndienſt, nicht aber die freie Huldigung auferlegt, die dem moraliſchen Geſetze *zu Oberſt* geleiſtet werden ſoll; ſo mögen der auferlegten Obſervanzen noch ſo wenig ſein; genug, wenn ſie für unbedingt nothwendig erklärt werden, ſo iſt das immer ein Fetiſchglauben, durch den die Menge regiert und durch den Gehorſam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moraliſchen Freiheit beraubt wird. Die Verfaſſung derſelben (Hierarchie) mag monarchiſch, oder ariſtokratiſch, oder demokratiſch ſein; das betrifft nur die Organiſation; die Conſtitution derſelben iſt und bleibt doch unter allen dieſen Formen immer despotiſch. Wo Statute des Glaubens zum Conſtitutionalgeſetz gezählt werden, da herrſcht ein *Klerus*, der der Vernunft und ſelbſt zuletzt der Schriftgelehrſamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autoriſirter Bewahrer und Ausleger des Willens des unſichtbaren Geſetzgebers die Glaubensvorſchrift ausſchließlich zu verwalten die Autorität hat, und alſo, mit dieſer Gewalt verſehen, nicht überzeugen, ſondern nur *befehlen* darf. — Weil nun außer dieſem Klerus alles Uebrige *Laie* iſt, (das Oberhaupt des politiſchen gemeinen Weſens nicht ausgenommen;) ſo beherrſcht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, ſondern durch Einfluß auf die Gemüther, überdem auch durch Vorſpiegelung des Nutzens, den dieſer vorgeblich aus einem unbedingten Gehorſam ſoll ziehen können, zu dem eine geiſtige Diſciplin ſelbſt das Denken des Volks gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, ſie zum Scheindienſt auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervorbringt, was beabſichtigt war.

Das Alles iſt aber die unvermeidliche Folge von der beim erſten Anblick unbedenklich ſcheinenden Verſetzung der Principien des alleinſeligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankam, welchem von beiden man die erſte Stelle als oberſte Bedingung, (der das andere untergeordnet iſt,) einräumen ſollte. Es iſt billig, es iſt vernünftig, anzunehmen, daß nicht blos „Weiſe nach dem Fleiſch“, Gelehrte oder Vernünftler zu dieſer Aufklärung in Anſehung ihres wahren Heils berufen ſein werden; — denn dieſes Glaubens ſoll das ganze menſchliche Geſchlecht fähig ſein, — ſondern „was thöricht iſt vor der Welt“; ſelbſt der Unwiſſende oder an Begriffen Eingeſchränkteſte muß auf eine ſolche Belehrung und innere Ueberzeugung Anſpruch machen können. Nun ſcheint zwar ein Geſchichtsglaube, vornehmlich wenn die Begriffe, deren er bedarf, um die Nachrichten zu faſſen, ganz anthropologiſch und der Sinnlichkeit ſehr anpaſſend ſind, gerade von dieſer Art zu ſein. Denn was iſt leichter, als eine ſolche ſinnlich gemachte und einfältige Erzählung aufzufaſſen und einander mitzutheilen, oder von Geheimniſſen die Worte nachzuſprechen, mit denen es gar nicht nöthig iſt, einen Sinn zu verbinden; wie leicht findet dergleichen, vornehmlich bei einem großen verheißenen Intereſſe, allgemeinen Eingang, und wie tief wurzelt ein Glaube an die Wahrheit einer ſolchen Erzählung, die ſich überdem auf eine von langer Zeit her für authentiſch anerkannte Urkunde gründet; und ſo iſt ein ſolcher Glaube freilich auch den gemeinſten menſchlichen Fähigkeiten angemeſſen. Allein obzwar die

Kundmachung einer ſolchen Begebenheit ſowohl, als auch der Glaube an darauf gegründete Verhaltungsregeln nicht gerade oder vorzüglich für Gelehrte oder Weltweiſe gegeben ſein darf; ſo ſind dieſe doch auch davon nicht ausgeſchloſſen, und da finden ſich nun ſo viel Bedenklichkeiten, theils in Anſehung ihrer Wahrheit, theils in Anſehung des Sinnes, darin ihr Vortrag genommen werden ſoll, daß einen ſolchen Glauben, der ſo vielen (ſelbſt aufrichtig gemeinten) Streitigkeiten unterworfen iſt, für die oberſte Bedingung eines allgemeinen und alleinſeligmachenden Glaubens anzunehmen, das Widerſinniſchſte iſt, was man denken kann. — Nun gibt es aber ein praktiſches Erkenntniß, das, ob es gleich lediglich auf Vernunft beruht und keiner Geſchichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigſten Menſchen, ſo nahe liegt, als ob es ihm buchſtäblich ins Herz geſchrieben wäre: ein Geſetz, was man nur nennen darf, um ſich über ſein Anſehen mit Jedem ſofort einzuverſtehen, und welches in Jedermanns Bewußtſein unbedingte Verbindlichkeit bei ſich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr iſt, dieſe Erkenntniß führt entweder ſchon für ſich allein auf den Glauben an Gott, oder beſtimmt wenigſtens allein ſeinen Begriff als den eines moraliſchen Geſetzgebers, mithin leitet es zu einem reinen Religionsglauben, der jedem Menſchen nicht allein begreiflich, ſondern auch im höchſten Grade ehrwürdig iſt; ja er führt dahin ſo natürlich, daß, wenn man den Verſuch machen will, man finden wird, daß er jedem Menſchen, ohne ihm etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden kann. Es iſt alſo nicht allein klüglich gehandelt, von dieſem anzufangen und den Geſchichtsglauben, der damit harmonirt, auf ihn folgen zu laſſen, ſondern es iſt auch Pflicht, ihn zur oberſten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils theilhaftig zu werden, was uns ein Geſchichtsglaube immer verheißen mag, und zwar dergeſtalt, daß wir dieſen nur nach der Auslegung, welche der reine Religionsglaube ihm gibt, für allgemein verbindlich können oder dürfen gelten laſſen, (weil dieſer allgemein gültige Lehre enthält;) indeſſen daß der Moraliſchgläubige doch auch für den Geſchichtsglauben offen iſt, ſofern er ihn zur Belebung ſeiner reinen Religionsgeſinnung zuträglich findet, welcher Glaube auf dieſe Art allein einen reinen moraliſchen Werth hat, weil er frei und durch keine Bedrohung, (wobei er nie aufrichtig ſein kann,) abgedrungen iſt.

Sofern nun aber auch der Dienſt Gottes in einer Kirche auf die reine moraliſche Verehrung deſſelben, nach den der Menſchheit überhaupt vorgeſchriebenen Geſetzen, vorzüglich gerichtet iſt, ſo kann man doch noch fragen: ob in dieſer immer nur Gottſeligkeits-, oder auch reine Tugendlehre, jede beſonders, den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen ſolle. Die erſte Benennung, nämlich Gottſeligkeitslehre, drückt vielleicht die Bedeutung des Worts religio, (wie es jetziger Zeit verſtanden wird,) im objectiven Sinn am Beſten aus.

Gottſeligkeit enthält zwei Beſtimmungen der moraliſchen Geſinnung im Verhältniſſe auf Gott; Furcht Gottes iſt dieſe Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht d. i. aus Achtung fürs Geſetz; Liebe Gottes aber, aus eigener freier Wahl und aus Wohlgefallen am Geſetze (aus Kindespflicht). Beide enthalten alſo, noch über die Moralität, den Begriff von einem mit Eigenſchaften, die das durch dieſe beabſichtigte, aber über unſer Vermögen hinausgehende höchſte Gut zu vollenden erforderlich ſind, verſehenen überſinnlichen Weſen, von deſſen Natur der Begriff, wenn wir über das moraliſche Verhältniß der Idee deſſelben zu uns hinausgehen, immer in Gefahr ſteht, von uns anthropomorphiſtiſch und dadurch oft unſeren ſittlichen Grundſätzen gerade zum Nachtheil gedacht zu werden, von dem alſo die Idee in der ſpeculativen Vernunft für ſich ſelbſt nicht beſtehen kann, ſondern ſogar ihren Urſprung, noch mehr aber ihre Kraft gänzlich auf der Beziehung zu unſerer auf ſich ſelbſt beruhenden Pflichtbeſtimmung gründet. Was iſt nun natürlicher in der erſten Jugendunterweiſung und ſelbſt in dem Kanzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder dieſe vor jener, (wohl gar ohne derſelben zu erwähnen,) vorzutragen? Beide ſtehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander.

Dies iſt aber nicht anders möglich, als, da ſie nicht einerlei ſind, eine müßte als Zweck, die andere blos als Mittel gedacht und vorgetragen werden. Die Tugendlehre aber beſteht durch ſich ſelbſt (ſelbſt ohne den Begriff von Gott), die Gottſeligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenſtande, den wir uns in Beziehung auf unſere Moralität, als ergänzende Urſache unſeres Unvermögens in Anſehung des moraliſchen Endzwecks vorſtellen. Die Gottſeligkeitslehre kann alſo nicht für ſich den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung ausmachen, ſondern nur zum Mittel dienen, das, was an ſich einen beſſeren Menſchen ausmacht, die Tugendgeſinnung zu ſtärken; dadurch, daß ſie ihr, (als einer Beſtrebung zum Guten, ſelbſt zur Heiligkeit,) die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend iſt, verheißt und ſichert. Der Tugendbegriff iſt dagegen aus der Seele des Menſchen genommen. Er hat ihn ſchon ganz, obzwar unentwickelt, in ſich, und darf nicht, wie der Religionsbegriff, durch Schlüſſe herausvernünftelt werden. In ſeiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewußtſeins eines ſonſt von uns nie gemuthmaßten Vermögens, über die größten Hinderniſſe in uns Meiſter werden zu können, in der Würde der Menſchheit, die der Menſch an ſeiner eigenen Perſon und ihrer Beſtimmung verehren muß, nach der er ſtrebt, um ſie zu erreichen, liegt etwas ſo Seelenerhebendes und zur Gottheit ſelbſt, die nur durch ihre Heiligkeit und als Geſetzgeber für die Tugend anbetungswürdig iſt, Hinleitendes, daß der Menſch, ſelbſt wenn er noch weit davon entfernt iſt, dieſem Begriffe die Kraft des Einfluſſes auf ſeine Maximen zu geben, dennoch nicht ungern damit unterhalten wird, weil er ſich ſelbſt durch dieſe Idee ſchon in gewiſſem Grade veredelt fühlt, indeſſen daß der Begriff von einem, dieſe Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrſcher noch in großer Ferne von ihm liegt, und wenn er davon anfinge, ſeinen Muth, (der das Weſen der Tugend mit ausmacht,) niederſchlagen, die Gottſeligkeit aber in ſchmeichelnde, knechtiſche Unterwerfung unter eine despotiſchgebietende Macht zu verwandeln in Gefahr bringen würde. Dieſer Muth, auf eigenen Füßen zu ſtehen, wird nun ſelbſt durch die darauf folgende Verſöhnungslehre geſtärkt, indem ſie, was nicht zu ändern iſt, als abgethan vorſtellt, und nun den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet, anſtatt daß, wenn dieſe Lehre den Anfang macht, die leere Beſtrebung, das Geſchehene ungeſchehen zu machen (die Expiation), die Furcht wegen der Zueignung derſelben, die Vorſtellung unſeres gänzlichen Unvermögens zum Guten und die Aengſtlichkeit wegen des Rückfalls ins Böſe dem Menſchen den Muth benehmen *) und ihn in einen ächzenden mo-

---

) Die verſchiedenen Glaubensarten der Völker geben ihnen nach und nach auch wohl einen, im bürgerlichen Verhältniß äußerlich auszeichnenden Charakter, der ihnen nachher, gleich als ob er Temperamentseigenſchaft im Ganzen wäre, beigelegt wird. So zog ſich der Judaismus, ſeiner erſten Einrichtung nach, da ein Volk ſich, durch alle erdenkliche, zum Theil peinliche Obſervanzen von allen anderen Völkern abſondern und aller Vermiſchung mit ihnen vorbeugen ſollte, den Vorwurf des Menſchenhaſſes zu. Der Mohammedanismus unterſcheidet ſich durch Stolz, weil er, ſtatt der Wunder, an den Siegen und der Unterjochung vieler Völker die Beſtätigung ſeines Glaubens findet, und ſeine Andachtsgebräuche alle von der muthigen Art ſind). Der Hinduiſche Glaube gibt ſeinen Anhängern den Charakter der Kleinmüthigkeit aus Urſachen, die denen des nächſtvorhergehenden gerade entgegengeſetzt ſind. — Nun liegt es gewiß nicht an der inneren Beſchaffenheit des chriſtlichen Glaubens, ſondern an der Art, wie er an die Gemüther gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am Herzlichſten mit ihm meinen, aber vom menſchlichen Verderben anhebend und an aller Tugend verzweifelnd, ihr Religionsprincip allein in der Frömmigkeit, (worunter der Grundſatz des leidenden Verhaltens in Anſehung der durch eine Kraft von Oben zu erwartenden Gottſeligkeit verſtanden wird,) ſetzen, ein jenem ähnlicher Vorwurf gemacht werden kann; weil ſie nie ein Zutrauen in ſich ſelbſt ſetzen, in beſtändiger Aengſtlichkeit ſich nach einem übernatürlichen Beiſtande umſehen, und ſelbſt in dieſer Selbſtverachtung, (die nicht Demuth iſt,) ein Gunſt erwerbendes Mittel zu beſitzen vermeinen, wovon der äußere Ausdruck (im Pietismus oder der Frömmelei) eine knechtiſche Gemüthsart ankündigt.

*) †) Dieſe merkwürdige Erſcheinung (des Stolzes eines unwiſſenden, obgleich verſtändigen Volks auf ſeinen Glauben) kann auch von Einbildung des Stifters herrühren, als habe er den Begriff der Einheit Gottes und deſſen überſinnlicher Natur allein in der Welt wiederum erneuert, der freilich eine Veredlung ſeines Volks durch Befreiung vom Bilderdienſt und der Anarchie der Vielgötterei ſein würde, wenn jener ſich dieſes Verdienſt mit Recht zuſchreiben könnte. — Was das Charakteriſtiſche der dritten Klaſſe von Religionsgenoſſen betrifft, welcher übel verſtandene Demuth zum Grunde hat, ſo ſoll die Herabſetzung des Eigendünkels in der Schätzung ſeines moraliſchen Werths, durch die Vorhaltung der Heiligkeit des Geſetzes, nicht Verachtung ſeiner

†) Dieſe Anmerkung zur Anmerkung iſt Zuſatz der 2. Ausg.

raliſchpaſſiven Zuſtand, der nichts Großes und Gutes unternimmt, ſondern Alles vom Wünſchen erwartet, verſetzen muß. — Es kommt in dem, was die moraliſche Geſinnung betrifft, Alles auf den oberſten Begriff an, dem man ſeine Pflichten unterordnet. Wenn die Verehrung Gottes das Erſte iſt, der man alſo die Tugend unterordnet, ſo iſt dieſer Gegenſtand ein Idol, d. i. er wird als ein Weſen gedacht, dem wir nicht durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern durch Anbetung und Einſchmeichelung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber iſt alsdann Idololatrie. Gottſeligkeit iſt alſo nicht ein Surrogat der Tugend, um ſie zu entbehren, ſondern die Vollendung derſelben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unſerer guten Zwecke bekrönt werden zu können.

§. 4.

Vom Leitfaden des Gewiſſens in Glaubensſachen.

Es iſt hier nicht die Frage: wie das Gewiſſen geleitet werden ſolle? (denn das will keinen Leiter; es iſt genug eines zu haben,) ſondern wie dieſes ſelbſt zum Leitfaden in den bedenklichſten moraliſchen Entſchließungen dienen könne? —

Das Gewiſſen iſt ein Bewußtſein, das für ſich ſelbſt Pflicht iſt. Wie iſt es aber möglich, ſich ein ſolches zu denken; da das Bewußtſein aller unſerer Vorſtellungen nur in logiſcher Abſicht, mithin blos bedingter Weiſe, wenn wir unſere Vorſtellung klar machen wollen, nothwendig zu ſein ſcheint, mithin nicht unbedingt Pflicht ſein kann?

ſelbſt, ſondern vielmehr Entſchloſſenheit bewirken, dieſer edlen Anlage in uns gemäß uns der Angemeſſenheit zu jener immer mehr zu nähern; ſtatt deſſen Tugend, die eigentlich im Muthe dazu beſteht, als ein des Eigendünkels ſchon verdächtiger Name ins Heidenthum verwieſen und kriechende Gunſtbewerbung dagegen angeprieſen wird. — Andächtelei (bigotterie, devotio spuria) iſt die Gewohnheit, ſtatt Gott wohlgefälliger Handlungen (in Erfüllung aller Menſchenpflichten) in der unmittelbaren Beſchäftigung mit Gott durch Erfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu ſetzen; welche Uebung alsdann zum Frohndienſt (opus operatum) gezählt werden muß, nur daß ſie zu dem Aberglauben noch den ſchwärmeriſchen Wahn vermeinter überſinnlicher (himmliſcher) Gefühle hinzuthut.

Es iſt ein moraliſcher Grundſatz, der keines Beweiſes bedarf: man ſoll nichts auf die Gefahr wagen, daß es unrecht ſei, (quod dubitas, ne feceris! *Plin.*) Das Bewußtſein alſo, daß eine Handlung, die ich unternehmen will, recht ſei, iſt unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht ſei, darüber urtheilt der Verſtand, nicht das Gewiſſen. Es iſt auch nicht ſchlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wiſſen, ob ſie recht oder unrecht ſind. Aber von der, die ich unternehmen will, muß ich nicht allein urtheilen und meinen, ſondern auch gewiß ſein, daß ſie nicht unrecht ſei, und dieſe Forderung iſt ein Poſtulat des Gewiſſens, welchem der Probabilismus d. i. der Grundſatz entgegengeſetzt iſt: daß die bloſe Meinung, eine Handlung könne wohl recht ſein, ſchon hinreichend ſei, ſie zu unternehmen. — Man könnte das Gewiſſen auch ſo definiren: es iſt die ſich ſelbſt richtende moraliſche Urtheilskraft; nur würde dieſe Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar ſehr bedürfen. Das Gewiſſen richtet nicht die Handlungen als Caſus, die unter dem Geſetz ſtehen; denn das thut die Vernunft, ſofern ſie ſubjectiv-praktiſch iſt, (daher die casus conscientiae und die Caſuiſtik, als eine Art von Dialektik des Gewiſſens;) ſondern hier richtet die Vernunft ſich ſelbſt, ob ſie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutſamkeit, (ob ſie recht oder unrecht ſind,) übernommen habe, und ſtellt den Menſchen wider oder für ſich ſelbſt zum Zeugen auf, daß dieſes geſchehen oder nicht geſchehen ſei.

Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an, der an der Alleinigkeit ſeines ſtatutariſchen Glaubens, bis allenfalls zum Märtyrerthume, feſt hängt und der einen des Unglaubens verklagten ſogenannten Ketzer (ſonſt guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurtheilt, man ſagen könne, er habe ſeinem, (obzwar irrenden) Gewiſſen gemäß gerichtet, oder ob man ihm vielmehr ſchlechthin Gewiſſenloſigkeit Schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewußtſein unrecht gethan haben? weil man es ihm auf den Kopf zuſagen kann, daß er in einem ſolchen Falle nie ganz gewiß ſein konnte, er thue hierunter nicht völlig unrecht. Er war zwar vermuthlich des feſten Glaubens, daß ein übernatürlich-geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: compellite intrare,) es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeinten Unglauben zuſammt den Unglaubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer ſolchen geoffenbarten Lehre und auch dieſem Sinne derſelben ſo ſehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menſchen umzubringen? Daß einem Menſchen ſeines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen, unrecht ſei, iſt gewiß: wenn nicht etwa, (um das Aeußerſte einzuräumen,) ein göttlicher, außerordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Daß aber Gott dieſen fürchterlichen Willen jemals geäußert habe, beruht auf Geſchichtsdocumenten und iſt nie apodiktiſch gewiß. Die Offenbarung iſt ihm doch nur durch Menſchen zugekommen, und von dieſen ausgelegt, und ſchiene ſie ihm auch von Gott ſelbſt gekommen zu ſein, (wie der an Abraham ergangene Befehl, ſeinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu ſchlachten,) ſo iſt es wenigſtens doch möglich, daß hier ein Irrthum vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu thun, was höchſt unrecht ſein würde, und hierin eben handelt er gewiſſenlos. — So iſt es nun mit allem Geſchichts- und Erſcheinungsglauben bewandt: daß nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es ſei darin ein Irrthum anzutreffen, folglich iſt es gewiſſenlos, ihm bei der Möglichkeit, daß vielleicht dasjenige, was er fordert oder erlaubt, unrecht ſei, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an ſich gewiſſen Menſchenpflicht Folge zu leiſten.

Noch mehr: eine Handlung, die ein ſolches poſitives (dafür gehaltenes) Offenbarungsgeſetz gebietet, ſei auch an ſich erlaubt, ſo fragt ſich, ob geiſtliche Obere oder Lehrer es, nach ihrer vermeinten Ueberzeugung dem Volke als Glaubensartikel (bei Verluſt ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Da die Ueberzeugung keine anderen, als hiſtoriſche Beweisgründe für ſich hat, in dem Urtheile dieſes Volks aber, (wenn es ſich ſelbſt nur im Mindeſten prüft,) immer die abſolute Möglichkeit eines vielleicht damit, oder bei ihrer claſſiſchen Auslegung vergegangenen Irrthums übrig bleibt; ſo würde der Geiſtliche das Volk nöthigen, etwas, wenigſtens innerlich, für ſo wahr, als es einen Gott glaubt, d. i. gleichſam im Angeſichte Gottes zu bekennen, was es, als ein ſolches, doch nicht gewiß weiß, z. B. die Einſetzung eines gewiſſen Tages zur periodiſchen öffentlichen Beförderung der Gottſeligkeit als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsſtück anzuerkennen, oder ein Geheimniß, als von ihm feſtiglich geglaubt zu bekennen, was es nicht einmal verſteht. Sein geiſtlicher Oberer würde hiebei ſelbſt wider Gewiſſen verfahren, etwas, wovon er ſelbſt nie völlig überzeugt ſein kann, Anderen zum Glauben aufzudringen, und ſollte daher billig wohl bedenken, was er thut, weil er allen Mißbrauch aus einem ſolchen Frohnglauben verantworten muß. — Es kann alſo vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrhaftigkeit im Glauben (oder deſſen ſelbſt blos innerem Bekenntniſſe) ſein, und dieſe iſt an ſich verdammlich.

Obzwar, wie oben angemerkt worden, Menſchen, die nur den mindeſten Anfang in der Freiheit zu denken gemacht haben*), da ſie vorher unter einem Sklavenjoche des Glaubens waren (z. B. die Proteſtanten), ſich ſofort gleichſam für veredelt halten, je weniger ſie (Poſitives und zur Prieſtervorſchrift Gehöriges) zu glauben nöthig haben, ſo iſt es doch bei denen, die noch keinen Verſuch dieſer Art haben machen können oder wollen, gerade umgekehrt; denn dieſer ihr Grundſatz iſt: es iſt rathſam, lieber zu Viel, als zu Wenig zu glauben. Denn was man mehr thut, als man ſchuldig iſt, ſchade wenigſtens nicht, könne aber doch vielleicht wohl gar helfen. — Auf dieſen Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntniſſen zum Grundſatze macht, (wozu man ſich deſto leichter entſchließt, weil die Religion jeden Fehler, folglich auch den der Unredlichkeit wieder gut macht,) gründet ſich die ſogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubensſachen (argumentum a tuto): iſt das wahr, was ich von Gott bekenne, ſo habe ich's getroffen; iſt es nicht wahr, übrigens auch nichts an ſich Unerlaubtes, ſo habe ich es blos überflüſſig geglaubt, was zwar nicht nöthig war, mir aber nur etwa eine Beſchwerde, die doch kein Verbrechen iſt, aufgeladen. Die Gefahr aus der Unredlichkeit ſeines Vorgebens, die Verletzung des Gewiſſens, etwas ſelbſt vor Gott für gewiß auszugeben, wovon er ſich doch bewußt iſt, daß es nicht von der Beſchaffenheit ſei, es mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern, dieſes Alles hält der Heuchler für nichts. — Die ächte mit der Religion allein vereinbarte Sicherheitsmaxime iſt gerade die umgekehrte: was, als Mittel oder als Bedingung der Seligkeit, mir nicht durch meine eigene Vernunft, ſondern nur durch Offenbarung bekannt und vermittelſt eines Geſchichtsglaubens allein in meine Bekenntniſſe aufgenommen werden kann, übrigens aber den reinen moraliſchen Grundſätzen nicht widerſpricht, kann ich zwar nicht für gewiß glauben und betheuern, aber auch eben ſo wenig als gewiß falſch abweiſen. Gleichwohl, ohne etwas hierüber zu beſtimmen, rechne ich darauf, daß, was darin Heilbringendes enthalten ſein mag, mir, ſofern ich mich nicht etwa durch den Mangel der moraliſchen Geſinnung in einem guten Lebenswandel deſſen unwürdig mache, zu gut kommen werde. In dieſer Maxime iſt wahrhafte moraliſche Sicherheit, nämlich vor dem

---

*) Ich geſtehe, daß ich mich in den Ausdruck, deſſen ſich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewiſſes Volk, (was in der Bearbeitung einer geſetzlichen Freiheit begriffen iſt,) iſt zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigenthümers ſind zur Freiheit noch nicht reif; und ſo auch, die Menſchen überhaupt ſind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer ſolchen Vorausſetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieſer nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit geſetzt worden iſt, (man muß frei ſein, um ſich ſeiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können.) Die erſten Verſuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beſchwerlicheren und gefährlicheren Zuſtande verbunden ſein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorſorge Anderer ſtand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Verſuche, (welche machen zu dürfen, man frei ſein muß.) Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumſtände genöthigt, die Entſchlagung von dieſen drei Feſſeln noch weit, ſehr weit aufſchieben. Aber es zum Grundſatze machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen ſind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt ſei, ſie jederzeit davon zu entfernen, iſt ein Eingriff in die Regalien der Gottheit ſelbſt, der den Menſchen zur Freiheit ſchuf. Bequemer iſt es freilich im Staat, Hauſe und Kirche zu herrſchen, wenn man einen ſolchen Grundſatz durchzuſetzen vermag. Aber auch gerechter?

Gewiſſen, (und mehr kann von einem Menſchen nicht verlangt werden;) dagegen iſt die höchſte Gefahr und Unſicherheit bei dem vermeinten Klugheitsmittel, die nachtheiligen Folgen, die mir aus dem Nichtbekennen entſpringen dürften, liſtiger Weiſe zu umgehen, und dadurch, daß man es mit beiden Partheien hält, es mit beiden zu verderben. —

Wenn ſich der Verfaſſer eines Symbols, wenn ſich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Menſch, ſofern er innerlich ſich ſelbſt die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen geſtehen ſoll, fragte: getraueſt du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf Alles, was dir werth und heilig iſt, dieſer Sätze Wahrheit zu betheuern? ſo müßte ich von der menſchlichen, (des Guten doch wenigſtens nicht ganz unfähigen) Natur einen ſehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszuſehen, daß auch der kühnſte Glaubenslehrer hiebei zittern müßte*). Wenn das aber ſo iſt, wie reimt es ſich mit der Gewiſſenhaftigkeit zuſammen, gleichwohl auf eine ſolche Glaubenserklärung, die keine Einſchränkung zuläßt, zu dringen, und die Vermeſſenheit ſolcher Betheurungen ſogar ſelbſt für Pflicht und gottesdienſtlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menſchen, die zu Allem, was moraliſch iſt, (dergleichen die Annahme einer Religion,) durchaus erfordert wird, gänzlich zu Boden zu ſchlagen und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da ſagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben**)!"

---

*) †) Der nämliche Mann, der ſo dreiſt iſt zu ſagen: wer an dieſe oder jene Geſchichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der iſt verdammt, der müßte doch auch ſagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr iſt, ſo will ich verdammt ſein! — Wenn es Jemand gäbe, der einen ſolchen ſchrecklichen Ausſpruch thun könnte, ſo würde ich rathen, ſich in Anſehung ſeiner nach dem Perſiſchen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: iſt Jemand einmal (als Pilgrim) in Mekka geweſen, ſo ziehe aus dem Hauſe, worin er mit dir wohnt; iſt er zweimal da geweſen, ſo ziehe aus derſelben Straße, wo er ſich befindet; iſt er aber dreimal da geweſen, ſo verlaſſe die Stadt, oder gar das Land, wo er ſich aufhält.

**) †) O Aufrichtigkeit! du Aſträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen biſt, wie zieht man dich, (die Grundlage des Gewiſſens, mit-

†) Beide Anmerkungen ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung.

Was Gutes der Menſch nach Freiheitsgeſetzen für ſich ſelbſt thun kann, in Vergleichung mit dem Vermögen, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich iſt, kann man *Natur*, zum Unterſchied von der *Gnade* nennen. Nicht als ob wir durch den erſteren Ausdruck eine phyſiſche, von der Freiheit unterſchiedene Beſchaffenheit verſtänden, ſondern blos, weil wir für dieſes Vermögen wenigſtens die *Geſetze* (der *Tugend*) erkennen, und die Vernunft alſo davon, als einem *Analogon der Natur*, einen für ſie ſichtbaren und faßlichen Leitfaden hat; dagegen, ob, wenn und was, oder wie viel die *Gnade* in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, ſowie beim Uebernatürlichen überhaupt, (dazu die Moralität als *Heiligkeit* gehört,) von aller Kenntniß der Geſetze, wornach es geſchehen mag, verlaſſen iſt.

Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unſerem moraliſchen, obzwar mangelhaften Vermögen und ſelbſt zu unſerer nicht völlig gereinigten, wenigſtens ſchwachen Geſinnung, aller unſerer

---

hin aller inneren Religion,) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es ſehr zu bedauern iſt, daß Offenherzigkeit, (die *ganze* Wahrheit, die man weiß, zu ſagen,) in der menſchlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber *Aufrichtigkeit*, (daß *Alles, was man ſagt*, mit Wahrhaftigkeit geſagt ſei,) muß man von jedem Menſchen fordern können, und wenn auch ſelbſt dazu keine Anlage in unſerer Natur wäre, deren Cultur nur vernachläſſigt wird, ſo würde die Menſchenrace in ihren eigenen Augen ein Gegenſtand der tiefſten Verachtung ſein müſſen. — Aber jene verlangte Gemüthseigenſchaft iſt eine ſolche, die vielen Verſuchungen ausgeſetzt iſt und manche Aufopferung koſtet, daher auch moraliſche Stärke d. i. Tugend, (die erworben werden muß,) fordert, die aber früher, als jede andere bewacht und cultivirt werden muß, weil der entgegengeſetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln laſſen, am Schwerſten auszurotten iſt. — Nun vergleiche man damit unſere Erziehungsart, vornehmlich im Puncte der Religion, oder beſſer, der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtniſſes in Beantwortung der ſie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des Bekenntniſſes zu ſehen, (worüber nie eine Prüfung angeſtellt wird,) ſchon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig betheuert, nicht einmal verſteht, und man wird ſich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern.

Pflicht ein Genüge zu thun, iſt transſcendent und eine bloſe Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung verſichern kann. — Aber ſelbſt als Idee in blos praktiſcher Abſicht ſie anzunehmen, iſt ſie ſehr gewagt und mit der Vernunft ſchwerlich vereinbar; weil, was uns als ſittliches gutes Verhalten zugerechnet werden ſoll, nicht durch fremden Einfluß, ſondern nur durch den beſtmöglichen Gebrauch unſerer eigenen Kräfte geſchehen müßte. Allein die Unmöglichkeit davon, (daß Beides neben einander Statt finde,) läßt ſich doch eben auch nicht beweiſen, weil die Freiheit ſelbſt, obgleich ſie nichts Uebernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben ſo unbegreiflich bleibt, als das Uebernatürliche, welches man zum Erſatz der ſelbſtthätigen, aber mangelhaften Beſtimmung derſelben annehmen möchte.

Da wir aber von der Freiheit doch wenigſtens die Geſetze, nach welchen ſie beſtimmt werden ſoll, (die moraliſchen) kennen, von einem übernatürlichen Beiſtande aber, ob eine gewiſſe in uns wahrgenommene moraliſche Stärke wirklich daher rühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen ſie zu erwarten ſei, nicht das Mindeſte erkennen können, ſo werden wir außer der allgemeinen Vorausſetzung, daß, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir jene (d. i. unſere eigenen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben, von dieſer Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können; weder wie wir (noch außer der ſtetigen Beſtrebung zum guten Lebenswandel) ihre Mitwirkung auf uns ziehen, noch wie wir beſtimmen könnten, in welchen Fällen wir uns ihrer zu gewärtigen haben. — Dieſe Idee iſt gänzlich überſchwenglich, und es iſt überdem heilſam, ſich von ihr, als einem Heiligthum, in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne ſelbſt Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit einladen laſſen, das, was wir in uns ſelbſt ſuchen ſollten, von Oben herab in paſſiver Muße zu erwarten.

Nun ſind Mittel alle Zwiſchenurſachen, die der Menſch in ſeiner Gewalt hat, um dadurch eine gewiſſe Abſicht zu bewirken, und da gibt's, um des himmliſchen Beiſtandes würdig zu werden, nichts Anderes (und kann auch kein Anderes geben), als ernſtliche Beſtrebung, ſeine ſittliche Beſchaffenheit nach aller Möglichkeit zu beſſern und ſich dadurch der Vollendung ihrer Angemeſſenheit zum göttlichen Wohlgefallen, die nicht in ſeiner Gewalt iſt, empfänglich zu machen, weil jener göttliche Beiſtand, den er erwartet, ſelbſt eigentlich doch nur ſeine Sittlichkeit zur Abſicht hat. Daß aber der unlautere Menſch ihn da nicht ſuchen werde, ſondern lieber in gewiſſen ſinnlichen Veranſtaltungen, (die er freilich in ſeiner Gewalt hat, die aber auch für ſich keinen beſſeren Menſchen machen können und nun doch übernatürlicher Weiſe dieſes bewirken ſollen,) war wohl ſchon a priori zu erwarten, und ſo findet es ſich auch in der That. Der Begriff eines ſogenannten Gnadenmittels, ob er zwar (nach dem, was eben geſagt worden,) in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, dient hier doch zum Mittel einer Selbſttäuſchung, welche eben ſo gemein, als der wahren Religion nachtheilig iſt.

Der wahre (moraliſche) Dienſt Gottes, den Gläubige, als zu ſeinem Reich gehörige Unterthanen, nicht minder aber auch (unter Freiheitsgeſetzen) als Bürger deſſelben zu leiſten haben, iſt zwar, ſowie dieſes ſelbſt, unſichtbar d. i. ein Dienſt der Herzen (im Geiſt und in der Wahrheit), und kann nur in der Geſinnung, der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausſchließlich für Gott beſtimmten Handlungen beſtehen. Allein das Unſichtbare bedarf doch beim Menſchen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräſentirt, ja, was noch mehr iſt, durch dieſes zum Behuf des Praktiſchen begleitet, und obzwar es intellectuell iſt, gleichſam (nach einer gewiſſen Analogie) anſchaulich gemacht zu werden; welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Mißdeutung gar ſehr unterworfenes Mittel iſt, uns unſere Pflicht im Dienſte Gottes nur vorſtellig zu machen, durch einen uns überſchleichenden Wahn doch leichtlich für den Gottesdienſt ſelbſt gehalten und auch gemeiniglich ſo benannt wird.

Dieſer angebliche Dienſt Gottes auf ſeinen Geiſt und ſeine wahre Bedeutung, nämlich eine dem Reich Gottes in uns und außer uns ſich weihende Geſinnung, zurückgeführt, kann ſelbſt durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewiſſe Förmlichkeiten, die mit jenen nicht in nothwendiger Verbindung ſtehen, correſpondirend beigeordnet worden ſind; weil ſie jenen zum Schema zu dienen und ſo unſere Aufmerkſamkeit auf den wahren Dienſt Gottes zu erwecken und zu unterhalten, von Alters her für gute ſinnliche Mittel befunden ſind. Sie gründen ſich insgeſammt auf die Abſicht, das Sittlichgute zu befördern. 1) Es in uns ſelbſt feſt zu gründen, und die Geſinnung deſſelben wiederholentlich im Gemüth zu erwecken, (das Privatgebet.) 2) Die äußere Ausbreitung deſſelben, durch öffentliche Zuſammenkunft an dazu geweihten Tagen, um daſelbſt religiöſe Lehren und Wünſche (und hiemit dergleichen Geſinnungen) laut werden zu laſſen und ſie ſo durchgängig mitzutheilen, (das Kirchengehen.) 3) Die Fortpflanzung deſſelben auf die Nachkommenſchaft, durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinſchaft des Glaubens, als Pflicht, ſie darin auch zu belehren, (in der chriſtlichen Religion die Taufe.) 4) Die Erhaltung dieſer Gemeinſchaft durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieſer Glieder zu einem ethiſchen Körper, und zwar nach dem Princip der Gleichheit ihrer Rechte unter ſich und des Antheils an allen Früchten des Moraliſchguten fortdauernd macht, (die Communion.)

Alles Beginnen in Religionsſachen, wenn man es nicht blos moraliſch nimmt, und doch für ein an ſich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unſere Wünſche befriedigendes Mittel ergreift, iſt ein Fetiſchglaube, welcher eine Ueberredung iſt: daß, was weder nach Natur-, noch nach moraliſchen Vernunftgeſetzen irgend etwas wirken kann, doch dadurch allein ſchon das Gewünſchte wirken werde, und dann mit dieſem Glauben gewiſſe Förmlichkeiten verbindet. Sonſt, wo die Ueberzeugung: daß Alles hier auf das Sittlichgute, welches nur aus dem Thun entſpringen kann, ankomme, ſchon durchgedrungen iſt, ſucht ſich der ſinnliche

Menſch doch noch einen Schleichweg, jene beſchwerliche Bedingung zu umgehen, nämlich daß, wenn er nur die Weiſe (die Förmlichkeit) begeht, Gott das wohl für die That ſelbſt annehmen würde; welches denn freilich eine überſchwengliche Gnade deſſelben genannt werden müßte, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen ſelbſt wäre. Und ſo hat ſich der Menſch in allen öffentlichen Glaubensarten gewiſſe Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob ſie gleich ſich nicht in allen, ſowie in der chriſtlichen, auf praktiſche Vernunftbegriffe und ihnen gemäße Geſinnungen beziehen; (als z. B. in der Muhammedaniſchen von den fünf großen Geboten, das Waſchen, das Beten, das Faſten, das Almoſengeben, die Wallfahrt nach Mekka; wovon das Almoſengeben allein ausgenommen zu werden verdienen würde, wenn es aus wahrer tugendhafter und zugleich religiöſer Geſinnung für Menſchenpflicht geſchähe, und ſo auch wohl wirklich für ein Gnadenmittel gehalten zu werden verdienen würde; da es hingegen, weil es nach dieſem Glauben gar wohl mit der Erpreſſung deſſen, was man in der Perſon der Armen Gott zum Opfer darbietet, von Anderen, zuſammen beſtehen kann, nicht ausgenommen zu werden verdient.)

Es kann nämlich dreierlei Art von Wahnglauben, der uns möglichen Ueberſchreitung der Grenzen unſerer Vernunft in Anſehung des Uebernatürlichen, (das nicht nach Vernunftgeſetzen ein Gegenſtand weder des theoretiſchen noch praktiſchen Gebrauchs iſt,) geben. Erſtlich der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch ſelbſt, als nach objectiven Erfahrungsgeſetzen geſchehend, unmöglich annehmen können; (der Glaube an Wunder.) Zweitens der Wahn, das, wovon wir ſelbſt durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unſere Vernunftbegriffe, als zu unſerem moraliſchen Beſten nöthig, aufnehmen zu müſſen; (der Glaube an Geheimniſſe.) Drittens der Wahn, durch den Gebrauch bloſer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniß iſt, nämlich den Einfluß Gottes auf unſere Sittlichkeit, hervorbringen zu können; (der Glaube an Gnadenmittel.) — Von den zwei erſten erkünſtelten Glaubensarten haben wir in den allgemeinen Anmerkungen zu den beiden nächſtvorhergehenden Stücken dieſer Schrift gehandelt. Es iſt uns alſo jetzt noch übrig von den Gnadenmitteln zu handeln, (die von Gnadenwirkungen*) d. i. übernatürlichen moraliſchen Einflüſſen, noch unterſchieden ſind, bei denen wir uns blos leidend verhalten, deren vermeinte Erfahrung aber ein ſchwärmeriſcher Wahn iſt, der blos zum Gefühl gehört).

1. **Das Beten**, als ein innerer förmlicher Gottesdienſt und darum als Gnadenmittel gedacht, iſt ein abergläubiſcher Wahn (ein Fetiſchmachen); denn es iſt ein blos erklärtes Wünſchen, gegen ein Weſen, das keiner Erklärung der inneren Geſinnung des Wünſchenden bedarf, wodurch alſo nichts gethan, und alſo keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunſch, Gott in allem unſerem Thun und Laſſen wohlgefällig zu ſein, d. i. die alle unſere Handlungen begleitende Geſinnung, ſie, als ob ſie im Dienſte Gottes geſchehen, zu betreiben, iſt der Geiſt des Gebets, der „ohne Unterlaß“ in uns Statt finden kann und ſoll. Dieſen Wunſch aber, (es ſei auch nur innerlich,) in Worte und Formeln einzukleiden**), kann höchſtens nur den Werth eines Mit-

---

*) †) S. Allgemeine Anmerkung zum erſten Stück.

**) In jenem Wunſch, als dem Geiſte des Gebets, ſucht der Menſch nur auf ſich ſelbſt (zu Belebung ſeiner Geſinnungen vermittelſt der Idee von Gott), in dieſem aber, da er ſich durch Worte, mithin äußerlich erklärt, auf Gott zu wirken. Im erſteren Sinn kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit Statt finden, wenngleich der Menſch ſich nicht anmaßt, ſelbſt das Daſein Gottes als völlig gewiß betheuern zu können; in der zweiten Form als Anrede nimmt er dieſen höchſten Gegenſtand als perſönlich gegenwärtig an, oder ſtellt ſich wenigſtens (ſelbſt innerlich) ſo, als ob er von ſeiner Gegenwart überführt ſei, in der Meinung, daß, wenn es auch nicht ſo wäre, es wenigſtens nicht ſchaden, vielmehr ihm Gunſt verſchaffen könne; mithin kann in dem letzteren (buchſtäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht ſo vollkommen angetroffen werden, wie im erſteren (dem bloßen Geiſte deſſelben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein Jeder beſtätigt finden, wenn er ſich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Anſehung

†) Zuſatz der 2. Ausgabe.

tels zu wiederholter Belebung jener Geſinnung in uns ſelbſt bei ſich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohl-

---

ſolcher gereinigten Religionsbegriffe eingeſchränkten Menſchen denkt, den ein Anderer, ich will nicht ſagen, im lauten Beten, ſondern auch nur in der dieſes anzeigenden Gebehrdung überraſchte. Man wird, ohne daß ich es ſage, von ſelbſt erwarten, daß jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zuſtand, deſſen er ſich zu ſchämen habe, gerathen werde. Warum das aber? Daß ein Menſch mit ſich ſelbſt laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnſinn habe; und ebenſo beurtheilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein iſt, auf einer Beſchäftigung oder Gebehrdung betrifft, die der nur haben kann, welcher Jemand außer ſich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beiſpiele der Fall nicht iſt. — Der Lehrer des Evangeliums hat aber den Geiſt des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieſes und hiemit auch ſich ſelbſt (als Buchſtaben) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts, als den Vorſatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewußtſein unſerer Gebrechlichkeit verbunden, einen beſtändigen Wunſch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu ſein; alſo keine eigentliche Bitte um Etwas, was uns Gott nach ſeiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, ſondern einen Wunſch, der, wenn er ernſtlich (thätig) iſt, ſeinen Gegenſtand (ein Gott wohlgefälliger Menſch zu werden) ſelbſt hervorbringt. Selbſt der Wunſch des Erhaltungsmittels unſerer Exiſtenz (des Brods) für einen Tag, da es ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derſelben gerichtet iſt, ſondern die Wirkung eines blos thieriſchen gefühlten Bedürfniſſes iſt, iſt mehr ein Bekenntniß deſſen, was die Natur in uns will, als eine beſondere überlegte Bitte deſſen, was der Menſch will; dergleichen die um das Brod auf den anderen Tag ſein würde; welche hier deutlich genug ausgeſchloſſen wird. — Ein Gebet dieſer Art, das in moraliſcher, (nur durch die Idee von Gott belebter) Geſinnung geſchieht, weil es als der moraliſche Geiſt des Gebets ſeinen Gegenſtand (Gott wohlgefällig zu ſein) ſelbſt hervorbringt, kann allein im Glauben geſchehen; welches Letztere ſoviel heißt, als ſich der Erhörlichkeit derſelben verſichert zu halten; von dieſer Art aber kann nichts, als die Moralität in uns ſein. Denn wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag ginge, ſo kann Niemand ſich von der Erhörlichkeit deſſelben verſichert halten, d. i. daß es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden ſei, ſie ihm zu gewähren; es kann vielleicht mit derſelben beſſer zuſammenſtimmen, ihn an dieſem Mangel heute ſterben zu laſſen. Auch iſt es ein ungereimter und zugleich vermeſſener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu verſuchen, ob Gott nicht von dem Plane ſeiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne. Alſo können wir kein Gebet, was einen nicht moraliſchen Gegenſtand hat, mit Gewißheit für erhörlich halten, d. i. um ſo Etwas nicht im Glauben beten. Ja ſogar: ob der Gegenſtand gleich moraliſch, aber doch nur durch gefallen haben, eben darum auch nicht für Jedermann Pflicht ſein; weil ein Mittel nur dem vorgeſchrieben werden kann, der es zu

---

übernatürlichen Einfluß möglich wäre, (oder wir wenigſtens ihn blos daher erwarteten, weil wir uns nicht ſelbſt darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menſchen, die Wiedergeburt genannt;) ſo iſt es doch ſo gar ſehr ungewiß, ob Gott es ſeiner Weisheit gemäß finden werde, unſeren (ſelbſtverſchuldeten) Mangel übernatürlicher Weiſe zu ergänzen, daß man eher Urſache hat, das Gegentheil zu erwarten. Der Menſch kann alſo ſelbſt hierum nicht im Glauben beten. — Hieraus läßt ſich aufklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben, (der immer zugleich mit einem inneren Gebet verbunden ſein würde,) für eine Bewandniß haben könne. Da Gott dem Menſchen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken, (weil das ein Widerſpruch iſt,) da der Menſch ſeinerſeits nach den Begriffen, die er ſich von guten in der Welt möglichen Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urtheilt, nicht beſtimmen, und alſo vermittelſt des in und von ihm ſelbſt erzeugten Wunſches die göttliche Macht zu ſeinen Abſichten nicht brauchen kann; ſo läßt ſich eine Wundergabe, eine ſolche nämlich, da es am Menſchen ſelbſt liegt, ob er ſie hat, oder nicht hat, („wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn u. ſ. w.") nach dem Buchſtaben genommen, gar nicht denken. Ein ſolcher Glaube iſt alſo, wenn er überall etwas bedeuten ſoll, eine bloſe Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, wenn er ſie in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit, (die er doch nie erreicht,) beſäße, über alle andere Bewegurſachen, die Gott in ſeiner höchſten Weisheit haben mag, mithin ein Grund, vertrauen zu können, daß, wenn wir das ganz wären oder einmal würden, was wir ſein ſollen und (in der beſtändigen Annäherung) ſein könnten, die Natur unſeren Wünſchen, die aber ſelbſt alsdenn nie unweiſe ſein würden, gehorchen müßte.

Was aber die Erbauung betrifft, die durchs Kirchengehen beabſichtigt wird, ſo iſt das öffentliche Gebet darin zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethiſche Feierlichkeit, es ſei durch vereinigte Anſtimmung des Glaubens-Hymnus, oder auch durch die förmlich durch den Mund des Geiſtlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichtete, alle moraliſche Angelegenheit der Menſchen in ſich faſſende Anrede, welche, da ſie dieſe als öffentliche Angelegenheit vorſtellig macht, wo der Wunſch eines Jeden mit den Wünſchen Aller zu einerlei Zwecke (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgeſtellt werden ſoll, nicht allein die Rührung bis zur ſittlichen Begeiſterung erhöhen kann, (anſtatt daß die Privatgebete, da ſie ohne dieſe erhabene Idee abgelegt werden, durch Gewohnheit den Einfluß aufs Gemüth nach und nach ganz verlieren,) ſondern auch mehr Vernunftgrund für ſich hat, als die erſtere, den moraliſchen Wunſch, der den Geiſt des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hiebei an Vergegenwärtigung des höchſten Weſens, oder eigene beſondere Kraft dieſer redneriſchen Figur, als eines Gnadenmittels, zu denken. Denn es iſt hier eine begewiſſen Zwecken bedarf, aber bei Weitem nicht Jedermann dieſes Mittel, (in und eigentlich mit ſich ſelbſt, vorgeblich aber deſto verſtändlicher mit Gott zu reden,) nöthig hat, vielmehr durch fortgeſetzte Läuterung und Erhebung der moraliſchen Geſinnung dahin gearbeitet werden muß, daß dieſer Geiſt des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchſtabe deſſelben (wenigſtens zu unſerem eigenen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn dieſer ſchwächt vielmehr, wie Alles, was indirect auf einen gewiſſen Zweck gerichtet iſt, die Wirkung der moraliſchen Idee, (die ſubjectiv betrachtet Andacht heißt.) So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinſten Dingen und ihrer Majeſtät im Großen, ſo wie ſie zwar ſchon von jeher von Menſchen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchſten Bewundern erweitert worden iſt, eine ſolche Kraft, das Gemüth nicht allein in diejenige dahinſinkende, den Menſchen gleichſam in ſeinen eigenen Augen vernichtende Stimmung, die man Anbetung nennt, zu verſetzen, ſondern es iſt auch, in Rückſicht auf ſeine moraliſche Beſtimmung, darin eine ſeelenerhebende Kraft, daß dagegen Worte, wenn ſie auch die des königlichen Beters David, (der von allen jenen Wundern wenig wußte,) wären, wie leerer Schall verſchwinden müſſen, weil das Gefühl aus einer ſolchen Anſchauung der Hand Gottes unausſprechlich iſt. — Da überdem Menſchen Alles, was eigentlich nur auf ihre eigene moraliſche Beſſerung Beziehung hat, bei der Stimmung ihres Gemüths zur Religion, gern in Hofdienſt verwandeln, wo die Demüthigung und Lobpreiſungen gemeiniglich deſto weniger moraliſch empfunden werden, je mehr ſie wortreich ſind; ſo iſt vielmehr nöthig, ſelbſt bei der früheſten mit Kindern, die des Buchſtabens noch bedürfen,

---

ſondere Abſicht, nämlich durch eine äußere, die Vereinigung aller Menſchen im gemeinſchaftlichen Wunſche des Reichs Gottes vorſtellende Feierlichkeit, jedes Einzelnen moraliſche Triebfeder deſto mehr in Bewegung zu ſetzen, welches nicht ſchicklicher geſchehen kann, als dadurch, daß man das Oberhaupt deſſelben, gleich als ob es an dieſem Orte beſonders gegenwärtig wäre, anredet.

angeſtellten Gebetsübung ſorgfältig einzuſchärfen, daß die Rede (ſelbſt innerlich ausgeſprochen, ja ſogar die Verſuche, das Gemüth zur Faſſung der Idee von Gott, die ſich einer Anſchauung nähern ſoll, zu ſtimmen,) hier nicht an ſich etwas gelte, ſondern es nur um die Belebung der Geſinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu thun ſei, wozu jene Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft iſt; weil ſonſt alle jene devoten Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr bringen, nichts, als erheuchelte Gottesverehrung ſtatt eines praktiſchen Dienſtes deſſelben, der nicht in bloſen Gefühlen beſteht, zu bewirken.

2. **Das Kirchengehen**, als feierlicher äußerer **Gottesdienſt überhaupt** in einer Kirche gedacht, iſt in Betracht, daß es eine ſinnliche Darſtellung der Gemeinſchaft der Gläubigen iſt nicht allein ein für jeden **Einzelnen** zu ſeiner **Erbauung***) anzupreiſendes Mittel, ſondern auch ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzuſtellenden göttlichen Staats, für das **Ganze** unmittelbar obliegende Pflicht; vorausgeſetzt, daß dieſe Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen, und ſo das Gewiſſen beläſtigen können, z. B. gewiſſe Anbetungen Gottes in der Perſönlichkeit ſeiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Men-

---

*) Wenn man eine dieſem Ausdrucke angemeſſene Bedeutung ſucht, ſo iſt ſie wohl nicht anders anzugeben, als daß darunter die **moraliſche Folge aus der Andacht auf das Subject** verſtanden werde. Dieſe beſteht nun nicht in der Rührung, (als welche ſchon im Begriffe der Andacht liegt,) obzwar die meiſten vermeintlich Andächtigen, (die darum auch **Andächtler** heiſſen,) ſie gänzlich darin ſetzen; mithin muß das Wort **Erbauung** die **Folge** aus der Andacht auf die wirkliche Beſſerung des Menſchen bedeuten. Dieſe aber gelingt nicht anders, als daß man ſyſtematiſch zu Werke geht, feſte Grundſätze nach wohlverſtandenen Begriffen tief ins Herz legt, darauf Geſinnungen, der verſchiedenen Wichtigkeit der ſie angehenden Pflichten angemeſſen, errichtet, ſie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und ſichert, und ſo gleichſam einen neuen Menſchen, als einen **Tempel Gottes erbaut**. Man ſieht leicht, daß dieſer Bau nur langſam fortrücken könne; aber es muß wenigſtens doch zu ſehen ſein, daß etwas **verrichtet** worden. So aber glauben ſich Menſchen (durch Anhören oder Leſen und Singen) recht ſehr **erbaut**, indeſſen daß ſchlechterdings nichts **gebaut**, ja nicht einmal Hand ans Werk gelegt worden; vermuthlich weil ſie hoffen, daß jenes moraliſche Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Muſik der Seufzer und ſehnſüchtiger Wünſche von ſelbſt emporſteigen werde.

ſchen, da die ſinnliche Darſtellung deſſelben dem Vernunftverbote: „du ſollſt dir kein Bildniß machen u. ſ. w.“ zuwider iſt. Aber es an ſich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient und mit der Celebrirung dieſer Feierlichkeit (einer bloſen ſinnlichen Vorſtellung der Allgemeinheit der Religion) Gott beſondere Gnaden verbunden habe, iſt ein Wahn, der zwar mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politiſchen gemeinen Weſen und der äußeren Anſtändigkeit gar wohl zuſammenſtimmt, zur Qualität deſſelben aber, als Bürger im Reiche Gottes, nicht allein nichts beiträgt, ſondern dieſe vielmehr verfälſcht, und den ſchlechten moraliſchen Gehalt ſeiner Geſinnung den Augen Anderer, und ſelbſt ſeinen eigenen durch einen betrüglichen Anſtrich zu verdecken dient.

3. Die einmal geſchehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinſchaft d. i. die erſte Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der chriſtlichen durch die Taufe) iſt eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er ſeinen Glauben ſelbſt zu bekennen im Stande iſt, oder den Zeugen, die ſeine Erziehung in demſelben zu beſorgen ſich anheiſchig machen, große Verbindlichkeit auferlegt, und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menſchen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an ſich ſelbſt aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in dieſem Subject wirkende Handlung Anderer, mithin kein Gnadenmittel; in ſo übergroßem Anſehen es auch in der erſten Griechiſchen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaſchen zu können, wodurch dieſer Wahn auch ſeine Verwandtſchaft mit einem faſt mehr, als heidniſchen Aberglauben öffentlich an den Tag legte.

4. Die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung dieſer Kirchengemeinſchaft nach Geſetzen der Gleichheit (die Communion), welche, allenfalls auch nach dem Beiſpiele des Stifters einer ſolchen Kirche, (zugleich auch zu ſeinem Gedächtniſſe,) durch die Förmlichkeit eines gemeinſchaftlichen Genuſſes an derſelben Tafel geſchehen kann, ent-

hält etwas Großes, die enge, eigenliebige und unvertragſame Denkungsart der Menſchen, vornehmlich in Religionsſachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moraliſchen Gemeinſchaft Erweiterndes in ſich, und iſt ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgeſtellten ſittlichen Geſinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. Daß aber Gott mit der Celebrirung dieſer Feierlichkeit beſondere Gnaden verbunden habe, zu rühmen, und den Satz, daß ſie, die doch blos eine kirchliche Handlung iſt, doch noch dazu ein Gnadenmittel ſei, unter die Glaubensartikel aufzunehmen, iſt ein Wahn der Religion, der nicht anders, als dem Geiſte derſelben gerade entgegen wirken kann. — Pfaffenthum alſo würde überhaupt die uſurpirte Herrſchaft der Geiſtlichkeit über die Gemüther ſein, dadurch, daß ſie, im ausſchließlichen Beſitz der Gnadenmittel zu ſein, ſich das Anſehen gäbe.

Alle dergleichen erkünſtelte Selbſttäuſchungen in Religionsſachen haben einen gemeinſchaftlichen Grund. Der Menſch wendet ſich gewöhnlicher Weiſe unter allen göttlichen moraliſchen Eigenſchaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um ſo die abſchreckende Bedingung, den Forderungen der erſteren gemäß zu ſein, zu umgehen. Es iſt mühſam, ein guter Diener zu ſein, (man hört da immer von Pflichten ſprechen;) er möchte daher lieber ein Favorit ſein, wo ihm Vieles nachgeſehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verſtoßen worden, Alles durch Vermittelung irgend eines im höchſten Grade Begünſtigten wiederum gut gemacht wird, indeſſen daß er immer der loſe Knecht bleibt, der er war. Um ſich aber auch wegen der Thunlichkeit dieſer ſeiner Abſicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er ſeinen Begriff von einem Menſchen (zuſammt ſeinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und ſowie auch an den beſten Oberen von unſerer Gattung die geſetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade nnd die pünctliche Gerechtigkeit nicht, (wie es ſein ſollte,) jede abgeſondert und für ſich zum moraliſchen Effect der Handlungen des

Unterthans hinwirken, ſondern ſich in der Denkungsart des menſchlichen Oberherrn bei Faſſung ſeiner Rathſchlüſſe vermiſchen, man alſo nur der einen dieſer Eigenſchaften, der gebrechlichen Weisheit des menſchlichen Willens, beizukommen ſuchen darf, um die beiden anderen zur Nachgiebigkeit zu beſtimmen; ſo hofft er dieſes auch dadurch bei Gott auszurichten, indem er ſich blos an ſeine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Abſonderung der gedachten Eigenſchaften, oder vielmehr Verhältniſſe Gottes zum Menſchen, durch die Idee einer dreifachen Perſönlichkeit, welcher analogiſch jene gedacht werden ſoll, jede beſonders kenntlich zu machen.) Zu dieſem Ende befleißigt er ſich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden ſoll, wie ſehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nöthig zu haben, ſie zu beobachten; und damit ſeine thatloſen Wünſche auch zur Vergütung der Uebertretung derſelben dienen mögen, ruft er: „Herr! Herr!“ um nur nicht nöthig zu haben, „den Willen des himmliſchen Vaters zu thun“, und ſo macht er ſich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewiſſer Mittel zur Belebung wahrhaft praktiſcher Geſinnungen, den Begriff, als von Gnadenmitteln an ſich ſelbſt; gibt ſogar den Glauben, daß ſie es ſind, ſelbſt für ein weſentliches Stück der Religion, (der gemeine Mann gar für das Ganze derſelben) aus, und überläßt es der allgütigen Vorſorge, aus ihm einen beſſeren Menſchen zu machen, indem er ſich der Frömmigkeit (einer paſſiven Verehrung des göttlichen Geſetzes) ſtatt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte der von ihm verehrten Pflicht) befleißigt, welche letztere doch mit der erſteren verbunden, allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottſeligkeit (wahre Religionsgeſinnung) verſteht. — Wenn der Wahn dieſes vermeinten Himmelsgünſtlings bis zur ſchwärmeriſchen Einbildung gefühlter beſonderer Gnadenwirkungen in ihm ſteigt (bis ſogar zur Anmaßung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott), ſo ekelt ihm gar endlich die Tugend an und wird ihm ein Gegenſtand der Verachtung; daher es denn kein Wunder iſt, wenn öffentlich geklagt wird: daß Religion noch immer ſo wenig zur Beſſerung der Menſchen beiträgt, und das innere Licht („unter dem Scheffel") dieſer Begnadigten nicht auch äußerlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar, (wie man nach dieſem ihrem Vorgeben wohl fordern könnte), *vorzüglich* vor anderen natürlich-ehrlichen Menſchen, welche die Religion nicht zur Erſetzung, ſondern zur Beförderung der Tugendgeſinnung, die in einem guten Lebenswandel thätig erſcheint, kurz und gut in ſich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl dieſe äußeren Beweisthümer äußerer Erfahrung ſelbſt zum Probirſtein an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man ſie und ein Jeder ſich ſelbſt erkennen kann. Noch aber hat man nicht geſehen: daß jene, ihrer Meinung nach, außerordentlich Begünſtigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geſchäften und in Nöthen vertrauen kann, im Mindeſten zuvorthäten, daß ſie vielmehr, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit dieſem kaum aushalten dürften; zum Beweiſe, daß es nicht der rechte Weg ſei, von der Begnadigung zur Tugend, ſondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuſchreiten.

VI.

Das

Ende aller Dinge.

1794.

Es iſt ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen ſterbenden Menſchen ſprechen zu laſſen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieſer Ausdruck würde in der That nichts ſagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verſtanden werden ſollte; denn da käme ja der Menſch nie aus der Zeit heraus, ſondern ginge nur immer aus einer in die andere fort. Alſo muß damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menſchen, dieſe Dauer aber, ſein Daſein, als Größe betrachtet, doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (duratio Noumenon) gemeint ſein, von der wir uns freilich keinen, (als blos negativen) Begriff machen können. Dieſer Gedanke hat etwas Grauſendes in ſich; weil er gleichſam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin verſinkt, keine Wiederkehr möglich iſt, („Ihn aber hält am ernſten Orte, der nichts zurücke läßt, die Ewigkeit mit ſtarken Armen feſt.“ Haller;) und doch auch etwas Anziehendes; denn man kann nicht aufhören, ſein zurückgeſchrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden, (nequeunt expleri corda tuendo. Virgil.) Er iſt furchtbar-erhaben; zum Theil wegen ſeiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger, als beim hellen Lichte zu wirken pflegt. Endlich muß er doch auch mit der allgemeinen Menſchenvernunft auf wunderſame Weiſe verwebt ſein; weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit, (dieſe Idee mag, theoretiſch, als Erkenntniß-Erweiterung betrachtet, objective Realität haben oder nicht,) ſowie ihn ſich die Vernunft in moraliſcher Rückſicht ſelbſt macht, verfolgen, ſtoßen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitweſen und als Gegenſtände möglicher

Erfahrung; welches Ende aber in der moraliſchen Ordnung der Zwecke zugleich den Anfang einer Fortdauer eben dieſer als *überſinnlicher*, folglich nicht unter Zeitbedingungen ſtehender Weſen iſt, die alſo, und deren Zuſtand keiner anderen, als moraliſcher Beſtimmung ihrer Beſchaffenheit fähig ſein wird.

Tage ſind gleichſam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem, was er enthält, das Erzeugniß des vorigen iſt. Wie nun das letzte Kind ſeiner Eltern jüngſtes Kind genannt wird; ſo hat unſere Sprache beliebt, den letzten Tag, (den Zeitpunct, der alle Zeit beſchließt,) den *jüngſten Tag* zu nennen. Der jüngſte Tag gehört alſo annoch zur Zeit; denn es *geſchieht* an ihm noch irgend etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geſchieht, weil das Zeitfortſetzung ſein würde, Gehöriges,) nämlich Ablegung der Rechnung der Menſchen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er iſt ein *Gerichtstag*; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters iſt alſo das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (ſeligen oder unſeligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos ſo bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausſpruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Alſo enthält der jüngſte Tag auch das *jüngſte Gericht* zugleich in ſich. — Wenn nun zu den *letzten Dingen* noch das Ende der Welt, ſowie ſie in ihrer jetzigen Geſtalt erſcheint, nämlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einſturz dieſes Himmels ſelbſt (oder das Entweichen deſſelben als eines eingewickelten Buchs,) das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden ſollten; ſo würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngſte Tag ſein, ſondern es würden noch verſchiedene andere auf ihn folgen. Allein da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Urſprung nicht von dem Vernünfteln über den *phyſiſchen*, ſondern über den moraliſchen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlaßt wird; der letztere auch allein auf das Ueberſinnliche, (welches nur am Moraliſchen verſtändlich iſt,) dergleichen die Idee der Ewigkeit iſt, bezogen werden kann; ſo muß die Vorſtellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngſten Tage kommen ſollen, nur als Verſinnlichung des letzteren ſammt ſeinen moraliſchen, uns übrigens nicht theoretiſch begreiflichen Folgen angeſehen werden.

Es iſt aber anzumerken, daß es von den älteſten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende Syſteme gegeben hat: eines, das der Unitarier derſelben, welche allen Menſchen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andere das der Dualiſten*), welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen Uebrigen aber die ewige Verdamniß zuſprechen. Denn ein Syſtem, wornach Alle verdammt zu ſein beſtimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil ſonſt kein rechtfertigender Grund da wäre, warum ſie überhaupt wären erſchaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eigenen Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiß, den Mängeln deſſelben abzuhelfen, als es zu zerſtören. — Den Dualiſten ſteht indeß immer ebendieſelbe Schwierigkeit, welche hinderte, ſich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geſchaffen, wenn er nur daſein ſollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger iſt, als gar nicht ſein.

Zwar, ſo weit wir es einſehen, ſo weit wir uns ſelbſt erforſchen können, hat das dualiſtiſche Syſtem, (aber nur unter einem höchſtguten Urweſen) in praktiſcher Abſicht, für jeden Menſchen, wie er ſich ſelbſt zu richten hat, (obgleich nicht, wie er Andere zu richten befugt iſt,) einen überwiegenden Grund in ſich; denn, ſo viel er ſich kennt, läßt ihm die Vernunft keine andere Ausſicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus ſeinem bisher geführten Lebenswandel ſein eigenes Gewiſſen am Ende des Lebens eröffnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an ſich ſelbſt, objectiv-gültigen, theoretiſchen Satz daraus zu machen, dazu iſt es, als bloſes Vernunfturtheil, bei Weitem nicht hinreichend. Denn welcher Menſch kennt ſich ſelbſt, wer kennt Andere ſo durch und durch, um zu entſcheiden: ob, wenn er von den Urſachen ſeines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels Alles, was man Verdienſt des Glücks nennt, als ſein angeborenes gutartiges Temperament, die natürliche größere Stärke ſeiner oberen Kräfte, (des Verſtandes und der Vernunft, um ſeine Triebe zu zähmen,) überdem auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicher Weiſe viele Verſuchungen erſparte, die einen Anderen trafen; wenn er dies Alles von ſeinem wirklichen Charakter abſonderte, (wie er das denn, um dieſen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muß, weil er es, als Glücksgeſchenk, ſeinem eigenen Verdienſt nicht zuſchreiben kann;) wer will dann entſcheiden, ſage ich, ob vor dem allſehenden Auge eines Weltrichters ein Menſch, ſeinem inneren moraliſchen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem anderen habe, und es ſo vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel ſein dürfte, bei dieſer oberflächlichen Selbſterkenntniß, zu ſeinem Vortheil über den moraliſchen Werth (und das verdiente Schickſal) ſeiner ſelbſt ſowohl, als Anderer irgend ein Urtheil zu ſprechen? — Mithin ſcheint das Syſtem des Unitariers ſowohl, als des Dualiſten, beides als Dogma betrachtet, das ſpeculative Vermögen der menſchlichen Vernunft gänzlich zu überſteigen, und Alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen ſchlechterdings nur auf die Bedingungen des praktiſchen Gebrauchs einzuſchränken. Denn wir ſehen doch nichts vor uns, das uns von unſerem Schickſal in einer künftigen Welt jetzt ſchon belehren könnte, als das Urtheil unſeres eigenen Gewiſſens

---

*) Ein ſolches Syſtem war in der Altperſiſchen Religion (des Zoroaſter) auf der Vorausſetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urweſen, dem guten Princip, Ormuzd, und dem böſen, Ahriman, gegründet. — Sonderbar iſt es: daß die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitze der deutſchen Sprache entfernten Länder, in der Benennung dieſer beiden Urweſen, deutſch iſt. Ich erinnere mich bei Sonnerat geleſen zu haben, daß in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Princip Godeman, (welches Wort in dem Namen Darius Codomannus auch zu liegen ſcheint,) genannt werde; und da das Wort Ahriman mit dem arge Mann ſehr gleichlautet, das jetzige Perſiſche auch eine Menge urſprünglich deutſcher Wörter enthält; ſo mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforſcher ſein, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtſchaft dem Urſprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehen.

d. i. was unſer gegenwärtiger moraliſcher Zuſtand, ſo weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftiger Weiſe urtheilen läßt; daß nämlich, welche Principien unſeres Lebenswandels wir bis zu deſſen Ende in uns herrſchend gefunden haben, (ſie ſeien die des Guten oder des Böſen,) auch nach dem Tode fortfahren werden, es zu ſein; ohne daß wir eine Abänderung derſelben in jener Zukunft anzunehmen den mindeſten Grund haben. Mithin müßten wir uns auch der jenem Verdienſte oder dieſer Schuld angemeſſenen Folgen, unter der Herrſchaft des guten oder böſen Princips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rückſicht es folglich weiſe iſt, ſo zu handeln, *als ob* ein anderes Leben, und der moraliſche Zuſtand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, ſammt ſeinen Folgen, beim Eintritt in daſſelbe unabänderlich ſei. In praktiſcher Abſicht wird alſo das anzunehmende Syſtem das dualiſtiſche ſein müſſen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretiſcher und blos ſpeculativer, den Vorzug verdiene; zumal da das unitariſche zu ſehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen ſcheint.

Warum erwarten aber die Menſchen *überhaupt* ein Ende der Welt? und wenn dieſes ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den größten Theil des menſchlichen Geſchlechts)? ... Der Grund des *Erſteren* ſcheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen ſagt, daß die Dauer der Welt nur ſofern einen Werth hat, als die vernünftigen Weſen in ihr dem Endzweck ihres Daſeins gemäß ſind, wenn dieſer aber nicht erreicht werden ſollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu ſein ſcheint; wie ein Schauſpiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Abſicht zu erkennen gibt. Das *Letztere* gründet ſich auf der Meinung von der verderbten Beſchaffenheit des menſchlichen Geſchlechts*), die bis zur Hoffnungsloſigkeit groß ſei; welchem ein

---

*) Zu allen Zeiten haben ſich dünkende Weiſe (oder Philoſophen), ohne die Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur einiger Aufmerkſamkeit zu würdigen, ſich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichniſſen erſchöpft, um unſere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menſchen, recht verächtlich vorzuſtellen. 1) Als ein *Wirthshaus* (Karavanſerai), wie jener Derwiſch ſie anſieht: wo jeder auf ſeiner Lebensreiſe Einkehrende gefaßt ſein muß, von einem fol-

Ende und zwar ein ſchreckliches Ende zu machen, die einzige der höchſten Weisheit und Gerechtigkeit (dem größten Theil der Menſchen nach) anſtändige Maaßregel ſei. — Daher ſind auch die Vorzeichen des jüngſten Tages, (denn wo läßt es eine durch große Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der ſchrecklichen Art. Einige ſehen ſie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen, und dem allgemeinen Verluſt von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenden ſich entzündenden blutigen Kriegen u. ſ. w., mit einem Worte, an dem moraliſchen Verfall und der ſchnellen Zunahme aller Laſter, ſammt den ſie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie ſie wähnen, die vorige Zeit nie ſah. Andere dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberſchwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Urſache, die Menſchen die Laſt ihrer Exiſtenz, ob ſie gleich ſelbſt die Urſache derſelben ſind. Der Grund davon ſcheint mir hierin zu liegen. — Natürlicher Weiſe

---

genden bald verdrängt zu werden. 3) Als ein Zuchthaus; welcher Meinung die Brahmaniſchen, Tibetaniſchen und andere Weiſen des Orients, (auch ſogar Plato) zugethan ſind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallener, aus dem Himmel verſtoßener Geiſter, jetzt menſchlicher oder Thier-Seelen. 4) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für ſich ſeine eigenen Abſichten vernichtet, ſondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geſchicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die größte Ehre hält. Endlich 5) als ein Kloak, wo aller Unrath aus anderen Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall iſt auf gewiſſe Art originell, und einem Perſiſchen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des erſten Menſchenpaars, in den Himmel verſetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich verſehen, anzutreffen, deren Ueberfluß, nach ihrem Genuß, ſich durch unmerkliche Ausdünſtung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber ſolche Frucht trug, die ſich nicht ausſchwitzen ließ. Da unſere erſten Eltern ſich nun gelüſten ließen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu koſten; ſo war, damit ſie den Himmel nicht beſchmutzten, kein anderer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „das iſt der Abtritt für das ganze Univerſum“, ſie ſodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlaſſung derſelben zum Himmel zurückflog. Davon ſei nun das menſchliche Geſchlecht auf Erden entſprungen.

eilt in den Fortſchritten des menſchlichen Geſchlechts die Cultur der Talente, die Geſchicklichkeit des Geſchmacks, (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit,) der Entwickelung der Moralität vor; und dieſer Zuſtand iſt gerade der läſtigſte und gefährlichſte für Sittlichkeit ſowohl, als phyſiſches Wohl; weil die Bedürfniſſe viel ſtärker anwachſen, als die Mittel, ſie zu befriedigen. Aber die ſittliche Anlage der Menſchheit, die (wie Horazens poena, pede claudo) ihr immer nachhinkt, wird ſie, die in ihrem eilfertigen Lauf ſich ſelbſt verfängt und oft ſtolpert, (wie man unter einem weiſen Weltregierer wohl hoffen darf,) dereinſt überholen; und ſo ſollte man, ſelbſt nach den Erfahrungsbeweiſen des Vorzugs der Sittlichkeit in unſerem Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hoffnung nähren können, daß der jüngſte Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieſer heroiſche Glaube an die Tugend ſcheint doch, ſubjectiv, keinen ſo allgemeinkräftigen Einfluß auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

Anmerkung. Da wir es hier bloß mit Ideen zu thun haben, (oder damit ſpielen,) die die Vernunft ſich ſelbſt ſchafft, wovon die Gegenſtände, (wenn ſie deren haben,) ganz über unſeren Geſichtskreis hinausliegen, die indeß, obzwar für das ſpeculative Erkenntniß überſchwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten ſind, ſondern in praktiſcher Abſicht uns von der geſetzgebenden Vernunft ſelbſt an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenſtände, was ſie an ſich und ihrer Natur nach ſind, nachzugrübeln, ſondern wie wir ſie zum Behuf der moraliſchen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundſätze zu denken haben, (wodurch ſie, die ſonſt gänzlich leer wären, objective praktiſche Realität bekommen;) — ſo haben wir ein freies Feld vor uns, dieſes Product unſerer eigenen Vernunft: den allgemeinen

Begriff von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhälniß, das er zu unſerem Erkenntnißvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm ſtehenden zu claſſificiren.

Dieſem nach wird das Ganze 1) in das natürliche*) Ende aller Dinge, nach der Ordnung moraliſcher Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir alſo (in praktiſcher Abſicht) wohl verſtehen können, 2) in das myſtiſche (übernatürliche) Ende derſelben, in der Ordnung der wirkenden Urſachen, von welchen wir nichts verſtehen, 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns ſelbſt, dadurch, daß wir den Endzweck mißverſtehen, herbeigeführt wird, eingetheilt, und in drei Abtheilungen vorgeſtellt werden; wovon die erſte ſo eben abgehandelt worden, und nun die zwei noch übrigen folgen.

In der Apokalypſe (X, 5. 6) „hebt ein Engel ſeine Hand auf gen Himmel, und ſchwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erſchaffen hat u. ſ. w.: daß hinfort keine Zeit mehr ſein ſoll.“

Wenn man nicht annimmt, daß dieſer Engel „mit ſeiner Stimme von ſieben Donnern“ (V. 3) habe Unſinn ſchreien wollen, ſo muß er damit gemeint haben, daß hinfort keine Veränderung ſein ſoll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, ſo wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieſer Statt finden kann und ohne ihre Vorausſetzung gar nicht denkbar iſt.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenſtände der Sinne, vorgeſtellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können; weil wir uns ſelbſt unvermeidlich in Widerſprüche verfangen, wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen: welches hier dadurch geſchieht, daß der Augenblick, der das Ende der erſteren ausmacht, auch der Anfang der anderen ſein ſoll, mithin dieſe mit jener in eine und dieſelbe Zeitreihe gebracht wird, welches ſich widerſpricht.

---

*) Natürlich (formaliter) heißt, was nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, welche es auch ſei, mithin auch der moraliſchen, (alſo nicht immer blos der phyſiſchen) nothwendig folgt. Ihm iſt das Nichtnatürliche, welches entweder das Uebernatürliche, oder das Widernatürliche ſein kann, entgegengeſetzt. Das Nothwendige aus Natururſachen würde auch als materialiter-natürlich (phyſiſch-nothwendig) vorgeſtellt werden.

Aber wir ſagen auch, daß wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken; nicht darum, weil wir etwa von ihrer Größe irgend einen beſtimmbaren Begriff haben, — denn das iſt unmöglich, da ihr die Zeit, als Maaß derſelben, gänzlich fehlt; — ſondern jener Begriff iſt, weil, wo es keine Zeit gibt, auch kein Ende Statt hat, blos ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unſerem Erkenntniß nicht um einen Fuß breit weiter kommen, ſondern nur geſagt werden will, daß der Vernunft in (praktiſcher) Abſicht auf den Endzweck, auf dem Wege beſtändiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann; obzwar auch, wenn ſie es mit dem Princip des Stillſtandes und der Unveränderlichkeit des Zuſtandes der Weltweſen verſucht, ſie ſich eben ſo wenig in Anſehung ihres theoretiſchen Gebrauchs genugthun, ſondern vielmehr in gänzliche Gedankenloſigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als ſich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beſtändigen Fortſchreiten, zum Endzweck zu denken, bei welchem die Geſinnung, (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, ſondern etwas Ueberſinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich iſt,) bleibt und beharrlich dieſelbe iſt. Die Regel des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft, dieſer Idee gemäß, will alſo nichts weiter ſagen, als: wir müſſen unſere Maxime ſo nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Beſſeren, unſer moraliſcher Zuſtand, der Geſinnung nach, (der homo Noumenon, „deſſen Wandel im Himmel iſt",) gar keinem Zeitwechſel unterworfen wäre.

Daß aber einmal ein Zeitpunct eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit ſelbſt) aufhört, iſt eine die Einbildungskraft empörende Vorſtellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur ſtarr und gleichſam verſteinert; der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjecte ſtehend, und ohne Wechſel immer dieſelben. Für ein Weſen, welches ſich ſeines Daſeins und der Größe deſſelben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein ſolches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich ſcheinen; weil es, um ſich in einen ſolchen Zuſtand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß; Denken aber ein Reflectiren enthält, welches ſelbſt nur in der Zeit geſchehen kann. — Die Bewohner der anderen Welt werden daher ſo vorgeſtellt, wie ſie, nach Verſchiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer daſſelbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig ebendieſelben Jammertöne anſtimmen (XIX, 1 — 6; XX, 15); wodurch der gänzliche Mangel alles Wechſels in ihrem Zuſtande angezeigt werden ſoll.

Gleichwohl iſt dieſe Idee, ſo ſehr ſie auch unſere Faſſungskraft überſteigt, doch mit der Vernunft in praktiſcher Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moraliſch-phyſiſchen Zuſtand des Menſchen hier im Leben auch auf dem beſten Fuß annehmen, nämlich eines beſtändigen Fortſchreitens und Annäherns zum höchſten (ihm zum Ziel ausgeſteckten) Gut; ſo kann er doch (ſelbſt im Bewußtſein der Unveränderlichkeit ſeiner Geſinnung) mit der Ausſicht in eine ewig dauernde Veränderung ſeines Zuſtandes, (des ſittlichen ſowohl, als phyſiſchen,) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zuſtand, in welchem er jetzt iſt, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweiſe gegen den beſſeren, in den zu treten er in Bereitſchaft ſteht; und die Vorſtellung eines unendlichen Fortſchreitens zum Endzweck iſt doch zugleich ein Proſpect in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob ſie zwar von dem größeren Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht Statt finden laſſen, die er ſich nur dadurch, daß der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Menſch in die Myſtik, (denn die Vernunft, weil ſie ſich nicht leicht mit ihrem immanenten d. i. praktiſchen Gebrauch begnügt, ſondern gern im Transſcendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimniſſe,) wo ſeine Vernunft ſich ſelbſt, und was ſie will, nicht verſteht, ſondern lieber ſchwärmt, als ſich, wie es einem intellectuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieſer eingeſchränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von Syſtem des Laokiun von dem höchſten Gut, das im Nichts beſtehen ſoll: d. i. im Bewußtſein, ſich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zuſammenfließen mit derſelben und alſo durch Vernichtung ſeiner Perſönlichkeit, verſchlungen zu fühlen; von welchem Zuſtande die Vorempfindung zu haben, Sineſiſche Philoſophen ſich in dunkeln Zimmern, mit geſchloſſenen Augen anſtrengen, dieſes ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheismus (der Tibetaner und anderer öſtlichen Völker), und der aus der metaphyſiſchen Sublimirung deſſelben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten Emanationsſyſtem aller Menſchenſeelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Reſorption in ebendieſelbe) nahe verſchwiſtert ſind. Alles lediglich darum, damit die Menſchen ſich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes ſeliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verſtand ausgeht und alles Denken ſelbſt ein Ende hat.

Das Ende aller Dinge, die durch der Menſchen Hände gehen, iſt, ſelbſt bei ihren guten Zwecken Thorheit: das iſt, Gebrauch ſolcher Mittel zu ihren Zwecken, die dieſen gerade zuwider ſind. Weisheit d. i. praktiſche Vernunft in der Angemeſſenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchſten Gut, völlig entſprechenden Maaßregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht ſichtbarlich entgegenzuhandeln, iſt das, was man etwa menſchliche Weisheit nennen könnte. Dieſe Sicherung aber wider Thorheit, die der Menſch nur durch Verſuche und öftere Veränderung ſeiner Plane zu erlangen hoffen darf, iſt mehr „ein Kleinod, welchem auch der beſte Menſch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte;" wovon er aber niemals ſich die eigenliebige

Ueberredung darf anwandeln laſſen, vielweniger darnach verfahren, als ob er es *ergriffen habe*. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widerſinnigen Entwürfe zu ſchicklichen Mitteln, um *Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll* zu machen; ſo, daß man wohl ausrufen kann: Arme Sterbliche, bei euch iſt nichts beſtändig, als die Unbeſtändigkeit!

Wenn es indeß mit dieſen Verſuchen doch endlich einmal ſo weit gediehen iſt, daß das Gemeinweſen fähig und geneigt iſt, nicht blos den hergebrachten frommen Lehren, ſondern auch der durch ſie erleuchteten praktiſchen Vernunft, (wie es zu einer Religion auch ſchlechterdings nothwendig iſt,) Gehör zu geben; wenn die (auf menſchliche Art) Weiſen unter dem Volk nicht durch unter ſich genommene Abreden (als ein Klerus), ſondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin größtentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweiſen, daß es ihnen um Wahrheit zu thun ſei; und das Volk auch im Ganzen, (wenngleich noch nicht im kleinſten Detail,) durch das allgemein gefühlte, nicht auf Auctorität gegründete Bedürfniß der nothwendigen Anbauung ſeiner moraliſchen Anlage daran Intereſſe nimmt: ſo ſcheint nichts rathſamer zu ſein, als Jene nur machen und ihren Gang fortſetzen zu laſſen, da ſie einmal, was die *Idee* betrifft, der ſie nachgehen, auf gutem Wege ſind; was aber den Erfolg aus den zum beſten Endzweck gewählten Mitteln betrifft, da dieſer, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiß bleibt, ihn der *Vorſehung* zu überlaſſen. Denn man mag ſo *ſchwergläubig* ſein, wie man will, ſo muß man doch, wo es ſchlechterdings unmöglich iſt, den Erfolg aus gewiſſen nach aller menſchlichen Weisheit, (die, wenn ſie ihren Namen verdienen ſoll, lediglich auf das Moraliſche gehen muß,) genommenen Mitteln mit Gewißheit vorauszuſehen, eine Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktiſche Art glauben, wenn man ſeinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: ſchon oft iſt geſagt worden, der gegenwärtige Plan iſt der beſte; bei ihm muß es von nun an auf immer bleiben, das iſt jetzt ein Zuſtand für die Ewigkeit. „Wer (nach dieſem Begriffe) gut iſt, der iſt immerhin gut, und wer (ihm zuwider) böſe iſt, iſt immerhin böſe“ (Apokal. XXII, 11); gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge ſchon jetzt eingetreten ſein könne; — und gleichwohl ſind ſeitdem immer neue Plane, unter welchen der neueſte oft nur die Wiederherſtellung eines alten war, auf die Bahn gebracht werden, und es wird auch an mehr letzten Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir ſo ſehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Verſuch zu machen, bewußt, daß ich, wozu freilich keine große Erfindungskraft gehört, lieber rathen möchte: die Sachen ſo zu laſſen, wie ſie zuletzt ſtanden und beinahe ein Menſchenalter hindurch ſich als erträglich gut in ihren Folgen bewieſen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder großem oder doch unternehmendem Geiſte ſein möchte; ſo ſei es mir erlaubt, nicht ſowohl, was ſie zu thun, ſondern wogegen zu verſtoßen ſie ſich ja in Acht zu nehmen hätten, weil ſie ſonſt ihrer eigenen Abſicht, (wenn ſie auch die beſte wäre,) zuwider handeln würden, beſcheidentlich anzumerken.

Das Chriſtenthum hat, aus der größten Achtung, welche die Heiligkeit ſeiner Geſetze unwiderſtehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdiges in ſich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Perſon, die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, ſondern der Sache ſelbſt; nämlich der ſittlichen Verfaſſung, die er ſtiftete; den jene läßt ſich nur aus dieſer folgern.) Die Achtung iſt ohne Zweifel das Erſte, weil ohne ſie auch keine wahre Liebe Statt findet; ob man gleich ohne Liebe doch große Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorſtellung, ſondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem ſubjectiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn vorausſetzen darf, am Erſten zu erwarten iſt, was der Menſch thun werde, nicht blos nach dem objectiven, was er thun ſoll; ſo iſt doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Anderen unter ſeine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsſtück der Unvollkommenheit der menſchlichen Natur, (zu dem, was die Vernunft durch Geſetz vorſchreibt, genöthigt werden zu müſſen;) denn was Einer nicht gern thut, das thut er ſo kärglich, auch wohl mit ſophiſtiſchen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf dieſe, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht ſehr viel zu rechnen ſein möchte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Chriſtenthum noch irgend eine Auctorität, (wäre es auch die göttliche,) hinzuthut, die Abſicht derſelben mag auch noch ſo wohlmeinend und der Zweck auch wirklich noch ſo gut ſein, ſo iſt doch die Liebenswürdigkeit deſſelben verſchwunden; denn es iſt ein Widerſpruch, Jemanden zu gebieten, daß er etwas nicht allein thue, ſondern es auch gern thun ſolle.

Das Chriſtenthum hat zur Abſicht: Liebe, zu dem Geſchäft der Beobachtung ſeiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt ſie auch hervor; weil der Stifter derſelben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der ſeinen, Gehorſam fordernden Willen, ſondern in der eines Menſchenfreundes redet, der ſeinen Mitmenſchen ihren eigenen wohlverſtandenen Willen, d. i. wornach ſie von ſelbſt freiwillig handeln würden, wenn ſie ſich ſelbſt gehörig prüften, ans Herz legt.

Es iſt alſo die liberale Denkungsart, — gleichweit entfernt vom Sklavenſinn und von Bandenloſigkeit, — wovon das Chriſtenthum für ſeine Lehre Effect erwartet, durch die es die Herzen der Menſchen für ſich zu gewinnen vermag, deren Verſtand ſchon durch die Vorſtellung des Geſetzes ihrer Pflicht erleuchtet iſt. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks iſt das, was ihnen die Geſetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich alſo der Lehrer deſſelben auch Strafen ankündigt, ſo iſt das doch nicht ſo zu verſtehen, wenigſtens iſt es der eigenthümlichen Beſchaffenheit des Chriſtenthums nicht angemeſſen, es ſo zu erklären, als ſollten dieſe die Triebfedern werden, ſeinen Geboten Folge zu leiſten, denn ſofern würde es aufhören, liebenswürdig zu ſein. Sondern man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Geſetzgebers entſpringende Warnung, ſich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Uebertretung des Geſetzes entſpringen müßte, (denn: lex est res surda et inexorabilis, Livius;) auslegen; weil nicht das Chriſtenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, ſondern das Geſetz hier droht; welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, ſelbſt nicht der Willkühr des Schöpfers, die Folge derſelben ſo oder anders zu entſcheiden, überlaſſen iſt.

Wenn das Chriſtenthum Belohnungen verheißt, (z.B. „Seid fröhlich und getroſt, es wird Euch im Himmel Alles wohl vergolten werden“;) ſo muß das nach der liberalen Denkungsart nicht ſo ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menſchen zum guten Lebenswandel gleichſam zu dingen; denn da würde das Chriſtenthum wiederum für ſich ſelbſt nicht liebenswürdig ſein. Nur ein Anſinnen ſolcher Handlungen, die aus uneigennützigen Beweggründen entſpringen, kann gegen den, welcher das Anſinnen thut, dem Menſchen Achtung einflößen, ohne Achtung aber gibt es keine wahre Liebe. Alſo muß man jener Verheißung nicht den Sinn beilegen, als ſollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefeſſelt wird, richtet ſich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, ſondern blos nach der Gütigkeit des Willens deſſen, der geneigt iſt es zu ertheilen; ſollte er auch etwa nicht dazu vermögend ſein, oder durch andere Beweggründe, welche die Rückſicht auf das allgemeine Weltbeſte mit ſich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Daß die moraliſche Liebenswürdigkeit, welche das Chriſtenthum bei ſich führt, die durch manchen äußerlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öfteren Wechſel der Meinungen, immer noch durchgeſchimmert und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es ſonſt hätte treffen müſſen, und welche, (was merkwürdig iſt,) zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menſchen war, ſich immer in einem nur deſto helleren Lichte zeigt, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menſchen erhalten könne, iſt nie aus der Acht zu laſſen.

Sollte es mit dem Chriſtenthum einmal dahin kommen, daß es aufhörte, liebenswürdig zu ſein, (welches ſich wohl zutragen könnte, wenn es, ſtatt ſeines ſanften Geiſtes, mit gebieteriſcher Auctorität bewaffnet würde;) ſo müßte, weil in moraliſchen Dingen keine Neutralität, (noch weniger Coalition entgegengeſetzter Principien) Statt findet, eine Abneigung und Widerſetzlichkeit gegen daſſelbe die herrſchende Denkart der Menſchen werden; und der Antichriſt, der ohnehin für den Vorläufer des jüngſten Tages gehalten wird, würde ſein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes,) obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdenn aber, weil das Chriſtenthum allgemeine Weltreligion zu ſein zwar beſtimmt, aber es zu werden von dem Schickſal nicht begünſtigt ſein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moraliſcher Rückſicht eintreten.

Druck von E. Polz in Leipzig.

Immanuel Kant's Werke,

ſorgfältig revidirte

Geſammtausgabe in zehn Bänden.

Siebenter Band.

Leipzig 1839.
Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Kritik der Urtheilskraft.

Beobachtungen

über

das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Leipzig 1839.
Modes und Baumann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Die „Kritik der Urtheilskraft“, welche dieſen Band eröffnet und den größten Theil deſſelben einnimmt, erſcheint hier im Verhältniß zu den beiden anderen Kritiken der reinen und der praktiſchen Vernunft in der Ordnung, in welcher Kant ſelbſt ſie der Zeitfolge nach herausgab. Er ſagt am Ende der Vorrede dazu, daß er mit ihr ſein ganzes kritiſches Geſchäft endige, und obwohl er in der Einleitung ſie das Verbindungsmittel der beiden Theile der Philoſophie, des theoretiſchen und des praktiſchen, zu einem Ganzen nennt und ihr dadurch ihre Stelle im Syſteme des Kriticismus zwiſchen jenen beiden anweiſt, ſo war doch um ſo weniger Grund vorhanden, von der durch die Chronologie gebotenen Aufeinanderfolge der drei Hauptwerke abzuweichen, da jedes Verbindungsmittel die zu verbindenden Glieder vorausſetzt und überdies die Frage aufgeworfen werden könnte, ob bei Kant eine Kritik der Urtheilskraft in dem Sinne, wie er ſie ſpäter ausgeführt hat, urſprünglich in dem Plane ſeiner kritiſchen Unternehmung gelegen habe, oder ob ihm die Aufgabe derſelben erſt ſpäter gleichſam zugewachſen ſei, indem er an dem Faden der aus der älteren Philoſophie von ihm adoptirten Seelenvermögen fortging. Wenigſtens iſt gerade die Kritik der Urtheilskraft dasjenige Werk Kant's, über welches die Stimmen noch jetzt am Meiſten getheilt ſind. Denn während Viele nach Schelling's Vorgang in ihr ein Werk erblicken, in welchem Kant, ſich ſelbſt übertreffend, mit dem Inſtincte des Genies, faſt ohne es ſelbſt recht zu wiſſen und zu wollen, das an die Grenzen der Erfahrung ängſtlich befeſtigte Gehege der Kritik der reinen Vernunft durchbrochen und ſomit die, ſeitdem immer raſcher auf einander folgenden Eroberungen der Speculation mit glücklicher Kühnheit vorbereitet habe; finden Andere gerade hier in mehr, als einer Beziehung Veranlaſſung zu bedauern, daß Kant über der kritiſchen Abgrenzung der Seelenvermögen die, von einer ſo oder anders angelegten Claſſification derſelben ganz unabhängige, kritiſche Berichtigung der Erkenntnißbegriffe ſo gut, wie ganz vergeſſen, und von der Bewunderung des Schönen und Zweckmäßigen ſich habe hinreißen laſſen, Begriffsbeſtimmungen und Vorausſetzungen nicht etwa für gewiß und ausgemacht, aber doch für möglich zu erklären, welche in der Weiſe, wie er ſie ausſpricht, in ſich ſelbſt zerfallen, und mindeſtens höchſt ſchwankend und deshalb für wiſſenſchaftliche Beſtimmungen unbrauchbar ſeien. Indeſſen Fragen von der Bedeutung, wie ſie dieſer Gegenſatz der Beurtheilung verräth, hängen mit der Begründung und Entwickelung der Wiſſenſchaft ſelbſt zu genau zuſammen, als daß man ſich erlauben könnte, ſie, ohne bis zu den Principien ſelbſt zurückzugehen, zu entſcheiden; nur auf den Geiſt der Kritik, welcher hiſtoriſch überlieferten Lehrmeinungen gegenüber der Geiſt der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſelbſt iſt, welchem Kant überall mit ungeſchminkter Aufrichtigkeit dient, ſoll man gerade da am Wenigſten verzichten, wo ein Denker, der wie Kant in der Regel wohl wußte, was er wollte, mehr leiſten zu wollen ſcheint, als er zu wiſſen behauptete.

Kant gab dieſes Werk zuerſt im Jahr 1790 heraus. (Berlin, Lagarde und Friederich, LVIII S. Vorrede, Einleitung und Inhaltsverzeichniß, 476 S. Text gr. 8.) Die Einleitung, welche einen encyklopädiſchen Umriß des ganzen Syſtems enthält, wie vielleicht ſonſt keine andere Darſtellung Kant's, iſt, wie ſchon in der Vorrede zum erſten Bande dieſer Ausgabe (S. XXVIII) bemerkt wurde, noch in einer früheren, aber erſt ſpäter von J. S. Beck veröffentlichten Bearbeitung vorhanden und hat in dieſer ſchon Bd. I unter No. VII (S. 137 flgg.) ihre Stelle gefunden. Eine zweite Auflage erſchien im Jahr 1793, die dritte und letzte im Jahr 1799; außerdem, wie bei allen nur einigermaßen wichtigen Schriften Kant's die Regel iſt, ein Nachdruck der zweiten Ausgabe (Frankfurt und Leipzig 1794). Bei der zweiten Ausgabe hat Kant ſtillſchweigend, ohne es weder in einer neuen Vorrede, noch in einem Zuſatze zu der älteren anzudeuten, nicht nur an ſehr vielen Stellen die Interpunction, die Wahl des Ausdruckes und den Satzbau verändert und meiſtentheils berichtigt oder verbeſſert, ſondern auch nicht ſelten Zuſätze bald nur von einigen Worten, bald von einem Satze, einmal auch von mehr, als einer Seite gemacht. Die dritte Ausgabe ſtimmt dann mit der zweiten ohne alle Spuren einer abſichtlichen Veränderung überein.

Wie bei allen Schriften Kant's, wo die ſpäteren Ausgaben von den früheren abweichen, iſt in der vorliegenden Ausgabe der Text ſo abgedruckt, wie ihn Kant bei der letzten Bearbeitung feſtgeſtellt hat, dabei aber die ſpäteren Zuſätze bezeichnet und die übrigen Abweichungen an den betreffenden Stellen angegeben worden. Unter den letzteren fanden ſich freilich ſehr unbedeutende, die unbemerkt bleiben konnten; wie wenn z. B. Kant für: ſonſten, dagegen, dieweil, unerachtet, aufs, betrachtet, Opera, ohnedem, vorgeſtellt, da, der, in Betrachtung, daher u. ſ. w. in der zweiten Ausgabe: ſonſt, wogegen, weil, ungeachtet, auf das, gedacht, Oper, ohnedas, wo, welcher, in Betracht, deshalb ꝛc. geſetzt hat. Dieſe und ähnliche Kleinigkeiten habe ich in den Anmerkungen billig unerwähnt gelaſſen †). Auf der anderen Seite finden ſich aber auch in der 2. und 3. Ausgabe einige Verſehen, welche aus der erſten leicht verbeſſert werden konnten †), und außerdem einige Stellen, wo eine Lesart aller drei Originalausgaben einer Berichtigung zu bedürfen ſchien ††). Bemerkt muß noch werden, daß

---

†) Dahin gehört auch, daß nicht ſelten, wo in der erſten Ausgabe ein Semikolon oder Kolon ſtand, in der zweiten und dritten ein Punct

---

geſetzt iſt und ſomit ein neuer Satz beginnt; ebenſo, daß eine nicht geringe Anzahl von Begriffen in den beiden ſpäteren Ausgaben dnrch geſperrten Druck hervorgehoben ſind, bei welchen dies in der erſten nicht der Fall war. Einige andere, jedoch ebenfalls nicht ſehr bedeutende Varianten habe ich erſt nach dem Abdrucke bemerkt, und gebe ſie daher ihre noch an: S. 58, Z. 16 u. hat ſt. für den Betrachtenden die 1. Ausg.: für ihn; S. 93, Z. 19 o. fehlt in der 1. Ausg. „enthält"; S. 106, Z. 7 u. lieſt die 1. Ausg. blos: „wenn es ſich"; S. 176, Z. 14 o. dieſelbe: „zu etwas Anderem und was die Natur übertrifft"; S. 180, Z. 1 o. fehlen in der 1. Ausg. die Worte: „der Regeln"; S. 199, Z. 6 u. hat ſt. „der Aufmerkſamkeit" die 1.: „der Mühe"; S. 213, Z. 3 o. lieſt die 1.: „und ihr Object ſollen beſtimmen können"; S. 237 lautet die Anmerkung in der 1. Ausg. mit veränderter Conſtruction ſo: „Daher, weil in der .... die Rede ſein kann, alle daſelbſt .... betrachtet werden muß"; S. 315, Z. 2 o. fehlt in der 1. Ausg. „vielleicht"; S. 321, Z. 7 u. (Text) lieſt die 1. Ausg. offenbar falſch: „wenn ſie entweder ihre Götter ſich als theils ihrem Vermögen, theils den Abſichten .... eingeſchränkt dachten"; S. 337, Z. 22 o. ſteht in der 1. Ausg. nach „Zuſammenſtimmung" noch der überflüſſige Zuſatz „der Natur". Die Lesart „beſtimmte Urtheilskraft" f. „beſtimmende" (S. 342, Z. 7 u.) iſt nichts, als ein nicht angegebener Druckfehler der 1. Ausg. Daſſelbe gilt von der Lesart „Veranlaſſung" f. „Verlaſſung" S. 249, Z. 16 u.; S. 345, Z. 12 o. fehlt in der 1. Ausg. „innere". S. 301 fehlt in der 1. Ausg. in der Ueberſchrift des §. 81 das Wort: „Princip."

†) Demgemäß iſt S. 65, Z. 12 u. „alsdann" aus der 1. Ausg. aufgenommen worden. S. 74, Z. 17 u. iſt geſetzt worden: Jemand f. Niemand; S. 106 Z. 2 u. und S. 108, Z. 6 u. unangemeſſen (wie die 1. u. 2. Ausg. hat) f. angemeſſen (wie die 3. hat); S. 110, Z. 10 u. ebenſo: das Aeußerſte f. das Aeußere; S. 136, Z. 13 u. dürfe f. dürfte (aus der 1. Ausg.); S. 157, Z. 5 o. ſo f. es; S. 269, Z. 7 u. unſerer f. unſer; S. 280, Z. 8 o. die Zufälligkeit f. Zufälligkeit; S. 283, Z. 13 o. nämlich die f. der; Z. 8 u. dieſe f. die; S. 374, Z. 11 o. erſten Beweger f. erſteren Beweger.

††) S. 11, Z. 17 o. iſt geſetzt worden: vorhergehende f. vorgehende; S. 97, Z. 4 u. Beiſtimmung f. Beſtimmung; S. 218, Z. 2 o. ſcheiden f. ſcheidet; S. 367, Z. 15 o. Benutzung f. Bemühung. Als Druckfehler bemerke ich noch S. 337 Anm. die Spinoza f. den Spinoza und S. 380, Z. 16 u. Efindungen f. Erfindungen.

in allen drei Ausgaben die Zahl der Paragraphen von 53 auf 55 ſpringt; ich habe daher nach Analogie des §. 76 die Anmerkung zu §. 53 als §. 54 bezeichnet, um die Zahlen der übrigen Paragraphen nicht ändern zu müſſen, was vorzüglich, wenn es ſtillſchweigend geſchieht, das Anführen und Nachſchlagen in Verwirrung bringen muß.

Während ſich nun um die beiden anderen kritiſchen Hauptwerke theils vorbereitend, theils ausführend eine Anzahl größerer und kleinerer Schriften gruppirt, ſteht die Kritik der Urtheilskraft in dieſer Hinſicht vereinzelt da. Dennoch ſchien es ſtatthaft, dieſem Bande zugleich noch eine kleinere Abhandlung einzuverleiben, deren Gegenſtand mit dem Inhalte des erſten Theiles der Kritik der Urtheilskraft in unmittelbarer Verwandtſchaft ſteht; nämlich die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.“ Denn obwohl dieſe Schrift nicht ſowohl Unterſuchungen, als vielmehr im eigentlichſten Sinne nur Beobachtungen und vergleichende Schilderungen enthält, welche durchaus einen vorherrſchend anthropologiſchen Charakter haben, ſo ſind doch in ihr das Schöne und Erhabene die Hauptbegriffe, auf deren individualiſirende Erläuterung alle jene Bemerkungen abzielen, und man befindet ſich mit ihr ohngefähr in dem Falle, wie mit „den Träumen eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik“, deren anthropologiſcher Inhalt ebenfalls einen weſentlich der Metaphyſik angehörigen Beziehungspunct hat; ſo daß man entweder beide zu den anthropologiſchen Schriften rechnen, oder, wie hier geſchehen, jede aus einem beſonderen, dem metaphyſiſchen und äſthetiſchen Geſichtspuncte betrachten und demgemäß ihnen ihre Stelle beſtimmen kann.

Als die Zeit des erſten Erſcheinens dieſer „Beobachtungen“ u. ſ. w. gibt Borowski in ſeiner bekannten Schrift (S. 64) das Jahr 1764 an. Er bezeichnet die erſte Ausgabe als Verlagsartikel J. J. Kanter's, und gibt den Umfang derſelben auf 110 S. 8. an. Als zweite Auflage nennt er dann ganz richtig die in Riga bei Hartknoch im Jahre 1771 erſchienene. Ich muß aber bezweifeln, daß dieſe Schrift ſchon im Jahre 1764 erſchienen iſt, weil ein von mir verglichenes Exemplar mit der Firma J. J. Kanter, deſſen Seitenzahlen mit den von Borowski angegebenen übereinſtimmen, die Jahreszahl 1766 hat, eine zwiſchen der angeblich erſten Ausgabe vom Jahre 1764 und der zweiten vom Jahre 1771 erſchienene nirgends genannt wird, und auch das Kayſer'ſche Bücherlexikon für die erſte Ausgabe das Jahr 1766 angibt; daher ich dieſe Zeitbeſtimmung auf dem Specialtitel angenommen habe. Die zweite Ausgabe vom Jahre 1771 ſtimmt übrigens mit der erſten bis auf wenige Worte vollkommen überein. Einzeln iſt dieſe Schrift meines Wiſſens nicht wieder abgedruckt; dagegen in mehrere Sammlungen der kleineren Schriften Kant's aufgenommen worden. Die kleinen Verbeſſerungen, die der Text der zweiten Ausgabe vom Jahre 1771 hier und da zu erfordern ſchien, beſtehen in folgenden: S. 393, Z. 11 o. iſt geſetzt worden Tugendähnliche, was (wie die 1. Ausg. hat) f. Tugendähnliche und was; S. 407, Z. 1 u. der f. den; S. 414, Z. 6 o. Feinigkeiten (wie die 1. Ausg. hat) f. Reinigkeiten; S. 418, Z. 16 u. eheliche f. ehrliche; S. 422, Z. 26 o. ungleich (wie die 1. Ausg. hat) f. ungleichen; S. 427, Z. 1 u. (Anm.) als daß zu wünſchen iſt, (wie die 1. Ausg. hat) f. als das zu wünſchen; S. 431, Z. 9 o. Vorzügen f. Vergnügen; S. 434, Z. 15 o. vor f. von; S. 436, Z. 11 o. Hunderte von (wie die 1. Ausg. hat) f. hundert; S. 437 Z. 18. o. öfters f. nicht öfters.

G. Hartenſtein.

Inhaltsanzeige.

Seite
I. Kritik der Urtheilskraft. 1790 1
Vorrede 3
Einleitung 8
I. Von der Eintheilung der Philoſophie 8
II. Von dem Gebiete der Philoſophie überhaupt . . 14
III. Von der Kritik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Theile der Philoſophie zu einem Ganzen 14
IV. Von der Urtheilskraft, als einem a priori geſetzgebenden Vermögen 17
V. Das Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur iſt ein transſcendentales Princip der Urtheilskraft 20
VI. Von der Verbindung des Gefühls der Luſt mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur 26
VII. Von der äſthetiſchen Vorſtellung der Zweckmäßigkeit der Natur 28
VIII. Von der logiſchen Vorſtellung der Zweckmäßigkeit der Natur 32
IX. Von der Verknüpfung der Geſetzgebungen des Verſtandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft 36

Erſter Theil. Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft . 41—226
Erſter Abſchn. Analytik der äſthetiſchen Urtheilskraft . . . 43
Erſtes Buch. Analytik des Schönen 43
1. Moment des Geſchmacksurtheils der Qualität nach . . 43
§. 1. Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch 43
§. 2. Das Wohlgefallen, welches das Geſchmacksurtheil beſtimmt, iſt ohne alles Intereſſe 44
§. 3. Das Wohlgefallen am Angenehmen iſt mit Intereſſe verbunden 46
§. 4. Das Wohlgefallen am Guten iſt mit Intereſſe verbunden 48
§. 5. Vergleichung der drei ſpecifiſch verſchiedenen Arten des Wohlgefallens 50

Seite
2. Moment des Geſchmacksurtheils, der Quantität nach . 52
  §. 6. Das Schöne iſt das, was ohne Begriffe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt wird 52
  §. 7. Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal 53
  §. 8. Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geſchmacksurtheile nur als ſubjectiv vorgeſtellt 55
  §. 9. Unterſuchung der Frage: ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes oder dieſe vor jener vorhergehe . . 59

3. Moment der Geſchmacksurtheile, nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird . 62
  §. 10. Von der Zweckmäßigkeit überhaupt 62
  §. 11. Das Geſchmacksurtheil hat nichts, als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes (oder Vorſtellungsart deſſelben) zum Grunde 64
  §. 12. Das Geſchmacksurtheil beruht auf Gründen a priori 65
  §. 13. Das reine Geſchmacksurtheil iſt von Reiz und Rührung unabhängig 66
  §. 14. Erläuterung durch Beiſpiele 67
  §. 15. Das Geſchmacksurtheil iſt von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig 71
  §. 16. Das Geſchmacksurtheil, wodurch ein Gegenſtand unter der Bedingung eines beſtimmten Begriffes für ſchön erklärt wird, iſt nicht rein 74
  §. 17. Vom Ideale der Schönheit 77

4. Moment des Geſchmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenſtande 83
  §. 18. Was die Modalität des Geſchmacksurtheils ſei . 83
  §. 19. Die ſubjective Nothwendigkeit, die wir dem Geſchmacksurtheile beilegen, iſt bedingt 84
  §. 20. Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geſchmacksurtheil vorgibt, iſt die Idee eines Gemeinſinnes 84
  §. 21. Ob man mit Grunde einen Gemeinſinn vorausſetzen könne? 85
  §. 22. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beiſtimmung, die in einem Geſchmacksurtheile gedacht wird, iſt eine ſubjective Nothwendigkeit, die unter der Vorausſetzung eines Gemeinſinnes als objectiv vorgeſtellt wird 86

Allgemeine Anmerkung zum erſten Abſchnitte der Analytik 87

Seite
Zweites Buch. Analytik des Erhabenen 93
§. 23. Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen 93
§. 24. Von der Eintheilung einer Unterſuchung des Gefühls des Erhabenen 95
A. Vom Mathematiſch-Erhabenen 96
§. 25. Namenerklärung des Erhabenen 96
§. 26. Von der Größenſchätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich iſt 100
§. 27. Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen 107
B. Vom Dynamiſch-Erhabenen der Natur 111
§. 28. Von der Natur, als einer Macht 111
§. 29. Von der Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur 116
Allgemeine Anmerkung zur Expoſition der äſthetiſchen reflectirenden Urtheile 118

Deduction der reinen äſthetiſchen Urtheile. . . . 134
§. 30. Die Deduction der äſthetiſchen Urtheile über die Gegenſtände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieſer erhaben nennen, ſondern nur auf das Schöne gerichtet werden 134
§. 31. Von der Methode der Deduction der Geſchmacksurtheile 135
§. 32. Erſte Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils . 137
§. 33. Zweite Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils . 140
§. 34. Es iſt kein objectives Princip des Geſchmacks möglich 142
§. 35. Das Princip des Geſchmacks iſt das ſubjective Princip der Urtheilskraft überhaupt 143
§. 36. Von der Aufgabe einer Deduction der Geſchmacksurtheile 144
§. 37. Was wird eigentlich in einem Geſchmacksurtheile von einem Gegenſtande a priori behauptet? . . 146
§. 38. Deduction der Geſchmacksurtheile 147
§. 39. Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung . . 149
§. 40. Vom Geſchmack als einer Art von sensus communis 151
§. 41. Von dem empiriſchen Intereſſe am Schönen . 155
§. 42. Von dem intellectuellen Intereſſe am Schönen . 157
§. 43. Von der Kunſt überhaupt 163
§. 44. Von der ſchönen Kunſt 165

Seite

§. 45. Schöne Kunſt iſt eine Kunſt, ſofern ſie zugleich Natur zu ſein ſcheint 160
§. 46. Schöne Kunſt iſt Kunſt des Genies 164
§. 47. Erläuterung und Beſtätigung obiger Erklärung vom Genie 169
§. 48. Vom Verhältniſſe des Genies zum Geſchmack . . 172
§. 49. Von den Vermögen des Gemüthes, die das Genie ausmachen 175
§. 50. Von der Verbindung des Geſchmacks mit Genie in Producten der ſchönen Kunſt 182
§. 51. Von der Eintheilung der ſchönen Künſte . . . 183
§. 52. Von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem und demſelben Producte 189
§. 53. Vergleichung des äſthetiſchen Werthes der ſchönen Künſte unter einander 190
[§. 54.] Anmerkung 195

Zweiter Abſchn. Die Dialektik der äſthetiſchen Urtheilskraft . 203

§. 55. 203
§. 56. Vorſtellung der Antinomie des Geſchmacks . . 204
§. 57. Auflöſung der Antinomie des Geſchmacks . . . 205
§. 58. Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur ſowohl als Kunſt, als dem alleinigen Princip der äſthetiſchen Urtheilskraft 214
§. 59. Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit . 219
§. 60. Anhang. Von der Methodenlehre des Geſchmacks 224

Zweiter Theil. Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft 227 – 376

§. 61. Von der objectiven Zweckmäßigkeit der Natur . 229

Erſte Abtheilung. Analytik der teleologiſchen Urtheilskraft . . 232

§. 62. Von der objectiven Zweckmäßigkeit, die blos formal iſt, zum Unterſchiede von der materialen . 232
§. 63. Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur zum Unterſchiede von der inneren 237
§. 64. Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke 241
§. 65. Dinge als Naturzwecke ſind organiſirte Weſen . 244
§. 66. Vom Princip der Beurtheilung der inneren Zweckmäßigkeit in organiſirten Weſen 248
§. 67. Vom Princip der teleologiſchen Beurtheilung über Natur überhaupt als Syſtem der Zwecke . . . 250
§. 68. Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwiſſenſchaft 254

Zweite Abtheilung. Dialektik der teleologiſchen Urtheilskraft . . 259

§. 69. Was eine Antinomie der Urtheilskraft ſei? . . 259
§. 70. Vorſtellung dieſer Antinomie 260

Seite
§. 71. Vorbereitung zur Auflöſung obiger Antinomie . 263
§. 72. Von den mancherlei Syſtemen über die Zweckmäßigkeit der Natur 264
§. 73. Keines der obigen Syſteme leiſtet das, was es vorgiebt 267
§. 74. Die Urſache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatiſch zu behandeln, iſt die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks 271
§. 75. Der Begriff einer objectiven Zweckmäßigkeit der Natur iſt ein kritiſches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft 273
§. 76. Anmerkung 277
§. 77. Von der Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird 282
§. 78. Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologiſchen in der Technik der Natur 288
Anhang. Methodenlehre der teleologiſchen Urtheilskraft . 295
§. 79. Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müſſe 295
§. 80. Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanismus unter dem teleologiſchen in Erklärung eines Dinges als Naturzweck 298
§. 81. Von der Beigeſellung des Mechanismus zum teleologiſchen Princip in Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts 301
§. 82. Von dem teleologiſchen Syſteme in den äußeren Verhältniſſen organiſirter Weſen 305
§. 83. Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologiſchen Syſtemes 310
§. 84. Von dem Endzwecke des Daſeins einer Welt d. h. der Schöpfung ſelbſt 315
§. 85. Von der Phyſikotheologie 319
§. 86. Von der Ethikotheologie 325
§. 87. Von dem moraliſchen Beweiſe des Daſeins Gottes 331
§. 88. Beſchränkung der Gültigkeit des moraliſchen Beweiſes 336
§. 89. Von dem Nutzen des moraliſchen Argumentes . 343
§. 90. Von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologiſchen Beweiſe des Daſeins Gottes 348
§. 91. Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktiſchen Glauben 354
Allgemeine Anmerkung zur Teleologie 364

Seite
II. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1766. 377
1. Abſchn. Von den unterſchiedenen Gegenſtänden des Gefühls des Erhabenen und Schönen 379
2. Abſchn. Von den Eigenſchaften des Erhabenen und Schönen am Menſchen überhaupt 384
3. Abſchn. Von dem Unterſchiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniß beider Geſchlechter 405
4. Abſchn. Von den Nationalcharakteren, inſofern ſie auf dem unterſchiedlichen Gefühl des Erhabenen und Schönen beruhen 424

I.

Kritik
der
Urtheilskraft.

1790.

Vorrede

zur erſten Auflage vom Jahre 1790.

Man kann das Vermögen der Erkenntniß aus Principien a priori die reine Vernunft, und die Unterſuchung der Möglichkeit und Grenzen derſelben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen; ob man gleich unter dieſem Vermögen nur die Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche verſteht, wie es auch in dem erſten Werke unter jener Benennung geſchehen iſt, ohne noch ihr Vermögen, als praktiſche Vernunft, nach ihren beſonderen Principien in Unterſuchung ziehen zu wollen. Jene geht alsdann blos auf unſer Vermögen, Dinge a priori zu erkennen; und beſchäftigt ſich alſo nur mit dem Erkenntnißvermögen, mit Ausſchließung des Gefühls der Luſt und Unluſt und des Begehrungsvermögens; und unter den Erkenntnißvermögen mit dem Verſtande nach ſeinen Principien a priori, mit Ausſchließung der Urtheilskraft und der Vernunft, (als zum theoretiſchen Erkenntniß gleichfalls gehöriger Vermögen,) weil es ſich in dem Fortgange findet, daß kein anderes Erkenntnißvermögen, als der Verſtand, conſtitutive Erkenntnißprincipien a priori an die Hand geben kann. Die Kritik alſo, welche ſie insgeſammt nach dem Antheile, den jedes der anderen an dem baaren Beſitz der Erkenntniß aus eigener Wurzel zu haben vorgeben möchte, ſichtet, läßt nichts übrig, als was der Verſtand a priori als Geſetz für die Natur, als den Inbegriff von Erſcheinungen, (deren Form ebenſowohl a priori gegeben iſt,) vorſchreibt;

verweiſet aber alle andere reine Begriffe unter die Ideen †), die für unſer theoretiſches Erkenntnißvermögen überſchwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich ſind, ſondern als regulative Principien dienen; theils die beſorglichen Anmaßungen des Verſtandes, als ob er, (indem er a priori die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag,) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in dieſen Grenzen beſchloſſen habe, zurückzuhalten, theils um ihn ſelbſt in Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollſtändigkeit, wiewohl er ſie nie erreichen kann, zu leiten, und dadurch die Endabſicht alles Erkenntniſſes zu befördern.

Es war alſo eigentlich der *Verſtand*, der ſein eigenes Gebiet und zwar im *Erkenntnißvermögen* hat, ſofern er conſtitutive Erkenntnißprincipien a priori enthält, welcher durch die im Allgemeinen ſo benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Competenten in ſicheren, aber einigen Beſitz geſetzt werden ſollte. Eben ſo iſt *der Vernunft*, welche nirgend, als lediglich in Anſehung des *Begehrungsvermögens* conſtitutive Principien a priori enthält, in der Kritik der praktiſchen Vernunft ihr Beſitz angewieſen worden.

Ob nun die *Urtheilskraft*, die in der Ordnung unſerer Erkenntnißvermögen zwiſchen dem Verſtande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für ſich Principien a priori habe; ob dieſe conſtitutiv oder blos regulativ ſind (und alſo kein eigenes Gebiet beweiſen), und ob ſie dem Gefühle der Luſt und Unluſt, als dem Mittelgliede zwiſchen dem Erkenntnißvermögen und Begehrungsvermögen, (ebenſo, wie der Verſtand dem erſteren, die Vernunft aber dem letzteren a priori Geſetze vorſchreiben,) a priori die Regel gebe: das iſt es, womit ſich gegenwärtige Kritik der Urtheilskraft beſchäftigt.

Eine Kritik der reinen Vernunft d. i. unſeres Vermögens, nach Principien a priori zu urtheilen, würde unvollſtändig ſein, wenn die der Urtheilskraft, welche für ſich als Erkenntnißvermögen darauf auch Anſpruch macht, nicht als ein beſonderer Theil derſelben abgehandelt würde; obgleich ihre Principien in einem Syſtem der reinen Philoſophie keinen beſonderen Theil zwiſchen der theoretiſchen und praktiſchen ausmachen dürfen, ſondern im Nothfalle jedem von beiden gelegentlich angeſchloſſen werden können. Denn wenn ein ſolches Syſtem unter dem allgemeinen Namen der Metaphyſik einmal zu Stande kommen ſoll, (welches ganz vollſtändig zu bewerkſtelligen, möglich und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchſt wichtig iſt,) ſo muß die Kritik den Boden zu dieſem Gebäude vorher ſo tief, als die erſte Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Principien liegt, erforſcht haben, damit es nicht an irgend einem Theile ſinke, welches den Einſturz des Ganzen unvermeidlich nach ſich ziehen würde.

---

†) 1. Ausg. „an die Hand geben kann; ſo daß die Kritik, welche ſie . . . . nichts übrig läßt, als . . . . vorſchreibt; alle andere reine Begriffe aber unter die Ideen verweiſet“ u. ſ. w.

Man kann aber aus der Natur der Urtheilskraft, (deren richtiger Gebrauch ſo nothwendig und allgemein erforderlich iſt, daß daher unter dem Namen des geſunden Verſtandes kein anderes, als eben dieſes Vermögen gemeint wird,) leicht abnehmen, daß es mit großen Schwierigkeiten begleitet ſein müſſe, ein eigenthümliches Princip derſelben auszufinden, (denn irgend eins muß es a priori in ſich enthalten, weil es ſonſt nicht, als ein beſonderes Erkenntnißvermögen, ſelbſt der gemeinſten Kritik ausgeſetzt ſein würde,) welches gleichwohl nicht aus Begriffen a priori abgeleitet ſein muß; denn die gehören dem Verſtande an, und die Urtheilskraft geht nur auf die Anwendung derſelben. Sie ſoll alſo ſelbſt einen Begriff angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, ſondern der nur ihr ſelbſt zur Regel dient, aber nicht zu einer objectiven, der ſie ihr Urtheil anpaſſen kann, weil dazu wiederum eine Urtheilskraft erforderlich ſein würde, um unterſcheiden zu können, ob es der Fall der Regel ſei oder nicht.

Dieſe Verlegenheit wegen eines Princips, (es ſei nun ein ſubjectives oder objectives,) findet ſich hauptſächlich in denjenigen Beurtheilungen, die man äſthetiſch nennt, die das Schöne und Erhabene, der Natur oder der Kunſt betreffen. Und gleichwohl iſt die kritiſche Unterſuchung eines Princips der Urtheilskraft in denſelben das wichtigſte Stück einer Kritik dieſes Vermögens. Denn ob ſie gleich für ſich allein zum Erkenntniß der Dinge gar nichts beitragen, ſo gehören ſie doch dem Erkenntnißvermögen allein an, und beweiſen eine unmittelbare Beziehung dieſes Vermögens auf das Gefühl der Luſt oder Unluſt nach irgend einem Princip a priori, ohne es mit dem, was Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens ſein kann, zu vermengen, weil dieſes ſeine Principien a priori in Begriffen der Vernunft hat. — Was aber die logiſche Beurtheilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Geſetzmäßigkeit an Dingen aufſtellt, welche zu verſtehen oder zu erklären der allgemeine Verſtandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt, und die Urtheilskraft aus ſich ſelbſt ein Princip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Ueberſinnliche nehmen kann, es auch nur in Abſicht auf ſich ſelbſt zum Erkenntniß der Natur brauchen muß, da kann und muß ein ſolches Princip a priori zwar zum Erkenntniß der Weltweſen angewandt werden, und eröffnet zugleich Ausſichten, die für die praktiſche Vernunft vortheilhaft ſind; aber es hat keine unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt, die gerade das Räthſelhafte in dem Princip der Urtheilskraft iſt, welches eine beſondere Abtheilung in der Kritik für dieſes Vermögen nothwendig macht, da die logiſche Beurtheilung nach Begriffen, (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt gezogen werden kann,) allenfalls dem theoretiſchen Theile der Philoſophie, ſammt einer kritiſchen Einſchränkung derſelben, hätte angehängt werden können.

Da die Unterſuchung des Geſchmacksvermögens, als äſthetiſcher Urtheilskraft, hier nicht zur Bildung und Cultur des Geſchmacks, (denn dieſe wird auch ohne alle ſolche Nachforſchungen, wie bisher, ſo fernerhin, ihren Gang nehmen,) ſondern blos in transſcendentaler Abſicht angeſtellt wird; ſo wird ſie, wie ich mir ſchmeichle, in Anſehung der Mangelhaftigkeit jenes Zwecks auch mit Nachſicht beurtheilt werden. Was aber die letztere Abſicht betrifft, ſo muß ſie ſich auf die ſtrengſte Prüfung gefaßt machen. Aber auch da kann die große Schwierigkeit, ein Problem, welches die Natur ſo verwickelt hat, aufzulöſen, einiger nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflöſung deſſelben, wie ich hoffe, zur Entſchuldigung dienen, wenn nur, daß das Princip richtig angegeben worden, klar genug dargethan iſt; geſetzt, die Art, das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nämlich von einem Erkenntniß nach Begriffen mit Recht fordern kann, die ich auch im zweiten Theile dieſes Werks erreicht zu haben glaube.

Hiemit endige ich alſo mein ganzes kritiſches Geſchäft. Ich werde ungeſäumt zum Doctrinalen ſchreiten, um, wo möglich, meinem zunehmenden Alter die dazu noch einigermaßen günſtige Zeit noch abzugewinnen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß für die Urtheilskraft darin kein beſonderer Theil ſei, weil in Anſehung derſelben die Kritik ſtatt der Theorie dient; ſondern daß, nach der Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche und praktiſche, und der reinen in eben ſolche Theile, die Metaphyſik der Natur und die der Sitten jenes Geſchäft ausmachen werden.

Einleitung.

I.

Von der Eintheilung der Philoſophie.

Wenn man die Philoſophie, ſofern ſie Principien der Vernunfterkenntniß der Dinge, (nicht blos, wie die Logik, Principien der Form des Denkens überhaupt, ohne Unterſchied der Objecte,) durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich, in die theoretiſche und praktiſche eintheilt; ſo verfährt man ganz recht. Aber alsdann müſſen auch die Begriffe, welche den Principien dieſer Vernunfterkenntniß ihr Object anweiſen, ſpecifiſch verſchieden ſein, weil ſie ſonſt zu keiner Eintheilung berechtigen würden, welche jederzeit eine Entgegenſetzung der Principien der, zu den verſchiedenen Theilen einer Wiſſenſchaft gehörigen Vernunfterkenntniß vorausſetzt.

Es ſind aber nur zweierlei Begriffe, welche eben ſo viel verſchiedene Principien der Möglichkeit ihrer Gegenſtände zulaſſen: nämlich die Naturbegriffe und der Freiheitsbegriff. Da nun die erſteren ein theoretiſches Erkenntniß nach Principien **a priori** möglich machen, der zweite aber in Anſehung derſelben nur ein negatives Princip (der bloſen Entgegenſetzung) ſchon in ſeinem Begriffe bei ſich führt, dagegen für die Willensbeſtimmung erweiternde Grundſätze, welche darum praktiſch heißen, errichtet; ſo wird die Philoſophie in zwei, den Principien nach ganz verſchiedene Theile, in die theoretiſche als Naturphiloſophie, und die praktiſche als *Moralphiloſophie*, (denn ſo wird die praktiſche Geſetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt,) mit Recht eingetheilt. Es hat aber bisher ein großer Mißbrauch mit dieſen Ausdrücken zur Eintheilung der verſchiedenen Principien, und mit ihnen auch der Philoſophie geherrſcht; indem man das Praktiſche nach Naturbegriffen mit dem Praktiſchen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm, und ſo, unter denſelben Benennungen einer theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie, eine Eintheilung machte, durch welche, (da beide Theile einerlei Principien haben konnten,) in der That nichts eingetheilt war.

Der Wille, als Begehrungsvermögen, iſt nämlich eine von den mancherlei Natururſachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und Alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgeſtellt wird, heißt praktiſch-möglich (oder nothwendig); zum Unterſchiede von der phyſiſchen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die Urſache nicht durch Begriffe, (ſondern wie bei der lebloſen Materie durch Mechanismus, und bei Thieren durch Inſtinct) zur Cauſalität beſtimmt wird. — Hier wird nun in Anſehung des Praktiſchen unbeſtimmt gelaſſen: ob der Begriff, der der Cauſalität des Willens die Regel gibt, ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff ſei.

Der letztere Unterſchied aber iſt weſentlich. Denn iſt der die Cauſalität beſtimmende Begriff ein Naturbegriff, ſo ſind die Principien *techniſch-praktiſch*; iſt er aber ein Freiheitsbegriff, ſo ſind dieſe *moraliſch-praktiſch*; und weil es in der Eintheilung einer Vernunftwiſſenſchaft gänzlich auf diejenige Verſchiedenheit der Gegenſtände ankommt, deren Erkenntniß verſchiedener Principien bedarf, ſo werden die erſteren zur theoretiſchen Philoſophie (als Naturlehre) gehören, die anderen aber ganz allein den zweiten Theil, nämlich (als Sittenlehre) die praktiſche Philoſophie ausmachen.

Alle techniſch-praktiſche Regeln (d. i. die der Kunſt und Geſchicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geſchicklichkeit auf Menſchen und ihren Willen Einfluß zu haben,) ſofern ihre Principien auf Begriffen beruhen, müſſen nur als Corollarien zur theoretiſchen Philoſophie gezählt werden. Denn ſie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen ſind, ſondern ſelbſt der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, ſofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß beſtimmt werden kann. Doch heißen dergleichen praktiſche Regeln nicht Geſetze (etwa ſo wie phyſiſche), ſondern nur Vorſchriften; und zwar darum, weil der Wille nicht blos unter dem Naturbegriffe, ſondern auch unter dem Freiheitsbegriffe ſteht, in Beziehung auf welchen die Principien deſſelben Geſetze heißen, und mit ihren Folgerungen den zweiten Theil der Philoſophie, nämlich den praktiſchen allein ausmachen.

So wenig alſo die Auflöſung der Probleme der reinen Geometrie zu einem beſonderen Theile derſelben gehört, oder die Feldmeßkunſt den Namen einer praktiſchen Geometrie, zum Unterſchiede von der reinen, als ein zweiter Theil der Geometrie überhaupt verdient; ſo und noch weniger darf die mechaniſche oder chemiſche Kunſt der Experimente oder der Beobachtungen für einen praktiſchen Theil der Naturlehre, endlich die Haus-, Land-, Staatswirthſchaft, die Kunſt des Umganges, die Vorſchrift der Diätetik, ſelbſt nicht die allgemeine Glückſeligkeitslehre, ſogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affecten zum Behuf der letzteren, zur praktiſchen Philoſophie gezählt werden, oder die letzteren wohl gar den zweiten Theil der Philoſophie überhaupt ausmachen; weil ſie insgeſammt nur Regeln der Geſchicklichkeit, die mithin nur techniſch-praktiſch ſind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Urſachen und Wirkungen möglich iſt, welche, da ſie zur theoretiſchen Philoſophie gehören, jenen Vorſchriften als bloſen Corollarien aus derſelben (der Naturwiſſenſchaft) unterworfen ſind, und alſo keine Stelle in einer beſonderen Philoſophie, die praktiſche genannt, verlangen können. Dagegen machen die moraliſch-praktiſchen Vorſchriften, die ſich gänzlich auf dem Freiheitsbegriffe, mit völliger Ausſchließung der Beſtimmungsgründe des Willens aus der Natur, gründen, eine ganz beſondere Art von Vorſchriften aus, welche auch, gleich denen Regeln, welchen die Natur gehorcht, ſchlechthin Geſetze heißen, aber nicht, wie dieſe, auf ſinnlichen Bedingungen, ſondern auf einem überſinnlichen Princip beruhen, und neben dem theoretiſchen Theile der Philoſophie für ſich ganz allein einen anderen Theil, unter dem Namen der praktiſchen Philoſophie, fordern.

Man ſieht hieraus, daß ein Inbegriff praktiſcher Vorſchriften, welche die Philoſophie gibt, nicht einen beſonderen, dem theoretiſchen zur Seite geſetzten Theil derſelben darum ausmache, weil ſie praktiſch ſind; denn das könnten ſie ſein, wenn ihre Principien gleich gänzlich aus der theoretiſchen Erkenntniß der Natur hergenommen wären (als techniſch-praktiſche Regeln); ſondern weil und wenn ihr Princip gar nicht vom Naturbegriffe, der jederzeit ſinnlich bedingt iſt, entlehnt iſt, mithin auf dem Ueberſinnlichen, welches der Freiheitsbegriff allein durch formale Geſetze kennbar macht, beruht, und ſie alſo moraliſch-praktiſch, d. i. nicht blos Vorſchriften und Regeln in dieſer oder jener Abſicht, ſondern, ohne vorhergehende Bezugnehmung auf Zwecke und Abſichten, Geſetze ſind.

II.

Vom Gebiete der Philoſophie überhaupt.

Soweit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, ſoweit reicht der Gebrauch unſeres Erkenntnißvermögens nach Principien, und mit ihm die Philoſophie.

Der Inbegriff aller Gegenſtände aber, worauf jene Begriffe bezogen werden, um wo möglich ein Erkenntniß derſelben zu Stande zu bringen, kann nach der verſchiedenen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unſerer Vermögen zu dieſer Abſicht eingetheilt werden.

Begriffe, ſofern ſie auf Gegenſtände bezogen werden, unangeſehen, ob ein Erkenntniß derſelben möglich ſei oder nicht, haben ihr Feld, welches blos nach dem Verhältniſſe, das ihr Object zu unſerem Erkenntnißvermögen überhaupt hat, beſtimmt wird. — Der Theil dieſes Feldes, worin für uns Erkenntniß möglich iſt, iſt ein

Boden (territorium) für dieſe Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnißvermögen. Der Theil des Bodens, worauf dieſe geſetzgebend ſind, iſt das Gebiet (ditio) dieſer Begriffe und der ihnen zuſtehenden Erkenntnißvermögen. Erfahrungsbegriffe haben alſo zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenſtände der Sinne, aber kein Gebiet, (ſondern nur ihren Aufenthalt, domicilium;) weil ſie zwar geſetzlich erzeugt werden, aber nicht geſetzgebend ſind, ſondern die auf ſie gegründeten Regeln empiriſch, mithin zufällig ſind.

Unſer geſammtes Erkenntnißvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe, und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide iſt es a priori geſetzgebend. Die Philoſophie theilt ſich nun auch, dieſem gemäß, in die theoretiſche und in die praktiſche. Aber der Boden, auf welchem ihr Gebiet errichtet und ihre Geſetzgebung ausgeübt wird, iſt immer doch nur der Inbegriff der Gegenſtände aller möglichen Erfahrung, ſofern ſie für nichts mehr, als bloſe Erſcheinungen genommen werden; denn ohnedas würde keine Geſetzgebung des Verſtandes in Anſehung derſelben gedacht werden können.

Die Geſetzgebung durch Naturbegriffe geſchieht durch den Verſtand, und iſt theoretiſch. Die Geſetzgebung durch den Freiheitsbegriff geſchieht von der Vernunft, und iſt blos praktiſch. Nur allein im Praktiſchen kann die Vernunft geſetzgebend ſein; in Anſehung des theoretiſchen Erkenntniſſes (der Natur) kann ſie nur (als geſetzkundig, vermittelſt des Verſtandes) aus gegebenen Geſetzen durch Schlüſſe Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur ſtehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktiſch ſind, iſt die Vernunft nicht darum ſofort geſetzgebend, weil jene auch techniſch-praktiſch ſein können.

Verſtand und Vernunft haben alſo zwei verſchiedene Geſetzgebungen auf einem und demſelben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag thun darf. Denn ſo wenig der Naturbegriff auf die Geſetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebenſowenig ſtört dieſer die Geſetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit, das Zuſammenbeſtehen beider Geſetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demſelben Subject ſich wenigſtens ohne Widerſpruch zu denken, bewies die Kritik der reinen Vernunft, indem ſie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialektiſchen Scheins in denſelben vernichtete.

Aber daß dieſe zwei verſchiedenen Gebiete, die ſich zwar nicht in ihrer Geſetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einſchränken, nicht Eines ausmachen, kommt daher: daß der Naturbegriff zwar ſeine Gegenſtände in der Anſchauung, aber nicht als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern als bloſe Erſcheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in ſeinem Objecte zwar ein Ding an ſich ſelbſt, aber nicht in der Anſchauung vorſtellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretiſches Erkenntniß von ſeinem Objecte (und ſelbſt dem denkenden Subjecte) als Ding an ſich verſchaffen kann, welches das Ueberſinnliche ſein würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenſtände der Erfahrung unterlegen muß, ſie ſelbſt aber niemals zu einem Erkenntniſſe erheben und erweitern kann.

Es gibt alſo ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unſer geſammtes Erkenntnißvermögen, nämlich das Feld des Ueberſinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, alſo auf demſelben weder für die Verſtandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretiſchen Erkenntniß haben können; ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretiſchen ſowohl, als praktiſchen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen beſetzen müſſen, denen wir aber in Beziehung auf die Geſetze aus dem Freiheitsbegriffe keine andere, als praktiſche Realität verſchaffen können, wodurch demnach unſer theoretiſches Erkenntniß nicht im Mindeſten zu dem Ueberſinnlichen erweitert wird.

Ob nun zwar eine unüberſehbare Kluft zwiſchen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Ueberſinnlichen befeſtigt iſt, ſo daß von dem erſteren zum anderen, (alſo vermittelſt des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang möglich iſt, gleich als ob es ſo viel verſchiedene Welten wären, deren erſte auf die zweite keinen Einfluß haben kann; ſo ſoll doch dieſe auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff ſoll den durch ſeine Geſetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch ſo gedacht werden können, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form wenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgeſetzen zuſammenſtimme. — Alſo muß es doch einen Grund der Einheit des Ueberſinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktiſch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretiſch noch praktiſch zu einem Erkenntniſſe deſſelben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht.

III.

Von der Kritik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Theile der Philoſophie zu einem Ganzen.

Die Kritik der Erkenntnißvermögen in Anſehung deſſen, was ſie a priori leiſten können, hat eigentlich kein Gebiet in Anſehung der Objecte; weil ſie keine Doctrin iſt, ſondern nur, ob und wie, nach der Bewandniß, die es mit unſeren Vermögen hat, eine Doctrin durch ſie möglich ſei, zu unterſuchen hat. Ihr Feld erſtreckt ſich auf alle Anmaßungen derſelben, um ſie in die Grenzen ihrer Rechtmäßigkeit zu ſetzen. Was aber nicht in die Eintheilung der Philoſophie kommen kann, das kann doch, als ein Haupttheil, in die Kritik des reinen Erkenntnißvermögens überhaupt kommen, wenn es nämlich Principien enthält, die für ſich weder zum theoretiſchen noch praktiſchen Gebrauche tauglich ſind.

Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretiſchen Erkenntniß a priori enthalten, beruhten auf der Geſetzgebung des Verſtandes. — Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen ſinnlich-unbedingten praktiſchen Vorſchriften a priori enthielt, beruhte auf der Geſetzgebung der Vernunft. Beide Vermögen alſo haben, außer dem, daß ſie der logiſchen Form nach auf Principien, welchen Urſprungs ſie auch ſein mögen, angewandt werden können, überdem noch jedes ſeine eigene Geſetzgebung dem Inhalte nach, über die es keine andere (a priori) gibt, und die daher die Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche und praktiſche rechtfertigt.

Allein in der Familie der oberen Erkenntnißvermögen gibt es doch noch ein Mittelglied zwiſchen dem Verſtande und der Vernunft. Dieſes iſt die Urtheilskraft, von welcher man Urſache hat, nach der Analogie zu vermuthen, daß ſie ebenſowohl, wenngleich nicht eine eigene Geſetzgebung, doch ein ihr eigenes Princip nach Geſetzen zu ſuchen, allenfalls ein blos ſubjectives a priori, in ſich enthalten dürfte; welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenſtände als ſein Gebiet zuſtände, doch irgend einen Boden haben kann und eine gewiſſe Beſchaffenheit deſſelben, wofür gerade nur dieſes Princip geltend ſein möchte.

Hierzu kommt aber noch (nach der Analogie zu urtheilen) ein neuer Grund, die Urtheilskraft mit einer anderen Ordnung unſerer Vorſtellungskräfte in Verknüpfung zu bringen, welche von noch größerer Wichtigkeit zu ſein ſcheint, als die der Verwandtſchaft mit der Familie der Erkenntnißvermögen. Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche ſich nicht ferner aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten laſſen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Luſt und Unluſt, und das Begehrungsvermögen*). Für das Erkenntnißvermögen iſt allein der Verſtand geſetzgebend, wenn jenes, (wie es auch geſchehen muß, wenn es für ſich, ohne Vermiſchung mit dem Begehrungsvermögen betrachtet wird,) als Vermögen eines theoretiſchen Erkenntniſſes auf die Natur bezogen wird, in Anſehung deren allein (als Erſcheinung) es uns möglich iſt, durch

---

*) †) Es iſt von Nutzen, zu Begriffen, welche man als empiriſche Principien braucht, wenn man Urſache hat zu vermuthen, daß ſie mit dem reinen Erkenntnißvermögen a priori in Verwandtſchaft ſtehen, dieſer Beziehung wegen, eine tranſcendentale Definition zu verſuchen: nämlich durch reine Kategorien, ſofern dieſe allein ſchon den Unterſchied des vorliegenden Begriffs von anderen hinreichend angeben. Man folgt hierin dem Beiſpiel des Mathematikers, der die empiriſchen Data ſeiner Aufgabe unbeſtimmt läßt, und nur ihr Verhältniß in der reinen Syntheſis derſelben unter die Begriffe der reinen Arithmetik bringt, und ſich dadurch die Auflöſung derſelben verallgemeinert. — Man hat mir aus einem ähnlichen Verfahren (Krit. der prakt. Vern., S. 16 der

†) Dieſe ganze Anmerkung iſt erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

Vorrede †)) einen Vorwurf gemacht, und die Definition des Begehrungsvermögens, als Vermögens durch ſeine Vorſtellungen Urſache von der Wirklichkeit der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſein, getadelt: weil bloſe Wünſche doch auch Begehrungen wären, von denen ſich doch Jeder beſcheidet, daß er durch dieſelben allein ihr Object nicht hervorbringen könne. — Dieſes aber beweiſet nichts weiter, als daß es auch Begehrungen im Menſchen gebe, wodurch derſelbe mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſteht; indem er durch ſeine Vorſtellung allein zur Hervorbringung des Objects hinwirkt, von der er doch keinen Erfolg erwarten kann, weil er ſich bewußt iſt, daß ſeine mechaniſchen Kräfte, (wenn ich die nicht pſychologiſchen ſo nennen ſoll,) die durch jene Vorſtellung beſtimmt werden müßten, um das Object (mithin mittelbar) zu bewirken, entweder nicht zulänglich ſind, oder gar auf etwas Unmögliches gehen, z. B. das Geſchehene ungeſchehen zu machen (O mihi praeteritos .. etc.), oder im ungeduldigen Harren die Zwiſchenzeit bis zum herbeigewünſchten Augenblick vernichten zu können. — Ob wir uns gleich in ſolchen phantaſtiſchen Begehrungen der Unzulänglichkeit unſerer Vorſtellungen (oder gar ihrer Untauglichkeit), Urſache ihrer Gegenſtände zu ſein, bewußt ſind; ſo iſt doch die Beziehung derſelben, als Urſache, mithin die Vorſtellung ihrer Cauſalität in jedem Wunſche enthalten, und vornehmlich alsdann ſichtbar, wenn dieſer ein Affect, nämlich Sehnſucht iſt. Denn dieſe beweiſen dadurch, daß ſie das Herz ausdehnen und welk machen, und ſo die Kräfte erſchöpfen, daß die Kräfte durch Vorſtellungen wiederholentlich angeſpannt werden, aber das Gemüth bei der Rückſicht auf die Unmöglichkeit unaufhörlich wiederum in Ermattung zurückſinken laſſen. Selbſt die Gebete um Abwendung groſser und, ſo viel man einſieht, unvermeidlicher Uebel, und manche abergläubiſche Mittel zur Erreichung natürlicher Weiſe unmöglicher Zwecke beweiſen die Cauſalbeziehung der Vorſtellungen auf ihre Objecte, die ſogar durch das Bewußtſein ihrer Unzulänglichkeit zum Effect von der Beſtrebung dazu nicht abgehalten werden kann. — Warum aber in unſere Natur der Hang zu mit Bewußtſein leeren Begehrungen gelegt worden, das iſt eine anthropologiſch-teleologiſche Frage. Es ſcheint: daß, ſollten wir nicht eher, als bis wir uns von der Zulänglichkeit unſeres Vermögens zu Hervorbringung eines Objects verſichert hätten, zur Kraftanwendung beſtimmt werden, dieſe groſsentheils unbenutzt bleiben würde. Denn gemeiniglich lernen wir unſere Kräfte nur dadurch allererſt kennen, daß wir ſie verſuchen. Dieſe Täuſchung in leeren Wünſchen iſt alſo nur die Folge von einer wohlthätigen Anordnung in unſerer Natur.

†) Vgl. Bd. IV. S. 104.

Naturbegriffe a priori, welche eigentlich reine Verſtandesbegriffe ſind, Geſetze zu geben. — Für das Begehrungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, iſt allein die Vernunft, (in der allein dieſer Begriff Statt hat,) a priori geſetzgebend. — Nun iſt zwiſchen dem Erkenntniß- und dem Begehrungsvermögen das Gefühl der Luſt, ſo wie zwiſchen dem Verſtande und der Vernunft die Urtheilskraft enthalten. Es iſt alſo wenigſtens vorläufig zu vermuthen, daß die Urtheilskraft ebenſowohl für ſich ein Princip a priori enthalte, und da mit dem Begehrungsvermögen nothwendig Luſt oder Unluſt verbunden iſt, (es ſei, daß ſie, wie beim unteren, vor dem Princip deſſelben vorhergehe, oder wie beim oberen, nur aus der Beſtimmung deſſelben durch das moraliſche Geſetz folge,) ebenſowohl einen Uebergang von reinen Erkenntnißvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als ſie im logiſchen Gebrauche den Uebergang vom Verſtande zur Vernunft möglich macht.

Wenn alſo gleich die Philoſophie nur in zwei Haupttheile, die theoretiſche und praktiſche, eingetheilt werden kann; wenngleich Alles. was wir von den eigenen Principien der Urtheilskraft zu ſagen haben möchten, in ihr zum theoretiſchen Theile, d. i. dem Vernunfterkenntniß nach Naturbegriffen gezählt werden müßte; ſo beſteht doch die Kritik der reinen Vernunft, die Alles dieſes vor der Unternehmung jenes Syſtems, zum Behuf der Möglichkeit deſſelben, ausmachen muß, aus drei Theilen: der Kritik des reinen Verſtandes, der reinen Urtheilskraft, und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil ſie a priori geſetzgebend ſind.

IV.

Von der Urtheilskraft, als einem a priori geſetzgebenden Vermögen.

Urtheilskraft überhaupt iſt das Vermögen, das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Iſt das Allgemeine, (die Regel, das Princip, das Geſetz) gegeben, ſo iſt die Urtheilskraft, welche das Beſondere darunter ſubſumirt (auch, wenn ſie als transſcendentale Urtheilskraft a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen ſubſumirt werden kann,) *beſtimmend*. Iſt aber nur das Beſondere gegeben, wozu ſie das Allgemeine finden ſoll, ſo iſt die Urtheilskraft blos *reflectirend*.

Die beſtimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transſcendentalen Geſetzen, die der Verſtand gibt, iſt nur ſubſumirend; das Geſetz iſt ihr a priori vorgezeichnet, und ſie hat alſo nicht nöthig, für ſich ſelbſt auf ein Geſetz zu denken, um das Beſondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können. — Allein es ſind ſo mannigfaltige Formen der Natur, gleichſam ſo viele Modificationen der allgemein transſcendentalen Naturbegriffe, die durch jene Geſetze, welche der reine Verſtand a priori gibt, weil dieſelben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenſtandes der Sinne) überhaupt gehen, unbeſtimmt gelaſſen werden, daß dafür doch auch Geſetze ſein müſſen, die zwar, als empiriſche, nach *unſerer* Verſtandeseinſicht zufällig ſein mögen, die aber doch, wenn ſie Geſetze heißen ſollen, (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert,) aus einem, wenngleich uns unbekannten Princip der Einheit des Mannigfaltigen, als nothwendig angeſehen werden müſſen. — Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Beſonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzuſteigen die Obliegenheit hat, bedarf alſo eines Princips, welches ſie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empiriſchen Principien unter gleichfalls empiriſchen, aber höheren Principien, und alſo die Möglichkeit der ſyſtematiſchen Unterordnung derſelben unter einander begründen ſoll. Ein ſolches transſcendentales Princip kann alſo die reflectirende Urtheilskraft ſich nur ſelbſt als Geſetz geben, nicht anderwärts hernehmen, (weil ſie ſonſt beſtimmende Urtheilskraft ſein würde,) noch der Natur vorſchreiben; weil die Reflexion über die Geſetze der Natur ſich nach der Natur, und dieſe nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Anſehung dieſer ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten.

Nun kann dieſes Princip kein anderes ſeyn, als daß, da allgemeine Naturgeſetze ihren Grund in unſerem Verſtande haben, der ſie der Natur, (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorſchreibt, die beſonderen empiriſchen Geſetze in Anſehung deſſen, was in ihnen durch jene unbeſtimmt gelaſſen iſt, nach einer ſolchen Einheit betrachtet werden müſſen, als ob gleichfalls ein Verſtand, (wenngleich nicht der unſrige,) ſie zum Behuf unſerer Erkenntnißvermögen, um ein Syſtem der Erfahrung nach beſonderen Naturgeſetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als wenn auf dieſe Art wirklich ein ſolcher Verſtand angenommen werden müßte, (denn es iſt nur die reflectirende Urtheilskraft, der dieſe Idee zum Princip dient, zum Reflectiren, nicht zum Beſtimmen;) ſondern dieſes Vermögen gibt ſich dadurch nur ſelbſt, und nicht der Natur ein Geſetz.

Weil nun der Begriff von einem Object, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objects enthält, der Zweck, und die Uebereinſtimmung eines Dinges mit derjenigen Beſchaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich iſt, die Zweckmäßigkeit der Form derſelben heißt; ſo iſt das Princip der Urtheilskraft, in Anſehung der Form der Dinge der Natur unter empiriſchen Geſetzen überhaupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch dieſen Begriff ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthalte.

Die Zweckmäßigkeit der Natur iſt alſo ein beſonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft ſeinen Urſprung hat. Denn den Naturproducten kann man ſo etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, ſondern dieſen Begriff nur brauchen, um über ſie in Anſehung der Verknüpfung der Erſcheinungen in ihr, die nach empiriſchen Geſetzen gegeben iſt, zu reflectiren. Auch iſt dieſer Begriff von der praktiſchen Zweckmäßigkeit (der menſchlichen Kunſt oder auch der Sitten) ganz unterſchieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derſelben gedacht wird.

V.

Das Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur iſt ein transſcendentales Princip der Urtheilskraft.

Ein transſcendentales Princip iſt dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgeſtellt wird, unter der allein Dinge Objecte unſerer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Princip metaphyſiſch, wenn es die Bedingung a priori vorſtellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empiriſch gegeben ſein muß, a priori weiter beſtimmt werden können. So iſt das Princip der Erkenntniß der Körper, als Subſtanzen und als veränderlicher Subſtanzen, transſcendental, wenn dadurch geſagt wird, daß ihre Veränderung eine Urſache haben müſſe; es iſt aber metaphyſiſch, wenn dadurch geſagt wird, ihre Veränderung müſſe eine äußere Urſache haben: weil im erſteren Falle der Körper nur durch ontologiſche Prädicate, (reine Verſtandesbegriffe,) z. B. als Subſtanz, gedacht werden darf, um den Satz a priori zu erkennen; im zweiten aber der empiriſche Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) dieſem Satze zum Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äußere Urſache) zukomme, völlig a priori eingeſehen werden kann. — So iſt, wie ich ſogleich zeigen werde, das Princip der Zweckmäßigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empiriſchen Geſetze) ein transſcendentales Princip. Denn der Begriff von den Objecten, ſofern ſie als unter dieſem Princip ſtehend gedacht werden, iſt nur der reine Begriff von Gegenſtänden des möglichen Erfahrungserkenntniſſes überhaupt, und enthält nichts Empiriſches. Dagegen wäre das Princip der praktiſchen Zweckmäßigkeit, die in der Idee der Beſtimmung eines freien Willens gedacht werden muß, ein metaphyſiſches Princip; weil der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens doch empiriſch gegeben werden muß, (nicht zu den transſcendentalen Prädicaten gehört.) Beide Principien aber ſind dennoch nicht empiriſch, ſondern Principien a priori; weil es zur Verbindung des Prädicats mit dem empiriſchen Begriffe des Subjects ihrer Urtheile keiner weiteren Erfahrung bedarf, ſondern jene völlig a priori eingeſehen werden kann.

Daß der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur zu den transſcendentalen Principien gehöre, kann man aus den Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforſchung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts, als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß der Natur, aber nicht blos als Natur überhaupt, ſondern als durch eine Mannigfaltigkeit beſonderer Geſetze beſtimmten Natur, gehen, hinreichend erſehen. — Sie kommen, als Sentenzen der metaphyſiſchen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Regeln, deren Nothwendigkeit man nicht aus Begriffen darthun kann, im Laufe dieſer Wiſſenſchaft oft genug, aber nur zerſtreut vor. „Die Natur nimmt den kürzeſten Weg (lex parsimoniae); ſie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zuſammenſtellung ſpecifiſch verſchiedener Formen (lex continui in natura); ihre große Mannigfaltigkeit in empiriſchen Geſetzen iſt gleichwohl Einheit unter wenigen Principien (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)"; und dgl. m.

Wenn man aber von dieſen Grundſätzen den Urſprung anzugeben denkt, und es auf dem pſychologiſchen Wege verſucht, ſo iſt dies dem Sinne derſelben gänzlich zuwider. Denn ſie ſagen nicht, was geſchieht, d. i. nach welcher Regel unſere Erkenntnißkräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurtheilt wird, ſondern wie geurtheilt werden ſoll; und da kommt dieſe logiſche objective Nothwendigkeit nicht heraus, wenn die Principien blos empiriſch ſind. Alſo iſt die Zweckmäßigkeit der Natur für unſere Erkenntnißvermögen und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transſcendentales Princip der Urtheile, und bedarf alſo auch einer transſcendentalen Deduction, vermittelſt deren der Grund ſo zu urtheilen in den Erkenntnißquellen a priori aufgeſucht werden muß.

Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerſt freilich etwas Nothwendiges, nämlich die allgemeinen

Geſetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenſtand der Sinne) nicht gedacht werden kann; und dieſe beruhen auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anſchauung, ſofern ſie gleichfalls a priori gegeben iſt. Unter dieſen Geſetzen nun†) iſt die Urtheilskraft beſtimmend; denn ſie hat nichts zu thun, als unter gegebenen Geſetzen zu ſubſumiren. Z. B. der Verſtand ſagt: alle Veränderung hat ihre Urſache (allgemeines Naturgeſetz); die tranſſcendentale Urtheilskraft hat nun nichts weiter zu thun, als die Bedingung der Subſumtion unter dem vorgelegten Verſtandesbegriff a priori anzugeben; und das iſt die Succeſſion der Beſtimmungen eines und deſſelben Dinges. Für die Natur nun überhaupt (als Gegenſtand möglicher Erfahrung) wird jenes Geſetz als ſchlechterdings nothwendig erkannt. — Nun ſind aber die Gegenſtände der empiriſchen Erkenntniß, außer jener formalen Zeitbedingung, noch auf mancherlei Art beſtimmt, oder, ſo viel man a priori urtheilen kann, beſtimmbar, ſo daß ſpecifiſch-verſchiedene Naturen außer dem, was ſie als zur Natur überhaupt gehörig gemein haben, noch auf unendlich mannigfaltige Weiſe Urſachen ſein können; und eine jede dieſer Arten muß (nach dem Begriffe einer Urſache überhaupt) ihre Regel haben, die Geſetz iſt, mithin Nothwendigkeit bei ſich führt, ob wir gleich, nach der Beſchaffenheit und den Schranken unſerer Erkenntnißvermögen, dieſe Nothwendigkeit gar nicht einſehen. Alſo müſſen wir in der Natur, in Anſehung ihrer bloß empiriſchen Geſetze, eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empiriſcher Geſetze denken, die für unſere Einſicht dennoch zufällig ſind (a priori nicht erkannt werden können), und in deren Anſehung beurtheilen wir die Natureinheit nach empiriſchen Geſetzen, und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Syſtems nach empiriſchen Geſetzen) als zufällig. Weil aber doch eine ſolche Einheit nothwendig vorausgeſetzt und angenommen werden muß, da ſonſt kein durchgängiger Zuſammenhang empiriſcher Erkenntniſſe zu einem Ganzen der Erfahrung Statt finden würde, indem die allgemeinen

---

†) 1. Ausg.: „und unter dieſen Geſetzen iſt die Urtheilskraft" u. ſ. w.

Naturgeſetze zwar einen ſolchen Zuſammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach, als Naturdinge überhaupt, aber nicht ſpecifiſch, als ſolche beſondere Naturweſen, an die Hand geben: ſo muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip a priori annehmen, daß das für die menſchliche Einſicht Zufällige in den beſonderen (empiriſchen) Naturgeſetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare geſetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung enthalte. Folglich, weil die geſetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer nothwendigen Abſicht (einem Bedürfniß) des Verſtandes gemäß, aber zugleich doch als an ſich zufällig erkennen, als Zweckmäßigkeit der Objecte (hier der Natur) vorgeſtellt wird; ſo muß die Urtheilskraft, die in Anſehung der Dinge unter möglichen, (noch zu entdeckenden) empiriſchen Geſetzen bloß reflectirend iſt, die Natur in Anſehung der letzteren nach einem Princip der Zweckmäßigkeit für unſer Erkenntnißvermögen denken, welches dann in obigen Maximen der Urtheilskraft ausgedrückt wird. Dieſer transſcendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur iſt nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, ſondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenſtände der Natur in Abſicht auf eine durchgängig zuſammenhangende Erfahrung verfahren müſſen, vorſtellt, folglich ein ſubjectives Princip (Maxime) der Urtheilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher, unſerer Abſicht begünſtigender Zufall wäre, erfreut, (eigentlich eines Bedürfniſſes entledigt) werden, wenn wir eine ſolche ſyſtematiſche Einheit unter bloß empiriſchen Geſetzen antreffen; ob wir gleich nothwendig annehmen mußten, es ſei eine ſolche Einheit, ohne daß wir ſie doch einzuſehen und zu beweiſen vermochten.

Um ſich von der Richtigkeit dieſer Deduction des vorliegenden Begriffs, und der Nothwendigkeit, ihn als transſcendentales Erkenntnißprincip anzunehmen, zu überzeugen, bedenke man nur die Größe der Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen einer, allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empiriſcher Geſetze enthaltenden Natur eine zuſammenhängende Erfahrung zu machen. Welche Aufgabe a priori in unſerem Verſtande liegt. Der Verſtand iſt zwar a priori im Beſitze allgemeiner Geſetze der Natur, ohne welche ſie gar kein Gegenſtand einer Erfahrung ſein könnte; aber er bedarf doch auch überdem noch einer gewiſſen Ordnung der Natur, in den beſonderen Regeln derſelben, die ihm nur empiriſch bekannt werden können und die in Anſehung ſeiner zufällig ſind. Dieſe Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur beſonderen Statt finden würde, muß er ſich als Geſetze (d. i. als nothwendig) denken; weil ſie ſonſt keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Nothwendigkeit nicht erkennt, oder jemals einſehen könnte. Ob er alſo gleich in Anſehung derſelben (Objecte) a priori nichts beſtimmen kann, ſo muß er doch, um dieſen empiriſchen ſogenannten Geſetzen nachzugehen, ein Princip a priori, daß nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich ſei, aller Reflexion über dieſelbe zum Grunde legen, dergleichen Princip nachfolgende Sätze ausdrücken: daß es in ihr eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; daß jene ſich einander wiederum einem gemeinſchaftlichen Princip nähern, damit ein Uebergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich ſei; daß, da für die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Naturwirkungen ebenſoviel verſchiedene Arten der Cauſalität annehmen zu müſſen, unſerem Verſtande anfänglich unvermeidlich ſcheint, ſie dennoch unter einer geringen Zahl von Principien ſtehen mögen, mit deren Aufſuchung wir uns zu beſchäftigen haben u. ſ. w. Dieſe Zuſammenſtimmung der Natur zu unſerem Erkenntnißvermögen wird von der Urtheilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieſelbe, nach ihren empiriſchen Geſetzen, a priori vorausgeſetzt; indem ſie der Verſtand zugleich objectiv als zufällig anerkennt, und blos die Urtheilskraft ſie der Natur als transſcendentale Zweckmäßigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen des Subjects) beilegt; weil wir, ohne dieſe vorauszuſetzen, keine Ordnung der Natur nach empiriſchen Geſetzen, mithin keinen Leitfaden für eine, mit dieſen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzuſtellende Erfahrung und Nachforſchung derſelben haben würden.

Denn es läßt ſich wohl denken: daß ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Geſetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntniſſes überhaupt gar nicht Statt finden würde, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der empiriſchen Geſetze der Natur, ſammt ihren Wirkungen, dennoch ſo groß ſein könnte, daß es für unſeren Verſtand unmöglich wäre, in ihr eine faßliche Ordnung zu entdecken, ihre Producte in Gattuugen und Arten einzutheilen, um die Principien der Erklärung und des Verſtändniſſes des einen auch zur Erklärung und Begreifung des anderen zu gebrauchen, und aus einem für uns ſo verworrenen, (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unſerer Faſſungskraft nicht angemeſſenen) Stoffe eine zuſammenhängende Erfahrung zu machen.

Die Urtheilskraft hat alſo auch ein Princip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in ſubjectiver Rückſicht, in ſich, wodurch ſie nicht der Natur (als Autonomie), ſondern ihr ſelbſt (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Geſetz vorſchreibt, welches man das *Geſetz der Specification der Natur* in Anſehung ihrer empiriſchen Geſetze nennen könnte, das ſie a priori an ihr nicht erkennt, ſondern zum Behuf einer für unſeren Verſtand erkennbaren Ordnung derſelben in der Eintheilung, die ſie von ihren allgemeinen Geſetzen macht, annimmt, wenn ſie dieſen eine Mannigfaltigkeit der beſonderen unterordnen will. Wenn man alſo ſagt: die Natur ſpecificirt ihre allgemeinen Geſetze nach dem Princip der Zweckmäßigkeit für unſer Erkenntnißvermögen, d. i. zur Angemeſſenheit mit dem menſchlichen Verſtande in ſeinem nothwendigen Geſchäfte, zum Beſonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine, und zum Verſchiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Princips zu finden; ſo ſchreibt man dadurch weder der Natur ein Geſetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung, (obzwar jenes Princip durch dieſes beſtätigt werden kann.) Denn es iſt nicht ein Princip der beſtimmenden, ſondern blos der reflectirenden Urtheilskraft; man will nur, daß man, die Natur mag ihren allgemeinen Geſetzen nach eingerichtet ſein, wie ſie wolle, durchaus nach jenem Princip und den ſich darauf gründenden Maximen ihren empiriſchen Geſetzen nachſpüren müſſe, weil wir nur ſo weit, als jenes Statt findet, mit dem Gebrauche unſeres Verſtandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntniß erwerben können.

VI.

Von der Verbindung des Gefühls der Luſt mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur.

Die gedachte Uebereinſtimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer beſonderen Geſetze zu unſerem Bedürfniſſe, Allgemeinheit der Principien für ſie aufzufinden, muß nach aller unſerer Einſicht als zufällig beurtheilt werden, gleichwohl aber doch für unſer Verſtandesbedürfniß als unentbehrlich, mithin als Zweckmäßigkeit, wodurch die Natur mit unſerer, aber nur auf Erkenntniß gerichteten Abſicht übereinſtimmt. — Die allgemeinen Geſetze des Verſtandes, welche zugleich Geſetze der Natur ſind, ſind derſelben ebenſo nothwendig, (obgleich aus Spontaneität entſprungen,) als die Bewegungsgeſetze der Materie; und ihre Erzeugung ſetzt keine Abſicht mit unſeren Erkenntnißvermögen voraus, weil wir nur durch dieſelben von dem, was Erkenntniß der Dinge (der Natur) ſei, zuerſt einen Begriff erhalten, und ſie der Natur, als Object unſerer Erkenntniß überhaupt, nothwendig zukommen. Allein daß die Ordnung der Natur nach ihren beſonderen Geſetzen, bei aller unſere Faſſungskraft überſteigenden wenigſtens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieſer wirklich angemeſſen ſei, iſt, ſo viel wir einſehen können, zufällig; und die Auffindung derſelben iſt ein Geſchäft des Verſtandes, welches mit Abſicht zu einem nothwendigen Zwecke deſſelben, nämlich Einheit der Principien in ſie hineinzubringen, geführt wird, welchen Zweck dann die Urtheilskraft der Natur beilegen muß, weil der Verſtand ihr hierüber kein Geſetz vorſchreiben kann.

Die Erreichung jeder Abſicht iſt mit dem Gefühle der Luſt verbunden; und iſt die Bedingung der erſteren eine Vorſtellung **a priori**, wie hier ein Princip für die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, ſo iſt das Gefühl der Luſt auch durch einen Grund **a priori** und für Jedermann gültig beſtimmt, und zwar blos durch die Beziehung des Objects auf das Erkenntnißvermögen, ohne daß der Begriff der Zweckmäßigkeit hier im Mindeſten auf das Begehrungsvermögen Rückſicht nimmt, und ſich alſo von aller praktiſchen Zweckmäßigkeit der Natur gänzlich unterſcheidet.

In der That, da wir von dem Zuſammentreffen der Wahrnehmungen mit den Geſetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) nicht die mindeſte Wirkung auf das Gefühl der Luſt in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verſtand damit unabſichtlich nach ſeiner Natur nothwendig verfährt; ſo iſt andererſeits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empiriſchen heterogenen Naturgeſetze unter einem ſie beide befaſſenden Princip der Grund einer ſehr merklichen Luſt, oft ſogar einer Bewunderung, ſelbſt einer ſolchen, die nicht aufhört, ob man ſchon mit dem Gegenſtande derſelben genug bekannt iſt. Zwar ſpüren wir an der Faßlichkeit der Natur, und ihrer Einheit der Abtheilungen in Gattungen und Arten, wodurch allein empiriſche Begriffe möglich ſind, durch welche wir ſie nach ihren beſonderen Geſetzen erkennen, keine merkliche Luſt mehr; aber ſie iſt gewiß zu ihrer Zeit geweſen, und nur weil die gemeinſte Erfahrung ohne ſie nicht möglich ſein würde, iſt ſie allmählig mit dem bloſen Erkenntniſſe vermiſcht und nicht mehr beſonders bemerkt worden. — Es gehört alſo etwas, das in der Beurtheilung der Natur auf die Zweckmäßigkeit derſelben für unſeren Verſtand aufmerkſam macht, ein Studium, ungleichartige Geſetze derſelben, womöglich, unter höhere, obwohl immer noch empiriſche zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieſer Einſtimmung derſelben für unſer Erkenntnißvermögen, die wir als blos zufällig anſehen, Luſt zu empfinden. Dagegen würde uns eine Vorſtellung der Natur durchaus mißfallen, durch welche man uns vorherſagte, daß bei der mindeſten Nachforſchung über die gemeinſte Erfahrung hinaus, wir auf eine Heterogeneität ihrer Geſetze ſtoßen würden, welche die Vereinigung ihrer beſonderen Geſetze unter allgemeinen empiriſchen für unſeren Verſtand unmöglich machte; weil dies dem Princip der ſubjectiv-zweckmäßigen Specification der Natur in ihren Gattungen, und unſerer reflectirenden Urtheilskraft in der Abſicht der letzteren widerſtreitet.

Dieſe Vorausſetzung der Urtheilskraft iſt gleichwohl darüber ſo unbeſtimmt: wie weit jene idealiſche Zweckmäßigkeit der Natur für unſer Erkenntnißvermögen ausgedehnt werden ſolle, daß, wenn man uns ſagt, eine tiefere oder ausgebreitetere Kenntniß der Natur durch Beobachtung müſſe zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Geſetzen ſtoßen, die kein menſchlicher Verſtand auf ein Princip zurückführen kann, wir es auch zufrieden ſind; ob wir es gleich lieber hören, wenn Andere uns Hoffnung geben: daß, je mehr wir die Natur im Inneren kennen würden, oder mit äußeren uns für jetzt unbekannten Gliedern vergleichen könnten, wir ſie in ihren Principien um deſto einfacher und bei der ſcheinbaren Heterogeneität ihrer empiriſchen Geſetze einhelliger finden würden, je weiter unſere Erfahrung fortſchritte. Denn es iſt ein Geheiß unſerer Urtheilskraft, nach dem Princip der Angemeſſenheit der Natur zu unſerem Erkenntnißvermögen zu verfahren, ſo weit es reicht, ohne, (weil es keine beſtimmende Urtheilskraft iſt, die uns dieſe Regel gibt,) auszumachen, ob es irgendwo ſeine Grenzen habe, oder nicht; weil wir zwar in Anſehung des rationalen Gebrauchs unſerer Erkenntnißvermögen Grenzen beſtimmen können, im empiriſchen Felde aber keine Grenzbeſtimmung möglich iſt.

VII.

Von der äſthetiſchen Vorſtellung der Zweckmäßigkeit der Natur.

Was an der Vorſtellung eines Objects blos ſubjectiv iſt, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenſtand ausmacht, iſt die äſthetiſche Beſchaffenheit derſelben; was aber an ihr zur Beſtimmung des Gegenſtandes (zum Erkenntniſſe) dient, oder gebraucht werden kann, iſt ihre logiſche Gültigkeit. In dem Erkenntniſſe eines Gegenſtandes der Sinne kommen beide Beziehungen zuſammen vor. In der Sinnenvorſtellung der Dinge außer mir iſt die Qualität des Raumes, worin wir ſie anſchauen, das blos Subjective meiner Vorſtellung derſelben, (wodurch, was ſie als Object an ſich ſein mögen, unausgemacht bleibt,) um welcher Beziehung willen der Gegenſtand auch dadurch blos als Erſcheinung gedacht wird; der Raum iſt aber, ſeiner blos ſubjectiven Qualität ungeachtet, gleichwohl doch ein Erkenntnißſtück der Dinge als Erſcheinungen. Empfindung (hier die äußere) drückt ebenſowohl das blos Subjective unſerer Vorſtellungen der Dinge außer uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derſelben, (wodurch etwas Exiſtirendes gegeben wird,) ſowie der Raum die bloſe Form a priori der Möglichkeit ihrer Anſchauung; und gleichwohl wird jene auch zum Erkenntniß der Objecte außer uns gebraucht.

Dasjenige Subjective aber an einer Vorſtellung, was gar kein Erkenntnißſtück werden kann, iſt die mit ihr verbundene Luſt oder Unluſt; denn durch ſie erkenne ich nichts an dem Gegenſtande der Vorſtellung, obgleich ſie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntniß ſein kann. Nun iſt die Zweckmäßigkeit eines Dinges, ſofern ſie in der Wahrnehmung vorgeſtellt wird, auch keine Beſchaffenheit des Objects ſelbſt, (denn eine ſolche kann nicht wahrgenommen werden,) ob ſie gleich aus einem Erkenntniſſe der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmäßigkeit alſo, die vor dem Erkenntniſſe eines Objects vorhergeht, ja ſogar, ohne die Vorſtellung deſſelben zu einem Erkenntniß brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, iſt das Subjective derſelben, was gar kein Erkenntnißſtück werden kann. Alſo wird der Gegenſtand alsdann nur darum zweckmäßig genannt, weil ſeine Vorſtellung unmittelbar mit dem Gefühle der Luſt verbunden iſt; und dieſe Vorſtellung ſelbſt iſt eine äſthetiſche Vorſtellung der Zweckmäßigkeit. — Es fragt ſich nur, ob es überhaupt eine ſolche Vorſtellung der Zweckmäßigkeit gebe.

Wenn mit der bloſen Auffaſſung (apprehensio) der Form eines Gegenſtandes der Anſchauung, ohne Beziehung derſelben auf einen Begriff zu einem beſtimmten Erkenntniß, Luſt verbunden iſt; ſo wird die Vorſtellung dadurch nicht auf das Object, ſondern lediglich auf das Subject bezogen; und die Luſt kann nichts Anderes, als die Angemeſſenheit deſſelben zu den Erkenntnißvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel ſind, und ſofern ſie darin ſind, alſo blos eine ſubjective formale Zweckmäßigkeit des Objects ausdrücken. Denn jene Auffaſſung der Formen in der Einbildungskraft kann niemals geſchehen, ohne daß die reflectirende Urtheilskraft, auch unabſichtlich, ſie wenigſtens mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieſer Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anſchauungen a priori) zum Verſtande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorſtellung unabſichtlich in Einſtimmung verſetzt und dadurch ein Gefühl der Luſt erweckt wird, ſo muß der Gegenſtand alsdann als zweckmäßig für die reflectirende Urtheilskraft angeſehen werden. Ein ſolches Urtheil iſt ein äſthetiſches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objects, welches ſich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenſtande gründet, und keinen von ihm verſchafft. Weſſen Gegenſtandes Form, (nicht das Materielle ſeiner Vorſtellung, als Empfindung,) in der bloſen Reflexion über dieſelbe (ohne Abſicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Luſt an der Vorſtellung eines ſolchen Objects beurtheilt wird; mit deſſen Vorſtellung wird dieſe Luſt auch als nothwendig verbunden geurtheilt, folglich als nicht blos für das Subject, welches dieſe Form auffaßt, ſondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Der Gegenſtand heißt alsdann ſchön; und das Vermögen, durch eine ſolche Luſt, (folglich auch allgemeingültig) zu urtheilen, der Geſchmack. Denn da der Grund der Luſt blos in der Form des Gegenſtandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenſtandes, und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgend eine Abſicht enthielte, geſetzt wird; ſo iſt es allein die Geſetzmäßigkeit im empiriſchen Gebrauche der Urtheilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verſtande) in dem Subjecte, mit der die Vorſtellung des Objects in der Reflexion, deren Bedingungen a priori allgemein gelten, zuſammenſtimmt; und da dieſe Zuſammenſtimmung des Gegenſtandes mit den Vermögen des Subjects zufällig iſt, ſo bewirkt ſie die Vorſtellung einer Zweckmäßigkeit deſſelben in Anſehung der Erkenntnißvermögen des Subjects.

Hier iſt nun eine Luſt, die, wie alle Luſt oder Unluſt, welche nicht durch den Freiheitsbegriff (d. i. durch die vorhergehende Beſtimmung des oberen Begehrungsvermögens durch reine Vernunft) gewirkt wird, niemals aus Begriffen, als mit der Vorſtellung eines Gegenſtandes verbunden, eingeſehen werden kann, ſondern jederzeit nur durch reflectirte Wahrnehmung als mit dieſer verknüpft erkannt werden muß, folglich, wie alle empiriſche Urtheile, keine objective Nothwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit a priori Anſpruch machen kann. Aber das Geſchmacksurtheil macht auch nur Anſpruch, wie jedes andere empiriſche Urtheil, für Jedermann zu gelten, welches ungeachtet der inneren Zufälligkeit deſſelben immer möglich iſt. Das Befremdende und Abweichende liegt nur darin: daß es nicht ein empiriſcher Begriff, ſondern ein Gefühl der Luſt, (folglich gar kein Begriff) iſt, welches doch durch das Geſchmacksurtheil, gleich als ob es ein mit dem Erkenntniſſe des Objects verbundenes Prädicat wäre, Jedermann zugemuthet und mit der Vorſtellung deſſelben verknüpft werden ſoll.

Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. von dem, der in einem Bergkryſtall einen beweglichen Tropfen Waſſer wahrnimmt, verlangt mit Recht, daß ein jeder Andere es ebenſo finden müſſe, weil er dieſes Urtheil, nach den allgemeinen Bedingungen der beſtimmenden Urtheilskraft, unter den Geſetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefällt hat. Ebenſo macht derjenige, welcher in der bloſen Reflexion über die Form eines Gegenſtandes, ohne Rückſicht auf einen Begriff, Luſt empfindet, obzwar dieſes Urtheil empiriſch und einzelnes Urtheil iſt, mit Recht Anſpruch auf Jedermanns Beiſtimmung; weil der Grund zu dieſer Luſt in der allgemeinen, obzwar ſubjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nämlich der zweckmäßigen Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes, (er ſei Product der

Natur oder der Kunſt,) mit dem Verhältniß der Erkenntnißvermögen unter ſich, die zu jedem empiriſchen Erkenntniß erfordert wird, (der Einbildungskraft und des Verſtandes,) angetroffen wird. Die Luſt iſt alſo im Geſchmacksurtheile zwar von einer empiriſchen Vorſtellung abhängig, und kann a priori mit keinem Begriffe verbunden werden, (man kann a priori nicht beſtimmen, welcher Gegenſtand dem Geſchmacke gemäß ſein werde oder nicht, man muß ihn verſuchen;) aber ſie iſt doch der Beſtimmungsgrund dieſes Urtheils nur dadurch, daß man ſich bewußt iſt, ſie beruhe blos auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur ſubjectiven Bedingungen der Uebereinſtimmung derſelben zum Erkenntniß der Objecte überhaupt, für welche die Form des Objects zweckmäßig iſt.

Das iſt die Urſache, warum die Urtheile des Geſchmacks ihrer Möglichkeit nach, weil dieſe ein Princip a priori vorausſetzt, auch einer Kritik unterworfen ſind, obgleich dieſes Princip weder ein Erkenntnißprincip für den Verſtand, noch ein praktiſches für den Willen, und alſo a priori gar nicht beſtimmend iſt.

Die Empfänglichkeit einer Luſt aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur ſowohl, als der Kunſt) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objecte in Verhältniß auf die reflectirende Urtheilskraft, gemäß dem Naturbegriffe am Subject, ſondern auch umgekehrt des Subjects in Anſehung der Gegenſtände ihrer Form, ja ſelbſt ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe; und dadurch geſchieht es, daß das äſthetiſche Urtheil nicht blos als Geſchmacksurtheil auf das Schöne, ſondern auch, als aus einem Geiſtesgefühl entſprungenes, auf das Erhabene bezogen, und ſo jene Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft in zwei dieſen gemäße Haupttheile zerfallen muß.

VIII.

Von der logiſchen Vorſtellung der Zweckmäßigkeit der Natur.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenſtande kann Zweckmäßigkeit vorgeſtellt werden: entweder aus einem blos ſubjectiven

Grunde, als Uebereinſtimmung ſeiner Form, in der Auffaſſung (apprehensio) deſſelben vor allem Begriffe, mit dem Erkenntnißvermögen, um die Anſchauung mit Begriffen zu einem Erkenntniß überhaupt zu vereinigen; oder aus einem objectiven, als Uebereinſtimmung ſeiner Form mit der Möglichkeit des Dinges ſelbſt, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieſer Form enthält. Wir haben geſehen: daß die Vorſtellung der Zweckmäßigkeit der erſteren Art auf der unmittelbaren Luſt an der Form des Gegenſtandes in der bloſen Reflexion über ſie beruhe; die alſo von der Zweckmäßigkeit der zweiten Art, da ſie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnißvermögen des Subjects in der Auffaſſung derſelben, ſondern auf ein beſtimmtes Erkenntniß des Gegenſtandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Luſt an den Dingen, ſondern mit dem Verſtande in Beurtheilung derſelben zu thun. Wenn der Begriff von einem Gegenſtande gegeben iſt, ſo beſteht das Geſchäft der Urtheilskraft im Gebrauche deſſelben zum Erkenntniß in der Darſtellung (exhibitio), d. i. darin, dem Begriffe eine correſpondirende Anſchauung zur Seite zu ſtellen; es ſei, daß dieſes durch unſere eigene Einbildungskraft geſchehe, wie in der Kunſt, wenn wir einen vorhergefaßten Begriff von einem Gegenſtande, der für uns Zweck iſt, realiſiren, oder durch die Natur, in der Technik derſelben, (wie bei organiſirten Körpern,) wenn wir ihr unſeren Begriff vom Zweck zur Beurtheilung ihres Products unterlegen; in welchem Falle nicht blos Zweckmäßigkeit der Natur in der Form des Dinges, ſondern dieſes ihr Product als Naturzweck vorgeſtellt wird. — Obzwar unſer Begriff von einer ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen nach empiriſchen Geſetzen gar kein Begriff vom Object iſt, ſondern nur ein Princip der Urtheilskraft, ſich in dieſer ihrer übergroßen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verſchaffen (in ihr orientiren zu können); ſo legen wir ihr doch hiedurch gleichſam eine Rückſicht auf unſer Erkenntnißvermögen nach der Analogie eines Zwecks bei; und ſo können wir die Naturſchönheit als Darſtellung des Begriffs der formalen (blos ſubjectiven), und die Naturzwecke als Darſtellung des Begriffs einer realen (objectiven) Zweckmäßigkeit anſehen, deren eine wir durch Geſchmack, (äſtheiſch, vermittelſt des Gefühls der Luſt,) die andere durch Verſtand und Vernunft (logiſch, nach Begriffen) beurtheilen.

Hierauf gründet ſich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die der äſthetiſchen und der teleologiſchen; indem unter der erſteren das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit (ſonſt auch ſubjective genannt) durch das Gefühl der Luſt oder Unluſt; unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objective) der Natur durch Verſtand und Vernunft zu beurtheilen verſtanden wird.

In einer Kritik der Urtheilskraft iſt der Theil, welcher die äſthetiſche Urtheilskraft enthält, ihr weſentlich angehörig, weil dieſe allein ein Princip enthält, welches die Urtheilskraft völlig a priori ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur nach ihren beſonderen (empiriſchen) Geſetzen für unſer Erkenntnißvermögen, ohne welche ſich der Verſtand in ſie nicht finden könnte; anſtatt daß gar kein Grund a priori angegeben werden kann, ja nicht einmal die Möglichkeit davon aus dem Begriffe einer Natur, als Gegenſtandes der Erfahrung im Allgemeinen ſowohl, als im Beſonderen, erhellt, daß es objective Zwecke der Natur, d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich ſind, geben müſſe; ſondern nur die Urtheilskraft, ohne ein Princip dazu a priori in ſich zu enthalten, in vorkommenden Fällen (gewiſſer Producte), um zum Behuf der Vernunft von dem Begriffe der Zwecke Gebrauch zu machen, die Regel enthalte, nachdem jenes transſcendentale Princip ſchon, den Begriff eines Zweckes (wenigſtens der Form nach) auf die Natur anzuwenden, den Verſtand vorbereitet hat.

Der transſcendentale Grundſatz aber, ſich eine Zweckmäßigkeit der Natur in ſubjectiver Beziehung auf unſer Erkenntnißvermögen an der Form eines Dinges als ein Princip der Beurtheilung derſelben vorzuſtellen, läßt es gänzlich unbeſtimmt, wo und in welchen Fällen ich die Beurtheilung, als die eines Productes nach einem Princip der Zweckmäßigkeit, und nicht vielmehr blos nach allgemeinen Naturgeſetzen anzuſtellen habe, und überläßt es der äſthetiſchen Urtheilskraft, im Geſchmacke die Angemeſſenheit deſſelben (ſeiner Form) zu unſeren Erkenntnißvermögen, (ſofern dieſe nicht durch Uebereinſtimmung mit Begriffen, ſondern durch das Gefühl entſcheidet,) auszumachen. Dagegen gibt die teleologiſch-gebrauchte Urtheilskraft die Bedingungen beſtimmt an, unter denen etwas (z. B. ein organiſirter Körper) nach der Idee eines Zweckes der Natur zu beurtheilen ſei; kann aber keinen Grundſatz aus dem Begriffe der Natur, als Gegenſtandes der Erfahrung, für die Befugniß anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke **a priori** beizulegen, und auch nur unbeſtimmt dergleichen von der wirklichen Erfahrung an ſolchen Producten anzunehmen; wovon der Grund iſt, daß viele beſondere Erfahrungen angeſtellt und unter der Einheit ihres Princips betrachtet werden müſſen, um eine objective Zweckmäßigkeit an einem gewiſſen Gegenſtande nur empiriſch erkennen zu können. — Die äſthetiſche Urtheilskraft iſt alſo ein beſonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen, zu beurtheilen. Die teleologiſche iſt kein beſonderes Vermögen, ſondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt; ſofern ſie, wie überall im theoretiſchen Erkenntniſſe, nach Begriffen, aber in Anſehung gewiſſer Gegenſtände der Natur nach beſonderen Principien, nämlich einer blos reflectirenden, nicht Objecte beſtimmenden Urtheilskraft verfährt, alſo ihrer Anwendung nach zum theoretiſchen Theile der Philoſophie gehört, und der beſonderen Principien wegen, die nicht, wie es in einer Doctrin ſein muß, beſtimmend ſind, auch einen beſonderen Theil der Kritik ausmachen muß; anſtatt daß die äſthetiſche Urtheilskraft zum Erkenntniß ihrer Gegenſtände nichts beiträgt, und alſo nur zur Kritik des urtheilenden Subjects und der Erkenntnißvermögen deſſelben, ſofern ſie der Principien **a priori** fähig ſind, von welchem Gebrauche (dem theoretiſchen oder praktiſchen) dieſe übrigens auch ſein mögen, gezählt werden muß, welche die Propädeutik aller Philoſophie iſt.

IX.

Von der Verknüpfung der Geſetzgebungen des Verſtandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

Der Verſtand iſt **a priori** geſetzgebend für die Natur als Object der Sinne, zu einem theoretiſchen Erkenntniß derſelben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft iſt **a priori** geſetzgebend für Freiheit und ihre eigene Cauſalität, als das Ueberſinnliche in dem Subjecte, zu einem unbedingt-praktiſchen Erkenntniß. Das Gebiet des Naturbegriffs unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Geſetzgebung ſind gegen allen wechſelſeitigen Einfluß, den ſie für ſich (ein jedes nach ſeinen Grundgeſetzen) auf einander haben können, durch die große Kluft, welche das Ueberſinnliche von den Erſcheinungen trennt, gänzlich abgeſondert. Der Freiheitsbegriff beſtimmt nichts in Anſehung der theoretiſchen Erkenntniß der Natur; der Naturbegriff ebenſowohl nichts in Anſehung der praktiſchen Geſetze der Freiheit; und es iſt inſofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem anderen hinüberzuſchlagen. — Allein wenn die Beſtimmungsgründe der Cauſalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktiſchen Regel, die er enthält,) gleich nicht in der Natur belegen ſind, und das Sinnliche das Ueberſinnliche im Subjecte nicht beſtimmen kann; ſo iſt dieſes doch umgekehrt, (zwar nicht in Anſehung des Erkenntniſſes der Natur, aber doch der Folgen aus dem erſteren auf die letztere) möglich, und ſchon in dem Begriffe einer Cauſalität durch Freiheit enthalten, deren **Wirkung** dieſen ihren formalen Geſetzen gemäß in der Welt geſchehen ſoll, obzwar das Wort **Urſache**, von dem Ueberſinnlichen gebraucht, nur den **Grund** bedeutet, die Cauſalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäß ihren eigenen Naturgeſetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgeſetze einhellig, zu beſtimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingeſehen, aber der Einwurf von einem vorgeblichen Widerſpruch, der ſich darin fände, hinreichend widerlegt werden kann *). — Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe iſt der Endzweck, der (oder deſſen Erſcheinung in der Sinnenwelt) exiſtiren ſoll, wozu die Bedingung der Möglichkeit deſſelben in der Natur (des Subjects als Sinnenweſens, nämlich als Menſch,) vorausgeſetzt wird. Das, was dieſe a priori und ohne Rückſicht auf das Praktiſche vorausſetzt, die Urtheilskraft, gibt den vermittelnden Begriff zwiſchen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der Geſetzmäßigkeit nach der erſten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand, denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einſtimmung ihrer Geſetze wirklich werden kann, erkannt.

Der Verſtand gibt, durch die Möglichkeit ſeiner Geſetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß dieſe von uns nur als Erſcheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein überſinnliches Subſtrat derſelben; aber läßt dieſes gänzlich unbeſtimmt. Die Urtheilskraft verſchafft durch ihr Princip a priori der Beurtheilung der Natur, nach möglichen beſonderen Geſetzen derſelben,

---

*) Einer von den verſchiedenen vermeinten Widerſprüchen in dieſer gänzlichen Unterſcheidung der Naturcauſalität von der durch Freiheit iſt der, da man ihr den Vorwurf macht: daß, wenn ich von Hinderniſſen, die die Natur der Cauſalität nach Freiheitsgeſetzen (den moraliſchen) legt, oder ihrer Beförderung durch dieſelbe rede, ich doch der erſteren auf die letztere einen Einfluß einräume. Aber wenn man das Geſagte nur verſtehen will, ſo iſt die Mißdeutung ſehr leicht zu verhüten. Der Widerſtand oder die Beförderung iſt nicht zwiſchen der Natur und der Freiheit, ſondern der erſteren als Erſcheinung und den Wirkungen der letzteren als Erſcheinungen in der Sinnenwelt; und ſelbſt die Cauſalität der Freiheit (der reinen und praktiſchen Vernunft †)) iſt die Cauſalität einer jener untergeordneten Natururſache, (des Subjects, als Menſch, folglich als Erſcheinung betrachtet,) von deren Beſtimmung das Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (ebenſo, wie ebendaſſelbe, was das überſinnliche Subſtrat der Natur ausmacht,) unerklärliche Art den Grund enthält.

†) 1. Ausg.: „reinen praktiſchen Vernunft“

ihrem überſinnlichen Subſtrat (in uns ſowohl, als außer uns) Beſtimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber gibt ebendemſelben durch ihr praktiſches Geſetz a priori die Beſtimmung; und ſo macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.

In Anſehung der Seelenvermögen überhaupt, ſofern ſie als obere, d. i. als ſolche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, iſt für das Erkenntnißvermögen (das theoretiſche der Natur) der Verſtand dasjenige, welches die conſtitutiven Principien a priori enthält; für das Gefühl der Luſt und Unluſt iſt es die Urtheilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die ſich auf Beſtimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar praktiſch ſein könnten; für das Begehrungsvermögen, die Vernunft, welche ohne Vermittelung irgend einer Luſt, woher ſie auch komme, praktiſch iſt, und demſelben, als oberes Vermögen, den Endzweck beſtimmt, der zugleich das reine intellectuelle Wohlgefallen am Objecte mit ſich führt. — Der Begriff der Urtheilskraft von einer Zweckmäßigkeit der Natur iſt noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Princip des Erkenntnißvermögens; obzwar das äſthetiſche Urtheil über gewiſſe Gegenſtände (der Natur oder der Kunſt), welches ihn veranlaßt, in Anſehung des Gefühls der Luſt oder Unluſt ein conſtitutives Princip iſt. Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnißvermögen, deren Zuſammenſtimmung den Grund dieſer Luſt enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem dieſe zugleich die Empfänglichkeit des Gemüths für das moraliſche Gefühl befördert.

Folgende Tafel kann die Ueberſicht aller oberen Vermögen ihrer ſyſtematiſchen Einheit nach erleichtern *)

---

*) Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Eintheilungen in der reinen Philoſophie faſt immer dreitheilig ausfallen. Das liegt aber in der

Geſammte Vermögen des Gemüths	Erkenntnißvermögen	Principien a priori	Anwendung auf
Erkenntnißvermögen	Verſtand	Geſetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Luſt und Unluſt	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit	Kunſt
Begehrungsvermögen	Vernunft	Endzweck	Freiheit.

Natur der Sache. Soll eine Eintheilung a priori geſchehen, ſo wird ſie entweder analytiſch ſein, nach dem Satze des Widerſpruchs; und da iſt ſie jederzeit zweitheilig (quodlibet ens est aut A aut non A). Oder ſie iſt ſynthetiſch; und wenn ſie in dieſem Falle aus Begriffen a priori, (nicht wie in der Mathematik, aus der a priori dem Begriffe correſpondirenden Anſchauung,) ſoll geführt werden, ſo muß, nach demjenigen, was zu der ſynthetiſchen Einheit überhaupt erforderlich iſt, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff der aus der Vereinigung des Bedingten mit ſeiner Bedingung entſpringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie ſein.

Der

Kritik der Urtheilskraft

erſter Theil.

Kritik

der

äſthetiſchen Urtheilskraft.

Erſter Abſchnitt.

Analytik der äſthetiſchen Urtheilskraft.

Erſtes Buch.

Analytik des Schönen.

Erſtes Moment

des Geſchmacksurtheils *), der Qualität nach.

§. 1.

Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch.

Um zu unterſcheiden, ob etwas ſchön ſei oder nicht, beziehen wir die Vorſtellung nicht durch den Verſtand auf das Object zum Erkenntniſſe, ſondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verſtande verbunden) auf das Subject und das Gefühl der Luſt oder Unluſt deſſelben. Das Geſchmacksurtheil iſt alſo kein Erkenntnißurtheil, mithin nicht logiſch, ſondern äſthetiſch, worunter man

---

*) Die Definition des Geſchmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, iſt: daß er das Vermögen der Beurtheilung des Schönen ſei. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenſtand ſchön zu nennen, das muß die Analyſe der Urtheile des Geſchmacks entdecken. Die Momente, worauf dieſe Urtheilskraft in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich nach Anleitung der logiſchen Functionen zu urtheilen, aufgeſucht, (denn im Geſchmacksurtheile iſt immer noch eine Beziehung auf den Verſtand enthalten.) Die der Qualität habe ich zuerſt in Betrachtung gezogen, weil das äſthetiſche Urtheil über das Schöne auf dieſe zuerſt Rückſicht nimmt.

dasjenige verſteht, deſſen Beſtimmungsgrund nicht anders, als ſubjectiv ſein kann. Alle Beziehung der Vorſtellungen, ſelbſt die der Empfindungen, aber kann objectiv ſein (und da bedeutet ſie das Reale einer empiriſchen Vorſtellung); nur nicht die auf das Gefühl der Luſt und Unluſt, wodurch gar nichts im Objecte bezeichnet wird, ſondern in der das Subject, wie es durch die Vorſtellung afficirt wird, ſich ſelbſt fühlt.

Ein regelmäßiges, zweckmäßiges Gebäude mit ſeinem Erkenntnißvermögen, (es ſei in deutlicher oder verworrener Vorſtellungsart) zu befaſſen, iſt ganz etwas Anderes, als ſich dieſer Vorſtellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewußt zu ſein. Hier wird die Vorſtellung gänzlich auf das Subject, und zwar auf das Lebensgefühl deſſelben, unter dem Namen des Gefühls der Luſt oder Unluſt bezogen; welches ein ganz beſonderes Unterſcheidungs- und Beurtheilungsvermögen gründet, das zum Erkenntniß nichts beiträgt, ſondern nur die gegebene Vorſtellung im Subjecte gegen das ganze Vermögen der Vorſtellungen hält, deſſen ſich das Gemüth im Gefühl ſeines Zuſtandes bewußt wird. Gegebene Vorſtellungen in einem Urtheile können empiriſch, (mithin äſthetiſch) ſein; das Urtheil aber, das durch ſie gefällt wird, iſt logiſch, wenn jene nur im Urtheile auf das Object bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorſtellungen gar rational wären, würden aber in einem Urtheile lediglich auf das Subject (ſein Gefühl) bezogen, ſo ſind ſie ſofern jederzeit äſthetiſch.

§. 2.

Das Wohlgefallen, welches das Geſchmacksurtheil beſtimmt, iſt ohne alles Intereſſe.

Intereſſe wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbinden. Ein ſolches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Beſtimmungsgrund deſſelben, oder doch als mit dem Beſtimmungsgrunde deſſelben nothwendig zuſammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage iſt, ob etwas ſchön ſei, nicht wiſſen, ob uns, oder irgend Jemand an der Exiſtenz der Sache irgend etwas gelegen ſei, oder auch nur gelegen ſein könne; ſondern, wie wir ſie in der bloſen Betrachtung (Anſchauung oder Reflexion) beurtheilen. Wenn mich Jemand fragt, ob ich den Palaſt, den ich vor mir ſehe, ſchön finde; ſo mag ich zwar ſagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die blos für das Angaffen gemacht ſind, oder, wie jener Irokeſiſche Sachem: ihm gefalle in Paris nichts beſſer, als die Garküchen; ich kann noch überdem auf gut Rouſſeauiſch auf die Eitelkeit der Groſſen ſchmälen, welche den Schweiß des Volks auf ſo entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, daß, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande, ohne Hoffnung jemals wieder zu Menſchen zu kommen, befände, und ich durch meinen bloſen Wunſch ein ſolches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal dieſe Mühe darum geben würde, wenn ich ſchon eine Hütte hätte, die mir bequem genug wäre. Man kann mir Alles dieſes einräumen und gutheißen; nur davon iſt jetzt nicht die Rede. Man will nur wiſſen: ob die bloſe Vorſtellung des Gegenſtandes in mir mit Wohlgefallen begleitet ſei, ſo gleichgültig ich auch immer in Anſehung der Exiſtenz des Gegenſtandes dieſer Vorſtellung ſein mag. Man ſieht leicht, daß es auf dem, was ich aus dieſer Vorſtellung in mir ſelbſt mache, nicht auf dem, worin ich von der Exiſtenz des Gegenſtandes abhänge, ankomme, um zu ſagen, er ſei ſchön, und zu beweiſen, ich habe Geſchmack. Ein Jeder muß eingeſtehen, daß dasjenige Urtheil über Schönheit, worin ſich das mindeſte Intereſſe mengt, ſehr parteilich und kein reines Geſchmacksurtheil ſei. Man muß nicht im Mindeſten für die Exiſtenz der Sache eingenommen, ſondern in dieſem Betracht ganz gleichgültig ſein, um in Sachen des Geſchmacks den Richter zu ſpielen.

Wir können aber dieſen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit iſt, nicht beſſer erläutern, als wenn wir dem reinen unintereſſirten*) Wohlgefallen im Geſchmacksurtheile dasjenige, was mit

---

*) Ein Urtheil über einen Gegenſtand des Wohlgefallens kann ganz unintereſſirt, aber doch ſehr intereſſant ſein, d. i. es gründet ſich auf

Intereſſe verbunden iſt, entgegenſehen; vornehmlich wenn wir zugleich gewiß ſein können, daß es nicht mehr Arten des Intereſſe gebe, als die eben jetzt namhaft gemacht werden ſollen.

§. 3.

Das Wohlgefallen am Angenehmen iſt mit Intereſſe verbunden.

Angenehm iſt das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier zeigt ſich nun ſofort die Gelegenheit, eine ganz gewöhnliche Verwechſelung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann, zu rügen und darauf aufmerkſam zu machen. Alles Wohlgefallen, (ſagt oder denkt man,) iſt ſelbſt Empfindung (einer Luſt). Mithin iſt Alles, was gefällt, eben hierin, daß es gefällt, angenehm (und nach den verſchiedenen Graden oder auch Verhältniſſen zu anderen angenehmen Empfindungen anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. ſ. w.). Wird aber das eingeräumt, ſo ſind Eindrücke der Sinne, welche die Neigung, oder Grundſätze der Vernunft, welche den Willen, oder bloße reflectirte Formen der Anſchauung, welche die Urtheilskraft beſtimmen, was die Wirkung auf das Gefühl der Luſt betrifft, gänzlich einerlei. Denn dieſe wäre die Annehmlichkeit in der Empfindung ſeines Zuſtandes; und da doch endlich alle Bearbeitung unſerer Vermögen aufs Praktiſche ausgehen und ſich darin als in ihrem Ziele vereinigen muß, ſo könnte man ihnen keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werths zumuthen, als die in dem Vergnügen beſteht, welches ſie verſprechen. Auf die Art, wie ſie dazu gelangen, kommt es am Ende gar nicht an; und da die Wahl der Mittel hierin allein einen Unterſchied machen kann, ſo könnten Menſchen einander wohl der Thorheit und des Unverſtandes, niemals aber der Niederträchtigkeit und Bosheit beſchuldigen; weil ſie doch Alle, ein Jeder

---

keinem Intereſſe, aber es bringt ein Intereſſe hervor; dergleichen ſind alle reinen moraliſchen Urtheile. Aber die Geſchmacksurtheile begründen an ſich auch gar kein Intereſſe. Nur in der Geſellſchaft wird es intereſſant, Geſchmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.

nach ſeiner Art die Sachen zu ſehen, nach einem Ziele laufen, welches für Jedermann das Vergnügen iſt.

Wenn eine Beſtimmung des Gefühls der Luſt oder Unluſt Empfindung genannt wird, ſo bedeutet dieſer Ausdruck etwas ganz Anderes, als wenn ich die Vorſtellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnißvermögen gehörige Receptivität) Empfindung nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorſtellung auf das Object, im erſten aber lediglich auf das Subject bezogen, und dient zu gar keinem Erkenntniſſe, auch nicht zu demjenigen, wodurch ſich das Subject ſelbſt erkennt.

Wir verſtehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objective Vorſtellung der Sinne; und um nicht immer Gefahr zu laufen, mißgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit blos ſubjectiv bleiben muß und ſchlechterdings keine Vorſtellung eines Gegenſtandes ausmachen kann, mit dem ſonſt üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wieſen gehört zur objectiven Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenſtandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derſelben aber zur ſubjectiven Empfindung, wodurch kein Gegenſtand vorgeſtellt wird: d. i. zum Gefühl, wodurch der Gegenſtand als Object des Wohlgefallens, (welches kein Erkenntniß deſſelben iſt,) betrachtet wird.

Daß nun ein Urtheil über einen Gegenſtand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Intereſſe an demſelben ausdrücke, iſt daraus ſchon klar, daß es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenſtänden rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das bloße Urtheil über ihn, ſondern die Beziehung ſeiner Exiſtenz auf meinen Zuſtand, ſofern er durch ein ſolches Object afficirt wird, vorausſetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht blos ſagt: es gefällt, ſondern: es vergnügt. Es iſt nicht ein bloßer Beifall, den ich ihm widme, ſondern Neigung wird dadurch erzeugt; und zu dem, was auf die lebhafteſte Art angenehm iſt, gehört ſo gar kein Urtheil über die Beſchaffenheit des Objects, daß diejenigen, welche immer nur auf das Genießen ausgehen, (denn das iſt das

Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet,) ſich gerne alles Urtheils überheben.

§. 4.

Das Wohlgefallen am Guten iſt mit Intereſſe verbunden.

Gut iſt das, was vermittelſt der Vernunft durch den bloſen Begriff gefällt. Wir nennen Einiges wozu gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein Anderes aber an ſich gut, was für ſich ſelbſt gefällt. In Beiden iſt immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältniß der Vernunft zum (wenigſtens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am Daſein eines Objects oder einer Handlung, d. i. irgend ein Intereſſe enthalten.

Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wiſſen, was der Gegenſtand für ein Ding ſein ſolle, d. i. einen Begriff von demſelben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nöthig. Blumen, freie Zeichnungen, ohne Abſicht in einander geſchlungene Züge, unter dem Namen des Laubwerks, bedeuten nichts, hängen von keinem beſtimmten Begriffe ab, und gefallen doch. Das Wohlgefallen am Schönen muß von der Reflexion über einen Gegenſtand, die zu irgend einem Begriffe (unbeſtimmt welchem) führt, abhängen; und unterſcheidet ſich dadurch auch vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht.

Zwar ſcheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu ſein. So wird man gemeiniglich ſagen: alles (vornehmlich dauerhafte) Vergnügen iſt an ſich ſelbſt gut; welches ungefähr ſo viel heißt, als: dauerhaft angenehm oder gut ſein iſt einerlei. Allein man kann bald bemerken, daß dieſes blos eine fehlerhafte Wortvertauſchung ſei, da die Begriffe, welche dieſen Ausdrücken eigenthümlich anhängen, keineswegs gegen einander ausgetauſcht werden können. Das Angenehme, das, als ein ſolches, den Gegenſtand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorſtellt, muß allererſt durch den Begriff eines Zwecks unter Principien der Vernunft gebracht werden, um es, als Gegenſtand des Willens, gut zu nennen. Daß dieſes aber alsdann eine ganz andere Beziehung auf das Wohlgefallen ſei, wenn ich das, was vergnügt, zugleich gut nenne, iſt daraus zu erſehen, daß beim Guten immer die Frage iſt, ob es blos mittelbar-gut oder unmittelbar-gut, (ob nützlich oder an ſich gut) ſei; da hingegen beim Angenehmen hierüber gar nicht die Frage ſein kann, indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt. (Eben ſo iſt es auch mit dem, was ich ſchön nenne, bewandt.)

Selbſt in den gemeinſten Reden unterſcheidet man das Angenehme vom Guten. Von einem durch Gewürze und andere Zuſätze den Geſchmack erhebenden Gerichte ſagt man ohne Bedenken, es ſei angenehm, und geſteht zugleich, daß es nicht gut ſei; weil es zwar unmittelbar den Sinnen behagt, mittelbar aber d. i. durch die Vernunft, die auf die Folgen hinausſieht, betrachtet, mißfällt. Selbſt in der Beurtheilung der Geſundheit kann man noch dieſen Unterſchied bemerken. Sie iſt Jedem, der ſie beſitzt, unmittelbar angenehm (wenigſtens negativ, d. i. als Entfernung aller körperlichen Schmerzen). Aber um zu ſagen, daß ſie gut ſei, muß man ſie noch durch die Vernunft auf Zwecke richten, nämlich daß ſie ein Zuſtand iſt, der uns zu allen unſeren Geſchäften aufgelegt macht. In Abſicht der Glückſeligkeit glaubt endlich doch Jedermann, die größte Summe (der Menge ſowohl, als Dauer nach) der Annehmlichkeiten des Lebens, ein wahres, ja ſogar das höchſte Gut nennen zu können. Allein auch dawider ſträubt ſich die Vernunft. Annehmlichkeit iſt Genuß. Iſt es aber auf dieſen allein angelegt, ſo wäre es thöricht, ſcrupulös in Anſehung der Mittel zu ſein, die ihn uns verſchaffen, ob er leidend, von der Freigebigkeit der Natur, oder durch Selbſtthätigkeit und unſer eigenes Wirken erlangt wäre. Daß aber eines Menſchen Exiſtenz an ſich einen Werth habe, welcher blos lebt (und in dieſer Abſicht noch ſo ſehr geſchäftig iſt,) um zu genießen, ſogar wenn er dabei Andern, die Alle ebenſowohl nur aufs Genießen ausgehen, als Mittel dazu aufs Beſte beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen mit genöſſe, das wird ſich die Vernunft nie überreden laſſen. Nur durch das, was er thut, ohne Rückſicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verſchaffen könnte, gibt er ſeinem Daſein als der Exiſtenz einer Perſon einen abſoluten Werth; und die Glückſeligkeit iſt, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei Weitem nicht ein unbedingtes Gut *).

Aber ungeachtet aller dieſer Verſchiedenheit zwiſchen dem Angenehmen und Guten, kommen beide doch darin überein: daß ſie jederzeit mit einem Intereſſe an ihrem Gegenſtande verbunden ſind, nicht allein das Angenehme §. 3, und das mittelbar Gute (das Nützliche), welches als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt, ſondern auch das ſchlechterdings und in aller Abſicht Gute, nämlich das moraliſche, welches das höchſte Intereſſe bei ſich führt. Denn das Gute iſt das Object des Willens (d. i. eines durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögens). Etwas aber wollen, und an dem Daſein deſſelben ein Wohlgefallen haben d. i. daran ein Intereſſe nehmen, iſt identiſch.

§. 5.

Vergleichung der drei ſpecifiſch verſchiedenen Arten des Wohlgefallens.

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, und führen ſofern, jenes ein pathologiſch-bedingtes, (durch Anreize, **Stimulos**,) dieſes ein reines praktiſches Wohlgefallen bei ſich, welches nicht blos durch die Vorſtellung des Gegenſtandes, ſondern zugleich durch die vorgeſtellte Verknüpfung des Subjects mit der Exiſtenz deſſelben beſtimmt wird. Nicht blos der Gegenſtand, ſondern auch die Exiſtenz deſſelben gefällt. Daher iſt das Geſchmacksurtheil blos **contemplativ**, d. i. ein Urtheil, welches, indifferent in Anſehung des Daſeins eines Gegenſtandes, nur ſeine Beſchaffenheit mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt zuſammenhält. Aber dieſe Contemplation ſelbſt iſt auch nicht auf Begriffe gerichtet; denn das Geſchmacksurtheil iſt kein Erkenntnißurtheil, (weder ein theoretiſches, noch praktiſches,) und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf ſolche abgezweckt.

---

*) Eine Verbindlichkeit zum Genießen iſt eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muß alſo auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen ſein, die zu ihrem Ziele blos das Genießen haben; dieſes mag nun ſo geiſtig ausgedacht (oder verbrämt) ſein, wie es wolle, und wenn es auch ein myſtiſcher, ſogenannter himmliſcher Genuß wäre.

Das Angenehme, das **Schöne**, das Gute bezeichnen alſo drei verſchiedene Verhältniſſe der Vorſtellungen zum Gefühl der Luſt und Unluſt, in Beziehung auf welches wir Gegenſtände oder Vorſtellungsarten von einander unterſcheiden. Auch ſind die Jedem angemeſſenen Ausdrücke, womit man die Complacenz in denſelben bezeichnet, nicht einerlei. Angenehm heißt Jemandem das, was ihn **vergnügt**; ſchön, was ihm blos **gefällt**; gut, was **geſchätzt**, gebilligt†), d. i. worin von ihm ein objectiver Werth geſetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftloſe Thiere; Schönheit nur für Menſchen, d. i. thieriſche, aber doch vernünftige Weſen, aber auch nicht blos als ſolche (z. B. Geiſter), ſondern zugleich als thieriſche; das Gute aber für jedes vernünftige Weſen überhaupt. Ein Satz, der nur in der Folge ſeine vollſtändige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann. Man kann ſagen: daß unter allen dieſen drei Arten des Wohlgefallens das des Geſchmacks am Schönen einzig und allein ein unintereſſirtes und freies Wohlgefallen ſei; denn kein Intereſſe, weder das der Sinne, noch das der Vernunft, zwingt den Beifall ab. Daher könnte man von dem Wohlgefallen ſagen: es beziehe ſich in den drei genannten Fällen auf Neigung, oder Gunſt, oder Achtung. Denn **Gunſt** iſt das einzig freie Wohlgefallen. Ein Gegenſtand der Neigung, und einer welcher durch ein Vernunftgeſetz uns zum Begehren auferlegt wird, laſſen uns keine Freiheit, uns ſelbſt irgend woraus einen Gegenſtand der Luſt zu machen. Alles Intereſſe ſetzt Bedürfniß voraus, oder bringt eines hervor; und, als Beſtimmungsgrund des Beifalls, läßt es das Urtheil über den Gegenſtand nicht mehr frei ſein.

Was das Intereſſe der Neigung beim Angenehmen betrifft, ſo ſagt Jedermann: Hunger iſt der beſte Koch, und Leuten von geſundem Appetit ſchmeckt Alles, was nur eßbar iſt; mithin beweiſet ein ſolches Wohlgefallen keine Wahl nach Geſchmack. Nur wenn das Bedürfniß befriedigt iſt, kann man unterſcheiden, wer unter Vielen Geſchmack habe, oder nicht. Eben ſo gibt es Sitten (Conduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anſtändigkeit ohne Ehrbarkeit u. ſ. w. Denn wo das ſittliche Geſetz ſpricht, da gibt es, objectiv, weiter keine freie Wahl in Anſehung deſſen, was zu thun ſei; und Geſchmack in ſeiner Aufführung (oder in Beurtheilung Anderer ihrer) zeigen, iſt etwas ganz Anderes, als ſeine moraliſche Denkungsart äußern; denn dieſe enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfniß hervor, da hingegen der ſittliche Geſchmack mit den Gegenſtänden des Wohlgefallens nur ſpielt, ohne ſich an eines zu hängen.

---

†) „gebilligt“ Zuſatz d. 2. Ausg.

Aus dem erſten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Geſchmack iſt das Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes oder einer Vorſtellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen *ohne alles Intereſſe*. Der Gegenſtand eines ſolchen Wohlgefallens heißt ſchön.

Zweites Moment

des Geſchmacksurtheils, nämlich ſeiner Quantität nach.

§. 6.

Das Schöne iſt das, was ohne Begriffe, als Object eines *allgemeinen* Wohlgefallens vorgeſtellt wird.

Dieſe Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung deſſelben, als eines Gegenſtandes des Wohlgefallens ohne alles Intereſſe, gefolgert werden. Denn das, wovon Jemand ſich bewußt iſt, daß das Wohlgefallen an demſelben bei ihm ſelbſt ohne alles Intereſſe ſei, das kann derſelbe nicht anders, als ſo beurtheilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für Jedermann enthalten müſſe. Denn da es ſich nicht auf irgend eine Neigung des Subjects, (noch auf irgend ein anderes überlegtes Intereſſe) gründet, ſondern da der

Urtheilende ſich in Anſehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenſtande widmet, völlig frei fühlt; ſo kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die ſich ſein Subject allein hängte, und muß es daher als in demjenigen begründet anſehen, was er auch bei jedem Anderen vorausſetzen kann; folglich muß er glauben Grund zu haben, Jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuthen. Er wird daher vom Schönen ſo ſprechen, als ob Schönheit eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes und das Urtheil logiſch (durch Begriffe vom Objecte eine Erkenntniß deſſelben ausmache) wäre; ob es gleich nur äſthetiſch iſt und blos eine Beziehung der Vorſtellung des Gegenſtandes auf das Subject enthält; darum, weil es doch mit dem logiſchen die Aehnlichkeit hat, daß man die Gültigkeit deſſelben für Jedermann daran vorausſetzen kann. Aber aus Begriffen kann dieſe Allgemeinheit auch nicht entſpringen. Denn von Begriffen gibt es keinen Uebergang zum Gefühle der Luſt oder Unluſt, (ausgenommen in reinen praktiſchen Geſetzen, die aber ein Intereſſe bei ſich führen; dergleichen mit dem reinen Geſchmacksurtheile nicht verbunden iſt.) Folglich muß dem Geſchmacksurtheile, mit dem Bewußtſein der Abſonderung in demſelben von allem Intereſſe, ein Anſpruch auf Gültigkeit für Jedermann, ohne auf Objecte geſtellte Allgemeinheit anhangen, d. i. es muß damit ein Anſpruch auf ſubjective Allgemeinheit verbunden ſein.

§. 7.

Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal.

In Anſehung des Angenehmen beſcheidet ſich ein Jeder: daß ſein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl gründet, und wodurch er von einem Gegenſtande ſagt, daß er ihm gefalle, ſich auch blos auf ſeine Perſon einſchränke. Daher iſt er es gern zufrieden, daß, wenn er ſagt: der Canarienſect iſt angenehm, ihm ein Anderer den Ausdruck verbeſſere und ihn erinnere, er ſolle ſagen: es iſt mir angenehm; und ſo nicht allein im Geſchmack der

Zunge, des Gaumens und des Schlundes, ſondern auch in dem, was für Augen und Ohren Jedem angenehm ſein mag. Dem Einen iſt die violette Farbe ſanft und lieblich, dem Anderen todt und erſtorben. Einer liebt den Ton der Blasinſtrumente, der Andere den von den Saiteninſtrumenten. Darüber in der Abſicht zu ſtreiten, um das Urtheil Anderer, welches von dem unſrigen verſchieden iſt, gleich als ob es dieſem logiſch entgegengeſetzt wäre, für unrichtig zu ſchelten, wäre Thorheit; in Anſehung des Angenehmen gilt alſo der Grundſatz: ein Jeder hat ſeinen eigenen†) Geſchmack (der Sinne).

Mit dem Schönen iſt es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt) lächerlich, wenn Jemand, der ſich auf ſeinen Geſchmack etwas einbildete, ſich damit zu rechtfertigen gedächte: dieſer Gegenſtand, (das Gebäude, was wir ſehen, das Kleid, was jener trägt, das Concert, was wir hören, das Gedicht, welches zur Beurtheilung aufgeſtellt iſt,) iſt für mich ſchön. Denn er muß es nicht ſchön nennen, wenn es blos ihm gefällt. Reiz††) und Annehmlichkeit mag für ihn Vieles haben, darum bekümmert ſich Niemand; wenn er aber etwas für ſchön ausgibt, ſo muthet er Anderen ebendaſſelbe Wohlgefallen zu; er urtheilt nicht blos für ſich, ſondern für Jedermann, und ſpricht alsdann von der Schönheit, als wäre ſie eine Eigenſchaft der Dinge. Er ſagt daher: die Sache iſt ſchön; und rechnet nicht etwa darum auf Anderer Einſtimmung in ſein Urtheil des Wohlgefallens, weil er ſie mehrmalen mit dem ſeinigen einſtimmig befunden hat, ſondern fordert es von ihnen. Er tadelt ſie, wenn ſie anders urtheilen, und ſpricht ihnen den Geſchmack ab, von dem er doch verlangt, daß ſie ihn haben ſollen; und ſofern kann man nicht ſagen: ein Jeder hat ſeinen beſonderen Geſchmack. Dieſes würde ſo viel heißen, als: es gibt gar keinen Geſchmack, d. i. kein äſthetiſches Urtheil, welches auf Jedermanns Beiſtimmung rechtmäßigen Anſpruch machen könnte.

---

†) 1. Ausg. „beſonderen"

††) 1. Ausg. „Einen Reiz"

Gleichwohl ſindet man auch in Anſehung des Angenehmen, daß in der Beurtheilung deſſelben ſich Einhelligkeit unter Menſchen antreffen laſſe, in Abſicht auf welche man doch einigen den Geſchmack abſpricht, anderen ihn zugeſteht, und zwar nicht in der Bedeutung als Organſinn, ſondern als Beurtheilungsvermögen in Anſehung des Angenehmen überhaupt. So ſagt man von Jemanden, der ſeine Gäſte mit Annehmlichkeiten (des Genuſſes durch alle Sinne) ſo zu unterhalten weiß, daß es ihnen insgeſammt gefällt: er habe Geſchmack. Aber hier wird die Allgemeinheit nur comparativ genommen; und da gibt es nur generale, (wie die empiriſchen alle ſind,) nicht univerſale Regeln, welche letzteren das Geſchmacksurtheil über das Schöne ſich unternimmt oder darauf Anſpruch macht. Es iſt ein Urtheil in Beziehung auf die Geſelligkeit, ſofern ſie auf empiriſchen Regeln beruht. In Anſehung des Guten machen die Urtheile zwar auch mit Recht auf Gültigkeit für Jedermann Anſpruch; allein das Gute wird nur durch einen Begriff als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt, welches weder beim Angenehmen noch beim Schönen der Fall iſt.

§. 8.

Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geſchmacksurtheile nur als ſubjectiv vorgeſtellt.

Dieſe beſondere Beſtimmung der Allgemeinheit eines äſthetiſchen Urtheils, die ſich in einem Geſchmacksurtheile antreffen läßt, iſt eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transſcendental-Philoſophen, welche ſeine†) nicht geringe Bemühung auffordert, um den Urſprung derſelben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenſchaft unſeres Erkenntnißvermögens aufdeckt, welche ohne dieſe Zergliederung unbekannt geblieben wäre.

Zuerſt muß man ſich davon völlig überzeugen: daß man durch das Geſchmacksurtheil (über das Schöne) das Wohlgefallen an einem Gegenſtande Jedermann anſinne, ohne ſich doch auf einem

---

†) 1. Ausg.: „ihre"

Begriffe zu gründen, (denn da wäre es das Gute;) und daß dieſer Anſpruch auf Allgemeingültigkeit ſo weſentlich zu einem Urtheil gehöre, wodurch wir etwas für *ſchön* erklären, daß, ohne dieſelbe dabei zu denken, es Niemand in die Gedanken kommen würde, dieſen Ausdruck zu gebrauchen, ſondern Alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen gezählt werden würde, in Anſehung deſſen man Jeglichen ſeinen Kopf für ſich haben läßt, und Keiner dem Anderen Einſtimmung zu ſeinem Geſchmacksurtheile zumuthet, welches doch im Geſchmacksurtheile über Schönheit jederzeit geſchieht. Ich kann den erſten den Sinnen-Geſchmack, den zweiten den Reflexions-Geſchmack nennen, ſofern der erſtere blos Privaturtheile, der zweite aber vorgeblich gemeingültige (publike), beiderſeits aber äſthetiſche (nicht praktiſche) Urtheile über einen Gegenſtand, blos in Anſehung des Verhältniſſes ſeiner Vorſtellung zum Gefühle der Luſt und Unluſt, fällt. Nun iſt es doch befremdlich, daß, da von dem Sinnengeſchmack nicht allein die Erfahrung zeigt, daß ſein Urtheil (der Luſt oder Unluſt an irgend etwas) nicht allgemein gelte, ſondern Jedermann auch von ſelbſt ſo beſcheiden iſt, dieſe Einſtimmung Anderen nicht eben anzuſinnen, (ob ſich gleich wirklich öfter eine ſehr ausgebreitete Einhelligkeit auch in dieſen Urtheilen vorfindet,) der Reflexions-Geſchmack, der doch auch oft genug mit ſeinem Anſpruche auf die allgemeine Gültigkeit ſeines Urtheils (über das Schöne) für Jedermann abgewieſen wird, wie die Erfahrung lehrt, gleichwohl es möglich finden könnte, (welches er auch wirklich thut,) ſich Urtheile vorzuſtellen, die dieſe Einſtimmung allgemein fordern könnten, und ſie in der That für jedes ſeiner Geſchmacksurtheile Jedermann zumuthet, ohne daß die Urtheilenden wegen der Möglichkeit eines ſolchen Anſpruchs in Streite ſind, ſondern ſich nur in beſonderen Fällen wegen der richtigen Anwendung dieſes Vermögens nicht einigen können.

Hier iſt nun allererſt zu merken, daß eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objecte, (wenngleich nur empiriſchen) beruht, gar nicht logiſch, ſondern äſthetiſch ſei, d. i. keine objective Quantität des Urtheils, ſondern nur eine ſubjective enthalte; für welche ich auch den Ausdruck *Gemeingültigkeit*, welcher die Gültigkeit nicht von der Beziehung einer Vorſtellung auf das Erkenntnißvermögen, ſondern auf das Gefühl der Luſt und Unluſt für jedes Subject bezeichnet, gebrauche. (Man kann ſich aber auch deſſelben Ausdrucks für die logiſche Quantität des Urtheils bedienen, wenn man nur dazuſetzt *objective* Allgemeingültigkeit, zum Unterſchiede von der bloß ſubjectiven, welche allemal äſthetiſch iſt.)

Nun iſt ein *objectiv allgemeingültiges* Urtheil auch jederzeit ſubjectiv, d. i. wenn das Urtheil für Alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten iſt, gilt, ſo gilt es auch für Jedermann, der ſich einen Gegenſtand durch dieſen Begriff vorſtellt. Aber von einer *ſubjectiven Allgemeingültigkeit*, d. i. der äſthetiſchen, die auf keinem Begriffe beruht, läßt ſich nicht auf die logiſche ſchließen; weil jene Art Urtheile gar nicht auf das Object geht. Eben darum aber muß auch die äſthetiſche Allgemeinheit, die einem Urtheile beigelegt wird, von beſonderer Art ſein, weil ſich das Prädicat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des *Objects*, in ſeiner ganzen logiſchen Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch ebendaſſelbe über die ganze Sphäre der *Urtheilenden* ausdehnt.

In Anſehung der logiſchen Quantität ſind alle Geſchmacksurtheile *einzelne* Urtheile. Denn weil ich den Gegenſtand unmittelbar an mein Gefühl der Luſt und Unluſt halten muß, und doch nicht durch Begriffe, ſo können jene nicht die Quantität objectiv-gemeingültiger Urtheile haben; obgleich, wenn die einzelne Vorſtellung des Objects des Geſchmacksurtheils nach den Bedingungen, die das letztere beſtimmen, durch Vergleichung in einen Begriff verwandelt wird, ein logiſch allgemeines Urtheils daraus werden kann. Z. B. die Roſe, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geſchmacksurtheil für ſchön; dagegen iſt das Urtheil, welches durch Vergleichung vieler einzelnen entſpringt: die Roſen überhaupt ſind ſchön, nunmehr nicht blos als äſthetiſches, ſondern als ein auf einem äſthetiſchen gegründetes logiſches Urtheil ausgeſagt. Nun iſt das Urtheil: die Roſe iſt (im Gebrauche) angenehm, zwar auch ein äſthetiſches und einzelnes, aber kein Geſchmacks-, ſondern ein Sinnenurtheil. Es unterſcheidet ſich nämlich vom erſteren darin: daß das Geſchmacksurtheil eine *äſthetiſche Quantität* der Allgemeinheit d. i. der Gültigkeit für Jedermann bei ſich führt, welche im Urtheile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann. Nur allein die Urtheile über das Gute, ob ſie gleich auch das Wohlgefallen an einem Gegenſtande beſtimmen, haben logiſche, nicht blos äſthetiſche Allgemeinheit; denn ſie gelten vom Object, als Erkenntniſſe deſſelben, und darum für Jedermann.

Wenn man Objecte blos nach Begriffen beurtheilt, ſo geht alle Vorſtellung der Schönheit verloren. Alſo kann es auch keine Regel geben, nach der Jemand genöthigt werden ſollte, etwas für ſchön anzuerkennen. Ob ein Kleid, ein Haus, eine Blume ſchön ſei, dazu läßt man ſich ſein Urtheil durch keine Gründe oder Grundſätze aufſchwatzen. Man will das Object ſeinen eigenen Augen unterwerfen, gleich als ob ſein Wohlgefallen von der Empfindung abhinge; und dennoch, wenn man den Gegenſtand alsdann ſchön nennt, glaubt man eine allgemeine Stimme für ſich zu haben, und macht Anſpruch auf den Beitritt von Jedermann, da hingegen jede Privatempfindung nur für den Betrachtenden allein und ſein Wohlgefallen entſcheiden würde.

Hier iſt nun zu ſehen, daß in dem Urtheile des Geſchmacks nichts poſtulirt wird, als eine ſolche *allgemeine Stimme*, in Anſehung des Wohlgefallens ohne Vermittelung der Begriffe; mithin die *Möglichkeit* eines äſthetiſchen Urtheils, welches zugleich als für Jedermann gültig angeſehen werden könne. Das Geſchmacksurtheil ſelber *poſtulirt* nicht Jedermanns Einſtimmung, (denn das kann nur ein logiſch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, thun;) es *ſinnt* nur Jedermann dieſe Einſtimmung *an*, als einen Fall der Regel, in Anſehung deſſen es die Beſtätigung nicht von Begriffen, ſondern von Anderer Beitritt erwartet. Die allgemeine Stimme iſt alſo nur eine Idee; (worauf ſie beruhe, wird hier noch nicht unterſucht.) Daß der, welcher ein Geſchmacksurtheil zu fällen glaubt, in der That dieſer Idee gemäß urtheile, kann ungewiß ſein; aber daß er es doch darauf beziehe, mithin daß es ein Geſchmacksurtheil ſein ſolle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an. Für ſich ſelbſt aber kann er durch das bloſe Bewußtſein der Abſonderung Alles deſſen, was zum Angenehmen und Guten gehört, von dem Wohlgefallen, was ihm noch übrig bleibt, davon gewiß werden; und das iſt Alles, wozu er ſich die Beiſtimmung von Jedermann verſpricht; ein Anſpruch, wozu unter dieſen Bedingungen er auch berechtigt ſein würde, wenn er nur wider ſie nicht öfter fehlte und darum ein irriges Geſchmacksurtheil fällete †).

§. 9.

Unterſuchung der Frage: ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jener vorhergehe.

Die Auflöſung dieſer Aufgabe iſt der Schlüſſel zur Kritik des Geſchmacks, und daher aller Aufmerkſamkeit würdig.

Ginge die Luſt an dem gegebenen Gegenſtande vorher, und nur die allgemeine Mittheilbarkeit derſelben ſollte im Geſchmacksurtheile der Vorſtellung des Gegenſtandes zuerkannt werden, ſo würde ein ſolches Verfahren mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſtehen. Denn dergleichen Luſt würde keine andere, als die bloſe Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung ſein, und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können, weil ſie von der Vorſtellung, wodurch der Gegenſtand *gegeben wird*, unmittelbar abhinge.

Alſo iſt es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszuſtandes in der gegebenen Vorſtellung, welche, als ſubjective Bedingung des Geſchmacksurtheils, demſelben zum Grunde liegen und die Luſt an dem Gegenſtande zur Folge haben muß. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden, als Erkenntniß und Vorſtellung, ſofern ſie zum Erkenntniß gehört. Denn ſofern iſt die letztere nur allein objectiv, und hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunct, womit die Vorſtellungskraft Aller zuſammenzuſtimmen genöthigt wird. Soll nun der Beſtimmungsgrund des

---

†) Statt der Worte: „wenn er — fällete" hat die 1. Ausg.: „wider die er aber öfters fehlt und darum ein irriges Geſchmacksurtheil fället."

Urtheils über dieſe allgemeine Mittheilbarkeit der Vorſtellung blos ſubjectiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenſtande gedacht werden, ſo kann er kein anderer, als der Gemüthszuſtand ſein, der im Verhältniß der Vorſtellungskräfte zu einander angetroffen wird, ſofern ſie eine gegebene Vorſtellung auf Erkenntniß überhaupt beziehen.

Die Erkenntnißkräfte, die durch dieſe Vorſtellung ins Spiel geſetzt werden, ſind hiebei in einem freien Spiele, weil kein beſtimmter Begriff ſie auf eine beſtimmte Erkenntnißregel einſchränkt. Alſo muß der Gemüthszuſtand in dieſer Vorſtellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorſtellungskräfte in einer gegebenen Vorſtellung zu einem Erkenntniſſe überhaupt ſein. Nun gehören zu einer Vorſtellung, wodurch ein Gegenſtand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntniß werde, Einbildungskraft für die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen der Anſchauung, und Verſtand für die Einheit des Begriffs, der die Vorſtellungen vereinigt. Dieſer Zuſtand eines freien Spiels der Erkenntnißvermögen, bei einer Vorſtellung, wodurch ein Gegenſtand gegeben wird, muß ſich allgemein mittheilen laſſen; weil Erkenntniß, als Beſtimmung des Objects, womit gegebene Vorſtellungen, (in welchem Subjecte es auch ſei,) zuſammenſtimmen ſollen, die einzige Vorſtellungsart iſt, die für Jedermann gilt.

Die ſubjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorſtellungsart in einem Geſchmacksurtheile, da ſie ohne einen beſtimmten Begriff vorauszuſetzen, Statt finden ſoll, kann nichts Anderes, als der Gemüthszuſtand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verſtandes, (ſofern ſie unter einander, wie es zu einem Erkenntniſſe überhaupt erforderlich iſt, zuſammenſtimmen,) ſein; indem wir uns bewußt ſind, daß dieſes zum Erkenntniß überhaupt ſchickliche ſubjective Verhältniß eben ſowohl für Jedermann gelten und folglich allgemein mittheilbar ſein müſſe, als es eine jede beſtimmte Erkenntniß iſt, die doch immer auf jenem Verhältniß als ſubjectiver Bedingung beruht.

Dieſe blos ſubjective (äſthetiſche) Beurtheilung des Gegenſtandes, oder der Vorſtellung, wodurch er gegeben wird, geht nun vor der Luſt an demſelben vorher, und iſt der Grund dieſer Luſt an der Harmonie der Erkenntnißvermögen; auf jener Allgemeinheit aber der ſubjectiven Bedingungen der Beurtheilung der Gegenſtände gründet ſich allein dieſe allgemeine ſubjective Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorſtellung des Gegenſtandes, den wir ſchön nennen, verbinden.

Daß ſeinen Gemüthszuſtand, ſelbſt auch nur in Anſehung der Erkenntnißvermögen, mittheilen zu können, eine Luſt bei ſich führe, könnte man aus dem natürlichen Hange des Menſchen zur Geſelligkeit (empiriſch und pſychologiſch) leichtlich darthun. Das iſt aber zu unſerer Abſicht nicht genug. Die Luſt, die wir fühlen, muthen wir jedem Anderen im Geſchmacksurtheile als nothwendig zu, gleich als ob es für eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes, die an ihm nach Begriffen beſtimmt iſt, anzuſehen wäre, wenn wir etwas ſchön nennen; da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjects für ſich nichts iſt. Die Erörterung dieſer Frage aber müſſen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen: ob und wie äſthetiſche Urtheile **a priori** möglich ſind? vorbehalten.

Jetzt beſchäftigen wir uns noch mit der minderen Frage: auf welche Art wir uns einer wechſelſeitigen ſubjectiven Uebereinſtimmung der Erkenntnißkräfte unter einander im Geſchmacksurtheile bewußt werden, ob äſthetiſch durch den bloſen inneren Sinn und Empfindung, oder intellectuell durch das Bewußtſein unſerer abſichtlichen Thätigkeit, womit wir jene ins Spiel ſetzen?

Wäre die gegebene Vorſtellung, welche das Geſchmacksurtheil veranlaßt, ein Begriff, welcher Verſtand und Einbildungskraft in der Beurtheilung des Gegenſtandes zu einem Erkenntniſſe des Objects vereinigte, ſo wäre das Bewußtſein dieſes Verhältniſſes intellectuell, (wie im objectiven Schematismus der Urtheilskraft, wovon die Kritik handelt.) Aber das Urtheil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Luſt und Unluſt gefällt, mithin kein Geſchmacksurtheil. Nun beſtimmt aber das Geſchmacksurtheil, unabhängig von Begriffen, das Object in Anſehung des Wohlgefallens und des Prädicats der Schönheit. Alſo kann jene ſubjective Einheit des

Verhältniſſes ſich nur durch Empfindung kenntlich machen. Die Belebung beider Vermögen, (der Einbildungskraft und des Verſtandes,) zu beſtimmter, aber doch vermittelſt des Anlaſſes der gegebenen Vorſtellung einhelliger Thätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einem Erkenntniß überhaupt gehört, iſt die Empfindung, deren allgemeine Mittheilbarkeit das Geſchmacksurtheil poſtulirt. Ein objectives Verhältniß kann nur gedacht, aber, ſofern es ſeinen Bedingungen nach ſubjectiv iſt, doch in der Wirkung auf das Gemüth empfunden werden; und bei einem Verhältniſſe, welches keinen Begriff zum Grunde legt, (wie das der Vorſtellungskräfte zu einem Erkenntnißvermögen überhaupt,) iſt auch kein anderes Bewußtſein deſſelben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechſelſeitige Zuſammenſtimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verſtandes) beſteht, möglich. Eine Vorſtellung, die als einzeln und ohne Vergleichung mit anderen dennoch eine Zuſammenſtimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geſchäft des Verſtandes überhaupt ausmacht, bringt die Erkenntnißvermögen in die proportionirte Stimmung, die wir zu allem Erkenntniſſe fordern, und daher auch für Jedermann, der durch Verſtand und Sinne in Verbindung zu urtheilen beſtimmt iſt, (für jeden Menſchen) gültig halten.

Aus dem zweiten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön iſt das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Drittes Moment

der Geſchmacksurtheile, nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird.

§. 10.

Von der Zweckmäßigkeit überhaupt.

Wenn man, was ein Zweck ſei, nach ſeinen transſcendentalen Beſtimmungen, (ohne etwas Empiriſches, dergleichen das Gefühl der Luſt iſt, vorauszuſetzen,) erklären will; ſo iſt Zweck der Gegenſtand eines Begriffs, ſofern dieſer als die Urſache von jenem (der reale Grund ſeiner Möglichkeit) angeſehen wird; und die Cauſalität eines Begriffs in Anſehung ſeines Objects iſt die Zweckmäßigkeit (forma finalis). Wo alſo nicht etwa blos die Erkenntniß von einem Gegenſtande, ſondern der Gegenſtand ſelbſt (die Form oder Exiſtenz deſſelben) als Wirkung, nur als durch einen Begriffe von der letzteren möglich gedacht wird, da denkt man ſich einen Zweck. Die Vorſtellung der Wirkung iſt hier der Beſtimmungsgrund ihrer Urſache, und geht vor der letzteren vorher. Das Bewußtſein der Cauſalität einer Vorſtellung in Abſicht auf den Zuſtand des Subjects, es in demſelben zu erhalten, kann hier im Allgemeinen das bezeichnen, was man Luſt nennt; wogegen Unluſt diejenige Vorſtellung iſt, die den Zuſtand der Vorſtellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu beſtimmen (ſie abzuhalten oder wegzuſchaffen)†) den Grund enthält.

Das Begehrungsvermögen, ſofern es nur durch Begriffe, d. i. der Vorſtellung eines Zwecks gemäß zu handeln, beſtimmbar iſt, würde der Wille ſein. Zweckmäßig aber heißt ein Object, oder Gemüthszuſtand, oder eine Handlung auch, wenngleich ihre Möglichkeit die Vorſtellung eines Zwecks nicht nothwendig vorausſetzt, blos darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, ſofern wir eine Cauſalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der ſie nach der Vorſtellung einer gewiſſen Regel ſo angeordnet hätte, zum Grunde derſelben annehmen. Die Zweckmäßigkeit kann alſo ohne Zweck ſein, ſofern wir die Urſachen dieſer Form nicht in einen Willen ſetzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit nur, indem wir ſie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nöthig durch Vernunft (ſeiner Möglichkeit nach) einzuſehen. Alſo können wir eine Zweckmäßigkeit der Form nach, auch ohne daß wir ihr einen Zweck (als die Materie des nexus finalis) zum Grunde legen, wenigſtens beachten und an Gegenſtänden, wiewohl nicht anders, als durch Reflexion bemerken.

---

†) „(ſie abzuhalten oder wegzuſchaffen)“ Zuſ. der 2. Ausg.

§. 11.

Das Geſchmacksurtheil hat nichts, als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes (oder der Vorſtellungsart deſſelben) zum Grunde.

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angeſehen wird, führt immer ein Intereſſe, als Beſtimmungsgrund des Urtheils über den Gegenſtand der Luſt, bei ſich. Alſo kann dem Geſchmacksurtheil kein ſubjectiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorſtellung eines objectiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt nach Principien der Zweckverbindung, mithin kein Begriff des Guten kann das Geſchmacksurtheil beſtimmen; weil es ein äſthetiſches und kein Erkenntnißurtheil iſt, welches alſo keinen Begriff von der Beſchaffenheit und inneren oder äußeren Möglichkeit des Gegenſtandes durch dieſe oder jene Urſache, ſondern blos das Verhältniß der Vorſtellungskräfte zu einander, ſofern ſie durch eine Vorſtellung beſtimmt werden, betrifft.

Nun iſt dieſes Verhältniß in der Beſtimmung eines Gegenſtandes, als eines ſchönen, mit dem Gefühle einer Luſt verbunden, die durch das Geſchmacksurtheil zugleich als für Jedermann gültig erklärt wird; folglich kann ebenſowenig eine die Vorſtellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorſtellung von der Vollkommenheit †) des Gegenſtandes und der Begriff des Guten den Beſtimmungsgrund enthalten. Alſo kann nichts Anderes, als die ſubjective Zweckmäßigkeit in der Vorſtellung eines Gegenſtandes, ohne allen (weder objectiven noch ſubjectiven) Zweck, folglich die bloſe Form der Zweckmäßigkeit in der Vorſtellung, wodurch uns ein Gegenſtand gegeben wird, ſofern wir uns ihrer bewußt ſind, das Wohlgefallen, welches wir, ohne Begriff, als allgemein mittheilbar beurtheilen, mithin den Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils ausmachen.

---

†) 1. Ausg.: „als die der Vollkommenheit“

§. 12.

Das Geſchmacksurtheil beruht auf Gründen a priori.

Die Verknüpfung des Gefühls einer Luſt oder Unluſt, als einer Wirkung, mit irgend einer Vorſtellung (Empfindung oder Begriff) als ihrer Urſache, a priori auszumachen iſt ſchlechterdings unmöglich; denn das wäre ein Cauſalverhältniß, welches (unter Gegenſtänden der Erfahrung) nur jederzeit a posteriori und vermittelſt der Erfahrung ſelbſt erkannt werden kann. Zwar haben wir in der Kritik der praktiſchen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung, (als eine beſondere und eigenthümliche Modification dieſes Gefühls, welches weder mit der Luſt noch Unluſt, die wir von empiriſchen Gegenſtänden bekommen, recht übereintreffen will,) von allgemeinen ſittlichen Begriffen a priori abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überſchreiten und eine Cauſalität, die auf einer überſinnlichen Beſchaffenheit des Subjects beruhte, nämlich die der Freiheit, herbeirufen. Allein ſelbſt da leiteten wir eigentlich nicht dieſes Gefühl von der Idee des Sittlichen als Urſache her, ſondern blos die Willensbeſtimmung wurde davon abgeleitet. Der Gemüthszuſtand aber eines irgend wodurch beſtimmten Willens iſt an ſich ſchon ein Gefühl der Luſt und mit ihm identiſch, folgt alſo nicht als Wirkung daraus; welches Letztere nur alsdann angenommen werden müßte, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbeſtimmung durch das Geſetz vorherginge; da alsdann die Luſt, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus dieſem als einer bloſen Erkenntniß vergeblich würde abgeleitet werden.

Nun iſt es auf ähnliche Weiſe mit der Luſt im äſthetiſchen Urtheile bewandt; nur daß ſie hier blos contemplativ und ohne ein Intereſſe am Object zu bewirken, im moraliſchen Urtheil hingegen praktiſch iſt. Das Bewußtſein der blos formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntnißkräfte des Subjects, bei einer Vorſtellung, wodurch ein Gegenſtand gegeben wird, iſt die Luſt ſelbſt, weil es ein Beſtimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Anſehung der Belebung der Erkenntnißkräfte deſſelben, alſo eine innere Cauſalität, (welche zweckmäßig iſt,) in Anſehung der Erkenntniß überhaupt, aber ohne auf eine beſtimmte Erkenntniß eingeſchränkt zu ſein, mithin eine bloſe Form der ſubjectiven Zweckmäßigkeit einer Vorſtellung in einem äſthetiſchen Urtheile enthält. Dieſe Luſt iſt auch auf keinerlei Weiſe praktiſch, weder, wie die aus dem pathologiſchen Grunde der Annehmlichkeit, noch die aus dem intellectuellen des vorgeſtellten Guten. Sie hat aber doch Cauſalität in ſich, nämlich den Zuſtand der Vorſtellung ſelbſt und die Beſchäftigung der Erkenntnißkräfte ohne weitere Abſicht zu *erhalten*. Wir *weilen* bei der Betrachtung des Schönen, weil dieſe Betrachtung ſich ſelbſt ſtärkt und reproducirt; welches derjenigen Verweilung analogiſch, (aber doch mit ihr nicht einerlei) iſt, da ein Reiz in der Vorſtellung des Gegenſtandes die Aufmerkſamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüth paſſiv iſt.

§. 13.

Das reine Geſchmacksurtheil iſt von Reiz und Rührung unabhängig.

Alles Intereſſe verdirbt das Geſchmacksurtheil und nimmt ihm ſeine Unparteilichkeit, vornehmlich, wenn es nicht, ſo wie das Intereſſe der Vernunft, die Zweckmäßigkeit vor dem Gefühle der Luſt voranſchickt, ſondern ſie auf dieſe gründet; welches Letztere allemal im äſthetiſchen Urtheil über etwas, ſofern es vergnügt oder ſchmerzt, geſchieht. Daher Urtheile, die ſo afficirt ſind, auf allgemeingültiges Wohlgefallen entweder gar keinen, oder ſo viel weniger Anſpruch machen können, als ſich von der gedachten Art Empfindungen unter den Beſtimmungsgründen des Geſchmacks befinden. Der Geſchmack iſt jederzeit noch barbariſch, wo er die Beimiſchung der *Reize* und *Rührungen* zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar dieſe zum Maaßſtabe ſeines Beifalls macht.

Indeß werden Reize doch öfter nicht allein zur Schönheit, (die doch eigentlich blos die Form betreffen ſollte,) als Beitrag zum äſthetiſchen allgemeinen Wohlgefallen gezählt, ſondern ſie werden wohl gar an ſich ſelbſt für Schönheiten, mithin die Materie des

Wohlgefallens für die Form ausgegeben; ein Mißverſtand, der ſich, ſo wie mancher andere, welcher doch noch immer etwas Wahres zum Grunde hat, durch ſorgfältige Beſtimmung dieſer Begriffe heben läßt.

Ein Geſchmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben, (ob ſie ſich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden laſſen,) welches alſo blos die Zweckmäßigkeit der Form zum Beſtimmungsgrunde hat, iſt ein reines Geſchmacksurtheil.

§. 14.

Erläuterung durch Beiſpiele.

Aeſthetiſche Urtheile können, ebenſowohl als theoretiſche (logiſche), in empiriſche und reine eingetheilt werden. Die erſten ſind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenſtande oder von der Vorſtellungsart deſſelben ausſagen; jene ſind Sinnenurtheile (materiale äſthetiſche Urtheile), dieſe (als formale) †) allein eigentliche Geſchmacksurtheile.

Ein Geſchmacksurtheil iſt alſo nur ſofern rein, als kein blos empiriſches Wohlgefallen dem Beſtimmungsgrunde deſſelben beigemiſcht wird. Dieſes aber geſchieht allemal, wenn Reiz oder Rührung einen Antheil an dem Urtheile haben, wodurch etwas für ſchön erklärt werden ſoll.

Nun thun ſich wieder manche Einwürfe hervor, die zuletzt den Reiz nicht blos zum nothwendigen Ingrediens der Schönheit, ſondern wohl gar als für ſich allein hinreichend, um ſchön genannt zu werden, vorſpiegeln. Eine bloſe Farbe, z. B. die grüne eines Raſenplatzes, ein bloſer Ton (zum Unterſchied vom Schalle und Geräuſch), wie etwa der einer Violine, wird von den Meiſten an ſich für ſchön erklärt; obzwar beide blos die Materie der Vorſtellungen, nämlich lediglich Empfindung zum Grunde zu haben ſcheinen und darum nur angenehm genannt zu werden verdienen. Allein man wird doch zugleich bemerken, daß die Empfindungen der Farbe ſowohl, als des Tons ſich nur ſofern für ſchön zu gelten berechtigt halten, als beide rein ſind: welches eine Beſtimmung iſt, die ſchon die Form betrifft, und auch das Einzige, was ſich von dieſen Vorſtellungen mit Gewißheit allgemein mittheilen läßt; weil die Qualität der Empfindungen ſelbſt nicht in allen Subjecten als einſtimmig, und die Annehmlichkeit einer Farbe vorzüglich vor der anderen, oder des Tons eines muſikaliſchen Inſtruments vor dem eines anderen ſich ſchwerlich bei Jedermann als auf ſolche †) Art beurtheilt annehmen läßt.

---

†) „(als formale)“ Zuſatz der 2. Ausg.

Nimmt man mit Euler an: daß die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (pulsus) des Aethers, ſo wie Töne der im Schalle erſchütterten Luft ſind, und, was das Vornehmſte iſt, das Gemüth nicht blos durch den Sinn die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, ſondern auch durch die Reflexion das regelmäßige Spiel der Eindrücke, (mithin die Form in der Verbindung verſchiedener Vorſtellungen) wahrnehme, (woran ich doch gar nicht ††) zweifle;) ſo würden Farbe und Ton nicht bloſe Empfindungen, ſondern ſchon formale Beſtimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derſelben ſein und alsdann auch für ſich zu Schönheiten gezählt werden können.

Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet: daß die Gleichförmigkeit derſelben durch keine fremdartige Empfindung geſtört und unterbrochen wird, und gehört bloß zur Form; weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart, (ob und welche Farbe, oder ob und welcher Ton ſie vorſtelle,) abſtrahiren kann. Daher werden alle einfache Farben, ſofern ſie rein ſind, für ſchön gehalten; die gemiſchten haben dieſen Vorzug nicht; eben darum, weil, da ſie nicht einfach ſind, man keinen Maaßſtab der Beurtheilung hat, ob man ſie rein oder unrein nennen ſolle.

Was aber die dem Gegenſtande ſeiner Form wegen beigelegte Schönheit, ſofern ſie, wie man meint, durch Reiz wohl gar könnte erhöht werden, anlangt, ſo iſt dies ein gemeiner und dem ächten unbeſtochenen gründlichen Geſchmacke ſehr nachtheiliger Irrthum; ob ſich zwar allerdings neben der Schönheit auch noch Reize hinzufügen laſſen, um das Gemüth durch die Vorſtellung des Gegenſtandes, außer dem trockenen Wohlgefallen, noch zu intereſſiren und ſo dem Geſchmacke und deſſen Cultur zur Anpreiſung zu dienen, vornehmlich wenn er noch roh und ungeübt iſt. Aber ſie thun wirklich dem Geſchmacksurtheile Abbruch, wenn ſie die Aufmerkſamkeit als Beurtheilungsgründe der Schönheit auf ſich ziehen. Denn es iſt ſo weit gefehlt, daß ſie dazu beitrügen, daß ſie vielmehr, als Fremdlinge, nur ſofern ſie jene ſchöne Form nicht ſtören, wenn der Geſchmack noch ſchwach und ungeübt iſt, mit Nachſicht müſſen aufgenommen werden.

---

†) 1. Ausg.: „gleiche"

††) 1. u. 2. Ausg.: „gar ſehr"

In der Malerei, Bildhauerkunſt, ja in allen bildenden Künſten, in der Baukunſt, Gartenkunſt, ſofern ſie ſchöne Künſte ſind, iſt die Zeichnung das Weſentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, ſondern blos, was durch ſeine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geſchmack ausmacht. Die Farben, welche den Abriß illuminiren, gehören zum Reiz; den Gegenſtand an ſich können ſie zwar für die Empfindung belebt †), aber nicht anſchauungswürdig und ſchön machen; vielmehr werden ſie durch das, was die ſchöne Form erfordert, mehrentheils gar ſehr eingeſchränkt, und ſelbſt da, wo der Reiz zugelaſſen wird, durch die erſtere ††) allein veredelt.

Alle Form der Gegenſtände der Sinne (der äußeren ſowohl, als mittelbar des inneren) iſt entweder Geſtalt oder Spiel; im letzteren Falle entweder Spiel der Geſtalten (im Raume: die Mimik und der Tanz); oder bloſes Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben oder angenehmer Töne des Inſtruments kann hinzukommen, aber die Zeichnung in der erſten und die Compoſition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenſtand des reinen Geſchmacksurtheils aus; und daß die Reinigkeit der Farben ſowohl, als der Töne, oder auch die Mannigfaltigkeit derſelben und ihre Abſtechung zur Schönheit beizutragen ſcheint, will nicht ſo viel ſagen, daß ſie darum, weil ſie für ſich angenehm ſind, gleichſam einen gleichartigen Zuſatz zu dem Wohlgefallen an der Form abgeben, ſondern weil ſie dieſe letztere nur genauer, beſtimmter und vollſtändiger anſchaulich machen, und überdem durch ihren Reiz die Vorſtellung beleben, indem ſie die Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand ſelbſt erwecken und erhalten†).

---

†) 1. Ausg.: „beliebt“

††) 1. Ausg.: „durch die ſchöne Form“

Selbſt was man Zierrathen (Parerga)††) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorſtellung des Gegenſtandes als Beſtandſtück innerlich, ſondern nur äußerlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geſchmacks vergrößert, thut dieſes doch auch nur durch ſeine Form: wie Einfaſſungen der Gemälde, oder†††) Gewänder an Statuen, oder Säulengänge um Prachtgebäude. Beſteht aber der Zierrath nicht ſelbſt in der ſchönen Form, iſt er, wie der goldene Rahmen blos, um durch ſeinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen, angebracht, ſo heißt er alsdann Schmuck und thut der ächten Schönheit Abbruch.

Rührung, eine Empfindung, wo Annehmlichkeit nur vermittelſt augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender ſtärkerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit, (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden iſt,)††††) aber erfordert einen anderen Maaßſtab der Beurtheilung, als der Geſchmack ſich zum Grunde legt; und ſo hat ein reines Geſchmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des äſthetiſchen Urtheils, zum Beſtimmungsgrunde.

---

†) 1. Ausg.: „und überdem durch ihren Reiz die Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand ſelbſt erwecken und erheben."

††) „(Parerga)" Zuſatz der 2. Ausg.

†††) „Einfaſſungen der Gemälde, oder" Zuſatz der 2. Ausg.

††††) „(mit welcher . . . verbunden iſt)" Zuſatz der 2. Ausg.

§. 15.

Das Geſchmacksurtheil iſt von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig.

Die objective Zweckmäßigkeit kann nur vermittelſt der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen beſtimmten Zweck, alſo nur durch einen Begriff erkannt werden. Hieraus allein ſchon erhellt: daß das Schöne, deſſen Beurtheilung eine bloß formale Zweckmäßigkeit, d. i. eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zum Grunde hat, von der Vorſtellung des Guten ganz unabhängig ſei, weil das Letztere eine objective Zweckmäßigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenſtandes auf einen beſtimmten Zweck vorausſetzt.

Die objective Zweckmäßigkeit iſt entweder die äußere d. i. die *Nützlichkeit*, oder die innere d. i. die *Vollkommenheit* des Gegenſtandes. Daß das Wohlgefallen an einem Gegenſtande, weshalb wir ihn ſchön nennen, nicht auf der Vorſtellung ſeiner Nützlichkeit beruhen könne, iſt aus beiden vorigen Hauptſtücken hinreichend zu erſehen; weil es alsdann nicht ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenſtande ſein würde, welches letztere die weſentliche Bedingung des Urtheils über Schönheit iſt. Aber eine objective innere Zweckmäßigkeit, d. i. Vollkommenheit kommt dem Prädicate der Schönheit ſchon näher und iſt daher auch von namhaften Philoſophen, doch mit dem Beiſatze: *wenn ſie verworren gedacht wird*, für einerlei mit der Schönheit gehalten worden. Es iſt von der größten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geſchmacks zu entſcheiden, ob ſich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflöſen laſſe.

Die objective Zweckmäßigkeit zu beurtheilen, bedürfen wir jederzeit den Begriff eines Zwecks und, [wenn jene Zweckmäßigkeit nicht eine äußere (Nützlichkeit), ſondern eine innere ſein ſoll.] den Begriff eines inneren Zwecks, der den Grund der inneren Möglichkeit des Gegenſtandes enthalte. So wie nun Zweck überhaupt dasjenige iſt, deſſen *Begriff* als der Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt angeſehen werden kann; ſo wird, um ſich eine objective Zweckmäßigkeit an einem Dinge vorzuſtellen, der Begriff von dieſem, *was es für ein Ding ſein ſolle*, vorangehen; und die Zu ſammenſtimmung des Mannigfaltigen in demſelben zu dieſem Begriffe, (welcher die Regel der Verbindung deſſelben an ihm gibt,) iſt die qualitative Vollkommenheit eines Dinges. Hievon iſt die quantitative, als die Vollſtändigkeit eines jeden Dinges in ſeiner Art, gänzlich unterſchieden, und ein bloſer Größenbegriff (der Allheit) †); bei welchem, was das Ding ſein ſolle, ſchon zum Voraus als beſtimmt gedacht und nur, ob alles dazu Erforderliche an ihm ſei, gefragt wird. Das Formale in der Vorſtellung eines Dinges, d. i. die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbeſtimmt, was es ſein ſolle,) gibt für ſich ganz und gar keine objective Zweckmäßigkeit zu erkennen; weil, da von dieſem Einem als Zweck, (was das Ding ſein ſolle,) abſtrahirt wird, nichts, als die ſubjective Zweckmäßigkeit der Vorſtellungen im Gemüthe des Anſchauenden übrig bleibt, welche wohl eine gewiſſe Zweckmäßigkeit des Vorſtellungszuſtandes im Subject, und in dieſem eine Behaglichkeit deſſelben, eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufaſſen, aber keine Vollkommenheit irgend eines Objects, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks gedacht wird, angibt. Wie z. B., wenn ich im Walde einen Raſenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Zirkel ſtehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich daß er etwa zum ländlichen Tanze dienen ſolle, vorſtelle, nicht der mindeſte Begriff von Vollkommenheit durch die bloſe Form gegeben wird. Eine formale objective Zweckmäßigkeit aber ohne Zweck, d. i. die bloſe Form einer Vollkommenheit (ohne alle Materie und Begriff von dem, wozu zuſammengeſtimmt wird, wenn es auch blos die Idee einer Geſetzmäßigkeit überhaupt wäre,) ††) ſich vorzuſtellen, iſt ein wahrer Widerſpruch.

Nun iſt das Geſchmacksurtheil ein äſthetiſches Urtheil, d. i. ein ſolches, was auf ſubjectiven Gründen beruht, und deſſen Beſtimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der eines beſtimmten Zwecks ſein kann. Alſo wird durch die Schönheit, als eine formale ſubjective Zweckmäßigkeit, keinesweges eine Vollkommenheit des Gegenſtandes, als vorgeblich-formale, gleichwohl aber doch objective Zweckmäßigkeit gedacht; und der Unterſchied zwiſchen den Begriffen des Schönen und Guten, als ob beide nur der logiſchen Form nach unterſchieden, die erſte blos ein verworrener, die zweite ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit, ſonſt aber dem Inhalte und Urſprunge nach einerlei wären, iſt nichtig; weil alsdann zwiſchen ihnen kein ſpecifiſcher Unterſchied, ſondern ein Geſchmacksurtheil ebenſowohl ein Erkenntnißurtheil wäre, als das Urtheil, wodurch etwas für gut erklärt wird; ſo wie etwa der gemeine Mann, wenn er ſagt: daß der Betrug unrecht ſei, ſein Urtheil auf verworrene, der Philoſoph auf deutliche, im Grunde aber Beide auf einerlei Vernunft-Principien gründen. Ich habe aber ſchon angeführt, daß ein äſthetiſches Urtheil einzig in ſeiner Art ſei, und ſchlechterdings kein Erkenntniß, (auch nicht ein verworrenes) vom Object gebe, welches letztere nur durch ein logiſches Urtheil geſchieht; da jenes hingegen die Vorſtellung, wodurch ein Object gegeben wird, lediglich auf das Subject bezieht und keine Beſchaffenheit des Gegenſtandes, ſondern nur die zweckmäßige Form in der Beſtimmung der Vorſtellungskräfte, die ſich mit jenem beſchäftigen, zu bemerken gibt. Das Urtheil heißt auch eben darum äſthetiſch, weil der Beſtimmungsgrund deſſelben kein Begriff, ſondern das Gefühl (des inneren Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemüthskräfte iſt, ſofern ſie nur empfunden werden kann. Dagegen, wenn man verworrene Begriffe und das objective Urtheil, das ſie zum Grunde hat, äſthetiſch nennen wollte, man einen Verſtand haben würde, der ſinnlich urtheilt, oder einen Sinn, der durch Begriffe ſeine Objecte vorſtellt, welches Beides ſich widerſpricht. Das Vermögen der Begriffe, ſie mögen verworren oder deutlich ſein, iſt der Verſtand; und obgleich zum Geſchmacksurtheil, als äſthetiſchem Urtheile, auch (wie zu allen Urtheilen) Verſtand gehört, ſo gehört er zu demſelben doch nicht als Vermögen der Erkenntniß eines Gegenſtandes, ſondern als Vermögen der Beſtimmung des Urtheils †) und ſeiner Vorſtellung (ohne

---

†) 1. Ausg.: „eines Dinges, welche von der quantitativen, als der ... der Allheit iſt, bei dem"

††) „wenn es auch . . . wäre" Zuſatz der 2. Ausg.

---

†) 1. Ausg.: „ſondern der Beſtimmung deſſelben“

Begriff) nach dem Verhältniß derſelben auf das Subject und deſſen inneres Gefühl, und zwar ſofern dieſes Urtheil nach einer allgemeinen Regel möglich iſt.

§. 16.

Das Geſchmacksurtheil, wodurch ein Gegenſtand unter der Bedingung eines beſtimmten Begriffs für ſchön erklärt wird, iſt nicht rein.

Es gibt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga), oder die blos anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erſtere ſetzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenſtand ſein ſoll; die zweite ſetzt einen ſolchen und die Vollkommenheit des Gegenſtandes nach demſelben voraus. Die Arten der erſteren heißen (für ſich beſtehende) Schönheiten dieſes oder jenes Dinges; die andere wird, als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit), Objecten, die unter dem Begriffe eines beſonderen Zwecks ſtehen, beigelegt.

Blumen ſind freie Naturſchönheiten. Was eine Blume für ein Ding ſein ſoll, weiß, außer dem Botaniker, ſchwerlich ſonſt Jemand; und ſelbſt dieſer, der daran das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt, nimmt, wenn er darüber durch Geſchmack urtheilt, auf dieſen Naturzweck keine Rückſicht. Es wird alſo keine Vollkommenheit von irgend einer Art, keine innere Zweckmäßigkeit, auf welche ſich die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen beziehe, dieſem Urtheile zum Grunde gelegt. Viele Vögel (der Papagei, der Kolibri, der Paradiesvogel), eine Menge Schalthiere des Meeres ſind für ſich Schönheiten, die gar keinem nach Begriffen in Anſehung ſeines Zwecks beſtimmten Gegenſtande zukommen, ſondern frei und für ſich gefallen. So bedeuten die Zeichnungen à la grecque, das Laubwerk zu Einfaſſungen oder auf Papiertapeten u. ſ. w. für ſich nichts; ſie ſtellen nichts vor, kein Object unter einem beſtimmten Begriffe, und ſind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Muſik Phantaſiren (ohne Thema) nennt, ja die ganze Muſik ohne Text zu derſelben Art zählen.

In der Beurtheilung einer freien Schönheit (der bloſen Form nach) iſt das Geſchmacksurtheil rein. Es iſt kein Begriff von irgend einem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objecte dienen, und was dieſes alſo vorſtellen ſolle, vorausgeſetzt; wodurch †) die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Geſtalt gleichſam ſpielt, nur eingeſchränkt werden würde.

Allein die Schönheit eines Menſchen (und unter dieſer Art die eines Mannes, oder Weibes, oder Kindes), die Schönheit eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Palaſt, Arſenal, oder Gartenhaus) ſetzt einen Begriff vom Zwecke, welcher beſtimmt, was das Ding ſein ſoll, mithin einen Begriff ſeiner Vollkommenheit voraus; und iſt alſo blos adhärirende Schönheit. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geſchmacksurtheils verhinderte; ſo thut die Verbindung des Guten, (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge ſelbſt, nach ſeinem Zwecke, gut iſt,) mit der Schönheit, der Reinigkeit deſſelben Abbruch.

Man würde vieles unmittelbar in der Anſchauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche ſein ſollte; eine Geſtalt mit allerlei Schnörkeln und leichten, doch regelmäßigen Zügen, wie die Neuſeeländer mit ihrem Tättowiren thun, verſchönern können, wenn es nur nicht ein Menſch wäre; und dieſer könnte viel feinere Züge und einen gefälligeren ſanfteren Umriß der Geſichtsbildung haben, wenn er nur nicht einen Mann, oder gar einen kriegeriſchen vorſtellen ſollte.

Nun iſt das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den inneren Zweck, der ſeine Möglichkeit beſtimmt, auf einem Begriffe gegründetes Wohlgefallen; das an der Schönheit aber iſt ein ſolches, welches keinen Begriff vorausſetzt, ſondern mit der Vorſtellung, wodurch der Gegenſtand gegeben, (nicht wodurch er gedacht) wird, unmittelbar verbunden iſt. Wenn nun das Geſchmacksurtheil, in Anſehung des letzteren, vom Zwecke in dem erſteren, als Vernunfturtheile, abhängig gemacht und dadurch eingeſchränkt wird, ſo iſt jenes nicht mehr ein freies und reines Geſchmacksurtheil.

---

†) 1. Ausg.: „daß dadurch“

Zwar gewinnt der Geſchmack durch dieſe Verbindung des äſthetiſchen Wohlgefallens mit dem intellectuellen darin, daß er fixirt wird, und zwar nicht allgemein iſt, ihm aber doch in Anſehung gewiſſer zweckmäßig beſtimmter Objecte Regeln vorgeſchrieben werden können †). Dieſe ſind aber alsdann auch keine Regeln des Geſchmacks, ſondern blos der Vereinbarung des Geſchmacks mit der Vernunſt, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes zum Inſtrument der Abſicht in Anſehung des letzteren brauchbar wird, um diejenige Gemüthsſtimmung, die ſich ſelbſt erhält und von ſubjectiver allgemeiner Gültigkeit iſt, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühſamen Vorſatz erhalten werden kann, aber objectiv allgemeingültig iſt. Eigentlich aber gewinnt weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; ſondern weil es nicht vermieden werden kann, wenn wir die Vorſtellung, wodurch uns ein Gegenſtand gegeben wird, mit dem Objecte (in Anſehung deſſen, was es ſein ſoll,) durch einen Begriff vergleichen, ſie zugleich mit der Empfindung im Subjecte zuſammenzuhalten, ſo gewinnt das geſammte Vermögen der Vorſtellungskraft, wenn beide Gemüthszuſtände zuſammenſtimmen.

Ein Geſchmacksurtheil würde in Anſehung eines Gegenſtandes von beſtimmtem inneren Zwecke nur alsdann rein ſein, wenn der Urtheilende entweder von dieſem Zwecke keinen Begriff hätte, oder in ſeinem Urtheile davon abſtrahirte. Aber alsdann würde dieſer, ob er gleich ein richtiges Geſchmacksurtheil fällte, indem er den Gegenſtand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von dem Anderen, welcher die Schönheit an ihm nur als anhängende Beſchaffenheit betrachtet, (auf den Zweck des Gegenſtandes ſieht,) getadelt und eines falſchen Geſchmacks beſchuldigt werden, obgleich Beide in ihrer Art richtig urtheilen; der Eine nach dem, was er vor den

---

†) 1. Ausg.: „und iſt zwar nicht allgemein, doch können ihm in Anſehung . . . vorgeſchrieben werden.“

Sinnen, der Andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch dieſe Unterſcheidung kann man manchen Zwiſt der Geſchmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daß der Eine ſich an die freie, der Andere an die anhängende Schönheit halte, der Erſtere ein reines, der Zweite ein angewandtes Geſchmacksurtheil fälle.

§. 17.

Vom Ideale der Schönheit.

Es kann keine objective Geſchmacksregel, welche durch Begriffe beſtimmte, was ſchön ſei, geben. Denn alles Urtheil aus dieſer Quelle iſt äſthetiſch; d. i. das Gefühl des Subjects, und kein Begriff eines Objects iſt ſein Beſtimmungsgrund. Ein Princip des Geſchmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch beſtimmte Begriffe angäbe, zu ſuchen, iſt eine fruchtloſe Bemühung, weil, was geſucht wird, unmöglich und an ſich ſelbſt widerſprechend iſt. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Mißfallens), und zwar eine ſolche, die ohne Begriff Statt findet, die Einhelligkeit, ſo viel möglich, aller Zeiten und Völker in Anſehung dieſes Gefühls in der Vorſtellung gewiſſer Gegenſtände iſt das empiriſche, wiewohl ſchwache und kaum zur Vermuthung zureichende Kriterium der Abſtammung eines ſo durch Beiſpiele bewährten Geſchmacks von dem tief verborgenen, allen Menſchen gemeinſchaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihnen Gegenſtände gegeben werden.

Daher ſieht man einige Producte des Geſchmacks als exemplariſch an; nicht als ob Geſchmack könne erworben werden, indem er Anderen†) nachahmt. Denn der Geſchmack muß ein ſelbſteigenes Vermögen ſein; wer aber ein Muſter nachahmt, zeigt ſofern, als er es trifft, zwar Geſchicklichkeit, aber nur Geſchmack, ſofern er dieſes Muſter ſelbſt beurtheilen kann*). Hieraus folgt aber, daß das höchſte Muſter, das Urbild des Geſchmacks eine bloſe Idee ſei, die Jeder in ſich ſelbſt hervorbringen muß, und wonach er Alles, was Object des Geſchmacks, was Beiſpiel der Beurtheilung durch Geſchmack ſei, und ſelbſt den Geſchmack von Jedermann beurtheilen muß. Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und Ideal die Vorſtellung eines einzelnen, als einer Idee adäquaten Weſens. Daher kann jenes Urbild des Geſchmacks, welches freilich auf der unbeſtimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, ſondern nur in einzelner Darſtellung kann vorgeſtellt werden, beſſer das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Beſitze deſſelben ſind, doch in uns hervorzubringen ſtreben. Es wird aber blos ein Ideal der Einbildungkraft ſein, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, ſondern auf der Darſtellung beruht; das Vermögen der Darſtellung aber iſt die Einbildungskraft. — Wie gelangen wir nun zu einem ſolchen Ideale der Schönheit? **A priori**, oder empiriſch? Imgleichen: welche Gattung des Schönen iſt eines Ideals fähig?

---

†) 1. Ausg.: „Andere.“

*) Muſter des Geſchmacks in Anſehung der redenden Künſte müſſen in einer todten und gelehrten Sprache abgefaßt ſein; das erſte, um nicht die

Zuerſt iſt wohl zu bemerken, daß die Schönheit, zu welcher ein Ideal geſucht werden ſoll, keine vage, ſondern durch einen Begriff von objectiver Zweckmäßigkeit fixirte Schönheit ſein, folglich keinem Objecte eines ganz reinen, ſondern zum Theil intellectuirten Geſchmacksurtheils angehören müſſe. D. i. in welcher Art von Gründen der Beurtheilung ein Ideal Statt finden ſoll, da muß irgend eine Idee der Vernunft nach beſtimmten Begriffen zum Grunde liegen, die a priori den Zweck beſtimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenſtandes beruht. Ein Ideal ſchöner Blumen, eines ſchönen Ameublements, einer ſchönen Ausſicht läßt ſich nicht denken. Aber auch von einer, beſtimmten Zwecken anhängenden Schönheit,

---

Veränderung erdulden müſſen, welche die lebenden Sprachen unvermeidlicher Weiſe trifft, daß edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet, und neugeſchaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden; das zweite, damit ſie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechſel der Mode unterworfen ſei, ſondern ihre unveränderliche Regel behält †).

†) 1. Ausg.: „hat.“

z. B. einem ſchönen Wohnhauſe, einem ſchönen Baume, ſchönen Garten u. ſ. w. läßt ſich kein Ideal vorſtellen; vermuthlich weil die Zwecke durch ihren Begriff nicht genug beſtimmt und fixirt ſind, folglich die Zweckmäßigkeit beinahe ſo frei iſt, als bei der vagen Schönheit. Nur das, was den Zweck ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat, der Menſch, der ſich durch Vernunft ſeine Zwecke ſelbſt beſtimmen, oder, wo er ſie von der äußeren Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit weſentlichen und allgemeinen Zwecken zuſammenhalten und die Zuſammenſtimmung mit jenen alsdann auch äſthetiſch beurtheilen kann; dieſer Menſch iſt alſo eines Ideals der Schönheit, ſowie die Menſchheit in ſeiner Perſon, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenſtänden in der Welt allein fähig.

Hiezu gehören aber zwei Stücke: erſtlich die äſthetiſche Normalidee, welche eine einzelne Anſchauung (der Einbildungskraft) iſt, die das Richtmaaß ſeiner Beurtheilung, als eines zu einer beſonderen Thierſpecies gehörigen Dinges, vorſtellt; zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menſchheit, ſofern ſie nicht ſinnlich vorgeſtellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Geſtalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erſcheinung, ſich jene offenbaren. Die Normalidee muß ihre Elemente zur Geſtalt eines Thiers von beſonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die größte Zweckmäßigkeit in der Conſtruction der Geſtalt, die zum allgemeinen Richtmaaß der äſthetiſchen Beurtheilung jedes Einzelnen dieſer Species tauglich wäre, das Bild, was gleichſam abſichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelnes abgeſondert adäquat iſt, liegt doch blos in der Idee des Beurtheilenden, welche aber, mit ihren Proportionen, als äſthetiſche Idee, in einem Muſterbilde völlig in concreto dargeſtellt werden kann. Um, wie dieſes zugehe, einigermaßen begreiflich zu machen, (denn wer kann der Natur ihr Geheimniß gänzlich ablocken?) wollen wir eine pſychologiſche Erklärung verſuchen.

Es iſt anzumerken: daß auf eine uns gänzlich unbegreifliche

Art die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, ſelbſt von langer Zeit her zurückzurufen, ſondern auch das Bild und die Geſtalt des Gegenſtandes aus einer unausſprechlichen Zahl von Gegenſtänden verſchiedener Arten, oder auch einer und derſelben Art zu reproduciren, ja auch, wenn das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuthen nach wirklich, wenngleich nicht hinreichend zum Bewußtſein, ein Bild gleichſam auf das andere fallen zu laſſen, und, durch die Congruenz der mehreren von derſelben Art, ein Mittleres herauszubekommen wiſſe†), welches allen zum gemeinſchaftlichen Maaße dient. Jemand hat tauſend erwachſene Mannsperſonen geſehen. Will er nun über die vergleichungsweiſe zu ſchätzende Normalgröße urtheilen, ſo läßt (meiner Meinung nach) die Einbildungskraft eine große Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tauſend) auf einander fallen; und wenn es mir erlaubt iſt, hiebei die Analogie der optiſchen Darſtellung anzuwenden, in dem Raum, wo die meiſten ſich vereinigen, und innerhalb dem Umriſſe, wo der Platz mit der am Stärkſten aufgetragenen Farbe illuminirt iſt, da wird die *mittlere Größe* kenntlich, die ſowohl der Höhe, als Breite nach von den äußerſten Grenzen der größten und kleinſten Staturen gleichweit entfernt iſt. Und dies iſt die Statur für einen ſchönen Mann. (Man könnte ebendaſſelbe mechaniſch herausbekommen, wenn man alle tauſend mäße, ihre Höhen unter ſich nebſt Breiten (und Dicken) für ſich zuſammen addirte, und die Summe durch Tauſend dividirte. Allein die Einbildungskraft thut eben dieſes durch einen dynamiſchen Effect, der aus der vielfältigen Auffaſſung ſolcher Geſtalten auf das Organ des inneren Sinnes entſpringt.) Wenn nun auf ähnliche Art für dieſen mittleren Mann der mittlere Kopf, für dieſen die mittlere Naſe u. ſ. w. geſucht wird; ſo liegt dieſe Geſtalt der Normalidee des ſchönen Mannes in dem Lande, wo dieſe Vergleichung angeſtellt wird, zum Grund††); daher ein Neger nothwendig unter dieſen empiriſchen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Geſtalt haben muß, als ein Weißer, der Chineſe eine andere, als der Europäer. Mit dem Muſter eines ſchönen Pferdes oder Hundes (von gewiſſer Race) würde es ebenſo gehen. — Dieſe Normalidee iſt nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als beſtimmten Regeln, abgeleitet; ſondern nach ihr werden allererſt Regeln der Beurtheilung möglich. Sie iſt das zwiſchen allen einzelnen, auf mancherlei Weiſe verſchiedenen Anſchauungen der Individuen ſchwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihrer Erzeugungen in derſelben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben ſcheint. Sie iſt keinesweges das ganze Urbild der Schönheit in dieſer Gattung, ſondern nur die Form, welche die unnachläßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die Richtigkeit in Darſtellung der Gattung. Sie iſt, wie man Polyklet's berühmten Doryphorus nannte, die Regel, (eben dazu konnte auch Myron's Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden.) Sie kann eben darum auch nichts Specifiſch-Charakteriſtiſches enthalten; denn ſonſt wäre ſie nicht Normalidee für die Gattung. Ihre Darſtellung gefällt auch nicht durch Schönheit, ſondern blos weil ſie keiner Bedingung, unter welcher allein ein Ding dieſer Gattung ſchön ſein kann, widerſpricht. Die Darſtellung iſt blos ſchulgerecht*).

---

†) 1. Ausg.: „einer und derſelben Art reproduciren könne, ja auch wenn ..... zum Bewußtſein reproducire, ein Bild gleichſam auf das andere fallen laſſe und ... herauszubekommen wiſſe,"

††) ſt. „liegt zum Grund" 1. Ausg.: „iſt"

---

*) Man wird finden, daß ein vollkommen regelmäßiges Geſicht, welches der Maler ihm zum Modell zu ſitzen bitten möchte, gemeiniglich nichts ſagt; weil es nichts Charakteriſtiſches enthält, alſo mehr die Idee der Gattung, als das Specifiſche einer Perſon ausdrückt. Das Charakteriſtiſche von dieſer Art, was übertrieben iſt, d. i. welches der Normalidee (der Zweckmäßigkeit der Gattung) ſelbſt Abbruch thut, heißt Carricatur. Auch zeigt die Erfahrung: daß jene ganz regelmäßigen Geſichter im Inneren gemeiniglich auch nur einen mittelmäßigen Menſchen verrathen; vermuthlich, (wenn angenommen werden darf, daß die Natur im Aeußeren die Proportionen des Inneren ausdrücke,) deswegen: weil, wenn keine von den Gemüthsanlagen über diejenige Proportion hervorſtechend iſt, die erfordert wird, blos einen fehlerfreien Menſchen auszumachen, nichts von dem, was man Genie nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältniſſen der Gemüthskräfte zum Vortheil einer einzigen abzugehen ſcheint.

Von der *Normalidee* des Schönen iſt doch noch das *Ideal* deſſelben unterſchieden, welches man lediglich an der *menſchlichen Geſtalt* aus ſchon angeführten Gründen erwarten darf. An dieſer nun beſteht das Ideal in dem Ausdrucke des *Sittlichen*, ohne welches der Gegenſtand nicht allgemein, und dazu poſitiv, (nicht blos negativ in einer ſchulgerechten Darſtellung) gefallen würde. Der ſichtbare Ausdruck ſittlicher Ideen, die den Menſchen innerlich beherrſchen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit Allem dem, was unſere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchſten Zweckmäßigkeit verknüpft, die Seelengüte, oder Reinigkeit, oder Stärke, oder Ruhe u. ſ. w. in körperlicher Aeußerung (als Wirkung des Inneren) gleichſam ſichtbar zu machen; dazu gehören reine Ideen der Vernunft und große Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher ſie nur beurtheilen; vielmehr noch, wer ſie darſtellen will. Die Richtigkeit eines ſolchen Ideals der Schönheit beweiſet ſich darin: daß es keinem Sinnenreiz ſich in das Wohlgefallen an ſeinem Objecte zu miſchen erlaubt, und dennoch ein großes Intereſſe daran nehmen läßt; welches dann beweiſet, daß die Beurtheilung nach einem ſolchen Maaßſtabe niemals rein äſthetiſch ſein könne, und die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloſes Urtheil des Geſchmacks ſei.

Aus dieſem dritten Momente geſchloſſene Erklärung des Schönen.

Schönheit iſt Form der **Zweckmäßigkeit** eines Gegenſtandes, ſofern ſie *ohne Vorſtellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird *).

---

*) Man könnte wider dieſe Erklärung als Inſtanz anführen: daß es Dinge gibt, an denen man eine zweckmäßige Form ſieht, ohne an ihnen einen Zweck zu erkennen; z. B. die öfter aus alten Grabhügeln gezogenen, mit einem Loche, als zu einem Hefte, verſehenen ſteinernen Geräthe; die, ob ſie zwar in ihrer Geſtalt deutlich eine Zweckmäßigkeit verrathen, für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwohl nicht für ſchön erklärt werden. Allein

Viertes Moment

des Geſchmacksurtheils, nach der Modalität des Wohlgefallens an den Gegenſtänden.

§. 18.

Was die Modalität eines Geſchmacksurtheils ſei.

Von einer jeden Vorſtellung kann ich ſagen: wenigſtens es ſei *möglich*, daß ſie (als Erkenntniß) mit einer Luſt verbunden ſei. Von dem, was ich *angenehm* nenne, ſage ich, daß es in mir *wirklich* Luſt bewirke. Vom *Schönen* aber denkt man ſich, daß es eine *nothwendige* Beziehung auf das Wohlgefallen habe. Dieſe Nothwendigkeit nun iſt von beſonderer Art: nicht eine theoretiſche objective Nothwendigkeit, wo a priori erkannt werden kann, daß Jedermann dieſes Wohlgefallen an dem von mir ſchön genannten Gegenſtande *fühlen werde*; auch nicht eine praktiſche, wo durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, welcher freihandelnden Weſen zur Regel dient, dieſes Wohlgefallen die nothwendige Folge eines objectiven Geſetzes iſt, und nichts Anderes bedeutet, als daß man ſchlechterdings (ohne weitere Abſicht) auf gewiſſe Art handeln ſolle. Sondern ſie kann als Nothwendigkeit, die in einem äſthetiſchen Urtheile gedacht wird, nur *exemplariſch* genannt werden, d. i. eine Nothwendigkeit der Beiſtimmung *Aller* zu einem Urtheil, was wie Beiſpiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angeſehen wird. Da ein äſthetiſches Urtheil kein objectives und Erkenntnißurtheil iſt, ſo kann dieſe Nothwendigkeit nicht aus beſtimmten Begriffen abgeleitet werden und iſt alſo nicht apodiktiſch. Viel weniger kann ſie aus der Allgemeinheit der Erfahrung (von einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines

---

daß man ſie für ein Kunſtwerk anſieht, iſt ſchon genug, um geſtehen zu müſſen, daß man ihre Figur auf irgend eine Abſicht und einen beſtimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anſchauung Eine Blume hingegen, z. B. eine Tulpe, wird für ſchön gehalten, weil eine gewiſſe Zweckmäßigkeit, die ſo, wie wir ſie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

gewiſſen Gegenſtandes) geſchloſſen werden. Denn nicht allein, daß die Erfahrung hiezu ſchwerlich hinreichend viele Belege ſchaffen würde, ſo läßt ſich auf empiriſche Urtheile kein Begriff der Nothwendigkeit dieſer Urtheile gründen.

§. 19.

Die ſubjective Nothwendigkeit, die wir dem Geſchmacksurtheile beilegen, iſt bedingt.

Das Geſchmacksurtheil ſinnt Jedermann Beiſtimmung an; und wer etwas für ſchön erklärt, will, daß Jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beifall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären ſolle. Das Sollen im äſthetiſchen Urtheile wird alſo ſelbſt nach allen Datis, die zur Beurtheilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgeſprochen. Man wirbt um jedes Anderen Beiſtimmung, weil man dazu einen Grund hat, der Allen gemein iſt; auf welche Beiſtimmung †) man auch rechnen könnte, wenn man nur immer ſicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig ſubſumirt wäre.

§. 20.

Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geſchmacksurtheil vorgibt, iſt die Idee eines Gemeinſinnes.

Wenn Geſchmacksurtheile (gleich den Erkenntnißurtheilen) ein beſtimmtes objectives Princip hätten, ſo würde der, welcher ſie nach dem letzteren fällt, auf unbedingte Nothwendigkeit ſeines Urtheils Anſpruch machen. Wären ſie ohne alles Princip, wie die des bloſen Sinnengeſchmacks, ſo würde man ſich gar keine Nothwendigkeit derſelben in die Gedanken kommen laſſen. Alſo müſſen ſie ein ſubjectives Princip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig beſtimme, was gefalle oder mißfalle. Ein ſolches Princip aber könnte nur als ein Gemeinſinn angeſehen werden; welcher vom gemeinen Verſtande, den man bisweilen auch Gemeinſinn (sensus communis) nennt, weſentlich unterſchieden iſt; indem letzterer nicht nach Gefühl, ſondern jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nur als nach dunkel vorgeſtellten Principien urtheilt.

---

†) „Beiſtimmung“ fehlt in der 1. Ausg.

Alſo nur unter der Vorausſetzung, daß es einen Gemeinſinn gebe, (wodurch wir aber keinen äußeren Sinn, ſondern die Wirkung aus dem freien Spiel unſerer Erkenntnißkräfte verſtehen,) nur unter Vorausſetzung, ſage ich, eines ſolchen Gemeinſinns kann das Geſchmacksurtheil gefällt werden.

§. 21.

Ob man mit Grunde einen Gemeinſinn vorausſetzen könne?

Erkenntniſſe und Urtheile müſſen ſich, ſammt der Ueberzeugung, die ſie begleitet, allgemein mittheilen laſſen; denn ſonſt käme ihnen keine Uebereinſtimmung mit dem Object zu; ſie wären insgeſammt ein blos ſubjectives Spiel der Vorſtellungskräfte, gerade ſo wie es der Skepticismus verlangt. Sollen ſich aber Erkenntniſſe mittheilen laſſen, ſo muß ſich auch der Gemüthszuſtand, d. i. die Stimmung der Erkenntnißkräfte zu einer Erkenntniß überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche ſich für eine Vorſtellung, (wodurch uns ein Gegenſtand gegeben wird,) gebührt, um daraus Erkenntniß zu machen, allgemein mittheilen laſſen; weil ohne dieſe, als ſubjective Bedingung des Erkennens, das Erkenntniß, als Wirkung, nicht entſpringen könnte. Dieſes geſchieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenſtand vermittelſt der Sinne die Einbildungskraft zur Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, dieſe aber den Verſtand zur Einheit derſelben in Begriffen in Thätigkeit bringt. Aber dieſe Stimmung der Erkenntnißkräfte hat, nach Verſchiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verſchiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieſes innere Verhältniß zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichſte für beide Gemüthskräfte in Abſicht auf Erkenntniß (gegebener Gegenſtände) überhaupt iſt; und dieſe Stimmung kann nicht anders, als durch das Gefühl, (nicht nach Begriffen) beſtimmt werden. Da ſich nun dieſe Stim mung ſelbſt muß allgemein mittheilen laſſen, mithin auch das Gefühl derſelben (bei einer gegebenen Vorſtellung), die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinſinn vorausſetzt; ſo wird dieſer mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne ſich desfalls auf pſychologiſche Beobachtungen zu fußen, ſondern als die nothwendige Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unſerer Erkenntniß, welche in jeder Logik und jedem Princip der Erkenntniſſe, das nicht ſkeptiſch iſt, vorausgeſetzt werden.

§. 22.

Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beiſtimmung, die in einem Geſchmacksurtheil gedacht wird, iſt eine ſubjective Nothwendigkeit, die unter der Vorausſetzung eines Gemeinſinns als objectiv vorgeſtellt wird.

In allen Urtheilen, wodurch wir etwas für ſchön erklären, verſtatten wir Keinem anderer Meinung zu ſein; ohne gleichwohl unſer Urtheil auf Begriffe, ſondern nur auf unſer Gefühl zu gründen, welches wir alſo nicht als Privatgefühl, ſondern als ein gemeinſchaftliches zum Grunde legen. Nun kann dieſer Gemeinſinn zu dieſem Behuf nicht auf der Erfahrung gegründet werden; denn er will zu Urtheilen berechtigen, die ein Sollen enthalten; er ſagt nicht, daß Jedermann mit unſerem Urtheile übereinſtimmen werde, ſondern damit zuſammenſtimmen ſolle. Alſo iſt der Gemeinſinn, von deſſen Urtheil ich mein Geſchmacksurtheil hier als ein Beiſpiel angebe und weswegen ich ihm exemplariſche Gültigkeit beilege, eine bloſe idealiſche Norm, unter deren Vorausſetzung man ein Urtheil, welches mit ihr zuſammenſtimmte, und das in demſelben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Object für Jedermann mit Recht zur Regel machen könnte; weil zwar das Princip nur ſubjectiv, dennoch aber für ſubjectiv-allgemein (eine Jedermann nothwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verſchiedener Urtheilenden betrifft, gleich einem objectiven, allgemeine Beiſtimmung fordern könnte; wenn man nur ſicher wäre, darunter richtig ſubſumirt zu haben.

Dieſe unbeſtimmte Norm eines Gemeinſinns wird von uns wirklich vorausgeſetzt; das beweiſt unſere Anmaßung Geſchmacksurtheile zu fällen. Ob es in der That einen ſolchen Gemeinſinn, als conſtitutives Princip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Princip der Vernunft es uns nur zum regulativen Princip mache, allererſt einen Gemeinſinn zu höheren Zwecken in uns hervorzubringen; ob alſo Geſchmack ein urſprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künſtlichen Vermögen ſei, ſo daß ein Geſchmacksurtheil mit ſeiner Zumuthung einer allgemeinen Beiſtimmung in der That nur eine Vernunftforderung ſei, eine ſolche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und das Sollen, d. i. die objective Nothwendigkeit des Zuſammenfließens des Gefühls von Jedermann mit Jedes ſeinem beſonderen, nur die Möglichkeit hierin einträchtig zu werden bedeute, und das Geſchmacksurtheil nur von Anwendung dieſes Princips ein Beiſpiel aufſtelle: das wollen und können wir hier noch nicht unterſuchen, ſondern haben für jetzt nur das Geſchmacksvermögen in ſeine Elemente aufzulöſen, um ſie zuletzt in der Idee eines Gemeinſinns zu vereinigen.

Aus dem vierten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön iſt, was ohne Begriff als Gegenſtand eines *nothwendigen* Wohlgefallens erkannt wird.

Allgemeine Anmerkung zum erſten Abſchnitte der Analytik.

Wenn man das Reſultat aus den obigen Zergliederungen zieht, ſo findet ſich, daß Alles auf den Begriff des Geſchmacks herauslaufe: daß er ein Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes in Beziehung auf die *freie Geſetzmäßigkeit* der Einbildungskraft ſei. Wenn nun im Geſchmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muß, ſo wird ſie erſtlich nicht reproductiv, wie ſie den Aſſociationsgeſetzen unterworfen iſt, ſondern als productiv und ſelbſtthätig, (als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anſchauungen) angenommen; und ob ſie zwar bei der Auffaſſung eines gegebenen Gegenſtandes der Sinne an eine beſtimmte Form dieſes Objects gebunden iſt und ſofern kein freies Spiel, (wie im Dichten,) hat, ſo läßt ſich doch noch wohl begreifen: daß der Gegenſtand ihr gerade eine ſolche Form an die Hand geben könne, die eine Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen enthält, wie ſie die Einbildungskraft, wenn ſie ſich ſelbſt frei überlaſſen wäre, in Einſtimmung mit der *Verſtandesgeſetzmäßigkeit* überhaupt entwerfen würde. Allein daß die *Einbildungskraft frei* und doch *von ſelbſt geſetzmäßig* ſei, d. i. daß ſie eine Autonomie bei ſich führe, iſt ein Widerſpruch. Der Verſtand allein gibt das Geſetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem beſtimmten Geſetze zu verfahren genöthigt wird, ſo wird ihr Product, der Form nach, durch Begriffe beſtimmt, wie es ſein ſoll; aber alsdann iſt das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, ſondern am Guten, (der Vollkommenheit, allenfalls blos der formalen,) und das Urtheil iſt kein Urtheil durch Geſchmack. Es wird alſo eine Geſetzmäßigkeit ohne Geſetz, und eine ſubjective Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande ohne eine objective, da die Vorſtellung auf einen beſtimmten Begriff von einem Gegenſtande bezogen wird, mit der freien Geſetzmäßigkeit des Verſtandes, (welche auch Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt worden,) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geſchmacksurtheils allein zuſammen beſtehen können.

Nun werden geometriſch-regelmäßige Geſtalten, eine Zirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel u. ſ. w. von Kritikern des Geſchmacks gemeiniglich als die einfachſten und unzweifelhafteſten Beiſpiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden ſie eben darum regelmäßig genannt, weil man ſie nicht anders vorſtellen kann, als ſo, daß ſie für bloſe Darſtellungen eines beſtimmten Begriffs, der jener Geſtalt die Regel vorſchreibt, (nach der ſie allein möglich iſt,) angeſehen werden. Eines von Beiden muß alſo irrig ſein: entweder jenes Urtheil der Kritiker, gedachten Geſtalten Schönheit beizulegen; oder das unſrige, welches Zweckmäßigkeit ohne Begriff zur Schönheit nöthig findet.

Niemand wird leichtlich einen Menſchen von Geſchmack dazu nöthig finden, um an einer Zirkelgeſtalt mehr Wohlgefallen, als an einem kritzlichen Umriſſe, an einem gleichſeitigen und gleicheckigen Viereck mehr, als an einem ſchiefen ungleichſeitigen, gleichſam verkrüppelten zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verſtand und gar kein Geſchmack. Wo eine Abſicht, z. B. die Größe eines Platzes zu beurtheilen, oder das Verhältniß der Theile zu einander und zum Ganzen in einer Eintheilung faßlich zu machen, wahrgenommen wird †), da ſind regelmäßige Geſtalten, und zwar die von der einfachſten Art, nöthig; und das Wohlgefallen ruht nicht unmittelbar auf dem Anblicke der Geſtalt, ſondern der Brauchbarkeit derſelben zu allerlei möglicher Abſicht. Ein Zimmer, deſſen Wände ſchiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von ſolcher Art, ſelbſt alle Verletzung der Symmetrie ſowohl in der Geſtalt der Thiere (z. B. einäugig zu ſein), als der Gebäude, oder der Blumenſtücke mißfällt, weil es zweckwidrig iſt, nicht allein praktiſch in Anſehung eines beſtimmten Gebrauchs dieſer Dinge, ſondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Abſicht; welches der Fall im Geſchmacksurtheile nicht iſt, welches, wenn es rein iſt, Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne Rückſicht auf den Gebrauch oder einen Zweck, mit der bloſen Betrachtung des Gegenſtandes unmittelbar verbindet.

Die Regelmäßigkeit, die zum Begriffe von einem Gegenſtande führt, iſt zwar die unentbehrliche Bedingung (conditio sine qua non), den Gegenſtand in eine einzige Vorſtellung zu faſſen und das Mannigfaltige in der Form deſſelben zu beſtimmen. Dieſe Beſtimmung iſt ein Zweck in Anſehung der Erkenntniß; und in Beziehung auf dieſe iſt ſie auch jederzeit mit Wohlgefallen, (welches die Bewirkung einer jeden auch blos problematiſchen Abſicht begleitet,) verbunden. Es iſt aber alsdann blos die Billigung der Auflöſung, die einer Aufgabe Genüge thut, und nicht eine freie und unbeſtimmtzweckmäßige Unterhaltung der Gemüthskräfte mit dem, was wir ſchön nennen, und wobei der Verſtand der Einbildungskraft, und nicht dieſe jenem zu Dienſten iſt.

---

†) 1. Ausg.: „Wo eine Abſicht iſt,“

An einem Dinge, das nur durch eine Abſicht möglich iſt, einem Gebäude, ſelbſt einem Thier, muß die Regelmäßigkeit, die in der Symmetrie beſteht, die Einheit der Anſchauung ausdrücken, welche den Begriff des Zwecks begleitet, und gehört mit zum Erkenntniſſe. Aber wo nur ein freies Spiel der Vorſtellungskräfte, (doch unter der Bedingung, daß der Verſtand dabei keinen Anſtoß leide,) unterhalten werden ſoll, in Luſtgärten, Stubenverzierung, allerlei geſchmackvollem Geräthe u. dgl., wird die Regelmäßigkeit, die ſich als Zwang ankündigt, ſo viel möglich vermieden; daher der engliſche Geſchmack in Gärten, der Barockgeſchmack an Meublen†), die Freiheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt, und in dieſer Abſonderung von allem Zwange der Regel eben den Fall ſetzt, wo der Geſchmack in Entwürfen der Einbildungskraft ſeine größte Vollkommenheit zeigen kann.

Alles Steif-Regelmäßige, (was der mathematiſchen Regelmäßigkeit nahe kommt,) hat das Geſchmackwidrige an ſich: daß es keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung deſſelben gewährt, ſondern, ſofern es nicht ausdrücklich das Erkenntniß, oder einen beſtimmten praktiſchen Zweck zur Abſicht hat, lange Weile macht. Dagegen iſt das, womit Einbildungskraft ungeſucht und zweckmäßig ſpielen kann, uns jederzeit neu, und man wird ſeines Anblicks nicht überdrüßig. Marsden in ſeiner Beſchreibung von Sumatra macht die Anmerkung, daß die freien Schönheiten der Natur den Zuſchauer daſelbſt überall umgeben und daher wenig Anziehendes mehr für ihn haben; dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, an denen ſich dieſes Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwiſchen ſich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte; und ſchließt daraus, daß wilde, dem Anſcheine nach regelloſe Schönheit nur dem zur Abwechſelung gefalle, der ſich an der regelmäßigen ſatt geſehen hat. Allein er durfte nur den Verſuch machen, ſich einen Tag bei ſeinem Pfeffergarten aufzuhalten, um inne zu werden, daß, wenn der Verſtand durch die Regelmäßigkeit ſich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, verſetzt hat, ihn der Gegenſtand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft einen läſtigen Zwang anthue; wogegen die dort an Mannigfaltigkeiten bis zur Ueppigkeit verſchwenderiſche Natur, die keinem Zwange künſtlicher Regeln unterworfen iſt, ſeinem Geſchmacke für beſtändig Nahrung geben könne. — Selbſt der Geſang der Vögel, den wir unter keine muſikaliſche Regel bringen können, ſcheint mehr Freiheit und darum mehr für den Geſchmack zu enthalten, als ſelbſt ein menſchlicher Geſang, der nach allen Regeln der Tonkunſt geführt wird; weil man des letzteren, wenn er oft und lange Zeit wiederholt wird, weit eher überdrüßig wird. Allein hier vertauſchen wir vermuthlich unſere Theilnehmung an der Luſtigkeit eines kleinen beliebten Thierchens mit der Schönheit ſeines Geſanges, der, wenn er vom Menſchen, (wie dies mit dem Schlagen der Nachtigall bisweilen geſchieht,) ganz genau nachgeahmt wird, unſerem Ohre ganz geſchmacklos zu ſein dünkt.

---

†) 1. Ausg.: „Mobilien“

Noch ſind ſchöne Gegenſtände von ſchönen Ausſichten auf Gegenſtände, (die öfter der Entfernung wegen nicht mehr deutlich erkannt werden können,) zu unterſcheiden. In den letzteren ſcheint der Geſchmack nicht ſowohl an dem, was die Einbildungskraft in dieſem Felde auffaßt, als vielmehr an dem, was ſie hiebei zu dichten Anlaß bekommt, d. i. an den eigentlichen Phantaſien, womit ſich das Gemüth unterhält, während es durch die Mannigfaltigkeit, auf die das Auge ſtößt, continuirlich erweckt wird, zu haften; ſo wie etwa bei dem Anblick der veränderlichen Geſtalten eines Kaminfeuers oder eines rieſelnden Baches, welche beide keine Schönheiten ſind, aber doch für die Einbildungskraft einen Reiz bei ſich führen, weil ſie ihr freies Spiel unterhalten.

Zweites Buch.

Analytik des Erhabenen.

§. 23.

Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen.

Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, daß Beides für ſich ſelbſt gefällt. Ferner darin, daß Beides kein Sinnes-, noch ein logiſch-beſtimmendes, ſondern ein Reflexionsurtheil vorausſetzt; folglich das Wohlgefallen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem beſtimmten Begriffe, wie das Wohlgefallen am Guten, hängt, gleichwohl aber doch auf Begriffe, obzwar unbeſtimmt welche, bezogen wird, mithin das Wohlgefallen an der bloſen Darſtellung oder dem Vermögen derſelben geknüpft iſt, wodurch das Vermögen der Darſtellung oder die Einbildungskraft bei einer gegebenen Anſchauung mit dem Vermögen der Begriffe des Verſtandes oder der Vernunft, als Beförderung der letzteren, in Einſtimmung betrachtet wird. Daher ſind auch beiderlei Urtheile einzelne und doch ſich für allgemeingültig in Anſehung jedes Subjects ankündigende Urtheile, ob ſie zwar blos auf das Gefühl der Luſt und auf kein Erkenntniß des Gegenſtandes Anſpruch machen.

Allein es ſind auch namhafte Unterſchiede zwiſchen beiden in die Augen fallend. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenſtandes, die in der Begrenzung beſteht; das Erhabene iſt dagegen auch an einem formloſen Gegenſtande zu finden, ſofern Unbegrenztheit an ihm, oder durch deſſen Veranlaſſung vorgeſtellt und doch Totalität derſelben hinzugedacht wird; ſo daß das Schöne für die Darſtellung eines unbeſtimmten Verſtandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs genommen zu werden ſcheint. Alſo iſt das Wohlgefallen dort mit der Vorſtellung der Qualität, hier aber der Quantität verbunden. Auch iſt das letztere der Art nach von dem erſteren Wohlgefallen gar ſehr unterſchieden; indem dieſes (das Schöne) †) directe ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei ſich führt und daher mit Reizen und einer ſpielenden Einbildungskraft vereinbar iſt; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen) ††) eine Luſt iſt, welche nur indirecte entſpringt, nämlich ſo, daß ſie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf ſogleich folgenden deſto ſtärkeren Ergießung derſelben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, ſondern Ernſt in der Beſchäftigung der Einbildungskraft zu ſein ſcheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar iſt; und indem das Gemüth von dem Gegenſtande nicht blos angezogen, ſondern wechſelsweiſe auch immer wieder abgeſtoßen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht ſowohl poſitive Luſt, als vielmehr Bewunderung oder Achtung enthält, d. i. negative Luſt genannt zu werden verdient.

Der wichtigſte und innere Unterſchied aber des Erhabenen vom Schönen iſt wohl dieſer: daß, wenn wir, wie billig, hier zuvörderſt nur das Erhabene an Naturobjecten in Betrachtung ziehen, (das der Kunſt wird nämlich immer auf die Bedingungen der Uebereinſtimmung mit der Natur eingeſchränkt,) die Naturſchönheit (die ſelbſtſtändige) eine Zweckmäßigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenſtand für unſere Urtheilskraft gleichſam vorherbeſtimmt zu ſein ſcheint, bei ſich führe und ſo an ſich einen Gegenſtand des Wohlgefallens ausmacht; hingegen das, was in uns, ohne zu vernünfteln, blos in der Auffaſſung, das Gefühl des Erhabenen erregt, der Form nach zwar †††) zweckwidrig für unſere Urtheilskraft, unangemeſſen unſerem Darſtellungsvermögen und gleichſam gewaltthätig für die Einbildungskraft erſcheinen mag, aber †) dennoch nur um deſto erhabener zu ſein geurtheilt wird.

---

†) „(das Schöne)“ Zuſatz der 2. Ausg.

††) „(das Gefühl des Erhabenen)“ Zuſatz der 2. Ausg.

†††) „1. Ausg.: „gar““

Man ſieht aber hieraus ſofort, daß wir uns überhaupt unrichtig ausdrücken, wenn wir irgend einen Gegenſtand der Natur erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig ſehr viele derſelben ſchön nennen können; denn wie kann das mit einem Ausdrucke des Beifalls bezeichnet werden, was an ſich als zweckwidrig aufgefaßt wird? Wir können nicht mehr ſagen, als daß der Gegenſtand zur Darſtellung einer Erhabenheit tauglich ſei, die im Gemüthe angetroffen werden kann; denn das eigentliche Erhabene kann in keiner ſinnlichen Form enthalten ſein, ſondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemeſſene Darſtellung möglich iſt, eben durch dieſe Unangemeſſenheit, welche ſich ſinnlich darſtellen läßt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. So kann der weite, durch Stürme empörte Ocean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick iſt gräßlich; und man muß das Gemüth ſchon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine ſolche Anſchauung zu einem Gefühl geſtimmt werden ſoll, welches ſelbſt erhaben iſt, indem das Gemüth die Sinnlichkeit zu verlaſſen und ſich mit Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beſchäftigen angereizt wird.

Die ſelbſtſtändige Naturſchönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche ſie als ein Syſtem nach Geſetzen, deren Princip wir in unſerem ganzen Verſtandesvermögen nicht antreffen, vorſtellig macht, nämlich dem einer Zweckmäßigkeit, reſpectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Anſehung der Erſcheinungen, ſo daß dieſe nicht blos als zur Natur in ihrem zweckloſen Mechanismus, ſondern auch als zur Analogie mit der Kunſt gehörig ††), beurtheilt werden müſſen. Sie erweitert alſo wirklich zwar nicht unſere Erkenntniß der Naturobjecte, aber doch unſern Begriff von der Natur, nämlich als bloßem Mechanismus, zu dem Begriff von ebenderſelben als Kunſt; welches zu tiefen Unterſuchungen über die Möglichkeit einer ſolchen Form einladet. Aber in dem, was wir an ihr erhaben zu nennen pflegen, iſt ſo gar nichts, was auf beſondere objective Principien und dieſen gemäße Formen der Natur führete, daß dieſe vielmehr in ihrem Chaos oder in ihrer wildeſten regelloſeſten Unordnung und Verwüſtung, wenn ſich nur Größe und Macht blicken läßt, die Ideen des Erhabenen am Meiſten erregt. Daraus ſehen wir, daß der Begriff des Erhabenen der Natur bei Weitem nicht ſo wichtig und an Folgerungen reichhaltig ſei, als der des Schönen in derſelben; und daß er überhaupt nichts Zweckmäßiges in der Natur ſelbſt, ſondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anſchauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns ſelbſt fühlbar zu machen, anzeige. Zum Schönen der Natur müſſen wir einen Grund außer uns ſuchen, zum Erhabenen aber blos in uns und der Denkungsart, die in die Vorſtellung der erſteren Erhabenheit hineinbringt; eine ſehr nöthige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmäßigkeit der Natur ganz abtrennt und aus der Theorie deſſelben einen bloßen Anhang zur äſthetiſchen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit der Natur macht, weil dadurch keine beſondere Form in dieſer vorgeſtellt, ſondern nur ein zweckmäßiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorſtellung macht, entwickelt wird.

---

†) „aber“ fehlt in der 1. Ausg.

††) 1. Ausg.: „ſondern auch als Kunſt gehörig“

§. 24.

Von der Eintheilung einer Unterſuchung des Gefühls des Erhabenen.

Was die Eintheilung der Momente der äſthetiſchen Beurtheilung der Gegenſtände in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen betrifft, ſo wird die Analytik nach demſelben Princip fortlaufen können, wie in der Zergliederung der Geſchmacksurtheile geſchehen iſt. Denn als Urtheil der äſthetiſchen reflectirenden Urtheilskraft muß das Wohlgefallen am Erhabenen ebenſowohl, als am Schönen, der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Intereſſe, der Relation nach ſubjective Zweckmäßigkeit, und der

Modalität nach die letztere als nothwendig vorſtellig machen. Hierin wird alſo die Methode von der im vorigen Abſchnitte nicht abweichen; man müßte denn das für etwas rechnen, daß wir dort, wo das äſthetiſche Urtheil die Form des Objects betraf, von der Unterſuchung der Qualität anfingen; hier aber, bei der Formloſigkeit, welche dem, was wir erhaben nennen, zukommen kann, von der Quantität, als dem erſten Moment des äſthetiſchen Urtheils über das Erhabene, anfangen werden; wozu aber der Grund aus dem vorhergehenden §. zu erſehen iſt.

Aber eine Eintheilung hat die Analyſis des Erhabenen nöthig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die in das mathematiſch-, und in das dynamiſch-Erhabene.

Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurtheilung des Gegenſtandes verbundene Bewegung des Gemüths als ſeinen Charakter bei ſich führt, anſtatt daß der Geſchmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation vorausſetzt und erhält; dieſe Bewegung aber als ſubjectiv zweckmäßig beurtheilt werden ſoll, (weil das Erhabene gefällt;) ſo wird ſie durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniß- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen; in beiderlei Beziehung aber die Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorſtellung nur in Anſehung dieſer Vermögen (ohne Zweck oder Intereſſe) beurtheilt werden; da dann die erſte, als eine mathematiſche, die zweite als dynamiſche Stimmung der Einbildungskraft dem Objecte beigelegt, und daher dieſes auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgeſtellt wird.

A.

Vom Mathematiſch-Erhabenen.

§. 25.

Namenerklärung des Erhabenen.

Erhaben nennen wir das, was ſchlechthin groß iſt. Groß-ſein aber, und eine Größe ſein ſind ganz verſchiedene Begriffe (magnitudo und quantitas). Imgleichen ſchlechtweg (simpliciter) ſagen, daß etwas groß ſei, iſt auch ganz etwas Anderes, als ſagen, daß es ſchlechthin groß (absolute, non comparative magnum) ſei. Das Letztere iſt das, was über alle Vergleichung groß iſt. — Was will nun aber der Ausdruck, daß etwas groß, oder klein, oder mittelmäßig ſei, ſagen? Ein reiner Verſtandesbegriff iſt es nicht, was dadurch bezeichnet wird; noch weniger †) eine Sinnenanſchauung; und ebenſowenig ein Vernunftbegriff, weil er gar kein Princip der Erkenntniß bei ſich führt. Es muß alſo ein Begriff der Urtheilskraft ſein, oder von einem ſolchen abſtammen, und eine ſubjective Zweckmäßigkeit der Vorſtellung in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde legen. Daß etwas eine Größe (quantum) ſei, läßt ſich aus dem Dinge ſelbſt, ohne alle Vergleichung mit anderen, erkennen; wenn nämlich Vielheit des Gleichartigen zuſammen Eines ausmacht. Wie groß es aber ſei, erfordert jederzeit etwas Anderes, welches auch Größe iſt, zu ſeinem Maaße. Weil es aber in der Beurtheilung der Größe nicht blos auf die Vielheit (Zahl), ſondern auch auf die Größe der Einheit (des Maaßes) ankommt, und die Größe dieſer letzteren immer wiederum etwas Anderes als Maaß bedarf, womit ſie verglichen werden könne; ſo ſehen wir, daß alle Größenbeſtimmung der Erſcheinungen ſchlechterdings keinen abſoluten Begriff von einer Größe, ſondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern könne.

Wenn ich nun ſchlechtweg ſage, daß etwas groß ſei, ſo ſcheint es, daß ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigſtens mit keinem objectiven Maaße, weil dadurch gar nicht beſtimmt wird, wie groß der Gegenſtand ſei. Ob aber gleich der Maaßſtab der Vergleichung blos ſubjectiv iſt, ſo macht das Urtheil nichtsdeſtoweniger auf allgemeine Beiſtimmung Anſpruch; die Urtheile: der Mann iſt ſchön und er iſt groß, ſchränken ſich nicht blos auf das urtheilende Subject ein, ſondern verlangen, gleich theoretiſchen Urtheilen, Jedermanns Beiſtimmung.

---

†) 1. Ausg.: „Ein reiner Verſtandesbegriff iſt er nicht; noch weniger“

Weil aber in einem Urtheile, wodurch etwas ſchlechtweg als groß bezeichnet wird, nicht blos geſagt werden will, daß der Gegenſtand eine Größe habe, ſondern dieſe ihm zugleich vorzugsweiſe vor vielen anderen gleicher Art beigelegt wird, ohne doch dieſen Vorzug beſtimmt anzugeben; ſo wird demſelben allerdings ein Maaßſtab zum Grunde gelegt, den man für Jedermann, als ebendenſelben, annehmen zu können vorausſetzt, der aber zu keiner logiſchen (mathematiſch-beſtimmten), ſondern nur äſthetiſcher Beurtheilung der Größe brauchbar iſt, weil er ein, blos ſubjectiv dem über Größe reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Maaßſtab iſt. Er mag übrigens empiriſch ſein, wie etwa die mittlere Größe der uns bekannten Menſchen, Thiere von gewiſſer Art, Bäume, Häuſer, Berge u. dgl.; oder ein a priori gegebener Maaßſtab, der durch die Mängel des beurtheilenden Subjects auf ſubjective Bedingungen der Darſtellung in concreto eingeſchränkt iſt; als im Praktiſchen: die Größe einer gewiſſen Tugend, oder der öffentlichen Freiheit und Gerechtigkeit in einem Lande; oder im Theoretiſchen: die Größe der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer gemachten Obſervation oder Meſſung u. dgl.

Hier iſt nun merkwürdig: daß, wenn wir gleich am Objecte gar kein Intereſſe haben, d. i. die Exiſtenz deſſelben uns gleichgültig iſt, doch die bloſe Größe deſſelben, ſelbſt wenn es als formlos betrachtet wird, ein Wohlgefallen bei ſich führen könne, das allgemein mittheilbar iſt, mithin Bewußtſein einer ſubjectiven Zweckmäßigkeit im Gebrauche unſerer Erkenntnißvermögen enthalte; aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Objecte, wie beim Schönen, (weil es formlos ſein kann,) wo die reflectirende Urtheilskraft ſich in Beziehung auf das Erkenntniß überhaupt zweckmäßig geſtimmt findet; ſondern an der Erweiterung der Einbildungskraft an ſich ſelbſt.

Wenn wir (unter der obgenannten Einſchränkung) von einem Gegenſtande ſchlechtweg ſagen: er ſei groß, ſo iſt dies kein mathematiſch-beſtimmendes, ſondern ein bloſes Reflexionsurtheil über die Vorſtellung deſſelben, die für einen gewiſſen Gebrauch unſerer Erkenntnißkräfte in der Größenſchätzung ſubjectiv zweckmäßig iſt; und wir verbinden alsdann mit der Vorſtellung jederzeit eine Art von Achtung, ſo wie mit dem, was wir ſchlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als groß oder klein auf Alles, ſelbſt auf alle Beſchaffenheiten derſelben; daher wir ſelbſt die Schönheit groß oder klein nennen; wovon der Grund darin zu ſuchen iſt, daß, was wir nach Vorſchrift der Urtheilskraft in der Anſchauung nur immer darſtellen (mithin äſthetiſch vorſtellen) mögen, insgeſammt Erſcheinung, mithin auch ein Quantum iſt.

Wenn wir aber etwas nicht allein groß, ſondern ſchlechthin-abſolut-in aller Abſicht-(über alle Vergleichung) groß d. i. erhaben nennen, ſo ſieht man bald ein: daß wir für daſſelbe keinen ihm angemeſſenen Maaßſtab außer ihm, ſondern blos in ihm zu ſuchen verſtatten. Es iſt eine Größe, die blos ſich ſelber gleich iſt. Daß das Erhabene alſo nicht in den Dingen der Natur, ſondern allein in unſeren Ideen zu ſuchen ſei, folgt hieraus; in welchen es aber liege, muß für die Deduction aufbehalten werden.

Die obige Erklärung kann auch ſo ausgedrückt werden: **erhaben iſt das, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein iſt.** Hier ſieht man leicht: daß nichts in der Natur gegeben werden könne, ſo groß als es auch von uns beurtheilt werde, was nicht in einem anderen Verhältniſſe betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte, und umgekehrt, nichts ſo klein, was ſich nicht in Vergleichung mit noch kleineren Maaßſtäben für unſere Einbildungskraft bis zu einer Weltgröße erweitern ließe. Die Teleſkope haben uns die erſtere, die Mikroſkope†) die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts alſo, was Gegenſtand der Sinnen ſein kann, iſt, auf dieſen Fuß betrachtet, erhaben zu nennen. Aber eben darum, daß in unſerer Einbildungskraft ein Beſtreben zum Fortſchritte ins Unendliche, in unſerer Vernunft aber ein Anſpruch auf abſolute Totalität, als auf eine reelle Idee liegt, iſt ſelbſt jene Unangemeſſenheit unſeres Vermögens der Größenſchätzung der Dinge der Sinnenwelt für dieſe Idee, die Erweckung des Gefühls eines überſinnlichen Vermögens in uns; und der Gebrauch, den die Urtheilskraft von gewiſſen Gegenſtänden zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicher Weiſe macht, nicht aber der Gegenſtand der Sinne iſt ſchlechthin groß, gegen ihn aber jeder andere Gebrauch klein. Mithin iſt die Geiſtesſtimmung durch eine gewiſſe, die reflectirende Urtheilskraft beſchäftigende Vorſtellung, nicht aber das Object erhaben zu nennen.

---

†) 1. Ausg.: „Teleſkopien" — „Mikroſkopien"

Wir können alſo zu den vorigen Formeln der Erklärung des Erhabenen noch dieſe hinzuthun: *erhaben iſt, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiſet, das jeden Maaßſtab der Sinne übertrifft.*

§. 26.

Von der Größenſchätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich iſt.

Die Größenſchätzung durch Zahlbegriffe (oder deren Zeichen in der Algebra) iſt mathematiſch, die aber in der bloſen Anſchauung (nach dem Augenmaaße) iſt äſthetiſch. Nun können wir zwar beſtimmte Begriffe davon, *wie groß* etwas ſei, nur†) durch Zahlen (allenfalls Annäherungen durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen, deren Einheit das Maaß iſt; und ſofern iſt alle logiſche Größenſchätzung mathematiſch. Allein da die Größe des Maaßes doch als bekannt angenommen werden muß, ſo würden, wenn dieſe nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maaß ſein müßte, mithin mathematiſch geſchätzt werden ſollte, wir niemals ein erſtes oder Grundmaaß, mithin auch keinen beſtimmten Begriff von einer gegebenen Größe haben können. Alſo muß ob Schätzung der Größe des Grundmaaßes blos darin beſtehen, daß man ſie in einer Anſchauung unmittelbar faſſen und durch Einbildungskraft zur Darſtellung der Zahlbegriffe brauchen kann: d. i. alle Größenſchätzung der Gegenſtände der Natur iſt zuletzt äſthetiſch (d. i. ſubjectiv und nicht objectiv beſtimmt).

---

†) „nur" fehlt in der 1. Ausg.

Nun gibt es zwar für die mathematiſche Größenſchätzung kein Größtes, (denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche;) aber für die äſthetiſche Größenſchätzung gibt es allerdings ein Größtes, und von dieſem ſage ich: daß, wenn es als abſolutes Maaß, über das kein größeres ſubjectiv (dem beurtheilenden Subject) möglich ſei, beurtheilt wird, es die Idee des Erhabenen bei ſich führe und diejenige Rührung, welche keine mathematiſche Schätzung der Größen durch Zahlen, (es ſei denn, ſo weit jenes äſthetiſche Grundmaaß dabei in der Einbildungskraft lebendig erhalten wird,) bewirken kann, hervorbringe; weil die letztere immer nur die relative Größe durch Vergleichung mit anderen gleicher Art, die erſtere aber die Größe ſchlechthin, ſo weit das Gemüth ſie in einer Anſchauung faſſen kann, darſtellt.

Anſchaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maaße, oder als Einheit zur Größenſchätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieſes Vermögens: Auffaſſung (apprehensio), und Zuſammenfaſſung (comprehensio aesthetica). Mit der Auffaſſung hat es keine Noth; denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zuſammenfaſſung wird immer ſchwerer, je weiter die Auffaſſung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem äſthetiſch-größten Grundmaaße der Größenſchätzung. Denn wenn die Auffaſſung ſo weit gelangt iſt, daß die zuerſt aufgefaßten Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung in der Einbildungskraft ſchon zu erlöſchen anheben, indeß daß dieſe zu Auffaſſung mehrerer fortrückt; ſo verliert ſie auf einer Seite eben ſo viel, als ſie auf der anderen gewinnt, und in der Zuſammenfaſſung iſt ein Größtes, über welches ſie nicht hinauskommen kann.

Daraus läßt ſich erklären, was Savary in ſeinen Nachrichten von Aegypten anmerkt: daß man den Pyramiden nicht ſehr nahe kommen, ebenſowenig als zu weit davon entfernt ſein müſſe, um die ganze Rührung von ihrer Größe zu bekommen. Denn iſt das Letztere, ſo ſind die Theile, die aufgefaßt werden, (die Steine derſelben übereinander,) nur dunkel vorgeſtellt, und ihre Vorſtellung thut keine Wirkung auf das äſthetiſche Urtheil des Subjects. Iſt aber das Erſtere, ſo bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffaſſung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieſer aber erlöſchen immer zum Theil die erſteren, ehe die Einbildungskraft die letzteren aufgenommen hat, und die Zuſammenfaſſung iſt nie vollſtändig. — Ebendaſſelbe kann auch hinreichen, die Beſtürzung oder Art von Verlegenheit, die, wie man erzählt, den Zuſchauer in der St. Peterskirche in Rom beim erſten Eintritt anwandelt, zu erklären. Denn es iſt hier ein Gefühl der Unangemeſſenheit ſeiner Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen, um ſie darzuſtellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht und bei der Beſtrebung, es zu erweitern, in ſich ſelbſt zurückſinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen verſetzt wird.

Ich will jetzt noch nichts von dem Grunde dieſes Wohlgefallens anführen, welches mit einer Vorſtellung, wovon man es am Wenigſten erwarten ſollte, die nämlich uns die Unangemeſſenheit, folglich auch ſubjective Unzweckmäßigkeit der Vorſtellung für die Urtheilskraft in der Größenſchätzung merken läßt, verbunden iſt; ſondern bemerke nur, daß, wenn das äſthetiſche Urtheil rein (mit keinem teleologiſchen als Vernunfturtheile vermiſcht,) und daran ein der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft völlig anpaſſendes Beiſpiel gegeben werden ſoll, man nicht das Erhabene an Kunſtproducten, (z. B. Gebäuden, Säulen u. ſ. w.,) wo ein menſchlicher Zweck die Form ſowohl, als die Größe beſtimmt, noch an Naturdingen, deren Begriff ſchon einen beſtimmten Zweck bei ſich führt, (z. B. Thieren von bekannter Naturbeſtimmung,) ſondern an der rohen Natur, (und an dieſer ſogar nur, ſofern ſie für ſich keinen Reiz oder Rührung aus wirklicher Gefahr bei ſich führt,) blos ſofern ſie Größe enthält, aufzeigen müſſe. Denn in dieſer Art der Vorſtellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer, (noch was prächtig oder gräßlich) wäre; die Größe, die aufgefaßt wird, mag ſo weit angewachſen ſein, als man will, wenn ſie nur durch Einbildungskraft in ein Ganzes zuſammengefaßt werden kann. Ungeheuer iſt ein Gegenſtand, wenn er durch ſeine Größe den Zweck, der den Begriff deſſelben ausmacht, vernichtet. Coloſſaliſch aber wird die bloſe Darſtellung eines Begriffs genannt, die für alle Darſtellung beinahe zu groß iſt, (an das relativ Ungeheure grenzt;) weil der Zweck der Darſtellung eines Begriffs dadurch, daß die Anſchauung des Gegenſtandes für unſer Auffaſſungsvermögen beinahe zu groß iſt, erſchwert wird. — Ein reines Urtheil über das Erhabene aber muß gar keinen Zweck des Objects zum Beſtimmungsgrunde haben, wenn es äſthetiſch und nicht mit irgend einem Verſtandes- oder Vernunfturtheile vermengt ſein ſoll.

Weil Alles, was der blos reflectirenden Urtheilskraft ohne Intereſſe gefallen ſoll, in ſeiner Vorſtellung ſubjective und, als ſolche, allgemein-gültige Zweckmäßigkeit bei ſich führen muß, gleichwohl aber hier keine Zweckmäßigkeit der Form des Gegenſtandes, (wie beim Schönen,) der Beurtheilung zum Grunde liegt, ſo fragt ſich: welches iſt dieſe ſubjective Zweckmäßigkeit? und wodurch wird ſie als Norm vorgeſchrieben, um in der bloſen Größenſchätzung, und zwar der, welche gar bis zur Unangemeſſenheit unſeres Vermögens der Einbildungskraft in Darſtellung des Begriffs von einer Größe getrieben worden, einen Grund zum allgemein-gültigen Wohlgefallen abzugeben?

Die Einbildungskraft ſchreitet in der Zuſammenſetzung, die zur Größenvorſtellung erforderlich iſt, von ſelbſt, ohne daß ihr etwas hinderlich wäre, ins Unendliche fort; der Verſtand aber leitet ſie durch Zahlbegriffe, wozu jene das Schema hergeben muß; und in dieſem Verfahren, als zur logiſchen Größenſchätzung gehörig, iſt zwar etwas objectiv Zweckmäßiges, nach dem Begriffe von einem Zwecke, (dergleichen jede Ausmeſſung iſt,) aber nichts für die äſthetiſche Urtheilskraft Zweckmäßiges und Gefallendes. Es iſt auch in dieſer abſichtlichen Zweckmäßigkeit nichts, was die Größe des Maaßes, mithin der Zuſammenfaſſung des Vielen in eine Anſchauung, bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft und ſo weit, wie dieſe in Darſtellungen nur immer reichen mag, zu treiben nöthigte. Denn in der Verſtandesſchätzung der Größen (der Arithmetik) kommt man eben ſo weit, ob man die Zuſammenfaſſung der Einheiten bis zur Zahl 10 (in der Dekadik), oder nur bis 4 (in der Tetraktik) treibt; die weitere Größenerzeugung aber im Zuſammenſetzen, oder, wenn das Quantum in der Anſchauung gegeben iſt, im Auffaſſen, blos progreſſiv (nicht comprehenſiv) nach einem angenommenen Progreſſionsprincip verrichtet. Der Verſtand wird in dieſer mathematiſchen Größenſchätzung eben ſo gut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit eine Größe, die man in einem Blick faſſen kann, z. B. einen Fuß oder Ruthe, oder ob ſie eine deutſche Meile, oder gar einen Erddurchmeſſer; deren Auffaſſung zwar, aber nicht die Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung der Einbildungskraft (nicht durch die comprehensio aesthetica, obzwar gar wohl durch comprehensio logica in einen Zahlbegriff) möglich iſt, wähle. In beiden Fällen geht die logiſche Größenſchätzung ungehindert ins Unendliche.

Nun aber hört das Gemüth in ſich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Größen, ſelbſt denen, die zwar niemals ganz aufgefaßt werden können, gleichwohl aber (in der ſinnlichen Vorſtellung) als ganz gegeben beurtheilt werden, Totalität fordert, mithin Zuſammenfaſſung in *eine* Anſchauung, und für alle jene Glieder einer fortſchreitend-wachſenden Zahlreihe *Darſtellung* verlangt, und ſelbſt das Unendliche (Raum und verfloſſene Zeit) von dieſer Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, ſich daſſelbe (in dem Urtheile der gemeinen Vernunft) als *ganz* (ſeiner Totalität nach) *gegeben* zu denken.

Das Unendliche aber iſt ſchlechthin, (nicht blos comparativ) groß. Mit dieſem verglichen, iſt alles Andere (von derſelben Art Größen) klein. Aber, was das Vornehmſte iſt, es *als ein Ganzes* auch nur denken zu können, zeigt ein Vermögen des Gemüths an, welches allen Maaßſtab der Sinne übertrifft. Denn dazu würde eine Zuſammenfaſſung erfordert werden, welche einen Maaßſtab als Einheit lieferte, der zum Unendlichen ein beſtimmtes, in Zahlen angebliches Verhältniß hätte; welches unmöglich iſt. Das gegebene Unendliche†) aber dennoch ohne Widerſpruch *auch nur denken* zu können, dazu wird ein Vermögen, das ſelbſt überſinnlich iſt, im menſchlichen Gemüthe erfordert. Denn nur durch dieſes und deſſen Idee eines Noumenons, welches ſelbſt keine Anſchauung verſtattet, aber doch der Weltanſchauung, als bloſer Erſcheinung, zum Subſtrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt, in der reinen intellectuellen Größenſchätzung, unter einem Begriffe ganz zuſammengefaßt, obzwar es in der mathematiſchen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann. Selbſt ein Vermögen, ſich das Unendliche der überſinnlichen Anſchauung, als (in ſeinem intelligiblen Subſtrat) gegeben, denken zu können, übertrifft allen Maaßſtab der Sinnlichkeit, und iſt über alle Vergleichung ſelbſt mit dem Vermögen der mathematiſchen Schätzung groß; freilich wohl nicht in theoretiſcher Abſicht zum Behuf des Erkenntnißvermögens, aber doch als Erweiterung des Gemüths, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der praktiſchen) Abſicht zu überſchreiten ſich vermögend fühlt.

---

†) Ausg.: „Das Unendliche“

Erhaben iſt alſo die Natur in derjenigen ihrer Erſcheinungen, deren Anſchauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei ſich führt. Dieſes Letztere kann nun nicht anders geſchehen, als durch die Unangemeſſenheit ſelbſt der größten Beſtrebung unſerer Einbildungskraft in der Größenſchätzung eines Gegenſtandes. Nun iſt aber für die mathematiſche Größenſchätzung die Einbildungskraft jedem Gegenſtande gewachſen, um für dieſelbe ein hinlängliches Maaß zu geben, weil die Zahlbegriffe des Verſtandes, durch Progreſſion, jedes Maaß einer jeden gegebenen Größe†) angemeſſen machen können. Alſo muß es die äſthetiſche Größenſchätzung ſein, in welcher die Beſtrebung zur Zuſammenfaſſung das Vermögen der Einbildungskraft überſchreitet, die progreſſive Auffaſſung in ein Ganzes der Anſchauung zu begreifen gefühlt und dabei zugleich die Unangemeſſenheit dieſes im Fortſchreiten unbegrenzten Vermögens††) wahrgenommen wird, ein mit dem mindeſten Aufwande des Verſtandes zur Größenſchätzung taugliches Grundmaaß zu faſſen und zur Größenſchätzung zu gebrauchen. Nun iſt das eigentliche unveränderliche Grundmaaß der Natur das abſolute Ganze derſelben, welches bei ihr, als Erſcheinung, zuſammengefaßte Unendlichkeit iſt. Da aber dieſes Grundmaaß ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff iſt (wegen der Unmöglichkeit der abſoluten Totalität eines Progreſſus ohne Ende); ſo muß diejenige Größe eines Naturobjects, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zuſammenfaſſung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein überſinnliches Subſtrat, (welches ihr und zugleich unſerem Vermögen zu denken zum Grunde liegt,) führen, welches über allen Maaßſtab der Sinne groß iſt, und daher nicht ſowohl den Gegenſtand, als vielmehr die Gemüthsſtimmung in Schätzung deſſelben als erhaben beurtheilen läßt.

---

†) 1. Ausg.: „einer jeden Größe"

††) 1. Ausg.: dieſes Vermögens, welches im Fortſchreiten unbegrenzt iſt,"

Alſo, gleichwie die äſthetiſche Urtheilskraft in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verſtand bezieht, um mit deſſen Begriffen überhaupt (ohne Beſtimmung derſelben) zuſammenzuſtimmen; ſo bezieht ſich daſſelbe Vermögen in Beurtheilung eines Dinges als erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbeſtimmt welchen) ſubjectiv übereinzuſtimmen, d. i. eine Gemüthsſtimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäß und mit ihr verträglich iſt, die der Einfluß beſtimmter Ideen (praktiſcher) auf das Gefühl bewirken würde.

Man ſieht hieraus auch, daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjecte, deſſen Beurtheilung dieſe Stimmung deſſelben veranlaßt, müſſe geſucht werden. Wer wollte auch ungeſtalte Gebirgsmaſſen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düſtere tobende See u. ſ. w. erhaben nennen? Aber das Gemüth fühlt ſich in ſeiner eigenen Beurtheilung gehoben, wenn [es], indem es ſich in der Betrachtung derſelben, ohne Rückſicht auf ihre Form, der Einbildungskraft und einer, obſchon ganz ohne beſtimmten Zweck damit in Verbindung geſetzten, jene blos erweiternden Vernunft überläßt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen unangemeſſen findet.

Beiſpiele vom Mathematiſch-Erhabenen der Natur in der bloſen Anſchauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht ſowohl ein größerer Zahlbegriff, als vielmehr große Einheit als Maaß (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Mannshöhe ſchätzen, gibt allenfalls einen Maaßſtab für einen Berg; und wenn dieſer etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmeſſer ausdrückt, dienen, um den letzteren anſchaulich zu machen; der Erddurchmeſſer für das uns bekannte Planetenſyſtem; dieſes für das der Milchſtraße; und die unermeßliche Menge ſolcher Milchſtraßenſyſteme unter dem Namen der Nebelſterne, welche vermuthlich wiederum ein dergleichen Syſtem unter ſich ausmachen, laſſen uns hier keine Grenzen erwarten. Nun liegt das Erhabene bei der äſthetiſchen Beurtheilung eines ſo unermeßlichen Ganzen nicht ſowohl in der Größe der Zahl, als darin, daß wir im Fortſchritte immer auf deſto größere Einheiten gelangen; wozu die ſyſtematiſche Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Große in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unſere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzloſigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Vernunft, wenn ſie eine ihnen angemeſſene Darſtellung verſchaffen ſoll, verſchwindend vorſtellt.

§. 27.

Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen.

Das Gefühl der Unangemeſſenheit unſeres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Geſetz iſt, iſt **Achtung.** Nun iſt die Idee der Zuſammenfaſſung einer jeden Erſcheinung, die uns gegeben werden mag, in die Anſchauung eines Ganzen eine ſolche, welche uns durch ein Geſetz der Vernunft auferlegt iſt, die kein anderes beſtimmtes, für Jedermann gültiges und unveränderliches Maaß erkennt, als das Abſolut-Ganze. Unſere Einbildungskraft aber beweiſet, ſelbſt in ihrer größten Anſtrengung, in Anſehung der von ihr verlangten Zuſammenfaſſung eines gegebenen Gegenſtandes in ein Ganzes der Anſchauung, (mithin zur Darſtellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemeſſenheit, doch aber zugleich ihre Beſtimmung zur Bewirkung der Angemeſſenheit mit derſelben als einem Geſetze. Alſo iſt das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unſere eigene Beſtimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewiſſe Subreption (Verwechſelung einer Achtung für das Object, ſtatt der für die Idee der Menſchheit in unſerem Subjecte) beweiſen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbeſtimmung unſerer Erkenntnißvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichſam anſchaulich macht.

Das Gefühl des Erhabenen iſt alſo ein Gefühl der Unluſt, aus der Unangemeſſenheit der Einbildungskraft in der äſthetiſchen Größenſchätzung zu der Schätzung durch die Vernunft; und eine dabei zugleich erweckte Luſt, aus der Uebereinſtimmung eben dieſes Urtheils der Unangemeſſenheit des größten ſinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, ſofern die Beſtrebung zu denſelben doch für uns Geſetz iſt. Es iſt nämlich für uns Geſetz (der Vernunft) und gehört zu unſerer Beſtimmung, Alles, was die Natur als Gegenſtand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu ſchätzen; und was das Gefühl dieſer überſinnlichen Beſtimmung in uns rege macht, ſtimmt zu jenem Geſetze zuſammen. Nun iſt die größte Beſtrebung der Einbildungskraft in Darſtellung der Einheit für die Größenſchätzung eine Beziehung auf etwas *Abſolut-Großes*, folglich auch eine Beziehung auf das Geſetz der Vernunft, dieſes allein zum oberſten Maaß der Größen anzunehmen. Alſo iſt die innere Wahrnehmung der Unangemeſſenheit alles ſinnlichen Maaßſtabes zur Größenſchätzung der Vernunft eine Uebereinſtimmung mit Geſetzen derſelben, und eine Unluſt, welche das Gefühl unſerer überſinnlichen Beſtimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmäßig, mithin Luſt iſt, jeden Maaßſtab der Sinnlichkeit den Ideen des Verſtandes unangemeſſen zu finden.

Das Gemüth fühlt ſich in der Vorſtellung des Erhabenen in der Natur *bewegt*; da es in dem äſthetiſchen Urtheile über das Schöne derſelben in *ruhiger* Contemplation iſt. Dieſe Bewegung kann, (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erſchütterung verglichen werden, d. i. mit einem ſchnellwechſelnden Abſtoßen und

Anziehen ebendeſſelben Objects. Das Ueberſchwengliche für die Einbildungskraft, (bis zu welchem ſie in der Auffaſſung der Anſchauung getrieben wird,) iſt gleichſam ein Abgrund, worin ſie ſich ſelbſt zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Ueberſinnlichen nicht überſchwenglich, ſondern geſetzmäßig, eine ſolche Beſtrebung der Einbildungskraft hervorzubringen; mithin in eben dem Maaße wiederum anziehend, als es für die bloſe Sinnlichkeit abſtoßend war. Das Urtheil ſelber bleibt aber hiebei immer nur äſthetiſch, weil es, ohne einen beſtimmten Begriff vom Objecte zum Grunde zu haben, blos das ſubjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) ſelbſt durch ihren Contraſt als harmoniſch vorſtellt. Denn ſowie Einbildungskraft und Verſtand in der Beurtheilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, ſo bringen Einbildungskraft und Vernunft hier durch ihren Widerſtreit, ſubjective Zweckmäßigkeit der Gemüthskräfte hervor; nämlich ein Gefühl, daß wir reine ſelbſtſtändige Vernunft haben, oder ein Vermögen der Größenſchätzung, deſſen Vorzüglichkeit durch nichts anſchaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darſtellung der Größen (ſinnlicher Gegenſtände) ſelbſt unbegrenzt iſt.

Meſſung eines Raums (als Auffaſſung) iſt zugleich Beſchreibung deſſelben, mithin objective Bewegung in der Einbildung und ein Progreſſus; die Zuſammenfaſſung der Vielheit in die Einheit nicht des Gedankens, ſondern der Anſchauung, mithin des Succeſſiv-Aufgefaßten in einen Augenblick, iſt dagegen ein Regreſſus, der die Zeitbedingung im Progreſſus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das Zugleichſein anſchaulich macht. Sie iſt alſo, (da die Zeitfolge eine Bedingung des inneren Sinnes und einer Anſchauung iſt,) eine ſubjective Bewegung der Einbildungskraft, wodurch ſie dem inneren Sinne Gewalt anthut, die deſto merklicher ſein muß, je größer das Quantum iſt, welches die Einbildungskraft in eine Anſchauung zuſammenfaßt. Die Beſtrebung alſo, ein Maaß für Größen in eine einzelne Anſchauung aufzunehmen, welches aufzufaſſen merkliche Zeit erfordert, iſt eine Vorſtellungsart, welche, ſubjectiv betrachtet, zweckwidrig, objectiv aber, als zur Größenſchätzung erforderlich, mithin zweckmäßig iſt; wobei aber doch ebendieſelbe Gewalt, die dem Subjecte durch die Einbildungskraft widerfährt, für die ganze Beſtimmung des Gemüths als zweckmäßig beurtheilt wird.

Die Qualität des Gefühls des Erhabenen iſt: daß ſie ein Gefühl der Unluſt über das äſthetiſche Beurtheilungsvermögen an einem Gegenſtande iſt, die darin doch zugleich als zweckmäßig vorgeſtellt wird; welches dadurch möglich iſt, daß das eigene Unvermögen das Bewußtſein eines unbeſchränkten Vermögens deſſelben Subjects entdeckt, und das Gemüth das Letztere nur durch das Erſtere äſthetiſch beurtheilen kann.

In der logiſchen Größenſchätzung ward die Unmöglichkeit, durch den Progreſſus der Meſſung der Dinge der Sinnenwelt in Zeit und Raum jemals zur abſoluten Totalität zu gelangen, für objectiv, d. i. eine Unmöglichkeit, das Unendliche als blos gegeben zu denken, und nicht als blos ſubjectiv, d. i. als Unvermögen, es zu faſſen, erkannt; weil da auf den Grad der Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung, als Maaß, gar nicht geſehen wird, ſondern Alles auf einen Zahlbegriff ankommt. Allein in einer äſthetiſchen Größenſchätzung muß der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden, und die Comprehenſion der Einbildungskraft zur Einheit des Maaßes, (mithin mit Vermeidung der Begriffe von einem Geſetze der ſucceſſiven Erzeugung der Größenbegriffe) iſt allein für ſie zweckmäßig. — Wenn nun eine Größe beinahe das Aeußerſte unſeres Vermögens der Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung erreicht, und die Einbildungskraft doch durch Zahlgrößen, (für die wir uns unſeres Vermögens als unbegrenzt bewußt ſind,) zur äſthetiſchen Zuſammenfaſſung in eine größere Einheit aufgefordert wird, ſo fühlen wir uns im Gemüth als äſthetiſch in Grenzen eingeſchloſſen; aber die Unluſt wird doch in Hinſicht auf die nothwendige Erweiterung der Einbildungskraft zur Angemeſſenheit mit dem, was in unſerem Vermögen der Vernunft unbegrenzt iſt, nämlich der Idee des abſoluten Ganzen, mithin die Unzweckmäßigkeit des Vermögens der Einbildungskraft für Vernunftideen und deren Erweckung doch als zweckmäßig vorgeſtellt. Eben dadurch wird aber das äſthetiſche Urtheil ſelbſt ſubjectiv-zweckmäßig für die Vernunft als Quell der Ideen, d. i. einer ſolchen intellectuellen Zuſammenfaſſung, für die alle äſthetiſche klein iſt, und der Gegenſtand wird als erhaben mit einer Luſt aufgenommen, die nur vermittelſt einer Unluſt möglich iſt.

B.

Vom Dynamiſch-Erhabenen der Natur.

§. 28.

Von der Natur als einer Macht.

Macht iſt ein Vermögen, welches großen Hinderniſſen überlegen iſt. Ebendieſelbe heißt eine Gewalt, wenn ſie auch dem Widerſtande deſſen, was ſelbſt Macht beſitzt, überlegen iſt. Die Natur im äſthetiſchen Urtheile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, iſt dynamiſch-erhaben.

Wenn von uns die Natur dynamiſch als erhaben beurtheilt werden ſoll, ſo muß ſie als Furcht erregend vorgeſtellt werden, (obgleich nicht umgekehrt jeder Furcht erregende Gegenſtand in unſerem äſthetiſchen Urtheile erhaben gefunden wird.) Denn in der äſthetiſchen Beurtheilung (ohne Begriff) kann die Ueberlegenheit über Hinderniſſe nur nach der Größe des Widerſtandes beurtheilt werden. Nun iſt aber das, welchem wir zu widerſtehen beſtrebt ſind, ein Uebel, und wenn wir unſer Vermögen demſelben nicht gewachſen finden, ein Gegenſtand der Furcht. Alſo kann für die äſthetiſche Urtheilskraft die Natur nur ſofern als Macht, mithin dynamiſch-erhaben gelten, ſofern ſie als Gegenſtand der Furcht betrachtet wird.

Man kann aber einen Gegenſtand als furchtbar betrachten, ohne ſich vor ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich ſo beurtheilen, daß wir uns blos den Fall denken, da wir ihm etwa Widerſtand thun wollten, und daß alsdann aller Widerſtand bei Weitem vergeblich ſein würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne ſich vor ihm zu fürchten, weil er ihm und ſeinen Geboten widerſtehen zu wollen, ſich als keinen von ihm beſorglichen Fall denkt. Aber auf jeden ſolchen Fall, den er als an ſich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar.

Wer ſich fürchtet, kann über das Erhabene der Natur gar nicht urtheilen, ſo wenig als der, welcher durch Neigung und Appetit eingenommen iſt, über das Schöne. Jener †) flieht den Anblick eines Gegenſtandes, der ihm Scheu ††) einjagt; und es iſt unmöglich, an einem Schrecken, der ernſtlich gemeint wäre, Wohlgefallen zu finden. Daher iſt die Annehmlichkeit aus dem Aufhören einer Beſchwerde das Frohſein. Dieſes aber, wegen der Befreiung von einer Gefahr, iſt ein Frohſein mit dem Vorſatze, ſich derſelben nie mehr auszuſetzen; ja man mag an jene Empfindung nicht einmal gerne zurückdenken, weit gefehlt, daß man die Gelegenheit dazu ſelbſt aufſuchen ſollte.

Kühne überhangende, gleichſam drohende Felſen, am Himmel ſich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerſtörenden Gewalt, Orcane mit ihrer zurückgelaſſenen Verwüſtung, der grenzenloſe Ocean in Empörung geſetzt, ein hoher Waſſerfall eines mächtigen Fluſſes u. dgl. machen unſer Vermögen zu widerſtehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um deſto anziehender, je furchtbarer er iſt, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen dieſe Gegenſtände gern erhaben, weil ſie die Seelenſtärke über ihr gewöhnliches Mittelmaaß erhöhen und ein Vermögen zu widerſtehen von ganz anderer Art in uns entdecken laſſen, welches uns Muth macht, uns mit der ſcheinbaren Allgewalt der Natur meſſen zu können.

Denn ſo wie wir zwar an der Unermeßlichkeit der Natur und der Unzulänglichkeit unſeres Vermögens, einen der äſthetiſchen Größenſchätzung ihres Gebiets proportionirten Maaßſtab zu nehmen, unſere eigene Einſchränkung, gleichwohl aber doch auch an unſerem Vernunftvermögen zugleich einen anderen nicht-ſinnlichen Maaßſtab, welcher jene Unendlichkeit ſelbſt als Einheit unter ſich hat, gegen den Alles in der Natur klein iſt, mithin in unſerem Gemüthe eine Ueberlegenheit über die Natur ſelbſt in ihrer Unermeßlichkeit fanden; ſo gibt auch die Unwiderſtehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturweſen betrachtet, zwar unſere phyſiſche Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf ſich eine Selbſterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige iſt, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menſchlichkeit in unſerer Perſon unerniedrigt bleibt, obgleich der Menſch jener Gewalt unterliegen müßte. Auf ſolche Weiſe wird die Natur in unſerem äſthetiſchen Urtheile nicht, ſofern ſie furchterregend iſt, als erhaben beurtheilt, ſondern weil ſie unſere Kraft, (die nicht Natur iſt,) in uns aufruft, um das, wofür wir beſorgt ſind, (Güter, Geſundheit und Leben) als klein, und daher ihre Macht, (der wir in Anſehung dieſer Stücke allerdings unterworfen ſind,) für uns und unſere Perſönlichkeit demungeachtet doch für keine ſolche Gewalt anſehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unſere höchſten Grundſätze und deren Behauptung oder Verlaſſung ankäme. Alſo heißt die Natur hier erhaben, blos weil ſie die Einbildungskraft zu Darſtellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit ſeiner Beſtimmung, ſelbſt über die Natur, ſich fühlbar machen kann.

---

†) 1. Ausg.: „Er"

††) 1. Ausg.: „ihm dieſe Scheu"

Dieſe Selbſtſchätzung verliert dadurch nichts, daß wir uns ſicher ſehen müſſen, um dieſes begeiſternde Wohlgefallen zu empfinden; mithin, weil es mit der Gefahr nicht Ernſt iſt, es auch, (wie es ſcheinen möchte,) mit der Erhabenheit unſeres Geiſtesvermögens eben ſo wenig Ernſt ſein möchte. Denn das Wohlgefallen betrifft hier nur die ſich in ſolchem Falle entdeckende Beſtimmung unſeres Vermögens, ſo wie die Anlage zu demſelben in unſerer Natur iſt; indeſſen daß die Entwickelung und Uebung deſſelben uns überlaſſen und obliegend bleibt. Und hierin iſt Wahrheit; ſo ſehr ſich auch der Menſch, wenn er ſeine Reflexion bis dahin erſtreckt, ſeiner gegenwärtigen wirklichen Ohnmacht bewußt ſein mag.

Dieſes Princip ſcheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein äſthetiſches Urtheil überſchwenglich zu ſein: allein die Beobachtung des Menſchen beweiſet das Gegentheil, und daß es den gemeinſten Beurtheilungen zum Grunde liegen kann, ob man ſich gleich deſſelben nicht immer bewußt iſt. Denn was iſt das, was ſelbſt dem Wilden ein Gegenſtand der größten Bewunderung iſt? Ein Menſch, der nicht erſchrickt, der ſich nicht fürchtet, alſo der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Ueberlegung rüſtig zu Werke geht. Auch im allergeſittetſten Zuſtande bleibt dieſe vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur daß man noch dazu verlangt, daß er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmuth, Mitleid und ſelbſt geziemende Sorgfalt für ſeine eigene Perſon beweiſe; eben darum, weil daran die Unbezwinglichkeit ſeines Gemüths durch Gefahr erkannt wird. Daher mag man noch ſo viel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem Feldherrn über die Vorzüglichkeit der Achtung, die einer von dem anderen verdient, ſtreiten; das äſthetiſche Urtheil entſcheidet für den letzteren. Selbſt der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an ſich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf dieſe Art führt, nur um deſto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgeſetzt war und ſich muthig darunter hat behaupten können; da hingegen ein langer Frieden den bloſen Handelsgeiſt, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrſchend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.

Wider dieſe Auflöſung des Begriffs des Erhabenen, ſofern dieſes der Macht beigelegt wird, ſcheint zu ſtreiten: daß wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u. dgl. als im Zorn, zugleich aber auch in ſeiner Erhabenheit ſich darſtellend vorſtellig zu machen pflegen, wobei doch die Einbildung einer Ueberlegenheit unſeres Gemüths über die Wirkungen und, wie es ſcheint, gar über die

Abſichten einer ſolchen Macht, Thorheit und Frevel zugleich ſein würde. Hier ſcheint kein Gefühl der Erhabenheit unſerer eigenen Natur, ſondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeſchlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemüthsſtimmung zu ſein, die ſich für die Erſcheinung eines ſolchen Gegenſtandes ſchickt, und auch gewöhnlichermaßen mit der Idee deſſelben bei dergleichen Naturbegebenheit verbunden zu ſein pflegt. In der Religion überhaupt ſcheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirſchten angſtvollen Gebehrden und Stimmen das einzigſchickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu ſein, welches daher auch die meiſten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein dieſe Gemüthsſtimmung iſt auch bei Weitem nicht mit der Idee der Erhabenheit einer Religion und ihres Gegenſtandes an ſich und nothwendig verbunden. Der Menſch, der ſich wirklich fürchtet, weil er dazu in ſich Urſache findet, indem er ſich bewußt iſt, mit ſeiner verwerflichen Geſinnung wider eine Macht zu verſtoßen, deren Wille unwiderſtehlich und zugleich gerecht iſt, befindet ſich gar nicht in der Gemüthsfaſſung, um die göttliche Größe zu bewundern, wozu eine Stimmung zur ruhigen Contemplation und ganz freies †) Urtheil erforderlich iſt. Nur alsdann, wenn er ſich ſeiner aufrichtigen gottgefälligen Geſinnung bewußt iſt, dienen jene Wirkungen der Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit dieſes Weſens zu erwecken, ſofern er eine deſſen Willen gemäße Erhabenheit der Geſinnung bei ſich ſelbſt erkennt ††), und dadurch über die Furcht vor ſolchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche ſeines Zorns anſieht, erhoben wird. Selbſt die Demuth, als unnachſichtliche Beurtheilung ſeiner Mängel, die ſonſt, beim Bewußtſein guter Geſinnungen, leicht mit der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur bemäntelt werden könnten, iſt eine erhabene Gemüthsſtimmung, ſich willkührlich dem Schmerze der Selbſtverweiſe zu unterwerfen, um die Urſache dazu nach und nach zu vertilgen.

---

†) 1. Ausg.: „zwangfreies"

††) 1. Ausg.: „ſofern er einer ſeinem Willen gemäßen Erhabenheit der Geſinnung an ihm ſelbſt bewußt iſt."

Auf ſolche Weiſe unterſcheidet ſich innerlich Religion von Superſtition; welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, ſondern Furcht und Angſt vor dem übermächtigen Weſen, deſſen Willen der erſchreckte Menſch ſich unterworfen ſieht, ohne ihn doch hochzuſchätzen, im Gemüthe gründet; woraus denn freilich nichts, als Gunſtbewerbung und Einſchmeichelung, ſtatt einer Religion des guten Lebenswandels entſpringen kann.

Alſo iſt die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, ſondern nur in unſerem Gemüthe enthalten, ſofern wir der Natur in uns, dadurch auch der Natur, (ſofern ſie auf uns einfließt,) außer uns überlegen zu ſein uns bewußt werden können. Alles, was dieſes Gefühl in uns erregt, wozu die Macht der Natur gehört, welche unſere Kräfte auffordert, heißt alsdenn, (obzwar uneigentlich) erhaben; und nur unter der Vorausſetzung dieſer Idee in uns und in Beziehung auf ſie ſind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit desjenigen Weſens zu gelangen, welches nicht blos durch ſeine Macht, die es in der Natur beweiſet, innige Achtung in uns wirkt, ſondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt iſt, jene ohne Furcht zu beurtheilen und unſere Beſtimmung als über dieſelbe erhaben zu denken.

§. 29.

Von der Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur.

Es gibt unzählige Dinge der ſchönen Natur, worüber wir Einſtimmigkeit des Urtheils mit dem unſrigen Jedermann geradezu anſinnen und auch, ohne ſonderlich zu fehlen, erwarten können; aber mit unſerem Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht ſo leicht Eingang bei Anderen verſprechen. Denn es ſcheint eine bei Weitem größere Cultur nicht blos der äſthetiſchen Urtheilskraft, ſondern auch der Erkenntnißvermögen, die ihr zum Grunde liegen, erforderlich zu ſein, um über dieſe Vorzüglichkeit der Naturgegenſtände ein Urtheil fällen zu können.

Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit deſſelben für Ideen; denn eben in der

Unangemeſſenheit der Natur zu den letzteren, mithin nur unter der Vorausſetzung derſelben, und der Anſpannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letzteren zu behandeln, beſteht das Abſchreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend iſt; weil es eine Gewalt iſt, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um ſie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktiſchen) angemeſſen zu erweitern und ſie auf das Unendliche hinausſehen zu laſſen, welches für jene ein Abgrund iſt. In der That wird ohne Entwickelung ſittlicher Ideen das, was wir, durch Cultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menſchen blos abſchreckend vorkommen. Er wird an den Beweisthümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerſtörung und dem großen Maaßſtabe ihrer Macht, wogegen die ſeinige in Nichts verſchwindet, lauter Mühſeligkeit, Gefahr und Noth ſehen, die den Menſchen umgeben würden, der dahin gebannt wäre. So nannte der gute, übrigens verſtändige Savoyiſche Bauer, (wie Hr. v. Sauſſure erzählt,) alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weiß auch, ob er ſo ganz Unrecht gehabt hätte, wenn jener Beobachter die Gefahren, denen er ſich hier ausſetzte, blos, wie die meiſten Reiſenden pflegen, aus Liebhaberei, oder um dereinſt pathetiſche Beſchreibungen davon geben zu können, übernommen hätte? So aber war ſeine Abſicht Belehrung der Menſchen; und die ſeelenerhebende Empfindung hatte und gab der vortreffliche Mann den Leſern ſeiner Reiſen in ihren Kauf obenein.

Darum aber, weil das Urtheil über das Erhabene der Natur Cultur bedarf, (mehr, als das über das Schöne,) iſt es doch dadurch nicht eben von der Cultur zuerſt erzeugt und etwa blos conventionsmäßig in der Geſellſchaft eingeführt; ſondern es hat ſeine Grundlage in der menſchlichen Natur, und zwar demjenigen, was man mit dem geſunden Verſtande zugleich Jedermann anſinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktiſche) Ideen, d. i. zu dem Moraliſchen †).

Hierauf gründet ſich nun die Nothwendigkeit der Beiſtimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unſrigen, welche wir in dieſem zugleich mit einſchließen. Denn ſo wie wir dem, der in der Beurtheilung eines Gegenſtandes der Natur, welchen wir ſchön finden, gleichgültig iſt, Mangel des *Geſchmacks* verwerfen; ſo ſagen wir von dem, der bei dem, was wir erhaben zu ſein urtheilen, unbewegt bleibt, er habe kein *Gefühl*. Beides aber fordern wir von jedem Menſchen, und ſetzen es auch, wenn er einige Cultur hat, an ihm voraus; nur mit dem Unterſchiede, daß wir das Erſtere, weil die Urtheilskraft darin die Einbildung blos auf den Verſtand, als Vermögen der Begriffe, bezieht, geradezu von Jedermann, das Zweite aber, weil ſie darin die Einbildungskraft auf Vernunft, als Vermögen der Ideen, bezieht, nur unter einer ſubjectiven Vorausſetzung, (die wir aber Jedermann anſinnen zu dürfen uns berechtigt glauben,) fordern, nämlich der des moraliſchen Gefühls im Menſchen[†]) und hiemit auch dieſem äſthetiſchen Urtheile Nothwendigkeit beilegen.

---

†) 1. Ausg. „d. i. dem moraliſchen."

In dieſer Modalität der äſthetiſchen Urtheile, nämlich der angemaßten Nothwendigkeit derſelben, liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urtheilskraft. Denn die macht eben an ihnen ein Princip a priori kenntlich, und hebt ſie aus der empiriſchen Pſychologie, in welcher ſie ſonſt unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzens, (nur mit dem nichtsſagenden Beiwort eines *feineren* Gefühls) begraben bleiben würden, um ſie, und vermittelſt ihrer die Urtheilskraft in die Klaſſe derer zu ſtellen, welche Principien a priori zum Grunde haben, als ſolche aber ſie in die Transſcendentalphiloſophie hinüberzuziehen.

Allgemeine Anmerkung zur Expoſition der äſthetiſchen reflectirenden Urtheile.

In Beziehung auf das Gefühl der Luſt iſt ein Gegenſtand entweder zum *Angenehmen*, oder *Schönen*, oder *Erhabenen*, oder *Guten* (ſchlechthin) zu zählen (jucundum, pulchrum, sublime, honestum).

Das *Angenehme* iſt, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art, woher es auch kommen und wie ſpecifiſch-verſchieden auch die Vorſtellung (des Sinnes und der Empfindung, objectiv betrachtet) ſein mag. Daher kommt es bei der Beurtheilung des Einfluſſes deſſelben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize (zugleich und nach einander), und gleichſam nur auf die Maſſe der angenehmen Empfindung an; und dieſe läßt ſich alſo durch nichts, als die Quantität verſtändlich machen. Es cultivirt auch nicht, ſondern gehört zum bloſen Genuſſe. — Das Schöne erfordert dagegen die Vorſtellung einer gewiſſen Qualität des Objects, die ſich auch verſtändlich machen und auf Begriffe bringen läßt, (wiewohl es im äſthetiſchen Urtheile darauf nicht gebracht wird;) und cultivirt, indem es zugleich auf Zweckmäßigkeit im Gefühle der Luſt Acht zu haben lehrt. — Das Erhabene beſteht blos in der Relation, worin das Sinnliche in der Vorſtellung der Natur für einen möglichen überſinnlichen Gebrauch deſſelben als tauglich beurtheilt wird. — Das Schlechthin-Gute, ſubjectiv nach dem Gefühle, welches es einflößt, beurtheilt, (das Object des moraliſchen Gefühls) als die Beſtimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorſtellung eines ſchlechthin-nöthigenden Geſetzes, unterſcheidet ſich vornehmlich durch die Modalität einer auf Begriffen a priori beruhenden Nothwendigkeit, die nicht blos Anſpruch, ſondern auch Gebot des Beifalls für Jedermann in ſich enthält, und gehört an ſich zwar nicht für die äſthetiſche, ſondern die reine intellectuelle Urtheilskraft; wird auch nicht in einem blos reflectirenden, ſondern beſtimmenden Urtheile, nicht der Natur, ſondern der Freiheit beigelegt. Aber die Beſtimmbarkeit des Subjects durch dieſe Idee, und zwar eines Subjects, welches in ſich an der Sinnlichkeit Hinderniſſe, zugleich aber Ueberlegenheit über dieſelbe durch die Ueberwindung derſelben als Modification ſeines Zuſtandes empfinden kann, d. i. das moraliſche Gefühl, iſt doch mit der äſthetiſchen Urtheilskraft und deren formalen Bedingungen ſofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Geſetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als äſthetiſch, d. i. als erhaben, oder auch als ſchön vorſtellig zu machen, ohne an ſeiner Reinigkeit einzubüßen; welches nicht Statt findet, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung ſetzen wollte.

[†] „im Menſchen“ Zuſatz der 2. Ausg.

Wenn man das Reſultat aus der bisherigen Expoſition beiderlei äſthetiſcher Urtheile zieht, ſo würden ſich daraus folgende kurze Erklärungen ergeben:

Schön iſt das, was in der bloßen Beurtheilung, (alſo nicht vermittelſt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verſtandes) gefällt. Hieraus folgt von ſelbſt, daß es ohne alles Intereſſe gefallen müſſe.

Erhaben iſt das, was durch ſeinen Widerſtand gegen das Intereſſe der Sinne unmittelbar gefällt.

Beide, als Erklärungen äſthetiſcher allgemeingültiger Beurtheilung, beziehen ſich auf ſubjective Gründe, nämlich einerſeits der Sinnlichkeit, ſo wie ſie zu Gunſten des contemplativen Verſtandes; andererſeits, wie ſie wider dieſelbe, dagegen für die Zwecke der praktiſchen Vernunft, und doch beide in demſelben Subjecte vereinigt in Beziehung auf das moraliſche Gefühl zweckmäßig ſind. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, ſelbſt die Natur, ohne Intereſſe zu lieben; das Erhabene, es ſelbſt wider unſer (ſinnliches) Intereſſe hochzuſchätzen.

Man kann das Erhabene ſo beſchreiben: es iſt ein Gegenſtand (der Natur), deſſen Vorſtellung das Gemüth beſtimmt, ſich die Unerreichbarkeit der Natur als Darſtellung von Ideen zu denken.

Buchſtäblich genommen und logiſch betrachtet können Ideen nicht dargeſtellt werden. Aber wenn wir unſer empiriſches Vorſtellungsvermögen (mathematiſch oder dynamiſch) für die Anſchauung der Natur erweitern; ſo tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu, als Vermögen der Independenz der abſoluten Totalität, und bringt die, obzwar vergebliche Beſtrebung des Gemüths hervor, die Vorſtellung der Sinne dieſen angemeſſen zu machen. Dieſe Beſtrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft iſt ſelbſt eine Darſtellung der ſubjectiven Zweckmäßigkeit unſeres

Gemüths im Gebrauche der Einbildungskraft für deſſen überſinnliche Beſtimmung, und nöthigt uns, ſubjectiv die Natur ſelbſt in ihrer Totalität als Darſtellung von etwas Ueberſinnlichem zu denken, ohne dieſe Darſtellung objectiv zu Stande bringen zu können.

Denn das werden wir bald inne, daß der Natur im Raume und in der Zeit das Unbedingte, mithin auch die abſolute Größe, ganz abgehe, die doch von der gemeinſten Vernunft verlangt wird. Eben dadurch werden wir auch erinnert, daß wir es nur mit einer Natur als Erſcheinung zu thun haben, und die ſelbſt noch als bloſe Darſtellung einer Natur an ſich, (welche die Vernunft in der Idee hat,) müſſe angeſehen werden. Dieſe Idee des Ueberſinnlichen aber, die wir zwar nicht weiter beſtimmen, mithin die Natur als Darſtellung derſelben nicht erkennen, ſondern nur denken können, wird in uns durch einen Gegenſtand erweckt, deſſen äſthetiſche Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es ſei der Erweiterung (mathematiſch), oder ihrer Macht über das Gemüth (dynamiſch), anſpannt, indem ſie ſich auf dem Gefühle einer Beſtimmung deſſelben gründet, welche das Gebiet der erſteren gänzlich überſchreitet (dem moraliſchen Gefühl), in Anſehung deſſen die Vorſtellung des Gegenſtandes als ſubjectiv-zweckmäßig beurtheilt wird.

In der That läßt ſich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüths, die der zum Moraliſchen ähnlich iſt, damit zu verbinden; und obgleich die unmittelbare Luſt am Schönen der Natur gleichfalls eine gewiſſe Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloſen Sinnengenuſſe vorausſetzt und cultivirt, ſo wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele, als unter einem geſetzlichen Geſchäfte vorgeſtellt; welches die ächte Beſchaffenheit der Sittlichkeit des Menſchen iſt, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muß; nur daß im äſthetiſchen Urtheile über das Erhabene dieſe Gewalt durch die Einbildungskraft ſelbſt, als durch ein Werkzeug der Vernunft, ausgeübt vorgeſtellt wird.

Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur iſt daher auch nur negativ, (ſtatt deſſen das am Schönen poſitiv iſt,) nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch ſie ſelbſt, indem ſie nach einem anderen Geſetze, als dem des empiriſchen Gebrauchs, zweckmäßig beſtimmt wird. Dadurch bekommt ſie eine Erweiterung und Macht, welche größer iſt, als die, welche ſie aufopfert, deren Grund aber ihr ſelbſt verborgen iſt, ſtatt deſſen ſie die Aufopferung oder die Beraubung und zugleich die Urſache fühlt, der ſie unterworfen wird. Die Verwunderung, die an Schreck grenzt, das Grauſen und der heilige Schauer, welcher den Zuſchauer bei dem Anblicke himmelanſteigender Gebirgsmaſſen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewäſſer, tief beſchatteter, zum ſchwermüthigen Nachdenken einladender Einöden u. ſ. w. ergreift, iſt, bei der Sicherheit, worin er ſich weiß, nicht wirkliche Furcht, ſondern nur ein Verſuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulaſſen, um die Macht ebendeſſelben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüths mit dem Ruheſtande deſſelben zu verbinden, und ſo der Natur in uns ſelbſt, mithin auch der außer uns, ſofern ſie auf das Gefühl unſeres Wohlbefindens Einfluß haben kann, überlegen zu ſein. Denn die Einbildungskraft nach dem Aſſociationsgeſetze macht unſeren Zuſtand der Zufriedenheit phyſiſch abhängig; aber ebendieſelbe nach Principien des Schematismus der Urtheilskraft, (folglich ſofern der Freiheit untergeordnet,) iſt Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als ſolches aber eine Macht, unſere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüſſe zu behaupten, das, was nach der letzteren groß iſt, als klein abzuwürdigen, und ſo das Schlechthin-Große nur in ſeiner (des Subjects) eigenen Beſtimmung zu ſetzen. Dieſe Reflexion der äſthetiſchen Urtheilskraft, zur Angemeſſenheit mit der Vernunft (nur ohne einen beſtimmten Begriff derſelben) zu erheben, ſtellt den Gegenſtand, ſelbſt durch die objective Unangemeſſenheit der Einbildungskraft in ihrer größten Erweiterung für die Vernunft (als Vermögen der Ideen) dennoch als ſubjectiv-zweckmäßig vor.

Man muß hier überhaupt darauf Acht haben, was eben ſchon erinnert werden iſt, daß in der transſcendentalen Aeſthetik der Urtheilskraft lediglich von reinen äſthetiſchen Urtheilen die Rede ſein müſſe, folglich die Beiſpiele nicht von ſolchen ſchönen oder erhabenen Gegenſtänden der Natur hergenommen werden dürfen, die den Begriff von einem Zwecke vorausſetzen; denn alsdann würde es entweder teleologiſche, oder ſich auf bloſen Empfindungen eines Gegenſtandes (Vergnügen oder Schmerz) gründende, mithin im erſteren Falle nicht äſthetiſche, im zweiten nicht bloſe formale Zweckmäßigkeit ſein. Wenn man alſo den Anblick des beſtirnten Himmels **erhaben** nennt, ſo muß man der Beurtheilung deſſelben nicht Begriffe von Welten, durch vernünftige Weſen bewohnt, und nun die hellen Puncte, womit wir den Raum über uns erfüllt ſehen, als ihre Sonnen in ſehr zweckmäßig für ſie geſtellten Kreiſen bewegt, zum Grunde legen, ſondern blos, wie man ihn ſieht, als ein weites Gewölbe, das Alles befaßt; und blos unter dieſer Vorſtellung müſſen wir die Erhabenheit ſetzen, die ein reines äſthetiſches Urtheil dieſem Gegenſtande beilegt. Ebenſo den Anblick des Oceans nicht ſo, wie wir, mit allerlei Kenntniſſen, (die aber nicht in der unmittelbaren Anſchauung enthalten ſind,) bereichert ihn **denken**; etwa als ein weites Reich von Waſſergeſchöpfen, als den großen Waſſerſchatz für die Ausdünſtungen, welche die Luft mit Wolken zum Behuf der Länder beſchwängern, oder auch als ein Element, das zwar Welttheile von einander trennt, gleichwohl aber die größte Gemeinſchaft unter ihnen möglich macht; denn das gibt lauter teleologiſche Urtheile; ſondern man muß den Ocean blos, wie die Dichter es thun, nach dem, was der Augenſchein zeigt, etwa, wenn er in Ruhe betrachtet wird, als einen klaren Waſſerſpiegel, der blos vom Himmel begrenzt iſt, aber iſt er unruhig, wie einen Alles zu verſchlingen drohenden Abgrund, dennoch erhaben finden können. Eben das iſt von dem Erhabenen und Schönen in der Menſchengeſtalt zu ſagen, wo wir nicht auf Begriffe der Zwecke, **wozu** alle ſeine Gliedmaßen da ſind, als Beſtimmungsgründe des Urtheils zurückſehen und die Zuſammenſtimmung mit ihnen auf unſer, (alsdann nicht mehr reines) äſthetiſches Urtheil nicht **einfließen** laſſen müſſen, obgleich, daß ſie jenen nicht widerſtreiten, freilich eine nothwendige Bedingung auch des äſthetiſchen Wohlgefallens iſt. Die äſthetiſche Zweckmäßigkeit iſt die Geſetzmäßigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freiheit. Das Wohlgefallen an dem Gegenſtande hängt von der Beziehung ab, in welcher wir die Einbildungskraft ſetzen wollen; nur daß ſie für ſich ſelbſt das Gemüth in freier Beſchäftigung unterhalte. Wenn dagegen etwas Anderes, es ſei Sinnenempfindung, oder Verſtandesbegriff, das Urtheil beſtimmt; ſo iſt es zwar geſetzmäßig, aber nicht das Urtheil einer freien Urtheilskraft.

Wenn man alſo von intellectueller Schönheit oder Erhabenheit ſpricht, ſo ſind erſtlich dieſe Ausdrücke nicht ganz richtig, weil es äſthetiſche Vorſtellungsarten ſind, die, wenn wir blos reine Intelligenzen wären, (oder uns auch in Gedanken in dieſe Qualität verſetzen,) in uns gar nicht anzutreffen ſein würden; zweitens, obgleich beide, als Gegenſtände eines intellectuellen (moraliſchen) Wohlgefallens, zwar ſofern mit dem äſthetiſchen vereinbar ſind, als ſie auf keinem Intereſſe beruhen, ſo ſind ſie doch darin wiederum mit dieſem ſchwer zu vereinigen, weil ſie ein Intereſſe bewirken ſollen, welches, wenn die Darſtellung zum Wohlgefallen in der äſthetiſchen Beurtheilung zuſammenſtimmen ſoll, in dieſer niemals anders, als durch ein Sinnenintereſſe, welches man damit in der Darſtellung verbindet, geſchehen würde, wodurch aber der intellectuellen Zweckmäßigkeit Abbruch geſchieht und ſie verunreinigt wird.

Der Gegenſtand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wohlgefallens iſt das moraliſche Geſetz in ſeiner Macht, die es in uns über alle und jede vor ihm vorhergehende Triebfedern des Gemüths ausübt; und da dieſe Macht ſich eigentlich nur durch Aufopferungen äſthetiſch kenntlich macht, (welches eine Beraubung, obgleich zum Behuf der inneren Freiheit iſt, dagegen eine unergründliche Tiefe dieſes überſinnlichen Vermögens mit ihren ins Unabſehliche ſich erſtreckenden Folgen in uns aufdeckt;) ſo iſt das Wohlgefallen von der äſthetiſchen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ d. i. wider dieſes Intereſſe, von der intellectuellen aber betrachtet poſitiv und mit einem Intereſſe verbunden. Hieraus folgt: daß das intellectuelle, an ſich ſelbſt zweckmäßige (das Moraliſch-) Gute, äſthetiſch beurtheilt, nicht ſowohl ſchön, als vielmehr erhaben vorgeſtellt werden müſſe, ſo daß es mehr das Gefühl der Achtung, (welches den Reiz verſchmäht,) als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menſchliche Natur nicht ſo von ſelbſt, ſondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zuſammenſtimmt. Umgekehrt, wird auch das, was wir in der Natur außer uns, oder auch in uns, (z. B. gewiſſe Affecten,) erhaben nennen, nur als eine Macht des Gemüths, ſich über *gewiſſe* Hinderniſſe†) der Sinnlichkeit durch menſchliche Grundſätze zu ſchwingen, vorgeſtellt und dadurch intereſſant werden.

Ich will bei dem Letzteren etwas verweilen. Die Idee des Guten mit Affect heißt der *Enthuſiasmus*. Dieſer Gemüthszuſtand ſcheint erhaben zu ſein, dermaßen, daß man gemeiniglich vorgibt, ohne ihn könne nichts Großes ausgerichtet werden. Nun iſt aber jeder Affect*) blind, entweder in der Wahl ſeines Zwecks, oder wenn dieſer auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung deſſelben; denn er iſt diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundſätze anzuſtellen, um ſich darnach zu beſtimmen††). Alſo kann er auf keinerlei Weiſe ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Aeſthetiſch gleichwohl iſt der Enthuſiasmus erhaben, weil er eine Anſpannung der Kräfte durch Ideen iſt, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorſtellungen. Aber, (welches befremdlich ſcheint,) ſelbſt

---

*) *Affecten* ſind von *Leidenſchaften* ſpecifiſch unterſchieden. Jene beziehen ſich blos auf das Gefühl; dieſe gehören dem Begehrungsvermögen an und ſind Neigungen, welche alle Beſtimmbarkeit der Willkühr durch Grundſätze erſchweren oder unmöglich machen. Jene ſind ſtürmiſch und unvorſetzlich, dieſe anhaltend und überlegt; ſo iſt der Unwille, als Zorn, ein Affect; aber als Haß (Rachgier), eine Leidenſchaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältniß erhaben genannt werden; weil im Affect die Freiheit des Gemüths zwar *gehemmt*, in der Leidenſchaft aber aufgehoben wird.

†) 1. Ausg.: „über die Hinderniſſe“

††) 1. Ausg.: „unvermögend macht, ſich nach freier Ueberlegung durch Grundſätze zu beſtimmen.“

Affectloſigkeit (Apatheia, Phlegma in significatu bono) eines ſeinen unwandelbaren Grundſätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths iſt, und zwar auf weit vorzüglichere Art erhaben, weil ſie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft auf ihrer Seite hat. Eine dergleichen Gemüthsart heißt allein edel; welcher Ausdruck nachher auch auf Sachen, z. B. Gebäude, ein Kleid, Schreibart, körperlichen Anſtand u. dgl. angewandt wird, wenn dieſe nicht ſowohl Verwunderung, (Affect in der Vorſtellung der Neuigkeit, welche die Erwartung überſteigt,) als Bewunderung, (eine Verwunderung, die beim Verluſt der Neuigkeit nicht aufhört,) erregt, welches geſchieht, wenn Ideen in ihrer Darſtellung unabſichtlich und ohne Kunſt zum äſthetiſchen Wohlgefallen zuſammenſtimmen.

Ein jeder Affect von der **wackeren** Art, (der nämlich das Bewußtſein unſerer Kräfte jeden Widerſtand zu überwinden (animi strenui) rege macht,) iſt äſthetiſch-erhaben, z. B. der Zorn, ſogar die Verzweiflung, (nämlich die entrüſtete, nicht aber die verzagte.) Der Affect von der **ſchmelzenden** Art aber, (welcher die Beſtrebung zu widerſtehen ſelbſt zum Gegenſtande der Unluſt (animum languidum) macht,) hat nichts Edles an ſich, kann aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden. Daher ſind die Rührungen, welche bis zum Affect ſtark werden können, auch ſehr verſchieden. Man hat muthige, man hat zärtliche Rührungen. Die letzteren, wenn ſie bis zum Affect ſteigen, taugen gar nichts; der Hang dazu heißt die Empfindelei. Ein theilnehmender Schmerz, der ſie nicht will tröſten laſſen, oder auf den wir uns, wenn er erdichtete Uebel betrifft, bis zur Täuſchung durch die Phantaſie, als ob es wirkliche wären, vorſätzlich einlaſſen, beweiſt und macht eine weiche, aber zugleich ſchwache Seele, die eine ſchöne Seite zeigt, und zwar phantaſtiſch, aber nicht einmal enthuſiaſtiſch genannt werden kann. Romane, weinerliche Schauſpiele, ſchale Sittenvorſchriften, die mit (obzwar fälſchlich) ſogenannten edlen Geſinnungen tändeln, in der That aber das Herz welk und für die ſtrenge Vorſchrift der Pflicht unempfindlich, aller Achtung für die Würde der Menſchheit in unſerer Perſon und das Recht der

Menſchen, (welches ganz etwas Anderes, als ihre Glückſeligkeit iſt,) und überhaupt aller feſten Grundſätze unfähig machen; ſelbſt ein Religionsvortrag, welcher kriechende, niedrige Gunſtbewerbung und Einſchmeichelung empfiehlt, die alles Vertrauen auf eigenes Vermögen zum Widerſtande gegen das Böſe in uns aufgibt, ſtatt der rüſtigen Entſchloſſenheit, die Kräfte, die uns bei aller unſerer Gebrechlichkeit doch noch übrig bleiben, zu Ueberwindung der Neigungen zu verſuchen; die falſche Demuth, welche in der Selbſtverachtung, in der winſelnden erheuchelten Reue und einer blos leidenden Gemüthsfaſſung die Art ſetzt, wie man allein dem höchſten Weſen gefällig werden könne, vertragen ſich nicht einmal mit dem, was zur Schönheit, weit weniger aber noch mit dem, was zur Erhabenheit der Gemüthsart gezählt werden könne.

Aber auch ſtürmiſche Gemüthsbewegungen, ſie mögen nun unter dem Namen der Erbauung mit Ideen der Religion, oder als blos zur Cultur gehörig mit Ideen, die ein geſellſchaftliches Intereſſe enthalten, verbunden werden, können, ſo ſehr ſie auch die Einbildungskraft ſpannen, keinesweges auf die Ehre einer erhabenen Darſtellung Anſpruch machen, wenn ſie nicht eine Gemüthsſtimmung zurücklaſſen, die, wenngleich nur indirect, auf das Bewußtſein ſeiner Stärke und Entſchloſſenheit zu dem, was reine intellectuelle Zweckmäßigkeit bei ſich führt, (dem Ueberſinnlichen,) Einfluß hat. Denn ſonſt gehören alle dieſe Rührungen nur zur Motion, welche man der Geſundheit wegen gerne hat. Die angenehme Mattigkeit, welche auf eine ſolche Rüttelung durch das Spiel der Affecten folgt, iſt ein Genuß des Wohlbefindens aus dem hergeſtellten Gleichgewichte der mancherlei Lebenskräfte in uns; welcher am Ende auf daſſelbe hinausläuft, als derjenige, den die Wollüſtlinge des Orients ſo behaglich finden, wenn ſie ihren Körper gleichſam durchkneten und alle ihre Muskeln und Gelenke ſanft drücken und biegen laſſen; nur daß dort das bewegende Princip größtentheils in uns, hier hingegen gänzlich außer uns iſt. Da glaubt ſich nun Mancher durch eine Predigt erbaut, indem doch nichts aufgebaut (kein Syſtem guter Maximen) iſt; oder durch ein Trauerſpiel gebeſſert, der blos über glücklich vertriebene Langeweile froh iſt. Alſo muß das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, dem Intellectuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verſchaffen.

Man darf nicht beſorgen, daß das Gefühl des Erhabenen durch eine dergleichen abgezogene Darſtellungsart, die in Anſehung des Sinnlichen gänzlich negativ wird, verlieren werde; denn die Einbildungskraft, ob ſie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran ſie ſich halten kann, fühlt ſich doch auch eben durch dieſe Wegſchaffung der Schranken derſelben unbegrenzt; und jene Abſonderung iſt alſo eine Darſtellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders, als blos negative Darſtellung ſein kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Geſetzbuche der Juden, als das Gebot: Du ſollſt dir kein Bildniß machen, noch irgend ein Gleichniß, weder deſſen, was im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erden iſt u. ſ. w. Dieſes Gebot allein kann den Enthuſiasmus erklären, den das jüdiſche Volk in ſeiner geſitteten Periode für ſeine Religion fühlte, wenn es ſich mit anderen Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedismus einflößt. Ebendaſſelbe gilt auch von der Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es iſt eine ganz irrige Beſorgniß, daß, wenn man ſie Alles deſſen beraubt, was ſie den Sinnen empfehlen kann, ſie alsdann keine andere, als kalte lebloſe Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei ſich führen würde. Es iſt gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor ſich ſehen, und die unverkennliche und unauslöſchliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nöthig ſein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthuſiasmus ſteigen zu laſſen, als, aus Furcht vor Kraftloſigkeit dieſer Ideen, für ſie in Bildern und kindiſchem Apparat Hülfe zu ſuchen. Daher haben auch Regierungen gerne erlaubt, die Religion mit dem letzteren Zubehör reichlich verſorgen zu laſſen, und ſo dem Unterthan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen zu benehmen geſucht, ſeine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkührlich ſetzen, und wodurch man ihn, als blos paſſiv, leichter behandeln kann.

Dieſe reine, ſeelenerhebende, blos negative Darſtellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der *Schwärmerei*, welche *ein Wahn iſt, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas* **ſehen** d. i. nach Grundſätzen träumen (mit Vernunft raſen) *zu wollen*; eben darum, weil die Darſtellung bei jener blos negativ iſt. Denn die *Unerforſchlichkeit der Idee der Freiheit* ſchneidet aller poſitiven Darſtellung gänzlich den Weg ab; das moraliſche Geſetz aber iſt an ſich ſelbſt in uns hinreichend und urſprünglich beſtimmend, ſo daß es nicht einmal erlaubt, uns nach einem Beſtimmungsgrunde außer demſelben umzuſehen. Wenn der Enthuſiasmus mit dem *Wahnſinn*, ſo iſt die Schwärmerei mit dem *Wahnwitz* zu vergleichen, wovon der letztere ſich unter allen am Wenigſten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grübleriſch lächerlich iſt. Im Enthuſiasmus, als Affect, iſt die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenſchaft, regellos. Der erſtere iſt vorübergehender Zufall, der den geſundeſten Verſtand bisweilen wohl betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet.

Einfalt (kunſtloſe Zweckmäßigkeit) iſt gleichſam der Stil der Natur im Erhabenen, und ſo auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (überſinnliche) Natur iſt, wovon wir nur die Geſetze kennen, ohne das überſinnliche Vermögen in uns, ſelbſt was den Grund dieſer Geſetzgebung enthält, durch Anſchauen erreichen zu können.

Noch iſt anzumerken, daß, obgleich das Wohlgefallen am Schönen ebenſowohl, als das am Erhabenen, nicht allein durch allgemeine *Mittheilbarkeit* unter den anderen äſthetiſchen Beurtheilungen kenntlich unterſchieden iſt, ſondern auch durch dieſe Eigenſchaft, in Beziehung auf Geſellſchaft, (in der es ſich mittheilen läßt,) ein Intereſſe bekommt, gleichwohl doch auch die **Abſonderung von aller Geſellſchaft** als etwas Erhabenes angeſehen werde, wenn ſie auf Ideen beruht, welche über alles ſinnliche Intereſſe hinwegſehen. Sich ſelbſt genug ſein, mithin Geſellſchaft nicht bedürfen, ohne doch ungeſellig zu ſein, d. i. ſie zu fliehen, iſt etwas dem Erhabenen ſich Näherndes, ſo wie jede Ueberhebung von Bedürfniſſen. Dagegen iſt Menſchen zu fliehen, aus Miſanthropie, weil man ſie anfeindet, oder aus Anthropophobie (Menſchenſcheu), weil man ſie als ſeine Feinde fürchtet, theils häßlich, theils verächtlich. Gleichwohl gibt es eine (ſehr uneigentlich ſogenannte) Miſanthropie, wozu die Anlage ſich mit dem Alter in vieler wohldenkenden Menſchen Gemüth einzufinden pflegt, welche zwar, was das Wohlwollen betrifft, philanthropiſch genug iſt, aber vom Wohlgefallen an Menſchen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht iſt; wovon der Hang zur Eingezogenheit, der phantaſtiſche Wunſch auf einem entlegenen Landſitze, oder auch (bei jungen Perſonen) die erträumte Glückſeligkeit auf einem, der übrigen Welt unbekannten Eilande, mit einer kleinen Familie, ſeine Lebenszeit zubringen zu können, welche die Romanſchreiber oder Dichter der Robinſonaden ſo gut zu nutzen wiſſen, Zeugniß gibt. Falſchheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, das Kindiſche in den von uns ſelbſt für wichtig und groß gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung ſich Menſchen ſelbſt unter einander alle erdenkliche Uebel anthun, ſtehen mit der Idee deſſen, was ſie ſein könnten, wenn ſie wollten, ſo im Widerſpruch, und ſind dem lebhaften Wunſche, ſie beſſer zu ſehen, ſo ſehr entgegen, daß, um ſie nicht zu haſſen, da man ſie nicht lieben kann, die Verzichtthuung auf alle geſellſchaftliche Freuden nur ein kleines Opfer zu ſein ſcheint. Dieſe Traurigkeit, nicht über die Uebel, welche das Schickſal über andere Menſchen verhängt, (wovon die Sympathie Urſache iſt,) ſondern die ſie ſich ſelbſt anthun, (welche auf der Antipathie in Grundſätzen beruht,) iſt, weil ſie auf Ideen beruht, erhaben, indeſſen daß die erſtere allenfalls nur für ſchön gelten kann. — Der eben ſo geiſtreiche, als gründliche Sauſſure ſagt in der Beſchreibung ſeiner Alpenreiſen von Bonhomme, einem der Savoyiſchen Gebirge: „es herrſcht daſelbſt eine gewiſſe abgeſchmackte Traurigkeit.“ Er kannte daher doch auch eine intereſſante Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflößt, in die ſich Menſchen wohl verſetzen möchten, um von der Welt nichts weiter zu hören, noch zu erfahren, die denn doch nicht ſo ganz unwirthbar ſein muß, daß ſie nur einen höchſt mühſeligen Aufenthalt für Menſchen darböte. — Ich mache dieſe Anmerkung nur in der Abſicht, um zu erinnern, daß auch Betrübniß, (nicht niedergeſchlagene Traurigkeit) zu den **rüſtigen** Affecten gezählt werden könne, wenn ſie in moraliſchen Ideen ihren Grund hat, wenn ſie aber auf Sympathie gegründet und, als ſolche, auch liebenswürdig iſt, ſie blos zu den **ſchmelzenden** Affecten gehöre, um dadurch auf die Gemüthsſtimmung, die nur im erſten Falle **erhaben** iſt, aufmerkſam zu machen.

Man kann mit der jetzt durchgeführten transſcendentalen Expoſition der äſthetiſchen Urtheile nun auch die phyſiologiſche, wie ſie ein **Burke** und viele ſcharfſinnige Männer unter uns bearbeitet haben, vergleichen, um zu ſehen, wohin eine blos empiriſche Expoſition des Erhabenen und Schönen führe. **Burke**[*]), der in dieſer Art der Behandlung als der vornehmſte Verfaſſer genannt zu werden verdient, bringt auf dieſem Wege (S. 223 ſeines Werks) heraus: „daß das Gefühl des Erhabenen ſich auf dem Triebe zur Selbſterhaltung und auf **Furcht** d. i. einem Schmerze gründe, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, Bewegungen hervorbringt, die, da ſie die feineren oder gröberen Gefäße von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind, angenehme Empfindungen zu erregen, zwar nicht Luſt, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt.“ Das Schöne, welches er auf Liebe gründet, (wovon er doch die Begierde abgeſondert wiſſen will,) führt er (S. 251—252) auf „die Nachlaſſung, Losſpannung und Erſchlaffung der Fibern des Körpers, mithin eine Erweichung, Auflöſung, Ermattung, ein Hinſinken, Hinſterben, Wegſchmelzen vor Vergnügen" hinaus. Und nun beſtätigt er dieſe Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem Verſtande, ſondern ſogar mit Sinnesempfindung, in uns das Gefühl des Schönen ſowohl, als des Erhabenen erregen könne. — Als pſychologiſche Bemerkungen ſind dieſe Zergliederungen der Phänomene unſeres Gemüths überaus ſchön, und geben reichen Stoff zu den beliebteſten Nachforſchungen der empiriſchen Anthropologie. Es iſt auch nicht zu leugnen, daß alle Vorſtellungen in uns, ſie mögen objectiv blos ſinnlich, oder ganz intellectuel ſein, doch ſubjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, ſo unmerklich beides auch ſein mag, verbunden werden können, (weil ſie insgeſammt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derſelben, ſofern als ſie Modification des Subjects iſt, indifferent ſein kann;) ſogar, daß, wie Epikur behauptete, immer Vergnügen und Schmerz zuletzt doch körperlich ſei, es mag nun von der Einbildung, oder gar von Verſtandesvorſtellungen anfangen, weil das Leben ohne Gefühl des körperlichen Organs blos Bewußtſein ſeiner Exiſtenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ſei; weil das Gemüth für ſich allein ganz Leben (das Lebensprincip ſelbſt) iſt, und Hinderniſſe oder Beförderungen außer demſelben und doch im Menſchen ſelbſt, mithin in der Verbindung mit ſeinem Körper geſucht werden müſſen.

---

*) Nach der deutſchen Ueberſetzung ſeiner Schrift: Philoſophiſche Unterſuchungen über den Urſprung unſerer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, bei Hartknoch, 1773.

Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenſtande ganz und gar darin, daß dieſer durch Reiz oder durch Rührung vergnügt; ſo muß man auch keinem Anderen zumuthen, zu dem äſthetiſchen Urtheile, was wir fällen, beizuſtimmen; denn darüber befragt ein Jeder mit Recht nur ſeinen Privatſinn. Alsdann aber hört auch alle Cenſur des Geſchmacks gänzlich auf; man müßte denn das Beiſpiel, welches Andere, durch die zufällige Uebereinſtimmung ihrer Urtheile, geben, zum Gebot des Beifalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich ſträuben und auf das natürliche Recht berufen würden, das Urtheil, welches auf dem unmittelbaren Gefühle des eigenen Wohlbefindens beruht, ſeinem eigenen Sinne, und nicht Anderer ihrem zu unterwerfen.

Wenn alſo das Geſchmacksurtheil nicht für egoiſtiſch, ſondern ſeiner inneren Natur nach, d. i. um ſein ſelbſt, nicht um der Beiſpiele willen, die Andere von ihrem Geſchmack geben, nothwendig als pluraliſtiſch gelten muß, wenn man es als ein ſolches würdigt, welches zugleich verlangen darf, daß Jedermann ihm beipflichten ſoll; ſo muß ihm irgend ein, (es ſei objectives oder ſubjectives) Princip a priori zum Grunde liegen, zu welchem man durch Auſſpähung empiriſcher Geſetze der Gemüthsveränderungen niemals gelangen kann: weil dieſe nur zu erkennen geben, wie geurtheilt wird, nicht aber gebieten, wie geurtheilt werden ſoll, und zwar gar ſo, daß das Gebot unbedingt iſt; dergleichen die Geſchmacksurtheile vorausſetzen, indem ſie das Wohlgefallen mit einer Vorſtellung unmittelbar verknüpft wiſſen wollen. Alſo mag die empiriſche Expoſition der äſthetiſchen Urtheile immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höheren Unterſuchung herbeizuſchaffen; eine transſcendentale Erörterung dieſes Vermögens iſt doch möglich, und zur Kritik des Geſchmacks weſentlich gehörig†). Denn, ohne daß derſelbe Principien a priori habe, könnte er unmöglich die Urtheile Anderer richten, und über ſie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsausſprüche fällen.

Das übrige zur Analytik der äſthetiſchen Urtheilskraft Gehörige enthält zuvörderſt die††)

---

†) 1. Ausg. „herbeizuſchaffen, ſo iſt doch eine transſcendentale Erörterung dieſes Vermögens zur Kritik des Geſchmacks weſentlich gehörig; denn“

††) Die Worte: „Das übrige . . . zuvörderſt die“ fehlen in der 1. Ausg.; dagegen bezeichnet ſie die folgende Deduction u. ſ. w. als: drittes Buch; was aber im Druckfehlerverzeichniß als Druckfehler angegeben iſt.

Deduction der reinen †) äſthetiſchen Urtheile.

§. 30.

Die Deduction der äſthetiſchen Urtheile über die Gegenſtände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieſer erhaben nennen, ſondern nur auf das Schöne gerichtet werden.

Der Anſpruch eines äſthetiſchen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf, als ein Urtheil, welches ſich auf irgend ein Princip a priori fußen muß, einer Deduction (d. i. Legitimation ſeiner Anmaßung); welche über die Expoſition deſſelben noch hinzukommen muß, wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Mißfallen an der Form des Objects betrifft. Dergleichen ſind die Geſchmacksurtheile über das Schöne der Natur. Denn die Zweckmäßigkeit hat alsdann doch im Objecte und ſeiner Geſtalt ihren Grund, wenn ſie gleich nicht die Beziehung derſelben auf andere Gegenſtände nach Begriffen (zum Erkenntnißurtheile) anzeigt; ſondern blos die Auffaſſung dieſer Form, ſofern ſie dem Vermögen ſowohl der Begriffe, als dem der Darſtellung derſelben, (welches mit dem der Auffaſſung eines und daſſelbe iſt,) im Gemüth ſich gemäß zeigt ††), überhaupt betrifft. Man kann daher auch in Anſehung des Schönen der Natur mancherlei Fragen aufwerfen, welche die Urſache dieſer Zweckmäßigkeit ihrer Formen betreffen: z. B. wie man erklären wolle, warum die Natur ſo verſchwenderiſch allerwärts Schönheit verbreitet habe, ſelbſt im Grunde des Oceans, wo nur ſelten das menſchliche Auge, (für welches jene doch allein zweckmäßig iſt,) hingelangt? u. dgl. m.

Allein das Erhabene der Natur, — wenn wir darüber ein reines äſthetiſches Urtheil fällen, welches nicht mit Begriffen von Vollkommenheit, als objectiver Zweckmäßigkeit, vermengt iſt; in welchem Falle es ein teleologiſches Urtheil ſein würde, — kann ganz als formlos oder ungeſtalt, dennoch aber als Gegenſtand eines reinen Wohlgefallens betrachtet werden und ſubjective Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorſtellung zeigen; und da fragt es ſich nun: ob zu dem äſthetiſchen Urtheile dieſer Art auch, außer der Expoſition deſſen, was in ihm gedacht wird, noch eine Deduction ſeines Anſpruchs auf irgend ein (ſubjectives) Princip a priori verlangt werden könne.

---

†) „reinen" fehlt in der 1. Ausg.

††) 1. Ausg.: „im Gemüthe gemäß iſt,"

Hierauf dient zur Antwort: daß das Erhabene der Natur nur uneigentlich ſo genannt werde, und eigentlich blos der Denkungsart oder vielmehr der Grundlage zu derſelben in der menſchlichen Natur beigelegt werden müſſe. Dieſer ſich bewußt zu werden, gibt die Auffaſſung eines ſonſt formloſen und unzweckmäßigen Gegenſtandes blos die Veranlaſſung †); welcher auf ſolche Weiſe ſubjectiv-zweckmäßig *gebraucht*, aber nicht als ein ſolcher *für ſich* und ſeiner Form wegen beurtheilt wird (gleichſam species finalis accepta, non data). Daher war unſere Expoſition der Urtheile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduction. Denn wenn wir die Reflexion der Urtheilskraft in denſelben zerlegten, ſo fanden wir in ihnen ein zweckmäßiges Verhältniß der Erkenntnißvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) a priori zum Grunde gelegt werden muß, und daher ſelbſt a priori zweckmäßig iſt; welches denn ſofort die Deduction d. i. die Rechtfertigung des Anſpruchs eines dergleichen Urtheils auf allgemein-nothwendige Gültigkeit enthält ††).

Wir werden alſo nur die Deduction der Geſchmacksurtheile, d. i. der Urtheile über die Schönheit der Naturdinge zu ſuchen haben, und ſo der Aufgabe für die geſammte äſthetiſche Urtheilskraft im Ganzen ein Genüge thun.

§. 31.

Von der Methode der Deduction der Geſchmacksurtheile.

Die Obliegenheit einer Deduction d. i. der Gewährleiſtung der Rechtmäßigkeit einer Art Urtheile tritt nur ein, wenn das Urtheil Anſpruch auf Nothwendigkeit macht; welches der Fall auch alsdann iſt, wenn es ſubjective Allgemeinheit d. i. Jedermanns Beiſtimmung fordert, indeß es doch kein Erkenntnißurtheil, ſondern nur der Luſt oder Unluſt an einem gegebenen Gegenſtande, d. i. Anmaßung einer durchgängig für Jedermann geltenden ſubjectiven Zweckmäßigkeit iſt, die ſich auf keine Begriffe von der Sache gründen ſoll, weil es Geſchmacksurtheil iſt.

---

†) 1. Ausg.: „müſſe; welcher ſich bewußt zu werden, die Auffaſſung … die bloſe Veranlaſſung gibt“

††) 1. Ausg.: „iſt.“

Da wir im letzteren Falle kein Erkenntnißurtheil, weder ein theoretiſches, welches den Begriff einer Natur überhaupt durch den Verſtand, noch ein (reines) praktiſches, welches die Idee der Freiheit, als a priori durch die Vernunft gegeben, zum Grunde legt, vor uns haben; und alſo weder ein Urtheil, welches vorſtellt, was eine Sache iſt, noch daß ich, um ſie hervorzubringen, etwas verrichten ſoll, nach ſeiner Gültigkeit a priori zu rechfertigen haben; ſo wird blos die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils, welches die ſubjective Zweckmäßigkeit einer empiriſchen Vorſtellung der Form eines Gegenſtandes ausdrückt, für die Urtheilskraft überhaupt darzuthun ſein, um zu erklären, wie es möglich ſei, daß etwas blos in der Beurtheilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen könne, und, ſo wie die Beurtheilung eines Gegenſtandes zum Behuf einer Erkenntniß überhaupt allgemeine Regeln habe, auch das Wohlgefallen eines Jeden für jeden Anderen als Regel dürfe angekündigt werden.

Wenn nun dieſe Allgemeingültigkeit ſich nicht auf Stimmenſammlung und Herumfragen bei Anderen, wegen ihrer Art zu empfinden, gründen, ſondern gleichſam auf einer Autonomie des über das Gefühl der Luſt (an der gegebenen Vorſtellung) urtheilenden Subjects, d. i. auf ſeinem eigenen Geſchmacke beruhen, gleichwohl aber doch auch nicht von Begriffen abgeleitet werden ſoll; ſo hat ein ſolches Urtheil, — wie das Geſchmacksurtheil in der That iſt, — eine zweifache und zwar logiſche Eigenthümlichkeit: nämlich erſtlich die Allgemeingültigkeit a priori, und doch nicht eine logiſche Allgemeinheit nach Begriffen, ſondern die Allgemeinheit eines einzelnen Urtheils; zweitens eine Nothwendigkeit, (die jederzeit auf Gründen a priori beruhen muß,) die aber doch von keinen Beweisgründen a priori abhängt, durch deren Vorſtellung der Beifall, den das Geſchmacksurtheil Jedermann anſinnt, erzwungen werde könnte.

Die Auflöſung dieſer logiſchen Eigenthümlichkeiten, worin ſich ein Geſchmacksurtheil von allen Erkenntnißurtheilen unterſcheidet, wenn wir hier anfänglich von allem Inhalte deſſelben, nämlich dem Gefühle der Luſt abſtrahiren und blos die äſthetiſche Form mit der Form der objectiven Urtheile, wie ſie die Logik vorſchreibt, vergleichen, wird allein zur Deduction dieſes ſonderbaren Vermögens hinreichend ſein. Wir wollen alſo dieſe charakteriſtiſchen Eigenſchaften des Geſchmacks zuvor, durch Beiſpiele erläutert, vorſtellig machen.

§. 32.

Erſte Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils.

Das Geſchmacksurtheil beſtimmt ſeinen Gegenſtand in Anſehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anſpruche auf Jedermanns Beiſtimmung, als ob es objectiv wäre.

Sagen: dieſe Blume iſt ſchön, heißt eben ſo viel, als ihren eigenen Anſpruch auf Jedermanns Wohlgefallen ihr nur nachſagen. Durch die Annehmlichkeit ihres Geruchs hat ſie gar keine Anſprüche. Den Einen ergötzt dieſer Geruch, dem Anderen benimmt er den Kopf. Was ſollte man nun Anderes daraus vermuthen, als daß die Schönheit für eine Eigenſchaft der Blume ſelbſt gehalten werden müſſe, die ſich nicht nach der Verſchiedenheit der Köpfe und ſo vieler Sinne richtet, ſondern wornach ſich dieſe richten müſſen, wenn ſie darüber urtheilen wollen? Und doch verhält es ſich nicht ſo. Denn darin beſteht eben das Geſchmacksurtheil, daß es eine Sache nur nach derjenigen Beſchaffenheit ſchön nennt, in welcher ſie ſich nach unſerer Art ſie aufzunehmen richtet.

Ueberdies wird von jedem Urtheil, welches den Geſchmack des Subjects beweiſen ſoll, verlangt: daß das Subject für ſich, ohne nöthig zu haben, durch Erfahrung unter den Urtheilen Anderer herumzutappen und ſich von ihrem Wohlgefallen oder Mißfallen an demſelben Gegenſtande vorher zu belehren, urtheilen, mithin ſein Urtheil nicht als Nachahmung, weil ein Ding etwa wirklich allgemein gefallt, ſondern a priori abſprechen ſolle†). Man ſollte aber denken, daß ein Urtheil a priori einen Begriff vom Object enthalten müſſe, zu deſſen Erkenntniß es das Princip enthält; das Geſchmacksurtheil aber gründet ſich gar nicht auf Begriffe, und iſt überall nicht Erkenntniß, ſondern nur ein äſthetiſches Urtheil.

Daher läßt ſich ein junger Dichter von der Ueberredung, daß ſein Gedicht ſchön ſei, nicht durch das Urtheil des Publicums, noch ſeiner Freunde abbringen; und wenn er ihnen Gehör gibt, ſo geſchieht es nicht darum, weil er es nun anders beurtheilt, ſondern weil er, wenngleich (wenigſtens in Abſicht ſeiner) das ganze Publicum einen falſchen Geſchmack hätte, ſich doch (ſelbſt wider ſein Urtheil) dem gemeinen Wahne zu bequemen, in ſeiner Begierde nach Beifall Urſache findet. Nur ſpäterhin, wenn ſeine Urtheilskraft durch Ausübung mehr geſchärft worden, geht er freiwillig von ſeinem vorigen Urtheile ab; ſo wie er es auch mit ſeinen Urtheilen hält, die ganz auf der Vernunft beruhen. Der Geſchmack macht blos auf Autonomie Anſpruch. Fremde Urtheile ſich zum Beſtimmungsgrunde des ſeinigen zu machen, wäre Heteronomie.

Daß man die Werke der Alten mit Recht zu Muſtern anpreiſet, und die Verfaſſer derſelben claſſiſch nennt, gleich einem gewiſſen Adel unter den Schriftſtellern, der dem Volke durch ſeinen Vorgang Geſetze gibt; ſcheint Quellen des Geſchmacks a posteriori anzuzeigen, und die Autonomie deſſelben in jedem Subjecte zu widerlegen. Allein man könnte eben ſo gut ſagen, daß die alten Mathematiker, die bis jetzt für nicht wohl zu entbehrende Muſter der höchſten Gründlichkeit und Eleganz der ſynthetiſchen Methode gehalten werden, auch eine nachahmende Vernunft auf unſerer Seite bewieſen und ein Unvermögen derſelben, aus ſich ſelbſt ſtrenge Beweiſe mit der größten Intuition, durch Conſtruction der Begriffe, hervorzubringen††). Es gibt gar keinen Gebrauch unſerer Kräfte,

---

†) 1. Ausg.: „daß das Subject für ſich, ohne nöthig zu haben, ... zu belehren, mithin nicht als Nachahmung, da etwas wirklich allgemein gefällt, folglich a priori ausgeſprochen werden ſolle."

††) 1. Ausg.: „hervorzubringen darthue[n]."

---

zigen Empfindungen, welche nicht blos Sinnengefühl, ſondern auch Reflexion über die Form dieſer Modificationen der Sinne verſtatten, und ſo gleichſam eine Sprache, die die Natur zu uns führt und die einen höheren Sinn zu haben ſcheint, in ſich enthalten. So ſcheint die weiße Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unſchuld, und nach der Ordnung der ſieben Farben, von der rothen an bis zur violetten 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freimüthigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Beſcheidenheit, 6) der Standhaftigkeit, und 7) der Zärtlichkeit zu ſtimmen. Der Geſang der Vögel verkündigt Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit ſeiner Exiſtenz. Wenigſtens ſo deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Abſicht ſein oder nicht. Aber dieſes Intereſſe, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, daß es Schönheit der Natur ſei; und es verſchwindet ganz, ſobald man bemerkt, man ſei getäuſcht, und es ſei nur Kunſt; ſogar, daß auch der Geſchmack alsdann nichts Schönes, oder das Geſicht etwas Reizendes mehr daran finden kann. Was wird von Dichtern höher geprieſen, als der bezaubernd ſchöne Schlag der Nachtigall, in einſamen Gebüſchen, an einem ſtillen Sommerabende, bei dem ſanften Lichte des Mondes? Indeß hat man Beiſpiele, daß, wo kein ſolcher Sänger angetroffen wird, irgend ein luſtiger Wirth ſeine zum Genuß der Landluft bei ihm eingekehrten Gäſte dadurch zu ihrer größten Zufriedenheit hintergangen hatte, daß er einen muthwilligen Burſchen, welcher dieſen Schlag (mit Schilf oder Rohr im Munde) ganz der Natur ähnlich nachzumachen wußte, in einem Gebüſche verbarg. Sobald man aber inne wird, daß es Betrug ſei, ſo wird Niemand es lange aushalten, dieſem vorher für ſo reizend gehaltenen Geſange zuzuhören; und ſo iſt es mit jedem anderen Singvogel beſchaffen. Es muß Natur ſein, oder von uns dafür gehalten werden, damit wir an dem Schönen als einem ſolchen ein unmittelbares Intereſſe nehmen können; noch mehr aber, wenn wir gar Anderen zumuthen dürfen, daß ſie es daran nehmen ſollen; welches in der That geſchieht, indem wir die Denkungsart derer für grob und unedel halten, die kein Gefühl für die ſchöne Natur haben, (denn ſo nennen wir ſo frei er auch ſein mag, und ſelbſt der Vernunft, (die alle ihre Urtheile aus der gemeinſchaftlichen Quelle a priori ſchöpfen muß,) welcher, wenn jedes Subject immer gänzlich von der rohen Anlage ſeines Naturells anfangen ſollte, nicht in fehlerhafte Verſuche gerathen würde, wenn nicht Andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu bloſen Nachahmern zu machen, ſondern durch ihr Verfahren Andere auf die Spur zu bringen, um die Principien in ſich ſelbſt zu ſuchen und ſo ihren eigenen, oft beſſeren Gang zu nehmen. Selbſt in der Religion, wo gewiß ein Jeder die Regel ſeines Verhaltens aus ſich ſelbſt hernehmen muß, weil er dafür auch ſelbſt verantwortlich bleibt und die Schuld ſeiner Vergehungen nicht auf Andere, als Lehrer oder Vorgänger, ſchieben kann, wird doch nie durch allgemeine Vorſchriften, die man entweder von Prieſtern oder Philoſophen bekommen oder auch aus ſich ſelbſt genommen haben mag, ſo viel ausgerichtet werden, als durch ein Beiſpiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geſchichte aufgeſtellt, die Autonomie der Tugend, aus der eigenen und urſprünglichen Idee der Sittlichkeit (a priori), nicht entbehrlich macht, oder dieſe in einen Mechanismus der Nachahmung verwandelt. **Nachfolge**, die ſich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung iſt der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Producte eines exemplariſchen Urhebers auf Andere haben können; welches nur ſo viel bedeutet, als: aus denſelben Quellen ſchöpfen, woraus jener ſelbſt ſchöpfte, und ſeinem Vorgänger nur die Art, ſich dabei zu benehmen, ablernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten iſt der Geſchmack gerade dasjenige, welches, weil ſein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorſchriften beſtimmbar iſt, am Meiſten der Beiſpiele deſſen, was ſich im Fortgange der Cultur am Längſten in Beifall erhalten hat, bedürftig iſt, um nicht bald wieder ungeſchlacht zu werden und in die Rohigkeit der erſten Verſuche zurückzufallen.

§. 33.

Zweite Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils.

Das Geſchmacksurtheil iſt gar nicht durch Beweisgründe beſtimmbar, gleich als ob es blos ſubjectiv wäre.

Wenn Jemand ein Gebäude, eine Ausſicht, ein Gedicht nicht ſchön findet, ſo läßt er ſich erſtlich den Beifall nicht durch hundert Stimmen, die es alle hoch preiſen, innerlich aufdringen. Er mag ſich zwar ſtellen, als ob es ihm auch gefalle, um nicht für geſchmacklos angeſehen zu werden; er kann ſogar zu zweifeln anfangen, ob er ſeinen Geſchmack, durch Kenntniß einer genugſamen Menge von Gegenſtänden einer gewiſſen Art, auch genug gebildet habe, (wie einer, der in der Entfernung etwas für einen Wald zu erkennen glaubt, was alle Anderen für eine Stadt anſehen, an dem Urtheile ſeines eigenen Geſichts zweifelt.) Das ſieht er aber doch klar ein: daß der Beifall Anderer gar keinen für die Beurtheilung der Schönheit gültigen Beweis abgebe; daß Andere allenfalls für ihn ſehen und beobachten mögen, und was Viele auf einerlei Art geſehen haben, als ein hinreichender Beweisgrund für ihn, der es anders geſehen zu haben glaubt, zum theoretiſchen, mithin logiſchen, niemals aber das, was Anderen gefallen hat, zum Grunde eines äſthetiſchen Urtheils dienen könnte. Das uns ungünſtige Urtheil Anderer kann uns zwar mit Recht in Anſehung des unſrigen bedenklich machen, niemals aber von der Unrichtigkeit deſſelben überzeugen. Alſo gibt es keinen empiriſchen Beweisgrund, das Geſchmacksurtheil Jemanden abzunöthigen.

Zweitens kann noch weniger ein Beweis a priori nach beſtimmten Regeln das Urtheil über Schönheit beſtimmen. Wenn mir Jemand ſein Gedicht vorlieſet, oder mich in ein Schauſpiel führt, welches am Ende meinem Geſchmack nicht behagen will, ſo mag er den Batteux oder Leſſing, oder noch ältere und berühmtere Kritiker des Geſchmacks, und alle von ihnen aufgeſtellte Regeln zum Beweiſe anführen, daß ſein Gedicht ſchön ſei; auch mögen gewiſſe Stellen, die mir eben mißfallen, mit Regeln der

Schönheit, (ſo wie ſie dort gegeben und allgemein anerkannt ſind,) gar wohl zuſammenſtimmen; ich ſtopfe mir die Ohren zu, mag keine Gründe und kein Vernünfteln hören, und werde eher annehmen, daß jene Regeln der Kritiker falſch ſeien, oder wenigſtens hier nicht der Fall ihrer Anwendung ſei, als daß ich mein Urtheil durch Beweisgründe a priori ſollte beſtimmen laſſen, daß es ein Urtheil des Geſchmacks und nicht des Verſtandes oder der Vernunft ſein ſoll.

Es ſcheint, daß dieſes eine der Haupturſachen ſei, weswegen man dieſes äſthetiſche Beurtheilungsvermögen gerade mit dem Namen des Geſchmacks belegt hat. Denn es mag mir Jemand alle Ingredienzen eines Gerichts erzählen und von jedem bemerken, daß jedes derſelben mir ſonſt angenehm ſei, auch obenein die Geſundheit dieſes Eſſens mit Recht rühmen; ſo bin ich gegen alle dieſe Gründe taub, verſuche das Gericht an meiner Zunge und meinem Gaumen, und darnach (nicht nach allgemeinen Principien) fälle ich mein Urtheil.

In der That wird das Geſchmacksurtheil durchaus immer, als ein einzelnes Urtheil vom Object, gefällt. Der Verſtand kann durch die Vergleichung des Objects im Puncte des Wohlgefälligen mit dem Urtheile Anderer ein allgemeines Urtheil machen: z. B. alle Tulpen ſind ſchön; aber das iſt alsdann kein Geſchmacks-, ſondern ein logiſches Urtheil, welches die Beziehung eines Objects auf den Geſchmack zum Prädicate der Dinge von einer gewiſſen Art überhaupt macht; dasjenige aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe ſchön, d. i. mein Wohlgefallen an derſelben allgemeingültig finde, iſt allein das Geſchmacksurtheil. Deſſen Eigenthümlichkeit beſteht aber darin: daß, ob es gleich blos ſubjective Gültigkeit hat, es dennoch alle Subjecte ſo in Anſpruch nimmt, als es nur immer geſchehen könnte, wenn es ein objectives Urtheil wäre, das auf Erkenntnißgründen beruht und durch einen Beweis könnte erzwungen werden.

§. 34.

Es iſt kein objectives Princip des Geſchmacks möglich.

Unter einem Princip des Geſchmacks würde man einen Grundſatz verſtehen, unter deſſen Bedingung man den Begriff eines Gegenſtandes ſubſumiren und alsdann durch einen Schluß herausbringen könnte, daß er ſchön ſei. Das iſt aber ſchlechterdings unmöglich. Denn ich muß unmittelbar an der Vorſtellung deſſelben die Luſt empfinden, und ſie kann mir durch keine Beweisgründe angeſchwatzt werden. Obgleich alle Kritiker, wie Hume ſagt, ſcheinbarer vernünfteln können, als Köche, ſo haben ſie doch mit dieſen einerlei Schickſal. Den Beſtimmungsgrund ihres Urtheils können ſie nicht von der Kraft der Beweisgründe, ſondern nur von der Reflexion des Subjects über ſeinen eigenen Zuſtand (der Luſt oder Unluſt), mit Abweiſung aller Vorſchriften und Regeln, erwarten.

Worüber aber Kritiker dennoch vernünfteln können und ſollen, ſo daß es zur Berichtigung und Erweiterung unſerer Geſchmacksurtheile gereiche; das iſt nicht, den Beſtimmungsgrund dieſer Art äſthetiſcher Urtheile in einer allgemeinen brauchbaren Formel darzulegen, welches unmöglich iſt; ſondern über die Erkenntnißvermögen und deren Geſchäfte in dieſen Urtheilen Nachforſchung zu thun, und die wechſelſeitige ſubjective Zweckmäßigkeit, von welcher oben gezeigt iſt, daß ihre Form in einer gegebenen Vorſtellung die Schönheit des Gegenſtandes derſelben ſei, in Beiſpielen auseinanderzuſetzen. Alſo iſt die Kritik des Geſchmacks ſelbſt nur ſubjectiv, in Anſehung der Vorſtellung, wodurch uns ein Object gegeben wird; nämlich ſie iſt die Kunſt oder Wiſſenſchaft, das wechſelſeitige Verhältniß des Verſtandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorſtellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begriff), mithin die Einhelligkeit oder Mißhelligkeit derſelben unter Regeln zu bringen und ſie in Anſehung ihrer Bedingungen zu beſtimmen. Sie iſt Kunſt, wenn ſie dieſes nur an Beiſpielen zeigt; ſie iſt Wiſſenſchaft, wenn ſie die Möglichkeit einer ſolchen Beurtheilung von der Natur dieſer Vermögen, als Erkenntnißvermögen überhaupt, ableitet. Mit der letzteren, als transſcendentalen Kritik, haben wir es hier überall allein zu thun. Sie ſoll das ſubjective Princip des Geſchmacks, als ein Princip a priori der Urtheilskraft, entwickeln und rechtfertigen. Die Kritik, als Kunſt, ſucht blos die phyſiologiſchen (hier pſychologiſchen), mithin empiriſchen Regeln, nach denen der Geſchmack wirklich verfährt, (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken,) auf die Beurtheilung ſeiner Gegenſtände anzuwenden, und kritiſirt die Producte der ſchönen Kunſt; ſowie jene das Vermögen ſelbſt, ſie zu beurtheilen.

§. 35.

Das Princip des Geſchmacks iſt das ſubjective Princip der Urtheilskraft überhaupt.

Das Geſchmacksurtheil unterſcheidet ſich darin von dem logiſchen: daß das letztere eine Vorſtellung unter Begriffe vom Object, das erſtere aber gar nicht unter einen Begriff ſubſumirt, weil ſonſt der nothwendige allgemeine Beifall durch Beweiſe würde erzwungen werden können. Gleichwohl aber iſt es darin dem letzteren ähnlich, daß es eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Object, folglich eine blos ſubjective, vorgibt. Weil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt deſſelben, (das zum Erkenntniß des Objects Gehörige) ausmachen, das Geſchmacksurtheil aber nicht durch Begriffe beſtimmbar iſt, ſo gründet es ſich nur auf der ſubjectiven formalen Bedingung eines Urtheils überhaupt. Die ſubjective Bedingung aller Urtheile iſt das Vermögen zu urtheilen ſelbſt, oder die Urtheilskraft. Dieſe, in Anſehung einer Vorſtellung, wodurch ein Gegenſtand gegeben wird, gebraucht, erfordert zweier Vorſtellungskräfte Zuſammenſtimmung: nämlich der Einbildungskraft (für die Anſchauung und die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen derſelben), und des Verſtandes (für den Begriff als Vorſtellung der Einheit dieſer Zuſammenſetzung). Weil nun dem Urtheile hier kein Begriff vom Objecte zum Grunde liegt, ſo kann es nur in der Subſumtion der Einbildungskraft ſelbſt (bei einer Vorſtellung, wodurch ein Gegenſtand gegeben wird,) unter die Bedingungen, daß der Verſtand überhaupt von der Anſchauung zu Begriffen gelangt, beſtehen. D. i. weil eben darin, daß die Einbildungskraft ohne Begriff ſchematiſirt, die Freiheit derſelben beſteht; ſo muß das Geſchmacksurtheil auf einer bloßen Empfindung der ſich wechſelſeitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und des Verſtandes mit ſeiner Geſetzmäßigkeit, alſo auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenſtand nach der Zweckmäßigkeit der Vorſtellung, (wodurch ein Gegenſtand gegeben wird,) auf die Beförderung des Erkenntnißvermögens in ihrem freien Spiele beurtheilen läßt; und der Geſchmack, als ſubjective Urtheilskraft, enthält ein Princip der Subſumtion, aber nicht der Anſchauungen unter Begriffe, ſondern des Vermögens der Anſchauungen oder Darſtellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verſtand), ſofern das erſtere in ſeiner Freiheit zum letzteren in ſeiner Geſetzmäßigkeit zuſammenſtimmt.

Um dieſen Rechtsgrund nun durch eine Deduction der Geſchmacksurtheile ausfindig zu machen, können nur die formalen Eigenthümlichkeiten dieſer Art Urtheile, mithin ſofern an ihnen blos die logiſche Form betrachtet wird, uns zum Leitfaden dienen.

§. 36.

Von der Aufgabe einer Deduction der Geſchmacksurtheile.

Mit der Wahrnehmung eines Gegenſtandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objecte überhaupt, von welchem jene die empiriſchen Prädicate enthält, zu einem Erkenntnißurtheile verbunden, und dadurch ein Erfahrungsurtheil erzeugt werden. Dieſem liegen nun Begriffe a priori von der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung, um es als Beſtimmung eines Objects zu denken, zum Grunde; und dieſe Begriffe (die Kategorien) erfordern eine Deduction, die auch in der Kritik der reinen Vernunft gegeben worden, wodurch denn auch die Auflöſung der Aufgabe zu Stande kommen konnte: wie ſind ſynthetiſche Erkenntnißurtheile a priori möglich? Dieſe Aufgabe betraf alſo die Principien a priori des reinen Verſtandes und ſeiner theoretiſchen Urtheile.

Mit einer Wahrnehmung kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Luſt (oder Unluſt) und ein Wohlgefallen verbunden werden, welches die Vorſtellung des Objects begleitet und derſelben ſtatt Prädicats dient, und ſo ein äſthetiſches Urtheil, welches kein Erkenntnißurtheil iſt, entſpringen. Einem ſolchen, wenn es nicht bloßes Empfindungs-, ſondern ein formales Reflexions-Urtheil iſt, welches dieſes Wohlgefallen Jedermann als nothwendig anſinnet, muß etwas als Princip a priori zum Grunde liegen, welches allenfalls ein blos ſubjectives ſein mag, (wenn ein objectives zu ſolcher Art Urtheile unmöglich ſein ſollte,) aber auch als ein ſolches einer Deduction bedarf, damit begriffen werde †), wie ein äſthetiſches Urtheil auf Nothwendigkeit Anſpruch machen könne. Hierauf gründet ſich nun die Aufgabe, mit der wir uns jetzt beſchäftigen: wie ſind Geſchmacksurtheile möglich? welche Aufgabe alſo die Principien a priori der reinen Urtheilskraft in äſthetiſchen Urtheilen betrifft, d. i. in ſolchen, wo ſie nicht, (wie in den theoretiſchen,) unter objective Verſtandesbegriffe blos zu ſubſumiren hat und unter einem Geſetze ſteht, ſondern wo ſie ſich ſelbſt, ſubjectiv ††), Gegenſtand ſowohl, als Geſetz iſt.

Dieſe Aufgabe kann auch ſo vorgeſtellt werden: wie iſt ein Urtheil möglich, das blos aus dem eigenen Gefühl der Luſt an einem Gegenſtande, unabhängig von deſſen Begriffe, dieſe Luſt, als der Vorſtellung deſſelben Objects in jedem anderen Subjecte anhängig, a priori d. i. ohne fremde Beiſtimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte?

Daß Geſchmacksurtheile ſynthetiſche ſind, iſt leicht einzuſehen, weil ſie über den Begriff und ſelbſt die Anſchauung des Objects hinausgehen, und etwas, das gar nicht einmal Erkenntniß iſt, nämlich Gefühl der Luſt (oder Unluſt) zu jener als Prädicat hinzuthun. Daß ſie aber, obgleich das Prädicat (der mit der Vorſtellung verbundenen eigenen Luſt) empiriſch iſt, gleichwohl, was die geforderte Beiſtimmung von Jedermann betrifft, Urtheile a priori ſind oder dafür gehalten werden wollen, iſt gleichfalls ſchon in den Ausdrücken ihres Anſpruchs enthalten; und ſo gehört dieſe Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft unter das allgemeine Problem der Transſcendentalphiloſophie: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?

---

†) 1. Ausg.: „um zu begreifen."

††) 1. Ausg.: „ſondern ihr ſelbſt ſubjectiv"

§. 37.

Was wird eigentlich in einem Geſchmacksurtheile von einem Gegenſtande a priori behauptet?

Daß die Vorſtellung von einem Gegenſtande unmittelbar mit einer Luſt verbunden ſei, kann nur innerlich wahrgenommen werden, und würde, wenn man nichts weiter, als dieſes anzeigen wollte, ein blos empiriſches Urtheil geben. Denn a priori kann ich mit keiner Vorſtellung ein beſtimmtes Gefühl (der Luſt oder Unluſt) verbinden, außer wo ein den Willen beſtimmendes Princip a priori in der Vernunft zum Grunde liegt; da denn die Luſt (im moraliſchen Gefühl) die Folge davon iſt, eben darum aber mit der Luſt im Geſchmacke gar nicht verglichen werden kann, weil ſie einen beſtimmten Begriff von einem Geſetze erfordert; dahingegen jene unmittelbar mit der bloſen Beurtheilung, vor allem Begriffe, verbunden ſein ſoll. Daher ſind auch alle Geſchmacksurtheile einzelne Urtheile, weil ſie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, ſondern mit einer gegebenen einzelnen empiriſchen Vorſtellung verbinden.

Alſo iſt es nicht die Luſt, ſondern die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt, die mit der bloſen Beurtheilung eines Gegenſtandes im Gemüthe als verbunden wahrgenommen wird, welche a priori als allgemeine Regel für die Urtheilskraft, für Jedermann gültig, in einem Geſchmacksurtheile vorgeſtellt wird. Es iſt ein empiriſches Urtheil: daß ich einen Gegenſtand mit Luſt wahrnehme und beurtheile. Es iſt aber ein Urtheil a priori: daß ich ihn ſchön finde, d. i. jenes Wohlgefallen Jedermann als nothwendig anſinnen darf.

§. 38.

Deduction der Geſchmacksurtheile.

Wenn eingeräumt wird: daß in einem reinen Geſchmacksurtheile das Wohlgefallen an dem Gegenſtande mit der bloſen Beurtheilung ſeiner Form verbunden ſei; ſo iſt es nichts Anderes, als die ſubjective Zweckmäßigkeit derſelben für die Urtheilskraft, welche wir mit der Vorſtellung des Gegenſtandes im Gemüthe verbunden empfinden. Da nun die Urtheilskraft in Anſehung der formalen Regeln der Beurtheilung, ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff), nur auf die ſubjectiven Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt, (die weder auf die beſondere Sinnesart, noch einen beſonderen Verſtandesbegriff eingerichtet iſt,) gerichtet ſein kann; folglich auf dasjenige Subjective, welches man in allen Menſchen (als zum möglichen Erkenntniſſe überhaupt erforderlich) vorausſetzen kann: ſo muß die Uebereinſtimmung einer Vorſtellung mit dieſen Bedingungen der Urtheilskraft als für Jedermann gültig a priori angenommen werden können. D. i. die Luſt oder ſubjective Zweckmäßigkeit der Vorſtellung für das Verhältniß der Erkenntnißvermögen in der Beurtheilung eines ſinnlichen Gegenſtandes überhaupt wird Jedermann mit Recht angeſonnen werden können *).

---

*) Um berechtigt zu ſein, auf allgemeine Beiſtimmung zu einem blos auf ſubjectiven Gründen beruhenden Urtheile der äſthetiſchen Urtheilskraft Anſpruch zu machen, iſt genug, daß man einräume: 1) Bei allen Menſchen ſeien die ſubjectiven Bedingungen dieſes Vermögens, was das Verhältniß der darin in Thätigkeit geſetzten Erkenntnißkräfte zu einem Erkenntniß überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr ſein muß, weil ſich ſonſt Menſchen ihre Vorſtellungen und ſelbſt das Erkenntniß nicht mittheilen könnten. 2) Das Urtheil habe blos auf dieſes Verhältniß, (mithin auf die formale Bedingung der Urtheilskraft) Rückſicht genommen, und ſei rein d. i. weder mit Begriffen vom Object, noch Empfindungen, als Beſtimmungsgründen vermengt. Wenn in Anſehung dieſes letzteren auch gefehlt werden, ſo betrifft

Anmerkung.

Dieſe Deduction iſt darum ſo leicht, weil ſie keine objective Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nöthig hat; denn Schönheit iſt kein Begriff vom Object, und das Geſchmacksurtheil iſt kein Erkenntnißurtheil. Es behauptet nur: daß wir berechtigt ſind, dieſelben ſubjectiven Bedingungen der Urtheilskraft allgemein bei jedem Menſchen vorauszuſetzen, die wir in uns antreffen; und nur noch, daß wir unter dieſe Bedingungen das gegebene Object richtig ſubſumirt haben. Obgleich nun dies Letztere unvermeidliche, der logiſchen Urtheilskraft nicht anhangende Schwierigkeiten hat, (weil man in dieſer unter Begriffe, in der äſthetiſchen aber unter ein blos empfindbares Verhältniß der, an der vorgeſtellten Form des Objects wechſelſeitig unter einander ſtimmenden Einbildungskraft und Verſtandes ſubſumirt, wo die Subſumtion leicht trügen kann;) ſo wird dadurch doch der Rechtmäßigkeit des Anſpruchs der Urtheilskraft, auf allgemeine Beiſtimmung zu rechnen, nichts benommen †), welcher nur darauf hinausläuft: die Richtigkeit des Princips, aus ſubjectiven Gründen für Jedermann gültig zu urtheilen. Denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subſumtion unter jenes Princip betrifft, ſo macht ſie die Rechtmäßigkeit des Anſpruchs auf dieſe Gültigkeit eines äſthetiſchen Urtheils überhaupt, mithin das Princip ſelber, ſo wenig zweifelhaft, als die ebenſowohl, (obgleich nicht ſo oft und leicht) fehlerhafte Subſumtion der logiſchen Urtheilskraft unter ihr Princip das letztere, welches objectiv iſt, zweifelhaft machen kann. Würde aber die Frage ſein: wie iſt es möglich, die Natur als einen Inbegriff von Gegenſtänden des Geſchmacks a priori anzunehmen? ſo hat dieſe Aufgabe Beziehung auf die Teleologie, weil es als ein Zweck der Natur, der

---

das nur die unrichtige Anwendung der Befugniß, die ein Geſetz uns gibt, auf einen beſonderen Fall; wodurch die Befugniß überhaupt nicht aufgehoben wird.

†) 1. Ausg.: „leicht trügen kann, dadurch aber doch der Rechtmäßigkeit. . . . nichts benommen wird, welcher“ u. ſ. w.

ihrem Begriffe weſentlich anhinge, angeſehen werden müßte, für unſere Urtheilskraft zweckmäßige Formen aufzuſtellen. Aber die Richtigkeit dieſer Annahme iſt noch ſehr zu bezweifeln, indeß die Wirkſamkeit der Naturſchönheiten der Erfahrung offen liegt.

§. 39.

Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung.

Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntniß bezogen wird, ſo heißt ſie Sinnenempfindung; und das Specifiſche ihrer Qualität läßt ſich nur als durchgängig auf gleiche Art mittheilbar vorſtellen, wenn man annimmt, daß Jedermann einen gleichen Sinn mit dem unſrigen habe; dieſes läßt ſich aber von einer Sinnesempfindung ſchlechterdings nicht vorausſetzen. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, dieſe Art der Empfindung nicht mitgetheilt werden; und ſelbſt, wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht ſicher ſein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben. Noch mehr unterſchieden müſſen wir uns aber die Menſchen in Anſehung der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bei der Empfindung ebendeſſelben Gegenſtandes der Sinne vorſtellen; und es iſt ſchlechterdings nicht zu verlangen, daß die Luſt an dergleichen Gegenſtänden von Jedermann zugeſtanden werde. Man kann die Luſt von dieſer Art, weil ſie durch den Sinn in das Gemüth kommt und wir dabei alſo paſſiv ſind, die Luſt des Genuſſes nennen.

Das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moraliſchen Beſchaffenheit willen iſt dagegen keine Luſt des Genuſſes, ſondern der Selbſtthätigkeit und deren Gemäßheit mit der Idee ſeiner Beſtimmung. Dieſes Gefühl, welches das ſittliche heißt, erfordert aber Begriffe; und ſtellt keine freie, ſondern geſetzliche Zweckmäßigkeit dar, läßt ſich alſo auch nicht anders, als vermittelſt der Vernunft und, ſoll die Luſt bei Jedermann gleichartig ſein, durch ſehr beſtimmte praktiſche Vernunftbegriffe allgemein mittheilen.

Die Luſt am Erhabenen der Natur, als Luſt der vernünftelnden Contemplation, macht zwar auch auf allgemeine Theilnehmung Anſpruch, ſetzt aber doch ſchon ein anderes Gefühl, nämlich das ſeiner überſinnlichen Beſtimmung voraus; welches, ſo dunkel es auch ſein mag, eine moraliſche Grundlage hat. Daß aber andere Menſchen darauf Rückſicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Größe der Natur ein Wohlgefallen finden werden, (welches wahrhaftig dem Anblicke derſelben, der eher abſchreckend iſt, nicht zugeſchrieben werden kann,) bin ich nicht ſchlechthin vorauszuſetzen berechtigt †). Demungeachtet kann ich doch in Betracht deſſen, daß auf jene moraliſchen Anlagen bei jeder ſchicklichen Veranlaſſung Rückſicht genommen werden ſollte, auch jenes Wohlgefallen Jedermann anſinnen, aber nur vermittelſt des moraliſchen Geſetzes, welches ſeinerſeits wiederum auf Begriffen der Vernunft gegründet iſt.

Dagegen iſt die Luſt am Schönen weder eine Luſt des Genuſſes, noch einer geſetzlichen Thätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Contemplation nach Ideen, ſondern der bloſen Reflexion. Ohne irgend einen Zweck oder Grundſatz zur Richtſchnur zu haben, begleitet dieſe Luſt die gemeine Auffaſſung eines Gegenſtandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anſchauung, in Beziehung auf den Verſtand, als Vermögen der Begriffe, vermittelſt eines Verfahrens ††) der Urtheilskraft, welches ſie auch zum Behuf der gemeinſten Erfahrung ausüben muß; nur daß ſie es hier, um einen empiriſchen objectiven Begriff, dort aber (in der äſthetiſchen Beurtheilung) blos um die Angemeſſenheit der Vorſtellung zur harmoniſchen (ſubjectiv-zweckmäßigen) Beſchäftigung beider Erkenntnißvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen d. i. den Vorſtellungszuſtand mit Luſt zu empfinden, zu thun genöthigt iſt. Dieſe Luſt muß nothwendig bei Jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil ſie ſubjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniß überhaupt ſind und die Proportion dieſer Erkenntnißvermögen, welche zum Geſchmack erfordert wird, auch zum gemeinen und geſunden Verſtande erforderlich iſt, den man bei Jedermann vorausſetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geſchmack Urtheilende, (wenn er nur in dieſem Bewußtſein nicht irrt und nicht die Materie für die Form, Reiz für Schönheit nimmt,) die ſubjective Zweckmäßigkeit d. i. ſein Wohlgefallen am Objecte jedem Anderen anſinnen und ſein Gefühl als allgemein mittheilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe, annehmen.

---

†) 1. Ausg.: „Grundlage hat; worauf aber, daß andere Menſchen Rückſicht nehmen und .... kann), ich nicht ſchlechthin vorauszuſetzen berechtigt bin.“

††) 1. Ausg.: „durch ein Verfahren“

§. 40.

Vom Geſchmacke als einer Art von sensus communis.

Man gibt oft der Urtheilskraft, wenn nicht ſowohl ihre Reflexion, als vielmehr blos das Reſultat derſelben bemerklich iſt, den Namen eines Sinnes und redet von einem Wahrheitsſinne, von einem Sinne für Anſtändigkeit, Gerechtigkeit u. ſ. w.; ob man zwar weiß, wenigſtens billig wiſſen ſollte, daß es nicht ein Sinn iſt, in welchem dieſe Begriffe ihren Sitz haben können, noch weniger, daß dieſer zu einem Ausſpruche allgemeiner Regeln die mindeſte Fähigkeit habe, ſondern daß uns von Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit oder Gerechtigkeit nie eine Vorſtellung dieſer Art in Gedanken kommen könnte, wenn wir uns nicht über die Sinne zu höheren Erkenntnißvermögen erheben könnten. Der gemeine Menſchenverſtand, den man, als blos geſunden (noch nicht cultivirten) Verſtand, für das Geringſte anſieht, deſſen man nur immer ſich von dem, welcher auf den Namen eines Menſchen Anſpruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinſinnes (sensus communis) belegt zu werden; und zwar †) ſo, daß man unter dem Worte gemein (nicht blos in unſerer Sprache, die hierin wirklich eine Zweideutigkeit enthält, ſondern auch in mancher anderen,) ſoviel, als das vulgare, was man allenthalben antrifft, verſteht, welches zu beſitzen ſchlechterdings kein Verdienſt oder Vorzug iſt.

---

†) „zwar" fehlt in der 1. Ausg.

Unter dem sensus *communis* aber muß man die Idee eines gemeinſchaftlichen Sinnes d. i. eines Beurtheilungsvermögens verſtehen, welches in ſeiner Reflexion auf die Vorſtellungsart jedes Anderen in Gedanken (a priori) Rückſicht nimmt, um gleichſam an die geſammte Menſchenvernunft ſein Urtheil zu halten und dadurch der Illuſion zu entgehen, die aus ſubjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde. Dieſes geſchieht nun dadurch, daß man ſein Urtheil an Anderer nicht ſowohl wirkliche, als vielmehr blos mögliche Urtheile hält und ſich in die Stelle jedes Anderen verſetzt, indem man blos von den Beſchränkungen, die unſerer eigenen Beurtheilung zufälliger Weiſe anhangen, abſtrahirt; welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in dem Vorſtellungszuſtande Materie d. i. Empfindung iſt, ſo viel möglich wegläßt und lediglich auf die formalen Eigenthümlichkeiten ſeiner Vorſtellung oder ſeines Vorſtellungszuſtandes Acht hat. Nun ſcheint dieſe Operation der Reflexion vielleicht allzukünſtlich zu ſein, um ſie dem Vermögen, welches wir den gemeinen Sinn nennen, beizulegen; allein ſie ſieht auch nur ſo aus, wenn man ſie in abſtracten Formeln ausdrückt; an ſich iſt nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abſtrahiren, wenn man ein Urtheil ſucht, welches zur allgemeinen Regel dienen ſoll.

Folgende Maximen des gemeinen Menſchenverſtandes gehören zwar nicht hieher, als Theile der Geſchmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundſätze dienen. Es ſind folgende: 1. Selbſtdenken; 2. An der Stelle jedes Anderen denken; 3. Jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig denken. Die erſte iſt die Maxime der vorurtheilfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der conſequenten Denkungsart. Die erſte iſt die Maxime einer niemals paſſiven Vernunft. Der Hang zur letzteren, mithin zur Heteronomie der Vernunft, heißt das Vorurtheil; und das größte unter allen iſt, ſich die Natur Regeln, welche [†] der Verſtand ihr durch ihr eigenes weſentliches Geſetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzuſtellen: d. i. der Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heißt Aufklärung [*]; weil, obſchon dieſe Benennung auch der Befreiung von Vorurtheilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweiſe (in sensu eminenti) ein Vorurtheil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, worin der Aberglaube verſetzt, ja ſie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfniß von Anderen geleitet zu werden, mithin den Zuſtand einer paſſiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht. Was die zweite Maxime der Denkungsart betrifft, ſo ſind wir ſonſt wohl gewohnt, denjenigen eingeſchränkt (bornirt, das Gegentheil von erweitert,) zu nennen, deſſen Talente zu keinem großen Gebrauche (vornehmlich dem intenſiven) zulangen. Allein hier iſt nicht die Rede vom Vermögen des Erkenntniſſes, ſondern von der Denkungsart, einen zweckmäßigen Gebrauch davon zu machen; welche, ſo klein auch der Umfang und der Grad ſei, wohin die Naturgabe des Menſchen reicht, dennoch einen Mann von erweiterter Denkungsart anzeigt, wenn er ſich über die ſubjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwiſchen ſo viele Andere wie eingeklammert ſind, wegſetzen und aus einem allgemeinen Standpuncte, (den er dadurch nur beſtimmen kann, daß er ſich in den Standpunct Anderer verſetzt,) über ſein eigenes Urtheil reflectirt. Die dritte Maxime, nämlich die der conſequenten Denkungsart, iſt am Schwerſten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider erſten und nach einer, zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derſelben erreicht werden. Man kann ſagen: die erſte dieſer Maximen iſt die Maxime des Verſtandes, die zweite der Urtheilskraft, die dritte der Vernunft. —

[†] 1. Ausg.: „unter welchen das größte iſt, die Natur ſich Regeln, die der Verſtand ihr durch ſein eigenes weſentliches Geſetz“ u. ſ. w.“

[*] Man ſieht bald, daß Aufklärung zwar in Theſi leicht, in Hypotheſi aber eine ſchwere und langſam auszuführende Sache ſei; weil mit ſeiner Vernunft nicht paſſiv, ſondern jederzeit ſich ſelbſt geſetzgebend zu ſein, zwar etwas ganz Leichtes für den Menſchen iſt, der nur ſeinem weſentlichen Zwecke angemeſſen ſein will und das, was über ſeinen Verſtand iſt, nicht zu wiſſen verlangt; aber da die Beſtrebung zum Letzteren kaum zu verhüten iſt und es an Anderen, welche die Wißbegierde befriedigen zu können mit vieler Zuverſicht verſprechen, nie fehlen wird; ſo muß das blos Negative, (welches die eigentliche Aufklärung ausmacht,) in der Denkungsart (zumal der öffentlichen) zu erhalten oder herzuſtellen ſehr ſchwer ſein.

Ich nehme den durch dieſe Epiſode verlaſſenen Faden wieder auf und ſage, daß der Geſchmack mit mehrerem Rechte sensus communis genannt werden könne, als der geſunde Verſtand; und daß die äſthetiſche Urtheilskraft eher, als die intellectuelle, den Namen eines gemeinſchaftlichen Sinnes *) führen könne, wenn man ja das Wort Sinn von einer Wirkung der bloſen Reflexion auf das Gemüth brauchen will; denn da verſteht man unter Sinn das Gefühl der Luſt. Man könnte ſogar den Geſchmack durch das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unſer Gefühl an einer gegebenen Vorſtellung ohne Vermittelung eines Begriffs allgemein mittheilbar macht, definiren.

Die Geſchicklichkeit der Menſchen, ſich ihre Gedanken mitzutheilen, erfordert auch ein Verhältniß der Einbildungskraft und des Verſtandes, um den Begriffen Anſchauungen und dieſen wiederum Begriffe zuzugeſellen, die in ein Erkenntniß zuſammenfließen; aber alsdann iſt die Zuſammenſtimmung beider Gemüthskräfte geſetzlich, unter dem Zwange beſtimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verſtand erweckt und dieſer ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmäßiges Spiel verſetzt; da theilt ſich die Vorſtellung, nicht als Gedanke, ſondern als inneres Gefühl eines zweckmäßigen Zuſtandes des Gemüths mit.

Der Geſchmack iſt alſo das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorſtellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden ſind, a priori zu beurtheilen.

Wenn man annehmen dürfte, daß die bloſe allgemeine Mittheilbarkeit ſeines Gefühls an ſich ſchon ein Intereſſe für uns bei

---

*) Man könnte den Geſchmack durch sensus communis aestheticus, den gemeinen Menſchenverſtand durch sensus communis logicus bezeichnen.

ſich führen müſſe, (welches man aber aus der Beſchaffenheit einer blos reflectirenden Urtheilskraft zu ſchließen nicht berechtigt iſt;) ſo würde man ſich erklären können, woher das Gefühl im Geſchmacksurtheile gleichſam als Pflicht Jedermann zugemuthet werde.

§. 41.

Von dem empiriſchen Intereſſe am Schönen.

Daß das Geſchmacksurtheil, wodurch etwas für ſchön erklärt wird, kein Intereſſe zum Beſtimmungsgrunde haben müſſe, iſt oben hinreichend dargethan worden. Aber daraus folgt nicht, daß, nachdem es, als reines äſthetiſches Urtheil, gegeben worden, kein Intereſſe damit verbunden werden könne†). Dieſe Verbindung wird jedoch immer nur indirect ſein können, d. i. der Geſchmack muß allererſt mit etwas Anderem verbunden vorgeſtellt werden, um mit dem Wohlgefallen der bloſen Reflexion über einen Gegenſtand noch eine Luſt an der Exiſtenz deſſelben, (als worin alles Intereſſe beſteht,) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im äſthetiſchen Urtheile, was im Erkenntnißurtheile (von Dingen überhaupt) geſagt wird: a posse ad esse non valet consequentia. Dieſes Andere kann nun etwas Empiriſches ſein, nämlich eine Neigung, die der menſchlichen Natur eigen iſt, oder etwas Intellectuelles, als Eigenſchaft des Willens, a priori durch Vernunft beſtimmt werden zu können; welche beide ein Wohlgefallen am Daſein eines Objects enthalten und ſo den Grund zu einem Intereſſe an demjenigen legen können, was ſchon für ſich und ohne Rückſicht auf irgend ein Intereſſe gefallen hat.

Empiriſch intereſſirt das Schöne nur in der Geſellſchaft; und wenn man den Trieb zur Geſellſchaft als dem Menſchen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu d. i. die Geſelligkeit, zur Erforderniß des Menſchen, als für die Geſellſchaft beſtimmten Geſchöpfs, alſo als zur Humanität gehörige Eigenſchaft einräumt; ſo kann es nicht fehlen, daß man nicht auch den Geſchmack als ein Beurtheilungsvermögen Alles deſſen, wodurch man ſogar ſein **Gefühl** jedem Anderen mittheilen kann, mithin als Beförderungsmittel deſſen, was eines Jeden natürliche Neigung verlangt, anſehen ſollte.

---

†) 1. Ausg.: „folgt nicht, daß ein ſolches, nachdem .... worden, damit nicht verbunden werden könne.“

Für ſich allein würde ein verlaſſener Menſch auf einer wüſten Inſel weder ſeine Hütte, noch ſich ſelbſt ausputzen, oder Blumen aufſuchen, noch weniger ſie pflanzen, um ſich damit auszuſchmücken; ſondern nur in Geſellſchaft kommt es ihm ein, nicht blos Menſch, ſondern auch nach ſeiner Art ein feiner Menſch zu ſein (der Anfang der Civiliſirung); denn als einen ſolchen beurtheilt man denjenigen, welcher ſeine Luſt Anderen mitzutheilen geneigt und geſchickt iſt, und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demſelben nicht in Gemeinſchaft mit Anderen fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein Jeder die Rückſicht auf allgemeine Mittheilung von Jedermann, gleichſam als aus einem urſprünglichen Vertrage, der durch die Menſchheit ſelbſt dictirt iſt; und ſo werden freilich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um ſich zu bemalen (Rocou bei den Caraiben und Zinnober bei den Irokeſen), oder Blumen, Muſchelſchalen, ſchönfarbige Vogelfedern; mit der Zeit aber auch ſchöne Formen, (als an Canots, Kleidern u. ſ. w.,) die gar kein Vergnügen d. i. Wohlgefallen des Genuſſes bei ſich führen, in der Geſellſchaft wichtig und mit großem Intereſſe verbunden, bis endlich die auf den höchſten Punct gekommene Civiliſirung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht, und Empfindungen nur ſo viel werth gehalten werden, als ſie ſich allgemein mittheilen laſſen; wo denn, wenngleich die Luſt, die Jeder an einem ſolchen Gegenſtande hat, nur unbeträchtlich und für ſich ohne merkliches Intereſſe iſt, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mittheilbarkeit ihren Werth beinahe unendlich vergrößert.

Dieſes indirect dem Schönen, durch Neigung zur Geſellſchaft, angehängte, mithin empiriſche Intereſſe iſt aber für uns hier von keiner Wichtigkeit, die wir nur darauf zu ſehen haben, was auf das Geſchmacksurtheil a priori, wenngleich nur indirect, Beziehung haben mag. Denn wenn auch in dieſer Form ſich ein damit verbundenes Intereſſe entdecken ſollte, ſo würde Geſchmack einen Uebergang unſeres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuß zum Sittengefühl entdecken; und nicht allein, daß man dadurch den Geſchmack zweckmäßig zu beſchäftigen beſſer geleitet werden würde, ſo würde auch ein Mittelglied der Kette der menſchlichen Vermögen a priori, von denen alle Geſetzgebung abhangen muß, als ein ſolches dargeſtellt werden. So viel kann man von dem empiriſchen Intereſſe an Gegenſtänden des Geſchmacks ſelbſt wohl ſagen, daß es, da dieſer der Neigung fröhnt, obgleich ſie noch ſo verfeinert ſein mag, ſich doch auch mit allen Neigungen und Leidenſchaften, die in der Geſellſchaft ihre größte Mannigfaltigkeit und höchſte Stufe erreichen, gern zuſammenſchmelzen läßt, und das Intereſſe am Schönen, wenn es darauf gegründet iſt, einen nur ſehr zweideutigen Uebergang vom Angenehmen zum Guten abgeben könne. Ob aber dieſer nicht etwa doch durch den Geſchmack, wenn er in ſeiner Reinigkeit genommen wird, befördert werden könne, haben wir zu unterſuchen Urſache †).

§. 42.

Von dem intellectuellen Intereſſe am Schönen.

Es geſchah in gutmüthiger Abſicht, daß diejenigen, welche alle Beſchäftigungen der Menſchen, wozu dieſe die innere Naturanlage antreibt, gerne auf den letzten Zweck der Menſchheit, nämlich das Moraliſch-Gute richten wollten, es für ein Zeichen eines guten moraliſchen Charakters hielten, am Schönen überhaupt ein Intereſſe zu nehmen. Ihnen iſt aber nicht ohne Grund von Anderen widerſprochen worden, die ſich auf die Erfahrung berufen, daß Virtuoſen des Geſchmacks nicht allein oft, ſondern wohl gar gewöhnlich eitel, eigenſinnig, und verderblichen Leidenſchaften ergeben, vielleicht noch weniger, wie Andere, auf den Vorzug der Anhänglichkeit an ſittliche Grundſätze Anſpruch machen könnten; und ſo ſcheint es, daß das Gefühl für das Schöne nicht allein, (wie es auch wirklich iſt,) vom moraliſchen Gefühl ſpecifiſch unterſchieden, ſondern auch das Intereſſe, welches man damit verbinden kann, mit dem moraliſchen ſchwer, keinesweges aber durch innere Affinität vereinbar ſei.

---

†) 1. Ausg.: „abgeben könne, welcher, ob er nicht etwa doch . . . könne, wir zu unterſuchen Urſache haben.“

Ich räume nun zwar gerne ein, daß das Intereſſe am *Schönen der Kunſt*, (wozu ich auch den künſtlichen Gebrauch der Naturſchönheiten zum Putze, mithin zur Eitelkeit, rechne,) gar keinen Beweis einer dem Moraliſchguten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe. Dagegen aber behaupte ich, daß ein *unmittelbares Intereſſe* an der Schönheit der *Natur* zu nehmen, (nicht blos Geſchmack haben, um ſie zu beurtheilen,) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele ſei; und daß, wenn dieſes Intereſſe habituell iſt, es wenigſtens eine dem moraliſchen Gefühl günſtige Gemüthsſtimmung anzeige, wenn es ſich mit der *Beſchauung der Natur* gerne verbindet. Man muß ſich aber wohl erinnern, daß ich hier eigentlich die ſchönen *Formen* der Natur meine, die *Reize* dagegen, welche ſie ſo reichlich auch mit jenen zu verbinden pflegt, noch zu Seite ſetze, weil das Intereſſe daran zwar auch unmittelbar, aber doch empiriſch iſt.

Der, welcher einſam (und ohne Abſicht, ſeine Bemerkungen Anderen mittheilen zu wollen,) die ſchöne Geſtalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Inſects u. ſ. w. betrachtet, um ſie zu bewundern, zu lieben und ſie nicht gerne in der Natur überhaupt vermiſſen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geſchähe, vielweniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles Intereſſe an der Schönheit der Natur. D. i. nicht allein ihr Product der Form nach, ſondern auch das Daſein deſſelben gefällt ihm, ohne daß ein Sinnenreiz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.

Es iſt aber hiebei merkwürdig, daß, wenn man dieſen Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen, und künſtliche Blumen, (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann,) in die Erde geſteckt, oder künſtlich geſchnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen geſetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Intereſſe, welches er vorher daran nahm, alsbald verſchwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Intereſſe der Eitelkeit, ſein Zimmer für fremde Augen damit auszuſchmücken, an deſſen Stelle ſich einfinden würde. Daß die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieſer Gedanke muß die Anſchauung und Reflexion begleiten; und auf dieſem gründet ſich allein das unmittelbare Intereſſe, das man daran nimmt. Sonſt bleibt entweder ein bloſes Geſchmacksurtheil ohne alles Intereſſe, oder nur ein mit einem mittelbaren, nämlich auf die Geſellſchaft bezogenen, verbundenes übrig; welches letztere keine ſichere Anzeige auf moraliſch-gute Denkungsart abgibt.

Dieſer Vorzug der Naturſchönheit vor der Kunſtſchönheit, wenn jene gleich durch dieſe der Form nach ſogar übertroffen würde, dennoch allein ein unmittelbares Intereſſe zu erwecken, ſtimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menſchen überein, die ihr ſittliches Gefühl cultivirt haben. Wenn ein Mann, der Geſchmack genug hat, um über Producte der ſchönen Kunſt mit der größten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zimmer gern verläßt, in welchem jene, die Eitelkeit und allenfalls geſellſchaftliche Freuden unterhaltenden Schönheiten anzutreffen ſind, und ſich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichſam Wolluſt für ſeinen Geiſt in einem Gedankengange zu finden, den er ſich nie völlig entwickeln kann; ſo werden wir dieſe ſeine Wahl ſelber mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine ſchöne Seele vorausſetzen, auf die kein Kunſtkenner und Liebhaber, um des Intereſſe willen, das er an ſeinen Gegenſtänden nimmt, Anſpruch machen kann. — Was iſt nun der Unterſchied der ſo verſchiedenen Schätzung zweierlei Objecte, die im Urtheile des bloſen Geſchmacks einander kaum den Vorzug ſtreitig machen würden?

Wir haben ein Vermögen der blos äſthetiſchen Urtheilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urtheilen und an der bloſen Beurtheilung derſelben ein Wohlgefallen zu finden, welches wir zugleich Jedermann zur Regel machen, ohne daß dieſes Urtheil ſich auf einem Intereſſe gründet, noch ein ſolches hervorbringt. — Andererſeits haben wir auch ein Vermögen einer intellectuellen Urtheilskraft, für bloſe Formen praktiſcher Maximen, (ſofern ſie ſich zur allgemeinen

Geſetzgebung von ſelbſt qualificiren,) ein Wohlgefallen a priori zu beſtimmen, welches wir Jedermann zum Geſetz machen, ohne daß unſer Urtheil ſich auf irgend einem Intereſſe gründet, aber doch ein ſolches hervorbringt. Die Luſt oder Unluſt im erſteren Urtheile heißt die des Geſchmacks, die zweite des moraliſchen Gefühls.

Da es aber die Vernunft auch intereſſirt, daß die Ideen, (für die ſie im moraliſchen Gefühle ein unmittelbares Intereſſe bewirkt,) auch objective Realität haben, d. i. daß die Natur wenigſtens eine Spur zeige oder einen Wink gebe, ſie enthalte in ſich irgend einen Grund, eine geſetzmäßige Uebereinſtimmung ihrer Producte zu unſerem, von allem Intereſſe unabhängigen Wohlgefallen, (welches wir a priori für Jedermann als Geſetz erkennen, ohne dieſes auf Beweiſen gründen zu können,) anzunehmen; ſo muß die Vernunft an jeder Aeußerung der Natur von einer dieſer ähnlichen Uebereinſtimmung ein Intereſſe nehmen; folglich kann das Gemüth über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne ſich dabei zugleich intereſſirt zu finden. Dieſes Intereſſe aber iſt der Verwandtſchaft nach moraliſch; und der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur ſofern an demſelben nehmen, als er vorher ſchon ſein Intereſſe am Sittlichguten wohlgegründet hat. Wen alſo die Schönheit der Natur unmittelbar intereſſirt, bei dem hat man Urſache, wenigſtens eine Anlage zu guter moraliſcher Geſinnung zu vermuthen.

Man wird ſagen: dieſe Deutung äſthetiſcher Urtheile auf Verwandtſchaft mit dem moraliſchen Gefühl ſehe gar zu ſtudirt aus, um ſie für die wahre Auslegung der Chifferſchrift zu halten, wodurch die Natur in ihren ſchönen Formen figürlich zu uns ſpricht. Allein erſtlich iſt dieſes unmittelbare Intereſſe am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, ſondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten ſchon ausgebildet, oder dieſer Ausbildung vorzüglich empfänglich iſt; und dann führt die Analogie zwiſchen dem reinen Geſchmacksurtheile, welches, ohne von irgend einem Intereſſe abzuhangen, ein Wohlgefallen fühlen läßt und es zugleich a priori als der Menſchheit überhaupt anſtändig vorſtellt, mit dem moraliſchen Urtheile, welches ebendaſſelbe aus Begriffen thut, auch ohne deutliches, ſubtiles und vorſätzliches Nachdenken, auf ein gleichmäßiges unmittelbares Intereſſe an dem Gegenſtande des erſteren, ſo wie an dem des letzteren; nur daß jenes ein freies, dieſes ein auf objective Geſetze gegründetes Intereſſe iſt. Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die ſich an ihren ſchönen Producten als Kunſt, nicht blos durch Zufall, ſondern gleichſam abſichtlich, nach geſetzmäßiger Anordnung und als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zeigt, welchen letzteren, da wir ihn äußerlich nirgend antreffen, wir natürlicher Weiſe in uns ſelbſt, und zwar in demjenigen, was den letzten Zweck unſeres Daſeins ausmacht, nämlich der moraliſchen Beſtimmung, ſuchen, (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer ſolchen Naturzweckmäßigkeit aber allererſt in der Teleologie die Rede ſein wird.)

Daß das Wohlgefallen an der ſchönen Kunſt im reinen Geſchmacksurtheile nicht eben ſo mit einem unmittelbaren Intereſſe verbunden iſt, als das an der ſchönen Natur, iſt auch leicht zu erklären. Denn jene iſt entweder eine ſolche Nachahmung von dieſer, die bis zur Täuſchung geht, und alsdann thut ſie die Wirkung als (dafür gehaltene) Naturſchönheit; oder ſie iſt eine abſichtlich auf unſer Wohlgefallen ſichtbarlich gerichtete Kunſt, alsdann aber würde das Wohlgefallen an dieſem Producte zwar unmittelbar durch Geſchmack Statt finden, aber kein anderes, als mittelbares Intereſſe an der zum Grunde liegenden Urſache, nämlich einer Kunſt, welche nur durch ihren Zweck, niemals an ſich ſelbſt intereſſiren kann. Man wird vielleicht ſagen, daß dieſes auch der Fall ſei, wenn ein Object der Natur durch ſeine Schönheit nur in ſofern intereſſirt, als ihr eine moraliſche Idee beigeſellt wird; aber nicht dieſes, ſondern die Beſchaffenheit derſelben an ſich ſelbſt, daß ſie ſich zu einer ſolchen Beigeſellung qualificirt, die ihr alſo innerlich zukommt, intereſſirt unmittelbar.

Die Reize in der ſchönen Natur, welche ſo häufig mit der ſchönen Form gleichſam zuſammenſchmelzend angetroffen werden, ſind entweder zu den Modificationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn dieſe ſind die eindie Empfänglichkeit eines Intereſſe an ihrer Betrachtung,) und ſich bei der Mahlzeit oder der Bouteille am Genuſſe bloſer Sinnesempfindungen halten.

§. 43.

Von der Kunſt überhaupt.

1) Kunſt wird von der Natur, wie Thun (facere) vom Handeln oder Wirken überhaupt (agere), und das Product oder die Folge der erſteren als Werk (opus) von der letzteren als Wirkung (effectus) unterſchieden.

Von Rechts wegen ſollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit d. i. durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunſt nennen. Denn ob man gleich das Product der Bienen (die regelmäßig gebauten Wachsſcheiben) ein Kunſtwerk zu nennen beliebt, ſo geſchieht dieſes doch nur wegen der Analogie mit der letzteren; ſobald man ſich nämlich beſinnt, daß ſie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, ſo ſagt man alsbald, es iſt ein Product ihrer Natur (des Inſtincts), und als Kunſt wird es nur ihrem Schöpfer zugeſchrieben.

Wenn man bei Durchſuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geſchehen iſt, ein Stück behauenes Holz antrifft, ſo ſagt man nicht, es iſt ein Product der Natur, ſondern der Kunſt; die hervorbringende Urſache derſelben hat ſich einen Zweck gedacht, dem dieſes ſeine Form zu danken hat. Sonſt ſieht man wohl auch an Allem eine Kunſt, was ſo beſchaffen iſt, daß eine Vorſtellung deſſelben in ihrer Urſache vor ihrer Wirklichkeit vorhergegangen ſein muß, (wie ſelbſt bei Bienen,) ohne daß doch die Wirkung von ihr eben gedacht ſein dürfe; wenn man aber etwas ſchlechthin ein Kunſtwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterſcheiden, ſo verſteht man allemal darunter ein Werk der Menſchen.

2) Kunſt als Geſchicklichkeit des Menſchen wird auch von der Wiſſenſchaft unterſchieden (Können von Wiſſen), als praktiſches vom theoretiſchen Vermögen, als Technik von der Theorie, (wie die Feldmeßkunſt von der Geometrie.) Und da wird auch das,

was man kann, ſobald man nur weiß, was gethan werden ſoll, und alſo nur die begehrte Wirkung genugſam kennt, nicht eben Kunſt genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das Vollſtändigſte kennt, dennoch darum zu machen noch nicht ſofort die Geſchicklichkeit hat, gehört in ſo weit zur Kunſt. Camper beſchreibt ſehr genau, wie der beſte Schuh beſchaffen ſein müßte, aber er konnte gewiß keinen machen *).

3) Wird auch Kunſt vom Handwerke unterſchieden; die erſte heißt freie, die andere kann auch Lohnkunſt heißen. Man ſieht die erſte ſo an, als ob ſie nur als Spiel d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt, zweckmäßig ausfallen (gelingen) könne; die zweite ſo, daß ſie als Arbeit d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann. Ob in der Rangliſte der Zünfte Uhrmacher für Künſtler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten ſollen, das bedarf eines anderen Geſichtspuncts der Beurtheilung, als derjenige iſt, den wir hier nehmen; nämlich die Proportion der Talente, die dem einen oder anderen dieſer Geſchäfte zum Grunde liegen müſſen. Ob auch unter den ſogenannten ſieben freien Künſten nicht einige, die den Wiſſenſchaften beizuzählen, manche auch, die mit Handwerkern zu vergleichen ſind, aufgeführt worden ſein möchten, davon will ich hier nicht reden. Daß aber in allen freien Künſten dennoch etwas Zwangsmäßiges, oder, wie man es nennt, ein Mechanismus erforderlich ſei, ohne welchen der Geiſt, der in der Kunſt frei ſein muß und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunſten würde, iſt nicht unrathſam zu erinnern, (z. B. in der Dichtkunſt, die Sprachrichtigkeit und der Sprachreichthum, imgleichen die Proſodie und das Sylbenmaaß,) da manche neuere

---

*) In meinen Gegenden ſagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine ſolche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit ſeinem Ei: das iſt keine Kunſt, es iſt nur eine Wiſſenſchaft. D. i. wenn man es weiß, ſo kann man es; und eben dieſes ſagt er von allen vorgeblichen Künſten des Taſchenſpielers. Die des Seiltänzers dagegen wird er gar nicht in Abrede ſein, Kunſt zu nennen.

Erzieher eine freie Kunſt am Beſten zu befördern glauben, wenn ſie allen Zwang von ihr wegnehmen und ſie aus Arbeit in bloßes Spiel verwandeln.

§. 44.

Von der ſchönen Kunſt.

Es gibt weder eine Wiſſenſchaft des Schönen, ſondern nur Kritik, noch ſchöne Wiſſenſchaft, ſondern nur ſchöne Kunſt. Denn was die erſtere betrifft, ſo würde in ihr wiſſenſchaftlich d. i. durch Beweisgründe ausgemacht werden ſollen, ob etwas für ſchön zu halten ſei oder nicht; das Urtheil über Schönheit würde alſo, wenn es zur Wiſſenſchaft gehörte, kein Geſchmacksurtheil ſein. Was das zweite anlangt, ſo iſt eine Wiſſenſchaft, die als ſolche ſchön ſein ſoll, ein Unding. Denn wenn man in ihr als Wiſſenſchaft nach Gründen und Beweiſen fragte, ſo würde man durch geſchmackvolle Ausſprüche (Bon-Mots) abgefertigt †). — Was den gewöhnlichen Ausdruck: *ſchöne Wiſſenſchaften*, veranlaßt hat, iſt ohne Zweifel nichts Anderes, als daß man ganz richtig bemerkt hat, es werde zur ſchönen Kunſt in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wiſſenſchaft, als z. B. Kenntniß alter Sprachen, Beleſenheit der Autoren, die für Claſſiker gelten, Geſchichte, Kenntniß der Alterthümer u. ſ. w. erfordert, und deshalb dieſe hiſtoriſchen Wiſſenſchaften, weil ſie zur ſchönen Kunſt die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch, weil darunter ſelbſt die Kenntniß der Producte der ſchönen Kunſt (Beredſamkeit und Dichtkunſt) begriffen worden, durch eine Wortverwechſelung, ſelbſt ſchöne Wiſſenſchaften genannt hat.

Wenn die Kunſt, dem *Erkenntniſſe* eines möglichen Gegenſtandes angemeſſen, bloß ihn wirklich zu machen die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet, ſo iſt ſie *mechaniſche*; hat ſie aber das Gefühl der Luſt zur unmittelbaren Abſicht, ſo heißt ſie *äſthetiſche* Kunſt. Dieſe iſt entweder *angenehme* oder *ſchöne* Kunſt.

---

†) 1. Ausg.: „ſo würde man uns durch . . . abfertigen."

Das erſte iſt ſie, wenn der Zweck derſelben iſt, daß die Luſt die Vorſtellungen als bloſe Empfindungen; das zweite, daß ſie dieſelben als Erkenntnißarten begleite.

Angenehme Künſte ſind die, welche blos zum Genuſſe abgezweckt werden; dergleichen alle die Reize ſind, welche die Geſellſchaft an einer Tafel vergnügen können, als: unterhaltend zu erzählen, die Geſellſchaft in freimüthige und lebhafte Geſprächigkeit zu verſetzen, durch Scherz und Lachen ſie zu einem gewiſſen Tone der Luſtigkeit zu ſtimmen, wo, wie man ſagt, Manches ins Gelag hinein geſchwatzt werden kann und Niemand über das, was er ſpricht, verantwortlich ſein will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachſagen angelegt iſt. (Hiezu gehört denn auch die Art, wie der Tiſch zum Genuſſe ausgerüſtet iſt, oder wohl gar bei großen Gelagen die Tafelmuſik; ein wunderliches Ding, welches nur als ein angenehmes Geräuſch die Stimmung der Gemüther zur Fröhlichkeit unterhalten ſoll und, ohne daß Jemand auf die Compoſition derſelben die mindeſte Aufmerkſamkeit verwendet, die freie Geſprächigkeit eines Nachbars mit dem anderen begünſtigt.) Dazu gehören ferner alle Spiele, die weiter kein Intereſſe bei ſich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen.

Schöne Kunſt dagegen iſt eine Vorſtellungsart, die für ſich ſelbſt zweckmäßig iſt und, obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geſelligen Mittheilung befördert.

Die allgemeine Mittheilbarkeit einer Luſt führt es ſchon in ihrem Begriffe mit ſich, daß dieſe nicht eine Luſt des Genuſſes, aus bloſer Empfindung, ſondern der Reflexion ſein müſſe; und ſo iſt äſthetiſche Kunſt, als ſchöne Kunſt, eine ſolche, die die reflectirende Urtheilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaaße hat.

§. 45.

Schöne Kunſt iſt eine Kunſt, ſofern ſie zugleich Natur zu ſein ſcheint.

An einem Producte der ſchönen Kunſt muß man ſich bewußt werden, daß es Kunſt ſei, und nicht Natur; aber doch muß die

Zweckmäßigkeit in der Form deſſelben von allem Zwange willkührlicher Regeln ſo frei ſcheinen, als ob es ein Product der bloſen Natur ſei. Auf dieſem Gefühle der Freiheit im Spiele unſerer Erkenntnißvermögen, welches doch zugleich zweckmäßig ſein muß, beruht diejenige Luſt, welche allein allgemein mittheilbar iſt, ohne ſich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war ſchön, wenn ſie zugleich als Kunſt ausſah; und die Kunſt kann nur ſchön genannt werden, wenn wir uns bewußt ſind, ſie ſei Kunſt, und ſie uns doch als Natur ausſieht.

Denn wir können allgemein ſagen, es mag die Natur- oder die Kunſtſchönheit betreffen: ſchön iſt das, was in der bloſen Beurtheilung (nicht in der Sinnenempfindung, noch durch einen Begriff) gefällt. Nun hat Kunſt jederzeit eine beſtimmte Abſicht etwas hervorzubringen. Wenn dieſes aber bloſe Empfindung (etwas blos Subjectives) wäre, die mit Luſt begleitet ſein ſollte, ſo würde dies Product in der Beurtheilung nur vermittelſt des Sinnengefühls gefallen. Wäre die Abſicht auf die Hervorbringung eines beſtimmten Objects gerichtet, ſo würde, wenn ſie durch die Kunſt erreicht wird, das Object nur durch Begriffe gefallen. In beiden Fällen aber würde die Kunſt nicht in der bloſen Beurtheilung, d. i. nicht als ſchöne, ſondern mechaniſche Kunſt gefallen.

Alſo muß die Zweckmäßigkeit im Producte der ſchönen Kunſt, ob ſie zwar abſichtlich iſt, doch nicht abſichtlich ſcheinen; d. i. ſchöne Kunſt muß als Natur anzuſehen ſein, ob man ſich ihrer zwar als Kunſt bewußt iſt. Als Natur aber erſcheint ein Product der Kunſt dadurch, daß zwar alle Pünctlichkeit in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Product das werden kann, was es ſein ſoll, angetroffen wird; aber ohne Peinlichkeit, ohne daß die Schulform durchblickt †), d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künſtler vor Augen geſchwebt und ſeinen Gemüthskräften Feſſeln angelegt habe.

---

†) Die Worte: „ohne daß die Schulform durchblickt“ ſind Zuſatz der 2. Ausgabe.

§. 46.

Schöne Kunſt iſt Kunſt des Genies.

Genie iſt das Talent (Naturgabe), welches der Kunſt die Regel gibt. Da das Talent, als angebornes productives Vermögen des Künſtlers, ſelbſt zur Natur gehört, ſo könnte man ſich auch ſo ausdrücken: *Genie* iſt die angeborne Gemüthsanlage (ingenium), *durch welche* die Natur der Kunſt die Regel gibt.

Was es auch mit dieſer Definition für eine Bewandniß habe, und ob ſie blos willkührlich, oder dem Begriffe, welchen man mit dem Worte *Genie* zu verbinden gewohnt iſt, angemeſſen ſei, oder nicht, (welches in dem folgenden §. erörtert werden ſoll;) ſo kann man doch ſchon zum Voraus beweiſen, daß, nach der hier angenommenen Bedeutung des Worts, ſchöne Künſte nothwendig als Künſte des *Genies* betrachtet werden müſſen.

Denn eine jede Kunſt ſetzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererſt ein Product, wenn es künſtlich heißen ſoll, als möglich vorgeſtellt wird. Der Begriff der ſchönen Kunſt aber verſtattet nicht, daß das Urtheil über die Schönheit ihres Products von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen *Begriff* zum Beſtimmungsgrunde habe, mithin einen Begriff von der Art, wie es möglich ſei, zum Grunde lege *). Alſo kann die ſchöne Kunſt ſich ſelbſt nicht die Regel ausdenken, nach der ſie ihr Product zu Stande bringen ſoll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Product niemals Kunſt heißen kann, ſo muß die Natur im Subjecte (und durch die Stimmung der Vermögen deſſelben) der Kunſt die Regel geben, d. i. die ſchöne Kunſt iſt nur als Product des Genies möglich.

Man ſieht hieraus, daß Genie 1) ein *Talent* ſei, dasjenige, wozu ſich keine beſtimmte Regel geben läßt, hervorzubringen, nicht Geſchicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgend einer Regel gelernt werden kann; folglich, daß *Originalität* ſeine erſte Eigenſchaft ſein müſſe. 2) Daß, da es auch originalen Unſinn geben kann, ſeine Producte zugleich Muſter d. i. *exemplariſch* ſein müſſen; mithin ſelbſt nicht durch Nachahmung entſprungen, Anderen doch dazu d. i. zum Richtmaaße oder Regel der Beurtheilung dienen müſſen. 3) Daß es, wie es ſein Product zu Stande bringe, ſelbſt nicht beſchreiben oder wiſſenſchaftlich anzeigen könne, ſondern daß es als *Natur* die Regel gebe; und daher der Urheber eines Products, welches er ſeinem Genie verdankt, ſelbſt nicht weiß, wie ſich in ihm die Ideen dazu herbeifinden, auch es nicht in ſeiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und Anderen in ſolchen Vorſchriften mitzutheilen, die ſie in Stand ſetzen, gleichmäßige Producte hervorzubringen. (Daher denn auch vermuthlich das Wort Genie von genius, dem eigenthümlichen, einem Menſchen bei der Geburt mitgegebenen ſchützenden und leitenden Geiſt, von deſſen Eingebung jene originalen Ideen herrührten, abgeleitet iſt.) 4) Daß die Natur durch das Genie nicht der Wiſſenſchaft, ſondern der Kunſt die Regel vorſchreibe; und auch dieſes nur, inſofern dieſe letztere †) ſchöne Kunſt ſein ſoll.

---

*) 1. Ausg.: „zum Grunde zu legen.“

§. 47.

Erläuterung und Beſtätigung obiger Erklärung vom Genie.

Darin iſt Jedermann einig, daß Genie dem *Nachahmungsgeiſte* gänzlich entgegenzuſetzen ſei. Da nun Lernen nichts, als Nachahmen iſt, ſo kann die größte Fähigkeit, Gelehrigkeit (Capacität), als Gelehrigkeit, doch nicht für Genie gelten. Wenn man aber auch ſelbſt denkt oder dichtet, und nicht blos, was Andere gedacht haben, auffaßt, ja ſogar für Kunſt und Wiſſenſchaft Manches erfindet; ſo iſt doch dieſes auch noch nicht der rechte Grund, um einen ſolchen (oftmals großen) *Kopf* (im Gegenſatze mit dem, welcher, weil er niemals etwas mehr, als blos lernen und nachahmen kann, ein *Pinſel* heißt,) ein *Genie* zu nennen; weil eben das auch hätte *können* gelernt werden, alſo doch auf dem natürlichen Wege des Forſchens und Nachdenkens nach Regeln liegt und von dem, was durch Fleiß vermittelſt der Nachahmung erworben werden kann, nicht ſpecifiſch unterſchieden iſt. So kann man Alles, was Newton in ſeinem unſterblichen Werke der Principien der Naturphiloſophie, ſo ein großer Kopf auch erforderlich war, dergleichen zu erfinden, vorgetragen hat, gar wohl lernen; aber man kann nicht geiſtreich dichten lernen, ſo ausführlich auch alle Vorſchriften für die Dichtkunſt und ſo vortrefflich auch die Muſter derſelben ſein mögen. Die Urſache iſt, daß Newton alle ſeine Schritte, die er von den erſten Elementen der Geometrie an bis zu ſeinen großen und tiefen Erfindungen zu thun hatte, nicht allein ſich ſelbſt, ſondern jedem Anderen ganz anſchaulich und zur Nachfolge beſtimmt vormachen könnte; kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie ſich ſeine phantaſiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in ſeinem Kopfe hervor und zuſammen finden, darum weil er es ſelbſt nicht weiß, und es alſo auch keinen Anderen lehren kann. Im Wiſſenſchaftlichen alſo iſt der größte Erfinder vom mühſeligſten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die ſchöne Kunſt begabt hat, ſpecifiſch unterſchieden. Indeß liegt hierin keine Herabſetzung jener großen Männer, denen das menſchliche Geſchlecht ſo viel zu verdanken hat, gegen die Günſtlinge der Natur in Anſehung ihres Talents für die ſchöne Kunſt. Eben darin, daß jener Talent zur immer fortſchreitenden größeren Vollkommenheit der Erkenntniſſe und alles Nutzens, der davon abhängig iſt, imgleichen zur Belehrung Anderer in ebendenſelben Kenntniſſen gemacht iſt, beſteht ein großer Vorzug derſelben vor denen, welche die Ehre verdienen, Genies zu heißen; weil für dieſe die Kunſt irgendwo ſtill ſteht, indem ihr eine Grenze geſetzt iſt, über die ſie nicht weiter gehen kann, die vermuthlich auch ſchon ſeit lange her erreicht iſt und nicht mehr erweitert werden kann; und überdem eine ſolche Geſchicklichkeit ſich auch nicht mittheilen läßt, ſondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur ertheilt ſein will, mit ihm alſo ſtirbt, bis die Natur einmal einen Anderen wiederum ebenſo begabt, der nichts weiter, als eines Beiſpiels bedarf, um das Talent, deſſen er ſich bewußt iſt, auf ähnliche Art wirken zu laſſen.

---

†) 1. Ausg.: „und dieſes auch nur, inſofern ſie“

Da die Naturgabe der Kunſt (als ſchönen Kunſt) die Regel geben muß; welcherlei Art iſt denn dieſe Regel? Sie kann in keiner Formel abgefaßt zur Vorſchrift dienen; denn ſonſt würde das Urtheil über das Schöne nach Begriffen beſtimmbar ſein; ſondern die Regel muß von der That d. i. vom Product abſtrahirt werden, an welchem Andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um ſich jenes zum Muſter nicht der Nachmachung, ſondern der Nachahmung dienen zu laſſen. Wie dieſes möglich ſei, iſt ſchwer zu erklären. Die Ideen des Künſtlers erregen ähnliche Ideen ſeines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemüthskräfte verſehen hat. Die Muſter der ſchönen Kunſt ſind daher die einzigen Leitungsmittel, dieſe auf die Nachkommenſchaft zu bringen; welches durch bloſe Beſchreibungen nicht geſchehen könnte, (vornehmlich nicht im Fache der redenden Künſte;) und auch in dieſen können nur die in alten, todten, und jetzt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen claſſiſch werden.

Obzwar mechaniſche und ſchöne Kunſt, die erſte als bloſe Kunſt des Fleißes und der Erlernung, die zweite, als die des Genies, ſehr von einander unterſchieden ſind; ſo gibt es doch keine ſchöne Kunſt, in welcher nicht etwas Mechaniſches, welches nach Regeln gefaßt und befolgt werden kann, und alſo etwas Schulgerechtes die weſentliche Bedingung der Kunſt ausmachte. Denn etwas muß dabei als Zweck gedacht werden, ſonſt kann man ihr Product gar keiner Kunſt zuſchreiben; es wäre ein bloſes Product des Zufalls. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden beſtimmte Regeln erfordert, von denen man ſich nicht frei ſprechen darf. Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) weſentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht; ſo glauben ſeichte Köpfe, daß ſie nicht beſſer zeigen können, ſie wären aufblühende Genies, als wenn ſie ſich vom Schulzwange aller Regeln losſagen und glauben, man paradire beſſer auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen Stoff zu Producten den ſchönen Kunſt hergeben; die Verarbeitung deſſelben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes

Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urtheilskraft beſtehen kann. Wenn aber Jemand ſogar in Sachen der ſorgfältigſten Vernunftunterſuchung wie ein Genie ſpricht und entſcheidet, ſo iſt es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um ſich ſo viel Dunſt verbreitet, wobei man nichts deutlich beurtheilen, aber deſto mehr ſich einbilden kann, oder mehr über das Publicum lachen ſoll, welches ſich treuherzig einbildet, daß ſein Unvermögen, das Meiſterſtück der Einſicht deutlich erkennen und faſſen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Maſſen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemeſſene Erklärungen und ſchulgerechte Prüfung der Grundſätze) nur Stümperwerk zu ſein ſcheint.

§. 48.

Vom Verhältniſſe des Genies zum Geſchmack.

Zur Beurtheilung ſchöner Gegenſtände, als ſolcher, wird Geſchmack; zur ſchönen Kunſt ſelbſt aber, d. i. zur Hervorbringung ſolcher Gegenſtände, wird Genie erfordert.

Wenn man das Genie als Talent zur ſchönen Kunſt betrachtet, (welches die eigenthümliche Bedeutung des Wortes mit ſich bringt,) und es in dieſer Abſicht in die Vermögen zergliedern will, die ein ſolches Talent auszumachen zuſammenkommen müſſen; ſo iſt nöthig, zuvor den Unterſchied zwiſchen der Naturſchönheit, deren Beurtheilung nur Geſchmack, und der Kunſtſchönheit, deren Möglichkeit, (worauf in der Beurtheilung eines dergleichen Gegenſtandes auch Rückſicht genommen werden muß,) Genie erfordert, genau zu beſtimmen.

Eine Naturſchönheit iſt ein ſchönes Ding; die Kunſtſchönheit iſt eine ſchöne Vorſtellung von einem Dinge.

Um eine Naturſchönheit als eine ſolche zu beurtheilen, brauche ich nicht vorher einen Begriff davon zu haben, was der Gegenſtand für ein Ding ſein ſolle; d. i. ich habe nicht nöthig, die materiale Zweckmäßigkeit (den Zweck) zu kennen, ſondern die bloſe Form ohne Kenntniß des Zwecks gefällt in der Beurtheilung für ſich ſelbſt. Wenn aber der Gegenſtand für ein Product der Kunſt gegeben iſt und als ſolches für ſchön erklärt werden ſoll; ſo muß, weil Kunſt immer einen Zweck in der Urſache (und deren Cauſalität) vorausſetzt, zuerſt ein Begriff von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding ſein ſoll; und da die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer inneren Beſtimmung deſſelben, als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges iſt, ſo wird in der Beurtheilung der Kunſtſchönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anſchlag gebracht werden müſſen, wornach in der Beurtheilung einer Naturſchönheit (als einer ſolchen) gar nicht die Frage iſt. — Zwar wird in der Beurtheilung, vornehmlich der belebten Gegenſtände der Natur, z. B. des Menſchen oder eines Pferdes, auch die objective Zweckmäßigkeit gemeiniglich mit in Betracht gezogen, um über die Schönheit derſelben zu urtheilen; alsdann iſt aber auch das Urtheil nicht mehr rein-äſthetiſch d. i. bloſes Geſchmacksurtheil. Die Natur wird nicht mehr beurtheilt, wie ſie als Kunſt erſcheint, ſondern ſofern ſie wirklich, (obzwar übermenſchliche) Kunſt iſt; und das teleologiſche Urtheil dient dem äſthetiſchen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieſes Rückſicht nehmen muß. In einem ſolchen Falle denkt man auch, wenn z. B. geſagt wird: „das iſt ein ſchönes Weib", in der That nichts Anderes, als: die Natur ſtellt in ihrer Geſtalt die Zwecke im weiblichen Baue ſchön vor; denn man muß noch über die bloſe Form auf einen Begriff hinausſehen, damit der Gegenſtand auf ſolche Art durch ein logiſch-bedingtes äſthetiſches Urtheil gedacht werde.

Die ſchöne Kunſt zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß ſie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig ſein würden, ſchön beſchreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüſtungen des Krieges u. dgl. können, als Schädlichkeiten*), ſehr ſchön beſchrieben, ja ſogar im Gemälde vorgeſtellt werden; nur eine Art Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgeſtellt werden, ohne alles äſthetiſche Wohlgefallen, mithin die Kunſtſchönheit zu Grunde zu richten; nämlich diejenige, welche Ekel erweckt. Denn weil in dieſer ſonderbaren, auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenſtand gleichſam, als ob er ſich zum Genuſſe aufdrängte, wider den wir doch mit Gewalt ſtreben, vorgeſtellt wird; ſo wird die künſtliche Vorſtellung des Gegenſtandes von der Natur dieſes Gegenſtandes ſelbſt in unſerer Empfindung nicht mehr unterſchieden, und jene kann alsdann unmöglich für ſchön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunſt, weil an ihren Producten die Kunſt mit der Natur beinahe verwechſelt wird, die unmittelbare Vorſtellung häßlicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, und dafür z. B. den Tod (in einem ſchönen Genius), den Kriegsmuth (am Mars) durch eine Allegorie oder Attribute, die ſich gefällig ausnehmen, mithin nur indirect vermittelſt einer Auslegung der Vernunft, und nicht für blos äſthetiſche Urtheilskraft vorzuſtellen erlaubt.

---

*) „als Schädlichkeiten" Zuſatz der 2. Ausg.

So viel von der ſchönen Vorſtellung eines Gegenſtandes, die eigentlich nur die Form der Darſtellung eines Begriffs iſt, durch welche dieſer allgemein mitgetheilt wird. — Dieſe Form aber dem Producte der ſchönen Kunſt zu geben, dazu wird blos Geſchmack erfordert, an welchem der Künſtler, nachdem er ihn durch mancherlei Beiſpiele der Kunſt oder der Natur geübt und berichtigt hat, ſein Werk hält, und nach manchen oft mühſamen Verſuchen, denſelben zu befriedigen, diejenige Form findet, die ihm Genüge thut; daher dieſe nicht gleichſam eine Sache der Eingebung oder eines freien Schwunges der Gemüthskräfte, ſondern einer langſamen und gar peinlichen Nachbeſſerung iſt, um ſie dem Gedanken angemeſſen und doch der Freiheit im Spiele derſelben nicht nachtheilig werden zu laſſen.

Geſchmack iſt aber blos ein Beurtheilungs-, nicht ein productives Vermögen; und was ihm gemäß iſt, iſt darum eben nicht ein Werk der ſchönen Kunſt; es kann ein zur nützlichen und mechaniſchen Kunſt, oder gar zur Wiſſenſchaft gehöriges Product nach beſtimmten Regeln ſein, die gelernt werden können und genau befolgt werden müſſen. Die gefällige Form aber, die man ihm gibt, iſt nur das Vehikel der Mittheilung und eine Manier gleichſam des Vortrages, in Anſehung deſſen man noch in gewiſſem Maaße frei bleibt, wenn er doch übrigens an einen beſtimmten Zweck gebunden iſt. So verlangt man, daß das Tiſchgeräthe, oder auch eine moraliſche Abhandlung, ſogar eine Predigt dieſe Form der ſchönen Kunſt, ohne doch geſucht zu ſcheinen, an ſich haben müſſe; man wird ſie aber darum nicht Werke der ſchönen Kunſt nennen. Zu der letzteren aber wird ein Gedicht, eine Muſik, eine Bildergallerie und dgl. gezählt; und da kann man an einem ſeinſollenden Werke der ſchönen Kunſt oftmals Genie ohne Geſchmack, an einem anderen Geſchmack ohne Genie wahrnehmen.

§. 49.

Von den Vermögen des Gemüths, welche das Genie ausmachen.

Man ſagt von gewiſſen Producten, von welchen man erwartet, daß ſie ſich, zum Theil wenigſtens, als ſchöne Kunſt zeigen ſollten: ſie ſind ohne Geiſt; ob man gleich an ihnen, was den Geſchmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kann recht nett und elegant ſein, aber es iſt ohne Geiſt. Eine Geſchichte iſt genau und ordentlich, aber ohne Geiſt. Eine feierliche Rede iſt gründlich und zugleich zierlich, aber ohne Geiſt. Manche Converſation iſt nicht ohne Unterhaltung, aber doch ohne Geiſt; ſelbſt von einem Frauenzimmer ſagt man wohl: ſie iſt hübſch, geſprächig und artig, aber ohne Geiſt. Was iſt denn das, was man hier unter Geiſt verſteht?

Geiſt, in äſthetiſcher Bedeutung, heißt das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieſes Princip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, iſt das, was die Gemüthskräfte zweckmäßig in Schwung verſetzt, d. i. in ein ſolches Spiel, welches ſich von ſelbſt erhält und ſelbſt die Kräfte dazu ſtärkt.

Nun behaupte ich, dieſes Princip ſei nichts Anderes, als das Vermögen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen; unter einer äſthetiſchen Idee aber verſtehe ich diejenige Vorſtellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein beſtimmter Gedanke d. i. Begriff adäquat ſein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich machen kann. — Man ſieht leicht, daß ſie das Gegenſtück (Pendant) von einer Vernunftidee ſei, welche umgekehrt ein Begriff iſt, dem keine Anſchauung (Vorſtellung der Einbildungskraft) adäquat ſein kann.

Die Einbildungskraft (als productives Erkenntnißvermögen) iſt nämlich ſehr mächtig in Schaffung gleichſam einer anderen Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden dieſe auch wohl um; zwar noch immer nach analogiſchen Geſetzen, aber doch auch nach Principien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns ebenſowohl natürlich ſind, als die, nach welchen der Verſtand die empiriſche Natur auffaßt); wobei wir unſere Freiheit vom Geſetze der Aſſociation, (welches dem empiriſchen Gebrauche jenes Vermögens anhängt,) fühlen, ſo daß uns nach demſelben von der Natur zwar Stoff geliehen, dieſer aber von uns zu etwas Anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann.

Man kann dergleichen Vorſtellungen der Einbildungskraft Ideen nennen: eines Theils darum, weil ſie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigſtens ſtreben, und ſo einer Darſtellung der Vernunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) nahe zu kommen ſuchen, welches ihnen den Anſchein einer objectiven Realität gibt; andererſeits und zwar hauptſächlich, weil ihnen, als inneren Anſchauungen, kein Begriff völlig adäquat ſein kann. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unſichtbaren Weſen, das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. dgl. zu verſinnlichen; oder auch das, was zwar Beiſpiele in der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laſter, imgleichen die Liebe, den Ruhm u. dgl. über die Schranken der Erfahrung hinaus, vermittelſt einer Einbildungskraft, die dem Vernunftvorſpiele in Erreichung eines Größten nacheifert, in einer Vollſtändigkeit ſinnlich zu machen, für die ſich in der Natur kein Beiſpiel findet; und es iſt eigentlich die Dichtkunſt, in welcher ſich das Vermögen äſthetiſcher Ideen in ſeinem ganzen Maaße zeigen kann. Dieſes Vermögen aber, für ſich allein betrachtet, iſt eigentlich nur ein Talent (der Einbildungskraft).

Wenn nun einem Begriffe eine Vorſtellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu ſeiner Darſtellung gehört, aber für ſich allein ſo viel zu denken veranlaßt, als ſich niemals in einem beſtimmten Begriff zuſammenfaſſen läßt, mithin den Begriff ſelbſt auf unbegrenzte Art äſthetiſch erweitert; ſo iſt die Einbildungskraft hiebei ſchöpferiſch, und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlaſſung einer Vorſtellung zu denken, (was zwar zu dem Begriffe des Gegenſtandes gehört,) als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann.

Man nennt diejenigen Formen, welche nicht die Darſtellung eines gegebenen Begriffs ſelber ausmachen, ſondern nur, als Nebenvorſtellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen und die Verwandtſchaft deſſelben mit anderen ausdrücken, *Attribute* (äſthetiſche) eines Gegenſtandes, deſſen Begriff, als Vernunftidee, nicht adäquat dargeſtellt werden kann. So iſt der Adler Jupiter's, mit dem Blitze in den Klauen, ein Attribut des mächtigen Himmelskönigs, und der Pfau der prächtigen Himmelskönigin. Sie ſtellen nicht, wie die *logiſchen Attribute*, das, was in unſeren Begriffen von der Erhabenheit und Majeſtät der Schöpfung liegt, ſondern etwas Anderes vor, was der Einbildungskraft Anlaß gibt, ſich über eine Menge von verwandten Vorſtellungen zu verbreiten, die mehr denken laſſen, als man in einem durch Worte beſtimmten Begriff ausdrücken kann; und geben eine *äſthetiſche Idee*, die jener Vernunftidee ſtatt logiſcher Darſtellung dient, eigentlich aber um das Gemüth zu beleben, indem ſie ihm die Ausſicht in ein unabſehliches Feld verwandter Vorſtellungen eröffnet. Die ſchöne Kunſt aber thut dieſes nicht allein in der Malerei oder Bildhauerkunſt, (wo der Namen der Attribute gewöhnlich gebraucht wird;) ſondern die Dichtkunſt und Beredſamkeit nehmen den Geiſt, der ihre Werke belebt, auch lediglich von den äſthetiſchen Attributen der Gegenſtände her, welche den logiſchen zur Seite gehen und der Einbildungskraft einen Schwung geben, mehr dabei, obzwar auf unentwickelte Art zu denken, als ſich in einem Begriffe, mithin in einem beſtimmten Sprachausdrucke zuſammenfaſſen läßt. — Ich muß mich der Kürze wegen nur auf wenige Beiſpiele einſchränken.

Wenn der große König ſich in einem ſeiner Gedichte ſo ausdrückt: „Laßt uns aus dem Leben ohne Murren weichen und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohlthaten überhäuft zurücklaſſen. So verbreitet die Sonne, nachdem ſie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel, und die letzten Strahlen, die ſie in die Lüfte ſchickt, ſind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt;“ ſo belebt er ſeine Vernunftidee von weltbürgerlicher Geſinnung noch am Ende des Lebens durch ein Attribut, welches die Einbildungskraft (in der Erinnerung an alle Annehmlichkeiten eines vollbrachten ſchönen Sommertages, die uns ein heiterer Abend ins Gemüth ruft,) jener Vorſtellung beigeſellt, und welches eine Menge von Empfindungen und Nebenvorſtellungen rege macht, für die ſich kein Ausdruck findet. Andererſeits kann ſogar ein intellectueller Begriff umgekehrt zum Attribut einer Vorſtellung der Sinne dienen, und ſo dieſe letztere durch die Idee des Ueberſinnlichen beleben; aber nur, indem das Aeſthetiſche, welches dem Bewußtſein des letzteren ſubjectiv anhängig iſt, hiezu gebraucht wird. So ſagt z. B. ein gewiſſer Dichter in der Beſchreibung eines ſchönen Morgens: „Die Sonne quoll hervor, wie Ruh' aus Tugend quillt.“ Das Bewußtſein der Tugend, wenn man ſich auch nur in Gedanken in die Stelle eines Tugendhaften verſetzt, verbreitet im Gemüthe eine Menge erhabener und beruhigender Gefühle, und eine grenzenloſe Ausſicht in eine frohe Zukunft, die kein Ausdruck, welcher einem beſtimmten Begriffe angemeſſen iſt, völlig erreicht*).

Mit einem Worte, die äſthetiſche Idee iſt eine, einem gegebenen Begriffe beigeſellte Vorſtellung der Einbildungskraft, welche mit einer ſolchen Mannigfaltigkeit von Theilvorſtellungen in dem freien Gebrauche derſelben verbunden iſt, daß für ſie kein Ausdruck, der einen beſtimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die alſo zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, deſſen Gefühl die Erkenntnißvermögen belebt und mit der Sprache, als bloſem Buchſtaben, Geiſt verbindet.

---

*) Vielleicht iſt nie etwas Erhabeneres geſagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufſchrift über dem Tempel der Iſis (der Mutter Natur): „Ich bin Alles, was da iſt, was da war, und was da ſein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.“ Segner benutzte dieſe Idee, durch eine ſinnreiche ſeiner Naturlehre vorgeſetzte Vignette, um ſeinen Lehrling, den er in dieſen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüth zu feierlicher Aufmerkſamkeit ſtimmen ſoll.

Die Gemüthskräfte alſo, deren Vereinigung (in gewiſſem Verhältniſſe) das Genie ausmachen, ſind Einbildungskraft und Verſtand. Nur, da im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntniſſe die erſtere unter dem Zwange des Verſtandes ſteht und der Beſchränkung unterworfen iſt, dem Begriffe deſſelben angemeſſen zu ſein; in äſthetiſcher Abſicht ſie hingegen frei iſt, um noch über jene Einſtimmung zum Begriffe, doch ungeſucht†), reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verſtand, worauf dieſer in ſeinem Begriffe nicht Rückſicht nahm, zu liefern, welchen dieſer aber nicht ſowohl objectiv zum Erkenntniſſe, als ſubjectiv zur Belebung der Erkenntnißkräfte, indirect alſo doch auch zu Erkenntniſſen anwendet: ſo beſteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältniſſe, welches keine Wiſſenſchaft lehren und kein Fleiß erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden, und andererſeits zu dieſen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte ſubjective Gemüthsſtimmung, als Begleitung eines Begriffs, Anderen mitgetheilt werden kann. Das letztere Talent iſt eigentlich dasjenige, was man Geiſt nennt; denn das Unnennbare in dem Gemüthszuſtande bei einer gewiſſen Vorſtellung auszudrücken und allgemein mittheilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache, oder Malerei, oder Plaſtik beſtehen, dies erfordert ein Vermögen, das ſchnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufaſſen und in einen Begriff, (der eben darum original iſt und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Principien oder Beiſpielen hat gefolgert werden können,) zu vereinigen, der ſich ohne Zwang der Regeln mittheilen läßt.

---

†) 1. Ausg.: „in äſthetiſcher Abſicht aber die Einbildungskraft frei iſt um über jene Einſtimmung zum Begriffe noch ungeſucht“

Wenn wir nach dieſen Zergliederungen auf die oben gegebene Erklärung deſſen, was man Genie nennt, zurückſehen, ſo finden wir: erſtlich, daß es ein Talent zur Kunſt ſei, nicht zur Wiſſenſchaft, in welcher deutlich gekannte Regeln vorangehen und das Verfahren in derſelben beſtimmen müſſen; zweitens, daß es, als Kunſttalent, einen beſtimmten Begriff von dem Producte als Zweck, mithin Verſtand, aber auch eine, (wenngleich unbeſtimmte) Vorſtellung von dem Stoffe d. i. der Anſchauung, zur Darſtellung dieſes Begriffs, mithin ein Verhältniß der Einbildungskraft zum Verſtande vorausſetze; daß es ſich drittens nicht ſowohl in der Ausführung des vorgeſetzten Zwecks in Darſtellung eines beſtimmten Begriffs, als vielmehr im Vortrage oder dem Ausdrucke äſthetiſcher Ideen, welche zu jener Abſicht reichen Stoff enthalten, zeige, mithin die Einbildungskraft, in ihrer Freiheit von aller Anleitung der Regeln, dennoch als zweckmäßig zur Darſtellung des gegebenen Begriffs vorſtellig mache; daß endlich viertens die ungeſuchte unabſichtliche ſubjective Zweckmäßigkeit in der freien Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zur Geſetzlichkeit des Verſtandes eine ſolche Proportion und Stimmung dieſer Vermögen vorausſetze, als keine Befolgung von Regeln, es ſei der Wiſſenſchaft oder mechaniſchen Nachahmung, bewirken, ſondern blos die Natur des Subjects hervorbringen kann.

Nach dieſen Vorausſetzungen iſt Genie: die muſterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauche ſeiner Erkenntnißvermögen. Auf ſolche Weiſe iſt das Product eines Genies (nach demjenigen, was in demſelben dem Genie, nicht der möglichen Erlernung oder der Schule zuzuſchreiben iſt,) ein Beiſpiel nicht der Nachahmung, (denn da würde das, was daran Genie iſt und den Geiſt des Werks ausmacht, verloren gehen,) ſondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefüh einer eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln ſo in der Kunſt auszuüben, daß dieſe dadurch ſelbſt eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent ſich als muſterhaft zeigt. Weil aber das Genie ein Günſtling der Natur iſt, dergleichen man nur als ſeltene Erſcheinung anzuſehen hat; ſo bringt ſein Beiſpiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor d. i. eine methodiſche Unterweiſung nach Regeln, ſoweit man ſie aus jenen Geiſtesproducten und ihrer Eigenthümlichkeit hat ziehen können; und für dieſe iſt die ſchöne Kunſt ſofern Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab.

Aber dieſe Nachahmung wird Nachäffung, wenn der Schüler Alles nachmacht, bis auf das, was das Genie als Mißgeſtalt nur hat zulaſſen müſſen, weil es ſich, ohne die Idee zu ſchwächen, nicht wohl wegſchaffen ließ. Dieſer Muth iſt an einem Genie allein Verdienſt; und eine gewiſſe Kühnheit im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel ſteht demſelben wohl an, iſt aber keinesweges nachahmungswürdig, ſondern bleibt immer an ſich ein Fehler, den man wegzuſchaffen ſuchen muß, für welchen aber das Genie gleichſam privilegirt iſt, da das Unnachahmliche ſeines Geiſtesſchwunges durch ängſtliche Behutſamkeit leiden würde. Das Manieriren iſt eine andere Art von Nachäffung, nämlich der bloſen Eigenthümlichkeit (Originalität) überhaupt, um ſich ja von Nachahmern ſo weit, als möglich zu entfernen, ohne doch das Talent zu beſitzen, dabei zugleich muſterhaft zu ſein. — Zwar gibt es zweierlei Art (modus) überhaupt der Zuſammenſtellung ſeiner Gedanken des Vortrages, deren die eine Manier (modus aestheticus), die andere Methode (modus logicus) heißt, die ſich darin von einander unterſcheiden: daß die erſtere kein anderes Richtmaaß hat, als das Gefühl der Einheit in der Darſtellung, die andere aber hierin beſtimmte Principien befolgt; für die ſchöne Kunſt gilt alſo nur die erſtere. Allein manierirt heißt ein Kunſtproduct nur alsdann, wenn der Vortrag ſeiner Idee in demſelben auf die Sonderbarkeit angelegt und nicht der Idee angemeſſen gemacht wird. Das Prangende (Preciöſe), das Geſchrobene und Affectirte, um ſich nur vom Gemeinen (aber ohne Geiſt) zu unterſcheiden, ſind dem Benehmen desjenigen ähnlich, von dem man ſagt, daß er ſich ſprechen höre, oder welcher ſteht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden, welches jederzeit einen Stümper verräth.

§. 50.

Von der Verbindung des Geſchmacks mit Genie in Producten der ſchönen Kunſt.

Wenn die Frage iſt, woran in Sachen der ſchönen Kunſt mehr gelegen ſei, ob daran, daß ſich an ihnen Genie, oder ob daß ſich Geſchmack zeige, ſo iſt das ebenſoviel, als wenn gefragt würde, ob es darin mehr auf Einbildung, als auf Urtheilskraft ankomme. Da nun eine Kunſt in Anſehung des Erſteren eher eine *geiſtreiche*, in Anſehung des Zweiten aber allein eine *ſchöne* Kunſt genannt zu werden verdient; ſo iſt das Letztere wenigſtens als unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) das Vornehmſte, worauf man in Beurtheilung der Kunſt als ſchöne Kunſt zu ſehen hat. Zum Behuf der Schönheit bedarf es nicht ſo nothwendig, reich und original an Ideen zu ſein, als vielmehr†) der Angemeſſenheit jener Einbildungskraft in ihrer Freiheit zu der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes. Denn aller Reichthum der erſteren bringt in ihrer geſetzloſen Freiheit nichts, als Unſinn hervor; die Urtheilskraft iſt hingegen das Vermögen, ſie dem Verſtande anzupaſſen.

Der Geſchmack iſt, ſo wie die Urtheilskraft überhaupt, die Diſciplin (oder Zucht) des Genies, beſchneidet dieſem ſehr die Flügel und macht es geſittet oder geſchliffen; zugleich aber gibt er dieſem eine Leitung, worüber und bis wie weit es ſich verbreiten ſoll, um zweckmäßig zu bleiben; und indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, macht er die Ideen haltbar, eines dauernden, zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge Anderer und einer immer fortſchreitenden Cultur fähig. Wenn alſo im

---

†) 1. Ausg.: „Reich und original an Ideen zu ſein, bedarf es nicht ſo nothwendig zum Behuf der Schönheit, aber wohl der Angemeſſenheit" u. ſ. w.

Widerſtreite beiderlei Eigenſchaften an einem Producte etwas aufgeopfert werden ſoll, ſo müßte es eher auf der Seite des Genies geſchehen; und die Urtheilskraft, welche in Sachen der ſchönen Kunſt aus eigenen Principien den Ausſpruch thut, wird eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungskraft, als dem Verſtande Abbruch zu thun erlauben.

Zur ſchönen Kunſt würden alſo Einbildungskraft, Verſtand, Geiſt und Geſchmack erforderlich ſein*).

§. 51.

Von der Eintheilung der ſchönen Künſte.

Man kann überhaupt Schönheit, (ſie mag Natur- oder Kunſtſchönheit ſein,) den Ausdruck äſthetiſcher Ideen nennen; nur daß in der ſchönen Kunſt dieſe Idee durch einen Begriff vom Object veranlaßt werden muß; in der ſchönen Natur aber die bloſe Reflexion über eine gegebene Anſchauung, ohne Begriff von dem, was der Gegenſtand ſein ſoll, zu Erweckung und Mittheilung der Idee, von welcher jenes Object als der Ausdruck betrachtet wird, hinreichend iſt.

Wenn wir alſo die ſchönen Künſte eintheilen wollen, ſo können wir, wenigſtens zum Verſuche, kein bequemeres Princip dazu wählen, als die Analogie der Kunſt mit der Art des Ausdrucks, deſſen ſich Menſchen im Sprechen bedienen, um ſich ſo vollkommen, als möglich iſt, einander, d. i. nicht blos ihren Begriffen, ſondern auch Empfindungen nach mitzutheilen**). — Dieſer beſteht in dem Worte, der Gebehrdung und dem Tone (Articulation, Geſticulation und Modulation). Nur die Verbindung dieſer drei Arten des Ausdrucks macht die vollſtändige Mittheilung des Sprechenden aus. Denn Gedanke, Anſchauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den Anderen übergetragen.

---

*) Die drei erſteren Vermögen bekommen durch das vierte allererſt ihre Vereinigung. Hume gibt in ſeiner Geſchichte den Engländern zu verſtehen, daß, obzwar ſie in ihren Werken keinem Volke in der Welt in Anſehung der Beweisthümer der drei erſteren Eigenſchaften, abgeſondert betrachtet, etwas nachgäben; ſie doch in der, welche ſie vereinigt, ihren Nachbarn, den Franzoſen, nachſtehen müßten.

**) Der Leſer wird dieſen Entwurf zu einer möglichen Eintheilung der ſchönen Künſte nicht als beabſichtigte Theorie beurtheilen. Es iſt nur einer von den mancherlei Verſuchen, die man noch anſtellen kann und ſoll.

Es gibt alſo nur dreierlei Arten ſchöner Künſte: die *redende*, die *bildende* und die *Kunſt des Spiels der Empfindungen* (als äußerer Sinneneindrücke). Man könnte dieſe Eintheilung auch dichotomiſch einrichten, ſo, daß die ſchöne Kunſt in die des Ausdrucks der Gedanken, oder der Anſchauungen; und dieſe wiederum blos nach ihrer Form, oder ihrer Materie (der Empfindung), eingetheilt würde. Allein ſie würde alsdann zu abſtract und den gemeinen Begriffen nicht ſo angemeſſen ausſehen.

1) Die **redenden** Künſte ſind *Beredſamkeit* und *Dichtkunſt*. *Beredſamkeit* iſt die Kunſt, ein Geſchäft des Verſtandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; *Dichtkunſt*, ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geſchäft des Verſtandes auszuführen.

Der *Redner* alſo kündigt ein Geſchäft an, und führt es ſo aus, als ob es blos ein *Spiel* mit Ideen ſei, um die Zuſchauer zu unterhalten. Der *Dichter* kündigt blos ein unterhaltendes *Spiel* mit Ideen an, und es kommt doch ſo viel für den Verſtand heraus, als ob er blos deſſen Geſchäft zu treiben die Abſicht gehabt hätte. Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnißvermögen, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, die einander zwar nicht entbehren können, aber doch auch ohne Zwang und wechſelſeitigen Abbruch ſich nicht wohl vereinigen laſſen, muß unabſichtlich zu ſein und ſich von ſelbſt ſo zu fügen ſcheinen; ſonſt iſt es nicht *ſchöne* Kunſt. Daher alles Geſuchte und Peinliche darin vermieden werden muß; denn ſchöne Kunſt muß in doppelter Bedeutung freie Kunſt ſein: ſowohl daß ſie nicht als Lohngeſchäft, eine Arbeit ſei, deren Größe ſich nach einem beſtimmten Maaßſtabe beurtheilen, erzwingen oder bezahlen läßt; ſondern auch, daß das Gemüth ſich zwar beſchäftigt, aber dabei doch, ohne auf einen anderen Zweck hinauszuſehen, (unabhängig vom Lohne) befriedigt und erweckt fühlt.

Der Redner gibt alſo zwar etwas, was er nicht verſpricht, nämlich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; aber er bricht auch dem etwas ab, was er verſpricht und was doch ſein angekündigtes Geſchäft iſt, nämlich den Verſtand zweckmäßig zu beſchäftigen. Der Dichter dagegen verſpricht wenig und kündigt ein bloſes Spiel mit Ideen an, leiſtet aber etwas, das eines Geſchäftes würdig iſt, nämlich dem Verſtande ſpielend Nahrung zu verſchaffen und ſeinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben; mithin jener im Grunde weniger, dieſer mehr, als er verſpricht†).

2) Die **bildenden** Künſte, oder die des Ausdrucks für Ideen in der Sinnenanſchauung, (nicht durch Vorſtellungen der bloſen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden,) ſind entweder die der Sinnenwahrheit, oder des Sinnenſcheins. Die erſte heißt die Plaſtik, die zweite die Malerei. Beide machen Geſtalten im Raume zum Ausdrucke für Ideen; jene macht Geſtalten für zwei Sinne kennbar, dem Geſichte und Gefühl, (obzwar dem letzteren nicht in Abſicht auf Schönheit,) dieſe nur für den erſteren. Die äſthetiſche Idee (Archetypon, Urbild) liegt zu beiden in der Einbildungskraft zum Grunde; die Geſtalt aber, welche den Ausdruck derſelben ausmacht (Ektypon, Nachbild), wird entweder in ihrer körperlichen Ausdehnung, (wie der Gegenſtand ſelbſt exiſtirt,) oder nach der Art, wie dieſe ſich im Auge malt (nach ihrer Apparenz in einer Fläche), gegeben; oder, wenn auch das Erſtere iſt, entweder die Beziehung auf einen wirklichen Zweck, oder nur der Anſchein deſſelben der Reflexion zur Bedingung gemacht.

Zur Plaſtik, als der erſten Art ſchöner bildender Künſte, gehört die Bildhauerkunſt und Baukunſt. Die erſte iſt diejenige, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, körperlich darſtellt, (doch als ſchöne Kunſt mit Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäßigkeit;) die zweite iſt die Kunſt, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunſt möglich ſind, und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht, doch auch zugleich äſthetiſch-zweckmäßig darzuſtellen. Bei der letzteren iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung, die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt werden. Bei der erſteren iſt der bloſe Ausdruck äſthetiſcher Ideen die Hauptabſicht. So ſind Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren u. dgl. zu der erſteren Art; aber Tempel, oder Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Cenotaphien u. dgl. zum Ehrengedächtniß errichtet, zur Baukunſt gehörig. Ja alles Hausgeräthe, (die Arbeit des Tiſchlers u. dgl. Dinge zum Gebrauche) können dazu gezählt werden; weil die Angemeſſenheit des Products zu einem gewiſſen Gebrauche das Weſentliche eines Bauwerks ausmacht; wogegen ein bloſes Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll, als körperliche Darſtellung bloſe Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen; wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daß es aufhöre, als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen.

---

†) Die Worte: „mithin jener — verſpricht" ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Die Malerkunſt, als die zweite Art bildender Künſte, welche den Sinnenſchein künſtlich mit Ideen verbunden darſtellt, würde ich in die der ſchönen Schilderung der Natur, und in die der ſchönen Zuſammenſtellung ihrer Producte eintheilen. Die erſte wäre die eigentliche Malerei, die zweite die Luſtgärtnerei. Denn die erſte gibt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung; die zweite zwar dieſe nach der Wahrheit, aber nur den Schein von Benutzung und Gebrauch zu anderen Zwecken, als blos für das Spiel der Einbildung in Beſchauung ihrer Formen*). Die letztere iſt nichts Anderes, als die Schmückung des Bodens mit derſelben Mannigfaltigkeit, (Gräſern, Blumen, Sträuchen und Bäumen, ſelbſt Gewäſſern, Hügeln und Thälern,) womit ihn die Natur dem Anſchauen darſtellt, nur anders und angemeſſen gewiſſen Ideen zuſammengeſtellt. Die ſchöne Zuſammenſtellung aber körperlicher Dinge iſt auch nur für das Auge gegeben, wie die Malerei; der Sinn des Gefühls kann keine anſchauliche Vorſtellung von einer ſolchen Form verſchaffen. Zu der Malerei im weiten Sinne würde ich noch die Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufſätze und alles ſchöne Ameublement, welches blos zur Anſicht dient, zählen; imgleichen die Kunſt der Kleidung nach Geſchmack (Ringe, Doſen u. ſ. w.). Denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zierrathen, (ſelbſt den Putz der Damen darunter begriffen,) machen an einem Prachtfeſte eine Art von Gemälde aus, welches, ſowie die eigentlich ſogenannten, (die nicht etwa Geſchichte, oder Naturkenntniß zu lehren die Abſicht haben,) blos zum Anſehen da iſt, um die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten und ohne beſtimmten Zweck die äſthetiſche Urtheilskraft zu beſchäftigen. Das Machwerk an allem dieſem Schmucke mag immer mechaniſch ſehr unterſchieden ſein und ganz verſchiedene Künſtler erfordern; das Geſchmacksurtheil iſt doch über das, was in dieſer Kunſt ſchön iſt, ſofern auf einerlei Art beſtimmt; nämlich nur die Formen (ohne Rückſicht auf einen Zweck) ſo, wie ſie ſich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zuſammenſetzung, nach der Wirkung, die ſie auf die Einbildungskraft thun, zu beurtheilen. — Wie aber bildende Kunſt zur Gebehrdung in einer Sprache (der Analogie nach) gezählt werden könne, wird dadurch gerechtfertigt, daß der Geiſt des Künſtlers durch dieſe Geſtalten von dem,

---

*) Daß die Luſtgärtnerei als eine Art von Malerkunſt betrachtet werden könne, ob ſie zwar ihre Formen körperlich darſtellt, ſcheint befremdlich; da ſie aber ihre Formen wirklich aus der Natur nimmt, (die Bäume, Geſträuche, Gräſer und Blumen aus Wald und Feld, wenigſtens uranfänglich,) und ſofern nicht, etwa wie die Plaſtik, Kunſt iſt, auch keinen Begriff von dem Gegenſtande und ſeinem Zwecke, (wie etwa die Baukunſt) zur Bedingung ihrer Zuſammenſtellung hat, ſondern blos das freie Spiel der Einbildungskraft in der Beſchauung; ſo kommt ſie mit der blos äſthetiſchen Malerei, die

---

kein beſtimmtes Thema hat, (Luft, Land und Waſſer durch Licht und Schatten unterhaltend zuſammenſtellt,) ſofern überein. — Ueberhaupt wird der Leſer dieſes nur als einen Verſuch von der Verbindung der ſchönen Künſte unter einem Princip, welches diesmal das des Ausdrucks äſthetiſcher Ideen (nach der Anlage einer Sprache) ſein ſoll, beurtheilen, und nicht als für entſchieden gehaltene Ableitung derſelben anſehen.

was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck gibt, und die Sache ſelbſt gleichſam mimiſch ſprechen macht; ein ſehr gewöhnliches Spiel unſerer Phantaſie, welche lebloſen Dingen, ihrer Form gemäß, einen Geiſt unterlegt, der aus ihnen ſpricht.

3) Die Kunſt des **ſchönen Spiels der Empfindungen,** (die von Außen erzeugt werden,) und das ſich gleichwohl doch muß allgemein mittheilen laſſen, kann nichts Anderes, als die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinnes, dem die Empfindung angehört d. i. den Ton deſſelben betreffen; und in dieſer weitläuftigen Bedeutung des Worts kann ſie in das künſtliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Geſichts, mithin in *Muſik* und *Farbenkunſt* eingetheilt werden. — Es iſt merkwürdig: daß dieſe zwei Sinne, außer der Empfänglichkeit für Eindrücke, ſo viel davon erforderlich iſt, um von äußeren Gegenſtänden, vermittelſt ihrer, Begriffe zu bekommen, noch einer beſonderen damit verbundenen Empfindung fähig ſind, von welcher man nicht recht ausmachen kann, ob ſie den Sinn, oder die Reflexion zum Grunde habe; und daß dieſe Affectibilität doch bisweilen mangeln kann, obgleich der Sinn übrigens, was ſeinen Gebrauch zum Erkenntniß der Objecte betrifft, gar nicht mangelhaft, ſondern wohl gar vorzüglich ſein iſt. Das heißt: man kann nicht mit Gewißheit ſagen, ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) blos angenehme Empfindungen, oder an ſich ſchon ein ſchönes Spiel von Empfindungen ſeien und als ein ſolches ein Wohlgefallen an der Form in der äſthetiſchen Beurtheilung bei ſich führen. Wenn man die Schnelligkeit der Licht-, oder in der zweiten Art, der Luftbebungen, die alles unſer Vermögen, die Proportion der Zeiteintheilung durch dieſelbe unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurtheilen, wahrſcheinlicher Weiſe bei Weitem übertrifft, bedenkt; ſo ſollte man glauben, nur die *Wirkung* dieſer Zitterungen auf die elaſtiſchen Theile unſeres Körpers werde empfunden, die *Zeiteintheilung* durch dieſelbe aber nicht bemerkt und in Beurtheilung gezogen, mithin mit Farben und Tönen nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Compoſition verbunden. Bedenkt man aber

dagegen *erſtlich* das Mathematiſche, welches ſich über die Proportion dieſer Schwingungen in der Muſik und ihre Beurtheilung ſagen läßt, und beurtheilt die Farbenabſtechung, wie billig, nach der Analogie mit der letzteren; zieht man *zweitens* die†), obzwar ſeltenen Beiſpiele von Menſchen, die mit dem beſten Geſichte von der Welt nicht haben Farben, und mit dem ſchärfſten Gehöre nicht Töne unterſcheiden können, zu Rath, imgleichen für die, welche dieſes können, die Wahrnehmung einer veränderten Qualität (nicht blos des Grades der Empfindung) bei den verſchiedenen Anſpannungen auf der Farben- und Tonleiter, ferner††), daß die Zahl derſelben für *begreifliche* Unterſchiede beſtimmt iſt; ſo möchte man ſich genöthigt ſehen, die Empfindungen von beiden nicht als bloſen Sinneneindruck, ſondern als die Wirkung einer Beurtheilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzuſehen. Der Unterſchied, den die eine oder die andere Meinung in der Beurtheilung des Grundes der Muſik gibt, würde aber nur die Definition dahin verändern, daß man ſie entweder, wie wir gethan haben, für das ſchöne Spiel der Empfindungen (durch das Gehör), oder *angenehmer* Empfindungen erklärte. Nur nach der erſteren Erklärungsart wird Muſik gänzlich als *ſchöne*, nach der zweiten aber als *angenehme* Kunſt (wenigſtens zum Theil) vorgeſtellt werden.

§. 52.

Von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem und demſelben Producte.

Die Beredſamkeit kann mit einer maleriſchen Darſtellung ihrer Subjecte ſowohl, als Gegenſtände in einem *Schauſpiele*; die Poeſie mit Muſik im *Geſange*; dieſer aber zugleich mit maleriſcher (theatraliſcher) Darſtellung in einer *Oper*; das Spiel der Empfindungen in einer Muſik mit dem Spiele der Geſtalten, im *Tanz* u. ſ. w. verbunden werden. Auch kann die Darſtellung des Erhabenen, ſofern ſie zur ſchönen Kunſt gehört, in einem *gereimten*

---

†) 1. Ausg.: „zweitens, ſieht man die"

††) 1. Ausg.: „imgleichen"

Trauerſpiele, einem Lehrgedichte, einem Oratorium ſich mit der Schönheit vereinigen; und in dieſen Verbindungen iſt die ſchöne Kunſt noch künſtlicher; ob aber auch ſchöner, (da ſich ſo mannigfaltige verſchiedene Arten des Wohlgefallens einander durchkreuzen,) kann in einigen dieſer Fälle bezweifelt werden. Doch in aller ſchönen Kunſt beſteht das Weſentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurtheilung zweckmäßig iſt, wo die Luſt zugleich Cultur iſt und den Geiſt zu Ideen ſtimmt, mithin ihn mehrerer ſolcher Luſt und Unterhaltung empfänglich macht; nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es blos auf Genuß angelegt iſt, welcher nichts in der Idee zurückläßt, den Geiſt ſtumpf, den Gegenſtand nach und nach aneckelnd †), und das Gemüth, durch das Bewußtſein ſeiner im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit ſich ſelbſt unzufrieden und launiſch macht.

Wenn die ſchönen Künſte nicht, nahe oder fern, mit moraliſchen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein ſelbſtſtändiges Wohlgefallen bei ſich führen, ſo iſt das Letztere ihr endliches Schickſal. Sie dienen alsdann nur zur Zerſtreuung, deren man deſto mehr bedürftig wird, als man ſich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüths mit ſich ſelbſt dadurch zu vertreiben, daß man ſich immer noch unnützlicher und mit ſich ſelbſt unzufriedener macht. Ueberhaupt ſind die Schönheiten der Natur zu der erſteren Abſicht am Zuträglichſten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, ſie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern.

§. 53.

Vergleichung des äſthetiſchen Werths der ſchönen Künſte untereinander.

Unter allen behauptet die Dichtkunſt, (die faſt gänzlich dem Genie ihren Urſprung verdankt, und am Wenigſten durch Vorſchrift oder durch Beiſpiele geleitet ſein will,) den oberſten Rang. Sie erweitert das Gemüth dadurch, daß ſie die Einbildungskraft in

---

†) 1. Ausg.: „den Gegenſtand anekelnd,“

Freiheit ſetzt und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zuſammenſtimmender Formen, diejenige darbietet, welche die Darſtellung deſſelben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat iſt, und ſich alſo äſthetiſch zu Ideen erhebt. Sie ſtärkt das Gemüth, indem ſie es ſein freies, ſelbſtthätiges und von der Naturbeſtimmung unabhängiges Vermögen fühlen läßt, die Natur, als Erſcheinung, nach Anſichten zu betrachten und zu beurtheilen, die ſie nicht von ſelbſt weder für den Sinn, noch den Verſtand in der Erfahrung darbietet, und ſie alſo zum Behuf und gleichſam zum Schema des Ueberſinnlichen zu gebrauchen. Sie ſpielt mit dem Schein, den ſie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn ſie erklärt ihre Beſchäftigung ſelbſt für bloßes Spiel, welches gleichwohl vom Verſtande und zu deſſen Geſchäfte zweckmäßig gebraucht werden kann. — Die Beredſamkeit, ſofern darunter die Kunſt zu überreden d. i. durch den ſchönen Schein zu hintergehen (als **ars oratoria**), und nicht bloße Wohlredenheit (Eloquenz und Stil) verſtanden wird, iſt eine Dialektik die von der Dichtkunſt nur ſo viel entlehnt, als nöthig iſt, die Gemüther vor der Beurtheilung für den Redner zu deſſen Vortheil zu gewinnen und dieſer die Freiheit zu benehmen; kann alſo weder für die Gerichtsſchranken, noch für die Kanzeln angerathen werden. Denn wenn es um bürgerliche Geſetze, um das Recht einzelner Perſonen, oder um dauerhafte Belehrung und Beſtimmung der Gemüther zur richtigen Kenntniß und gewiſſenhaften Beobachtung ihrer Pflicht zu thun iſt; ſo iſt es unter der Würde eines ſo wichtigen Geſchäftes, auch nur eine Spur von Ueppigkeit des Witzes und der Einbildungskraft, noch mehr aber von der Kunſt zu überreden und zu irgend Jemandes Vortheil einzunehmen, blicken zu laſſen. Denn wenn ſie gleich bisweilen zu an ſich rechtmäßigen und lobenswürdigen Abſichten angewandt werden kann, ſo wird ſie doch dadurch verwerflich†), daß auf dieſe Art die Maximen und

---

†) 1. Ausg.: „blicken zu laſſen; welche, wenn ſie gleich . . . kann, doch dadurch verwerflich wird.“

Geſinnungen ſubjectiv verderbt werden, wenngleich die That objectiv geſetzmäßig iſt; indem es nicht genug iſt, das, was Recht iſt, zu thun, ſondern es auch aus dem Grunde allein, weil es Recht iſt, auszuüben. Auch hat der bloße deutliche Begriff dieſer Arten von menſchlicher Angelegenheit, mit einer lebhaften Darſtellung in Beiſpielen verbunden, und ohne Verſtoß wider die Regeln des Wohllauts der Sprache oder der Wohlanſtändigkeit des Ausdrucks, für Ideen der Vernunft, (welches zuſammen die Wohlredenheit ausmacht,) ſchon an ſich hinreichenden Einfluß auf menſchliche Gemüther, als daß es nöthig wäre, noch die Maſchinen der Ueberredung hiebei anzulegen; welche, da ſie ebenſowohl auch zur Beſchönigung oder Bedeckung des Laſters und Irrthums gebraucht werden können, den geheimen Verdacht wegen einer künſtlichen Ueberliſtung nicht ganz vertilgen können. In der Dichtkunſt geht Alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt ſich, ein bloßes unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft, und zwar der Form nach, einſtimmig mit Verſtandesgeſetzen treiben zu wollen; und verlangt nicht den Verſtand durch ſinnliche Darſtellung zu überſchleichen und zu verſtricken*).

Nach der Dichtkunſt würde ich, wenn es um Reiz und

---

*) Ich muß geſtehen: daß ein ſchönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anſtatt daß die Leſung der beſten Rede eines römiſchen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterliſtigen Kunſt vermengt war, welche die Menſchen als Maſchinen in wichtigen Dingen zu einem Urtheile zu bewegen verſteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß. Beredtheit und Wohlredenheit (zuſammen Rhetorik) gehören zur ſchönen Kunſt; aber Rednerkunſt (ars oratoria) iſt, als Kunſt ſich der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen, (dieſe mögen immer ſo gut gemeint, oder auch wirklich gut ſein, als ſie wollen,) gar keiner Achtung würdig. Auch erhob ſie ſich nur, ſowohl in Athen als in Rom, zur höchſten Stufe zu einer Zeit, da der Staat ſeinem Verderben zueilte und wahre patriotiſche Denkungsart erloſchen war. Wer, bei klarer Einſicht in Sachen, die Sprache nach deren Reichthum und Reinigkeit in ſeiner Gewalt hat und, bei einer fruchtbaren, zur Darſtellung ſeiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft, lebhaften Herzensantheil am wahren Guten nimmt, iſt der vir bonus dicendi peritus, der Redner ohne Kunſt, aber voll Nachdruck, wie ihn Cicero haben will, ohne doch dieſem Ideal ſelbſt immer treu geblieben zu ſein.

Bewegung des Gemüths zu thun iſt, diejenige, welche ihr unter den redenden am Nächſten kommt und ſich damit auch ſehr natürlich vereinigen läßt, nämlich die *Tonkunſt* ſetzen. Denn ob ſie zwar durch lauter Empfindungen ohne Begriffe ſpricht, mithin nicht, wie die Poeſie, etwas zum Nachdenken übrig bleiben läßt, ſo bewegt ſie doch das Gemüth mannigfaltiger und, obgleich blos vorübergehend, doch inniglicher; iſt aber freilich mehr Genuß, als Cultur, (das Gedankenſpiel, welches nebenbei dadurch erregt wird, iſt blos die Wirkung einer gleichſam mechaniſchen Aſſociation;) und hat, durch Vernunft beurtheilt, weniger Werth, als jede andere der ſchönen Künſte. Daher verlangt ſie, wie jeder Genuß, öfteren Wechſel, und hält die mehrmalige Wiederholung nicht aus, ohne Ueberdruß zu erzeugen. Der Reiz derſelben, der ſich ſo allgemein mittheilen läßt, ſcheint darauf zu beruhen: daß jeder Ausdruck der Sprache im Zuſammenhange einen Ton hat, der dem Sinne deſſelben angemeſſen iſt; daß dieſer Ton mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden bezeichnet und gegenſeitig auch im Hörenden hervorbringt, der denn in dieſem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit ſolchem Tone ausgedrückt wird; und daß, ſo wie die Modulation gleichſam eine allgemeine jedem Menſchen verſtändliche Sprache der Empfindungen iſt, die Tonkunſt dieſe für ſich allein in ihrem ganzen Nachdrucke, nämlich als Sprache der Affecten ausübt, und ſo nach dem Geſetze der Aſſociation die damit natürlicher Weiſe verbundenen äſthetiſchen Ideen allgemein mittheilt; daß aber, weil jene äſthetiſchen Ideen keine Begriffe und beſtimmte Gedanken ſind, die Form der Zuſammenſetzung dieſer Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur, ſtatt der Form einer Sprache, dazu dient, vermittelſt einer proportionirten Stimmung derſelben, (welche, weil ſie bei Tönen auf dem Verhältniß der Zahl der Luftbebungen in derſelben Zeit, ſofern die Töne zugleich oder auch nach einander verbunden werden, beruht, mathematiſch unter gewiſſe Regeln gebracht werden kann,) die äſthetiſche Idee eines zuſammenhangenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle, einem gewiſſen Thema gemäß, welches den in dem Stücke herrſchenden

Affect ausmacht, auszudrücken. An dieſer mathematiſchen Form, obgleich nicht durch beſtimmte Begriffe vorgeſtellt, hängt allein das Wohlgefallen, welches die bloſe Reflexion über eine ſolche Menge einander begleitender oder folgender Empfindungen mit dieſem Spiele derſelben als für Jedermann gültige Bedingung ſeiner Schönheit verknüpft; und ſie iſt es allein, nach welcher der Geſchmack ſich ein Recht über das Urtheil von Jedermann zum Voraus auszuſprechen anmaßen darf.

Aber an dem Reize und der Gemüthsbewegung, welche die Muſik hervorbringt, hat die Mathematik ſicherlich nicht den mindeſten Antheil; ſondern ſie iſt nur die unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung ſowohl, als ihrem Wechſel, wodurch es möglich wird, ſie zuſammenzufaſſen und zu verhindern, daß dieſe einander nicht zerſtören, ſondern zu einer continuirlichen Bewegung und Belebung des Gemüths durch damit conſonirende Affecten und hiemit zu einem behaglichen Selbſtgenuſſe zuſammenſtimmen.

Wenn man dagegen den Werth der ſchönen Künſte nach der Cultur ſchätzt, die ſie dem Gemüth verſchaffen, und die Erweiterung der Vermögen, welche in der Urtheilskraft zum Erkenntniſſe zuſammenkommen müſſen, zum Maaßſtabe nimmt; ſo hat Muſik unter den ſchönen Künſten ſofern den unterſten, (ſo wie unter denen, die zugleich nach ihrer Annehmlichkeit geſchätzt werden, vielleicht den oberſten) Platz, weil ſie blos mit Empfindungen ſpielt. Die bildenden Künſte gehen ihr alſo in dieſem Betracht weit vor; denn indem ſie die Einbildungskraft in ein freies und doch zugleich dem Verſtande angemeſſenes Spiel verſetzen, ſo treiben ſie zugleich ein Geſchäft, indem ſie ein Product zu Stande bringen, welches den Verſtandesbegriffen zu einem dauerhaften und für ſich ſelbſt ſich empfehlenden Vehikel dient, die Vereinigung derſelben mit der Sinnlichkeit und ſo gleichſam die Urbanität der oberen Erkenntnißkräfte zu befördern. Beiderlei Art Künſte nehmen einen ganz verſchiedenen Gang: die erſtere von Empfindungen zu unbeſtimmten Ideen; die zweite Art aber von beſtimmten Ideen zu

Empfindungen. Die letzteren ſind von **bleibendem**, die erſteren nur von **tranſitoriſchem** Eindrucke. Die Einbildungskraft kann jene zurückrufen und ſich damit angenehm unterhalten; dieſe aber erlöſchen entweder gänzlich, oder, wenn ſie unwillkührlich von der Einbildungskraft wiederholt werden, ſind ſie uns eher läſtig, als angenehm. Außerdem hangt der Muſik ein gewiſſer Mangel der Urbanität an, daß ſie, vornehmlich nach Beſchaffenheit ihrer Inſtrumente, ihren Einfluß weiter, als man ihn verlangt (auf die Nachbarſchaft), ausbreitet, und ſo ſich gleichſam aufdrängt, mithin der Freiheit Anderer, außer der muſikaliſchen Geſellſchaft, Abbruch thut; welches die Künſte, die zu den Augen reden, nicht thun, indem man ſeine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlaſſen will. Es iſt hiemit faſt ſo, wie mit der Ergötzung durch einen ſich weit ausbreitenden Geruch bewandt. Der, welcher ſein parfümirtes Schnupftuch aus der Taſche zieht, tractirt Alle um und neben ſich wider ihren Willen, und nöthigt ſie, wenn ſie athmen wollen, zugleich zu genießen; daher es auch aus der Mode gekommen iſt *) †).

Unter den bildenden Künſten würde ich der **Malerei** den Vorzug geben: theils weil ſie, als Zeichnungskunſt, allen übrigen bildenden zum Grunde liegt; theils weil ſie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anſchauung, dieſen gemäß, mehr erweitern kann, als es den übrigen verſtattet iſt.

[§. 54.]

Anmerkung.

Zwiſchen dem, was bloß in der **Beurtheilung** gefällt, und dem, was **vergnügt** (in der Empfindung gefällt), iſt, wie wir oft

---

*) Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geiſtlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß ſie dem Publicum durch eine ſolche **lärmende** (eben dadurch gemeiniglich phariſäiſche) Andacht eine große Beſchwerde auflegten, indem ſie die Nachbarſchaft entweder mit zu ſingen oder ihr Gedankengeſchäft niederzulegen nöthigten †).

†) Die Worte im Texte: „Außerdem hangt der Muſik . . . . aus der Mode gekommen iſt," ſo wie die Anmerkung dazu, ſind Zuſatz der 2. Ausg.

gezeigt haben, ein weſentlicher Unterſchied. Das Letztere iſt etwas, welches man nicht ſo, wie das Erſtere, Jedermann anſinnen kann. Vergnügen, (die Urſache deſſelben mag immerhin auch in Ideen liegen,) ſcheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des geſammten Lebens des Menſchen, mithin auch des körperlichen Wohlbefindens d. i. der Geſundheit zu beſtehen; ſo daß Epikur, der alles Vergnügen im Grunde für körperliche Empfindung ausgab, ſofern vielleicht nicht Unrecht haben mag, und ſich nur ſelbſt mißverſtand, wenn er das intellectuelle und ſelbſt praktiſche Wohlgefallen zu den Vergnügen zählte. Wenn man den letzteren Unterſchied vor Augen hat, ſo kann man ſich erklären, wie ein Vergnügen dem, der es empfindet, ſelbſt mißfallen könne, (wie die Freude eines dürftigen, aber wohldenkenden Menſchen über die Erbſchaft von ſeinem ihn liebenden, aber kargen Vater,) oder wie ein tiefer Schmerz dem, der ihn leidet, doch gefallen könne, (die Traurigkeit einer Wittwe über ihres verdienſtvollen Mannes Tod,) oder wie ein Vergnügen obenein noch gefallen könne, (wie das an Wiſſenſchaften, die wir treiben,) oder ein Schmerz (z. B. Haß, Neid und Rachgierde) uns noch dazu mißfallen könne. Das Wohlgefallen oder Mißfallen beruht hier auf der Vernunft, und iſt mit der Billigung oder Mißbilligung einerlei; Vergnügen und Schmerz aber können nur auf dem Gefühl oder Ausſicht auf ein (aus welchem Grunde es auch ſei) mögliches Wohl- oder Uebelbefinden beruhen.

Alles wechſelnde freie Spiel der Empfindungen, (die keine Abſicht zum Grunde haben,) vergnügt; weil es das Gefühl der Geſundheit befördert; wir mögen nun in der Vernunftbeurtheilung an ſeinem Gegenſtande und ſelbſt an dieſem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht; und dieſes Vergnügen kann bis zum Affect ſteigen, obgleich wir an dem Gegenſtande ſelbſt kein Intereſſe, wenigſtens kein ſolches nehmen, das dem Grade des letzteren proportionirt wäre. Wir können ſie in Glücksſpiel, Tonſpiel, und Gedankenſpiel eintheilen. Das erſte fordert ein Intereſſe, es ſei der Eitelkeit oder des Eigennutzes, welches aber bei Weitem nicht ſo groß iſt, als das Intereſſe an der Art, wie wir es uns zu verſchaffen ſuchen; das zweite blos den Wechſel der Empfindungen, deren jede ihre Beziehung auf Affect, aber ohne den Grad eines Affects hat und äſthetiſche Ideen rege macht; das dritte entſpringt blos aus dem Wechſel der Vorſtellungen, in der Urtheilskraft, wodurch zwar kein Gedanke, der irgend ein Intereſſe bei ſich führte, erzeugt, das Gemüth aber doch belebt wird.

Wie vergnügend die Spiele ſein müſſen, ohne daß man nöthig hätte intereſſirte Abſicht dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unſere Abendgeſellſchaften; denn ohne Spiel kann ſich beinahe keine unterhalten. Aber die Affecten der Hoffnung, der Furcht, der Freude, des Zorns, des Hohns ſpielen dabei, indem ſie jeden Augenblick ihre Rolle wechſeln, und ſind ſo lebhaft, daß dadurch, als eine innere Motion, das ganze Lebensgeſchäft im Körper befördert zu ſein ſcheint, wie eine dadurch erzeugte Munterkeit des Gemüths es beweiſt, obgleich weder etwas gewonnen noch gelernt worden. Aber da das Glücksſpiel kein ſchönes Spiel iſt, ſo wollen wir es hier bei Seite ſetzen. Hingegen Muſik und Stoff zum Lachen ſind zweierlei Arten des Spiels mit äſthetiſchen Ideen oder auch Verſtandesvorſtellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die blos durch ihren Wechſel, und dennoch lebhaft vergnügen können; wodurch ſie ziemlich klar zu erkennen geben, daß die Belebung in beiden blos körperlich ſei, ob ſie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, und daß das Gefühl der Geſundheit, durch eine jenem Spiele correſpondirende Bewegung der Eingeweide, das ganze, für ſo fein und geiſtvoll geprieſene Vergnügen einer aufgeweckten Geſellſchaft ausmacht. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehikel dient, ſondern das beförderte Lebensgeſchäft im Körper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Worte das Gefühl der Geſundheit, (welche ſich ohne ſolche Veranlaſſung ſonſt nicht fühlen läßt,) machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, daß man dem Körper auch durch die Seele beikommen und dieſe zum Arzt von jenem brauchen kann.

In der Muſik geht dieſes Spiel von der Empfindung des

Körpers zu äſthetiſchen Ideen (der Objecte für Affecten), von dieſen alsdann wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Körper. Im Scherze, (der ebenſowohl, wie jene, eher zur angenehmen, als ſchönen Kunſt gezählt zu werden verdient,) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgeſammt, ſofern ſie ſich ſinnlich ausdrücken wollen, auch den Körper beſchäftigen; und indem der Verſtand in dieſer Darſtellung, worin er das Erwartete nicht findet, plötzlich nachläßt, ſo fühlt man die Wirkung dieſer Nachlaſſung im Körper durch die Schwingung der Organen, welche die Herſtellung ihres Gleichgewichts befördert und auf die Geſundheit einen wohlthätigen Einfluß hat.

Es muß in Allem, was ein lebhaftes erſchütterndes Lachen erregen ſoll, etwas Widerſinniges ſein, (woran alſo der Verſtand an ſich kein Wohlgefallen finden kann.) *Das Lachen iſt ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in Nichts.* Eben dieſe Verwandlung, die für den Verſtand gewiß nicht erfreulich iſt, erfreut doch indirect auf einen Augenblick ſehr lebhaft. Alſo muß die Urſache in dem Einfluſſe der Vorſtellung auf den Körper und deſſen Wechſelwirkung auf das Gemüth beſtehen; und zwar nicht, ſofern die Vorſtellung objectiv ein Gegenſtand des Vergnügens iſt, (denn wie kann eine getäuſchte Erwartung vergnügen?) ſondern lediglich dadurch, daß ſie als bloßes Spiel der Vorſtellungen ein Gleichgewicht der Lebenskräfte im Körper hervorbringt.

Wenn Jemand erzählt: daß ein Indianer, der an der Tafel eines Engländers in Surate eine Bouteille mit Ale öffnen und alles dies Bier, in Schaum verwandelt, herausdringen ſah, mit vielen Ausrufungen ſeine große Verwunderung anzeigte, und auf die Frage des Engländers: was iſt denn hier ſich ſo ſehr zu verwundern? antwortete: Ich wundere mich auch nicht darüber, daß es herausgeht, ſondern wie Ihr's habt herein kriegen können; ſo lachen wir und es macht uns eine herzliche Luſt; nicht, weil wir uns etwa klüger finden, als dieſen Unwiſſenden, oder ſonſt über etwas, was uns der Verſtand hierin Wohlgefälliges bemerken ließe; ſondern unſere Erwartung war geſpannt und verſchwindet plötzlich in Nichts. Oder wenn der Erbe eines reichen Verwandten dieſem ſein Leichenbegängniß recht feierlich veranſtalten will, aber klagt, daß es ihm hiemit nicht recht gelingen wolle; denn (ſagt er): jemehr ich meinen Trauerleuten Geld gebe betrübt auszuſehen, deſto luſtiger ſehen ſie aus; ſo lachen wir laut, und der Grund liegt darin, daß eine Erwartung ſich plötzlich in Nichts verwandelt. Man muß wohl bemerken: daß ſie ſich nicht in das poſitive Gegentheil eines erwarteten Gegenſtandes, — denn das iſt immer Etwas, und kann oft betrüben, — ſondern in Nichts verwandeln müſſe. Denn wenn Jemand uns mit der Erzählung einer Geſchichte große Erwartung erregt, und wir beim Schluſſe die Unwahrheit derſelben ſofort einſehen, ſo macht es uns Mißfallen; wie z. B. die von Leuten, welche vor großem Gram in einer Nacht graue Haare bekommen haben ſollen. Dagegen, wenn auf eine dergleichen Erzählung zur Erwiederung ein anderer Schalk ſehr umſtändlich den Gram eines Kaufmanns erzählt, der aus Indien mit allem ſeinem Vermögen in Waaren nach Europa zurückkehrend, in einem ſchweren Sturm Alles über Bord zu werfen genöthigt wurde, und ſich dermaßen grämte, daß ihm darüber in derſelben Nacht die Perrücke grau ward; ſo lachen wir, und es macht uns Vergnügen, weil wir unſeren eigenen Mißgriff nach einem für uns übrigens gleichgültigen Gegenſtande, oder vielmehr unſere verfolgte Idee, wie einen Ball, noch eine Zeit lang hin- und herſchlagen, indem wir blos gemeint ſind, ihn zu greifen und feſt zu halten. Es iſt hier nicht die Abfertigung eines Lügners oder Dummkopfs, welche das Vergnügen erweckt; denn auch für ſich würde die letztere mit angenommenem Ernſt erzählte Geſchichte eine Geſellſchaft in ein helles Lachen verſetzen; und jenes wäre gewöhnlichermaßen auch der Aufmerkſamkeit nicht werth.

Merkwürdig iſt: daß in allen ſolchen Fällen der Spaß immer etwas in ſich enthalten muß, welches auf einen Augenblick täuſchen kann; daher, wenn der Schein in Nichts verſchwindet, das Gemüth wieder zurückſieht, um es mit ihm noch einmal zu verſuchen, und ſo durch ſchnell hinter einander folgende Anſpannung und Abſpan nung hin- und zurückgeſchnellt und in Schwankung geſetzt wird, die, weil der Abſprung von dem, was gleichſam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliges Nachlaſſen) geſchah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige körperliche Bewegung verurſachen muß, die unwillkührlich fortdauert, und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung, (die Wirkungen einer zur Geſundheit gereichenden Motion) hervorbringt.

Denn wenn man annimmt, daß mit allen unſeren Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmoniſch verbunden ſei; ſo wird man ſo ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen Verſetzung des Gemüths bald in einen, bald in den anderen Standpunct, um ſeinen Gegenſtand zu betrachten, eine wechſelſeitige Anſpannung und Loslaſſung der elaſtiſchen Theile unſerer Eingeweide, die ſich dem Zwerchfell mittheilt, correſpondiren könne, (gleich derjenigen, welche kitzliche Leute fühlen;) wobei die Lunge die Luft mit ſchnell einander folgenden Abſätzen ausſtößt und ſo eine der Geſundheit zuträgliche Bewegung bewirkt, welche allein und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Urſache des Vergnügens an einem Gedanken iſt, der im Grunde nichts vorſtellt. — Voltaire ſagte, der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühſeligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die Hoffnung und den Schlaf. Er hätte noch das Lachen dazu rechnen können; wenn die Mittel, es bei Vernünftigen zu erregen, nur ſo leicht bei der Hand wären, und der Witz oder die Originalität der Laune, die dazu erforderlich ſind, nicht eben ſo ſelten wären, als häufig das Talent iſt, kopfbrechend, wie myſtiſche Grübler, halsbrechend, wie Genies, oder herzbrechend, wie empfindſame Romanſchreiber, (auch wohl dergleichen Moraliſten) zu dichten.

Man kann alſo, wie mich dünkt, dem Epikur wohl einräumen: daß alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlaßt wird, welche äſthetiſche Ideen erwecken, animaliſche d. i. körperliche Empfindung ſei; ohne dadurch dem geiſtigen Gefühl der Achtung für moraliſche Ideen, welches kein Vergnügen iſt, ſondern eine Selbſtſchätzung (der Menſchheit in uns), die uns über das Bedürfniß deſſelben erhebt, ja ſelbſt nicht einmal dem minder edlen des *Geſchmacks* im Mindeſten Abbruch zu thun.

Etwas aus beiden Zuſammengeſetztes findet ſich in der *Naivetät*, die der Ausbruch der der Menſchheit urſprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur anderen Natur gewordenen Verſtellungskunſt iſt. Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht verſteht, ſich zu verſtellen; und erfreut ſich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunſt hier einen Querſtrich ſpielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünſtelten und auf den ſchönen Schein vorſichtig angelegten Aeußerung; und ſiehe! es iſt die unverdorbene ſchuldloſe Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig, und die der, welcher ſie blicken ließ, zu entblößen auch nicht gemeint war. Daß der ſchöne, aber falſche Schein, der gewöhnlich in unſerem Urtheile ſehr viel bedeutet, hier plötzlich in Nichts verwandelt, daß gleichſam der Schalk in uns ſelbſt blosgeſtellt wird, bringt die Bewegung des Gemüths nach zwei entgegengeſetzten Richtungen nach einander hervor, die zugleich den Körper heilſam ſchüttelt. Daß aber etwas, was unendlich beſſer, als alle angenommene Sitte iſt, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigſtens die Anlage dazu) doch nicht ganz in der menſchlichen Natur erloſchen iſt, miſcht Ernſt und Hochſchätzung in dieſes Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine auf kurze Zeit ſich hervorthuende Erſcheinung iſt †), und die Decke der Verſtellungskunſt bald wieder vorgezogen wird; ſo mengt ſich zugleich ein Bedauren darunter, welches eine Rührung der Zärtlichkeit iſt, die ſich als Spiel mit einem ſolchen gutherzigen Lachen ſehr wohl verbinden läßt und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch demjenigen, der den Stoff dazu hergibt, die Verlegenheit darüber, daß er noch nicht nach Menſchenweiſe gewitzt iſt, zu vergüten pflegt. — Eine Kunſt, *naiv* zu ſein, iſt daher ein Widerſpruch; allein die Naivetät in einer erdichteten Perſon vorzuſtellen, iſt wohl möglich, und ſchöne, obzwar auch ſeltene Kunſt. Mit der Naivetät muß offenherzige Einfalt, welche die Natur nur darum nicht verkünſtelt, weil ſie ſich darauf nicht verſteht, was Kunſt des Umganges ſei, nicht verwechſelt werden.

---

†) 1. Ausg.: „Weil es aber nur eine kurze Zeit Erſcheinung iſt,“

Zu dem, was aufmunternd, mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt und zur Originalität des Geiſtes, aber eben nicht zum Talent der ſchönen Kunſt gehörig iſt, kann auch die launige Manier gezählt werden. Laune im guten Verſtande bedeutet nämlich das Talent, ſich willkührlich in eine gewiſſe Gemüthsdispoſition verſetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders, als gewöhnlich (ſogar umgekehrt), und doch gewiſſen Vernunftprincipien in einer ſolchen Gemüthsſtimmung gemäß beurtheilt werden. Wer ſolchen Veränderungen unwillkührlich unterworfen iſt, heißt launiſch; wer ſie aber willkührlich und zweckmäßig (zum Behuf einer lebhaften Darſtellung vermittelſt eines Lachen erregenden Contraſtes) anzunehmen vermag, der und ſein Vortrag heißt launig. Dieſe Manier gehört indeß mehr zur angenehmen, als ſchönen Kunſt, weil der Gegenſtand der letzteren immer einige Würde an ſich zeigen muß, und daher einen gewiſſen Ernſt in der Darſtellung, ſo wie der Geſchmack in der Beurtheilung erfordert.

Der Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft

zweiter Abſchnitt.

Die Dialektik der äſthetiſchen Urtheilskraft.

§. 55.

Eine Urtheilskraft, die dialektiſch ſein ſoll, muß zuvörderſt vernünftelnd ſein; d. i. die Urtheile derſelben müſſen auf Allgemeinheit, und zwar a priori, Anſpruch machen *); denn in ſolcher Urtheile Entgegenſetzung beſteht die Dialektik. Daher iſt die Unvereinbarkeit äſthetiſcher Sinnesurtheile (über das Angenehme und Unangenehme) nicht dialektiſch. Auch der Widerſtreit der Geſchmacksurtheile, ſofern ſich ein Jeder blos auf ſeinen eigenen Geſchmack beruft, macht keine Dialektik des Geſchmacks aus; weil Niemand ſein Urtheil zur allgemeinen Regel zu machen gedenkt. Es bleibt alſo kein Begriff von einer Dialektik übrig, welche den Geſchmack angehen könnte, als der einer Dialektik der Kritik des Geſchmacks (nicht des Geſchmacks ſelbſt) in Anſehung ihrer Principien; da nämlich über den Grund der Möglichkeit der Geſchmacksurtheile überhaupt einander widerſtreitende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weiſe auftreten. Transſcendentale Kritik des Geſchmacks wird alſo nur ſofern einen Theil enthalten, der den Namen einer Dialektik der äſthe-

---

*) Ein vernünftelndes Urheil (judicium ratiocinans) kann ein jedes heiſſen, das ſich als allgemein ankündigt; denn ſofern kann es zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen. Ein Vernunfturtheil (judicium ratiocinatum) kann dagegen nur ein ſolches genannt werden, welches, als der Schlußſatz von einem Vernunftſchluſſe, folglich als a priori gegründet gedacht wird.

tiſchen Urtheilskraft führen kann, wenn ſich eine Antinomie der Principien dieſes Vermögens findet, welche die Geſetzmäßigkeit deſſelben, mithin auch ſeine innere Möglichkeit zweifelhaft macht.

§. 56.

Vorſtellung der Antinomie des Geſchmacks.

Der erſte Gemeinort des Geſchmacks iſt in dem Satze, womit ſich jeder Geſchmackloſe gegen Tadel zu verwahren denkt, enthalten: *ein Jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack*. Das heißt ſoviel, als: der Beſtimmungsgrund dieſes Urtheils iſt blos ſubjectiv (Vergnügen oder Schmerz); und das Urtheil hat kein Recht auf die nothwendige Beiſtimmung Anderer.

Der zweite Gemeinort deſſelben, der auch von denen ſogar gebraucht wird, die dem Geſchmacksurtheile das Recht einräumen, für Jedermann gültig auszuſprechen, iſt: *über den Geſchmack läßt ſich nicht disputiren*. Das heißt ſoviel, als: der Beſtimmungsgrund eines Geſchmacksurtheils mag zwar auch objectiv ſein, aber er läßt ſich nicht auf beſtimmte Begriffe bringen; mithin kann über das Urtheil ſelbſt durch Beweiſe nichts *entſchieden* werden, obgleich darüber gar wohl und mit Recht *geſtritten* werden kann. Denn *Streiten* und *Disputiren* ſind zwar darin einerlei, daß ſie durch wechſelſeitigen Widerſtand der Urtheile Einhelligkeit derſelben hervorzubringen ſuchen, darin aber verſchieden, daß das Letztere dieſes nach beſtimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin *objective Begriffe* als Gründe des Urtheils annimmt. Wo dieſes aber als unthunlich betrachtet wird, da wird das Disputiren ebenſowohl als unthunlich beurtheilt.

Man ſieht leicht, daß zwiſchen dieſen zwei Gemeinörtern ein Satz fehlt, der zwar nicht ſprichwörtlich im Umlaufe, aber doch in Jedermanns Sinne enthalten iſt, nämlich: *über den Geſchmack läßt ſich ſtreiten* (obgleich nicht disputiren). Dieſer Satz aber enthält das Gegentheil des oberſten Satzes. Denn worüber es erlaubt ſein ſoll zu ſtreiten, da muß Hoffnung ſein unter einander übereinzukommen; mithin muß man auf Gründe des Urtheils, die nicht blos Privatgültigkeit haben und alſo nicht blos ſubjectiv ſind, rechnen können; welchem gleichwohl jener Grundſatz: ein Jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack, gerade entgegen iſt.

Es zeigt ſich alſo in Anſehung des Princips des Geſchmacks folgende Antinomie:

1) Theſis. Das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf Begriffen; denn ſonſt ließe ſich darüber disputiren (durch Beweiſe entſcheiden).

2) Antitheſis. Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffen; denn ſonſt ließe ſich, ungeachtet der Verſchiedenheit deſſelben, darüber auch nicht einmal ſtreiten (auf die nothwendige Einſtimmung Anderer mit dieſem Urtheile Anſpruch machen).

§. 57.

Auflöſung der Antinomie des Geſchmacks.

Es iſt keine Möglichkeit, den Widerſtreit jener jedem Geſchmacksurtheile untergelegten Principien, (welche nichts Anderes ſind, als die oben in der Analytik vorgeſtellten zwei Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils,) zu heben, als daß man zeigt: der Begriff, worauf man das Object in dieſer Art Urtheile bezieht, werde in beiden Maximen der äſthetiſchen Urtheilskraft nicht in einerlei Sinn genommen; dieſer zwiefache Sinn oder Geſichtspunct der Beurtheilung ſei unſerer transſcendentalen Urtheilskraft nothwendig; aber auch der Schein, in der Vermengung des einen mit dem anderen, als natürliche Illuſion, unvermeidlich.

Auf irgend einen Begriff muß ſich das Geſchmacksurtheil beziehen; denn ſonſt könnte es ſchlechterdings nicht auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann Anſpruch machen. Aber aus einem Begriffe darf es darum eben nicht erweislich ſein, weil ein Begriff entweder beſtimmbar, oder auch an ſich unbeſtimmt und zugleich unbeſtimmbar ſein kann. Von der erſteren Art iſt der Verſtandesbegriff, der durch Prädicate der ſinnlichen Anſchauung, die ihm correſpondiren kann, beſtimmbar iſt; von der zweiten aber der transſcendentale Vernunftbegriff von dem Ueberſinnlichen, welches aller jener Anſchauung zum Grunde liegt, der alſo weiter nicht theoretiſch beſtimmt †) werden kann.

Nun geht das Geſchmacksurtheil auf Gegenſtände der Sinne, aber nicht um einen Begriff derſelben für den Verſtand zu beſtimmen; denn es iſt kein Erkenntnißurtheil. Es iſt daher, als auf das Gefühl der Luſt bezogene anſchauliche einzelne Vorſtellung, nur ein Privaturtheil; und ſofern würde es ſeiner Gültigkeit nach auf das urtheilende Individuum allein beſchränkt ſein: der Gegenſtand iſt für mich ein Gegenſtand des Wohlgefallens, für Andere mag es ſich anders verhalten; — ein Jeder hat ſeinen Geſchmack.

Gleichwohl iſt ohne Zweifel im Geſchmacksurtheile eine erweiterte Beziehung der Vorſtellung des Objects (zugleich auch des Subjects) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieſer Art Urtheile, als nothwendig für Jedermann, gründen; welcher daher nothwendig irgend ein Begriff zum Grunde liegen muß; aber ein Begriff, der ſich gar nicht durch Anſchauung beſtimmen, durch den ſich nichts erkennen, mithin auch kein Beweis für das Geſchmacksurtheil führen läßt. Ein dergleichen Begriff aber iſt der bloſe reine Vernunftbegriff von dem Ueberſinnlichen, das dem Gegenſtande (und auch dem urtheilenden Subjecte) als Sinnenobjecte, mithin als Erſcheinung, zum Grunde liegt. Denn nähme man eine ſolche Rückſicht nicht an, ſo wäre der Anſpruch des Geſchmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wäre der Begriff, worauf es ſich gründet, ein nur blos verworrener Verſtandesbegriff, etwa von Vollkommenheit, dem man correſpondirend die ſinnliche Anſchauung des Schönen beigeben könnte; ſo würde es wenigſtens an ſich möglich ſein, das Geſchmacksurtheil auf Beweiſe zu gründen; welches der Theſis widerſpricht.

Nun fällt aber aller Widerſpruch weg, wenn ich ſage: das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Anſehung des Objects erkannt und bewieſen werden kann, weil er an ſich unbeſtimmbar und zum Erkenntniß untauglich iſt; es bekommt aber durch ebendenſelben doch zugleich Gültigkeit für Jedermann (bei Jedem zwar als einzelnes, die Anſchauung unmittelbar begleitendes Urtheil), weil der Beſtimmungsgrund deſſelben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit angeſehen werden kann.

---

†) 1. Ausg.: „weiter nicht beſtimmt“

Es kommt bei der Auflöſung einer Antinomie nur auf die Möglichkeit an, daß zwei einander dem Scheine nach widerſtreitende Sätze einander in der That nicht widerſprechen, ſondern neben einander beſtehen können, wenngleich die Erklärung der Möglichkeit ihres Begriffs unſer Erkenntnißvermögen überſteigt. Daß dieſer Schein auch natürlich und der menſchlichen Vernunft unvermeidlich ſei, imgleichen warum er es ſei und bleibe, ob er gleich nach der Auflöſung des Scheinwiderſpruchs nicht betrügt, kann hieraus auch begreiflich gemacht werden.

Wir nehmen nämlich den Begriff, worauf die Allgemeingültigkeit eines Urtheils ſich gründen muß, in beiden widerſtreitenden Urtheilen in einerlei Bedeutung, und ſagen doch von ihm zwei entgegengeſetzte Prädicate aus. In der Theſis ſollte es daher heißen: das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf *beſtimmten* Begriffen; in der Antitheſis aber: das Geſchmacksurtheil gründet ſich doch auf einem, obzwar *unbeſtimmten* Begriffe, (nämlich vom überſinnlichen Subſtrat der Erſcheinungen;) und alsdann wäre zwiſchen ihnen kein Widerſtreit.

Mehr, als dieſen Widerſtreit in den Anſprüchen und Gegenanſprüchen des Geſchmacks zu heben, können wir nicht leiſten. Ein beſtimmtes objectives Princip des Geſchmacks, wornach die Urtheile deſſelben geleitet, geprüft und bewieſen werden könnten, zu geben, iſt ſchlechterdings unmöglich; denn es wäre alsdann kein Geſchmacksurtheil. Das ſubjective Princip, nämlich die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüſſel der

Enträthſelung dieſes uns ſelbſt ſeinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden.

Der hier aufgeſtellten und ausgeglichenen Antinomie liegt der richtige Begriff des Geſchmacks, nämlich als einer blos reflectirenden äſthetiſchen Urtheilskraft, zum Grunde; und da wurden beide, dem Scheine nach widerſtreitende Grundſätze mit einander vereinigt, indem beide wahr ſein können, welches auch genug iſt. Würde dagegen zum Beſtimmungsgrunde des Geſchmacks (wegen der Einzelnheit der Vorſtellung, die dem Geſchmacksurtheil zum Grunde liegt), wie von Einigen geſchieht, die Annehmlichkeit, oder wie Andere (wegen der Allgemeingültigkeit deſſelben) wollen, das Princip der Vollkommenheit angenommen, und die Definition des Geſchmacks darnach eingerichtet; ſo entſpringt daraus eine Antinomie, die ſchlechterdings nicht auszugleichen iſt, als ſo, daß man zeigt, daß beide einander, (aber nicht blos contradictoriſch) entgegenſtehende Sätze falſch ſind; welches dann beweiſet, daß der Begriff, worauf ein jeder gegründet iſt, ſich ſelbſt widerſpreche. Man ſieht alſo, daß die Hebung der Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft einen ähnlichen Gang nehme mit dem, welchen die Kritik in Auflöſung der Antinomien der reinen theoretiſchen Vernunft befolgte; und daß ebenſo hier und auch in der Kritik der praktiſchen Vernunft die Antinomien wider Willen nöthigen, über das Sinnliche hinauszuſehen und im Ueberſinnlichen den Vereinigungspunct aller unſerer Vermögen a priori zu ſuchen; weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit ſich ſelbſt einſtimmig zu machen.

Anmerkung I.

Da wir in der Transſcendental-Philoſophie ſo oft Veranlaſſung finden, Ideen von Verſtandesbegriffen zu unterſcheiden, ſo kann es von Nutzen ſein, ihrem Unterſchiede angemeſſene Kunſtausdrücke einzuführen. Ich glaube, man werde nichts dawider haben, wenn ich einige in Vorſchlag bringe. — Ideen in der allgemeinſten Bedeutung ſind, nach einem gewiſſen (ſubjectiven oder objectiven)

Princip, auf einen Gegenſtand bezogene Vorſtellungen, ſofern ſie doch nie eine Erkenntniß deſſelben werden können. Sie ſind entweder nach einem blos ſubjectiven Princip der Uebereinſtimmung der Erkenntnißvermögen untereinander (der Einbildungskraft und des Verſtandes) auf eine Anſchauung bezogen und heißen alsdann äſthetiſche; oder nach einem objectiven Princip auf einen Begriff bezogen, können aber doch nie eine Erkenntniß des Gegenſtandes abgeben, und heißen Vernunftideen; in welchem Falle der Begriff ein transſcendenter Begriff iſt, welcher vom Verſtandesbegriffe, dem jederzeit eine adäquat correſpondirende Erfahrung untergelegt werden kann, und der darum immanent heißt, unterſchieden iſt.

Eine äſthetiſche Idee kann keine Erkenntniß werden, weil ſie eine Anſchauung (der Einbildungskraft) iſt, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntniß werden, weil ſie einen Begriff (vom Ueberſinnlichen) enthält, dem niemals eine Anſchauung angemeſſen gegeben werden kann.

Nun glaube ich, man könne die äſthetiſche Idee eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee aber einen indemonſtrablen Begriff der Vernunft nennen. Von beiden wird vorausgeſetzt, daß ſie nicht etwa gar grundlos, ſondern (nach der obigen Erklärung einer Idee überhaupt) gewiſſen Principien der Erkenntnißvermögen, wozu ſie gehören, (jene den ſubjectiven, dieſe den objectiven Principien) gemäß erzeugt ſeien.

Verſtandesbegriffe müſſen, als ſolche, jederzeit demonſtrabel ſein, (wenn unter Demonſtriren, wie in der Anatomie, blos das Darſtellen verſtanden wird,) †) d. i. der ihnen correſpondirende Gegenſtand muß jederzeit in der Anſchauung (reinen oder empiriſchen) gegeben werden können; denn dadurch allein können ſie Erkenntniſſe werden. Der Begriff der Größe kann in der Raumesanſchauung a priori, z. B. einer geraden Linie u. ſ. w. gegeben werden; der Begriff der Urſache, an der Undurchdringlichkeit, dem Stoße der Körper u. ſ. w. Mithin können beide durch eine empiriſche Anſchauung belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beiſpiele gewieſen (demonſtrirt, aufgezeigt) werden; und dieſes muß geſchehen können, widrigenfalls man nicht gewiß iſt, ob der Gedanke nicht leer d. i. ohne alles Object ſei.

---

†) Die Worte: „(wenn unter Demonſtriren .... verſtanden wird“) ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Man bedient ſich in der Logik der Ausdrücke des Demonſtrabeln oder Indemonſtrabeln gemeiniglich nur in Anſehung der Sätze; da die erſteren beſſer durch die Benennung der nur mittelbar, die zweiten der unmittelbar-gewiſſen Sätze könnten bezeichnet werden; denn die reine Philoſophie hat auch Sätze von beiden Arten, wenn darunter beweisfähige und beweisunfähige wahre Sätze verſtanden werden. Allein aus Gründen a priori kann ſie, als Philoſophie, zwar beweiſen, aber nicht demonſtriren; wenn man nicht ganz und gar von der Wortbedeutung abgehen will, nach welcher demonſtriren (ostendere, exhibere) ſoviel heißt, als (es ſei in Beweiſen oder auch blos im Definiren) ſeinen Begriff zugleich in der Anſchauung darſtellen; welche, wenn ſie Anſchauung a priori iſt, das Conſtruiren deſſelben heißt, wenn ſie aber auch empiriſch iſt †), gleichwohl die Vorzeigung des Objects bleibt, durch welche dem Begriffe die objective Realität geſichert wird. So ſagt man von einem Anatomiker: er demonſtrire das menſchliche Auge, wenn er den Begriff, den er vorher discurſiv vorgetragen hat, vermittelſt der Zergliederung dieſes Organs anſchaulich macht.

Dieſem zufolge iſt der Vernunftbegriff vom überſinnlichen Subſtrat aller Erſcheinungen überhaupt, oder auch von dem, was unſerer Willkühr in Beziehung auf moraliſche Geſetze zum Grunde gelegt werden muß, nämlich von der transſcendentalen Freiheit, ſchon der Species nach ein indemonſtrabler Begriff und Vernunftidee, Tugend aber iſt dies dem Grade nach, weil dem erſteren an ſich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung Correſpondirendes gegeben werden kann, in der zweiten aber kein Erfahrungsproduct jener Cauſalität den Grad erreicht, den die Vernunftidee zur Regel vorſchreibt.

---

†) 1. Ausg.: „iſt dieſe aber auch empiriſch"

Sowie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft mit ihren Anſchauungen den gegebenen Begriff nicht erreicht; ſo erreicht bei einer äſthetiſchen Idee der Verſtand durch ſeine Begriffe nie die ganze innere Anſchauung der Einbildungskraft, welche ſie mit einer gegebenen Vorſtellung verbindet. Da nun eine Vorſtellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen ſo viel heißt, als ſie exponiren; ſo kann die äſthetiſche Idee eine inexponible Vorſtellung derſelben (in ihrem freien Spiele) genannt werden. Ich werde von dieſer Art Ideen in der Folge noch Einiges auszuführen Gelegenheit haben; jetzt bemerke ich nur: daß beide Arten von Ideen, die Vernunftideen ſowohl, als die äſthetiſchen ihre Principien haben müſſen; und zwar beide in der Vernunft, jene in den objectiven, dieſe in den ſubjectiven Principien ihres Gebrauchs.

Man kann dieſem zufolge **Genie** auch durch das Vermögen äſthetiſcher Ideen erklären; wodurch zugleich der Grund angezeigt wird, warum in Producten des Genies die Natur (des Subjects), nicht ein überlegter Zweck der Kunſt (der Hervorbringung des Schönen) die Regel gibt. Denn da das Schöne nicht nach Begriffen beurtheilt werden muß, ſondern nach der zweckmäßigen Stimmung der Einbildungskraft zur Uebereinſtimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt; ſo kann nicht Regel und Vorſchrift, ſondern nur das, was blos Natur im Subjecte iſt, aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefaßt werden kann, d. i. das überſinnliche Subſtrat aller ſeiner Vermögen, (welches kein Verſtandesbegriff erreicht,) folglich das, in Beziehung auf welches alle unſere Erkenntnißvermögen zuſammenſtimmend zu machen der letzte durch das Intelligible unſerer Natur gegebene Zweck iſt, jener äſthetiſchen aber unbedingten Zweckmäßigkeit in der ſchönen Kunſt, die Jedermann gefallen zu müſſen rechtmäßigen Anſpruch machen ſoll, zum ſubjectiven Richtmaaße dienen. So iſt es auch allein möglich, daß dieſer, der man kein objectives Princip vorſchreiben kann, ein ſubjectives und doch allgemeingültiges Princip a priori zum Grunde liege.

Anmerkung II.

Folgende wichtige Bemerkung bietet ſich hier von ſelbſt dar: daß es nämlich dreierlei Arten der Antinomie der reinen Vernunft gebe, die aber alle darin übereinkommen, daß ſie dieſelbe zwingen, von der ſonſt ſehr natürlichen Vorausſetzung, die Gegenſtände der Sinne für die Dinge an ſich ſelbſt zu halten, abzugehen, ſie vielmehr blos für Erſcheinungen gelten zu laſſen, und ihnen ein intelligibles Subſtrat, (etwas Ueberſinnliches, wovon der Begriff nur Idee iſt und keine eigentliche Erkenntniß zuläßt,) unterzulegen. Ohne eine ſolche Antinomie würde die Vernunft ſich niemals zu Annehmung eines ſolchen das Feld ihrer Speculation ſo ſehr verengenden Princips, und zu Aufopferungen, wobei ſo viele ſonſt ſehr ſchimmernde Hoffnungen gänzlich verſchwinden müſſen, entſchließen können; denn ſelbſt jetzt, da ſich ihr zur Vergütung dieſer Einbuße ein um deſto größerer Gebrauch in praktiſcher Rückſicht eröffnet, ſcheint ſie ſich nicht ohne Schmerz von jenen Hoffnungen trennen und von der alten Anhänglichkeit losmachen zu können.

Daß es drei Arten der Antinomie gibt, hat ſeinen Grund darin, daß es drei Erkenntnißvermögen: Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft gibt, deren jedes (als oberes Erkenntnißvermögen) ſeine Principien a priori haben muß; da denn die Vernunft, ſofern ſie über dieſe Principien ſelbſt und ihren Gebrauch urtheilt, in Anſehung ihrer aller zu dem gegebenen Bedingten unnachlaßlich das Unbedingte fordert, welches ſich doch nie finden läßt, wenn man das Sinnliche, als zu den Dingen an ſich ſelbſt gehörig betrachtet und ihm nicht vielmehr, als bloſer Erſcheinung, etwas Ueberſinnliches, (das intelligible Subſtrat der Natur außer uns und in uns) als Sache an ſich ſelbſt unterlegt. Da gibt es dann 1) eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs des Verſtandes bis zum Unbedingten hinauf für das Erkenntnißvermögen; 2) eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des äſthetiſchen Gebrauchs der Urtheilskraft für das Gefühl der Luſt und Unluſt; 3) eine Antinomie in Anſehung des praktiſchen Gebrauchs der an ſich ſelbſt geſetzgebenden Vernunft für das Begehrungsvermögen;

ſofern alle dieſe Vermögen ihre oberen Principien **a priori** haben und, gemäß einer unumgänglichen Forderung der Vernunft, nach dieſen Principien auch unbedingt müſſen urtheilen und ihr Object beſtimmen können.

In Anſehung zweier Antinomien, der des theoretiſchen und der des praktiſchen Gebrauchs jener oberen Erkenntnißvermögen, haben wir die Unvermeidlichkeit derſelben, wenn dergleichen Urtheile nicht auf ein überſinnliches Subſtrat der gegebenen Objecte, als Erſcheinungen, zurückſehen, dagegen aber auch die Auflöslichkeit derſelben, ſobald das Letztere geſchieht, ſchon anderwärts gezeigt. Was nun die Antinomie im Gebrauch der Urtheilskraft, gemäß der Forderung der Vernunft, und deren hier gegebene Auflöſung betrifft, ſo gibt es kein anderes Mittel, derſelben auszuweichen, als entweder zu leugnen, daß dem äſthetiſchen Geſchmacksurtheile irgend ein Princip **a priori** zum Grunde liege, †) daß aller Anſpruch auf Nothwendigkeit allgemeiner Beiſtimmung grundloſer leerer Wahn ſei, und ein Geſchmacksurtheil nur ſofern für richtig gehalten zu werden verdiene, weil es ſich trifft, daß Viele in Anſehung deſſelben übereinkommen, und auch dieſes eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieſer Einſtimmung ein Princip **a priori** vermuthet, ſondern, (wie im Gaumengeſchmack,) weil die Subjecte zufälliger Weiſe gleichförmig organiſirt ſeien; oder man müßte annehmen, daß das Geſchmacksurtheil eigentlich ein verſtecktes Vernunfturtheil über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannigfaltigen in ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit ſei, mithin nur um der Verworrenheit willen, die dieſer unſerer Reflexion anhängt, äſthetiſch genannt werde, ob es gleich im Grunde teleologiſch ſei; in welchem Falle man die Auflöſung der Antinomie durch transſcendentale Ideen für unnöthig und nichtig erklären, und ſo mit den Objecten der Sinne nicht als bloßen Erſcheinungen, ſondern auch als Dingen an ſich ſelbſt jene Geſchmacksgeſetze vereinigen könnte. Wie wenig aber die eine ſowohl, als die andere Ausflucht verſchlage, iſt an mehreren Orten in der Expoſition der Geſchmacksurtheile gezeigt worden.

---

†) [und zu behaupten]?

Räumt man aber unſerer Deduction wenigſtens ſoviel ein, daß ſie auf dem rechten Wege geſchehe, wenngleich noch nicht in allen Stücken hell genug gemacht ſei, ſo zeigen ſich drei Ideen: erſtlich des Ueberſinnlichen überhaupt, ohne weitere Beſtimmung, als Subſtrats der Natur; zweitens ebendeſſelben, als Princips der ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für unſer Erkenntnißvermögen; drittens ebendeſſelben, als Princips der Zwecke der Freiheit und Princips der Uebereinſtimmung derſelben mit jener im Sittlichen.

§. 58.

Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur ſowohl, als Kunſt, als dem alleinigen Princip der äſthetiſchen Urtheilskraft.

Man kann zuvörderſt das Princip des Geſchmacks entweder darin ſetzen, daß dieſer jederzeit nach empiriſchen Beſtimmungsgründen, und alſo nach ſolchen, die nur a posteriori durch Sinne gegeben werden, oder man kann einräumen, daß er aus einem Grunde a priori urtheile. Das Erſtere wäre der Empirismus der Kritik des Geſchmacks, das Zweite der Rationalismus derſelben. Nach dem Erſten wäre das Object unſeres Wohlgefallens nicht vom Angenehmen, nach dem Zweiten, wenn das Urtheil auf beſtimmten Begriffen beruhte, nicht vom Guten unterſchieden; und ſo würde alle Schönheit aus der Welt weggeleugnet, und nur ein beſonderer Namen, vielleicht für eine gewiſſe Miſchung von beiden vorgenannten Arten des Wohlgefallens an deſſen Statt übrig bleiben. Allein wir haben gezeigt, daß es auch Gründe des Wohlgefallens a priori gebe, die alſo mit dem Princip des Rationalismus zuſammen beſtehen können, ungeachtet ſie nicht in beſtimmte Begriffe gefaßt werden können.

Der Rationalismus des Princips des Geſchmacks iſt dagegen entweder der des Realismus der Zweckmäßigkeit, oder des Idealismus derſelben. Weil nun ein Geſchmacksurtheil kein Erkenntnißurtheil, und Schönheit keine Beſchaffenheit des Objects, für ſich betrachtet, iſt; ſo kann der Rationalismus des Princips des Geſchmacks niemals darin geſetzt werden, daß die Zweckmäßigkeit in dieſem Urtheile als objectiv gedacht werde, d. i. daß das Urtheil theoretiſch, mithin auch logiſch, (wenngleich nur in einer verworrenen Beurtheilung,) auf die Vollkommenheit des Objects, ſondern nur äſthetiſch, auf die Uebereinſtimmung ſeiner Vorſtellung in der Einbildungskraft mit den weſentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt im Subjecte gehe. Folglich kann, ſelbſt nach dem Princip des Rationalismus, das Geſchmacksurtheil und der Unterſchied des Realismus und Idealismus deſſelben nur darin geſetzt werden, daß entweder jene ſubjective Zweckmäßigkeit im erſteren Falle als wirklicher (abſichtlicher) Zweck der Natur (oder der Kunſt) mit unſerer Urtheilskraft übereinzuſtimmen, oder im zweiten Falle nur als eine, ohne Zweck, von ſelbſt und zufälliger Weiſe ſich hervorthuende zweckmäßige Uebereinſtimmung zu dem Bedürfniß der Urtheilskraft, in Anſehung der Natur und ihrer nach beſonderen Geſetzen erzeugten Formen, angenommen werde.

Dem Realismus der äſthetiſchen Zweckmäßigkeit der Natur, da man nämlich annehmen möchte: daß der Hervorbringung des Schönen eine Idee deſſelben in der hervorbringenden Urſache, nämlich ein Zweck zu Gunſten unſerer Einbildungskraft, zum Grunde gelegen habe, reden die ſchönen Bildungen im Reiche der organiſirten Natur gar ſehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Geſtalten ganzer Gewächſe, die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unſeren Geſchmack gleichſam ausgewählte Zierlichkeit der thieriſchen Bildungen von allerlei Gattungen; vornehmlich die unſeren Augen ſo wohlgefällige und reizende Mannigfaltigkeit und harmoniſche Zuſammenſetzung der Farben (am Faſan, an Schalthieren, Inſecten, bis zu den gemeinſten Blumen,) die, indem ſie blos die Oberfläche, und auch an dieſer nicht einmal die Figur der Geſchöpfe, welche doch noch zu den inneren Zwecken derſelben erforderlich ſein könnte, betreffen, gänzlich auf äußere Beſchauung abgezweckt zu ſein ſcheinen, geben der Erklärungsart durch Annehmung wirklicher Zwecke der Natur für unſere äſthetiſche Urtheilskraft ein großes Gewicht.

Dagegen widerſetzt ſich dieſer Annahme nicht allein die Vernunft durch ihre Maximen, allerwärts die unnöthige Vervielfältigung der Principien nach aller Möglichkeit zu verhüten; ſondern die Natur zeigt in ihren freien Bildungen überall ſo viel mechaniſchen Hang zu Erzeugung von Formen, die für den äſthetiſchen Gebrauch unſerer Urtheilskraft gleichſam gemacht zu ſein ſcheinen, ohne den geringſten Grund zur Vermuthung an die Hand zu geben, daß es dazu noch etwas mehr, als ihres Mechanismus, blos als Natur, bedürfe, wornach ſie, auch ohne alle ihnen zum Grunde liegende Idee, für unſere Beurtheilung zweckmäßig ſein können. Ich verſtehe aber unter einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus einem Flüſſigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Abſonderung eines Theils deſſelben (bisweilen blos der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Feſtwerden eine beſtimmte Geſtalt oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt, die nach der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materien verſchieden, in ebenderſelben aber genau dieſelbe iſt. Hiezu aber wird, was man unter einer wahren Flüſſigkeit jederzeit verſteht, nämlich daß die Materie in ihr völlig aufgelöſt, d. i. nicht als ein bloßes Gemenge feſter und darin blos ſchwebender Theile anzuſehen ſei, vorausgeſetzt.

Die Bildung geſchieht alsdann durch Anſchießen d. i. durch ein plötzliches Feſtwerden, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüſſigen in den feſten Zuſtand, ſondern gleichſam durch einen Sprung, welcher Uebergang auch das Kryſtalliſiren genannt wird. Das gemeinſte Beiſpiel von dieſer Art Bildung iſt das gefrierende Waſſer, in welchem ſich zuerſt gerade Eisſtrählchen erzeugen, die in Winkeln von 60 Grad ſich zuſammenfügen, indeß ſich andere an jedem Punct derſelben ebenſo anſetzen, bis Alles zu Eis geworden iſt; ſo daß während dieſer Zeit das Waſſer zwiſchen den Eisſtrählchen nicht allmählig zäher wird, ſondern ſo vollkommen flüſſig iſt, als es bei weit größerer Wärme ſein würde, und doch die völlige Eiskälte hat. Die ſich abſondernde Materie, die im Augenblicke des Feſtwerdens plötzlich entwiſcht, iſt ein anſehnliches Quantum von Wärmeſtoff, deſſen Abgang, da es blos zum Flüſſigſein erfordert ward, dieſes nunmehrige Eis nicht im Mindeſten kälter, als das kurz vorher in ihm flüſſige Waſſer zurückläßt.

Viele Salze, imgleichen Steine, die eine kryſtalliniſche Figur haben, werden ebenſo von einer im Waſſer, wer weiß durch was für Vermittelung, aufgelöſten Erdart erzeugt. Ebenſo bilden ſich die druſichten Configurationen vieler Minern, des würflichten Bleiglanzes, des Rothgüldenerzes u. dgl. allem Vermuthen nach auch im Waſſer und durch Anſchießen der Theile; indem ſie durch irgend eine Urſache genöthigt werden, dieſes Vehikel zu verlaſſen und ſich unter einander in beſtimmte äußere Geſtalten zu vereinigen.

Aber auch innerlich zeigen alle Materien, welche blos durch Hitze flüſſig waren und durch Erkalten Feſtigkeit angenommen haben, im Bruche eine beſtimmte Textur, und laſſen daraus urtheilen, daß, wenn nicht ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung es gehindert hätte, ſie auch äußerlich ihre ſpecifiſch eigenthümliche Geſtalt würden gewieſen haben; dergleichen man an einigen Metallen, die nach der Schmelzung äußerlich erhärtet, inwendig aber noch flüſſig waren, durch Abzapfen des inneren noch flüſſigen Theils und nunmehrigen ruhigen Anſchießen des übrigen, inwendig zurückgebliebenen beobachtet hat. Viele von jenen mineraliſchen Kryſtalliſationen, als die Spathdruſen, der Glaskopf, die Eiſenblüthe, geben oft überaus ſchöne Geſtalten, wie ſie die Kunſt nur immer ausdenken möchte; und die Glorie in der Höhle von Antiparos iſt blos das Product eines ſich durch Gipslager durchſickernden Waſſers.

Das Flüſſige iſt, allem Anſehen nach, überhaupt älter, als das Feſte, und ſowohl die Pflanzen, als thieriſche Körper werden aus flüſſiger Nahrungsmaterie gebildet, ſofern ſie ſich in Ruhe formt; freilich zwar in der letzteren zuvörderſt nach einer gewiſſen urſprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, (die, wie im zweiten Theile gewieſen werden wird, nicht äſthetiſch, ſondern teleologiſch nach dem Princip des Realismus beurtheilt werden muß;) aber nebenbei doch auch vielleicht als, dem allgemeinen Geſetze der Verwandtſchaft der Materien gemäß, anſchießend und ſich in Freiheit bildend. Sowie nun die in einer Atmoſphäre, welche ein Gemiſch verſchiedener Luftarten iſt, aufgelöſten wäſſrigen Flüſſigkeiten, wenn ſich die letzteren durch Abgang der Wärme von jener ſcheiden, Schneefiguren erzeugen, die nach Verſchiedenheit der dermaligen Luftmiſchung von oft ſehr künſtlich ſcheinender und überaus ſchöner Figur ſind; ſo läßt ſich, ohne dem teleologiſchen Princip der Beurtheilung der Organiſation etwas zu entziehen, wohl denken, daß, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muſcheln, ihrer Geſtalt ſowohl, als Farbe nach betrifft, dieſe der Natur und ihrem Vermögen, ſich in ihrer Freiheit, ohne beſondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemiſchen Geſetzen, durch Abſetzung der zur Organiſation erforderlichen Materie, auch äſthetiſch-zweckmäßig zu bilden, zugeſchrieben werden könne.

Was aber das Princip der Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur, als dasjenige, welches wir im äſthetiſchen Urtheile ſelbſt jederzeit zum Grunde legen, und welches uns keinen Realismus eines Zwecks derſelben für unſere Vorſtellungskraft zum Erklärungsgrunde zu brauchen erlaubt, geradezu beweiſt, iſt, daß wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaaß derſelben a priori in uns ſelbſt ſuchen, und die äſthetiſche Urtheilskraft in Anſehung des Urtheils, ob etwas ſchön ſei oder nicht, ſelbſt geſetzgebend iſt, welches bei Annehmung des Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur nicht Staat finden kann; weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir ſchön zu finden hätten, und das Geſchmacksurtheil empiriſchen Principien unterworfen ſein würde. Denn in einer ſolchen Beurtheilung kommt es nicht darauf an, was die Natur iſt, oder auch für uns als Zweck iſt, ſondern wie wir ſie aufnehmen. Es würde immer eine objective Zweckmäßigkeit der Natur ſein, wenn ſie für unſer Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte; und nicht eine ſubjective Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhte, wo es Gunſt iſt, womit wir die Natur aufnehmen, nicht Gunſt†), die ſie uns erzeigt. Die Eigenſchaft der Natur, daß ſie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältniſſe unſerer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewiſſer Producte derſelben wahrzunehmen, und zwar als eine ſolche, die aus einem überſinnlichen Grunde für nothwendig und allgemein erklärt werden ſoll, kann nicht Naturzweck ſein, oder vielmehr von uns als ein ſolcher beurtheilt werden; weil ſonſt das Urtheil, das dadurch beſtimmt wurde, Heteronomie, aber nicht, wie es einem Geſchmacksurtheile geziemt, frei ſein und Autonomie zum Grunde haben würde.

---

†) 1. Ausg.: „nicht eine ſolche, die ſie uns erzeugt.“

In der ſchönen Kunſt iſt das Princip des Idealismus der Zweckmäßigkeit noch deutlicher zu erkennen. Denn daß hier nicht ein äſthetiſcher Realismus derſelben, durch Empfindungen, (wobei ſie ſtatt ſchöner blos angenehme Kunſt ſein würde,) angenommen werden könne, das hat ſie mit der ſchönen Natur gemein. Allein daß das Wohlgefallen durch äſthetiſche Ideen nicht von der Erreichung beſtimmter Zwecke (als mechaniſch abſichtliche Kunſt) abhangen müſſe, folglich ſelbſt im Rationalismus des Princips Idealität der Zwecke, nicht Realität derſelben zum Grunde liege, leuchtet auch ſchon dadurch ein, daß ſchöne Kunſt, als ſolche, nicht als ein Product des Verſtandes und der Wiſſenſchaft, ſondern des Genies betrachtet werden muß, und alſo durch *äſthetiſche* Ideen, welche von Vernunftideen beſtimmter Zwecke weſentlich unterſchieden ſind, ihre Regel bekomme.

So wie die *Idealität* der Gegenſtände der Sinne als Erſcheinungen die einzige Art iſt, die Möglichkeit zu erklären, daß ihre Formen a priori beſtimmt werden können; ſo iſt auch der *Idealismus* der Zweckmäßigkeit, in Beurtheilung des Schönen der Natur und der Kunſt, die einzige Vorausſetzung, unter der allein die Kritik die Möglichkeit eines Geſchmacksurtheils, welches a priori Gültigkeit für Jedermann fordert, (ohne doch die Zweckmäßigkeit, die am Objecte vorgeſtellt wird, auf Begriffe zu gründen,) erklären kann.

§. 59.

Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

Die Realität unſerer Begriffe darzuthun, werden immer Anſchauungen erfordert. Sind es empiriſche Begriffe, ſo heißen die letzteren Beiſpiele. Sind jene reine Verſtandesbegriffe, ſo werden die letzteren Schemate genannt. Verlangt man gar, daß die objective Realität der Vernunftbegriffe d. i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretiſchen Erkenntniſſes derſelben dargethan werde, ſo begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen ſchlechterdings keine Anſchauung angemeſſen gegeben werden kann.

Alle Hypotypoſe (Darſtellung, subjectio sub adspectum) als Verſinnlichung, iſt zwiefach: entweder ſchematiſch, da einem Begriffe, den der Verſtand faßt, die correſpondirende Anſchauung a priori gegeben wird; oder ſymboliſch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine ſinnliche Anſchauung angemeſſen ſein kann, eine ſolche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft demjenigen, was ſie im Schematiſiren beobachtet, blos analogiſch, d. i. mit ihm blos der Regel dieſes Verfahrens, nicht der Anſchauung ſelbſt, mithin blos der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt.

Es iſt ein von den neueren Logikern zwar angenommener, aber ſinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts ſymboliſch, wenn man es der intuitiven Vorſtellungsart entgegenſetzt; denn die ſymboliſche iſt nur eine Art der intuitiven. Die letztere (die intuitive) kann nämlich in die ſchematiſche und in die ſymboliſche Vorſtellungsart eingetheilt werden. Beide ſind Hypotypoſen d. i. Darſtellungen (exhibitiones); nicht bloſe Charakterismen d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende ſinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anſchauung des Objects Gehöriges enthalten, ſondern nur jenen, nach dem Geſetze der Aſſociation der Einbildungskraft, mithin in ſubjectiver Abſicht, zum Mittel der Reproduction dienen; dergleichen ſind entweder Worte, oder ſichtbare (algebraiſche, ſelbſt mimiſche) Zeichen, als bloſe Ausdrücke für Begriffe*).

---

*) Das Intuitive der Erkenntniß muß dem Discurſiven (nicht dem Symboliſchen) entgegengeſetzt werden. Das erſtere iſt nun entweder ſchematiſch, durch Demonſtration; oder ſymbolich, als Vorſtellung nach einer bloſen Analogie.

Alle Anſchauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, ſind alſo entweder Schemate oder Symbole, wovon die erſteren directe, die zweiten indirecte Darſtellungen des Begriffs enthalten. Die erſteren thun dieſes demonſtrativ, die zweiten vermittelſt einer Analogie, (zu welcher man ſich auch empiriſcher Anſchauungen bedient,) in welcher die Urtheilskraft ein doppeltes Geſchäft verrichtet, erſtlich den Begriff auf den Gegenſtand einer ſinnlichen Anſchauung, und dann zweitens die bloſe Regel der Reflexion über jene Anſchauung auf einen ganz anderen Gegenſtand, von dem der erſtere nur das Symbol iſt, anzuwenden. So wird ein monarchiſcher Staat durch einen beſeelten Körper, wenn er nach inneren Volksgeſetzen, durch eine bloſe Maſchine aber, (wie etwa eine Handmühle,) wenn er durch einen einzelnen abſoluten Willen beherrſcht wird, in beiden Fällen aber nur ſymboliſch vorgeſtellt. Denn zwiſchen einem despotiſchen Staate und einer Handmühle iſt zwar keine Aehnlichkeit, wohl aber zwiſchen der Regel, über beide und ihre Cauſalität zu reflectiren. — Dies Geſchäft iſt bis jetzt noch wenig auseinandergeſetzt worden, ſo ſehr es auch eine tiefere Unterſuchung verdient; allein hier iſt nicht der Ort, ſich dabei aufzuhalten. Unſere Sprache iſt voll von dergleichen indirecten Darſtellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, ſondern blos ein Symbol für die Reflexion enthält. So ſind die Wörter Grund (Stütze, Baſis), abhangen (von oben gehalten werden), woraus fließen (ſtatt folgen), Subſtanz, (wie Locke ſich ausdrückt: der Träger der Accidenzen,) und unzählige andere nicht ſchematiſche, ſondern ſymboliſche Hypotypoſen, und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelſt einer directen Anſchauung, ſondern nur nach einer Analogie mit derſelben, d. i. der Uebertragung der Reflexion über einen Gegenſtand der Anſchauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anſchauung direct correſpondiren kann. Wenn man eine bloſe Vorſtellungsart ſchon Erkenntniß nennen darf, (welches, wenn ſie ein Princip nicht der theoretiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes iſt, was er an ſich, ſondern der praktiſchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derſelben werden ſoll, wohl erlaubt iſt:) ſo iſt alle unſere Erkenntniß von Gott blos ſymboliſch; und der, welcher ſie mit den Eigenſchaften, Verſtand, Wille u. ſ. w., die allein an Weltweſen ihre objective Realität beweiſen, für ſchematiſch nimmt, geräth in den Anthropomorphismus, ſowie, wenn er alles Intuitive wegläßt, in den Deismus, wodurch überall nichts, auch nicht in praktiſcher Abſicht erkannt wird.

Nun ſage ich: das Schöne iſt das Symbol des Sittlichguten; und auch nur in dieſer Rückſicht (einer Beziehung, die Jedermann natürlich iſt, und die auch Jedermann Anderen als Pflicht zumuthet,) gefällt es, mit einem Anſpruche auf jedes Anderen Beiſtimmung, wobei ſich das Gemüth zugleich einer gewiſſen Veredlung und Erhebung über die bloſe Empfänglichkeit einer Luſt durch Sinneneindrücke bewußt iſt und Anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft ſchätzt. Das iſt das Intelligible, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige that, der Geſchmack hinausſieht, wozu nämlich ſelbſt unſere oberen Erkenntnißvermögen zuſammenſtimmen und ohne welches zwiſchen ihrer Natur, verglichen mit den Anſprüchen, die der Geſchmack macht, lauter Widerſprüche erwachſen würden. In dieſem Vermögen ſieht ſich die Urtheilskraft nicht, wie ſonſt in empiriſcher Beurtheilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgeſetze unterworfen; ſie gibt in Anſehung der Gegenſtände eines ſo reinen Wohlgefallens ihr ſelbſt das Geſetz, ſo wie die Vernunft es in Anſehung des Begehrungsvermögens thut; und ſieht ſich, ſowohl wegen dieſer inneren Möglichkeit im Subjecte, als wegen der äußeren Möglichkeit einer damit übereinſtimmenden Natur, auf etwas im Subjecte ſelbſt und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Ueberſinnlichen, verknüpft iſt, bezogen, in welchem das theoretiſche Vermögen mit dem praktiſchen auf gemeinſchaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird. Wir wollen einige Stücke dieſer Analogie anführen, indem wir zugleich die Verſchiedenheit derſelben nicht unbemerkt laſſen.

1) Das Schöne gefällt unmittelbar, (aber nur in der re-

flectirenden Anſchauung, nicht, wie Sittlichkeit, im Begriffe.) 2) Es gefällt ohne alles Intereſſe; (das Sittlichgute zwar nothwendig mit einem Intereſſe, aber nicht einem ſolchen, welches vor dem Urtheile über das Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, ſondern welches dadurch allererſt bewirkt wird). 3) Die Freiheit der Einbildungskraft, (alſo der Sinnlichkeit unſeres Vermögens,) wird in der Beurtheilung des Schönen mit der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes als einſtimmig vorgeſtellt; (im moraliſchen Urtheile wird die Freiheit des Willens als Zuſammenſtimmung des letzteren mit ſich ſelbſt nach allgemeinen Vernunftgeſetzen gedacht.) 4) Das ſubjective Princip der Beurtheilung des Schönen wird als allgemein d. i. für Jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgeſtellt; (das objective Princip der Moralität wird auch für allgemein d. i. für alle Subjecte, zugleich auch für alle Handlungen deſſelben Subjects, und dabei durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt.) Daher iſt das moraliſche Urtheil nicht allein beſtimmter conſtitutiver Principien fähig, ſondern iſt nur durch Gründung der Maximen auf dieſelben und ihre Allgemeinheit möglich.

Die Rückſicht auf dieſe Analogie iſt auch dem gemeinen Verſtande gewöhnlich; und wir benennen ſchöne Gegenſtände der Natur oder der Kunſt oft mit Namen, die eine ſittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen ſcheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majeſtätiſch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; ſelbſt Farben werden unſchuldig, beſcheiden, zärtlich genannt, weil ſie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewußtſein eines durch moraliſche Urtheile bewirkten Gemüthszuſtandes Analogiſches enthalten. Der Geſchmack macht gleichſam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moraliſchen Intereſſe ohne einen zu gewaltſamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verſtand beſtimmbar vorſtellt, und ſogar an Gegenſtänden der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt.

§. 60.

Anhang.

Von der Methodenlehre des Geſchmacks.

Die Eintheilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wiſſenſchaft vorhergeht, läßt ſich auf die Geſchmackskritik nicht anwenden; weil es keine Wiſſenſchaft des Schönen gibt, noch geben kann, und das Urtheil des Geſchmacks nicht durch Principien beſtimmbar iſt. Denn was das Wiſſenſchaftliche in jeder Kunſt anlangt, welches auf Wahrheit in der Darſtellung ihres Objects geht, ſo iſt dieſes zwar die unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) der ſchönen Kunſt, aber dieſe nicht ſelber. Es gibt alſo für die ſchöne Kunſt nur eine Manier (modus), nicht Lehrart (methodus). Der Meiſter muß es vormachen, was und wie es der Schüler zu Stande bringen ſoll; und die allgemeinen Regeln, worunter er zuletzt ſein Verfahren bringt, können eher dienen, die Hauptmomente deſſelben gelegentlich in Erinnerung zu bringen, als ſie ihm vorzuſchreiben. Hiebei muß dennoch auf ein gewiſſes Ideal Rückſicht genommen werden, welches die Kunſt vor Augen haben muß, ob ſie es gleich in ihrer Ausübung nie völlig erreicht. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemeſſenheit mit einem gegebenen Begriffe, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff ſelbſt nicht erreicht, weil ſie äſthetiſch iſt, und durch ſcharfe Kritik kann verhütet werden, daß die Beiſpiele, die ihm vorgelegt werden, von ihm nicht ſofort für Urbilder und etwa keiner noch höheren Norm und eigener Beurtheilung unterworfene Muſter der Nachahmung gehalten, und ſo das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft ſelbſt in ihrer Geſetzmäßigkeit erſtickt werde, ohne welche keine ſchöne Kunſt, ſelbſt nicht einmal ein richtiger ſie beurtheilender eigener Geſchmack möglich iſt.

Die Propädeutik zu aller ſchönen Kunſt, ſofern es auf den höchſten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt iſt, ſcheint nicht in Vorſchriften, ſondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntniſſe zu liegen, welche man humaniora nennt; vermuthlich, weil Humanität einerſeits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererſeits das Vermögen, ſich innigſt und allgemein mittheilen zu können bedeutet; welche Eigenſchaften zuſammen verbunden die der Menſchheit angemeſſene Glückſeligkeit ausmachen, wodurch ſie ſich von der thieriſchen Eingeſchränktheit unterſcheiden. Das Zeitalter ſowohl, als die Völker, in welchen der rege Trieb zur geſetzlichen Geſelligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Weſen ausmacht, mit den großen Schwierigkeiten rang, welche die ſchwere Aufgabe, Freiheit (und alſo auch Gleichheit) mit dem Zwange (mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht, als Furcht) zu vereinigen, umgeben: ein ſolches Zeitalter und ein ſolches Volk mußte die Kunſt der wechſelſeitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildeteſten Theils mit dem roheren, die Abſtimmung der Erweiterung und Verfeinerung der erſteren zur natürlichen Einfalt und Originalität der letzteren, und auf dieſe Art dasjenige Mittel zwiſchen der höheren Cultur und der genügſamen Natur zuerſt erfinden, welches den richtigen, nach keinen allgemeinen Regeln anzugebenden Maaßſtab auch für den Geſchmack, als allgemeinen Menſchenſinn ausmacht.

Schwerlich wird ein ſpäteres Zeitalter jene Muſter entbehrlich machen; weil es der Natur immer weniger nahe ſein wird, und ſich zuletzt, ohne bleibende Beiſpiele von ihr zu haben, kaum einen Begriff von der glücklichen Vereinigung des geſetzlichen Zwanges der höchſten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der, ihren eigenen Werth fühlenden, freien Natur in einem und demſelben Volke zu machen im Stande ſein möchte.

Da aber der Geſchmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Verſinnlichung ſittlicher Ideen (vermittelſt einer gewiſſen

Analogie der Reflexion über beide) iſt, wovon auch, und von der darauf zu gründenden größeren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren, (welches das moraliſche heißt,) diejenige Luſt ſich ableitet, welche der Geſchmack, als für die Menſchheit überhaupt, nicht blos für eines Jeden Privatgefühl, gültig erklärt; ſo leuchtet ein, daß die wahre Propädeutik zur Gründung des Geſchmacks die Entwickelung ſittlicher Ideen und die Cultur des moraliſchen Gefühls ſei; da, nur wenn mit dieſem die Sinnlichkeit in Einſtimmung gebracht wird†), der ächte Geſchmack eine beſtimmte unveränderliche Form annehmen kann.

---

†) 1. Ausg.: „Gefühls ſei; mit welchem in Einſtimmung die Sinnlichkeit gebracht, der ächte Geſchmack" u. ſ. w.

Der

Kritik der Urtheilskraft

zweiter Theil.

Kritik

der

teleologiſchen Urtheilskraft.

§. 61.

Von der objectiven Zweckmäßigkeit der Natur.

Man hat nach transſcendentalen Principien guten Grund, eine ſubjective Zweckmäßigkeit der Natur in ihren beſonderen Geſetzen, zu der Faßlichkeit für die menſchliche Urtheilskraft und zu der Möglichkeit der Verknüpfung der beſonderen Erfahrungen in ein Syſtem derſelben anzunehmen; wo dann unter den vielen Producten derſelben auch ſolche als möglich erwartet werden können, die, als ob ſie ganz eigentlich für unſere Urtheilskraft angelegt wären, eine ſolche ſpecifiſche ihr angemeſſene Form enthalten, welche durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit die Gemüthskräfte, (die im Gebrauche dieſes Vermögens im Spiele ſind,) gleichſam zu ſtärken und zu unterhalten dienen, und denen man daher den Namen ſchöner Formen beilegt.

Daß aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit ſelbſt nur durch dieſe Art von Cauſalität hinreichend verſtändlich ſei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriffs der Gegenſtände der Sinne. Denn im obigen Falle konnte die Vorſtellung der Dinge, weil ſie etwas in uns iſt, als zu der innerlich zweckmäßigen Stimmung unſerer Erkenntnißvermögen geſchickt und tauglich, ganz wohl auch **a priori** gedacht werden; wie aber Zwecke, die nicht die unſrigen ſind, und die auch der Natur, (welche wir nicht als intelligentes Weſen annehmen,) nicht zukommen, doch eine beſondere Art der Cauſalität, wenigſtens eine ganz eigene Geſetzmäßigkeit derſelben ausmachen können oder ſollen, laßt ſich **a priori** gar nicht mit einigem Grunde präſumiren. Was aber noch mehr iſt, ſo kann uns ſelbſt die Erfahrung die Wirklichkeit derſelben nicht beweiſen; es müßte denn eine Vernünftelei vorhergegangen ſein, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinſpielt, aber ihn nicht von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntniß hernimmt, denſelben alſo mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem ſubjectiven Grunde der Verknüpfung der Vorſtellungen in uns begreiflich zu machen, als ſie aus objectiven Gründen zu erkennen.

Ueberdem iſt die objective Zweckmäßigkeit, als Princip der Möglichkeit der Dinge der Natur, ſo weit davon entfernt, mit dem Begriffe derſelben *nothwendig* zuſammenzuhangen, daß ſie vielmehr gerade das iſt, worauf man ſich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit derſelben (der Natur) und ihrer Form daraus zu beweiſen. Denn wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in ſeinen Knochen, die Lage ſeiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern u. ſ. w. anführt; ſo ſagt man, daß dieſes Alles nach dem bloſen nexus effectivus in der Natur, ohne noch eine beſondere Art der Cauſalität, nämlich die der Zwecke (nexus finalis) zu Hülfe zu nehmen, im höchſten Grade zufällig ſei: d. i. daß ſich die Natur, als bloſer Mechanismus betrachtet, auf tauſendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem ſolchen Princip zu ſtoßen, und man alſo außer dem Begriffe der Natur, nicht in demſelben, den mindeſten Grund dazu a priori allein anzutreffen hoffen dürfe.

Gleichwohl wird die teleologiſche Beurtheilung, wenigſtens problematiſch, mit Recht zur Naturforſchung gezogen; aber nur, um ſie nach der *Analogie* mit der Cauſalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforſchung zu bringen, ohne ſich anzumaßen, ſie darnach zu *erklären*. Sie gehört alſo zur reflectirenden, nicht zu der beſtimmenden Urtheilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken iſt doch wenigſtens *ein Princip mehr*, die Erſcheinungen derſelben unter Regeln zu bringen, wo die Geſetze der Cauſalität nach dem bloſen Mechanismus derſelben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologiſchen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objecte, als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich wäre †), Cauſalität in Anſehung eines Objects zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer ſolchen Cauſalität, (dergleichen wir in uns antreffen,) uns die Möglichkeit des Gegenſtandes vorſtellen, mithin die Natur als durch eigenes Vermögen techniſch denken; wogegen, wenn wir ihr nicht eine ſolche Wirkungsart beilegen, ihre Cauſalität als blinder Mechanismus vorgeſtellt werden müßte. Würden wir dagegen der Natur abſichtlich wirkende Urſachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht blos ein regulatives Princip für die bloſe Beurtheilung der Erſcheinungen, denen die Natur nach ihren beſonderen Geſetzen als unterworfen gedacht werden könne, ſondern dadurch auch ein conſtitutives Princip der Ableitung ihrer Producte von ihren Urſachen zum Grunde legen; ſo würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflectirende, ſondern die beſtimmende Urtheilskraft gehören; alsdann aber in der That gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören, (wie der Begriff der Schönheit als formaler ſubjectiver Zweckmäßigkeit,) ſondern, als Vernunftbegriff, eine neue Cauſalität in der Naturwiſſenſchaft einführen, die wir doch nur von uns ſelbſt entlehnen und anderen Weſen beilegen, ohne ſie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

---

†) 1. Ausg. „belegen wäre“

Erſte Abtheilung.

Analytik der teleologiſchen Urtheilskraft.

§. 62.

Von der objectiven Zweckmäßigkeit, die blos formal iſt, zum Unterſchiede von der materialen.

Alle geometriſche Figuren, die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte objective Zweckmäßigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflöſung vieler Probleme nach einem einzigen Princip, und auch wohl eines jeden derſelben auf unendlich verſchiedene Art an ſich. Die Zweckmäßigkeit iſt hier offenbar objectiv und intellectuell, nicht aber blos ſubjectiv und äſthetiſch. Denn ſie drückt die Angemeſſenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Geſtalten aus, und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmäßigkeit macht doch den Begriff von dem Gegenſtande ſelbſt nicht möglich, d. i. er wird nicht blos in Rückſicht auf dieſen Gebrauch als möglich angeſehen.

In einer ſo einfachen Figur, als der Zirkel iſt, liegt der Grund zu einer Auflöſung einer Menge von Problemen, deren jedes für ſich mancherlei Zurüſtung erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigenſchaften dieſer Figur ſich gleichſam von ſelbſt ergibt. Iſt es z. B. darum zu thun, aus de gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberſtehenden Winkel einer Triangel zu conſtruiren, ſo iſt die Aufgabe unbeſtimmt d. i. ſi läßt ſich auf unendlich mannigfaltige Art auflöſen. Allein der Zirke befaßt ſie doch alle insgeſammt, als der geometriſche Ort für all Dreiecke, die dieſer Bedingung gemäß ſind. Oder zwei Linien ſolle ſich einander ſo ſchneiden, daß das Rechteck aus den zwei Theile der einen dem Rechteck aus den zwei Theilen der anderen gleich ſei; ſo hat die Auflöſung der Aufgabe dem Anſehen nach viele Schwierigkeit. Aber alle Linien, die ſich innerhalb dem Zirkel, deſſen Umkreis jede derſelben begrenzt, ſchneiden, theilen ſich von ſelbſt in dieſer Proportion. Die anderen krummen Linien geben wiederum andere zweckmäßige Auflöſungen an die Hand, an die in der Regel, die ihre Conſtruction ausmacht, gar nicht gedacht war. Alle Kegelſchnitte für ſich, und in Vergleichung mit einander, ſind fruchtbar an Principien zur Auflöſung einer Menge möglicher Probleme, ſo einfach auch ihre Erklärung iſt, welche ihren Begriff beſtimmt. — Es iſt eine wahre Freude, den Eifer der alten Geometer anzuſehen, mit dem ſie dieſen Eigenſchaften der Linien dieſer Art nachforſchten, ohne ſich durch die Frage eingeſchränkter Köpfe irre machen zu laſſen: wozu denn dieſe Kenntniß nützen ſollte? z. B. die der Parabel, ohne das Geſetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derſelben auf die Wurfslinie ſchwerer Körper, (deren Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel angeſehen werden kann,) würde an die Hand gegeben haben; oder der Ellipſe, ohne zu ahnen, daß auch eine Schwere an Himmelskörpern zu finden ſei, und ohne ihr Geſetz in verſchiedenen Entfernungen vom Anziehungspuncte zu kennen, welches macht, daß ſie dieſe Linie in freier Bewegung beſchreiben. Während deſſen, daß ſie hierin, ihnen ſelbſt unbewußt, für die Nachkommenſchaft arbeiteten, ergötzten ſie ſich an einer Zweckmäßigkeit in dem Weſen der Dinge, die ſie doch völlig a priori in ihrer Nothwendigkeit darſtellen konnten. Plato, ſelbſt Meiſter in dieſer Wiſſenſchaft, gerieth über eine ſolche urſprüngliche Beſchaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüths, die Harmonie der Weſen aus ihrem überſinnlichen Princip ſchöpfen zu können, (wozu noch die Eigenſchaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüth in der Muſik ſpielt,) in die Begeiſterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellectuelle Gemeinſchaft mit dem Urſprunge aller Weſen erklärlich zu ſein ſchienen. Kein Wunder, daß er den der Meßkunſt

Erſte Abtheilung.

Analytik der teleologiſchen Urtheilskraft.

§. 62.

Von der objectiven Zweckmäßigkeit, die blos formal iſt, zum Unterſchiede von der materialen.

Alle geometriſche Figuren, die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte objective Zweckmäßigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflöſung vieler Probleme nach einem einzigen Princip, und auch wohl eines jeden derſelben auf unendlich verſchiedene Art an ſich. Die Zweckmäßigkeit iſt hier offenbar objectiv und intellectuell, nicht aber blos ſubjectiv und äſthetiſch. Denn ſie drückt die Angemeſſenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Geſtalten aus, und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmäßigkeit macht doch den Begriff von dem Gegenſtande ſelbſt nicht möglich, d. i. er wird nicht blos in Rückſicht auf dieſen Gebrauch als möglich angeſehen.

In einer ſo einfachen Figur, als der Zirkel iſt, liegt der Grund zu einer Auflöſung einer Menge von Problemen, deren jedes für ſich mancherlei Zurüſtung erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigenſchaften dieſer Figur ſich gleichſam von ſelbſt ergibt. Iſt es z. B. darum zu thun, aus der gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberſtehenden Winkel einen Triangel zu conſtruiren, ſo iſt die Aufgabe unbeſtimmt d. i. ſie läßt ſich auf unendlich mannigfaltige Art auflöſen. Allein der Zirkel befaßt ſie doch alle insgeſammt, als der geometriſche Ort für alle Dreiecke, die dieſer Bedingung gemäß ſind. Oder zwei Linien ſollen ſich einander ſo ſchneiden, daß das Rechteck aus den zwei Theilen ſtellung in mir. Daher die letztere (empiriſche) Zweckmäßigkeit, als *real*, von dem Begriffe eines Zwecks abhängig iſt.

Aber auch der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Weſen der Dinge, (ſofern ihre Begriffe conſtruirt werden können,) wahrgenommenen Zweckmäßigkeit läßt ſich ſehr wohl und zwar als rechtmäßig einſehen. Die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit (aus einem Princip) die Bewunderung erregt, ſind insgeſammt ſynthetiſch, und folgen nicht aus einem *Begriffe* des Objects, z. B. des Zirkels, ſondern bedürfen es, daß dieſes Object in der Anſchauung gegeben ſei. Dadurch aber bekommt dieſe Einheit das Anſehen, als ob ſie empiriſch einen von unſerer Vorſtellungskraft unterſchiedenen äußeren Grund der Regeln habe, und alſo die Uebereinſtimmung des Objects zu dem Bedürfniß der Regeln, welches dem Verſtande eigen iſt, an ſich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich ſei. Nun ſollte uns zwar eben dieſe Harmonie, weil ſie, aller dieſer Zweckmäßigkeit ungeachtet, dennoch nicht empiriſch, ſondern a priori erkannt wird, von ſelbſt darauf bringen, daß der Raum, durch deſſen Beſtimmung (vermittelſt der Einbildungskraft, gemäß einem Begriffe) das Object allein möglich war, nicht eine Beſchaffenheit der Dinge außer mir, ſondern eine bloße Vorſtellungsart in mir ſei, und ich alſo in die Figur, die ich *einem Begriffe angemeſſen* zeichne, d. i. in meine eigene Vorſtellungsart von dem, was mir äußerlich, es ſei an ſich, was es wolle, gegeben wird, die *Zweckmäßigkeit hineinbringe*, nicht von dieſem über dieſelbe empiriſch belehrt werde, folglich zu jener keinen beſonderen Zweck außer mir am Objecte bedürfe. Weil aber dieſe Ueberlegung ſchon einen kritiſchen Gebrauch der Vernunft erfordert, mithin in der Beurtheilung des Gegenſtandes nach ſeinen Eigenſchaften nicht ſofort mit enthalten ſein kann; ſo gibt mir die letztere unmittelbar nichts, als Vereinigung heterogener Regeln (ſogar nach dem, was ſie Ungleichartiges an ſich haben,) in einem Princip an die Hand, welches, ohne einen außer meinem Begriffe und überhaupt meiner Vorſtellung a priori liegenden beſonderen Grund dazu zu fordern, dennoch von mir a priori als wahrhaft erkannt wird. Nun iſt die *Verwunderung* ein Anſtoß des Gemüths an der Unvereinbarkeit einer Vorſtellung und der durch ſie gegebenen Regel mit den ſchon in ihm zum Grunde liegenden Principien, welcher alſo einen Zweifel, ob man auch recht geſehen oder geurtheilt habe, hervorbringt; *Bewunderung* aber eine immer wiederkommende Verwunderung, ungeachtet der Verſchwindung dieſes Zweifels. Folglich iſt die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmäßigkeit in den Weſen der Dinge (als Erſcheinungen), die auch ſofern nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung jener Form der ſinnlichen Anſchauung, (welche der Raum heißt,) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verſtande) nicht allein deswegen, daß ſie gerade dieſe und keine andere iſt, uns unerklärlich, ſondern überdem noch für das Gemüth erweiternd iſt, noch etwas über jene ſinnlichen Vorſtellungen Hinausliegendes gleichſam zu ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einſtimmung angetroffen werden mag. Dieſen zu kennen, haben wir zwar auch nicht nöthig, wenn es blos um formale Zweckmäßigkeit unſerer Vorſtellungen a priori zu thun iſt; aber, auch nur da hinausſehen zu müſſen, flößt für den Gegenſtand, der uns dazu nöthigt, zugleich Bewunderung ein†).

Man iſt gewohnt, die erwähnten Eigenſchaften ſowohl der geometriſchen Geſtalten, als auch wohl der Zahlen, wegen einer gewiſſen, aus der Einfachheit ihrer Conſtruction nicht erwarteten Zweckmäßigkeit derſelben a priori zu allerlei Erkenntnißgebrauch, *Schönheit* zu nennen; und ſpricht z. B. von dieſer oder jener *ſchönen* Eigenſchaft des Zirkels, welche auf dieſe oder jene Art entdeckt wäre. Allein es iſt keine äſthetiſche Beurtheilung, durch die wir ſie zweckmäßig finden; keine Beurtheilung ohne Begriff, die eine bloſe *ſubjective* Zweckmäßigkeit im freien Spiele unſerer Erkenntnißvermögen bemerklich macht; ſondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine objective Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken deutlich zu erkennen gibt. Man müßte ſie eher eine relative Vollkommenheit, als eine Schönheit der mathematiſchen Figur nennen. Dieſe Benennung einer intellectuellen Schönheit kann auch überhaupt nicht füglich erlaubt werden; weil ſonſt das Wort Schönheit alle beſtimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem ſinnlichen verlieren müßte. Eher würde man eine Demonſtration ſolcher Eigenſchaften, weil durch dieſe der Verſtand als Vermögen der Begriffe, und die Einbildungskraft, als Vermögen der Darſtellung derſelben, a priori ſich geſtärkt fühlen, (welches mit der Präciſion, die die Vernunft hineinbringt, zuſammen die Eleganz derſelben genannt wird,) ſchön nennen können; indem hier doch wenigſtens das Wohlgefallen, obgleich der Grund deſſelben in Begriffen liegt, ſubjectiv iſt, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bei ſich führt.

---

†) 1. Ausg.: „werden mag: welchen zu kennen, wir auch gar nicht nöthig haben, wenn .... zu thun iſt, wohin aber auch nur hinausſehen zu müſſen, für den Gegenſtand, der ... Bewunderung einflößt.“

§. 63.

Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur, zum Unterſchiede von der inneren.

Die Erfahrung leitet unſere Urtheilskraft auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältniß der Urſache zur Wirkung zu beurtheilen iſt*), welches wir als geſetzlich einzuſehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Cauſalität der Urſache, als die dieſer ſelbſt zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der erſteren unterlegen. Dieſes kann aber auf zwiefache Weiſe geſchehen: entweder indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunſtproduct, oder nur als Material für die Kunſt anderer möglicher Naturweſen, alſo entweder als Zweck, oder als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauche anderer Urſachen anſehen. Die letztere Zweckmäßigkeit heißt die Nutzbarkeit (für Menſchen), oder blos Zuträglichkeit (für jedes andere Geſchöpf), und iſt blos relativ; indeß die erſtere eine innere Zweckmäßigkeit des Naturweſens iſt.

---

*) Weil in der reinen Mathematik nicht von der Exiſtenz, ſondern nur von der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe correſpondirenden Anſchauung, mithin gar nicht von Urſache und Wirkung die Rede ſein kann; ſo muß folglich alle daſelbſt angemerkte Zweckmäßigkeit blos als formal, niemals als Naturzweck betrachtet werden.

Die Flüſſe führen z. B. allerlei zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit ſich fort, die ſie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen abſetzen. Die Fluth führt dieſen Schlich an manchen Küſten über das Land, oder ſetzt ihn an deſſen Ufer ab; und, wenn vornehmlich Menſchen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, ſo nimmt das fruchtbare Land zu, und das Gewächsreich gewinnt da Platz, wo vorher Fiſche und Schalthiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meiſten Landeserweiterungen auf dieſe Art hat wohl die Natur ſelbſt verrichtet, und fährt damit auch noch, obzwar langſam fort. — †) Nun fragt ſich, ob dies als ein Zweck der Natur zu beurtheilen ſei, weil es eine Nutzbarkeit für Menſchen enthält; denn die für das Gewächsreich ſelber kann man nicht in Anſchlag bringen, weil dagegen ebenſoviel den Meergeſchöpfen entzogen wird, als dem Lande Vortheil zuwächſt.

Oder, um ein Beiſpiel von der Zuträglichkeit gewiſſer Naturdinge als Mittel für andere Geſchöpfe, (wenn man ſie als Mittel vorausſetzt,) zu geben; ſo iſt kein Boden den Fichten gedeihlicher als ein Sandboden. Nun hat das alte Meer, ehe es ſich vom Lande zurückzog, ſo viele Sandſtriche in unſeren nördlichen Gegenden zurückgelaſſen, daß auf dieſem für alle Cultur ſonſt ſo unbrauchbaren Boden weitläuftige Fichtenwälder haben aufſchlagen können, wegen deren unvernünftiger Ausrottung wir häufig unſere Vorfahren anklagen; und da kann man fragen, ob dieſe uralte Abſetzung der Sandſchichten ein Zweck der Natur war, zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder. Soviel iſt klar: daß, wenn man dieſe als Zweck der Natur annimmt, man jenen Sand auch, aber nur als relativen Zweck einräumen müſſe, wozu wiederum der alte Meeresſtrand und deſſen Zurückziehen das Mittel war; denn in der Reihe der einander ſubordinirten Glieder einer Zweckverbindung muß ein jedes Mittelglied als Zweck, (obgleich eben nicht als Endzweck,) betrachtet werden, wozu ſeine nächſte Urſache das Mittel iſt. Ebenſo, wenn einmal Rindvieh, Schafe, Pferde u. ſ. w. in der Welt ſein ſollten, ſo mußte Gras auf Erden, aber es mußten auch Salzkräuter in Sandwüſten wachſen, wenn Kameele gedeihen ſollten, oder auch dieſe und andere grasfreſſende Thierarten in Menge anzutreffen ſein, wenn es Wölfe, Tiger und Löwen geben ſollte. Mithin iſt die objective Zweckmäßigkeit, die ſich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmäßigkeit der Dinge an ſich ſelbſt, als ob der Sand für ſich, als Wirkung, aus einer Urſache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letzteren einen Zweck unterzulegen und ohne die Wirkung, nämlich den Sand, als Kunſtwerk zu betrachten. Sie iſt eine bloß relative, dem Dinge ſelbſt, dem ſie beigelegt wird, bloß zufällige Zweckmäßigkeit; und obgleich unter den angeführten Beiſpielen die Grasarten für ſich, als organiſirte Producte der Natur, mithin als kunſtreich zu beurtheilen ſind, ſo werden ſie doch in Beziehung auf Thiere, die ſich davon nähren, als bloße rohe Materie angeſehen.

---

†) Die 1. Ausg. läßt den Abſatz, der in der 2. erſt mit: „Oder" u. ſ. w. beginnt, hier anfangen.

Wenn aber vollends der Menſch, durch Freiheit ſeiner Cauſalität, die Naturdinge ſeinen oft thörichten Abſichten, (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk ſeiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzenſäfte zur Schminke,) manchmal auch aus vernünftiger Abſicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorca ſogar den Eſel und das Schwein †) zum Pflügen, zuträglicher findet; ſo kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf dieſen Gebrauch) annehmen. Denn ſeine Vernunft weiß den Dingen eine Uebereinſtimmung mit ſeinen willkührlichen Einfällen, wozu er ſelbſt nicht einmal von der Natur prädeſtinirt war, zu geben. Nur wenn man annimmt, Menſchen haben auf Erden leben ſollen, ſo müſſen doch wenigſtens die Mittel, ohne die ſie als Thiere und ſelbſt als vernünftige Thiere, (in wie niedrigem Grade es auch ſei,) nicht beſtehen konnten, auch nicht fehlen; alsdann aber würden diejenigen Naturdinge, die zu dieſem Behuf unentbehrlich ſind, auch als Naturzwecke angeſehen werden müſſen.

---

†) 1. Ausg. „in Minorca ſogar das Schwein“

Man ſieht hieraus leicht ein, daß die äußere Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, daß die Exiſtenz desjenigen, dem es zunächſt oder auf entfernte Weiſe zuträglich iſt, für ſich ſelbſt Zweck der Natur ſei, für einen äußeren Naturzweck angeſehen werden könne. Da jenes aber durch bloße Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen iſt; ſo folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit, ob ſie gleich hypothetiſch auf Naturzwecke Anzeige gibt, dennoch zu keinem abſoluten teleologiſchen Urtheile berechtige.

Der Schnee ſichert die Saaten in kalten Ländern wider den Froſt; er erleichtert die Gemeinſchaft der Menſchen (durch Schlitten); der Lappländer findet dort Thiere, die dieſe Gemeinſchaft bewirken (Rennthiere), die an einem dürren Mooſe, welches ſie ſich ſelbſt unter dem Schnee hervorſcharren müſſen, hinreichende Nahrung finden, und gleichwohl ſich leicht zähmen und der Freiheit, in der ſie ſich gar wohl erhalten könnten, willig berauben laſſen. Für andere Völker in derſelben Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die, außer der Nahrung und Kleidung, die ſie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichſam hinflößt, ihnen noch Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier iſt nun eine bewunderungswürdige Zuſammenkunft von ſo viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieſer iſt der Grönländer, der Lappe, der Samojede, der Jakute u. ſ. w. Aber man ſieht nicht, warum überhaupt Menſchen dort leben müſſen. Alſo ſagen: daß darum Dünſte aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer ſeine Ströme habe, welche das in wärmern Ländern gewachſene Holz dahinſchwemmen, und große mit Oel angefüllte Seethiere da ſind, weil der Urſache, die alle die Naturproducte herbeiſchafft, die Idee eines Vortheils für gewiſſe armſelige Geſchöpfe zum Grunde liege, wäre ein ſehr gewagtes und willkührliches Urtheil. Denn wenn alle dieſe Naturnützlichkeit auch nicht wäre, ſo würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Natururſachen zu dieſer Beſchaffenheit vermiſſen; vielmehr eine ſolche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen ſolchen Zweck zuzumuthen, (da ohnedas nur die größte Unverträglichkeit der Menſchen unter einander ſie bis in ſo unwirthbare Gegenden hat verſprengen können,) würde uns ſelbſt vermeſſen und unüberlegt zu ſein dünken.

§. 64.

Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke.

Um einzuſehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich ſei, d. h. die Cauſalität ſeines Urſprunges nicht im Mechanismus der Natur, ſondern in einer Urſache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe beſtimmt wird, ſuchen zu müſſen, dazu wird erfordert: daß ſeine Form nicht nach bloſen Naturgeſetzen möglich ſei, d. i. ſolchen, welche von uns durch den Verſtand allein, auf Gegenſtände der Sinne angewandt, erkannt werden können; ſondern daß ſelbſt ihr empiriſches Erkenntniß, ihrer Urſache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft vorausſetze. Dieſe Zufälligkeit ſeiner Form bei allen empiriſchen Naturgeſetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproductes auch die Nothwendigkeit derſelben erkennen muß, wenn ſie auch nur die mit ſeiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einſehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form dieſe Nothwendigkeit nicht annehmen kann, iſt ſelbſt ein Grund, die Cauſalität deſſelben ſo anzunehmen, als ob ſie eben darum nur durch Vernunft möglich ſei; dieſe aber iſt alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Object, welches nur als aus dieſem möglich vorgeſtellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgeſtellt werden.

Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt ſcheinenden Lande eine geometriſche Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck im Sande gezeichnet wahrnähme; ſo würde ſeine Reflexion, indem ſie an einem Begriffe derſelben arbeitet, der Einheit des Princips der Erzeugung deſſelben, wenngleich dunkel, vermittelſt der Vernunft inne werden und ſo dieſer gemäß den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Thiere mit ihren Fußtritten, die er kennt, oder jede andere vernunftloſe Urſache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer ſolchen Geſtalt beurtheilen; weil ihm die Zufälligkeit, mit einem ſolchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich iſt, zuſammenzutreffen, ſo unendlich groß ſcheinen würde, daß es eben ſo gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgeſetz gebe, daß folglich auch keine Urſache in der blos mechaniſch wirkenden Natur, ſondern nur der Begriff von einem ſolchen Object, als Begriff, den nur Vernunft geben und mit demſelben den Gegenſtand vergleichen kann, auch die Cauſalität zu einer ſolchen Wirkung enthalten, folglich dieſe durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Product der Kunſt angeſehen werden könne (**vestigium hominis video**).

Um aber etwas, das man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck zu beurtheilen; dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerſpruch liegt, wird ſchon mehr erfordert. Ich würde vorläufig ſagen: ein Ding exiſtirt als Naturzweck, wenn es von ſich ſelbſt, (obgleich in zwiefachem Sinne †) Urſache und Wirkung iſt; denn hierin liegt eine Cauſalität, dergleichen mit dem bloſen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann zwar ohne Widerſpruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann. Wir wollen die Beſtimmung dieſer Idee von einem Naturzwecke zuvörderſt durch ein Beiſpiel erläutern, ehe wir ſie völlig auseinanderſetzen.

Ein Baum zeugt erſtlich einen anderen Baum nach einem bekannten Naturgeſetze. Der Baum aber, den er erzeugt, iſt von derſelben Gattung; und ſo erzeugt er ſich ſelbſt der Gattung nach, in der er einerſeits als Wirkung, andererſeits als Urſache, von ſich ſelbſt unaufhörlich hervorgebracht, und eben ſo, ſich ſelbſt oft hervorbringend, ſich, als Gattung, beſtändig erhält.

Zweitens erzeugt ein Baum ſich auch ſelbſt als Individuum. Dieſe Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum;

---

†) Die Worte „(obgleich in zwiefachem Sinne)“ fehlen in der 1. Ausg.

aber dieſes iſt in ſolchem Sinne zu nehmen, daß es von jeder anderen Größenzunahme nach mechaniſchen Geſetzen gänzlich unterſchieden, und einer Zeugung, wiewohl unter einem anderen Namen, gleich zu achten iſt. Die Materie, die er zu ſich hinzuſetzt, verarbeitet dieſes Gewächs vorher zu ſpecifiſch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus außer ihr nicht liefern kann, und bildet ſich ſelbſt weiter aus, vermittelſt eines Stoffes, der, ſeiner Miſchung nach, ſein eigenes Product iſt. Denn ob er zwar, was die Beſtandtheile betrifft, die er von der Natur außer ihm erhält, nur als Educt angeſehen werden muß, ſo iſt doch in der Scheidung und neuen Zuſammenſetzung dieſes rohen Stoffs eine ſolche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieſer Art Naturweſen anzutreffen, daß alle Kunſt davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn ſie es verſucht, aus den Elementen, die ſie durch Zergliederung derſelben erhält, oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derſelben liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzuſtellen.

Drittens erzeugt ein Theil dieſes Geſchöpfs auch ſich ſelbſt ſo, daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung des anderen wechſelsweiſe abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines anderen eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von ſeiner eigenen Art hervor, und ebenſo das Propfreis auf einem anderen Stamme. Daher kann man auch an demſelben Baume jeden Zweig oder Blatt als blos auf dieſen gepfropft oder oculirt, mithin als einen für ſich ſelbſt beſtehenden Baum, der ſich nur an einen anderen anhängt und paraſitiſch nährt, anſehen. Zugleich ſind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber dieſen doch auch gegenſeitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten, und ſein Wachsthum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Der Selbſthülfe der Natur in dieſen Geſchöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird, der Mißgeburten oder Mißgeſtalten im Wachsthum, da gewiſſe Theile, wegen vorkommender Mängel oder

Hinderniſſe, ſich auf ganz neue Art formen, um das, was da iſt, zu erhalten, und ein anomaliſches Geſchöpf hervorzubringen, will ich hier nur im Vorbeigehen erwähnen, ungeachtet ſie unter die wunderſamſten Eigenſchaften organiſirter Geſchöpfe gehören.

§. 65.

Dinge, als Naturzwecke, ſind organiſirte Weſen.

Nach dem im vorigen §. angeführten Charakter muß ein Ding, welches, als Naturproduct, doch zugleich nur als Naturzweck möglich erkannt werden ſoll, ſich zu ſich ſelbſt wechſelſeitig als Urſache und Wirkung verhalten, welches ein etwas uneigentlicher und unbeſtimmter Ausdruck iſt, der einer Ableitung von einem beſtimmten Begriffe bedarf.

Die Cauſalverbindung, ſofern ſie blos durch den Verſtand gedacht wird, iſt eine Verknüpfung, die eine Reihe (von Urſachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht; und die Dinge ſelbſt, welche als Wirkungen andere als Urſache vorausſetzen, können von dieſen nicht gegenſeitig zugleich Urſache ſein. Dieſe Cauſalverbindung nennt man die der wirkenden Urſachen (nexus effectivus). Dagegen aber kann doch auch eine Cauſalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man ſie als Reihe betrachtete, ſowohl abwärts, als aufwärts Abhängigkeit bei ſich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet iſt, dennoch aufwärts den Namen einer Urſache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung iſt. Im praktiſchen (nämlich der Kunſt) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die Urſache der Gelder iſt, die für Miethe eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorſtellung von dieſem möglichen Einkommen die Urſache der Erbauung des Hauſes war. Eine ſolche Cauſalverknüpfung wird die der Endurſachen (nexus finalis) genannt. Man könnte die erſtere vielleicht ſchicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Urſachen nennen, weil bei dieſer

Benennung zugleich begriffen wird, daß es nicht mehr, als dieſe zwei Arten der Cauſalität geben könne.

Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erſtlich erfordert, daß die Theile (ihrem Daſein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich ſind. Denn das Ding ſelbſt iſt ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die Alles, was in ihm enthalten ſein ſoll, a priori beſtimmen muß. Sofern aber ein Ding nur auf dieſe Art als möglich gedacht wird, iſt es blos ein Kunſtwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) deſſelben unterſchiedenen vernünftigen Urſache, deren Cauſalität (in Herbeiſchaffung und Verbindung der Theile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen, (mithin nicht durch die Natur außer ihm) beſtimmt wird.

Soll aber ein Ding, als Naturproduct, in ſich ſelbſt und ſeiner inneren Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Cauſalität der Begriffe von vernünftigen Weſen außer ihm möglich ſein; ſo wird zweitens dazu erfordert: daß die Theile deſſelben ſich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß ſie von einander wechſelſeitig Urſache und Wirkung ihrer Form ſind. Denn auf ſolche Weiſe iſt es allein möglich, daß umgekehrt (wechſelſeitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile beſtimme; nicht als Urſache, — denn da wäre es ein Kunſtproduct, — ſondern als Erkenntnißgrund der ſyſtematiſchen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten iſt, für den, der es beurtheilt.

Zu einem Körper alſo, der an ſich und ſeiner inneren Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden ſoll, wird erfordert, daß die Theile deſſelben einander insgeſammt, ihrer Form ſowohl, als Verbindung nach wechſelſeitig, und ſo ein Ganzes aus eigener Cauſalität hervorbringen, deſſen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Weſen, welches die einem ſolchen Product angemeſſene Cauſalität nach Begriffen beſäße,) Urſache von demſelben nach einem Princip, folglich die Verknüpfung der wirkenden Urſachen zugleich als Wirkung durch Endurſachen beurtheilt werden könnte.

In einem ſolchen Producte der Natur wird ein jeder Theil, ſo, wie er nur durch alle übrige da iſt, auch als um der anderen und des Ganzen willen exiſtirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht; welches aber nicht genug iſt, (denn er könnte auch Werkzeug der Kunſt ſein, und ſo nur als Zweck überhaupt möglich vorgeſtellt werden;) ſondern als ein die anderen Theile, (folglich jeder den anderen wechſelſeitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunſt, ſondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (ſelbſt denen der Kunſt) liefernden Natur ſein kann; und nur dann und darum wird ein ſolches Product, als organiſirtes und ſich ſelbſt organiſirendes Weſen, ein Naturzweck genannt werden können.

In einer Uhr iſt ein Theil das Werkzeug der Bewegung der anderen, aber nicht ein Rad die wirkende Urſache der Hervorbringung der anderen; ein Theil iſt zwar um des anderen willen, aber nicht durch denſelben da. Daher iſt auch die hervorbringende Urſache derſelben und ihrer Form nicht in der Natur (dieſer Materie), ſondern außer ihr in einem Weſen, welches nach Ideen eines durch ſeine Cauſalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch ſo wenig, wie ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, ſo daß ſie andere Materie dazu benutzte (ſie organiſirte); daher erſetzt ſie auch nicht von ſelbſt die ihr entwandten Theile, oder vergütet ihren Mangel in der erſten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder beſſert ſich etwa ſelbſt aus, wenn ſie in Unordnung gerathen iſt; welches Alles wir dagegen von der organiſirten Natur erwarten können. — Ein organiſirtes Weſen iſt alſo nicht bloß Maſchine; denn die hat lediglich bewegende Kraft; ſondern es beſitzt in ſich bildende Kraft, und zwar eine ſolche, die es den Materien mittheilt, welche ſie nicht haben (ſie organiſirt); alſo eine ſich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.

Man ſagt von der Natur und ihrem Vermögen in organiſirten Producten bei Weitem zu wenig, wenn man dieſes ein Analogon der Kunſt nennt; denn da denkt man ſich den Künſtler (ein vernünftiges Weſen) außer ihr. Sie organiſirt ſich vielmehr ſelbſt, und in jeder Species ihrer organiſirten Producte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit ſchicklichen Abweichungen, die die Selbſterhaltung nach den Umſtänden erfordert. Näher tritt man vielleicht dieſer unerforſchlichen Eigenſchaft, wenn man ſie ein Analogon des Lebens nennt; aber da muß man entweder die Materie als bloſe Materie mit einer Eigenſchaft (Hylozoismus) begaben, die ihrem Weſen widerſtreitet; oder ihr ein fremdartiges, mit ihr in Gemeinſchaft ſtehendes Princip (eine Seele) beigeſellen; wozu man aber, wenn ein ſolches Product ein Naturproduct ſein ſoll, organiſirte Materie als Werkzeug jener Seele entweder ſchon vorausſetzt, und jene alſo nicht im Mindeſten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künſtlerin dieſes Bauwerks machen und ſo das Product der Natur (der körperlichen) entziehen muß. Genau zu reden, hat alſo die Organiſation der Natur nichts Analogiſches mit irgend einer Cauſalität, die wir kennen *). Schönheit der Natur, weil ſie den Gegenſtänden nur in Beziehung auf die Reflexion über die äußere Anſchauung derſelben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunſt genannt werden. Aber innere Naturvollkommenheit, wie ſie diejenigen Dinge beſitzen, welche nur als Naturzwecke möglich ſind und darum organiſirte Weſen heißen, iſt nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten phyſi-

---

*) Man kann umgekehrt einer gewiſſen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee, als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man ſich, bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volks zu einem Staat, des Worts Organiſation häufig für Einrichtung der Magiſtraturen u. ſ. w. und ſelbſt des ganzen Staatskörpers ſehr ſchicklich bedient. Denn jedes Glied ſoll freilich in einem ſolchen Ganzen nicht blos Mittel, ſondern zugleich auch Zweck, und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum ſeiner Stelle und Function nach beſtimmt ſein.

ſchen d. i. Naturvermögens, ja da wir ſelbſt zur Natur im weiteſten Verſtande gehören, ſelbſt nicht einmal durch eine genau angemeſſene Analogie mit menſchlicher Kunſt denkbar und erklärlich.

Der Begriff eines Dinges, als an ſich Naturzwecks, iſt alſo kein conſtitutiver Begriff des Verſtandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft ſein, nach einer entfernten Analogie mit unſerer Cauſalität nach Zwecken überhaupt die Nachforſchung über Gegenſtände dieſer Art zu leiten und über ihren oberſten Grund nachzudenken; das Letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntniß der Natur oder jenes Urgrundes derſelben, ſondern vielmehr ebendeſſelben praktiſchen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Urſache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten.

Organiſirte Weſen ſind alſo die einzigen in der Natur, welche, wenn man ſie auch für ſich und ohne ein Verhältniß auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derſelben möglich gedacht werden müſſen, und die alſo zuerſt dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktiſcher, ſondern Zweck der Natur iſt, objective Realität, und dadurch für die Naturwiſſenſchaft den Grund zu einer Teleologie d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem beſonderen Princip verſchaffen, dergleichen man in ſie einzuführen, (weil man die Möglichkeit einer ſolchen Art Cauſalität gar nicht a priori einſehen kann,) ſonſt ſchlechterdings nicht berechtigt ſein würde.

§. 66.

Vom Princip der Beurtheilung der inneren Zweckmäßigkeit in organiſirten Weſen.

Dieſes Princip, zugleich die Definition derſelben, heißt: ein organiſirtes Product der Natur iſt das, in welchem Alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt. Nichts in ihm iſt umſonſt, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuſchreiben.

Dieſes Princip iſt zwar ſeiner Veranlaſſung nach von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodiſch angeſtellt wird und Beobachtung heißt, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen aber, die es von einer ſolchen Zweckmäßigkeit ausſagt, kann es nicht blos auf Erfahrungsgründen beruhen, ſondern muß irgend ein Princip a priori, wenn es gleich blos regulativ wäre, und jene Zwecke allein in der Idee des Beurtheilenden und nirgend in einer wirkenden Urſache lägen, zum Grunde haben. Man kann daher obgenanntes Princip eine Maxime der Beurtheilung der inneren Zweckmäßigkeit organiſirter Weſen nennen.

Daß die Zergliederer der Gewächſe und Thiere, um ihre Structur zu erforſchen und die Gründe einſehen zu können, warum und zu welchem Ende ſolche Theile, warum eine ſolche Lage und Verbindung der Theile und gerade dieſe innere Form ihnen gegeben werden, jene Maxime: daß nichts in einem ſolchen Geſchöpf umſonſt ſei, als unumgänglich nothwendig annehmen, und ſie ebenſo, als den Grundſatz der allgemeinen Naturlehre: daß nichts von ungefähr geſchehe, geltend machen, iſt bekannt. In der That können ſie ſich auch von dieſem teleologiſchen Grundſatze ebenſowenig losſagen, als von dem allgemeinen phyſiſchen, weil, ſo wie bei Verlaſſung des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, ſo bei der des erſteren Grundſatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdingen, die wir einmal teleologiſch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrig bleiben würde.

Denn dieſer Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloſen Mechanismus der Natur, der uns hier nicht mehr genugthun will. Eine Idee ſoll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil dieſe aber eine abſolute Einheit der Vorſtellung iſt, ſtatt daß die Materie eine Vielheit der Dinge iſt, die für ſich keine beſtimmte Einheit der Zuſammenſetzung an die Hand geben kann; ſo muß, wenn jene Einheit der Idee ſogar als Beſtimmungsgrund a priori eines Naturgeſetzes der Cauſalität einer ſolchen Form des Zuſammengeſetzten dienen ſoll, der Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Producte liegt, erſtreckt werden. Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen überſinnlichen Beſtimmungsgrund über den blinden Mechanismus der Natur hinaus beziehen, müſſen wir ſie auch ganz nach dieſem Princip beurtheilen; und es iſt kein Grund da †), die Form eines ſolchen Dinges noch zum Theil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann, bei der Vermiſchung ungleichartiger Principien, gar keine ſichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde.

Es mag immer ſein, daß z. B. in einem thieriſchen Körper manche Theile als Concretionen nach blos mechaniſchen Geſetzen begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare). Doch muß die Urſache ††), welche die dazu ſchickliche Materie herbeiſchafft, dieſe ſo modificirt, formt und an ihren gehörigen Stellen abſetzt, immer teleologiſch beurtheilt werden, ſo, daß Alles in ihm als organiſirt betrachtet werden muß, und Alles auch in gewiſſer Beziehung auf das Ding ſelbſt wiederum Organ iſt.

§. 67.

Vom Princip der teleologiſchen Beurtheilung über Natur überhaupt als Syſtem der Zwecke.

Wir haben oben von der äußeren Zweckmäßigkeit der Naturdinge geſagt: daß ſie keine hinreichende Berechtigung gebe, ſie zugleich als Zwecke der Natur, zu Erklärungsgründen ihres Daſeins, und die zufällig-zweckmäßigen Wirkungen derſelben in der Idee zu Gründen ihres Daſeins nach dem Princip der Endurſachen zu brauchen. So kann man die Flüſſe, weil ſie die Gemeinſchaft im Inneren der Länder unter Völkern befördern, die Gebirge, weil ſie zu dieſen die Quellen und zur Erhaltung derſelben den Schneevorrath für regenloſe Zeiten enthalten, imgleichen den Abhang der Länder, der dieſe Gewäſſer abführt und das Land trocken werden läßt, nicht ſofort für Naturzwecke halten; weil, obzwar dieſe Geſtalt der Oberfläche der Erde zur Entſtehung und Erhaltung des Gewächs- und Thierreichs ſehr nöthig war, ſie doch nichts an ſich hat, zu deſſen Möglichkeit man ſich genöthigt ſähe, eine Cauſalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächſen, die der Menſch zu ſeiner Nothdurft oder Ergötzlichkeit nutzt; von Thieren, dem Kameele, dem Rinde, dem Pferde, Hunde u. ſ. w., die er theils zu ſeiner Nahrung, theils ſeinem Dienſte ſo vielfältig gebrauchen und großentheils gar nicht entbehren kann. Von Dingen, deren keines für ſich als Zweck anzuſehen man Urſache hat, kann das äußere Verhältniß nur hypothetiſch für zweckmäßig beurtheilt werden.

---

†) 1. Ausg. „erſtreckt werden; weil, wenn wir . . . . beziehen, wir ſie auch ganz nach dieſem Princip beurtheilen müſſen und kein Grund da iſt,"

††) 1. Ausg. „Haare), ſo muß doch die Urſache,"

Ein Ding ſeiner inneren Form halber, als Naturzweck beurtheilen, iſt ganz etwas Anderes, als die Exiſtenz dieſes Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letzteren Behauptung bedürfen wir nicht blos den Begriff von einem möglichen Zweck, ſondern die Erkenntniß des Endzwecks (scopus) der Natur, welches eine Beziehung derſelben auf etwas Ueberſinnliches bedarf, die alle unſere teleologiſche Naturerkenntniß weit überſteigt; denn der Zweck der Natur ſelbſt muß über die Natur hinaus geſucht werden. Die innere Form eines bloſen Grashalms kann ſeinen blos nach der Regel der Zwecke möglichen Urſprung, für unſer menſchliches Beurtheilungsvermögen hinreichend, beweiſen. Geht man aber davon ab, und ſieht nur auf den Gebrauch, den andere Naturweſen davon machen, verläßt alſo die Betrachtung der inneren Organiſation und ſieht nur auf äußere zweckmäßige Beziehungen, wie das Gras dem Vieh, wie dieſes dem Menſchen als Mittel zu ſeiner Exiſtenz nöthig ſei, und man ſieht nicht, warum es denn nöthig ſei, daß Menſchen exiſtiren, (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, ſo leicht nicht zu beantworten ſein möchte;) ſo gelangt man zu keinem kategoriſchen Zwecke, ſondern alle dieſe zweckmäßige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszuſetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Daſein eines Dinges als Endzweck) ganz außerhalb der phyſiſch-teleologiſchen Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber iſt ein ſolches Ding auch nicht Naturzweck; denn es iſt (oder ſeine ganze Gattung) nicht als Naturproduct anzuſehen.

Es iſt alſo nur die Materie, ſofern ſie organiſirt iſt, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bei ſich führt, weil dieſe ihre ſpecifiſche Form zugleich Product der Natur iſt. Aber dieſer Begriff führt nun nothwendig auf die Idee der geſammten Natur als eines Syſtems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Principien der Vernunft, (wenigſtens um daran die Naturerſcheinung zu verſuchen,) untergeordnet werden muß. Das Princip der Vernunft iſt ihr als nur ſubjectiv d. i. als Maxime zuſtändig: Alles in der Welt iſt irgend wozu gut; Nichts iſt in ihr umſonſt; und man iſt durch das Beiſpiel, das die Natur an ihren organiſchen Producten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Geſetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig iſt, zu erwarten.

Es verſteht ſich, daß dieſes nicht ein Princip für die beſtimmende, ſondern nur für die reflectirende Urtheilskraft ſei, daß es regulativ und nicht conſtitutiv ſei, und wir dadurch einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Beſtimmungsgrund, der ſchon gegeben iſt, nach einer neuen geſetzlichen Ordnung zu betrachten, und die Naturkunde nach einem anderen Princip, nämlich dem der Endurſachen, doch unbeſchadet dem des Mechanismus ihrer Cauſalität, zu erweitern. Uebrigens wird dadurch keinesweges ausgemacht, ob irgend etwas, das wir nach dieſem Princip beurtheilen, *abſichtlich* Zweck der Natur ſei; ob die Gräſer für das Rind oder Schaf, und ob dieſes und die übrigen Naturdinge für den Menſchen da ſind. Es iſt gut, ſelbſt die uns unangenehmen und in beſonderen Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieſer Seite zu betrachten. So könnte man z. B. ſagen: das Ungeziefer, welches die Menſchen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettſtellen plagt, ſei nach einer weiſen Naturanſtalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für ſich ſchon ein wichtiges Mittel zur Erhaltung der Geſundheit iſt. Oder die Moskitomücken und andere ſtechende Inſecten, welche die Wüſten von Amerika den Wilden ſo beſchwerlich machen, ſeien ſo viel Stacheln der Thätigkeit für dieſe angehenden Menſchen, um die Moräſte abzuleiten, und die dichten, den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen und dadurch, imgleichen durch den Anbau des Bodens ihren Aufenthalt zugleich geſünder zu machen. Selbſt was dem Menſchen in ſeiner inneren Organiſation widernatürlich zu ſein ſcheint, wenn es auf dieſe Weiſe behandelt wird, gibt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Ausſicht in eine teleologiſche Ordnung der Dinge, auf die uns, ohne ein ſolches Princip, die blos phyſiſche Betrachtung allein nicht führen würde. So wie Einige den Bandwurm dem Menſchen oder Thiere, dem er beiwohnt, gleichſam zum Erſatz eines gewiſſen Mangels ſeiner Lebensorgane beigegeben zu ſein urtheilen; ſo würde ich fragen, ob nicht die Träume, (ohne die niemals der Schlaf iſt, ob man ſich gleich nur ſelten derſelben erinnert,) eine zweckmäßige Anordnung der Natur ſein mögen, indem ſie nämlich bei dem Abſpannen aller körperlichen bewegenden Kräfte dazu dienen, vermittelſt der Einbildungskraft und der großen Geſchäftigkeit derſelben, (die in dieſem Zuſtande mehrentheils bis zum Affecte ſteigt,) die Lebensorgane innigſt zu bewegen; ſo wie ſie auch bei überfülltem Magen, wo dieſe Bewegung um deſto nöthiger iſt, im Nachtſchlafe gemeiniglich mit deſto mehr Lebhaftigkeit ſpielt; daß folglich †) ohne dieſe innerlich bewegende Kraft und ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume anklagen, (die doch in der That vielleicht Heilmittel ſind,) der Schlaf ſelbſt im geſunden Zuſtande wohl gar ein völliges Erlöſchen des Lebens ſein würde.

Auch Schönheit der Natur d. i. ihre Zuſammenſtimmung mit dem freien Spiele unſerer Erkenntnißvermögen in der Auffaſſung und Beurtheilung ihrer Erſcheinung kann auf die Art als objective Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen, als Syſtem, worin der Menſch ein Glied iſt, betrachtet werden; wenn einmal die teleologiſche Beurtheilung derſelben durch die Naturzwecke, welche uns die organiſirten Weſen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Syſtems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können ſie als eine Gunſt *), die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß ſie über das Nützliche noch Schönheit und Reize ſo reichlich austheilte, und ſie deshalb lieben, ſo wie ihrer Unermeßlichkeit wegen mit Achtung betrachten, und uns ſelbſt in dieſer Betrachtung veredelt fühlen; gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieſer Abſicht ihre herrliche Bühne aufgeſchlagen und ausgeſchmückt habe.

---

†) 1. Ausg. „ſpielt und daß ohne dieſe“

*) In dem äſthetiſchen Theile wurde geſagt: wir ſähen die ſchöne Natur mit Gunſt an, indem wir an ihrer Form ein ganz freies (unintereſſirtes) Wohlgefallen haben. Denn in dieſem bloſen Geſchmacksurtheile

Wir wollen in dieſem §. nichts Anderes ſagen, als daß, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endurſachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmäßiges Verhältniß) es eben nicht nothwendig machen, über den Mechanismus der blind wirkenden Urſachen hinaus ein ander Princip für ihre Möglichkeit aufzuſuchen, dennoch als zu einem Syſtem der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen; weil uns die erſtere Idee ſchon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hinausführt, da denn die Einheit des überſinnlichen Princips nicht blos für gewiſſe Species der Naturweſen, ſondern für das Naturganze, als Syſtem, auf dieſelbe Art als gültig betrachtet werden muß.

§. 68.

Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwiſſenſchaft.

Die Principien einer Wiſſenſchaft ſind derſelben entweder innerlich, und werden einheimiſch genannt (**principia domestica**); oder ſie ſind auf Begriffe, die nur außer ihr Platz finden können, gegründet, und ſind auswärtige Principien (**peregrina**). Wiſſenſchaften, welche die letzteren enthalten, legen ihren Lehren Lehnſätze (**Lemmata**) zum Grunde; d. i. ſie borgen irgend einen Begriff, und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer anderen Wiſſenſchaft.

---

wird gar nicht darauf Rückſicht genommen, zu welchem Zwecke dieſe Naturſchönheiten exiſtiren: ob um uns eine Luſt zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologiſchen Urtheile aber geben wir auch auf dieſe Beziehung Acht; und da können wir es als Gunſt der Natur anſehen, daß ſie uns durch Aufſtellung ſo vieler ſchönen Geſtalten zur Cultur hat beförderlich ſein wollen.

Eine jede Wiſſenſchaft iſt für ſich ein Syſtem; und es iſt nicht genug, in ihr nach Principien zu bauen und alſo techniſch zu verfahren, ſondern man muß mit ihr, als einem für ſich beſtehenden Gebäude, auch architektoniſch zu Werke gehen, und ſie nicht, wie einen Anbau und als einen Theil eines anderen Gebäudes, ſondern als ein Ganzes für ſich behandeln, ob man gleich nachher einen Uebergang aus dieſem in jenes oder wechſelſeitig errichten kann.

Wenn man alſo für die Naturwiſſenſchaft und in ihren Context den Begriff von Gott hineinbringt, um ſich die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach dieſe Zweckmäßigkeit wiederum braucht, um zu beweiſen, daß ein Gott ſei; ſo iſt in keiner von beiden Wiſſenſchaften innerer Beſtand, und ein täuſchendes Diallele bringt jede in Unſicherheit dadurch, daß ſie ihre Grenzen in einander laufen laſſen.

Der Ausdruck eines Zweckes der Natur beugt dieſer Verwirrung ſchon genugſam vor, um Naturwiſſenſchaft und die Veranlaſſung, die ſie zur teleologiſchen Beurtheilung ihrer Gegenſtände gibt, nicht mit der Gottesbetrachtung und alſo einer theologiſchen Ableitung zu vermengen; und man muß es nicht als unbedeutend anſehen, ob man jenen Ausdruck mit dem eines göttlichen Zweckes in der Anordnung der Natur verwechſele, oder wohl gar den letzteren für ſchicklicher und einer frommen Seele angemeſſener ausgebe, weil es doch am Ende dahin kommen müſſe, jene zweckmäßigen Formen in der Natur von einem weiſen Welturheber abzuleiten; ſondern ſich ſorgfältig und beſcheiden auf den Ausdruck, der gerade nur ſo viel ſagt, als wir wiſſen, nämlich eines Zweckes der Natur, einſchränken. Denn ehe wir noch nach der Urſache der Natur ſelbſt fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgeſetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwiſſenſchaft ihre Gegenſtände beurtheilen, mithin auch deren Cauſalität nach der Regel der Zwecke in ihr ſelbſt ſuchen muß. Daher muß ſie ihre Grenze nicht überſpringen, um das, deſſen Begriffe gar keine Erfahrung angemeſſen ſein kann, und woran man ſich allererſt nach Vollendung der Naturwiſſenſchaft zu wagen befugt iſt, in ſie ſelbſt als einheimiſches Princip hinein zu ziehen.

Naturbeſchaffenheiten, die ſich a priori demonſtriren und alſo ihrer Möglichkeit nach aus allgemeinen Principien ohne allen Beitritt der Erfahrung einſehen laſſen, können, ob ſie gleich eine techniſche Zweckmäßigkeit bei ſich führen, dennoch, weil ſie ſchlechterdings nothwendig ſind, gar nicht zur Teleologie der Natur, als einer in die Phyſik gehörigen Methode, die Fragen derſelben aufzulöſen, gezählt werden. Arithmetiſche, geometriſche Analogien, ingleichen allgemeine mechaniſche Geſetze, ſo ſehr uns auch die Vereinigung verſchiedener dem Anſchein nach von einander ganz unabhängiger Regeln in einem Princip an ihnen befremdend und bewundernswürdig vorkommen mag, enthalten deswegen keinen Anſpruch darauf, teleologiſche Erklärungsgründe in der Phyſik zu ſein; und wenn ſie gleich in der allgemeinen Theorie der Zweckmäßigkeit der Dinge der Natur überhaupt mit in Betrachtung gezogen zu werden verdienen, ſo würde dieſe doch anderwärts hin, nämlich in die Metaphyſik gehören, und kein inneres Princip der Naturwiſſenſchaft ausmachen; wie es wohl mit den empiriſchen Geſetzen der Naturzwecke an organiſirten Weſen nicht allein erlaubt, ſondern auch unvermeidlich iſt, die teleologiſche *Beurtheilungsart* zum Princip der Naturlehre in Anſehung einer eigenen Klaſſe ihrer Gegenſtände zu gebrauchen.

Damit nun Phyſik ſich genau in ihren Grenzen halte, ſo abſtrahirt ſie von der Frage, ob die Naturzwecke es *abſichtlich* oder *unabſichtlich* ſind, gänzlich; denn das würde Einmengung in ein fremdes Geſchäft (nämlich das der Metaphyſik) ſein. Genug es ſind nach Naturgeſetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können, einzig und allein *erklärbare*, und blos auf dieſe Weiſe ihrer inneren Form nach, ſogar auch nur innerlich *erkennbare* Gegenſtände. Um ſich alſo auch nicht der mindeſten Anmaßung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Phyſik gehört, nämlich eine übernatürliche Urſache, unter unſere Erkenntnißgründe miſchen, verdächtig zu machen; ſpricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäßigkeit in ihr abſichtlich ſei, aber doch zugleich ſo, daß man der Natur d. i. der Materie dieſe Abſicht beilegt; wodurch man, (weil hierüber kein Mißverſtand Statt finden kann, indem von ſelbſt ſchon Keiner einem lebloſen Stoffe Abſicht in eigentlicher Bedeutung des Wortes beilegen wird,) anzeigen will, daß dieſes Wort hier nur ein Princip der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft bedeute, und alſo keinen beſonderen Grund der Cauſalität einführen ſolle, ſondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforſchung, als die nach mechaniſchen Geſetzen iſt, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letzteren, ſelbſt zur empiriſchen Aufſuchung aller beſonderen Geſetze der Natur, zu ergänzen. Daher ſpricht man in der Teleologie, ſofern ſie zur Phyſik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparſamkeit, der Vorſorge, der Wohlthätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verſtändiges Weſen zu machen, (weil das ungereimt wäre;) aber auch ohne ſich zu erkühnen, ein anderes verſtändiges Weſen über ſie, als Werkmeiſter, ſetzen zu wollen, weil dieſes vermeſſen *) ſein würde; ſondern es ſoll dadurch nur eine Art der Cauſalität der Natur, nach einer Analogie mit der unſrigen im techniſchen Gebrauche der Vernunft, bezeichnet werden, um die Regel, wornach gewiſſen Producten der Natur nachgeforſcht werden muß, vor Augen zu haben.

Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Theil der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft aus, ſondern wird zur Theologie als Propädeutik oder Uebergang gezogen? Dieſes geſchieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanismus an demjenigen feſt zu halten, was wir unſerer Beobachtung oder den Experimenten ſo unterwerfen können, daß wir es gleich der Natur, wenigſtens der Aehnlichkeit der Geſetze nach, ſelbſt hervorbringen könn-

---

*) Das deutſche Wort vermeſſen iſt ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaaß ſeiner Kräfte (des Verſtandes) zu überſchlagen vergißt, kann bisweilen ſehr demüthig klingen, und macht doch große Anſprüche, und iſt doch ſehr vermeſſen. Von der Art ſind die meiſten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgibt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Abſichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen ſollen.

ten; denn nur ſo viel ſieht man vollſtändig ein, als man nach Begriffen ſelbſt machen und zu Stande bringen kann. Organiſation aber, als innerer Zweck der Natur, überſteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darſtellung durch Kunſt; und was äußere, für zweckmäßig gehaltene Natureinrichtungen betrifft (z. B. Winde, Regen u. dgl.), ſo betrachtet die Phyſik wohl den Mechanismus derſelben; aber ihre Beziehung auf Zwecke, ſofern dieſe eine zur Urſache nothwendig gehörige Bedingung ſein ſoll, kann ſie gar nicht darſtellen, weil dieſe Nothwendigkeit der Verknüpfung gänzlich die Verbindung unſerer Begriffe, und nicht die Beſchaffenheit der Dinge angeht.

Zweite Abtheilung.

Dialektik der teleologiſchen Urtheilskraft.

§. 69.

Was eine Antinomie der Urtheilskraft ſei?

Die beſtimmende Urtheilskraft hat für ſich keine Principien, welche Begriffe von Objecten gründen. Sie iſt keine Autonomie; denn ſie ſubſumirt nur unter gegebenen Geſetzen oder Begriffen, als Principien. Eben darum iſt ſie auch keiner Gefahr ihrer eigenen Antinomie und einem Widerſtreit ihrer Principien ausgeſetzt. So war die transſcendentale Urtheilskraft, welche die Bedingungen, unter Kategorien zu ſubſumiren, enthielt, für ſich nicht nomothetiſch; ſondern nannte nur die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, unter welchen einem gegebenen Begriffe, als Geſetze des Verſtandes, Realität (Anwendung) gegeben werden kann, worüber ſie niemals mit ſich ſelbſt in Uneinigkeit (wenigſtens den Principien nach) gerathen konnte.

Allein die reflectirende Urtheilskraft ſoll unter einem Geſetze ſubſumiren, welches noch nicht gegeben und alſo in der That nur ein Princip der Reflexion über Gegenſtände iſt, für die es uns objectiv gänzlich an einem Geſetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnißvermögen ohne Principien verſtattet werden darf, ſo wird die reflectirende Urtheilskraft in ſolchen Fällen ihr ſelbſt zum Princip dienen müſſen; welches, weil es nicht objectiv iſt, und keinen für die Abſicht hinreichenden Erkenntnißgrund des Objects unterlegen kann, als blos ſubjectives Princip, zum zweckmäßigen Gebrauche der Erkenntnißvermögen, nämlich über eine

Art Gegenſtände zu reflectiren, dienen ſoll. Alſo hat in Beziehung auf ſolche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen, und zwar nothwendige, zum Behuf der Erkenntniß der Naturgeſetze in der Erfahrung, um vermittelſt derſelben zu Begriffen zu gelangen, ſollten dieſe auch Vernunftbegriffe ſein: wenn ſie ſolcher durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empiriſchen Geſetzen blos kennen zu lernen. — Zwiſchen dieſen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerſtreit, mithin eine Antinomie Statt finden; worauf ſich eine Dialektik gründet, die, wenn jede von zwei einander widerſtreitenden Maximen in der Natur der Erkenntnißvermögen ihren Grund hat, eine natürliche Dialektik genannt werden kann und ein unvermeidlicher Schein, den man in der Kritik entblöſen und auflöſen muß, damit er nicht betrüge.

§. 70.

Vorſtellung dieſer Antinomie.

Sofern die Vernunft es mit der Natur, als Inbegriff der Gegenſtände äußerer Sinne, zu thun hat, kann ſie ſich auf Geſetze gründen, die der Verſtand theils ſelbſt **a priori** der Natur vorſchreibt, theils durch die in der Erfahrung vorkommenden empiriſchen Beſtimmungen ins Unabſehliche erweitern kann. Zur Anwendung der erſteren Art von Geſetzen, nämlich der *allgemeinen* Geſetze[†] der materiellen Natur überhaupt, braucht die Urtheilskraft kein beſonderes Princip der Reflexion; denn da iſt ſie beſtimmend, weil ihr ein objectives Princip durch den Verſtand gegeben iſt. Aber was die beſonderen Geſetze betrifft, die uns nur durch Erfahrung kund werden können, ſo kann unter ihnen eine ſo große Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit ſein, daß die Urtheilskraft ſich ſelbſt zum Princip dienen muß, um auch nur in den Erſcheinungen der Natur nach einem Geſetze zu forſchen und es auszuſpähen, indem ſie ein ſolches zum Leitfaden bedarf, wenn ſie ein zuſammenhangendes Erfahrungserkenntniß nach einer durchgängigen Geſetzmäßigkeit der Natur, die Einheit derſelben nach empiriſchen Geſetzen auch nur hoffen ſoll. Bei dieſer zufälligen Einheit der beſonderen Geſetze kann es ſich nun zutragen: daß die Urtheilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren eine ihr der bloſe Verſtand a priori an die Hand gibt; die andere aber durch beſondere Erfahrungen veranlaßt wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem beſonderen Princip die Beurtheilung der körperlichen Natur und ihrer Geſetze anzuſtellen. Da trifft es ſich dann, daß dieſe zweierlei Maximen nicht wohl neben einander beſtehen zu können den Anſchein haben, mithin ſich eine Dialektik hervorthut, welche die Urtheilskraft in dem Princip ihrer Reflexion irre macht.

[†] 1. Ausg.: „nämlich den *allgemeinen* der materiellen Natur überhaupt"

Die erſte Maxime derſelben iſt der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt werden.

Die zweite Maxime iſt der Gegenſatz: Einige Producte der materiellen Natur können nicht als nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt werden, (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Geſetz der Cauſalität, nämlich das der Endurſachen.)

Wenn man dieſe regulativen Grundſätze für die Nachforſchung nun in conſtitutive, der Möglichkeit der Objecte ſelbſt verwandelte, ſo würden ſie ſo lauten:

Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge iſt nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich.

Gegenſatz: Einige Erzeugung derſelben iſt nach blos mechaniſchen Geſetzen nicht möglich.

In dieſer letzteren Qualität, als objective Principien für die beſtimmende Urtheilskraft, würden ſie einander widerſprechen, mithin einer von beiden Sätzen nothwendig falſch ſein; aber das wäre alsdann zwar eine Antinomie, doch nicht der Urtheilskraft, ſondern ein Widerſtreit in der Geſetzgebung der Vernunft. Die Vernunft kann aber weder den einen, noch den anderen dieſer Grundſätze beweiſen; weil wir von Möglichkeit der Dinge nach blos empiriſchen Geſetzen der Natur kein beſtimmendes Princip a priori haben können.

Was dagegen die zuerſt vorgetragene Maxime einer reflectirenden Urtheilskraft betrifft, ſo enthält ſie in der That gar keinen Widerſpruch. Denn wenn ich ſage: ich muß alle Ereigniſſe in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen, als Producte derſelben, ihrer Möglichkeit nach, nach bloß mechaniſchen Geſetzen beurtheilen; ſo ſage ich damit nicht: ſie ſind darnach allein (ausſchließungsweiſe von jeder anderen Art Cauſalität) möglich; ſondern das will nur anzeigen: ich ſoll jederzeit über dieſelben nach dem Princip des bloßen Mechanismus der Natur reflectiren, und mithin dieſem, ſo weit ich kann, nachforſchen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforſchung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniß geben kann. Dieſes hindert nun die zweite Maxime, bei gelegentlicher Veranlaſſung, nicht, nämlich bei einigen Naturformen (und auf deren Veranlaſſung ſogar der ganzen Natur) nach einem Princip zu ſpüren†), und über ſie zu reflectiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verſchieden iſt, nämlich dem Princip der Endurſachen. Denn die Reflexion nach der erſten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, ſie, ſo weit man kann, zu verfolgen; auch wird dadurch nicht geſagt, daß nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären. Nur wird behauptet, daß die menſchliche Vernunft in Befolgung derſelben und auf dieſe Art niemals von dem, was das Specifiſche eines Naturzwecks ausmacht, den mindeſten Grund, wohl aber andere Erkenntniſſe von Naturgeſetzen wird auffinden können; wobei es als unausgemacht dahin geſtellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur ſelbſt die phyſiſch-mechaniſche und die Zweckverbindung an denſelben Dingen in einem Princip zuſammenhangen mögen; nur daß unſere Vernunft ſie in einem ſolchen nicht zu vereinigen im Stande iſt, und die Urtheilskraft alſo, als (aus einem ſubjectiven Grunde) reflectirende, nicht als (einem objectiven Princip der Möglichkeit der Dinge an ſich zufolge) beſtimmende Urtheilskraft, genöthigt iſt, für gewiſſe Formen in der

---

†) 1. Ausg.: „nach einem Principe nachzuforſchen"

Natur ein anderes Princip, als das des Naturmechanismus zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

§. 71.

Vorbereitung zur Auflöſung obiger Antinomie.

Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organiſirten Naturproducte durch den bloßen Mechanismus der Natur keinesweges beweiſen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der beſonderen Naturgeſetze, die für uns zufällig ſind, da ſie nur empiriſch erkannt werden, ihrem erſten inneren Grunde nach nicht einſehen, und ſo das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur, (welches im Ueberſinnlichen liegt,) ſchlechterdings nicht erreichen können. Ob alſo das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden beurtheilen, nicht eben ſo gut, als für das, wozu wir bloß ein Maſchinenweſen der Natur zu bedürfen glauben, zulange; und ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke, (wie wir ſie nothwendig beurtheilen müſſen,) eine ganz andere Art von urſprünglicher Cauſalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligiblen Subſtrat enthalten ſein kann, nämlich ein architektoniſcher Verſtand zum Grunde liegt: darüber kann unſere in Anſehung des Begriffes der Cauſalität, wenn er a priori ſpecificirt werden ſoll, ſehr enge eingeſchränkte Vernunft ſchlechterdings keine Auskunft geben. — Aber daß, reſpectiv auf unſer Erkenntnißvermögen, der bloße Mechanismus der Natur für die Erzeugung organiſirter Weſen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, iſt eben ſo ungezweifelt gewiß. Für die reflectirende Urtheilskraft iſt alſo das ein ganz richtiger Grundſatz: daß für die ſo offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endurſachen eine vom Mechanismus unterſchiedene Cauſalität, nämlich einer nach Zwecken handelnden (verſtändigen) Welturſache gedacht werden müſſe; ſo übereilt und unerweislich er auch für die beſtimmende ſein würde. In dem erſteren Falle iſt er bloße Maxime der Urtheilskraft, wobei der Begriff jener Cauſalität eine bloße Idee iſt, der man keinesweges Realität zuzugeſtehen unternimmt, ſondern ſie nur zum Leitfaden der Reflexion braucht, die dabei für alle mechaniſche Erklärungsgründe immer offen bleibt und ſich nicht aus der Sinnenwelt verliert; im zweiten Falle würde der Grundſatz ein objectives Princip ſein, das die Vernunft vorſchriebe und dem die Urtheilskraft ſich beſtimmend unterwerfen müßte, wobei ſie aber über die Sinnenwelt hinaus ſich ins Ueberſchwengliche verliert und vielleicht irre geführt wird.

Aller Anſchein einer Antinomie zwiſchen den Maximen der eigentlich phyſiſchen (mechaniſchen) und der teleologiſchen (techniſchen) Erklärungsart beruht alſo darauf: daß man einen Grundſatz der reflectirenden Urtheilskraft mit dem der beſtimmenden, und die Autonomie der erſteren, (die blos ſubjectiv für unſeren Vernunftgebrauch in Anſehung der beſonderen Erfahrungsgeſetze gilt,) mit der Heteronomie der anderen, welche ſich nach den von dem Verſtande gegebenen (allgemeinen oder beſonderen) Geſetzen richten muß, verwechſelt.

§. 72.

Von den mancherlei Syſtemen über die Zweckmäßigkeit der Natur.

Die Richtigkeit des Grundſatzes: daß über gewiſſe Dinge der Natur (organiſirte Weſen) und ihre Möglichkeit nach dem Begriffe von Endurſachen geurtheilt werden müſſe, ſelbſt auch nur wenn man, um ihre Beſchaffenheit durch Beobachtung kennen zu lernen, einen Leitfaden verlangt, ohne ſich bis zur Unterſuchung über ihren erſten Urſprung zu verſteigen, hat noch Niemand bezweifelt. Die Frage kann alſo nur ſein: ob dieſer Grundſatz blos ſubjectiv gültig d. i. blos Maxime unſerer Urtheilskraft, oder ein objectives Princip der Natur ſei, nach welchem ihr, außer ihrem Mechanismus (nach bloſen Bewegungsgeſetzen) noch eine andere Art von Cauſalität zukomme, nämlich die der Endurſachen, unter denen jene (der bewegenden Kräfte) nur als Mittelurſachen ſtänden.

Nun könnte man dieſe Frage oder Aufgabe für die Speculation gänzlich unausgemacht und unaufgelöſet laſſen; weil, wenn wir uns mit der letzteren innerhalb den Grenzen der bloſen Naturerkenntniß begnügen, wir an jenen Maximen genug haben, um die Natur, ſo weit als menſchliche Kräfte reichen, zu ſtudiren und ihren verborgenſten Geheimniſſen nachzuſpüren. Es iſt alſo wohl eine gewiſſe Ahnung unſerer Vernunft, oder ein von der Natur uns gleichſam gegebener Wink, daß wir vermittelſt jenes Begriffs von Endurſachen wohl gar über die Natur hinauslangen und ſie ſelbſt an den höchſten Punct in der Reihe der Urſachen knüpfen könnten, wenn wir die Nachforſchung der Natur, (ob wir gleich darin noch nicht weit gekommen ſind,) verließen oder wenigſtens einige Zeit ausſetzten, und vorher, worauf jener Fremdling in der Naturwiſſenſchaft, nämlich der Begriff der Naturzwecke †), führe, zu erkunden verſuchten.

Hier müßte nun freilich jene unbeſtrittene Maxime in die ein weites Feld zu Streitigkeiten eröffnende Aufgabe übergehen: ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine beſondere Art der Cauſalität für dieſelbe beweiſe; oder ob ſie, an ſich und nach objectiven Principien betrachtet, nicht vielmehr mit dem Mechanismus der Natur einerlei ſei, oder auf einem und demſelben Grunde beruhe? nur daß wir, da dieſer für unſere Nachforſchung in manchen Naturproducten oft zu tief verſteckt iſt, es mit einem ſubjectiven Princip, nämlich dem der Kunſt d. i. der Cauſalität nach Ideen verſuchen, um ſie der Natur der Analogie nach unterzulegen; welche Nothhülfe uns auch in vielen Fällen gelingt, in einigen zwar zu mißlingen ſcheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine beſondere, von der Cauſalität nach blos mechaniſchen Geſetzen der Natur ſelbſt unterſchiedene Wirkungsart in die Naturwiſſenſchaft einzuführen. Wir wollen, indem wir das Verfahren (die Cauſalität) der Natur, wegen des Zweckähnlichen, welches wir in ihren Producten finden, Technik nennen, dieſe in die abſichtliche (technica intentionalis) und in die unabſichtliche (technica naturalis) eintheilen. Die erſte ſoll bedeuten: daß das productive Vermögen der Natur nach Endurſachen für eine beſondere Art von Cauſalität gehalten werden müſſe; die zweite: daß ſie mit dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei ſei, und das zufällige Zuſammentreffen mit unſeren Kunſtbegriffen und ihren Regeln als blos ſubjective Bedingung, ſie zu beurtheilen, fälſchlich für eine beſondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde.

---

†) 1. Ausg.: „worauf jener Fremdling vom Begriffe in der Naturwiſſenſchaft, nämlich der der Naturzwecke“

Wenn wir jetzt von den Syſtemen der Naturerklärung in Anſehung der Endurſachen reden, ſo muß man wohl bemerken: daß ſie insgeſammt dogmatiſch, d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge, es ſei durch abſichtlich oder lauter unabſichtlich wirkende Urſachen, unter einander ſtreitig ſind, nicht aber etwa †) über die ſubjective Maxime, über die Urſache ſolcher zweckmäßigen Producte blos zu urtheilen; in welchem letzteren Falle *disparate* Principien noch wohl vereinigt werden könnten, anſtatt daß im erſteren *contradictoriſch-entgegengeſetzte* einander aufheben und neben ſich nicht beſtehen können.

Die Syſteme in Anſehung der Technik der Natur d. i. ihrer productiven Kraft nach der Regel der Zwecke ſind zwiefach: des *Idealismus*, oder des *Realismus* der Naturzwecke. Der erſtere iſt die Behauptung: daß alle Zweckmäßigkeit der Natur *unabſichtlich*; der zweite: daß einige derſelben (in organiſirten Weſen) *abſichtlich* ſei; woraus denn auch die als Hypotheſe gegründete Folge gezogen werden könnte, daß die Technik der Natur, auch, was alle andere Producte derſelben in Beziehung auf das Naturganze betrifft, abſichtlich d. i. Zweck ſei.

1) Der *Idealismus* der Zweckmäßigkeit, (ich verſtehe hier immer die objective,) iſt nun entweder der der *Caſualität*, oder der *Fatalität* der Naturbeſtimmung in der zweckmäßigen Form ihrer Producte. Das erſtere Princip betrifft die Beziehung der Materie auf den phyſiſchen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgeſetze; das zweite, auf ihren und der ganzen Natur *hyperphyſiſchen* Grund. Das Syſtem der *Caſualität*, welches dem Epikur oder Demokritus beigelegt wird, iſt, nach dem Buchſtaben

---

†) 1. Ausg.: „und nicht etwa“

genommen, ſo offenbar ungereimt, daß es uns nicht aufhalten darf; dagegen iſt das Syſtem der Fatalität, (wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Anſehen nach viel älter iſt,) welches ſich auf etwas Ueberſinnliches beruft, wohin alſo unſere Einſicht nicht reicht, ſo leicht nicht zu widerlegen; darum, weil ſein Begriff von dem Urweſen gar nicht zu verſtehen iſt. So viel iſt aber klar: daß die Zweckverbindung in der Welt in demſelben als unabſichtlich angenommen werden muß, (weil ſie von einem Urweſen, aber nicht von ſeinem Verſtande, mithin keiner Abſicht deſſelben, ſondern aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur und der davon abſtammenden Welteinheit abgeleitet wird,) mithin der Fatalismus der Zweckmäßigkeit zugleich ein Idealismus derſelben iſt.

2) Der Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur iſt auch entweder phyſiſch oder hyperphyſiſch. Der erſte gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Abſicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Princip, eine Weltſeele); und heißt der Hylozoismus. Der zweite leitet ſie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Abſicht hervorbringenden (urſprünglich lebenden) verſtändigen Weſen ab; und iſt der Theismus*).

§. 73.

Keines der obigen Syſteme leiſtet das, was es vorgibt.

Was wollen alle jene Syſteme? Sie wollen unſere teleologiſchen Urtheile über die Natur erklären, und gehen damit ſo zu Werke, daß ein Theil die Wahrheit derſelben leugnet, mithin ſie für einen Idealismus der Natur (als Kunſt vorgeſtellt) erklärt; der andere Theil ſie als wahr anerkennt, und die Möglichkeit einer Natur nach der Idee der Endurſachen darzuthun verſpricht.

---

*) Man ſieht hieraus: daß in den meiſten ſpeculativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatiſchen Behauptungen betrifft, die philoſophiſchen Schulen gemeiniglich alle Auflöſungen, die über eine gewiſſe Frage möglich ſind, verſucht haben. So hat man über die Zweckmäßigkeit der Natur bald entweder die lebloſe Materie, oder einen lebloſen Gott, bald eine lebende Materie, oder auch einen lebendigen Gott zu dieſem Behufe verſucht. Für uns bleibt nichts übrig, als, wenn es Noth thun ſollte, von allen dieſen objectiven Behauptungen abzugehen und unſer Urtheil blos in Beziehung auf unſere Erkenntnißvermögen kritiſch zu erwägen, um ihrem Princip eine, wo nicht dogmatiſche, doch zum ſicheren Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer Maxime zu verſchaffen.

1) Die für den Idealismus der Endurſachen in der Natur ſtreitenden Syſteme laſſen nun einerſeits zwar an dem Princip derſelben eine Cauſalität nach Bewegungsgeſetzen zu, (durch welche die Naturdinge zweckmäßig exiſtiren;) aber ſie leugnen an ihr die **Intentionalität**, d. i. daß ſie abſichtlich zu dieſer ihrer zweckmäßigen Hervorbringung beſtimmt, oder, mit anderen Worten, ein Zweck die Urſache ſei. Dieſes iſt die Erklärungsart **Epikur's**, nach welcher der Unterſchied einer Technik der Natur von der bloſen Mechanik gänzlich abgeleugnet wird, und nicht allein für die Uebereinſtimmung der erzeugten Producte mit unſeren Begriffen vom Zwecke, mithin für die Technik, ſondern ſelbſt für die Beſtimmung der Urſachen dieſer Erzeugung nach Bewegungsgeſetzen, mithin ihre Mechanik, der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde angenommen, alſo nichts, auch nicht einmal der Schein in unſerem teleologiſchen Urtheile erklärt, mithin der vorgebliche Idealismus in demſelben keinesweges dargethan wird.

Andererſeits, will **Spinoza** uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben, und dieſer Idee alle Realität nehmen, daß er ſie überhaupt nicht für Producte, ſondern für einem Urweſen inhärirende Accidenzen gelten läßt, und dieſem Weſen, als Subſtrat jener Naturdinge, in Anſehung derſelben nicht Cauſalität, ſondern blos Subſiſtenz beilegt, und (wegen der unbedingten Nothwendigkeit deſſelben, ſammt allen Naturdingen, als ihm inhärirenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäßigkeit erforderlich iſt, ſichert, aber zugleich die Zufälligkeit derſelben, ohne die keine **Zweckeinheit** gedacht werden kann, entreißt, und mit ihr alles **Abſichtliche**, ſo wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verſtand wegnimmt.

Der Spinozismus leiſtet aber das nicht, was er will. Er will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung, (die er nicht leugnet,) der Dinge der Natur angeben, und nennt blos die Einheit des Subjects, dem ſie alle inhäriren. Aber wenn man ihm auch dieſe Art zu exiſtiren für die Weltweſen einräumt, ſo iſt doch jene ontologiſche Einheit darum noch nicht ſofort Zweckeinheit, und macht dieſe keineswegs begreiflich. Die letztere iſt nämlich eine ganz beſondere Art derſelben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltweſen) in einem Subjecte (dem Urweſen) gar nicht folgt, ſondern durchaus die Beziehung auf eine Urſache, die Verſtand hat, bei ſich führt und ſelbſt, wenn man alle dieſe Dinge in einem einfachen Subjecte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darſtellt; wofern man unter ihnen nicht erſtlich innere Wirkungen der Subſtanz, als einer Urſache; zweitens ebenderſelben, als Urſache durch ihren Verſtand denkt. Ohne dieſe formalen Bedingungen iſt alle Einheit bloſe Naturnothwendigkeit; und, wird ſie gleichwohl Dingen beigelegt, die wir als außer einander vorſtellen, blinde Nothwendigkeit. Will man aber das, was die Schule die transſcendentale Vollkommenheit der Dinge (in Beziehung auf ihr eigenes Weſen) nennt, nach welcher alle Dinge Alles an ſich haben, was erfordert wird, um ſo ein Ding und kein anderes zu ſein, Zweckmäßigkeit der Natur nennen; ſo iſt das ein kindiſches Spielwerk mit Worten ſtatt Begriffen. Denn wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müſſen, alſo ein Ding ſein und Zweck ſein einerlei iſt, ſo gibt es im Grunde nichts, was beſonders als Zweck vorgeſtellt zu werden verdiente.

Man ſieht hieraus wohl: daß Spinoza dadurch, daß er unſere Begriffe von dem Zweckmäßigen in der Natur auf das Bewußtſein unſerer ſelbſt in einem allbefaſſenden, (doch zugleich einfachen) Weſen zurückführte, und jene Form blos in der Einheit der letzteren ſuchte, nicht den Realismus, ſondern blos den Idealismus der Zweckmäßigkeit derſelben zu behaupten die Abſicht haben mußte, dieſe aber ſelbſt doch nicht bewerkſtelligen konnte, weil die bloſe Vorſtellung der Einheit des Subſtrats auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabſichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken kann.

2) Die, welche den **Realismus** der Naturzwecke nicht blos behaupten, ſondern ihn auch zu erklären vermeinen, glauben eine beſondere Art der Cauſalität, nämlich abſichtlich wirkender Urſachen, wenigſtens ihrer Möglichkeit nach einſehen zu können; ſonſt könnten ſie es nicht unternehmen, jene erklären zu wollen. Denn zur Befugniß ſelbſt der gewagteſten Hypotheſe muß wenigſtens die **Möglichkeit** deſſen, was man als Grund annimmt, **gewiß** ſein, und man muß dem Begriffe deſſelben ſeine objective Realität ſichern können.

Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie, (deren Begriff einen Widerſpruch enthält, weil Lebloſigkeit, inertia, den weſentlichen Charakter derſelben ausmacht,) läßt ſich nicht einmal denken; die einer belebten Materie und der geſammten Natur, als eines Thiers, kann nur ſofern (zum Behuf einer Hypotheſe der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur) dürftiger Weiſe gebraucht werden, als ſie uns an der Organiſation derſelben, im Kleinen, in der Erfahrung offenbart wird, keinesweges aber a priori ihrer Möglichkeit nach eingeſehen werden. Es muß alſo ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organiſirten Weſen aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieſes Leben wiederum nicht anders, als in organiſirten Weſen kennt, alſo ohne dergleichen Erfahrung ſich keinen Begriff von der Möglichkeit derſelben machen kann. Der Hylozoismus leiſtet alſo das nicht, was er verſpricht.

Der **Theismus** kann endlich die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüſſel zur Teleologie ebenſowenig dogmatiſch begründen; ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derſelben darin den Vorzug hat, daß er durch einen Verſtand, den er dem Urweſen beilegt, die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealismus am Beſten entreißt und eine abſichtliche Cauſalität für die Erzeugung derſelben einführt.

Denn da müßte allererſt, für die beſtimmende Urrtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den bloſen Mechanismus derſelben bewieſen werden, um berechtigt zu ſein, den Grund derſelben über die Natur hinaus auf beſtimmte

Weiſe zu ſetzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als daß nach der Beſchaffenheit und den Schranken unſerer Erkenntnißvermögen, (indem wir den erſten inneren Grund ſelbſt dieſes Mechanismus nicht einſehen,) wir auf keinerlei Weiſe in der Materie ein Princip beſtimmter Zweckbeziehungen ſuchen müſſen, ſondern für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Producte, als Naturzwecke; übrig bleibe, als die durch einen oberſten Verſtand als Welturſache. Das iſt aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die beſtimmende Urtheilskraft, und kann ſchlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen.

§. 74.

Die Urſache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatiſch zu behandeln, iſt die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks.

Wir verfahren mit einem Begriffe, (wenn er gleich empiriſch bedingt ſein ſollte,) dogmatiſch, wenn wir ihn als unter einem anderen Begriffe des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten und ihn dieſem gemäß beſtimmen. Wir verfahren aber mit ihm blos kritiſch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unſer Erkenntnißvermögen, mithin auf die ſubjectiven Bedingungen ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen, über ſein Object etwas zu entſcheiden. Das dogmatiſche Verfahren mit einem Begriffe iſt alſo dasjenige, welches für die beſtimmende, das kritiſche das, welches blos für die reflectirende Urtheilskraft geſetzmäßig iſt.

Nun iſt der Begriff von einem Dinge als Naturzwecke ein Begriff, der die Natur unter einer Cauſalität, die nur durch Vernunft denkbar iſt, ſubſumirt, um nach dieſem Princip über das, was vom Objecte in der Erfahrung gegeben iſt, zu urtheilen. Um ihn aber dogmatiſch für die beſtimmende Urtheilskraft zu gebrauchen, mußten wir der objectiven Realität dieſes Begriffes zuvor verſichert ſein, weil wir ſonſt kein Naturding unter ihm ſubſumiren könnten. Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks iſt aber zwar ein empiriſch bedingter d. i. nur unter gewiſſen in der

Erfahrung gegebenen Bedingungen möglicher, aber doch von derſelben nicht zu abſtrahirender, ſondern nur nach einem Vernunftprincip in der Beurtheilung des Gegenſtandes möglicher Begriff. Er kann alſo als ein ſolches Princip ſeiner objectiven Realität nach, (d. i. daß ihm gemäß ein Object möglich ſei,) gar nicht eingeſehen und dogmatiſch begründet werden; und wir wiſſen nicht, ob er blos ein vernünftelnder und objectiv leerer (**conceptus ratiocinans**), oder ein Vernunftbegriff, ein Erkenntniß gründender, von der Vernunft beſtätigter (**conceptus ratiocinatus**) ſei. Alſo kann er nicht dogmatiſch für die beſtimmende Urtheilskraft behandelt werden: d. i. es kann nicht allein nicht ausgemacht werden, ob Dinge der Natur, als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Cauſalität von ganz beſonderer Art (die nach Abſichten) erfordern oder nicht; ſondern es kann auch nicht einmal darnach gefragt werden, weil der Begriff eines Naturzwecks ſeiner objectiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich iſt, (d. i. er iſt nicht für die beſtimmende Urtheilskraft conſtitutiv, ſondern für die reflectirende blos regulativ.)

Daß er es aber nicht ſei, iſt daraus klar, weil er, als Begriff von einem Naturproduct, Naturnothwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objects (in Beziehung auf bloſe Geſetze der Natur) an ebendemſelben Dinge als Zweck in ſich faßt; folglich, wenn hierin kein Widerſpruch ſein ſoll, einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur, und doch auch einen Grund der Möglichkeit dieſer Natur ſelbſt und ihrer Beziehung auf etwas, das nicht empiriſch erkennbare Natur (überſinnlich), mithin für uns gar nicht erkennbar iſt, enthalten muß, um nach einer anderen Art Cauſalität, als der des Naturmechanismus beurtheilt zu werden, wenn man ſeine Möglichkeit ausmachen will. Da alſo der Begriff eines Dinges, als Naturzwecks für die beſtimmende Urtheilskraft überſchwenglich iſt, wenn man das Object durch die Vernunft betrachtet, (ob er zwar für die reflectirende Urtheilskraft in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung immanent ſein mag,) mithin ihm für beſtimmende Urtheile die objective Realität nicht verſchafft werden kann; ſo iſt hieraus begreiflich, wie alle Syſteme, die man für die dogmatiſche Behandlung des Begriffs der Naturzwecke und der Natur, als eines durch Endurſachen zuſammenhangenden Ganzen, nur immer entwerfen mag, weder objectiv bejahend, noch objectiv verneinend irgend etwas entſcheiden können; weil, wenn Dinge unter einem Begriffe, der blos problematiſch iſt, ſubſumirt werden, die ſynthetiſchen Prädicate deſſelben (z. B. hier: ob der Zweck der Natur, den wir uns zu der Erzeugung der Dinge denken, abſichtlich oder unabſichtlich ſei,) eben ſolche (problematiſche) Urtheile, ſie mögen nun bejahend oder verneinend ſein, vom Object abgeben müſſen, indem man nicht weiß, ob man über Etwas oder Nichts urtheilt. Der Begriff einer Cauſalität durch Zwecke (der Kunſt) hat allerdings objective Realität; der einer Cauſalität nach dem Mechanismus der Natur ebenſowohl. Aber der Begriff einer Cauſalität der Natur nach der Regel der Zwecke, noch mehr aber eines Weſens, dergleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann, nämlich eines ſolchen, als Urgrundes der Natur, kann zwar ohne Widerſpruch gedacht werden, aber zu dogmatiſchen Beſtimmungen doch nicht taugen; weil ihm, da er nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann, auch zur Möglichkeit derſelben nicht erforderlich iſt, ſeine objective Realität durch nichts geſichert werden kann. Geſchähe dieſes aber auch; wie kann ich Dinge, die für Producte göttlicher Kunſt beſtimmt angegeben werden, noch unter Producte der Natur zählen, deren Unfähigkeit, dergleichen nach ihren Geſetzen hervorzubringen, eben die Berufung auf eine von ihr unterſchiedene Urſache nothwendig machte?

§. 75.

Der Begriff einer objectiven Zweckmäßigkeit der Natur iſt ein kritiſches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft.

Es iſt doch etwas ganz Anderes, ob ich ſage: die Erzeugung gewiſſer Dinge der Natur, oder auch der geſammten Natur, iſt nur durch eine Urſache, die ſich nach Abſichten zum Handeln beſtimmt, möglich; oder: ich kann nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit meiner Erkenntnißvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn ich mir zu dieſer eine Urſache, die nach Abſichten wirkt, mithin ein Weſen denke, welches nach der Analogie mit der Cauſalität eines Verſtandes productiv iſt. Im erſteren Falle will ich etwas über das Object ausmachen, und bin verbunden, die objective Realität eines angenommenen Begriffs darzuthun; im zweiten beſtimmt die Vernunft nur den Gebrauch meiner Erkenntnißvermögen, angemeſſen ihrer Eigenthümlichkeit und den weſentlichen Bedingungen ihres Umfanges ſowohl, als ihrer Schranken. Alſo iſt das erſte Princip ein objectiver Grundſatz für die beſtimmende, das zweite ein ſubjectiver Grundſatz blos für die reflectirende Urtheilskraft, mithin eine Maxime derſelben, die ihr die Vernunft auferlegt.

Wir haben nämlich unentbehrlich nöthig, der Natur den Begriff einer Abſicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organiſirten Producten durch fortgeſetzte Beobachtung nachforſchen wollen; und dieſer Begriff iſt alſo ſchon für den Erfahrungsgebrauch unſerer Vernunft eine ſchlechterdings nothwendige Maxime. Es iſt offenbar: daß, da einmal ein ſolcher Leitfaden die Natur zu ſtudiren aufgenommen und bewährt gefunden iſt, wir die gedachte Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigſtens verſuchen müſſen, weil ſich nach derſelben noch manche Geſetze derſelben dürften auffinden laſſen, die uns, nach der Beſchränkung unſerer Einſichten in das Innere des Mechanismus derſelben, ſonſt verborgen bleiben würden. Aber in Anſehung des letzteren Gebrauchs iſt jene Maxime der Urtheilskraft zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organiſirt (in der oben angeführten engſten Bedeutung des Worts) nicht gegeben iſt. Hingegen in Anſehung der Producte derſelben, welche nur als abſichtlich ſo und nicht anders geformt müſſen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntniß ihrer inneren Beſchaffenheit zu bekommen, iſt jene Maxime der reflectirenden Urtheilskraft weſentlich nothwendig; weil ſelbſt der Gedanke von ihnen, als organiſirten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung †) mit Abſicht damit zu verbinden, unmöglich iſt.

Nun iſt der Begriff eines Dinges, deſſen Exiſtenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zwecks als möglich vorſtellen, mit dem Begriffe einer Zufälligkeit deſſelben (nach Naturgeſetzen) unzertrennlich verbunden. Daher machen auch die Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmſten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und ſind der einzige für den gemeinen Verſtand ebenſowohl, als den Philoſophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Urſprungs deſſelben von einem außer der Welt exiſtirenden, und zwar (um jener zweckmäßigen Form willen) verſtändigen Weſens; daß alſo die Teleologie keine Vollendung des Aufſchluſſes für ihre Nachforſchungen, als in einer Theologie, findet ††).

Was beweiſet nun aber am Ende auch die allervollſtändigſte Teleologie? Beweiſet ſie etwa, daß ein ſolches verſtändiges Weſen da ſei? Nein; nichts weiter, als daß wir nach Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen, alſo in Verbindung der Erfahrung mit den oberſten Principien der Vernunft, uns ſchlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer ſolchen Welt machen können, als ſo, daß wir uns eine *abſichtlich-wirkende* oberſte Urſache derſelben denken. Objectiv können wir alſo nicht den Satz darthun: es iſt ein verſtändiges Urweſen; ſondern nur ſubjectiv für den Gebrauch unſerer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem anderen Princip, als dem einer abſichtlichen Cauſalität einer höchſten Urſache gedacht werden können.

Wollten wir den oberſten Satz dogmatiſch, aus teleologiſchen Gründen darthun; ſo würden wir von Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde dieſen Schlüſſen der Satz zum Grunde gelegt werden müſſen: die organiſirten Weſen in der Welt ſind nicht anders, als durch eine abſichtlich-wirkende Urſache möglich. Daß aber, weil wir dieſe Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Cauſalverbindung verfolgen und dieſe nach ihrer Geſetzmäßigkeit erkennen können, wir auch berechtigt wären, eben dieſes auch für jedes denkende und erkennende Weſen als nothwendige, mithin dem Objecte, und nicht blos unſerem Subjecte anhangende Bedingung vorauszuſetzen: das müßten wir hiebei unvermeidlich behaupten wollen. Aber mit einer ſolchen Behauptung kommen wir nicht durch. Denn da wir die Zwecke in der Natur als abſichtliche eigentlich nicht *beobachten*, ſondern nur in der Reflexion über ihre Producte dieſen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu *denken*; ſo ſind ſie uns nicht durch das Object gegeben. A priori iſt es ſogar für uns unmöglich, einen ſolchen Begriff, ſeiner objectiven Realität nach, als annehmungsfähig zu rechtfertigen. Es bleibt alſo ſchlechterdings ein nur auf ſubjectiven Bedingungen, nämlich der unſeren Erkenntnißvermögen angemeſſen reflectirenden Urtheilskraft, beruhender Satz, der, wenn man ihn als objectiv-dogmatiſch geltend ausdrückte, heißen würde: es iſt ein Gott; nun aber, für uns Menſchen, nur die eingeſchränkte Formel erlaubt: wir können uns die Zweckmäßigkeit, die ſelbſt unſerer Erkenntniß der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir ſie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verſtändigen Urſache (eines Gottes) †) vorſtellen.

---

†) 1. Ausg.: „ohne die einer Erzeugung"

††) 1. Ausg.: „Weſens; und die Teleologie findet keine Vollendung…, als in einer Theologie."

Wenn nun dieſer, auf einer unumgänglich nothwendigen Maxime unſerer Urtheilskraft gegründete Satz allem ſowohl ſpeculativen, als praktiſchen Gebrauche unſerer Vernunft in jeder *menſchlichen* Abſicht vollkommen genugthuend iſt; ſo möchte ich wohl wiſſen, was uns dann darunter abgehe, daß wir ihn nicht auch für höhere Weſen gültig, nämlich aus reinen objectiven Gründen, (die leider unſer Vermögen überſteigen,) beweiſen können. Es iſt nämlich ganz gewiß, daß wir die organiſirten Weſen und deren innere Möglichkeit nach blos mechaniſchen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar ſo gewiß, daß man dreiſt ſagen kann, es iſt für Menſchen ungereimt, auch nur einen ſolchen Anſchlag zu faſſen, oder zu hoffen, daß noch dereinſt ein Newton aufſtehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgeſetzen, die keine Abſicht geordnet hat, begreiflich machen werde; ſondern man muß dieſe Einſicht den Menſchen ſchlechterdings abſprechen. Daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Princip derſelben in der Specification ihrer allgemeinen uns bekannten Geſetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organiſirter Weſen, ohne ihrer Erzeugung eine Abſicht unterzulegen, (alſo im bloſen Mechanismus derſelben) gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermeſſen geurtheilt; denn woher wollen wir das wiſſen? Wahrſcheinlichkeiten fallen hier ganz weg, wo es auf Urtheile der reinen Vernunft ankommt. — Alſo können wir über den Satz: ob ein nach Abſichten handelndes Weſen als Welturſache, (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objectiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend urtheilen; nur ſoviel iſt ſicher, daß, wenn wir doch wenigſtens nach dem, was uns einzuſehen durch unſere eigene Natur vergönnt iſt, (nach den Bedingungen und Schranken unſerer Vernunft) urtheilen ſollen, wir ſchlechterdings nichts Anderes, als ein verſtändiges Weſen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können; welches der Maxime unſerer reflectirenden Urtheilskraft, folglich einem ſubjectiven, aber dem menſchlichen Geſchlecht unnachlaßlich anhangenden Grunde allein gemäß iſt.

---

†) Die Worte „(eines Gottes)“ ſind Zuſatz der 2. Ausg.

§. 76.

Anmerkung.

Dieſe Betrachtung, welche es gar ſehr verdient, in der Transſcendentalphiloſophie umſtändlich ausgeführt zu werden, mag hier nur epiſodiſch, zur Erläuterung, (nicht zum Beweiſe des hier Vorgetragenen,) eintreten.

Die Vernunft iſt ein Vermögen der Principien, und geht in ihrer äußerſten Forderung auf das Unbedingte; da hingegen der Verſtand ihr immer nur unter einer gewiſſen Bedingung, die gegeben werden muß, zu Dienſten ſteht. Ohne Begriffe des Verſtandes aber, welchen objective Realität gegeben werden muß, kann die Vernunft gar nicht objectiv (ſynthetiſch) urtheilen, und enthält, als theoretiſche Vernunft, für ſich ſchlechterdings keine conſtitutiven, ſondern blos regulative Principien. Man wird bald inne: daß, wo der Verſtand nicht folgen kann, die Vernunft überſchwenglich wird, und in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Principien), aber nicht objectiv gültigen Begriffen ſich hervorthut; der Verſtand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig ſein würde, die Gültigkeit jener Ideen nur auf das Subject, aber doch allgemein für alle von dieſer Gattung, d. i. auf die Bedingung einſchränke, daß nach der Natur unſeres (menſchlichen) Erkenntnißvermögens oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Weſens überhaupt machen können, nicht anders, als ſo könne und müſſe gedacht werden; ohne doch zu behaupten, daß der Grund eines ſolchen Urtheils im Objecte liegt. Wir wollen Beiſpiele anführen, die zwar zu viel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit haben, um ſie hier ſofort als erwieſene Sätze dem Leſer aufzudringen, die ihm aber Stoff zum Nachdenken geben, und dem, was hier unſer eigenthümliches Geſchäft iſt, zur Erläuterung dienen können.

Es iſt dem menſchlichen Verſtande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterſcheiden. Der Grund davon liegt im Subjecte und der Natur ſeiner Erkenntnißvermögen. Denn wären zu dieſer ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verſtand für Begriffe und ſinnliche Anſchauung für Objecte, die ihnen correſpondiren, erforderlich; ſo würde es keine ſolche Unterſcheidung (zwiſchen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nämlich unſer Verſtand anſchauend, ſo hätte er keine Gegenſtände, als das Wirkliche. Begriffe, (die blos auf die Möglichkeit eines Gegenſtandes gehen,) und ſinnliche Anſchauungen, (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenſtand erkennen zu laſſen,) würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unſere Unterſcheidung des blos Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erſtere nur die Poſition der Vorſtellung eines Dinges reſpectiv auf unſeren Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an ſich ſelbſt (außer dieſem Begriffe †)) bedeutet. Alſo iſt die Unterſcheidung möglicher Dinge von wirklichen eine ſolche, die blos ſubjectiv für den menſchlichen Verſtand gilt, da wir nämlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht iſt, oder etwas als gegeben uns vorſtellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze alſo: daß Dinge möglich ſein können, ohne wirklich zu ſein, daß alſo aus der bloſen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geſchloſſen werden könne, gelten ganz richtig für die menſchliche Vernunft, ohne darum zu beweiſen, daß dieſer Unterſchied in den Dingen ſelbſt liege. Denn daß dieſes nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objecten gelten, ſofern unſer Erkenntnißvermögen, als ſinnlich-bedingt, ſich auch mit den Objecten der Sinne beſchäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt, leuchtet aus der unablaßlichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig exiſtirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterſchieden werden ſollen, und für welche Idee unſer Verſtand ſchlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein ſolches Ding und ſeine Art zu exiſtiren ſich vorſtellen ſolle. Denn wenn er es *denkt*, (er mag es denken, wie er will,) ſo iſt es blos als möglich vorgeſtellt. Iſt er ſich deſſen, als in der Anſchauung gegeben bewußt, ſo iſt es wirklich, ohne ſich hiebei irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher iſt der Begriff eines abſolutnothwendigen Weſens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menſchlichen Verſtand unerreichbarer problematiſcher Begriff. Er gilt aber doch für den Gebrauch unſerer Erkenntnißvermögen, nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben, mithin nicht vom Objecte und hiemit für jedes erkennende Weſen, weil ich nicht bei jedem das Denken und die Anſchauung, als zwei verſchiedene Bedingungen der Ausübung ihrer Erkenntnißvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge vorausſetzen kann. Für einen Verſtand, bei dem dieſer Unterſchied nicht einträte, würde es heißen: alle Objecte, die ich erkenne, ſind (exiſtiren); und die Möglichkeit einiger, die doch nicht exiſtirten, d. i. die Zufälligkeit derſelben, wenn ſie exiſtiren, alſo auch die davon zu unterſcheidende Nothwendigkeit würde in die Vorſtellung eines ſolchen Weſens gar nicht kommen können. Was unſerem Verſtande aber ſo beſchwerlich fällt, der Vernunft hier mit ſeinen Begriffen es gleich zu thun, iſt blos: daß für ihn, als menſchlichen Verſtand, dasjenige überſchwenglich (d. i. den ſubjectiven Bedingungen ſeines Erkenntniſſes unmöglich) iſt, was doch die Vernunft als zum Object gehörig zum Princip macht. — Hiebei gilt nun immer die Maxime, daß wir alle Objecte, da wo ihr Erkenntniß das Vermögen des Verſtandes überſteigt, nach den ſubjectiven, unſerer (d. i. der menſchlichen) Natur nothwendig anhangenden Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken; und wenn die auf dieſe Art gefällten Urtheile, (wie es auch in Anſehung der überſchwenglichen Begriffe nicht anders ſein kann,) nicht conſtitutive Principien, die das Object, wie es beſchaffen iſt, beſtimmen, ſein können, ſo werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und ſichere, der menſchlichen Abſicht angemeſſene Principien bleiben.

---

†) Die Worte „(außer dieſem Begriffe“ ſind Zuſatz der 2. Ausg.

So wie die Vernunft in theoretiſcher Betrachtung der Natur die Idee einer unbedingten Nothwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muß; ſo ſetzt ſie auch in praktiſcher ihre eigene (in Anſehung der Natur) unbedingte Cauſalität d. i. Freiheit voraus, indem ſie ſich ihres moraliſchen Gebots bewußt iſt. Weil nun aber hier die objective Nothwendigkeit der Handlung, als Pflicht, derjenigen, die ſie als Begebenheit haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freiheit (d. i. in der Vernunftcauſalität) läge, entgegengeſetzt, und die moraliſch-ſchlechthin-nothwendige Handlung phyſiſch als ganz zufällig angeſehen wird, (d. i. daß das, was nothwendig geſchehen ſollte, doch öfter nicht geſchieht;) ſo iſt klar, daß es nur von der ſubjectiven Beſchaffenheit unſeres praktiſchen Vermögens herrührt, daß die moraliſchen Geſetze als Gebote (und die ihnen gemäßen Handlungen als Pflichten) vorgeſtellt werden müſſen, und die Vernunft dieſe Nothwendigkeit nicht durch ein Sein (Geſchehen), ſondern Sein-Sollen ausdrückt; welches nicht Statt finden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als ſubjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenſtände der Natur) ihrer Cauſalität nach, mithin als Urſache in einer intelligiblen, mit dem moraliſchen Geſetze durchgängig übereinſtimmenden Welt betrachtet würde, wo zwiſchen Sollen und Thun, zwiſchen einem praktiſchen Geſetze von dem, was durch uns möglich iſt, und dem theoretiſchen von dem, was durch uns wirklich iſt, kein Unterſchied ſein würde. Ob nun aber gleich eine intelligible Welt, in welcher Alles darum wirklich ſein würde, blos nur weil es (als etwas Gutes) möglich iſt, und ſelbſt die Freiheit, als formale Bedingung derſelben, für uns ein überſchwenglicher Begriff iſt, der zu keinem conſtitutiven Princip, ein Object und deſſen objective Realität zu beſtimmen, tauglich iſt; ſo dient die letztere doch, nach der Beſchaffenheit unſerer (zum Theil ſinnlichen) Natur und Vermögens, für uns und alle vernünftige mit der Sinnenwelt in Verbindung ſtehende Weſen, ſo weit wir ſie uns nach der Beſchaffenheit unſerer Vernunft vorſtellen können, zu einem allgemeinen regulativen Princip, welches die Beſchaffenheit der Freiheit, als Form der Cauſalität, nicht objectiv beſtimmt, ſondern, und zwar nicht mit minderer Gültigkeit, als ob dieſes geſchähe, die Regel der Handlungen nach jener Idee für Jedermann zu Geboten macht.

Eben ſo kann man auch, was unſeren vorliegenden Fall betrifft, einräumen: wir würden zwiſchen Naturmechanismus und Technik der Natur d. i. Zweckverknüpfung in derſelben keinen Unterſchied finden, wäre unſer Verſtand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Beſonderen gehen muß, und die Urtheilskraft alſo in Anſehung des Beſonderen keine Zweckmäßigkeit erkennen, mithin keine beſtimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Geſetz zu haben, worunter ſie jenes ſubſumiren könne. Da nun aber das Beſondere, als ein ſolches, in Anſehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung beſonderer Geſetze der Natur doch auch Einheit, mithin Geſetzlichkeit erfordert, (welche Geſetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt,) und die Ableitung der beſonderen Geſetze aus den allgemeinen, in Anſehung deſſen, was jene Zufälliges in ſich enthalten, a priori durch Beſtimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich iſt; ſo wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Producten ein für die menſchliche Urtheilskraft in Anſehung der Natur nothwendiger, aber nicht die Beſtimmung der Objecte ſelbſt angehender Begriff ſein, alſo ein ſubjectives Princip der Vernunft für die Urtheilskraft, welches als regulativ (nicht conſtitutiv) für unſere *menſchliche Urtheilskraft* eben ſo nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre.

§. 77.

Von der Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzweckes möglich wird.

Wir haben in der Anmerkung Eigenthümlichkeiten unſeres (ſelbſt des oberen) Erkenntnißvermögens, welche wir leichtlich als objective Prädicate auf die Sachen ſelbſt überzutragen verleitet werden, angeführt; aber ſie betreffen Ideen, denen angemeſſen kein Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, und die alsdann nur zu regulativen Principien in Verfolgung der letzteren dienen konnten. Mit dem Begriffe eines Naturzwecks verhält es ſich zwar eben ſo, was die Urſache der Möglichkeit eines ſolchen Prädicats betrifft, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemäße Folge (das Product ſelbſt) iſt doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Cauſalität der letzteren, als eines nach Zwecken handelnden Weſens, ſcheint die Idee eines Naturzwecks zu einem conſtitutiven Princip deſſelben zu machen; und darin hat ſie etwas von allen anderen Ideen Unterſcheidendes.

Dieſes Unterſcheidende beſteht aber darin: daß gedachte Idee nicht ein Vernunftprincip für den Verſtand, ſondern für die Urtheilskraft, mithin lediglich die Anwendung eines Verſtandes überhaupt auf mögliche Gegenſtände der Erfahrung iſt; und zwar da, wo das Urtheil nicht beſtimmend, ſondern blos reflectirend ſein kann, mithin der Gegenſtand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäß gar nicht einmal *beſtimmt*, (geſchweige völlig angemeſſen) *geurtheilt*, ſondern nur über ihn reflectirt werden kann.

Es betrifft alſo eine Eigenthümlichkeit *unſeres* (menſchlichen) Verſtandes in Anſehung der Urtheilskraft, in der Reflexion derſelben über Dinge der Natur. Wenn das aber iſt, ſo muß hier die Idee von einem anderen möglichen Verſtande, als dem menſchlichen, zum Grunde liegen, (ſowie wir in der Kritik der reinen Vernunft eine andere mögliche Anſchauung in Gedanken haben mußten, wenn die unſrige als eine beſondere Art, nämlich die, für welche Gegenſtände nur als Erſcheinungen gelten, gehalten werden ſollte,) damit man ſagen könne: gewiſſe Naturproducte *müſſen*, nach der beſonderen Beſchaffenheit unſeres Verſtandes, *von uns* ihrer Möglichkeit nach abſichtlich und als Zwecke erzeugt *betrachtet werden*, ohne doch darum zu verlangen, daß es wirklich eine beſondere Urſache, welche die Vorſtellung eines Zwecks zu ihrem Beſtimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, daß nicht ein anderer (höherer) Verſtand, als der menſchliche, auch im Mechanismus der Natur d. i. einer Cauſalverbindung, zu der nicht ausſchlieſungsweiſe ein Verſtand als Urſache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit ſolcher Producte der Natur antreffen könne.

Es kommt hier alſo auf das Verhalten *unſeres* Verſtandes zur Urtheilskraft an, daß wir nämlich darin eine gewiſſe Zufälligkeit der Beſchaffenheit des unſrigen aufſuchen, um dieſe als Eigenthümlichkeit unſeres Verſtandes zum Unterſchiede von anderen möglichen anzumerken.

Dieſe Zufälligkeit findet ſich ganz natürlich in dem *Beſonderen*, welches die Urtheilskraft unter das *Allgemeine* der Verſtandesbegriffe bringen ſoll; denn durch das Allgemeine *unſeres* (menſchlichen) Verſtandes iſt das Beſondere nicht beſtimmt; und es iſt zufällig, auf wie vielerlei Art unterſchiedene Dinge, die doch in einem gemeinſamen Merkmale übereinkommen, unſerer Wahrnehmung vorkommen können. Unſer Verſtand iſt ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein discurſiver Verſtand, für den es freilich zufällig ſein muß, welcherlei und wie ſehr verſchieden das Beſondere ſein mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und das unter ſeine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zum Erkenntniß doch auch Anſchauung gehört, und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anſchauung ein von der Sinnlichkeit unterſchiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verſtand in der allgemeinſten Bedeutung ſein würde; ſo kann man ſich auch einen intuitiven Verſtand (negativ, nämlich blos als nicht discurſiven) †) denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Beſonderen und ſo zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit der Zuſammenſtimmung der Natur in ihren Producten nach beſonderen Geſetzen zum Verſtande nicht angetroffen wird, welche dem unſrigen es ſo ſchwer macht, das Mannigfaltige derſelben zur Einheit des Erkenntniſſes zu bringen; ein Geſchäft, das der unſrige nur durch Uebereinſtimmung der Naturmerkmale zu unſerem Vermögen der Begriffe, welche ſehr zufällig iſt, zu Stande bringen kann, deſſen ein anſchauender Verſtand aber nicht bedarf.

Unſer Verſtand hat alſo das Eigene für die Urtheilskraft, daß im Erkenntniß durch denſelben durch das Allgemeine das Beſondere nicht beſtimmt wird, und dieſes alſo von jenem allein nicht abgeleitet werden kann; gleichwohl aber dieſes Beſondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Geſetze) zuſammenſtimmen ſoll, um darunter ſubſumirt werden zu können, welche Zuſammenſtimmung unter ſolchen Umſtänden ſehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne beſtimmtes Princip ſein muß.

Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer ſolchen Zuſammenſtimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft, (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorſtellen,) wenigſtens denken zu können, müſſen wir uns zugleich einen anderen Verſtand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beigelegten Zweck wir jene Zuſammenſtimmung der Naturgeſetze mit unſerer Urtheilskraft, die für unſeren Verſtand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar iſt, als nothwendig vorſtellen können.

---

†) Die Worte: „(negativ, nämlich blos als nicht discurſiven)“ ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Unſer Verſtand nämlich hat die Eigenſchaft, daß er in ſeinem Erkenntniſſe, z. B. der Urſache eines Products, vom Analytiſch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Beſonderen (der gegebenen empiriſchen Anſchauung) gehen muß; wobei er alſo in Anſehung der Mannigfaltigkeit des letzteren nichts beſtimmt, ſondern dieſe Beſtimmung für die Urtheilskraft von der Subſumtion der empiriſchen Anſchauung, (wenn der Gegenſtand ein Naturproduct iſt,) unter dem Begriff erwarten muß. Nun können wir uns aber auch einen Verſtand denken, der, weil er nicht, wie der unſrige, discurſiv, ſondern intuitiv iſt, vom Synthetiſch-Allgemeinen (der Anſchauung eines Ganzen, als eines ſolchen) zum Beſonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Theilen; der alſo und deſſen Vorſtellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in ſich enthält, um eine beſtimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unſer Verſtand bedarf, welcher von den Theilen, als allgemeingedachten Gründen, zu verſchiedenen darunter zu ſubſumirenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muß. Nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes iſt hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzuſehen. Wollen wir uns alſo nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen, wie es unſerem discurſiven Verſtande gemäß iſt, ſondern, nach Maaßgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglichkeit der Theile (ihrer Beſchaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhangend vorſtellen; ſo kann dieſes, nach ebenderſelben Eigenthümlichkeit unſeres Verſtandes, nicht ſo geſchehen, daß das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile, (welches in der discurſiven Erkenntnißart Widerſpruch ſein würde,) ſondern nur daß die Vorſtellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form deſſelben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (Product) ſein würde, deſſen Vorſtellung als die Urſache ſeiner Möglichkeit angeſehen wird, das Product aber einer Urſache, deren Beſtimmungsgrund blos die Vorſtellung ſeiner Wirkung iſt, ein Zweck heißt; ſo folgt daraus: daß es blos eine Folge aus der beſonderen Beſchaffenheit unſeres Verſtandes ſei, wenn wir Producte der Natur nach einer anderen Art der Cauſalität, als der der Naturgeſetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endurſachen uns als möglich vorſtellen, und daß dieſes Princip nicht die Möglichkeit ſolcher Dinge ſelbſt (ſelbſt als Phänomene betrachtet) nach dieſer Erzeugungsart, ſondern nur der unſerem Verſtande möglichen Beurtheilung derſelben angehe. Wobei wir zugleich einſehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Producte der Natur durch Cauſalität nach Zwecken lange nicht zufrieden ſind, weil wir nämlich in derſelben die Naturerzeugung blos unſerem Vermögen, ſie zu beurtheilen, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft, und nicht den Dingen ſelbſt zum Behuf der beſtimmenden Urtheilskraft angemeſſen zu beurtheilen verlangen. Es iſt hiebei auch gar nicht nöthig zu beweiſen, daß ein ſolcher intellectus archetypus möglich ſei, ſondern nur, daß wir in der Dagegenhaltung unſeres discurſiven, der Bilder bedürftigen Verſtandes (intellectus ectypus) und der Zufälligkeit einer ſolchen Beſchaffenheit auf jene Idee (eines intellectus archetypus) geführt werden, dieſe auch keinen Widerſpruch enthalte.

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie, ſeiner Form nach, als ein Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen, ſich von ſelbſt zu verbinden, (andere Materien, die dieſe einander zuführen, hinzugedacht,) betrachten; ſo ſtellen wir uns eine mechaniſche Erzeugungsart deſſelben vor. Aber es kommt auf ſolche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, deſſen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen vorausſetzt, von der ſelbſt die Beſchaffenheit und Wirkungsart der Theile abhängt, wie wir uns doch einen organiſirten Körper vorſtellen müſſen. Hieraus folgt aber, wie eben gewieſen worden, nicht, daß die mechaniſche Erzeugung eines ſolchen Körpers unmöglich ſei; denn das würde ſoviel ſagen, als, es ſei eine ſolche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen für jeden Verſtand unmöglich (d. i. widerſprechend) ſich vorzuſtellen, ohne daß die Idee derſelben zugleich die erzeugende Urſache derſelben ſei, d. i. ohne abſichtliche Hervorbringung. Gleichwohl würde dieſes in der That folgen, wenn wir materielle Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt, anzuſehen berechtigt wären. Denn alsdann würde die Einheit, welche den Grund der Möglichkeit der Naturbildungen ausmacht, lediglich die Einheit des Raums ſein, welcher aber kein Realgrund der Erzeugungen, ſondern nur die formale Bedingung derſelben iſt; obwohl er mit dem Realgrunde, welchen wir ſuchen, darin einige Aehnlichkeit hat, daß in ihm kein Theil ohne in Verhältniß auf das Ganze, (deſſen Vorſtellung alſo der Möglichkeit der Theile zum Grunde liegt,) beſtimmt werden kann. Da es aber doch wenigſtens möglich iſt, die materielle Welt als bloße Erſcheinung zu betrachten, und etwas als Ding an ſich ſelbſt, (welches nicht Erſcheinung iſt,) als Subſtrat zu denken, dieſem aber eine correſpondirende intellectuelle Anſchauung, (wenn ſie gleich nicht die unſrige iſt,) unterzulegen; ſo würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, überſinnlicher Realgrund für die Natur Statt finden, zu der wir ſelbſt mitgehören, in welcher wir alſo das, was in ihr als Gegenſtand der Sinne nothwendig iſt, nach mechaniſchen Geſetzen, die Zuſammenſtimmung und Einheit aber der beſonderen Geſetze und der Formen nach denſelben, die wir in Anſehung jener als zufällig beurtheilen müſſen, in ihr als Gegenſtande der Vernunft, (ja das Naturganze als Syſtem) zugleich nach teleologiſchen Geſetzen betrachten und ſie nach zweierlei Principien beurtheilen würden, ohne daß die mechaniſche Erklärungsart durch die teleologiſche, als ob ſie einander widerſprächen, ausgeſchloſſen wird.

Hieraus läßt ſich auch das, was man ſonſt zwar leicht vermuthen, aber ſchwerlich mit Gewißheit behaupten und beweiſen konnte, einſehen, daß zwar das Princip einer mechaniſchen Ableitung zweckmäßiger Naturproducte neben dem teleologiſchen beſtehen, dieſes letztere aber keinesweges entbehrlich machen könnte: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müſſen (einem organiſirten Weſen), zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Geſetze der mechaniſchen Erzeugung verſuchen und auch hoffen dürfen, damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterſchiedenen Erzeugungsgrund, nämlich der Cauſalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines ſolchen Products überhoben ſein; und ſchlechterdings kann keine menſchliche Vernunft, (auch keine endliche, die der Qualität nach der unſrigen ähnlich wäre, ſie aber dem Grade nach noch ſo ſehr überſtiege,) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus blos mechaniſchen Urſachen zu verſtehen hoffen. Denn wenn die teleologiſche Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich iſt, ſelbſt um dieſe nur am Leitfaden der Erfahrung zu ſtudiren; wenn für äußere Gegenſtände, als Erſcheinungen, ein ſich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, ſondern dieſer, der auch in der Natur liegt, doch nur im überſinnlichen Subſtrat derſelben geſucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche Einſicht abgeſchnitten iſt; ſo iſt es uns ſchlechterdings unmöglich, aus der Natur ſelbſt hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu ſchöpfen, und es iſt nach der Beſchaffenheit †) des menſchlichen Erkenntnißvermögens nothwendig, den oberſten Grund dazu in einem urſprünglichen Verſtande als Welturſache zu ſuchen.

§. 78.

Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologiſchen in der Technik der Natur.

Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu laſſen und in der Erklärung derſelben nicht vorbei zu gehen; weil ohne dieſen keine Einſicht in der Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt: daß ein höchſter Architekt die Formen der Natur, ſo wie ſie von jeher da ſind, unmittelbar geſchaffen, oder die, welche ſich in ihrem Laufe continuirlich nach ebendemſelben Muſter bilden, prädeterminirt habe; ſo iſt doch dadurch unſere Erkenntniß der Natur nicht im Mindeſten gefördert; weil wir jenes Weſens Handlungsart und die Ideen deſſelben, welche die Principien der Möglichkeit der Naturweſen enthalten ſollen, gar nicht kennen, und von demſelben als von oben herab (a priori) die Natur nicht erklären können. Wollen wir aber von den Formen der Gegenſtände der Erfahrung, alſo von unten hinauf (a posteriori), weil wir in dieſen Zweckmäßigkeit anzutreffen glauben, um dieſe zu erklären, uns auf eine nach Zwecken wirkende Urſache berufen; ſo würden wir ganz tautologiſch erklären, und die Vernunftmit Worten täuſchen, ohne noch zu erwähnen: daß da, wo wir uns mit dieſer Erklärungsart ins Ueberſchwengliche verlieren, wohin uns die Naturerkenntniß nicht folgen kann, die Vernunft dichteriſch zu ſchwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichſte Beſtimmung iſt.

---

†) 1. Ausg.: „und nach der Beſchaffenheit“

Von der anderen Seite iſt es eine ebenſowohl nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten der Natur nicht vorbei zu gehen; weil es, wenn es gleich die Entſtehungsart derſelben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuriſtiſches Princip iſt, den beſonderen Geſetzen der Natur nachzuforſchen; geſetzt auch, daß man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur ſelbſt darnach zu erklären, indem man ſie ſo lange, ob ſie gleich abſichtliche Zweckeinheit augenſcheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derſelben zu ſuchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muß: ſo iſt es eben ſo nothwendig für ſie, eine beſondere Art der Cauſalität, die ſich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Natururſachen die ihrige hat, indem zu der Receptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig iſt, noch eine Spontaneität einer Urſache, (die alſo nicht Materie ſein kann,) hinzukommen muß, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann. Zwar muß die Vernunft, ehe ſie dieſen Schritt thut, behutſam verfahren, und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein productives Vermögen derſelben, welches Zweckmäßigkeit der Geſtalt für unſere bloſe Apprehenſion an ſich zeigt (wie bei regulären Körpern), für teleologiſch zu erklären ſuchen, ſondern immer ſo lange für blos mechaniſch-möglich anſehen; allein darüber das teleologiſche Princip gar ausſchließen, und, wo die Zweckmäßigkeit, für die Vernunftunterſuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Urſachen, ſich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Cauſalität zeigt, doch immer den bloſen Mechanismus befolgen wollen, muß die Vernunft eben ſo phantaſtiſch und unter Hirngeſpinnſten von Naturvermögen, die ſich gar nicht denken laſſen, herumſchweifend machen, als eine blos teleologiſche Erklärungsart, die gar keine Rückſicht auf den Naturmechanismus nimmt, ſie ſchwärmeriſch machte.

An einem und ebendemſelben Dinge der Natur laſſen ſich nicht beide Principien, als Grundſätze der Erklärung (Deduction) eines von dem anderen verknüpfen, d. i. als dogmatiſche und conſtitutive Principien der Natureinſicht für die beſtimmende Urtheilskraft vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, ſie ſei als Product des bloſen Mechanismus der Materie, (der neuen Bildung, die ſie für ſich ſelbſt bewerkſtelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulniß in Freiheit geſetzt werden,) anzuſehen; ſo kann ich nun nicht von ebenderſelben Materie, als einer Cauſalität nach Zwecken zu handeln, ebendaſſelbe Product ableiten. Umgekehrt, wenn ich daſſelbe Product als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechaniſche Erzeugungsart deſſelben rechnen, und ſolche als conſtitutives Princip zur Beurtheilung deſſelben ſeiner Möglichkeit nach annehmen, und ſo beide Principien vereinigen. Denn eine Erklärungsart ſchließt die andere aus; geſetzt auch, daß objectiv beide Gründe der Möglichkeit eines ſolchen Products auf einem einzigen beruhten, wir aber auf dieſen nicht Rückſicht nähmen. Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denſelben möglich machen ſoll, muß in das, was außerhalb beiden, (mithin auch außer der möglichen empiriſchen Naturvorſtellung) liegt, von dieſer aber doch den Grund enthält, d. i. ins Ueberſinnliche geſetzt, und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von dieſem nichts, als den unbeſtimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurtheilung der Natur nach empiriſchen Geſetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher beſtimmen können; ſo folgt, daß die Vereinigung beider Principien nicht auf einem Grunde der *Erklärung* (Explication) der Möglichkeit eines Products nach gegebenen Geſetzen für die *beſtimmende*, ſondern nur auf einem Grunde der *Erörterung* (Expoſition) derſelben für die *reflectirende* Urtheilskraft beruhen könne. — Denn Erklären heißt von einem Princip ableiten, welches man alſo deutlich muß erkennen und angeben können. Nun müſſen zwar das Princip des Mechanismus der Natur und das der Cauſalität derſelben an einem und ebendemſelben Naturproducte in einem einzigen oberen Princip zuſammenhangen und daraus gemeinſchaftlich abfließen, weil ſie ſonſt in der Naturbetrachtung nicht neben einander beſtehen könnten. Wenn aber dieſes objectiv-gemeinſchaftliche, und alſo auch die Gemeinſchaft der davon abhangenden Maxime der Naturforſchung berechtigende Princip von der Art iſt, daß es zwar angezeigt, nie aber beſtimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann; ſo läßt ſich aus einem ſolchen Princip keine Erklärung d. i. deutliche und beſtimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Principien möglichen Naturproducts ziehen. Nun iſt aber das gemeinſchaftliche Princip der mechaniſchen einerſeits und der teleologiſchen Ableitung andererſeits das *Ueberſinnliche*, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müſſen. Von dieſem aber können wir uns in theoretiſcher Abſicht nicht den mindeſten bejahend beſtimmten Begriff machen. Wie alſo nach demſelben, als Princip die Natur (nach ihren beſonderen Geſetzen) für uns ein Syſtem ausmacht, welches ſowohl nach dem Princip der Erzeugung von phyſiſchen, als dem der Endurſachen als möglich erkannt werden könne, läßt ſich keinesweges erklären. ſondern nur, wenn es ſich zuträgt, daß Gegenſtände der Natur vorkommen, die nach dem Princip des Mechanismus, (welches jederzeit an ein Naturweſen Anſpruch hat,) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologiſche Grundſätze zu ſtützen, von uns nicht können gedacht werden, vorausſetzen, daß man nur getroſt beiden gemäß den Naturgeſetzen nachforſchen dürfe, (nachdem die Möglichkeit ihres Products, aus einem oder dem anderen Princip, unſerem Verſtande erkennbar iſt,) ohne ſich an den ſcheinbaren Widerſtreit zu ſtoßen, der ſich zwiſchen den Principien der Beurtheilung deſſelben hervorthut; weil wenigſtens die Möglichkeit, daß beide auch objectiv in einem Princip vereinbar ſein möchten, (da ſie Erſcheinungen betreffen, die einen überſinnlichen Grund vorausſetzen,) geſichert iſt.

Ob alſo gleich ſowohl der Mechanismus, als der teleologiſche (abſichtliche) Technicismus der Natur, in Anſehung ebendeſſelben Products und ſeiner Möglichkeit, unter einem gemeinſchaftlichen oberen Princip der Natur nach beſonderen Geſetzen ſtehen mögen; ſo können wir doch, da dieſes Princip transſcendent iſt, nach der Eingeſchränktheit unſeres Verſtandes beide Principien in der Erklärung ebenderſelben Naturerzeugung alsdann nicht vereinigen, wenn ſelbſt die innere Möglichkeit dieſes Products nur durch eine Cauſalität nach Zwecken verſtändlich iſt, (wie organiſirte Materien von der Art ſind.) Es bleibt alſo bei dem obigen Grundſatze der Teleologie: daß, nach der Beſchaffenheit des menſchlichen Verſtandes, für die Möglichkeit organiſcher Weſen in der Natur keine andere, als abſichtlich wirkende Urſache könne angenommen werden, und der bloſe Mechanismus der Natur zur Erklärung dieſer ihrer Producte gar nicht hinlänglich ſein könne; ohne doch dadurch in Anſehung der Möglichkeit ſolcher Dinge ſelbſt durch dieſen Grundſatz entſcheiden zu wollen.

Da nämlich dieſer nur eine Maxime der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft, daher nur ſubjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit dieſer Art Dinge ſelbſt gilt, (wo beiderlei Erzeugungsarten wohl in einem und demſelben Grunde zuſammenhangen könnten;) da ferner ohne allen, zu der teleologiſch-gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem, dabei zugleich anzutreffenden Mechanismus der Natur dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturproduct beurtheilt werden könnte; ſo führt obige Maxime zugleich die Nothwendigkeit einer Vereinigung beider Principien in der Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke bei ſich, aber nicht um eine ganz, oder in gewiſſen Stücken an die Stelle der anderen zu ſetzen. Denn an die Stelle deſſen, was (von uns wenigſtens) nur als nach Abſicht möglich gedacht wird, läßt ſich kein Mechanismus; und an die Stelle deſſen, was nach dieſem als nothwendig erkannt wird, läßt ſich keine Zufälligkeit, die eines Zwecks zum Beſtimmungsgrunde bedürfe, annehmen; ſondern nur die eine (der Mechanismus) der anderen (dem abſichtlichen Technicismus) unterordnen, welches nach dem transſcendentalen Princip der Zweckmäßigkeit der Natur ganz wohl geſchehen darf.

Denn wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewiſſer Dinge gedacht werden, da muß man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgeſetz für ſich nichts einen Zweck Vorausſetzendes bedarf, mithin mechaniſch und doch eine untergeordnete Urſache abſichtlicher Wirkungen ſein kann. Daher läßt ſich ſelbſt in organiſchen Producten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derſelben veranlaßt, das Abſichtliche in der Verbindung der Natururſachen nach beſonderen Geſetzen nun auch (wenigſtens durch erlaubte Hypotheſe) zum allgemeinen Princip der reflectirenden Urtheilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine große und ſogar allgemeine Verbindung der mechaniſchen Geſetze mit den teleologiſchen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Principien der Beurtheilung derſelben zu verwechſeln und eines an die Stelle des anderen zu ſetzen; weil in einer teleologiſchen Beurtheilung die Materie, ſelbſt wenn die Form, welche ſie annimmt, nur als nach Abſicht möglich beurtheilt wird, doch, ihrer Natur nach mechaniſchen Geſetzen gemäß, jenem vorgeſtellten Zwecke auch zum Mittel untergeordnet ſein kann: wiewohl, da der Grund dieſer Vereinbarkeit in demjenigen liegt, was weder das Eine noch das Andere (weder Mechanismus noch Zweckverbindung), ſondern das überſinnliche Subſtrat der Natur iſt, von dem wir nichts erkennen, für unſere (die menſchliche) Vernunft beide Vorſtellungsarten der Möglichkeit ſolcher Objecte nicht zuſammenzuſchmelzen ſind, ſondern wir ſie nicht anders, als nach der Verknüpfung der Endurſachen, auf einem oberſten Verſtande gegründet beurtheilen können, wodurch alſo der teleologiſchen Erklärungsart nichts benommen wird.

Weil nun aber ganz unbeſtimmt, und für unſere Vernunft auch auf immer unbeſtimmbar iſt, wie viel der Mechanismus der Natur als Mittel zu jeder Endabſicht in derſelben thue; und, wegen des oberwähnten intelligiblen Princips der Möglichkeit einer Natur überhaupt, gar angenommen werden kann, daß ſie durchgängig nach beiderlei allgemein zuſammenſtimmenden Geſetzen (den phyſiſchen und den der Endurſachen) möglich ſei, wiewohl wir die Art, wie dieſes zugehe, gar nicht einſehen können; ſo wiſſen wir auch nicht, wie weit die für uns mögliche mechaniſche Erklärungsart gehe, ſondern nur ſo viel gewiß: daß, ſo weit wir nur immer darin kommen mögen, ſie doch allemal für Dinge, die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend ſein, und wir alſo, nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes, jene Gründe insgeſammt einem teleologiſchen Princip unterordnen müſſen.

Hierauf gründet ſich nun die Befugniß, und wegen der Wichtigkeit, welche das Naturſtudium nach dem Princip des Mechanismus für unſeren theoretiſchen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Producte und Ereigniſſe der Natur, ſelbſt die zweckmäßigſten, ſo weit mechaniſch zu erklären, als es immer in unſerem Vermögen, (deſſen Schranken wir innerhalb dieſer Unterſuchungsart nicht angeben können,) ſteht; dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Unterſuchung ſelbſt auch nur aufſtellen können, der weſentlichen Beſchaffenheit unſerer Vernunft gemäß, jene mechaniſchen Urſachen ungeachtet, doch zuletzt der Cauſalität nach Zwecken unterordnen müſſen.

Anhang †).

Methodenlehre der teleologiſchen Urtheilskraft.

§. 79.

Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müſſe.

Eine jede Wiſſenſchaft muß in der Encyklopädie aller Wiſſenſchaften ihre beſtimmte Stelle haben. Iſt es eine philoſophiſche Wiſſenſchaft, ſo muß ihr ihre Stelle in dem theoretiſchen oder praktiſchen Theil derſelben, und, hat ſie ihren Platz im erſteren, entweder in der Naturlehre, ſofern ſie das, was Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, erwägt, (folglich der Körperlehre, der Seelenlehre, und allgemeinen Weltwiſſenſchaft,) oder in der Gotteslehre (von dem Urgrunde der Welt als Inbegriff aller Gegenſtände der Erfahrung) angewieſen werden.

Nun fragt ſich: welche Stelle gebührt der Teleologie? Gehört ſie zur (eigentlich ſogenannten) Naturwiſſenſchaft, oder zur Theologie? Eins von beiden muß ſein; denn zum Uebergange aus einer in die andere kann gar keine Wiſſenſchaft gehören, weil dieſer nur die Articulation oder Organiſation des Syſtems und keinen Platz in demſelben bedeutet.

Daß ſie in die Theologie als ein Theil derſelben nicht gehöre, obgleich in derſelben von ihr der wichtigſte Gebrauch gemacht werden kann, iſt für ſich ſelbſt klar. Denn ſie hat Naturerzeugungen und die Urſache derſelben zu ihrem Gegenſtande; und ob ſie gleich auf die letztere, als einen außer und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber) hinausweiſet, ſo thut ſie dieſes doch nicht für die beſtimmende, ſondern nur, (um die Beurtheilung der Dinge in der Welt durch eine ſolche Idee, dem menſchlichen Verſtande angemeſſen, als regulatives Princip zu leiten,) blos für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung.

---

†) Die Bezeichnung dieſes Abſchnitts als „Anhang" findet ſich in der 1. Ausg. noch nicht.

Eben ſo wenig ſcheint ſie aber auch in die Naturwiſſenſchaft zu gehören, welche beſtimmender und nicht blos reflectirender Principien bedarf, um von Naturwirkungen objective Gründe anzugeben. In der That iſt auch für die Theorie der Natur, oder die mechaniſche Erklärung der Phänomene derſelben, durch ihre wirkenden Urſachen, dadurch nichts gewonnen, daß man ſie nach dem Verhältniſſe der Zwecke zu einander betrachtet. Die Aufſtellung der Zwecke der Natur an ihren Producten, ſofern ſie ein Syſtem nach teleologiſchen Begriffen ausmachen, iſt eigentlich nur zur Naturbeſchreibung gehörig, welche nach einem beſonderen Leitfaden abgefaßt iſt; wo die Vernunft zwar ein herrliches unterrichtendes und praktiſch in mancherlei Abſicht zweckmäßiges Geſchäft verrichtet, aber über das Entſtehen und die innere Möglichkeit dieſer Formen gar keinen Aufſchluß gibt, worum es doch der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft eigentlich zu thun iſt.

Die Teleologie, als Wiſſenſchaft, gehört alſo zu gar keiner Doctrin, ſondern nur zur Kritik, und zwar eines beſonderen Erkenntnißvermögens, nämlich der Urtheilskraft. Aber ſofern ſie Principien a priori enthält, kann und muß ſie die Methode, wie über die Natur nach dem Princip der Endurſachen geurtheilt werden müſſe, angeben; und ſo hat ihre Methodenlehre wenigſtens negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft, und auch auf das Verhältniß, welches dieſe in der Metaphyſik zur Theologie, als Propädeutik derſelben, haben kann.

§. 80.

Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanismus unter dem teleologiſchen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks.

Die **Befugniß**, auf eine blos mechaniſche Erklärungsart aller Naturproducte **auszugehen**, iſt an ſich ganz unbeſchränkt; aber das Vermögen, damit allein auszulangen, iſt nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes, ſofern er es mit Dingen als Naturzwecken zu thun hat, nicht allein ſehr beſchränkt, ſondern auch deutlich begrenzt; nämlich ſo, daß, nach einem Princip der Urtheilskraft, durch das erſtere Verfahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausgerichtet werden könne, mithin die Beurtheilung ſolcher Producte jederzeit von uns zugleich einem teleologiſchen Princip untergeordnet werden müſſe.

Es iſt daher vernünftig, ja verdienſtlich, dem Naturmechanismus, zum Behuf einer Erklärung der Naturproducte, ſoweit nachzugehen, als es mit Wahrſcheinlichkeit geſchehen kann, ja dieſen Verſuch nicht darum aufzugeben, weil es an ſich unmöglich ſei, auf ſeinem Wege mit der Zweckmäßigkeit der Natur zuſammenzutreffen, ſondern nur darum, weil es für uns als Menſchen unmöglich iſt; indem dazu eine andere, als ſinnliche Anſchauung, und ein beſtimmtes Erkenntniß des intelligiblen Subſtrats der Natur, woraus ſelbſt von dem Mechanismus der Erſcheinungen nach beſonderen Geſetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich ſein würde, welches alles unſer Vermögen gänzlich überſteigt.

Damit alſo der Naturforſcher nicht auf reinen Verluſt arbeite, ſo muß er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet iſt (organiſirter Weſen), immer irgend eine urſprüngliche Organiſation zum Grunde legen, welche jenen Mechanismus ſelbſt benutzt, um andere organiſirte Formen hervorzubringen, oder die ſeinige zu neuen Geſtalten, (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäß erfolgen,) zu entwickeln.

Es iſt rühmlich, vermittelſt einer comparativen Anatomie die große Schöpfung organiſirter Naturen durchzugehen, um zu ſehen: ob ſich daran nicht etwas einem Syſtem Aehnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde; ohne daß wir nöthig haben, beim bloſen Beurtheilungsprincip, (welches für die Einſicht ihrer Erzeugung keinen Aufſchluß gibt,) ſtehen zu bleiben und muthlos allen Anſpruch auf Natureinſicht in dieſem Felde aufzugeben. Die Uebereinkunft ſo vieler Thiergattungen in einem gewiſſen gemeinſamen

Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, ſondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen ſcheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundriſſes durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieſer und Auswickelung jener Theile eine ſo große Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, läßt einen, obgleich ſchwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüth fallen, daß hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwiſſenſchaft geben kann, auszurichten ſein möchte. Dieſe Analogie der Formen, ſofern ſie bei aller Verſchiedenheit einem gemeinſchaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu ſein ſcheinen, verſtärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtſchaft derſelben in der Erzeugung von einer gemeinſchaftlichen Urmutter, durch die ſtufenartige Annäherung einer Thiergattung zur anderen, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am Meiſten bewährt zu ſein ſcheint, nämlich dem Menſchen, bis zum Polyp, von dieſem ſogar bis zu Mooſen und Flechten, und endlich zu der niedrigſten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie; aus welcher und ihren Kräften, nach mechaniſchen Geſetzen (gleich denen, wornach ſie in Kryſtallerzeugungen wirkt,) die ganze Technik der Natur, die uns in organiſirten Weſen ſo unbegreiflich iſt, daß wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzuſtammen ſcheint.

Hier ſteht es nun dem *Archäologen* der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer älteſten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanismus derſelben, jene große Familie von Geſchöpfen, (denn ſo müßte man ſie ſich vorſtellen, wenn die genannte durchgängig zuſammenhangende Verwandtſchaft einen Grund haben ſoll,) entſpringen zu laſſen. Er kann den Mutterſchooß der Erde, die eben aus ihrem chaotiſchen Zuſtande herausging, (gleichſam als ein großes Thier) anfänglich Geſchöpfe von minder zweckmäßiger Form, dieſe wiederum andere, welche angemeſſener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältniſſe unter einander ſich ausbildeten, gebären laſſen; bis dieſe Gebärmutter ſelbſt, erſtarrt, ſich verknöchert, ihre Geburten auf beſtimmte, fernerhin nicht ausartende Species eingeſchränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit ſo bliebe, wie ſie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. — Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieſer allgemeinen Mutter eine auf alle dieſe Geſchöpfe zweckmäßig geſtellte Organiſation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken iſt *). Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeſchoben und kann ſich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endurſachen unabhängig gemacht zu haben.

Selbſt was die Veränderung betrifft, welcher gewiſſe Individuen der organiſirten Gattungen zufälliger Weiſe unterworfen werden, wenn man findet, daß ihr ſo abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, ſo kann ſie nicht füglich anders, als gelegentliche Entwickelung einer, in der Species urſprünglich vorhandenen zweckmäßigen Anlage zur Selbſterhaltung der Art beurtheilt werden; weil das Zeugen ſeines Gleichen, bei der durchgängigen inneren Zweckmäßigkeit eines organiſirten Weſens, mit der Bedingung, nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was

---

*) Eine Hypotheſe von ſolcher Art kann man ein gewagtes Abenteuer der Vernunft nennen; und es mögen wenige, ſelbſt von den ſcharfſinnigſten Naturforſchern ſein, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Denn ungereimt iſt es eben nicht, wie die generatio aequivoca, worunter man die Erzeugung eines organiſirten Weſens durch die Mechanik der rohen unorganiſirten Materie verſteht. Sie wäre immer noch generatio univoca in der allgemeinſten Bedeutung des Worts, ſofern nur etwas Organiſches aus einem anderen Organiſchen, obzwar unter dieſer Art Weſen ſpecifiſch von ihm unterſchiedenen, erzeugt würde; z. B. wenn gewiſſe Waſſerthiere ſich nach und nach zu Sumpfthieren, und aus dieſen nach einigen Zeugungen zu Landthieren ausbildeten. A priori, im Urtheile der bloſen Vernunft, widerſtreitet ſich das nicht. Allein die Erfahrung zeigt davon kein Beiſpiel; nach der vielmehr alle Zeugung, die wir kennen, generatio homonyma iſt, nicht blos univoca im Gegenſatz mit der Zeugung aus unorganiſirtem Stoffe, ſondern auch ein in der Organiſation ſelbſt mit dem Erzeugenden gleichartiges Product hervorbringt, und die generatio heteronyma, ſoweit unſere Erfahrungskenntniß der Natur reicht, nirgend angetroffen wird.

nicht auch in einem ſolchen Syſtem von Zwecken zu einer der unentwickelten urſprünglichen Anlagen gehört, ſo nahe verbunden iſt. Denn wenn man von dieſem Princip abgeht, ſo kann man mit Sicherheit nicht wiſſen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Species anzutreffenden Form ebenſo zufälligen zwecklosen Urſprungs ſein mögen; und das Princip der Teleologie: in einem organiſirten Weſen nichts von dem, was ſich in der Fortpflanzung deſſelben erhält, als unzweckmäßig zu beurtheilen, müßte dadurch in der Anwendung ſehr unzuverläſſig werden, und lediglich für den Urſtamm, (den wir aber nicht mehr kennen,) gültig ſein.

Hume macht wider diejenigen, welche für alle ſolche Naturzwecke ein teleologiſches Princip der Beurtheilung d. i. einen architektoniſchen Verſtand anzunehmen nöthig finden, die Einwendung: daß man mit eben dem Rechte fragen könnte, wie denn ein ſolcher Verſtand möglich ſei? d. i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenſchaften, welche die Möglichkeit eines Verſtandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, ſich ſo zweckmäßig in einem Weſen haben zuſammenfinden können? Allein dieſer Einwurf iſt nichtig. Denn die ganze Schwierigkeit, welche die Frage wegen der erſten Erzeugung eines in ſich ſelbſt Zwecke enthaltenden und durch ſie allein begreiflichen Dinges umgibt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen außer einander in dieſem Producte; da denn, wenn dieſer Grund in dem Verſtande einer hervorbringenden Urſache als einfacher Subſtanz geſetzt wird, jene Frage, ſofern ſie teleologiſch iſt, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Urſache blos in der Materie, als einem Aggregat vieler Subſtanzen aus einander, geſucht wird, die Einheit des Princips für die innerlich zweckmäßige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die Autokratie der Materie in Erzeugungen, welche von unſerem Verſtande nur als Zwecke begriffen werden können, iſt ein Wort ohne Bedeutung.

Daher kommt es, daß diejenigen, welche für die objectiv-zweckmäßigen Formen der Materie einen oberſten Grund der Möglichkeit derſelben ſuchen, ohne ihm eben einen Verſtand zuzugeſtehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefaſſenden Subſtanz (Pantheismus), oder, (welches nur eine beſtimmtere Erklärung des vorigen iſt,) zu einem Inbegriffe vieler, einer einigen einfachen Subſtanz inhärirenden Beſtimmungen (Spinozismus) machen, blos um jene Bedingung aller Zweckmäßigkeit, die Einheit des Grundes, herauszubekommen; wobei ſie zwar einer Bedingung der Aufgabe, nämlich der Einheit in der Zweckverbindung, vermittelſt des blos ontologiſchen Begriffs einer einfachen Subſtanz, eine Genüge thun, aber für die andere Bedingung, nämlich das Verhältniß derſelben zu ihrer Folge als Zweck, wodurch jener ontologiſche Grund für die Frage näher beſtimmt werden ſoll, nichts anführen, mithin die ganze Frage keinesweges beantworten. Auch bleibt ſie ſchlechterdings unbeantwortlich (für unſere Vernunft) †), wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache Subſtanz und dieſer ihre Eigenſchaft zu der ſpecifiſchen Beſchaffenheit der auf ſie ſich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als einer intelligenten Subſtanz, das Verhältniß aber derſelben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit, die wir an Allem, was wir uns nur als Zweck möglich denken,) nicht als das Verhältniß einer Cauſalität vorſtellen.

§. 81.

Von der Beigeſellung des Mechanismus zum teleologiſchen Princip in der Erklärung eines Naturzweckes als Naturproductes.

Gleichwie der Mechanismus der Natur nach dem vorhergehenden §. allein nicht zulangen kann, um ſich die Möglichkeit eines organiſirten Weſens darnach zu denken, ſondern (wenigſtens nach der Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens) einer abſichtlich wirkenden Urſache urſprünglich untergeordnet werden muß; ſo langt ebenſowenig der bloſe teleologiſche Grund eines ſolchen Weſens hin, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten und zu beurtheilen, wenn nicht der Mechanismus des letzteren dem erſteren beigeſellt wird, gleichſam als das Werkzeug einer abſichtlich wirkenden Urſache, deren Zwecke die Natur in ihren mechaniſchen Geſetzen gleichwohl untergeordnet iſt. Die Möglichkeit einer ſolchen Vereinigung zweier ganz verſchiedener Arten von Cauſalität, der Natur in ihrer allgemeinen Geſetzmäßigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine beſondere Form einſchränkt, wozu ſie für ſich gar keinen Grund enthält, begreift unſere Vernunft nicht; ſie liegt im überſinnlichen Subſtrat der Natur, wovon wir nichts bejahend beſtimmen können, als daß es das Weſen an ſich ſei, von welchem wir blos die Erſcheinung kennen. Aber das Princip: Alles, was wir als zu dieſer Natur (Phaenomenon) gehörig und als Product derſelben annehmen, auch nach mechaniſchen Geſetzen mit ihr verknüpft denken zu müſſen, bleibt nichtsdeſtoweniger in ſeiner Kraft; weil ohne dieſe Art von Cauſalität organiſirte Weſen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturproducte ſein würden.

---

†) 1. Ausg.: „beantworten, die auch ſchlechterdings unbeantwortlich (für unſere Vernunft) bleibt“

Wenn nun das teleologiſche Princip der Erzeugung dieſer Weſen angenommen wird, (wie es denn nicht anders ſein kann;) ſo kann man entweder den *Occaſionalismus* oder den *Präſtabilismus* der Urſache ihrer innerlich zweckmäßigen Form zum Grunde legen. Nach dem erſteren würde die oberſte Welturſache, ihrer Idee gemäß, bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in derſelben ſich miſchenden Materie unmittelbar die organiſche Bildung geben; nach dem zweiten würde ſie in die anfänglichen Producte dieſer ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht haben, vermittelſt deren ein organiſches Weſen ſeines Gleichen hervorbringt und die Species ſich ſelbſt beſtändig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerſtörung arbeitende Natur continuirlich erſetzt wird. Wenn man den Occaſionalismus der Hervorbringung organiſirter Weſen annimmt, ſo geht alle Natur hiebei gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer ſolcher Art Producte zu urtheilen; daher man vorausſetzen kann, daß Niemand dieſes Syſtem annehmen wird, dem es irgend um Philoſophie zu thun iſt.

Der Präſtabilismus kann nun wiederum auf zwiefache Art verfahren. Er betrachtet nämlich ein jedes von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen entweder als das Educt, oder als das Product des erſteren. Das Syſtem der Zeugungen als bloſer Educte heißt das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; das der Zeugungen als Producte wird das Syſtem der Epigeneſis genannt. Dieſes letztere kann auch Syſtem der generiſchen Präformation genannt werden; weil das productive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Theil wurden, alſo die ſpecifiſche Form virtualiter präformirt war. Dieſem gemäß würde man die entgegenſtehende Theorie der individuellen Präformation auch beſſer Involutionstheorie (oder die der Einſchachtelung) nennen können.

Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu laſſen, wollten es alſo doch nicht wagen, dieſes nach der Hypotheſe des Occaſionalismus geſchehen zu laſſen, ſo daß die Begattung eine bloſe Formalität wäre, unter der eine oberſte verſtändige Welturſache beſchloſſen hätte, jedesmal eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derſelben zu überlaſſen. Sie erklärten ſich für die Präformation; gleich als wenn es nicht einerlei wäre, übernatürlicher Weiſe, im Anfange, oder im Fortlaufe der Welt dergleichen Formen entſtehen zu laſſen, und nicht vielmehr eine große Menge übernatürlicher Anſtalten durch gelegentliche Schöpfung erſpart würde, welche erforderlich wären, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu ſeiner Entwickelung, nicht von den zerſtörenden Kräften der Natur litte und ſich unverletzt erhielte, ingleichen eine unermeßlich größere Zahl ſolcher vorgebildeten Weſen, als jemals entwickelt werden ſollten, und mit ihnen eben ſo viel Schöpfungen dadurch unnöthig und zwecklos gemacht würden. Allein ſie wollten doch wenigſtens etwas hierin der Natur überlaſſen, um nicht gar in völlige Hyperphyſik zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann. Sie hielten zwar noch feſt an ihrer Hyperphyſik, ſelbſt da ſie an Mißgeburten, (die man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten kann,) eine bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit finden, ſollte ſie auch nur darauf abgezielt ſein, daß ein Anatomiker einmal daran, als einer zweckloſen Zweckmäßigkeit, Anſtoß nehmen und niederſchlagende Bewunderung fühlen ſollte. Aber die Erzeugung der Baſtarte konnten ſie ſchlechterdings nicht in das Syſtem der Präformation hineinpaſſen, ſondern mußten den Samen der männlichen Geſchöpfe, dem ſie übrigens nichts, als die mechaniſche Eigenſchaft, zum erſten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugeſtanden hatten, doch noch obenein eine zweckmäßig bildende Kraft zugeſtehen; welche ſie doch, in Anſehung des Products einer Erzeugung von zwei Geſchöpfen derſelben Gattung, keinem von beiden einräumen wollten.

Wenn man dagegen an dem Vertheidiger der Epigeneſis den großen Vorzug, den er in Anſehung der Erfahrungsgründe zum Beweiſe ſeiner Theorie vor dem erſteren hat, gleich nicht kennte; ſo würde die Vernunft doch ſchon zum Voraus für ſeine Erklärungsart mit vorzüglicher Gunſt eingenommen ſein, weil ſie die Natur in Anſehung der Dinge, welche man urſprünglich nur nach der Cauſalität der Zwecke ſich als möglich vorſtellen kann, doch wenigſtens, was die Fortpflanzung betrifft, als ſelbſt hervorbringend, nicht blos als entwickelnd betrachtet, und ſo doch mit dem kleinſt-möglichen Aufwande des Uebernatürlichen alles Folgende vom erſten Anfange an der Natur überläßt, (ohne aber über dieſen erſten Anfang, an dem die Phyſik überhaupt ſcheitert, ſie mag es mit einer Kette der Urſachen verſuchen, mit welcher ſie wolle, etwas zu beſtimmen.)

In Anſehung dieſer Theorie der Epigeneſis hat Niemand mehr, ſowohl zum Beweiſe derſelben, als auch zur Gründung der ächten Principien ihrer Anwendung, zum Theil durch die Beſchränkung eines zu vermeſſenen Gebrauchs derſelben, geleiſtet, als Herr Hofr. Blumenbach. Von organiſirter Materie hebt er alle phyſiſche Erklärungsart dieſer Bildungen an. Denn daß rohe Materie ſich nach mechaniſchen Geſetzen unſprünglich ſelbſt gebildet habe, daß aus der Natur des Lebloſen Leben habe entſpringen, und Materie in die Form einer ſich ſelbſt erhaltenden Zweckmäßigkeit ſich von ſelbſt habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; läßt aber zugleich dem Naturmechanismus unter dieſem uns unerforſchlichen Princip einer urſprünglichen Organiſation einen unbeſtimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Antheil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterſchiede von der, ihr allgemein beiwohnenden, blos mechaniſchen Bildungskraft) von ihm in einem organiſirten Körper ein (gleichſam unter der höheren Leitung und Anweiſung der erſteren ſtehender) Bildungstrieb genannt wird.

§. 82.

Von dem teleologiſchen Syſtem in den äußeren Verhältniſſen organiſirter Weſen.

Unter der äußeren Zweckmäßigkeit verſtehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem anderen als Mittel zum Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmäßigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit vorausſetzen, z. B. Erden, Luft, Waſſer u. ſ. w. gleichwohl äußerlich d. i. im Verhältniß auf andere Weſen ſehr zweckmäßig ſein; aber dieſe müſſen jederzeit organiſirte Weſen d. i. Naturzwecke ſein, denn ſonſt könnten jene auch nicht als Mittel beurtheilt werden. So können Waſſer, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angeſehen werden, weil dieſe an ſich gar nichts enthalten, was einen Grund ihrer Möglichkeit nach Zwecken erforderte, worauf in Beziehung alſo ihre Urſache niemals unter dem Prädicate eines Mittels, (das dazu nützte,) vorgeſtellt werden kann.

Die äußere Zweckmäßigkeit iſt ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenſtandes, unangeſehen ob ſeine Wirklichkeit ſelbſt Zweck ſei oder nicht, verbunden iſt. Man kann von einem organiſirten Weſen noch fragen: wozu iſt es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man blos die Wirkung vom Mechanismus der Natur erkennt. Denn in jenen ſtellen wir uns ſchon eine Cauſalität nach Zwecken zu ihrer inneren Möglichkeit, einen ſchaffenden Verſtand vor, und beziehen dieſes thätige Vermögen auf den Beſtimmungsgrund deſſelben, die Abſicht. Es gibt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der inneren der Organiſation zuſammenhängt, und, ohne daß die Frage ſein darf, zu welchem Ende dieſes ſo organiſirte Weſen eben habe exiſtiren müſſen, dennoch im äußeren Verhältniß eines Mittels zum Zwecke dient. Dieſes iſt die Organiſation beiderlei Geſchlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, ebenſo wie bei einem Individuum, fragen: warum mußte ein ſolches Paar exiſtiren? Die Antwort iſt: dieſes hier macht allererſt ein organiſirendes Ganze aus, obzwar nicht ein organiſirtes in einem einzigen Körper.

Wenn man nun fragt, wozu ein Ding da iſt; ſo iſt die Antwort entweder: ſein Daſein und ſeine Erzeugung hat gar keine Beziehung auf eine nach Abſichten wirkende Urſache, und alsdann verſteht man immer einen Urſprung derſelben aus dem Mechanismus der Natur; oder es iſt irgend ein abſichtlicher Grund ſeines Daſeins (als eines zufälligen Naturweſens), und dieſen Gedanken kann man ſchwerlich von dem Begriffe eines organiſirten Dinges trennen; weil, da wir einmal ſeiner inneren Möglichkeit eine Cauſalität der Endurſachen und eine Idee, die dieſer zum Grunde liegt, unterlegen müſſen, wir auch die Exiſtenz dieſes Productes nicht anders als Zweck denken können. Denn die vorgeſtellte Wirkung, deren Vorſtellung zugleich der Beſtimmungsgrund der verſtändigen wirkenden Urſache zu ihrer Hervorbringung iſt, heißt Zweck. In dieſem Falle alſo kann man entweder ſagen: der Zweck der Exiſtenz eines ſolchen Naturweſens iſt in ihm ſelbſt, d. i. es iſt nicht blos Zweck, ſondern auch Endzweck; oder dieſer iſt außer ihm in anderen Naturweſen, d. i. es exiſtirt zweckmäßig nicht als Endzweck, ſondern nothwendig zugleich als Mittel.

Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, ſo finden wir in ihr, als Natur, kein Weſen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu ſein, Anſpruch machen könnte; und man kann ſogar **a priori** beweiſen: daß dasjenige, was etwa noch für die

Natur ein letzter Zweck ſein könnte, nach allen erdenklichen Beſtimmungen und Eigenſchaften, womit man es ausrüſten möchte, doch als Naturding niemals ein Endzweck ſein könne.

Wenn man das Gewächsreich anſieht, ſo könnte man anfänglich durch die unermeßliche Fruchtbarkeit, durch welche es ſich beinahe über jeden Boden verbreitet, auf den Gedanken gebracht werden, es für ein bloſes Product des Mechaniſmus der Natur, welchen ſie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntniß aber der unbeſchreiblich weiſen Organiſation in demſelben läßt uns an dieſem Gedanken nicht haften, ſondern veranlaßt die Frage: wozu ſind dieſe Geſchöpfe da? Wenn man ſich antwortet: für das Thierreich, welches dadurch genährt wird, damit es ſich in ſo mannigfaltige Gattungen über die Erde habe verbreiten können; ſo kommt die Frage wieder: wozu ſind denn dieſe Pflanzen verzehrenden Thiere da? Die Antwort würde etwa ſein: für die Raubthiere, die ſich nur von dem nähren können, was Leben hat. Endlich iſt die Frage: wozu ſind dieſe ſammt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menſchen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn ſein Verſtand von allen jenen Geſchöpfen machen lehrt; und er iſt der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Weſen auf derſelben iſt, welches ſich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch ſeine Vernunft ein Syſtem der Zwecke machen kann.

Man könnte auch, mit dem Ritter Linné, den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen und ſagen: die gewächsfreſſenden Thiere ſind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Species derſelben erſtickt werden würden, zu mäßigen; die Raubthiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu ſetzen; endlich der Menſch, damit, indem er dieſe verfolgt und vermindert, ein gewiſſes Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerſtörenden Kräften der Natur geſtiftet werde. Und ſo würde der Menſch, ſo ſehr er auch in gewiſſer Beziehung als Zweck gewürdigt ſein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben.

Wenn man ſich eine objective Zweckmäßigkeit in der Mannigfaltigkeit der Gattungen der Erdgeſchöpfe und ihrem äußeren Verhältniſſe zu einander, als zweckmäßig conſtruirter Weſen, zum Princip macht; ſo iſt es der Vernunft gemäß, ſich in dieſem Verhältniſſe wiederum eine gewiſſe Organiſation und ein Syſtem aller Naturreiche nach Endurſachen zu denken. Allein hier ſcheint die Erfahrung der Vernunftmaxime laut zu widerſprechen, vornehmlich was einen letzten Zweck der Natur betrifft, der doch zu der Möglichkeit eines ſolchen Syſtems erforderlich iſt, und den wir nirgend anders, als im Menſchen ſetzen können; da vielmehr in Anſehung dieſes, als einer der vielen Thiergattungen, die Natur ſo wenig von den zerſtörenden, als erzeugenden Kräften die mindeſte Ausnahme gemacht hat, Alles einem Mechanismus derſelben, ohne einen Zweck, zu unterwerfen.

Das Erſte, was in einer Anordnung zu einem zweckmäßigen Ganzen der Naturweſen auf der Erde abſichtlich eingerichtet ſein müßte, würde wohl ihr Wohnplatz, der Boden und das Element ſein, auf und in welchem ſie ihr Fortkommen haben ſollten. Allein eine genauere Kenntniß der Beſchaffenheit dieſer Grundlage aller organiſchen Erzeugung gibt auf keine andere, als ganz unabſichtlich wirkende, ja eher noch verwüſtende, als Erzeugung, Ordnung und Zwecke begünſtigende Urſachen Anzeige. Land und Meer enthalten nicht allein Denkmäler von alten mächtigen Verwüſtungen, die ſie und alle Geſchöpfe auf und in demſelben betroffen haben, in ſich; ſondern ihr ganzes Bauwerk, die Erdlager des einen und die Grenzen des anderen haben gänzlich das Anſehen des Productes wilder allgewaltiger Kräfte einer im chaotiſchen Zuſtande arbeitenden Natur. So zweckmäßig auch jetzt die Geſtalt, das Bauwerk und der Abhang der Länder für die Aufnahme der Gewäſſer aus der Luft, für die Quelladern zwiſchen Erdſchichten von mannigfaltiger Art (für mancherlei Producte), und den Lauf der Ströme angeordnet zu ſein ſcheinen mögen; ſo beweiſet doch eine nähere Unterſuchung derſelben, daß ſie blos als die Wirkung theils feuriger, theils wäſſeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen ſind; ſowohl was die erſte Erzeugung dieſer Geſtalt, als vornehmlich die nachmalige Umbildung derſelben, zugleich mit dem Untergange ihrer erſten organiſchen Erzeugungen betrifft*). Wenn nun der Wohnplatz, der Mutterboden (des Landes) und der Mutterſchooß (des Meeres) für alle dieſe Geſchöpfe auf keinen anderen, als gänzlich unabſichtlichen Mechanismus ſeiner Erzeugung Anzeige gibt; wie und mit welchem Recht können wir für dieſe letzteren Producte einen anderen Urſprung verlangen und behaupten? Wenngleich der Menſch, wie die genaueſte Prüfung der Ueberreſte jener Naturverwüſtungen (nach Camper's Urtheile) zu beweiſen ſcheint, in dieſen Revolutionen nicht mit begriffen war; ſo iſt er doch von den übrigen Erdgeſchöpfen ſo abhängig, daß, wenn ein über die anderen allgemeinwaltender Mechanismus der Natur eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angeſehen werden muß; wenn ihn gleich ſein Verſtand (großentheils wenigſtens) unter ihren Verwüſtungen hat retten können.

Dieſes Argument ſcheint aber mehr zu beweiſen, als die Abſicht enthielt, wozu es aufgeſtellt war; nämlich nicht blos, daß der Menſch kein letzter Zweck der Natur, und aus dem nämlichen Grunde, das Aggregat der organiſirten Naturdinge auf der Erde nicht ein Syſtem von Zwecken ſein könne, ſondern daß gar die vorher für Naturzwecke gehaltenen Naturproducte keinen anderen Urſprung haben, als den Mechanismus der Natur.

Allein in der obigen Auflöſung der Antinomie der Principien der mechaniſchen und der teleologiſchen Erzeugungsart der organiſchen

---

*) Wenn der einmal angenommene Name **Naturgeſchichte** für Naturbeſchreibung bleiben ſoll, ſo kann man das, was die erſtere buchſtäblich anzeigt, nämlich eine Vorſtellung des ehemaligen **alten** Zuſtandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewißheit hoffen darf, doch mit gutem Grunde Vermuthungen wagt, die **Archäologie der Natur**, im Gegenſatz mit der Kunſt nennen. Zu jener würden die Petrefacten, ſo wie zu dieſer die geſchnittenen Steine u. ſ. w. gehören. Denn da man doch wirklich an einer ſolchen (unter dem Namen einer Theorie der Erde) beſtändig, wenngleich, wie billig, langſam arbeitet, ſo wäre dieſer Name eben nicht einer blos eingebildeten Naturforſchung gegeben, ſondern einer ſolchen, zu der die Natur ſelbſt uns einladet und auffordert.

Naturweſen haben wir geſehen: daß, da ſie in Anſehung der, nach ihren beſonderen Geſetzen, (zu deren ſyſtematiſchem Zuſammenhange uns aber der Schlüſſel fehlt,) bildenden Natur blos Principien der reflectirenden Urtheilskraft ſind, die nämlich ihren Urſprung nicht an ſich beſtimmen, ſondern nur ſagen, daß wir, nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes und unſerer Vernunft, ihn in dieſer Art Weſen nicht anders, als nach Endurſachen denken können, die größtmögliche Beſtrebung, ja Kühnheit in Verſuchen ſie mechaniſch zu erklären, nicht allein erlaubt iſt, ſondern wir auch durch Vernunft dazu aufgerufen ſind, ungeachtet wir wiſſen, daß wir damit aus ſubjectiven Gründen der beſonderen Art und Beſchränkung unſeres Verſtandes (und nicht etwa, weil der Mechaniſmus der Erzeugung einem Urſprunge nach Zwecken an ſich widerſpräche,) niemals auslangen können; und daß endlich in dem überſinnlichen Princip der Natur (ſo wohl außer uns, als in uns) gar wohl die Vereinbarkeit beider Arten, ſich die Möglichkeit der Natur vorzuſtellen, liegen könne, indem die Vorſtellungsart nach Endurſachen nur eine ſubjective Bedingung unſeres Vernunftgebrauchs ſei, wenn ſie die Beurtheilung der Gegenſtände nicht blos als Erſcheinungen angeſtellt wiſſen will, ſondern dieſe Erſcheinungen ſelbſt, ſammt ihren Principien, auf das überſinnliche Subſtrat zu beziehen verlangt, um gewiſſe Geſetze der Einheit derſelben möglich zu finden, die ſie ſich nicht anders, als durch Zwecke, (wovon die Vernunft auch ſolche hat, die überſinnlich ſind,) vorſtellig machen kann.

§. 83.

Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologiſchen Syſtems.

Wir haben im Vorigen gezeigt, daß wir den Menſchen nicht blos, wie alle organiſirte Weſen, als Naturzweck, ſondern auch hier auf Erden als den **letzten Zweck** der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrige Naturdinge ein Syſtem von Zwecken ausmachen, nach Grundſätzen der Vernunft, zwar nicht für die beſtimmende, doch für die reflectirende Urtheilskraft zu beurtheilen hinreichende Urſache haben. Wenn nun dasjenige im Menſchen ſelbſt angetroffen werden muß, was als Zweck durch ſeine Verknüpfung mit der Natur befördert werden ſoll; ſo muß entweder der Zweck von der Art ſein, daß er ſelbſt durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden kann; oder es iſt die Tauglichkeit und Geſchicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erſte Zweck der Natur würde die Glückſeligkeit, der zweite die Cultur des Menſchen ſein.

Der Begriff der Glückſeligkeit iſt nicht ein ſolcher, den der Menſch etwa von ſeinen Inſtincten abſtrahirt, und ſo aus der Thierheit in ihm ſelbſt hernimmt; ſondern iſt eine bloße Idee eines Zuſtandes, welcher er den letzteren unter bloß empiriſchen Bedingungen (welches unmöglich iſt,) adäquat machen will. Er entwirft ſie ſich ſelbſt, und zwar auf ſo verſchiedene Art, durch ſeinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verſtand; er ändert ſogar dieſen ſo oft, daß die Natur, wenn ſie auch ſeiner Willkühr gänzlich unterworfen wäre, doch ſchlechterdings kein beſtimmtes allgemeines und feſtes Geſetz annehmen könnte, um mit dieſem ſchwankenden Begriff und ſo mit dem Zweck, den Jeder ſich willkührlicher Weiſe vorſetzt, übereinzuſtimmen. Aber ſelbſt wenn wir entweder dieſen auf das wahrhafte Naturbedürfniß, worin unſere Gattung durchgängig mit ſich übereinſtimmt, herabſetzen, oder andererſeits die Geſchicklichkeit, ſich eingebildete Zwecke zu verſchaffen, noch ſo hoch ſteigern wollten; ſo würde doch, was der Menſch unter Glückſeligkeit verſteht, und was in der That ſein eigener letzter Naturzweck, (nicht Zweck der Freiheit) iſt, von ihm nie erreicht werden; denn ſeine Natur iſt nicht von der Art, irgendwo im Beſitze und Genuſſe aufzuhören und befriedigt zu werden. Andererſeits iſt ſo weit gefehlt: daß die Natur ihn zu ihrem beſonderen Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohlthun begünſtigt habe, daß ſie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Peſt, Hunger, Waſſergefahr, Froſt, Anfall von anderen großen und kleinen Thieren u. dgl. eben ſo wenig verſchont, wie jedes andere Thier; noch mehr aber, daß das Widerſinnige der Naturanlagen in ihm ihn noch †) in ſelbſterſonnene Plagen, und noch andere von ſeiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrſchaft, die Barbarei der Kriege u. ſ. w. in ſolche Noth verſetzt und er ſelbſt, ſo viel an ihm iſt, an der Zerſtörung ſeiner eigenen Gattung arbeitet, daß ſelbſt bei der wohlthätigſten Natur außer uns der Zweck derſelben, wenn er auf die Glückſeligkeit unſerer Species geſtellt wäre, in einem Syſtem derſelben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derſelben nicht empfänglich iſt. Er iſt alſo immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke: zwar Princip in Anſehung mancher Zwecke, wozu die Natur ihn in ihrer Anlage beſtimmt zu haben ſcheint, indem er ſich ſelbſt dazu macht; aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder. Als das einzige Weſen auf Erden, welches Verſtand, mithin ein Vermögen hat, ſich ſelbſt willkührlich Zwecke zu ſetzen, iſt er zwar betitelter Herr der Natur und, wenn man dieſe als ein teleologiſches Syſtem anſieht, ſeiner Beſtimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verſtehe und den Willen habe, dieſer und ihm ſelbſt eine ſolche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur ſich ſelbſt genug, mithin Endzweck ſein könne, der aber in der Natur gar nicht geſucht werden muß.

Um aber auszufinden, worein wir am Menſchen wenigſtens jenen letzten Zweck der Natur zu ſetzen haben, müſſen wir dasjenige, was die Natur zu leiſten vermag, um ihn zu dem vorzubereiten, was er ſelbſt thun muß, um Endzweck zu ſein, herausſuchen und es von allen den Zwecken abſondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letzteren Art iſt die Glückſeligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menſchen möglichen Zwecke deſſelben verſtanden wird; das iſt die Materie aller ſeiner Zwecke auf Erden, die, wenn er ſie zu ſeinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, ſeiner eigenen Exiſtenz einen Endzweck zu ſetzen und dazu zuſammenzuſtimmen. Es bleibt alſo von allen ſeinen Zwecken in der Natur nur die formale, ſubjective Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: ſich ſelbſt überhaupt Zwecke zu ſetzen, und (unabhängig von der Natur in ſeiner Zweckbeſtimmung) die Natur, den Maximen ſeiner freien Zwecke überhaupt angemeſſen, als Mittel zu gebrauchen, übrig, was die Natur in Abſicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten, und welches alſo als ihr letzter Zweck angeſehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Weſens zu beliebigen Zwecken überhaupt, (folglich in ſeiner Freiheit,) iſt die Cultur. Alſo kann nur die Cultur der letzte Zweck ſein, den man der Natur in Anſehung der Menſchengattung beizulegen Urſache hat, (nicht ſeine eigene Glückſeligkeit auf Erden, oder wohl gar blos das vornehmſte Werkzeug zu ſein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftloſen Natur außer ihm zu ſtiften.)

---

†) 1. Ausg.: „Naturanlagen ihn ſelbſt in ſelbſterſonnene“

Aber nicht jede Cultur iſt zu dieſem letzten Zwecke der Natur hinlänglich. Die der Geſchicklichkeit iſt freilich die vornehmſte ſubjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt; aber doch nicht hinreichend, den Willen in der Beſtimmung und Wahl ſeiner Zwecke zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken weſentlich gehört. Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Cultur der Zucht (Diſciplin) nennen könnte, iſt negativ, und beſteht in der Befreiung des Willens von dem Deſpotismus der Begierden, wodurch wir, an gewiſſe Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, ſelbſt zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Feſſeln dienen laſſen, die uns die Natur ſtatt Leitfäden beigegeben hat, um die Beſtimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachläſſigen oder gar zu verletzen, indeß wir doch frei genug ſind, ſie anzuziehen oder nachzulaſſen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.

Die Geſchicklichkeit kann in der Menſchengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelſt der Ungleichheit unter Menſchen; da die größte Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens gleichſam mechaniſch, ohne dazu beſonders Kunſt zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muße Anderer beſorgt, welche die minder nothwendigen Stücke der Cultur, Wiſſenſchaft und Kunſt, bearbeiten, und von dieſen in einem Stande des Drucks, ſaurer Arbeit und wenig Genuſſes gehalten wird, auf welche Klaſſe ſich denn doch Manches von der Cultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aber wachſen im Fortſchritte derſelben, (deſſen Höhe, wenn der Hang zum Entbehrlichen ſchon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfangt, Luxus heißt,) auf beiden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewaltthätigkeit, auf der anderen durch innere Ungenügſamkeit; aber das glänzende Elend iſt doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menſchengattung verbunden, und der Zweck der Natur ſelbſt, wenn es gleich nicht unſer Zweck iſt, wird doch hiebei erreicht. Die formale Bedingung, unter welcher die Natur dieſe ihre Endabſicht allein erreichen kann, iſt diejenige Verfaſſung im Verhältniſſe der Menſchen unter einander, wo dem Abbruche der einander wechſelſeitig widerſtreitenden Freiheit geſetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches *bürgerliche Geſellſchaft* heißt, entgegengeſetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen geſchehen. Zu derſelben wäre aber doch †), wenngleich Menſchen ſie auszufinden klug und ſich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weiſe genug wären, noch ein *weltbürgerliches* Ganze d. i. ein Syſtem aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr ſind, erforderlich †). In deſſen Ermangelung, und bei dem Hinderniß, welches Ehrſucht, Herrſchſucht und Habſucht, vornehmlich bei denen, die Gewalt in Händen haben, ſelbſt der Möglichkeit eines ſolchen Entwurfs entgegenſetzen, iſt der *Krieg*, (theils in welchem ſich Staaten zerſpalten und in kleinere auflöſen, theils ein Staat andere kleinere mit ſich vereinigt und ein größeres Ganze zu bilden ſtrebt,) unvermeidlich; der, ſo wie er ein unabſichtlicher, (durch zügelloſe

---

†) 1. Ausg.: „geſchehen; zu welcher aber doch, ... ſind, erforderlich wäre; in Ermangelung deſſen und . . . . der Krieg . . . . unvermeidlich iſt;“

Leidenſchaften angeregter) Verſuch der Menſchen, doch tief verborgener, vielleicht abſichtlicher der oberſten Weisheit iſt, Geſetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moraliſch gegründeten Syſtems derſelben, wo nicht zu ſtiften, dennoch vorzubereiten, und ungeachtet der ſchrecklichſten Drangſale, womit er das menſchliche Geſchlecht belegt, und der vielleicht noch größern, womit die beſtändige Bereitſchaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr iſt, (indeſſen die Hoffnung zu dem Ruheſtande einer Volksglückſeligkeit ſich immer weiter entfernt,) alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchſten Grade zu entwickeln.

Was die Diſciplin der Neigungen betrifft, zu denen die Naturanlage in Abſicht auf unſere Beſtimmung, als einer Thiergattung, ganz zweckmäßig iſt, die aber die Entwickelung der Menſchheit ſehr erſchweren; ſo zeigt ſich doch auch in Anſehung dieſes zweiten Erforderniſſes zur Cultur ein zweckmäßiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur ſelbſt liefern kann, empfänglich macht. Das Uebergewicht der Uebel, welche die Verfeinerung des Geſchmackes bis zur Idealiſirung deſſelben, und ſelbſt der Luxus in Wiſſenſchaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausſchüttet, iſt nicht zu beſtreiten; dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohigkeit und dem Ungeſtüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Thierheit in uns gehören und der Ausbildung zu unſerer höheren Beſtimmung am Meiſten entgegen ſind, (den Neigungen des Genuſſes) immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menſchheit Platz zu machen. Schöne Kunſt und Wiſſenſchaften, die durch eine Luſt, die ſich allgemein mittheilen läßt, und durch Geſchliffenheit und Verfeinerung für die Geſellſchaft, wenngleich den Menſchen nicht ſittlich beſſer, doch geſittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges ſehr viel ab und bereiten dadurch den Menſchen zu einer Herrſchaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben ſoll; indeß die Uebel, womit uns theils die Natur, theils die unvertragſame Selbſtſucht der Menſchen heimſucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, ſteigern und ſtählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns ſo eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen laſſen[*]).

§. 84.

Von dem Endzwecke des Daſeins einer Welt d. i. der Schöpfung ſelbſt.

Endzweck iſt derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung ſeiner Möglichkeit bedarf.

Wenn für die Zweckmäßigkeit der Natur der bloſe Mechanismus derſelben zum Erklärungsgrunde angenommen wird, ſo kann man nicht fragen: wozu die Dinge da ſind; denn es iſt alsdann, nach einem ſolchen idealiſtiſchen Syſtem, nur von der phyſiſchen Möglichkeit der Dinge, (welche uns als Zwecke zu denken bloſe Vernünftelei, ohne Object, ſein würde,) die Rede; man mag nun dieſe Form der Dinge auf den Zufall, oder blinde Nothwendigkeit deuten, in beiden Fällen wäre jene Frage leer. Nehmen wir aber die Zweckverbindung in der Welt für real und für ſie eine beſondere Art der Cauſalität, nämlich einer **abſichtlich wirkenden** Urſache an, ſo können wir bei der Frage nicht ſtehen bleiben: wozu Dinge der Welt (organiſirte Weſen) dieſe oder jene Form haben, in dieſe oder jene Verhältniſſe gegen andere von der Natur geſetzt ſind; ſondern da einmal ein Verſtand gedacht wird, der als die Urſache der Möglichkeit ſolcher Formen angeſehen werden muß, wie ſie wirklich an Dingen gefunden werden, ſo muß auch in ebendemſelben nach dem objectiven Grunde gefragt werden, der dieſen productiven Verſtand zu einer Wirkung dieſer Art beſtimmt haben könne, welcher dann der Endzweck iſt, wozu dergleichen Dinge da ſind.

---

[*]) Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieſer blos nach dem geſchätzt wird, **was man genießt**, (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückſeligkeit,) iſt leicht zu entſcheiden. Er ſinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denſelben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, ſelbſt entworfenen, (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch blos auf Genuß geſtellt wäre, aufs Neue antreten! Welchen Werth das Leben dem zufolge habe, was es, nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in ſich enthält und welches in dem beſteht, **was man thut**, (nicht blos genießt,) wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbeſtimmtem Endzwecke ſind, iſt oben gezeigt worden. Es bleibt alſo wohl nichts übrig, als der Werth, den wir unſerem Leben ſelbſt geben, durch das, was wir nicht allein thun, ſondern auch ſo unabhängig von der Natur zweckmäßig thun, daß ſelbſt die Exiſtenz der Natur nur unter dieſer Bedingung Zweck ſein kann.

Ich habe oben geſagt: daß der Endzweck kein Zweck ſei, welchen zu bewirken und der Idee deſſelben gemäß hervorzubringen, die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt iſt. Denn es iſt nichts in der Natur (als einem Sinnenweſen), wozu der in ihr ſelbſt befindliche Beſtimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre; und dieſes gilt nicht blos von der Natur außer uns (der materiellen), ſondern auch in uns (der denkenden); wohl zu verſtehen, daß ich in mir nur das betrachte, was Natur iſt. Ein Ding aber, das nothwendig, ſeiner objectiven Beſchaffenheit wegen, als Endzweck einer verſtändigen Urſache exiſtiren ſoll, muß von der Art ſein, daß es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als blos ſeiner Idee, abhängig iſt.

Nun haben wir nur eine einzige Art Weſen in der Welt, deren Cauſalität teleologiſch d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich ſo beſchaffen iſt, daß das Geſetz, nach welchem ſie ſich Zwecke zu beſtimmen haben, von ihnen ſelbſt als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an ſich aber als nothwendig vorgeſtellt wird. Das Weſen dieſer Art iſt der Menſch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturweſen, an welchem wir doch ein überſinnliches Vermögen (die Freiheit) und ſogar das Geſetz der Cauſalität, ſammt dem Objecte derſelben, welches es ſich als höchſten Zweck vorſetzen kann (das höchſte Gut in der Welt), von Seiten ſeiner eigenen Beſchaffenheit erkennen können.

Von dem Menſchen nun (und ſo jedem vernünftigen Weſen in der Welt), als einem moraliſchen Weſen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er exiſtire. Sein Daſein hat den höchſten Zweck ſelbſt in ſich, dem, ſo viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigſtens welchem zuwider er ſich keinem Einfluſſe der Natur unterworfen halten darf. — Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Exiſtenz nach abhängige Weſen, einer nach Zwecken handelnden oberſten Urſache bedürfen, ſo iſt der Menſch der Schöpfung Endzweck; denn ohne dieſen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollſtändig gegründet; und nur im Menſchen, aber auch in dieſem nur als Subjecte der Moralität, iſt die unbedingte Geſetzgebung in Anſehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn alſo allein fähig macht, ein Endzweck zu ſein, dem die ganze Natur teleologiſch untergeordnet iſt*).

§. 85.

Von der Phyſikotheologie.

Die **Phyſikotheologie** iſt der Verſuch der Vernunft, aus den *Zwecken* der Natur, (die nur empiriſch erkannt werden können,) auf die oberſte Urſache der Natur und ihrer Eigenſchaften zu ſchließen.

---

*) Es wäre möglich, daß Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen in der Welt ein Zweck der Natur wäre, und alsdann wäre ſie auch ihr *letzter* Zweck. Wenigſtens kann man a priori nicht einſehen, warum die Natur nicht ſo eingerichtet ſein ſollte, weil durch ihren Mechanismus dieſe Wirkung, wenigſtens ſo viel wir einſehen, wohl möglich wäre. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Cauſalität nach Zwecken iſt ſchlechterdings durch Natururſachen unmöglich; denn das Princip ihrer Beſtimmung zum Handeln iſt überſinnlich, iſt alſo das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, das in Anſehung der Natur ſchlechthin unbedingt iſt, und ihr Subject dadurch zum *Endzwecke* der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet iſt, allein qualificirt. — *Glückſeligkeit* dagegen iſt, wie im vorigen §. nach dem Zeugniß der Erfahrung gezeigt worden, nicht einmal ein *Zweck der Natur* in Anſehung der Menſchen, mit einem Vorzuge vor anderen Geſchöpfen; weit gefehlt, daß ſie ein *Endzweck der Schöpfung* ſein ſollte. Menſchen mögen ſie ſich immer zu ihrem letzten ſubjectiven Zwecke machen. Wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: wozu haben Menſchen exiſtiren müſſen? ſo iſt von einem objectiven oberſten Zwecke die Rede, wie ihn die höchſte Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Weſen exiſtiren, denen jene oberſte Urſache wohlthun könne; ſo widerſpricht man der Bedingung, welcher die Vernunft des Menſchen ſelbſt ſeinen innigſten Wunſch der Glückſeligkeit unterwirft, (nämlich die Uebereinſtimmung mit ſeiner eigenen inneren moraliſchen Geſetzgebung.) Dies beweiſet: daß Glückſeligkeit nur bedingter Zweck, der Menſch alſo nur als moraliſches Weſen Endzweck der Schöpfung ſein könne; was aber ſeinen Zuſtand betrifft, Glückſeligkeit nur als Folge, nach Maaßgabe der Uebereinſtimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke ſeines Daſeins, in Verbindung ſtehe.

Eine **Moraltheologie** (Ethikotheologie) wäre der Verſuch, aus dem moraliſchen Zwecke vernünftiger Weſen in der Natur, (der a priori erkannt werden kann,) auf jene Urſache und ihre Eigenſchaften zu ſchließen.

Die erſtere geht natürlicher Weiſe vor der zweiten vorher. Denn wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Welturſache *teleologiſch* ſchließen wollen; ſo müſſen Zwecke der Natur zuerſt gegeben ſein, für die wir nachher einen Endzweck und für dieſen dann das Princip der Cauſalität dieſer oberſten Urſache zu ſuchen haben.

Nach dem teleologiſchen Princip können und müſſen viele Nachforſchungen der Natur geſchehen, ohne daß man nach dem Grunde der Möglichkeit, zweckmäßig zu wirken, welche wir an verſchiedenen der Producte der Natur antreffen, zu fragen Urſache hat. Will man nun aber auch hievon einen Begriff haben, ſo haben wir dazu ſchlechterdings keine weitergehende Einſicht, als blos die Maxime der reflectirenden Urtheilskraft: daß nämlich, wenn uns auch nur ein einziges organiſches Product der Natur gegeben wäre, wir, nach der Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens, dafür keinen anderen Grund denken können, als den einer Urſache der Natur ſelbſt, (es ſei der ganzen Natur, oder auch nur dieſes Stücks derſelben,) die durch Verſtand die Cauſalität zu demſelben enthält; ein Beurtheilungsprincip, wodurch wir in der Erklärung der Naturdinge und ihres Urſprunges zwar um nichts weiter gebracht werden, das uns aber doch über die Natur hinaus einige Ausſicht eröffnet, um den ſonſt ſo unfruchtbaren Begriff eines Urweſens vielleicht näher beſtimmen zu können.

Nun ſage ich: die Phyſikotheologie, ſo weit ſie auch getrieben werden mag, kann uns doch nichts von einem *Endzwecke* der Schöpfung eröffnen; denn ſie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demſelben. Sie kann alſo zwar den Begriff einer verſtändigen Welturſache, als einen ſubjectiv für die Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verſtändlich machen können, rechtfertigen, aber dieſen Begriff weder in theoretiſcher, noch praktiſcher Abſicht weiter beſtimmen; und ihr Verſuch erreicht ſeine Abſicht nicht, eine Theologie zu gründen, ſondern ſie bleibt immer nur eine phyſiſche Teleologie; weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muß, mithin den Zweck, wozu die Natur ſelbſt exiſtirt, (wozu der Grund außer der Natur geſucht werden muß,) gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf deſſen beſtimmte Idee gleichwohl der beſtimmte Begriff jener oberen verſtändigen Welturſache, mithin die Möglichkeit einer Theologie ankommt.

Wozu die Dinge in der Welt einander nützen; wozu das Mannigfaltige in einem Dinge für dieſes Ding ſelbſt gut iſt; wie man ſogar Grund habe anzunehmen, daß nichts in der Welt umſonſt, ſondern Alles irgendwozu *in der Natur*, unter der Bedingung, daß gewiſſe Dinge (als Zwecke) exiſtiren ſollten, gut ſei, wobei mithin unſere Vernunft für die Urtheilskraft kein anderes Princip der Möglichkeit des Objects ihrer unvermeidlichen teleologiſchen Beurtheilung in ihrem Vermögen hat, als das, den Mechanismus der Natur der Architektonik eines verſtändigen Welturhebers unterzuordnen: das Alles leiſtet die teleologiſche Weltbetrachtung ſehr herrlich und zur äußerſten Bewunderung. Weil aber die Data, mithin die Principien, jenen Begriff einer intelligenten Welturſache (als höchſten Künſtlers) zu *beſtimmen*, blos empiriſch ſind, ſo laſſen ſie auf keine Eigenſchaften weiter ſchließen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derſelben offenbart; welche, da ſie nie die geſammte Natur als Syſtem befaſſen kann, oft auf (dem Anſcheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerſtreitende Beweisgründe ſtoßen muß, niemals aber, wenn wir gleich vermögend wären, auch das ganze Syſtem, ſofern es bloſe Natur betrifft, empiriſch zu überſchauen, uns über die Natur, zu dem Zwecke ihrer Exiſtenz ſelber und dadurch zum beſtimmten Begriffe jener oberen Intelligenz erheben können.

Wenn man ſich die Aufgabe, um deren Auflöſung es einer Phyſikotheologie zu thun iſt, klein macht, ſo ſcheint ihre Auflöſung leicht. Verſchwendet man nämlich den Begriff von einer *Gottheit* an jedes von uns gedachte verſtändige Weſen, deren es eines oder mehrere geben mag, welches viele und ſehr große, aber eben nicht alle Eigenſchaften habe, die zur Gründung einer mit dem größtmöglichen Zwecke übereinſtimmenden Natur überhaupt erforderlich ſind; oder hält man es für nichts, in einer Theorie den Mangel deſſen, was die Beweisgründe leiſten, durch willkührliche Zuſätze zu ergänzen, und, wo man nur Grund hat, viel Vollkommenheit anzunehmen, (und was iſt viel für uns?) ſich da befugt hält alle mögliche vorauszuſetzen; ſo macht die phyſiſche Teleologie wichtige Anſprüche auf den Ruhm, eine Theologie zu begründen. Wenn aber verlangt wird anzuzeigen: was uns denn antreibe und überdem berechtige, jene Ergänzungen zu machen? ſo werden wir in den Principien des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, welcher durchaus verlangt, zu Erklärung eines Objectes der Erfahrung dieſem nicht mehr Eigenſchaften beizulegen, als empiriſche Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen ſind, vergeblich Grund zu unſerer Rechtfertigung ſuchen. Bei näherer Prüfung würden wir ſehen †), daß eigentlich eine Idee von einem höchſten Weſen, die auf ganz verſchiedenem Vernunftgebrauche (dem praktiſchen) beruht, in uns a priori zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorſtellung einer phyſiſchen Teleologie, von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur, bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen; und wir würden uns nicht fälſchlich einbilden, dieſe Idee, mit ihr aber eine Theologie durch den theoretiſchen Vernunftgebrauch der phyſiſchen Weltkenntniß zu Stande gebracht, viel weniger ihre Realität bewieſen zu haben.

Man kann es den Alten nicht ſo hoch zum Tadel anrechnen, wenn ſie ſich ihre Götter als theils ihrem Vermögen, theils den Abſichten und Willensmeinungen nach ſehr mannigfaltig verſchieden, alle aber, ſelbſt ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menſchliche Weiſe eingeſchränkt dachten. Denn wenn ſie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, ſo fanden ſie zwar Grund genug, etwas mehr, als Mechaniſches zur Urſache derſelben anzunehmen und Abſichten gewiſſer oberer Urſachen, die ſie nicht anders, als übermenſchlich denken konnten, hinter dem Maſchinenwerk dieſer Welt zu vermuthen. Weil ſie aber das Gute und Böſe, das Zweckmäßige und Zweckwidrige in ihr, wenigſtens für unſere Einſicht, ſehr gemiſcht antrafen und ſich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weiſe und wohlthätige Zwecke, von denen ſie doch den Beweis nicht ſahen, zum Behuf der willkührlichen Idee eines höchſtvollkommenen Urhebers anzunehmen; ſo konnte ihr Urtheil von der oberſten Welturſache ſchwerlich anders ausfallen, ſofern ſie nämlich nach Maximen des blos theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft ganz conſequent verfuhren. Andere, die als Phyſiker zugleich Theologen ſein wollten, dachten Befriedigung für die Vernunft darin zu finden, daß ſie für die abſolute Einheit des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft fordert vermittelſt der Idee von einem Weſen ſorgten, in welchem, als alleiniger Subſtanz, jene insgeſammt nur inhärirende Beſtimmungen wären; welche Subſtanz zwar nicht durch Verſtand Urſache der Welt, in welcher aber doch, als Subject, aller Verſtand der Weltweſen anzutreffen wäre; ein Weſen folglich, das zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit des Subjects, von dem ſie blos Beſtimmungen ſind, auch ohne Zweck und Abſicht nothwendig ſich auf einander zweckmäßig beziehen mußten. So führten ſie den Idealismus der Endurſachen ein †), indem ſie die ſo ſchwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmäßig verbundener Subſtanzen, ſtatt der Cauſalabhängigkeit *von einer*, in die der Inhärenz *in einer* verwandelten; welches Syſtem in der Folge, von Seiten der inhärirenden Weltweſen betrachtet, als *Pantheismus*, von Seiten des allein ſubſiſtirenden Subjects, als Urweſens, (ſpäterhin) als *Spinozismus*, nicht ſowohl die Frage vom erſten Grunde der Zweckmäßigkeit der Natur auflöſete, als ſie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begriff, aller Realität beraubt, zur bloſen Mißdeutung eines allgemeinen ontologiſchen Begriffs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.

---

†) 1. Ausg.: „ſuchen und bei näherer Prüfung ſehen,“

---

†) 1. Ausg.: „mußten, und ſo des Idealismus der Endurſachen einführten,"

Nach blos theoretiſchen Principien des Vernunftgebrauchs, (worauf die Phyſikotheologie ſich allein gründet,) kann alſo niemals der Begriff einer Gottheit, der für unſere teleologiſche Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. Denn wir erklären entweder alle Teleologie für bloſe Täuſchung der Urtheilskraft in der Beurtheilung der Cauſalverbindung der Dinge, und flüchten uns zu dem alleinigen Princip eines bloſen Mechanismus der Natur, welche, wegen der Einheit der Subſtanz, von der ſie nichts, als das Mannigfaltige der Beſtimmungen derſelben ſei, uns eine allgemeine Beziehung auf Zwecke zu enthalten blos ſcheine; oder, wenn wir ſtatt dieſes Idealismus der Endurſachen dem Grundſatze des Realismus dieſer beſonderen Art der Cauſalität anhänglich bleiben wollen, ſo mögen wir viele verſtändige Urweſen, oder nur ein einiges den Naturzwecken unterlegen; ſobald wir zu Begründung des Begriffs von demſelben nichts, als Erfahrungsprincipien, von der wirklichen Zweckverbindung in der Welt hergenommen, zur Hand haben, ſo können wir einerſeits wider die Mißhelligkeit, die die Natur in Anſehung der Zweckeinheit in vielen Beiſpielen aufſtellt, keinen Rath finden, andererſeits den Begriff einer einigen intelligenten Urſache, ſo wie wir ihn, durch bloſe Erfahrung berechtigt, herausbringen, niemals für irgend eine, auf welche Art es auch ſei, (theoretiſch oder praktiſche) brauchbare Theologie beſtimmt genug daraus ziehen.

Die phyſiſche Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu ſuchen; aber kann keine hervorbringen, ſo weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachſpüren, und der in ihr entdeckten Zweckverbindung, durch Vernunftideen, (die zu phyſiſchen Aufgaben theoretiſch ſein müſſen,) zu Hülfe kommen mögen. Was hilfts, wird man mit Recht klagen, daß wir allen dieſen Einrichtungen einen großen, einen für uns unermeßlichen Verſtand zum Grunde legen und ihn dieſe Welt nach Abſichten anordnen laſſen? wenn uns die Natur von der Endabſicht nichts ſagt, noch jemals ſagen kann, ohne welche wir uns doch keinen gemeinſchaftlichen Beziehungspunct aller dieſer

Naturzwecke, kein hinreichendes teleologiſches Princip machen können, theils die Zwecke insgeſammt in einem Syſtem zu erkennen, theils uns von dem oberſten Verſtande, als Urſache einer ſolchen Natur, einen Begriff zu machen, der unſerer über ſie teleologiſch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmaaße dienen könnte. Ich hätte alsdann zwar einen Kunſtverſtand für zerſtreute Zwecke; aber keine Weisheit für einen Endzweck, der doch eigentlich den Beſtimmungsgrund von jenem enthalten muß. In Ermangelung aber eines Endzwecks, den nur die reine Vernunft a priori an die Hand geben kann, (weil alle Zwecke in der Welt empiriſch bedingt ſind, und nichts, als was hiezu oder dazu, als zufälliger Abſicht, nicht was ſchlechthin gut iſt, enthalten können,) und der mich allein lehren würde: welche Eigenſchaften, welchen Grad und welches Verhältniß der oberſten Urſache der Natur ich mir zu denken habe, um dieſe als teleologiſches Syſtem zu beurtheilen; wie und mit welchem Rechte darf ich da meinen ſehr eingeſchränkten Begriff von jenem urſprünglichen Verſtande, den ich auf meine geringe Weltkenntniß gründen kann, von der Macht dieſes Urweſens, ſeine Ideen zur Wirklichkeit zu bringen, von ſeinem Willen, es zu thun u. ſ. w. nach Belieben erweitern und bis zur Idee eines allweiſen unendlichen Weſens ergänzen? Dies würde, wenn es theoretiſch geſchehen ſollte, in mir ſelbſt Allwiſſenheit vorausſetzen, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zuſammenhange einzuſehen, und noch obenein alle andere mögliche Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der gegenwärtige als der beſte mit Grunde beurtheilt werden müßte. Denn ohne dieſe vollendete Kenntniß der Wirkung kann ich auf keinen beſtimmten Begriff von der oberſten Urſache, die nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz d. i. dem Begriffe einer Gottheit angetroffen werden kann, ſchließen und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen.

Wir können alſo, bei aller möglichen Erweiterung der phyſiſchen Teleologie, nach dem oben angeführten Grundſatze, wohl ſagen: daß wir, nach der Beſchaffenheit und den Principien unſeres Erkenntnißvermögens, die Natur in ihren, uns bekannt gewordenen zweckmäßigen Anordnungen nicht anders, als das Product eines Verſtandes, dem dieſe unterworfen iſt, denken können. Ob aber dieſer Verſtand mit dem Ganzen derſelben und deſſen Hervorbringung noch eine Endabſicht gehabt haben möge, (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde,) das kann uns die theoretiſche Naturforſchung nie eröffnen; ſondern es bleibt, bei aller Kenntniß derſelben, unausgemacht, ob jene oberſte Urſache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der bloſen Nothwendigkeit ſeiner Natur zu Hervorbringung gewiſſer Formen beſtimmten Verſtand (nach der Analogie mit dem, was wir bei den Thieren den Kunſtinſtinct nennen,) Urgrund derſelben ſei; ohne daß es nöthig ſei, ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchſte und mit allen anderen zur Vollkommenheit ihres Products erforderlichen Eigenſchaften verbundene Weisheit beizulegen.

Alſo iſt die Phyſikotheologie eine mißverſtandene phyſiſche Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar, und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Princips, auf das ſie ſich ſtützen kann, nicht aber an ſich ſelbſt, wie ihr Name es anzeigen will, zu dieſer Abſicht zureichend.

§. 86.

Von der Ethikotheologie.

Es iſt ein Urtheil, deſſen ſich ſelbſt der gemeinſte Verſtand nicht entſchlagen kann, wenn er über das Daſein der Dinge in der Welt und die Exiſtenz der Welt ſelbſt nachdenkt: daß nämlich alle die mannigfaltigen Geſchöpfe, von wie großer Kunſteinrichtung und wie mannigfaltigem, zweckmäßig auf einander bezogenem Zuſammenhange ſie auch ſein mögen, ja ſelbſt das Ganze ſo vieler Syſteme derſelben, die wir unrichtiger Weiſe Welten nennen, zu nichts da ſein würden, wenn es in ihnen nicht Menſchen (vernünftige Weſen überhaupt) gäbe; d. i. daß ohne den Menſchen die ganze Schöpfung eine bloſe Wüſte, umſonſt und ohne Endzweck ſein würde. Es iſt aber auch nicht das Erkenntnißvermögen deſſelben (theoretiſche Vernunft), in Beziehung auf welches das Daſein alles Uebrigen in der

Welt allererſt ſeinen Werth bekommt, etwa damit irgend Jemand da ſei, welcher die Welt betrachten könne. Denn wenn dieſe Betrachtung der Welt ihm doch nichts, als Dinge ohne Endzweck vorſtellig machte, ſo kann daraus, daß ſie erkannt wird, dem Daſein derſelben kein Werth erwachſen; und man muß ſchon einen Endzweck derſelben vorausſetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung ſelbſt einen Werth habe. Auch iſt es nicht das Gefühl der Luſt und der Summe derſelben, in Beziehung auf welches wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wohlſein, der Genuß, (er ſei körperlich oder geiſtig,) mit einem Worte die Glückſeligkeit, wornach wir jenen abſoluten Werth ſchätzen. Denn daß, wenn der Menſch da iſt, er dieſe ihm ſelbſt zur Endabſicht macht, gibt keinen Begriff, wozu er dann überhaupt da ſei, und welchen Werth er dann ſelbſt habe, um ihm ſeine Exiſtenz angenehm zu machen. Er muß alſo ſchon als Endzweck der Schöpfung vorausgeſetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu ſeiner Glückſeligkeit zuſammenſtimmen müſſe, wenn ſie als ein abſolutes Ganze nach Principien der Zwecke betrachtet wird. — Alſo iſt es nur das Begehrungsvermögen; aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch ſinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Anſehung deſſen der Werth ſeines Daſeins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht; ſondern der Werth, welchen er allein ſich ſelbſt geben kann, und welcher in dem beſteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er, nicht als Naturglied, ſondern in der Freiheit ſeines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille iſt dasjenige, wodurch ſein Daſein allein einen abſoluten Werth und in Beziehung auf welches das Daſein der Welt einen Endzweck haben kann.

Auch ſtimmt damit das gemeinſte Urtheil der geſunden Menſchenvernunft vollkommen zuſammen; nämlich daß der Menſch nur als moraliſches Weſen ein Endzweck der Schöpfung ſein könne, wenn man die Beurtheilung nur auf dieſe Frage leitet und veranlaßt, ſie zu verſuchen. Was hilfts; wird man ſagen, daß dieſer Menſch ſo viel Talent hat, daß er damit ſogar ſehr thätig iſt, und dadurch einen nützlichen Einfluß auf das gemeine Weſen ausübt, und alſo in Verhältniß ſowohl auf ſeine Glücksumſtände, als auch auf Anderer Nutzen einen großen Werth hat, wenn er keinen guten Willen beſitzt? Er iſt ein verachtungswürdiges Object, wenn man ihn nach ſeinem Inneren betrachtet; und wenn die Schöpfung nicht überall ohne Endzweck ſein ſoll, ſo muß er, der als Menſch auch dazu gehört, doch, als böſer Menſch, in einer Welt unter moraliſchen Geſetzen, dieſen gemäß, ſeines ſubjectiven Zwecks (der Glückſeligkeit) verluſtig gehen, als der einzigen Bedingung, unter der ſeine Exiſtenz mit dem Endzwecke zuſammen beſtehen kann.

Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke, die es nur bedingt ſind, einem unbedingten oberſten d. i. einem Endzwecke unterordnen; ſo ſieht man erſtlich leicht, daß alsdann nicht von einem Zwecke der Natur (innerhalb derſelben), ſofern ſie exiſtirt, ſondern dem Zwecke ihrer Exiſtenz mit allen ihren Einrichtungen, mithin von dem *letzten Zwecke der Schöpfung* die Rede iſt, und in dieſem auch eigentlich von der oberſten Bedingung, unter welcher allein ein Endzweck (d. i. der Beſtimmungsgrund eines höchſten Verſtandes zu Hervorbringung der Weltweſen) Statt finden kann.

Da wir nun den Menſchen, nur als moraliſches Weſen, für den Zweck der Schöpfung anerkennen, ſo haben wir erſtlich einen Grund, wenigſtens die Hauptbedingung, die Welt, als ein nach Zwecken zuſammenhangendes Ganze und als ein *Syſtem* von Endurſachen anzuſehen; vornehmlich aber für die, nach Beſchaffenheit unſerer Vernunft uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verſtändige Welturſache ein *Princip*, die Natur und Eigenſchaften dieſer erſten Urſache, als oberſten Grundes im Reiche der Zwecke, zu denken und ſo den Begriff derſelben zu beſtimmen; welches die phyſiſche Teleologie nicht vermochte, die nur unbeſtimmte und eben darum zum theoretiſchen ſowohl, als praktiſchen Gebrauche untaugliche Begriffe von demſelben veranlaſſen konnte.

Aus dieſem ſo beſtimmten Princip der Cauſalität des Urweſens werden wir es nicht blos als Intelligenz und geſetzgebend für die

Natur, ſondern auch als geſetzgebendes Oberhaupt in einem moraliſchen Reiche der Zwecke denken müſſen. In Beziehung auf das höchſte unter ſeiner Herrſchaft allein mögliche Gut, nämlich die Exiſtenz vernünftiger Weſen unter moraliſchen Geſetzen, werden wir uns dieſes Urweſen als allwiſſend denken: damit ſelbſt das Innerſte der Geſinnungen, (welches den eigentlichen moraliſchen Werth der Handlungen vernünftiger Weltweſen ausmacht,) ihm nicht verborgen ſei; als allmächtig: damit er die ganze Natur dieſem höchſten Zwecke angemeſſen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht: weil dieſe beiden Eigenſchaften (vereinigt, die Weisheit) die Bedingungen der Cauſalität einer oberſten Urſache der Welt als höchſten Guts, unter moraliſchen Geſetzen, ausmachen; und ſo auch alle noch übrigen †) transſcendentalen Eigenſchaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. ſ. w., (denn Güte und Gerechtigkeit ſind moraliſche Eigenſchaften ††),) die in Beziehung auf einen ſolchen Endzweck vorausgeſetzt werden, an demſelben denken müſſen. — Auf ſolche Weiſe ergänzt die moraliſche Teleologie der Mangel der phyſiſchen, und gründet allererſt eine Theologie; da die letztere, wenn ſie nicht unbemerkt aus der erſteren borgte, ſondern conſequent verfahren ſollte, für ſich allein nichts, als eine Dämonologie, welche keines beſtimmten Begriffs fähig iſt, begründen könnte.

Aber das Princip der Beziehung der Welt, wegen der moraliſchen Zweckbeſtimmung gewiſſer Weſen in derſelben, auf eine oberſte Urſache, als Gottheit, thut dieſes nicht blos dadurch, daß es den phyſiſch-teleologiſchen Beweisgrund ergänzt, und alſo dieſen nothwendig zum Grunde legt; ſondern es iſt dazu auch für ſich hinreichend, und treibt die Aufmerkſamkeit auf die Zwecke der Natur und die Nachforſchung der hinter ihren Formen verborgen liegenden unbegreiflich großen Kunſt, um den Ideen, die die reine praktiſche Vernunft herbeiſchafft, an den Naturzwecken beiläufige Beſtätigung zu geben. Denn der Begriff von Weltweſen unter moraliſchen Geſetzen iſt ein Princip (**a priori**), wornach ſich der Menſch nothwendig beurtheilen muß. Daß ferner, wenn es überall eine abſichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Welturſache gibt, jenes moraliſche Verhältniß ebenſo nothwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung ſein müſſe, als das nach phyſiſchen Geſetzen, (wenn nämlich jene verſtändige Urſache auch einen Endzweck hat,) ſieht die Vernunft auch **a priori** als einen für ſie zur teleologiſchen Beurtheilung der Exiſtenz der Dinge nothwendigen Grundſatz an. Nun kommt es nur darauf an: ob wir irgend einen für die Vernunft, (es ſei die ſpeculative oder praktiſche,) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden oberſten Urſache einen Endzweck beizulegen. Denn daß alsdann dieſer, nach der ſubjectiven Beſchaffenheit unſerer Vernunft, und ſelbſt wie wir uns auch die Vernunft anderer Weſen nur immer denken mögen, kein anderer, als der Menſch unter moraliſchen Geſetzen ſein könne, kann **a priori** für uns als gewiß gelten; da hingegen die Zwecke der Natur in der phyſiſchen Ordnung **a priori** gar nicht können erkannt, vornehmlich daß eine Natur ohne ſolche nicht exiſtiren könne, auf keine Weiſe kann eingeſehen werden.

---

†) 1. Ausg.: „alle übrigen"

††) Die Worte „(denn Güte und Gerechtigkeit ſind moraliſche Eigenſchaften)" ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Anmerkung.

Setzt einen Menſchen in den Augenblicken der Stimmung ſeines Gemüths zur moraliſchen Empfindung. Wenn er ſich, umgeben von einer ſchönen Natur, in einem ruhigen heiteren Genuſſe ſeines Daſeins befindet, ſo fühlt er in ſich ein Bedürfniß, irgend Jemand dafür dankbar zu ſein. Oder er ſehe ſich einandermal in derſelben Gemüthsverfaſſung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leiſten kann und will; ſo fühlt er in ſich ein Bedürfniß, hiemit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe ſich etwa unbedachtſamer Weiſe wider ſeine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menſchen verantwortlich geworden iſt; ſo werden die ſtrengen Selbſtverweiſe dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob ſie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenſchaft abzulegen hatte. Mit einem Worte: er bedarf einer moraliſchen Intelligenz, um für den Zweck, wozu er exiſtirt, ein Weſen zu haben, welches dieſem gemäß von ihm und der Welt die Urſache ſei. Triebfedern hinter dieſen Gefühlen herauszukünſteln, iſt vergeblich; denn ſie hangen unmittelbar mit der reinſten moraliſchen Geſinnung zuſammen, weil Dankbarkeit, Gehorſam und Demüthigung (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) beſondere Gemüthsſtimmungen zur Pflicht ſind, und das zu Erweiterung ſeiner moraliſchen Geſinnung geneigte Gemüth hier ſich nur einen Gegenſtand freiwillig denkt, der nicht in der Welt iſt, um, wo möglich, auch gegen einen ſolchen ſeine Pflicht zu beweiſen. Es iſt alſo wenigſtens möglich und auch der Grund dazu in moraliſcher Denkungsart gelegen, ein reines moraliſches Bedürfniß der Exiſtenz eines Weſens ſich vorzuſtellen, unter welchem entweder unſere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch (wenigſtens unſerer Vorſtellung nach) mehr Umfang, nämlich einen neuen Gegenſtand für ihre Ausübung gewinnt; d. i. ein moraliſch-geſetzgebendes Weſen außer der Welt, ohne alle Rückſicht auf theoretiſchen Beweis, noch weniger auf ſelbſtſüchtiges Intereſſe, aus reinem moraliſchen, von allem fremden Einfluſſe freien, (dabei freilich nur ſubjectiven) Grunde anzunehmen, auf bloſe Anpreiſung einer für ſich allein geſetzgebenden reinen praktiſchen Vernunft. Und obgleich eine ſolche Stimmung des Gemüths ſelten vorkäme, oder auch nicht lange haftete, ſondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung, oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem ſolchen Schattenbilde vorgeſtellten Gegenſtand und ohne Bemühung, ihn unter deutliche Begriffe zu bringen, vorüberginge; ſo iſt doch der Grund dazu, die moraliſche Anlage in uns, als ſubjectives Princip, ſich in der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmäßigkeit durch Natururſachen nicht zu begnügen, ſondern ihr eine oberſte nach moraliſchen Principien die Natur beherrſchende Urſache unterzulegen, unverkennbar. — Wozu noch kommt, daß wir, nach einem allgemeinen höchſten Zwecke zu ſtreben, uns durch das moraliſche Geſetz gedrungen, uns aber doch und die geſammte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen; daß wir, nur ſofern wir darnach ſtreben, dem Endzwecke einer verſtändigen Welturſache, (wenn es eine ſolche gäbe,) gemäß zu ſein urtheilen dürfen; und ſo iſt ein reiner moraliſcher Grund der praktiſchen Vernunft vorhanden, dieſe Urſache, (da es ohne Widerſpruch geſchehen kann,) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Beſtrebung in ihren Wirkungen nicht für ganz eitel anzuſehen und dadurch ſie ermatten zu laſſen Gefahr laufen.

Mit dieſem Allen ſoll hier nur ſo viel geſagt werden: daß die *Furcht* zwar zuerſt *Götter* (Dämonen), aber die *Vernunft*, vermittelſt ihrer moraliſchen Principien, zuerſt den Begriff von *Gott* habe hervorbringen können, (auch ſelbſt, wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, ſehr unwiſſend, oder auch wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widerſprechenden Erſcheinungen durch ein genugſam bewährtes Princip auszugleichen, ſehr zweifelhaft war;) und daß die innere *moraliſche* Zweckbeſtimmung ſeines Daſeins das ergänzte, was der Naturkenntniß abging, indem ſie nämlich anwies, zu dem Endzwecke vom Daſein aller Dinge, wozu das Princip nicht anders, als *ethiſch*, der Vernunft genugthuend iſt, die oberſte Urſache mit Eigenſchaften, womit ſie die ganze Natur jener einzigen Abſicht, (zu der dieſe blos Werkzeug iſt,) zu unterwerfen vermögend iſt, (d. i. als eine *Gottheit*) zu denken.

§. 87.

Von dem moraliſchen Beweiſe des Daſeins Gottes.

Es gibt eine *phyſiſche Teleologie*, welche einen für unſere theoretiſch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand gibt, das Daſein einer verſtändigen Welturſache anzunehmen. Wir finden aber in uns ſelbſt, und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit Freiheit (ſeiner Cauſalität) begabten Weſens überhaupt auch eine *moraliſche Teleologie*, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns ſelbſt a priori, ſammt dem Geſetze derſelben, beſtimmt, mithin als nothwendig erkannt werden kann, zu dieſem Behuf keiner verſtändigen Urſache außer uns für dieſe innere Geſetzmäßigkeit bedarf; ſo wenig, als wir bei dem, was wir in den geometriſchen Eigenſchaften der Figuren (für allerlei mögliche Kunſtausübung) Zweckmäßiges finden, auf einen ihnen dieſes ertheilenden höchſten Verſtand hinausſehen dürfen. Aber dieſe moraliſche Teleologie betrifft doch uns, als Weltweſen, und alſo mit andern Dingen in der Welt verbundene Weſen; auf welche letzteren entweder als Zwecke, oder als Gegenſtände, in Anſehung deren wir ſelbſt Endzweck ſind, unſere Beurtheilung zu richten, ebendieſelben moraliſchen Geſetze uns zur Vorſchrift machen. Von dieſer moraliſchen Teleologie nun, welche die Beziehung unſerer eigenen Cauſalität auf Zwecke und ſogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabſichtigt werden muß, imgleichen die wechſelſeitige Beziehung der Welt auf jenen ſittlichen Zweck und die äußere Möglichkeit ſeiner Ausführung, (wozu keine phyſiſche Teleologie uns Anleitung geben kann,) betrifft, geht nun die nothwendige Frage aus: ob ſie unſere vernünftige Beurtheilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen, und zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns ein verſtändiges oberſtes Princip zu ſuchen, um die Natur, auch in Beziehung auf die moraliſche innere Geſetzgebung und deren mögliche Ausführung, uns als zweckmäßig vorzuſtellen. Folglich gibt es allerdings eine moraliſche Teleologie; und dieſe hängt mit der Nomothetik der Freiheit einerſeits, und der der Natur andererſeits ebenſo nothwendig zuſammen, als bürgerliche Geſetzgebung mit der Frage, wo man die executive Gewalt ſuchen ſoll, und überhaupt in Allem, worin die Vernunft ein Princip der Wirklichkeit einer gewiſſen geſetzmäßigen, nur nach Ideen möglichen Ordnung der Dinge angeben ſoll, Zuſammenhang iſt. — Wir wollen den Fortſchritt der Vernunft von jener moraliſchen Teleologie und ihrer Beziehung auf die phyſiſche zur Theologie allererſt vortragen, und nachher über die Möglichkeit und Bündigkeit dieſer Schlußart Betrachtungen anſtellen.

Wenn man das Daſein gewiſſer Dinge (oder auch nur gewiſſer Formen der Dinge) als zufällig, mithin nur durch etwas Anderes, als Urſache, möglich annimmt; ſo kann man zu dieſer Cauſalität der oberſten und alſo zu dem Bedingten den unbedingten Grund entweder in der phyſiſchen, oder teleologiſchen Ordnung ſuchen (nach dem nexu effectivo, oder finali). D. i. man kann fragen: welches iſt die oberſte hervorbringende Urſache? oder was iſt der oberſte (ſchlechthin unbedingte) Zweck derſelben, d. i. der Endzweck ihrer Hervorbringung dieſer oder aller ihrer Producte überhaupt? wobei dann freilich vorausgeſetzt wird, daß dieſe Urſache einer Vorſtellung der Zwecke fähig, mithin ein verſtändiges Weſen ſei, oder wenigſtens von uns als nach den Geſetzen eines ſolchen Weſens handelnd gedacht werden müſſe.

Nun iſt, wenn man der letzteren Ordnung nachgeht, es ein **Grundſatz**, dem ſelbſt die gemeinſte Menſchenvernunft unmittelbar Beifall zu geben genöthigt iſt: daß, wenn überall ein Endzweck, den die Vernunft a priori angeben muß, Statt finden ſoll, dieſer kein anderer, als der Menſch (ein jedes vernünftige Weltweſen) unter moraliſchen Geſetzen ſein könne*). Denn: (ſo urtheilt ein Jeder,) beſtände die Welt aus lauter lebloſen, oder zwar zum Theil aus lebenden, aber vernunftloſen Weſen, ſo würde das Daſein einer ſolchen Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Weſen exiſtirte, das von einem Werthe den mindeſten Begriff hat. Wären dagegen noch vernünftige Weſen, deren Vernunft aber den Werth des Daſeins der Dinge nur im Verhältniſſe der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden) zu ſetzen, nicht aber ſich einen ſolchen urſprünglich (in der Freiheit) ſelbſt zu verſchaffen im Stande wäre; ſo wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (abſoluter) Endzweck, weil das Daſein ſolcher vernünftigen Weſen doch immer zwecklos ſein würde. Die moraliſchen Geſetze aber ſind von der eigenthümlichen Beſchaffenheit, daß ſie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade ſo, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorſchreiben; und die Exiſtenz einer ſolchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr ſelbſt das oberſte Geſetz ſein kann, mit anderen Worten die Exiſtenz vernünftiger Weſen unter moraliſchen Geſetzen, kann alſo allein als Endzweck vom Daſein einer Welt gedacht werden. Iſt dagegen dieſes nicht ſo bewandt, ſo liegt dem Daſein derſelben entweder gar kein Zweck in der Urſache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde.

---

*) Ich ſage mit Fleiß: unter moraliſchen Geſetzen. Nicht der Menſch nach moraliſchen Geſetzen d. i. ein ſolcher, der ſich ihnen gemäß verhält, iſt der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letzteren Ausdrucke würden wir mehr ſagen, als wir wiſſen; nämlich daß es in der Gewalt eines Welturhebers ſtehe, zu machen, daß der Menſch den moraliſchen Geſetzen jederzeit ſich angemeſſen verhalte; welches einen Begriff von Freiheit und der Natur, (von welcher letzteren man allein einen äußeren Urheber denken kann,) vorausſetzt, der eine Einſicht in das überſinnliche Subſtrat der Natur, und deſſen Einerleiheit mit dem, was die Cauſalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, enthalten müßte, die weit über unſere Vernunfteinſicht hinausgeht. Nur vom Menſchen unter moraliſchen Geſetzen können wir, ohne die Schranken unſerer Einſicht zu überſchreiten, ſagen: ſein Daſein mache der Welt Endzweck aus. Dieſes ſtimmt auch vollkommen mit dem Urtheile der moraliſch über den Weltlauf reflectirenden Menſchenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weiſen Zweckbeziehung auch am Böſen wahrzunehmen, wenn wir nur ſehen, daß der frevelhafte Böſewicht nicht eher ſtirbt, als bis er die wohlverſchuldete Strafe ſeiner Unthaten erlitten hat. Nach unſeren Begriffen von freier Cauſalität beruht das Wohl- oder Uebelverhalten auf uns; die höchſte Weisheit aber der Weltregierung ſetzen wir darin, daß zu dem erſteren die Veranlaſſung, für beides aber der Erfolg nach moraliſchen Geſetzen verhängt ſei. In dem letzteren beſteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von Theologen nicht unſchicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt

Das moraliſche Geſetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unſerer Freiheit, verbindet uns für ſich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhangen; aber es beſtimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzuſtreben es uns verbindlich macht; und dieſer iſt das *höchſte durch Freiheit mögliche Gut in der Welt*.

Die ſubjective Bedingung, unter welcher der Menſch (und nach allen unſeren Begriffen auch jedes vernünftige endliche Weſen) ſich,

---

wird. — Noch iſt anzumerken, daß wir unter dem Worte Schöpfung, wenn wir uns deſſen bedienen, nichts Anderes, als was hier geſagt worden iſt, nämlich die Urſache vom *Daſein einer Welt*, oder der Dinge in ihr (der Subſtanzen) verſtehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieſes Wortes mit ſich bringt (actuatio substantiae est creatio); welches mithin nicht ſchon die Vorausſetzung einer freiwirkenden, folglich verſtändigen Urſache, (deren Daſein wir allererſt beweiſen wollen,) bei ſich führt.

unter dem obigen Geſetze, einen Endzweck ſetzen kann, iſt die Glückſeligkeit. Folglich das höchſte in der Welt mögliche, und, ſoviel an uns iſt, als Endzweck zu befördernde, phyſiſche Gut iſt *Glückſeligkeit*; unter der objectiven Bedingung der Einſtimmung des Menſchen mit dem Geſetze der *Sittlichkeit*, als der Würdigkeit, glücklich zu ſein.

Dieſe zwei Erforderniſſe des uns durch das moraliſche Geſetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber, nach allen unſeren Vernunftvermögen, als durch bloße Natururſachen *verknüpft*, und der Idee des gedachten Endzwecks angemeſſen, unmöglich uns vorſtellen. Alſo ſtimmt der Begriff von der *praktiſchen Nothwendigkeit* eines ſolchen Zwecks durch die Anwendung unſerer Kräfte nicht mit dem theoretiſchen Begriffe von der *phyſiſchen Möglichkeit* der Bewirkung deſſelben zuſammen, wenn wir mit unſerer Freiheit keine andere Cauſalität (eines Mittels), als die der Natur verknüpfen.

Folglich müſſen wir eine moraliſche Welturſache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäß dem moraliſchen Geſetze, einen Endzweck vorzuſetzen; und, ſoweit als das Letztere nothwendig iſt, ſoweit (d. i. in demſelben Grade und aus demſelben Grunde) iſt auch das Erſtere nothwendig anzunehmen; nämlich es ſei ein Gott*).

* * *

Dieſer Beweis, dem man leicht die Form der logiſchen Präciſion anpaſſen kann, will nicht ſagen: es iſt ebenſo nothwendig, das Daſein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moraliſchen Ge-

---

*) 1) Dieſes moraliſche Argument ſoll keinen *objectiv-gültigen* Beweis vom Daſein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweiſen, daß ein Gott ſei; ſondern daß, wenn er moraliſch conſequent denken will, er die Annehmung dieſes Satzes unter die Maximen ſeiner praktiſchen Vernunft *aufnehmen* müſſe. — Es ſoll damit auch nicht geſagt werden: es iſt *zur Sittlichkeit* nothwendig, die Glückſeligkeit aller vernünftigen Weltweſen gemäß ihrer Moralität anzunehmen; ſondern: es iſt *durch ſie* nothwendig. Mithin iſt es ein *ſubjectiv*, für moraliſche Weſen, hinreichendes Argument.

1) Dieſe Anmerkung iſt erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

ſetzes anzuerkennen; mithin, wer ſich vom erſteren nicht überzeugen kann, könne ſich von den Verbindlichkeiten nach dem letzteren los zu ſein urtheilen. Nein! nur die Beabſichtigung des durch die Befolgung des letzteren †) zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moraliſcher Geſetze harmoniſch zuſammentreffenden Glückſeligkeit vernünftiger Weſen, als das höchſte Weltbeſte) müßte alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde ſich an der Vorſchrift der Sitten immer noch als ſtrenge gebunden erkennen müſſen; denn die Geſetze derſelben ſind formal und gebieten unbedingt, ohne Rückſicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens). Aber das eine Erforderniß des Endzwecks, wie ihn die praktiſche Vernunft den Weltweſen vorſchreibt, iſt ein in ſie durch ihre Natur (als endlicher Weſen) gelegter unwiderſtehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moraliſchen Geſetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demſelben allgemein gemacht wiſſen will, und ſo die Beförderung der Glückſeligkeit, in Einſtimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht[*]. Dieſen nun, ſoviel, (was die erſteren betrifft,) in unſerem Vermögen iſt, zu befördern, wird uns durch das moraliſche Geſetz geboten; der Ausſchlag, den dieſe Bemühung hat, mag ſein, welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht beſteht in der Form des ernſtlichen Willens, nicht in den Mittelurſachen des Gelingens.

Geſetzt alſo: ein Menſch überredete ſich, theils durch die Schwäche aller ſo ſehr geprieſenen ſpeculativen Argumente, theils durch manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommende Unregelmäßigkeiten bewogen, von dem Satze: es ſei kein Gott; ſo würde er doch in ſeinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger ſein, wenn er darum die Geſetze der Pflicht für blos eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungeſcheut zu übertreten beſchließen wollte. Ein Solcher würde auch alsdann noch, wenn er ſich in der Folge von dem, was er Anfangs bezweifelt hatte, überzeugen könnte, mit jener Denkungsart doch immer ein Nichtswürdiger bleiben; ob er gleich ſeine Pflicht, aber aus Furcht, oder aus lohnſüchtiger Abſicht, ohne pflichtverehrende Geſinnung, der Wirkung nach ſo pünctlich, wie es immer verlangt werden mag, erfüllte. Umgekehrt, wenn er ſie als Gläubiger ſeinem Bewußtſein nach aufrichtig und uneigennützig befolgt, und gleichwohl, ſo oft er zum Verſuche den Fall ſetzt, er könnte einmal überzeugt werden: es ſei kein Gott, ſich ſogleich von aller ſittlichen Verbindlichkeit frei glaubte; müßte es doch mit der inneren moraliſchen Geſinnung in ihm nur ſchlecht beſtellt ſein.

---

[*] †) 1. Ausg.: „des erſtern"

Wir können alſo einen rechtſchaffenen Mann, (wie etwa den Spinoza)†) annehmen, der ſich feſt überredet hält: es ſei kein Gott und, (weil es in Anſehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft,) auch kein künftiges Leben; wie wird er ſeine eigene innere Zweckbeſtimmung durch das moraliſche Geſetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung deſſelben für ſich keinen Vortheil, weder in dieſer, noch in einer anderen Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute ſtiften, wozu jenes heilige Geſetz allen ſeinen Kräften die Richtung gibt. Aber ſein Beſtreben iſt begrenzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine geſetzmäßige und nach beſtändigen Regeln, (ſowie innerlich ſeine Maximen ſind und ſein müſſen,) eintreffende Zuſammenſtimmung zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er ſich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwunge gehen, ob er gleich ſelbſt redlich, friedfertig und wohlwollend iſt; und die Rechtſchaffenen, die er außer ſich noch antrifft, werden unangeſehen aller ihrer Würdigkeit, glücklich zu ſein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Uebeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen ſein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab ſie insgeſammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel,) verſchlingt und ſie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu ſein, in den Schlund des zweckloſen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem ſie gezogen waren. — Den Zweck alſo, den dieſer Wohlgeſinnte in Befolgung der moraliſchen Geſetze vor Augen hatte und haben ſollte, müßte er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe ſeiner ſittlichen inneren Beſtimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das ſittliche Geſetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen, ihrer hohen Forderung angemeſſenen idealiſchen Endzwecks ſchwächen, (welches ohne einen der moraliſchen Geſinnung widerfahrenden Abbruch nicht geſchehen kann;) ſo muß er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an ſich wenigſtens nicht widerſprechend iſt, in praktiſcher Abſicht, d. i. um ſich wenigſtens von der Möglichkeit des ihm moraliſch vorgeſchriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Daſein eines moraliſchen Welturhebers d. i. Gottes annehmen.

---

†) Die Worte: „(wie etwa die Spinoza)" ſind Zuſatz der 2. Ausg.

§. 88.

Beſchränkung der Gültigkeit des moraliſchen Beweiſes.

Die reine Vernunft, als praktiſches Vermögen, d. i. als Vermögen, den freien Gebrauch unſerer Cauſalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu beſtimmen, enthält nicht allein im moraliſchen Geſetze ein regulatives Princip unſerer Handlungen, ſondern gibt auch dadurch zugleich ein ſubjectiv-conſtitutives, in dem Begriffe eines Objects an die Hand, welches nur Vernunft denken kann und welches †) durch unſere Handlungen in der Welt nach jenem Geſetze wirklich gemacht werden ſoll. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moraliſchen Geſetzen hat alſo ſubjectiv-praktiſche Realität. Wir ſind a priori durch die Vernunft beſtimmt, das Weltbeſte, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltweſen mit der höchſten Bedingung des Guten an denſelben, d. i. der allgemeinen Glückſeligkeit mit der geſetzmäßigſten Sittlichkeit beſteht, nach allen Kräften zu befördern. In dieſem Endzwecke iſt die Möglichkeit des einen Theils, nämlich der Glückſeligkeit, empiriſch bedingt, d. i. von der Beſchaffenheit der Natur, (ob ſie zu dieſem Zwecke übereinſtimme oder nicht,) abhängig und in theoretiſcher Rückſicht problematiſch; indeß der andere Theil, nämlich die Sittlichkeit, in Anſehung deren wir von der Naturwirkung frei ſind, ſeiner Möglichkeit nach a priori feſt ſteht und dogmatiſch gewiß iſt. Zur objectiven theoretiſchen Realität alſo des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltweſen wird erfordert, daß nicht allein wir einen uns a priori vorgeſetzten Endzweck haben, ſondern daß auch die Schöpfung d. i. die Welt ſelbſt ihrer Exiſtenz nach einen Endzweck habe; welches, wenn es a priori bewieſen werden könnte, zur ſubjectiven Realität des Endzwecks die objective hinzuthun würde. Denn hat die Schöpfung überall einen Endzweck, ſo können wir ihn nicht anders denken, als ſo, daß er mit dem moraliſchen, (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht,) übereinſtimmen müſſe. Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke, und die phyſiſche Teleologie ſtellt ſie in ſolchem Maaße dar, daß, wenn wir der Vernunft gemäß urtheilen, wir zum Princip der Nachforſchung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, daß in der Natur gar nichts ohne Zweck ſei; allein den Endzweck der Natur ſuchen wir in ihr ſelbſt vergeblich. Dieſer kann und muß daher, ſowie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, ſelbſt ſeiner objectiven Möglichkeit nach, nur in vernünftigen Weſen geſucht werden. Die praktiſche Vernunft der letzteren aber gibt dieſen Endzweck nicht allein an, ſondern beſtimmt auch dieſen Begriff in Anſehung der Bedingungen, unter welchen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann.

---

†) 1. Ausg.: „in dem Begriffe eines Objectes, welches nur Vernunft denken kann, an die Hand, das durch unſere“

Es iſt nun die Frage: ob die objective Realität des Begriffs von einem Endzweck der Schöpfung nicht auch für die theoretiſchen Forderungen der reinen Vernunft hinreichend, wenngleich nicht apodiktiſch für die beſtimmende, doch hinreichend für die Maximen der theoretiſch-reflectirenden Urtheilskraft könne dargethan werden. Dieſes iſt das Mindeſte, was man der ſpeculativen Philoſophie anſinnen kann, die den ſittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelſt der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden ſich anheiſchig macht; aber auch dieſes Wenige iſt doch weit mehr, als ſie je zu leiſten vermag.

Nach dem Princip der theoretiſch-reflectirenden Urtheilskraft würden wir ſagen: wenn wir Grund haben, zu den zweckmäßigen Producten der Natur eine oberſte Urſache der Natur anzunehmen, deren Cauſalität in Anſehung der Wirklichkeit der letzteren (die Schöpfung) von anderer Art, als zum Mechanismus der Natur erforderlich iſt, nämlich als die eines Verſtandes gedacht werden muß; ſo werden wir auch an dieſem Urweſen nicht blos allenthalben in der Natur Zwecke, ſondern auch einen Endzweck zu denken hinreichenden Grund haben, wenngleich nicht um das Daſein eines ſolchen Weſens darzuthun, doch wenigſtens, (ſowie es in der phyſiſchen Teleologie geſchah,) uns zu überzeugen, daß wir die Möglichkeit einer ſolchen Welt nicht blos nach Zwecken, ſondern auch nur dadurch, daß wir ihrer Exiſtenz einen Endzweck unterlegen, uns begreiflich machen können.

Allein Endzweck iſt blos ein Begriff unſerer praktiſchen Vernunft, und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretiſcher Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniß derſelben bezogen werden. Es iſt kein Gebrauch von dieſem Begriffe möglich, als lediglich für die praktiſche Vernunft nach moraliſchen Geſetzen; und der Endzweck der Schöpfung iſt diejenige Beſchaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Geſetzen beſtimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unſerer reinen praktiſchen Vernunft, und zwar ſofern ſie praktiſch ſein ſoll, übereinſtimmt. — Nun haben wir durch das moraliſche Geſetz, welches uns dieſen letzteren auferlegt, in praktiſcher Abſicht, nämlich um unſere Kräfte zur Bewirkung deſſelben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit deſſelben, mithin auch, (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unſerer Gewalt nicht ſtehenden Bedingung derſelben die Bewirkung deſſelben unmöglich ſein würde,) eine Natur der Dinge, die dazu übereinſtimmt, anzunehmen. Alſo haben wir einen moraliſchen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken.

Dieſes iſt nun noch nicht der Schluß von der moraliſchen Teleologie auf eine Theologie d. i. auf das Daſein eines moraliſchen Welturhebers, ſondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf dieſe Art beſtimmt wird. Daß nun zu dieſer Schöpfung d. i. der Exiſtenz der Dinge, gemäß einem Endzwecke, erſtlich ein verſtändiges, aber zweitens nicht blos, (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als Zwecke zu beurtheilen genöthigt waren,) ein verſtändiges, ſondern ein zugleich moraliſches Weſen, als Welturheber, mithin ein Gott, angenommen werden müſſe, iſt ein zweiter Schluß, welcher ſo beſchaffen iſt, daß man ſieht, er ſei blos für die Urtheilskraft, nach Begriffen der praktiſchen Vernunft, und, als ein ſolcher, für die reflectirende, nicht die beſtimmende Urtheilskraft gefällt. Denn wir können uns nicht anmaßen einzuſehen: daß, obzwar in uns die moraliſch-praktiſche Vernunft von der techniſch-praktiſchen ihren Principien nach weſentlich unterſchieden iſt, in der oberſten Welturſache, wenn ſie als Intelligenz angenommen wird, es auch ſo ſein müſſe, und eine beſondere und verſchiedene Art der Cauſalität derſelben zum Endzwecke, als blos zu Zwecken der Natur, erforderlich ſei; daß wir mithin an unſerem Endzweck nicht blos einen moraliſchen Grund haben, einen Endzweck der Schöpfung (als Wirkung), ſondern auch ein moraliſches Weſen als Urgrund der Schöpfung anzunehmen. Wohl aber können wir ſagen: daß, nach der Beſchaffenheit unſeres Vernunftvermögens, wir uns die Möglichkeit einer ſolchen auf das moraliſche Geſetz und deſſen Object bezogenen Zweckmäßigkeit, als in dieſem Endzwecke iſt, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moraliſcher Geſetzgeber iſt, gar nicht begreiflich machen können.

Die Wirklichkeit eines höchſten moraliſch-geſetzgebenden Urhebers iſt alſo blos für den praktiſchen Gebrauch unſerer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Anſehung des Daſeins deſſelben etwas theoretiſch zu beſtimmen. Denn dieſe bedarf zur Möglichkei ihres Zwecks, der uns auch ohne das durch ihre eigene Geſetzgebung aufgegeben iſt, einer Idee, wodurch das Hinderniß, aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem bloſen Naturbegriffe von der Welt (für die reflectirende Urtheilskraft hinreichend) weggeräumt wird; und dieſe Idee bekommt dadurch praktiſche Realität, wenn ihr gleich alle Mittel, ihr eine ſolche in theoretiſcher Abſicht, zur Erklärung der Natur und Beſtimmung der oberſten Urſache zu verſchaffen, für das ſpeculative Erkenntniß gänzlich abgehen. Für die theoretiſch-reflectirende Urtheilskraft bewies die phyſiſche Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verſtändige Welturſache; für die praktiſche bewirkt dieſes die moraliſche durch den Begriff eines Endzwecks, den ſie in praktiſcher Abſicht der Schöpfung beizulegen genöthigt iſt. Die objective Realität der Idee von Gott, als moraliſchen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch phyſiſche Zwecke allein dargethan werden; gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntniß mit dem des moraliſchen verbunden wird, ſind jene, vermöge der Maxime der reinen Vernunft: Einheit der Principien, ſoviel ſich thun läßt, zu befolgen, von großer Bedeutung, um der praktiſchen Realität jener Idee, durch die, welche ſie in theoretiſcher Abſicht für die Urtheilskraft bereit hat, zu Hülfe zu kommen.

Hiebei iſt nun, zu Verhütung eines leicht eintretenden Mißverſtändniſſes, höchſt nöthig anzumerken: daß wir erſtlich dieſe Eigenſchaften des höchſten Weſens nur nach der Analogie denken können. Denn wie wollten wir ſeine Natur, wovon uns die Erfahrung nichts Aehnliches zeigen kann, erforſchen? Zweitens: daß wir es durch daſſelbe auch nur denken, nicht darnach erkennen und ſie ihm etwa theoretiſch beilegen können; denn das wäre für die beſtimmende Urtheilskraft in ſpeculativer Abſicht unſerer Vernunft, um, was die oberſte Welturſache an ſich ſei, einzuſehen. Hier aber iſt es nur darum zu thun, welchen Begriff wir uns, nach der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen, von demſelben zu machen, und ob wir ſeine Exiſtenz anzunehmen haben, um einem Zwecke, den uns reine praktiſche Vernunft, ohne alle ſolche Vorausſetzung, a priori nach allen Kräften zu bewirken auferlegt, gleichfalls nur praktiſche Realität zu verſchaffen, d. i. nur eine beabſichtete Wirkung als möglich denken zu können. Immerhin mag jener Begriff für die ſpeculative Vernunft überſchwenglich ſein, auch mögen die Eigenſchaften, die wir dem dadurch gedachten Weſen beilegen, objectiv gebraucht, einen Anthropomorphismus in ſich verbergen; die Abſicht ihres Gebrauchs iſt auch nicht, ſeine für uns unerreichbare Natur, ſondern uns ſelbſt und unſeren Willen darnach beſtimmen zu wollen. So wie wir eine Urſache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben, (aber nur in Anſehung ihrer Relation dieſer) benennen, ohne darum die innere Beſchaffenheit derſelben durch die Eigenſchaften, die uns von dergleichen Urſachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müſſen, innerlich beſtimmen zu wollen; ſo wie wir z. B. der Seele unter anderen auch eine **vim locomotivam** beilegen, weil wirklich Bewegungen des Körpers entſpringen, deren Urſache in ihren Vorſtellungen liegt, ohne ihr darum die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen, (nämlich durch Anziehung, Druck, Stoß, mithin Bewegung, welche jederzeit ein ausgedehntes Weſen vorausſetzen,) beilegen zu wollen: — eben ſo werden wir *Etwas*, das den Grund der Möglichkeit und der praktiſchen Realität d. i. der Ausführbarkeit eines nothwendigen moraliſchen Endzwecks enthält, annehmen müſſen; dieſes aber, nach Beſchaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weiſes, nach moraliſchen Geſetzen die Welt beherrſchendes Weſen denken können, und der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen gemäß als von der Natur unterſchiedene Urſache der Dinge denken müſſen, um nur das *Verhältniß* dieſes alle unſere Erkenntnißvermögen überſteigenden Weſens zum Objecte *unſerer* praktiſchen Vernunft auszudrücken; ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Cauſalität dieſer Art, nämlich einen Verſtand und Willen, ihm darum theoretiſch beilegen, ja ſelbſt auch nur die an ihm gedachte Cauſalität in Anſehung deſſen, was *für uns* Endzweck iſt, als in dieſem Weſen ſelbſt von der Cauſalität in Anſehung der Natur (und deren Zweckbeſtimmungen überhaupt) objectiv unterſcheiden zu wollen, ſondern dieſen Unterſchied nur als ſubjectiv nothwendig, für die Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens und gültig für die reflectirende, nicht für die objectiv beſtimmende Urtheilskraft annehmen können. Wenn es aber auf das Praktiſche ankommt, ſo iſt ein ſolches regulatives Princip (für die Klugheit oder Weisheit): dem, was nach Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen von uns auf gewiſſe Weiſe allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäß zu handeln, zugleich conſtitutiv d. i. praktiſch beſtimmend; indeß ebendaſſelbe, als Princip die objective Möglichkeit der Dinge zu beurtheilen, keinesweges theoretiſch-beſtimmend, (daß nämlich auch dem Objecte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unſerem Vermögen zu denken zukommt,) ſondern ein blos regulatives Princip für die reflectirende Urtheilskraft iſt.

Anmerkung.

Dieſer moraliſche Beweis iſt nicht etwa ein neuerfundener, ſondern allenfalls nur ein neuerörterter Beweisgrund; denn er hat vor der früheſten Aufkeimung des menſchlichen Vernunftvermögens ſchon in demſelben gelegen, und wird in der fortgehenden Cultur deſſelben nur immer mehr entwickelt. Sobald die Menſchen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfingen, in einer Zeit, wo ſie über die Zweckmäßigkeit der Natur noch gleichgültig wegſahen, ſie nützten, ohne ſich dabei etwas Anderes, als den gewohnten Lauf der Natur zu denken, mußte ſich das Urtheil unvermeidlich einfinden: daß es im Ausgange nimmermehr einerlei ſein könne, ob ein Menſch ſich redlich oder falſch, billig oder gewaltthätig verhalten habe, wenn er gleich bis an ſein Lebensende, wenigſtens ſichtbarlich, für ſeine Tugenden kein Glück, oder für ſeine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es iſt, als ob ſie in ſich eine Stimme wahrnähmen, es müſſe anders zugehen; mithin mußte auch die, obgleich dunkle Vorſtellung von Etwas, dem ſie nachzuſtreben ſich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein ſolcher Ausſchlag ſich gar nicht zuſammenreimen laſſe, oder womit, wenn ſie den Weltlauf einmal als die einzige Ordnung der Dinge anſahen, ſie wiederum jene innere Zweckbeſtimmung ihres Gemüths nicht zu vereinigen wußten. Nun mochten ſie die Art, wie eine ſolche Unregelmäßigkeit, (welche dem menſchlichen Gemüthe weit empörender ſein muß, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurtheilung zum Princip unterlegen wollte,) ausgeglichen werden könne, ſich auf mancherlei noch ſo grobe Weiſe vorſtellen; ſo konnten ſie ſich doch niemals ein anderes Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengeſetze erdenken, als eine nach moraliſchen Geſetzen die Welt beherrſchende oberſte Urſache; weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden ſoll, im Widerſpruche ſtehen. Ueber die innere Beſchaffenheit jener Welturſache konnten ſie nun manchen Unſinn ausbrüten; jenes moraliſche Verhältniß in der Weltregierung blieb immer daſſelbe, welches für die unangebauteſte Vernunft, ſofern ſie ſich als praktiſch betrachtet, allgemein faßlich iſt, mit welcher hingegen die ſpeculative bei Weitem nicht gleichen Schritt halten kann. — Auch wurde, aller Wahrſcheinlichkeit nach, durch dieſes moraliſche Intereſſe allererſt die Aufmerkſamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann jene Idee zu beſtärken vortrefflich diente, ſie aber doch nicht begründen, noch weniger jenes entbehren konnte, weil ſelbſt die Nachforſchung der Zwecke der Natur nur in Beziehung auf den Endzweck dasjenige unmittelbare Intereſſe bekommt, welches ſich in der Bewunderung derſelben, ohne Rückſicht auf irgend daraus zu ziehenden Vortheil, in ſo großem Maaße zeigt.

§. 89.

Von dem Nutzen des moraliſchen Arguments.

Die Einſchränkung der Vernunft in Anſehung aller unſerer Ideen vom Ueberſinnlichen auf die Bedingungen ihres praktiſchen Gebrauchs hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen: daß ſie verhütet, daß Theologie ſich nicht in **Theoſophie** (in vernunftverwirrende überſchwengliche Begriffe) verſteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphiſtiſchen

Vorſtellungsart des höchſten Weſens) herabſinke; daß Religion nicht in Theurgie (ein ſchwärmeriſcher Wahn, von anderen überſinnlichen Weſen Gefühl und auf ſie wiederum Einfluß haben zu können), oder in Idololatrie (ein abergläubiſcher Wahn, dem höchſten Weſen ſich durch andere Mittel, als durch eine moraliſche Geſinnung wohlgefällig machen zu können,) gerathe*).

Denn wenn man der Eitelkeit oder Vermeſſenheit des Vernünftelns in Anſehung deſſen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, auch nur das Mindeſte theoretiſch (und Erkenntniß=erweiternd) zu beſtimmen einräumt, wenn man mit Einſichten vom Daſein und von der Beſchaffenheit der göttlichen Natur, von ſeinem Verſtande und Willen, den Geſetzen beider und den daraus auf die Welt abfließenden Eigenſchaften groß zu thun verſtattet; ſo möchte ich wohl wiſſen, wo und an welcher Stelle man die Anmaßungen der Vernunft begrenzen wolle; denn wo jene Einſichten hergenommen ſind, ebendaher können ja noch mehrere, (wenn man nur, wie man meint, ſein Nachdenken anſtrengte,) erwartet werden. Die Begrenzung ſolcher Anſprüche müßte doch nach einem gewiſſen Princip geſchehen, nicht etwa blos aus dem Grunde, weil wir finden, daß alle Verſuche mit denſelben bisher fehlgeſchlagen ſind; denn das beweiſt nichts wider die Möglichkeit eines beſſeren Ausſchlags. Hier iſt aber kein Princip möglich, als entweder anzunehmen: daß in Anſehung des Ueberſinnlichen ſchlechterdings gar nichts theoretiſch, (als lediglich nur negativ) beſtimmt werden könne, oder daß unſere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube, zu wer weiß wie großen, für uns und unſere Nachkommen aufbewahrten erweiternden Kenntniſſen in ſich enthalte. — Was aber Religion betrifft, d. i. die

---

*) Abgötterei in praktiſchem Verſtande iſt noch immer diejenige Religion, welche ſich das höchſte Weſen mit Eigenſchaften denkt, nach denen noch etwas Anderes, als Moralität, die für ſich taugliche Bedingung ſein könne, ſeinem Willen in dem, was der Menſch zu thun vermag, gemäß zu ſein. Denn ſo rein und frei von ſinnlichen Bildern man auch in theoretiſcher Rückſicht jenen Begriff gefaßt haben mag, ſo iſt er in praktiſcher alsdann dennoch als ein Idol, d. i. der Beſchaffenheit ſeines Willens nach anthropomorphiſtiſch vorgeſtellt.

Moral in Beziehung auf Gott als Geſetzgeber; ſo muß, wenn die theoretiſche Erkenntniß deſſelben vorhergehen müßte, die Moral ſich nach der Theologie richten, und nicht allein ſtatt einer inneren nothwendigen Geſetzgebung der Vernunft eine äußere willkührliche eines oberſten Weſens eingeführt, ſondern auch in dieſer Alles, was unſere Einſicht in die Natur deſſelben Mangelhaftes hat, ſich auf die ſittliche Vorſchrift erſtrecken, und ſo die Religion unmoraliſch machen und verkehren.

In Anſehung der Hoffnung eines künftigen Lebens, wenn wir, ſtatt des Endzwecks, den wir, der Vorſchrift des moraliſchen Geſetzes gemäß, ſelbſt zu vollführen haben, zum Leitfaden des Vernunfturtheils für unſere Beſtimmung, (welches alſo nur in praktiſcher Beziehung als nothwendig oder annehmungswürdig betrachtet wird,) unſer theoretiſches Erkenntnißvermögen befragen, gibt die Seelenlehre in dieſer Abſicht, ſowie oben die Theologie, nichts mehr, als einen negativen Begriff von unſerem denkenden Weſen: daß nämlich keines ſeiner Handlungen und Erſcheinungen des inneren Sinnes materialiſtiſch erklärt werden könne; daß alſo von ihrer abgeſonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer ihrer Perſönlichkeit nach dem Tode uns ſchlechterdings kein erweiterndes beſtimmendes Urtheil aus ſpeculativen Gründen durch unſer geſammtes theoretiſches Erkenntnißvermögen möglich ſei. Da alſo Alles hier der teleologiſchen Beurtheilung unſeres Daſeins in praktiſcher nothwendiger Rückſicht und der Annehmung unſerer Fortdauer, als der zu dem, uns von der Vernunft ſchlechterdings aufgegebenen Endzweck erforderlichen Bedingung, überlaſſen bleibt, ſo zeigt ſich hier zugleich der Nutzen, (der zwar beim erſten Anblick Verluſt zu ſein ſcheint,) daß, ſowie die Theologie für uns nie Theoſophie werden kann, die rationale Pſychologie niemals Pneumatologie als erweiternde Wiſſenſchaft werden könne, ſo wie ſie andererſeits auch geſichert iſt, in keinen Materialismus zu verfallen; ſondern daß ſie vielmehr blos Anthropologie des inneren Sinnes d. i. Kenntniß unſeres denkenden Selbſt im Leben ſei, und als theoretiſches Erkenntniß auch blos empiriſch bleibe; dagegen die rationale Pſychologie, was die Frage über unſere ewige Exiſtenz betrifft, gar keine theoretiſche Wiſſenſchaft iſt, ſondern auf einem einzigen Schluſſe der moraliſchen Teleologie beruht, wie denn auch ihr ganzer Gebrauch, blos der letzteren, als unſerer praktiſchen Beſtimmung wegen nothwendig iſt.

§. 90.

Von der Art des Fürwahrhaltens in einem moraliſchen Beweiſe des Daſeins Gottes.

Zuerſt wird zu jedem Beweiſe, er mag, (wie bei dem Beweiſe durch Beobachtung des Gegenſtandes oder Experiment,) durch unmittelbare empiriſche Darſtellung deſſen, was bewieſen werden ſoll, oder durch Vernunft a priori aus Principien geführt werden, erfordert: daß er nicht überrede, ſondern überzeuge, oder wenigſtens auf Ueberzeugung wirke; d. i. daß der Beweisgrund oder der Schluß nicht blos ein ſubjectiver (äſthetiſcher) Beſtimmungsgrund des Beifalls (bloſer Schein), ſondern objectivgültig und ein logiſcher Grund der Erkenntniß ſei; denn ſonſt wird der Verſtand berückt, aber nicht überführt. Von jener Art eines Scheinbeweiſes iſt derjenige, welcher vielleicht in guter Abſicht, aber doch mit vorſätzlicher Verhehlung ſeiner Schwäche in der natürlichen Theologie geführt wird: wenn man die große Menge der Beweisthümer eines Urſprungs der Naturdinge nach dem Princip der Zwecke herbeizieht, und ſich den blos ſubjectiven Grund der menſchlichen Vernunft zu Nutze macht, nämlich den ihr eigenen Hang, wo es nur ohne Widerſpruch geſchehen kann, ſtatt vieler Principien ein einziges, und, wo in dieſem Princip nur einige oder auch viele Erforderniſſe zur Beſtimmung eines Begriffs angetroffen werden, die übrigen hinzuzudenken, um den Begriff des Dinges durch willkührliche Ergänzung zu vollenden. Denn freilich, wenn wir ſo viele Producte in der Natur antreffen, die für uns Anzeigen einer verſtändigen Urſache ſind; warum ſollen wir, ſtatt vieler ſolcher Urſachen, nicht lieber eine einzige, und zwar an dieſer nicht etwa blos großen Verſtand, Macht u. ſ. w., ſondern nicht vielmehr Allweisheit, Allmacht, mit einem Worte ſie als eine ſolche, die den für alle mögliche Dinge zureichenden Grund ſolcher Eigenſchaften enthalte, denken? und über das dieſem einigen, Alles vermögenden Urweſen nicht blos für die Naturgeſetze und Producte Verſtand, ſondern auch, als einer moraliſchen Welturſache, höchſte ſittliche praktiſche Vernunft beilegen? da durch dieſe Vollendung des Begriffs ein für Natureinſicht ſowohl, als moraliſche Weisheit zuſammen hinreichendes Princip angegeben wird, und kein nur einigermaßen gegründeter Entwurf wider die Möglichkeit einer ſolchen Idee gemacht werden kann. Werden hiebei nun zugleich die moraliſchen Triebfedern des Gemüths in Bewegung geſetzt, und ein lebhaftes Intereſſe der letzteren mit redneriſcher Stärke, (deren ſie auch wohl würdig ſind,) hinzugefügt; ſo entſpringt daraus eine Ueberredung von der objectiven Zulänglichkeit des Beweiſes, und ein (in den meiſten Fällen ſeines Gebrauchs) auch heilſamer Schein, der aller Prüfung der logiſchen Schärfe deſſelben ſich ganz überhebt, und ſogar dawider, als ob ihr ein frevelhafter Zweifel zum Grunde läge, Abſcheu und Widerwillen trägt. — Nun iſt hierwider wohl nichts zu ſagen, ſofern man auf populäre Brauchbarkeit eigentlich Rückſicht nimmt. Allein da doch die Zerfällung deſſelben in die zwei ungleichartigen Stücke, die dieſes Argument enthält, nämlich in das, was zur phyſiſchen, und das, was zur moraliſchen Teleologie gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zuſammenſchmelzung beider es unkenntlich macht, wo der eigentliche Nerve des Beweiſes liege, und an welchem Theile und wie er müßte bearbeitet werden, um für die Gültigkeit deſſelben vor der ſchärfſten Prüfung Stand halten zu können, (ſelbſt wenn man an einem Theile die Schwäche unſerer Vernunfteinſicht einzugeſtehen genöthigt ſein ſollte;) ſo iſt es für den Philoſophen Pflicht, (geſetzt daß er auch die Anforderung der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete,) den obgleich noch ſo heilſamen Schein, welchen eine ſolche Vermengung hervorbringen kann, aufzudecken, und was blos zur Ueberredung gehört, von dem, was auf Ueberzeugung führt, (die beide nicht blos dem Grade, ſondern ſelbſt der Art nach unterſchiedene Beſtimmungen des Beifalls ſind,) abzuſondern, um die Gemüthsfaſſung in dieſem Beweiſe in ihrer ganzen Lauterkeit offen darzuſtellen und dieſen der ſtrengſten Prüfung freimüthig unterwerfen zu können.

Ein Beweis aber, der auf Ueberzeugung angelegt iſt, kann wiederum zwiefacher Art ſein, entweder ein ſolcher, der, was der Gegenſtand *an ſich* ſei, oder was er *für uns* (Menſchen überhaupt), nach den uns nothwendigen Vernunftprincipien ſeiner Beurtheilung, ſei, (ein Beweis κατ' ἀλήθειαν, oder κατ' ἄνθρωπον, das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menſchen überhaupt genommen,) ausmachen ſoll. Im erſteren Falle iſt er auf hinreichende Principien für die beſtimmende, im zweiten blos für die reflectirende Urtheilskraft gegründet. Im letzteren Falle kann er, auf blos theoretiſchen Principien beruhend, niemals auf Ueberzeugung wirken; legt er aber ein praktiſches Vernunftprincip zum Grunde, (welches mithin allgemein und nothwendig gilt,) ſo darf er wohl auf eine, in reiner praktiſcher Abſicht hinreichende d. i. moraliſche Ueberzeugung Anſpruch machen. Ein Beweis aber *wirkt auf Ueberzeugung*, ohne noch zu überzeugen, wenn er blos auf dem Wege dahin geführt wird, d. i. nur objective Gründe dazu in ſich enthält, die, ob ſie gleich noch nicht zur Gewißheit hinreichend, dennoch von der Art ſind, daß ſie nicht blos als ſubjective Gründe des Urtheils†) zur Ueberredung dienen.

Alle theoretiſche Beweisgründe reichen nun entweder zu: 1) zum Beweiſe durch logiſch-ſtrenge *Vernunftſchlüſſe*; oder, wo dieſes nicht iſt, 2) zum *Schluſſe* nach der *Analogie*; oder, findet auch dieſes etwa nicht Statt, doch noch 3) zur *wahrſcheinlichen Meinung*; oder endlich, was das Mindeſte iſt, 4) zur Annehmung eines blos möglichen Erklärungsgrundes, als *Hypotheſe*. — Nun ſage ich: daß alle Beweisgründe überhaupt, die auf theoretiſche Ueberzeugung wirken, kein Fürwahrhalten dieſer Art von dem höchſten bis zum niedrigſten Grade deſſelben, bewirken können, wenn der Satz von der Exiſtenz††) eines Urweſens, als eines Gottes, in der dem ganzen Inhalte dieſes Begriffs angemeſſenen Bedeutung, nämlich als eines *moraliſchen* Welturhebers, mithin ſo, daß durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewieſen werden ſoll.

---

†) 1. Ausg.: „des Urtheilens“

††) 1. Ausg.: „der Satz, die Exiſtenz“

1) Was den *logiſch-gerechten*, vom Allgemeinen zum Beſonderen fortgehenden Beweis betrifft, ſo iſt in der Kritik hinreichend dargethan worden: daß, da dem Begriffe von einem Weſen, welches über die Natur hinaus zu ſuchen iſt, keine uns mögliche Anſchauung correſpondirt, deſſen Begriff alſo ſelbſt, ſofern er durch ſynthetiſche Prädicate theoretiſch beſtimmt werden ſoll, für uns jederzeit problematiſch bleibt, ſchechterdings kein Erkenntniß deſſelben, (wodurch der Umfang unſeres theoretiſchen Wiſſens im Mindeſten erweitert würde,) Statt finde, und unter die allgemeinen Principien der Natur der Dinge der beſondere Begriff eines überſinnlichen Weſens gar nicht ſubſumirt werden könne, um von jenen auf dieſes zu ſchließen; weil jene Principien lediglich für die Natur, als Gegenſtand der Sinne, gelten.

2) Man kann ſich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Puncte ihrer Ungleichartigkeit, eines derſelben doch nach einer *Analogie* *) mit dem anderen *denken*; aber aus dem,

---

*) *Analogie* (in qualitativer Bedeutung) iſt die Identität des Verhältniſſes zwiſchen Gründen und Folgen (Urſachen und Wirkungen), ſofern ſie, ungeachtet der ſpeciſiſchen Verſchiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenſchaften an ſich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten, (d. i. außer dieſem Verhältniſſe betrachtet) Statt findet. So denken wir uns zu den Kunſthandlungen der Thiere, in Vergleichung mit denen des Menſchen, den Grund dieſer Wirkungen in den erſteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menſchen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft; und wollen damit zugleich anzeigen: daß der Grund des thieriſchen Kunſtvermögens, unter der Benennung eines Inſtincts, von der Vernunft in der That ſpeciſiſch unterſchieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menſchen verglichen) ein ähnliches Verhältniß habe. — Deswegen aber kann ich daraus, weil der Menſch zu ſeinem Bauen *Vernunft* braucht, nicht ſchließen, daß der Biber auch dergleichen haben müſſe, und es einen *Schluß* nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Thiere, (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können,) mit der des Menſchen, (deſſen wir uns unmittelbar bewußt ſind,) verglichen, können wir ganz richtig *nach der*

worin ſie ungleichartig ſind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere ſchließen d. i. dieſes Merkmal des ſpecifiſchen Unterſchiedes auf das andere übertragen. So kann ich mir, nach der Analogie mit dem Geſetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, in der wechſelſeitigen Anziehung und Abſtoßung der Körper unter einander, auch die Gemeinſchaft der Glieder eines gemeinen Weſens nach Regeln des Rechts denken; aber jene ſpecifiſchen Beſtimmungen, (die materielle Anziehung oder Abſtoßung) nicht auf dieſe übertragen und ſie den Bürgern beilegen, um ein Syſtem, welches Staat heißt, auszumachen. — Eben ſo dürfen wir wohl die Cauſalität des Urweſens in Anſehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Verſtandes, als Grundes der Formen gewiſſer Producte, die wir Kunſtwerke nennen, denken, (denn dieſes geſchieht nur zum Behuf des theoretiſchen oder praktiſchen Gebrauchs unſeres Erkenntnißvermögens, den wir von dieſem Begriffe in Anſehung der Naturdinge in der Welt, nach einem gewiſſen Princip, zu machen haben;) aber wir können daraus, daß unter Weltweſen der Urſache einer Wirkung, die als künſtlich beurtheilt wird, Verſtand beigelegt werden muß, keinesweges nach einer Analogie ſchließen, daß auch dem Weſen, welches von der Natur gänzlich unterſchieden iſt, in Anſehung der Natur ſelbſt ebendieſelbe Cauſalität, die

---

Analogie ſchließen, daß die Thiere auch nach Vorſtellungen handeln, (nicht, wie Carteſius will, Maſchinen ſind,) und ungeachtet ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit doch der Gattung nach (als lebende Weſen) mit dem Menſchen einerlei ſind. Das Princip der Befugniß, ſo zu ſchließen, liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Thiere in Anſehung gedachter Beſtimmung mit dem Menſchen, als Menſchen, ſo weit wir ſie äußerlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen. Es iſt par ratio. Eben ſo kann ich die Cauſalität der oberſten Welturſache, in der Vergleichung der zweckmäßigen Producte derſelben in der Welt mit den Kunſtwerken des Menſchen, nach der Analogie eines Verſtandes denken, aber nicht auf dieſe Eigenſchaften in demſelben nach der Analogie ſchließen; weil hier das Princip der Möglichkeit einer ſolchen Schlußart gerade mangelt, nämlich die paritas rationis, das höchſte Weſen mit dem Menſchen (in Anſehung ihrer beiderſeitigen Cauſalität) zu einer und derſelben Gattung zu zählen. Die Cauſalität der Weltweſen, die immer ſinnlich-bedingt (dergleichen die durch Verſtand) iſt, kann nicht auf ein Weſen übertragen werden, welches mit jenen keinen Gattungsbegriff, als den eines Dinges überhaupt, gemein hat.

wir am Menſchen wahrnehmen, zukomme: weil dieſes eben den Punct der Ungleichartigkeit betrifft, der zwiſchen einer in Anſehung ihrer Wirkungen ſinnlich-bedingten Urſache und dem überſinnlichen Urweſen ſelbſt im Begriffe deſſelben gedacht wird, und alſo auf dieſen nicht übergetragen werden kann. — Eben darin, daß ich mir die göttliche Cauſalität nur nach der Analogie mit einem Verſtande, (welches Vermögen wir an keinem anderen Weſen, als dem ſinnlich-bedingten Menſchen kennen,) denken ſoll, liegt das Verbot, ihm dieſen Verſtand in der eigentlichen Bedeutung beizulegen *).

3) Meinen findet in Urtheilen a priori gar nicht Statt; ſondern man erkennt durch ſie entweder etwas als ganz gewiß, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebenen Beweisgründe, von denen wir ausgehen, (wie hier von den Zwecken in der Welt,) empiriſch ſind, ſo kann man mit dieſen doch über die Sinnenwelt hinaus nichts meinen, und ſolchen gewagten Urtheilen den mindeſten Anſpruch auf Wahrſcheinlichkeit zugeſtehen. Denn Wahrſcheinlichkeit iſt ein Theil einer, in einer gewiſſen Reihe der Gründe möglichen Gewißheit, (die Gründe derſelben werden darin mit dem Zureichenden, als Theile mit einem Ganzen, verglichen,) zu welchen jener unzureichende Grund muß ergänzt werden können. Weil ſie aber als Beſtimmungsgründe der Gewißheit eines und deſſelben Urtheils gleichartig ſein müſſen, indem ſie ſonſt nicht zuſammen eine Größe, (dergleichen die Gewißheit iſt,) ausmachen würden; ſo kann nicht ein Theil derſelben innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung, ein anderer außerhalb aller möglichen Erfahrung liegen. Mithin, da blos-empiriſche Beweisgründe auf nichts Ueberſinnliches führen, der Mangel in der Reihe derſelben auch durch nichts ergänzt werden kann; ſo findet in dem Verſuche, durch ſie zum Ueberſinnlichen und einer Erkenntniß deſſelben zu gelangen, nicht die mindeſte Annäherung, folglich in einem Urtheile über das letztere durch

---

*) Man vermißt dadurch nicht das Mindeſte in der Vorſtellung der Verhältniſſe dieſes Weſens zur Welt, ſowohl was die theoretiſchen, als praktiſchen Folgerungen aus dieſem Begriffe betrifft. Was es an ſich ſelbſt ſei, erforſchen zu wollen, iſt ein eben ſo zweckloſer, als vergeblicher Vorwitz.

von der Erfahrung hergenommene Argumente auch keine Wahrſcheinlichkeit Statt.

4) Was als Hypotheſe zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erſcheinung dienen ſoll, davon muß wenigſtens die Möglichkeit völlig gewiß ſein. Es iſt genug, daß ich bei einer Hypotheſe auf die Erkenntniß der Wirklichkeit, (die in einer für wahrſcheinlich ausgegebenen Meinung noch behauptet wird,) Verzicht thue; mehr kann ich nicht Preis geben; die Möglichkeit deſſen, was ich einer Erklärung zum Grunde lege, muß wenigſtens keinem Zweifel ausgeſetzt ſein, weil ſonſt der leeren Hirngeſpinnſte kein Ende ſein würde. Die Möglichkeit aber eines nach gewiſſen Begriffen beſtimmten überſinnlichen Weſens anzunehmen, da hiezu keine von den erforderlichen Bedingungen einer Erkenntniß, nach dem, was in ihr auf Anſchauung beruht, gegeben iſt, und alſo der bloſe Satz des Widerſpruchs, (der nichts, als die Möglichkeit des Denkens und nicht des gedachten Gegenſtandes ſelbſt beweiſen kann,) als Kriterium dieſer Möglichkeit übrig bleibt, würde eine völlig grundloſe Vorausſetzung ſein.

Das Reſultat hievon iſt: daß für das Daſein des Urweſens, als einer Gottheit, oder der Seele, als eines unſterblichen Geiſtes, ſchlechterdings kein Beweis in theoretiſcher Abſicht, um auch nur den mindeſten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menſchliche Vernunft möglich ſei; und dieſes aus dem ganz begreiflichen Grunde: weil zur Beſtimmung der Ideen des Ueberſinnlichen für uns gar kein Stoff da iſt, indem wir dieſen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müßten, ein ſolcher aber jenem Objecte ſchlechterdings nicht angemeſſen iſt, alſo, ohne alle Beſtimmung derſelben, nichts mehr, als der Begriff von einem nichtſinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch kein Erkenntniß (als Erweiterung des Begriffs) von ſeiner inneren Beſchaffenheit ausmacht.

§. 91.

Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktiſchen Glauben.

Wenn wir blos auf die Art ſehen, wie etwas für uns (nach der ſubjectiven Beſchaffenheit unſerer Vorſtellungskräfte) Object der Erkenntniß (res cognoscibilis) ſein kann; ſo werden alsdann die Begriffe nicht mit den Objecten, ſondern blos mit unſeren Erkenntnißvermögen und dem Gebrauche, den dieſe von der gegebenen Vorſtellung (in theoretiſcher oder praktiſcher Abſicht) machen können, zuſammengehalten; und die Frage, ob etwas ein erkennbares Weſen ſei oder nicht, iſt keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge ſelbſt, ſondern unſerer Erkenntniß derſelben angeht.

Erkennbare Dinge ſind nun von dreifacher Art: Sachen der Meinung (opinabile), Thatſachen (scibile), und Glaubensſachen (mere credibile).

1) Gegenſtände der bloſen Vernunftideen, die für das theoretiſche Erkenntniß gar nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargeſtellt werden können, ſind ſofern auch gar nicht erkennbare Dinge, mithin kann man in Anſehung ihrer nicht einmal meinen; wie denn a priori zu meinen, ſchon an ſich ungereimt und der gerade Weg zu lauter Hirngeſpenſtern †) iſt. Entweder unſer Satz a priori iſt alſo gewiß, oder er enthält gar nichts zum Fürwahrhalten. Alſo ſind Meinungsſachen jederzeit Objecte einer wenigſtens an ſich möglichen Erfahrungserkenntniß (Gegenſtände der Sinnenwelt), die aber, nach dem bloſen Grade dieſes Vermögens, den wir beſitzen, für uns unmöglich iſt. So iſt der Aether der neueren Phyſiker, eine elaſtiſche alle andere Materien durchdringende (mit ihnen innigſt vermiſchte) Flüſſigkeit, eine bloſe Meinungsſache, immer doch noch von der Art, daß, wenn die äußeren Sinne im höchſten Grade geſchärft wären, er wahrgenommen werden könnte; der aber nie in irgend einer Beobachtung oder Experimente dargeſtellt werden kann. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, iſt eine Sache der Meinung; denn wenn wir dieſen näher kommen könnten, welches an ſich möglich iſt, würden wir, ob ſie ſind, oder nicht ſind, durch Erfahrung ausmachen; aber wir werden ihnen niemals ſo nahe kommen, und ſo bleibt es beim Meinen.

---

†) 1. Ausg.: „Hirngeſpinſtern“

Allein meinen: daß es reine, ohne Körper denkende Geiſter im materiellen Univers gebe, (wenn man nämlich gewiſſe dafür aufgegebene wirkliche Erſcheinungen, wie billig, von der Hand weiſet,) heißt dichten, und iſt gar keine Sache der Meinung, ſondern eine bloſe Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Weſen alles Materielle wegnimmt, und ihm doch das Denken übrig läßt. Ob aber alsdann das Letztere, (welches wir nur am Menſchen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen,) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen. Ein ſolches Ding iſt ein vernünfteltes Weſen (ens rationis ratiocinantis), kein Vernunftweſen (ens rationis ratiocinatae); von welchem letzteren es doch möglich iſt, die objective Realität ſeines Begriffs, wenigſtens für den praktiſchen Gebrauch der Vernunft hinreichend darzuthun, weil dieſer, der ſeine eigenthümlichen und apodiktiſch gewiſſen Principien a priori hat, ihn ſogar erheiſcht (poſtulirt).

2) Gegenſtände für Begriffe, deren objective Realität, (es ſei durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und, im erſteren Falle, aus theoretiſchen oder praktiſchen Datis derſelben, in allen Fällen aber vermittelſt einer ihnen correſpondirenden Anſchauung) bewieſen werden kann, ſind (res facti) Thatſachen*). Dergleichen ſind die mathematiſchen Eigenſchaften der Größen (in der Geometrie), weil ſie einer Darſtellung a priori für den theoretiſchen Vernunftgebrauch fähig ſind. Ferner ſind Dinge, oder Beſchaffenheiten derſelben, die durch Erfahrung (eigene oder fremde Erfahrung, vermittelſt der Zeugniſſe) dargethan werden können, gleichfalls Thatſachen. — Was aber ſehr merkwürdig iſt, ſo findet ſich ſogar eine Vernunftidee, (die an ſich keiner Darſtellung in der Anſchauung, mithin auch keines theoretiſchen Beweiſes ihrer Möglich-

---

*) Ich erweitere hier, wie mich dünkt mit Recht, den Begriff einer Thatſache über die gewöhnliche Bedeutung dieſes Wortes. Denn es iſt nicht nöthig, ja nicht einmal thunlich, dieſen Ausdruck blos auf die wirkliche Erfahrung einzuſchränken, wenn von dem Verhältniſſe der Dinge zu unſeren Erkenntnißvermögen die Rede iſt, da eine blos mögliche Erfahrung ſchon hinreichend iſt, um von ihnen blos als Gegenſtänden einer beſtimmten Erkenntnißart zu reden.

keit fähig iſt,) unter den Thatſachen; und das iſt die Idee der **Freiheit**, deren Realität, als einer beſonderen Art von Cauſalität, (von welcher der Begriff in theoretiſchem Betracht überſchwenglich ſein würde,) ſich durch praktiſche Geſetze der reinen Vernunft, und dieſen gemäß in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun läßt. — Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenſtand Thatſache iſt und unter die scibilia mit gerechnet werden muß.

3) Gegenſtände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft, (es ſei als Folgen, oder als Gründe,) a priori gedacht werden müſſen, aber für den theoretiſchen Gebrauch derſelben überſchwenglich ſind, ſind bloſe **Glaubensſachen**. Dergleichen iſt das **höchſte** durch Freiheit zu bewirkende **Gut** in der Welt; deſſen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretiſchen Vernunftgebrauch hinreichend, ſeiner objectiven Realität nach bewieſen werden kann, deſſen Gebrauch aber zur beſtmöglichen Bewirkung jenes Zweckes doch durch†) praktiſche reine Vernunft geboten iſt, und mithin als möglich angenommen werden muß. Dieſe gebotene Wirkung, **zuſammt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen ihrer Möglichkeit**, nämlich dem Daſein Gottes und der Seelen-Unſterblichkeit, ſind **Glaubensſachen** (res Fidei), und zwar die einzigen unter allen Gegenſtänden, die ſo genannt werden können*). Denn ob von uns gleich, was wir nur von der Erfahrung Anderer durch **Zeugniß** lernen können, geglaubt werden muß, ſo iſt es darum doch noch nicht an ſich Glaubensſache; denn bei jener Zeugen **Einem** war es doch eigene Erfahrung und Thatſache, oder

---

†) 1. Ausg.: „bewieſen werden kann, aber doch durch praktiſche reine Vernunft geboten iſt"

*) Glaubensſachen ſind aber darum nicht **Glaubensartikel**; wenn man unter den letzteren ſolche Glaubensſachen verſteht, zu deren **Bekenntniß** (innerem oder äußerem) man verpflichtet werden kann; dergleichen alſo die natürliche Theologie nicht enthält. Denn da ſie, als Glaubensſachen ſich (gleich den Thatſachen) auf theoretiſche Beweiſe nicht gründen können; ſo iſt es ein freies Fürwahrhalten, und auch nur als ein ſolches mit der Moralität des Subjects vereinbar.

wird als ſolche vorausgeſetzt. Zudem muß es möglich ſein, durch dieſen Weg (des hiſtoriſchen Glaubens) zum Wiſſen zu gelangen; und die Objecte der Geſchichte und Geographie, wie Alles überhaupt, was zu wiſſen nach der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen wenigſtens möglich iſt, gehören nicht zu Glaubensſachen, ſondern zu Thatſachen. Nur Gegenſtände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubensſachen ſein, aber nicht als Gegenſtände der bloßen reinen ſpeculativen Vernunft; denn da können ſie gar nicht einmal mit Sicherheit zu den Sachen d. i. Objecten jenes für uns möglichen Erkenntniſſes gezählt werden. Es ſind Ideen d. i. Begriffe, denen man die objective Realität theoretiſch nicht ſichern kann. Dagegen iſt der von uns zu bewirkende höchſte Endzweck, das wodurch wir allein würdig werden können, ſelbſt Endzweck einer Schöpfung zu ſein, eine Idee, die für uns in praktiſcher Beziehung objective Realität hat, und Sache; aber darum, weil wir dieſem Begriffe in theoretiſcher Abſicht dieſe Realität nicht verſchaffen können, bloße Glaubensſache der reinen Vernunft, mit ihm aber zugleich Gott und Unſterblichkeit, als die Bedingungen, unter denen allein wir, nach der Beſchaffenheit unſerer (der menſchlichen) Vernunft, uns die Möglichkeit jenes Effects des geſetzmäßigen Gebrauches unſerer Freiheit denken können. Das Fürwahrhalten aber in Glaubensſachen iſt ein Fürwahrhalten in reiner praktiſcher Abſicht, d. i. ein moraliſcher Glaube, der nichts für das theoretiſche, ſondern blos für das praktiſche, auf Befolgung ſeiner Pflichten gerichtete, reine Vernunfterkenntniß beweiſet, und die Speculation, oder die praktiſchen Klugheitsregeln nach dem Princip der Selbſtliebe gar nicht erweitert. Wenn das oberſte Princip aller Sittengeſetze ein Poſtulat iſt, ſo wird zugleich die Möglichkeit ihres höchſten Objects, mithin auch die Bedingung, unter der wir dieſe Möglichkeit denken können, dadurch mit poſtulirt. Dadurch wird nun das Erkenntniß der letzteren weder Wiſſen noch Meinung von dem Daſein und der Beſchaffenheit dieſer Bedingungen, als theoretiſche Erkenntnißart, ſondern blos Annahme, in praktiſcher und dazu gebotener Beziehung für den moraliſchen Gebrauch unſerer Vernunft-

Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, die uns die phyſiſche Teleologie in ſo reichem Maaße vorlegt, einen beſtimmten Begriff von einer verſtändigen Welturſache ſcheinbar gründen können, ſo wäre das Daſein dieſes Weſens doch nicht Glaubensſache. Denn da dieſes nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, ſondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird, ſo würde es blos die unſerer Vernunft angemeſſenſte Meinung und Hypotheſe ſein. Nun führt jene Teleologie keineswegs auf einen beſtimmten Begriff von Gott, der hingegen allein in dem von einem moraliſchen Welturheber angetroffen wird, weil dieſer allein den Endzweck angibt, zu welchem wir uns nur ſofern zählen können, als wir dem, was uns das moraliſche Geſetz als Endzweck auferlegt, mithin uns verpflichtet, uns gemäß verhalten. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur durch die Beziehung auf das Object unſerer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit den Endzweck derſelben zu erreichen, den Vorzug, in unſerem Fürwahrhalten als Glaubensſache zu gelten; dagegen ebenderſelbe Begriff doch ſein Object nicht als Thatſache geltend machen kann: weil, obzwar die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktiſche Vernunft wohl klar iſt, doch die Erreichung des Endzweckes derſelben, ſofern er nicht ganz in unſerer Gewalt iſt, nur zum Behuf des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft angenommen, alſo nicht ſo, wie die Pflicht ſelbſt, praktiſch nothwendig iſt*).

---

*) Der Endzweck, den das moraliſche Geſetz zu befördern auferlegt, iſt nicht der Grund der Pflicht; denn dieſer liegt im moraliſchen Geſetze, welches, als formales praktiſches Princip, kategoriſch leitet, unangeſehen der Objecte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin irgend eines Zweckes. Dieſe formale Beſchaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derſelben unter das Princip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moraliſcher Werth beſteht, iſt gänzlich in unſerer Gewalt; und ich kann von der Möglichkeit oder Unausführbarkeit der Zwecke, die mir jenem Geſetze gemäß zu befördern obliegen, gar wohl abſtrahiren, (weil in ihnen nur der äußere Werth meiner Handlungen beſteht,) als etwas, welches nie völlig in meiner Gewalt iſt, um nur auf das zu ſehen, was meines Thuns iſt. Allein die Abſicht, den Endzweck aller vernünftigen Weſen (Glückſeligkeit, ſo weit ſie einſtimmig mit der Pflicht möglich iſt,) zu befördern, iſt doch eben durch das Geſetz der Pflicht auferlegt. Aber die ſpeculative Vernunft ſieht die Aus-

Glaube (als habitus, nicht als actus) iſt die moraliſche Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten deßjenigen, was für das theoretiſche Erkenntniß unzugänglich iſt. Er iſt alſo der beharrliche Grundſatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchſten moraliſchen Endzwecks als Bedingung vorauszuſetzen nothwendig iſt, wegen der Verbindlichkeit zu demſelben als wahr anzunehmen*); obzwar die Möglichkeit deſſelben, jedoch ebenſowohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingeſehen werden kann. Der Glaube (ſchlechthin ſo genannt) iſt ein Vertrauen zu der Erreichung einer Abſicht,

---

führbarkeit deſſelben (weder von Seiten unſeres eigenen phyſiſchen Vermögens, noch der Mitwirkung der Natur) gar nicht ein; vielmehr muß ſie aus ſolchen Urſachen, ſo viel wir vernünftiger Weiſe urtheilen können, einen ſolchen Erfolg unſeres Wohlverhaltens von der bloßen Natur (in uns und außer uns), ohne Gott und Unſterblichkeit anzunehmen, für eine ungegründete und nichtige, wenngleich wohlgemeinte Erwartung halten, und, wenn ſie von dieſem Urtheile völlige Gewißheit haben könnte, das moraliſche Geſetz ſelbſt als bloße Täuſchung unſerer Vernunft in praktiſcher Rückſicht anſehen. Da aber die ſpeculative Vernunft ſich völlig überzeugt, daß das Letztere nie geſchehen kann, dagegen aber jene Ideen, deren Gegenſtand über die Natur hinaus liegt, ohne Widerſpruch gedacht werden können; ſo wird ſie für ihr eigenes praktiſches Geſetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, alſo in moraliſcher Rückſicht, jene Ideen als real anerkennen müſſen, um nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu kommen.

*) Er iſt ein Vertrauen auf die Verheißung des moraliſchen Geſetzes; aber nicht als eine ſolche, die in demſelben enthalten iſt, ſondern die ich hineinlege, und zwar aus moraliſch hinreichendem Grunde †). Denn ein Endzweck kann durch kein Geſetz der Vernunft geboten ſein, ohne daß dieſe zugleich die Erreichbarkeit deſſelben, wenngleich ungewiß, verſpreche, und hiemit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unſere Vernunft ſich dieſe allein denken kann. Das Wort **Fides** drückt dieſes auch ſchon aus; und es kann nur bedenklich ſcheinen, wie dieſer Ausdruck und dieſe beſondere Idee in die moraliſche Philoſophie hineinkomme, da ſie allererſt mit dem Chriſtenthum eingeführt worden, und die Annahme derſelben vielleicht nur eine ſchmeichleriſche Nachahmung ſeiner Sprache zu ſein ſcheinen dürfte. Aber das iſt nicht der einzige Fall, da dieſe wunderſame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrages die Philoſophie mit weit beſtimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als dieſe bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn ſie einmal da ſind, von der Vernunft frei gebilligt, und als ſolche angenommen werden, auf die ſie wohl von ſelbſt hätte kommen und ſie einführen können und ſollen.

†) Die Worte „aber nicht als eine ſolche … hinreichendem Grunde“ ſind erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derſelben aber für uns nicht *einzuſehen* iſt, (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen.) Der Glaube alſo, der ſich auf beſondere Gegenſtände, die nicht Gegenſtände des möglichen Wiſſens oder Meinens ſind, bezieht, (in welchem letzteren Falle er, vornehmlich im Hiſtoriſchen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heißen müßte,) iſt ganz moraliſch. Er iſt ein freies Fürwahrhalten, nicht deſſen, wozu dogmatiſche Beweiſe für die theoretiſch beſtimmende Urtheilskraft anzutreffen ſind, noch wozu wir uns verbunden halten, ſondern deſſen, was wir zum Behuf einer Abſicht nach Geſetzen der Freiheit annehmen; aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichenden Grund, ſondern als in der Vernunft, (obwohl nur in Anſehung ihres praktiſchen Gebrauchs) *für die Abſicht derſelben hinreichend* gegründet; denn ohne ihn hat die moraliſche Denkungsart bei dem Verſtoß gegen die Aufforderung der theoretiſchen Vernunft zum Beweiſe (der Möglichkeit des Objects der Moralität) keine feſte Beharrlichkeit, ſondern ſchwankt zwiſchen praktiſchen Geboten und theoretiſchen Zweifeln. *Ungläubiſch* ſein, heißt der Maxime nachhangen, Zeugniſſen überhaupt nicht zu glauben; *ungläubig* aber iſt der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an *theoretiſcher* Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Gültigkeit abſpricht. Er urtheilt alſo dogmatiſch. Ein dogmatiſcher *Unglaube* kann aber mit einer in der Denkungsart herrſchenden ſittlichen Maxime nicht zuſammen beſtehen, (denn einem Zwecke, der für nichts, als Hirngeſpinnſt erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten;) wohl aber ein *Zweifelglaube*, dem der Mangel der Ueberzeugung durch Gründe der ſpeculativen Vernunft nur Hinderniß iſt, welchem eine kritiſche Einſicht in die Schranken der letzteren den Einfluß auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktiſches Fürwahrhalten zum Erſatz hinſtellen kann.

Wenn man an die Stelle gewiſſer verfehlten Verſuche in der Philoſophie ein anderes Princip aufführen und ihm Einfluß verſchaffen will, ſo gereicht es zu großer Befriedigung, einzuſehen, wie jene und warum ſie fehlſchlagen mußten.

Gott, Freiheit, und Seelenunſterblichkeit ſind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflöſung alle Zurüſtungen der Metaphyſik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen. Nun glaubte man, daß die Lehre von der Freiheit nur als negative Bedingung für die praktiſche Philoſophie nöthig ſei, die Lehre von Gott und der Seelenbeſchaffenheit hingegen, zur theoretiſchen gehörig, für ſich und abgeſondert dargethan werden müſſe, um beide nachher mit dem, was das moraliſche Geſetz, (das nur unter der Bedingung der Freiheit möglich iſt,) gebietet, zu verknüpfen und ſo eine Religion zu Stande zu bringen. Man kann aber bald einſehen, daß dieſe Verſuche fehlſchlagen mußten. Denn aus bloſen ontologiſchen Begriffen von Dingen überhaupt, oder der Exiſtenz eines nothwendigen Weſens läßt ſich ſchlechterdings kein, durch Prädicate, die ſich in der Erfahrung geben laſſen und alſo zum Erkenntniſſe dienen könnten, beſtimmter Begriff von einem Urweſen machen; der aber, welcher auf Erfahrung von der phyſiſchen Zweckmäßigkeit der Natur gegründet wurde, konnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntniß eines Gottes hinreichenden Beweis abgeben. Eben ſo wenig konnte auch die Seelenkenntniß durch Erfahrung, (die wir nur in dieſem Leben anſtellen,) einen Begriff von der geiſtigen, unſterblichen Natur derſelben, mithin für die Moral zureichend verſchaffen. Theologie und Pneumatologie, als Aufgaben zum Behuf der Wiſſenſchaften einer ſpeculativen Vernunft, weil deren Begriff für alle unſere Erkenntnißvermögen überſchwenglich iſt, können durch keine empiriſchen Data und Prädicate zu Stande kommen. — Die Beſtimmung beider Begriffe, Gottes ſowohl, als der Seele (in Anſehung ihrer Unſterblichkeit), kann nur durch Prädicate geſchehen, die, ob ſie gleich ſelbſt nur aus einem überſinnlichen Grunde möglich ſind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweiſen müſſen; denn ſo allein können ſie von ganz überſinnlichen Weſen ein Erkenntniß möglich machen. — Dergleichen iſt nun der einzige in der menſchlichen Vernunft anzutreffende Begriff der Freiheit des Menſchen unter moraliſchen Geſetzen, zuſammt dem Endzwecke, den jene durch dieſe vorſchreibt, wovon die erſteren dem Urheber der Natur, der zweite dem Menſchen diejenigen Eigenſchaften beizulegen tauglich ſind, welche zu der Möglichkeit beider die nothwendige Bedingung enthalten; ſo daß eben aus dieſer Idee auf die Exiſtenz und die Beſchaffenheit jener ſonſt gänzlich für uns verborgenen Weſen geſchloſſen werden kann.

Alſo liegt der Grund der auf dem blos theoretiſchen Wege verfehlten Abſicht, Gott und die Unſterblichkeit zu beweiſen, darin: daß von dem Ueberſinnlichen auf dieſem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntniß möglich iſt. Daß es dagegen auf dem moraliſchen (des Freiheitsbegriffs) gelingt, hat dieſen Grund: daß hier das Ueberſinnliche, welches dabei zum Grunde liegt, (die Freiheit) durch ein beſtimmtes Geſetz der Cauſalität, welches aus ihm entſpringt, nicht allein Stoff zum Erkenntniß des anderen Ueberſinnlichen (des moraliſchen Endzweckes und der Bedingungen ſeiner Ausführbarkeit) verſchafft, ſondern auch als Thatſache ſeine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen anderen, als nur in praktiſcher Abſicht, (welche auch die einzige iſt, deren die Religion bedarf,) gültigen Beweisgrund abgeben kann.

Es bleibt hiebei immer ſehr merkwürdig: daß unter den drei reinen Vernunftideen, Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, die der Freiheit der einzige Begriff des Ueberſinnlichen iſt, welcher ſeine objective Realität (vermittelſt der Cauſalität, die in ihm gedacht wird,) an der Natur, durch ihre in derſelben mögliche Wirkung, beweiſet, und eben dadurch die Verknüpfung der beiden anderen mit der Natur, aller dreien aber unter einander zu einer Religion möglich macht; und daß wir alſo in uns ein Princip haben, welches die Idee des Ueberſinnlichen in uns, dadurch aber auch die deſſelben außer uns, zu einer, obgleich nur in praktiſcher Abſicht möglichen Erkenntniß zu beſtimmen vermögend iſt, woran die blos ſpeculative Philoſophie, (die auch von der Freiheit einen blos negativen Begriff geben konnte,) verzweifeln mußte; mithin der Freiheitsbegriff (als

Grundbegriff aller unbedingt-praktiſchen Geſetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretiſcher) ohne Hoffnung eingeſchränkt bleiben müßte.

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie.

Wenn die Frage iſt: welchen Rang das moraliſche Argument, welches das Daſein Gottes nur als Glaubensſache für die praktiſch reine Vernunft beweiſet, unter den übrigen in der Philoſophie behaupte; ſo läßt ſich der ganze Beſitz dieſer letzteren leicht überſchlagen, wo es ſich dann ausweiſet, daß hier nicht zu wählen ſei, ſondern ihr theoretiſches Vermögen, vor einer unparteiiſchen Kritik, alle ſeine Anſprüche von ſelbſt aufgeben müſſe.

Auf Thatſache muß ſich alles Fürwahrhalten zuvörderſt gründen, wenn es nicht völlig grundlos ſein ſoll; und es kann alſo nur der einzige Unterſchied im Beweiſen Statt finden, ob auf dieſe Thatſache ein Fürwahrhalten der daraus gezogenen Folgerung, als Wiſſen, für das theoretiſche, oder blos als Glauben, für das praktiſche Erkenntniß könne gegründet werden. Alle Thatſachen gehören entweder zum Naturbegriff, der ſeine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenſtänden der Sinne beweiſet; oder zum Freiheitsbegriffe, der ſeine Realität durch die Cauſalität der Vernunft, in Anſehung gewiſſer durch ſie möglichen Wirkungen in der Sinnenwelt, die ſie im moraliſchen Geſetze unwiderleglich poſtulirt, hinreichend darthut. Der Naturbegriff (blos zur theoretiſchen Erkenntniß gehörige) iſt nun entweder metaphyſiſch, und völlig a priori; oder phyſiſch, d. i. a posteriori und nothwendig nur durch beſtimmte Erfahrung denkbar. Der metaphyſiſche Naturbegriff, (der keine beſtimmte Erfahrung vorausſetzt,) iſt alſo ontologiſch.

Der ontologiſche Beweis vom Daſein Gottes aus dem Begriffe eines Urweſens iſt nun entweder der, welcher aus ontologiſchen Prädicaten, wodurch es allein durchgängig beſtimmt gedacht werden kann, auf das abſolut-nothwendige Daſein, oder aus der abſoluten

Nothwendigkeit des Daſeins irgend eines Dinges, welches es auch ſei, auf die Prädicate des Urweſens ſchließt; denn zum Begriffe eines Urweſens gehört, damit es nicht abgeleitet ſei, die unbedingte Nothwendigkeit ſeines Daſeins, und, (um dieſe ſich vorzuſtellen,) die durchgängige Beſtimmung durch den Begriff deſſelben †). Beide Erforderniſſe glaubte man nun im Begriffe der ontologiſchen Idee eines allerrealſten Weſens zu finden; und ſo entſprangen zwei metaphyſiſche Beweiſe.

Der einen blos metaphyſiſchen Naturbegriff zum Grunde legende (eigentlich-ontologiſch genannte) Beweis ſchloß aus dem Begriffe des allerrealſten Weſens auf ſeine ſchlechthin nothwendige Exiſtenz; denn, (heißt es,) wenn es nicht exiſtirte, ſo würde ihm eine Realität, nämlich die Exiſtenz, mangeln. — Der andere, (den man auch den metaphyſiſch-kosmologiſchen Beweis nennt,) ſchloß aus der Nothwendigkeit der Exiſtenz irgend eines Dinges, (dergleichen, da uns im Selbſtbewußtſein ein Daſein gegeben iſt, durchaus eingeräumt werden muß,) auf die durchgängige Beſtimmung deſſelben, als allerrealſten Weſens: weil alles Exiſtirende durchgängig beſtimmt, das ſchlechterdings Nothwendige aber, (nämlich was wir als ein ſolches, mithin a priori, erkennen ſollen,) durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſein müſſe; welches ſich aber nur im Begriffe eines allerrealſten Dinges antreffen laſſe ††). Es iſt hier nicht nöthig, die Sophiſterei in beiden Schlüſſen aufzudecken, welches ſchon anderwärts geſchehen iſt; ſondern nur zu bemerken, daß ſolche Beweiſe, wenn ſie ſich auch durch allerlei dialektiſche Subtilität verfechten ließen, doch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Weſen hinüberkommen und auf den bloſen geſunden Verſtand den mindeſten Einfluß haben könnten.

Der Beweis, welcher einen Naturbegriff, der nur empiriſch ſein kann, dennoch aber über die Grenzen der Natur, als Inbegriffs der Gegenſtände der Sinne hinausführen ſoll, zum Grunde legt, kann kein anderer, als der von den Zwecken der Natur ſein; deren Begriff ſich zwar nicht a priori, ſondern nur durch die Erfahrung geben läßt, aber doch einen ſolchen Begriff von dem Urgrunde der Natur verheißt, welcher unter allen, die wir denken können, allein ſich zum Ueberſinnlichen ſchickt, nämlich den von einem höchſten Verſtande, als Welturſache; welches er auch in der That nach Principien der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. nach der Beſchaffenheit unſeres (menſchlichen) Erkenntnißvermögens vollkommen ausrichtet. — Ob er nun aber aus denſelben Datis dieſen Begriff eines oberſten d. i. unabhängigen verſtändigen Weſens auch als eines Gottes, d. i. Urhebers einer Welt unter moraliſchen Geſetzen, mithin hinreichend beſtimmt für die Idee von einem Endzwecke des Daſeins der Welt, zu liefern im Stande ſei, das iſt eine Frage, worauf Alles ankommt; wir mögen nun einen theoretiſch hinlänglichen Begriff von dem Urweſen zum Behuf der geſammten Naturkenntniß, oder einen praktiſchen für die Religion verlangen.

---

†) 1. Ausg.: „durch den bloſen Begriff deſſelben."

††) 1. Ausg.: „antreffen läßt."

Dieſes aus der phyſiſchen Teleologie genommene Argument iſt verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Ueberzeugung auf den gemeinen Verſtand, als auf den ſubtilſten Denker; und ein Reimarus in ſeinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er dieſen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläuftig ausführt, hat ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt erworben. — Allein wodurch gewinnt dieſer Beweis ſo gewaltigen Einfluß auf das Gemüth, vornehmlich in der Beurtheilung durch kalte Vernunft, (denn die Rührung und Erhebung deſſelben durch die Wunder der Natur könnte man zur Ueberredung rechnen,) auf eine ruhige, ſich gänzlich dahingebende Beiſtimmung? Es ſind nicht die phyſiſchen Zwecke, die alle auf einen unergründlichen Verſtand in der Welturſache hindeuten; denn dieſe ſind dazu unzureichend, weil ſie das Bedürfniß der fragenden Vernunft nicht befriedigen. Denn wozu ſind, (fragt dieſe,) alle jene künſtlichen Naturdinge; wozu der Menſch ſelbſt, bei dem wir, als bei dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur, ſtehen bleiben müſſen; wozu iſt dieſe geſammte Natur da, und was iſt der Endzweck ſo großer und mannigfaltiger Kunſt? Zum Genießen, oder zum Anſchauen, Betrachten und Bewundern, (welches, wenn es dabei bleibt, auch nichts weiter, als Genuß von beſonderer Art iſt,) als dem letzten Endzweck, warum die Welt und der Menſch ſelbſt da iſt, geſchaffen zu ſein, kann die Vernunft nicht befriedigen; denn dieſe ſetzt einen perſönlichen Werth, den der Menſch ſich allein geben kann, als Bedingung, unter welcher allein er und ſein Daſein Endzweck ſein kann, voraus. In Ermangelung deſſelben, (der allein eines beſtimmten Begriffs fähig iſt,) thun die Zwecke der Natur ſeiner Nachfrage nicht Genüge, vornehmlich weil ſie keinen beſtimmten Begriff von dem höchſten Weſen als einem allgenugſamen (und ebendarum einigen eigentlich ſo zu nennenden höchſten) Weſen, und den Geſetzen, nach denen ein Verſtand Urſache der Welt iſt, an die Hand geben können.

Daß alſo der phyſiſch-teleologiſche Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologiſcher wäre, überzeugt, rührt nicht von der Benutzung der Ideenvon Zwecken der Natur, als ſo viel empiriſchen Beweisgründen eines höchſten Verſtandes her; ſondern es miſcht ſich unvermerkt der jedem Menſchen beiwohnende und ihn ſo innigſt bewegende moraliſche Beweisgrund in den Schluß mit ein, nach welchem man dem Weſen, welches ſich ſo unbegreiflich künſtlich in den Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit, (obzwar ohne dazu durch die Wahrnehmung der erſteren berechtigt zu ſein,) beilegt, und alſo jenes Argument in Anſehung des Mangelhaften, welches ihm noch anhängt, willkührlich ergänzt. In der That bringt alſo nur der moraliſche Beweisgrund die Ueberzeugung, und auch dieſe nur in moraliſcher Rückſicht, wozu Jedermann ſeine Beiſtimmung innigſt fühlt, hervor; der phyſiſch-teleologiſche aber hat nur das Verdienſt †), das Gemüth in der Weltbetrachtung auf den Weg der Zwecke, dadurch aber auf einen verſtändigen Welturheber zu leiten; da denn die moraliſche Beziehung auf Zwecke und die Idee eines eben ſolchen Geſetzgebers und Welturhebers, als theologiſcher Begriff, ob er zwar reine Zugabe iſt, ſich dennoch aus jenem Beweisgrunde von ſelbſt zu entwickeln ſcheint.

---

†) 1. Ausg.: „willkührlich ergänzt; ſo daß in der That nur … hervorbringt, der phyſiſch-teleologiſche aber nur das Verdienſt hat,“

Hiebei kann man es in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden laſſen. Denn dem gemeinen und geſunden Verſtande wird es gemeiniglich ſchwer, die verſchiedenen Principien, die er vermiſcht und aus deren einem er wirklich allein und richtig folgert, wenn die Abſonderung viel Nachdenken bedarf, als ungleichartig von einander zu ſcheiden. Der moraliſche Beweisgrund vom Daſein Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht etwa blos den phyſiſch-teleologiſchen zu einem vollſtändigen Beweiſe; ſondern er iſt ein beſonderer Beweis, der den Mangel der Ueberzeugung aus dem letzteren erſetzt; indem dieſer in der That nichts leiſten kann, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen, aber bewunderungswürdigen Ordnung derſelben, welche uns nur durch Erfahrung bekannt wird, auf die Cauſalität einer Urſache, die nach Zwecken den Grund derſelben enthält, (die wir nach der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen als verſtändige Urſache denken müſſen,) zu lenken und aufmerkſam, ſo aber des moraliſchen Beweiſes empfänglicher zu machen. Denn das, was zu dem letzteren Begriffe erforderlich iſt, iſt von Allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, ſo weſentlich unterſchieden, daß es eines beſonderen von den vorigen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweiſes bedarf, um den Begriff vom Urweſen für eine Theologie hinreichend anzugeben, und auf ſeine Exiſtenz zu ſchließen. — Der moraliſche Beweis, (der aber freilich nur das Daſein Gottes in praktiſcher, doch auch unnachlaßlicher Rückſicht der Vernunft beweiſet,) würde daher noch immer in ſeiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen oder nur zweideutigen Stoff zur phyſiſchen Teleologie anträfen. Es läßt ſich denken, daß vernünftige Weſen ſich von einer ſolchen Natur, welche keine deutliche Spur von Organiſation, ſondern nur Wirkungen von einem bloſen Mechanismus der rohen Materie zeigte, umgeben ſähen, um deren willen und bei der Veränderlichkeit einiger blos zufällig zweckmäßigen Formen und Verhältniſſe kein Grund zu ſein ſchiene, auf einen verſtändigen Urheber zu ſchließen; wo alsdann auch zu einer phyſiſchen Teoleologie keine Veranlaſſung ſein würde; und dennoch würde die Vernunft, die durch Naturbegriffe hier keine Anleitung bekommt, im Freiheitsbegriffe und in den ſich darauf gründenden ſittlichen Ideen einen praktiſch hinreichenden Grund finden, den Begriff des Urweſens dieſen angemeſſen d. i. als einer Gottheit, und die Natur (ſelbſt unſer eigenes Daſein) als einen jener und ihren Geſetzen gemäßen Endzweck zu poſtuliren, und zwar in Rückſicht auf das unnachlaßliche Gebot der praktiſchen Vernunft. — Daß nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Weſen in ihr reichlicher Stoff zur phyſiſchen Teleologie iſt, (welches eben nicht nothwendig wäre,) dient dem moraliſchen Argument zu erwünſchter Beſtätigung, ſoweit Natur etwas den Vernunftideen (den moraliſchen) Analoges aufzuſtellen vermag. Denn der Begriff einer oberſten Urſache, die Verſtand hat, (welches aber für eine Theologie lange nicht hinreichend iſt,) bekommt dadurch die, für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende Realität; aber er iſt nicht erforderlich, um den moraliſchen Beweis darauf zu gründen; noch dient dieſer, um jenen, der für ſich allein gar nicht auf Moralität hinweiſet, durch fortgeſetzten Schluß nach einem einzigen Princip zu einem Beweiſe zu ergänzen. Zwei ſo ungleichartige Principien, als Natur und Freiheit, können nur zwei verſchiedene Beweisarten abgeben, da denn der Verſuch, denſelben aus der erſteren zu führen, für das, was bewieſen werden ſoll, unzulänglich befunden wird.

Wenn der phyſiſch-teleologiſche Beweisgrund zu dem geſuchten Beweiſe zureichte, ſo wäre es für die ſpeculative Vernunft ſehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben, eine Theoſophie hervorzubringen; (ſo würde man nämlich die theoretiſche Erkenntniß der göttlichen Natur und ſeiner Exiſtenz, welche zur Erklärung der Weltbeſchaffenheit und zugleich der Beſtimmung der ſittlichen Geſetze zureichte, nennen müſſen.) Eben ſo wenn Pſychologie zureichte, um dadurch zur Erkenntniß der Unſterblichkeit der Seele zu gelangen, ſo würde ſie eine Pneumatologie, welche der ſpeculativen Vernunft eben ſo willkommen wäre, möglich machen. Beide aber, ſo lieb es auch dem Dünkel der Wißbegierde ſein mag, erfüllen nicht den Wunſch der Vernunft in Abſicht auf die Theorie, die auf Kenntniß der Natur der Dinge begründet ſein müßte. Ob aber nicht die erſtere, als Theologie, die zweite, als Anthropologie, beide auf das ſittliche d. i. das Freiheitsprincip gegründet, mithin dem praktiſchen Gebrauche angemeſſen, ihre objective Endabſicht beſſer erfüllen, iſt eine andere Frage, die wir hier nicht nöthig haben weiter zu verfolgen.

Der phyſiſch-teleologiſche Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen für dieſe Abſicht hinreichend beſtimmten Begriff von dem Urweſen gibt, noch geben kann, ſondern man dieſen gänzlich anderwärts hernehmen, oder ſeinen Mangel dadurch, als durch einen willkührlichen Zuſatz erſetzen muß. Ihr ſchließt aus der großen Zweckmäßigkeit der Naturformen und ihrer Verhältniſſe auf eine verſtändige Welturſache; aber auf welchen Grad dieſes Verſtandes? Ohne Zweifel könnt Ihr euch nicht anmaßen, auf den höchſt-möglichen Verſtand; denn dazu würde erfordert werden, daß Ihr einſähet, ein größerer Verſtand, als wovon Ihr Beweisthümer in der Welt wahrnehmet, ſei nicht denkbar; welches euch ſelber Allwiſſenheit belegen hieße. Eben ſo ſchließt Ihr aus der Größe der Welt auf eine ſehr große Macht des Urhebers; aber Ihr werdet euch beſcheiden, daß dieſes nur comparativ für eure Faſſungskraft Bedeutung hat, und, da Ihr nicht alles Mögliche erkennt, um es mit der Weltgröße, ſo weit Ihr ſie kennt, zu vergleichen, Ihr nach einem ſo kleinen Maaßſtabe keine Allmacht des Urhebers folgern könnt u. ſ. w. Nun gelangt Ihr dadurch zu keinem beſtimmten, für eine Theologie tauglichen Begriff eines Urweſens; denn dieſer kann nur in dem der Allheit der mit einem Verſtande vereinbaren Vollkommenheiten gefunden werden, wozu euch blos *empiriſche* Data gar nicht verhelfen können; ohne einen ſolchen beſtimmten Begriff aber könnt Ihr auch nicht auf ein *einiges* verſtändiges Urweſen ſchließen, ſondern (es ſei zu welchem Behuf) ein ſolches nur annehmen. — Nun kann man es zwar ganz wohl einräumen, daß Ihr, (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu ſagen hat,) willkührlich hinzuſetzt: wo ſo viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Welturſache vereinigt annehmen; weil die Vernunft mit einem ſo beſtimmten Princip, theoretiſch und praktiſch, beſſer zurecht kommt. Aber Ihr könnt denn doch dieſen Begriff des Urweſens nicht als von euch bewieſen anpreiſen, da Ihr ihn nur zum Behuf eines beſſeren Vernunftgebrauches angenommen habt. Alles Jammern alſo oder ohnmächtiges Zürnen über den vorgeblichen Frevel, die Bündigkeit eurer Schlußkette in Zweifel zu ziehen, iſt eitle Großthuerei, die gern haben möchte, daß man den Zweifel, welcher gegen euer Argument frei herausgeſagt wird, für Bezweifelung heiliger Wahrheit halten möchte, um nur hinter dieſer Decke die Seichtigkeit deſſelben durchſchlüpfen zu laſſen.

Die moraliſche Teleologie hingegen, welche nicht minder feſt gegründet iſt, wie die phyſiſche, vielmehr dadurch, daß ſie a priori auf von unſerer Vernunft untrennbaren Principien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen beſtimmten *Begriff* der oberſten Urſache, als Welturſache nach moraliſchen Geſetzen, mithin einer ſolchen, die unſerem moraliſchen Endzwecke Genüge thut: wozu nichts weniger, als Allwiſſenheit, Allmacht, Allgegenwart u. ſ. w. als dazu gehörige Natureigenſchaften erforderlich ſind, die nicht dem moraliſchen Endzwecke, der unendlich iſt, als verbunden, mithin ihm adäquat gedacht werden müſſen, und kann ſo den Begriff eines *einzigen* Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich iſt, ganz allein verſchaffen.

Auf ſolche Weiſe führt eine Theologie auch unmittelbar zur *Religion* d. i. der *Erkenntniß unſerer Pflichten als göttlicher Gebote*; weil die Erkenntniß unſerer Pflicht, und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks, den Begriff von Gott zuerſt beſtimmt hervorbringen konnte, der alſo ſchon in ſeinem Urſprunge von der Verbindlichkeit gegen dieſes Weſen unzertrennlich iſt; anſtatt daß, wenn der Begriff vom Urweſen auf dem blos theoretiſchen Wege, (nämlich deſſelben als bloſer Urſache der Natur,) auch beſtimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit großer

Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit, es ohne willkührliche Einſchiebung zu leiſten, verbunden ſein würde, dieſem Weſen eine Cauſalität nach moraliſchen Geſetzen durch gründliche Beweiſe beizulegen; ohne die doch jener angeblich theologiſche Begriff keine Grundlage zur Religion ausmachen kann. Selbſt wenn eine Religion auf dieſem theoretiſchen Wege gegründet werden könnte, würde ſie in Anſehung der Geſinnung, (worin doch ihr Weſentliches beſteht,) wirklich von derjenigen unterſchieden ſein, in welcher der Begriff von Gott und die (praktiſche) Ueberzeugung von ſeinem Daſein aus Grundideen der Sittlichkeit entſpringt. Denn wenn wir Allgewalt, Allwiſſenheit u. ſ. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe vorausſetzen müßten, um nachher unſere Begriffe von Pflichten auf unſer Verhältniß zu ihm nur anzuwenden, ſo müßten dieſe ſehr ſtark den Anſtrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bei ſich führen; ſtatt deſſen, wenn die Hochachtung für das ſittliche Geſetz uns ganz frei, laut Vorſchrift unſerer eigenen Vernunft, den Endzweck unſerer Beſtimmung vorſtellt, wir eine damit und zu deſſen Ausführung zuſammenſtimmende Urſache mit der wahrhafteſten Ehrfurcht, die gänzlich von pathologiſcher Furcht unterſchieden iſt, in unſere moraliſchen Ausſichten mit aufnehmen und uns derſelben willig unterwerfen *).

Wenn man fragt: warum uns denn etwas daran gelegen ſei, überhaupt eine Theologie zu haben; ſo leuchtet klar ein, daß ſie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unſerer Naturkenntniß und überhaupt irgend einer Theorie, ſondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktiſchen, namentlich dem moraliſchen Gebrauche der Vernunft

---

*) Die Bewunderung der Schönheit ſowohl, als die Rührung durch die ſo mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nachdenkendes Gemüth, noch vor einer klaren Vorſtellung eines vernünftigen Urhebers der Welt, zu fühlen im Stande iſt, haben etwas einem religiöſen Gefühl Aehnliches an ſich. Sie ſcheinen daher zuerſt durch eine der moraliſchen analoge Beurtheilungsart derſelben auf das moraliſche Gefühl (der Dankbarkeit und der Verehrung gegen die uns unbekannte Urſache) und alſo durch Erregung moraliſcher Ideen auf das Gemüth zu wirken, wenn ſie diejenige Bewunderung einflößen, die mit weit mehrerem Intereſſe verbunden iſt, als bloſe theoretiſche Betrachtung wirken kann.

in ſubjectiver Abſicht nöthig ſei. Findet ſich nun: daß das einzige Argument, welches zu einem beſtimmten Begriffe des Gegenſtandes der Theologie führt, ſelbſt moraliſch iſt; ſo wird es nicht allein nicht befremden, ſondern man wird auch in Anſehung der Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens aus dieſem Beweisgrunde zur Endabſicht derſelben nichts vermiſſen, wenn geſtanden wird, daß ein ſolches Argument das Daſein Gottes nur für unſere moraliſche Beſtimmung d. i. in praktiſcher Abſicht hinreichend darthue, und die Speculation in demſelben ihre Stärke keinesweges beweiſe, oder den Umfang ihres Gebiets dadurch erweitere. Auch wird die Befremdung, oder der vorgebliche Widerſpruch einer hier behaupteten Möglichkeit einer Theologie, mit dem, was die Kritik der ſpeculativen Vernunft von den Kategorien ſagte: daß dieſe nämlich nur in Anwendung auf Gegenſtände der Sinne, keinesweges aber auf das Ueberſinnliche angewandt, Erkenntniß hervorbringen können, verſchwinden, wenn man ſie hier zu einem Erkenntniß Gottes, aber nicht in theoretiſcher, (nach dem, was ſeine uns unerforſchliche Natur an ſich ſei,) ſondern lediglich in praktiſcher Abſicht gebraucht ſieht. — Um bei dieſer Gelegenheit der Mißdeutung jener ſehr nothwendigen, aber auch zum Verdruß des blinden Dogmatikers die Vernunft in ihre Grenzen zurückweiſenden Lehre der Kritik ein Ende zu machen, füge ich hier nachſtehende Erläuterung derſelben bei.

Wenn ich einem Körper bewegende Kraft beilege, mithin ihn durch die Kategorie der Cauſalität denke; ſo erkenne ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich beſtimme den Begriff deſſelben, als Objects überhaupt, durch das, was ihm, als Gegenſtande der Sinne, für ſich (als Bedingung der Möglichkeit jener Relation) zukommt. Denn iſt die bewegende Kraft, die ich ihm beilege, eine abſtoßende; ſo kommt ihm, (wenn ich gleich noch nicht einen anderen, gegen den er ſie ausübt, neben ihm ſetze,) ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnung d. i. Raum in ihm ſelbſt, überdem Erfüllung deſſelben durch die abſtoßenden Kräfte ſeiner Theile zu, endlich auch das Geſetz dieſer Erfüllung, (daß der Grund der Abſtoßung der letzteren in derſelben Proportion abnehmen müſſe, als die Ausdehnung des

Körpers wächſt, und der Raum, den er mit denſelben Theilen durch dieſe Kraft erfüllt, zunimmt.) — Dagegen, wenn ich mir ein überſinnliches Weſen als den erſten *Beweger*, mithin durch die Kategorie der Cauſalität in Anſehung derſelben Weltbeſtimmung (der Bewegung der Materie) denke; ſo muß ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, ebenſowenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmal als in der Zeit und mit anderen zugleich exiſtirend denken. Alſo habe ich gar keine Beſtimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieſes Weſen als Grund verſtändlich machen könnten. Folglich erkenne ich daſſelbe durch das Prädicat der Urſache (als erſten Beweger) für ſich nicht im Mindeſten; ſondern ich habe nur die Vorſtellung von einem Etwas, welches den Grund der Bewegungen in der Welt enthält; und die Relation derſelben zu dieſen, als deren Urſache, da ſie mir ſonſt nichts zur Beſchaffenheit des Dinges, welches Urſache iſt, Gehöriges an die Hand gibt, läßt den Begriff von dieſer ganz leer. Der Grund davon iſt: weil ich mit Prädicaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Object finden, zwar zu dem Daſein von Etwas, was den Grund der letzteren enthalten muß, aber nicht zu der Beſtimmung ſeines Begriffs als überſinnlichen Weſens, welcher alle jene Prädicate ausſtößt, fortſchreiten kann. Durch die Kategorie der Cauſalität alſo, wenn ich ſie durch den Begriff eines *erſten Bewegers* beſtimme, erkenne ich, was Gott ſei, nicht im Mindeſten; vielleicht aber wird es beſſer gelingen, wenn ich aus der Weltordnung Anlaß nehme, ſeine Cauſalität, als die eines oberſten *Verſtandes* nicht blos zu *denken*, ſondern ihn auch durch dieſe Beſtimmung des genannten Begriffs zu *erkennen*, weil da die läſtige Bedingung des Raumes und der Ausdehnung wegfallt. — Allerdings nöthigt uns die große Zweckmäßigkeit in der Welt, eine oberſte Urſache zu derſelben und deren Cauſalität als durch einen Verſtand zu *denken*; aber dadurch ſind wir gar nicht befugt, ihr dieſen *beizulegen*, (wie z. B. die Ewigkeit Gottes als Daſein zu aller Zeit zu denken, weil wir uns ſonſt gar keinen Begriff vom bloſen Daſein als einer Größe, d. i. als Dauer, machen können; oder die göttliche Allgegenwart als Daſein in allen Orten zu denken, um die unmittelbare Gegenwart für Dinge außer einander uns faßlich zu machen, ohne gleichwohl eine dieſer Beſtimmungen Gott, als etwas an ihm Erkanntes, beilegen zu dürfen.) Wenn ich die Cauſalität des Menſchen in Anſehung gewiſſer Producte, welche nur durch abſichtliche Zweckmäßigkeit erklärlich ſind, dadurch beſtimme, daß ich ſie als einen Verſtand deſſelben denke; ſo brauche ich nicht dabei ſtehen zu bleiben, ſondern kann ihm dieſes Prädicat als wohlbekannte Eigenſchaft deſſelben beilegen und ihn dadurch erkennen. Denn ich weiß, daß Anſchauungen den Sinnen des Menſchen gegeben, und durch den Verſtand unter einen Begriff und hiemit unter eine Regel gebracht werden; daß dieſer Begriff nur das gemeinſame Merkmal (mit Weglaſſung des Beſonderen) enthalte, und alſo discurſiv ſei; daß die Regeln, um gegebene Vorſtellungen unter ein Bewußtſein überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anſchauungen gegeben werden u. ſ. w.; ich lege alſo dieſe Eigenſchaft dem Menſchen bei, als eine ſolche, wodurch ich ihn erkenne. Will ich nun aber ein überſinnliches Weſen (Gott) als Intelligenz denken, ſo iſt dieſes in gewiſſer Rückſicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, ſondern auch unvermeidlich; aber ihm Verſtand beizulegen, und es dadurch, als durch eine Eigenſchaft deſſelben, erkennen zu können ſich ſchmeicheln, iſt keinesweges erlaubt; weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verſtand kenne, weglaſſen muß, mithin das Prädicat, das nur zur Beſtimmung des Menſchen dient, auf ein überſinnliches Object gar nicht bezogen werden kann, und alſo durch eine ſo beſtimmte Cauſalität, was Gott ſei, gar nicht erkannt werden kann. Und ſo geht es mit allen Kategorien, die gar keine Bedeutung zum Erkenntniß in theoretiſcher Rückſicht haben können, wenn ſie nicht auf Gegenſtände möglicher Erfahrung angewandt werden. — Aber nach der Analogie mit einem Verſtande kann ich mir wohl in gewiſſer anderer Rückſicht ſelbſt ein überſinnliches Weſen denken, ohne es gleichwohl dadurch theoretiſch erkennen zu wollen; wenn nämlich dieſe Beſtimmung ſeiner Cauſalität eine Wirkung in der Welt betrifft, die eine moraliſch nothwendige, aber für Sinnenweſen unausführbare Abſicht enthält;

da alsdann ein Erkenntniß Gottes und ſeines Daſeins (Theologie) durch blos nach der Analogie an ihm gedachte Eigenſchaften und Beſtimmungen ſeiner Cauſalität möglich iſt, welches in praktiſcher Beziehung, aber auch *nur in Rückſicht auf dieſe* (als moraliſche) alle erforderliche Realität hat. — Es iſt alſo wohl eine Ethikotheologie möglich; denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabſicht, welche ebendieſelbe auferlegt, ohne Theologie beſtehen, ohne die Vernunft in Anſehung der letzteren im Bloſen zu laſſen. Aber eine theologiſche Ethik (der reinen Vernunft) iſt unmöglich; weil Geſetze, die nicht die Vernunft ſelbſt gibt und deren Befolgung ſie als reines praktiſches Vermögen auch bewirkt, nicht moraliſch ſein können. Ebenſo würde eine theologiſche Phyſik ein Unding ſein, weil ſie keine Naturgeſetze, ſondern Anordnungen eines höchſten Willens vortragen würde; wogegen eine phyſiſche (eigentlich phyſiſch-teleologiſche) Theologie doch wenigſtens als Propädeutik zur eigentlichen Theologie dienen kann; indem ſie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen ſie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzweckes, den die Natur nicht aufſtellen kann, Anlaß gibt, mithin das Bedürfniß einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchſten praktiſchen Gebrauch der Vernunft zureichend beſtimmte, zwar fühlbar machen, aber ſie nicht hervorbringen und auf ihre Beweisthümer zulänglich gründen kann.

II.

Beobachtungen
über
das Gefühl
des
Schönen und Erhabenen.

1766.

Erſter Abſchnitt.

Von den unterſchiedenen Gegenſtänden des Gefühles vom Erhabenen und Schönen.

Die verſchiedenen Empfindungen des Vergnügens oder des Verdruſſes beruhen nicht ſo ſehr auf der Beſchaffenheit der äußeren Dinge, die ſie erregen, als auf dem jedem Menſchen eigenen Gefühle, dadurch mit Luſt oder Unluſt gerührt zu werden. Daher kommen die Freuden einiger Menſchen, woran andere einen Ekel haben, die verliebte Leidenſchaft, die öfters Jedermann ein Räthſel iſt, oder auch der lebhafte Widerwille, den der Eine woran empfindet, was dem Anderen völlig gleichgültig iſt. Das Feld der Beobachtungen dieſer Beſonderheiten der menſchlichen Natur erſtreckt ſich ſehr weit, und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben ſo anmuthig, als lehrreich ſind. Ich werfe für jetzt meinen Blick nur auf einige Stellen, die ſich in dieſem Bezirke beſonders auszunehmen ſcheinen, und auch auf dieſe mehr das Auge eines Beobachters, als des Philoſophen.

Weil ein Menſch ſich nur inſofern glücklich findet, als er eine Neigung befriedigt; ſo iſt das Gefühl, welches ihn fähig macht, groſſe Vergnügen zu genießen, ohne dazu ausnehmende Talente zu bedürfen, gewiß nicht eine Kleinigkeit. Wohlbeleibte Perſonen, deren geiſtreicher Autor ihr Koch iſt, und deren Werke von feinem Geſchmacke ſich in ihrem Keller befinden, werden bei gemeinen Zoten und einem plumpen Scherze in eben ſo lebhafte Freuden gerathen, als diejenige iſt, worauf Perſonen von edler Empfindung ſo ſtolz thun. Ein bequemer Mann, der die Vorleſung der Bücher liebt, weil es ſich ſehr wohl dabei einſchlafen läßt; der Kaufmann, dem alle Vergnügen läppiſch ſcheinen, dasjenige ausgenommen, was ein kluger Mann genießt, wenn er ſeinen Handlungsvortheil überſchlägt; derjenige, der das andere Geſchlecht nur inſofern liebt, als er es zu den genießbaren Sachen zählt; der Liebhaber der Jagd, er mag nun Fliegen jagen, wie Domitian, oder wilde Thiere, wie A..; Alle dieſe haben ein Gefühl, welches ſie fähig macht, Vergnügen nach ihrer Art zu genießen, ohne daß ſie Andere beneiden dürfen, oder auch von anderen ſich einen Begriff machen können; allein ich wende für jetzt darauf keine Aufmerkſamkeit. Es gibt noch ein Gefühl von feinerer Art, welches entweder darum ſo genannt wird, weil man es länger ohne Sättigung und Erſchöpfung genießen kann, oder weil es, ſo zu ſagen, eine Reizbarkeit der Seele vorausſetzt, die dieſe zugleich zu tugendhaften Regungen geſchickt macht, oder weil ſie Talente und Verſtandesvorzüge anzeigt; da im Gegentheile jene bei völliger Gedankenloſigkeit Statt finden können. Dieſes Gefühl iſt es, wovon ich eine Seite betrachten will. Doch ſchließe ich hievon die Neigung aus, welche auf hohe Verſtandeseinſichten geheftet iſt, und den Reiz, deſſen ein Kepler fähig war, wenn er, wie Bayle berichtet, eine ſeiner Erfindungen nicht um ein Fürſtenthum würde verkauft haben. Dieſe Empfindung iſt gar zu fein, als daß ſie in gegenwärtigen Entwurf gehören ſollte, welcher nur das ſinnliche Gefühl berühren wird, deſſen auch gemeinere Seelen fähig ſind.

Das feinere Gefühl, das wir jetzt erwägen wollen, iſt vornehmlich zweifacher Art; das Gefühl des Erhabenen und Schönen. Die Rührung von beiden iſt angenehm; aber auf ſehr verſchiedene Weiſe. Der Anblick eines Gebirges, deſſen beſchneite Gipfel ſich über Wolken erheben, die Beſchreibung eines raſenden Sturmes, oder die Schilderung des hölliſchen Reiches von Milton, erregen Wohlgefallen, aber mit Grauſen; dagegen die Ausſicht auf blumenreiche Wieſen, Thäler mit ſchlängelnden Bächen, bedeckt von weidenden Heerden, die Beſchreibung des Elyſium, oder Homer's Schilderung von dem Gürtel der Venus, veranlaſſen auch eine angenehme Empfindung, die aber fröhlich und lächelnd iſt. Damit jener Eindruck auf uns in gehöriger Stärke geſchehen könne; ſo müſſen wir ein *Gefühl des Erhabenen*, und, um die letztere recht zu genießen, ein *Gefühl* für das *Schöne* haben. Hohe Eichen und einſame Schatten im heiligen Haine ſind *erhaben*, Blumenbette, niedrige Hecken und in Figuren geſchnittene Bäume ſind ſchön. Die Nacht iſt *erhaben*, der Tag iſt *ſchön*. Gemüthsarten, die ein Gefühl für das Erhabene beſitzen, werden durch die ruhige Stille eines Sommerabends, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braunen Schatten der Nacht hindurchbricht, und der einſame Mond im Geſichtskreiſe ſteht, allmählig in hohe Empfindungen gezogen, von Freundſchaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit. Der glänzende Tag flößt geſchäftigen Eifer und ein Gefühl von Luſtigkeit ein. Das Erhabene *rührt*; das Schöne *reizt*. Die Miene des Menſchen, der im vollen Gefühle des Erhabenen ſich befindet, iſt ernſthaft, bisweilen ſtarr und erſtaunt. Dagegen kündigt ſich die lebhafte Empfindung der Schönen durch glänzende Herrlichkeit in den Augen, durch Züge des Lächelns, und oft durch laute Luſtigkeit an. Das Erhabene iſt wiederum verſchiedener Art. Das Gefühl deſſelben iſt bisweilen mit einigem Grauſen, oder auch Schwermuth, in einigen Fällen blos mit ruhiger Bewunderung, und noch in anderen mit einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit begleitet. Das erſtere will ich das *Schreckhafterhabene*, das zweite das *Edle*, und das dritte das *Prächtige* nennen. Tiefe Einſamkeit iſt erhaben, aber auf eine ſchreckhafte Art *). Daher große weitgeſtreckte Ein-

---

*) Ich will nur ein Beiſpiel von dem edlen Grauſen geben, welches die Beſchreibung einer gänzlichen Einſamkeit einflößen kann, und ziehe um deswillen einige Stellen aus *Carazan's* Traume im Brem. Magazin, Band V. Seite 539 aus. Dieſer karge Reiche hatte nach dem Maaße, wonach ſeine Reichthümer zunahmen, ſein Herz dem Mitleiden und der Liebe gegen jeden Andern verſchloſſen. Indeſſen ſo wie die Menſchenliebe in ihm erkaltete, nahm die Emſigkeit ſeiner Gebete und der Religionshandlungen zu. Nach dieſem Geſtändniſſe, fährt er alſo fort zu reden: An einem Abende, da ich bei meiner Lampe meine Rechnungen zog und den Handlungsvortheil überſchlug, überwältigte mich der Schlaf. In dieſem Zuſtande ſah ich den Engel des Todes wie einen Wirbelwind über mich kommen; er ſchlug mich, ehe ich den

öden, wie die ungeheure Wüſte Chamo in der Tartarei, jederzeit Anlaß gegeben haben, fürchterliche Schatten, Kobolde und Geſpenſterlarven dahin zu verſetzen.

Das Erhabene muß jederzeit groß, das Schöne kann auch klein ſein. Das Erhabene muß einfältig, das Schöne kann geputzt und geziert ſein. Eine große Höhe iſt ebenſowohl erhaben, als eine große Tiefe; allein dieſe iſt mit der Empfindung des Schauderns begleitet, jene mit der Bewunderung; daher dieſe Empfindung ſchreckhaft-erhaben, und jene edel ſein kann. Der Anblick einer Aegyptiſchen Pyramide rührt, wie *Haſſelquiſt* berichtet, weit mehr, als man ſich aus aller Beſchreibung es vorſtellen kann; aber ihr Bau

---

überflüſſigen Strich ablöſchen konnte. Ich erſtarrte, als ich gewahr ward, daß mein Loos für die Ewigkeit geworfen ſei, und daß zu allem Guten, das ich verübt, nichts konnte hinzugethan, und von allem Böſen, das ich gethan, nichts konnte hinweggenommen werden. Ich ward vor den Thron deſſen, der in dem dritten Himmel wohnt, geführt. Der Glanz, der vor mir flammte, redete mich alſo an: Carazan, dein Gottesdienſt iſt verworfen. Du haſt dein Herz der Menſchenliebe verſchloſſen, und deine Schätze mit einer eiſernen Hand gehalten. Du haſt nur für dich ſelbſt gelebt, und darum ſollſt du auch künftig in Ewigkeit allein, und von aller Gemeinſchaft mit der ganzen Schöpfung ausgeſtoßen leben. In dieſem Augenblicke ward ich durch eine unſichtbare Gewalt fortgeriſſen, und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich ließ bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äußerſten Ende der Natur näherte, merkte ich, daß die Schatten des grenzenloſen Leeren ſich in die Tiefe vor mir herabſenkten. Ein fürchterliches Reich von ewiger Stille, Einſamkeit und Finſterniß. Unausſprechliches Grauſen überfiel mich bei dieſem Anblicke. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Geſichte, und endlich erloſch der letzte ſchimmernde Schein des Lichtes in der äußerſten Finſterniß! Die Todesangſt der Verzweiflung nahm mit jedem Augenblicke zu, ſo wie jeder Augenblick meine Entfernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangſt, daß, wenn zehntauſendmal tauſend Jahre mich jenſeit den Grenzen alles Erſchaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermeßlichen Abgrund der Finſterniß vorwärts ſchauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr. — — In dieſer Betäubung ſtreckte ich meine Hände mit ſolcher Heftigkeit nach Gegenſtänden der Wirklichkeit aus, daß ich darüber erwachte, und nun bin ich belehrt worden, Menſchen hochzuſchätzen; denn auch der Geringſte von denjenigen, die ich im Stolze meines Glückes von meiner Thüre gewieſen hatte, würde in jener erſchrecklichen Einöde von mir allen Schätzen von Golkonda weit hin vorgezogen werden. — —

iſt einfältig und edel. Die Peterskirche in Rom iſt prächtig. Weil auf dieſen Entwurf, der groß und einfältig iſt, Schönheit, z. E. Gold, moſaiſche Arbeit ꝛc. ꝛc. ſo verbreitet iſt, daß die Empfindung des Erhabenen doch am Meiſten hindurchwirkt; ſo heißt der Gegenſtand prächtig. Ein Arſenal muß edel und einfältig, ein Reſidenzſchloß prächtig, und ein Luſtpalaſt ſchön und geziert ſein.

Eine lange Dauer iſt erhaben. Iſt ſie von vergangener Zeit, ſo iſt ſie edel; wird ſie in einer unabſehlichen Zukunft vorausgeſehen, ſo hat ſie etwas vom Schreckhaften an ſich. Ein Gebäude aus dem entfernteſten Alterthume iſt ehrwürdig. Haller's Beſchreibung von der künftigen Ewigkeit flößt ein ſanftes Grauſen, und von der vergangenen ſtarre Bewunderung ein.

Zweiter Abſchnitt.

Von den Eigenſchaften des Erhabenen und Schönen am Menſchen überhaupt.

Verſtand iſt erhaben, Witz iſt ſchön. Kühnheit iſt erhaben und groß, Liſt iſt klein, aber ſchön. Die Behutſamkeit, ſagte **Cromwell**, iſt eine Bürgermeiſtertugend. Wahrhaftigkeit und Redlichkeit iſt einfältig und edel, Scherz und gefällige Schmeichelei iſt fein und ſchön. Artigkeit iſt die Schönheit der Tugend. Uneigennütziger Dienſteifer iſt edel, Geſchliffenheit (Politeſſe) und Höflichkeit ſind ſchön. Erhabene Eigenſchaften flößen Hochachtung, ſchöne aber Liebe ein. Leute, deren Gefühl vornehmlich auf das Schöne geht, ſuchen ihre redlichen, beſtändigen und ernſthaften Freunde nur in der Noth auf; den ſcherzhaften, artigen und höflichen Geſellſchafter erwählen ſie ſich zum Umgange. Man ſchätzt Manchen viel zu hoch, als daß man ihn lieben könne. Er flößt Bewunderung ein; aber er iſt zu weit über uns, als daß wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.

Diejenigen, welche beiderlei Gefühl in ſich vereinbaren, werden finden: daß die Rührung von dem Erhabenen mächtiger iſt, als die vom Schönen; nur daß ſie ohne Abwechſelung oder Begleitung der letzteren ermüdet und nicht lange genoſſen werden kann *) Die hohen

---

*) Die Empfindungen des Erhabenen ſpannen die Kräfte der Seele ſtärker an, und ermüden daher eher. Man wird ein Schäfergedicht länger in einer Folge leſen können, als Milton's verlornes Paradies, und den de la Bruyere länger, als den Young. Es ſcheint mir ſogar ein Fehler des letzteren, als eines moraliſchen Dichters, zu ſein, daß er gar zu einförmig im erhabenen Tone anhält; denn die Stärke des Eindruckes kann nur durch Ab-

Empfindungen, zu denen die Unterredung in einer Geſellſchaft von guter Wahl ſich bisweilen erhebt, müſſen ſich dazwiſchen in heiteren Scherz auflöſen, und die lachenden Freunde ſollen mit der gerührten ernſthaften Miene den ſchönen Contraſt machen, welcher beide Arten von Empfindung ungezwungen abwechſeln läßt. Freundſchaft hat hauptſächlich den Zug des Erhabenen, Geſchlechterliebe aber des Schönen an ſich. Doch geben Zärtlichkeit und tiefe Hochachtung der letzteren eine gewiſſe Würde und Erhabenheit; dagegen gaukelhafter Scherz und Vertraulichkeit das Colorit des Schönen in dieſer Empfindung erhöhen. Das Trauerſpiel unterſcheidet ſich, meiner Meinung nach, vom Luſtſpiele vornehmlich darin: daß in dem erſteren das Gefühl fürs Erhabene, im zweiten für das Schöne gerührt wird. In dem erſteren zeigen ſich großmüthige Aufopferung für fremdes Wohl, kühne Entſchloſſenheit in Gefahren und geprüfte Treue. Die Liebe iſt daſelbſt ſchwermüthig, zärtlich und voll Hochachtung; das Unglück Anderer erregt in dem Buſen des Zuſchauers theilnehmende Empfindungen, und läßt ſein großmüthiges Herz für fremde Noth klopfen. Er wird ſanft gerührt, und fühlt die Würde ſeiner eigenen Natur. Dagegen ſpielt das Luſtſpiel ſeine Ränke, wunderliche Verwirrungen, und Witzige, die ſich heraus zu ziehen wiſſen, Narren, die ſich betrügen laſſen, Späße und lächerliche Charaktere vor. Die Liebe iſt hier nicht ſo grämiſch; ſie iſt luſtig und vertraulich. Doch kann, ſo wie in anderen Fällen, alſo auch in dieſen, das Edle mit dem Schönen in gewiſſem Grade vereinbart werden.

Selbſt die Laſter und moraliſchen Gebrechen führen öfters gleichwohl einige Züge des Erhabenen oder Schönen bei ſich; wenigſtens ſo, wie ſie unſerem ſinnlichen Gefühle erſcheinen, ohne durch Vernunft geprüft zu ſein. Der Zorn eines Furchtbaren iſt erhaben, wie Achilles' Zorn in der Iliade. Ueberhaupt iſt der Held des Homer ſchrecklich erhaben, des Virgil ſeiner dagegen edel.

ſtrebungen mit ſanfteren Stellen erneuert werden. Bei dem Schönen ermüdet nichts mehr, als mühſame Kunſt, die ſich dabei verräth. Die Bemühung zu reizen wird peinlich und mit Beſchwerlichkeit empfunden.

Offenbare dreiſte Rache, nach großer Beleidigung, hat etwas Großes an ſich, und ſo unerlaubt ſie auch ſein mag, ſo rührt ſie in der Erzählung gleichwohl mit Grauſen und Wohlgefallen. Als Schach Nadir zur Nachtzeit von einigen Verſchwornen in ſeinem Zelte überfallen ward; ſo rief er, wie Hanway erzählt, nachdem er ſchon einige Wunden bekommen und ſich voll Verzweiflung wehrte: Erbarmung, ich will euch Allen vergeben. Einer unter ihnen antwortete, indem er den Säbel in die Höhe hob: Du haſt keine Erbarmung bewieſen, und verdienſt auch keine. Entſchloſſene Verwegenheit an einem Schelmen iſt höchſt gefährlich; aber ſie rührt doch in der Erzählung, und ſelbſt, wenn er zu einem ſchändlichen Tode geſchleppt wird, ſo veredelt er ihn noch gewiſſermaßen dadurch, daß er ihm trotzig und mit Verachtung entgegengeht. Von der anderen Seite hat ein liſtig ausgedachter Entwurf, wenn er gleich auf ein Bubenſtück ausgeht, etwas an ſich, was fein iſt und belacht wird. Buhleriſche Neigung (Coquetterie) im feinen Verſtande, nämlich eine Befliſſenheit, einzunehmen und zu reizen, an einer ſonſt artigen Perſon, iſt vielleicht tadelhaft, aber doch ſchön, und wird gemeiniglich dem ehrbaren ernſthaften Anſtande vorgezogen.

Die Geſtalt der Perſonen, die durch ihr äußeres Anſehen gefallen, ſchlägt bald in eine, bald in die andere Art des Gefühles ein. Eine große Statur erwirbt ſich Anſehen und Achtung, eine kleine mehr Vertraulichkeit. Selbſt die bräunliche Farbe und ſchwarzen Augen ſind dem Erhabenen, blaue Augen und blonde Farbe dem Schönen näher verwandt. Ein etwas größeres Alter vereinbart ſich mehr mit den Eigenſchaften des Erhabenen, Jugend aber mit dem Schönen. So iſt es auch mit dem Unterſchiede der Stände bewandt, und in allen dieſen nur erwähnten Beziehungen müſſen ſogar die Kleidungen auf dieſen Unterſchied des Gefühles eintreffen. Große, anſehnliche Perſonen müſſen Einfalt, höchſtens Pracht in ihrer Kleidung beobachten, kleine können geputzt und geſchmückt ſein. Dem Alter geziemen dunklere Farben und Einförmigkeit im Anzuge; die Jugend ſchimmert durch hellere und lebhaft abſtechende Kleidungsſtücke. Unter den Ständen muß bei gleichem Vermögen und Range der Geiſtliche die größeſte Einfalt, der Staatsmann die meiſte Pracht zeigen. Der Cicisbeo kann ſich ausputzen, wie es ihm beliebt.

Auch in äußerlichen Glücksumſtänden iſt etwas, das wenigſtens nach dem Wahne der Menſchen in dieſe Empfindungen einſchlägt. Geburt und Titel finden die Menſchen gemeiniglich zur Achtung geneigt. Reichthum auch ohne Verdienſte, wird ſelbſt von Uneigennützigen geehrt; vermuthlich, weil ſich mit ſeiner Vorſtellung Entwürfe von groſen Handlungen vereinbaren, die dadurch könnten ausgeführt werden. Dieſe Achtung trifft gelegentlich auch manchen reichen Schurken, der ſolche Handlungen niemals ausüben wird und von dem edlen Gefühle keinen Begriff hat, welches Reichthümer einzig und allein ſchätzbar machen kann. Was das Uebel der Armuth vergrößert, iſt die Geringſchätzung, welche auch nicht durch Verdienſte gänzlich kann überwogen werden, wenigſtens nicht vor gemeinen Augen, wo nicht Rang und Titel dieſes plumpe Gefühl täuſchen, und einigermaßen zu deſſen Vortheil hintergehen.

In der menſchlichen Natur finden ſich niemals rühmliche Eigenſchaften, ohne daß zugleich Abartungen derſelben durch unendliche Schattirungen bis zur äußerſten Unvollkommenheit übergehen ſollten. Die Eigenſchaft des Schrecklicherhabenen, wenn ſie ganz unnatürlich wird, iſt abenteuerlich*). Unnatürliche Dinge, inſofern das Erhabene darinnen gemeint iſt, ob es gleich wenig oder gar nicht angetroffen wird, ſind Fratzen. Wer das Abenteuerliche liebt und glaubt, iſt ein Phantaſt, die Neigung zu Fratzen macht den Grillenfänger. Andererſeits artet das Gefühl des Schönen aus, wenn das Edle dabei gänzlich mangelt, und man nennt es läppiſch. Eine Mannsperſon von dieſer Eigenſchaft, wenn ſie jung iſt, heißt ein Laffe; iſt ſie im mittleren Alter, ſo iſt es ein Geck. Weil dem höheren Alter das

---

*) Inſofern die Erhabenheit oder Schönheit das bekannte Mittelmaaß überſchreitet, ſo pflegt man ſie romanhaft †) zu nennen.

†) 1. Ausg.: „romaniſch“

Erhabene am Nothwendigſten iſt; ſo iſt ein alter Geck das verächtlichſte Geſchöpf in der Natur, ſo wie ein junger Grillenfänger das widrigſte und unleidlichſte iſt. Scherze und Munterkeit ſchlagen in das Gefühl des Schönen ein. Gleichwohl kann noch ziemlich viel Verſtand hindurchſcheinen, und inſofern können ſie mehr oder weniger dem Erhabenen verwandt ſein. Der, in deſſen Munterkeit dieſe Dazumiſchung unmerklich iſt, faſelt. Der beſtändig faſelt, iſt albern. Man merkt leicht, daß auch kluge Leute bisweilen faſeln, und daß nicht wenig Geiſt dazu gehöre, den Verſtand eine kurze Zeit von ſeinem Poſten abzurufen, ohne daß dabei etwas verſehen wird. Derjenige, deſſen Reden oder Handlungen weder beluſtigen noch rühren, iſt langweilig. Der Langweilige, inſofern er gleichwohl Beides zu thun geſchäftig iſt, iſt abgeſchmackt. Der Abgeſchmackte, wenn er aufgeblaſen iſt, iſt ein Narr*).

Ich will dieſen wunderlichen Abriß der menſchlichen Schwachheiten durch Beiſpiele etwas verſtändlicher machen; denn der, welchem Hogarth's Grabſtichel fehlt, muß, was der Zeichnung am Ausdrucke mangelt, durch Beſchreibung erſetzen. Kühne Unternehmung der Gefahren für unſere, des Vaterlandes, oder unſerer Freunde Rechte iſt erhaben. Die Kreuzzüge, die alte Ritterſchaft, waren abenteuerlich; die Duelle, ein edler Reſt der letzteren aus einem verkehrten Begriffe des Ehrenrufes, ſind Fratzen. Schwermüthige Entfernung von dem Geräuſche der Welt aus einem rechtmäßigen Ueberdruſſe iſt edel. Der alten Eremiten einſiedleriſche Andacht war abenteuerlich. Klöſter und dergleichen Gräber, um lebendige Heilige einzuſperren, ſind Fratzen. Bezwingen ſeiner Leidenſchaften durch Grundſätze iſt erhaben. Kaſteiungen, Gelübde und andere Mönchstugenden mehr ſind Fratzen. Heilige Knochen, heiliges Holz und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des großen Lama von Tibet nicht ausgeſchloſſen, ſind Fratzen. Von den Werken des Witzes und des feinen Gefühls fallen die epiſchen Gedichte des Virgil's und Klopſtock's ins Edle, Homer's und Milton's ins Abenteuerliche. Die Verwandlungen des Ovid ſind Fratzen, die Feenmärchen des franzöſiſchen Aberwitzes ſind die elendeſten Fratzen, die jemals ausgeheckt werden. Anakreontiſche Gedichte ſind gemeiniglich ſehr nahe beim Läppiſchen.

---

*) Man bemerkt bald, daß dieſe ehrwürdige Geſellſchaft ſich in zwei Logen theile, in die der Grillenfänger und die der Gecken. Ein gelehrter Grillenfänger wird beſcheidentlich ein Pedant genannt. Wenn er die trotzige Weisheitsmiene annimmt, wie die Dunſe alter und neuer Zeiten, ſo ſteht ihm die Kappe mit Schellen gut zum Geſichte. Die Klaſſe der Gecken wird mehr in der großen Welt angetroffen. Sie iſt vielleicht noch beſſer, als die erſtere. Man hat an ihnen viel zu verdienen und viel zu lachen. In dieſer Carricatur macht gleichwohl Einer dem Anderen ein ſchief Maul, und ſtößt mit ſeinem leeren Kopfe an den Kopf ſeines Bruders.

Die Werke des Verſtandes und der Scharfſinnigkeit, inſofern ihre Gegenſtände auch etwas für das Gefühl enthalten, nehmen gleichfalls einigen Antheil an den gedachten Verſchiedenheiten. Die mathematiſche Vorſtellung von der unermeßlichen Größe des Weltbaues, die Betrachtungen der Metaphyſik von der Ewigkeit, der Vorſehung, der Unſterblichkeit unſerer Seele, enthalten eine gewiſſe Erhabenheit und Würde. Hingegen wird die Weltweisheit auch durch viele leere Spitzfindigkeiten entſtellt, und der Anſchein der Gründlichkeit hindert nicht, daß die vier ſyllogiſtiſchen Figuren nicht zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienten.

In moraliſchen Eigenſchaften iſt wahre Tugend allein erhaben. Es gibt gleichwohl gute ſittliche Qualitäten, die liebenswürdig und ſchön ſind, und inſofern ſie mit der Tugend harmoniren, auch als edel angeſehen werden, ob ſie gleich eigentlich nicht zur tugendhaften Geſinnung gezählt werden können. Das Urtheil hierüber iſt fein und verwickelt. Man kann gewiß die Gemüthsverfaſſung nicht tugendhaft nennen, die ein Quell ſolcher Handlungen iſt, auf welche zwar auch die Tugend hinauslaufen würde, allein aus einem Grunde, der nur zufälliger Weiſe damit übereinſtimmt, ſeiner Natur nach aber den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerſtreiten kann. Eine gewiſſe Weichmüthigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens geſetzt wird, iſt ſchön und liebenswürdig; denn es zeigt eine gütige Theilnahme an dem Schickſale anderer

Menſchen an, worauf Grundſätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Allein dieſe gutartige Leidenſchaft iſt gleichwohl ſchwach und jederzeit blind. Denn ſetzet: dieſe Empfindung bewege euch, mit eurem Aufwande einem Nothleidenden aufzuhelfen, allein ihr ſeid einem Anderen ſchuldig, und ſetzt euch dadurch außer Stand, die ſtrenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen; ſo kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorſatze entſpringen; denn ein ſolcher könnte euch unmöglich anreizen, eine höhere Verbindlichkeit dieſer blinden Bezauberung aufzuopfern. Wenn dagegen die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menſchliche Geſchlecht in euch zum Grundſatze geworden iſt, welchem ihr jederzeit eure Handlungen unterordnet, alsdann bleibt die Liebe gegen den Nothleidenden noch; allein ſie iſt jetzt aus einem höheren Standpuncte in das wahre Verhältniß gegen eure geſammte Pflicht verſetzt worden. Die allgemeine Wohlgewogenheit iſt ein Grund der Theilnehmung an ſeinem Uebel, aber auch zugleich der Gerechtigkeit, nach deren Vorſchrift ihr jetzt dieſe Handlung unterlaſſen müſſet. Sobald nun dieſes Gefühl zu ſeiner gehörigen Allgemeinheit geſtiegen iſt, ſo iſt es erhaben, aber auch kälter. Denn es iſt nicht möglich, daß unſer Buſen für jedes Menſchen Antheil von Zärtlichkeit aufſchwelle, und bei jeder fremden Noth in Wehmuth ſchwimme, ſonſten würde der Tugendhafte, unaufhörlich in mitleidigen Thränen, wie Heraklit, ſchmelzend, bei aller dieſer Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter, als ein weichmüthiger Müßiggänger werden *).

---

*) Bei näherer Erwägung findet man, daß, ſo liebenswürdig auch die mitleidige Eigenſchaft ſein mag, ſie doch die Würde der Tugend nicht an ſich habe. Ein leidendes Kind, ein unglückliches und armes Frauenzimmer wird unſer Herz mit dieſer Wehmuth anfüllen, indem wir zu gleicher Zeit die Nachricht von einer großen Schlacht mit Kaltſinn vernehmen, in welcher, wie leicht zu erachten, ein anſehnlicher Theil des menſchlichen Geſchlechts unter grauſamen Uebeln unverſchuldet erliegen muß. Mancher Prinz, der ſein Geſicht vor Wehmuth von einer einzigen unglücklichen Perſon wegwandte, gab gleichwohl aus einem öfters eitlen Bewegungsgrunde zu gleicher Zeit den Befehl zum Kriege. Es iſt hier gar keine Proportion in der Wirkung, wie kann man denn ſagen, daß die allgemeine Menſchenliebe die Urſache ſei?

Die zweite Art des gütigen Gefühls, welches zwar ſchön und liebenswürdig, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend iſt, iſt die Gefälligkeit. Eine Neigung, Anderen durch Freundlichkeit, durch Einwilligung in ihr Verlangen, und durch Gleichförmigkeit unſeres Betragens mit ihren Geſinnungen angenehm zu werden. Dieſer Grund einer reizenden Gefälligkeit iſt ſchön, und die Biegſamkeit eines ſolchen Herzens gutartig. Allein ſie iſt ſo gar keine Tugend, daß, wo nicht höhere Grundſätze ihr Schranken ſetzen und ſie ſchwächen, alle Laſter daraus entſpringen können. Denn nicht zu gedenken, daß dieſe Gefälligkeit gegen die, mit welchen wir umgehen, ſehr oft eine Ungerechtigkeit gegen Andere iſt, die ſich außer dieſem kleinen Zirkel befinden, ſo wird ein ſolcher Mann, wenn man dieſen Antrieb allein nimmt, alle Laſter haben können; nicht aus unmittelbarer Neigung, ſondern weil er gern zu Gefallen lebt. Er wird aus liebreicher Gefälligkeit ein Lügner, ein Müßiggänger, ein Säufer ꝛc. ꝛc. ſein, denn er handelt nicht nach den Regeln, die auf das Wohlverhalten überhaupt gehen, ſondern nach einer Neigung, die an ſich ſchön, aber indem ſie ohne Haltung und ohne Grundſätze iſt, läppiſch wird.

Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundſätze gepfropft werden, welche, je allgemeiner ſie ſind, deſto erhabener und edler wird. Dieſe Grundſätze ſind nicht ſpeculativiſche Regeln, ſondern das Bewußtſein eines Gefühles, das in jedem menſchlichen Buſen lebt und ſich viel weiter, als auf die beſonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erſtreckt. Ich glaube, ich faſſe Alles zuſammen, wenn ich ſage: Es ſei das **Gefühl von der Schönheit und der Würde der menſchlichen Natur.** Das erſtere iſt ein Grund der allgemeinen Wohlgewogenheit, das zweite der allgemeinen Achtung, und wenn dieſes Gefühl die größeſte Vollkommenheit in irgend einem menſchlichen Herzen hätte; ſo würde dieſer Menſch ſich zwar auch ſelbſt lieben und ſchätzen, aber nur inſofern er Einer von Allen iſt, auf die ſein ausgebreitetes und edles Gefühl ſich ausdehnt. Nur indem man einer ſo erweiterten Neigung ſeine beſondere unterordnet, können unſere gütigen Triebe proportionirt angewandt werden, und den edlen Anſtand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend iſt.

In Anſehung der Schwäche der menſchlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moraliſche Gefühl über die meiſten Herzen ausüben würde, hat die Vorſehung dergleichen hülfleiſtende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die, indem ſie Einige ohne Grundſätze zu ſchönen Handlungen bewegen, zugleich Anderen, die durch dieſe letzteren regiert werden, einen größeren Stoß und einen ſtärkeren Antrieb dazu geben können. Mitleiden und Gefälligkeit ſind Gründe von ſchönen Handlungen, die vielleicht durch das Uebergewicht eines gröberen Eigennutzes insgeſammt würden erſtickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend, wie wir geſehen haben, obgleich, da ſie durch die Verwandtſchaft mit ihr geadelt werden, ſie auch ihren Namen erwerben. Ich kann ſie daher adoptirte Tugenden nennen, diejenige aber, die auf Grundſätzen beruht, die ächte Tugend. Jene ſind ſchön und reizend, dieſe allein iſt erhaben und ehrwürdig. Man nennt ein Gemüth, in welchem die erſteren Empfindungen regieren, ein gutes Herz, und den Menſchen von ſolcher Art gutherzig; dagegen man mit Recht dem Tugendhaften aus Grundſätzen ein edles Herz beilegt, ihn ſelber aber einen Rechtſchaffenen nennt. Dieſe adoptirten Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden große Aehnlichkeit, indem ſie das Gefühl einer unmittelbaren Luſt an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten. Der Gutherzige wird ohne weitere Abſicht aus unmittelbarer Gefälligkeit friedſam und höflich mit euch umgehen, und aufrichtiges Beileid bei der Noth eines Anderen empfinden.

Allein da dieſe moraliſche Sympathie gleichwohl noch nicht genug iſt, die träge menſchliche Natur zu gemeinnützigen Handlungen anzutreiben; ſo hat die Vorſehung in uns noch ein gewiſſes Gefühl gelegt, welches fein iſt, und uns in Bewegung ſetzen oder auch dem gröberen Eigennutze und der gemeinen Wolluſt das Gleichgewicht leiſten kann. Dieſes iſt das Gefühl für Ehre, und deſſen

Folge, die Scham. Die Meinung, die Andere von unſerem Werthe haben mögen, und ihr Urtheil von unſeren Handlungen iſt ein Bewegungsgrund von großem Gewichte, der uns manche Aufopferungen ablockt; und was ein guter Theil der Menſchen, weder aus einer unmittelbar aufſteigenden Regung der Gutherzigkeit, noch aus Grundſätzen würde gethan haben, geſchieht oft genug blos um des äußeren Scheines willen, aus einem Wahne, der ſehr nützlich, obzwar an ſich ſelbſt ſehr ſeicht iſt: als wenn das Urtheil Anderer den Werth von uns und unſeren Handlungen beſtimmte. Was aus dieſem Antriebe geſchieht, iſt nicht im Mindeſten tugendhaft, weswegen auch ein Jeder, der für einen ſolchen gehalten werden will, den Bewegungsgrund der Ehrbegierde wohlbedächtig verhehlt. Es iſt auch dieſe Neigung nicht einmal ſo nahe, wie die Gutherzigkeit, der ächten Tugend verwandt, weil ſie nicht unmittelbar durch die Schönheit der Handlungen, ſondern durch den in fremde Augen fallenden Anſtand derſelben bewegt werden kann. Ich kann demnach, da gleichwohl das Gefühl für Ehre fein iſt, das Tugendähnliche, was dadurch veranlaßt wird, den Tugendſchimmer nennen.

Vergleichen wir die Gemüthsarten der Menſchen, inſofern eine von dieſen dreien Gattungen des Gefühls in ihnen herrſcht und den moraliſchen Charakter beſtimmt; ſo finden wir, daß eine jede derſelben mit einem der gewöhnlichermaßen eingetheilten Temperamente in näherer Verwandtſchaft ſtehe, doch ſo, daß über dieſes ein größerer Mangel des moraliſchen Gefühls dem phlegmatiſchen zum Antheile werden würde. Nicht als wenn das Hauptmerkmal in dem Charakter dieſer verſchiedenen Gemüthsarten auf die gedachten Züge ankäme; denn das gröbere Gefühl, z. E. des Eigennutzes, der gemeinen Wolluſt ꝛc. ꝛc. erwägen wir in dieſer Abhandlung gar nicht, und auf dergleichen Neigungen wird bei der gewöhnlichen Eintheilung gleichwohl vorzüglich geſehen; ſondern weil die erwähnten feineren moraliſchen Empfindungen ſich leichter mit einem oder dem anderen dieſer Temperamente vereinbaren laſſen und wirklich meiſtentheils damit vereinigt ſind.

Ein innigliches Gefühl für die Schönheit und Würde der menſchlichen Natur, und eine Faſſung und Stärke des Gemüths, hierauf, als auf einen allgemeinen Grund, ſeine geſammten Handlungen zu beziehen, iſt ernſthaft, und geſellt ſich nicht wohl mit einer flatterhaften Luſtigkeit, noch mit dem Unbeſtande eines Leichtſinnigen. Es nähert ſich ſogar der Schwermuth, einer ſanften und edlen Empfindung, inſofern ſie ſich auf dasjenige Grauſen gründet, das eine eingeſchränkte Seele fühlt, wenn ſie, von einem großen Vorſatze voll, die Gefahren ſieht, die ſie zu überſtehen hat, und den ſchweren, aber großen Sieg der Selbſtüberwindung vor Augen hat. Die ächte Tugend alſo aus Grundſätzen hat etwas an ſich, was am Meiſten mit der melancholiſchen Gemüthsverfaſſung im gemilderten Verſtande zuſammenzuſtimmen ſcheint.

Die Gutherzigkeit, eine Schönheit und feine Reizbarkeit des Herzens, nach dem Anlaſſe, der ſich vorfindet, in einzelnen Fällen mit Mitleiden oder Wohlwollen gerührt zu werden, iſt dem Wechſel der Umſtände ſehr unterworfen; und indem die Bewegung der Seele nicht auf einem allgemeinen Grundſatze beruht, ſo nimmt ſie leichtlich veränderte Geſtalten an, nachdem die Gegenſtände eine oder die andere Seite darbieten. Und da dieſe Neigung auf das Schöne hinausläuft, ſo ſcheint ſie ſich mit derjenigen Gemüthsart, die man ſanguiniſch nennt, welche flatterhaft und den Beluſtigungen ergeben iſt, am Natürlichſten zu vereinigen. In dieſem Temperamente werden wir die beliebten Eigenſchaften, die wir adoptirte Tugenden nannten, zu ſuchen haben.

Das Gefühl für die Ehre iſt ſonſten ſchon gewöhnlich als ein Merkmal der choleriſchen Complexion angenommen worden, und wir können dadurch Anlaß nehmen, die moraliſchen Folgen dieſes feinen Gefühls, welche mehrentheils nur aufs Schimmern abgezielt ſind, zu Schilderung eines ſolchen Charakters aufzuſuchen.

Niemals iſt ein Menſch ohne alle Spuren der feineren Empfindung; allein ein größerer Mangel derſelben, der vergleichungsweiſe auch Fühlloſigkeit heißt, kommt in den Charakter des phlegmatiſchen, den man ſonſten auch ſogar der gröberen Triebfedern, als der Geldbegierde ꝛc. ꝛc. beraubt, die wir aber, zuſammt anderen vergeſchwiſterten †) Neigungen, ihm allenfalls laſſen können, weil ſie gar nicht in dieſen Plan gehören.

Laßt uns anjetzt die Empfindungen des Erhabenen und Schönen, vornehmlich ſofern ſie moraliſch ſind, unter der angenommenen Eintheilung der Temperamente näher betrachten.

Der, deſſen Gefühl ins *Melancholiſche* einſchlägt, wird nicht darum ſo genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, ſich in finſterer Schwermuth härmt, ſondern weil ſeine Empfindungen, wenn ſie über einen gewiſſen Grad vergrößert würden, oder durch einige Urſachen eine falſche Richtung bekämen, auf dieſelbe leichter, als auf einen anderen Zuſtand auslaufen würden. Er hat vorzüglich ein *Gefühl für das Erhabene*. Selbſt die Schönheit, für welche er ebenſowohl Empfindung hat, muß ihn nicht allein reizen, ſondern, indem ſie ihm zugleich Bewunderung einflößt, rühren. Der Genuß der Vergnügen iſt bei ihm ernſthafter; aber um deswillen nicht geringer. Alle Rührungen des Erhabenen haben mehr Bezauberndes an ſich, als die gaukelnden Reize des Schönen. Sein Wohlbefinden wird eher Zufriedenheit, als Luſtigkeit ſein. Er iſt ſtandhaft. Um deswillen ordnet er ſeine Empfindungen unter Grundſätze. Sie ſind deſto weniger dem Unbeſtande und der Veränderung unterworfen, je allgemeiner dieſer Grundſatz iſt, welchem ſie untergeordnet werden, und je erweiterter alſo das hohe Gefühl iſt, welches die niederen unter ſich befaßt. Alle beſonderen Gründe der Neigungen ſind vielen Ausnahmen und Aenderungen unterworfen, wofern ſie nicht aus einem ſolchen oberen Grunde abgeleitet ſind. Der muntere und freundliche Alceſt ſagt: Ich liebe und ſchätze meine Frau, denn ſie iſt ſchön, ſchmeichelhaft und klug. Wie aber, wenn ſie nun durch Krankheit entſtellt, durch Alter mürriſch, und, nachdem die erſte Bezauberung verſchwunden, euch nicht klüger ſcheinen würde, wie jede andere? Wenn der Grund nicht mehr da iſt, was kann aus der Neigung werden? Nehmet dagegen den wohlwollenden und geſetzten Adraſt, welcher bei ſich denkt: Ich werde dieſer Perſon liebreich und mit Achtung begegnen, denn ſie iſt meine Frau. Dieſe Geſinnung iſt edel und großmüthig. Nunmehro mögen die zufälligen Reize ſich ändern, ſie iſt gleichwohl noch immer ſeine Frau. Der edle Grund bleibt, und iſt nicht dem Unbeſtande äußerer Dinge ſo ſehr unterworfen. Von ſolcher Beſchaffenheit ſind Grundſätze in Vergleichung der Regungen, die blos bei einzelnen Veranlaſſungen aufwallen, und ſo iſt der Mann von Grundſätzen im Gegenhalte mit demjenigen, welchen gelegentlich eine gutherzige und liebreiche Bewegung anwandelt. Wie aber, wenn ſogar die geheime Sprache ſeines Herzens alſo lautete: Ich muß jenem Menſchen da zu Hülfe kommen, denn er leidet; nicht, daß er etwa mein Freund oder Geſellſchafter wäre, oder daß ich ihn fähig hielte, dereinſt Wollthat mit Dankbarkeit zu erwiedern. Es iſt jetzt keine Zeit, zu vernünfteln und ſich bei Fragen aufzuhalten. Er iſt ein Menſch, und was Menſchen widerfährt, das trifft auch mich. Alsdann ſtützt ſich ſein Verfahren auf den höchſten Grund des Wohlwollens in der menſchlichen Natur und iſt äußerſt erhaben, ſowohl ſeiner Unveränderlichkeit nach, als um der Allgemeinheit ſeiner Anwendung willen.

---

†) 1. Ausg.: „verſchwiſterten“

Ich fahre in meinen Anmerkungen fort. Der Menſch von melancholiſcher Gemüthsverfaſſung bekümmert ſich wenig darum, was Andere urtheilen, was ſie für gut oder für wahr halten, er ſtützt ſich desfalls blos auf ſeine eigene Einſicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundſätze annehmen; ſo iſt er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen; ſeine Standhaftigkeit artet auch zuweilen in Eigenſinn aus. Er ſieht den Wechſel der Moden mit Gleichgültigkeit und ihren Schimmer mit Verachtung an. Freundſchaft iſt erhaben, und daher für ſein Gefühl. Er kann vielleicht einen veränderlichen Freund verlieren; allein dieſer verliert ihn nicht ebenſobald. Selbſt das Andenken der erloſchenen Freundſchaft iſt ihm noch ehrwürdig. Geſprächigkeit iſt ſchön, gedankenvolle Verſchwiegenheit erhaben. Er iſt ein guter Verwahrer ſeiner und Anderer Geheimniſſe. Wahrhaftigkeit iſt erhaben, und er haßt Lügen oder Verſtellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menſchlichen Natur. Er ſchätzt ſich ſelbſt, und hält einen Menſchen für ein Geſchöpf, das da Achtung verdient. Er erduldet keine verworfene Unterthänigkeit, und athmet Freiheit in einem edlen Buſen. Alle Ketten, von den vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu dem ſchweren Eiſen des Galeerenſklaven, ſind ihm abſcheulich. Er iſt ein ſtrenger Richter ſeiner ſelbſt und Anderer, und nicht ſelten ſeiner ſowohl, als der Welt überdrüſſig.

In der Ausartung dieſes Charakters neigt ſich die Ernſthaftigkeit zur Schwermuth, die Andacht zur Schwärmerei, der Freiheitseifer zum Enthuſiasmus. Beleidigung und Ungerechtigkeit zünden in ihm Rachbegierde an. Er iſt alsdann ſehr zu fürchten. Er trotzt der Gefahr und verachtet den Tod. Bei der Verkehrtheit ſeines Gefühls und dem Mangel einer aufgeheiterten Vernunft verfällt er aufs *Abenteuerliche*. Eingebungen, Erſcheinungen, Anfechtungen. Iſt der Verſtand noch ſchwächer, ſo geräth er auf *Fratzen*. Bedeutende Träume, Ahnungen und Wunderzeichen. Er iſt in Gefahr, ein *Phantaſt* oder ein *Grillenfänger* zu werden.

Der von *ſanguiniſcher* Gemüthsverfaſſung hat ein herrſchendes *Gefühl für das Schöne*. Seine Freuden ſind daher lachend und lebhaft. Wenn er nicht luſtig iſt, ſo iſt er mißvergnügt, und kennt wenig die zufriedene Stille. Mannigfaltigkeit iſt ſchön, und er liebt die Veränderung. Er ſucht die Freude in ſich und um ſich, beluſtigt Andere, und iſt ein guter Geſellſchafter. Er hat viel moraliſche Sympathie. Anderer Fröhlichkeit macht ihn vergnügt, und ihr Leid weichherzig. Sein ſittliches Gefühl iſt ſchön, allein ohne Grundſätze, und hängt jederzeit unmittelbar von dem gegenwärtigen Eindrucke ab, den die Gegenſtände auf ihn machen. Er iſt ein Freund von allen Menſchen, oder, welches einerlei ſagen will, eigentlich niemals ein Freund, ob er zwar gutherzig und wohlwollend iſt. Er verſtellt ſich nicht. Er wird euch heute mit ſeiner Freundlichkeit und guten Art unterhalten, morgen, wenn ihr krank oder im Unglücke ſeid, wahres und ungeheucheltes Beileid empfinden, aber ſich ſachte davon ſchleichen, bis ſich die Umſtände geändert haben. Er muß niemals Richter ſein. Die Geſetze ſind ihm gemeiniglich zu ſtrenge, und er läßt ſich durch Thränen beſtechen. Er iſt ein ſchlimmer Heiliger, niemals recht gut und niemals recht böſe. Er ſchweift öfters aus und iſt laſterhaft, mehr aus Gefälligkeit, als aus Neigung. Er iſt freigebig und wohlthätig, aber ein ſchlechter Zahler deſſen, was er ſchuldig iſt, weil er wohl viel Empfindung für Güte, aber wenig für Gerechtigkeit hat. Niemand hat eine ſo gute Meinung von ſeinem eigenen Herzen, als er. Wenn ihr ihn gleich nicht hochachtet; ſo werdet ihr ihn doch lieben müſſen. In dem größeren Verfalle ſeines Charakters geräth er ins Läppiſche, er iſt tändelnd und kindiſch. Wenn nicht das Alter noch etwa die Lebhaftigkeit mindert, oder mehr Verſtand hervorbringt; ſo iſt er in Gefahr, ein alter Geck zu werden.

Der, welchen man unter der choleriſchen Gemüthsbeſchaffenheit meint, hat ein herrſchendes Gefühl für diejenige Art des Erhabenen, welche man das Prächtige nennen kann. Sie iſt eigentlich nur der Schimmer der Erhabenheit, und eine ſtark abſtechende Farbe, welche den inneren Gehalt der Sache oder Perſon, der vielleicht nur ſchlecht oder gemein iſt, verbirgt und durch den Schein täuſcht und rührt. Sowie ein Gebäude durch eine Uebertünchung, welche gehauene Steine vorſtellt, einen ebenſo edlen Eindruck macht, als wenn es wirklich daraus beſtände, und geklebte Geſimſe und Pilaſter die Meinung von Feſtigkeit geben, ob ſie gleich wenig Haltung haben und nichts unterſtützen; alſo glänzen auch tombackene Tugenden, Flittergold von Weisheit und gemaltes Verdienſt.

Der Choleriſche betrachtet ſeinen eigenen Werth, und den Werth ſeiner Sachen und Handlungen, aus dem Anſtande oder dem Scheine, womit er in die Augen fällt. In Anſehung der inneren Beſchaffenheit und der Beweggründe, die der Gegenſtand ſelber enthält, iſt er kalt, weder erwärmt durch wahres Wohlwollen, noch gerührt durch Achtung *). Sein Betragen iſt künſtlich. Er muß allerlei Standpuncte zu nehmen wiſſen, um ſeinen Anſtand aus der verſchiedenen

---

*) Er hält ſich auch ſogar nur inſofern für glücklich, als er vermuthet, daß er dafür von Anderen gehalten wird.

Stellung der Zuſchauer zu beurtheilen; denn er fragt wenig darnach, was er ſei, ſondern nur, was er ſcheine. Um deswillen muß er die Wirkung auf den allgemeinen Geſchmack und die mancherlei Eindrücke wohl kennen, die ſein Verhalten außer ihm haben wird. Da er in dieſer ſchlauen Aufmerkſamkeit durchaus kaltes Blut bedarf, und nicht durch Liebe, Mitleiden und Theilnehmung ſeines Herzens ſich maß blenden laſſen; ſo wird er auch vielen Thorheiten und Verdrießlichkeiten entgehen, in welche ein Sanguiniſcher geräth, der durch ſeine unmittelbare Empfindung bezaubert wird. Um deswillen ſcheint er gemeiniglich verſtändiger, als er wirklich iſt. Sein Wohlwollen iſt Höflichkeit, ſeine Achtung iſt Ceremonie, ſeine Liebe ausgeſonnene Schmeichelei. Er iſt jederzeit voll von ſich ſelbſt, wenn er den Anſtand eines Liebhabers oder eines Freundes annimmt, und iſt niemals weder das Eine, noch das Andere. Er ſucht durch Moden zu ſchimmern; aber weil Alles an ihm künſtlich und gemacht iſt, ſo iſt er darin ſteif und ungewandt. Er handelt weit mehr nach Grundſätzen, als der Sanguiniſche, der blos durch gelegentliche Eindrücke bewegt wird; aber dieſe ſind nicht Grundſätze der Tugend, ſondern der Ehre, und er hat kein Gefühl für die Schönheit oder den Werth der Handlungen, ſondern für das Urtheil der Welt, das ſie davon fällen möchte. Weil ſein Verfahren, inſofern man nicht die Quelle ſieht, daraus es entſpringt, übrigens faſt ebenſo gemeinnützig, als die Tugend ſelbſt iſt; ſo erwirbt er vor gemeinen Augen ebenſo die Hochſchätzung, als der Tugendhafte; aber für feinere Augen verbirgt er ſich ſorgfältig, weil er wohl weiß, daß die Entdeckung der geheimen Triebfeder der Ehrbegierde ihn um die Achtung bringen würde. Er iſt daher der Verſtellung ſehr ergeben, in der Religion heuchleriſch, im Umgange ein Schmeichler, in Staatsparteien wetterwendiſch nach den Umſtänden. Er iſt gern ein Sklave der Großen, um dadurch ein Tyrann über Geringere zu werden. Die Naivetät, dieſe edle oder ſchöne Einfalt, welche das Siegel der Natur und nicht der Kunſt auf ſich trägt, iſt ihm gänzlich fremd. Daher, wenn ſein Geſchmack ausartet, ſo wird ſein Schimmer ſchreiend, d. i. auf eine widrige Art prahlend. Er geräth alsdann ſowohl ſeinem Stil, als dem Ausputze nach, in den Gallimathias (das Uebertriebene), eine Art Fratzen, die in Anſehung des Prächtigen dasjenige iſt, was das Abenteuerliche oder Grillenhafte in Anſehung des Ernſthafterhabenen. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweikämpfe oder Proceſſe, und in dem bürgerlichen Verhältniſſe auf Ahnen, Vortritt und Titel. So lange er nur noch eitel iſt, d. i. Ehre ſucht und ſich bemüht in die Augen zu fallen, ſo kann er noch wohl geduldet werden; allein wenn bei gänzlichem Mangel wirklicher Vorzüge und Talente er aufgeblaſen wird, ſo iſt er das, wofür er am Mindeſten gern möchte gehalten werden, nämlich ein Narr.

Da in der phlegmatiſchen Miſchung keine Ingredienzien vom Erhabenen oder Schönen in ſonderlich merklichem Grade hineinzukommen pflegen, ſo gehört dieſe Gemüthseigenſchaft nicht in den Zuſammenhang unſerer Erwägungen.

Von welcher Art auch dieſe feineren Empfindungen ſein mögen, von denen wir bis daher gehandelt haben, es mögen erhabene oder ſchöne ſein, ſo haben ſie doch das Schickſal gemein, daß ſie in dem Urtheile desjenigen, der kein darauf geſtimmtes Gefühl hat, jederzeit verkehrt und ungereimt ſcheinen. Ein Menſch von einer ruhigen und eigennützigen Emſigkeit hat, ſo zu reden, gar nicht die Organe, um den edlen Zug in einem Gedichte oder in einer Heldentugend zu empfinden, er lieſt lieber einen Robinſon, als einen Grandiſon, und hält den Cato für einen eigenſinnigen Narren. Ebenſo ſcheint Perſonen von etwas ernſthafter Gemüthsart dasjenige läppiſch, was Anderen reizend iſt, und die gaukelnde Naivetät einer Schäferhandlung iſt ihnen abgeſchmackt und kindiſch. Auch ſelbſt wenn das Gemüth nicht gänzlich ohne ein einſtimmiges feines Gefühl iſt, ſind doch die Grade der Reizbarkeit deſſelben ſehr verſchieden, und man ſieht, daß der Eine etwas edel und anſtändig findet, was dem Anderen zwar groß, aber abenteuerlich vorkommt. Die Gelegenheiten, die ſich darbieten, bei unmoraliſchen Dingen etwas von dem Gefühle des Anderen auszuſpähen, können uns Anlaß geben, mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit auch auf ſeine Empfindung, in Anſehung der höheren Gemüthseigenſchaften und ſelbſt derer des Herzens, zu ſchließen. Wer bei einer ſchönen Muſik Langeweile hat, gibt ſtarke Vermuthung, daß die Schönheiten der Schreibart und die feinen Bezauberungen der Liebe wenig Gewalt über ihn haben werden.

Es iſt ein gewiſſer Geiſt der Kleinigkeiten (esprit des baggatelles), welcher aber gerade auf das Gegentheil von dem Erhabenen abzielt. Ein Geſchmack für etwas, weil es ſehr künſtlich und mühſam iſt, Verſe, die ſich vor- und rückwärts leſen laſſen, Räthſel, Uhren in Ringen, Flohketten ꝛc. ꝛc.; ein Geſchmack für Alles, was abgezirkelt, und auf peinliche Weiſe ordentlich, obzwar ohne Nutzen iſt, z. E. Bücher, die fein zierlich in langen Reihen im Bücherſchranke ſtehen, und ein leerer Kopf, der ſie anſieht und ſich erfreut; Zimmer, die wie optiſche Kaſten geziert und überaus ſauber gewaſchen ſind, zuſammt einem ungaſtfreien und mürriſchen Wirthe, der ſie bewohnt. Ein Geſchmack an Allem demjenigen, was ſelten iſt, ſo wenig, wie es auch ſonſt einen inneren Werth haben mag. Epiktet's Lampe, ein Handſchuh vom König Karl dem zwölften; in gewiſſer Art ſchlägt die Münzenſucht mit hierauf ein. Solche Perſonen ſtehen ſehr im Verdachte, daß ſie in den Wiſſenſchaften Grübler und Grillenfänger, in den Sitten aber für Alles das, was auf freie Art ſchön oder edel iſt, ohne Gefühl ſein werden.

Man thut einander zwar Unrecht, wenn man denjenigen, der den Werth oder die Schönheit deſſen, was uns rührt oder reizt, nicht einſieht, damit abfertigt, daß er es nicht verſtehe. Es kommt hiebei nicht ſo ſehr darauf an, was der Verſtand einſehe, ſondern was das Gefühl empfinde. Gleichwohl haben die Fähigkeiten der Seele einen ſo großen Zuſammenhang, daß man mehrentheils von der Erſcheinung der Empfindung auf die Talente der Einſicht ſchließen kann. Denn es würden demjenigen, der viele Verſtandesvorzüge hat, dieſe Talente vergeblich ertheilt ſein, wenn er nicht zugleich ſtarke Empfindung für das wahrhaftig Edle oder Schöne hätte, welche die Triebfeder ſein muß, jene Gemüthsgaben wohl und regelmäßig anzuwenden *).

---

*) Man ſieht auch, daß eine gewiſſe Feinheit des Gefühls einem Menſchen

Es iſt einmal gebräuchlich, nur dasjenige nützlich zu nennen, was unſerer gröberen Empfindung ein Gnüge leiſten kann, was uns Ueberfluß im Eſſen und Trinken, Aufwand in Kleidung und im Hausgeräthe, imgleichen Verſchwendung in Gaſtereien verſchaffen kann, ob ich gleich nicht ſehe, warum nicht Alles, was nur immer meinem lebhafteſten Gefühle erwünſcht iſt, ebenſowohl den nützlichen Dingen ſollte beigezählt werden. Allein, Alles gleichwohl auf dieſen Fuß genommen, ſo iſt derjenige, welchen der Eigennutz beherrſcht, ein Menſch, mit welchem man über den feineren Geſchmack niemals vernünfteln muß. Ein Huhn iſt freilich in ſolchem Betracht beſſer, als ein Papagei, ein Kochtopf nützlicher, als ein Porzellangeſchirr, alle witzigen Köpfe in der Welt gelten nicht den Werth eines Bauern, und die Bemühung, die Weite der Firſterne zu entdecken, kann ſo lange ausgeſetzt bleiben, bis man übereingekommen ſein wird, wie der Pflug auf das Vortheilhafteſte könne geführt werden. Allein welche Thorheit iſt es, ſich in einen ſolchen Streit einzulaſſen, wo es unmöglich iſt, ſich einander auf einſtimmige Empfindungen zu führen, weil das Gefühl gar nicht einſtimmig iſt. Gleichwohl wird doch ein Menſch von der gröbſten und gemeinſten Empfindung wahrnehmen können, daß die Reize und Annehmlichkeiten des Lebens, welche die entbehrlichſten zu ſein ſcheinen, unſere meiſte Sorgfalt auf ſich ziehen, und daß wir wenig Triebfedern zu ſo vielfältigen Bemühungen übrig haben würden, wenn wir jenes ausſchließen wollten. Imgleichen iſt wohl Niemand ſo grob, daß er nicht empfinde, daß eine ſittliche Handlung, wenigſtens an einem Anderen, um deſto mehr rühre, je weiter ſie vom Eigennutze iſt und je mehr jene edleren Antriebe in ihr hervorſtechen.

---

zum Verdienſte angerechnet wird. Daß Jemand in Fleiſch oder Kuchen eine gute Mahlzeit thun kann, imgleichen, daß er unvergleichlich wohl ſchläft, das wird man ihm wohl als ein Zeichen eines guten Magens, aber nicht als ein Verdienſt auslegen. Dagegen, wer einen Theil ſeiner Mahlzeit dem Anhören einer Muſik aufopfert, oder bei einer Schilderung ſich in eine angenehme Zerſtreuung vertiefen kann, oder einige witzige Sachen, wenn es auch nur poetiſche Kleinigkeiten wären, gern lieſt, hat doch faſt in Jedermanns Augen den Anſtand eines feineren Menſchen, von dem man eine vortheilhaftere und für ihn rühmlichere Meinung hat.

Wenn ich die edle und ſchwache Seite der Menſchen wechſelsweiſe bemerke, ſo verweiſe ich es mir ſelbſt, daß ich nicht denjenigen Standpunct zu nehmen vermag, von dem dieſe Abſtechungen das große Gemälde der ganzen menſchlichen Natur gleichwohl in einer rührenden Geſtalt darſtellen. Denn ich beſcheide mich gern, daß, ſofern es zu dem Entwurfe der großen Natur gehört, dieſe grotesken Stellungen nichts Anderes, als einen edlen Ausdruck geben können; ob man ſchon viel zu kurzſichtig iſt, ſie in dieſem Verhältniſſe zu überſehen. Um indeſſen doch einen ſchwachen Blick hierauf zu werfen, ſo glaube ich Folgendes anmerken zu können. Derjenigen unter den Menſchen, die nach *Grundſätzen* verfahren, ſind nur ſehr *Wenige*, welches auch überaus gut iſt, da es ſo leicht geſchehen kann, daß man in dieſen Grundſätzen irre, und alsdann der Nachtheil, der daraus erwächſt, ſich um deſto weiter erſtreckt, je allgemeiner der Grundſatz und je ſtandhafter die Perſon iſt, die ihn ſich vorgeſetzt hat. Derer, die aus *gutherzigen Trieben* handeln, ſind weit *Mehrere*, welches äußerſt vortrefflich iſt, ob es gleich einzeln nicht als ein ſonderliches Verdienſt der Perſon kann angerechnet werden; denn dieſe tugendhaften Inſtincte fehlen wohl bisweilen, allein im Durchſchnitte leiſten ſie ebenſowohl die große Abſicht der Natur, wie die übrigen Inſtincte, die ſo regelmäßig die thieriſche Welt bewegen. Derer, die ihr allerliebſtes Selbſt, als den einzigen Beziehungspunct ihrer Bemühungen ſtarr vor Augen haben, und die um den *Eigennutz*, als um die große Achſe, Alles zu drehen ſuchen, gibt es die *Meiſten*, worüber auch nichts Vortheilhafteres ſein kann, denn dieſe ſind die Emſigſten, Ordentlichſten und Behutſamſten; ſie geben dem Ganzen Haltung und Feſtigkeit, indem ſie auch ohne ihre Abſicht gemeinnützig werden, die nothwendigen Bedürfniſſe herbeiſchaffen und die Grundlage liefern, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlgereimtheit verbreiten können. Endlich iſt die *Ehrliebe* in *aller* Menſchen Herzen, obzwar in ungleichem Maaße, verbreitet worden, welches dem Ganzen eine bis zur Bewunderung reizende Schönheit geben muß. Denn wiewohl die Ehrbegierde ein thörichter Wahn iſt, ſofern ſie zur Regel wird, der man die übrigen Neigungen unterordnet; ſo iſt ſie doch als begleitender Trieb äußerſt vortrefflich. Denn indem ein Jeder auf der großen Bühne, ſeinen herrſchenden Neigungen gemäß, die Handlungen verfolgt; ſo wird er zugleich durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken außer ſich ſelbſt einen Standpunct zu nehmen, um den Anſtand zu beurtheilen, den ſein Betragen hat, wie es ausſehe und dem Zuſchauer in die Augen falle. Dadurch vereinbaren ſich die verſchiedenen Gruppen in ein Gemälde von prächtigem Ausdrucke, wo mitten unter großer Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moraliſchen Natur Schönheit und Würde an ſich zeigt.

Dritter Abſchnitt.

Von dem Unterſchiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniſſe beider Geſchlechter.

Derjenige, ſo zuerſt das Frauenzimmer unter dem Namen des ſchönen Geſchlechtes begriffen hat, kann vielleicht etwas Schmeichelhaftes haben ſagen wollen; aber er hat es beſſer getroffen, als er es wohl ſelbſt geglaubt haben mag. Denn ohne in Erwägung zu ziehen, daß ihre Geſtalt überhaupt feiner, ihre Züge zarter und ſanfter, ihre Miene im Ausdrucke der Freundlichkeit, des Scherzes und der Leutſeligkeit bedeutender und einnehmender iſt, als bei dem männlichen Geſchlechte; ohne auch dasjenige zu vergeſſen, was man für die geheime Zauberkraft abrechnen muß, wodurch ſie unſere Leidenſchaft zum vortheilhaften Urtheil für ſie geneigt machen; ſo liegen vornehmlich in dem Gemüthscharakter dieſes Geſchlechtes eigenthümliche Züge, die es von dem unſeren deutlich unterſcheiden, und die darauf hauptſächlich hinauslaufen, ſie durch das Merkmal des Schönen kenntlich zu machen. Andererſeits könnten wir auf die Benennung des edlen Geſchlechtes Anſpruch machen, wenn es nicht auch von einer edlen Gemüthsart erfordert würde, Ehrennamen abzulehnen und ſie lieber zu ertheilen, als zu empfangen. Hiedurch wird nun nicht verſtanden, daß das Frauenzimmer edler Eigenſchaften ermangelte, oder das männliche Geſchlecht der Schönheiten gänzlich entbehren müßte, vielmehr erwartet man, daß ein jedes Geſchlecht beide vereinbare, doch ſo, daß von einem Frauenzimmer alle anderen Vorzüge ſich nur dazu vereinigen ſollen, um den Charakter des Schönen zu erhöhen, welcher der eigentliche Beziehungspunct iſt, und dagegen unter den männlichen

Eigenſchaften das Erhabene, als das Kennzeichen ſeiner Art, deutlich hervorſteche. Hierauf müſſen alle Urtheile von dieſen zwei Gattungen, ſowohl die rühmlichen, als die des Tadels ſich beziehen. Alle Erziehung und Unterweiſung muß dieſes vor Augen haben, und alle Bemühung die ſittliche Vollkommenheit des einen oder des anderen beſördern; wo man nicht den reizenden Unterſchied unkenntlich machen will, den die Natur zwiſchen zwei Menſchengattungen hat treffen wollen. Denn es iſt hier nicht genug, ſich vorzuſtellen, daß man Menſchen vor ſich habe; man muß auch zugleich nicht aus der Acht laſſen, daß dieſe Menſchen nicht von einerlei Art ſind.

Das Frauenzimmer hat ein angeborenes ſtärkeres Gefühl für Alles, was ſchön, zierlich und geſchmückt iſt. Schon in der Kindheit ſind ſie gern geputzt und gefallen ſich, wenn ſie geziert ſind. Sie ſind reinlich und ſehr zärtlich in Anſehung Alles deſſen, was Ekel verurſacht. Sie lieben den Scherz, und können durch Kleinigkeiten, wenn ſie nur munter und lachend ſind, unterhalten werden. Sie haben ſehr früh ein ſittſames Weſen an ſich, wiſſen ſich einen feinen Anſtand zu geben und beſitzen ſich ſelbſt; und dieſes in einem Alter, wenn unſere wohlerzogene männliche Jugend noch unbändig, tölpiſch und verlegen iſt. Sie haben viel theilnehmende Empfindungen, Gutherzigkeit und Mitleiden, ziehen das Schöne dem Nützlichen vor, und werden den Ueberfluß des Unterhaltes gern in Sparſamkeit verwandeln, um den Aufwand auf das Schimmernde und den Putz zu unterſtützen. Sie ſind von ſehr zärtlicher Empfindung in Anſehung der mindeſten Beleidigung und überaus fein, den geringſten Mangel der Aufmerkſamkeit und Achtung gegen ſie zu bemerken. Kurz, ſie enthalten in der menſchlichen Natur den Hauptgrund der Abſtechung der ſchönen Eigenſchaften mit den edlen, und verfeinern ſelbſt das männliche Geſchlecht.

Man wird mir hoffentlich die Herzählung der männlichen Eigenſchaften, inſofern ſie jenen parallel ſind, ſchenken und ſich befriedigen, beide nur in der Gegeneinanderhaltung zu betrachten. Das ſchöne Geſchlecht hat ebenſowohl Verſtand, als das männliche; es iſt nur ein ſchöner Verſtand, der unſrige ſoll ein tiefer

Verſtand ſein, welches ein Ausdruck iſt, der einerlei mit dem Erhabenen bedeutet.

Zur Schönheit aller Handlungen gehört vornehmlich, daß ſie Leichtigkeit an ſich zeigen und ohne peinliche Bemühung ſcheinen vollzogen zu werden; dagegen Beſtrebungen und überwundene Schwierigkeiten Bewunderung erregen und zum Erhabenen gehören. Tiefes Nachſinnen und eine lange fortgeſetzte Betrachtung ſind edel, aber ſchwer, und ſchicken ſich nicht wohl für eine Perſon, bei der ungezwungene Reize nichts Anderes, als eine ſchöne Natur zeigen ſollen. Mühſames Lernen oder peinliches Grübeln, wenn es gleich ein Frauenzimmer darin hoch bringen ſollte, vertilgen die Vorzüge, die ihrem Geſchlechte eigenthümlich ſind, und können dieſelben wohl um der Seltenheit willen zum Gegenſtande einer kalten Bewunderung machen; aber ſie werden zugleich die Reize ſchwächen, wodurch ſie ihre große Gewalt über das andere Geſchlecht ausüben. Ein Frauenzimmer, das den Kopf voll Griechiſch hat, wie die Frau Dacier, oder über die Mechanik gründliche Streitigkeiten führt, wie die Marquiſin von Chaſtelet, mag nur immerhin noch einen Bart dazu haben; denn dieſer würde vielleicht die Miene des Tiefſinnes noch kenntlicher ausdrücken, um welchen ſie ſich bewerben. Der ſchöne Verſtand wählt zu ſeinen Gegenſtänden Alles, was mit dem feineren Gefühle nahe verwandt iſt, und überläßt abſtracte Speculationen oder Kenntniſſe, die nützlich, aber trocken ſind, dem emſigen, gründlichen und tiefen Verſtande. Das Frauenzimmer wird demnach keine Geometrie lernen; es wird vom Satze des zureichenden Grundes oder den Monaden nur ſoviel wiſſen, als nöthig iſt, um das Salz in den Spottgedichten zu vernehmen, welche die ſeichten Grübler unſeres Geſchlechtes durchgezogen haben. Die Schönen können den Carteſius ſeine Wirbel immer drehen laſſen, ohne ſich darum zu bekümmern, wenn auch der artige Fontenelle ihnen unter den Wandelſternen Geſellſchaft leiſten wollte, und die Anziehung ihrer Reize verliert nichts von ihrer Gewalt, wenn ſie gleich nichts von Allem dem wiſſen, was Algarotti zu ihrem Beſten von den Anziehungskräften der groben Materien nach dem Newton anzuzeichnen bemüht geweſen. Sie werden in der Geſchichte ſich nicht den Kopf mit Schlachten, und in der Erdbeſchreibung nicht mit Feſtungen anfüllen; denn es ſchickt ſich für ſie ebenſowenig, daß ſie nach Schießpulver, als für die Mannsperſonen, daß ſie nach Biſam riechen ſollen.

Es ſcheint eine boshafte Liſt der Mannsperſonen zu ſein, daß ſie das ſchöne Geſchlecht zu dieſem verkehrten Geſchmacke haben verleiten wollen. Denn wohl bewußt ihrer Schwäche, in Anſehung der natürlichen Reize deſſelben, und daß ein einziger ſchalkhafter Blick ſie mehr in Verwirrung ſetze, als die ſchwerſte Schulfrage, ſehen ſie ſich, ſobald das Frauenzimmer in dieſen Geſchmack einſchlägt, in einer entſchiedenen Ueberlegenheit, und ſind in dem Vortheile, den ſie ſonſt ſchwerlich haben würden, mit einer großmüthigen Nachſicht den Schwächen ihrer Eitelkeit aufzuhelfen. Der Inhalt der großen Wiſſenſchaft des Frauenzimmers iſt vielmehr der Menſch, und unter den Menſchen der Mann. Ihre Weltweisheit iſt nicht Vernünfteln, ſondern Empfinden. Bei der Gelegenheit, die man ihnen geben will, ihre ſchöne Natur auszubilden, muß man dieſes Verhältniß jederzeit vor Augen haben. Man wird ihr geſammtes moraliſches Gefühl, und nicht ihr Gedächtniß zu erweitern ſuchen, und zwar nicht durch allgemeine Regeln, ſondern durch einiges †) Urtheil über das Betragen, welches ſie um ſich ſehen. Die Beiſpiele, die man aus anderen Zeiten entlehnt, um den Einfluß einzuſehen, den das ſchöne Geſchlecht in die Weltgeſchäfte gehabt hat, die mancherlei Verhältniſſe, darin es in anderen Zeitaltern oder in fremden Landen gegen das männliche geſtanden, der Charakter beider, ſofern er ſich hiedurch erläutern läßt, und der veränderliche Geſchmack der Vergnügungen, machen ihre ganze Geſchichte und Geographie aus. Es iſt ſchön, daß einem Frauenzimmer der Anblick einer Charte, die entweder den ganzen Erdkreis, oder die vornehmſten Theile der Welt vorſtellt, angenehm gemacht werde. Dieſes geſchieht dadurch, daß man ſie nur in der Abſicht vorlegt, um die unterſchiedlichen Charaktere der Völker, die ſie bewohnen, die Verſchiedenheiten ihres Geſchmacks und ſittlichen Gefühls, vornehmlich in Anſehung der Wirkung, die dieſe auf die Geſchlechterverhältniſſe haben, dabei zu ſchildern; mit einigen leichten Erläuterungen aus der Verſchiedenheit der Himmelsſtriche, ihrer Freiheit oder Sklaverei. Es iſt wenig daran gelegen, ob ſie die beſonderen Abtheilungen dieſer Länder, ihr Gewerbe, ihre Macht und Beherrſcher wiſſen oder nicht. Ebenſo werden ſie von dem Weltgebäude nichts mehr zu kennen nöthig haben, als nöthig iſt, den Anblick des Himmels an einem ſchönen Abende ihnen rührend zu machen, wenn ſie einigermaßen begriffen haben, daß noch mehr Welten, und daſelbſt noch mehr ſchöne Geſchöpfe anzutreffen ſeien. Gefühl für Schildereien vom Ausdrucke, und für die Tonkunſt, nicht inſofern ſie Kunſt, ſondern Empfindung äußert, Alles dieſes verfeinert oder erhebt den Geſchmack dieſes Geſchlechts, und hat jederzeit einige Verknüpfung mit ſittlichen Regungen. Niemals ein kalter und ſpeculativer Unterricht, jederzeit Empfindungen, und zwar, die ſo nahe wie möglich bei ihrem Geſchlechtsverhältniſſe bleiben. Dieſe Unterweiſung iſt darum ſo ſelten, weil ſie Talente, Erfahrenheit und ein Herz voll Gefühl erfordert, und jeder anderen kann das Frauenzimmer ſehr wohl entbehren, wie es denn auch ohne dieſe ſich von ſelbſt gemeiniglich ſehr wohl ausbildet.

---

†) eigenes (?)

Die Tugend des Frauenzimmers iſt eine ſchöne Tugend*). Die des männlichen Geſchlechts, ſoll eine edle Tugend ſein. Sie werden das Böſe vermeiden, nicht weil es unrecht, ſondern weil es häßlich iſt, und tugendhafte Handlungen bedeuten bei ihnen ſolche, die ſittlich ſchön ſind. Nichts von Sollen, nichts von Müſſen, nichts von Schuldigkeit. Das Frauenzimmer iſt aller Befehle und alles mürriſchen Zwanges unleidlich. Sie thun etwas nur darum, weil es ihnen ſo beliebt, und die Kunſt beſteht darin, zu machen, daß ihnen nur dasjenige beliebe, was gut iſt. Ich glaube ſchwerlich, daß das ſchöne Geſchlecht der Grundſätze fähig ſei, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn dieſe ſind auch äußerſt ſelten beim männlichen. Dafür aber hat die Vorſehung in ihrem Buſen gütige und wohlwollende Empfindungen, ein feines Gefühl für Anſtändigkeit und eine gefällige Seele gegeben. Man fordere ja nicht Aufopferungen und großmüthigen Selbſtzwang. Ein Mann muß es ſeiner Frau niemals ſagen, wenn er einen Theil ſeines Vermögens um einen Freund in Gefahr ſetze. Warum will er ihre muntere Geſprächigkeit feſſeln, dadurch, daß er ihr Gemüth mit einem wichtigen Geheimniſſe beläſtigt, deſſen Aufbewahrung ihm allein obliegt? Selbſt viele von ihren Schwachheiten ſind, ſo zu reden, ſchöne Fehler. Beleidigung oder Unglück bewegen ihre zarte Seele zur Wehmuth. Der Mann muß niemals andere, als großmüthige Thränen weinen. Die, ſo er in Schmerzen oder über Glücksumſtände vergießt, machen ihn verächtlich. Die Eitelkeit, die man dem ſchönen Geſchlechte ſo vielfältig vorrückt, wofern ſie ja an demſelben ein Fehler iſt, ſo iſt ſie nur ein ſchöner Fehler. Denn zu geſchweigen, daß die Mannsperſonen, die dem Frauenzimmer ſo gern ſchmeicheln, übel daran ſein würden, wenn dieſes nicht geneigt wäre, es wohl aufzunehmen, ſo beleben ſie dadurch wirklich ihre Reize. Dieſe Neigung iſt ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anſtand zu zeigen, ihr munteren Witz ſpielen zu laſſen, imgleichen durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu ſchimmern, und ihre Schönheit zu erhöhen. Hierin iſt nun ſo gar nichts Beleidigendes für Andere, ſondern vielmehr, wenn es mit gutem Geſchmacke gemacht wird, ſoviel Artiges, daß es ſehr ungezogen iſt, dagegen mit mürriſchem Tadel loszuziehen. Ein Frauenzimmer, das hierin gar zu flatterhaft und gaukelnd iſt, heißt eine Närrin; welcher Ausdruck gleichwohl keine ſo harte Bedeutung hat, als mit fehlender Endſylbe beim Manne, ſogar, daß, wenn man ſich untereinander verſteht, es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeichelei anzeigen kann. Wenn die Eitelkeit ein Fehler iſt, der an einem Frauenzimmer ſehr wohl Entſchuldigung verdient, ſo iſt das aufgeblaſene

---

*) Dieſe wurde oben, Seite 392 in einem ſtrengen Urtheile adoptirte Tugend genannt; hier, da ſie um des Geſchlechtscharakters willen eine günſtige Rechtfertigung verdient, heißt ſie überhaupt eine ſchöne Tugend.

Weſen an ihnen nicht allein, ſowie an Menſchen überhaupt, tadelhaft, ſondern verunſtaltet gänzlich ihren Geſchlechtscharakter. Denn dieſe Eigenſchaft iſt überaus dumm und häßlich, und dem einnehmenden beſcheidenen Reize gänzlich entgegengeſetzt. Alsdann iſt eine ſolche Perſon in einer ſchlüpfrigen Stellung. Sie wird ſich gefallen laſſen, ohne alle Nachſicht und ſcharf beurtheilt zu werden; denn wer auf Hochachtung pocht, fordert Alles um ſich zum Tadel auf. Eine jede Entdeckung auch des mindeſten Fehlers macht Jedermann eine wahre Freude, und das Wort Närrin verliert hier ſeine gemilderte Bedeutung. Man muß Eitelkeit und Aufgeblaſenheit jederzeit unterſcheiden. Die erſtere ſucht Beifall, und ehrt gewiſſermaßen diejenigen, um deren willen ſie ſich dieſe Bemühung gibt; die zweite glaubt ſich ſchon in dem völligen Beſitze deſſelben, und indem ſie keinen zu erwerben beſtrebt, ſo gewinnt ſie auch keinen.

Wenn einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer in den Augen des männlichen Geſchlechts gar nicht verunzieren, ſo dienen ſie doch, je ſichtbarer ſie ſind, um deſto mehr das ſchöne Geſchlecht unter einander zu veruneinigen. Sie beurtheilen einander alsdann ſehr ſcharf, weil Eine der Anderen Reize zu verdunkeln ſcheint, und es ſind auch wirklich diejenigen, die noch ſtarke Anmaßungen auf Eroberung machen, ſelten Freundinnen von einander im wahren Verſtande.

Dem Schönen iſt nichts ſo ſehr entgegengeſetzt, als der Ekel, ſowie nichts tiefer unter das Erhabene ſinkt, als das Lächerliche. Daher kann einem Manne kein Schimpf empfindlicher ſein, als daß er ein Narr, und einem Frauenzimmer, daß ſie ekelhaft genannt werde. Der engliſche Zuſchauer hält dafür: daß einem Manne kein Vorwurf könne gemacht werden, der kränkender ſei, als wenn er für einen Lügner, und einem Frauenzimmer kein bittrerer, als wenn ſie für unkeuſch gehalten wird. Ich will dieſes, inſofern es nach der Strenge der Moral beurtheilt wird, in ſeinem Werthe laſſen. Allein hier iſt die Frage nicht, was an ſich ſelbſt den größeſten Tadel verdiene, ſondern was wirklich am Allerhärteſten empfunden werde. Und da frage ich einen jeden Leſer, ob, wenn er ſich in Gedanken auf dieſen Fall ſetzt, er nicht meiner Meinung beipflichten müſſe. Die Jungfer Ninon Lenclos machte nicht die mindeſten Anſprüche auf die Ehre der Keuſchheit, und gleichwohl würde ſie unerbittlich beleidigt worden ſein, wenn einer ihrer Liebhaber ſich in ſeinem Urtheile ſoweit ſollte vergangen haben; und man weiß das grauſame Schickſal des Monaldeschi um eines beleidigenden Ausdruckes willen von ſolcher Art, bei einer Fürſtin, die eben keine Lucretia hat vorſtellen wollen. Es iſt unausſtehlich, daß man nicht einmal ſollte Böſes thun können, wenn man gleich wollte, weil auch die Unterlaſſung deſſelben alsdann jederzeit nur eine ſehr zweideutige Tugend iſt.

Um von dieſem Ekelhaften ſich ſoweit, als möglich, zu entfernen, gehört die Reinlichkeit, die zwar einem jeden Menſchen wohl anſteht, bei dem ſchönen Geſchlechte unter die Tugenden vom erſten Range, und kann ſchwerlich von demſelben zu hoch getrieben werden, da ſie gleichwohl an einem Manne bisweilen zum Uebermaaße ſteigt und alsdann läppiſch wird.

Die Schamhaftigkeit iſt ein Geheimniß der Natur, ſowohl einer Neigung Schranken zu ſetzen, die ſehr unbändig iſt, und, indem ſie den Ruf der Natur für ſich hat, ſich immer mit guten ſittlichen Eigenſchaften zu vertragen ſcheint, wenn ſie gleich ausſchweift. Sie iſt demnach als ein Supplement der Grundſätze höchſt nöthig; denn es gibt keinen Fall, da die Neigung ſo leicht zum Sophiſten wird, gefällige Grundſätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber auch zugleich, um einen geheimnißvollen Vorhang ſelbſt vor die geziemendſten und nöthigſten Zwecke der Natur zu ziehen, damit die gar zu geheime Bekanntſchaft mit denſelben nicht Ekel oder zum Mindeſten Gleichgültigkeit veranlaſſe, in Anſehung der Endabſichten eines Triebes, worauf die feinſten und lebhafteſten Neigungen der menſchlichen Natur gepfropft ſind. Dieſe Eigenſchaft iſt dem ſchönen Geſchlechte vorzüglich eigen und ihm ſehr anſtändig. Es iſt auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit, durch die Art pöbelhafter Scherze, welche man Zoten nennt, die zärtliche

Sittſamkeit deſſelben in Verlegenheit oder Unwillen zu ſetzen. Weil indeſſen, man mag nun um das Geheimniß ſoweit herumgehen, als man immer will, die Geſchlechterneigung doch allen den übrigen Reizen endlich zum Grunde liegt, und ein Frauenzimmer immer als ein Frauenzimmer der angenehme Gegenſtand einer wohlgeſitteten Unterhaltung iſt; ſo möchte daraus vielleicht zu erklären ſein, warum ſonſt artige Mannsperſonen ſich bisweilen die Freiheit nehmen, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anſpielungen durchſcheinen zu laſſen, welche machen, daß man ſie *loſe* oder *ſchalkhaft* nennt, und wo, indem ſie weder durch ausſpähende Blicke beleidigen, noch die Achtung zu verletzen gedenken, [ſie] glauben, berechtigt zu ſein, die Perſon, die es mit unwilliger und ſpröder Miene aufnimmt, eine *Ehrbarkeitspedantin* zu nennen. Ich führe dieſes nur an, weil es gemeiniglich als ein etwas kühner Zug vom ſchönen Umgange angeſehen wird, auch in der That von jeher viel Witz darauf verſchwendet worden iſt; was aber das Urtheil nach moraliſcher Strenge anlangt, ſo gehört das nicht hieher, da ich in der Empfindung des Schönen nur die Erſcheinungen zu beobachten und zu erläutern habe.

Die edlen Eigenſchaften dieſes Geſchlechts, welche jedoch, wie wir ſchon angemerkt haben, niemals das Gefühl des Schönen unkenntlich machen müſſen, kündigen ſich durch nichts deutlicher und ſicherer an, als durch die *Beſcheidenheit*, eine Art von edler Einfalt und Naivetät bei großen Vorzügen. Aus derſelben leuchtet eine ruhige Wohlgewogenheit und Achtung gegen Andere hervor, zugleich mit einem gewiſſen *edlen Zutrauen* auf ſich ſelbſt und einer billigen Selbſtſchätzung verbunden, welche bei einer erhabenen Gemüthsart jederzeit anzutreffen iſt. Indem dieſe feine Miſchung zugleich durch Reize einnimmt und durch Achtung rührt, ſo ſtellt ſie alle übrige ſchimmernde Eigenſchaften wider den Muthwillen des Tadels und der Spottſucht in Sicherheit. Perſonen von dieſer Gemüthsart haben auch ein Herz zur Freundſchaft, welches an einem Frauenzimmer niemals kann hoch genug geſchätzt werden, weil es ſo gar ſelten iſt und zugleich ſo überaus reizend ſein muß.

Da unſere Abſicht iſt, über Empfindungen zu urtheilen, ſo kann es nicht unangenehm ſein, die Verſchiedenheit des Eindrucks, den die Geſtalt und Geſichtszüge des ſchönen Geſchlechts auf das männliche machen, wo möglich unter Begriffe zu bringen. Dieſe ganze Bezauberung iſt im Grunde über den Geſchlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre große Abſicht, und alle Feinigkeiten, die ſich hinzugeſellen, ſie mögen nun ſoweit davon abzuſtehen ſcheinen, wie ſie wollen, ſind nur Verbrämungen und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus ebenderſelben Quelle. Ein geſunder und *derber Geſchmack*, der ſich jederzeit ſehr nahe bei dieſem Triebe hält, wird durch die Reize des Anſtandes, der Geſichtszüge, der Augen ꝛc. ꝛc. an einem Frauenzimmer wenig angefochten, und indem er eigentlich nur aufs Geſchlecht geht, ſo ſieht er mehrentheils die Delicateſſe Anderer für leere Tändelei an.

Wenn dieſer Geſchmack gleich nicht fein iſt, ſo iſt er deswegen doch nicht zu verachten. Denn der größeſte Theil der Menſchen befolgt vermittelſt deſſelben die große Ordnung der Natur auf eine ſehr einfältige und ſichere Art *). Dadurch werden die meiſten Ehen bewirkt und zwar von dem emſigſten Theile des menſchlichen Geſchlechts, und indem der Mann den Kopf nicht von bezaubernden Mienen, ſchmachtenden †) Augen, edlem Anſtande ꝛc. ꝛc. voll hat, auch nichts von Allem dieſem verſteht; ſo wird er deſto aufmerkſamer auf haushälteriſche Tugenden, Sparſamkeit ꝛc. ꝛc. und auf das Eingebrachte. Was den etwas feineren Geſchmack anlangt, um deſſen willen es nöthig ſein möchte, einen Unterſchied unter den äußerlichen Reizen des Frauenzimmers zu machen; ſo iſt derſelbe entweder auf das, was in der Geſtalt und dem Ausdrucke des Geſichts *moraliſch* iſt, oder auf das *unmoraliſche* geheftet. Ein Frauenzimmer wird in Anſehung der Annehmlichkeiten von der letzteren Art hübſch genannt. Ein proportionirter Bau, regelmäßige Züge, Farben von Auge und Geſicht, die zierlich abſtechen, lauter Schönheiten, die auch in einem Blumenſtrauße gefallen und einen kalten Beifall erwerben. Das Geſicht ſelber ſagt nichts, ob es gleich hübſch iſt, und redet nicht zum Herzen. Was den Ausdruck der Züge, der Augen und der Mienen anlangt, der moraliſch iſt, ſo geht er entweder auf das Gefühl des Erhabenen, oder des Schönen. Ein Frauenzimmer, an welchem die Annehmlichkeiten, die ihrem Geſchlechte geziemen, vornehmlich den moraliſchen Ausdruck des Erhabenen hervorſtechen laſſen, heißt ſchön im eigentlichen Verſtande; diejenige, deren moraliſche Zeichnung, ſofern ſie in den Mienen oder Geſichtszügen ſich kennbar macht, die Eigenſchaften des Schönen ankündigt, iſt annehmlich, und wenn ſie es in einem höheren Grade iſt, reizend. Die erſtere läßt unter einer Miene von Gelaſſenheit und einem edlen Anſtande den Schimmer eines ſchönen Verſtandes aus beſcheidenen Blicken hervorſpielen, und, indem ſich in ihrem Geſichte ein zärtliches Gefühl und wohlwollendes Herz abmalt, ſo bemächtigt ſie ſich ſowohl der Neigung, als der Hochachtung eines männlichen Herzens. Die zweite zeigt Munterkeit und Witz in lachenden Augen, etwas feinen Muthwillen, das Schäckerhafte der Scherze und ſchalkhafte Sprödigkeit. Sie reizt, wenn die erſtere rührt, und das Gefühl der Liebe, deſſen ſie fähig iſt, und welche ſie Anderen einflößt, iſt flatterhaft, aber ſchön; dagegen die Empfindung der erſteren zärtlich, mit Achtung verbunden und beſtändig iſt. Ich mag mich nicht in gar zu ausführliche Zergliederungen von dieſer Art einlaſſen; denn in ſolchen Fällen ſcheint der Verfaſſer jederzeit ſeine eigene Neigung zu malen. Indeſſen berühre ich noch: daß der Geſchmack, den viele Damen an einer geſunden, aber blaſſen Farbe finden, ſich hier verſtehen laſſe. Denn dieſe begleitet gemeiniglich eine Gemüthsart von mehr innerem Gefühle und zärtlicher Empfindung, welches zur Eigenſchaft des Erhabenen gehört, dagegen die rothe und blühende Farbe weniger von der erſteren, allein mehr von der fröhlichen und munteren Gemüthsart ankündigt; es iſt aber der Eitelkeit gemäßer, zu rühren und zu feſſeln, als zu reizen und anzulocken. Es können dagegen Perſonen ohne alles moraliſche Gefühl und ohne einigen Ausdruck, der auf Empfindungen deutete, ſehr hübſch ſein; allein ſie werden weder rühren noch reizen, es ſei denn denjenigen derben Geſchmack, von dem wir Erwähnung gethan haben, welcher ſich bisweilen etwas verfeinert und dann nach ſeiner Art auch wählt. Es iſt ſchlimm, daß dergleichen ſchöne Geſchöpfe leichtlich in den Fehler der Aufgeblaſenheit verfallen, durch das Bewußtſein der ſchönen Figur, die ihnen ihr Spiegel zeigt, und aus einem Mangel feinerer Empfindungen; da ſie dann Alles gegen ſich kaltſinnig machen, den Schmeichler ausgenommen, der auf Abſichten ausgeht und Ränke ſchmiedet.

---

*) Wie alle Dinge in der Welt auch ihre ſchlimme Seite haben, ſo iſt bei dieſem Geſchmacke nur zu bedauern, daß er leichter, als ein anderer, in Liederlichkeit ausartet. Denn weil das Feuer, das eine Perſon entzündet hat, eine jede andere wieder löſchen kann; ſo ſind nicht genug Schwierigkeiten da, die eine unbändige Neigung einſchränken könnten.

†) „bezaubernden Minenſchmachtenden Augen“ in der 1. u. 2. Ausg.

Man kann nach dieſen Begriffen vielleicht etwas von der ſo verſchiedenen Wirkung verſtehen, die die Geſtalt ebendeſſelben Frauenzimmers auf den Geſchmack der Männer thut. Dasjenige, was in dieſem Eindrucke ſich zu nahe auf den Geſchlechtertrieb bezieht und mit dem beſonderen wollüſtigen Wahne, darin ſich eines Jeden Empfindung einkleidet, einſtimmig ſein mag, berühre ich nicht, weil es außer dem Bezirke des feineren Geſchmackes iſt; und es kann vielleicht richtig ſein, was der Herr von Buffon vermuthet, daß diejenige Geſtalt, die den erſten Eindruck macht, zu der Zeit, wenn dieſer Trieb noch neu iſt und ſich zu entwickeln anfängt, das Urbild bleibe, worauf in der künftigen Zeit alle weibliche Bildungen mehr oder weniger einſchlagen müſſen, welche die phantaſtiſche Sehnſucht rege machen können, dadurch eine ziemlich grobe Neigung unter den verſchiedenen Gegenſtänden eines Geſchlechts zu wählen genöthigt wird. Was den etwas feineren Geſchmack anlangt, ſo behaupte ich, daß diejenige Art von Schönheit, welche wir die hübſche Geſtalt genannt haben, von den Männern ziemlich gleichförmig beurtheilt werde, und daß darüber die Meinungen nicht ſo verſchieden ſeien, wie man wohl gemeiniglich dafür hält. Die Cirkaſſiſchen und Georgiſchen Mädchen ſind von allen Europäern, die durch ihre Länder reiſen, jederzeit für überaus hübſch gehalten worden. Die **Türken**, die **Araber**, die **Perſer** müſſen wohl mit dieſem Geſchmacke ſehr einſtimmig ſein, weil ſie ſehr begierig ſind, ihre Völkerſchaft durch ſo feines Blut zu verſchönern, und man merkt auch an, daß der perſiſchen Race dieſes wirklich gelungen iſt. Die Kaufleute von **Indoſtan** ermangeln gleichfalls nicht, von einem boshaften Handel mit ſo ſchönen Geſchöpfen großen Vortheil zu ziehen, indem ſie ſolche den leckerhaften Reichen ihres Landes zuführen, und man ſieht, daß, ſo ſehr auch der Eigenſinn des Geſchmacks in dieſen verſchiedenen Weltgegenden abweichend ſein mag, dennoch dasjenige, was einmal in einer derſelben als vorzüglich **hübſch** erkannt wird, in allen übrigen auch dafür gehalten werde. Wo aber ſich in das Urtheil über die feine Geſtalt dasjenige einmengt, was in den Zügen moraliſch iſt; ſo iſt der Geſchmack bei verſchiedenen Mannsperſonen jederzeit ſehr verſchieden, ſowohl nachdem ihr ſittliches Gefühl ſelbſt unterſchieden iſt, als auch nach der verſchiedenen Bedeutung, die der Ausdruck des Geſichts in eines Jeden Wahne haben mag. Man findet, daß diejenigen Bildungen, die beim erſten Anblicke nicht ſonderliche Wirkung thun, weil ſie nicht auf eine entſchiedene Art hübſch ſind, gemeiniglich, ſobald ſie bei näherer Bekanntſchaft zu gefallen anfangen, auch weit mehr einnehmen und ſich beſtändig zu verſchönern ſcheinen; dagegen das hübſche Anſehen, das ſich auf einmal ankündigt, in der Folge mit größerem Kaltſinne wahrgenommen wird, welches vermuthlich daher kömmt, daß moraliſche Reize, wo ſie ſichtbar werden, mehr feſſeln, imgleichen weil ſie ſich nur bei Gelegenheit ſittlicher Empfindungen in Wirkſamkeit ſetzen und ſich gleichſam entdecken laſſen, jede Entdeckung eines neuen Reizes aber immer noch mehr derſelben vermuthen läßt; anſtatt daß alle Annehmlichkeiten, die ſich gar nicht verhehlen, nachdem ſie gleich Anfangs ihre ganze Wirkung ausgeübt haben, in der Folge nichts weiter thun können, als den verliebten Vorwitz abzukühlen und ihn allmählig zur Gleichgültigkeit zu bringen.

Unter dieſen Beobachtungen bietet ſich ganz natürlich folgende Anmerkung dar. Das ganz einfältige und grobe Gefühl in den Geſchlechterneigungen führt zwar ſehr gerade zum großen Zwecke der

Natur, und indem es ihre Forderungen erfüllt, iſt es geſchickt, die Perſon ſelbſt ohne Umſchweife glücklich zu machen; allein um der großen Allgemeinheit willen artet es leichtlich in Ausſchweifungen und Liederlichkeit aus. An der anderen Seite dient ein ſehr verfeinerter Geſchmack zwar dazu, einer ungeſtümen Neigung die Wildheit zu benehmen und, indem ſie ſolche nur auf ſehr wenig Gegenſtände einſchränkt, ſie ſittſam und anſtändig zu machen; allein ſie verfehlt gemeiniglich die große Endabſicht in der Natur, und da ſie mehr fordert oder erwartet, als dieſe gemeiniglich leiſtet, ſo pflegt ſie die Perſon von ſo delicater Empfindung ſehr ſelten glücklich zu machen. Die erſtere Gemüthsart wird ungeſchlacht, weil ſie auf alle von einem Geſchlechte geht, die zweite grübleriſch, indem ſie eigentlich auf keinen geht, ſondern nur mit einem Gegenſtande beſchäftigt iſt, den die verliebte Neigung ſich in Gedanken ſchafft und mit allen edeln und ſchönen Eigenſchaften ausziert, welche die Natur ſelten in einem Menſchen vereinigt und noch ſeltner demjenigen zuführt, der ſie ſchätzen kann und der vielleicht eines ſolchen Beſitzes würdig ſein wird. Daher entſpringt der Aufſchub und endlich die völlige Entſagung auf die eheliche Verbindung, oder, welches vielleicht eben ſo ſchlimm iſt, eine grämiſche Reue nach einer getroffenen Wahl, welche die großen Erwartungen nicht erfüllt, die man ſich gemacht hatte; denn nicht ſelten findet der Aeſopiſche Hahn eine Perle, welchem ein gemeines Gerſtenkorn beſſer würde geziemt haben.

Wir können hiebei überhaupt bemerken, daß, ſo reizend auch die Eindrücke des zärtlichen Gefühles ſein mögen, man doch Urſache habe, in der Verfeinerung deſſelben behutſam zu ſein, wofern wir uns nicht durch übergroße Reizbarkeit nur viel Unmuth und eine Quelle von Uebel erklügeln wollen. Ich möchte edleren Seelen wohl vorſchlagen, das Gefühl in Anſehung derer Eigenſchaften, die ihnen ſelbſt zukommen, oder derer Handlungen, die ſie ſelber thun, ſo ſehr zu verfeinern, als ſie können, dagegen in Anſehung deſſen, was ſie genießen oder von Anderen erwarten, den Geſchmack in ſeiner Einfalt zu erhalten; wenn ich nur einſähe, wie dieſes zu leiſten möglich ſei. In dem Falle aber, daß es anginge, würden ſie Andere glücklich machen und auch ſelbſt glücklich ſein. Es iſt niemals aus den Augen zu laſſen, daß, in welcher Art es auch ſei, man keine ſehr hohen Anſprüche auf die Glückſeligkeiten des Lebens und die Vollkommenheit der Menſchen machen müſſe; denn derjenige, welcher jederzeit nur etwas Mittelmäßiges erwartet, hat den Vortheil, daß der Erfolg ſelten ſeine Hoffnung widerlegt, dagegen bisweilen ihn auch wohl unvermuthete Vollkommenheiten überraſchen.

Allen dieſen Reizen droht endlich das Alter, der große Verwüſter der Schönheit, und es müſſen, wenn es nach der natürlichen Ordnung gehen ſoll, allmählig die erhabenen und edlen Eigenſchaften die Stelle der ſchönen einnehmen, um eine Perſon, ſo wie ſie nachläßt, liebenswürdig zu ſein, immer einer größeren Achtung werth zu machen. Meiner Meinung nach ſollte in der ſchönen Einfalt, die durch ein verfeinertes Gefühl an Allem, was reizend und edel iſt, erhoben worden, die ganze Vollkommenheit des ſchönen Geſchlechts in der Blüthe der Jahre beſtehen. Allmählig, ſo wie die Anſprüche auf Reizungen nachlaſſen, könnte das Leſen der Bücher und die Erweiterung der Einſicht unvermerkt die erledigte Stelle der Grazien durch die Muſen erſetzen, und der Ehemann ſollte der erſte Lehrmeiſter ſein. Gleichwohl, wenn ſelbſt die allem Frauenzimmer ſo ſchreckliche Epoche des Altwerdens herankömmt, ſo gehört es doch auch alsdann noch immer zum ſchönen Geſchlechte, und es verunziert ſich ſelbſt, wenn es in einer Art von Verzweiflung, dieſen Charakter länger zu erhalten, ſich einer mürriſchen und grämiſchen Laune überläßt.

Eine bejahrte Perſon, welche mit einem ſittſamen und freundlichen Weſen der Geſellſchaft beiwohnt, auf eine muntere und vernünftige Art geſprächig iſt, die Vergnügen der Jugend, darin ſie ſelbſt nicht Antheil nimmt, mit Anſtand begünſtigt und, indem ſie für Alles ſorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr vorgeht, verräth, iſt noch immer eine feinere Perſon, als ein Mann in gleichem Alter, und vielleicht noch liebenswürdiger, als ein Mädchen, wiewohl in einem andern Verſtande. Zwar möchte die platoniſche Liebe wohl etwas zu myſtiſch ſein, welche ein alter Philoſoph vorgab, wenn er von dem Gegenſtande ſeiner Neigung ſagte: *Die Grazien reſidiren in ihren Runzeln, und meine Seele ſcheint auf meinen Lippen zu ſchweben, wenn ich ihren welken Mund küſſe*; allein dergleichen Anſprüche müſſen alsdann auch aufgegeben werden. Ein alter Mann, der verliebt thut, iſt ein Geck, und die ähnlichen Anmaßungen des anderen Geſchlechts ſind alsdann ekelhaft. An der Natur liegt es niemals, wenn wir nicht mit einem guten Anſtande erſcheinen, ſondern daran, daß man ſie verkehren will.

Damit ich meinen Text nicht aus den Augen verliere; ſo will ich noch einige Betrachtungen über den Einfluß anſtellen, den ein Geſchlecht aufs andere haben kann, deſſen Gefühl zu verſchönern oder zu veredeln. Das Frauenzimmer hat ein vorzügliches Gefühl für das *Schöne*, ſofern es *ihnen ſelbſt* zukömmt; aber für das *Edle*, inſoweit es am *männlichen Geſchlechte* angetroffen wird. Der Mann dagegen hat ein entſchiedenes Gefühl für das *Edle*, das zu *ſeinen* Eigenſchaften gehört; für das *Schöne* aber, inſofern es an dem *Frauenzimmer* anzutreffen iſt. Daraus muß folgen, daß die Zwecke der Natur darauf gehen, den Mann durch die Geſchlechterneigung noch mehr zu *veredeln* und das Frauenzimmer durch ebendieſelbe noch mehr zu *verſchönern*. Ein Frauenzimmer iſt darüber wenig verlegen, daß ſie gewiſſe hohe Einſichten nicht beſitze, daß ſie furchtſam und zu wichtigen Geſchäften nicht aufgelegt iſt ꝛc. ꝛc.; ſie iſt ſchön und nimmt ein, und das iſt genug. Dagegen fordert ſie alle dieſe Eigenſchaften am Manne, und die Erhabenheit ihrer Seele zeigt ſich nur darin, daß ſie dieſe edlen Eigenſchaften zu ſchätzen weiß, ſofern ſie bei ihm anzutreffen ſind. Wie würde es ſonſten wohl möglich ſein, daß ſo viel männliche Fratzengeſichter, ob ſie gleich Verdienſte beſitzen mögen, ſo artige und feine Frauen bekommen könnten. Dagegen iſt der Mann viel delicater in Anſehung der ſchönen Reize des Frauenzimmers. Er iſt durch die feine Geſtalt deſſelben, die muntere Naivetät und die reizende Freundlichkeit genugſam ſchadlos gehalten wegen des Mangels von Büchergelehrſamkeit und wegen anderer Mängel, die er durch ſeine eigenen Talente erſetzen muß. Eitelkeit und Moden können wohl dieſen natürlichen Trieben eine falſche Richtung geben, und aus mancher Mannsperſon einen *ſüßen Herrn*, aus dem Frauenzimmer aber eine *Pedantin* oder *Amazone* machen; allein die Natur ſucht doch jederzeit zu ihrer Ordnung zurückzuführen. Man kann daraus urtheilen, welche mächtigen Einflüſſe die Geſchlechterneigung vornehmlich auf das männliche Geſchlecht haben könnte, um es zu veredeln, wenn, anſtatt vieler trockenen Unterweiſungen, das moraliſche Gefühl des Frauenzimmers zeitig entwickelt würde, um dasjenige gehörig zu empfinden, was zu der Würde und den erhabenen Eigenſchaften des anderen Geſchlechts gehört, und dadurch vorbereitet würde, den läppiſchen Zieraffen mit Verachtung anzuſehen und ſich keinen anderen Eigenſchaften, als den Verdienſten, zu ergeben. Es iſt auch gewiß, daß die Gewalt ihrer Reize dadurch überhaupt gewinnen würde; denn es zeigt ſich, daß die Bezauberung derſelben mehrentheils nur auf edlere Seelen wirke; die anderen ſind nicht fein genug, ſie zu empfinden. Ebenſo ſagte der Dichter *Simonides*, als man ihm rieth, vor den *Theſſaliern* ſeine ſchönen Geſänge hören zu laſſen: *Dieſe Kerle ſind zu dumm dazu, als daß ſie von einem ſolchen Manne, wie ich bin, könnten betrogen werden.* Man hat es ſonſten ſchon für eine Wirkung des Umganges mit dem ſchönen Geſchlecht angeſehen, daß die männlichen Sitten ſanfter, ihr Betragen artiger und geſchliffener und ihr Anſtand zierlicher geworden; allein dieſes iſt nur ein Vortheil in der Nebenſache *). Es liegt am Meiſten daran, daß der Mann als Mann vollkommener werde, und die Frau als ein Weib, d. i. daß die Triebfedern der Geſchlechterneigung dem Winke der Natur gemäß wirken, den einen noch mehr zu veredeln und die Eigenſchaften der anderen zu verſchönern. Wenn Alles aufs Aeußerſte kömmt, ſo wird der Mann, dreiſt auf ſeine Verdienſte, ſagen können: *Wenn ihr mich gleich nicht liebt, ſo will ich euch zwingen, mich hochzuachten*, und das Frauenzimmer, ſicher der Macht ihrer Reize, wird antworten: *Wenn ihr uns gleich nicht innerlich hochſchätzet, ſo zwingen wir euch doch, uns zu lieben.* In Ermangelung ſolcher Grundſätze ſieht man Männer Weiblichkeiten annehmen, um zu gefallen, und Frauenzimmer bisweilen (wiewohl viel ſeltner) einen männlichen Anſtand künſteln, um Hochachtung einzuflößen; was man aber wider den Gang †) der Natur macht, das macht man jederzeit ſehr ſchlecht.

---

*) Dieſer Vortheil ſelbſt wird gar ſehr gemindert durch die Beobachtung, welche man gemacht haben will, daß diejenigen Mannsperſonen, welche zu früh und zu häufig in ſolchen Geſellſchaften eingeflochten ſind, denen das Frauenzimmer den Ton gibt, gemeiniglich etwas läppiſch werden und im männlichen Umgange langweilig oder auch verächtlich ſind, weil ſie den Geſchmack an einer Unterhaltung verloren haben, die zwar munter, aber doch auch von wirklichem Gehalte, zwar ſcherzhaft, aber auch durch ernſthafte Geſpräche nützlich ſein muß.

In dem ehelichen Leben ſoll das vereinigte Paar gleichſam eine einzige moraliſche Perſon ausmachen, welche durch den Verſtand des Mannes und den Geſchmack der Frauen belebt und regiert wird. Denn nicht allein, daß man jenem mehr auf Erfahrung gegründete Einſicht, dieſem aber mehr Freiheit ††) und Richtigkeit in der Empfindung zutrauen kann, ſo iſt eine Gemüthsart, je erhabener ſie iſt, auch um deſto geneigter, die größte Abſicht der Bemühungen in der Zufriedenheit eines geliebten Gegenſtandes zu ſetzen, und andererſeits je ſchöner ſie iſt, deſto mehr ſucht ſie durch Gefälligkeit dieſe Bemühung zu erwiedern. Es iſt alſo in einem ſolchen Verhältniſſe ein Vorzugsſtreit läppiſch, und wo er ſich ereignet, das ſicherſte Merkmal eines plumpen oder ungleich gepaarten Geſchmackes. Wenn es dahin kömmt, daß die Rede vom Rechte des Befehlshabers iſt, ſo iſt die Sache ſchon äußerſt verderbt; denn wo die ganze Verbindung eigentlich nur auf Neigung errichtet iſt, da iſt ſie ſchon halb zerriſſen, ſobald ſich das Sollen anfängt hören zu laſſen. Die Anmaßung des Frauenzimmers in dieſem harten Tone iſt äußerſt häßlich, und des Mannes im höchſten Grade unedel und verächtlich. Indeſſen bringt es die weiſe Ordnung der Dinge ſo mit ſich: daß alle dieſe Feinheiten †) und Zärtlichkeiten der Empfindung nur im Anfange ihre ganze Stärke haben, in der Folge aber durch Gemeinſchaft und häusliche Angelegenheit allmälig ſtumpfer werden, und dann in vertrauliche Liebe ausarten, wo endlich die große Kunſt darin beſteht, noch genugſame Reſte von jenen zu erhalten, damit Gleichgültigkeit und Ueberdruß nicht den ganzen Werth des Vergnügens aufheben, um deſſen willen es einzig und allein verlohnt hat, eine ſolche Verbindung einzugehen.

---

†) 1. Ausg.: „Dank“

††) Feinheit (?)

---

†) 1. Ausg.: „Feinigkeiten"

Vierter Abſchnitt.

Von den Nationalcharakteren *), inſofern ſie auf dem unterſchiedlichen Gefühle des Erhabenen und Schönen beruhen.

Unter den Völkerſchaften unſeres Welttheiles ſind meiner Meinung nach die Italiener und Franzoſen diejenigen, welche im Gefühle des Schönen, die Deutſchen, Engländer und Spanier aber, die durch das Gefühl des Erhabenen ſich unter allen übrigen am Meiſten ausnehmen. Holland kann für dasjenige Land gehalten werden, wo dieſer feinere Geſchmack ziemlich unmerklich wird. Das Schöne ſelbſt iſt entweder bezaubernd und rührend, oder lachend und reizend. Das erſtere hat etwas von dem Erhabenen an ſich, und das Gemüth in dieſem Gefühle iſt tiefſinnig und entzückt, in dem Gefühle der zweiten Art aber lächelnd und fröhlich. Den Italienern ſcheint die erſtere, den Franzoſen die zweite Art des ſchönen Gefühls vorzüglich angemeſſen zu ſein. In dem Nationalcharakter, der den Ausdruck

---

*) Meine Abſicht iſt gar nicht, die Charaktere der Völkerſchaften ausführlich zu ſchildern, ſondern ich entwerfe nur einige Züge, die das Gefühl des Erhabenen und Schönen an ihnen ausdrücken. Man kann leicht erachten, daß an dergleichen Zeichnung nur eine leidliche Richtigkeit könne verlangt werden, daß die Urbilder davon nur in dem großen Haufen derjenigen, die auf ein feineres Gefühl Anſpruch machen, hervorſtechen, und daß es keiner Nation an Gemüthsarten fehle, welche die vortrefflichſten Eigenſchaften von dieſer Art vereinbaren. Um deswillen kann der Tadel, der gelegentlich auf ein Volk fallen möchte, Keinen beleidigen, wie er denn von ſolcher Natur iſt, daß ein Jeglicher ihn wie einen Ball auf ſeinen Nachbar ſchlagen kann. Ob dieſe Nationalunterſchiede zufällig ſind und von den Zeitläuften und der Regierungsart abhängen, oder mit einer gewiſſen Nothwendigkeit an das Klima gebunden ſind, das unterſuche ich hier nicht.

des Erhabenen an ſich hat, iſt dieſes entweder das von der ſchreckhafteren Art, das ſich ein wenig zum Abenteuerlichen neigt, oder es iſt ein Gefühl für das Edle, oder für das Prächtige. Ich glaube Gründe zu haben, das Gefühl der erſteren Art dem Spanier, der zweiten dem Engländer, und der dritten dem Deutſchen beilegen zu können. Das Gefühl fürs Prächtige iſt ſeiner Natur nach nicht original, ſo wie die übrigen Arten des Geſchmacks; und obgleich ein Nachahmungsgeiſt mit jedem anderen Gefühl kann verbunden ſein, ſo iſt er doch dem für das Schimmernderhabene mehr eigen; denn es iſt dieſes eigentlich ein gemiſchtes Gefühl, aus dem des Schönen und des Edeln, wo jedes für ſich betrachtet kälter iſt, und daher das Gemüth frei genug iſt, bei der Verknüpfung deſſelben auf Beiſpiele zu merken, und auch deren Antrieb vonnöthen hat. Der Deutſche wird demnach weniger Gefühl in Anſehung des Schönen haben, als der Franzoſe, und weniger von demjenigen, was auf das Erhabene geht, als der Engländer; aber in den Fällen, wo Beides verbunden erſcheinen ſoll, wird es ſeinem Gefühle mehr gemäß ſein, wie er denn auch die Fehler glücklich vermeiden wird, in die eine ausſchweifende Stärke einer jeden dieſer Arten des Gefühls allein gerathen könnte.

Ich berühre nur flüchtig die Künſte und die Wiſſenſchaften, deren Wahl den Geſchmack der Nationen beſtätigen kann, welchen wir ihnen beigemeſſen haben. Das italieniſche Genie hat ſich vornehmlich in der Tonkunſt, der Malerei, Bildhauerkunſt und der Architektur hervorgethan. Alle dieſe ſchönen Künſte finden einen gleich feinen Geſchmack in Frankreich für ſich, obgleich die Schönheit derſelben hier weniger rührend iſt. Der Geſchmack in Anſehung der dichteriſchen oder redneriſchen Vollkommenheit fällt in Frankreich mehr in das Schöne, in England mehr in das Erhabene. Die feinen Scherze, das Luſtſpiel, die lachende Satyre, das verliebte Tändeln, und die leicht und natürlich fließende Schreibart ſind dort original. In England dagegen Gedanken von tiefſinnigem Inhalte, das Trauerſpiel, das epiſche Gedicht, und überhaupt ſchweres Gold von Witze, welches unter franzöſiſchem Hammer zu dünnen Blättchen von großer Oberfläche kann gedehnt werden. In Deutſchland ſchimmert der Witz noch ſehr durch die Folie. Ehedem war er ſchreiend, durch Beiſpiele aber und den Verſtand der Nation iſt er zwar reizender und edler geworden, aber jenes mit weniger Naivetät, dieſes mit einem minder kühnen Schwunge, als in den erwähnten Völkerſchaften. Der Geſchmack der holländiſchen Nation an einer peinlichen Ordnung und einer Zierlichkeit, die in Bekümmerniß und Verlegenheit ſetzt, läßt auch wenig Gefühl in Anſehung der ungekünſtelten und freien Bewegungen des Genies vermuthen, deſſen Schönheit durch die ängſtliche Verhütung der Fehler nur würde entſtellt werden. Nichts kann allen Künſten und Wiſſenſchaften mehr entgegen ſein, als ein abenteuerlicher Geſchmack, weil dieſer die Natur verdreht, welche das Urbild alles Schönen und Edlen iſt. Daher hat die ſpaniſche Nation auch wenig Gefühl für die ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften an ſich gezeigt.

Die Gemüthscharaktere der Völkerſchaften ſind am Kenntlichſten bei demjenigen, was an ihnen moraliſch iſt; um deswillen wollen wir noch das verſchiedene Gefühl derſelben in Anſehung des Erhabenen und Schönen aus dieſem Geſichtspuncte in Erwägung ziehen *).

Der Spanier iſt ernſthaft, verſchwiegen und wahrhaft. Es gibt wenig redlichere Kaufleute in der Welt, als die ſpaniſchen. Er hat eine ſtolze Seele, und mehr Gefühl für große, als für ſchöne Handlungen. Da in ſeiner Miſchung wenig von dem gütigen und ſanften Wohlwollen anzutreffen iſt, ſo iſt er öfters hart und auch wohl grauſam. Das Auto da Fe erhält ſich nicht ſowohl durch Aberglauben, als durch die abenteuerliche Neigung der Nation, welche durch einen ehrwürdig ſchrecklichen Aufzug gerührt wird, worin es den mit Teufelsgeſtalten bemalten San Benito den Flammen, die eine

---

*) Es iſt kaum nöthig, daß ich hier meine vorige Entſchuldigung wiederhole. In jedem Volke enthält der feinſte Theil rühmliche Charaktere von aller Art, und wen der eine oder andere Tadel treffen ſollte, der wird, wenn er fein genug iſt, ſeinen Vortheil verſtehen, der darauf ankömmt, daß er jeden Anderen ſeinem Schickſale überläßt, ſich ſelbſt aber ausnimmt.

wüthende Andacht entzündet hat, überliefern ſieht. Man kann nicht ſagen, der Spanier ſei hochmüthiger oder verliebter, als Jemand aus einem anderen Volke; allein er iſt Beides auf eine abenteuerliche Art, die ſeltſam und ungewöhnlich iſt. Den Pflug ſtehen laſſen und mit einem langen Degen und Mantel ſo lange auf dem Ackerfelde ſpatzieren, bis der vorüberreiſende Fremde vorbei iſt, oder in einem Stiergefechte, wo die Schönen des Landes einmal unverſchleiert geſehen werden, ſeine Beherrſcherin durch einen beſonderen Gruß ankündigen und dann ihr zu Ehren ſich in einen gefährlichen Kampf mit einem wilden Thiere wagen, ſind ungewöhnliche und ſeltſame Handlungen, die von dem Natürlichen weit abweichen.

Der Italiener ſcheint ein gemiſchtes Gefühl zu haben, von dem eines Spaniers und dem eines Franzoſen; mehr Gefühl für das Schöne, als der Erſtere, und mehr für Erhabene, als der Letztere. Auf dieſe Art können, wie ich meine, die übrigen Züge ſeines moraliſchen Charakters erklärt werden.

Der Franzoſe hat ein herrſchendes Gefühl für das moraliſche Schöne. Er iſt artig, höflich und gefällig. Er wird ſehr geſchwind vertraulich, iſt ſcherzhaft und frei im Umgange, und der Ausdruck ein Mann oder eine Dame von gutem Tone hat nur eine verſtändliche Bedeutung für den, der das artige Gefühl eines Franzoſen erworben hat. Selbſt ſeine erhabenen Empfindungen, deren er nicht wenige hat, ſind dem Gefühle des Schönen untergeordnet und bekommen nur ihre Stärke durch die Zuſammenſtimmung mit dem letzteren. Er iſt ſehr gern witzig und wird einem Einfalle ohne Bedenken etwas von der Wahrheit aufopfern. Dagegen, wo man nicht witzig ſein kann *), zeigt er ebenſowohl gründliche Einſicht, als Jemand aus irgend einem anderen Volke, z. E. in der Mathe-

---

*) In der Metaphyſik, der Moral und den Lehren der Religion kann man bei den Schriften dieſer Nation nicht behutſam genug ſein. Es herrſcht gemeiniglich viel ſchönes Blendwerk, welches in einer kalten Unterſuchung die Probe nicht hält. Der Franzoſe liebt das Kühne in ſeinen Ausſprüchen; allein um zur Wahrheit zu gelangen, muß man nicht kühn, ſondern behutſam ſein. In der Geſchichte hat er gern Anekdoten, denen nichts weiter fehlt, als daß zu wünſchen iſt, daß ſie nur wahr wären.

matik und in den übrigen trockenen oder tiefſinnigen Künſten und Wiſſenſchaften. Ein Bon Mot hat bei ihm nicht den flüchtigen Werth, als anderwärts, es wird begierig verbreitet und in Büchern aufbehalten, wie die wichtigſte Begebenheit. Er iſt ein ruhiger Bürger und rächt ſich wegen der Bedrückungen der Generalpächter durch Satyren oder durch Parlamentsremonſtrationen, welche, nachdem ſie ihrer Abſicht gemäß den Vätern des Volks ein ſchönes patriotiſches Anſehen gegeben haben, nichts weiter thun, als daß ſie durch eine rühmliche Verweiſung gekrönt und in ſinnreichen Lobgedichten beſungen werden. Der Gegenſtand, auf welchen ſich die Verdienſte und Nationalfähigkeiten dieſes Volks am Meiſten beziehen, iſt das Frauenzimmer *). Nicht als wenn es hier mehr, als anderwärts geliebt oder geſchätzt würde, ſondern weil es die beſte Veranlaſſung gibt, die beliebteſten Talente des Witzes, der Artigkeit und der guten Manieren in ihrem Lichte zu zeigen; übrigens liebt eine eitle Perſon eines jeden Geſchlechts jederzeit nur ſich ſelbſt; die andere iſt blos ihr Spielwerk. Da es den Franzoſen an edlen Eigenſchaften gar nicht gebricht, nur daß dieſe durch die Empfindungen des Schönen allein können belebt werden; ſo würde das ſchöne Geſchlecht hier

---

*) Das Frauenzimmer gibt in Frankreich allen Geſellſchaften und allem Umgange den Ton. Nun iſt wohl nicht zu leugnen, daß die Geſellſchaften ohne das ſchöne Geſchlecht ziemlich ſchmacklos und langweilig ſeien; allein wenn die Dame darin den ſchönen Ton angibt, ſo ſollte der Mann ſeinerſeits den edeln angeben. Widrigenfalls wird der Umgang ebenſowohl langweilig, aber aus einem entgegengeſetzten Grunde; weil nichts ſo ſehr verekelt, als lauter Süßigkeit. Nach dem franzöſiſchen Geſchmacke heißt es nicht: iſt der Herr zu Hauſe? ſondern: iſt Madame zu Hauſe? Madame iſt vor der Toilette, Madame hat Vapeurs (eine Art ſchöner Grillen); kurz mit Madame und von Madame beſchäftigen ſich alle Unterredungen und alle Luſtbarkeiten. Indeſſen iſt das Frauenzimmer dadurch gar nicht mehr geehrt. Ein Menſch, welcher tändelt, iſt jederzeit ohne Gefühl, ſowohl der wahren Achtung, als auch der zärtlichen Liebe. Ich möchte wohl, um wer weiß wie viel, dasjenige nicht geſagt haben, was Rouſſeau ſo verwegen behauptet: daß ein Frauenzimmer niemals etwas mehr, als ein großes Kind werde. Allein der ſcharfſichtige Schweizer ſchrieb dieſes in Frankreich und vermuthlich empfand er es als ein ſo großer Vertheidiger des ſchönen Geſchlechts mit Entrüſtung, daß man demſelben nicht mit mehr wirklicher Achtung daſelbſt begegnet.

einen mächtigen Einfluß haben können, die edelſten Handlungen des männlichen zu erwecken und rege zu machen, als irgend ſonſten in der Welt, wenn man bedacht wäre, dieſe Richtung des Nationalgeiſtes ein wenig zu begünſtigen. Es iſt Schade, daß die Lilien nicht ſpinnen.

Der Fehler, woran dieſer Nationalcharakter am Nächſten grenzt, iſt das Läppiſche, oder mit einem höflicheren Ausdrucke: das Leichtſinnige. Wichtige Dinge werden als Späße behandelt, und Kleinigkeiten dienen zur ernſthafteſten Beſchäftigung. Im Alter ſingt der Franzoſe alsdann noch luſtige Lieder, und iſt, ſoviel er kann, auch galant gegen das Frauenzimmer. Bei dieſen Anmerkungen habe ich große Gewährsmänner aus ebenderſelben Völkerſchaft auf meiner Seite, und ziehe mich hinter einen Montesquieu und d'Alembert, um wider jeden beſorglichen Unwillen ſicher zu ſein.

Der Engländer iſt im Anfange einer jeden Bekanntſchaft kaltſinnig und gegen einen Fremden gleichgültig. Er hat wenig Neigung zu kleinen Gefälligkeiten; dagegen wird er, ſobald er ein Freund iſt, zu großen Dienſtleiſtungen aufgelegt. Er bemüht ſich wenig, im Umgange witzig zu ſein, oder einen artigen Anſtand zu zeigen, dagegen iſt er verſtändig und geſetzt. Er iſt ein ſchlechter Nachahmer, fragt nicht viel darnach, was Andere urtheilen, und folgt lediglich ſeinem eigenen Geſchmacke. Er iſt in Verhältniß auf das Frauenzimmer nicht von franzöſiſcher Artigkeit, aber bezeigt gegen daſſelbe weit mehr Achtung und treibt dieſe vielleicht zu weit, indem er im Eheſtande ſeiner Frau gemeiniglich ein unumſchränktes Anſehen einräumt. Er iſt ſtandhaft, bisweilen bis zur Hartnäckigkeit, kühn und entſchloſſen, oft bis zur Vermeſſenheit, und handelt nach Grundſätzen gemeiniglich bis zum Eigenſinne. Er wird leichtlich ein Sonderling, nicht aus Eitelkeit, ſondern weil er ſich wenig um Andere kümmert und ſeinem Geſchmacke aus Gefälligkeit oder Nachahmung nicht leichtlich Gewalt anthut; um deswillen wird er ſelten ſo ſehr geliebt, als der Franzoſe, aber, wenn er gekannt iſt, gemeiniglich mehr hochgeachtet.

Der Deutſche hat ein gemiſchtes Gefühl aus dem eine

Engländers und dem eines Franzoſen, ſcheint aber dem erſteren am Nächſten zu kommen und die größere Aehnlichkeit mit dem letzteren iſt nur gekünſtelt und nachgeahmt. Er hat eine glückliche Miſchung in dem Gefühle ſowohl des Erhabenen, als des Schönen; und wenn er in dem erſteren es nicht einem Engländer, im zweiten aber dem Franzoſen nicht gleich thut, ſo übertrifft er ſie beide, inſofern er ſie verbindet. Er zeigt mehr Gefälligkeit im Umgange, als der Erſtere, und wenn er gleich nicht ſoviel angenehme Lebhaftigkeit und Witz in die Geſellſchaft bringt, als der Franzoſe, ſo äußert er doch darin mehr Beſcheidenheit und Verſtand. Er iſt, ſowie in aller Art des Geſchmacks, alſo auch in der Liebe ziemlich methodiſch, und indem er das Schöne mit dem Edlen verbindet, ſo iſt er in der Empfindung beider kalt genug, um ſeinen Kopf mit den Ueberlegungen des Anſtandes, der Pracht und des Aufſehens zu beſchäftigen. Daher ſind Familie, Titel und Rang bei ihm ſowohl im bürgerlichen Verhältniſſe, als in der Liebe Sachen von großer Bedeutung. Er fragt weit mehr, als die Vorigen, darnach: was die Leute von ihm urtheilen möchten, und wo etwas in ſeinem Charakter iſt, das den Wunſch einer Hauptverbeſſerung rege machen könnte, ſo iſt es dieſe Schwachheit, nach welcher er ſich nicht erkühnt, original zu ſein, ob er gleich dazu alle Talente hat und daß er ſich zu viel mit der Meinung Anderer einläßt, welches den ſittlichen Eigenſchaften alle Haltung nimmt, indem es ſie wetterwendiſch und falſch gekünſtelt macht.

Der Holländer iſt von einer ordentlichen und emſigen Gemüthsart, und indem er lediglich auf das Nützliche ſieht, ſo hat er wenig Gefühl für dasjenige, was im feineren Verſtande ſchön oder erhaben iſt. Ein großer Mann bedeutet bei ihm ebenſoviel, als ein reicher Mann, unter dem Freunde verſteht er ſeinen Correſpondenten, und ein Beſuch iſt ihm ſehr langweilig, der ihm nichts einbringt. Er macht den Contraſt ſowohl gegen den Franzoſen, als den Engländer, und iſt gewiſſermaßen ein ſehr phlegmatiſirter Deutſcher.

Wenn wir den Verſuch dieſer Gedanken in irgend einem Falle anwenden, um z. E. das Gefühl der Ehre zu erwägen, ſo zeigen ſich folgende Nationalunterſchiede. Die Empfindung für die Ehre iſt am Franzoſen Eitelkeit, an dem Spanier Hochmuth, an dem Engländer Stolz, an dem Deutſchen Hoffahrt, und an dem Holländer Aufgeblaſenheit. Dieſe Ausdrücke ſcheinen beim erſten Anblicke einerlei zu bedeuten, allein ſie bemerken nach dem Reichthume unſerer deutſchen Sprache ſehr kenntliche Unterſchiede. Die Eitelkeit buhlt um Beifall, iſt flatterhaft und veränderlich, ihr äußeres Betragen aber iſt höflich. Der Hochmüthige iſt voll von fälſchlich eingebildeten großen Vorzügen und bewirbt ſich nicht viel um den Beifall Anderer, ſeine Aufführung iſt ſteif und hochtrabend. Der Stolz iſt eigentlich nur ein größeres Bewußtſein ſeines eigenen Werthes, der öfters ſehr richtig ſein kann, (um deswillen er auch bisweilen ein edler Stolz heißt; niemals aber kann ich Jemandem einen edlen Hochmuth beilegen, weil dieſer jederzeit eine unrichtige und übertriebene Selbſtſchätzung anzeigt;) das Betragen des Stolzen gegen Andere iſt gleichgültig und kaltſinnig. Der Hoffährtige iſt ein Stolzer, der zugleich eitel iſt *). Der Beifall aber, den er bei Anderen ſucht, beſteht in Ehrenbezeugungen. Daher ſchimmert er gern durch Titel, Ahnenregiſter und Gepränge. Der Deutſche iſt vornehmlich von dieſer Schwachheit angeſteckt. Die Wörter: Gnädig, Hochgeneigt, Hoch- und Wohlgeboren und dergleichen Bombaſt mehr, machen ſteif und ungewandt, und verhindern gar ſehr die ſchöne Einfalt, welche andere Völker ihrer Schreibart geben können. Das Betragen eines Hoffährtigen in dem Umgange iſt Ceremonie. Der Aufgeblaſene iſt ein Hochmüthiger, welcher deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in ſeinem Betragen äußert. In der Aufführung iſt er grob. Dieſe elende Eigenſchaft entfernt ſich am Weiteſten vom feineren Geſchmacke, weil ſie offenbar dumm iſt; denn das iſt gewiß nicht das Mittel, dem Gefühle für Ehre ein Gnüge zu leiſten,

---

*) Es iſt nicht nöthig, daß ein Hoffährtiger zugleich hochmüthig ſei, d. i. ſich eine übertriebene falſche Vorſtellung von ſeinen Vorzügen mache, ſondern er kann vielleicht ſich nicht höher ſchätzen, als er werth iſt, er hat aber nur einen falſchen Geſchmack, dieſen ſeinen Werth äußerlich geltend zu machen.

daß man durch offenbare Verachtung Alles um ſich zum Haſſe und zur beißenden Spötterei auffordert.

In der Liebe haben der Deutſche und der Engländer einen ziemlich guten Magen, etwas fein von Empfindung, mehr aber von geſundem und derbem Geſchmacke. Der Italiener iſt in dieſem Puncte grübleriſch, der Spanier phantaſtiſch, der Franzoſe vernaſcht.

Die Religion unſeres Welttheiles iſt nicht die Sache eines eigenwilligen Geſchmacks, ſondern von ehrwürdigerem Urſprunge. Daher können auch nur die Ausſchweifungen in derſelben, und das, was darin den Menſchen eigenthümlich angehört, Zeichen von den verſchiedenen Nationaleigenſchaften abgeben. Ich bringe dieſe Ausſchweifungen unter folgende Hauptbegriffe: Leichtgläubigkeit (Credulität), Aberglaube (Superſtition), Schwärmerei (Fanaticismus) und Gleichgültigkeit (Indifferentismus). Leichtgläubig iſt mehrentheils der unwiſſende Theil einer jeden Nation, ob er gleich kein merkliches feineres Gefühl hat. Die Ueberredung kömmt lediglich auf das Hörenſagen und das ſcheinbare Anſehen an, ohne daß einige Art des feineren Gefühls dazu die Triebfeder enthielte. Die Beiſpiele ganzer Völker von dieſer Art muß man im Norden ſuchen. Der Leichtgläubige, wenn er von abenteuerlichem Geſchmacke iſt, wird abergläubiſch. Dieſer Geſchmack iſt ſogar an ſich ſelbſt ein Grund, etwas leichter zu glauben *) und von zweien Menſchen, deren der eine von dieſem Gefühle angeſteckt, der andere aber von kalter und gemäßigter Gemüthsart iſt, wird der erſtere, wenn er gleich wirklich mehr Verſtand hat, dennoch durch ſeine herrſchende Neigung eher verleitet werden,

---

*) Man hat ſonſt bemerkt, daß die Engländer, als ein ſo kluges Volk, gleichwohl leicht durch eine dreiſte Ankündigung einer wunderlichen und ungereimten Sache können berückt werden, ſie anfänglich zu glauben; wovon man viele Beiſpiele hat. Allein eine kühne Gemüthsart, vorbereitet durch verſchiedene Erfahrungen, in welchen manche ſeltſame Dinge gleichwohl wahr befunden worden, bricht geſchwinder durch die kleinen Bedenklichkeiten, von denen ein ſchwacher und mißtrauiſcher Kopf bald aufgehalten wird, und ſo ohne ſein Verdienſt bisweilen vor dem Irrthume verwahrt wird.

etwas Unnatürliches zu glauben, als der andere, welchen nicht ſeine Einſicht, ſonders ſein gemeines und phlegmatiſches Gefühl vor dieſer Ausſchweifung bewahrt. Der Abergläubiſche in der Religion ſtellt zwiſchen ſich und dem höchſten Gegenſtande der Verehrung gern gewiſſe mächtige und erſtaunliche Menſchen, ſo zu reden Rieſen der Heiligkeit, denen die Natur gehorcht und deren beſchwörende Stimme die eiſernen Thore des Tartarus auf- oder zuſchließt, die, indem ſie mit ihrem Haupte den Himmel berühren, ihren Fuß noch auf der niederen Erde ſtehen haben. Die Unterweiſung der geſunden Vernunft wird demnach in Spanien große Hinderniſſe zu überwinden haben; nicht darum, weil ſie die Unwiſſenheit daſelbſt zu vertreiben hat, ſondern weil ein ſeltſamer Geſchmack ihr entgegenſteht, welchem das Natürliche gemein iſt, und der niemals glaubt in einer erhabenen Empfindung zu ſein, wenn ſein Gegenſtand nicht abenteuerlich iſt. Die Schwärmerei iſt ſo zu ſagen eine andächtige Vermeſſenheit, und wird durch einen gewiſſen Stolz und ein gar zu großes Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaßt, um den himmliſchen Naturen näher zu treten und ſich durch einen erſtaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeſchriebene Ordnung zu erheben. Der Schwärmer redet nur von unmittelbarer Eingebung und von beſchaulichem Leben, indeſſen daß der Abergläubige vor den Bildern großer wunderthätigen Heiligen Gelübde thut, und ſein Zutrauen auf die eingebildeten und unnachahmlichen Vorzüge anderer Perſonen von ſeiner eigenen Natur ſetzt. Selbſt die Ausſchweifungen führen, wie wir oben bemerkt haben, Zeichen des Nationalgefühls bei ſich, und ſo iſt der Fanaticismus *), wenigſtens in den vorigen Zeiten, am Meiſten in Deutſchland und England anzutreffen geweſen, und iſt gleichſam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Ge-

---

*) Der Fanaticismus muß vom Enthuſiasmus jederzeit unterſchieden werden. Jener glaubt eine unmittelbare und außerordentliche Gemeinſchaft mit einer höheren Natur zu fühlen, dieſer bedeutet den Zuſtand des Gemüths, da daſſelbe durch irgend einen Grundſatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es ſei nun durch die Maxime der patriotiſchen Tugend, oder der Freundſchaft, oder der Religion, ohne daß hiebei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinſchaft etwas zu ſchaffen hat.

fühls, welches zu dem Charakter dieſer Völker gehört, und überhaupt bei Weitem nicht ſo ſchädlich, als die abergläubiſche Neigung, wenn ſie gleich im Anfange ungeſtüm iſt, weil die Erhitzung eines ſchwärmeriſchen Geiſtes allmählig verkühlt und ſeiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mäßigung gelangen muß, anſtatt daß der Aberglaube ſich in einer ruhigen und leidenden Gemüthsbeſchaffenheit unvermerkt tiefer einwurzelt und dem gefeſſelten Menſchen das Zutrauen gänzlich benimmt, ſich von einem ſchädlichen Wahne jemals zu befreien. Endlich iſt ein Eitler und Leichtſinniger jederzeit ohne ein ſtärkeres Gefühl für das Erhabene, und ſeine Religion iſt ohne Rührung, mehrentheils nur eine Sache der Mode, welche er mit aller Artigkeit begeht und kalt bleibt. Dieſes iſt der praktiſche Indifferentismus, zu welchem der franzöſiſche Nationalgeiſt am Meiſten geneigt zu ſein ſcheint; wovon bis zur frevelhaften Spötterei nur ein Schritt iſt, und der im Grunde, wenn auf den inneren Werth geſehen wird, vor einer gänzlichen Abſagung wenig voraus hat.

Gehen wir mit einem flüchtigen Blicke noch die anderen Welttheile durch; ſo treffen wir den Araber als den edelſten Menſchen im Oriente an, doch von einem Gefühle, welches ſehr in das Abenteuerliche ausartet. Er iſt gaſtfrei, großmüthig und wahrhaft; allein ſeine Erzählung und Geſchichte, und überhaupt ſeine Empfindung iſt jederzeit mit etwas Wunderbarem durchflochten. Seine erhitzte Einbildungskraft ſtellt ihm die Sachen in unnatürlichen und verzogenen Bildern dar, und ſelbſt die Ausbreitung ſeiner Religion war ein großes Abenteuer. Wenn die Araber gleichſam die Spanier des Orients ſind, ſo ſind die Perſer die Franzoſen von Aſien. Sie ſind gute Dichter, höflich und von ziemlich feinem Geſchmacke. Sie ſind nicht ſo ſtrenge Befolger des Islam, und erlauben ihrer zur Luſtigkeit aufgelegten Gemüthsart eine ziemlich milde Auslegung des Koran. Die Japoneſer könnten gleichſam als die Engländer dieſes Welttheils angeſehen werden; aber kaum in einer anderen Eigenſchaft, als ihrer Standhaftigkeit, die bis zur äußerſten Halsſtarrigkeit ausartet, ihrer Tapferkeit und Verachtung des Todes. Uebrigens zeigen ſie wenig Merkmale eines feineren Gefühls an ſich. Die Indianer haben einen herrſchenden Geſchmack von Fratzen, von derjenigen Art, die ins Abenteuerliche einſchlägt. Ihre Religion beſteht aus Fratzen. Götzenbilder von ungeheurer Geſtalt, der unſchätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanumann, die unnatürlichen Büßungen der Fakirs (heidniſcher Bettelmönche) u. ſ. w. ſind in dieſem Geſchmacke. Die willkührliche Aufopferung der Weiber, in ebendemſelben Scheiterhaufen, der die Leiche ihres Mannes verzehrt, iſt ein ſcheusliches Abenteuer. Welche läppiſche Fratzen enthalten nicht die weitſchichtigen und ausſtudirten Complimente der Chineſer; ſelbſt ihre Gemälde ſind fratzenhaft und ſtellen wunderliche und unnatürliche Geſtalten vor, dergleichen nirgend in der Welt anzutreffen ſind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum, weil ſie von uraltem Gebrauche ſind *), und keine Völkerſchaft in der Welt hat deren mehr, als dieſe.

Die Neger von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppiſche ſtiege. Herr Hume fordert Jedermann auf, ein einziges Beiſpiel anzuführen, da ein Neger Talente gewieſen habe, und behauptet: daß unter den Hunderttauſenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren ſehr viele auch in Freiheit geſetzt würden, dennoch nicht ein Einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunſt oder Wiſſenſchaft, oder irgend einer anderen rühmlichen Eigenſchaft etwas Großes vorgeſtellt habe, obgleich unter den Weißen ſich beſtändig welche aus dem niedrigſten Pöbel emporſchwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Anſehen erwerben. So weſentlich iſt der Unterſchied zwiſchen dieſen zwei Menſchengeſchlechtern, und er ſcheint eben ſo groß in Anſehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu ſein. Die unter ihnen weit ausgebreitete Religion der Fetiſche iſt vielleicht eine Art von Götzendienſt, welcher ſo tief

---

*) Man begeht noch in Peking die Ceremonie, bei einer Sonnen- oder Mondfinſterniß durch großes Geräuſch den Drachen zu verjagen, der dieſe Himmelskörper verſchlingen will, und behält einen elenden Gebrauch aus den älteſten Zeiten der Unwiſſenheit bei, ob man gleich beſſer belehrt iſt.

ins Läppiſche ſinkt, als es nur immer von der menſchlichen Natur möglich zu ſein ſcheint. Eine Vogelfeder, ein Kuhhorn, eine Muſchel, oder jede andere gemeine Sache, ſobald ſie durch einige Worte eingeweiht worden, iſt ein Gegenſtand der Verehrung und der Anrufung in Eidſchwüren. Die Schwarzen ſind ſehr eitel, aber nach Negerart, und ſo plauderhaft, daß ſie mit Prügeln müſſen auseinander gejagt werden.

Unter allen Wilden iſt keine Völkerſchaft, welche einen ſo erhabenen Gemüthscharakter an ſich zeigte, als die von Nordamerika. Sie haben ein ſtarkes Gefühl für Ehre, und indem ſie, um ſie zu erjagen, wilde Abenteuer Hunderte von Meilen weit aufſuchen; ſo ſind ſie noch äußerſt aufmerkſam, den mindeſten Abbruch derſelben zu verhüten, wenn ihr eben ſo harter Feind, nachdem er ſie ergriffen hat, durch grauſame Qualen feige Seufzer von ihnen zu erzwingen ſucht. Der Canadiſche Wilde iſt übrigens wahrhaft und redlich. Die Freundſchaft, die er errichtet, iſt ebenſo abenteuerlich und enthuſiaſtiſch, als was jemals aus den älteſten und fabelhaften Zeiten davon gemeldet worden. Er iſt äußerſt ſtolz, empfindet den ganzen Werth der Freiheit und erduldet ſelbſt in der Erziehung keine Begegnung, welche ihn eine niedrige Unterwerfung empfinden ließe. Lykurgus hat wahrſcheinlicher Weiſe ebendergleichen Wilden Geſetze gegeben; und wenn ein Geſetzgeber unter den ſechs Nationen aufſtände, ſo würde man eine ſpartaniſche Republik ſich in der neuen Welt erheben ſehen; wie denn die Unternehmung der Argonauten von den Kriegszügen dieſer Indianer wenig unterſchieden iſt, und Jaſon vor dem Attakakullakulla nichts, als die Ehre eines griechiſchen Namens voraus hat. Alle dieſe Wilden haben wenig Gefühl für das Schöne im moraliſchen Verſtande, und die großmüthige Vergebung einer Beleidigung, die zugleich edel und ſchön iſt, iſt als Tugend unter den Wilden völlig unbekannt und wird wie eine elende Feigheit verachtet. Tapferkeit iſt das größeſte Verdienſt des Wilden, und Rache ſeine ſüßeſte Wolluſt. Die übrigen Eingebornen dieſes Welttheils zeigen wenig Spuren eines Gemüthscharakters, welcher zu feineren Empfindungen aufgelegt wäre, und eine außerordentliche Fühlloſigkeit macht das Merkmal dieſer Menſchengattung aus.

Betrachten wir das Geſchlechterverhältniß in dieſen Welttheilen, ſo finden wir, daß der Europäer einzig und allein das Geheimniß gefunden hat, den ſinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung mit ſo viel Blumen zu ſchmücken und mit ſo viel Moraliſchem zu durchflechten, daß er die Annehmlichkeiten deſſelben nicht allein überaus erhöht, ſondern auch ſehr anſtändig gemacht hat. Der Bewohner des Orients iſt in dieſem Puncte von ſehr falſchem Geſchmacke. Indem er keinen Begriff hat von dem ſittlich Schönen, das mit dieſem Triebe kann verbunden werden, ſo büßt er auch ſogar den Werth des ſinnlichen Vergnügens ein, und ſein Harem iſt ihm eine beſtändige Quelle von Unruhe. Er geräth auf allerlei verliebte Fratzen, worunter das eingebildete Kleinod eins der vornehmſten iſt, deſſen er ſich vor Allem zu verſichern ſucht, deſſen ganzer Werth nur darin beſteht, daß man es zerbricht, und von welchem man überhaupt in unſerem Welttheile viel hämiſchen Zweifel hegt, und zu deſſen Erhaltung er ſich ſehr unbilliger, öfters ekelhafter Mittel bedient. Daher iſt die Frauensperſon daſelbſt jederzeit im Gefängniſſe, ſie mag nun ein Mädchen ſein, oder einen barbariſchen, untüchtigen und jederzeit argwöhniſchen Mann haben. In den Ländern der Schwarzen, was kann man da Beſſeres erwarten, als was durchgängig daſelbſt angetroffen wird, nämlich das weibliche Geſchlecht in der tiefſten Sklaverei? Ein Verzagter iſt allemal ein ſtrenger Herr der Schwächeren, ſowie auch bei uns derjenige Mann jederzeit ein Tyrann in der Küche iſt, welcher außer ſeinem Hauſe ſich kaum erkühnt, Jemandem unter die Augen zu treten. Der Pater Labat meldet zwar, daß ein Negerzimmermann, dem er das hochmüthige Verfahren gegen ſeine Weiber vorgeworfen, geantwortet habe: Ihr Weißen ſeid rechte Narren, denn zuerſt räumt ihr euren Weibern zu viel ein, und hernach klagt ihr, wenn ſie euch den Kopf toll machen. Es iſt auch, als wenn hierin ſo etwas wäre, was vielleicht verdiente, in Ueberlegung gezogen zu werden; allein kurzum, dieſer Kerl war vom Kopfe bis auf die Füße ganz ſchwarz; ein deutlicher Beweis, daß das, was er ſagte, dumm war. Unter allen Wilden ſind keine, bei denen das weibliche Geſchlecht in größerem wirklichen Anſehen ſtünde, als die von Canada. Vielleicht übertreffen ſie darin ſogar unſeren geſitteten Welttheil. Nicht als wenn man den Frauen daſelbſt demüthige Aufwartungen machte; das ſind nur Complimente. Nein, ſie haben wirklich zu befehlen. Sie verſammeln ſich und berathſchlagen über die wichtigſten Anordnungen der Nation, über Krieg und Frieden. Sie ſchicken darauf ihre Abgeordneten an den männlichen Rath und gemeiniglich iſt ihre Stimme diejenige, welche entſcheidet. Aber ſie erkaufen dieſen Vorzug theuer genug. Sie haben alle häusliche Angelegenheiten auf dem Halſe und nehmen an allen Beſchwerlichkeiten der Männer mit Antheil.

Wenn wir zuletzt noch einige Blicke auf die Geſchichte werfen; ſo ſehen wir den Geſchmack der Menſchen, wie einen Proteus, ſtets wandelbare Geſtalten annehmen. Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigten deutliche Merkmale eines ächten Gefühls für das Schöne ſowohl, als das Erhabene, in der Dichtkunſt, der Bildhauerkunſt, der Architektur, der Geſetzgebung und ſelbſt in den Sitten. Die Regierung der römiſchen Kaiſer veränderte die edle ſowohl, als die ſchöne Einfalt in das Prächtige, und dann in den falſchen Schimmer, wovon uns noch die Ueberbleibſel ihrer Beredtſamkeit, Dichtkunſt und ſelbſt die Geſchichte ihrer Sitten belehren können. Allmählig erloſch auch dieſer Reſt des feineren Geſchmacks mit dem gänzlichen Verfalle des Staates. Die Barbaren, nachdem ſie ihrerſeits ihre Macht befeſtigten, führten einen gewiſſen verkehrten Geſchmack ein, den man den Gothiſchen nennt und der auf Fratzen hinauslief. Man ſah nicht allein Fratzen in der Baukunſt; ſondern auch in den Wiſſenſchaften und den übrigen Gebräuchen. Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falſche Kunſt geführt ward, nahm eher eine jede andere natürliche Geſtalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beim Uebertriebenen oder beim Läppiſchen. Der höchſte Schwung, den das menſchliche Genie nahm, um zu dem Erhabenen aufzuſteigen, beſtand in Abenteuern. Man ſah geiſtige und weltliche Abenteuer und oftmals eine widrige und ungeheure Baſtardart von beiden. Mönche, mit dem Meßbuche in einer, und der Kriegsfahne in der anderen Hand, denen ganze Heere betrogener Schlachtopfer folgen, um in anderen Himmelsgegenden und in einem heiligeren Boden ihre Gebeine verſcharren zu laſſen, eingeweihte Krieger, durch feierliche Gelübde zur Gewaltthätigkeit und Miſſethat geheiligt, in der Folge eine ſeltſame Art von heroiſchen Phantaſten, welche ſich Ritter nannten und Abenteuer aufſuchten, Turniere, Zweikämpfe und romantiſche †) Handlungen. Während dieſer Zeit ward die Religion zuſammt den Wiſſenſchaften und Sitten durch elende Fratzen entſtellt, und man bemerkt, daß der Geſchmack nicht leichtlich auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem Uebrigen, was zum feineren Gefühle gehört, deutliche Zeichen ſeiner Verderbniß darzulegen. Die Kloſtergelübde machten aus einem großen Theile nutzbarer Menſchen zahlreiche Geſellſchaften emſiger Müßiggänger, deren grübleriſche Lebensart ſie geſchickt machte, tauſend Schulfratzen auszuhecken, welche von da in die größere Welt ausgingen und ihre Art verbreiteten. Endlich, nachdem das menſchliche Genie von einer faſt gänzlichen Zerſtörung ſich durch eine Art von Palingeneſie glücklich wiederum erhoben hat, ſo ſehen wir in unſeren Tagen den richtigen Geſchmack des Schönen und Edlen ſowohl in den Künſten und Wiſſenſchaften, als in Anſehung des Sittlichen aufblühen, und es iſt nichts mehr zu wünſchen, als daß der falſche Schimmer, der ſo leichtlich täuſcht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne; vornehmlich aber, daß das noch unentdeckte Geheimniß der Erziehung dem alten Wahne entriſſen werde, um das ſittliche Gefühl frühzeitig in dem Buſen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinigkeit blos auf das flüchtige und müßige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was außer uns vergeht, mit mehr oder weniger Geſchmack zu beurtheilen.

---

†) 1. Ausg.: „romaniſche"

Gedruckt bei E. Polz in Leipzig.

Immanuel Kant's Werke,

ſorgfältig revidirte

Geſammtausgabe in zehn Bänden.

Achter Band.

Leipzig 1838.
Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Schriften

zur

Naturwiſſenſchaft.

Erſte Abtheilung.

Mit drei Kupfertafeln.

* * *

Leipzig 1838.
Modes und Baumann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Während die in den erſten ſieben Bänden dieſer Ausgabe enthaltenen Schriften dem allgemeinen, in der Vorrede zum erſten Bande angegebenen Geſichtspuncte der Anordnung gemäß, in den drei kritiſchen Hauptwerken ihre, durch die ſpätere Ausbildung der Kant'ſchen Philoſophie beſtimmten Beziehungspuncte fanden, ſo ſind für die drei letzten Bände noch diejenigen Schriften übrig, welche, mit Ausnahme der „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft“ von jenen kritiſchen Werken faſt ganz unabhängig, ſich mit der Auffaſſung und Ergründung der Natur beſchäftigen. Kant's Intereſſe an ſolchen Unterſuchungen beweiſen eine Menge größerer und kleinerer Schriften und Abhandlungen aus allen Perioden ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit, vorzugsweiſe jedoch aus der, welche der Ausbildung des eigentlichen Kriticismus vorherging, wie denn z. B. die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ bekanntlich die

Schriſt waren, mit welcher der damals zweiundzwanzigjährige Kant zuerſt auftrat. Einen Leitfaden für die Anordnung alles hierher Gehörigen bietet die von Kant ſelbſt geltend gemachte Unterſcheidung der Welterkenntniß in eigentliche Naturkenntniß und Menſchenkenntniß dar, ſo daß die zur Anthropologie im phyſiologiſchen oder pragmatiſchen Sinne gehörigen Schriften ſich von den auf die Kenntniß der äußeren, namentlich der unorganiſchen Natur bezüglichen abſondern. Ebenſo darf man für die Anordnung der letzteren die ebenfalls von Kant ſelbſt dargebotene Unterſcheidung eines reinen, rationalen und eines empiriſchen Theiles der Naturwiſſenſchaft benutzen. Nur iſt die Anwendung dieſer Unterſcheidung auf den vorliegenden Stoff nicht ſo ganz leicht und ſicher; wenigſtens in dem Sinne, in welchem ſie Kant aufſtellt, hat ſie eine durch den Kriticismus ſo eigenthümlich beſchränkte Bedeutung, daß ſie, in dieſem Sinne angewendet, für mehrere der früheren Schriften Kant's keinen ganz beſtimmten Platz übrig läßt. Denn im ſtrengen Sinne würden dann zur *Naturwiſſenſchaft* eben nur die „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" ſelbſt gehören, und ſelbſt die „Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte" und die „Monadologia physica" würde man mit jenen in eine Reihe zu ſtellen Bedenken tragen müſſen. Daher durfte jene, abgeſehen von dem Standpuncte des Kriticismus in der Natur der Sache liegende Unterſcheidung in einem etwas weiteren Sinne genommen und dabei der, bei der unvermeidlichen Beziehung aller naturphiloſophiſchen Principien auf die gegebenen Naturerſcheinungen zwiſchen ſpeculativer Conſtruction und bloſer Empirie für phyſikaliſche Hypotheſen offen bleibende, auch von Kant keineswegs unbenutzt gelaſſene Raum mit berückſichtigt werden. Es ſchien daher nicht unzweckmäßig, dieſem ganzen Complexe den allgemeinen Titel: „Schriften zur Naturwiſſenſchaft“ zu geben; ihn aber ſo zu theilen, daß der zweiten Abtheilung (dem neunten Bande) die Schriften zugewieſen würden, welche mehr im Sinne der empiriſchen Naturkenntniß ſich mit einer einzigen Ausnahme auf die Erdkunde beziehen; in die erſte Abtheilung aber die aufgenommen würden, welche nach allgemeinen Principien oder auch Hypotheſen ſich mit dem Ganzen der Natur in ihren letzten Gründen beſchäftigen. Demgemäß boten ſich zur Aufnahme in den vorliegenden achten Band zunächſt ganz unzweifelhaft folgende vier Schriften dar: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“; — „Monadologia physica;“ — „neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“; — „metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft“. Borowski (Darſt. d. Leb. und Charakt. J. Kant's) erwähnt S. 73 mit Angabe des Jahres 1784 noch einen Aufſatz: „über das Fundament der Kräfte, und die Methoden, welche die Vernunft anwenden kann, darüber zu urtheilen“, welcher, nach der Aufſchrift zu ſchließen, ebenfalls hierher gehören würde; allein dieſer Aufſatz findet ſich weder in der Berliner Monatsſchrift, in welcher doch die gleichzeitigen Abhandlungen Kant's ſämmtlich erſchienen ſind, noch ſonſt in einer der bisherigen Sammlungen der Schriften Kant's. Man darf alſo wohl vorausſetzen, daß jene Anführung auf einem Irrthume beruht, obwohl der Umſtand, daß Kant ſelbſt das Borowski'ſche Verzeichniß ſeiner Schriften durchgeſehen hat, immer noch einigen Zweifel übrig läßt. Wenigſtens iſt es mir bis jetzt noch nicht gelungen, irgend eine nähere Spur jenes Aufſatzes zu entdecken.

Aus den ſchon in der Vorrede zum I. Bd. S. XVII angeführten Gründen iſt aber außer den genannten vier Schriften in den vorl. Band noch mit aufgenommen worden die „allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels“; ein Werk, welches ſeinem Geiſte und Inhalte nach ſchon an ſich wenigſtens mit demſelben Rechte hierher gehört, als die, eine mathematiſch-phyſikaliſche Frage discutirenden „Gedanken über die Schätzung der lebendigen Kräfte“. Und durch die Aufnahme dieſes Werkes wird wohl auch die der „Unterſuchung der Frage: ob die Erde eine Veränderung ihrer Achſendrehung erlitten habe?“

gerechtfertigt werden; welche ich mich, da ſie außerdem in den neunten Band gehören würde, aus einem doppelten Grunde hier mit einzuordnen entſchloß, erſtlich, weil Kant am Schluſſe derſelben (vgl. S. 215) die allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, wenn auch unter verändertem Titel ankündigt, ſodann, weil er umgekehrt in der letzteren (vgl. S. 292) auf jene kleinere Abhandlung verweiſt, und ſomit beide in der genaueſten Verbindung ſtehen.

Endlich gereicht es mir zum beſonderen Vergnügen, hier ſogleich noch auf ein, bis jetzt ſeinem Inhalte nach ganz unbekanntes Anekdoton Kant's aus dem Jahre 1755, nämlich die „**Meditationes de igne**“ aufmerkſam zu machen. Dieſe Abhandlung wurde deßhalb in dieſen Band mit aufgenommen, weil ſie offenbar das Gebiet der bloſen Empirie überſchreitet und die Phänomene der Wärme und Kälte durch die Annahme eines, die letzten Beſtandtheile der Materie verbindenden elaſtiſchen Mediums mit allgemeinen, die Conſtruction der Materie überhaupt betreffenden Principien in Verbindung zu ſetzen ſucht. Zudem weiſt das Corollarium am Schluſſe der, nur um ein einziges Jahr jüngeren **Monadologia physica** (vgl. S. 424) ſehr deutlich zurück auf die **Sectio I** der **Meditationes de igne**, ſo daß man mit Recht vermuthen kann, daß in dieſer, zunächſt nicht für die Oeſfentlichkeit beſtimmten Abhandlung, wenigſtens zum Theil ein Erſatz für das gefunden ſei, was Kant in der niemals erſchienenen Fortſetzung der Monadologia physica weiter auszuführen beabſichtigt haben mag.

Es iſt noch übrig, über dieſe Schriften im Einzelnen, nach der chronologiſchen Reihenfolge, in welcher ſie hier zuſammengeſtellt ſind, die nöthigen Erläuterungen zu geben.

Die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ u. ſ. w. erſchienen zuerſt in Königsberg (gedruckt bei Mart. Eberh. Dorn, XVI S. Dedication und Vorrede und 240 S. Text mit 2 Kupfertafeln, 8) und zwar, wie auch Borowski a. a. O. S. 44. angibt, auf dem Titel mit der Jahrszahl 1746. Jedoch iſt nicht nur die Dedication vom 22. April 1747 datirt, ſondern auch im Verlaufe der Schrift (vgl. §. 107 S. 133) führt Kant eine Schrift von Muſſchenbroeck mit dem Bemerken an, daß die deutſche Ueberſetzung „in der Oſtermeſſe dieſes 1747ſten Jahres“ erſchienen ſei. Demgemäß habe ich auf dem Specialtitel das Jahr ihres erſten Erſcheinens verändert, wobei die Veranlaſſung der offenbar unrichtigen Angabe der Jahrszahl auf dem Titel der Originalausgabe dahingeſtellt bleiben mag. Selbſtſtändig iſt dieſe Schrift ſeitdem nicht wieder gedruckt worden; bei keiner anderen aber wär es nöthiger, für eine neue Ausgabe den Originaltext ſorgfältig zu vergleichen, als hier. Wenigſtens Tieftrunk, bei dem ſie den erſten Band ſeiner Sammlung eröffnet, iſt bei ihrem Abdrucke eben ſo willkührlich, als nachläſſig zu Werke gegangen. Es fehlt bei ihm gleich die Dedication, deren ſchwerfällig-ſubmiſſe Höflichkeit, vorzüglich im Gegenſatze zu dem freimüthigen Anſtande, mit welchem ein ſo junger Mann, wie Kant damals war, den berühmteſten Auctoritäten ſeiner Zeit im Intereſſe der Wahrheit entgegenzutreten wagt, heut zu Tage in mehr, als einer Beziehung dem Leſer ein Lächeln abnöthigt; es fehlen ferner bei Tieftrunk ſehr widerſinniger Weiſe die auf den Kupfertafeln verzeichneten Figuren, ohne welche die ganze Abhandlung ſchlechthin unverſtändlich iſt; und überdieß iſt die Maſſe von Druckfehlern, Verſtümmelungen, Auslaſſungen, die oft ſich auf zwei bis drei Zeilen erſtrecken, endlich ſelbſt willkührlicher Textveränderungen ſo groß, daß das Verzeichniß derſelben mehrere Seiten füllen würde. Der vorliegende Abdruck iſt nun genau nach der Originalausgabe berichtigt; nur die im Original nach älterer Sitte am Rande ſtehenden Angaben des Inhaltes der Paragraphen ſind in Ueberſchriften des entſprechenden Textes verwandelt, die Verweiſungen auf die Kupfertafeln †), die urſprünglich auch am Rande ſtanden, in den Text aufgenommen und hie und da vervollſtändigt werden. Uebrigens ſchien das Alter dieſer Schrift eine vorſichtige Schonung jetzt außer Gebrauch gekommener grammatikaliſcher Formen anzurathen; hierher gehört z. B., daß Kant in ihr nicht nur: die Hinderniß, ſondern auch die Verhältniß für: das Verhältniß ſchreibt; was nebſt Aehnlichem beibehalten worden iſt. Die Stellen endlich, wo, abgeſehen von den drei **Erratis**, die am Ende des Originals angegeben ſind, der Zuſammenhang eine von dieſem abweichende Lesart in den Text aufzunehmen gebot, ſind hier in der Anmerkung verzeichnet †).

---

†) Bei den Figuren war Taf. I Fig. 7 und Taf. II Fig. 16, dort der Zuſatz der Zahl 1 bei C u. A, hier der Buchſtaben A, F. S durch den Text geboten. Da zu dieſem Bande einmal Figurentafeln

Ueber die „Unterſuchung der Frage: ob die Erde

---

nöthig waren, ſo habe ich die Figuren zu den **Meditationes de igne** und zur **Monadologia physica** auf einer dritten Tafel zuſammengeſtellt; die wenigen, einfacheren Verzeichnungen zu den „metaphyſiſchen Anfangsgr. der Naturwiſſenſch.“ haben ihren Platz im gedruckten Texte behalten. S. 139 iſt durch ein Verſehen Taf. I f. Taf. II ſtehen geblieben.

†) S. 19 iſt die Ueberſchrift des §. 3 in Gemäßheit der Schlußworte deſſelben vervollſtändigt worden. S. 40, Z. 3 v. u. iſt geſetzt worden es f. er; S. 43, Z. 14 v. u. in ſich f. in ſie; S. 82 in der Ueberſchrift d. §. 65 Annahme f. Ausnahme; S. 89, Z. 12 v. o. kleiner f. keiner; S. 94, Z. 14 v. o. FE f. FC; S. 105, Z. 5 v. u. hervorgebracht f. hergebracht; S. 116, Z. 15 v. o. übertragenen f. übertretenen; S. 120, Z. 2 v. o. [nicht] ohne f. ohne; S. 123. Z. 2 v. u. totalium f. dotalium. gleich darauf: e corpore f. corpore; S. 124, 4 v. u. niederzudrücken f. wiederzudrücken; S. 136, Z. 14 v. u.

eine Veränderung ihrer Achſendrehung erlitten habe?“ iſt der Bemerkung, daß ſie zuerſt in den Königsbergiſchen Frage- und Anzeigungs-Nachrichten 1754 No. 23. 24 erſchien, nichts weiter hinzuſetzen. Eine Vergleichung mit dem Original war mir hier nicht möglich.

Die darauf folgende: „Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels u. ſ. w.“ gab Kant, ohne ſich weder auf dem Titel, noch unter der Dedication an Friedrich den Großen zu nennen ††), zu Königsberg bei Joh. Fr. Peterſen im J. 1755 heraus (**VI** S. Dedication, **XLVIII** S. Vorrede und Inhaltsverzeichniß, **VI** S. Einleitung zum **1**ſten Theil u. 200 S. Text. 8). Nicht ſowohl die Anonymität, als der Umſtand, daß der Ver-

---

BC f. Bc; S. 140, Z. 2 v. o. demnach f. dennoch; S. 148, Z. 12 u. 9 v. u. l f. E; S. 149, Z. 8 u. 13 v. o. Ggl f. Ggi; S. 160, Z. 6 v. o. auszuſtrecken f. auszurecken; S. 186, Z. 2 v. u. dieſer f. dieſes; S. 188, Z. 5 v. u. hänget f. gehet; S. 194, Z. 20 v. u. verdrängen f. verdringen. Uebrigens kommt im Original §. 113 zweimal vor; ich habe die zweite Zahl in 113a verwandelt, um die übrigen Zahlen nicht ändern zu müſſen. Ein ähnliches Verfahren iſt auch ſchon in den früheren Bänden, z. B. Bd. III in den Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphyſik beobachtet worden.

††) Ich berichtige dadurch zugleich einen in der Vorrede zu Bd. III S. VI Anmerkung a. E. von mir deßhalb begangenen Irrthum, weil die erſte Ausgabe der Theorie des Himmels mir damals noch nicht zu Geſicht gekommen war.

leger während des Abdrucks fallirte und das Buch, da das Waarenlager gerichtlich verſiegelt wurde, weder an den König, dem es dedicirt war, noch überhaupt in den Verkehr gelangte (vgl. Borowski a. a. O. S. 50 u. 194), verkümmerte dem Verfaſſer für den Augenblick den Ruhm, welchem ihm eine ſpätere Zeit dafür mit Recht ſo reichlich gezollt hat. Wie glänzend die ſpäteren Entdeckungen der Aſtronomie viele ſeiner Vermuthungen beſtätigt haben, iſt jetzt hinlänglich bekannt. Dennoch hat Kant trotz aller Aufforderungen in ſpäterer Zeit Anſtand genommen, eine neue Ausgabe dieſes Buches ſelbſt zu beſorgen. Nur einen Auszug daraus entſchloß er ſich im J. 1791 zu veranſtalten, der aber nicht von ihm ſelbſt, ſondern von J. Fr. Genſichen, damal. Inſpector des Alumnats in Königsberg, gearbeitet und in demſelben Jahre unter dem Titel: „W. Herſchel über den Bau des Himmels. Drei Abhandlungen aus dem Engliſchen überſetzt (von G. M. Sommer). Nebſt einem authentiſchen Auszuge aus Kant's allgemeiner Naturgeſchichte und Theorie des Himmels" (Königsberg, Nicolovius. XII. u. 204 S. 8) erſchienen iſt. Dieſer Auszug erſtreckt ſich jedoch nur bis S. 309 der vorl. Ausgabe; indem nach Genſichen's Schlußerklärung „Kant ſich nicht bewegen ließ, noch mehr aus jener Schrift noch einmal vorzulegen; das Uebrige enthalte zu ſehr bloſe Hypotheſen, als daß er es jetzt noch ganz billigen könne". Demohnerachtet erſchien im J.

1797, alſo noch bei Kant's Leben, aber ohne ſeine Mitwirkung, während unterdeſſen das ganze Buch in ſeiner urſprünglichen Geſtalt in die Tieftrunk'ſche Sammlung übergegangen war, (angeblich Frankfurt u. Leipzig, eigentlich Zeitz bei Webel) eine neue Ausgabe deſſelben, deren Herausgeber ſich in der Vorrede nur durch die Buchſtaben M. F. bezeichnet. Den Namen deſſelben habe ich nicht entdecken können; wenigſtens dem Recenſenten dieſer Ausgabe in der Neuen allg. deutſch. Bibl. Bd. 40, S. 379 — 383 iſt er ebenfalls unbekannt, und die Gothaiſchen gel. Zeitungen vom J. 1799, S. 38, wo dieſe Ausgabe ebenfalls angezeigt worden iſt, habe ich nicht vergleichen können. Der Herausgeber erklärt ſich über die Art der Bearbeitung dahin, daß er jenen Auszug benutzt und die Bemerkungen von Genſichen und Sommer gehörigen Ortes hinzugefügt habe. „Er hat, fährt er von ſich ſelbſt ſprechend fort, die Beſtätigungen der neueren Aſtronomen beigebracht. Er hat hie und da Anmerkungen hinzuzuſetzen gewagt, wo ſie ihm nöthig zu ſein ſchienen; dabei aber die Einrichtung getroffen, die [ſchon in der Ausgabe von 1755 vorhandenen] Kant'ſchen Anmerkungen mit Sternchen, die Sommer'ſchen mit Zahlen, die ſeinigen mit Buchſtaben zu bezeichnen. Er hat übrigens auch dem Style einige Aufmerkſamkeit gewidmet und die Sprache dem jetzigen Genie derſelben näher zu bringen geſucht" u. ſ. w. Dieſe

Ausgabe iſt noch mehreremal unverändert wiederholt worden, zuletzt Zeitz, bei Webel, 1808. Der Zuſatz auf dem Titel: „mit des Herrn Verfaſſers eigenen neuen Bemerkungen,“ wird, da ſämmtliche mit Sternchen bezeichnete Anmerkungen, wie eben bemerkt, ſich ſchon in der Ausgabe vom J. 1755 finden, durch nichts gerechtfertigt, als durch eine einzige Bemerkung, die Genſichen im Anhange mittheilt und bei welcher er ſich auf Kant's eigene Worte beruft, und die ich daher auch an der entſprechenden Stelle (S. 310) aufgenommen habe. In allem Uebrigen erſcheint dieſe Schrift hier ſo, wie ſie aus Kant's Feder urſprünglich gefloſſen iſt. Denn im Texte ſelbſt Veränderungen vorzunehmen, die ſich auf ſpätere Entdeckungen der Aſtronomie gründen, wie der Herausgeber von 1797 gethan hat, wenn er ſtatt der 6 Planeten mit 9 Trabanten, die man im J. 1755 kannte, in dem Texte 7 Planeten mit 14 Trabanten corrigirt und Aehnliches mehr, dazu läßt ſich ſchwerlich eine Befugniß nachweiſen; ebenſo wenig aber auch zu Veränderungen, welche die Sprache „dem jetzigen Genie näher bringen“ ſollen. Ferner ſind alle nicht von Kant ſelbſt herrührenden Anmerkungen ganz weggelaſſen worden; ſo lehrreich auch manche von denen ſind, die der Herausgeber vom J. 1797 hinzugefügt hat, und ſo viel ſich jetzt auch außerdem noch hinzufügen ließen. Das Werk bedarf freilich ſehr weſentlicher Berichtigungen und Ergänzungen; aber es wird in ſeiner urſprünglichen Geſtalt immer ein ehrenvolles Denkmal des großartigen Geiſtes ſein, in welchem Kant dieſes erhabene Gebiet des menſchlichen Wiſſens innerhalb der zu ſeiner Zeit zugänglichen Grenzen auffaßte und über dieſe an dem Leitfaden ſcharfſinnig benutzter Analogien hinauszugehen verſuchte. †)

Die bis jetzt noch nirgends gedruckten „**Meditationes de igne**“ fallen der Zeit ihrer Verabfaſſung nach mit dem vorigen Werke zuſammen und gehören einer Periode an, in welcher Kant ſich faſt ausſchließlich mit naturwiſſenſchaftlichen Studien beſchäftigt zu haben ſcheint. Die Aufſchrift, welche dieſe Abhandlung in der hier abgedruckten Handſchrift trägt, lehrt, daß ſie die Probeſchrift war, durch welche Kant ſich den zu ſeiner Habilitation, welche fünf Monate darauf im September 1755 (vgl. Bd. I No. I) erfolgte, erforderlichen Magiſtergrad erwarb. Jene Handſchrift iſt aus den Händen des Buchhändlers Nicolovius aus Königsberg beim Verkaufe ſeiner Buchhandlung mit in den Beſitz des Herrn Buchhändler Modes in Leipzig gekommen; Nicolovius ſelbſt, der ſie jedoch zu der Zeit, wo er den 4. Bd. der vermiſchten Schriften Kant's beſorgte, ſchwerlich ſchon beſeſſen hat, hatte ſie mündlicher Aeußerung zufolge von einem Verwandten Kant's erworben. An der Echtheit der Abhandlung zu zweifeln wäre ſelbſt dann weder ein innerer, noch ein äußerer Grund vorhanden, wenn ſie auch nicht zum Ueberfluſſe dadurch beſtätigt würde, daß in dem Archiv der philoſophiſchen Facultät zu Königsberg vor Kurzem eine zweite Handſchrift derſelben Abhandlung aufgefunden worden iſt. Einige Stellen der hier benutzten Handſchrift bedürfen offenbar einer Verbeſſerung, die hier ganz kurz angegeben werden mag †). Uebrigens iſt dieſe Abhandlung nicht nur als Reliquie Kant's intereſſant, ſondern auch ein neuer Beweis von der Sorgfalt, mit welcher er ſich von dem damaligen Standpuncte der Phyſik in genaue Kenntniß geſetzt hatte.

---

†) Die in der vorl. Ausg. in den Text aufgenommenen Veränderungen ſind folgende: S. 242, Z. 14 v. o. iſt geſetzt worden den f. dem; S. 253, Z. 9 v. o. auf f. auch; S. 256, Z. 5 v. o. würde f. würden; S. 257, Z. 8 v. u. derſelben f. demſelben; S. 280, Z. 1 v. o. und f. um; S. 290, Z. 6 v. u. ſein f. ſei; S. 296, Z. 11 v. u. Verrückung f. Vorrückung; S. 299, Z. 9 v. u. der Achſendrehung f. von der Achſendrehung; S. 311, Z. 11 v. o. ſeiner f. ihrer; S. 314, Z. 13 v. o. die ihrer f. der ihrer; S. 319, Z. 3. v. u. (Text) dem Raume f. der Räume; S. 323, Z. 8 v. o. Ausbildung f. Ausübung; S. 329, Z. 3 v. o. der f. die; S. 335, Z. 7 v. o. dem f. den; S. 340, Z. 3 v. u. (Anm.) wenn der f. wenn nicht der; S. 348, Z. 12 v. u. die gegenwärtige f. an die gegenw.; Z. 9 v. u. unmittelbaren f. mittelbaren; S. 353, Z. 13 v. u. begreiflichen f. unbegreiflichen; S. 366, Z. 2 v. u. Einfluſſes f. Hinfluſſes; S. 372, Z. 12 v. o. Weſen f. Weiſen; S. 376, Z. 12 v. u. zuſammenſtimmen f. zuſammenſtimmet.

---

†) So dürfte wohl S. 488, Z. 9 v. u. (Text) dimoveantur f. dimoveant; S. 489, Z. 1 v. o. particulas f. particulae; S. 490, Z. 11 v. o. comprimentem oder apprimentem f. exprimentem zu leſen ſein. Auf die Unverſtändlichkeit des erſten Erläuterungsſatzes zu

Die „Monadologia physica“, eine akademiſche Abhandlung, über deren unmittelbare Veranlaſſung Kant's bisherige Biographen, ſo viel mir bewußt iſt, keinen beſtimmten Aufſchluß gegeben haben, erſchien zuerſt Königsberg, gedruckt bei Hartung 1756 (16 S. in 4). Die Fortſetzung iſt, wie ſchon bemerkt, nicht erſchienen.

Der „neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“ u. ſ. w. erſchien zuerſt als Ankündigung der Vorleſungen, Königsberg bei Drieſt 1758 (8 S. 4). Auch für dieſe beiden kleinen Abhandlungen war es mir nicht möglich, die Originaldrucke von 1756 und 1758 zu vergleichen.

Die „metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft“ endlich, welche dieſen Band beſchließen, gab Kant zuerſt im Jahre 1786 (Riga, J. Fr. Hartknoch, XXIV S. Vorrede, 158 S. Text, gr. 8) heraus. Die zweite Auflage wurde ſchon das Jahr darauf 1787 nöthig; die dritte und letzte erſchien aber

---

Sect. I Prop. V S. 390 iſt in der Anmerkung hingewieſen worden; S. 403, Z. 10 v. o. u. flgg. iſt ein Anakoluthon, dergleichen aber bei Kant nicht gerade ſelten vorkommt.

erſt im J. 1800 (Leipzig, J. Fr. Hartknoch). Veränderungen des Textes finden ſich weder in der zweiten, mit der erſten auch der Seitenabtheilung nach ganz übereinſtimmenden, noch in der dritten Ausgabe, und nur in ein paar einzelnen Fällen verrieth ſich eine in allen drei Ausgaben gleichmäßig vorkommende Lesart als Druckfehler †).

G. Hartenſtein.

---

†) S. 477 iſt die Ueberſchrift, welche im Original ſo lautet: Zweites Hauptſtück der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Dynamik, mit der Ueberſchrift der drei übrigen Hauptſtücke in Uebereinſtimmung gebracht worden. S. 469, Z. 14 v. u. iſt geſetzt worden: jeder f. jede; S. 489, Z. 15 v. u. ihn f. ſie; S. 497, Z. 1 v. o. würde f. wurde; Z. 5. v. o. demnach f. dennoch; S. 501, Z. 4 v. o. gar f. ganz; S. 507, Z. 22 v. u. Weiten f. Welten; S. 511, Z. 16 v. o. könne f. können; S. 519, Z. 10 v. u. Verſchieben f. Vorſchieben; S. 566, Z. 12 v. u. dem f. den K.

Inhaltsanzeige.

Seite

I. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieſer Streitſache bedienet haben, nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. 1747. 1

Zueignung 3

Vorrede 7

Erſtes Hauptſt. Von der Kraft der Körper überhaupt §. 1 — 19. 18

Zweites Hauptſt. Unterſuchung der Lehrſätze der Leibnitz'ſchen Partei von den lebendigen Kräften §. 20 — 113. . . 35

Zuſätze und Erläuterungen, die einige Stücke dieſes Kapitels betreffen §. 113a. 143

Drittes Hauptſt., welches eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaaß der Natur darlegt §. 114 — 163. 157

II. Unterſuchung der Frage, welche von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin zum Preiſe für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden: ob die Erde

Seite

eine Veränderung ihrer Achſendrehung erlitten habe? 1754. 207

III. Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, oder Verſuch von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newton'ſchen Grundſätzen abgehandelt. 1755. 217

Zueignung 219

Vorrede 223

Inhalt des ganzen Werkes 240

Erſter Theil. Abriß einer ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen, imgleichen von der Vielheit der Fixſternſyſteme 245

Kurzer Abriß der nöthigſten Grundbegriffe der Newton'ſchen Weltwiſſenſchaft 245

Von der ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen . 250

Zweiter Theil. Von dem erſten Zuſtande der Natur, der Bildung der Himmelskörper, den Urſachen ihrer Bewegung und der ſyſtematiſchen Beziehung derſelben ſowohl in dem Planetengebäude inſonderheit, als auch in Anſehung der ganzen Schöpfung 263

1. Hauptſt. Von dem Urſprunge des planetiſchen Weltbaues überhaupt und den Urſachen ihrer Bewegungen 263

2. Hauptſt. Von der verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten und dem Verhältniſſe ihrer Maſſen 273

3. Hauptſt. Von der Eccentricität der Planetenkreiſe und dem Urſprunge der Kometen 282

4. Hauptſt. Von dem Urſprunge der Monde und der Bewegungen der Planeten um ihre Achſe 288

Seite

5. Hauptſt. Von dem Urſprunge des Ringes des Saturns und Berechnung der täglichen Umdrehung dieſes Planeten aus den Verhältniſſen deſſelben 297

6. Hauptſt. Von dem Zodiakallichte 313

7. Hauptſt. Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, ſowohl dem Raume, als der Zeit nach 315

8. Hauptſt. Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung, der Einrichtung des Weltbaues überhaupt, inſonderheit von der Gewißheit der gegenwärtigen 343

Dritter Theil. Welcher einen Verſuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung zwiſchen den Einwohnern verſchiedener Planeten in ſich enthält. — Anhang. Von den Einwohnern der Planeten 362

IV. Meditationum quarundam de igne succincta delineatio. 1755 383

Sect. I. De corporum durorum et fluidorum natura . . 385

Sect. II. De materia ignis ejusque modificationibus, calore et frigore 392

V. Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monadologiam physicam. 1756 405

Praenotanda 407

Sect. I. Monadum physicarum existentiam geometriae consentaneam declarans 409

Sect. II. Affectiones monadum physicarum generalissimas, quatenus in diversis diversae ad naturam corporum intelligendam faciunt, explicans . . . 418

VI. Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der da-

Seite
mit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft. 1758 425
Neue Begriffe der Bewegung und Ruhe 428
Von der Trägheitskraft 432
Von dem Geſetze der Continuität, inſofern es von dem Begriffe der Trägheitskraft unzertrennlich iſt . . . 434
Schlüſſel zur Erläuterung der Geſetze des Stoßes nach dem neuen Begriffe der Bewegung und Ruhe 436
VII. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. 1786 439
Vorrede. 441
Erſtes Hauptſt. Phoronomie 455
Zweites Hauptſt. Dynamik 477
Allgemeine Anmerkung zur Dynamik 513
Drittes Hauptſt. Mechanik 531
Allgemeine Anmerkung zur Mechanik 551
Viertes Hauptſt. Phänomenologie 554
Allgemeine Anmerkung zur Phänomenologie 559

I.

Gedanken
von der wahren Schätzung
der
# lebendigen Kräfte
und
Beurtheilung der Beweiſe,
deren ſich
Herr von Leibnitz und andere Mechaniker
in dieſer Streitſache
bedienet haben,
nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen,
welche
die Kraft der Körper
überhaupt betreffen.

1747.

Dem

Hochedelgebornen,
Hochgelahrten und Hocherfahrenen Herrn,

Herrn

Johann Chriſtoph Bohlius,

der Medicin Doctor und zweitem ordentlichen Profeſſor auf
der Akademie zu Königsberg,

wie auch

Königlichem Leibmedico,

meinem inſonders Hochzuehrenden Gönner.

Hochedelgeborner Herr,
Hochgelahrter und Hocherfahrner Herr Doctor,
Inſonders Hochzuehrender Gönner!

An wen kann ich mich beſſer wenden, als an Ew. Hochedelgeboren, um von einer ſo ſchlechten Sache, als gegenwärtige Schrift iſt, allen Vortheil zu ziehen? Nach dem beſonderen Merkmale der Gütigkeit, welches Dieſelben mir erzeiget haben, wage ich es zu hoffen, daß dieſe Freiheit von Ew. Hochedelgeboren auch als ein Beweisthum meiner Dankbarkeit werde aufgenommen werden. Die Beſchaffenheit dieſes Werkchens hat nichts an ſich, worauf ich in Anſehung deſſen einige Zuverſicht bauen könnte; denn die Ehre, ſeine Abhandlung mit Dero Namen auszuzieren, iſt es nicht, woraus man Ew. Hochedelgeboren ein Geſchenk machen könnte. Eine Menge unvollkommener Gedanken, die vielleicht an ſich unrichtig ſind, oder doch durch die Niedrigkeit ihres Verfaſſers allen Werth verlieren, die mich endlich hinlänglich überzeugen, daß ſie nicht würdig ſind, Denenſelben gewidmet zu werden; das iſt Alles, was ich in meiner Macht habe, um es Ew. Hochedelgeboren zu überreichen. Ich mache mir dieſem ungeachtet, vermittelſt des vollkommenen Begriffes, den ich von Dero Gütigkeit gefaſſet habe, die Hoffnung: daß ſelbige mir den Dienſt leiſten werden, den ich am Meiſten hochſchätze, nämlich Ew. Hochedelgeboren meine Erkenntlichkeit gegen Dieſelben zu erkennen zu geben. Ich werde hinführo mehr, wie eine Gelegenheit haben, mich an die Verbindlichkeit zu erinnern, womit ich Ihnen verpflichtet bin; allein die gegenwärtige wird mit eine von den beſten ſein, womit ich öffentlich bekenne, daß ich mit immerwährender Hochachtung verharre

Hochedelgeborner Herr,
Hochgelahrter und Hocherfahrner Herr Doctor,
Inſonders Hochzuehrender Gönner,

Ew. Hochedelgeboren

verpflichteteſter Diener

Königsberg,
den 22. April 1747.

Immanuel Kant.

Vorrede.

> Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum est, sed qua itur.
>
> *Seneca* de vita beata. Cap. I.

I.

Ich glaube, ich habe Urſache von dem Urtheile der Welt, dem ich dieſe Blätter überliefere, eine ſo gute Meinung zu faſſen, daß diejenige Freiheit, die ich mir herausnehme, großen Männern zu widerſprechen, mir für kein Verbrechen werde ausgelegt werden. Es war eine Zeit, da man bei einem ſolchen Unterfangen viel zu befürchten hatte, allein ich bilde mir ein, dieſe Zeit ſei nunmehro vorbei, und der menſchliche Verſtand habe ſich ſchon der Feſſeln glücklich entſchlagen, die ihm Unwiſſenheit und Bewunderung ehemals angelegt hatten. Nunmehro kann man es kühnlich wagen, das Anſehen der Newtons und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es ſich der Entdeckung der Wahrheit entgegen ſetzen ſollte, und keinen anderen Ueberredungen, als dem Zuge des Verſtandes zu gehorchen.

II.

Wenn ich es unternehme, die Gedanken eines Herrn von Leibnitz, Wolf, Herrmann, Bernoulli, Bülfinger und Anderer zu verwerfen und den meinigen den Vorzug einzuräumen, ſo wollte ich auch nicht gern ſchlechtere Richter, als dieſelben haben; denn ich weiß, ihr Urtheil, wenn es meine Meinungen verwürfe, würde die Abſicht derſelben doch nicht verdammen. Man kann dieſen

Männern kein vortrefflicher Lob geben, als daß man alle Meinungen, ohne ihr eigene davon auszunehmen, vor ihnen ungeſcheut tadeln dürfe. Eine Mäßigung von dieſer Art war, obzwar bei einer anderen Gelegenheit, einem großen Mann des Alterthums ſehr ruhmwürdig. Timoleon wurde, ohngeachtet der Verdienſte, die er um die Freiheit von Syracus hatte, einſtmals vor Gericht gefordert. Die Richter entrüſteten ſich über die Vermeſſenheit ſeiner Ankläger. Allein Timoleon betrachtete dieſen Zufall ganz anders. Ein ſolches Unternehmen ſollte einem Manne nicht mißfallen, der ſein ganzes Vergnügen darin ſetzte, ſein Vaterland in der vollkommenſten Freiheit zu ſehen. Er beſchützte diejenigen, die ſich ihrer Freiheit ſogar wider ihn ſelber bedienten. Das ganze Alterthum hat dieſes Verfahren mit Lobſprüchen begleitet.

Nach ſo großen Bemühungen, die ſich die größeſten Männer um die Freiheit des menſchlichen Verſtandes gegeben haben, ſollte man da wohl Urſache haben zu befürchten, daß ihnen der Erfolg deſſelben mißfallen werde?

III.

Ich werde mich dieſer Mäßigung und Billigkeit zu meinem Vortheil bedienen. Allein ich werde ſie nur da antreffen, wo ſich das Merkmal des Verdienſtes und einer vorzüglichen Wiſſenſchaft hervorthut. Es iſt außer dieſem noch ein großer Hauſe übrig, über den das Vorurtheil und das Anſehen großer Leute annoch eine grauſame Herrſchaft führet. Dieſe Herren, die gerne für Schiedsrichter in der Gelehrſamkeit angeſehen ſein wollen, ſcheinen ſehr geſchickt zu ſein, von einem Buche zu urtheilen, ohne es geleſen zu haben. Um es dem Tadel preiszugeben, darf man ihnen nur den Titel deſſelben zeigen. Wenn der Verfaſſer unbekannt, ohne Charakter und Verdienſte iſt, ſo iſt das Buch nicht werth, daß die Zeit damit verdorben werde; noch mehr aber, wenn er ſich großer Dinge unternimmt, berühmte Männer zu tadeln, Wiſſenſchaften zu verbeſſern und ſeine eigenen Gedanken der Welt anzupreiſen. Wenn es vor dem Richterſtuhle der Wiſſenſchaften auf die Anzahl ankäme, ſo würde ich eine ſehr verzweifelte Sache haben. Allein dieſe Gefahr macht mich nicht unruhig. Denn es iſt die Menge derjenigen, die, wie man ſagt, nur unten am Parnaß wohnen, die kein Eigenthum beſitzen und keine Stimme in der Wahl haben.

IV.

Das Vorurtheil iſt recht für den Menſchen gemacht, es thut der Bequemlichkeit und der Eigenliebe Vorſchub, zweien Eigenſchaften, die man nicht ohne die Menſchheit ablegt. Derjenige, der von Vorurtheilen eingenommen iſt, erhebt gewiſſe Männer, die es umſonſt ſein würde zu verkleinern und zu ſich herunter zu laſſen, über alle Andere zu einer unerſteiglichen Höhe. Dieſer Vorzug bedecket alles Uebrige mit dem Scheine einer vollkommenen Gleichheit, und läßt ihn den Unterſchied nicht gewahr werden, der unter dieſen annoch herrſchet, und der ihn ſonſt der verdrüßlichen Beobachtung ausſetzen würde, zu ſehen, wie vielfach man noch von denjenigen übertroffen werde, die noch innerhalb der Mittelmäßigkeit befindlich ſind.

So lange alſo die Eitelkeit der menſchlichen Gemüther noch mächtig ſein wird, ſo lange wird ſich das Vorurtheil auch erhalten, d. i. es wird niemals aufhören.

V.

Ich werde in dem Verfolg dieſer Abhandlung kein Bedenken tragen, den Satz eines noch ſo berühmten Mannes freimüthig zu verwerfen, wenn er ſich meinem Verſtande als falſch darſtellt. Dieſe Freiheit wird mir ſehr verhaßte Folgen zuziehen. Die Welt iſt ſehr geneigt zu glauben, daß derjenige, der in einem oder dem anderen Falle eine richtigere Kenntniß zu haben glaubt, als etwa ein großer Gelehrter, ſich auch in ſeiner Einbildung gar über ihn ſetze. Ich unterſtehe mich zu ſagen, daß dieſer Schein ſehr betrüglich ſei und daß er hier wirklich betrüge.

Es befindet ſich in der Vollkommenheit des menſchlichen Verſtandes keine ſolche Proportion und Aehnlichkeit, als etwa in dem Baue des menſchlichen Körpers. Bei dieſem iſt es zwar möglich, aus der Größe eines und des anderen Gliedes einen Schluß auf die Größe des Ganzen zu machen; allein bei der Fähigkeit des Verſtandes iſt es ganz anders. Die Wiſſenſchaft iſt ein unregelmäßiger Körper, ohne Ebenmaaß und Gleichförmigkeit. Ein Gelehrter von Zwerggröße übertrifft öfters an dieſem oder jenem Theile der Erkenntniß einen Anderen, der mit dem ganzen Umfange ſeiner Wiſſenſchaften weit über ihn hervorraget. Die Eitelkeit des Menſchen erſtreckt ſich allem Anſehen nach nicht ſo weit, daß ſie dieſen Unterſchied nicht ſollte gewahr werden, und die Einſicht einer und der anderen Wahrheit mit dem weiten Inbegriffe einer vorzüglichen Erkenntniß für einerlei halten ſollte; zum Wenigſten weiß ich, daß man mir Unrecht thun würde, wenn man mir dieſen Vorwurf machte.

VI.

Die Welt iſt ſo ungereimt nicht, zu denken, ein Gelehrter von Range ſei der Gefahr zu irren gar nicht mehr unterworfen. Allein daß ein niedriger und unbekannter Schriftſteller dieſe Irrthümer vermieden habe, aus denen einen großen Mann alle ſeine Scharfſinnigkeit nicht hat retten können, das iſt die Schwierigkeit, die ſo leicht nicht zu verdauen iſt. Es ſteckt viel Vermeſſenheit in dieſen Worten: Die Wahrheit, um die ſich die größeſten Meiſter der menſchlichen Erkenntniß vergeblich beworben haben, hat ſich meinem Verſtande zuerſt dargeſtellt. Ich wage es nicht, dieſen Gedanken zu rechtfertigen, allein ich wollte ihm auch nicht gern abſagen.

VII.

Ich ſtehe in der Einbildung, es ſei zuweilen nicht unnütz, ein gewiſſes edles Vertrauen in ſeine eigenen Kräfte zu ſetzen. Eine Zuverſicht von der Art belebt alle unſere Bemühungen, und ertheilet ihnen einen gewiſſen Schwung, welcher der Unterſuchung der Wahrheit ſehr beförderlich iſt. Wenn man in der Verfaſſung ſteht, ſich überreden zu können, daß man ſeiner Betrachtung noch etwas zutrauen dürfe, und daß es möglich ſei, einen Herrn von Leibnitz auf Fehlern zu ertappen, ſo wendet man Alles an, ſeine Vermuthung wahr zu machen. Nachdem man ſich nun tauſendmal bei einem Unterfangen verirrt hat, ſo wird der Gewinnſt, der hiedurch der Erkenntniß der Wahrheiten zugewachſen iſt, dennoch viel erheblicher ſein, als wenn man nur die Heeresſtraße gehalten hätte.

Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn ſchon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts ſoll mich hindern ihn fortzuſetzen.

VIII.

Es iſt noch ein neuer Einwurf, den man mir machen wird, und dem ich, wie es ſcheint, zuvorkommen muß. Man wird mich zuweilen in dem Tone eines Menſchen hören, der von der Richtigkeit ſeiner Sätze ſehr wohl verſichert iſt, und der nicht befürchtet, daß ihm werde widerſprochen werden, oder ſeine Schlüſſe betrügen können. Ich bin ſo eitel nicht, mir dieſes in der That einzubilden, ich habe auch nicht Urſache, meinen Sätzen den Schein eines Irrthums ſo ſorgfältig zu benehmen; denn nach ſo vielen Fehltritten, denen der menſchliche Verſtand zu allen Zeiten unterworfen geweſen, iſt es keine Schande mehr, geirrt zu haben. Es ſteckt eine ganz andere Abſicht unter meinem Verfahren. Der Leſer dieſer Blätter iſt ohne Zweifel ſchon durch die Lehrſätze, die jetzo von den lebendigen Kräften im Schwange gehen, vorbereitet, ehe er ſich zu meiner Abhandlung wendet. Er weiß es, was man gedacht hat, ehe Leibnitz ſeine Kräftenſchätzung der Welt ankündigte, und der Gedanke dieſes Mannes muß ihm auch ſchon bekannt ſein. Er hat ſich ohnfehlbar durch die Schlüſſe einer von beiden Parteien gewinnen laſſen, und allem Anſehen nach iſt dieſes die Leibnitz'ſche Partei, denn ganz Deutſchland hat ſich jetzo zu derſelben bekannt. In dieſer Verfaſſung lieſet er dieſe Blätter. Die Vertheidigungen der lebendigen Kräfte haben unter der Geſtalt geometriſcher Beweiſe ſeine ganze Seele eingenommen. Er ſiehet meine Gedanken alſo nur als Zweifel an, und wenn ich ſehr glücklich bin, noch etwa als ſcheinbare Zweifel, deren Auflöſung er der Zeit überläßt, und die der Wahrheit dennoch nicht hinderlich fallen können. Hingegen muß ich meine ganze Kunſt anwenden, um die Aufmerkſamkeit des Leſers etwas länger bei mir aufzuhalten. Ich muß mich ihm in dem ganzen Lichte der Ueberzeugung darſtellen, das meine Beweiſe mir gewähren, um ihn auf die Gründe aufmerkſam zu machen, die mir dieſe Zuverſicht einflößen.

Wenn ich meine Gedanken nur unter dem Namen der Zweifel vortrüge, ſo würde die Welt, die ohnedem geneigt iſt, ſie für nichts Beſſeres anzuſehen, ſehr leicht über dieſelbigen hinweg ſein; denn eine Meinung, die man einmal glaubt erwieſen zu haben, wird ſich noch ſehr lange im Beifall erhalten, wenngleich die Zweifel, durch die ſie angefochten wird, noch ſo ſcheinbar ſind und nicht leichtlich können aufgelöſet werden.

Ein Schriftſteller zieht gemeiniglich ſeinen Leſer unvermerkt mit in diejenige Verfaſſung, in der er ſich bei Verfertigung ſeiner Schrift ſelber befunden hatte. Ich wollte ihm alſo, wenn es möglich wäre, lieber den Zuſtand der Ueberzeugung, als des Zweifels mittheilen; denn jener würde mir, und vielleicht auch der Wahrheit vortheilhafter ſein, als dieſer. Dieſes ſind die kleinen Kunſtgriffe, die ich jetzo nicht verachten muß, um das Gleichgewicht der Wage nur einigermaßen herzuſtellen, in der das Anſehen großer Männer einen ſo gewaltigen Ausſchlag gibt.

IX.

Die letzte Schwierigkeit, die ich noch wegräumen will, iſt diejenige, die man mir wegen der Unhöflichkeit machen wird. Es ſcheinet: daß ich den Männern, die ich mich unterfangen habe zu widerlegen, mit mehr Ehrerbietigkeit hätte begegnen können, als ich wirklich gethan habe. Ich hätte mein Urtheil, das ich über Sätze fälle, in einem viel gelinderen Tone ausſprechen ſollen. Ich hätte ſie nicht Irrthümer, Falſchheiten, oder auch Verblendungen nennen ſollen. Die Härte dieſer Ausdrücke ſcheinet den großen Namen verkleinerlich zu ſein, gegen die ſie gerichtet ſind. Zu der Zeit der Unterſcheidungen, welche auch die Zeit der Rauhigkeit der Sitten war, würde man geantwortet haben: daß man die Sätze von allen perſönlichen Vorzügen ihrer Urheber abgeſondert beurtheilen müſſe. Die Höflichkeit dieſes Jahrhunderts aber legt mir ein ganz ander Geſetz auf. Ich würde nicht zu entſchuldigen ſein, wenn die Art meines Ausdrucks die Hochachtung, die das Verdienſt großer Männer von mir fordert, beleidigte. Allein ich bin verſichert, daß dieſes nicht ſei. Wenn wir neben den größeſten Entdeckungen offenbare Irrthümer antreffen, ſo iſt dieſes nicht ſowohl ein Fehler des Menſchen, als vielmehr der Menſchheit; und man würde dieſer in der Perſon der Gelehrten gar zu viel Ehre anthun, wenn man ſie von denſelben gänzlich ausnehmen wollte. Ein großer Mann, der ſich ein Gebäude von Sätzen errichtet, kann ſeine Aufmerkſamkeit nicht auf alle mögliche Seiten gleich ſtark kehren. Er iſt in einer gewiſſen Betrachtung insbeſondere verwickelt, und es iſt kein Wunder, wenn ihm alsdenn von irgend einer anderen Seite Fehler entwiſchen, die er ohnfehlbar vermieden haben würde, wenn er außerhalb dieſer Beſchäftigung nur ſeine Aufmerkſamkeit auf dieſelben gerichtet hätte.

Ich will die Wahrheit nur ohne Umſchweife geſtehen. Ich werde nicht ungeneigt ſein, diejenigen Sätze für wirkliche Irrthümer und Falſchheiten zu halten, welche in meiner Betrachtung unter dieſer Geſtalt erſcheinen; und warum ſollte ich mir den Zwang anthun, dieſen Gedanken in meiner Schrift ſo ängſtlich zu verbergen, um dasjenige zu ſcheinen, was ich nicht denke, was aber die Welt gern hätte, daß ich es dächte?

Und überhaupt zu reden, würde ich mit der Ceremonie auch ſchlecht zurecht kommen, allen meinen Urtheilen, die ich über große Männer ausſpreche, einen gewiſſen Schwung der Artigkeit zu ertheilen, die Ausdrücke geſchickt zu mildern, und überall das Merkmal der Ehrerbietigkeit ſehen zu laſſen; dieſe Bemühung würde mich wegen der Wahl der Wörter öfters in eine verdrüßliche Enge bringen, und mich der Nothwendigkeit unterwerfen, über den Fußſteig der philoſophiſchen Betrachtung von allen auszuſchweifen. *Ich will mich alſo der Gelegenheit dieſes Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu thun, die ich gegen die großen Meiſter* unſerer Erkenntniß, welche ich jetzo die Ehre haben werde meine Gegner zu heißen, jederzeit hegen werde, und der die Freiheit meiner Urtheile nicht den geringſten Abbruch thun kann.

X.

Nach den verſchiedenen Vorurtheilen, die ich mich jetzo berühmt habe, wegzuräumen, bleibt dennoch endlich noch ein gewiſſes rechtmäßiges Vorurtheil übrig, dem ich dasjenige, was in meiner Schrift etwa noch Ueberzeugendes anzutreffen wäre, insbeſondere zu verdanken habe. Wenn viele große Männer von bewährter Scharfſinnigkeit und Urtheilskraft, theils durch verſchiedene, theils durch einerlei Wege zur Behauptung ebendeſſelben Satzes geleitet werden, ſo iſt eine weit wahrſcheinlichere Vermuthung, daß ihre Beweiſe richtig ſind, als daß der Verſtand irgend eines ſchlechten Schriftſtellers die Schärfe in denſelben genauer ſollte beobachtet haben. Es hat dieſer daher große Urſache, den Vorwurf ſeiner Betrachtung ſich beſonders klar und eben zu machen, denſelben ſo zu zergliedern und auseinander zu ſetzen, daß, wenn er vielleicht einen Fehlſchluß beginge, derſelbe ihm doch alsbald in die Augen leuchten müßte; denn es wird vorausgeſetzt: daß, wenn die Betrachtung gleich verwickelt iſt, derjenige eher die Wahrheit entdecken werde, der dem Anderen an Scharfſinnigkeit vorgehet. Er muß ſeine Unterſuchung alſo ſo viel möglich einfach und leicht machen, damit er nach dem Maaße ſeiner Urtheilskraft in ſeiner Betrachtung ebenſoviel Licht und Richtigkeit vermuthen könne, als der Andere nach dem Maaße der ſeinigen in einer viel verwickelteren Unterſuchung.

Dieſe Beobachtung habe ich mir in der Ausführung meines Vorhabens ein Geſetz ſein laſſen, wie man bald wahrnehmen wird.

XI.

Wir wollen, ehe wir dieſen Vorbericht endigen, uns den jetzigen Zuſtand der Streitſache von den lebendigen Kräften annoch kürzlich bekannt machen.

Der Herr von Leibnitz hat allem Anſehen nach die lebendigen Kräfte in den Fällen nicht zuerſt erblickt, darin er ſie zuerſt der Welt darſtellte. Der Anfang einer Meinung iſt gemeiniglich viel einfacher, beſonders einer Meinung, die etwas ſo Kühnes und Wunderbares mit ſich führt, als die von der Schätzung nach dem Quadrat. Man hat gewiſſe Erfahrungen, die ſehr gemein ſind und dadurch wir wahrnehmen: daß eine wirkliche Bewegung, z. E. ein Schlag oder Stoß, immer mehr Gewalt mit ſich führe, als ein todter Druck, wenn er gleich ſtark iſt. Dieſe Beobachtung war vielleicht der Same eines Gedankens, der unter den Händen des Herrn von Leibnitz nicht unfruchtbar bleiben konnte, und der nach der Hand zu der Größe eines der berühmteſten Lehrgebäude erwuchs.

XII.

Ueberhaupt zu reden, ſcheinet die Sache der lebendigen Kräfte ſo zu ſagen recht dazu gemacht zu ſein, daß der Verſtand einmal, es hätte auch zu einer Zeit ſein mögen, welche es wollte, durch dieſelbe mußte verführet werden. Die überwältigten Hinderniſſe der Schwere, die verrückten Materien, die zugedrückten Federn, die bewegten Maſſen, die in zuſammengeſetzter Bewegung entſpringenden Geſchwindigkeiten, Alles ſtimmt auf eine wunderbare Art zuſammen, den Schein der Schätzung nach dem Quadrat zuwege zu bringen. Es gibt eine Zeit, darin die Vielheit der Beweiſe dasjenige gilt, was zu einer anderen ihre Schärfe und Deutlichkeit ausrichten würde. Dieſe Zeit iſt jetzo unter den Vertheidigern der lebendigen Kräfte vorhanden. Wenn ſie bei einem oder dem anderen von ihren Beweiſen etwa wenig Ueberzeugung fühlen, ſo befeſtiget der Schein der Wahrheit, der ſich dagegen von deſto mehr Seiten hervorthut, ihren Beifall und läßt ihn nicht wankend werden.

XIII.

Es iſt ſchwerer zu ſagen, auf welcher Seite ſich bis daher in der Streitſache der lebendigen Kräfte die Vermuthung des Sieges am Meiſten gezeigt habe. Die zwei Herren Bernoulli, Herr von Leibnitz und Herrmann, die an der Spitze der Philoſophen ihrer Nation ſtanden, konnten durch das Anſehen der übrigen Gelehrten von Europa nicht überwogen werden. Dieſe Männer, die alle Waffen der Geometrie in ihrer Macht hatten, waren allein vermögend eine Meinung empor zu halten, die ſich vielleicht nicht hätte zeigen dürfen, wenn ſie ſich in den Händen eines minder berühmten Vertheidigers befunden hätte.

Sowohl die Partei des Carteſius, als die des Herrn von Leibnitz haben für ihre Meinung alle die Ueberzeugung empfunden, der man in der menſchlichen Erkenntniß gemeiniglich nur fähig iſt. Man hat von beiden Theilen über nichts, als das Vorurtheil der Gegner geſeufzet, und jedwede Partei hat geglaubt, ihre Meinung würde unmöglich können in Zweifel gezogen werden, wenn die Gegner derſelben ſich nur die Mühe nehmen wollten, ſie in einem rechten Gleichgewichte der Gemüthsneigungen anzuſehen.

Indeſſen zeigt ſich doch ein gewiſſer merkwürdiger Unterſchied, unter der Art, womit ſich die Partei der lebendigen Kräfte zu erhalten ſucht, und unter derjenigen, womit die Schätzung des Carteſius ſich vertheidigt. Dieſe beruft ſich nur auf einfache Fälle, in denen die Entſcheidung der Wahrheit und des Irrthums leicht und gewiß iſt, jene im Gegentheil macht ihre Beweiſe ſo verwickelt und dunkel, als möglich, und rettet ſich ſo zu ſagen durch Hülfe der Nacht aus einem Gefechte, worin ſie vielleicht bei einem rechten Lichte der Deutlichkeit allemal den Kürzeren ziehen würde.

Die Leibnitzianer haben auch noch faſt alle Erfahrungen auf ihrer Seite; dies iſt vielleicht das Einzige, was ſie vor den Carteſianern voraus haben. Die Herren Poleni, s'Graveſande und van Muſſchenbroeck haben ihnen dieſen Dienſt geleiſtet, davon die Folgen vortrefflich ſein würden, wenn man ſich derſelben richtiger bedient hätte.

Ich werde in dieſem Vorberichte keine Erzählung von demjenigen machen, was ich in gegenwärtiger Abhandlung in der Sache der lebendigen Kräfte zu leiſten gedenke. Dieſes Buch hat keine andere

Hoffnung geleſen zu werden, als diejenige, die es auf ſeine Kürze baut; es wird alſo dem Leſer leicht ſein, ſich ſeinen Inbegriff ſelber bekannt zu machen.

Wenn ich meiner eigenen Einbildung etwas zutrauen dürfte, ſo würde ich ſagen, meine Meinungen könnten einige nicht unbequeme Handleiſtungen thun, eine der größten Spaltungen, die jetzo unter den Geometern von Europa herrſcht, beizulegen. Allein dieſe Ueberredung iſt eitel; das Urtheil eines Menſchen gilt nirgends weniger, als in ſeiner eigenen Sache. Ich bin für die meinige ſo ſehr nicht eingenommen, daß ich ihr zum Beſten, einem Vorurtheil der Eigenliebe Gehör geben wollte. Indeſſen mag es hiemit beſchaffen ſein, wie es wolle, ſo unterſtehe ich es mir doch mit Zuverſicht vorauszuſagen: dieſer Streit werde entweder in Kurzem abgethan werden oder er werde niemals aufhören.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Kraft der Körper überhaupt.

§. 1.

Jedweder Körper hat eine weſentliche Kraft.

Weil ich glaube, daß es etwas zu der Abſicht beitragen kann, welche ich habe, die Lehre von den lebendigen Kräften einmal gewiß und entſcheidend zu machen, wenn ich vorher einige metaphyſiſche Begriffe von der Kraft der Körper überhaupt feſtgeſetzt habe; ſo werde ich hievon den Anfang machen.

Man ſagt, daß ein Körper, der in Bewegung iſt, eine Kraft habe. Denn Hinderniſſe überwinden, Federn ſpannen, Maſſen verrücken; dieſes nennt alle Welt: wirken. Wenn man nicht weiter ſieht, als etwa die Sinne lehren, ſo hält man dieſe Kraft für etwas, was dem Körper ganz und gar von draußen mitgetheilt worden, und wovon er nichts hat, wenn er in Ruhe iſt. Der ganze Haufe der Weltweiſen vor Leibnitz war dieſer Meinung, den einzigen Ariſtoteles ausgenommen. Man glaubt, die dunkele Entelechie dieſes Mannes ſei das Geheimniß für die Wirkungen der Körper. Die Schullehrer insgeſammt, die alle dem Ariſtoteles folgten, haben dieſes Räthſel nicht begriffen, und vielleicht iſt es auch nicht dazu gemacht geweſen, daß es Jemand begreifen ſollte. Leibnitz, dem die menſchliche Vernunft ſo viel zu verdanken hat, lehrte zuerſt, daß dem Körper eine weſentliche Kraft beiwohne, die ihm ſogar noch vor der Ausdehnung zukommt. **Est aliquid praeter extensionem, imo extensione prius**; dieſes ſind ſeine Worte.

§. 2.

Dieſe Kraft der Körper nannte Leibnitz überhaupt die wirkende Kraft.

Der Erfinder nannte dieſe Kraft mit dem allgemeinen Namen der wirkenden Kraft. Man hätte ihm in den Lehrgebäuden der Metaphyſik nur auf dem Fuße nachfolgen ſollen; allein man hat dieſe Kraft etwas näher zu beſtimmen geſucht. Der Körper, heißt es, hat eine bewegende Kraft, denn man ſieht ihn ſonſt nichts thun, als Bewegungen hervorbringen. Wenn er drückt, ſo ſtrebt er nach der Bewegung, allein alsdenn iſt die Kraft in der Ausübung, wenn die Bewegung wirklich iſt. Ich behaupte aber, daß, wenn man dem Körper eine weſentliche bewegende Kraft (**vim motricem**) beilegt, damit man eine Antwort auf die Frage von der Urſache der Bewegung fertig habe, ſo übe man in gewiſſer Maaße den Kunſtgriff aus, deſſen ſich die Schullehrer bedienten, indem ſie in der Unterſuchung der Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer **vi calorifica** oder **frigifaciente** ihre Zuflucht nahmen.

§. 3.

Man ſollte billig die weſentliche Kraft [eines Körpers eher eine vim activam überhaupt, als eine] vim motricem nennen.

Man redet nicht richtig, wenn man die Bewegung zu einer Art Wirkung macht, und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beilegt. Ein Körper, dem unendlich wenig Widerſtand geſchieht, der mithin faſt gar nicht wirket, der hat am Meiſten Bewegung. Die Bewegung iſt nur das äußerliche Phänomenon des Zuſtandes des Körpers, da er zwar nicht wirket, aber doch bemühet iſt zu wirken; allein wenn er ſeine Bewegung durch einen Gegenſtand plötzlich verliert, das iſt, in dem Augenblicke, darin er zur Ruhe gebracht wird, darin wirkt er. Man ſollte daher die Kraft einer Subſtanz nicht von demjenigen benennen, was gar keine Wirkung iſt, noch viel weniger aber von den Körpern, die im Ruheſtande wirken, (z. E. von einer Kugel, die den Tiſch, worauf ſie liegt, durch ihre Schwere drücket,) ſagen, daß ſie eine Bemühung haben ſich zu bewegen. Denn weil ſie alsdenn nicht wirken würden, wenn ſie ſich bewegten, ſo müßte man ſagen: indem ein Körper wirket, ſo hat er eine Bemühung in den Zuſtand zu gerathen, worin er nicht wirkt. Man wird alſo die Kraft eines Körpers viel eher eine vim activam überhaupt, als eine vim motricem nennen ſollen.

§. 4.

Wie die Bewegung aus der wirkenden Kraft überhaupt kann erklärt werden.

Es iſt aber nichts leichter, als den Urſprung deſſen, was wir Bewegung nennen, aus den allgemeinen Begriffen der wirkenden Kraft herzuleiten. Die Subſtanz A, deren Kraft dahin beſtimmt wird außer ſich zu wirken, (das iſt, den inneren Zuſtand anderer Subſtanzen zu ändern,) findet entweder in dem erſten Augenblicke ihrer Bemühung ſogleich einen Gegenſtand, der ihre ganze Kraft erduldet, oder er findet einen ſolchen nicht. Wenn das Erſtere allen Subſtanzen begegnete, ſo würden wir gar keine Bewegung kennen, wir würden alſo auch die Kraft der Körper von derſelben nicht benennen. Wenn aber die Subſtanz A in dem Augenblicke ihrer Bemühung ihre ganze Kraft nicht anwenden kann, ſo wird ſie nur einen Theil derſelben anwenden. Sie kann aber mit dem übrigen Theile derſelben nicht unthätig bleiben. Sie muß vielmehr mit ihrer ganzen Kraft wirken, denn ſie würde ſonſten aufhören eine Kraft zu heißen, wenn ſie nicht ganz angewandt würde. Daher weil die Folgen dieſer Ausübung in dem coexiſtirenden Zuſtande der Welt nicht anzutreffen ſind, wird man ſie in der zweiten Abmeſſung derſelben, nämlich in der ſucceſſiven Reihe der Dinge finden müſſen. Der Körper wird daher ſeine Kraft nicht auf einmal, ſondern nach und nach anwenden. Er kann aber in den nachfolgenden Augenblicken in ebendieſelben Subſtanzen nicht wirken, in die er gleich anfänglich wirkte, denn dieſe erdulden nur den erſten Theil ſeiner Kraft, das Uebrige aber ſind ſie nicht fähig anzunehmen; alſo wirket A nach und nach immer in andere Subſtanzen. Die Subſtanz C aber, in die er im zweiten Augenblicke wirket, muß gegen

A eine ganz andere Relation des Orts und der Lage haben, als B, in welches er gleich Anfangs wirkte; denn ſonſt wäre kein Grund, woher A nicht im Anfange auf einmal ſowohl in die Subſtanz C, als in B gewirkt hätte. Ebenſo haben die Subſtanzen, in die er in den nachfolgenden Augenblicken wirket, jedwede eine verſchiedene Lage gegen den erſten Ort des Körpers A, das heißt, A verändert ſeinen Ort, indem er ſucceſſive wirkt.

§. 5.

Was für Schwierigkeiten daraus in die Lehre von der Wirkung des Körpers in die Seele fließen, wenn man dieſem keine andere Kraft, als die **vim motricem** beilegt.

Weil wir nicht deutlich gewahr werden, was ein Körper thut, wenn er im Zuſtande der Ruhe wirket, ſo denken wir immer auf die Bewegung zurück, die erfolgen würde, wenn man den Widerſtand wegräumte. Es wäre genug, ſich derſelben dazu zu bedienen, daß man einen äußerlichen Charakter von demjenigen hätte, was in dem Körper vorgehet, und was wir nicht ſehen können. — Allein gemeiniglich wird die Bewegung als dasjenige angeſehen, was die Kraft thut, wenn ſie recht losbricht, und was die einzige Folge derſelben iſt. Weil es ſo leicht iſt, ſich von dieſem kleinen Abwege auf die rechten Begriffe wieder zu finden, ſo ſollte man nicht denken, daß ein ſolcher Irrthum von Folgen wäre. Allein er iſt es in der That, obgleich nicht in der Mechanik und Naturlehre. Denn ebendaher wird es in der Metaphyſik ſo ſchwer, ſich vorzuſtellen, wie die Materie im Stande ſei, in der Seele des Menſchen auf eine in der That wirkſame Art, (das iſt, durch den phyſiſchen Einfluß) Vorſtellungen hervorzubringen. Was thut die Materie anders, ſagt man, als daß ſie Bewegungen verurſache? daher wird alle ihre Kraft darauf hinauslaufen, daß ſie höchſtens die Seele aus ihrem Orte verrücke. Allein wie iſt es möglich, daß die Kraft, die allein Bewegungen hervorbringt, Vorſtellungen und Ideen erzeugen ſollte? Dieſes ſind ja ſo unterſchiedene Geſchlechter von Sachen, daß es nicht begreiflich iſt, wie eine die Quelle der anderen ſein könne.

§. 6.

Die Schwierigkeit, die hieraus entſpringet, wenn von der Wirkung der Seele in den Körper die Rede iſt. Und wie dieſe durch die Benennung einer vis activae überhaupt könne gehoben werden.

Eine gleiche Schwierigkeit äußert ſich, wenn die Frage iſt, ob die Seele auch im Stande ſei, die Materie in Bewegung zu ſetzen. Beide Schwierigkeiten verſchwinden aber, und der phyſiſche Einfluß bekommt kein geringes Licht, wenn man die Kraft der Materie nicht auf die Rechnung der Bewegung, ſondern der Wirkungen in andere Subſtanzen, die man nicht näher beſtimmen darf, ſetzet. Denn die Frage: ob die Seele Bewegungen verurſachen könne, das iſt, ob ſie eine bewegende Kraft habe? verwandelt ſich in dieſe: ob ihre weſentliche Kraft zu einer Wirkung nach draußen könne beſtimmet werden, das iſt, ob ſie außer ſich in andere Weſen zu wirken und Veränderungen hervorzubringen fähig ſei? Dieſe Frage kann man auf eine ganz entſcheidende Art dadurch beantworten: daß die Seele nach draußen aus dieſem Grunde müſſe wirken können, weil ſie in einem Orte iſt. Denn wenn wir den Begriff von demjenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, ſo findet man, daß er die Wirkungen der Subſtanzen in einander andeutet. Es hat alſo einen gewiſſen ſcharfſinnigen Schriftſteller nichts mehr verhindert, den Triumph des phyſiſchen Einfluſſes über die vorherbeſtimmte Harmonie vollkommen zu machen, als dieſe kleine Verwirrung der Begriffe, aus der man ſich leichtlich heraus findet, ſobald man nur ſeine Aufmerkſamkeit darauf richtet.

Wenn man die Kraft der Körper überhaupt nur eine wirkende Kraft nennt, ſo begreift man leicht, wie die Materie die Seele zu gewiſſen Vorſtellungen beſtimmen könne.

Ebenſo leicht iſt es auch, die Art vom paradoxen Satze zu begreifen: wie es nämlich möglich ſei, daß die Materie, von der man doch in der Einbildung ſteht, daß ſie nichts, als nur Bewegungen verurſachen könne, der Seele gewiſſe Vorſtellungen und Bilder eindrücke. Denn die Materie, welche in Bewegung geſetzt worden, wirket in Alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden iſt, mithin auch in die Seele; das iſt, ſie verändert den inneren Zuſtand derſelben, in ſo weit er ſich auf das Aeußere beziehet. Nun iſt der ganze innerliche Zuſtand der Seele nichts Anderes, als die Zuſammenfaſſung aller ihrer Vorſtellungen und Begriffe, und in ſo weit dieſer innerliche Zuſtand ſich auf das Aeußerliche beziehet, heißt er der status repraesentativus universal; daher ändert die Materie vermittelſt ihrer Kraft, die ſie in der Bewegung hat, den Zuſtand der Seele, wodurch ſie ſich die Welt vorſtellet. Auf dieſe Weiſe begreifet man, wie ſie der Seele Vorſtellungen eindrücken könne.

§. 7.

Es können Dinge wirklich exiſtiren, dennoch aber nirgends in der Welt vorhanden ſein.

Es iſt ſchwer, in einer Materie, die von ſo weitem Umfange iſt, nicht auszuſchweifen; allein ich muß mich doch nur wieder zu dem wenden, was ich von der Kraft der Körper habe anmerken wollen. Weil alle Verbindung und Relation außer einander exiſtirender Subſtanzen von den gewechſelten Wirkungen, die ihre Kräfte gegen einander ausüben, herrühret, ſo laßt uns ſehen, was für Wahrheiten aus dieſem Begriffe der Kraft können hergeleitet werden. Entweder iſt eine Subſtanz mit anderen außer ihr in einer Verbindung und Relation, oder ſie iſt es nicht. Weil ein jedwedes ſelbſtſtändiges Weſen die vollſtändige Quelle aller ſeiner Beſtimmungen in ſich enthält, ſo iſt nicht nothwendig zu ſeinem Daſein, daß es mit anderen Dingen in Verbindung ſtehe. Daher können Subſtanzen exiſtiren, und dennoch gar keine äußerliche Relation gegen andere haben, oder in einer wirklichen Verbindung mit ihnen ſtehen. Weil nun ohne äußerliche Verknüpfungen, Lagen und Relationen kein Ort Statt findet, ſo iſt es wohl möglich, daß ein Ding wirklich exiſtire, aber doch nirgends in der ganzen Welt vorhanden ſei. Dieſer paradoxe Satz, ob er gleich eine Folge, und zwar eine ſehr leichte Folge der bekannteſten Wahrheiten iſt, iſt, ſo viel ich weiß, noch von Niemandem angemerkt worden. Allein es fließen noch andere Sätze aus derſelben Quelle, die nicht minder wunderbar ſind und den Verſtand ſo zu ſagen wider ſeinen Willen einnehmen.

§. 8.

Es iſt im recht metaphyſiſchen Verſtande wahr, daß mehr, wie eine Welt exiſtiren könne.

Weil man nicht ſagen kann, daß etwas ein Theil von einem Ganzen ſei, wenn es mit den übrigen Theilen in gar keiner Verbindung ſtehet, (denn ſonſt würde kein Unterſchied unter einer wirklichen Vereinigung, und unter einer eingebildeten zu finden ſein,) die Welt aber ein wirklich zuſammengeſetztes Weſen iſt, ſo wird eine Subſtanz, die mit keinem Dinge in der ganzen Welt verbunden iſt, auch zu der Welt gar nicht gehören, es ſei denn etwa in Gedanken; das heißt, es wird kein Theil von derſelben ſein. Wenn dergleichen Weſen viel ſind, die mit keinem Dinge der Welt in Verknüpfung ſtehen, allein gegen einander eine Relation haben, ſo entſpringt daraus ein ganz beſonderes Ganzes, ſie machen eine ganz beſondere Welt aus. Es iſt daher nicht richtig geredet, wenn man in den Hörſälen der Weltweisheit immer lehret, es könne im metaphyſiſchen Verſtande nicht mehr, als eine einzige Welt exiſtiren. Es iſt wirklich möglich, daß Gott viel Millionen Welten, auch in recht metaphyſiſcher Bedeutung genommen, erſchaffen habe; daher bleibt es unentſchieden, ob ſie auch wirklich exiſtiren, oder nicht. Der Irrthum, den man hierin begangen, iſt ohnfehlbar daher entſtanden, weil man auf die Erklärung von der Welt nicht genau Acht gehabt hat. Denn die Definition rechnet nur dasjenige zur Welt, was mit den übrigen Dingen in einer wirklichen Verbindung ſtehet *), das Theorem aber vergißt dieſe Einſchränkung, und redet von allen exiſtirenden Dingen überhaupt.

---

*) **Mundus est rerum omnium contingentium simultanearum et successivarum inter se connexarum series.**

§. 9.

Wenn dieſe Subſtanzen keine Kraft hätten außer ſich zu wirken, ſo würde keine Ausdehnung, auch kein Raum ſein.

Es iſt leicht zu erweiſen, daß kein Raum und keine Ausdehnung ſein würden, wenn die Subſtanzen keine Kraft hätten, außer ſich zu wirken. Denn ohne dieſe Kraft iſt keine Verbindung, ohne dieſe keine Ordnung und ohne dieſe endlich kein Raum. Allein es iſt etwas ſchwerer einzuſehen, wie aus dem Geſetze, nach welchem dieſe Kraft der Subſtanzen außer ſich wirket, die Vielheit der Abmeſſungen des Raumes her folge.

Der Grund von der dreifachen Dimenſion des Raumes iſt noch unbekannt.

Weil ich in dem Beweiſe, den Herr von **Leibnitz** irgendwo in der Theodicee von der Anzahl der Linien hernimmt, die von einem Puncte winkelrecht gegen einander können gezogen werden, einen Zirkelſchluß wahrnehme, ſo habe ich darauf gedacht, die dreifache Dimenſion der Ausdehnung aus demjenigen zu erweiſen, was man bei den Potenzen der Zahlen wahrnimmt. Die drei erſten Potenzen derſelben ſind ganz einfach, und laſſen ſich auf keine anderen reduciren; allein die vierte, als das Quadratoquadrat, iſt nichts, als eine Wiederholung der zweiten Potenz. So gut mir dieſe Eigenſchaft der Zahlen ſchien, die dreifache Raumesabmeſſung daraus zu erklären, ſo hielte ſie in der Anwendung doch nicht Stich. Denn die vierte Potenz iſt in Allem demjenigen, was wir uns durch die Einbildungskraft vom Raume vorſtellen können, ein Unding. Man kann in der Geometrie kein Quadrat mit ſich ſelber, noch den Würfel mit ſeiner Wurzel multipliciren; daher beruhet die Nothwendigkeit in der dreifachen Abmeſſung nicht ſowohl darauf, daß, wenn man mehrere ſetzte, man nichts Anderes thäte, als daß die vorigen wiederholt würden, (ſo wie es mit den Potenzen der Zahlen beſchaffen iſt,) ſondern vielmehr auf einer gewiſſen anderen Nothwendigkeit, die ich noch nicht zu erklären im Stande bin.

§. 10.

Es iſt wahrſcheinlich, daß die dreifache Abmeſſung des Raumes von dem Geſetze herrühre, nach welchem die Kräfte der Subſtanzen in einander wirken.

Weil Alles, was unter den Eigenſchaften eines Dinges vorkömmt, von demjenigen muß hergeleitet werden können, was den vollſtändigen Grund von dem Dinge ſelber in ſich enthält, ſo werden ſich auch die Eigenſchaften der Ausdehnung, mithin auch die dreifache Abmeſſung derſelben auf die Eigenſchaften der Kraft gründen, welche die Subſtanzen in Abſicht auf die Dinge, mit denen ſie verbunden ſind, beſitzen. Die Kraft, womit eine Subſtanz in der Vereinigung mit anderen wirkt, kann nicht ohne ein gewiſſes Geſetz gedacht werden, welches ſich in der Art ſeiner Wirkung hervorthut. Weil die Art des Geſetzes, nach welchem die Subſtanzen in einander wirken, auch die Art der Vereinigung und Zuſammenſetzung vieler derſelben beſtimmen muß, ſo wird das Geſetz, nach welchem eine ganze Sammlung von Subſtanzen, (das iſt, ein Raum) abgemeſſen wird, oder die Dimenſion der Ausdehnung von den Geſetzen herrühren, nach welchen die Subſtanzen vermöge ihrer weſentlichen Kräfte ſich zu verhalten haben.

Die dreifache Abmeſſung ſcheinet daher zu rühren, weil die Subſtanzen in der exiſtirenden Welt ſo in einander wirken, daß die Stärke der Wirkung ſich, wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält.

Dieſem zufolge halte ich dafür, daß die Subſtanzen in der exiſtirenden Welt, wovon wir ein Theil ſind, weſentliche Kräfte von der Art haben, daß ſie in Vereinigung mit einander nach der doppelten umgekehrten Verhältniß der Weiten ihre Wirkungen von ſich ausbreiten; zweitens, daß das Ganze, was daher entſpringt, vermöge dieſes Geſetzes die Eigenſchaft der dreifachen Dimenſion habe; drittens, daß dieſes Geſetz willkührlich ſei, und daß Gott dafür ein anderes, zum Exempel der umgekehrten dreifachen Verhältniß hätte wählen können; daß endlich viertens aus einem anderen Geſetze auch eine Ausdehnung von anderen Eigenſchaften und Abmeſſungen gefloſſen wäre. Eine Wiſſenſchaft von allen dieſen möglichen Raumesarten wäre ohnfehlbar die höchſte Geometrie, die ein endlicher Verſtand unternehmen könnte. Die Unmöglichkeit, die wir bei uns bemerken, einen Raum von mehr als drei Abmeſſungen uns vorzuſtellen, ſcheinet mir daher zu rühren, weil unſere Seele ebenfalls nach dem Geſetze der umgekehrten doppelten Verhältniß der Weiten die Eindrücke von draußen empfängt, und weil ihre Natur ſelber dazu gemacht iſt, nicht allein ſo zu leiden, ſondern auch auf dieſe Weiſe außer ſich zu wirken.

§. 11.

Die Bedingung, unter der es wahrſcheinlich iſt, daß es viel Welten gebe.

Wenn es möglich iſt, daß es Ausdehnungen von anderen Abmeſſungen gebe, ſo iſt es auch ſehr wahrſcheinlich, daß ſie Gott wirklich irgendwo angebracht hat. Denn ſeine Werke haben alle die Größe und Mannigfaltigkeit, die ſie nur faſſen können. Räume von dieſer Art könnten nun unmöglich mit ſolchen in Verbindung ſtehen, die von ganz anderem Weſen ſind; daher würden dergleichen Räume zu unſerer Welt gar nicht gehören, ſondern eigene Welten ausmachen müſſen. In dem Vorigen habe ich gezeiget, daß mehr Welten, im metaphyſiſchen Sinne genommen, zuſammen exiſtiren könnten, allein hier iſt zugleich die Bedingung, die, wie mir deucht, die einzige iſt, weswegen es auch wahrſcheinlich wäre, daß viele Welten wirklich exiſtiren. Denn wenn nur die einzige Raumesart, die nur eine dreifache Abmeſſung leidet, möglich iſt, ſo würden die anderen Welten, die ich außerhalb derjenigen ſetze, worin wir exiſtiren, mit der unſrigen dem Raume nach können verbunden werden; weil ſie Räume von einerlei Art ſind. Daher würde ſichs fragen, warum Gott die eine Welt von der anderen geſondert habe, da er doch durch ihre Verknüpfung ſeinem Werke eine größere Vollkommenheit mitgetheilt haben würde; denn je mehr Verbindung, deſto mehr Harmonie und Uebereinſtimmung iſt in der Welt, da hingegen Lücken und Zertrennungen die Geſetze der Ordnung und der Vollkommenheit verletzen. Es iſt alſo nicht wahrſcheinlich, daß viele

Welten exiſtiren, (ob es gleich an ſich möglich iſt,) es ſei denn, daß vielerlei Raumesarten, von denen ich jetzo geredet habe, möglich ſind.

Dieſe Gedanken können der Entwurf zu einer Betrachtung ſein, die ich mir vorbehalte. Ich kann aber nicht leugnen, daß ich ſie ſo mittheile, wie ſie mir beifallen, ohne ihnen durch eine längere Unterſuchung ihre Gewißheit zu verſchaffen. Ich bin daher bereit ſie wieder zu verwerfen, ſobald ein reiferes Urtheil mir die Schwäche derſelben aufdecken wird.

§. 12.

Einige Metaphyſiker behaupten, daß der Körper, vermöge ſeiner Kraft, ſich nach allen Gegenden zur Bewegung beſtrebe.

Die neueſte Weltweisheit ſetzet gewiſſe Begriffe von der weſentlichen Kraft der Körper feſt, die nicht allerdings können gebilligt werden. Man nennt dieſelbe eine immerwährende Beſtrebung zur Bewegung. Außer dem Fehler, den dieſer Begriff, wie ich im Anfange gezeigt habe, mit ſich führet, iſt noch ein anderer, von dem ich anjetzt reden will. Wenn die Kraft eine immerwährende Bemühung zum Wirken iſt, ſo wäre es ein offenbarer Widerſpruch, wenn man ſagen wollte, daß dieſe Anſtrengung der Kraft in Abſicht auf die äußeren Dinge ganz und gar unbeſtimmt ſei. Denn vermöge ihrer Definition, iſt ſie ja dahin bemühet, außer ſich in andere Dinge zu wirken; ja nach den angenommenen Lehrſätzen der neueſten Metaphyſiker wirket ſie wirklich in dieſelben. Es ſcheinen daher diejenigen am Richtigſten zu reden, die da ſagen, daß ſie vielmehr nach allen Gegenden gerichtet ſei, als daß ſie in Abſicht auf die Richtung ganz und gar unbeſtimmt ſei. Der berühmte Herr **Hamberger** behauptet daher, daß die ſubſtantielle Kraft der Monaden ſich nach allen Gegenden zur Bewegung gleich beſtrebe, und ſich daher, ſo wie eine Wage, durch die Gleichheit der Gegendrücke in Ruhe erhalte.

§. 13.

Erſter Einwurf gegen dieſe Meinung.

Nach dieſem Syſtem entſtehet die Bewegung, wenn das Gleichgewicht zweier entgegengeſetzter Tendenzien gehoben iſt, und der Körper bewegt ſich nach der Richtung der größeren Tendenz mit dem Uebermaaße der Kraft, das dieſe über die entgegengeſetzte kleinere erhalten hat. Die Erklärung befriedigt die Einbildungskraft noch zwar in dem Falle, da der bewegende Körper mit dem bewegten immer zugleich fortrücket. Denn dieſer Fall iſt demjenigen ähnlich, da Jemand mit der Hand eine von zweien gleichwiegenden Wageſchalen unterſtützet, und hiedurch die Bewegung der anderen verurſacht. Allein ein Körper, dem ſeine Bewegung durch einen Stoß mitgetheilt worden, ſetzet dieſelbe ins Unendliche fort, ungeachtet die antreibende Gewalt aufhöret, in ihn zu wirken. Nach dem angeführten Lehrgebäude aber würde er ſeine Bewegung nicht fortſetzen können, ſondern ſobald der antreibende Körper abließe, in ihn zu wirken, würde er auch plötzlich in Ruhe gerathen. Denn weil die nach allen Gegenden gerichteten Tendenzien der Kraft des Körpers von ſeiner Subſtanz unzertrennlich ſind, ſo wird das Gleichgewicht dieſer Neigungen ſich den Augenblick wieder herſtellen, ſobald die äußerliche Gewalt, die ſich der einen Tendenz entgegengeſetzt hatte, zu wirken aufhöret.

§. 14.

Zweiter Einwurf gegen dieſelbe Meinung.

Es iſt dieſes aber nicht die einzige Schwierigkeit. Weil ein Ding durchgängig beſtimmt ſein muß, ſo wird die Beſtrebung zur Bewegung, welche die Subſtanzen nach allen Gegenden ausüben, einen gewiſſen Grad der Intenſität haben müſſen. Denn unendlich kann ſie nicht ſein; allein eine endliche Bemühung zum Wirken ohne eine gewiſſe Größe der Anſtrengung iſt unmöglich; daher weil der Grad der Intenſität endlich und beſtimmt iſt, ſo ſetze man: daß ein Körper A von gleich großer Maſſe gegen ihn mit einer Gewalt anlaufe, die dreimal ſtärker iſt, als alle die Bemühung zur

Bewegung, die dieſer in der weſentlichen Kraft ſeiner Subſtanz hat, ſo wird er dem anlaufenden nur den dritten Theil ſeiner Geſchwindigkeit durch ſeine vim inertiae benehmen können; er wird aber auch ſelber keine größere Geſchwindigkeit erlangen, als die dem Drittheil von Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers gleich iſt. Nach verrichtetem Stoße alſo wird A, als der anlaufende Körper ſich mit zwei Graden Geſchwindigkeit, B aber nur mit einem Grade in ebenderſelben Richtung fortbewegen ſollen. Weil nun B dem Körper A im Wege ſteht und ſo viele Geſchwindigkeit nicht annimmt, als er nöthig hat, damit er der Bewegung des Körpers A nicht hinderlich ſei, weil er dieſem ungeachtet dieſe ſeine Bewegung doch nicht vermögend iſt aufzuhalten, ſo wird ſich A wirklich nach der Richtung AC (Taf. I. Fig. 1.) mit der Geſchwindigkeit 2, B aber, welches dem Körper A im Wege iſt, nach eben dieſer Richtung mit der Geſchwindigkeit 1 bewegen, beiderſeits Bewegungen aber werden dennoch ungehindert vor ſich gehen. Dieſes iſt aber unmöglich, es ſei denn, daß man ſetzen wollte, B würde von A durchdrungen, welches aber eine metaphyſiſche Ungereimtheit iſt*).

§. 15.

Doppelte Eintheilung der Bewegung.

Es iſt Zeit, daß ich dieſe metaphyſiſche Vorbereitung endige. Ich kann aber nicht umhin, noch eine Anmerkung beizufügen, die ich zum Verſtande des Folgenden für unentbehrlich halte. Die Begriffe von dem todten Drucke und von dem Maaße deſſelben, die in der Mechanik vorkommen, ſetze ich bei meinen Leſern voraus, und überhaupt werde ich in dieſen Blättern keine vollſtändige Abhandlung von Allen dem, was zu der Lehre der lebendigen und todten Kräfte gehöret, vortragen; ſondern nur einige geringe Gedanken entwerfen, die mir neu zu ſein ſcheinen und meiner Hauptabſicht beförderlich ſind, das Leibnitz'ſche Kräftenmaaß zu verbeſſern. Daher theile ich alle Bewegungen in zwei Hauptarten ein. Die eine hat die Eigenſchaft, daß ſie ſich in dem Körper, dem ſie mitgetheilt worden, ſelber erhält und ins Unendliche fortdauert, wenn kein Hinderniß ſich entgegenſetzt. Die andere iſt eine immerwährende Wirkung einer ſtets antreibenden Kraft, bei der nicht einmal ein Widerſtand nöthig iſt, ſie zu vernichten, ſondern die nur auf der äußerlichen Kraft beruhet, und ebenſobald verſchwindet, als dieſe aufhört ſie zu erhalten. Ein Exempel von der erſten Art ſind die geſchoſſenen Kugeln und alle geworfene Körper; von der zweiten Art iſt die Bewegung einer Kugel, die von der Hand ſachte fortgeſchoben wird, oder ſonſt alle Körper, die getragen oder mit mäßiger Geſchwindigkeit gezogen werden.

---

*) Man begreifet dieſes noch deutlicher, wenn man erwäget, daß der Körper A nach verrichtetem Stoße werde in C ſein, wenn B den Punct D, der die Linie AC auf die Hälfte theilet, noch nicht überſchritten hat; mithin werde jener dieſen haben durchdringen müſſen, denn ſonſt hätte er vor ihm keinen Vorſprung erlangen können.

§. 16.

Die Bewegung von der erſten Art iſt vom todten Drucke nicht unterſchieden.

Man begreift leicht, ohne ſich in eine tiefe Betrachtung der Metaphyſik einzulaſſen, daß die Kraft, die ſich in der Bewegung von der erſten Art äußert, in Vergleichung der Kraft von dem zweiten Geſchlechte, etwas Unendliches hat. Denn dieſe vernichtet ſich zum Theile ſelber und höret von ſelber plötzlich auf, ſobald man ihr die antreibende Kraft entziehet; man kann ſie daher anſehen, als wenn ſie jeden Augenblick verſchwände, aber auch eben ſo oft wieder erzeuget werde. Da hingegen jene eine innerliche Quelle, eine an ſich unvergängliche Kraft iſt, die in einer fortdauernden Zeit ihre Wirkung verrichtet. Sie verhält ſich alſo zu jener, wie ein Augenblick zur Zeit oder wie der Punct zur Linie. Es iſt daher eine Bewegung von dieſer Art von dem todten Drucke nicht unterſchieden, wie Herr Baron Wolf in ſeiner Kosmologie ſchon angemerket hat.

§. 17.

Die Bewegung von der zweiten Art ſetzet eine Kraft voraus, die ſich wie das Quadrat der Geſchwindigkeit verhält.

Weil ich von der Bewegung eigentlich reden will, die ſich in einem leeren Raume in Ewigkeit von ſelber erhält; ſo will ich mit Wenigem die Natur derſelben nach den Begriffen der Metaphyſik anſehen. Wenn ein Körper in freier Bewegung in einem unendlich ſubtilen Raume läuft, ſo kann ſeine Kraft nach der Summe aller der Wirkungen, die er in Ewigkeit thut, abgemeſſen werden. Denn wenn dieſes Aggregat ſeiner ganzen Kraft nicht gleich wäre, ſo würde man, um eine Summe zu finden, die der ganzen Intenſität der Kraft gleich ſei, eine längere Zeit nehmen müſſen, als die unendliche Zeit iſt, welches ungereimt iſt. Man vergleiche nun zween Körper **A**, und **B**, von denen **A** eine Geſchwindigkeit wie 2, **B** aber eine ſolche wie 1 hat, ſo drucket **A**, von dem Anfange ſeiner Bewegung an in Ewigkeit, die unendlich kleinen Maſſen des Raums, den er durchläuft, mit doppelt mehr Geſchwindigkeit, wie **B**; allein er legt auch in dieſer unendlichen Zeit einen zweimal größeren Raum zurück, als **B**, alſo iſt die ganze Größe der Wirkung, welche **A** verrichtet, dem Product aus der Kraft, womit er den kleinen Theilen des Raumes begegnet, in die Menge dieſer Theile proportionirt, und ebenſo iſt es mit der Kraft von **B** beſchaffen. Nun ſind beider ihre Wirkungen in die kleinen Moleculas des Raumes ihren Geſchwindigkeiten proportionirt, und die Menge dieſer Theile ſind ebenfalls wie die Geſchwindigkeiten, folglich iſt die Größe der ganzen Wirkung des anderen, wie das Quadrat ihrer Geſchwindigkeiten, und alſo ſind ihre Kräfte auch in dieſer Verhältniß*).

---

*) Weil ich in dieſer Schrift eigentlich der Meinung des Herrn von Leibnitz gewiſſe Einwürfe entgegen ſetzen will, ſo ſcheint es, daß ich mir ſelber widerſpreche, da ich in dieſem §. einen Beweis zur Beſtätigung ſeiner Meinung darbiete. Allein in dem letzten Capitel werde ich zeigen, daß des Herrn von Leibnitz Meinung, wenn ſie nur auf gewiſſe Weiſe eingeſchränkt wird, wirklich Statt habe.

§. 18.

Zweiter Grund hievon.

Zum beſſeren Begriffe dieſer Eigenſchaft der lebendigen Kräfte kann man auf dasjenige zurück denken, was im 16ten §. geſagt worden. Die todten Drucke können nichts mehr, als die einfache Geſchwindigkeit zum Maaße haben; denn weil ihre Kraft auf den Körpern, die ſie ausüben, ſelber nicht beruhet, ſondern durch eine äußere Gewalt verrichtet wird, ſo hat der Widerſtand, der dieſelbe überwältiget, nicht in Abſicht auf die Stärke, mit der ſich dieſe Kraft in dem Körper zu erhalten ſucht, eine gewiſſe beſondere Bemühung nöthig, (denn die Kraft iſt in der wirkenden Subſtanz auf keinerlei Weiſe eingewurzelt und bemühet, ſich in derſelben zu erhalten,) ſondern ſie hat nur die einzige Geſchwindigkeit zu vernichten nöthig, die der Körper gebraucht, den Ort zu verändern. Allein mit der lebendigen Kraft iſt es ganz anders. Weil der Zuſtand, in welchem die Subſtanz ſich befindet, indem ſie in freier Bewegung mit einer gewiſſer Geſchwindigkeit fortläuft, ſich auf den innerlichen Beſtimmungen vollkommen gründet; ſo iſt dieſelbe Subſtanz zugleich dahin bemühet, ſich in dieſem Zuſtande zu erhalten. Der äußerliche Widerſtand alſo muß zugleich neben der Kraft, die er brauchet, der Geſchwindigkeit dieſes Körpers die Wage zu halten, noch eine beſondere Gewalt haben die Beſtrebung zu brechen, mit der die innerliche Kraft des Körpers angeſtrengt iſt, in ſich dieſen Zuſtand der Bewegung zu erhalten, und die ganze Stärke des Widerſtandes, der die Körper, die in freier Bewegung ſich befinden, in Ruhe verſetzen ſoll, muß alſo in zuſammengeſetztem Verhältniß ſein, aus der Proportion der Geſchwindigkeit und der Kraft, womit der Körper bemühet iſt, dieſen Zuſtand der Bemühung in ſich zu erhalten; d. i. weil beide Verhältniſſe einander gleich ſind, ſo iſt die Kraft, die der Widerſtand bedarf, wie das Quadrat der Geſchwindigkeit der anlaufenden Körper.

§. 19.

Ich darf mir nicht verſprechen, etwas Entſcheidendes und Unwiderſprechliches in einer Betrachtung zu erlangen, die blos metaphyſiſch iſt, daher wende ich mich zu dem folgenden Kapitel, welches durch die Anwendung der Mathematik vielleicht mehr Anſprüche auf die Ueberzeugung wird machen können. Unſere Metaphyſik iſt, wie viele andere Wiſſenſchaften, in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß; Gott weiß, wenn man ſie ſelbige wird überſchreiten ſehen. Es iſt nicht ſchwer, ihre Schwäche in Manchem zu ſehen, was ſie unternimmt. Man findet ſehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweiſe. Nichts iſt mehr hieran Schuld, als die herrſchende Neigung derer, die die menſchliche Erkenntniß zu erweitern ſuchen. Sie wollten gerne eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünſchen, daß es auch eine gründliche ſein möchte. Es iſt einem Philoſophen faſt die einzige Vergeltung für ſeine Bemühung, wenn er nach einer mühſamen Unterſuchung ſich endlich in dem Beſitze einer recht gründlichen Wiſſenſchaft beruhigen kann. Daher iſt es ſehr viel, von ihm zu verlangen, daß er nur ſelten ſeinem eigenen Beifall traue, daß er in ſeinen eigenen Entdeckungen die Unvollkommenheiten nicht verſchweige, die er zu verbeſſern nicht im Stande iſt, und daß er niemals ſo eitel ſei, dem Vergnügen, das die Einbildung von einer gründlichen Wiſſenſchaft macht, den wahren Nutzen der Erkenntniß hintan zu ſetzen. Der Verſtand iſt zum Beifalle ſehr geneigt, und es iſt freilich ſehr ſchwer, ihn lange zurück zu halten; allein man ſollte ſich doch endlich dieſen Zwang anthun, um einer gegründeten Erkenntniß Alles aufzuopfern, was eine weitläuftige Reizendes an ſich hat.

Zweites Hauptſtück.

Unterſuchung der Lehrſätze der Leibnitz'ſchen Partei von den lebendigen Kräften.

---

§. 20.

Ich finde in der Abhandlung, die Herr Bülfinger der Petersburg'ſchen Akademie überreicht hat, eine Betrachtung, der ich mich jederzeit als einer Regel in der Unterſuchung der Wahrheiten bedient habe. Wenn Männer von gutem Verſtande, bei denen entweder auf keinen oder auf beiden Theilen die Vermuthung fremder Abſichten zu finden iſt, ganz wider einander laufende Meinungen behaupten, ſo iſt es der Logik der Wahrſcheinlichkeiten gemäß, ſeine Aufmerkſamkeit am Meiſten auf einen gewiſſen Mittelſatz zu richten, der beiden Parteien in gewiſſer Maaße Recht läßt.

§. 21.

Ich weiß nicht, ob ich ſonſt in dieſer Art zu denken bin glücklich geweſen, allein in der Streitſache von den lebendigen Kräften hoffe ich es zu ſein. Niemals hat ſich die Welt in gewiſſe Meinungen gleicher getheilet, als in denen, die das Kräftenmaaß der bewegten Körper betreffen. Die Parteien ſind allem Anſehen nach gleich ſtark und gleich billig. Es können ſich freilich fremde Abſichten mit einmiſchen, allein von welcher Partei ſollte man ſagen können, daß ſie hievon ganz frei wäre? Ich wähle alſo den ſicherſten Weg, indem ich eine Meinung ergreife, wobei beide große Parteien ihre Rechnung finden.

§. 22.

Leibnitz's und Carteſius' Schätzung der Kräfte.

Die Welt hatte vor Leibnitz dem einzigen Satze des Cartes gehuldigt, der überhaupt den Körpern, auch denen, die ſich in wirklicher Bewegung befinden, zum Maaße ihrer Kraft nur die bloſen Geſchwindigkeiten ertheilte. Niemand ließ es ſich beifallen, daß es möglich wäre in daſſelbe einen Zweifel zu ſetzen; allein Leibnitz brachte die menſchliche Vernunft durch die Verkündigung eines neuen Geſetzes plötzlich in Empörung, welches nach der Zeit eines von denen geworden iſt, die den Gelehrten den größten Wettſtreit des Verſtandes dargeboten haben. Cartes hatte die Kräfte der bewegten Körper nach den Geſchwindigkeiten ſchlechthin geſchätzet, allein der Herr von Leibnitz ſetzte zu ihrem Maaße das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit. Dieſe ſeine Regel trug er nicht, wie man denken ſollte, nur unter gewiſſen Bedingungen vor, die der vorigen annoch einigen Platz verſtatten; nein, ſondern er leugnete Carteſius' Geſetz abſolut und ohne Einſchränkung, und ſetzte das ſeinige ſofort an deſſen Stelle.

§. 23.

Erſter Fehler des Leibnitz'ſchen Kräftenmaaßes.

Es ſind eigentlich zwei Stücke, die ich an des Herrn von Leibnitz Regel auszuſetzen finde. Dasjenige, wovon ich jetzo handeln werde, ziehet in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach ſich; man kann es aber dennoch nicht unterlaſſen anzumerken, damit bei einem ſo großen Satze nichts verſäumet werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwa machen möchte, befreien kann.

Das Leibnitz'ſche Kräftenmaaß iſt jederzeit in dieſer Formul vorgetragen worden: *wenn ein Körper in wirklicher Bewegung begriffen iſt, ſo iſt ſeine Kraft, wie das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit.* Alſo iſt, nach dieſem Satze, das Kennzeichen von dieſem Maaße der Kraft nichts, wie die *wirkliche* Bewegung. Es kann aber ein Körper ſich *wirklich* bewegen, obgleich ſeine Kraft nicht größer iſt, als diejenige, die er etwa mit dieſer Anfangsgeſchwindigkeit blos durch den Druck ausüben würde. Ich habe dieſes in dem vorigen Kapitel ſchon erwieſen, und wiederhole es nochmals. Eine Kugel, die ich auf einer glatten Fläche ganz ſachte fortſchiebe, hört ſogleich auf ſich ferner zu bewegen, wenn ich die Hand abziehe. Es verſchwindet alſo in einer ſolchen Bewegung die Kraft des Körpers alle Augenblicke; ſie wird aber eben ſo oft durch einen neuen Druck wieder hergeſtellet. In demſelben Augenblicke alſo, da der Körper den Gegenſtand antrifft, iſt ihm ſeine Kraft nicht von der vorigen Bewegung noch eigen, nein, dieſe iſt ſchon alle vernichtet, nur diejenige Kraft beſitzt er, welche ihm die antreibende Gewalt in eben dieſem Augenblick mittheilet, da er den Gegenſtand berühret. Man kann ihn alſo anſehen, als wenn er ſich gar nicht bewegt hätte, und als wenn er den Widerſtand blos im Ruheſtande drückte. Ein ſolcher Körper iſt mithin von demjenigen nicht unterſchieden, der einen todten Druck ausübet, und daher iſt ſeine Kraft nicht wie das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit, ſondern wie die Geſchwindigkeit ſchlechthin. Dieſes iſt alſo die erſte Einſchränkung, die ich dem Leibnitz'ſchen Geſetze mache. Er hätte nicht eine wirkliche Bewegung allein, als das Kennzeichen der lebendigen Kraft angeben ſollen, es war auch nöthig eine freie Bewegung hinzuzuſetzen. Denn wenn die Bewegung nicht frei iſt, ſo hat der Körper niemals eine lebendige Kraft. Nach dieſer Beſtimmung wird das Leibnitz'ſche Geſetz, wo es ſonſt nur richtig iſt, in dieſer Formul erſcheinen müſſen: ein Körper, der ſich in wirklicher und freier Bewegung befindet, hat eine Kraft, die dem Quadrat ꝛc. ꝛc.

§. 24.

Was eine wirkliche Bewegung ſei?

Nunmehr mache ich die zweite Anmerkung, die uns die Quelle des berüchtigten Streits entdecken wird, und die vielleicht auch das einzige Mittel darbietet, denſelben wieder beizulegen.

Die Vertheidiger von der neuen Schätzung der lebendigen Kräfte ſind hierin noch mit den Carteſianern einig, daß die Körper, wenn ihre Bewegung nur im Anfange iſt, eine Kraft beſitzen, die ſich wie ihre bloſe Geſchwindigkeit verhalte. Allein ſobald man die Bewegung wirklich nennen kann, ſo hat der Körper, ihrer Meinung nach, das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße.

Laſſet uns nun unterſuchen, was eigentlich eine wirkliche Bewegung ſei. Denn dieſes Wort war die Urſache des Abfalls von Carteſius, allein vielleicht kann ſie auch eine Urſache der Wiedervereinigung werden.

Man nennt eine Bewegung alsdann wirklich, wenn ſie ſich nicht blos in dem Puncte des Anfangs befindet, ſondern wenn, indem ſie währet, eine Zeit verfloſſen iſt. Dieſe verfloſſene Zeit, die zwiſchen dem Anfange der Bewegung und dem Augenblicke, worin der Körper wirket, dazwiſchen iſt, die macht es eigentlich, daß man die Bewegung wirklich nennen kann.

Man merke aber wohl, daß dieſe Zeit*) nicht etwas von geſetzter und gemeſſener Größe ſei, ſondern daß ſie gänzlich undeterminirt iſt und nach Belieben kann beſtimmt werden. Das heißt: man kann ſie annehmen, ſo klein man will, wenn man ſie dazu brauchen ſoll, eine wirkliche Bewegung damit anzuzeigen. Denn es iſt nicht die und die Größe der Zeit, welche die Bewegung eigentlich wirklich macht, nein, die Zeit überhaupt iſt es, ſie ſei ſo klein oder ſo groß, wie ſie wolle.

§. 25.

Zweiter Hauptfehler des Leibniz'ſchen Kräftenmaaßes.

Demnach iſt die, in der Bewegung aufgewandte Zeit der wahre und einzige Charakter der lebendigen Kraft; und ſie allein iſt es, wodurch dieſe ein beſonderes Maaß vor der todten erhält.

Laßt uns nun die Zeit, die von dem Anfange der Bewegung an verfließet, bis der Körper einen Gegenſtand antrifft, in den er wirket, durch die Linie AB vorſtellig machen, wovon der Anfang in A iſt. (Taf. I. Fig. 2.) In B hat der Körper alſo eine lebendige Kraft, aber im Anfangspuncte A hat er ſie nicht, denn daſelbſt würde er einen Widerhalt, der ihm entgegenſtünde, blos mit einer Bemühung zur Bewegung drücken. Laßt uns aber ferner folgender Geſtalt ſchließen. Fürs

---

*) In der Formul des Leibniz'ſchen Kräftenmaaßes.

Erſte iſt die Zeit AB eine ſolche Beſtimmung des Körpers der ſich in B befindet, wodurch in ihn eine lebendige Kraft geſetzt wird, und der Anfangspunct A, (wenn ich nämlich den Körper in denſelben ſetze,) iſt eine Beſtimmung, die ein Grund der todten Kraft iſt. Fürs

Zweite. Wenn ich in Gedanken dieſe Beſtimmung, die durch die Linie AB ausgedrückt wird, kleiner mache; ſo ſetze ich den Körper dem Anfangspuncte näher, und es läßt ſich leicht verſtehen, daß wenn ich dieſes fortſetzte, der Körper endlich ſich gar in A ſelber befinden würde; folglich wird die Beſtimmung AB durch ihre Abkürzung der Beſtimmung in A immer näher geſetzt werden; denn wenn ſie ſich dieſer gar nicht näherte, ſo könnte der Körper durch die Abkürzung der Zeit, wenn ich ſie gleich unendlich fortſetzte, doch niemals den Punct A gewinnen, welches ungereimt iſt. Es kömmt alſo die Beſtimmung des Körpers in C den Bedingungen der todten Kraft näher, als in B, in D noch näher, als in C, und ſo ferner, bis er in A ſelber alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen gänzlich verſchwunden ſind. Wenn aber

drittens gewiſſe Beſtimmungen, die die Urſache einer Eigenſchaft eines Körpers ſind, ſich nach und nach in andere Beſtimmungen verwandeln, die ein Grund einer entgegengeſetzten Eigenſchaft ſind, ſo muß die Eigenſchaft, die eine Folge der erſteren Bedingungen war, ſich zugleich mit ändern, und ſich nach und nach in diejenige Eigenſchaft verwandeln, die eine Folge der letzteren iſt[*]. Da nun, wenn ich die Zeit AB, (die eine Bedingung einer lebendigen Kraft in B iſt,) in Gedanken abkürze, dieſe Bedingung der lebendigen Kraft der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher geſetzt wird, als ſie in B war, ſo muß auch der Körper in C wirklich eine Kraft haben, die der todten näher kommt, als die in B, und noch näher, wenn ich ihn in D ſetzte. Es hat demnach ein Körper, der unter der Bedingung der verfloſſenen Zeit eine lebendige Kraft beſitzet, dieſelbe nicht in jedweder Zeit, die ſo kurz ſein kann, als man will; nein, ſie muß determinirt und gewiß ſein, denn wenn ſie kürzer wäre, ſo würde er dieſe lebendige Kraft nicht mehr haben. Es kann alſo Leibnitz's Geſetz von der Schätzung der Kräfte nicht Statt finden; denn es legt den Körpern, die ſich überhaupt eine Zeit lang bewegt haben, (dies will ſo viel ſagen, als: die ſich wirklich bewegen,) ohne Unterſchied eine lebendige Kraft bei, dieſe Zeit mag nun ſo kurz oder lang ſein, wie man wolle *).

---

[*] Nach der Regel: posita ratione ponitur rationatum.

§. 26.

Beweis ebendeſſelben aus dem Geſetze der Continuität.

Was ich jetzo erwieſen habe, iſt eine ganz genaue Folge aus dem Geſetze der Continuität, deſſen weitläuftigen Nutzen man vielleicht noch nicht genug hat kennen gelernet. Der Herr von Leibnitz, der Erfinder deſſelben, machte ihn zum Probirſtein, an dem die Geſetze des Cartes die Probe nicht hielten. Ich halte es für den größten Beweis ſeiner Vortrefflichkeit, daß es faſt allein ein Mittel darbietet, das berufenſte Geſetz der ganzen Mechanik recht aufzudecken und in der wahren Geſtalt zu zeigen.

---

*) Der kurze Inhalt dieſes Beweiſes iſt folgender. Die Zeit, die ſich zwiſchen dem Anfange der Bewegung und dem Augenblicke, darin der Körper anſtößt, befindet, kann ſo viel kürzer gedacht werden, als beliebig iſt, ohne daß ſich dadurch verſtehen läßt, daß die Bedingung der lebendigen Kraft ſich dadurch verlieren werde, §. 24; nun iſt aber dieſe Abkürzung ein Grund, woraus verſtanden werden kann, daß, wenn man ſie fortſetzete, der Körper endlich würde im Anfangspuncte ſein, wo die lebendige Kraft ſich wirklich verlieret, und dagegen die Bedingung zur todten einfindet; es iſt alſo die Verkleinerung dieſer Zeit kein Grund, der der Bedingung der lebendigen Kraft etwas entziehet, und iſt doch zugleich ein Grund hiezu: welches ſich widerſpricht.

Man darf nur ſeine Aufmerkſamkeit auf die Art und Weiſe richten, wie Herr von Leibnitz ſich dieſes Grundſatzes gegen Carteſius bedient hat, ſo wird man leicht wahrnehmen, wie er hier müſſe angewandt werden. Er beweiſet: diejenige Regel, die da Statt hat, wenn ein Körper gegen einen ſtößt, der in Bewegung iſt, müſſe auch bleiben, wenn er wider einen anläuft, der in Ruhe iſt; denn die Ruhe iſt von einer ſehr kleinen Bewegung nicht unterſchieden. Was da gilt, wenn ungleiche Körper gegeneinander laufen, das muß auch gelten, wenn die Körper gleich ſind; denn eine ſehr kleine Ungleichheit kann mit der Gleichheit verwechſelt werden.

Auf dieſe Weiſe ſchließe ich auch: was da überhaupt gilt, wenn ein Körper ſich eine Zeit lang beweget hat, das muß auch gelten, wenngleich nur die Bewegung im Anfange iſt; denn eine ſehr kleine Dauer der Bewegung iſt von dem bloſen Anfange derſelben nicht unterſchieden, oder man kann ſie füglich verwechſeln. Hieraus folgere ich: wenn der Körper überhaupt alsdenn eine lebendige Kraft hat, wenn er ſich eine Zeit lang, (ſie ſei ſo kurz, als man will,) beweget hat, ſo muß er ſie auch haben, wenn er ſich erſt anfängt zu bewegen. Denn es iſt einerlei, ob er eben erſt anfängt, oder etwa ſchon eine ungemein kleine Zeit fortfährt ſich zu bewegen. Und alſo ſchließe ich: weil aus dem Leibnitz'ſchen Geſetze der Kräftenſchätzung dieſe Ungereimtheit folget, daß ſelber im Anfangspuncte der Bewegung die Kraft lebendig ſein würde, ſo könne man ihm nicht beipflichten.

Es iſt leicht wahrzunehmen, wie ſehr ſich der Verſtand dawider ſetzet, wenn dieſes Geſetz ihm in dem rechten Lichte der Deutlichkeit vorgelegt wird. Es iſt unmöglich ſich zu überreden, daß ein Körper, der im Puncte A eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendlichmal größer iſt, wie die todte, haben ſollte, wenn er ſich nur um eine unmerklich kleine Linie von dieſem Puncte entfernet hat. Dieſer Sprung der Gedanken iſt zu plötzlich, es iſt kein Weg, der uns von der einen Beſtimmung zur anderen überführet.

§. 27.

Die in der Bewegung verfloſſene Zeit, mithin auch die Wirklichkeit der Bewegung, iſt nicht die wahre Bedingung, unter der dem Körper eine lebendige Kraft zukommt.

Man habe wohl auf das Acht, was hieraus fließet. Die verfloſſene Zeit, wenn ſie undeterminirt vorgetragen wird, kann keine Bedingung zur lebendigen Kraft ſein; und dies habe ich vorher erwieſen, aber wenn ſie gleich determinirt und auf eine gewiſſe Größe eingeſchränkt vorgetragen wird, ſo kann ſie doch nicht die eigentliche Bedingung der lebendigen Kraft abgeben, und dieſes beweiſe ich jetzt folgender Geſtalt.

Geſetzt, man könnte erweiſen, daß ein Körper, der dieſe Geſchwindigkeit hat, nach einer Minute eine lebendige Kraft haben werde, und daß dieſe Minute diejenige Bedingung ſei, unter der ihm dieſe Kraft zukommt; ſo würde, wenn die Größe dieſer Zeit verdoppelt würde, Alles dasjenige in dem Körper doppelt ſein, was vorher, nur einzeln genommen, in ihn ſchon eine lebendige Kraft ſetzte. Es ſetzte aber die Größe der erſten Minute zu der Kraft des Körpers eine neue Dimenſion hinzu (**per hypothesin**); alſo wird die Größe von zwei Minuten, weil ſie die Bedingungen, die die erſtere in ſich enthielte, verdoppelt in ſich begreift, zu der Kraft des Körpers eine Dimenſion mehr hinzuſetzen. Der Körper alſo, der ſeine Bewegung frei fortſetzet, wird im Anfangspuncte derſelben zwar nur eine Kraft von einer Dimenſion, und nach Verfließung einer Minute, eine Kraft von zwei Abmeſſungen haben; allein bei der zweiten Minute hat ſeine Kraft drei Abmeſſungen, bei der dritten vier, bei der vierten fünf, und ſo ferner. Das heißt: ſeine Kraft wird bei einförmiger Bewegung bald die Geſchwindigkeit ſchlechthin, bald das Quadrat derſelben, bald den Würfel, bald das Quadratoquadrat u. ſ. w. zum Maaße haben; welches ſolche Ausſchweifungen ſind, die Niemand unternehmen wird zu vertheidigen.

Man darf an der Richtigkeit dieſer Schlüſſe nicht zweifeln. Denn wenn man verlangt, daß eine Zeit von beſtimmter Größe, die von dem Anfange der Bewegung eines Körpers bis zu einem gewiſſen Puncte verfließet, die Bedingungen der lebendigen Kraft ganz und gar in ſich faſſe; ſo kann man auch nicht leugnen, daß in einer zweimal größeren Zeit auch zweimal mehr von dieſen Bedingungen ſein würden; denn die Zeit hat keine anderen Beſtimmungen, wie ihre Größe. Und wenn daher eine einfache Zeit der zureichende Grund iſt, eine neue Dimenſion in die Kraft eines Körpers hineinzubringen, ſo wird eine zweifache Zeit zwei ſolcher Dimenſionen ſetzen (nach der Regel: rationata sunt in proportione rationum suarum). Man kann noch hinzuſetzen: daß die Zeit nur deswegen eine Bedingung zur lebendigen Kraft ſein konnte, weil der Körper bei der Verfließung derſelben ſich von der Bedingung der todten, welche in dem Anfangsaugenblicke beſtehet, entfernet; und deswegen dieſe Zeit eine beſtimmte Größe haben müſſe, weil er in weniger Zeit ſich von den Beſtimmungen der todten Kraft nicht genug entfernet haben würde, als es die Größe einer lebendigen Kraft erfordert. Da er ſich nun in einer größeren Zeit von dem Anfangsaugenblicke, d. i. von der Bedingung der todten Kraft immer weiter entfernet; ſo müßte die Kraft des Körpers ins Unendliche, je länger er ſich beweget, auch bei ſeiner einförmigen Geſchwindigkeit immer mehr und mehr Abmeſſungen erlangen; welches ungereimt iſt.

Es iſt alſo erſtens die Abweſenheit der Wirklichkeit der Bewegung nicht die wahre und rechte Bedingung, welche der Kraft eines Körpers die Schätzung der ſchlechten Geſchwindigkeit zueignet.

Zweitens: weder die Wirklichkeit der Bewegung überhaupt und die damit verknüpfte allgemeine und beſtimmte Betrachtung der verfloſſenen Zeit, noch die beſtimmte und geſetzte Größe der Zeit iſt ein zureichender Grund der lebendigen Kraft, und der Schätzung derſelben nach dem Quadrat.

§. 28.

Die Mathematik kann die lebendigen Kräfte nicht erweiſen.

Wir wollen aus dieſer Betrachtung zwei Folgen von Wichtigkeit ziehen.

Die erſte iſt: daß die Mathematik niemals einige Beweiſe zum Vortheil der lebendigen Kräfte darbieten könne, und daß eine auf dieſe Weiſe geſchätzte Kraft, wenn ſie ſonſt gleich Statt hat, dennoch zum Wenigſten außerhalb dem Gebiete der mathematiſchen Betrachtung ſei. Jedermann weiß es, daß, wenn man in dieſer Wiſſenſchaft die Kraft eines mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit bewegten Körpers ſchätzen will, man an keinen beſtimmten Augenblick der, in der Bewegung verfloſſenen Zeit gebunden ſei, ſondern daß in Abſicht auf dieſe Einſchränkung Alles unbeſtimmt und gleichgültig ſei. Es iſt alſo die Schätzung der Kraft bewegter Körper, die die Mathematik darreicht, von der Art, daß ſie ſich über alle Bewegungen überhaupt erſtreckt, die Zeit, die darüber verfloſſen iſt, mag ſo kurz ſein, wie man wolle, und daß ſie uns hierin gar keine Grenzen ſetzt. Eine Schätzung von der Art aber gehet auch auf die Bewegung der Körper, die im Anfange iſt, §. 25. 26., und die alſo todt iſt und die ſchlechte Geſchwindigkeit zu ihrem Maaße hat. Und da die lebendigen Kräfte mit den todten zugleich unter einerlei Schätzung nicht begriffen ſein können, ſo ſiehet man leicht, daß die erſteren von einer mathematiſchen Betrachtung gänzlich ausgeſchloſſen ſind.

Ueberdem betrachtet die Mathematik in der Bewegung eines Körpers nichts, wie die Geſchwindigkeit, die Maſſe und noch etwa die Zeit, wenn man ſie dazunehmen wollte. Die Geſchwindigkeit iſt niemals ein Grund der lebendigen Kraft; denn der Körper, wenn er gleich nach der Meinung der Leibnitzianer eine lebendige Kraft beſäße, würde ſie doch nicht in allen Augenblicken ſeiner Bewegung haben können, ſondern es würde eine Zeit nach dem Anfange derſelben ſein, darin er ſie noch nicht hätte, ob in ihm gleich alle Geſchwindigkeit ſchon vorhanden wäre. §. 25. 26. Die Maſſe iſt noch viel weniger ein Grund derſelben. Endlich haben wir ebendaſſelbe auch von der Zeit erwieſen. Es hat alſo die Bewegung eines jeden Körpers, beſonders genommen, nichts in ſich, was in einer mathematiſchen Erwägung eine ihr beiwohnende lebendige Kraft anzeigte. Weil nun alle Schlüſſe, die man von demjenigen macht, was ein Körper thut, der in Bewegung iſt, aus denen Notionen müſſen hergeleitet werden, die in der Betrachtung der Geſchwindigkeit, der Maſſe und der Zeit begriffen ſind, ſo werden ſie, wenn ſie richtig herausgezogen ſind, keine Folgerungen darbieten, die die lebendigen Kräfte feſtſetzen. Und wenn es ſcheinet, daß ſie ihnen dieſen Dienſt leiſten, ſo traue man dieſem Scheine nicht; denn es würde alsdenn in den Folgerungen mehr enthalten ſein, als die Grundſätze in ſich faſſeten, d. i. das rationatum würde größer ſein, als ſeine ratio.

Nach ſo vielfältigen und großen Bemühungen, die ſich die Geometer dieſer beiden Jahrhunderte gemacht haben, die Streitſache des Cartes und des Herrn von Leibnitz durch die Lehren der Mathematik abzuthun, ſcheinet es ſehr ſeltſam zu ſein, daß ich anfange, dieſer Wiſſenſchaft die Entſcheidung derſelben abzuſprechen. Man hat zwar eine Zeit her geſtritten, ob dieſe Wiſſenſchaft Carteſius' Geſetze günſtig ſei, oder ob ſie die Partei des Herrn von Leibnitz vertheidige. Allein bei dieſem Zwieſpalte iſt Jedermann darin einig: daß man es, um die Streitfrage der Kräftenſchätzung recht aufzulöſen, auf den Ausſpruch der Mathamatik müſſe ankommen laſſen. Es iſt wunderbar genug: daß große Schlußkünſtler auf ſolche Abwege gerathen ſein ſollten, ohne wahrzunehmen oder auch nur daran zu gedenken, ob dieſes auch der Weg ſei, der ſie zum Beſitz der Wahrheit führen könne, welcher ſie nachgeſpüret haben. Allein hier dünkt mich, daß ich Gründe finde, die mich nöthigen, alles das Wunderbare in den Wind zu ſchlagen, und wohin ſollte ich mich nach ihrem Ausſpruche weiter wenden?

Die Mathematik beſtätigt ſchon ihrer Natur nach Carteſius' Geſetze.

Die zweite Folge, die ich aus den vorhergehenden Betrachtungen ziehe, iſt dieſe: daß die Gründe der Mathematik, anſtatt den lebendigen Kräften günſtig zu ſein, vielmehr Carteſius' Geſetze immer beſtätigen werden. Dieſes muß aus den Sätzen dieſes Paragraphen ſchon klar ſein, und ich kann noch hinzuſetzen: daß die mathematiſchen Größen, die Linien, Flächen u. ſ. w. ebendieſelben Eigenſchaften haben, wenn ſie noch ſo klein ſind, als wenn ſie, wer weiß was für eine Größe haben; und daher aus den kleinſten mathematiſchen Größen, aus dem kleinſten Parallelogramm, aus dem Fall eines Körpers durch die kleinſte Linie ebendieſelben Eigenſchaften und Folgerungen müſſen hergeleitet werden können, als dem größeſten von dieſen Gattungen. Wenn nun eine Linie, die eine Bewegung anzeiget, wie ſie alsbald nach dem Anfange beſchaffen iſt, ebendieſelben Beſtimmungen und Eigenſchaften, auch ebendieſelben Folgerungen hat, als diejenige Linie, die eine Bewegung lange nach dem Anfange andeutet; ſo wird die Kraft, die man in einer mathematiſchen Betrachtung der Bewegung eines Körpers herausbringt, niemals andere Eigenſchaften haben, als diejenige hat, die auch in der kleinſten Zeit, das iſt, in einer unendlich kleinen Zeit, von dem Anfangsaugenblicke an in dem Körper vorhanden iſt. Da dieſes nun eine todte Kraft iſt, und daher das Maaß der ſchlechten Geſchwindigkeit an ſich hat, ſo werden alle und jede mathematiſch erwogenen Bewegungen keine andere Schätzung, als einzig und allein die nach der bloſen Geſchwindigkeit darlegen.

§. 29.

Wir wiſſen demnach, noch ehe wir uns in eine nähere Unterſuchung der Sache einlaſſen, daß Leibnitz's Anhänger, weil ſie ſich mit ſolchen Waffen vertheidigen wollen, die von der Natur ihrer Sache weit entfernet ſind, in dem berüchtigten Streite wider Carteſius unterliegen werden. Nach dieſer allgemeinen Betrachtung wollen wir die Beweiſe insbeſondere in Erwägung ziehen, deren ſich Leibnitz's Partei hauptſächlich in dieſer Streitſache bedienet hat.

Der Herr von Leibnitz iſt durch dasjenige, was man bei dem Falle der Körper durch ihre Schwere wahrnimmt, zuerſt auf ſeine Meinung geleitet worden. Allein es war ein unrecht angewandter Grundſatz des Cartes, der ihn zu einem Irrthum führte, welcher nach der Zeit vielleicht der ſcheinbarſte geworden, welcher ſich jemals in die menſchliche Vernunſt eingeſchlichen hat. Er ſetzte nämlich folgenden Satz feſt: es iſt einerlei Kraft nöthig, einen vier Pfund ſchweren Körper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen vier Schuhe.

§. 30.

Der Satz, der den Herrn von Leibnitz zuerſt auf die lebendigen Kräfte gebracht hat.

Weil er ſich auf den Beifall aller Mechaniker ſeiner Zeit beruft, ſo dünkt mich, er habe dieſen Satz aus einer Regel des Cartes gefolgert, deren dieſer ſich bediente, die Natur des Hebels zu erklären. Cartes nahm an, daß die an einem Hebel angehangenen Gewichte die unendlich kleinen Räume durchliefen, die in ihrer Entfernung vom Ruhepuncte können beſchrieben werden. Nun ſind zwei Körper alsdenn im Gleichgewichte, wenn dieſe Räume gegen einander umgekehrt, wie die Gewichte der Körper ſind; und alſo, ſchloß Leibnitz, iſt nicht mehr Kraft nöthig, einen Körper von einem Pfunde zur Höhe von vier zu erheben, als einen anderen, deſſen Maſſe vier iſt, zur einfachen Höhe. Man wird leicht gewahr, daß dieſe Schlußfolge aus Carteſius' Grundregel nur alsdenn herfließe, wenn die Zeiten der Bewegung gleich ſind. Denn bei der Schnellwage ſind dieſe Zeiten einander gleich, darin die Gewichter ihre unendlich kleinen Räume durchlaufen würden. Der Herr von Leibnitz ließ dieſe Bedingung aus der Acht, und ſchloß auch auf die Bewegung in Zeiten, die einander nicht gleich ſind.

§. 31.

Des Herrn Hermann Beweis, daß die Kräfte wie die Höhen ſind, die ſie durch dieſelben erreichen können.

Die Vertheidiger dieſes Mannes ſcheinen den Einwurf gemerkt zu haben, den man ihnen wegen der Zeit machen könnte. Daher haben ſie ihre Beweiſe ſo einzurichten geſucht, als wenn der Unterſchied der Zeit bei der Kraft, welche die Körper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzuſehen ſei.

Es ſei die unendliche Feder AB (Taf. I. Fig. 3.), welche die Schwere vorſtellet, die den Körper in währendem Fallen aus A in B verfolgt; ſo, ſagt Herr Herrmann, werde die Schwere dem Körper in jedem Puncte des Raumes einen gleichen Druck mittheilen. Dieſe Drucke bildet er durch die Linien AC, DE, BF u. ſ. w. ab, die zuſammen das Rectangulum AF ausmachen. Der Körper hat alſo nach ſeiner Meinung, wenn er den Punct B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller dieſer Drucke d. i. dem Rectangulo AF gleich iſt. Es verhält ſich alſo die Kraft in D zur Kraft in B, wie das Rectangulum AE zum Rectangulo AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD zum Raum AB, mithin wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten in D und B.

So ſchließt Herr Herrmann, indem er behauptet, daß die Wirkung, welche die Schwere in einem Körper thut, welcher frei fällt, ſich nach dem Raume richte, den er im Fallen zurücklegt.

Die Carteſianer hingegen behaupten, daß die Wirkung der Schwere nicht denen, in aufgehaltener Bewegung, zurückgelegten Räumen, ſondern den Zeiten proportionirt ſei, in welchen der Körper entweder fällt oder zurückſteigt. Ich werde jetzo einen Beweis geben, der die Meinung der Carteſianer außer Zweifel ſetzen wird, und daraus man zugleich wird einſehen lernen, worin der ſcheinbare Beweis des Herrn Herrmann fehle.

§. 32.

Beweis, der den Fall des Herrn Herrmann widerlegt.

Es iſt gleich viel Kraft nöthig, eine einzige von den fünf gleich geſpannten Federn (Taf. I. Fig. 4.) A, B, C, D, E, eine Secunde lang zuzudrücken, als ſie alle fünfe nach und nach binnen eben dieſer Zeit zuzudrücken. Denn man theile die Secunde als die Zeit, wie lange der Körper M die Feder A zugedrückt hält, in fünf gleiche Theile; anſtatt daß nun M alle dieſe fünf Theile der Secunde hindurch auf die Feder A losdrückt, ſo nehme man an, daß er die Feder A nur in dem erſten Theil der Secunde drücke, und daß in dem zweiten Theil der Secunde, anſtatt der Feder A, die andere B, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeſchoben werde, ſo wird in der Kraft, die M zu drücken brauchet, bei dieſer Verwechſelung kein Unterſchied anzutreffen ſein. Denn die Federn B und A ſind in Allem vollkommen gleich, und alſo iſts einerlei, ob in dem zweiten Secundtheile annoch dieſelbe Feder A, oder ob B gedrückt werde. Ebenſo iſt es gleichviel, ob M in dem dritten Theil der Secunde die dritte Feder C ſpanne, oder ob er in dieſem Zeittheile annoch auf die vorige B drückte; denn man kann eine Feder an der anderen Stelle ſetzen, weil ſie in nichts unterſchieden ſind. Es wendet alſo der Körper M ſo viel Kraft an, die einzige Feder A eine ganze Secunde lang zugedrückt zu halten, als er braucht, fünf ſolche Federn binnen eben dieſer Zeit nach und nach zu ſpannen. Eben dieſes kann geſagt werden, man mag die Menge der Federn auch ins Unendliche vermehren, wenn die Zeit des Druckes nur gleich iſt. Es iſt alſo nicht die Menge der zugedrückten Federn, wornach die Kraft des Körpers, der ſie alle ſpannet, abgemeſſen wird, ſondern die Zeit der Drückung iſt das rechte Maaß.

Jetzt laßt uns die Vergleichung, die Herr **Herrmann** zwiſchen der Wirkung der Federn und dem Druck der Schwere anſtellet, annehmen, ſo werden wir finden, daß die Zeit, wie lange die Kraft des Körpers der Schwere widerſtehen kann, und nicht der zurückgelegte Raum dasjenige ſei, wornach die ganze Wirkung des Körpers müſſe geſchätzt werden.

Dieſes iſt alſo der erſte Verſuch, der, wie ich glaube, dasjenige beſtätigt, was ich oben geſagt habe, daß nämlich **Carteſius'** Meinung in mathematiſchen Beweiſen das Geſetz des Herrn von **Leibnitz** übertreffe.

§. 33.

Der Carteſianer-Fehler in Behauptung ebenderſelben Sache.

Ich finde in dem Streite der Carteſianer wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Frau **Marquiſin** von

Chaſtelet mit vieler Beredtſamkeit ausgeführet hat, daß ſich jene auch des Unterſchiedes der Zeit bedienet haben, um die Schlüſſe der Leibnitzianer von dem Falle der Körper unkräftig zu machen. Allein aus demjenigen, was ſie aus der Schrift des Herrn von Mairan gegen die neue Schätzung der Kräfte anführet, ſehe ich, daß ihm der wahre Vortheil unbekannt geweſen ſei, den er aus dem Unterſchiede der Zeit hätte ziehen können, und den ich im vorhergehenden Paragraphen angezeigt zu haben glaube, welcher gewiß ſo einfach und deutlich iſt, daß man ſich wundern muß, wie es möglich geweſen, ihn bei einem ſolchen Lichte des Verſtandes nicht wahrzunehmen.

Es iſt gewiß recht ſeltſam, wie weit ſich dieſe Männer verirret haben, indem ſie einem wahren Geſetze der Natur nachgingen, daß nämlich die Kraft, die die Schwere einem Körper raubet, der Zeit und nicht dem Raume proportionirt ſei. Nachdem ſie ſich ſo weit vergangen, daß ſie den Leibnitzianern zugegeben: ein Körper könne mit doppelter Geſchwindigkeit vierfache Wirkung thun, nachdem ſie, ſage ich, ihre Sache ſo verderben haben, ſo ſind ſie genöthigt, ſich mit einer ziemlich ſchlechten Ausflucht zu retten, daß nämlich der Körper zwar eine vierfache Wirkung, aber nur in doppelter Zeit thue. Sie dringen daher ungemein ernſtlich darauf, daß die Kräfte zweier Körper nach den Wirkungen geſchätzt werden müſſen, die ſie in gleichen Zeiten thun, und daß man darauf gar nicht zu ſehen habe, was ſie etwa in ungleichen Zeiten ausrichten können. Man hat dieſer Ausflucht mit unendlicher Deutlichkeit begegnet, und ich begreife nicht, wie es möglich geweſen iſt, ſich dem Zwange der Wahrheit noch ferner zu widerſetzen.

Wir ſehen aber auch hieraus, daß es eigentlich nur die Fehlſchlüſſe der Carteſianer ſind, welche Leibnitz's Partei triumphiren machen, und daß ſie den Streit gar nicht durch die Schwäche ihrer Sache verlieren. Sie würden allemal die Oberhand behalten, wenn ſie die rechten Waffen ergreifen möchten, die ihnen die Natur der Sache eigentlich darbietet.

§. 34.

Ein Zweifel des Herrn Lichtſcheid wird gehoben.

Ich habe erwieſen, daß die Wirkungen, welche die Schwere ausübet, und der Widerſtand, den ſie im Hinaufſteigen verübet, ſich wie die Zeit verhalte, welche die Körper in Bewegung zubringen. Allein, ich beſinne mich auf einen Fall, der vielleicht ſcheinbar genug iſt, dieſen Satz bej Einigen zweifelhaft zu machen. Herr Lichtſcheid bemerket in den Actis Eruditorum, wenn man einen Perpendikel (Taf. I. Fig. 5.) aus D auf eine ſolche Art fallen läßt, daß ſich der Faden an dem Widerhalte E anleget, mithin, indem er aus B in C wieder in die Höhe ſteiget, einen kleineren Zirkel beſchreibet, ſo erlange er doch, vermöge ſeiner in B erhaltenen Geſchwindigkeit, wieder die Höhe CF, welche der Höhe DG gleich iſt, von der er herunter gefallen. Es iſt aber die Zeit, die der Perpendikel, im Falle durch den Bogen DB, zubringt, länger, als die Zeit, in der er bis C wieder in die Höhe ſteigt. Alſo hat die Schwere dorten in den Perpendikel länger, als wie hier gewirkt. Man ſollte nun denken, wenn es wahr iſt, was ich vorher erwieſen habe, daß die Schwere in größeren Zeiten größere Wirkung thue, ſo habe der Körper in B eine größere Geſchwindigkeit erhalten müſſen, als die Schwere in der Bewegung aus B in C ihm wieder zu nehmen im Stande iſt. Er müßte alſo vermittelſt dieſer Geſchwindigkeit vermögend ſein, ſich noch über den Punct C hinaufzuſchwingen, welches doch nach den Beweiſen des Herrn Lichtſcheid falſch iſt.

Wenn man aber nur bedenket, daß der Faden AB dem Körper, indem er ſich aus D in B beweget, ſtärker entgegengeſetzt iſt, und den Fall durch ſeine Schwere mehr hindert, als der Faden EB oder EC in dem Falle aus C in B; ſo läſſet ſich auch leicht begreifen, daß das Element der Kraft, welches ſich in allen Augenblicken des Hinabſteigens aus D in B in den Körper häufet und ſammlet, kleiner ſei, wie die elementariſche Kraft, die die Schwere im Gegentheil in den Körper C jedweden Augenblick hineinbringt, wenn er aus C in B hinabſinket. Denn da es einerlei iſt, ob ein

Körper, der an einem Faden befeſtiget iſt, durch den Zurückhalt A genöthiget werde, den Zirkelbogen DB oder CB durchzulaufen, oder ob er auf einer eben ſo gekrümmten Fläche BD CB frei hinab kugele, ſo kann man ſich vorſtellen, als wenn der Fall, von dem wir reden, auf zwei ſolchen hohlen mit einander verbundenen Flächen wirklich geſchehe. Nun iſt die Fläche DB ſtärker gegen die Horizontallinie geneigt, als die andere CB, mithin iſt in jener der Körper zwar den Antrieben der Schwere länger ausgeſetzt, als in dieſer, allein die Fläche hindert dafür auch einen größeren Theil der Schwere, die bemühet iſt, ſich dem Körper einzuverleiben, als es die andere CB thut.

Ich hätte der Auflöſung dieſes Einwurfs überhoben ſein können, weil die Anhänger des Herrn von **Leibnitz** ſeine Schwäche ſelber wahrgenommen zu haben ſcheinen, da ich nirgends finde, daß ſie ſich deſſelben bedient hätten. Allein Herr von **Leibnitz**, der von Herrn **Lichtſcheid** zum Richter ſeiner Abhandlungen erwählt worden war, ertheilet derſelben einen rühmlichen Beifall, und ſein Anſehen iſt es, welches ihm einiges Gewicht beilegen könnte.

§. 35.

Ehe ich die Materie **von dem Falle der Körper durch ihre Schwere** verlaſſe, will ich den Vertheidigern der lebendigen Kräfte noch einen Fall aufzulöſen geben, der, wie mich dünkt, hinlänglich darthun ſoll: daß die Betrachtung der Zeit von der Schätzung der Kraft, die die Schwere in einen Körper hineinbringt, unmöglich ausgeſchloſſen werden könne, wie Herr von **Leibnitz**, und die Vertheidiger deſſelben, uns bis daher haben überreden wollen.

§. 36.

Neuer Fall, der darthut, daß in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entſtehet, die Zeit nothwendig müſſe in Erwägung gezogen werden.

Der Fall iſt folgender: ich ſtelle mir auf die den Carteſianern und Leibnitzianern gewöhnliche Art, die Drucke der Schwere, die einem Körper von der Höhe (Taf. I. Fig. 6.) ab bis zur Horizontallinie bc mitgetheilet werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern, AB, CD, EF, GH, vor. Ferner ſetze ich einen Körper m auf die ſchiefe Fläche ac und einen anderen l laſſe ich von a in b frei herunter fallen. Wie werden nun die Leibnizianer die Kraft des Körpers m, der durch den Druck der Federn die ſchiefe Fläche ac herunter getrieben wird, am Ende dieſes ſchrägen Falles in c ſchätzen? Sie können nicht anders, als das Product aus der Menge Federn, die den Körper aus a bis in c antreiben, in die Kraft, die jede Feder demſelben nach der Richtung ac eindrücket, zum Maaße angeben; denn dieſes erfordert ihr Lehrgebäde, wie wir aus dem Falle des Herrn Herrmann §. 31 geſehen haben. Und eben ſo werden ſie auch die Kraft, die ſich in dem anderen Körper l findet, der von a bis in c frei fällt, durch das Factum †) aus der Menge Federn, von denen er fortgetrieben worden, in die Intenſität, womit jede ihn fortgeſtoßen hat, zu ſchätzen genöthiget. Es iſt aber die Anzahl Federn von beiden Seiten, ſowohl die ſchiefe Fläche ac, als die Höhe ab hindurch, gleich, alſo bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beiden Fällen in ihren Körper hineinbringt, zum wahren Maaße der in b und c erlangten Kräfte der Körper l und m übrig. Dieſe Stärke, womit eine jede von den Blechfedern den Körper m nach der Richtung der ſchiefen Fläche ac drücket, verhält ſich zu der Intenſität des Druckes eben dieſer Blechfedern auf den Körper l nach der Richtung ſeiner Bewegung ab, wie ab zu ac; wie uns die erſten Anfangsgründe der Mathematik lehren. Es wird alſo die Kraft, die der Körper l am Ende des Perpendicularfalles in b hat, zu der Kraft, die m am Ende des ſchiefen Falles in c hat, ſich gleichfalls wie ac zu ab verhalten; welches ungereimt iſt, denn beide Körper haben in b und c gleiche Geſchwindigkeiten und alſo auch gleiche Kräfte.

Die Carteſianer entgehen dieſem Einwurfe, indem ſie die Zeit mit herbeiziehen. Denn obgleich jede Feder in den Körper m auf der ſchiefen Fläche ac weniger Kraft hineinbringt, (weil ein

---

†) l. Product.

Theil durch den Widerſtand der Fläche verzehret wird,) ſo wirken dafür dieſe Federn in den Körper **m** viel länger, als in den Körper **l**, der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgeſetzet iſt.

§. 37.

Nachdem ich erwieſen habe, daß die Betrachtung der durch die Schwere fallenden Körper den lebendigen Kräften auf keinerlei Weiſe vortheilhaft ſei, ſo iſt es Zeit, eine andere Gattung von Beweiſen in Erwägung zu ziehen, auf die ſich die Vertheidiger der lebendigen Kräfte jederzeit ſehr viel zu gute gethan haben. Es ſind diejenigen, die ihnen die Lehre von der Bewegung elaſtiſcher Körper darzubieten ſcheinet.

§. 38.

Es ſind in der Trennung, die des Herrn von Leibnitz Kräftenſchätzung in der Welt veranlaſſet hat, ſo viel Verblendungen und Abwege unter den Geometern entſtanden, als man bei großen Schlußkünſtlern kaum vermuthen ſollte. Die Nachrichten, die man uns von allen den Vorfällen dieſes berüchtigten Streites aufbehalten wird, werden dereinſt in der Geſchichte des menſchlichen Verſtandes eine ſehr nutzbare Stelle einnnehmen. Keine Betrachtung iſt ſiegreicher über die Einbildung derjenigen, die die Richtigkeit unſerer Vernunftſchlüſſe ſo ſehr erheben, als ſolche Verführungen, denen die ſcharfſinnigſten Meiſter der Geometrie in einer Unterſuchung nicht haben entgehen können, die ihnen vor anderen Deutlichkeit und Ueberzeugung hätte gewähren ſollen.

Es wäre unmöglich geweſen, auf ſolche Abwege zu gerathen, wenn die Herren Leibnitzianer ſich hätten die Mühe geben wollen, auf die Conſtruction der Beweiſe ſelber ihre Aufmerkſamkeit zu richten, die ſie jetzt als unüberwindliche Beweisthümer für die lebendigen Kräfte anſehen.

§. 39.

Die Summe aller Beweiſe, die aus der Bewegung elaſtiſcher Körper hergenommen ſind.

Faſt alle Beweiſe, zum Wenigſten die ſcheinbarſten unter denen, die man für die lebendigen Kräfte von der Bewegung elaſtiſcher Körper durch den Stoß entlehnet hat, ſind auf folgende Art entſprungen. Man hat die Kraft, die ſich in ihnen nach verübtem Stoße befindet, mit der Kraft vor dem Anſtoße verglichen. Jene iſt größer befunden worden, als dieſe, wenn man ſie nach dem Product aus der Maſſe in die Geſchwindigkeit geſchätzet hat; allein nur alsdenn zeigte ſich eine vollkommene Gleichheit, wenn man, anſtatt der ſchlechten Geſchwindigkeit das Quadrat derſelben ſetzte. Hieraus haben die Herren Leibnitzianer geſchloſſen, ein elaſtiſcher Körper würde nie vermögend ſein, in diejenigen, die er ſtößt, ſoviel Bewegung hineinzubringen, als wirklich geſchiehet, wenn ſeine Kraft nur ſchlechthin, wie ſeine Geſchwindigkeit wäre; denn nach dieſem Maaße ſei die Urſache immer kleiner, als die hervorgebrachte Wirkung.

§. 40.

Die Leibnitzianer widerlegen ihre Schlüſſe durch ihre eigenen mechaniſchen Lehrgebäude.

Dieſer Schluß wird durch die Lehrſätze derjenigen ſelber, die ſich derſelben bedienet haben, vollkommen widerleget. Ich will Wren's, Wallis, Huygens und Anderer mechaniſche Entdeckungen nicht anführen. Der Herr Regierungsrath und Freiherr von Wolf ſoll mein Gewährsmann ſein. Man ſehe ſeine Mechanik, die in Aller Händen iſt; man wird darin Beweiſe finden, die keinen Zweifel mehr übrig laſſen, daß die elaſtiſchen Körper, dem Geſetze von der Gleichheit der Wirkungen und der Urſache ganz gemäß, alle die Bewegungen anderen Körpern ertheilen, ohne daß man nöthig hat, in ihnen eine andere Kraft, als die bloſe Geſchwindigkeit zu ſetzen. Ich kann noch dazu thun, daß man die lebendigen Kräfte gar nicht, auch nicht den Namen nach, kennen darf, ohne daß dieſes im Geringſten hinderlich ſein ſollte, zu erkennen, daß von der Kraft eines federharten Körpers, in dem Anlaufe gegen andere gleichartige die und die Bewegungen herfließen werden, die Jedweder aus derſelben herleitet. Iſt es nicht ſeltſam, nach einem geometriſchen Beweiſe, darin man die nach der bloſen Geſchwindigkeit geſchätzte Kraft hinlänglich befunden, eine gewiſſe Größe der Bewegung in anderen Körpern daraus herzuleiten, ich ſage, nach einem ſolchen Beweiſe ſich noch den Gedanken einkommen zu laſſen, daß dieſe Kraft nicht groß genug dazu ſei? Heißt dieſes nicht Alles widerrufen, was einmal in aller Strenge erwieſen worden, und das blos wegen einer geringen Anſcheinung zum Gegentheil? Ich bitte diejenigen, die ich angeführt habe, hiemit zuſammenzuhalten, ſie können nichts Anderes, als die größeſte Ueberzeugung fühlen: daß ſie gar keinen Begriff von der Schätzung nach dem Quadrate nöthig haben, um in aller Strenge diejenigen Folgen und Bewegungen zu finden, die man den federharten Körpern zuzueignen pflegt. Wir wollen uns alſo von dieſem Fußſteige durch alle Verführungen nicht ableiten laſſen. Denn was in einem geometriſchen Beweiſe als wahr befunden wird, das wird auch in Ewigkeit wahr bleiben.

§. 41.

Der Fall des Herrn Herrmann von dem Stoße dreier elaſtiſcher Körper.

Laſſet uns dasjenige in einem beſonderen Falle darthun, was wir überhaupt erwieſen haben. Herr Herrmann läßt in der Abhandlung, die er zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte verfertiget hatte, einen Körper (Taf. I. Fig. 7.) A, deſſen Maſſe 1, und die Geſchwindigkeit 2 iſt, auf einer vollkommen glatten Fläche, eine Kugel B, die ruhig, und deren Maſſe 3 iſt, nachher aber, indem A von der Kugel B abprellet und mit einem Grade Geſchwindigkeit wieder zurückkehret, eine Kugel C, die 1 zur Maſſe hat, ſtoßen. Die Kugel A wird der Kugel B einen Grad Geſchwindigkeit, und dem Körper C auch einen mittheilen, und alsdenn wird ſie ſich in Ruhe befinden. Herr Herrmann ſchließt hieraus, wenn die Kräfte nur, wie die Geſchwindigkeiten wären, ſo würde A vor dem Stoße eine Kraft wie 2 haben, nach dem Stoße aber würde ſich in den

Körpern **B** und **C** zuſammen eine vierfache Kraft befinden, welches ihm ungereimt zu ſein ſcheinet.

Wir wollen unterſuchen, wie der Körper **A** mit einer Kraft, wie 2, in die Körper **B** und **C** eine vierfache Kraft ohne ein Wunderwerk hineinbringen könne, oder ohne daß es nöthig ſei, die lebendigen Kräfte zu Hülfe zu rufen. Man ſtelle ſich die elaſtiſche Kraft des Körpers (Taf. I. Fig. 8.) **A**, die durch den Stoß wirkſam wird, durch die Feder **AD**, und die Elaſticität der Kugel **B** durch die Feder **D B** vor. Wir wiſſen nun aus den erſten Gründen der Mechanik: daß der Körper **A** in die Kugel **B** vermittelſt der Federn ſo lange noch immer neue Drückungen und Kräfte hineinbringe, bis ſich **B** und **A** mit gleichen Geſchwindigkeiten fortbewegen, welches alsdenn geſchiehet, wenn die Geſchwindigkeit dieſer Körper ſich zur Geſchwindigkeit der Kugel **A** vor dem Anlaufe verhält, wie die Maſſe **A** zur Summe beider Maſſen **A** und **B** zuſammen; d. i. in dem gegenwärtigen Falle, wenn ſie ſich mit $\frac{1}{2}$ Geſchwindigkeit in der Richtung **B E** fortbewegen. Niemand leugnet es, daß hierin noch die Wirkung der nach der Geſchwindigkeit geſchätzten Kraft proportional befunden werde. Allein laſſet uns auch unterſuchen, was denn mit den Federn **A D** und **B D** geſchehe, indem der Körper **A** vermittelſt ihrer in die Kugel **B** wirket. Weil die Feder **AD** in dem Puncte **D** eben ſo viel Kraft gegen die Feder **D B** anwenden muß, als dieſe dem Körper **B** eindrücken ſoll, die Kugel **B** aber der Wirkung, welche in ſie geſchiehet, eben ſo ſtark widerſtehet, ſo iſt klar: daß die Feder **D B**, durch die Anſtrengung der anderen Feder, mit ebendemſelben Grade der Kraft werde zuſammengedrückt werden, als ſie in die Kugel **B** hineinbringet. Ebendesgleichen wird die Kugel **A** ihre Feder **A D** mit ebendemſelben Grade zuſammenhalten, womit dieſe im Puncte **D** in die Feder **D B** wirket; weil nämlich dieſe Feder der Feder **A D** eben ſo ſtark entgegendrücket, als dieſe in ſie wirket, mithin auch eben ſo ſtark, als die Kugel **A** dieſe ſeine Feder zuſammen zu drücken bemühet iſt. Da nun die Kraft, womit die Feder **D B** geſpannet wird, dem Widerſtande der Kugel **B**, mithin auch der Kraft, welche dieſe Kugel hiedurch empfängt, gleich iſt; die Kraft der Zuſammendrückung der Feder **A D** aber jener auch gleich iſt: ſo ſind beide ſo groß, als die Kraft, die der Körper **B** hiebei erhalten hat, d. i. womit er ſich mit einer Maſſe wie 3, und ½ Grad Geſchwindigkeit beweget. Wenn daher dieſe beide Federn aufſpringen; ſo gibt die Feder **D B** der Kugel **B** eine Geſchwindigkeit, die der vor dem Aufſpringen gleich iſt, nämlich ½; und die Feder **A D** dem Körper **B**, weil er dreimal weniger Maſſe hat, als **B**, auch dreimal ſo viel Geſchwindigkeit, nämlich 1 + ½ Grad; denn wenn die Kräfte gleich ſind, ſo ſind die Geſchwindigkeiten in umgekehrter Verhältniß der Maſſen, **per hypothesin.** Alſo hat die Kugel **B** von dem Anlaufe des Körpers **A**, und hernach auch von dem Aufſpringen ihrer Feder, zuſammen 1 Grad Geſchwindigkeit in der Richtung **BE.** Die Kugel **A** aber, weil die Geſchwindigkeit ½, die in ihr nach dem Anlaufe in der Richtung **A E** noch übrig war, von derjenigen, welche die Aufſpringung der Feder in ſie nach der Richtung **A C** hineinbrachte, muß abgezogen werden, empfängt auch einen Grad Geſchwindigkeit, womit ſie ſich in der Richtung **A C** fortbeweget*), welches gerade der Fall iſt, den Herr Herrmann für unmöglich gehalten hat, nach dem Carteſianiſchen Geſetze zu erklären.

Ich ſchließe hieraus: der Körper **A** könne mit 2 Graden Geſchwindigkeit, und auch mit 2 Graden Kraft die Wirkung vollkommen ausrichten, die Herr Herrmann ihm abſtreiten wollen; und man verletze das Geſetz von der Gleichheit der Urſachen und Wirkungen, wenn man behauptet, er habe 4 Grade Kraft gehabt, und doch nur ſo viel ausgerichtet, als er mit 2 ausrichten können.

§. 42.

Der Grund des Irrthums in der Schlußrede des Herrn Herrmann.

Wir wollen in dem Schluſſe des Herrn Herrmann noch

---

*) Den Körper **C** miſche ich hiebei nicht mit ein, denn weil ſeine Geſchwindigkeit und Maſſe in nichts von der Maſſe und Geſchwindigkeit der Kugel **B** unterſchieden iſt, ſo wird er von Herrn Herrmann ohne Noth anſtatt des Körpers **B** eingeſchoben.

den rechten Punct der Falſchheit aufſuchen, der ſich zugleich faſt allenthalben findet, wo man nur die elaſtiſchen Körper zum Behuf der lebendigen Kräfte hat brauchen wollen. Man hat alſo geſchloſſen: die Kräfte der Körper nach dem Stoße müſſen der Kraft vor demſelben gleich ſein; denn die Wirkungen ſind ſo groß, wie die Urſachen, die ſich erſchöpfet haben ſie hervorzubringen. Hieraus erſehe ich, daß ſie dafür gehalten haben, der Zuſtand und die Größe der Kraft, nach geſchehenem Stoße, ſei einzig und allein eine Wirkung der Kraft, die in dem anlaufenden Körper vor dem Anſtoße befindlich war. Dieſes iſt der Fehltritt, deſſen Folgen wir geſehen haben. Denn die Bewegungen, die eigentlich und auf eine vollſtändige Art von der Kraft des anlaufenden Körpers **A** herrühren, ſind nichts mehr, als daß ſich **A** und **B** da, wie die Feder zuſammengedrückt war, mit $\frac{1}{2}$ Geſchwindigkeit beide fortbewegten; die Zuſammendrückung der Feder war nicht ſowohl eine beſondere Wirkung der Kraft, womit **A** gegen **B** fortrückte, als vielmehr eine Folge von der Trägheitskraft beider Körper. Denn **B** konnte die Kraft $1 + \frac{1}{2}$ nicht erlangen, ohne eben ſo ſtark gegen die drückende Feder **D B** zurück zu wirken, und die Feder **A D** könnte alſo keine Kraft in **B** hineinbringen, ohne daß der Zuſtand der Gleichheit des Druckes und Gegendruckes nicht zugleich die Feder **B D** geſpannet hätte. Ferner konnte der Körper **A** die Feder **D B** vermittelſt ſeiner Feder **A D** nicht drücken, ohne daß dieſe eben hiedurch mit einem gleichen Grade der Intenſität wäre geſpannet werden. Man darf ſich darüber nicht wundern, daß auf dieſe Weiſe zwei ganz neue Kräfte in die Natur kommen, die vorher in **A** allein nicht befindlich waren.

In dem Augenblicke, darin auch unelaſtiſche Körper ſich ſtoßen, iſt mehr Kraft in der Ausübung, als vor dem Stoße war.

Dieſes geſchiehet wirklich, wenn auch ein unelaſtiſcher Körper in einen anderen wirket, nur daß in dieſem Falle die Folgen dieſer neuen Kraft nicht, wie bei federharten Körpern, aufbehalten werden, ſondern verloren gehen. Denn in dem Augenblicke, darin A mit der Kraft x in B wirket, empfängt nicht allein B dieſe Kraft nach der Richtung B c, ſondern B wirkt zugleich noch mit der Intenſität x in A wieder zurück. Es ſind alſo fürs Erſte 2 x in der Natur verhanden; nämlich x vor dem Druck der Kugel A gegen B, und ebenfalls x vor dem Gegendruck der Kugel B; zweitens noch x, als die Kraft, die aus A in B nach der Richtung Bc übertritt. Die beiden erſten Gewalten werden in dem Zuſammenſtoße elaſtiſcher Körper angewandt, zwei Federn zu ſpannen, die hernach, wenn ſie aufſpringen, den Körpern ihre Kräfte mittheilen. Die elaſtiſchen Körper ſind daher diejenige Maſchinen der Natur, welche angelegt ſind, die ganze Größe der Kraft aufzubehalten, die in dem Augenblicke des Zuſammenſtoßes in der Natur befindlich iſt; denn ohne dieſe würde ein Theil der Kräfte verloren gehen, die der Conflictus der Körper in die Welt gebracht hat.

§. 43.

Ich habe in der Auflöſung des Herrmann'ſchen Falles nichts geſagt, was dieſem Philoſophen im Grunde des Beweiſes hätte unbekannt ſein können; oder was die anſehnlichſten Verfechter der lebendigen Kräfte würden zu leugnen verlangen, wenn es darauf ankäme, daß ſie ſich deswegen erklären ſollten. Herr Herrmann mußte nothwendig wiſſen, wie man die Bewegungen, die in dem Stoße elaſtiſcher Körper entſprungen, aus ihrer bloſen Geſchwindigkeit herleiten könne; denn ohne dieſes hätte es ihm unmöglich a priori bekannt ſein können: daß eine Kugel von einfacher Maſſe in dem Stoße gegen eine dreifache mit zwei Graden Geſchwindigkeit vier Grade Kraft hervorbringe. Ich ſage, dieſer Fall hätte ihm ſelber ohne die Art der Auflöſung, welche wir gegeben haben, nicht unbekannt ſein können; denn Jedermann weiß: daß man in einer mechaniſchen Unterſuchung die Bewegungen, die ein elaſtiſcher Körper durch den Stoß hervorbringt, finde, indem man dasjenige zuerſt insbeſondere ſuchet, was er ohne ſeine Federkraft thut, und hernach die Wirkung der Elaſticität dazu nimmt, Beides aber nach demjenigen beſtimmet, was er nach Proportion ſeiner Maſſe und ſeiner ſchlechten Geſchwindigkeit thun kann. Man kann nichts Stärkeres, in der Art der Schlußrede, die man ein argumentum ad hominem nennt, gegen den Herrn Herrmann und die Leibnitzianer überhaupt vorbringen. Denn ſie müſſen entweder bekennen: daß alle Beweiſe, darin ſie bis daher einig geweſen, den Grund von den Bewegungen zu geben, welche in dem Stoße elaſtiſcher Körper entſpringen, falſch geweſen; oder ſie müſſen geſtehen: daß ein ſolcher Körper allein mit der, der Maſſe und Geſchwindigkeit ſchlechthin zuſammengenommen proportionirten Kraft die Bewegungen hervorgebracht habe, weswegen ſie ihn das Quadrat der Geſchwindigkeit nöthig zu haben glaubten.

§. 44.

Der Frau von Chaſtelet iſt dieſe Auflöſung unbekannt geweſen.

Ich werde durch den Streit der Frau Marquiſin von Chaſtelet mit dem Herrn von Mairan überführet, daß es nicht überflüſſig geweſen ſei, jetzo eine ausführliche Entwickelung der Art und Weiſe, wie die elaſtiſchen Körper durch den Stoß eine größere Quantität der Bewegung in die Welt bringen, als vor dem Stoß darin geweſen, gegeben zu haben. Denn wenn Herr von Mairan ſaget: „Die elaſtiſche Kraft ſei eine wahre Maſchine der Natur ꝛc., daß, wenn man alle Wirkungen des Stoßes elaſtiſcher Körper beſonders betrachten will, indem man dasjenige als poſitiv ſummiret, was ſie in den beiden entgegengeſetzten Richtungen geben, man die neue Kraft, die daraus in der Natur zu entſpringen ſcheinet, und ſich durch den Stoß äußert, keinesweges der Thätigkeit des ſtoßenden Körpers zuſchreiben müſſe, als wenn er dieſelbe nur in den geſtoßenen übertrüge, ſondern einer fremden Quelle der Kraft ꝛc. Mit einem Worte, einer gewiſſen phyſikaliſchen Urſache der Elaſticität, welche es auch immer ſei, deren Wirkſamkeit der Stoß nur losgemacht, und ſo zu ſagen die Feder abgedrückt hat ꝛc."; ich ſage, wenn Herr von Mairan dieſes ſaget, ſo antwortet ihm die Frau von Chaſtelet: „es ſei unnütze, es zu unterſuchen, bis der Urheber dieſer Meinung ſich die Mühe genommen, dasjenige, was er hier behaupten wollen, auf einigen Beweis zu gründen." Ich habe mir die Ehre genommen, mich dieſer Mühe anſtatt des Herrn von Mairan zu unterziehen, und dieſes iſt die Rechtfertigung, womit ich meine Weitläuftigkeit in dieſer Materie entſchuldige.

§. 45.

Herrn Jurin's Einwurf von dem Gegenſtoße zweier unelaſtiſcher und ungleicher Körper.

Es iſt den Leibnizianern durch Herrn Jurin und Andere noch dieſer Einwurf gemacht worden: daß zwei unelaſtiſche Körper, die ſich einander mit ſolchen Geſchwindigkeiten begegnen, welche ſich umgekehrt wie ihre Maſſe verhalten, doch nach dem Stoß in Ruhe verbleiben. Hier ſind nun, nach der Lehre von den lebendigen Kräften, zwei Kräfte, die man ſo ungleich machen kann, als man will, und die ſich dennoch einander im Gleichgewicht erhalten.

Des Herrn Bernoulli Widerlegung dieſes Einwurfs durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn.

Ich finde in der Frau von Chaſtelet Naturlehre eine Antwort auf dieſen Einwurf, die, wie ich aus der Anführung erſehe, den berühmten Herrn Bernoulli zum Urheber hat. Der Herr Bernoulli iſt nicht glücklich geweſen, eine Schutzwehre für ſeine Meinung ausfindig zu machen, welche ſeines Namens würdig geweſen wäre. Er ſagt: daß die unelaſtiſchen Körper in einander durch den Eindruck ihrer Theile ebendieſelbe Wirkung thun, als wenn ſie eine Feder, die ſich zwiſchen ihnen befände, zuſammendrückten; daher nimmt er eine Feder (Taf. I. Fig. 9.) R an, die ſich zu gleicher Zeit auf beide Seiten ausdehnet, und von beiden Seiten Körper von ungleicher Maſſe treibet. Er beweiſet, daß die Geſchwindigkeiten, die den Körpern durch dieſe Feder mitgetheilet werden, in gegenſeitiger Verhältniß ihrer Maſſen ſind, und daß alſo, wenn die Kugeln A und B mit dieſen Geſchwindigkeiten zurückkehrten, ſie die Feder wieder in den erſten Stand der Zuſammendrückung ſetzen würden. Bis ſo weit iſt Alles richtig und mit den Lehrſätzen der Carteſianer vollkommen übereinſtimmend. Allein laſſet uns ſehen, wie er ſeinen Schluß verfolget. Die Theile der Feder, indem ſie auseinander ſpringt, bewegen ſich theils nach der Seite von A, theils nach der Seite von B, der Punct der Theilung aber iſt in R, der die Feder nach der umgekehrten Proportion der Maſſen A und B theilet. Es wirket alſo der Theil RB von der Feder R in den Körper B, deſſen Maſſe 3 iſt; hingegen theilet der andere Theil RA der Kugel A, deren Maſſe 1 iſt, ſeine Kraft mit. Es verhalten ſich aber die Kräfte, welche in dieſe Körper gebracht werden, wie die Anzahl der Federn, die ihren Druck an ſie angewandt haben; folglich ſind die Kräfte der Kugeln A und B ungleich, obgleich ihre Geſchwindigkeiten in umgekehrter Proportion ihrer Maſſen ſtehen. Wenn nun die Feder R ſich völlig ausgedehnet hat, und die Körper kämen mit ebendenſelben Geſchwindigkeiten gegen ſie zurück, welche ſie ihnen beim Losſpringen mitgetheilt hat, ſo ſiehet man leicht, daß einer den anderen vermittelſt der Zuſammendrückung der Feder in Ruhe verſetzen würde. Nun ſind ihre Kräfte ungleich, folglich erkennet man hieraus, wie es möglich ſei, daß ſich zwei Körper mit ungleichen Kräften einander in Ruhe verſetzen können. Hievon macht er die Anwendung auf den Zuſammenſtoß der unelaſtiſchen Körper.

§. 46.

Des Herrn Bernoulli Gedanken werden widerlegt.

Ich erkenne in dieſer Schlußrede nicht den Herrn **Bernoulli**, der gewohnt war, ſeine Beweiſe in viel vollkommenerer Schärfe zu bilden. Es iſt unſtreitig gewiß, daß die von einander ſpringende Feder einem von den Körpern A und B eben ſo viel Kraft ertheilen müſſe, als wie dem anderen. Denn ſie bringet ſo viel Kraft in die

Kugel A, als die Intenſität groß iſt, mit der ſie ſich gegen die andere Kugel B ſteifet. Wenn ſie ſich gar nicht an irgend einen Widerhalt ſteifete, ſo würde ſie der Kugel A gar keine Kraft ertheilen, denn alsdenn würde ſie ohne einige Wirkung losſpringen. Daher kann dieſe Feder keine Kraft an A anwenden, ohne von der anderen Seite der beweglichen Kugel B ebendenſelben Grad der Gewalt einzudrücken. Es ſind alſo die Kräfte der Kugeln A und B einander gleich, und nicht, wie Herr **Bernoulli** ſich fälſchlich überredet hat, wie die Länge AR zu RB.

Man ſiehet leicht, wie der Irrthum in dem Schluſſe des Herrn **Bernoulli** entſprungen ſei. Der Satz, auf den die Leibnitz'ſche Partei ſo ſehr dringet, iſt die Quelle deſſelben: nämlich, daß die Kraft eines Körpers ſich wie die Anzahl Federn verhalte, die in ihn gewirket haben *). Wir haben denſelben ſchon eben widerlegt, und der Fall des Herrn **Bernoulli** beſtätiget unſeren Gedanken.

§. 47.

Der Gedanke des Herrn Bernoulli beſtätigt unſere Meinung.

Man kann nicht ohne Vergnügen wahrnehmen, wie vortrefflich dieſe Erklärung, der man ſich zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte hat bedienen wollen, uns zu Waffen dienet, dieſelbe vielmehr völlig niederzuſchlagen. Denn da es einmal gewiß iſt, daß die Feder R den Körpern, deren Maſſe 1 und 3 ſind, gleiche Kräfte ertheilet §. 46., ferner daß die Geſchwindigkeit der Kugel, deren Maſſe 1 iſt, dreifach, und die Geſchwindigkeit der anderen einfach ſei, wie die Leibnitzianer es ſelber geſtehen; ſo fließen daraus zwei Folgen, die beide den lebendigen Kräften ſchnurſtracks widerſtreiten. Erſtlich: daß die Kraft, die ein Körper durch den Druck der Federn erhält, ſich nicht, wie die Anzahl der Federn verhalte, welche ihn fortgeſtoßen haben, ſondern vielmehr, wie die Zeit der Wirkung derſelben;

---

*) Die Körper A und B haben alſo deswegen gleiche Kräfte, weil die Federn RA und RB in ſie gleich lange gewirket haben; und weil die Theile dieſer Federn alle gleich ſtark geſpannet waren.

zweitens: daß ein Körper, der eine einfache Maſſe und eine dreifache Geſchwindigkeit hat, nicht mehr Kraft habe, als ein anderer, der dreimal mehr Maſſe, aber nur eine einfache Geſchwindigkeit beſitzt.

§. 48.

Vertheidigung der lebendigen Kräfte durch die beſtändige Erhaltung einerlei Größe der Kraft in der Welt.

Bis hieher haben wir geſehen, wie ſich Leibnitz's Anhänger des Zuſammenſtoßes elaſtiſcher Körper bedienet haben, die lebendige Kraft dadurch zu vertheidigen. Allein die Anwendung derſelben war blos mathematiſch. Sie haben aber auch einen metaphyſiſchen Grund in dieſem Stücke der Phoronomie zum Behuf ihrer Meinung zu finden vermeinet. Herr von Leibnitz iſt ſelbſt der Urheber deſſelben, und ſein Anſehen hat ihm kein geringes Gewicht ertheilet.

Er nahm Carteſius' Grundſatz willig an: daß ſich in der Welt immer einerlei Größe der Kraft erhalte, allein nur einer ſolchen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrate der Geſchwindigkeit geſchätzt werden muß. Er zeigte, daß das alte Maaß der Kraft dieſe ſchöne Regel nicht verſtatte. Denn wenn man daſſelbe annimmt, ſo vermindere oder vermehre ſich die Kraft in der Natur unaufhörlich, nachdem die Stellung der Körper gegen einander verändert wird. Leibnitz glaubte, es ſei der Macht und Weisheit Gottes unanſtändig, daß er genöthiget ſein ſollte, die Bewegung, die er ſeinem Werke mitgetheilet, ohne Unterlaß wieder zu erneuern, wie Herr Newton ſich einbildete, und dieſes trieb ihn an, ein Geſetz zu ſuchen, wodurch er dieſer Schwierigkeit abhelfen könnte.

§. 49.

Erſte Auflöſung dieſes Einwurfs.

Weil wir in dem Vorigen erwieſen haben, daß die lebendigen Kräfte, in der Art, wie ſie von ihren Vertheidigern ſelber gebraucht werden, nämlich im mathematiſchen Verſtande, nirgend Platz finden können; ſo rettet ſich hier die Macht und Weisheit Gottes ſchon ſelber durch die Betrachtung der gänzlichen Unmöglichkeit der Sache. Wir können uns allemal hinter dieſe Schutzwehre verbergen, wenn wir etwa in einer anderen Art der Antwort auf dieſen Einwurf den Kürzeren ziehen ſollten. Denn wenn es gleich nach dem Geſetze der Bewegung, welches wir behauptet haben, nothwendig wäre, daß der Weltbau, nach einer allmäligen Erſchöpfung ſeiner Kräfte, endlich völlig in Unordnung geriethe, ſo kann dieſer Streich die Macht und Weisheit Gottes dennoch nicht treffen. Denn man kann es dieſer nimmer verdenken, daß ſie nicht ein Geſetz in die Welt gebracht hat, wovon wir wiſſen, daß es abſolut unmöglich ſei und daher auf keine Weiſe Statt haben könne.

§. 50.

Zweite Antwort auf gedachten Einwurf.

Allein man erhole ſich nur. Wir ſind noch nicht gezwungen eine ſo verzweifelte Ausflucht zu ergreifen. Dies würde heißen den Knoten abhauen, wir wollen ihn aber lieber auflöſen.

Wenn die Leibnitzianer es zur Erhaltung der Weltmaſchine für unumgänglich nöthig halten, daß die Kraft der Körper der Schätzung nach dem Quadrat unterworfen ſei, ſo können wir ihnen dieſe kleine Forderung zugeſtehen. Alles, was ich bis daher erwieſen habe und noch bis zum Beſchluſſe dieſes Hauptſtückes zu erweiſen gedenke, geht nur dahin, ſie zu überzeugen: daß weder in einer abſtracten Betrachtung, noch in der Natur die Kraft der Körper auf eine ſolche Art, wie die Leibnitzianer es thun, nämlich mathematiſch erwogen, eine Schätzung nach dem Quadrat geben werde. Ich habe aber deswegen noch nicht den lebendigen Kräften gänzlich abgeſagt. In dem dritten Hauptſtücke dieſer Abhandlung werde ich darthun, daß in der Natur wirklich diejenigen Kräfte zu finden ſind, deren Maaß das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit iſt; nur mit der Einſchränkung, daß man ſie auf die Art, wie man es bis daher angefangen hat, niemals entdecken werde; daß ſie ſich vor dieſer Gattung der Betrachtung, (nämlich der mathematiſchen) auf ewig verbergen werden, und daß nichts, wie irgend eine metaphyſiſche Unterſuchung, oder etwa eine beſondere Art von Erfahrungen ſelbige uns bekannt machen können. Wir beſtreiten alſo nicht eigentlich die Sache ſelbſt, ſondern den **modum cognoscendi**.

Demnach ſind wir mit den Leibnitzianern in der Hauptſache einig, wir könnten es alſo vielleicht auch in den Folgerungen derſelben werden.

§. 51.

Die Quelle des Leibnitz'ſchen Schluſſes von Erhaltung ebenderſelben Größe der Kraft.

Es gründet ſich aber der Einwurf des Herrn von Leibnitz auf einer falſchen Vorausſetzung, die ſeit langer Zeit in die Weltweisheit ſchon viel Unbequemlichkeit hineingebracht hat. Es iſt nämlich zu einem Grundſatze in der Naturlehre geworden, daß keine Bewegung in der Natur entſtehe, als vermittelſt einer Materie, die auch in wirklicher Bewegung iſt; und daß alſo die Bewegung, die in einem Theile der Welt verloren gegangen, durch nichts Anderes, als entweder durch eine andere wirkliche Bewegung, oder die unmittelbare Hand Gottes könne hergeſtellet werden. Dieſer Satz hat denenjenigen jederzeit viel Ungelegenheit gemacht, die demſelben Beifall gegeben haben. Sie ſind genöthiget worden, ihre Einbildungskraft mit künſtlich erſonnenen Wirbeln müde zu machen, eine Hypotheſe auf die andere zu bauen, und anſtatt, daß ſie uns endlich zu einem ſolchen Plan des Weltgebaudes führen ſollten, der einfach und begreiflich genug iſt, um die zuſammengeſetzten Erſcheinungen der Natur daraus herzuleiten; ſo verwirren ſie uns mit unendlich viel ſeltſamen Bewegungen, die viel wunderbarer und unbegreiflicher ſind, als Alles dasjenige iſt, zu deſſen Erklärung ſelbige angewandt werden ſollen.

Wie man dieſer Schwierigkeit abhelfen könne.

Herr Hamberger hat, ſo viel ich weiß, zuerſt Mittel dargeboten, dieſem Uebel abzuhelfen. Sein Gedanke iſt ſchön, denn er iſt einfach, und alſo auch der Natur gemäß. Er zeiget, (aber noch in einem ſehr unvollkommenen Riſſe,) wie ein Körper eine wirkliche Bewegung durch eine Materie empfangen könne, die doch ſelber nur in Ruhe iſt. Dieſes beuget unzähligen Abwegen, ja öfters ſogar Wunderwerken vor, die mit der entgegengeſetzten Meinung vergeſellſchaftet ſind. Es iſt wahr, der Grund dieſes Gedankens iſt metaphyſiſch und alſo auch nicht nach dem Geſchmacke der jetzigen Naturlehrer; allein es iſt zugleich augenſcheinlich: daß die allererſten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphyſik ſein müſſen. Dem Herrn Hamberger iſt ſein Verſatz nicht gelungen, der Welt einen neuen Weg anzuweiſen, der kürzer und bequemlicher iſt, uns zur Erkenntniß der Natur zu führen. Dieſes Feld iſt ungebaut geblieben; man hat ſich von dem alten Wege noch nicht losreißen können, um ſich auf den neuen zu wagen. Iſt es nicht wunderbar, daß man ſich einem unermeßlichen Meere von Ausſchweifungen und willkührlichen Erdichtungen der Einbildungskraft anvertrauet, und dagegen die Mittel nicht achtet, die einfach und begreiflich, aber eben daher auch die natürlichen ſind? Allein dieſes iſt ſchon die gemeine Seuche des menſchlichen Verſtandes. Man wird noch ſehr lange von dieſem Strome hingeriſſen werden. Man wird ſich an der Betrachtung beluſtigen, die verwickelt und künſtlich iſt und wobei der Verſtand ſeine eigene Stärke wahrnimmt. Man wird eine Phyſik haben, die von vortrefflichen Proben der Scharfſinnigkeit und der Erfindungskraft voll iſt; allein keinen Plan der Natur ſelbſt und ihrer Wirkungen. Aber endlich wird doch diejenige Meinung die Oberhand behalten, welche die Natur, wie ſie iſt, das iſt, einfach und ohne unendliche Umwege ſchildert. Der Weg der Natur iſt nur ein einziger Weg. Man muß daher erſtlich unzählig viel Abwege verſucht haben, ehe man auf denjenigen gelangen kann, welcher der wahre iſt.

Die Leibnitzianer ſollten mehr, als Andere, die Meinung des Herrn Hamberger ergreifen. Denn ſie ſind es, welche behaupten, daß ein todter Druck, der ſich in dem Körper, welchem er mitgetheilt worden, erhält, ohne daß ihn eine unüberwindliche Hinderniß wieder vernichtet, zu einer wirklichen Bewegung erwachſe. Sie werden alſo nicht leugnen können: daß ein Körper, der ſich an die Theile einer Flüſſigkeit, die ihn umgibt, nach einer Richtung mehr anhängt, als nach der anderen, alsdenn eine wirkliche Bewegung erhalte, wenn dieſe Flüſſigkeit von der Art iſt, daß ſie ihm ſeine Kraft durch ihren Widerſtand nicht wieder vernichtet. Dieſes muß ſie von demjenigen überzeugen, was ich jetzt behaupte, nämlich: daß ein Körper eine wirkliche Bewegung von einer Materie empfangen könne, welche ſelber in Ruhe iſt.

Entſcheidung des Einwurfs, den der Herr von Leibnitz machet.

Wie werden wir alſo dem Streiche ausweichen, den der Herr von Leibnitz dem Carteſianiſchen Geſetze durch die Betrachtung der Weisheit Gottes beibringen wollen? Es kommt Alles darauf an, daß ein Körper eine wirkliche Bewegung erhalten könne, auch durch die Wirkung einer Materie, welche in Ruhe iſt. Hierauf gründe ich mich. Die allererſten Bewegungen in dieſem Weltgebäude ſind nicht durch die Kraft einer bewegten Materie hervorgebracht worden; denn ſonſt würden ſie nicht die erſten ſein. Sie ſind aber auch nicht durch unmittelbare Gewalt Gottes, oder irgend einer Intelligenz verurſachet worden, ſo lange es noch möglich iſt, daß ſie durch Wirkung einer Materie, welche im Ruheſtande iſt, haben entſtehen können; denn Gott erſparet ſich ſo viele Wirkungen, als er ohne den Nachtheil der Weltmaſchine thun kann, hingegen macht er die Natur ſo thätig und wirkſam, als es nur möglich iſt. Iſt nun die Bewegung durch die Kraft einer an ſich todten und unbewegten Materie in die Welt zu allererſt hineingebracht worden; ſo wird ſie ſich auch durch dieſelbe erhalten und, wo ſie eingebüßet hat, wieder herſtellen können. Man müßte alſo eine große Luſt zum Zweifeln haben, wenn man noch ferner Bedenken tragen wollte, zu glauben: daß das Weltgebäude keinen Abbruch erleiden dürfe, wenn gleich in dem Stoße der Körper gewiſſe Kräfte verloren gingen, welche vorher darin waren.

§. 52.

Nach Leibnitz's Geſetze iſt die Kraft in dem Anlaufe eines kleinen elaſtiſchen Körpers gegen einen größeren vor und nach dem Stoße gleich.

Ich erhole mich wieder von einer Ausſchweifung, die mich von der Hauptſache, darin ich verwickelt bin, etwas entfernet hat. Ich habe ſchon angemerkt, daß die Verfechter der lebendigen Kräfte ſich insbeſondere mit derjenigen Beobachtung ſehr viel dünken laſſen, dadurch ſie befunden haben: daß, wenn die Kraft der Körper nach dem Geſetze des Herrn von Leibnitz geſchätzet wird, ſich in dem Anlaufe elaſtiſcher Körper vor und nach dem Stoße allemal einerlei Größe der Kraft befände. Dieſer Gedanke, der auf eine ſo wunderſame Art den lebendigen Kräften geneigt zu ſein ſcheinet, ſoll uns vielmehr behülflich werden dieſelbe niederzuſchlagen. Laßt uns folgender Geſtalt ſchließen: dasjenige Geſetz, nach welchem, in dem Anlaufe eines kleineren elaſtiſchen Körpers gegen einen größeren, nach dem Stoße nicht mehr Kraft befunden wird, als vor demſelben, iſt falſch. Nun iſt Leibnitz's Geſetz von der Art. Ergo etc.

§. 53.

Die angeführte Beobachtung der Leibnizianer iſt den lebendigen Kräften gänzlich entgegen.

Unter den Vorderſätzen dieſer Schlußrede iſt nur der major zu erweiſen. Wir wollen dieſes auf folgende Weiſe bewerkſtelligen. Indem die Kugel A (Taf. I. Fig. 8.) gegen eine größere B anläuft, ſo empfängt in dem Augenblicke, darin A den Stoß ausübet und die Feder zudrückt, die wir die Elaſticität nennen, der Körper B nicht mehr Kraft, als er durch ſeine Trägheitskraft in A vernichtet, und der Körper A im Gegentheil verlieret nicht mehr von ſeiner Kraft durch den Widerſtand der Maſſe B, der ſich mittelſt der Intenſität der Feder, die er ſpannet, in ihn fortpflanzet, als er in eben dieſe Kugel hineinbringt. Wenn man dieſes leugnen wollte, ſo würde auch nicht mehr gewiß ſein, daß die in einen Körper übertragene Wirkung mit ſeiner Gegenwirkung gleich ſei. Es iſt alſo die Feder geſpannet, und in beiden Körpern zuſammengenommen iſt ebendieſelbe Kraft vorhanden, die vorher in der Kugel A allein befindlich war. Wenn dieſe Federn der beiderſeitigen Elaſticität nun losſpringen, ſo dehnen ſie ſich gegen beide Kugeln gleich ſtark aus. Nun iſt es klar, daß, wenn A noch nach verübter Zudrückung der Federn in der Richtung AE eine ſo große Kraft beſäße, als die iſt, womit nun die ihm zugehörige Feder aufſpringet; ſo würde die Aufſpringung dieſer Feder eben ſo viel Kraft der Kugel A benehmen können, als auf der anderen Seite die Feder DB in B hineinbringt; und alſo würde freilich, nachdem Alles vollbracht iſt, in den Körpern A und B ſowohl durch den Stoß, als durch die Elaſticität keine Kraft mehr befindlich ſein, als vorher in A allein war. Allein es iſt vergeblich dieſes vorauszuſetzen. Wenn der Stoß geſchehen und die Feder eben zugedrückt iſt, ſo hat A eben ſo viel Geſchwindigkeit, als B, nach der Richtung AE, aber weniger Maſſe, alſo auch weniger Kraft, als die Feder in ihrer Losſpringung ausübet; denn dieſe hat eine Kraft der Spannung, die ſo groß iſt, als die Kraft der Kugel B. Hieraus folget, daß die Elaſticität nicht ſo viel von der Kraft, die in A befindlich iſt, rauben kann, als ſie dem Körper B mittheilet. Denn A hat nicht ſo viel Kraft, folglich kann ſie ihm auch nicht genommen werden. Demnach muß durch die Wirkung der Elaſticität in B ein neuer Grad Kraft hinzukommen, ohne daß dafür eben ſo viel auf der anderen Seite abginge; ja es erzeuget ſich ſogar noch dazu ebenfalls in A eine neue Kraft. Denn da die Elaſticität nichts mehr von Kraft fand, was ſie in A vernichten konnte, ſo ſetzte die Kugel ſich derſelben mit nichts, als der Trägheitskraft entgegen, und empfing den Grad der Gewalt, den die Feder über die Kraft der Kugel A noch in ſich hatte, um damit gegen C zurück zu kehren.

Es iſt alſo klar: daß in dem Falle, da ein kleiner federharter Körper gegen einen größeren anläuft, nach dem Stoße mehr Kraft vorhanden ſein müſſe, als vor demſelben. Nun würde man das Gegentheil ſetzen müſſen, nämlich: daß nach dem Stoße nur ebendieſelbe Größe der Kraft ſich finde, als vor demſelben, wenn Leibnitz's Kräftenmaaß wahr wäre. Alſo müſſen wir entweder dieſes Geſetz leugnen, oder aller der Ueberzeugung abſagen, die uns in dieſem Paragraph dargethan worden.

§. 54.

Das Vorige erhellet noch deutlicher, wenn man den Fall nimmt, darin ein größerer elaſtiſcher Körper einen kleineren ſtößet.

Wir werden von der Richtigkeit desjenigen, was jetzo geſagt worden, vollkommen überführet werden, wenn wir den vorigen Fall umkehren, und annehmen, daß die Kugel **B** (Taf. I. Fig. 8.) von größerer Maſſe gegen die kleinere **A** anläuft. Denn hier verlieret erſtlich die Kugel **B** durch den Stoß gegen **A** nicht mehr, auch nicht weniger Kraft, als ſie eben hierdurch in **A** erzeuget, (wenn wir nämlich dasjenige allein erwägen, was vorgehet, bevor die Elaſticität ſich hervorthut.) Alſo iſt, ehe die Federkraft ihre Wirkung thut, die Kraft in dieſen Körpern weder vermehret, noch kleiner geworden. Nun iſt die Federkraft mit demjenigen Grade geſpannet, womit der Körper **A** gegen **C** fortrückt, alſo iſt ihre Intenſität kleiner, als die Kraft, die in **B** nach der Richtung **BC** übrig iſt, ſie wird ſie alſo, wenn ſie aufſpringt, niemals erſchöpfen, wenn ſie gleich ihre ganze Gewalt anwendet. Und wenn nun alſo die Feder, die in dem Stoße geſpannet worden, aufſpringt, ſo wird ſie zwar in den Körper **A** eine neue Kraft bringen, allein ſie wird auch ebenſoviel in **B** vernichten, als ſie jener Kugel mittheilet. Alſo wird auch durch die Federkraft die ganze Kraft nicht größer werden; weil allemal von der anderen Seite eben ſo viel geraubet wird, als auf der einen hineinkommt.

Wir ſehen hieraus, daß einzig und allein in dem Falle, da ein größerer Körper einen von kleinerer Maſſe ſtößt, einerlei Grad Kraft in dem Stoße aufbehalten werde; und daß in allen anderen Fällen, wo die Elaſticität nicht an der einen Seite ſo viel Kraft zu vernichten findet, als ſie an der anderen erzeuget, jederzeit die Kraft nach dem Stoße größer werde, als vor demſelben; welches das Leibnitz'ſche Geſetz zerſtöret. Denn in demſelben bleibt in allen nur möglichen Fällen immer ebendieſelbe Größe der Kraft in der Natur, ohne einigen Abgang oder Vermehrung.

§. 55.

Die Berechnung beſtätigt es, daß in dem Falle, da ein größerer Körper einen kleineren ſtößt, nach dem Carteſianiſchen Geſetze ebendieſelbe Größe der Kraft verbleibe.

Die Leibnitzianer ſollten uns alſo, wenn ſie könnten, einen Fall vorlegen, da ein größerer elaſtiſcher Körper einen kleineren anſtößt, und der der Schätzung des Carteſius widerſtritte; ſo würde Niemand dagegen was ausſetzen können. Denn nur einzig und allein ein ſolcher Fall würde entſcheidend und ohne Ausnahme ſein; weil man in demſelben nach dem Stoße gewiß immer die ganze Größe der Kraft vor demſelben antrifft. Allein niemalen hat ſich irgend ein Vertheidiger der lebendigen Kräfte gewaget, in dieſer Art des Stoßes das Carteſianiſche Geſetz anzugreifen; denn er würde nothwendig ohne Mühe wahrgenommen haben: daß die mechaniſchen Regeln mit der Carteſianiſchen Schätzung hier ganz wohl übereinſtimmen. Man nehme z. E. an: daß die Maſſe der Körper B dreifach, und A einfach ſei, und daß B mit 4 Graden Geſchwindigkeit gegen A anlaufe. Man argumentire alsdenn nach der bekannten phoronomiſchen Regel: wie der Unterſchied der Maſſen A und B zur Summe derſelben, ſo verhält ſich die Geſchwindigkeit der Kugel B noch nach dem Stoße, zur Geſchwindigkeit vor demſelben. Sie hat alſo 2 Grade; ferner wie 2 B: A + B, ſo iſt die Geſchwindigkeit der Kugel A nach dem Stoße zur Geſchwindigkeit, die in B vor demſelben war. A erlangt alſo 6 Grade Geſchwindigkeit. Mithin iſt nach Carteſianiſcher Schätzung die Kraft nach dem Conflictu beiden Körpern zuſammen 12; vor demſelben war ſie aber auch 12. Und das iſt es, was man verlanget hat.

§. 56.

Die Kraft, womit der kleinere Körper von dem größeren abprallt, hat das Zeichen **minus**.

Wenn man die Quantität einer Kraft meſſen will, ſo muß man ſie in ihren Wirkungen verfolgen. Man muß aber diejenigen Phänomena vorhero davon abſondern, die mit den Wirkungen zwar verbunden ſind, aber keine eigentliche Folge der Kraft ſind, die da geſchätzet werden ſoll.

Wenn nun ein elaſtiſcher Körper einen anderen von größerer Maſſe anſtößt; ſo wiſſen wir aus den Geſetzen der Bewegung, daß der kleinere mit einem gewiſſen Grade Kraft nach dem Schlage zurückkehre. Wir haben auch aus den letzten **Paragraphis** gelernet, daß dieſe Kraft, womit der kleinere Körper von dem größeren abprallet, dem Ueberſchuſſe derjenigen Kraft gleich ſei, den die Anſtrengung der lebendig gemachten Elaſticität über die Kraft des Körpers **A** hat, womit dieſer, ehe die Federkräfte beider Kugeln wirkſam wurden, mit der Kugel **B** zuſammen nach der Richtung **AE** fortrückte. Nun war, (nach demjenigen, was vorher erwieſen worden,) ſo lange die Elaſticität noch in dem Körper **A** eine Kraft antraf, die nach **AD** gerichtet war, welche ſie nach ebendemſelben Maaße vernichten konnte, als ſie in die Kugel **B** Kraft hineinbrachte, ich ſage, ſo lange war nichts in beiden Körpern zuſammengenommen, was nicht ganz genau dieſelbe Quantität der Kraft in ſich enthielte, die vorher in **A**, als der Urſache, allein vorhanden geweſen; folglich war ſo lange der Zuſtand beider Körper als eine rechtmäßige Wirkung der Kraft, die **A** vor dem Anſtoße hatte, anzuſehen. Denn die Wirkung iſt jederzeit weder größer noch kleiner, als die Urſache. Wir wiſſen aber ferner: daß, wenn die Federkraft ſchon alle Kraft vernichtet hat, die in **A** nach der Richtung **AE** noch übrig war, ſie in beide Körper **A** und **B** neue Kräfte hineinbringe, welche über diejenigen alſo hinzukommen, welche die genuine und vollſtändige Wirkung der Kugel **A** ausmachten. Wir werden alſo dieſe aus der Bewegung beider Kugeln auf die Weiſe wieder herausziehen können:

wenn wir dem Körper A die Kraft nehmen, mit der er nach dem Schlage zurückkehret, und auch eben ſo viel von der Kraft abziehen, welche die Kugel B erlanget hat. Hieraus iſt leicht zu erſehen: daß die Kraft, womit eine kleine elaſtiſche Kugel von einer größeren, an welche ſie anläuft, abprallet, von einer verneinenden Art ſei und das Zeichen **minus** vor ſich habe. Wenn z. E. eine Kugel A mit 2 Graden Geſchwindigkeit gegen eine von dreifacher Maſſe B anläuft; ſo prallet ſie nach dem Stoße mit einem Grade Geſchwindigkeit ab, und gibt der Kugel B auch einen Grad. Die Kraft nun, womit A nach dem Stoße zurückkehret, kann man nicht zu der Kraft der Kugel B hinzuthun, wenn man die ganze Größe der Wirkung haben will, welche A verübet hat. Nein, ſie muß ſowohl dem Körper A weggenommen, als auch von der Kraft, die in B iſt, abgezogen werden. Der Ueberreſt, welcher 2 iſt, wird die ganz vollſtändige Wirkung ſein, die durch die Kraft der Kugel A vollzogen worden. Alſo hat eine Kugel, die 2 zur Maſſe und 1 zur Geſchwindigkeit hat, eben die Kraft, als eine andere, welche eine einfache Maſſe und eine zwiefache Geſchwindigkeit beſitzet.

§. 57.

Die Frau von Chaſtelet hatte hierüber zur Unzeit geſcherzet.

Es hat alſo der erleuchteten Frau Marquiſin von Chaſtelet gegen den Herrn von Mairan zur Unzeit gefallen ſcherzhaft zu ſein. Sie antwortet ihm auf eben die Beobachtung, die wir jetzo angeführt haben: Sie glaubte, er würde nicht leichtlich einen Verſuch machen, und ſich auf dem Wege eines Körpers befinden wollen, der mit dem Zeichen **minus** bemerket, mit 500 oder 1000 Graden Kraft zurückſchlüge. Ich glaube es auch; und ich würde mich ſehr betrügen, wenn ich beſorgte, daß Herr von Mairan ſich einlaſſen würde, die Wahrheit auf dieſe Weiſe auszumachen. Allein die Sache kommt nicht darauf an, daß die Kraft, welche mit dem Zeichen **minus** bemerket worden, nicht eine wirkliche Kraft ſei, wie die Frau Marquiſin daraus zu ſchließen ſcheinet. Der Herr von

Mairan hat dieſes ohne Zweifel hiemit nicht ſagen wollen. Sie iſt in der That eine wirkliche Kraft, und würde auch Wirkungen ausüben, wenn man ſie auf die Proben ſtellen wollte. Nur dieſes wird hiedurch angedeutet: daß ſowohl dieſe Kraft, als auch ein Theil in der Kraft der Kugel B, welcher ihr gleich iſt, nicht zu der vollſtändigen Wirkung der Kugel A könne gerechnet werden; ſondern daß man ſie vielmehr ſo anſehen müſſe, als wenn ſie in A gar nicht vorhanden wäre, und dagegen noch von B abgezogen würde, und daß die nach dieſem übrigbleibende Kraft alsdenn allererſt die vollſtändige Wirkung der Kraft, die vor dem Anlaufe war, eigentlich darbiete. Wenn man aber eine Größe ſo anſiehet, ſo gilt ſie in der Summirung weniger, wie nichts, und erfordert das verneinende Zeichen.

§. 58.

Die Leibnizianer fliehen vor der Unterſuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoß unelaſtiſcher Körper.

Nun werden meine Leſer vermuthen, auch aus der Lehre von der Bewegung unelaſtiſcher Körper durch den Stoß gewiſſe Beweiſe angeführt zu finden, deren die Anhänger der Leibnitz'ſchen Schätzung ſich bedienet hätten, die lebendigen Kräfte zu vertheidigen. Allein ſie betrügen ſich. Dieſe Herren finden die Bewegungen von der Art nicht für gar zu vortheilhaft für ihre Meinung; ſie ſuchen ſie alſo von dieſer Unterſuchung gänzlich auszuſchließen. Dies iſt eine Krankheit, woran diejenigen ordentlicher Weiſe darnieder liegen, die in der Erkenntniß der Wahrheiten Unternehmungen machen. Sie ſchließen, ſo zu ſagen, die Augen bei demjenigen zu, was dem Satze, den ſie ſich in den Kopf geſetzt haben, zu widerſtreiten ſcheinet. Eine kleine Ausflucht, eine froſtige und matte Ausrede iſt fähig ihnen gnug zu thun, wenn es darauf ankommt, eine Schwierigkeit wegzuſchaffen, die der Meinung, für die ſie eingenommen ſind, hinderlich iſt. Man hätte uns in der Philoſophie viel Fehler erſparen können, wenn man in dieſem Stücke ſich hätte einigen Zwang anthun wollen. Wenn man auf dem Wege iſt, alle Gründe herbeizuziehen, welche der Verſtand zu Beſtätigung einer Meinung, die man ſich vorgeſetzet hat, darbietet, ſo ſollte man mit eben der Aufmerkſamkeit und Anſtrengung ſich bemühen, das Gegentheil auf allerlei Arten von Beweiſen zu gründen, die ſich nur irgend hervorthun, ebenſowohl, als man für eine beliebte Meinung immer thun kann. Man ſollte nichts verachten, was dem Gegenſatze im Geringſten vortheilhaft zu ſein ſcheinet, und es in der Vertheidigung derſelben aufs Höchſte treiben. In einem ſolchen Gleichgewichte des Verſtandes würde öfters eine Meinung verworfen werden, die ſonſten ohnfehlbar wäre angenommen worden, und die Wahrheit, wenn ſie ſich endlich hervorthäte, würde ſich in einem deſto größeren Lichte der Ueberzeugung darſtellen.

§. 59.

Der Stoß unelaſtiſcher Körper iſt in Abſicht auf die lebendigen Kräfte entſcheidender, als der Stoß der elaſtiſchen.

Es iſt den Vertheidigern der lebendigen Kräfte ſchon öfters eingeſchärft worden: daß die Bewegungen unelaſtiſcher Körper durch den Stoß viel geſchickter ſind, es auszumachen, ob die lebendigen Kräfte Statt haben oder nicht, als die Bewegung der elaſtiſchen. Denn in dieſen miſchet ſich die Federkraft immer mit ein, und macht die Verwirrungen unendlich, da hingegen jener ihre Bewegung durch nichts, als die Wirkung und Gegenwirkung allein beſtimmet wird. Es iſt kein Zweifel, daß die Leibnitzianer ſich durch die Deutlichkeit dieſes Gedankens würden überzeugen laſſen, wenn er nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrte.

§. 60.

Die Ausflucht der Leibnizianer in Abſicht auf den Einwurf, der ihnen von dem Stoße unelaſtiſcher Körper gemacht wird.

Sie ſind daher genöthiget worden, zu einer Ausnahme ihre Zuflucht zu nehmen, welche vielleicht die ſchlechteſte iſt, der man ſich jemals bedienet hat. Sie behaupten nämlich: daß ſich ſtets in dem Stoße unelaſtiſcher Körper ein Theil der Kraft verliere, indem derſelbe angewandt wird, die Theile des Körpers einzudrücken. Daher gehet die Hälfte der Kraft, die ein unelaſtiſcher Körper hat, verloren, wenn er an einen anderen von gleicher Maſſe, der in Ruhe iſt, anſtößt, und verzehrt ſich bei dem Eindrücken der Theile.

§. 61.

Der Urſprung dieſes irrigen Gedankens.

Dieſer Gedanke hat mehr, wie eine ſchlimme Seite. Wir wollen einige derſelben betrachten.

Es kann uns gleich beim erſten Anblicke nicht ſchwer werden, die Quelle dieſes Irrthums wahrzunehmen. Man weiß es theils durch die Erfahrung, theils durch die Gründe der Naturlehre: daß ein harter Körper, der im Stoße ſeine Figur nur ſehr wenig oder gar nicht ändert, allemal elaſtiſch ſei, und daß im Gegentheil die Theile unelaſtiſcher Körper ſo zuſammengefügt ſind, daß ſie beim Stoße weichen und eingedrückt werden. Dieſe Eigenſchaften hat die Natur gemeiniglich zuſammen verbunden; allein in einer mathematiſchen Betrachtung ſind wir nicht genöthiget, ſie zuſammen zu nehmen.

Die Anhänger der lebendigen Kräfte haben ſich hiemit verwirret. Sie bilden ſich ein, weil in der Natur ein unelaſtiſcher Körper gemeiniglich einen ſolchen Bau hat, daß ſeine Theile beim Stoße weichen und eingedrückt werden, ſo können die Regeln, die eine pur mathematiſche Betrachtung der Bewegung ſolcher Körper darbietet, ohne dieſe Eigenſchaft auch nicht beſtehen. Dies iſt der Urſprung derjenigen Schwierigkeit, die wir §. 60 geſehen, und die ganz ohne Grund iſt, wie wir jetzt lernen werden.

§. 62.

Erſte Antwort auf die Ausnahme der Leibnizianer.

In der Mathematik verſtehet man unter der Federkraft eines Körpers nichts Anderes, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen anderen Körper, der an ihn anläuft, mit ebendemſelben Grade der

Kraft wieder zurückſtößet, mit welcher dieſer an ihn angelaufen war. Daher iſt ein unelaſtiſcher Körper ein ſolcher, der dieſe Eigenſchaft nicht hat.

Die Mathematik bekümmert ſich nicht um die Art und Weiſe, wie ſich die Eigenſchaft in der Natur hervorthut. Es iſt und bleibt bei ihr gänzlich unbeſtimmt, ob die Elaſticität aus der Aenderung der Figur und einer plötzlichen Herſtellung derſelben herfließe, oder ob eine verborgene Entelechie, eine **qualitas occulta**, oder Gott weiß, was noch ſonſt für eine Urſache mehr die Quelle derſelben ſei. Wenn man in den Mechaniken die Elaſticität ſo beſchrieben findet, daß ſie aus der Eindrückung und Zurückſpringung der Theile eines Körpers entſtehe, ſo merke man: daß die Mathematiker, die ſich dieſer Erklärung bedienen, ſich in dasjenige mengen, was ſie nicht angeht, was zu ihrer Abſicht nichts thut, und was eigentlich ein Vorwurf der Naturlehre iſt.

Wenn demnach die Betrachtung eines unelaſtiſchen Körpers in der Mathematik nichts weiter vorausſetzet, als nur daß er in ſich keine Kraft habe, einen Körper, der an ihn ſtößt, wieder zurück zu prellen, und wenn dieſe einzige Beſtimmung dasjenige iſt, worauf das ganze Hauptſtück der Bewegung unelaſtiſcher Körper gebauet iſt; ſo iſt es ungereimt zu behaupten: daß die Regeln dieſer Bewegungen deswegen ſo beſchaffen ſind, weil die Eindrückung der Theile der ſich ſtoßenden Körper ſolche und keine anderen Geſetze zulaſſe. Denn in den Grundſätzen, daraus man dieſe Geſetze gezogen, findet man keine Spur von dem Eindrücken der Theile. Alle Begriffe, worauf man dieſelben gebauet hat, ſind ſo unbeſtimmt in Abſicht auf dieſe Einſchränkung, daß man unter die unelaſtiſchen Körper, ohne jenen Eintrag zu thun, ebenſowohl diejenigen zählen kann, die in dem Stoße ihre Figur nicht ändern, als die, welche eine Zuſammendrückung ihrer Theile erdulden. Hat man nun in der Conſtruction dieſer Geſetze gar nicht auf dieſe Eindrückung Acht gehabt, um die Regeln der Bewegung derſelben gemäß einzurichten, oder auch nicht einmal ſolche Begriffe zum Grunde gelegt, welche dieſe Eindrückung mit einſchließen: ſo iſt es ja ſehr ſeltſam, auf dieſe die Schuld davon zu ſchieben, daß gedachte Geſetze ſo beſchaffen ſeien, wie ſie wirklich ſind.

§. 63.

Zweite Antwort: Weil man einen Körper unelaſtiſch nennen kann, wenn er gleich vollkommen hart iſt.

Wir haben geſagt, daß in der Betrachtung, welche uns die Mathematik von der Bewegung unelaſtiſcher Körper darbietet, man dieſe auch als vollkommen hart anſehen könne, als wenn ihre Theile durch den Stoß nicht eingedrückt würden. Die Natur bietet uns auch Exempel dar, daß nicht eben derjenige Körper allemal unelaſtiſcher ſei, deſſen Theile mehr weichen, als die Theile eines anderen, ſondern daß öfters ein Körper unelaſtiſcher ſei, deſſen Theile durch den Stoß in Vergleichung gegen einen anderen faſt gar nicht eingedrückt werden, und gegen welchen zu rechnen, jener ungemein hart genannt werden kann. Hieraus ſehen wir: daß der Körper ſogar in der Natur nicht deswegen unelaſtiſch ſei, weil ſeine Theile eingedrückt werden, ſondern nur deswegen, weil ſie ſich nicht mit eben dem Grade der Kraft wieder herſtellen, mit welchem ſie eingedrückt worden. Alſo können wir auch Körper ſetzen, deren Theile in dem Stoße unendlich wenig weichen, die aber zugleich ſo beſchaffen ſind, daß ſie ſich auch von dieſer unendlich kleinen Zuſammendrückung nicht wieder herſtellen, oder wo ſie es thun, doch nur lange nicht mit dem Grade der Geſchwindigkeit, womit ſie eingedrückt worden. Wie etwa eine hölzerne Kugel thun würde, wenn man kleine Dinge mit großen vergleichen darf. Dergleichen Körper, von denen ich rede, würden vollkommen hart*), aber doch unelaſtiſch ſein. Man würde ſie alſo von den Geſetzen des Stoßes unelaſtiſcher Körper nicht ausnehmen können, und ihre Theile würden dennoch nicht eingedrückt werden. Wie würde hier die Ausnahme der Herren Leibnitzianer beſtehen?

---

*) Denn ein Körper, der nur unendlich wenig ſich eindrücken läßt, kann ohne einen Irrthum vollkommen hart genannt werden.

§. 64.

Dritte Antwort: Das Eindrücken der Theile iſt kein Grund, weswegen in dem Stoße unelaſtiſcher Körper ein Theil der Kraft ſollte verloren gehen.

Wir können den Leibnitzianern noch ihre Vorausſetzung ſchenken, daß die unelaſtiſchen Körper immer eine Eindrückung ihrer Theile erleiden, und es ſoll uns doch nichts ſchaden. Ein Körper thut in einen anderen beweglichen, deſſen Theile er durch den Stoß eindrückt, ebendieſelbe Wirkung, die er etwa ausüben würde, wenn ſich zwiſchen beiden eine Feder befände, welche er durch den Anlauf zuſammendrückte. Ich kann mich dieſes Gedankens frei bedienen, weil er nicht allein plan und überzeugend iſt, ſondern weil er auch von einem großen Schutzgotte der lebendigen Kräfte, dem Herrn **Bernoulli**, in ebendemſelben Falle gebrauchet worden.

Wenn nun eine Kugel A (Taf. I. Fig. 9.) gegen eine andere B bewegt wird, und die Feder R im Anlauf zudrücket; ſo, ſage ich, treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden, die Federn zuſammenzudrücken, in die Maſſe des Körpers B über, und häufen ſich ſo lange, bis ſie in gedachten Körper B die ganze Kraft hineingebracht haben, womit die Feder iſt zugedrückt worden. Denn der Körper A verlieret keinen einzigen Grad der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringſten Theil zugedrückt, als nur inſofern ſie ſich an den Körper B ſteifet. Sie ſteifet ſich aber mit ebenderſelben Gewalt gegen dieſe Kugel, mit welcher ſie nach dieſer Seite aufſpringen würde, wenn die Kugel plötzlich wiche, das iſt: mit der Kraft, womit A ſie von der anderen Seite zugedrückt, und welche dieſer Körper in ihrer Zuſammendrückung aufwendet und verzehret. Nun iſt es augenſcheinlich, daß ebenderſelbe Grad der Kraft, mit der die Feder ſich gegen B auszudehnen bemühet iſt, und dem die Trägheitskraft der Kugel B widerſtehet, in dieſelbe Kugel hineinkommen müſſe. Alſo empfängt B die ganze Kraft ſich nach der Richtung B E zu bewegen, welche in A verzehret iſt, indem er die Feder R zuſammendrücket.

Die Anwendung iſt leicht zu machen. Denn die Feder R den tet die Theile der unelaſtiſchen Kugeln A und B an, die durch den Stoß eingedrückt werden. Es verzehret alſo der Körper A, indem er in ſeinem Stoße gegen B von beiden Seiten die Theile eindrücket, nichts von ſeiner Kraft bei dieſem Eindrucke, was nicht der Körper B überkommt, und womit er ſich nach dem Stoße beweget. Es gehet alſo kein Theil verloren, noch viel weniger ein ſo großer Theil, als die Leibnitzianer fälſchlich vorgeben.

§. 65.

Vierte Antwort: Von der Proportion der Härte unelaſtiſcher Körper, und dem Grade der Kraft des Anlaufs, der bei der Annahme der Leibnitzianer beſtimmt ſein müſſe.

Ich werde müde, alle Unrichtigkeiten und Widerſprechungen auszukramen, die in dieſer Schwierigkeit begriffen ſind, welche die Leibnitzianer uns in der Sache von dem Stoße unelaſtiſcher Körper haben machen wollen. Die einzige, die ich noch anführen will, könnte allein genug ſein, ſie unnütze zu machen.

Wenn man gleich unſeren Gegnern alles Uebrige verſtattete, ſo kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen, die in der Forderung ſtecket: daß ſich in dem Stoße unelaſtiſcher Körper nicht mehr, auch nicht weniger, ſondern nur gerade ſo viel von der Kraft durch das Eindrücken der Theile verzehren ſolle, als ſie es ſelber in jedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es iſt eine Verwegenheit, die unmöglich zu verdauen iſt, daß man uns ohne allen Beweis zu glauben aufdringen will: ein Körper müſſe in einem Stoße gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in dem Stoße gegen einen dreifachen gerade $\frac{3}{4}$ der Kraft ꝛc. durch den Eindruck der Theile verlieren, ohne daß man uns einen Grund angeben kann, woher denn eben genau ſo viel und nicht mehr oder weniger darauf gehe; denn geſetzt, daß der Begriff eines unelaſtiſchen Körpers nothwendig einigen Verluſt der Kraft beim Eindrücken erfordert, ſo weiß ich doch nicht, woraus man denn ſchließen wollte: daß dieſe Abweſenheit der Elaſticität erfordere, daß gerade ſo viel und nicht weniger Kraft verzehret werden müſſe. Die Leibnitzianer können doch nicht leugnen, daß, je geringer die Feſtigkeit der Maſſe der unelaſtiſchen Körper in Vergleichung mit der Kraft des anlaufenden iſt, deſto ſtärker werde ſich die Kraft beim Eindrücken der Theile verzehren, je härter aber beide Körper ſeien, um deſto weniger müſſe ſich von derſelben verlieren; denn wenn ſie vollkommen hart wären, ſo würde kein Verluſt der Kraft Statt finden. Es wird alſo eine gewiſſe beſtimmte Verhältniß der Härte zweener gleicher und unelaſtiſcher Körper dazu erfordert, wenn in dem Stoße gerade die Hälfte von der Kraft des anlaufenden verzehret und vernichtet werden ſoll. Und ohne dieſe Proportion würde mehr oder weniger herauskommen, nachdem man die ſich ſtoßenden Körper weicher oder härter machte. Nun iſt in den Regeln der Bewegung unelaſtiſcher Körper, wider welche die Leibnitzianer eine Ausnahme ſuchen, der Grad der Feſtigkeit, und noch vielmehr die Proportion derſelben zur Stärke des Anlaufs, gänzlich indeterminirt; folglich läßt ſich aus denſelben gar nicht verſtehen, ob ein Eindruck der Theile geſchehe, ob ſich hiedurch eine Kraft verzehren, und wie viel von derſelben verloren gehen werde; am Allerwenigſten aber bieten ſie einigen Grund dar, daraus ſich verſtehen ließe, daß in dem Anſtoße einer Kugel an eine andere von gleicher Schwere gerade die Hälfte der Kraft verloren gehe. Denn dieſes geſchiehet nicht, ohne eine gewiſſe, ganz genau beſtimmte Verhältniß unter der Härte dieſer Körper und der Gewalt des Anſtoßes. Da nun keine ſolche Beſtimmung in den Grundſätzen anzutreffen iſt, daraus die Geſetze des Stoßes unelaſtiſcher Körper hergeleitet werden, die irgend einen Grund eines beſtimmten Verluſtes der Kraft in ſich enthielte, ſo iſt die Urſache, weswegen dieſe Regeln ſo und nicht anders beſchaffen ſind, nicht in die Eindrückung der Theile zu ſetzen, die gerade ſo viel Kraft in jedem Falle verluſtig macht, als die Leibnitzianer für gut befinden aufzuheben.

Anwendung unſerer Schlüſſe.

Nachdem nun der Vorwand, durch den ſich die Vertheidiger der lebendigen Kräfte dem Schlage entziehen wollen, den ihnen alle

Geſetze des Stoßes unelaſtiſcher Körper beibringen, auf mehr, wie eine Art unkräftig befunden worden; ſo hindert uns nichts ferner, dieſelben zu dem Dienſte zu gebrauchen, den ſie uns allemal vortrefflich leiſten werden, nämlich die lebendigen Kräfte aus dem Gebiete der Mathematik hinwegzuräumen, worin ſie ſich unrechtmäßiger Weiſe eingedrungen haben.

§. 66.

Der Stoß unelaſtiſcher Körper hebet die lebendigen Kräfte gänzlich auf.

Es iſt aber überflüſſig, die Art und Weiſe hier weitläuftig auseinanderzulegen, wie die Bewegung unelaſtiiſcher Körper die lebendigen Kräfte aufhebe. Ein jedweder Fall, den man nimmt, thut dieſes ohne die geringſte Ausnahme oder Schwierigkeit. Z. E. wenn ein unelaſtiſcher Körper A einen anderen gleichartigen und gleich ſchweren B, der in Ruhe iſt, anſtößt, ſo bewegen ſich beide nach dem Stoße mit ½ Grade der Geſchwindigkeit, die vor dem Anſtoße war. Es iſt alſo, nach der Leibnitz'ſchen Schätzungsart, in jedweden nach verübtem Stoße ¼ Kraft, und alſo Alles zuſammen ½ Grad der Kraft, da doch vor demſelben ein ganzer Grad in der Natur vorhanden geweſen. Es iſt alſo die Hälfte verloren gegangen, ohne eine Wirkung gethan zu haben, welche ihr gleich iſt, oder auch ohne einen einzigen Widerſtand erlitten zu haben, durch den ſie etwa hätte verzehret werden können; welches auch ſogar nach dem Geſtändniſſe unſerer Gegner eine der größten Ungereimtheiten iſt, die man nur begehen kann.

§. 67.

Allgemeiner Beweis: daß der Zuſammenſtoß elaſtiſcher Körper immer den lebendigen Kräften entgegen ſein müſſe.

Ich will dieſen Abſchnitt, darin wir die lebendigen Kräfte durch den Zuſammenſtoß der Körper widerlegt haben, nicht endigen, ohne vorher eine allgemeine Betrachtung beigefügt zu haben, die Alles in ſich begreifet; was man in dieſer Art wider die lebendigen Kräfte nur immer wird ſagen können. Ich werde in derſelben darthun: daß, wenn man gleich den Leibnitzianern ihre Kräftenſchätzung ſchenken wollte, es doch der Natur der Sache ganz entgegen ſei, ſelbige aus dem Zuſammenſtoße der Körper erweiſen zu wollen, und daß dieſe niemals ein anderes Maaß, als die ſchlechte Geſchwindigkeit darbieten würde, oder auch könnte, wenngleich die Schätzung nach dem Quadrat eine ganz wahre und ungezweifelte Sache wäre. Es iſt unmöglich, ſage ich, daß ſie aus dem Zuſammenſtoße der Körper ſollte erkannt werden können, ſie mag ſich auch ſonſten in tauſend anderen Fällen ſo offenbar zeigen, als man immer wolle.

§. 68.

Ausführung dieſes Beweiſes.

Mein Beweis beruhet auf Folgendem.

Man iſt darinnen eins: daß man ſich der Bewegung der Körper durch den Stoß auf keine andere Art zu dem Endzwecke, davon wir reden, bedienen könne, als daß man die Kraft, welche ein bewegter Körper durch den Stoß in andere hineinbringt, wie die Wirkung anſieht, mit der man die Quantität der Urſache abmeſſen muß, die ſich erſchöpfet hat, ſie hervorzubringen. Das iſt: man muß die Größe der Urſache in den Wirkungen aufſuchen, welche eine Folge derſelben ſind. Es verſteht ſich alſo ſchon von ſelbſten: daß man ſich hiebei insbeſondere darin wohl vorzuſehen habe, daß man in den geſtoßenen Körpern nur diejenige Kraft nimmt, welche wirklich nichts Anderes iſt, als die durch den Anlauf des anderen Körpers unmittelbar hervorgebrachte Wirkung; denn ſonſt iſt das ganze Maaß, was man geſucht hat, betrüglich und unnütze. Es iſt aber augenſcheinlich, daß unmittelbar nach dem Augenblicke, darin der ſtoßende Körper in dem geſtoßenen ſeine Wirkung verübt hat, alle Kraft, die ſich alsdenn in dieſem befindet, eine ungezweifelte Wirkung des Stoßes ſei. Daher muß man ſich nothwendig derſelben und keiner anderen bedienen, um ſie zum Maaße der Kraft, die der anlaufende Körper in Hervorbringung derſelben aufgewandt hat, zu machen. Nun hat ein Körper, der ſeine Bewegung durch den Anſtoß eines anderen überkommt, ſofort nach dem

Augenblicke, darin der Stoß die Kraft in ihn hineingebracht hat, und wenn er alſo ſich von der Berührung des anſtoßenden noch nicht eine endliche Weite hat entfernen können, zwar ſchon alle die Kraft, die dieſer ihm hat mittheilen können, allein noch keine wirkliche Bewegung, weil man ihm keine Zeit dazu gelaſſen hat, ſondern nur eine bloſe Bemühung zu derſelben, mithin eine Kraft, die da todt iſt und die ſchlechte Geſchwindigkeit zu ihrem Maaße hat. Alſo hat ſich die Kraft, die in dem ſtoßenden Körper befindlich war, erſchöpfet, um in dem anderen eine Kraft zu erwecken, deren ganz genaue Schätzung niemals etwas Anderes, als die bloſe Geſchwindigkeit ſein kann, wenn man auch gleich durch eine Hypotheſe in dem ſtoßenden eine ſetzen wollte, die, ich will nicht ſagen, das Quadrat, ſondern gar den Würfel, das Quadratoquadrat, und wer weiß was für Potenzen der Geſchwindigkeit mehr zum Maaße hätte.

Nun wäre es eine Ungereimtheit, die das Geſetz *von der Gleichheit der Wirkung und der Urſache* gänzlich umkehren würde, wenn man ſetzen wollte, daß eine Kraft, die die Schätzung nach dem Quadrat erfordert, eine andere hervorzubringen aufgewandt wäre, die nach der Geſchwindigkeit allein geſchätzet würde. Denn weil jene unendlichemal größer, wie dieſe, iſt, ſo würde es ebenſoviel ſein, als wenn man ſagen wollte, der ganze Inhalt eines Quadrats wäre angewandt worden, eine Linie und zwar eine endliche Linie hervorzubringen. Daher iſt es klar, daß alle Geſetze ſowohl elaſtiſcher, als unelaſtiſcher Körper niemals einen Beweis einer anderen Schätzung, als der ſchlechten Geſchwindigkeit darbieten werden, und daß ſie ſchon ihrer Natur nach den lebendigen Kräften allemal müſſen entgegen ſein, man mag gleich alle ſeine Erfindungskraft erſchöpfen, Fälle zu erdenken, die das Anſehen haben, ihnen geneigt zu ſein.

§. 69.

Weil im vorigen Paragraph Alles darauf ankommt, daß man nur diejenige Kraft des fortgeſtoßenen Körpers zum Maaße der

Kraft des anlaufenden annimmt, welche unmittelbar nach dem Augenblicke der mitgetheilten Wirkung in jenem anzutreffen iſt, und eben da er ſich von der Berührung des anſtoßenden losmachet, allein dennoch, noch ehe dieſe Bewegung ſchon wirklich geſchehen iſt, ſo zweifle ich nicht, daß dieſes der Punct ſein werde, dawider die Herren, die ich jetzo die Ehre habe, meine Gegner zu heißen, am Meiſten ſich empören werden; ich wollte, daß ich ſo glücklich wäre, ihnen mit Folgendem zuvorzukommen.

Fortgeſetzter Beweis, daß man in dem Stoß der Körper nichts, wie die Anfangsgeſchwindigkeit des geſtoßenen zu erwägen habe.

Entweder iſt die Kraft, die der geſtoßene Körper hat, den Augenblick zuvor, ehe er ſich von dem ſtoßenden entfernet, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er ſich ſchon wirklich beweget und von demſelben entwichen iſt, oder ſie iſt ihr nicht gleich. Iſt das Erſte, ſo bedarf es nicht einmal meiner Einſchränkung, ſondern man kann die Kraft des geſtoßenen Körpers nehmen, in welchem Augenblicke der Bewegung man will, man wird ſie aber allenthalben der Geſchwindigkeit ſchlechthin gemäß finden*), weil ſie derjenigen gleich iſt, die er hatte, ehe ſeine Bewegung wirklich war. Iſt ſie ihr nicht gleich, ſo will man ohnfehlbar hiemit ſoviel ſagen, daß die Kraft, die in dem geſtoßenen Körper befindlich iſt, nachdem er ſich ſchon von dem anſtoßenden entfernet hat, größer ſei, als ſie in der Berührung war. Wenn aber dieſes iſt, ſo geſtehe ich, daß dieſes die Urſache ſei, weswegen ich mich derſelben nicht bedienen könne, um die Kraft des Anlaufs darnach zu ſchätzen. Denn wenn in dem geſtoßenen Körper, da er ſich von dem anlaufenden nach dem Stoße ſchon entfernt hat, ein Grad Kraft mehr iſt, als wie in ihm war, ſo lange er dieſen noch berührte; ſo iſt dieſer neue Grad der Kraft auch keine Wirkung des anlaufenden Körpers; denn die Körper wirken nur ſo lange in einander, als ſie ſich berühren; ſondern der erſtere iſt es allein. Daher kann man jene auch am füglichſten dazu brauchen, diejenige Kraft zu meſſen, die ſich verzehrt hat, um ſie hervorzubringen.

---

*) Denn ſo lange die Bewegung des geſtoßenen Körpers noch nicht wirklich geworden iſt, (ſo lange er nämlich ſich von dem ſtoßenden noch nicht entfernet hat,) ſo lange iſt ſeine Kraft, ſelber nach dem Geſtändniß der Leibnizianer, noch todt.

§. 70.

Wir haben die Schwierigkeiten glücklich überſtiegen, die der Zuſammenſtoß der Körper dem alten Geſetze des Carteſius hätte machen können. Ich bilde mir ein, daß ich jetzt kühnlich ſagen könne, daß die Partei des Herrn von Leibnitz ihm von dieſer Seite nichts abgewinnen werde. Wir wollen uns von den übrigen dieſes auch rühmen können.

§. 71.

Von der Vertheidigung der lebendigen Kräfte durch die Zuſammenſetzung der Bewegung.

Laſſet uns jetzt diejenigen Fälle in Erwägung ziehen, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zuſammengeſetzten Bewegungen der Körper zur Befeſtigung ihrer Schätzung entlehnet haben. Gleichwie eine ſchlimme Sache jederzeit das Merkmal an ſich hat, daß ſie ſich gerne hinter dunkle und verwickelte Fälle verſteckt; ſo hat auch die Partei der lebendigen Kräfte ſich die Verwirrung zu Nutze machen wollen, in die man leichtlich bei der Betrachtung der zuſammengeſetzten Bewegungen gerathen kann. Wir wollen uns bemühen, ihr die Decke der Dunkelheit abzuziehen, die den lebendigen Kräften bis daher einzig und allein geneigt geweſen. Herr Bülfinger hat ſich um dieſe Art der Beweiſe am Meiſten verdient gemacht und ſeine Gedanken ſollen daher die erſten ſein, die wir auf die Probe ſtellen wollen.

Wir finden ſeine Abhandlung in dem erſten Bande des Commentarii Petropolitani. Der Satz, der ſeinem ganzen Gebäude zum Grunde liegt, iſt folgender. Ein Körper A (Taf. I. Fig. 10.), der zwei Bewegungen zu gleicher Zeit empfängt, eine nach der Richtung AB mit der Geſchwindigkeit AB, und eine andere nach einer Richtung, welche mit der vorigen ſenkrecht verbunden iſt, mit der Geſchwindigkeit AC, bewegt ſich die Diagonallinie dieſes rechtwinklichten Parallelogramms in eben der Zeit hindurch, darin er eine jedwede von den Seiten insbeſondere durchlaufen würde. Es ſind aber die nach den Seiten des Parallelogramms gerichteten Kräfte einander nicht entgegengeſetzt, mithin kann die eine der anderen auch nichts entziehen, und alſo wird die Kraft, die der Körper hat, wenn er beiden nachgibt, nämlich wenn er ſich in der Diagonallinie bewegt, den Kräften nach den Seiten zuſammengenommen gleich ſein. Nun würde dieſes nach Carteſius' Schätzung nicht Statt finden. Denn die Diagonallinie AD iſt immer kleiner, wie die zwei Seiten AB und AC zuſammengenommen; allein auch in allen anderen möglichen Schätzungen würde die Kraft, die der Körper mit der Geſchwindigkeit AD hat, der Summe der Kräfte mit den Geſchwindigkeiten AB und AC niemalen gleich ſein, als nur in dem einzigen Falle, da dieſelben nach den Quadraten ihrer Geſchwindigkeit geſchätzt werden. Hieraus ſchließt Herr Bülfinger: die Kraft eines Körpers, der in wirklicher Bewegung iſt, könne durch nichts Anderes, als mit dem Quadrate ſeiner Geſchwindigkeit abgemeſſen werden.

§. 72.

In welchem Verſtande der Bülfinger'ſche Beweis richtig ſei.

Herr Bülfinger hat in ſeinem Beweiſe nicht gänzlich geirret. Seine Schlüſſe ſind im Grunde der Sache vollkommen richtig; allein die Anwendung derſelben iſt eigentlich nur fehlerhaft, und hat das Merkmal eines übereilten Urtheils an ſich.

Wenn man die Bewegung, die der Körper nach der Seite AC (Taf. I. Fig. 10.) hat, ſo anſiehet, wie gewöhnlich iſt, nämlich daß der Körper mit derſelben bemühet iſt, die Fläche CD perpendicular zu ſtoßen, ſo iſt gewiß: daß die andere Seitenbewegung in der Linie AB derſelben in dieſer Abſicht gar nicht entgegengeſetzet ſei, weil ſie mit der Fläche CD parallel läuft, folglich den Körper weder zu derſelben hinzu, noch von ihr abziehet. Eben desgleichen wird die Seitenbewegung AC der Bewegung in der anderen Seite AB in Abſicht auf die Wirkung, die der Körper mit ihr gegen die Fläche BD zu thun bemühet iſt, gar nicht entgegen ſein, weil ſie mit dieſer Fläche gleichfalls parallel läuft. Was folget aber hieraus? Nichts weiter, als daß der Körper, wenn er dieſen beiden Seitenbewegungen zugleich nachgibt, und die Diagonallinie durchläuft, gegen die Flächen CD und BD eben die Wirkungen auf einmal ausüben werde, als er in abgeſonderter Bewegung durch die Seiten würde gethan haben. Der Körper hat alſo in der Bewegung durch die Diagonallinie in Abſicht auf die beiden Flächen CD und BD eine Kraft in ſich, die der Summe beider Kräfte nach den Seiten gleich iſt. Allein dieſe Gleichheit iſt in ihm nur unter dieſer Bedingung, die ich geſagt habe, anzutreffen.

§. 73.

Herr Bülfinger hat über den Sinn der Streitfrage hinausgeſchloſſen.

Herr Bülfinger band ſich nicht an dieſe Bedingung; ohngeachtet er ſich dazu durch die Natur ſeines Beweiſes hätte genöthiget finden ſollen. Er ſchloß geradezu: alſo hat der Körper in der Bewegung durch die Diagonallinie eine Kraft in ſich, die der Summe beider Seitenkräfte gleich iſt.

Dieſer ſo uneingeſchränkt vorgebrachte Satz nimmt ordentlicher Weiſe eine Bedeutung an, die von dem Sinne der Schlußfolge in dem Bülfinger'ſchen Beweiſe weit entfernet iſt. Denn wenn man ſagt: ein Körper, der dieſe oder jene Geſchwindigkeit beſitzet, hat dieſe oder jene Kraft in ſich; ſo verſtehet man darunter die Kraft, die er in der geraden Richtung ſeiner Bewegungen und auf einen Gegenſtand, den er perpendicular anſtößet, ausüben würde. Man muß alſo, wenn auf eine ſo eingeſchränkte Weiſe die Rede von der Kraft eines Körpers iſt, ihre Größe in keiner anderen Bedeutung, als in dieſer, zu beſtimmen ſuchen, ſonſt glaubt man: der Körper habe in der geraden Richtung ſeiner Bewegung eine gewiſſe Kraft in ſich, die er doch nur zur Seite bei einer gewiſſen

Lage des Gegenſtandes, den er anſtößt, ausüben kann. **Herr Bülfinger**, der dieſes aus der Acht gelaſſen hat, iſt hiedurch der Beſchuldigung einer fallaciae ignorationis elenchi ausgeſetzt worden. Denn er hat den Sinn der Streitfrage verlaſſen, und anſtatt, daß er hätte beweiſen ſollen: der Körper werde in der Bewegung durch die Diagonallinie einen Gegenſtand, der der Richtung dieſer ſeiner Bewegung perpendicular ententgegengeſetzt iſt, mit einer Kraft ſtoßen, die der Summe der Kräfte, womit er durch die abgeſonderten Seitenbewegungen die ihm unterliegenden Flächen anſtoßen würde, gleich iſt; ſo bewies er, daß derſelbe das Aggregat dieſer Kräfte zwar ausübe, aber nur gegen die zwei Seitenflächen CD und BD, und nicht gegen die, ſeiner Bewegung gerade entgegengeſetzte Perpendicularfläche.

§. 74.

Ebenderſelbe Beweis iſt in Abſicht auf den Punct, warum geſtritten wird, fehlerhaft.

Es kommt alſo Alles nur darauf an, daß ich beweiſe: ein in der Diagonallinie AD bewegter Körper habe in der geraden Richtung AD nicht die Summe der Seitenkräfte zuſammen in ſich. Ich brauche hiezu nichts weiter, als daß ich eine jedwede von den Seitenbewegungen als zuſammengeſetzt anſehe, wie die Mathematiker es zu thun gewohnt ſind. Die Seitenbewegung AB (Taf. I. Fig. 11.) ſei demnach aus der Bewegung AF und AH, die Seitenbewegung AC im Gegentheil aus den Bewegungen AE und AG zuſammengeſetzt. Weil nun ſowohl die Bewegung AF, als auch AE einander gerade widerſtreiten, mithin, weil ſie gleich ſind, ſich auch aufheben; ſo ſind nur die Bewegung mit der Geſchwindigkeit AH, und die mit der Geſchwindigkeit AG übrig, womit der Körper in der Richtung der Diagonallinie fortfähret; und alſo iſt nicht die ganze Kraft der beiden Seitenbewegungen in der Richtung der Diagonallinie vorhanden, ſondern es iſt in dieſer Abſicht nur ein Theil von derſelben anzutreffen. Ferner, weil die Bewegungen AF und AE ohnedem mit der Fläche BH, die der Körper in der Diagonalbewegung perpendicular anſtößt, parallel laufen, mithin keine von beiden dieſelbe treffen kann, ſo ſiehet man ſowohl aus dieſem, als dem vorhergehenden, der Körper werde den, ſeiner Bewegung durch AD ſenkrecht entgegengeſetzten Gegenſtand nicht mit der Summe der Kräfte nach den Seiten AC und AB anſtoßen.

§. 75.

Schluß hieraus.

Es iſt jetzt Alles abgethan. Denn nunmehro wiſſen wir: daß ein Körper in der Bewegung durch die Diagonallinie gegen einen ſenkrecht entſtehenden Vorwurf nicht die ganze Summe beider Seitenkräfte ausübe, die der Körper mit jedweder von ſeinen Seitenbewegungen, gegen die, ihnen gleichfalls perpendicular entgegengeſetzten Flächen, beſitzet. Hieraus folget nothwendig: die Kraft ſei in der Bewegung durch die Diagonallinie kleiner, als beide Seitenkräfte zuſammengenommen; folglich könne die Kraft eines Körpers nicht nach dem Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit geſchätzet werden; denn in dieſer Art der Schätzung würde gedachte Gleichheit nothwendig müſſen angetroffen werden, die doch in der That nicht anzutreffen iſt.

§. 76.

Aus dem Bülfinger'ſchen Falle werden die lebendigen Kräfte ſelber widerleget.

Wir wollen uns hieran nicht begnügen. Anſtatt daß wir uns vor den Schlüſſen des Herrn Bülfinger fürchten ſollten, wollen wir ſie lieber willig ergreifen, um Carteſius' Geſetze dadurch zu beweiſen. Eine gute Sache hat allemal dieſes Merkmal an ſich: daß ſelbſt die Waffen der Gegner zur Vertheidigung derſelben dienen müſſen, und wir haben mehr, wie einmal geſehen, daß die unſrige ſich auch dieſes Vorzuges rühmen könne. Die Seitenbewegung AB (Taf. I. Fig. 11.) bringet, nach dem, was jetzt erwieſen worden, in die Richtung der Diagonallinie keine andere Geſchwindigkeit, als nur die Geſchwindigkeit AH, womit der Körper in abgeſonderter Bewegung die Fläche BH perpendicular treffen würde. Ferner bringt die Seitenbewegung AC für ſich allein in die Richtung der Diagonallinie nur die Geſchwindigkeit AG, womit der Körper die Fläche CG ſenkrecht anſtoßen würde. Aus den Kräften, welche dieſe beiden Bewegungen AH und AG mit ſich führen, iſt nun die ganze Kraft der Diagonallinie zuſammengeſetzet, und was alſo in jenen beiden nicht anzutreffen iſt, das wird in dieſer auch nicht vorhanden ſein; denn ſonſt würde in der Summe mehr enthalten ſein können, als in den Summandis zuſammen. Es ſoll alſo die Kraft mit der Geſchwindigkeit AD, der Kraft mit der Geſchwindigkeit AH, plus der Kraft mit der Geſchwindigkeit AG gleich ſein; und es fragt ſich, was für Potenzen von AH, von AG und von AD man nehmen müſſe, damit die Summe der beiden erſten der letzteren gleich ſei. Hier iſt es aus den leichteſten Gründen der Arithmetik klar, daß, wenn man die Kräfte durch eine Potenz der Linien AH, AG und AD ſchätzen wollte, die größer iſt, als die erſte Potenz, die, auf dieſe Weiſe geſchätzte Kraft des Körpers, mit der Geſchwindigkeit AD, größer ſein werde, als die Summe der Kräfte mit den Geſchwindigkeiten AH und AG; wenn man aber eine kleinere *Function*, (wie Herr *Bülfinger* ſich ausdrückt,) als die *Function* der ſchlechten Geſchwindigkeit nehmen wollte, ſo würde das Aggregat der Theilkräfte größer ſein, als die ganze daraus entſprungene Kraft, welche die Geſchwindigkeit AD zum Merkmal hat, im Gegentheil werden ſie gleich befunden werden, wenn Alles zuſammen nach der bloſen Geſchwindigkeit geſchätzet wird. Hieraus folget: man müſſe entweder die Kräfte in Proportion der Geſchwindigkeiten AH, AG und AD ſetzen, oder zugeben: daß das Aggregat kleiner oder größer ſein könne, als die Aggregandi zuſammen.

§. 77.

Ebendieſelbe Widerlegung: auf eine andere Art.

Wir können ebendaſſelbe auch auf eine andere Art darthun. Wir nehmen wie Herr *Bülfinger* an: daß (Taf. II. Fig. 12.) die Seitenkräfte AB und AC dem Körper a, durch den Stoß zweier gleicher Kugeln, mit den Geſchwindigkeiten bA = AB, und ca = AC, mitgetheilt werden, und daß dieſe beiden zugleich geſchehenen Antriebe die Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie veranlaſſen. Wir wollen aber, weil es einerlei iſt, annehmen: daß dieſe

Kugeln aus C und B ausließen, und den Körper a im Puncte D. mit den Geſchwindigkeiten CD = ba, und BD = ca. anſtießen. Es iſt unleugbar, daß der Körper a in dieſem Orte von gedachten Kugeln eben die Kraft erhalten werde, als er im Puncte A erhalten konnte; denn der Ort macht gar keinen Unterſchied, da alles Uebrige ſonſt gleich iſt. Es fragt ſich alſo: was für eine Kraft die Kugel a im Puncte D von dieſen zweien, zu gleicher Zeit in ihn geſchehenen Stößen BD und CD gegen die Perpendicularfläche FE erhalten wird? Ich antworte: die Kugel B wird dem Körper a mit der Bewegung BD, eigentlich nur die Geſchwindigkeit BE, in Abſicht auf die Wirkung in dieſe Fläche, ertheilen, und von dem Anlaufe der Kugel C, mit der Geſchwindigkeit CD, wird ebenderſelbe Körper A nur die Geſchwindigkeit CF erlangen, womit er im Puncte D, in die Fläche FE wirken kann. Denn die anderen zwei Bewegungen, Bg und Ch, welche a annoch von dieſem zweifachen Stoße erhalten hat, gehen mit der Fläche parallel, folglich treffen ſie dieſelbe nicht, ſondern vernichten ſich vielmehr einander, weil ſie einander entgegengeſetzt und gleich ſind. Es haben alſo beide Seitenkräfte BD und CD, oder, welches eben ſo viel iſt, AC und AB, dem Körper, in Abſicht auf die Fläche, die er in der Diagonalbewegung perpendicular trifft, nur eine ſolche Kraft ertheilet, die der Summe der Kräfte mit den Geſchwindigkeiten BE und CF gleich iſt; folglich, erſtlich nicht ihre ganzen Kräfte, zweitens eine ſolche Kraft, von der hier eben ſo augenſcheinlich, als im vorigen Paragraph erhellet, daß ſie ſich zu denen, aus welchen ſie zuſammengeſetzet iſt, wie die Geſchwindigkeit AD zu den Geſchwindigkeiten CF und BE, und nicht wie die Quadrate derſelben verhalten müſſe.

§. 78.

Die gerade Kraft in der Diagonallinie iſt nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

Wir ſehen aus der bisherigen Betrachtung, daß, wenn man vorausſetzet, die nach den Seiten des Parallelogramms in der Diagonalbewegung ausgeübten Kräfte wären zuſammen der Kraft in der Richtung der Diagonallinie gleich, hieraus folge: daß man die Kräfte nach den Quadraten der Geſchwindigkeit ſchätzen müſſe. Allein wir haben zugleich erwieſen: daß dieſe Vorausſetzung falſch ſei, und daß diejenigen Wirkungen, die ein Körper in ſchräger Bewegung ausübet, bis alle ſeine Kraft in ihm erſchöpfet iſt, allemal größer ſei, als dasjenige, was er durch einen perpendicularen Stoß ausrichten würde.

Dieſe Beobachtung hat das Anſehen eines paradoxen Satzes. Denn es folget hieraus, ein Körper könne in Anſehung gewiſſer ihm auf eine beſondere Art entgegenſtehender Flächen mehr Kraft ausüben, als man vorausſetzet, daß er gar bei ſich habe. Denn ſo viel Kraft, ſagt man, habe ein Körper, als er durch einen ſenkrechten Stoß gegen eine unüberwindliche Hinderniß aufwendet.

Wegen der metaphyſiſchen Auflöſung dieſer Schwierigkeit dürfen wir nur immerhin unbekümmert ſein, denn es mag hiemit beſchaffen ſein, wie es wolle, ſo thut die Mathematik doch einmal den Ausſpruch, und nach ihrem Urtheile kann man nicht länger zweifeln.

§. 79.

In der Leibnitz'ſchen Kräftenſchätzung iſt die Summe der in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte der Diagonalkraft gleich; allein bei der Carteſianiſchen iſt jene oftermals unendlichemal größer, als dieſe.

Aus der Zertheilung der Bewegung iſt klar, daß, wenn ein Körper nach einander gegen viele Flächen in ſchräger Richtung anläuft, er ſeine Bewegung alsdenn gänzlich verliere, wenn die Summe der Quadrate aller Sinuum angulorum incidentiae dem Quadrate des Sinus totius, der die erſte Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung anzeiget, gleich iſt. Bis dahin ſind alle Mechaniker einig, die Carteſianer hievon nicht ausgenommen. Allein hieraus folget für die Leibnitzianer insbeſondere: daß der Körper, wenn man die Schätzung nach dem Quadrat Statt finden läſſet, alsdenn alle ſeine Bewegung verloren habe, wenn die in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zuſammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beiwohnet, gleich ſind. Hingegen nach der Carteſianiſchen Schätzung verhält, es ſich hiemit ganz anders. Die Kräfte, die der Körper durch viele nach einander folgende Stöße in ſchräger Richtung ausübet, bis alle ſeine Bewegung verzehret iſt, ſind nach derſelben zuſammen viel größer, als die einzige unzertheilte Kraft, die er in gerader Bewegung beſitzet. Alſo hat alsdenn der Körper ſeine Bewegung noch nicht verloren, wenn die Summe aller in zertheilter Bewegung ausgeübten Kräfte ſeiner ganzen unzertheilten Kraft ſchon gleich iſt. Denn ein Körper kann in Anſehung vieler ſchiefen Flächen weit mehr ausrichten, als gegen diejenige, die er in gerader Richtung perpendicular anſtößt, und zwar dergeſtalt: daß, (wenn man annimmt, die Neigung des Stoßes geſchehe auf alle ſchiefe Flächen in gleichen Winkeln,) ſich die Größe der Kraft, die da nöthig iſt, um einem Körper durch ſchräg entgegengeſetzte Hinderniſſe ſeine Kraft zu verzehren, zu derjenigen, welche in gerader Richtung dieſelbe aufheben würde, verhalte, wie der Sinus totus zu dem Sinui des Einfallswinkels. Sie iſt alſo z. E., wenn der Sinus totus zum Sinui anguli incidentiae wie 2 : 1 iſt, auch zweimal ſo groß, als dieſe; wenn er wie 8 : 1 iſt, achtmal; und wenn dieſer unendlich klein iſt, auch unendlichmal größer, als die Gewalt der Hinderniſſe, die genug geweſen wäre, um ihm in gerader entgegengeſetzter Richtung ſeine ganze Bewegung zu verzehren. Alſo nimmt nach der Leibnitz'ſchen Schätzung eine gewiſſe Hinderniß einem Körper ſeine Kraft gänzlich, die ihm doch von ebenderſelben in ebenderſelben Richtung, nach der Schätzung des Carteſius nur unendlich wenig zu vernichten vermag, d. i. bei der Schätzung nach dem Quadrat iſt der Verluſt der Kraft des bewegten Körpers, wenn die ganze Gewalt der ſummirten Hinderniſſe, die er überwunden hat, endlich iſt, auch endlich, der Körper mag nun dieſe Hinderniſſe in ſo ſchiefer Bewegung überwältigt haben, als man wolle; hingegen bei der Schätzung nach den Geſchwindigkeiten, kann die geſammte Kraft der ausgeübten Wirkungen eines Körpers endlich ſein, und der Verluſt der Kraft des Körpers dennoch unendlich klein, wenn nur der Winkel, in welchem er alle dieſe Hinderniſſe überwindet, unendlich klein iſt.

Dieſer Unterſchied iſt erſtaunlich. Es muß ſich hievon irgendwo in der Natur eine Wirkung zeigen, ſie ſei auch, wo ſie wolle, und es wird ſich der Mühe verlohnen, ſie aufzuſuchen. Denn die Folge derſelben wird nicht allein dieſe ſein: daß man entſcheiden könne, ob die Kraft eines Körpers in der Diagonallinie eines rechtwinklichten Parallelogramms der Summe der Seitenkräfte gleich ſei oder nicht, ſondern auch, ob die Schätzung des Herrn von Leibnitz, oder die des Carteſius die wahre ſei; denn die eine Frage iſt mit der anderen unzertrennlich verbunden.

§. 80.

Die lebendigen Kräfte werden durch einen neuen Fall widerlegt.

Die Bewegung eines Körpers in einer Zirkellinie um einen Mittelpunct, gegen den er durch ſeine Schwere gezogen wird, (von welcher Art die Bewegungen der Planeten ſind), iſt der Fall, den wir ſuchen.

Laſſet uns einen Körper annehmen, der einen hinlänglichen Centrifugalſchwung erhalten hätte, um die Erde in einer Zirkellinie zu laufen. Laſſet uns auch von allen Hinderniſſen außer der Schwere abſtrahiren, die ſeine Bewegung vermindern könnten; ſo iſt gewiß: daß erſtlich die Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung endlich ſein, hernach zweitens mit ebendemſelben Grade, in ebenderſelben Linie unvermindert ins Unendliche fortwähren werde. Dieſe zwei Lehnſätze ſetze ich zum Grunde, denn ſie ſind von beiden Parteien, der Leibnitz'ſchen ſowohl, als der Carteſianiſchen gebilliget. Ich ſetze ferner drittens zum Grunde, daß die Schwere in einen Körper, der ſich frei beweget, in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft hineinbringe, oder auch in demſelben verzehre, wenn die beiden Kräfte, die, welche dem Körper beiwohnet, und die, womit die Schwere drücket, einander entgegenwirken. Nun iſt der angenommene Körper, der um den gegebenen Mittelpunct in einem Zirkel läuft, dem Drucke der Schwere unaufhörlich ausgeſetzet, und erleidet alſo durch die Summe aller unendlich kleinen Schwerdrückungen in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, womit er gegen den Mittel punct ſeiner Umwendung getrieben wird, per **Lemma** 3. Indeſſen hält der Körper durch ſeine eigenthümliche Kraft allen dieſen in ihn geſchehenen Drückungen das Gleichgewicht, indem er ſich immer in ebenderſelben Entfernung von dem Mittelpuncte erhält. Alſo hat er in jeder endlichen Zeit auch eine endliche Kraft in Anſehung der überwundenen Hinderniſſe der Schwere ausgeübet. Nun iſt aus dem, was wir §. 79 erſehen haben, klar: daß, wenn ein Körper in ſchiefer Richtung eine gewiſſe Anzahl Hinderniſſe überwunden hat, die zuſammen eine endliche Größe der Kraft betragen, er hiebei zugleich, (wenn man die Leibnitz'ſche Schätzung zugibt,) an ſeiner ihm beiwohnenden Kraft einen Verluſt von einer endlichen Größe erleiden müſſe. Folglich verlieret der angenommene Körper in jeder endlichen Zeit ſeines Zirkellaufes durch die Zurückhaltungen der Schwere eine endliche Kraft, und alſo in einer gewiſſen beſtimmten Zeit ſeine ganze Kraft und Geſchwindigkeit; denn die Geſchwindigkeit, die er in ſeinem Kreislauf beſitzet, iſt nur endlich. **Lemma** 1.

Er kann alſo entweder gar nicht in einem Zirkel laufen, es ſei denn, daß er eine unendliche Geſchwindigkeit habe, oder man muß zugeben: daß ein Körper durch die Summe aller ſchrägen Wirkungen hier unendlich viel mehr ausrichten könne, als er in geradem Anlaufe Kraft beſitzet, und daß das Leibnitz'ſche Kräftenmaaß, das dieſes nicht zugibt, falſch ſei.

§. 81.

Erweis: daß ein in einem Zirkel laufender Körper gegen die Schwere eben ſo eine Wirkung ausübe, als wenn er gegen eine ſchiefe Fläche anliefe.

Weil der Gedanke, den wir hier ausgeführet haben, ſehr fruchtbar von Folgen iſt, ſo wollen wir alle kleine Schwierigkeiten um ihn wegräumen, und denſelben, ſo viel möglich iſt, klar und eben machen.

Man muß zuerſt deutlich begreifen lernen: daß die Kraft, die der bewegte Körper in der Zirkelbewegung anwendet, der Schwere das Gleichgewicht zu halten, eine ſchräge Wirkung ausübe, und mit dem Anlaufe eines Körpers gegen eine ſchiefe Fläche zu vergleichen ſei, ſo wie wir es wirklich im vorigen Paragraph gethan haben.

Man ſtelle ſich zu dieſem Endzwecke die unendlich kleinen Bogen, die der Körper in ſeiner Zirkelbewegung durchläuft, als ſo viel unendlich kleine gerade Linien vor, ſo wie man auch in der Mathematik gewöhnlich den Zirkel als ein Polygon von unendlich viel Seiten anſiehet. (Taf. II. Fig. 13.) Der Körper, der nun die unendlich kleine Linie **ab** durchgelaufen iſt, würde, wenn ihm die Schwere keine Hinderniß entgegenſetzte, die gerade Richtung dieſer Bewegung fortſetzen, und in dem zweiten unendlich kleinen Zeittheile in **d** ſein. Allein durch den Widerſtand der Schwere wird er genöthiget, dieſe Richtung zu verlaſſen, und die unendlich kleine Linie **b e** zu beſchreiben. Dieſe Hinderniß der Schwere hat ihm, **per resolutionem virium**, alſo die Seitenbewegung **a c** genommen, welche durch die Perpendikellinie **a c** ausgedrückt wird, die auf die bis in **c** verlängerte Linie **b e** gefället worden. Es erleidet alſo der Körper durch die Hinderniß der Schwere im Puncte **b** ebendenſelben Widerſtand, den er von einer Fläche **c e** würde erlitten haben, gegen die er, unter dem Winkel **abc**, angelaufen wäre; denn die Hinderniß, welche dieſe Fläche ihm entgegenſetzet, wird, eben ſo wie hier, durch die kleine Perpendikellinie **a c** ausgedrücket. Alſo kann man die Kraft, die ein Körper in ſeiner Zirkelbewegung gegen die Schwere ausübet, welche ihn herunterziehet, mit dem Anlaufe deſſelben gegen ſchiefe Flächen ganz wohl vergleichen, und auch auf eben die Weiſe, wie dieſe ſchätzen. W. Z. E.

§. 82.

Der dritte von den angenommenen Grundſätzen unſeres Beweiſes im 80ten §. ſcheinet zweitens noch einiger Beſtätigung zu bedürfen; zum Wenigſten kann man, wenn man mit ſolchen Gegnern zu thun hat, auch in Anſehung der augenſcheinlichſten Wahrheiten nicht behutſam genug ſein; denn der Streit von den lebendigen Kräften hat uns hinlänglich überführet, wie viel die Parteilichkeit in Anſehung gewiſſer Meinungen gewaltiger und einnehmender ſein könne, als die nackte Stärke der Wahrheit, und wie weit ſich die Freiheit des menſchlichen Verſtandes erſtrecke, bei den augenſcheinlichſten Wahrheiten annoch zu zweifeln, oder ſein Urtheil aufzuſchieben.

Der freilaufende Körper thut in jeder endlichen Zeit gegen die Hinderniſſe der Schwere eine Wirkung einer endlichen Kraft.

Ich könnte mich wegen des Satzes: daß die Schwere in einen Körper, der ſich frei beweget, in jeder gegebenen endlichen Zeit auch eine endliche Kraft hineinbringe, auf den 32ſten §. berufen; allein derſelbe hat an den Vertheidigern der lebendigen Kräfte ſchon ſeine Gegner, und es iſt beſſer, ſie mit ihren eigenen Waffen niederzuſchlagen. Der angenommene Körper, der in ſeiner Kreisbewegung in einer endlichen Zeit den Bogen a f durchgelaufen iſt, empfängt die Drucke aller der Federn der Schwere, welchen er in dem ganzen endlichen Raume a f unaufhörlich ausgeſetzet iſt. Nun bringen, ſelbſt nach dem Geſtändniſſe der Leibnitzianer, die in einem gewiſſen endlichen Raume befindlichen Federn der ſchwermachenden Materie, die ihren Druck einem Körper durchgehends mittheilen, in denſelben eine endliche Kraft: **Ergo etc.**

§. 83.

Der Schluß.

Demnach beſtehet die, in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn ſie dem Quadrate der Seiten des rechtwinklichten Parallelogramms proportional geſchätzet wird, ſogar nicht mit den allerbekannteſten Geſetzen der Kreisbewegung der Körper und mit den Centralkräften, die ſie verüben. Es ſind alſo die Seitenkräfte in jeder zuſammengeſetzten Bewegung nicht, ſo wie die Leibnitz'ſche Schätzung es erfordert, in der Proportion der Quadrate von ihren Geſchwindigkeiten, und ebendaher iſt der Schluß auch allgemein: daß die Schätzung nach dem Quadrat gänzlich irre; denn eine jede Bewegung kann als zuſammengeſetzt angeſehen werden, wie aus den erſten Grundlehren der Mechanik bekannt iſt.

§. 84.

Wie die Carteſianiſche Schätzung dieſer Schwierigkeit abhelfe.

Es iſt noch nöthig anzumerken, wie vortrefflich die Carteſianiſche Kräftenſchätzung der Schwierigkeit abhilft, unter der die Leibnitz'ſche erliegt, wir wir jetzt erſehen haben.

Es iſt aus der Mathematik bekannt: daß die kleine Linie a c (Taf. II Fig. 13.), die dem Sinui verso b i, des unendlich kleinen Bogens a b, parallel und gleich iſt, ein unendlich Kleines vom zweiten Grade ſei, und alſo unendlichemal kleiner, als die unendlich kleine Linie a b. Nun iſt aber a c der Sinus des Winkels, womit der Körper allenthalben in ſeiner Kreisbewegung dem Drucke der Schwere entgegenwirket, und a b, als ein unendlich kleiner Theil der abſoluten Bewegung des Körpers ſelber, iſt der Sinus totus deſſelben. Es iſt aber aus dem vorher Erwieſenen §. 79. bekannt: daß, wenn ein Körper in ſchiefer Bewegung dergeſtalt gegen eine gewiſſe Hinderniß wirket, daß der Sinus des Einfallswinkels, in Anſehung des Sinus totius, durchgehends unendlich klein iſt, die durch die Hinderniſſe verlorene Kraft gegen die geſammte Gewalt aller überwundenen Hinderniſſe bei der Carteſianiſchen Schätzung unendlich klein ſei. Alſo verlieret der Körper in ſeinem Zirkellaufe durch die Drucke der Schwere nicht eher eine endliche Kraft, als bis er in der ganzen Summe aller der Zurückhaltungen der Schwere eine Kraft, die unendlich groß iſt, überwunden hat. Nun beträget aber die Summe aller Schwerdrückungen eine endliche Zeit hindurch nur eine endliche Kraft §. 80. Lemma 3., und folglich nicht eher eine unendliche Kraft, als nach einer unendlichen Zeit: alſo verlieret der Körper, der um einen Mittelpunct, gegen welchen er durch ſeine Schwere gezogen wird, in einem Zirkel läuft, durch die Hinderniſſe der Schwere nur in einer unendlichen Zeit eine endliche Kraft, und folglich in jeder endlichen Zeit unendlich wenig. Hingegen würde der Verluſt bei der Leibnitz'ſchen Schätzung in eben dieſen Umſtänden in jeder endlichen Zeit etwas Endliches betragen §. 80., folglich iſt die Carteſianiſche Schätzung in dieſem Falle der Schwierigkeit nicht unterworfen, welcher die Leibnitz'ſche, wie wir geſehen haben, allemal ausgeſetzet iſt.

§. 85.

Noch ein neuer Widerſpruch, welchem die lebendigen Kräfte hier ausgeſetzet ſind.

Der Einwurf, den wir jetzt den lebendigen Kräften gemacht haben, entdecket zugleich eine ſeltſame Art des Widerſpruchs in der Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat. Denn Jedermann iſt darin einig: daß die, nach dem Rectangulo der, in ſich ſelbſt multiplicirten Geſchwindigkeit geſchätzte Kraft unendlich mehr Gewalt haben müſſe, als diejenige, die nur durch das ſchlechte Maaß der Geſchwindigkeit ausgedrücket wird, und daß ſie in Anſehung dieſer letzteren dasjenige ſei, was die Fläche gegen die Linie iſt. Allein hier zeiget ſich gerade das Gegentheil, nämlich: daß in dem Falle, den wir geſehen haben, da beide Arten von Kraft in ganz gleiche Umſtände zu wirken geſetzet werden, die Leibnitz'ſche unendlich weniger vermöge, als die Carteſianiſche, und durch unendlich weniger Hinderniſſe verzehret werde, als dieſe, welches ein Widerſpruch iſt, der nicht größer kann gedacht werden.

§. 86.

Widerlegung des Bernoulli'ſchen Falles von der Spannung vier gleicher Federn.

Die Zerſtörung des allgemeinen Grundſatzes, von der in zuſammengeſetzter Bewegung befindlichen gleichen Größe der Kraft mit der einfachen, wirft zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben dieſem Grunde erbauet haben.

Der Bernoulli'ſche Fall, den Herr von Wolf in ſeiner Mechanik anführet, iſt einer von den anſehnlichſten unter denſelben. Er nimmt vier Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben, geſpannet zu werden. Er läſſet ferner einen Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit unter einem Winkel von 30 Graden, deſſen Sinus wie 1 iſt, gegen die erſte, hernach mit dem Ueberreſte der Bewegung, unter einem Winkel, deſſen Sinus gleichfalls wie 1 iſt, gegen die zweite, und ſo auch gegen die dritte, und endlich gegen die vierte Feder perpendicular anlaufen. Eine jedwede von dieſen Federn nun ſpannet dieſer Körper; er übet alſo mit zwei Graden Geſchwindigkeit vier Grade Kraft aus, folglich hat er ſie gehabt, denn ſonſt hätte er ſie nicht ausüben können. Daher iſt die Kraft dieſes Körpers nicht wie ſeine Geſchwindigkeit 2, ſondern wie das Quadrat derſelben.

Ich verlange es nicht zu behaupten: daß der Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit unter keinerlei Umſtänden 4 Grade Kraft ausüben könne. Allein er kann ſie nur in ſchiefem Anlaufe ausüben, und es iſt genug, daß wir bewieſen haben, ſeine Kraft ſei in geradem Anlaufe doch jederzeit nur wie 2, und in ſchräger Bewegung allemal größer, als in der perpendicularen. Jedermann ſchätzet aber die Kraft eines Körpers nach der Gewalt, die im ſenkrechten Stoße in ihm anzutreffen iſt. Alſo iſt in derjenigen Art der Wirkung, die ohne Zweideutigkeit iſt, darin alle Gegner zuſammenſtimmen, daß ſie das wahre Maaß der Kraft ſei, der Vortheil auf der Seite des Carteſius gegen die Partei der lebendigen Kräfte.

§. 87.

Des Herrn von Mairan Einwendung gegen den Hermann'ſchen Fall.

Es gründet ſich endlich auf die Zuſammenſetzung der Bewegung noch ein Fall, den man wohl den Achilles unſerer Gegner nennen könnte.

Er beſtehet hierin: ein Körper A, der 1 zur Maſſe, und 2 zur Geſchwindigkeit hat, ſtößet auf einmal unter einem Winkel von 60 Graden, zwei Körper B und B, die jeder 2 zur Maſſe haben. Hier bleibet der ſtoßende Körper A nach dem Stoße in Ruhe, und die Körper B und B bewegen ſich jeder mit einem Grade Geſchwindigkeit, folglich beide zuſammengenommen mit 4 Graden Kraft.

Der Herr von Mairan hat ſehr wohl wahrgenommen, wie ſeltſam und paradox es herauskomme, daß ein beſonderer und nur auf gewiſſe Umſtände eingeſchränkter Fall eine neue Kräftenſchätzung beweiſen ſollte, die ſich doch, wenn ſie wahr wäre, ohne Unterſchied bei allen und jeden Umſtänden hervorthun müßte. Die Leibnitzianer ſind jederzeit ſo kühn, zu verlangen: daß, wenn ein Körper 4 Grade Kraft ausübet, es ſei auch in welcher Art es wolle, man allemal ſicher ſagen könne, er werde ebendieſelbe Kraft auch in ſenkrechter Richtung ausüben; allein in dieſem gegenwärtigen Falle iſt es augenſcheinlich, daß Alles auf eine beſtimmte Anzahl der Elemente, welche bewegt werden ſollen, und auf eine beſtimmte Lage derſelben gegen den ſtoßenden Körper ankomme, daß folglich die Sache ſich ganz anders verhalten werde, wenn dieſe Beſtimmungen geändert würden, mithin, daß man ſich ſehr betrüge, wenn man ſo ſchließet: der Körper hat in dieſen Umſtänden dieſe oder jene Kraft verübet, alſo muß er, (geradezu ohne alle Einſchränkung zu reden,) auch dieſe oder jene Kraft haben, und ſie, wenn man will, auch in ſenkrechter Wirkung herauslaſſen.

Ich habe mich jetzt nur bemühen wollen, den Sinn des Gedankens des Herren von Mairan auszudrücken, welchen er in ſeiner Antwort auf die Einwürfe, die ihm die Frau von Chaſtelet in ihrer Naturlehre gemacht hatte, dem Herrmann'ſchen Falle entgegenſetzte. Allein mich dünkt, die ganze Sache könne viel leichter und überzeugender, vermittelſt desjenigen, was wir bis daher in Anſehung der Zuſammenſetzung und Zertheilung der Kräfte angemerkt haben, abgethan werden, und ſie ſei auch größtentheils hiedurch ſchon abgethan; weswegen ich glaube, der Leſer dieſer Blätter werde mich leichtlich durch Herbeiziehung deſſen, was ich hiebei erinnert habe, einer ferneren Weitläuftigkeit überheben.

§. 88.

Nutzbarkeit dieſer Methode des Herrn von Mairan.

Der Herr von Mairan iſt der einzige unter den Vertheidigern des Carteſius, der über die Wahl der Gründe, worauf die Leibnitzianer eine neue Kräftenſchätzung bauen wollen, einige Betrachtungen angeſtellet hat; allein er hat es auch nur in dem einzigen Falle gethan, den wir im vorigen Paragraphen angezogen haben. Dieſe Gattung der Unterſuchung ſcheinet von nicht großer Erheblichkeit zu ſein, wenn man ſie obenhin anſiehet, allein ſie iſt in der That von ganz vortrefflichem Nutzen, ſo wie irgend nur eine Methode in der Kunſt zu denken ſein mag.

Man muß eine Methode haben, vermittelſt welcher man in jedem Falle, durch eine allgemeine Erwägung der Grundſätze, worauf eine gewiſſe Meinung erbauet worden, und durch die Vergleichung derſelben mit der Folgerung, die aus denſelben gezogen wird, abnehmen kann, ob auch die Natur der Vorderſätze Alles in ſich faſſe, was in Anſehung der hieraus geſchloſſenen Lehren erfordert wird. Dieſes geſchiehet, wenn man die Beſtimmungen, die der Natur des Schlußſatzes anhängen, genau bemerket, und wohl darauf Acht hat, ob man auch in der Conſtruction des Beweiſes ſolche Grundſätze gewählt habe, die auf die beſonderen Beſtimmungen eingeſchränkt ſind, welche in der Concluſion ſtecken. Wenn man dieſes nicht ſo befindet, ſo darf man nur ſicher glauben: daß dieſe Schlüſſe, die auf eine ſolche Art mangelhaft ſind, nichts beweiſen, ob man gleich noch nicht entdecken kann, worin der Fehler eigentlich liege, und wenn dieſes gleich niemals bekannt würde. Alſo habe ich z. E. aus der allgemeinen Erwägung der Bewegungen elaſtiſcher Körper geſchloſſen, daß die Phänomena, die ſich durch ihren Zuſammenſtoß hervorthun, unmöglich eine neue Kräftenſchätzung, die von der Carteſianiſchen verſchieden iſt, beweiſen könnten. Denn ich erinnerte mich, daß ja alle Phänomena von den Mechanikern aus der einzigen Quelle des Products der Maſſe in die Geſchwindigkeit, zuſammt der Elaſticitat aufgelöſet werden, wovon man den Leibnizianern hundert Proben aufzeigen kann, die alle die größeſten Geometer zu Urhebern haben, und welche man ſie ſelber unzähligemal durch ihren eigenen Beifall beſtätigen ſiehet. Alſo ſchloß ich, kann dasjenige, was blos durch die, nach dem ſchlechten Maaße der Geſchwindigkeit geſchätzte Kraft hervorgebracht worden, auch von keiner anderen Schätzung, als nur von der nach der Geſchwindigkeit, ein Beweisthum abgeben. Ich wußte damals noch nicht, wo eigentlich der Fehler in den Schlüſſen der Leibnizianer, über den Zuſammenſtoß elaſtiſcher Körper, zu ſuchen ſei, allein nachdem ich auf die angezeigte Art überführet worden, es müſſe irgendwo in denſelben ein Fehlſchluß ſtecken, er ſei auch ſo verborgen, wie er wolle, ſo wandte ich alle Aufmerkſamkeit an, ihn aufzuſuchen, und mich deucht, daß ich ihn an mehr, wie einem Orte angetroffen habe.

Dieſe Methode iſt die Hauptquelle dieſer ganzen Abhandlung.

Mit einem Worte: dieſe ganze Abhandlung iſt einzig und allein ein Geſchöpf von dieſer Methode zu denken. Ich will es aufrichtig geſtehen: ich habe alle diejenigen Beweiſe für die lebendigen Kräfte, deren Schwäche ich jetzt vollkommen zu begreifen glaube, anfänglich als ſo viel geometriſche Demonſtrationen angeſehen, in denen ich nicht den geringſten Fehler vermuthete und auch vielleicht nie einen einzigen gefunden hätte, wenn die allgemeine Erwägung der Bedingungen, unter welchen die Schätzung des Herrn von Leibnitz feſtgeſetzet wird, meiner Betrachtung nicht einen ganz anderen Schwung ertheilet hätte. Ich ſah, daß die Wirklichkeit der Bewegung die Bedingung dieſes Kräftenmaaßes ſei, und daß ſie die eigentliche Urſache ausmache, weswegen man die Kraft des bewegten Körpers nicht ſo, wie die Kraft des zur Bewegung ſtrebenden ſchätzen ſolle. Allein als ich die Natur dieſer Bedingung erwogen, begriff ich leicht, daß, da man ſie mit der Bedingung der todten Kraft unter einerlei Geſchlecht ſetzen kann, und ſie ſich von ihr nur durch die Größe unterſcheidet, ſie unmöglich eine Folgerung haben können, die von der Folgerung der Bedingungen einer todten Kraft toto genere unterſchieden iſt, und auch eben ſo unendlich ſehr von dieſer unterſchieden bleibet, wenngleich die Bedingung, die eine Urſache dieſer Folgerung iſt, der anderen Bedingung ſo nahe geſetzt wird, daß ſie ſich ſchon beinahe mit ihr vermenget. Alſo ſah ich, mit einer Gewißheit, die der geometriſchen gar nicht weichet, ein, daß die Wirklichkeit der Bewegung kein hinlänglicher Grund ſein könne, zu ſchließen: daß die Kräfte der Körper in dieſem Zuſtande, wie das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit ſein müßten, da ſie bei einer unendlich kurz gedauerten Bewegung, oder, welches einerlei iſt, bei der bloſen Beſtrebung zu derſelben, nichts, wie die Geſchwindigkeit zum Maaße haben. Ich ſchloß hieraus: wenn die Mathematik die Wirklichkeit der Bewegung als den Grund der Schätzung nach dem Quadrat vor ſich hat, und ſonſt nichts, ſo müſſen ihre Schlüſſe ſehr hinken. Mit dieſem gegründeten Mißtrauen in Anſehung aller Leibnitz'ſchen Beweiſe bewaffnet, griff ich die Schlüſſe der Vertheidiger dieſer Schätzung an, um, außer dem, daß ich nunmehr wußte, es müßten in denſelben Fehler vorhanden ſein, auch zu wiſſen, worin ſie beſtehen. Ich bilde mir ein, mein Vorhaben ſei mir nicht gänzlich fehlgeſchlagen.

§. 89.

Der Mangel dieſer Methode iſt eine Urſache mit geweſen, weher gewiſſe offenbare Irrthümer ſehr lange ſind verborgen geblieben.

Wenn man ſich jederzeit dieſer Art zu denken befliſſen hätte, ſo hätte man ſich in der Philoſophie viel Irrthümer erſparen können, zum Wenigſten wäre es ein Mittel geweſen, ſich aus denſelben viel zeitiger herauszureißen. Ich unterſtehe mich gar zu ſagen, daß die Tyrannei der Irrthümer über den menſchlichen Verſtand, die zuweilen ganze Jahrhunderte hindurch gewähret hat, vornehmlich von dem Mangel dieſer Methode, oder anderer, die mit derſelben eine Verwandtſchaft haben, hergerühret hat, und daß man ſich alſo dieſer vor anderen zu befleißigen habe, um jenem Uebel inskünftige vorzubeugen. Wir wollen dieſes beweiſen.

Wenn man vermittelſt gewiſſer Schlüſſe, die irgendwo einen Fehler verſtecket halten, der ſehr ſcheinbar iſt, eine gewiſſe Meinung erwieſen zu haben glaubet, und man hat hernach kein anderes Mittel, die Ungültigkeit des Beweiſes gewahr zu werden, als nur ſo, daß ſich zuerſt der Fehler entdecke, der in demſelben verborgen lieget, und daß man alſo vorher wiſſen müſſe, was es für ein Fehler ſei, der den Beweis verwerflich macht, ehe man ſagen kann, daß einer in demſelben befindlich ſei, wenn man, ſage ich, keine andere Methode, als dieſe hat, ſo behaupte ich, der Irrthum werde ungemein lange unentdeckt bleiben, und der Beweis werde unzähligemal betrügen, ehe der Betrug offenbar wird. Die Urſache hievon iſt fol-

folgende. Ich ſetze voraus, wenn die in einem Beweiſe vorkommenden Sätze und Schlüſſe vollkommen ſcheinbar ſind, und das Anſehen der allerbekannteſten Wahrheiten an ſich haben, ſo werde der Verſtand demſelben Beifall geben, und ſich in keine mühſame und langwierige Aufſuchung eines Fehlers in demſelben einlaſſen; denn alsdenn gilt der Beweis in Anſehung der Ueberzeugung, die dem Verſtande daher entſtehet, ebenſoviel, wie einer, der eine geometriſche Schärfe und Richtigkeit hat, und der Fehler, der unter den Schlüſſen verſteckt liegt, thut, weil er nicht wahrgenommen wird, ebenſowenig Wirkung zu der Verminderung des Beifalles, als wenn er in dem Beweiſe gar nicht anzutreffen wäre. Alſo müßte der Verſtand entweder niemalen dem Beweiſe einen Beifall geben, oder er muß es in dieſem thun, wo er nichts erblicket, was einem Fehler ähnlich ſiehet, d. i. wo er keinen vermuthet, wenngleich einer in ihm verborgen wäre. In einem ſolchen Falle alſo wird er niemals eine beſondere Beſtrebung zur Aufſuchung eines Fehlers anwenden, weil er keinen Bewegungsgrund dazu hat, folglich wird derſelbe ſich nicht anders, als vermittelſt eines glücklichen Zufalls hervorfinden, er wird alſo gemeiniglich ſehr lange verborgen bleiben, ehe er entdeckt wird, denn dieſer glückliche Zufall kann viele Jahre, ja oftmals ganze Jahrhunderte ausbleiben. Dies iſt beinahe der vornehmſte Urſprung der Irrthümer, die zur Schande des menſchlichen Verſtandes viele Zeiten hindurch fortgewähret haben, und die hernach eine ſehr leichte Betrachtung aufgedecket hat. Denn der Fehler, der irgendwo in einem Beweiſe ſtecket, ſieht dem erſten Anblick nach einer bekannten Wahrheit ähnlich, alſo wird der Beweis als vollkommen ſcharf angeſehen, man vermuthet mithin keinen Fehler in demſelben, man ſuchet ihn alſo auch nicht, und daher findet man ihn nicht anders, als zufälliger Weiſe.

Wie das Mittel beſchaffen ſein muß, wodurch man der Langwierigkeit der Irrthümer vorbeuget.

Hieraus läßt ſich leicht abnehmen, worin das Geheimniß werde zu ſuchen ſein, was dieſer Schwierigkeit vorbeuget, und welches uns die Entdeckung der Irrthümer, die man begangen hat, erleichtert. Wir müſſen die Kunſt beſitzen, aus den Vorderſätzen zu errathen und zu muthmaßen, ob ein, auf gewiſſe Weiſe eingerichteter Beweis in Anſehung der Folgerung auch werde hinlängliche und vollſtändige Grundſätze in ſich enthalten. Auf dieſe Art werden wir abnehmen, ob in ihm ein Fehler befindlich ſein müſſe, wenn wir ihn gleich nirgends erblicken, wir werden aber alsdenn bewogen werden, ihn zu ſuchen, denn wir haben eine hinlängliche Urſache, ihn zu vermuthen. Alſo wird dieſes ein Wall gegen die gefährliche Bereitwilligkeit des Beifalls ſein, der ohne dieſen Bewegungsgrund alle die Thätigkeit des Verſtandes von der Unterſuchung eines Gegenſtandes abwenden würde, in dem er gar keine Urſache findet einen Zweifel und Mißtrauen zu ſetzen. Dieſe Methode hat uns in den **Paragraphis 25, 40, 62, 65, 68** geholfen, und ſie wird uns auch ferner gute Dienſte leiſten.

§. 90.

Es würde eine Betrachtung von nicht geringem Nutzen ſein, wenn man dieſe Methode etwas deutlicher auseinanderſetzen, und die Regeln ihrer Anwendung zeigen wollte; allein dieſe Art der Unterſuchung gehöret nicht unter die Gerichtsbarkeit der Mathematik, welcher doch eigentlich dieſe Abhandlung gänzlich eigen ſein ſollte. Wir wollen aber annoch eine Probe ihres Nutzens in der Widerlegung der Schlüſſe, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zuſammenſetzung der Bewegungen entlehnet werden, darlegen.

In der Zuſammenſetzung der todten Drucke, z. E. der Gewichte, die nach ſchrägen Richtungen einen Knoten ziehen, werden, wenn dieſe Richtungen einen rechten Winkel einſchließen, die Anfangsgeſchwindigkeiten derſelben auch durch Linien ausgedrückt, welche Seiten eines rechtwinklichten Parallelogramms ſind, und der hieraus entſpringende Druck wird durch die Diagonallinie vorgeſtellet. Obgleich nun hier ebenfalls das Quadrat der Diagonallinie der Summe der Quadrate der Seiten gleich iſt, ſo folget doch hieraus keinesweges, daß ſich die zuſammengeſetzte Kraft zu einer von den einfachen, wie das Quadrat der Linien, die die Anfangsgeſchwindigkeiten ausdrücken, verhalten werde; ſondern alle Welt iſt darin einig: daß dieſem unerachtet die Kräfte in dieſem Falle dennoch nur in ſchlechter Proportion der Geſchwindigkeiten ſeien. Man nehme nun auch die Zuſammenſetzung der wirklichen Bewegungen, ſo wie man ſie durch die Mathematik vorſtellet, und vergleiche ſie hiemit. Die Linien, welche die Seiten und die Diagonale des Parallelogramms ausmachen, ſind nichts Anderes, als die Geſchwindigkeiten nach dieſen Richtungen, eben ſo, wie es in dem Falle der Zuſammenſetzung todter Drucke beſchaffen iſt. Die Diagonallinie hat eben die Verhältniß gegen die Seiten, als ſie dorten hat, und der Winkel iſt auch derſelbe. Alſo iſt nichts von den Beſtimmungen, die in die mathematiſche Vorſtellung der zuſammengeſetzten wirklichen Bewegungen hineinlaufen, von denen unterſchieden, unter denen man ſich in ebenderſelben Wiſſenſchaft die Zuſammenſätze der todten Drucke vorſtellet. Da alſo aus dieſen keine Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit herfließet, ſo wird ſie aus jenen auch nicht können gefolgert werden; denn es ſind ebendieſelben Grundbegriffe, mithin haben ſie auch einerlei Folgerungen. Man wird noch einwenden, daß ja ein offenbarer Unterſchied unter denſelben anzutreffen ſei, weil man vorausſetzet, daß die eine von denſelben eine Zuſammenſetzung wirklicher Bewegungen, die andere aber nur eine Zuſammenſetzung todter Drucke ſei. Allein dieſe Vorausſetzung iſt eitel und vergeblich. Sie kommt nicht mit in den Plan der Grundbegriffe, die das Theorem ausmachen; denn die Mathematik drücket die Wirklichkeit der Bewegung nicht aus. Die Linien, die der Vorwurf der Betrachtung ſind, ſind nur Vorſtellungen von der Verhältniß der Geſchwindigkeiten. Alſo iſt die Einſchränkung von der Wirklichkeit der Bewegung hier nur ein todter und müßiger Begriff, der nur nebenbei gedacht wird, und aus dem in der mathematiſchen Betrachtung nichts gefolgert wird. Hieraus fließet: daß aus dieſer Art der Unterſuchung der zuſammengeſetzten Bewegungen nichts Vortheilhaftes für die lebendigen Kräfte könne geſchloſſen werden, ſondern daß es etwa untermengte philoſophiſche Schlußreden ſein müſſen, wovon aber jetzt nicht die Rede iſt. Auf dieſe Weiſe haben wir durch Hülfe unſerer angerühmten Methode jetzt begriffen, daß die mathematiſchen Beweiſe für die lebendigen Kräfte aus der Zuſammenſetzung der Bewegungen falſch und voller Fehler ſein müſſen, wir wiſſen aber noch nicht, was es für Fehler ſind, allein wir haben doch eine gegründete Muthmaßung, oder vielmehr eine gewiſſe Ueberzeugung, daß ſie ohnfehlbar darin ſein werden. Alſo dürfen wir uns die Mühe nicht verdrießen laſſen, ſie mit Ernſt aufzuſuchen. Ich habe meine Leſer dieſer Mühe überheben, denn mich dünkt, daß ich dieſe Fehler gefunden und in den kurz vorhergehenden **Paragraphis** angezeigt habe.

§. 91.

Die Unterſcheidungen des [Herrn] Bülfinger, womit er dem Einwurfe des Herrn von Mairan entgehen will, werden vermittelſt dieſer Methode abgethan.

Unſere Methode iſt endlich noch ein Schwert gegen alle die Knoten der Spitzfindigkeiten und Unterſcheidungen, womit Herr Bülfinger ſeine Schlüſſe, die wir bis daher widerlegt haben, gegen einen Einwurf, den ihm ſeine Gegner machen können, hat verwahren wollen. Es iſt ein großer Vortheil für uns, daß wir denſelben abhauen können, da es ſonſten ſehr mühſam ſein würde, ihn aufzulöſen.

Herr Bülfinger hat ſehr wohl bemerkt: daß man ihm einwenden würde, ſeine Beweiſe, wenn ſie richtig wären, müßten ebendaſſelbe auch für die todten Drucke beweiſen. Er hat ſich aber von dieſer Seite durch ein Bollwerk von verwickelten metaphyſiſchen Unterſcheidungen, wie er ſie zu machen weiß, befeſtiget. Er bemerket, die Wirkung der todten Kraft müſſe durch das Product der Intenſität in den Weg, den ſie nimmt, geſchätzet werden, dieſes aber werde durch das Quadrat dieſer Linie ausgedrückt; alſo könne man den Carteſianern zwar geſtehen: daß die Wirkungen in der Zuſammenſetzung beider Drucke gleich ſein, allein hieraus folge noch nicht, daß die Kräfte deswegen auch gleich ſein müßten. Er ſetzet hinzu: **in motibus isochronis solum actiones esse ut vires; non in aliis motibus.** Eine metaphyſiſche Unterſuchung thut in einem mathematiſchen Streite eine ſonderbare Wirkung. Der Mathematikkundige glaubet, daß er ſich auf dieſe Spitzfindigkeiten nicht verſtehet, und wenn er ſie gleich nicht aufzulöſen vermögend iſt, ſo iſt es doch weit entfernet, daß er ſich durch dieſelben ſollte irre machen laſſen. Er gehet an dem Leitfaden der Geometrie fort, und alle andere Wege ſind ihm verdächtig. Die Geometer haben ſich in Anſehung der Ausflüchte des Herrn Bülfinger eben ſo aufgeführet. Es hat ſich noch Niemand mit ihm, ſo viel ich weiß, auf dieſe Waffen eingelaſſen. Man hat ſich dieſe Mühe mit gutem Bedachte erſparet; denn eine metaphyſiſche Unterſuchung, insbeſondere eine, die ſo verwickelt und zuſammengeſetzet iſt, verſtattet nach allen Seiten noch immer unzählige Schlupfwinkel, wohin der eine von den Gegnern ſich retten kann, ohne daß ihn der andere zu verfolgen oder hervorzuziehen im Stande iſt. Wir haben ſehr wohl gethan, daß wir die Schlüſſe des Herrn Bülfinger gleich Anfangs von derjenigen Seite angegriffen haben, wo nach ſeinem eigenen Geſtändniß die Mathematik allein den Ausſpruch thut. Allein vermittelſt unſerer Methode, ſind wir, wie ich ſchon geſagt habe, auch über dieſe Unterſcheidungen Meiſter, wenn ſie ſich gleich hinter noch ſo undurchdringliche Decken der Dunkelheit verborgen haben.

Unſere Methode beugt den Unterſcheidungen des Herrn Bülfinger vor.

Es iſt hier vornehmlich die Frage: ob die Unterſcheidungen des Herrn Bülfinger den mathematiſchen Beweis, den er aus der Verhältniß der Diagonallinie gegen die Seitenlinie in der Zuſammenſetzung wirklicher Bewegungen für die lebendigen Kräfte genommen hat, geltend machen können, oder ob dieſer mathematiſche Beweis, Allem dieſen ungeachtet, dennoch keine Schutzwehre der neuen Schätzung abgeben kann. Dies iſt eigentlich der Punct, warum geſtritten wird; denn wenn das Gebäude des Herrn Bülfinger nur auf metaphyſiſchen Grundſätzen beruhet, und nicht durch die mathematiſchen Begriffe von der Zuſammenſetzung der Bewegungen unterſtützet wird, ſo entſchuldiget uns ſchon die Abſicht dieſes Hauptſtückes, wenn wir uns in die Unterſuchung deſſelben nicht einlaſſen. Es wird aber die Verhältniß der Diagonalgeſchwindigkeit gegen die Seitengeſchwindigkeiten in der Zuſammenſetzung **wirklicher Bewegungen** aus einem und ebendemſelben Grunde erwieſen, woraus man dieſe Verhältniß ebenfalls in der Zuſammenſetzung todter Drucke herleitet. Sie iſt alſo wahr, wenngleich in den zuſammengeſetzten wirklichen Bewegungen keine andere Eigenſchaften und Beſtimmungen anzutreffen ſind, als die ſich bei den todten Drucken befinden, weil ſie hinlänglich bewieſen werden kann, ohne daß man etwas Anderes hierzu nöthig hat, als das, was man auch bei den todten Drucken, die zuſammengeſetzt werden, vorausſetzen muß. Es kann alſo aus der Verhältniß der Diagonalgeſchwindigkeit bei wirklichen Bewegungen nicht geſchloſſen werden: daß die zuſammengeſetzten Kräfte von anderer Natur und Schätzungsart ſein müßten, als die todten Drucke, denn ebendieſelbe Verhältniß hat dennoch Statt, wenngleich die Natur der zuſammengeſetzten Kräfte von den todten Drucken nicht unterſchieden iſt, weil man keine anderen Gründe brauchet, um ſie zu beweiſen, als diejenigen, die man auch hier nöthig haben würde. Es iſt alſo vergeblich, daß ſich Herr **Bülfinger** derſelben bedienen will, um hieraus zu ſchließen, daß die Kräfte nicht in Proportion der Geſchwindigkeiten, ſondern ihrer Quadrate ſtehen.

Demnach können die metaphyſiſchen Unterſcheidungen, deren ſich dieſer Philoſoph bedienet hat, zwar vielleicht etwas darbieten, woraus eine fortgeſetzte philoſophiſche Erwägung einige Gründe zum Vortheil der lebendigen Kräfte ziehen würde; allein zur Emporhaltung desjenigen mathematiſchen Beweiſes, von dem wir reden, ſind ſie nicht hinlänglich, weil er ſchon ſeiner Natur nach dasjenige unbeſtimmt läſſet, was zu der Regel, die man daraus ziehen will, erfordert wird.

§. 92.

Ein beſonderer zuſammengeſetzter Fall des Herrn von Leibnitz.

Nach allen dieſen unterſchiedenen Gattungen der Beweiſe, deren Unrichtigkeit wir den Vertheidigern der lebendigen Kräfte gezeiget haben, komme ich endlich auf denjenigen, der den Herrn von Leibnitz, den Vater der lebendigen Kräfte ſelber zum Urheber hat, und auch das Merkmal ſeiner Scharfſinnigkeit bei ſich führet. Er hat ihn, bei der Gelegenheit, da er die Einwürfe des Abtes Catelan auflöſete, in den Actis Eruditorum 1690 der Welt zuerſt dargeſtellet. Er hat ſich auch jederzeit, wenn er ſeiner Kräftenſchätzung ein Licht geben wollen, auf dieſelbe insbeſondere berufen, alſo werden wir ihn als eine Hauptſtütze der lebendigen Kräfte anzuſehen und wegzuräumen haben.

Eine Kugel A (Taf. II. Fig. 14.) von vierfacher Maſſe falle auf der ſchiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe 1 AE wie 1 iſt, aus 1 A in 2 A, und ſetze auf der Horizontalfläche EC ſeine Bewegung, mit dem Grade Geſchwindigkeit, den er durch den Fall erlanget hat, und der wie 1 iſt, fort. Man ſetze ferner: daß er alle Kraft, welche er hat, in eine Kugel B von einfacher Maſſe übertrage, und nach dieſem ſelber im Puncte 3 A ruhe. Was wird nun die Kugel B, die 1 zur Maſſe hat, von der Kugel A, die viermal mehr Maſſe, und einen einfachen Grad der Geſchwindigkeit hat, für eine Geſchwindigkeit erhalten ſollen, wenn ihre Kraft hiedurch der Kraft, die der Körper A hatte, gleich werden ſoll? Die Carteſianer ſagen: ihre Geſchwindigkeit werde vierfach ſein müſſen. Es laufe alſo der Körper B mit 4 Graden Geſchwindigkeit auf der Horizontalfläche aus 1 B in 2 B, und, nachdem er daſelbſt die ſchiefe und gebogene Fläche 2 B 3 B angetroffen, bewege er ſich dieſelbe hinauf, und erreiche mithin auf derſelben, durch die ihm beiwohnende Geſchwindigkeit den Punct 3 B, deſſen Perpendicularhöhe 3 BC wie 16 iſt. Man nehme ferner die inclinirte Schnellwage 3 A 3 B an, die ſich an dem Puncte F beweget, und deren ein Arm F 3 B viermal und etwas Weniges drüber länger iſt, als der andere Wagbalken 3 AF, die aber einander dennoch das Gleichgewicht halten. Wenn nun der Körper B den Punct 3 B erreichet, und daſelbſt den Arm der Wage betritt, ſo iſt klar, daß, weil der Balken F 3 B, in Anſehung des anderen 3 AF etwas größer iſt, als die Maſſe des Körpers 3 A in Vergleichung mit der Maſſe der Kugel 3 B, ſo werde das Gleichgewicht gehoben ſein, und der Körper 3 B aus 3 B in 4 B herunterſinken, zugleich aber die Kugel 3 A aus 3 A in 4 A erheben. Es iſt aber die Höhe 4 A 3 A beinahe das vierte Theil der Höhe 3 B C, mithin wie 4; alſo hat der Körper B die Kugel A auf dieſe Weiſe zu einer beinahe vierfachen Höhe erhoben. Es kann nun durch ein leichtes mechaniſches Kunſtſtück gemacht werden: daß die Kugel 4 A aus 4 A in 1 A wieder zurückgehe, und mit der, durch ſeinen Zurückfall erlangten Kraft gewiſſe mechaniſche Wirkungen ausübe, hernach aber nochmals aus dem Puncte 1 A die ſchiefe Fläche 1 A 2 A herablaufe, und Alles in den vorigen Zuſtand ſetze, auch der Kugel B, welche durch eine unmerklich kleine Neigung der Fläche 2 B 4 B, wieder in dem Puncte 1 B ſein kann, alle ſeine Kraft, wie vorher, übertrage und Alles noch einmal bewerkſtellige. Der Herr von Leibnitz fähret fort zu ſchließen: alſo folget aus der Kräftenſchätzung des Carteſius, daß ein Körper, wenn man ſich ſeiner Kraft nur wohl bedienet, ins Unendliche immer mehr und mehr Wirkungen verüben, Maſchinen treiben, Federn ſpannen, und Hinderniſſe überwinden könne, ohne daß ſeinem Vermögen etwas entgehe, eben dieſes ohne Aufhören ferner zu verüben; daß alſo die Wirkung größer ſein könne, als ihre Urſache, und daß die immerwährende Bewegung, die alle Mechaniker für ungereimt halten, möglich ſei.

§. 93.

Der Punct des Fehlſchluſſes in dieſem Beweiſe.

Dieſer Beweis iſt der einzige unter allen Vertheidigungen der lebendigen Kräfte, deſſen Scheinbarkeit die Uebereilung entſchuldigen könnte, welche die Leibnitzianer in Anſehung der Schutzgründe ihrer Schätzung bewieſen haben. Herr Bernoulli, Herr Herrmann und Wolf haben nichts geſagt, was demſelben an Erfindung und ſcheinbarer Stärke gleich käme. Ein ſo großer Mann, als Herr von Leibnitz war, konnte nicht irren, ohne daß ihm ſogar derjenige Gedanke rühmlich ſein mußte, der ihn zum Irrthum verleitete. Wir wollen in Anſehung dieſes Beweiſes dasjenige ſagen, was Hektor beim Virgil von ſich rühmt:

— — — — — — — — — Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent.
Virg. Aeneid.

Ich will mein Urtheil über denſelben kurz faſſen. Der Herr von Leibnitz hätte nicht ſagen ſollen: daß der Zurückfall der Kugel A, nachdem ſie vermittelſt der Schnellwage zu der vierfachen Höhe 4 A 3 A erhoben worden, und aus 3 A auf die ſchiefe Fläche 1 A wieder zurückkehret, vorher aber mechaniſche Kräfte ausübet, eine Wirkung der in die Kugel B übertragenen Kraft ſei, ſo ſehr dieſelbe es auch ſcheinet zu ſein. Dieſe ausgeübte mechaniſche Kraft iſt, wie wir bald ſehen werden, zwar der nachfolgende Zuſtand in der Maſchine, der vermittelſt der in B übertragenen Kraft veranlaſſet worden, allein ſie iſt dennoch keine Wirkung dieſer Kraft. Wir müſſen die Vermengung dieſer zwei Bedeutungen ſehr ſorgfältig vermeiden, denn hier iſt der rechte Punct des Fehlſchluſſes, worauf aller Schein, der ſich in dem Leibnitz'ſchen Beweiſe hervorthut, gegründet iſt. Denn wenn alle dieſe mechaniſche Folgen nicht eine rechte Wirkung der Kraft ſind, die der Körper A in den anderen B übertragen hat, ſo verſchwindet alles Anſehen eines paradoxen Gedankens auf einmal, wenn man gleich ſagt: daß mehr in dem nachfolgenden Zuſtande der Maſchine enthalten ſei, als in dem vorhergehenden. Denn es iſt deswegen noch nicht die Wirkung größer als die Urſache, und die immerwährende Bewegung ſelber iſt in dieſem Falle keine Ungereimtheit, weil die hervorgebrachte Bewegung nicht die wahre Wirkung der Kraft iſt, welche dieſelbe eigentlich nur veranlaſſet hat, folglich auch immerhin größer ſein kann, als dieſe, ohne daß man gegen das Grundgeſetz der Mechanik anſtößet.

§. 94.

Die Kraft, welche A durch die Einrichtung der Maſchine erhalten, iſt keine hervorgebrachte Wirkung der Kraft des Körpers B.

Der Körper B, in welchen man alle Kraft der Kugel A übertragen hat, wendet dieſelbe gänzlich auf, indem er die ſchiefe Fläche 2 B 3 B hinaufläuft. In dem Puncte 3 B hat er alſo die ganze Größe ſeiner Wirkung vollendet, und auch alle ihm mitgetheilte Kraft verzehret. Indem er nun daſelbſt auf den Balken der Wage geräth, ſo iſt es nicht mehr die vorige Kraft, womit er den Körper 3 A in die Höhe hebet, ſondern die erneuerte Gewalt der Schwere thut allein dieſe Wirkung, die Kraft aber, die B von der Kugel A erhalten hatte, hat hieran keinen Antheil. Wenn ferner die Kugel A hierdurch bis in 4 A erhoben worden, ſo hat die überwiegende Kraft der Kugel 3 B auch auf dieſe Art ihre völlige Wirkung ausgeübet, und die Kraft, welche der Körper B empfängt, indem er aus 4 A in 1 A zurückkehret, iſt wieder eine Wirkung einer neuen Urſache, die von der Thätigkeit des Hebels gänzlich unterſchieden und auch viel größer, als dieſelbe iſt, nämlich des Druckes der Schwere, welcher dem Körper im freien Falle mitgetheilet wird. Alſo iſt diejenige Kraft, womit der Körper A mechaniſche Wirkungen ausübet, ehe er wieder im Puncte 1 A ankömmt, etwas, was zwar durch die Kraft der Kugel B veranlaſſet, das iſt, gewiſſen mechaniſchen Urſachen übergeben worden, aber ſie ſelber nicht zur hervorbringenden Urſache hat.

§. 95.

Dieſes wird beſtätiget.

Wenn die Leibnitzianer in dem nachfolgenden Zuſtande, der in der Natur entſtehet, allemal gerade nur ſoviel Kraft ſehen wollen, als der vorhergehende in ſich enthält, ſo möchte ich gerne wiſſen, wie ſie ſich nur aus dem Einwurfe hinaushelfen wollten, den man ihnen aus ihrem eigenen Beweiſe machen kann. Wenn ich die Kugel B in 3 B auf die Schnellwage ſetze, folglich ſie daſelbſt den Balken niederdrückt, und den Körper A aus 3 A in 4 A erhebet, ſo iſt dieſes der vorhergehende Zuſtand der Natur, die Kraft aber, die A hernach erhält, indem er aus 4 A wieder zurückfällt, iſt der nachfolgende Zuſtand, der durch den vorigen veranlaſſet wird. Es iſt aber in dieſem viel mehr Kraft enthalten, als in jenem. Denn die Ueberwucht des Körpers 3 B über den Körper 3 A, kann in Anſehung ihres eigenthümlichen Gewichtes unvergleichbar klein ſein, alſo kann die Geſchwindigkeit, womit 3 A gehoben wird, ungemein klein ſein, gegen die Geſchwindigkeit, die er durch den freien Zurückfall aus 4 A in 1 A erhält, denn hier häufen ſich die unverminderten Drucke der Schwere, dort aber ſolche, die gegen dieſe unvergleichbar klein ſind. Alſo iſt der nachfolgende Zuſtand der Kraft, der in der Natur iſt, unſtrittig größer, als der vorhergehende, der ihn veranlaſſet hat.

§. 96.

Ebendieſes aus dem Geſetze der Continuität erwieſen.

Es kommt hier Alles vornehmlich darauf an: daß man überzeuget ſei, die Kraft, welche B mit 4 Graden Geſchwindigkeit beſitzet, ſei nicht die hervorbringende Urſache der Wirkung, die ſich hier in der Maſchine hervorthut, wie die Leibnitzianer vorausſetzen müſſen, wenn ſie in des Carteſius Geſetze eine Ungereimtheit zeigen wollen. Denn wenn dieſes wäre, ſo würde, wenn man dieſe Urſache nur um etwas Weniges verminderte, die Wirkung auch nur ſehr wenig kleiner werden. Allein dieſes zeiget ſich hier in der Maſchine ganz anders. Wenn wir ſetzen: daß der Körper 1 B etwas minder, als 4 Grade Geſchwindigkeit habe, ſo wird er nur bis zum Puncte a, auf der gebogenen Fläche 3 B a hinaufgelangen, wo die Länge 3 A F des einen Wagbalkens, gegen die Länge des anderen Wagarmes ganz genau in vierfachem Verhältniſſe ſtehet, wo alſo das Gewicht des Körpers B den Hebel nicht beweget, noch den Körper 3 A im Geringſten aus ſeiner Stelle hinausrücket. Alſo wenn B einen Theil der Kraft weniger hat, der ſo klein angenommen werden kann, daß er faſt gar nicht in Betrachtung kommt, ſo erlangt 3 A alsdenn ſchon gar keine Kraft mehr; ſobald im Gegentheil dieſes Wenige noch hinzukommt, ſo wird 3 A nicht allein die Kraft, die er anfänglich hatte, wieder bekommen, ſondern noch weit mehr drüber. Es iſt augenſcheinlich, daß dieſer Sprung ſich nicht zutragen würde, wenn die Kraft des Körpers 3 B die wahre hervorbringende Urſache desjenigen Zuſtandes wäre, der ſich in der Maſchine hervorthut.

§. 97.

Die ganze Größe des zureichenden Grundes in dem vorhergehenden Zuſtande.

Wenn man die Anlegung des Hebels in dieſer Maſchine und ihre geometriſche Beſtimmung in Abſicht auf die Proportion der Körper erwäget, wenn man hiezu noch das Uebermaaß des Verhältniſſes der Höhe 3 B 4 B gegen die Höhe 1 AE, über die Proportion der Maſſe des Körpers B zur Maſſe A hinzuthut, (denn die Höhe 3 B 4 B iſt gegen die Höhe 1 AE, wie 16 zu 1, die Maſſe A aber gegen B nur, wie 4 zu 1,) ſo hat man die ganze Größe derjenigen Beſtimmungen, welche die Kraft in A veranlaſſet haben; hiezu nehme man noch die Drückungen der Schwere, welche vermittelſt der vortheilhaften Anlegung der geometriſchen Beſtimmungen wirkſamer gemacht werden, ſo hat man die ganze Zuſammenfaſſung aller zureichenden Gründe, darin man die Größe der Kraft, die in A entſtehet, vollkommen wieder finden wird. Wenn man hievon die einzige Kraft des Körpers B abſondert, ſo iſt kein Wunder, daß ſie viel zu klein befunden wird, um in ihr den Grund der Kraft, die in A hineinkommt, darzulegen. Alles, was der Körper B hiebei thut, iſt, daß er zu gleicher Zeit, da er die Zurückhaltungen der Schwere überwindet, eine gewiſſe Modalität gewinnet, das iſt, eine gewiſſe Quantität der Höhe, die nämlich größer iſt, als nach Proportion ſeiner Geſchwindigkeit, und folglich auch ſeiner Maſſe.

So iſt denn die Kraft des Körpers B nicht die wahre wirkende Urſache der Kraft, welche in A erzeuget wird; es wird in Anſehung ihrer alſo das große Geſetz der Mechanik: **effectus quilibet aequipollet viribus causae plenae,** [nicht] ohne Gültigkeit ſein; und es kann immerhin auf dieſe Weiſe eine immerwährende Bewegung hervorgebracht werden, ohne daß dieſes Grundgeſetz im Geringſten verletzet wird.

§. 98.

Die einzige Schwierigkeit, die noch in dem Leibnitz'ſchen Argumente ſtecken könnte.

Es beſtehet alſo Alles, was der Herr von Leibnitz mit ſeinem Argumente uns entgegenſetzen kann, darin, daß es, wenn man gleich die ganze Unmöglichkeit der Sache nicht darthun kann, dennoch ſehr unregelmäßig und widernatürlich herauskomme, daß eine Kraft eine andere größere, als ſie iſt, erwecke, es mag nun auf eine Art geſchehen, wie ſie wolle. Der Herr von Leibnitz lenket ſich ſelber auf dieſe Seite *). **Sequeretur etiam causam non posse iterum restitui suoque effectui surrogari; quod quantum abhorreat a more naturae et rationibus rerum facile intelligitur. Et consequens esset: decrescentibus semper effectibus, neque unquam crescentibus, ipsam continue rerum naturam declinare, perfectione imminuta, neque unquam resurgere atque amissa recuperare posse sine miraculo. Quae in physicis certe abhorrent a sapientia constantiaque conditoris.** Er würde ſo gelinde nicht geredet haben, wenn er nicht geſehen hätte, daß die Natur der Sache ihm dieſe Mäßigung auferlege. Man mag nur gewiß verſichert ſein: daß er mit dem ganzen Donner ſeines geometriſchen Bannes und aller Gewalt der Mathematik wider ſeinen Feind aufgezogen wäre, wenn ſeine Scharfſinnigkeit dieſe Schwäche nicht wahrgenommen hätte. Allein er ſahe ſich genöthiget, die Weisheit Gottes zu Hülfe zu rufen, ein gewiſſes Merkmal, daß die Geometrie ihm keine tüchtigen Waffen dargeboten hätte.

---

*) Act. Erud. 1691. p. 542.

> **Nec DEUS intersit, nisi dignus vindice nodus**
> **Inciderit — — —**
>
> *Horat.* **de arte poet.**

Wird beantwortet.

Allein auch die kleine Schutzwehre iſt von keiner Beſtändigkeit. Es iſt hier blos von der Schätzung der Kräfte, welche durch die Mathematik erkannt wird, die Rede, und es iſt kein Wunder, wenn dieſelbe der Weisheit Gottes nicht vollkommen genug thut. Dies iſt eine, aus dem Mittel aller Erkenntniſſe herausgenommene Wiſſenſchaft, die für ſich allein nicht mit den Regeln des Wohlanſtändigen und Geziemenden genugſam beſtehet, und die mit den Lehren der Metaphyſik zuſammengenommen werden muß, wenn ſie auf die Natur vollkommen angewendet werden ſoll. Die Harmonie, die ſich unter den Wahrheiten befindet, iſt wie die Uebereinſtimmung in einem Gemälde. Wenn man einen Theil insbeſondere herausnimmt, ſo verſchwindet das Wohlanſtändige, das Schöne und Geſchickte; allein ſie müſſen alle zugleich geſehen werden, um daſſelbe wahrzunehmen. Die Carteſianiſche Schätzung iſt den Abſichten der Natur zuwider; alſo iſt ſie nicht das wahre Kräftenmaaß der Natur; allein dieſes hindert dennoch nicht, daß ſie nicht das wahre und rechtmäßige Kräftenmaaß der Mathematik ſein ſollte. Denn die mathematiſchen Begriffe von den Eigenſchaften der Körper und ihrer Kräfte ſind noch von den Begriffen, die in der Natur angetroffen werden, weit unterſchieden, und es iſt genug, daß wir geſehen haben: die Carteſianiſche Schätzung ſei jenen nicht entgegen. Wir müſſen aber die metaphyſiſchen Geſetze mit den Regeln der Mathematik verknüpfen, um das wahre Kräftenmaaß der Natur zu beſtimmen; dieſes wird die Lücke ausfüllen und den Abſichten der Weisheit Gottes beſſer Gnüge leiſten.

§. 99.

Der Einwurf des Herrn Papin.

Herr **Papin**, einer von den berüchtigtſten Widerſachern der lebendigen Kräfte, hat die Sache des **Carteſius** gegen den Beweisgrund des Herrn von Leibnitz ſehr unglücklich geführet. Er hat ſeinem Gegner das Schlachtfeld geräumet und iſt querfeldein gelaufen, um irgendwo einen Poſten zu behaupten, der ihn ſchützen ſollte. Er gibt dem Herrn von Leibnitz zu: daß, wenn man vorausſetzet, der Körper A habe ſeine Kraft in den Körper B übertragen, nach Carteſianiſcher Schätzung eine immerwährende Bewegung erfolge, und geſtehet ihm ſehr gutherzig zu, daß dieſe Art der Bewegung eine Ungereimtheit ſei: **Quomodo autem per translationem totius potentiae corporis A in corpus B juxta *Cartesium* obtineri possit motus perpetuus, evidentissime demonstrat atque ita Cartesianos ad absurdum reductos arbitratur. Ego autem et motum perpetuum absurdum esse fateor, et Cl. Viri demonstrationem ex supposita translatione esse legitimam.** Nachdem er ſeine Sache auf dieſe Weiſe verdorben hat, ſo ſucht er ſeine Ausflucht darin: daß er die Vorausſetzung ſeines Gegners, die ein ſehr zufällig Stück ſeines Arguments iſt, leugnet und ihn herausfordert, ihm dieſen Knoten aufzulöſen. Folgende Worte geben ſeine Meinung zu erkennen: **Sed hypothesis ipsius possibilitatem, translationis nimirum totius potentiae ex corpore A in corpus B pernego etc. — —** *).

§. 100.

Der Herr von Leibnitz hat ſeinen Gegner auf einmal entwaffnet, und ihm nicht die geringſte Ausflucht übrig gelaſſen. Er hat ihm gezeiget: daß die wirkliche Uebertragung der Kraft kein weſentliches Stück ſeines Beweiſes ſei, und daß es genug ſei, in B eine Kraft zu ſetzen, die der Kraft in A ſubſtituirt werden könne. Man kann Alles in der Abhandlung, die er den **Actis** einverleibet hat und die wir ſchon angezogen haben, bewieſen antreffen. Ich kann aber nicht unterlaſſen, ein Vergehen des Herrn von Leibnitz anzuführen, welches in einer öffentlichen Diſputation ſeinem Gegner den Sieg würde in die Hände geſpielet haben. Es beſtehet darin:

---

*) Act. Erud. 1691. pag. 9.

daß er etwas, was, wie er ſelber erinnert, eigentlich zur Hauptſache nicht gehöret, zugibt, um einen Nebenumſtand im Argumente darzuthun, was aber, wenn es angenommen wird, zwar dieſe Nebenbedingung bewähret, allein den Hauptpunct im Beweiſe gänzlich umkehret.

Ein Vergehen des Herrn von Leibnitz.

Die Sache verhält ſich alſo: Herr Papin, der es ſich in den Kopf geſetzet hatte, keine andere Ausnahme in dem Einwurfe ſeines Gegners zu machen, als diejenige: daß es unmöglich ſei, daß ein Körper ſeine ganze Kraft einem anderen mittheile, ſuchte dem Herrn von Leibnitz alle die Kunſtſtücke verdächtig zu machen, wodurch er dieſes zu leiſten vermeinete. Daher widerſtritt er ihm mit allem Eifer: daß der vierfache Körper 1 A (Taf. II. Fig. 15.) durch einen Stoß auf den vollkommen ſteifen Hebel 1 ACB, im Puncte A, deſſen Entfernung vom Ruhepuncte C, gegen die Entfernung CB viertheilig iſt, dem einfachen Körper B ſeine ganze Kraft mittheilen könne; denn dahin lenkte ſich der Herr von Leibnitz in der Behauptung ſeines mechaniſchen Falles, von dem wir gehandelt haben. Herr Papin wurde den Vortheil nicht gewahr, den ſeine Sache erhalten konnte, wenn er dieſe Auflöſung ergriffen und daraus ſelber gegen die lebendigen Kräfte geſchloſſen hätte. Er faßte daher dieſelbe an; aber mit ſo ſchwachen Gründen, die ſeinem Gegner den Muth vermehrten, auf der Behauptung derſelben zu beharren. Leibnitz beſtand alſo auf der Richtigkeit dieſes Kunſtgriffes, deſſen er ſich glaubte bedienen zu können, um in einen Körper die ganze Kraft eines anderen durch einen einzigen Stoß zu verſetzen. Er nahm die Gründe, die Papin angeführet hatte, die Scheinbarkeit deſſelben zu zeigen, mit Dankbarkeit an, und räumte die Schwierigkeiten weg, womit derſelbe dieſe hinwiederum zu vereiteln vermeinete. Ich glaube, daß er Folgendes in rechtem Ernſt geſagt habe: **Cum Florentiae essem, dedi amico aliam adhuc demonstrationem, pro possibilitate translationis virium totalium etc. e corpore majore in minus quiescens, prorsus affinem iis ipsis, quae Cl.**

Papinus ingeniosissime pro me juvando excogitavit, pro quibus gratias debeo, imo et ago sinceritate ejus dignas. Wir wollen jetzt ſehen, daß Leibnitz ſeiner Sache einen ſehr ſchlechten Schwung gegeben habe, indem er auf der Behauptung dieſes Satzes ſteif beharrte, den er ſeinem Gegner vielmehr hätte einräumen ſollen; denn alsdenn hätte er zwar die Nebenſache verloren, (deren Verluſt ihm aber gar keinen Nachtheil bringen konnte,) allein die Hauptſache würde er gewonnen haben: Herr Papin hätte auf folgende Art argumentiren können und auch ſollen, um ſeinen Gegner auf ſeinem eigenen Geſtändniſſe zu ertappen.

Beweis, daß ein vierfacher Körper durch einen Stoß auf einen Hebel einem einfachen 4 Grade Geſchwindigkeit mittheilen könne.

Wenn der vierfache Körper 1 A mit einem Grade Geſchwindigkeit den Hebel in 1 A ſtößet, ſo iſt augenſcheinlich, daß er in einen anderen 2 A, der mit ihm von gleicher Maſſe iſt und auch eben ſo weit vom Ruhepuncte des Hebels abſtehet, durch dieſen Stoß ſeine ganze Kraft und Geſchwindigkeit verſetzen werde. Weil aber dieſe Geſchwindigkeit, womit 2 A weggeprellet wird, eine Fortſetzung derjenigen Bewegung iſt, womit der Hebel, indem er den Körper fortſtößet, den unendlich kleinen Raum 2 A 2 a zurückleget, ſo iſt die Geſchwindigkeit dieſer unendlich kleinen Bewegung der Geſchwindigkeit des fortgeſtoßenen Körpers 2 A, und alſo derjenigen, womit 1 A den Hebel ſtößet, gleich; mithin wird dieſe Kugel 1 A in ihrem Anlaufe den Hebel die unendlich kleine Linie 1 A 1 a hinunterdrücken, und zwar wird dieſelbe mit ebenderſelben Geſchwindigkeit, womit 1 A anläuft, zurückgelegt werden. Nun ſetze man anſtatt des Körpers 2 A die Kugel B, die viermal weniger Maſſe, als A hat, in vierfacher Entfernung vom Ruhepuncte C, und ſehe, was für ein Hinderniß alsdenn der Körper B dem Körper A, indem dieſer den Hebel aus 1 A in 1 a niederzudrücken bemühet iſt, machen werde. Es iſt bekannt, daß die vis inertiae, oder der Widerſtand, den ein Körper vermittelſt ſeiner Trägheitskraft der Bewegung eines anderen in den Weg leget, ſeiner Maſſe proportioniret ſei; nun iſt aber eine viertheilige Maſſe in vierfacher Entfernung vom Ruhepuncte, der Quantität einer einfachen in viertheiliger Entfernung gleich zu ſchätzen: alſo thut B in B dem Stoße des Körpers 1 A auf den Hebel, gerade nur ſo viel Widerſtand, als der Körper 2 A = 1 A in 2 A würde gethan haben. So wird denn der Körper 1 A auch in dieſem Falle, da ſich die Kugel B anſtatt der Kugel 2 A auf dem Hebel befindet, die unendlich kleine Linie 1 A 1 a mit dem Hebel zugleich durchlaufen, und zwar mit eben der Geſchwindigkeit, wie im vorigen Falle, d. i. die ſo groß iſt, als diejenige, womit er auf den Punct 1 A anläuft. Es kann aber der Körper 1 A den Hebel aus 1 A in 1 a nicht niederdrücken, ohne zugleich das andere Ende in B aus B in b hinauf zu bewegen; die unendlich kleine Linie B b aber iſt viermal größer, als 1 A 1 a; alſo wird der Körper B durch dieſen Stoß des Hebels eine Geſchwindigkeit erhalten, die gegen diejenige, womit A anläuft, vierfach iſt.

Ebendaſſelbe auf eine andere Art erwieſen.

Dieſes erhellet noch auf eine andere Art. Alle harte Körper können wir uns als elaſtiſch, das iſt, als dem Stoße weichend, aber wieder zurückſpringend, vorſtellen; alſo können wir dem ſteifen Hebel 1 A C B auch eine ſolche Federkraft beilegen. Der Körper 1 A alſo, der auf den Hebel mit dem Grade Geſchwindigkeit, wie 1 anläuft, wendet ſeine ganze Kraft auf, indem er die Feder 1 A C ſpannet, und ſie um den Raum 1 A 1 a aufdrücket. Nun ſind die Momenta der Geſchwindigkeit, welche dieſe Feder die ganze Zeit dieſes Druckes hindurch, durch ihren Widerſtand in dem Körper 1 A verzehret, denjenigen Momentis gleich, womit die Feder C 2 A, als der fortgeſetzte Arm des Hebels, zu gleicher Zeit vermöge dieſer Spannung durch den Raum 2 A 2 a aufſpringet; mithin, wenn dieſe ſteife Linie bis B verlängert worden, ſind die Momenta der Geſchwindigkeit, womit die Feder C B aufſpringet, indem der Hebel 1 a C B ſich in die gerade Linie 1 a C b wieder herſtellet, viermal größer, als die Momenta, womit er im Puncte 2 A zurückſchläget, (denn der Raum b B, den der Punct B zu gleicher Zeit zurückleget, iſt viermal größer, als 2 A 2 a.) Allein wegen der vierfachen Entfernung des Punctes B vom Ruhepuncte C, iſt die Steife der Federn C B dennoch viermal ſchwächer, als die Steife der Feder C 2 A; daher muß man dagegen den Widerſtand in B viermal kleiner machen, als in 2 A, und alsdenn bleibet das Momentum der Geſchwindigkeit, das die Feder C B in den viertheiligen Körper B hineinbringt, vierfach, da hingegen das Momentum, welches die Feder C 2 A an den vierfachen Körper 2 A anwenden würde, einfach iſt. Nun iſt die Zeit, in der die Feder C B wirket, ſo groß, als diejenige, darin die C 2 A ausſpringen würde, und die Geſchwindigkeiten, die zwei Körper, 2 A und B, durch die Wirkung zweier Federn, C 2 A und C B, die gleich lange wirken, erhalten, ſind wie die Momenta der Geſchwindigkeiten, welche dieſe Federn in ihre Körper hineinbringen, mithin in dem Körper B viermal größer, als in 2 A; da aber die Geſchwindigkeit, die 2 A von dem Fortſtoße der Feder C 2 A erhalten würde, der Geſchwindigkeit, womit 1 A in 1 A anläuft, gleich iſt, ſo wird die Geſchwindigkeit, die der Körper B durch dieſen Stoß des Körpers 1 A auf den Hebel erhält, viermal größer ſein, als diejenige war, womit 1 A ſeinen Stoß verrichtete. W. Z. E.

Wie Herr Papin hieraus gegen Leibnitz hätte argumentiren können.

Wir ſehen alſo aus dieſem zweifachen Beweiſe: daß ein vierfacher Körper einem einfachen durch einen einzigen Stoß eine vierfache Geſchwindigkeit ertheilen könne. Dieſes iſt nach denen mechaniſchen Grundſätzen wahr, welche ſelbſt die eifrigſten Vertheidiger der lebendigen Kräfte nicht würden in Zweifel zu ziehen im Stande ſein. Herr Papin hätte hiedurch ſeinen Gegner rechtſchaffen in die Enge treiben können, wenn er ſeines Vortheils wohl wahrgenommen hätte. Er hätte ihm ſagen ſollen: Ihr habt mir zugegeben, daß ein vierfacher Körper, vermittelſt eines Hebels, in einen einfachen, deſſen Diſtanz vom Mittelpuncte vierfach iſt, alle ſeine Kraft hineinbringen könne; ich kann euch aber darthun, daß er bei dieſen Umſtänden demſelben vier Grade Geſchwindigkeit ertheile; alſo hat ein einfacher Körper mit 4 Graden Geſchwindigkeit alle Kraft eines vierfachen mit 1 Grade, dieſes iſt aber der Punct, um welchen geſtritten wird, und den ihr mir zu leugnen verlanget.

§. 101.

So iſt denn der fürchterlichſte Streich unter allen, womit die lebendigen Kräfte der Schätzung des Carteſius gedrohet haben, leer ausgegangen. Nunmehro iſt keine Hoffnung übrig, daß dieſelbe nach dieſem noch Mittel finden werden, ſich aufrecht zu erhalten.

> — — — vires in ventum effudit, et ultro
> Ipse gravis graviterque ad terram pondere vasto
> Concidit: ut quondam cava concidit aut Erymantho
> Aut Ida in magna radicibus eruta pinus.
>
> *Virg.* Aen. Libr. V.

§. 102.

Wir haben die vornehmſten Gründe der Leibnitzianer widerlegt.

Wir haben die anſehnlichſten und berühmteſten Gründe der Neuerung von den lebendigen Kräften bis daher angeführet, und Sorge getragen, dieſer Secte nach dem Rechte der Wiedervergeltung alle die Vorwürfe und Zurechtweiſungen zu bezahlen, welche ſie den Schülern des Carteſius ſo häufig gemacht haben. Man würde mit Unrecht von uns verlangen: daß wir Alles, was in dieſer Sache auf der Seite des Herrn von Leibnitz geſchrieben worden, herbeiziehen ſollten, um unſerer Partei einen vollkommenen Triumph daraus zuzubereiten. Dieſes würde heißen, von den Cedern auf dem Libanon an bis zu dem Yſop, der aus der Wand wächſt, nichts verſchonen, damit man ſein Werk nur bereichern könne. Wir könnten noch mehr, wie einen Streif in das Gebiet unſerer Gegner thun, ihre Güter auszuplündern, und dem Anhange des Carteſius ſo viel Siegeszeichen und Triumphbogen errichten; allein ich glaube, meine Leſer werden kein großes Verlangen darnach bezeigen. Wenn man jemals mit Grunde geſagt hat, daß ein großes Buch ein groß Uebel ſei, ſo würde man es von einem ſolchen ſagen können, welches, wie dieſes, wenig andere Dinge, als lauter verſchiedene Vertheidigungen ebenderſelben Sache, und zwar einer ſehr abſtracten Sache anziehet, endlich ſie nur zu einem einzigen Endzwecke anziehet, nämlich ſie alle zu widerlegen.

Wir können indeſſen dieſem Mißbrauche der Weitläuftigkeit nicht ſo gänzlich abſagen, daß wir nicht noch einen Beweis herbeizuziehen berechtiget ſein ſollten, von deſſen Verſchweigung uns gleichwohl die ganze Anzahl der Gegner und Verfechter unſerer Streitſache losſprechen würde. Dieſer Beweis hat nur wegen des Ranges ſeines Verfaſſers einen Anſpruch auf eine Stelle in dieſer Abhandlung; allein er hat nicht die geringſte in Betrachtung des Anſehens, darin er bei den Anhängern beider Parteien ſtehet. Die Leibnizianer haben nicht geglaubet, daß er ihrer Meinung etwas nützen könne, und man hat nicht geſehen, daß ſie zu demſelben ihre Zuflucht genommen hätten, ſo ſehr ſie auch öfters in die Enge getrieben worden.

§. 103.

Ein Argument des Herrn Wolf.

Herr **Wolf** iſt derjenige, von dem wir dieſen Beweis haben, und den er, mit allem Gepränge der Methode ausgezieret, in dem erſten Bande des Petersburgiſchen Commentars vorgetragen hat. Man kann ſagen: daß die Hindurchführung ſeines Satzes durch eine große Reihe von vorhergehenden Sätzen, die vermittelſt einer geſtrengen Methode ſehr genau zertheilet und vervielfältiget werden, der Kriegsliſt einer Armee zu vergleichen iſt, welche, damit ſie ihrem Feinde ein Blendwerk mache und ihre Schwäche verberge, ſich in viele Haufen ſondert, und ihre Flügel weit ausdehnet.

Ein Jeder, der ſeine Abhandlung in dem angeführten Werke der Akademie leſen wird, wird befinden, daß es ſehr ſchwer ſei, in ihr dasjenige heraus zu ſuchen, was darin den rechten Beweis ausmacht, ſo ſehr iſt Alles vermöge der analytiſchen Neigung, die ſich daſelbſt hervorthut, gedehnet und unverſtändlich gemacht worden.

Wir wollen uns die Beſchaffenheit ſeines Unternehmens einigermaßen bekannt machen.

§. 104.

Der Hauptgrundſatz dieſes Arguments.

Herr Papin hatte behauptet: man könne nicht ſagen, daß ein Körper etwas gethan habe, wenn er gar keine Hinderniſſe überwältiget, keine Maſſen verrücket, keine Federn geſpannet habe u. ſ. w. Herr Wolf widerſpricht ihm hierin, und zwar aus dieſem Grunde: Wenn ein Menſch eine Laſt durch einen gewiſſen Raum hindurch trägt, ſo iſt Jedermann darin einig, daß er etwas gethan und ausgerichtet habe; nun träget ein Körper ſeine eigene Maſſe, vermöge der Kraft, die er in wirklicher Bewegung beſitzet, durch einen Raum hindurch: eben hiedurch hat ſeine Kraft etwas gethan und ausgeübet. Herr Wolf verſpricht im Anfange ſeiner Abhandlung ſich dieſes Grundes zu begeben, und unabhängig von demſelben ſeinen Satz zu beweiſen; allein er hat ſein Wort nicht gehalten.

Nachdem er erkläret hatte, was er durch unſchädliche Wirkungen (effectus innocuos) verſtehe, nämlich ſolche, in deren Hervorbringung die Kraft ſich nicht verſehret; ſo ſetzet er einen Satz zum Grunde, auf welchem ſein Gebäude einzig und allein errichtet iſt, und den wir ihm nur nehmen dürfen, um alle Bemühung ſeiner Schrift fruchtlos zu machen. Si duo mobilia per spatia inaequalia transferuntur, effectus innocui sunt, ut spatia. Dieſes iſt der Satz, den wir meinen*). Laſſet uns ſehen, wie er es angefangen hat, ihn zu beweiſen. Er ſchließet auf folgende Weiſe: Wenn der Effect durch den Raum A, wie e iſt, ſo iſt derjenige Effect, der in einem gleichen oder ebendemſelben Raum A geſchiehet, auch e; folglich in dem Raum 2A iſt er 2e, in dem Raum 3A wird er 3e ſein, d. i. die Effecte werden in der Proportion der Räume ſtehen.

---

*) Es hat alſo Herr Wolf in der Bewegung durch einen Raum, darin dem Körper nichts widerſtehet, d. i. durch einen leeren Raum, demſelben gewiſſe Wirkungen beigelegt, und dieſer Wirkungen bedienet er ſich hernach zu einem Maaſe der Kraft des Körpers; folglich iſt er ſeinem Verſprechen nicht nachgekommen.

Sein Beweis beruhet alſo auf dieſer Vorausſetzung: **wenn der Körper durch ebendenſelben Raum gehet, ſo hat er auch ebendieſelbe unſchädliche Wirkung ausgeübet.** Dieſes iſt der rechte Punct der Verführung und des Irrthums, der ſich hernach über ſeine ganze Schrift ausbreitete. Es iſt nicht genug, daß nur der Raum ebenderſelbe ſei, wenn die Wirkung, die in ihm durch einen gleichen Körper verübet worden, auch dieſelbe ſein ſoll: man muß hiebei die Geſchwindigkeit des Körpers, womit er den Raum zurückleget, mit in Erwägung ziehen. Wenn dieſe nicht ebenfalls gleich iſt, ſo wird, aller der Gleichheit des Raums ungeachtet, die unſchädliche Wirkung dennoch unterſchieden ſein. Dieſes zu begreifen, müſſen wir uns, ſo wie wir im 17. §. gethan haben, den Raum, den der Körper durchläuft, nicht als vollkommen leer, ſondern als mit Materie, aber mit unendlich dünner, folglich unendlich wenig widerſtehender Materie erfüllet vorſtellen. Dieſes geſchieht nur, damit wir eine wahre Wirkung und ein gewiſſes Subject derſelben haben, denn im Uebrigen bleibt es dennoch eine unſchädliche Wirkung, ſo wie im Wolf'ſchen Argumente. Wenn alſo der Körper einen eben ſo großen Raum, als ein anderer, der ihm gleich iſt, zurückleget, ſo haben ſie beide gleich viel Materie verrücket; aber deswegen noch nicht allemal gleiche Wirkung ausgeübet. Denn wenn der eine ſeinen Raum mit zweimal mehr Geſchwindigkeit durchgelaufen hat, ſo haben alle Theilchen ſeines Raumes durch ſeine Wirkung auch zweimal mehr Geſchwindigkeit von ihm erhalten, als die Theilchen des Raumes, den der andere Körper mit einfacher Geſchwindigkeit durchläuft; folglich hat der erſtere Körper eine größere Wirkung ausgeübet, obgleich die Maſſe und der zurückgelegte Raum in beiden gleich war.

§. 105.

Noch ein Hauptgrund des Wolf'ſchen Schediasmatis.

So iſt denn der Grundſatz aller Schlüſſe des Herrn Wolf augenſcheinlich falſch, und ſtreitet wider dasjenige, was man von den Begriffen des Wirkens und der Bewegung am Allerklärſten und Gewiſſeſten beweiſen kann. Wenn man einmal geirret hat, ſo iſt die Folge nichts Anderes, als eine Kette von Irrthümern. Herr Wolf ziehet aus ſeinem Grundſatze einen anderen, der ſeinem Syſtem eigentlich alle die großen Folgerungen, die den Leſer ſo unvermuthet überraſchen und in Verwunderung ſetzen, darbietet. Er heißt: Weil in gleichförmiger Bewegung die Räume in zuſammengeſetzter Verhältniß der Geſchwindigkeiten und Zeiten ſind; ſo ſind die unſchädlichen Wirkungen, wie die Maſſen, Zeiten und Geſchwindigkeiten zuſammmen. Hierauf bauet er das Theorem: Actiones, quibus idem effectus producitur, sunt ut celeritates.

Wird widerlegt.

In dem Beweiſe dieſes Lehrſatzes findet ſich ein Fehlſchluß, der womöglich noch härter iſt, als der, welchen wir kaum bemerket haben. Er hatte bewieſen: daß, wenn zwei gleiche Körper einerlei Wirkung in ungleicher Zeit ausrichten, ihre Geſchwindigkeiten ſich umgekehrt wie die Zeiten verhalten, darin die gleichen Wirkungen hervorgebracht werden, das heißt: daß der Körper, der ſeine Wirkung in halber Zeit vollendet, zwei Grade Geſchwindigkeit habe, da der andere im Gegentheil, der die ganze Zeit dazu aufwenden muß, nur einen Grad beſitzet. Hieraus ſchließet er: Weil Jedermann geſtehet, diejenige Action ſei zweimal größer, die in zweimal kürzerer Zeit, als eine andere ihre Wirkung vollbringet; ſo werden die Actiones in dieſem Falle in umgekehrter Verhältniß der Zeiten, d. i. der geraden von den Geſchwindigkeiten ſein. Hierauf gehet er weiter fort, und erwäget den Fall, da zwei verſchiedene Körper einerlei Wirkung in gleicher Zeit ausüben. Er zeiget: daß in dieſem Falle die Geſchwindigkeiten in umgekehrter Verhältniß der Maſſen ſein werden, und ſchließet ferner alſo: Quoniam hic eadem est ratio massarum, quae in casu priori erat temporum; ratio vero celeritatum eodem modo se habeat: perinde est, sive massae diversae et tempus idem, sive massae sint eaedem et tempus diversum etc. Dieſer Schluß iſt ein Ungeheuer, nicht aber ein Argument, das man in einer mathematiſchen Abhandlung finden ſollte. Man erinnere ſich, daß in dem vorigen Falle nur deswegen ſei geſagt worden: die Actiones zwei gleicher Körper, welche in ungleichen Zeiten gleiche Wirkungen ausrichten, ſeien umgekehrt wie die Zeiten, weil diejenige Action, die eine Wirkung in kürzerer Zeit ausrichtet, ebendeswegen, und auch in ebendemſelben Maaße größer iſt, als eine andere, welche dazu mehr Zeit aufwendet. Alſo hat dieſer Schluß aus dieſem Grunde Statt, weil die Kürze der Zeit, darin eine Wirkung vollendet wird, jederzeit von einer deſto größeren Action zeuget. Allein wenn ich, wie hier in dem zweiten Falle, anſtatt der Ungleichheit der Zeiten die Ungleichheit der Maſſen ſetze und dagegen die Zeiten gleich mache; ſo ſiehet man leicht, daß die Ungleichheit der Maſſen die Folge nicht habe, welche die Ungleichheit der Zeiten hat. Denn bei der erſteren hatte der Körper, der in kleinerer Zeit ſeine Wirkung vollendete, ebendeswegen, weil die Zeit kleiner war, eine größere Action ausgeübet; allein hier hat der Körper, der eine kleinere Maſſe hat und mit derſelben in gleicher Zeit ebenſoviel Wirkung, als der andere ausrichtet, nicht wegen der Kleinigkeit ſeiner Maſſe eine größere Activität. Dies wäre ganz ungereimt zu ſagen; denn die Kleinigkeit der Maſſe iſt ein wahrer und weſentlicher Grund, worauf vielmehr die Kleinigkeit der Activität beruhet, und wenn ein Körper ohnerachtet dieſer Kleinigkeit der Maſſe dennoch in gleicher Zeit ebenſoviel Wirkung, als ein anderer ausübet, ſo kann man nur ſchließen: daß das, was ſeiner Actioni wegen einer geringeren Maſſe abgehet, durch eine größere Geſchwindigkeit erſetzet und ausgefüllet, und dadurch der Actioni des anderen gleich gemacht worden. Alſo, wenn die Maſſen ungleich, die Zeiten und Wirkungen aber gleich ſind, ſo kann man nicht ſagen: die Actiones der Körper verhalten ſich umgekehrt wie ihre Maſſen, obwohl in dem Falle der ungleichen Zeiten und gleichen Maſſen dieſe Proportion in Anſehung der Zeiten und Actionum Statt hatte. Es iſt daher nicht einerlei:

ob die Maſſen ungleich und die Zeiten gleich, oder ob die Zeiten ungleich und die Maſſen gleich ſind.

So iſt denn derjenige Beweis, worauf ein Haupttheorem in der Wolf'ſchen Abhandlung gegründet worden, ungültig und unnütze; alſo werden die lebendigen Kräfte daſelbſt kein Land finden, das ſie nähren kann.

Es gibt zuweilen in einer Schrift gewiſſe mäßige Fehler, die ſich nicht ſehr weit ausbreiten und die Gültigkeit der Hauptſache nicht gänzlich verderben. Allein in derjenigen, von welcher wir reden, laufen die Sätze an der Methode als an einem Seile herab; daher machen ein oder zwei Irthümer das ganze Syſtem verwerflich und unbrauchbar.

§. 106.

Wir haben noch keine Dynamik.

Herr Wolf hatte in ſeiner Abhandlung das Vorhaben, uns die erſte Grundlage zu einer Dynamik zu liefern. Sein Unternehmen iſt unglücklich ausgefallen. So haben wir denn noch zur Zeit keine dynamiſchen Grundſätze, auf welche wir mit Recht bauen können. Unſere Schrift, welche die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte darzulegen verſpricht, ſollte dieſen Mangel ergänzen. Das dritte Kapitel ſoll hievon einen Verſuch machen; allein darf man wohl hoffen, daß man das Ziel treffen werde, da es einem von den Verſuchteſten in dieſer Art der Betrachtung nicht gelungen iſt, es zu erreichen?

§. 107.

Das Argument des Herrn von Muſſchenbroeck.

Eben da ich im Begriff bin, die Widerlegung der Gründe, worauf die berühmteſten Leibnizianer ihre Kräftenſchätzung gründen, mit dem vorhergehenden Falle zu beſchließen, erhalte ich die vom Herrn Profeſſor Gottſched überſetzten Grundlehren der Naturwiſſenſchaft des Herrn Peter von Muſſchenbroeck, die in der Oſtermeſſe dieſes 1747ſten Jahres an das Licht getreten ſind. Dieſer große Mann, der größeſte unter den Naturforſchern dieſer Zeit, an deſſen Meinungen das Vorurtheil und der Secteneifer weniger, als an irgend eines anderen Menſchen Lehrſätzen einen Antheil hat, dieſer ſo berühmte Philoſoph, hat die Schätzung des Herrn von **Leibniz** erſtlich ſeiner mathematiſchen Unterſuchung, hernach den Verſuchen, die er ſo geſchickt zu machen weiß, unterworfen und in beiden bewährt befunden. Dieſer letztere Weg, den er genommen hat, gehört nicht zu gegenwärtigem Hauptſtücke; allein der erſtere gehöret zu demſelben. Die Abſicht dieſer Abhandlung erfordert es von mir, die Schwierigkeiten, die der berühmte Verfaſſer daſelbſt der Schätzung des **Carteſius** machet, zu erwägen, und ſie, womöglich, von dem Gegenſtande, deſſen Vertheidigung unſer Geſchäft iſt, abzuwenden. Werden mir aber nicht die engen Grenzen dieſer Blätter, oder damit ich mich offenherzig ausdrücke, die erſtaunliche Ungleichheit, die ſich hier hervorthut, unüberwindliche Hinderniſſe ſetzen?

Laßt uns ſehen, was für Gründe es geweſen ſind, die ihm in der mathematiſchen Erwägung **Leibniz's** Geſetze zu beweiſen geſchienen haben. Wenn eine gewiſſe äußerliche Urſache, die ſich mit dem gedrückten Körper zugleich mit beweget, z. E. eine Feder B C (Taf. II. Fig. 16.), die an dem Widerhalte A B befeſtiget, einen Körper F fortſtößet, gegeben iſt: ſo wird ſie demſelben, wenn er in Ruhe iſt, 1 Grad Geſchwindigkeit ertheilen. Sobald aber dieſer Körper dieſen Grad ſchon beſitzet, ſo werden zweimal mehr Federn erfordert, ihm den zweiten Grad der Geſchwindigkeit zu geben. Denn wenn ſich die einfache Feder noch einmal allein ausſtreckete, ſo würde der Körper, der ſich ſchon mit eben dem Grade Geſchwindigkeit wirklich beweget, womit die Feder ſich ausdehnet, dieſelbe fliehen und ihre Drucke nicht in ſich aufnehmen. Allein es muß die zweite Feder D B (Taf. II. Fig. 17.) hinzukommen, die da machet, daß der Punct B, an welchem ſich die Feder B C ſteifet, dem Körper mit der Geſchwindigkeit, damit er entfliehen würde, nachfolge, und daß auf dieſe Weiſe der Körper F wie anfänglich in Anſehung der Feder B C ruhe, damit er, wenn dieſe ſich ausſtrecket, den Grad der Geſchwindigkeit wie 1 erhalte. Ebenſo werden drei Federn (Taf. II. Fig. 18.) E D, D B, B C, erfordert, um dem

Körper F, der ſchon an ſich 2 Grade Geſchwindigkeit beſitzet, nur den dritten zu ertheilen. Einem Körper, der ſchon 100 Grade hat, einen einzigen neuen zu ertheilen, werden 101 Federn erfordert und ſo weiter. Alſo iſt die Anzahl der Federn, die nöthig ſind einem Körper einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit zu geben, wie die Anzahl der Grade, in welche die ganze Geſchwindigkeit des Körpers zertheilet iſt; d. i. die ganze Kraft der Federn, die einem Körper einen Grad Geſchwindigkeit mittheilen, iſt wie die ganze Geſchwindigkeit, die der Körper alsdenn haben würde, wenn er dieſen Grad beſäße. Nun ſind in dem Triangel ABC (Taf. II. Fig. 19.), deſſen **Cathetus** AB in gleiche Theile getheilet werden, die Linien DE, FG, HI etc., wie die Linien AD, AF, AH, folglich kann man ſich der Linie DE bedienen, um diejenige Feder anzuzeigen, die dem Körper den erſten Grad Geſchwindigkeit AD ertheilet; die zweimal größere Linie FG, um die zweifache Feder anzuzeigen, die den zweiten Grad Geſchwindigkeit DF hervorbringt; die Linie HI, um die dreimal größere Feder anzudeuten, die den dritten Grad Geſchwindigkeit FH erwecket u. ſ. w. Wenn man ſich dieſe Linien DE, FG etc. unendlich nahe gedenket, ſo werden ſie nach der Methode des unendlich Kleinen, die **Cavalerius** in die Meßkunſt eingeführet hat, den ganzen Inhalt des Triangels ABC ausmachen. Alſo iſt die Summe aller Federn, die in einem Körper die Geſchwindigkeit AB erzeugen, wie die Fläche ABC, d. i. wie das Quadrat der Geſchwindigkeit AB. Dieſe Federn aber ſtellen die Kräfte vor, welche zuſammen in dem Körper gedachte Geſchwindigkeit hervorgebracht haben, *und wie ſich die Anzahl Kräfte, die in einen Körper wirken, verhält, ſo verhält ſich auch die in demſelben hervorgebrachte Kraft*; alſo iſt die Kraft eines Körpers wie das Quadrat der Geſchwindigkeit, die er beſitzet.

§. 108.

Unterſuchung dieſes Arguments.

Ich glaube, ein Anhänger des *Carteſius* würde Folgendes gegen dieſen Beweis einwenden:

Wenn man die, in einen Körper übertragene Kraft nach der Summe gewiſſer Federn ſchätzen will, ſo muß man nur diejenigen Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Körper wirklich hineinbringen; allein diejenigen, die in ihn gar nicht gewirket haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in den Körper zu ſetzen. Dieſer Satz iſt einer von den allerdeutlichſten der Mechanik, und den nie ein Leibnitzianer in Zweifel gezogen hat. Der Herr von Muſſchenbroeck ſelber bekennet ſich zu demſelben am Ende ſeines Beweiſes; denn dieſes ſind ſeine Worte: Wie ſich die Anzahl Kräfte, die in einen Körper wirken, verhält, ſo verhält ſich auch die in demſelben hervorgebrachte Kraft. Wenn aber ein Körper F, der ſich ſchon mit einem Grad Geſchwindigkeit bewegt, durch die Ausſtreckung der zweien Federn DB, BC den zweiten Grad erhält; ſo wirket von dieſen zweien Federn nur BC in ihn, DB aber bringet nichts von ihrer Spannungskraft in ihn hinein. Denn die Feder DB ſtrecket ſich mit einem Grade Geſchwindigkeit aus; der Körper F aber beweget ſich auch ſchon wirklich mit einem Grade; alſo fliehet F den Druck dieſer Feder, und dieſelbe wird ihn in ihrer Ausbreitung nicht erreichen können, um die Kraft ihrer Ausſpannung in ihn zu übertragen. Sie thut weiter nichts, als daß ſie den Widerhalt B, an welchem ſich die Feder BC ſteifet, dem Körper F mit eben der Geſchwindigkeit, womit er ſich beweget, nachträget, damit derſelbe, in Anſehung dieſes Körpers, ruhe, und die Feder BC ihre ganze Kraft, die wie 1 iſt, in ihn hineinbringe. Sie iſt alſo keine wirkende, ſondern nur eine Gelegenheitsurſache der Kraft, die auf dieſe Weiſe in F zu der erſten hinzukommt; die einzige Feder BC aber iſt die wirkende Urſache derſelben. Ferner, wenn dieſer Körper ſchon 2 Grade Geſchwindigkeit beſitzet, ſo ertheilet ihm unter den dreien gleichen Federn ED, DB, BC, nur die einzige BC ihre Kraft und auch den dritten Grad der Geſchwindigkeit, u. ſ. w. ins Unendliche. Alſo wenn DE (Fig. 19.) die erſte Feder iſt, deren Kraft in den Körper F hineingekommen, und den erſten Grad Geſchwindigkeit AD in ihm erwecket hat, ſo hat die Feder fG, die ihr gleich iſt, ihm den zweiten Grad Geſchwindigkeit gegeben und ihre Kraft in ihn übertragen; die Feder hI den dritten Grad u. ſ. w., folglich macht die Summe der Federn DE + fG + hI + kM + lN + rO + bC = BC die ganze Größe der Kraft aus, die an den Körper F von ſeiner Ruhe an angewandt werden, und die in ihm die Geſchwindigkeit AB erweckt hat. Es verhält ſich aber BC wie AB, und BC iſt die Kraft, AB aber die Geſchwindigkeit; alſo iſt die Kraft wie die Geſchwindigkeit, und nicht wie das Quadrat derſelben.

§. 109.

Neuer Fall zu Beſtätigung des Carteſianiſchen Kräftenmaßes.

Nunmehr ſind wir über alle die Schwierigkeiten hinweg, die uns in der Behauptung des Carteſianiſchen Geſetzes entgegenſtehen konnten. Wir wollen es aber hiemit noch nicht gut ſein laſſen. Eine Meinung, die einmal im Beſitze des Anſehens und ſogar des Vorurtheiles iſt, muß man ohne Ende verfolgen und aus allen Schlupfwinkeln herausjagen. Eine ſolche iſt wie das vielköpfige Ungeheuer, das nach jedem Streiche neue Köpfe aufdeckt.

Vulneribus foecunda suis erat illa; nec ullum
De centum numero caput est impune recisum,
Quin gemino cervix haerede valentior esset.

Ovid. Metam.

Ich würde es mir für ſehr rühmlich halten, wenn man an dieſem Werke tadelte, daß es die Leibniz'ſche Kräftenſchätzung überflüſſig und mit mehr Gründen, als es nöthig geweſen wäre, widerlegt hätte; allein ich würde mich ſchämen, wenn ich es daran hätte ermangeln laſſen.

Nehmet eine inclinirte Schnellwage (Taf. II. Fig. 20.) ACB, deren ein Arm CB gegen den anderen AB vierfach, der Körper B aber, der das Ende des vierfachen Armes drückt, gegen den anderen A viertheilig iſt. Dieſe werden in der Lage, worin wir ſie geſetzt haben, ruhen und gegen einander vollkommen im Gleichgewichte ſtehen. Hänget zu dem Körper A noch ein kleines Gewicht e hinzu: ſo wird der Körper B durch den Bogen Bb gehoben, und A dagegen durch den Bogen Aa herabſinken, der Körper B aber wird in dieſer Bewegung viermal mehr Geſchwindigkeit, als A erhalten. Nehmet das Gewicht e hinweg und hänget dagegen ein viermal kleineres d zu dem Körper b an das Ende des Wagarmes CB hinzu; ſo wird b durch den Bogen bB niedergedrückt, a aber durch den Bogen aA hinaufgehoben werden; b aber, welches einerlei mit B iſt, wird hiedurch ebenſoviel Geſchwindigkeit, als in dem erſten Falle erhalten, imgleichen a, welches einerlei mit A iſt, wird ſeine Geſchwindigkeit, die in ihn im erſteren Falle hineingebracht wurde, nun ebenfalls bekommen; nur mit dieſem Unterſchiede: daß die Richtung der Bewegungen umgekehrt wird. Da nun die Wirkung, welche das angehängte Gewicht e ausübet, in der Kraft, die der Körper A und B zuſammen haben, beſtehet, und die Wirkung, die das viermal kleinere d ausrichtet, ebenfalls in derjenigen Kraft, welche b = B und a = A hiedurch zuſammen erhalten, zu ſetzen iſt; ſo iſt klar: daß dieſe Gewichte e und d gleich große Wirkungen ausgeübt, folglich gleich viel Kraft müſſen angewandt und alſo auch gehabt haben. Es ſind aber die Geſchwindigkeiten, womit dieſe Gewichte e und d wirken, (nämlich ſowohl ihre Anfangsgeſchwindigkeiten, die ſie durch die Häufung aller dieſer Druckungen erhalten,) umgekehrt wie ihre Maſſen: alſo haben zwei Körper, deren Geſchwindigkeiten in umgekehrter Verhältniß ihrer Maſſen ſind, gleiche Kräfte; welches die Schätzung nach dem Quadrate umwirft.

§. 110.

Leibnitz's Zweifelsknoten.

Die Carteſianer haben den Vertheidigern des neuen Kräftenmaaßes niemals mit mehr Zuverſicht Trotz bieten können, als nachdem Herr Jurin den Fall gefunden hat, wodurch man auf eine einfache Art und mit ſonnenklarer Deutlichkeit einſiehet: daß die Verdoppelung der Geſchwindigkeit jederzeit nur die Verdoppelung der Kraft ſetze. Herr von Leibnitz leugnete dieſes insbeſondere in dem Verſuche einer dynamiſchen Abhandlung, die er den Actis (1695, p. 155.) einverleibet. Man höre ihn nur folgendergeſtalt reden: Cum igitur comparare vellem corpora diversa, aut diversis celeritatibus praedita, equidem facile vidi: si corpus A sit simplum et B duplum, utriusque autem celeritas aequalis, illius quoque vim esse simplam, hujus duplam, cum praecise quicquid in illo ponitur semel, in hoc ponatur bis. Nam in B est bis corpus ipsi A aequale, et aequivelox, nec quicquam ultra. *Sed si corpora A et B sint aequalia, celeritas autem in A sit simpla, et in C dupla, videbam non praecise, quod in A est, duplari in C.* Dieſen Knoten hat Herr **Jurin** durch den leichteſten Fall von der Welt aufgelöſet.

Auflöſung des Herrn Jurin.

Er nahm eine bewegliche Fläche, z. E. einen Kahn AB (Taf. I. Fig. 21.) an, der ſich nach der Richtung BC, mit der Geſchwindigkeit wie 1 beweget und die Kugel E mit gleicher Bewegung mit ſich wegführet. Dieſe Kugel hat alſo durch die Bewegung der Fläche die Geſchwindigkeit 1, und auch die Kraft 1. Er nimmt ferner auf dieſer Fläche eine Feder R an, die an dem Widerhalte D loßſchnellet, und der gedachten Kugel E für ſich noch einen Grad Geſchwindigkeit, und alſo auch einen Grad Kraft ertheilet. Alſo hat dieſelbe zuſammen zwei Grade Geſchwindigkeit, und mit demſelben zwei Grade Kraft empfangen. Es ziehet folglich die Verdoppelung der Geſchwindigkeit nichts mehr, als die Verdoppelung der Kraft nach ſich, und nicht, wie die Leibnitzianer ſich fälſchlich überreden, die Vervierfachung derſelben.

Dieſer Beweis iſt unendlich deutlich und leidet gar keine Ausflucht, denn die Bewegung der Fläche kann nichts mehr thun, als daß ſie dem Körper eine Geſchwindigkeit, die ihr gleich iſt, das iſt, eine einfache Geſchwindigkeit, und folglich auch eine einfache Kraft ertheile. Die Feder R aber, weil ſie eine gemeinſchaftliche Bewegung mit der Fläche und der Kugel zugleich hat, wirket mit nichts, als ihrer Spannungskraft. Dieſe nun iſt gerade ſo groß, daß ſie einem Körper, wie der unſrige iſt, nicht mehr, wie einen Grad Geſchwindigkeit, und alſo auch nur einen Grad Kraft ertheilen könne. Alſo wird man in Allem, was in die Conſtruction dieſes Problems hineinkommt, nichts mehr, als die Urſache zu 2 Graden Kraft antreffen, man mag ſich wenden, wohin man wolle, und demnach werden in dem Körper wirklich 2 Grade Geſchwindigkeit vorhanden ſein.

§. 111.

Der Frau von Chaſtelet Einwurf gegen Jurin's Argument.

Die Marquiſin von **Chaſtelet** hat dieſes Argument des Herrn **Jurin** beſtritten, aber auf eine Art, deren Schwäche zu bemerken, ſie ſcharfſinnig genug wäre, wenn die Neigung gegen eine Meinung, auf welche einmal die Wahl gefallen, nicht einer ſchlimmen Sache den ſchönſten Anſtrich geben könnte.

Sie hat Folgendes eingewandt. Der Kahn AB iſt keine unbewegliche Fläche; folglich wenn ſich die Feder R gegen den Widerhalt D ſteifet, ſo wird ſie in den Kahn gewiſſe Kräfte hineinbringen, und man wird alſo in der Maſſe des Kahns die 2 Grade Kraft wieder finden, die man in dem Körper E nach Leibnitz'ſcher Schätzung vermiſſet.

§. 112.

In dieſer Ausflucht findet ſich der Fehler desjenigen Trugſchluſſes, den man fallaciam ignorationis elenchi nennet. Sie greift das Argument ihres Gegners nicht eigentlich da an, wo er den Nerven ſeines Beweiſes hineingeleget hat; ſondern bekümmert ſich um einen zufälligen Nebenumſtand, der ihrer Meinung günſtig zu ſein ſcheinet, der aber dem Jurin'ſchen Beweiſe nicht nothwendig anklebet. Wir können dieſen Stein des Anſtoßes leicht aus dem Wege räumen. Es hindert uns nichts, uns den Kahn AB als durch eine ſolche Kraft getrieben vorzuſtellen, die ihm nicht verſtattet, vermöge der Anſtrengung der Feder gegen D, in die Richtung AF im Geringſten zurückzuweichen. Man darf ihn zu dieſem Ende nur von unendlich großer Maſſe gedenken. Der Kahn wird alsdenn durch die endliche Kraft der Feder R nur unendlich wenig, d. i. gar nicht weichen; alſo wird der Körper eben die Kraft von dieſer Feder erhalten, als wenn dieſelbe gegen einen gänzlich unbeweglichen Widerhalt geſpannet, losſchnellete, d. i. er wird ihre ganze Kraft erhalten.

§. 113.

Herrn Richter's Einwurf gegen Jurin's Argument.

Herr Richter, der in dem Verzeichniſſe derjenigen, welche zu der Emporhaltung des neuen Kräftenmaaßes ihren Beitrag gethan haben, keine geringe Stelle verdienet, hat einen etwas ſcheinbareren Einwurf gegen Jurin's Argument vorgebracht *).

Er glaubt, ebendieſelbe Kraft könne in Relation gegen verſchiedene Dinge ſehr ungleich ſein. Die Feder R habe der Kugel E zwar in Anſehung derer Dinge, die ſich mit dem Kahne zugleich in einer Richtung und Geſchwindigkeit bewegen, eine Kraft wie 1 ertheilet, allein in Anſehung derer Gegenſtände, die da außerhalb dem Kahne wirklich ruhen, habe die Feder der Kugel nicht eine einfache, ſondern dreifache Kraft gegeben.

Ich möchte gerne wiſſen, wo doch die zwei Grade Kraft, die nach Herrn Richter's Meinung der Körper E in Relation gegen die ruhenden Gegenſtände erhält, herkommen ſollten; denn ſie können doch nicht wegen einer leeren Abſtraction oder eines müßigen Gedankens in ihm entſtanden ſein; ſondern es müſſen durchaus thätige Urſachen und Kräfte ſein, wodurch ſie hätten hervorgebracht werden ſollen. Wenn aber Alles gegen die äußeren Dinge in abſoluter Ruhe iſt, und der Kahn fängt an, ſich mit einem Grade Geſchwindigkeit zu bewegen, ſo entſtehet in dem Körper E hiedurch ein Grad abſoluter Kraft. Von da an thut der Kahn ſchon keine Wirkung mehr in den Körper; denn er ruhet in Anſehung ſeiner, allein die Spannungskraft der Feder fängt an, ihre Thätigkeit auszulaſſen. Dieſe hat nun gerade nur ſoviel, als zur Hervorbringung eines Grades Kraft erfordert wird; mehr wird man in ihr vergeblich ſuchen. Es iſt alſo in dem Körper nicht mehr abſolute Wirkung verübt worden, als nur ſo viel man zu 2 Graden Kraft

---

*) Act. Erud. 1735. p. 311.

rechnet. Wenn nun in Relation gegen die ruhenden Dinge, d. i. in abſolutem Verſtande, in dem Körper 4 Grade Kraft entſtanden ſein ſollten, und es wären dennoch nicht mehr, wie 2 Grade abſolute Wirkung in demſelben ausgeübet worden, ſo müßten 2 Grade von Ohngefähr und ohne Urſache entſtanden, oder aus dem Nichts hervorgebrochen ſein.

Man kann zu gänzlicher Vermeidung alles Scrupels, wenn anders in einer ſo klaren Sache einiger Scrupel Statt hat, den Fall des Herrn Jurin ſo einrichten: daß, wenn Alles in abſoluter Ruhe iſt, der Körper E zuerſt von der Feder einen Grad Geſchwindigkeit überkomme, indeſſen daß der Kahn noch ruhet, ſo wird unſtreitig dieſe erlangte Kraft des Körpers E eine abſolute Kraft ſein. Wenn nun der Kahn ſich alsdenn auch anfängt mit einem Grade zu bewegen, ſo iſt dieſes wiederum eine abſolute Bewegung, weil er vorher gegen alle Dinge ruhete. Er theilet alſo Allem demjenigen, was zu ſeiner Maſſe gehöret, folglich auch dem Körper E, wiederum einen Grad Kraft mit, der, weil die Urſache, die ihn erzeugete, in abſoluter Bewegung gewirket hat, von derſelben nicht mehr, wie einfach ſein kann. Alſo entſpringen auch auf dieſe Weiſe in Allem nicht mehr, wie 2 Grade Kraft für den Körper E.

Herr Richter ſucht ſich noch mit einer anderen Ausflucht, die er von dem Stoße elaſtiſcher Körper hernimmt, herauszuwickeln. Allein ſeine Rechtfertigung iſt auf der gemeinen Hypotheſe der Leibnizianer erbauet: daß man nach dem Stoße elaſtiſcher Körper gerade die Kraft, die vor dem Stoße war, antreffen müſſe. Wir haben dieſe Vorausſetzung widerlegt; alſo iſt es nicht nöthig, ſich mit Herrn Richter hier insbeſondere einzulaſſen.

§. 113a.

Zuſätze und Erläuterungen, die einige Stücke dieſes Kapitels betreffen.

I.

Erläuterung zum 25. §.

Weil das Theorem dieſes Paragraphen die vornehmſte Grundveſte unſerer gegenwärtigen Betrachtung iſt, ſo wollen wir es unter einer etwas deutlicheren Geſtalt vortragen.

Deutlicherer Vortrag des 25. §.

Das Merkmal einer wirklichen Bewegung iſt eine endliche Dauer derſelben. Dieſe Dauer aber, oder die von dem Anfange der Bewegung verfloſſene Zeit iſt unbeſtimmt, kann alſo nach Belieben angenommen werden. Wenn demnach die Linie A B (Taf. I. Fig. 2.) die während der Bewegung verfließende endliche Zeit vorſtellet, ſo hat der Körper in B eine wirkliche Bewegung, ferner in C, als der Hälfte, auch in D, als dem Puncte des Viertheiles, und ſo fort an allen noch kleineren Theilen dieſer Zeit, man mag ſie ins Unendliche ſo klein machen, als man will; denn dieſes erlaubet der unbeſtimmte Begriff ihrer Größe. Alſo kann ich dieſe Zeit unendlich klein gedenken, ohne daß hiedurch dem Begriffe der Wirklichkeit der Bewegung etwas abgehet. Wenn aber die Zeit dieſer Dauer unendlich klein iſt, ſo iſt ſie wie nichts zu rechnen, und der Körper iſt nur in dem Anfangspuncte, d. i. in einer bloſen Beſtrebung zur Bewegung. Folglich, wenn es ohne fernere Einſchränkung, ſo wie Leibnitz's Geſetz erheiſchet, wahr iſt, daß des Körpers Kraft in jeder wirklichen Bewegung das Quadrat zum Maaße hat, ſo iſt ſie auch bei bloſer Beſtrebung zur Bewegung alſo beſchaffen; welches ſie ſelber doch verneinen müſſen.

Woher der undeterminirte Begriff der endlichen Zeit die unendlich kleine mit in ſich ſchließet.

Es ſcheinet beim erſten Anblicke, als wenn Leibnitz's Geſetz, durch die ihm anhängende Einſchränkung der endlichen verfloſſenen

Zeit genugſam geſichert ſei, daß es nicht auf die Bewegung, deren Dauer unendlich klein iſt, könne gezogen werden; denn die endliche Zeit iſt ja ein Begriff, der ein von der unendlich kleinen ganz unterſchiedliches Geſchlecht andeutet; alſo hat es das Anſehen, daß bei dieſer Einſchränkung dasjenige durchaus nicht könne auf die unendlich kleine Zeit gezogen werden, was nur unter der Bedingung der endlichen zugelaſſen wird. Es hat dieſes auch ſeine Richtigkeit, wenn man von der endlichen Zeit ſo redet, daß man dabei vorausſetzet, daß ſie beſtimmt, und ihre Größe determinirt ſein müſſe, wenn dieſe oder jene Eigenſchaft aus ihr, als einer Bedingung, herfließen ſoll. Wenn man aber eine endliche Zeit erfordert, aber dabei zuläſſet, daß man ſie ſo groß oder klein nehmen könne, als man wolle, ſo iſt alsdenn auch die unendlich kleine Zeit mit in ihr Geſchlecht eingeſchloſſen. Den Leibnizianern kann dieſes nicht unbekannt ſein. Denn ſie müſſen wiſſen, daß ihr Ahnherr das Geſetz der Continuität auf dieſem Grunde erbauet habe: daß nämlich, wenn man annimmt, A ſei größer, als B, doch ſo, daß es unbeſtimmt ſei, wie viel oder wenig es größer ſei, ſo werde man, ohne den Geſetzen, die unter dieſer Bedingung wahr ſind, Eintrag zu thun, auch ſagen können, A ſei B gleich, oder, wenn man A gegen B anlaufen läßt und annimmt, daß ſich B auch bewege, ſo werde man, wenn der Grad dieſer ſeiner Bewegung unbeſtimmt iſt, auch annehmen können, daß B ruhe, ohne daß hiedurch dasjenige könne aufgehoben werden, was unter jener Bedingung feſtgeſetzet iſt, und ſo in anderen Fällen mehr.

Leibniz's Schätzung gilt auch nicht unter der Bedingung der endlichen Geſchwindigkeit.

Wollte man endlich noch ſagen: daß **Leibniz's** Schätzung zwar nicht unter der Bedingung der endlichen Zeit, aber dennoch unter der Vorausſetzung der endlichen Geſchwindigkeit wahr ſei, (obgleich dieſes offenbar gegen ihre Lehre ſein würde,) ſo merke man, daß man die endliche Geſchwindigkeit ebenſowohl, als die endliche Zeit durch die Linie AB (Taf. I. Fig. 2.) vorſtellen könne, und alsdenn wird es ſich gleichfalls ausweiſen, daß, wenn ihr Geſetz überhaupt bei endlicher Geſchwindigkeit gilt, es auch bei unendlich kleiner gelten müſſe, welches ſie doch ſelber nicht umhin können zu leugnen.

II.

Zuſätze zu dem 31. bis 36. §.

Unſere Gegner rechnen es unter die klärſten Begriffe, die man nur haben kann: daß ein Körper gerade die Kraft aller der Federn habe, die er zudrückt, bis ihm ſeine ganze Bewegung genommen worden, die Zeit, in der dieſe Federn gedrücket worden, ſei, wie ſie wolle. Herr Johann Bernoulli ſagt von denen, die mit der Anzahl der überwältigten Federn allein nicht zufrieden ſind, ſondern noch immer nach der Zeit der Zudrückung fragen, daß ſie eben ſo ungereimt wären, als einer, der die Menge Waſſer in einem Becher meſſen will, und ſich an dem wirklichen Maaße, was er vor ſich hat, nämlich der Capacität des Bechers, nicht begnüget, ſondern meinet, er müſſe noch die Zeit dazu wiſſen, in der dieſer Becher angefüllet worden. Er ſetzet mit Zuverſicht und Unwillen hinzu*): desine igitur quaerere nodum in scirpo. Die Frau Marquiſin von Chaſtelet hat einen eben ſo ſcherzhaften Einfall in Bereitſchaft; allein ſie irren Beide, und zwar, wo mir es erlaubt iſt zu ſagen, mit eben ſo großem Nachtheile ihres Ruhms, als die Zuverſicht war, die ſie in dieſem Irrthume haben blicken laſſen.

Woher die Zeit nothwendig bei der Hinderniß der Schwere in Anſchlag kommt.

Wenn eine jede von den Federn A, B, C, D, E, von ſolcher Art iſt, daß ſie nur einem einzigen Drucke des Körpers M widerſtehet, und zugleich dadurch ihre ganze Thätigkeit verlieret, folglich hernach in den Körper M gar keine Wirkung mehr thut, er mag ihr ſo lange ausgeſetzt ſein, als er wolle, ſo geſtehe ich ſelber, daß der Körper einerlei Kraft ausgeübet habe, er mag dieſe Federn in einfacher oder vierfacher Zeit zugedrückt haben; denn nachdem er ſie einmal zugedrückt hat, ſo bringt er die übrige Zeit bei ihr müßig zu.

---

*) Act. Erud. 1735. pag. 210.

Wenn im Gegentheil die Kraft des Körpers die Thätigkeit der Feder, deren Druck er überwindet, nicht zugleich aufhebet, ſo gehen aus der Feder in den entgegenwirkenden Körper alle Augenblicke neue Grade Kraft über; denn die Wirkſamkeit dieſer Feder, die in dem erſten Augenblicke die Urſache eines in dem Körper erloſchenen Grades Kraft war, iſt es auch noch, und zwar eben ſo ſtark, in dem zweiten Augenblicke, ferner in dem dritten, und ſo weiter in allen folgenden ins Unendliche. Unter dieſen Bedingungen iſt es nicht einerlei, ob der Körper, der den Druck dieſer Feder überwältiget, es in kürzerer oder längerer Zeit thue; denn in der längeren hat er mehr Drückungen ausgehalten, als in der kürzeren. Nun iſt aber der Druck der Schwere von dieſer Art. Eine jede Feder derſelben wirket alle Augenblicke mit gleicher Thätigkeit, und der Körper, der ihren Druck in dem erſten Augenblicke überwindet, hat es deswegen noch nicht auf alle folgende Augenblicke gethan. Er wird zu dem zweiten ebenſoviel Kraft brauchen u. ſ. f. Die Kraft alſo, die ein Körper aufwendet, der Drückung eines einzigen Theiles der ſchwermachenden Materie Widerſtand zu leiſten, iſt nicht blos wie die Intenſität der Schwerdrückung, ſondern wie das Rectangulum aus dieſer in die Zeit.

Noch ein Beweis gegen die lebendigen Kräfte.

Man kann zum überflüſſigen Beweis des Satzes: daß nicht die Anzahl der Federn, ſondern die Zeit das Maaß der verübten Wirkung ſei, noch dieſes hinzuſetzen. Ein ſchräg geworfener Körper, deſſen Bewegung paraboliſch iſt, müßte ſowohl eine gewiſſe Höhe weit ſchneller durch den Fall zurücklegen, als auch eine viel größere Geſchwindigkeit und Kraft am Ende deſſelben überkommen, als ihm der ſenkrechte Fall von gleicher Höhe ertheilen könnte. Denn indem er die krumme Linie beſchreibt, ſo durchläuft er bis zum Ende des Falles einen größeren Raum, als wenn er vertical gefallen wäre. In jenem größeren Raum aber muß er nothwendig mehr Federn der Schwere erdulden, als er in der kurzen geraden Linie antreffen konnte, denn die ſchwerdrückende Materie iſt nach allen Seiten gleich verbreitet; alſo müßte er, **Leibnitz's** Satze zufolge, in jenem mehr Kraft und Geſchwindigkeit erlangen, als in dieſem, welches ungereimt iſt.

Gedanken über den Streit
zwiſchen der Frau Marquiſin von **Chaſtelet**
und dem Herrn von **Mairan**,
von den lebendigen Kräften.

Der Herr von **Mairan** iſt auf den Anſchlag gekommen, die Kraft eines Körpers nach den **nicht überwundenen Hinderniſſen, nicht zugedrückten Federn, nicht verrückten Materien** zu ſchätzen, oder, wie ſich die Frau von **Chaſtelet** ausdrückt, nach **demjenigen, was er nicht thut.** Dieſe Gegnerin hat ſo etwas Wunderliches in dieſem Gedanken zu finden vermeinet, daß ſie geglaubet hat, ſie dürfe, um ihn lächerlich zu machen, ihn nur anführen. Ungeachtet dieſer berühmte Mann nun ſeinem Gedanken eine Einſchränkung beigefügt hat, worauf eigentlich Alles ankommt, nämlich: **daß dieſe Federn dennoch würden zugedrückt worden ſein, wenn man durch eine Hypotheſe annähme, daß er ſeine Kraft behalten, oder immer wieder angenommen hätte,** ſo findet ſeine Gegnerin dennoch ſo etwas Unerlaubtes und Unbefugtes in dieſer Hypotheſe, daß ſie ihm deswegen einen noch viel härteren Vorwurf machet. Ich werde kürzlich zeigen, wie gewiß und untrüglich der Gedanke dieſes vortrefflichen Mannes ſei, und daß, außer des Herrn **Jurin** ſeinem, den wir ſchon angeführet haben, nicht leicht etwas Entſcheidenderes und Gründlicheres in dieſer Sache habe erſonnen werden können.

Vertheidigung der Schätzungsart des Herrn von **Mairan** gegen die Frau von **Chaſtelet**.

Wenn man dasjenige nimmt, was die Kraft eines Körpers eingebüßet hat, indem gewiſſe Hinderniſſe durch dieſelbe überwunden worden, wenn man, ſage ich, dieſe Einbuße mißt, ſo weiß man auf das Gewiſſeſte, wie groß die geſammte Gewalt des überwältigten Widerſtandes geweſen iſt; denn der Körper hätte dieſen Widerſtand ohne Hinderniß nicht überwinden können, ohne einen ihr gleichen Grad Kraft dabei aufzuwenden, und wie groß denn dieſe in dem Körper zernichtete und verzehrte Kraft iſt, ſo ſtark iſt auch die Hinderniß geweſen, die ihm dieſelbe genommen hat, und auch die Wirkung, die auf dieſelbe Weiſe verübet worden.

Nehmet nun einen Körper an (Taf. II. Fig. 22.), der mit fünf Graden Geſchwindigkeit von dem Horizonte ſenkrecht in die Höhe ſteiget, und drücket den Raum, oder die Höhe, die er erreichet, wie gewöhnlich durch den Inhalt des Triangels ABC aus, in welchem die Linie A B die verfloſſene Zeit, B C aber die Geſchwindigkeit, womit er ſich zu der Höhe erhebet, ausdrücke. Die gleichen Linien A D, D F, F H u. ſ. w. ſollen die Elemente der ganzen Zeit A B ausdrücken, folglich die kleinen Triangel, daraus die Fläche des großen zuſammengeſetzt iſt, und die alle ſo groß ſind, wie A D E, die Elemente des ganzen Raums, oder die Anzahl aller Federn, die der Körper binnen der Zeit A B zudrückt. Demnach drücket unſer Körper in dem erſten Zeittheilchen B K, darin er anfängt in die Höhe zu ſteigen, die 9 Federn zu, die er in dem Raume K L B C antrifft. Er würde aber, wenn die Zurückhaltung dieſer Federn in ihm keine Kraft verzehret hätte, oder wenn dieſer Verluſt immer anderswoher wäre erſetzet worden, annoch die Feder L l C dazu zugedrückt haben, die er jetzt nicht zudrücken kann, weil ihm gerade ſo viel Kraft, als er hiezu haben muß, bei der Zudrückung der anderen aufgegangen. Alſo iſt die Feder L l C das Maaß derjenigen Kraft, die der Widerſtand der zugedrückten 9 Federn in unſerem Körper verzehret hat. Nachdem er nun dieſes verrichtet hat, ſo fähret er fort, mit dem Ueberreſte ſeiner Kraft, die ihm nach dem angezeigten Verluſte übergeblieben, weiter in die Höhe zu ſteigen, und drücket in dem zweiten Zeittheilchen KH die 7 Federn, die in dem Raum H I K L angetroffen werden, zu. Hier iſt nun aufs Neue klar: daß, wenn unſer Körper dieſe 7 Federn hätte zudrücken können, und ihm doch ſeine Kraft ganz verblieben wäre, ſo würde er in ebenderſelben Minute noch die Feder I i L dazu zugedrücket und überwältigt haben; allein, da er dieſes nicht gethan hat, ſo folget: daß er durch die Zudrückung der 7 übrigen Federn den Grad verloren habe, deſſen Ergänzung ihn würde in den Stand geſetzet haben, I i L noch dazu zu überwältigen; folglich zeiget dieſe Feder die Größe des Verluſtes an, den der Widerſtand der 7 Federn ſeiner Kraft zugezogen hat. Auf eben dieſe Weiſe wird die Feder G g I die Einbuße der Kraft, durch die Zurückhaltungen der Schwere in dem dritten Zeittheilchen F H, zu erkennen geben, und ſo weiter. So iſt denn alſo der Verluſt, den der frei in die Höhe ſteigende Körper erleidet, indem er die Hinderniß der Schwere überwindet, wie die Summe der nicht zugedrückten Federn L l C, I i L, G g I, E e G, A a E, folglich auch die Quantität der Hinderniß ſelber, die er bezwungen hat, und mithin ſeine Kraft in dieſer Proportion. Und da die nicht zugedrückten Federn das Verhältniß der Zeiten oder Geſchwindigkeiten haben, ſo iſt die Kraft des Körpers auch wie dieſe. W. Z. E.

Es erhellet ferner hieraus, warum Herr von **Mairan** befugt ſei, durch eine Hypotheſe anzunehmen, der Körper habe Hinderniſſe überwunden, und doch ſeine Kraft ganz behalten, welches anfänglich dem erſten Grundgeſetze der Bewegungen zu widerſprechen ſcheinet. Denn die Hinderniſſe nehmen ihm freilich einen ihnen gleichen Theil der Kraft; allein es ſtehet dennoch frei, dieſen Abgang immer in Gedanken anderswoher zu erſetzen, und den Körper dennoch ſchadlos zu halten, damit man ſehe, wie viel er, bei auf dieſe Weiſe unverminderter Kraft, mehr thun würde, als wenn dasjenige wäre verloren geblieben, was das Hinderniß verzehret hatte. Dieſes wird alsdenn das ganze Maaß derjenigen Kraft an die Hand geben, die der Widerſtand wirklich dem Körper benimmt, weil es zu erkennen gibt, was für einen Grad man hinzuthun müſſe, damit der Körper nichts verloren habe.

Ich kann nicht umhin, hier noch eine Anmerkung über diejenige Art zu machen, womit die Frau Marquiſin die Lehrſätze ihres Geg ners angreifet. Mich dünkt, ſie habe keine beſſere Methode erwählen können, ihm den allerempfindlichſten Streich beizubringen, als da ſie ſeinen Schlüſſen den Zug von etwas Seltſamen und Ungereimten zu geben beſchäftigt iſt. Eine ernſthafte Vorſtellung locket den Leſer zu der gehörigen Aufmerkſamkeit und Unterſuchung an, und läſſet die Seele zu allen Gründen offen, die von einer oder der anderen Seite in ſie eindringen können. Aber die wunderliche Figur, unter der ſie die Meinungen ihres Gegners auftreten läßt, bemächtigt ſich ſogleich der ſchwachen Seite des Leſers, und vernichtet in ihm die Luſt zu einer näheren Erwägung. Diejenige Kraft der Seele, die die Beurtheilung und das Nachſinnen regieret, iſt von einer trägen und ruhigen Natur; ſie iſt vergnügt, den Punct ihres Ruheſtandes anzutreffen, und bleibt gerne bei demjenigen ſtehen, was ſie von einem mühſamen Nachdenken losſpricht; darum läßt ſie ſich leicht von ſolchen Vorſtellungen gewinnen, die die eine von zweien Meinungen auf einmal unter die Wahrſcheinlichkeit herunterſetzet, und die Mühe fernerer Unterſuchungen für unnöthig erkläret. Unſere Philoſophie hätte alſo ihr ridendo dicere verum, oder den Einfall, ihrem Gegner im Lachen die Wahrheit zu ſagen, mit mehrerer Billigkeit und vielleicht auch mit beſſerem Erfolg gebrauchen können, wenn ihr Gegner ernſthafter Gründe unfähig geweſen wäre, und man ihn ſeine Auslachenswürdigkeit hätte wollen empfinden laſſen. Die Anmerkung, die ich hier mache, würde gegen eine jede andere Perſon ihres Geſchlechts das Anſehen eines ungeſitteten Betragens und einer gewiſſen Aufführung, die man pedantiſch nennet, an ſich haben; allein der Vorzug des Verſtandes und der Wiſſenſchaft an derjenigen Perſon, von der ich rede, der ſie über alle übrige ihres Geſchlechtes und auch über einen großen Theil des anderen hinwegſetzet, beraubet ſie zugleich desjenigen, was das eigentliche Vorrecht des ſchöneren Theiles der Menſchen iſt, nämlich der Schmeichelei und der Lobſprüche, die dieſelbe zum Grunde haben.

Die Wahl des Herrn von Mairan wird noch dadurch vortrefflich: daß die Federn, die in ſeiner Methode das Maaß der aufgewandten Kraft ſind, nicht allein gleich ſind, ſondern auch in gleichen Zeiten würden ſein zugedrücket worden, folglich ſowohl die Leibnitzianer vergnügt werden, die auf eine Gleichheit des Raumes dringen, wenn ſie geſtehen ſollen, daß die Kraft gleich ſei, als auch die Carteſianer, die dieſes in Anſehung der Zeit erfordern.

III.

Zuſätze zu den §. 45, 46, 47.

Mich deucht, ich habe nichts Gewiſſeres und Unwiderſprechlicheres ſagen können, als daß eine Feder einen Körper unmöglich fortſtoßen kann, wenn ſie ſich nicht mit eben der Gewalt gegen einen Widerhalt ſteifet und eben ſo ſtark anſtemmet, als ſie auf der anderen Seite mit ihrer Spannungskraft den Körper ſtößt, und folglich, weil in dem Falle des Herrn Bernoulli kein anderer Widerhalt iſt, als der Körper B, ſie ebendieſelbe Gewalt der Anſtrengung gegen ihn anwenden müſſe, als ſie gegen A anwenden kann; denn die Feder würde den Körper A gar nicht fortſtoßen, wenn B nicht dieſelbe in der Spannung erhielte, indem er ihrer Ausſtreckung widerſtrebet; daher empfängt derſelbe, weil er kein unbeweglicher Widerhalt iſt, alle Kraft gleichfalls, die die Feder in A hineinbringt. Ohngeachtet die ganze Welt auf gleiche Weiſe denket, ſo fand doch Herr Johann Bernoulli in dem Gegenſatze, ich weiß nicht was für ein helles Licht, worauf er eine unüberwindliche Zuverſicht gründete. Er ſpricht: **Non capio, quid pertinacissimus adversarius, si vel scepticus esset, huic evidentissimae demonstrationi opponere queat,** und bald darauf: **Certe in nostra potestate non est, aliquem eo adigere, ut fateatur, diescere, quando videmus solem horizontem ascendere.** Laſſet uns dieſen Zufall der menſchlichen Vernunft in der Perſon eines ſo großen Mannes nicht mit Gleichgültigkeit anſehen, ſondern daraus lernen, auch in unſere größeſte Ueberzeugung ein weiſes Mißtrauen zu ſetzen, und allemal zu vermuthen, daß wir auch alsdenn noch nicht außer der Gefahr ſind, uns ſelber zu hintergehen; damit der Verſtand in ſeinem Gleichgewichte wenigſtens ſich ſo lange erhalte, bis er Zeit gewonnen hat, die Umſtände, den Beweis und das Gegentheil in genugſamer Prüfung kennen zu lernen.

In eben dieſer Abhandlung, von der wir reden, zeiget der Herr **Bernoulli**: wie man einem Körper ebendieſelbe Kraft, in kürzerer Zeit, durch den Druck einer gleichen Anzahl Federn ertheilen könne. Ich habe darauf, inſoweit es unſer Geſchäft eigentlich angehet, ſchon genug geantwortet; allein hier will ich noch eine Beobachtung beifügen, die zwar unſer Vorhaben nicht betrifft, allein dennoch ihren beſonderen Nutzen haben kann. Er ſpricht daſelbſt: die Kugel F werde durch die 4 Federn a b c d allemal gleiche Kraft erhalten, man mag ſie in einer Linie, wie Figur 23, oder in zwei Theilen neben einander, wie Figur 24, oder in 4 ſolchen Zertheilungen, wie die 25ſte Figur ausweiſet, zuſammenſetzen.

Erinnerung bei der Art, wie Herr Bernoulli in einen Körper die ganze Kraft von viel Federn zu bringen vermeinet.

Hiebei merke man folgende Cautele. Der Gedanke deſſelben iſt nur bei ſolchen Umſtänden wahr, da die hinter einander hängenden Federn a b c d dem Körper noch nicht eine größere Geſchwindigkeit ertheilen, als diejenige iſt, womit eine dieſer Federn abgeſondert für ſich allein aufſpringen würde; denn ſobald dieſes iſt, ſo ſchlägt es fehl, wenn man, nach dem Anſchlage des **Bernoulli**, durch neben einander geknüpfte Federn dem Körper ebendieſelbe Geſchwindigkeit geben will, als ſie ihm nach einander in einer Reihe mittheilen können. Es ſei nämlich die Geſchwindigkeit, die die Reihe Federn in der 23ſten Figur dem Körper, bis ſie ſich völlig ausgeſtrecket haben, ertheilet, wie 10, die Geſchwindigkeit aber, womit eine derſelben, z. E. a für ſich allein, nämlich ohne daß ſie einen Körper fortſtößet, aufſpringet, wie 8: ſo iſt klar, daß in der Methode der 25ſten Figur die 4 Federn dem Körper nur 8 Grade Geſchwindigkeit werden ertheilen können. Denn ſobald der Körper dieſe Grade empfangen hat, ſo hat er eben ſo viel Geſchwindigkeit, als die Federn, die ihn fortſtoßen ſollen, ſelber haben, wenn ſie frei aufſpringen, alſo werden ſie alsdenn nichts mehr in ihn hineinbringen können. Indeſſen iſt doch unſtrittig, daß, wenn dieſer Körper F durch den Anlauf dieſe 4 Federn in der 25ſten Figur wieder zudrücken ſoll, er ebenſowohl 10 ganze Grade Kraft hiezu nöthig habe, als in der 23ſten oder 24ſten. Weil aber eben dieſe 25ſte Figur die Abbildung der elaſtiſchen Kraft eines jeden Körpers ſein kann, ſo erhellet hieraus, daß es möglich ſei, daß ein völlig elaſtiſcher Körper gegen einen unbeweglichen Widerhalt mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit anlaufen könne, und daß dieſem ohngeachtet die Geſchwindigkeit, womit er zurückprallet, viel kleiner ſein könne, als womit er angeſtoßen hatte. Wenn man aber doch gerne haben will, daß dieſe vier Federn dem Körper, den ſie ſtoßen, ihre ganze Kraft mittheilen ſollen, ſo muß man zur Maſſe F noch $\frac{2}{10}$ hinzuthun, denn alsdenn werden die vier Federn an der Menge der Materie dasjenige erſetzen, was ſie mit der Geſchwindigkeit nicht einbringen können.

IV.

Erläuterung des 105. §.

Ausführliche Darſtellung der Fehler in dem Wolf'ſchen Beweiſe.

Ich habe mich deutlich genug erkläret, da ich in §. 105 den ungemeinen Fehler in dem Argumente des Herrn Baron **Wolf** habe anzeigen wollen. Es ſcheinet beim erſten Anblicke, als wenn der Schluß darin noch mathematiſch genug herauskomme, nämlich der Regel gemäß: **aequales rationes sibi substitui invicem possunt**; allein er hat in der That mit derſelben gar keine Gemeinſchaft. Der vorhergehende Fall war dieſer: **Tempora, quibus duo mobilia,** ***si sunt aequalia,*** **eosdem effectus patrant, sunt reciproce ut celeritates.** Darauf folgt in der zweiten Nummer des Beweiſes: **Massae** ***corporum inaequalium,*** **quae eosdem effectus patrant, sunt reciproce ut celeritates.** Hieraus folgert Herr **Wolf** nun, (denn ſo lautet ſein Argument, wenn man es gehörig auflöſet,) weil die Verhältniſſe der Zeiten und der Maſſen in beiden Fällen der Verhältniß der Geſchwindigkeiten gleich ſind, ſo werden ſie unter einander gleich ſein. Dies kann gebilliget werden, aber daß man nur die Beſtimmungen nicht aus der Acht laſſe, unter welchen ſie einander gleich ſind, nämlich: daß die Maſſen ungleicher Körper, die einerlei Wirkung thun, ſich eben ſo verhalten, als die Zeiten, worin NB. *gleiche Körper* ebendieſelbe Wirkung verüben, denn das iſt die Einſchränkung, die, wie man ſehen kann, den Verhältniſſen anhänget. Allein der Schluß des Herrn *Wolf* iſt dieſer: alſo verhalten ſich die Maſſen dieſer Körper, wie die Zeiten, darin *eben dieſe ungleichen Körper* ihre gleiche Wirkung verüben, welches eine augenſcheinliche Verfälſchung der gegebenen Proportion iſt.

Wenn unſer Autor nur auf den Gedanken gekommen wäre, die zwei Sätze, die er aus einander herleiten will, mit einander zu vergleichen: ſo hätte er ſonnenklar ſehen müſſen, daß ſie von einander nicht allein nicht herfließen, ſondern ſogar ſich gerade widerſprechen. Nämlich der erſte Satz iſt dieſer: **Actiones, quibus corpora aequalia eosdem effectus patrant, sunt ut celeritates.** Hieraus will er den anderen Satz, der das Reſultat der zweiten Nummer im Beweiſe iſt, herfolgern, nämlich: **Actiones, quibus corpora inaequalia eosdem effectus patrant, sunt etiam ut ipsorum celeritates; celeritates autem eorum sunt reciproce ut massae.**

Wenn wir nun, nach Maaßgebung des erſten Satzes, zwei gleiche Körper nehmen A und B, ſo, daß B zweimal mehr Geſchwindigkeit habe, als A, ſo iſt nach dieſer Regel die Action, womit B ebendenſelben Effect thut, als A, zweimal größer, als die Action des Körpers A; weil jener nämlich wegen ſeiner größeren Geſchwindigkeit dieſen Effect in zweimal kleinerer Zeit verrichtet. Allein nach der zweiten Regel würde ich B zweimal kleiner machen können, und die beſagte Action würde doch eben ſo groß ſein, wie vorher, wenngleich die Geſchwindigkeit ſo, wie vorher verbliebe. Nun iſt es aber augenſcheinlich: daß, wenn B zweimal kleiner wird, als es vorher geweſen, und ſeine Geſchwindigkeit dieſelbe verbleibt, es unmöglich den gegebenen Effect in eben der Zeit thun kann, als da ſeine Maſſe zweimal größer war, ſondern es wird mehr Zeit dazu brauchen; mithin, weil die Action deſto kleiner wird, je größer die Zeit iſt, die zu ebendemſelben Effect angewandt worden, ſo wird die Action nothwendig alsdenn kleiner ſein müſſen, als wenn die Maſſe von B bei ebenderſelben Geſchwindigkeit zweimal größer iſt, welches alſo dem Reſultate der zweiten Nummer widerſpricht.

Alle dieſe Widerſprüche aber ſind in dem vorhabenden Wolf'ſchen Beweiſe anzutreffen, wenn man ihm gleich den Satz ſchenket, den er zum Grunde leget, nämlich: daß die Actiones ungleich ſein können, deren Effectus doch gleich ſind. Dieſer Satz, den nie ein Sterblicher ſich hat einfallen laſſen zu behaupten, iſt ein Widerſpruch in der beſten Form, ſo genau als man ſie nur immer erſinnen kann. Denn das Wort der Action iſt ein relatives Wort, welches die Wirkung oder Effect in einem Dinge andeutet, inſoweit ein anderes Ding den Grund davon in ſich enthält. Es iſt alſo der Effect und die Action ebendaſſelbe, und die Bedeutung unterſcheidet ſich nur darin, daß ich es bald zu demjenigen Dinge referire, welches der Grund davon iſt, bald außer demſelben betrachte. Es würde alſo ebenſoviel geſagt ſein, als: eine Action könne ſich ſelber ungleich ſein. Zudem hat es nur deswegen den Namen der Action, weil von ihr ein Effect abhänget, und wenn in dieſer Action ein Theil ſein könnte, von dem nicht ein ihm gleicher Effect abhinge, ſo würde derſelbe Theil den Namen der Action auch nicht haben können. Wenn auch ſchon die Zeiten ungleich ſind, darin ebendieſelben Effectus hervorgebracht worden, ſo bleiben die daran gewandten Actiones dennoch gleich, und es folget nur daraus: daß bei gleichen Zeiten die Effecte, und auch die ihnen correſpondirenden Actiones ungleich ſein werden.

Kurz hievon zu reden: es leuchtet ſogleich in die Augen, daß ganz beſondere Urſachen müſſen geweſen ſein, welche ſo ausnehmende Fehler in dieſer Abhandlung veranlaſſet haben, die mit der bekannten und hochgeprieſenen Scharfſinnigkeit des Verfaſſers, die aus Alle demjenigen hervorleuchtet, was ſein Eigenthum iſt, gar nicht zuſammenſtimmen. Es iſt nicht ſchwer zu ermeſſen: daß das rühmliche

Verlangen, die Ehre des Herren von Leibnitz, welche man damals für die Ehre von ganz Deutſchland hielt, zu retten, dieſe Bemühung hervorgebracht, und die Beweiſe in einer viel vortheilhafteren Geſtalt dargeſtellet haben, als ſie außer dieſem Lichte ihrem Urheber würden erſchienen ſein. Die Sache ſelber war von ſo verzweifelter Art, daß ſie nicht konnte ohne Irrthümer vertheidiget werden; aber ihr Unterfangen war doch ſo anlockend, daß ſie der Kaltſinnigkeit der Unterſuchung nicht Platz ließ. Eben dieſes will ich von den Vergehungen der hochberühmten Männer, des Herrn Herrmann, Bernoulli ꝛc. geſagt haben, die ich entweder ſchon gezeigt habe, oder noch zeigen werde, und dergleichen man außer dieſem Vorwurfe bei ihnen faſt gar nicht antrifft. Die Ehre des Mannes alſo, von dem wir reden, bleibt geſichert. Ich habe Freiheit, mit ſeiner Schutzſchrift ſo umzugehen, als mit einer Sache, die ſein Eigenthum nicht iſt. Er kann mir unterdeſſen dasjenige zurufen, was ein älterer Philoſoph, obzwar bei einer Gelegenheit, die ihn etwas näher anging, ausrief: Du triffſt nur das Gehäuſe des Anaxarchus.

Drittes Hauptſtück,

welches eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaaß der Natur darleget.

§. 114.

Woher dasjenige Geſetz, welches in der Mathematik falſch befunden werden, in der Natur Statt haben könne.

Wir haben demnach ausführlich dargethan, daß die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat in der Mathematik falſch befunden werde, und daß dieſe kein anderes Kräftenmaaß erlaube, als nur das alte oder Carteſianiſche. Indeſſen haben wir doch an unterſchiedlichen Stellen des vorigen Hauptſtückes dem Leſer Hoffnung gemacht, die Quadratſchätzung demohngeachtet doch in die Natur einzuführen, und jetzt iſt es Zeit, unſer Verſprechen zu erfüllen. Dieſes Unterfangen wird die Meiſten von meinen Leſern ſtutzig machen; denn es ſcheinet, als wenn daraus folge, daß die Mathematik nicht untrüglich ſei, und daß es angehe, von ihrem Ausſpruche noch zu appelliren. Allein die Sache befindet ſich wirklich nicht ſo. Wenn die Mathematik ihr Geſetz über alle Körper insgemein ausſpräche, ſo würden auch die natürlichen darunter begriffen ſein, und es würde vergeblich ſein, eine Ausnahme zu hoffen. Allein ſie ſetzet den Begriff von ihrem Körper ſelber feſt, vermittelſt der Axiomatum, von denen ſie fordert, daß man ſie bei ihrem Körper vorausſetzen müſſe, welche aber ſo beſchaffen ſind, daß ſie an demſelben gewiſſe Eigenſchaften nicht erlauben und ausſchließen, die an dem

Körper der Natur doch nothwendig anzutreffen ſind: folglich iſt der Körper der Mathematik ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterſchieden iſt, und es kann daher etwas bei jenem wahr ſein, was doch auf dieſen nicht zu ziehen iſt.

§. 115.

Unterſchied zwiſchen dem mathematiſchen und natürlichen Körper, und derer beiderſeits betreffenden Geſetze.

Wir wollen jetzt ſehen, was denn dieſes für eine Eigenſchaft ſei, die in dem Körper der Natur anzutreffen iſt, und die die Mathematik an dem ihrigen nicht erlaubet, und welches hernach verurſachet, daß jener ein Ding von ganz anderem Geſchlechte iſt, als dieſer. Die Mathematik erlaubet nicht, daß ihr Körper eine Kraft habe, die nicht von demjenigen, der die äußerliche Urſache ſeiner Bewegung iſt, gänzlich hervorgebracht worden. Alſo läßt ſie keine andere Kraft in dem Körper zu, als inſoweit ſie von draußen in ihm verurſacht worden, und man wird ſie daher in den Urſachen ſeiner Bewegung allemal genau, und in ebendemſelben Maaße wieder antreffen. Dieſes iſt ein Grundgeſetz der Mechanik, deſſen Vorausſetzung aber auch keine andere Schätzung, als die Carteſianiſche, Statt finden läſſet. Mit dem Körper der Natur aber hat es, wie wir es bald erweiſen werden, eine ganz andere Beſchaffenheit. Derſelbe hat ein Vermögen in ſich, die Kraft, welche von draußen durch die Urſache ſeiner Bewegung in ihm erwecket worden, von ſelber in ſich zu vergrößern, ſo, daß in ihr Grade der Kraft ſein können, die von der äußerlichen Urſache der Bewegung nicht entſprungen ſind, und auch größer ſind, wie dieſelbe, die folglich mit demſelben Maaße nicht können gemeſſen werden, womit die Carteſianiſche Kraft gemeſſen wird, und auch eine andere Schätzung haben. Wir wollen dieſe Eigenſchaft des natürlichen Körpers mit aller Genauheit und Gründlichkeit, die eine ſo wichtige Sache erfordert, abhandeln.

§. 116.

Die Geſchwindigkeit iſt kein Begriff von einer Kraft.

Die Geſchwindigkeit ſchließet, wie wir §. 3 geſehen haben, an und für ſich keinen Begriff einer Kraft in ſich. Denn ſie iſt eine Beſtimmung der Bewegung, das iſt, desjenigen Zuſtandes des Körpers, da er die Kraft, die er hat, nicht anwendet, ſondern mit derſelben unthätig iſt. Sie iſt aber eigentlich die Zahl von derjenigen Kraft, die der Körper hat, wenn er ruhet, d. i. die er mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit hat; das iſt, ſie iſt die Zahl, darin diejenige Kraft, die dem Körper bei unendlich kleiner Geſchwindigkeit beiwohnet, die Einheit iſt. Dieſes erhellet am Klärſten aus der Art der Zergliederung, nach Anweiſung des vortrefflichen Jurin'ſchen Falles, §. 110; wenn wir nämlich auf die ähnliche Art, wie er die Geſchwindigkeit aus zwei gleichen Theilen beſtehend betrachtet, ſie in ihren unendlich kleinen Theilen erwägen.

§. 117.

Es würde keine Kraft ſein, wenn keine Beſtrebung wäre, den Zuſtand in ſich zu erhalten.

Um genau zu wiſſen, was den Begriff der Kraft eigentlich beſtimme, müſſen wir auf nachfolgende Weiſe verfahren. Die Kraft wird mit Recht durch die Hinderniß geſchätzet, welche ſie bricht und in dem Körper aufhebet. Hieraus erhellet: daß ein Körper gar keine Kraft haben würde, wenn in ihm nicht eine Beſtrebung wäre, den Zuſtand, den die Hinderniß aufheben ſoll, in ſich zu erhalten; denn wenn dieſes nicht wäre, ſo würde dasjenige, was die Hinderniß zu brechen hätte, wie 0 ſein.

Was die Intenſion ſei.

Die Bewegung iſt das äußerliche Phänomenon der Kraft, die Beſtrebung aber, dieſe Bewegung zu erhalten, iſt die Baſis der Activität, und die Geſchwindigkeit zeigt an, wie vielmal man dieſelbe nehmen müſſe, damit man die ganze Kraft habe. Jene wollen wir hinführo die Intenſion nennen; alſo iſt die Kraft dem Product aus der Geſchwindigkeit in die Intenſion gleich.

Erläuterung dieſer Begriffe.

Damit man ein Beiſpiel habe, daran man dieſe Begriffe deſto deutlicher vermerken könne, ſo nehme man die vierfache Feder a, b, c, d, an. (Taf. II. Fig. 23.) Wenn wir nun ſehen, daß die Geſchwindigkeit, womit eine jede derſelben allein ſich anfängt auszuſtrecken, wie 1 iſt; ſo iſt die Anfangsgeſchwindigkeit, womit die ganze Feder a d, die aus vier dergleichen zuſammengeſezet iſt, wenn ſie ſich frei ausſtreckte, wie 4, und es ſcheinet, als wenn daraus folge, daß die Anfangsgeſchwindigkeit, die die vierfache Feder einem Körper eindrückt, viermal größer ſein werde, als diejenige, die die einfache wirket. Allein dieſe Intenſion iſt in der vierfachen Feder viermal kleiner, als in der einfachen; denn ebendieſelbe Kraft, die eine von dieſen vier verbundenen Federn gegen einen unbeweglichen Widerhalt in gewiſſer Maße zudrücken würde, drücket die vierfache viermal mehr zu, weil der Widerhalt der einzelnen Feder, wenn ſie auf dieſe Weiſe mit 3 anderen verbunden werden, ein beweglicher Widerhalt iſt, und folglich der Steifigkeit, oder welches hier einerlei iſt, der Intenſion der vierfachen Feder dasjenige abgehet, was ihrer Geſchwindigkeit überträgt. Daher geſchicht es denn: daß die Anfangsgeſchwindigkeit, die die vierfache Feder einem Körper ertheilet, nicht größer iſt, als diejenige, die er von einer einfachen haben kann, obgleich jener ihre Anfangsgeſchwindigkeit, wenn ſie ſich frei ausdehnet, dieſe viermal übertrifft. Und dieſes kann dienen, den Begriff der Intenſion verſtändlich zu machen, und zu zeigen, woher ſie bei Schäzung der Kraft nothwendig in Anſchlag kommen müſſe.

§. 118.

Wenn die Intenſion wie ein Punct iſt, ſo iſt die Kraft wie eine Linie, nämlich wie die Geſchwindigkeit.

Wenn die Kraft eines Körpers von der Art iſt, daß ſie den Zuſtand der Bewegung nur auf einen Augenblick zu erhalten beſtrebt iſt, die Geſchwindigkeit mag ſein, wie ſie wolle, ſo iſt dieſe Beſtrebung oder Intenſion bei allen Geſchwindigkeiten gleich; folglich iſt die ganze Kraft eines ſolchen Körpers nur in Proportion ſeiner

Geſchwindigkeit; denn der eine von denen Factoren iſt immer gleich, folglich verhält ſich das Product, welches die Quantität der Kraft andeutet, wie der zweite Factor.

§. 119.

Wenn die Intenſion endlich d. i. wie eine Linie iſt, ſo iſt die Kraft wie das Quadrat.

Bei einer ſolchen Bewegung würde eine unaufhörliche Erſetzung der in dem Körper alle Augenblicke verſchwindenden Kraft von draußen nöthig ſein, und die Kraft würde immerfort nur eine Wirkung eines beſtändigen äußerlichen Antriebes ſein, wenn der Körper auf dieſe Weiſe eine immerwährende Bewegung leiſten ſollte. Allein hieraus erhellet auch deutlich: daß, wenn im Gegentheil die Kraft des Körpers von der Art wäre, daß ſie eine hinlängliche Beſtrebung in ſich enthielte, die Bewegung mit der gegebenen Geſchwindigkeit einförmig und unaufhörlich von ſelber ohne eine äußerliche Nachhülfe zu erhalten, dieſe Kraft von ganz anderer Art, und auch unendlich viel vollkommener ſein müßte.

Denn da jener ihre Intenſion bei allen Geſchwindigkeiten gleich, nämlich unendlich klein iſt, und nur durch die Menge der Grade der Geſchwindigkeit vervielfältigt iſt, ſo muß dieſelbe im Gegentheil in dieſer allemal in Proportion der Geſchwindigkeit ſein, und auch mit dieſer multiplicirt werden, wovon das Reſultat das wahre Maaß der Kraft iſt. Denn die endliche Geſchwindigkeit, deren Intenſion unendlich klein iſt, gibt eine Kraft an die Hand, wovon diejenige, die eben dieſe Intenſion bei unendlich kleiner Geſchwindigkeit ausmachet, die Einheit iſt. Wenn alſo ein Körper dieſe Geſchwindigkeit und Kraft in ſich ſelber hinlänglich gründen ſoll, damit er die vollſtändige Beſtrebung habe, ſie immerwährend in ſich zu erhalten; ſo wird ſeine Intenſion dieſer Kraft oder Geſchwindigkeit proportionirt ſein müſſen. Und hieraus entſpringet alsdenn eine ganz neue Gewalt, die das Product iſt aus der, der Geſchwindigkeit proportionirten Kraft in die Intenſion, die nun auch wie die Geſchwindigkeit iſt; welches Product alſo dem Quadrate der Geſchwindigkeit gleich iſt. Es iſt nämlich leicht zu begreifen: daß, da die Kraft, die der Körper mit unendlich kleiner Intenſion und bei endlicher Geſchwindigkeit hatte, wie eine Linie war, die dieſe Geſchwindigkeit vorſtellet, und die Intenſion wie ein Punct, nunmehr aber die Intention ebenfalls wie eine Linie iſt, die hieraus entſpringende Kraft wie eine Fläche ſei, die aus dem Fluſſe der erſten Linie erzeuget worden, und zwar wie das Quadrat, weil benannte Linien einander proportional ſind.

Man merke, daß ich hier durchgehends von dem Unterſchiede der Maſſen abſtrahire, oder ſie gleich gedenke. Zweitens, daß ich den Raum bei den Bewegungen, davon ich rede, als leer anſehe.

§. 120.

Der Körper, der ſeine Bewegung frei und immerwährend zu erhalten die innerliche Beſtrebung in ſich hat, hat eine Kraft, die das Quadrat der Geſchwindigkeit iſt.

Es hat demnach derjenige Körper, der ſeine Bewegung in ſich ſelber hinlänglich gründet, ſo, daß aus ſeiner inneren Beſtrebung hinlänglich verſtanden werden kann, daß er die Bewegung, die er hat, frei, immerwährend und unvermindert ins Unendliche ſelber in ſich erhalten werde, eine Kraft, die das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit zum Maaße hat, oder, wie wir ſie hinführo nennen wollen, eine lebendige Kraft. Im Gegentheil, wenn ſeine Kraft den Grund nicht in ſich hat, ſich ſelber zu erhalten, ſondern nur auf der Gegenwart der äußerlichen Urſache beruhet, ſo iſt ſie, wie die bloſe Geſchwindigkeit, das iſt, es iſt eine todte Kraft.

§. 121.

Der Körper erhebet aus ſeinem inneren Antriebe den Eindruck von draußen unendlich höher und in ein ganz anderes Geſchlecht.

Nun wollen wir aber die Kraft eines Körpers erwägen, wie ſie beſchaffen iſt, wenn ſie durch die Wirkung einer äußerlichen Urſache in ihm zuerſt entſtehet. Sie iſt alsdenn ohnfehlbar auf der Gegenwart dieſer äußerlichen Urſache gegründet, und würde in demſelben Augenblicke in dem Körper nicht vorhanden ſein, wenn jene den Antrieb nicht erweckte. Alſo iſt ſie in demſelben Augenblicke, darin ſie auf der Gegenwart der äußerlichen Urſache beruhet, von der Art, daß ſie augenblicklich verſchwinden müßte, wenn jene nicht gegenwärtig wäre; denn ob der Körper dieſe in ihm erweckte Kraft nach dieſem Augenblicke hernach in ſich ſelber gründen könne, und was alsdenn herausfließen würde, davon reden wir für jetzt nicht. In demſelben Augenblicke iſt die Intenſion der Kraft alſo unendlich klein, und folglich die Kraft ſelber, die ſich nur auf den äußerlichen Antrieb gründet, wie die bloſe Geſchwindigkeit, d. i. todt. Wenn hernach aber ebenderſelbe Körper dieſe ihm ertheilte Geſchwindigkeit alſo in ſeiner inneren Kraft gründet, daß aus ſeiner Beſtrebung eine immerwährend freie Erhaltung der Bewegung herfolget; ſo iſt ſie alsdenn keine todte Kraft mehr, ſondern eine lebendige, die das Quadrat zum Maaße hat, und gegen jene, wie eine Fläche gegen eine Linie zu rechnen iſt. Hieraus iſt klar: daß ein Körper auf dieſe Weiſe, wenn er ſeine ihm eingedrückte Geſchwindigkeit von ſelber frei fortſetzet, diejenige Kraft, die er von der äußerlichen mechaniſchen Urſache empfangen hat, von ſelber in ſich unendlich vergrößere und zu einem ganz anderen Geſchlecht erhebe, daß folglich die Anmerkung, die wir §. 115 gegeben haben, hier erwieſen ſei, und daß die lebendigen Kräfte gänzlich aus der Gerichtsbarkeit der Mathematik ausgeſchloſſen werden.

Der Körper kann keine lebendige Kraft von draußen erlangen.

Ferner erſiehet man hieraus, daß die lebendige Kraft nicht könne durch eine äußerliche Urſache, ſie ſei auch ſo groß, wie ſie wolle, in einem Körper hervorgebracht werden; denn inſofern eine Kraft von einer Urſache von draußen abhängt, ſo iſt ſie allemal nur wie die ſchlechte Geſchwindigkeit, wie wir erwieſen haben; ſondern ſie muß aus der inneren Quelle der Naturkraft des Körpers die zum Quadratmaaße gehörigen Beſtimmungen überkommen.

§. 122.

Es ſind unendlich viel Zwiſchengrade zwiſchen der todten und lebendigen Kraft.

Wir haben erwieſen: daß, wenn ein Körper die Urſache ſeiner Bewegungen in ſich ſelber hinlänglich und vollſtändig gegründet hat, ſo, daß aus der Beſchaffenheit ſeiner Kraft verſtanden werden kann, daß ſie ſich in ihm unverändert und frei auf immer erhalten werde, er eine lebendige Kraft habe, wenn er aber ſeine Kraft in ſich gar nicht gründet, ſondern damit von draußen abhängt, nur eine todte Kraft habe, die unendlich kleiner iſt, als jene. Dieſes gibt ſogleich die Folge an die Hand: daß, wenn ebenderſelbe Körper ſeine Kraft zwar etwas, aber noch nicht vollſtändig in ſich gegründet hat, ſeine Kraft der lebendigen etwas näher komme, und von der todten [ſich] etwas unterſcheide, und daß nothwendig zwiſchen dieſen beiden äußerſten Grenzen, der gänzlich todten und gänzlich lebendigen Kraft, noch unendlich viel Zwiſchengrade ſeien, die von jener zu dieſer überführen.

Die lebendige Kraft entſpringet nur in einer endlichen Zeit nach dem Anfange der Bewegung.

Ferner fließet hieraus kraft des Geſetzes der Continuität, daß ebenderſelbe Körper, der im Anfangsaugenblicke eine todte Kraft hat und hernach eine lebendige überkommt, die gegen die erſtere, wie eine Fläche gegen die erzeugende Linie iſt, dieſe Kraft erſt in einer endlichen Zeit erlange. Denn wenn man ſetzen wollte, er überkomme dieſe letztere Kraft nicht in einer endlichen Zeit von dem Anfangsaugenblicke, ſondern unmittelbar in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demſelben; ſo würde dieſes ſo viel ſagen, daß er in dem Anfangsaugenblicke ſelber dieſe lebendige Kraft ſchon habe. Denn das Geſetz der Continuität, und ſelbſt die Mathematik beweiſet, daß es einerlei ſei, ob ich ſage, der Körper befinde ſich im Anfangsaugenblicke ſeiner Bewegung, oder in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demſelben. Nun iſt aber die Kraft in dem Anfangspuncte der Bewegung ſelber todt; alſo kann man, ohne einen Widerſpruch zu begehen, nicht ſagen, daß ſie hernach lebendig ſei, als wenn man zugleich feſtſetzet, daß dieſe lebendige Kraft in ihr allererſt nach einer endlichen Zeit, nach der Wirkung der äußerlichen Urſache in ihr angetroffen werde.

Erläuterung deſſelben.

Die Naturkraft des Körpers ſetzet nämlich den von draußen empfangenen Eindruck in ſich ſelber fort, und indem ſie durch eine fortgeſetzte Beſtrebung die Intenſion, die vorher wie ein Punct war, in ſich häufet, bis ſie wie eine Linie wird, die der von draußen in ſie erregten Kraft, die ſich wie die Geſchwindigkeit verhielt, proportional iſt, ſo häufet ſie hierdurch die von draußen erlangte Kraft ſelber, welche vorher auch nur wie eine Linie war, daß ſie jetzt wie eine Fläche iſt, in der die eine Seite die äußerlich ertheilte Geſchwindigkeit und Kraft vorſtellet, die andere aber die aus dem Inneren des Körpers von ſelber erwachſene Intenſion vorbildet, die jener proportional iſt.

§. 123.

Was die Vivification iſt.

Denjenigen Zuſtand, da die Kraft des Körpers zwar noch nicht lebendig iſt, aber doch dazu fortſchreitet, nenne ich die **Lebendigwerdung** oder *Vivification* derſelben.

Wie die Intenſion während der Lebendigwerdung der Kraft beſchaffen ſei.

In der Zwiſchenzeit alſo, darin die Kraft ſich zur lebendigen erhebet, welche zwiſchen den beiden Puncten, dem Anfangspuncte und demjenigen, da die Kraft ſchon völlig lebendig iſt, begriffen wird, hat der Körper noch nicht ſeine Kraft und Geſchwindigkeit in ſich ſelber hinlänglich gegründet. Hier wird es vielleicht meinem Leſer einfallen zu fragen, wie denn der Körper in dieſer Zwiſchenzeit im Stande ſei, ſeine ihm ertheilte Geſchwindigkeit frei und einförmig zu erhalten und fortzuſetzen, da er doch alsdenn ſeine Kraft und Bewegung in ſich ſelber noch nicht hinlänglich gegründet hat, und folglich ſie auch nicht ſelber erhalten kann. Hierauf antworte ich: die Kraft iſt in dieſer Zwiſchenzeit zwar freilich nicht ſo beſchaffen, daß ſich aus ihr eine immerwährend freie und unverminderte Bewegung verſtehen ließe, wenn ſie nicht durch die innere Beſtrebung noch weiter erhoben würde. Allein ob die Beſtrebung der Kraft, ſich zu erhalten, in dieſer Art unvollſtändig iſt, davon iſt hier nicht die Rede. Es fragt ſich nur, ob die Intenſion der Kraft, die noch nicht ſo weit erwachſen iſt, daß ſie die Bewegung unvermindert und unaufhörlich erhalten könne, doch wenigſtens ſie diejenige Zeit hindurch erhalten könne, die bis zur vollendeten Vivification nöthig iſt. Daß dieſes aber nicht allein möglich ſei, ſondern ſich auch in der That ſo verhalte, erhellet hieraus, weil in dieſer ganzen Zwiſchenzeit, jeden Augenblick ein neues Element der Intenſion in dem Körper entſpringet, welches die gegebene Geſchwindigkeit ein unendlich kleines Zeittheilchen erhält, folglich alle die Elemente dieſer Intenſion, die die ganze Zwiſchenzeit hindurch in dem Körper entſpringen, in allen Augenblicken derſelben, das iſt, in der ganzen Zeit dieſelbe Geſchwindigkeit erhalten, wie dieſes aus der Zuſammenhaltung mit dem 18. §. klar einleuchtet.

Wenn die Vivification aufhören ſollte, ehe ſie vollſtändig geworden, was würde alsdenn mit der Bewegung geſchehen?

Wenn wir aber annehmen: daß in der Zwiſchenzeit der Vivification, ehe dieſe noch vollſtändig geworden, der Körper auf einmal ablaſſe, die Elemente der Intenſion ferner zu häufen und die Kraft völlig lebendig zu machen, was wird alsdenn wohl geſchehen? Es iſt offenbar, daß alsdenn der Körper nur diejenigen Grade der Geſchwindigkeit in ſich gründen und in freier Bewegung fortan beſtändig erhalten werde, welcher diejenige Intenſion, die er in dieſer Zeit der Vivification ſchon gewonnen hat, proportional iſt, die übrigen Grade Geſchwindigkeit aber, die eine größere Intenſion, als wirklich vorhanden iſt, fordern, um zu der völligen Vivification zu gelangen, plötzlich verſchwinden und aufhören müſſen. Denn die vorhandene Intenſion iſt nur im Stande, einen Theil dieſer Geſchwindigkeit in ſich zu gründen, und es entſpringen auch nicht weiter in jedem Augenblicke neue Elemente der Intenſion, die alle Augenblicke die gegebene Geſchwindigkeit erhalten, alſo muß der übrige Theil von ſelber verſchwinden.

Und wie wäre es alsdenn mit der Kraft beſchaffen?

Wenn alſo ein frei bewegter Körper einen Widerſtand trifft, an dem er ſeine Kraft anwendet, bevor er zur völligen Vivification mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit gelanget iſt; ſo iſt diejenige Kraft, die er ausübet, wie das Quadrat desjenigen Grades Geſchwindigkeit, dem ſeine erlangte Intenſion proportional und gemäß iſt, und welche alſo in der gegebenen Zeit hat lebendig werden können, oder auch dem Quadrate dieſer ſeiner erlangten Intenſion; mit den übrigen Graden iſt der Körper unthätig, oder wirket doch nur nach dem Maaße der ſchlechten Geſchwindigkeit, welches aber gegen die andere Kraft wie nichts zu achten iſt.

§. 124.

Neue Schätzung der Kräfte.

Es hat demnach ein Körper, der ſeine Geſchwindigkeit in freier Bewegung ins Unendliche unvermindert erhält, eine lebendige Kraft d. i. eine ſolche, die das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße hat.

Bedingungen derſelben.

Allein dieſes ſind auch die Bedingungen, die dieſem Geſetze anhängen.

1) Muß der Körper den Grund in ſich enthalten, in einem nicht widerſtehenden Raume ſeine Bewegung gleichförmig, frei und immerwährend zu erhalten.
2) Siehet man aus dem vorher Erwieſenen: daß er dieſe Kraft nicht von der äußerlichen Urſache her habe, die ihn in Bewegung geſetzt, ſondern daß ſie nach der äußerlichen Anreizung aus der inneren Naturkraft des Körpers ſelber entſpringe.
3) Daß dieſe Kraft in ihm in einer endlichen Zeit erzeuget werde.

§. 125.

Dieſes Geſetz iſt der Hauptgrund der neuen Kräftenſchätzung, von welcher ich ſagen würde: daß ich ſie an die Stelle der Schätzungen des Cartes und Leibnitz ſetze und zum Fundament der wahren Dynamik mache, wenn die Geringſchätzigkeit meiner Urtheile, in Vergleichung mit ſo großen Männern, mit denen ich zu thun habe, mir erlaubte, mit ſolcher Auctorität zu reden. Indeſſen bin ich nicht ungeneigt, mich zu überreden: daß dieſes Geſetz vielleicht dasjenige Ziel beſtimmen könne, deſſen Verfehlung den Zwieſpalt und die Uneinigkeit unter den Philoſophen aller Nationen erreget hat. Die lebendigen Kräfte werden in die Natur aufgenommen, nachdem ſie aus der Mathematik verwieſen worden. Man wird keinen von beiden großen Weltweiſen, weder Leibnitz noch Carteſius durchaus des Irrthums ſchuldig geben können. Auch ſogar in der Natur wird Leibnitz's Geſetz nicht anders Statt finden, als nachdem es durch Carteſius' Schätzung gemäßiget worden. Es heißt gewiſſermaßen die Ehre der menſchlichen Vernunft vertheidigen, wenn man ſie in den verſchiedenen Perſonen ſcharfſinniger Männer mit ſich ſelber vereiniget, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit ſolcher Männer niemals gänzlich verfehlet wird, auch alsdenn herausfindet, wenn ſie ſich gerade widerſprechen.

§. 126.

Weil es freie Bewegungen gibt, ſo gibt es auch lebendige Kräfte.

Es kommt nur darauf an, daß es in der Welt freie Bewegungen gebe, die ſich immerwährend und unvermindert erhalten würden, wenn kein äußerlicher Widerſtand wäre; ſo iſt die Sache ausgemacht, und es gibt gewiß in der Natur lebendige Kräfte. Die freie und immerwährende Bewegung der Planeten, wie auch die unzählbaren anderen Erfahrungen, welche es ausweiſen, daß die freibewegten Körper nur nach Maaßgebung des Widerſtandes ihre Bewegung verlieren, und ohne dieſelbe ſie immer erhalten würden, leiſten dieſe Gewährung und behaupten das Daſein der lebendigen Kräfte in der Natur.

Die Mathematik erlaubt keine freien Bewegungen.

Indeſſen iſt hieraus auch klar: daß die Mathematik, nach der Schärfe zu urtheilen, an ihrem Körper keine freie Bewegung erlaube. Denn ſie erlaubet dasjenige nicht, welches nothwendig iſt, die Bewegung frei und immerwährend zu machen, nämlich daß der Körper aus ſeinem Inneren eine Beſtrebung und Kraft in ſich erzeuge, die weder von der äußerlichen Urſache entſtanden iſt, noch von ihr herkommen kann. Denn ſie erkennet keine andere Kraft in einem Körper, als diejenige, die von demjenigen Körper hervorgebracht worden, der die Urſache ſeiner Bewegung iſt.

§. 127.

Leichtere Methode dieſe Betrachtungen zu nutzen.

Obgleich die bisherigen Betrachtungen und Beweiſe von der Art ſind, daß ſie, ſoviel als nur die Natur der Sache zuläßt, den mathematiſchen Begriffen und ihrer Klarheit gleichkommen; ſo will ich doch denen zu Gefallen, denen Alles verdächtig iſt, was nur den Schein einer Metaphyſik an ſich hat, und die durchaus eine Erfahrung fordern, ſie zum Grunde der Folgerungen zu legen, eine Methode anzeigen, nach welcher ſie dieſe Betrachtungen mit ihrer beſſeren Befriedigung gebrauchen können. Ich werde nämlich gegen das Ende dieſes Hauptſtückes aus einer Erfahrung mit mathematiſcher Schärfe darthun: daß in der Natur wirklich Kräfte, die das Quadrat der Geſchwindigkeit haben, zu finden ſeien.

Hierauf können dieſe Herren aus dem Reſultat aller Beweiſe des zweiten Hauptſtückes ſich überführen: daß eine dergleichen Kraft nicht könne eine Wirkung der äußerlichen mechaniſchen Urſache ſein, weil, wenn man die Kraft nur als eine Wirkung derjenigen Urſache zuläßt, die die Bewegung zuwege gebracht hat, keine andere Schätzung Statt haben könnte, als die nach der bloſen Geſchwindigkeit. Dieſes wird ſie hernach auf die Art und Weiſe leiten, wie dieſe Kraft aus der inneren Naturkraft des Körpers entſpringen könne, und ſie allmählig in diejenigen Betrachtungen hineinführen, die ich über das Weſen der lebendigen Kräfte angeſtellet habe.

§. 128.

Herr Bernoulli hat ſchon dieſe Begriffe gehabt.

Ich habe geſagt, daß die freie und aus dem Inneren des Körpers fortgeſetzte Dauer der Kraft das wahrhafte Merkmal ſei, woraus man einzig und allein abnehmen könne, daß dieſelbe lebendig ſei und das Quadrat zum Maaße habe. Ich bin ungemein erfreut, dieſen Gedanken auf das Genaueſte in derjenigen Abhandlung des Herrn Johann Bernoulli anzutreffen, welche wir oben angeführt haben. Er hat ſeine Meinung als ein bloſer Geometer, zwar nicht in der rechten Sprache der Metaphyſik, aber dennoch vollkommen deutlich ausgedrücket: **Vis viva,** ſpricht er, **est aliquid reale et substantiale, quod per se subsitsit, et quantum in se est, non dependet ab alio; — — — Vis mortua non est aliquid absolutum, et per se durans etc. etc.**

Dieſe Anführung gereichet meiner Betrachtung zu nicht geringem Vortheil. Der Mathematikkundige ſiehet ſonſt die Schlüſſe, von denen er glaubt, daß ſie aus ſpitzfindigen metaphyſiſchen Unterſcheidungen herfließen, mit einem gewiſſen Mißtrauen, welches ihn nöthiget, ſeinen Beifall aufzuſchieben, und ich müßte beſorgen, daß er es auch in Anſehung der meinigen thun möchte; allein hier liegt die Sache ſo am Tage, daß ſie ſich dem ſtrengſten Geometer in ſeiner mathematiſchen Erwägung von ſelber darſtellet.

Aber er hat ſie nicht in den tüchtigen Gründen aufgeſucht.

Ich erſtaune, daß, da Herr Bernoulli in dem Begriffe von der lebendigen Kraft dieſe Erleuchtuñg hatte, es ihm möglich geweſen iſt, ſich in der Art und Weiſe ſo ſehr zu verirren, dadurch er dieſe Kraft beweiſen wollte. Er hätte leichtlich abnehmen können, daß er ſie in denen Fällen nicht finden würde, die in Anſehung dieſes **realis et substantialis, quod per se subsistit et est absolutum aliquid**, unbeſtimmt ſind, oder in denen diejenigen Beſtimmungen, welche hierauf führen ſollen, nicht anzutreffen ſind; denn daſſelbe iſt ja, wie er es ſelber einſah, das Geſchlechtsmerkmal der lebendigen Kraft, und dasjenge, was in Anſehung dieſes

Charakters unbeſtimmt iſt, kann auch nicht auf die lebendige Kraft führen. Indeſſen meinte er ſie in dem Falle der, zwiſchen zwei ungleiche Körper ſich ausſtreckenden Feder anzutreffen, darin nicht allein nichts zu finden iſt, was vielmehr auf die, durch obiges Unterſcheidungszeichen bemerkte, lebendige Kraft, als auf die ſogenannte todte führen ſollte, ſondern ſogar alle Kraft, die in der Einrichtung ſeines Beweiſes vorkommt, etwas iſt, **quod non est aliquid absolutum, sed dependet ab alio.**

Wir werden hierdurch nochmals überführt, wie gefährlich es ſei, ſich dem bloſen Ausgange des Beifalls in einem zuſammengeſetzten und ſcheinbaren Beweiſe zu überlaſſen, ohne den Leitfaden der Methode, die wir §. 88, 89, 90 angeprieſen und mit großem Nutzen gebraucht haben, d. i. wie unumgänglich nothwendig es ſei, die der Sache, welche das Subject des Beweiſes iſt, nothwendig anhängenden Begriffe zum Voraus zu erwägen, und hernach zu unterſuchen, ob die Bedingungen des Beweiſes auch die gehörigen Beſtimmungen in ſich ſchließen, die auf die Feſtſetzung dieſer Begriffe abzielen.

§. 129.

Die lebendigen Kräfte ſind von zufälliger Natur.

Wir haben erwieſen: daß das Daſein der lebendigen Kräfte in der Natur ſich auf der Vorausſetzung allein gründe, daß es darin freie Bewegungen gibt. Nun kann man aber aus den weſentlichen und geometriſchen Eigenſchaften eines Körpers kein Argument ausfindig machen, welches ein ſolches Vermögen zu erkennen geben ſollte, als zu Leiſtung einer freien und unveränderten Bewegung erfordert wird, nach demjenigen, was wir in Anſehung deſſen in dem Vorhergehenden ausgemacht haben.

Dieſes haben auch die Leibnizianer erkannt.

Alſo folget: daß die lebendigen Kräfte nicht als eine nothwendige Eigenſchaft erkannt werden, ſondern etwas Hypothetiſches und Zufälliges ſind. Herr von Leibnitz erkannte dieſes ſelber, wie er es inſonderheit in der Theodicee bekennet, und Herr Nicolaus Bernoulli beſtätiget es durch die Manier, die man, wie er meinet, brauchen muß, die lebendigen Kräfte erweislich zu machen; nämlich daß man die Grundäquation vorausſetzen müſſe $dv = pdt$, in welcher dv das Element der lebendigen Kraft, p der Druck, der die Geſchwindigkeit erzeuget, und dt das Element der Zeit, darin der Druck die unendlich kleine Geſchwindigkeit hervorgebracht hat, anzeiget. Er ſagt, dieſes ſei etwas Hypothetiſches, welches man annehmen müſſe.

Und dennoch ſuchen ſie ſie in geometriſch nothwendigen Wahrheiten.

Die anderen Verfechter der lebendigen Kräfte, die ſich einen Gewiſſensſcrupel daraus machten, anders zu urtheilen, als Herr von Leibnitz, haben aus demſelben Tone geſungen. Und dennoch haben ſie die lebendigen Kräfte in denen Fällen geſuchet, die durchaus geometriſch nothwendig ſind, und auch darin zu finden vermeinet; welches gewiß äußerſt zu verwundern iſt.

Sonderbarer Fehltritt des Herrn Herrmann in dieſer Materie.

Herr Herrmann verſuchte es auf die gleiche Art, ohne daß er ſich durch die Zufälligkeit der lebendigen Kräfte irre machen ließ. Allein die vorhergefaßte gute Meinung von Leibnitz's Gedanken, und der Vorſatz durchaus zum Zwecke zu kommen, leitete ihn in einen Fehlſchluß, der gewiß anmerkungswürdig iſt. Mich dünkt, es ſollte nicht leichtlich Jemand gefunden werden, dem es einfallen ſollte, alſo zu ſchließen: die zwei Größen a und b ſoll man zuſammennehmen und in ihrer Verbindung betrachten, ergo muß man ſie zuſammen multipliciren; und dennoch geſchahe dieſes recht nach dem Buchſtaben von Herrn Herrmann, der ein ſo großer Meiſter im Schließen war. „Weil der Körper, ſagt er, der im Fallen ein neues Element der Kraft empfängt, doch ſchon eine Geſchwindigkeit hat, ſo muß man dieſe doch auch mit in Betrachtung ziehen. Man wird alſo die Geſchwindigkeit v, die er ſchon hat, ſeine Maſſe M, und das Element der Geſchwindigkeit, oder welches einerlei iſt, das Product aus der Schwere g in die Zeit, d. i. gdt zuſammenſetzen. *Ergo* iſt dv oder das Element der lebendigen Kraft gleich $gMdt$, d. i. dem Product aus den hier bezeichneten Größen."

§. 130.

Die Erfahrung beſtätigt die ſucceſſive Lebendigwerdung.

Unſer Lehrgebäude führt mit ſich, daß ein frei und gleichförmig bewegter Körper in dem Anfange ſeiner Bewegung noch nicht ſeine größeſte Kraft habe, ſondern daß dieſelbe größer ſei, wenn er ſich eine Zeit lang ſchon beweget hat. Mich dünkt, es ſind Jedermann gewiſſe Erfahrungen bekannt, die dieſes beſtätigen. Ich habe ſelber befunden: daß bei vollkommen gleicher Ladung einer Flinte, und bei genauer Uebereinſtimmung der anderen Umſtände ihre Kugel viel tiefer in ein Holz drang, wenn ich dieſelbige einige Schritte vom Ziele abbrannte, als wenn ich ſie nur einige Zolle davon in ein Holz ſchoß. Diejenigen, die beſſere Gelegenheit haben, als ich, Verſuche anzuſtellen, können hierüber genauere und beſſer abgemeſſene Proben machen. Indeſſen lehrt doch alſo die Erfahrung, daß die Intenſion eines Körpers, der ſich gleichförmig und frei bewegt, in ihm wachſe und nur nach einer gewiſſen Zeit ihre rechte Größe habe, denen Sätzen gemäß, die wir hievon erwieſen haben.

§. 131.

Nunmehro, nachdem wir das Fundament einer neuen Kräftenſchätzung gelegt haben, ſollten wir uns bemühen, diejenigen Geſetze anzuzeigen, die mit derſelben inſonderheit verbunden ſind und die gleichſam das Gerüſte zu einer neuen Dynamik ausmachen.

Ich bin in dem Beſitze, einige Geſetze darzulegen, nach denen die Viviſication oder Lebendigwerdung der Kraft geſchiehet; allein da dieſe Abhandlung den erſten Plan dieſer ſo neuen und unvermutheten Eigenſchaften der Kräfte zu entwerfen bemühet iſt, ſo muß ich mit Recht beſorgen, daß meine Leſer, die vornehmlich begierig ſind, von dem Hauptweſen gewiß gemacht zu werden, ſich mit Verdruß in einer tiefen Unterſuchung einer Nebenſache verwickelt ſehen möchten, zumal da es Zeit genug iſt, ſich darin einzulaſſen, wenn das Hauptwerk erſt genugſam geſichert und durch Erfahrungen bewähret iſt.

Dieſem zufolge werde ich nur die allgemeinſten und beobachtungswürdigſten Geſetze, die mit unſerer Kräftenſchätzung verknüpfet ſind, und ohne die ihre Natur nicht wohl kann begriffen werden, mit möglichſter Deutlichkeit zu eröffnen bemühet ſein.

§. 132.

Es gilt nicht bei allen Geſchwindigkeiten überhaupt die Lebendigwerdung der Kraft.

Folgende Anmerkung leget ein ganz unbekanntes dynamiſches Geſetz dar, und iſt in der Kräftenſchätzung von nicht gemeiner Erheblichkeit.

Wir haben gelernet: daß ein Körper, der im Ruheſtande wirket, nur einen todten Druck ausübe, der von dem Geſchlechte der lebendigen Kräfte ganz unterſchieden iſt und auch nur die ſchlechte Geſchwindigkeit zum Maaße hat; womit auch ſowohl der ganze Anhang der Carteſianer, als Leibnitz's Schüler übereinſtimmen. Ein Körper aber, deſſen Geſchwindigkeit unendlich klein iſt, bewegt ſich eigentlich gar nicht, und hat alſo eine im Ruheſtande beſtehende Kraft; alſo hat ſie das Maaß der Geſchwindigkeit ſchlechthin.

Wenn wir alſo die zum Geſchlechte der lebendigen Kräfte gehörigen Bewegungen beſtimmen wollen, ſo müſſen wir ſie nicht über alle Bewegungen ausdehnen, deren Geſchwindigkeit ſo groß oder klein ſein kann, als man will, d. i. ohne daß ihre Geſchwindigkeit dabei beſtimmt iſt. Denn alsdenn würde bei allen ins Unendliche kleineren Graden der Geſchwindigkeit daſſelbe Geſetz wahr ſein, und die Körper würden auch bei unendlich kleiner Geſchwindigkeit eine lebendige Kraft haben können, welches kurz vorher falſch befunden worden.

Die Geſchwindigkeit muß hiebei beſtimmt ſein.

Demnach gilt das Geſetz der Quadratſchätzung nicht über alle Bewegungen, ohne Betrachtung ihrer Geſchwindigkeit, ſondern dieſe kommt dabei mit in Anſchlag. Daher wird bei einigen Graden der Geſchwindigkeit die mit denſelben verbundene Kraft nicht lebendig werden können, und es wird eine gewiſſe Größe der Geſchwindigkeit ſein, mit welcher die Kraft allererſt die Vivification erlangen kann, und unter welcher in allen kleineren Graden bis zur unendlich kleinen, dieſes nicht angehet.

Folglich iſt auch nicht ohne Unterſchied mit allen Geſchwindigkeiten eine freie Bewegung möglich.

Weil ferner die völlige Lebendigwerdung der Kraft die Urſache der freien und immerwährenden Erhaltung der Bewegung iſt, ſo folget, daß dieſe auch nicht bei allen Geſchwindigkeiten ohne Einſchränkung möglich ſei, ſondern daß dieſelbe hier gleichfalls beſtimmt ſein muß, d. i. es müſſe die Geſchwindigkeit eine gewiſſe beſtimmte Größe haben, wenn der Körper mit derſelben eine immerwährende, unveränderte und freie Bewegung leiſten ſoll; unter dieſem beſtimmten Grade würde bei allen kleineren Graden dieſes nicht möglich ſein, bis bei unendlich kleinem Grade Geſchwindigkeit dieſe Eigenſchaft ganz verſchwindet, und die Dauer der Bewegung nur etwas Augenblickliches iſt.

Alſo wird die Regel der freien und unverminderten Fortſetzung der Bewegung nicht überhaupt, ſondern nur von einem gewiſſen Grade Geſchwindigkeit an gelten, unter demſelben werden alle kleinere Grade der Bewegungen ſich von ſelber aufzehren und verſchwinden, bis bei unendlich kleinem Grade die Bewegung nur einen Augenblick dauert und einer immerwährenden Erſetzung von draußen nöthig hat. Daher gilt Newton's Regel in ſeiner unbeſtimmten Bedeutung nicht von den Körpern der Natur: **Corpus quodvis pergit in statu suo vel quiescendi, vel movendi, uniformiter, in directum, nisi a causa externa statum mutare cogatur.**

§. 133.

Die Erfahrung beſtätigt dieſes.

Die Erfahrung beſtätigt dieſe Anmerkung; denn wenn die unendlich kleine Geſchwindigkeit lebendig werden könnte, ſo müßte ſie, wegen der Proportion gegen die Lebendigwerdung der endlichen Kräfte, in unendlich kleiner Zeit lebendig werden (§. 122), alſo würden zween Körper, wenn ſie nur allein den Druck der Schwere ausübeten, zwar nur ihren Geſchwindigkeiten proportionale Kräfte haben, aber ſobald ſie nur von ganz unmerklich kleinen Höhen herabgelaſſen würden, ſo müßte ihre Kraft ſogleich wie das Quadrat derſelben ſein; welches dem Geſetze der Continuität und der Erfahrung entgegen iſt. Denn wie wir ſchon erwähnet haben, ſo hat ein Körper, der ein Glas durch ſein Gewicht nicht zerbricht, auch nicht die Kraft es zu zerbrechen, wenn man es eine ungemein kleine Entfernung davon auf daſſelbe fallen läßt, und 2 Körper, die einander gleich wiegen, werden ſich auch das Gleichgewicht halten, wenn man ſie gleich beide ein wenig auf die Wagſchalen fallen läßt, da doch, wofern jenes Statt hätte, alsdenn hier ein ungemeiner Ausſchlag erfolgen müßte.

Anwendung auf die Bewegung in medio resistente.

Dieſe Regel muß alſo in Beſtimmung der Regeln von dem Widerſtande des Mittelraumes, darin Körper ſich frei bewegen, hinführo mit in Anſchlag kommen. Denn wenn die Geſchwindigkeit ſchon ſehr klein zu werden anfängt, ſo thut der Mittelraum nicht mehr ſo viel zur Verringerung der Bewegung, als vorher, ſondern dieſelbe verlieret ſich zum Theil von ſelber.

§. 134.

Ob die Lebendigwerdung und freie Bewegung in allen größeren Graden der Geſchwindigkeit ins Unendliche möglich ſei.

Wir ſind in dem Mittelpuncte der artigſten Aufgaben, welche die abſtracte Mechanik vorher niemals hat gewähren können.

Wir haben die Frage aufgeworfen: ob die Körper auch bei allen Geſchwindigkeiten, ſie mögen ſo klein ſein, wie ſie wollen, zur völligen Lebendigwerdung der Kraft gelangen und ihre Bewegungen unverändert frei fortſetzen können? Jetzt wollen wir unterſuchen: ob ſie auch dieſelbe in allen höheren Graden der

Geſchwindigkeiten ins Unendliche zu leiſten vermögend ſind, das iſt, ob die Körper die ihnen ertheilte Bewegung frei fortſetzen und unvermindert erhalten, folglich zur völligen Lebendigwerdung der Kraft gelangen können, die Geſchwindigkeit, die ihnen ertheilt worden, *mag ſo groß ſein, wie ſie wolle?*

Weil die Lebendigwerdung und die darauf ſich gründende unvermindert freie Fortſetzung der Bewegung ein Erfolg der inneren Naturkraft des Körpers iſt, folglich allemal vorausſetzet, daß dieſe vermögend ſei, jene in ſich hervorzubringen und zu dem erforderlichen Grade der Intenſion von ſelber zu gelangen, ſo kommt es bei der Leiſtung aller, ins Unendliche höhern Grade der lebendigen Kraft einzig und allein auf die Größe und das Vermögen dieſer Naturkraft an. Nun iſt aber keine Größe der Natur wirklich unendlich, wie dieſes die Metaphyſik auf eine unbetrügliche Art darthut; alſo muß die beſagte Naturkraft eines jeden Körpers eine beſtimmte endliche Quantität haben. Daher iſt ihr Vermögen zu wirken auch in ein endliches Maaß eingeſchränkt, und es folget: daß ſie ihre Fähigkeit, lebendige Kräfte bei immer größeren Graden der Geſchwindigkeit aus ſich hervorzubringen, nur bis auf ein gewiſſes endliches Ziel erſtrecken werde, das iſt, daß der Körper nicht ins Unendliche, bei allen Graden der Geſchwindigkeit, die Kraft mit derſelben in ſich lebendig machen, und folglich derſelben unendliche und unverminderte Fortdauer in freier Bewegung leiſten könne, ſondern daß dieſes Vermögen des Körpers allemal nur bis auf eine gewiſſe Größe der Geſchwindigkeit gelte, ſo daß in allen höheren Graden über dieſelbe das Vermögen des Körpers weiter nicht zureicht, die derſelben gemäße Vivification zu vollführen und eine ſo große Kraft aus ſich hervorzubringen.

§. 135.

Was in Anſehung der freien Bewegung hieraus erfolge.

Hieraus fließet: daß, wenn dieſer Grad beſtimmt iſt, der Körper, wenn ihn eine äußerliche Urſache mit größerer Geſchwindigkeit antreibt, zwar derſelben nachgeben, und ſo lange, als der Antrieb von draußen dauert, dieſe Geſchwindigkeit der Bewegung annehmen werde, allein ſobald jene abläßt, auch ſofort denjenigen Grad von ſelber verlieren müſſe, der über die beſtimmte Maaße iſt, und nur denjenigen übrig behalten und frei und unvermindert fortſetzen werde, welchen der Körper nach dem Maaße ſeiner Naturkraft in ſich lebendig zu machen vermögend iſt.

Der Körper Fähigkeit in Anſehung deſſen iſt verſchieden.

Ferner ergibt ſich hieraus: daß es möglich, und auch wahrſcheinlich ſei, daß unter der großen Mannigfaltigkeit der Körper der Natur dieſer ihre Naturkraft in verſchiedenen Körpern von verſchiedener Größe ſein werde, folglich: daß einer von denſelben eine gewiſſe Geſchwindigkeit frei fortzuſetzen vermögend ſei, wozu doch des anderen Naturkraft nicht zulanget.

Summa.

Es ſind alſo zwei Grenzen, darin die Größe derjenigen Geſchwindigkeit eingeſchloſſen iſt, bei welcher die Lebendigwerdnng der Kraft eines gewiſſen Körpers beſtehen kann, die eine, unter welcher, die andere, über welcher die Lebendigwerdung und freie Bewegung nicht mehr kann erhalten werden.

§. 136.

Die lebendige Kraft kann zum Theil ohne Wirkung verſchwinden.

Wir haben §. 121 gelernet: daß die Kraft eines Körpers, wenn ſie lebendig geworden iſt, viel größer ſei, als diejenige mechaniſche Urſache war, die ihm die ganze Bewegung gegeben hatte; und daß daher ein Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft habe, obgleich die äußerlichen Urſachen ſeiner Bewegung, nach Anweiſung der Jurin'ſchen Methode (§. 110) in ihn nur mit 2 Graden Kraft gewirket hat. Jetzt wollen wir erklären: wie eine Hinderniß, deren Gewalt viel kleiner iſt, als die Kraft, die der Körper hat, ihm dennoch ſeine ganze Bewegung nehmen könne, und daß folglich, ſo wie die lebendige Kraft im erſteren

Falle zum Theil von ſelber entſtehet, alſo auch im zweiten ſich von ſelber in der Ueberwältigung einer Hinderniß, die viel geringer iſt, als ſie, verzehren könne.

Beweis.

Dieſes zu beweiſen, dürfen wir nur den Jurin'ſchen Fall §. 110 umkehren. Es bewege ſich nämlich der Kahn (Figur 21.) **AB** von **C** gegen **B** mit der Geſchwindigkeit wie 1. Ferner wollen wir ſetzen: die Kugel **E** bewege ſich in derſelben Richtung, nämlich **CB**, aber in freier Bewegung und mit lebendiger Kraft, mit einer Geſchwindigkeit wie 2, folglich wird dieſe Kugel die Hinderniß **R**, die hier durch eine Feder vorgeſtellet wird und deren Kraft wie 1 iſt, nur mit einem einfachen Grade Geſchwindigkeit treffen; denn was den anderen Grad betrifft, ſo bewegt er ſich nicht mit demſelben in Anſehung dieſer Hinderniß, weil dieſe ebendieſelbe Bewegung nach einerlei Richtung gleichfalls hat, folglich dem Körper nur ein Grad Bewegung in Relation gegen dieſelbe übrig bleibet. Bei einfachem Grade Geſchwindigkeit aber iſt die Kraft auch nur wie 1, folglich ſtößt die Kugel mit einer Kraft wie 1 auf die Hinderniß, welche ebenfalls eine einfache Kraft hat, und wird alſo durch dieſelbe dieſen ſeinen Grad Geſchwindigkeit und Kraft verlieren. Es bleibt ihm alsdenn aber nur ein Grad abſolute Bewegung, und folglich auch nur ein Grad Kraft übrig, die mithin wiederum durch eine andere Hinderniß, welche wie 1 iſt, mag vernichtet werden; folglich kann ein Körper, in dem wir eine lebendige Kraft ſetzen, und der alſo mit 2 Graden Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft hat, von zwei Hinderniſſen zur Ruhe gebracht werden, die jede nur 1 Grad Kraft haben, mithin müſſen auf dieſe Weiſe 2 Grade in ihm von ſelber verſchwinden, ohne durch äußerliche Urſachen aufgehoben und gebrochen zu werden.

§. 137.

Erklärung dieſes Satzes nach unſeren Begriffen der lebendigen Kraft.

Die Umſtände, unter welchen ein Körper einen Theil ſeiner lebendigen Kraft ohne Wirkung verſchwendet, ſind alſo dieſe: daß zwei oder mehr Hinderniſſe ihm nach einander auf ſolche Weiſe Widerſtand thun, daß jede nicht der ganzen Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers, ſondern nur einem Theile derſelben ſich entgegenſetzet, wie die Auflöſung des vorigen Paragraphen es zu erkennen gibt.

Wie dieſes mit unſeren Begriffen von der lebendigen Kraft zuſammenſtimme, läßt ſich auf folgende Weiſe ohne Schwierigkeit begreifen. Wenn die Geſchwindigkeit eines Körpers in ihre Grade zertheilt wird, ſo iſt die lebendige Kraft, die bei einem von dieſen Graden von den anderen abgeſondert anzutreffen iſt, und welche alſo der Körper auch anwendet, wenn er mit dieſem Grade ganz allein ohne die übrigen wirket, wie das Quadrat dieſes Grades; wenn er aber mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit unzertheilt und zugleich wirket, ſo iſt die ganze Totalkraft wie das Quadrat derſelben, folglich derjenige Theil der Kraft, der dem benannten Grade der Geſchwindigkeit zukommt, wie das Rectangulum aus dieſem Grade in die ganze Geſchwindigkeit, welches eine viel größere Quantität ausmacht, als die in dem vorigen Falle war. Denn wenn wir z. E. die ganze Geſchwindigkeit aus zwei Graden beſtehend annehmen, welche dem Körper eine nach der anderen ertheilt worden, ſo erhob ſich die lebendige Kraft, da die Geſchwindigkeit noch 1 war, nur zu einer Größe wie 1; nachdem aber der zweite Grad hinzu kam, ſo entſprang in demſelben nicht allein wiederum ein Grad Kraft, der dieſem zweiten Grade Geſchwindigkeit allein proportionirt iſt, ſondern die Naturkraft erhob die Intenſion noch in derſelben Proportion, darin die Geſchwindigkeit wuchs, und machte, daß die lebendige Kraft bei der geſammten Geſchwindigkeit vierfach wurde, da doch die Summe der Kräfte bei allen abgeſonderten Graden nur zweifach geweſen ſein würde, folglich, daß ein jeder Grad, in der verbundenen Wirkung mit den übrigen, 2 Grade Kraft ausüben konnte, da ein jeder für ſich in abgeſonderter Wirkung nur eine einfache hatte. Daher wenn ein Körper, der eine lebendige, folglich mit zweifacher Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft hat, ſeine ganze Geſchwindigkeit nicht zugleich, ſondern einen Grad nach dem anderen anwendet; ſo übet er nur eine zweifache Kraft aus, die übrigen 2 aber, die dem Körper bei der geſammten Geſchwindigkeit beiwohneten, verſchwinden von ſelber, nachdem die Naturkraft aufhöret ſie zu erhalten, eben ſo, wie ſie bei ihrer Erzeugung gleichfalls aus dieſer Naturkraft von ſelber hervorgebracht worden.

§. 138.

Folgerungen.

Dieſe Anmerkung belohnet unſere Mühe mit wichtigen Folgerungen.

1. Wir werden die vollſtändige Wirkung der lebendigen Kraft nirgends antreffen, als wo die Hinderniß der ganzen Geſchwindigkeit des, mit lebendiger Kraft eindringenden Körpers zugleich Widerſtand thut, und alle Grade derſelben zuſammen erduldet.

2. Wo im Gegentheil die Hinderniß ſich nur einem Grade derſelben allein widerſetzet, folglich die ganze Geſchwindigkeit nicht anders, als in zertheilten Graden, nach und nach erduldet, da gehet ein großer Theil der lebendigen Kraft von ſelber verloren, ohne daß er durch die Hinderniß vernichtet worden, und man würde ſich betrügen, wenn man glaubete, die Hinderniß, die auf dieſe Weiſe die ganze Bewegung verzehret, habe auch die ganze Kraft ſelber gebrochen. Dieſer Verluſt iſt jederzeit um deſto beträchtlicher, je kleiner der Grad Geſchwindigkeit, den die Hinderniß erduldet, gegen die ganze Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers iſt. Z. E. es ſei die Geſchwindigkeit, in der der Körper ſeine lebendige Kraft hat, in 3 gleiche Grade zertheilet, deren jedwedem allein ſich die Hinderniß auf einmal nur widerſetzen kann, ſo iſt, wenngleich der Körper mit jedem dieſer Grade beſonders auch eine lebendige Kraft hat, die Kraft jedes Grades wie 1, folglich die Gewalt der Hinderniß, die dieſe 3 nach einander überwindet, auch wie 3; die ganze lebendige Kraft aber dieſes Körpers war wie das Quadrat von 3, d. i. wie 9; folglich ſind auf dieſe Weiſe 6 Grade Kraft, d. i. $\frac{2}{3}$ vom Ganzen ohne äußerlichen Widerſtand von ſelber verloren gegangen. Im Gegentheil, wenn wir eine andere Hinderniß nehmen, die nicht das Drittheil, ſondern die Hälfte beſagter ganzen Geſchwindigkeit auf einmal erduldet, folglich die ganze Bewegung nicht in 3, ſondern in

2 getrennten Graden verzehret, ſo iſt der Verluſt, den die lebendige Kraft hierbei außer demjenigen erduldet, was dieſe Hinderniß verzehret, nur wie 2, d. i. ½ vom Ganzen, folglich kleiner, als im vorigen Falle. Auf gleiche Weiſe, wenn der Grad, dem die Hinderniß auf einmal widerſtrebet, ¼ von der ganzen Geſchwindigkeit iſt, ſo verſchwendet der Körper ¼ von der ganzen Kraft, davon die Urſache nicht in der Hinderniß zu ſuchen iſt, und ſo ins Unendliche.

3. Wenn der Grad der Geſchwindigkeit, dem die Hinderniß ſich in jedem Augenblick entgegenſetzet, nur unendlich klein iſt; ſo iſt alsdenn gar keine Spur einer lebendigen Kraft mehr in den überwältigten Hinderniſſen zu finden, ſondern, weil alsdenn jeder einzelne Grad nur in Proportion ſeiner ſchlechthin genommenen Geſchwindigkeit wirket, und die Summe aller Grade der ganzen Geſchwindigkeit gleich iſt, ſo iſt die ganze Wirkung der Kraft des Körpers, ob ſie gleich lebendig iſt, doch nur der ſchlechten Geſchwindigkeit proportionirt, und die ganze Größe der lebendigen Kraft verſchwindet von ſelber völlig, ohne eine ihr gemäße Wirkung auszuüben; nämlich da ſie eigentlich wie eine Fläche iſt, die aus dem Fluſſe derjenigen Linie, die die Geſchwindigkeit vorſtellet, erzeuget worden, ſo verſchwinden alle Elemente dieſer zweiten Abmeſſung nach und nach von ſelber, und es thut ſich in der Wirkung keine andere Spur einer Kraft hervor, als die nur der erzeugenden Linie, d. i. der Geſchwindigkeit ſchlechthin proportionirt iſt.

4. Alſo findet ſich nirgends eine Spur einer lebendigen Kraft in den verübten Wirkungen oder überwältigten Hinderniſſen, wenngleich der Körper wirklich eine lebendige Kraft hat, als nur da, wo das Moment der Geſchwindigkeit, womit die Hinderniß widerſtrebet, von endlicher Größe iſt; aber auch alsdenn doch nicht ohne dieſe wichtige Bedingung, nämlich daß auch dieſe Größe der Geſchwindigkeit nicht ſo klein ſein mag, als ſie wolle; denn wir wiſſen aus dem 132. §., daß eine gewiſſe Quantität derſelben erfordert werde, damit der Körper, der ſich mit derſelben beweget, eine lebendige Kraft haben könne, und wenn das Moment der Widerſtrebung der Hinderniſſe nach Maaßgebung derſelben zu klein iſt, in der-

ſelben auch keine Wirkung der lebendigen Kraft könne verſpüret werden.

Den höchſt erheblichen Nutzen dieſer Anmerkung werden wir inſonderheit gegen das Ende dieſes Hauptſtückes vernehmen, woſelbſt ſie dienen wird, die vornehmſte Erfahrung, die die lebendigen Kräfte beweiſet, recht zu erleuchten und bewähret zu machen.

§. 139.

Die Phänomena der Körper, die die Schwere überwinden, beweiſen keine lebendige Kraft, dennoch ſtreiten ſie nicht darwider.

Da das Moment der Schwerdrückung nur mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit geſchiehet, ſo erhellet vermittelſt der dritten Nummer des vorigen Paragraphen gar deutlich, daß ein Körper, der ſeine Bewegung aufwendet, indem er die Hinderniſſe der Schwere überwindet, gegen dieſelbe nur eine Wirkung ausüben werde, die ſeiner Geſchwindigkeit ſchlechthin proportionirt iſt, obgleich die Kraft ſelber ſich wie das Quadrat dieſer Geſchwindigkeit verhält, demjenigen ganz gemäß, was auch die Erfahrung hievon zu erkennen gibt, wie wir es im vorigen Hauptſtücke ausführlich, und mehr, als auf eine Weiſe geſehen haben.

Sehet alſo hier ſogar eine Erfahrung, die kein anderes, als Carteſius' Geſetz zuzulaſſen ſcheinet, und welches auch in der That eigentlich keine Merkmale von irgend einer anderen Schätzung, als von dieſer von ſich zeiget, gleichwohl aber bei genauer Erwägung der Quadratſchätzung, wenn ſie in ihrer richtigen Bedeutung genommen wird, nicht widerſtreitet, ſondern ihr dennoch Platz läßt.

Alſo widerleget die Wirkung, welche ſenkrecht in die Höhe ſteigende Körper verüben, indem ſie die Hinderniſſe der Schwere überwinden, zwar Leibnitz's Schätzung ohne alle Widerrede, allein unſere lebendigen Kräfte beweiſt ſie zwar eigentlich nicht; jedennoch hebet ſie dieſelben auch nicht auf. Indeſſen wenn wir unſere Aufmerkſamkeit nur genau hierauf richten, ſo werden wir auch ſogar daſelbſt noch einige Strahlen von unſerer Schätzung antreffen. Denn der Körper würde ſeine ihm beiwohnende Bewegung nicht frei fortſetzen und dieſelbe ſo lange ſelber erhalten können, bis die äußerliche Widerſtrebung ſie ihm nach und nach nimmt, wo er nicht diejenige innerliche Beſtrebung oder Intenſion aus ſich ſelbſt hervorbrächte, die zugleich der Grund der freien Bewegung und auch der lebendigen Kraft iſt.

§. 140.

Hierauf gegründete Proben.

Aus dem bis daher Erwieſenen erſehen wir zugleich die Urſache des wohlbekannten Kunſtſtückes, wie man faſt unbezwingliche Gewalten durch gar geringe Hinderniſſe aufheben könne. Wenn nämlich die Gewalt, die man brechen ſoll, auf einer lebendigen Kraft beruhet, ſo ſetzet man ihr nicht eine Hinderniß entgegen, die ihren Widerſtand auf einmal thut und plötzlich muß gebrochen werden, denn dieſe müßte öftermals unermeßlich groß ſein, ſondern vielmehr eine ſolche, welche die Kraft nur in ihren kleineren Graden der Geſchwindigkeit nach und nach erduldet und aufzehret; denn auf dieſe Weiſe wird man durch ganz unbeträchtliche Widerſetzungen erſtaunlich große Gewalten vereiteln, gleichwie man z. E. die Stöße der Mauerbrecher durch Wollſäcke vernichtet hat, welche Mauern würden zermalmet haben, wenn ſie unmittelbar auf dieſelben getroffen hätten.

§. 141.

Weiche Körper wirken nicht mit ihrer ganzen Kraft.

Ferner erhellet: daß die Körper, welche weich ſind und ſich im Anlaufe leichtlich zuſammendrücken, lange nicht alle ihre Kraft durch den Stoß anwenden werden, und daß ſie vielmals gar geringe Wirkungen verüben, welche doch bei ebenderſelben Kraft und Maſſe, aber größerer Härtigkeit ungleich größer ſein würden. Ich weiß wohl, daß noch andere Urſachen dazu kommen, die außer derjenigen, von welcher wir reden, zu dieſem Verluſte das Ihrige beitragen, oder vielmehr machen, daß einer zu ſein ſcheinet, aber unſere angeführte iſt unſtreitig die vornehmſte, und zwar eines wahrhaften Verluſtes.

§. 142.

Aufgeworfene Frage: ob die Wirkung der Körper ohne Unterſchied ihrer Maſſe ihrer lebendigen Kraft proportional ſein könne?

Nunmehro wollen wir unterſuchen, wie denn die Wirkung eines Körpers, der eine lebendige Kraft hat, deſſen Maſſe man aber unendlich klein gedenket, ſein werde; denn dieſes giebt hernach zu erkennen, ob bei gleichen Umſtänden, wenn die Kräfte zweier Körper beide lebendig ſind, alle beide auch die, dieſen lebendigen Kräften proportionalen Wirkungen ausüben können, wenn man ſie in gleiche Umſtände ſetzet, die Maſſe des kleinen ſei auch ſo klein, wie ſie wolle, oder ob vielmehr eines jeden Körpers Maſſe eine gewiſſe Größe haben müſſe, ſo daß, wenn man ſie kleiner machet, die Wirkung, die er verübet, ſeiner lebendigen Kraft nicht proportional ſein kann.

Das iſt wohl untrüglich: daß, wenn ein Körper von endlicher Maſſe eine lebendige Kraft hat, ein jegliches ſeiner Theile, ſie mögen ſo klein ſein, wie ſie wollen, auch eine lebendige Kraft haben müſſe, und dieſe auch haben würde, wenn es ſich gleich von den anderen abgeſondert bewegte; allein hier iſt die Frage: ob ein ſolches kleines, oder wie wir es hier annehmen wollen, unendlich kleines Theilchen für ſich allein auch eine, ſeiner lebendigen Kraft proportionale Wirkung in der Natur ausüben könne, wenn man es in die gleichen Umſtände ſetzet, darin ein größeres in dieſer Proportion wirken würde. Wir werden befinden, daß dieſes nicht geſchehen könne, und daß ein Körper, der eine lebendige Kraft hat, wenn ſeine Maſſe kleiner iſt, als ſie nach Maaßgebung der Regel, die wir beweiſen wollen, ſein muß, in der Natur keine ſolche Wirkung verübe, die dieſer ſeiner lebendigen Kraft proportional iſt, ſondern daß er um deſto weniger dieſer Proportion beikomme, je kleiner hernach die Maſſe iſt, bis, wenn die Maſſe unendlich klein iſt, der Körper mit derſelben nur in Proportion ſeiner Geſchwindigkeit ſchlechthin wirken kann, ob er gleich eine lebendige Kraft hat, und ein anderer Körper, mit ebenderſelben Geſchwindigkeit und lebendigen Kraft, aber gehörig großer Maſſe, in gleichen Umſtänden eine Wirkung ausüben würde, die dem Quadrate ſeiner Geſchwindigkeit in die Maſſe multiplicirt gemäß wäre.

§. 143.

Beantwortung.

Die Sache kommt einzig und allein darauf an, daß alle Hinderniſſe in der Natur, die von einer gewiſſen Kraft ſollten gebrochen werden, derſelben nicht alſofort im Berührungspuncte gleich einen endlichen Grad der Widerſtrebung entgegenſetzen, ſondern vorher einen unendlich kleinen, und ſo fort, bis nach dem unendlich kleinen Räumchen, welches die bewegende Kraft durchbrochen hat, der Widerſtand, den ſie antrifft, endlich wird. Dieſes ſetze ich kraft der Uebereinſtimmung der wahren Naturlehre voraus, ohne daß ich mich einlaſſen will, die mancherlei Gründe, die es beſtätigen, hier anzuführen. Newton's Schüler nehmen daher Gelegenheit zu ſagen, daß die Körper in andere wirken, wenn ſie ſich gleich noch nicht berühren. Dieſem zufolge treffen wir einen beſonderen Unterſchied zwiſchen der Wirkung, die ein Körperchen von unendlich kleiner Maſſe in ſolche Hinderniſſe der Natur ausübet, und zwiſchen derjenigen, die er verrichtet, wenn ſeine Maſſe die beſtimmte endliche Größe hat, wenn wir gleich den Unterſchied nicht achten, der ohnedem zwiſchen den Kräften zweier Körper iſt, deren Maſſen verſchieden ſind, und der ſchon lange bekannt iſt, ſondern nur den in Betrachtung ziehen, der aus dem Begriffe unſerer lebendigen Kräfte allein herfließet.

Wir wiſſen nämlich ſchon: daß, wenn der Körper gleich eine lebendige Kraft hat, dieſe aber angewandt wird, die Hinderniß der Schwerdrückungen zu überwinden, ſeine Wirkung dennoch nur in Proportion der Geſchwindigkeit ſchlechthin ſtehe, und alle Intenſion, die das Merkmal der lebendigen Kraft iſt, ohne Wirkung verſchwinde. Nun wirket aber der Gegendruck der Schwere mit unendlich kleiner Sollicitation, bis in das Innerſte ſeiner Maſſe, d. i. unmittelbar auf die unendlich kleinen Theile des bewegenden Körpers, alſo iſt dieſer ſein Zuſtand dem Zuſtand desjenigen Körperchens gleich, der zwar mit lebendiger Kraft, aber unendlich kleiner Maſſe gegen eine jegliche Hinderniß der Natur anläuft; denn dieſer erduldet, wie wir angemerkt haben, auch hier allemal einen Widerſtand, der, eben ſo wie bei der Schwere, mit unendlich kleiner Sollicitation ihm unmittelbar widerſtrebet, folglich wird eine ſolche unendlich kleine Maſſe auch auf gleiche Weiſe ſeine lebendige Kraft in ſich ſelbſt verzehren, und bei jeder Hinderniß der Natur nur nach Proportion ſeiner Geſchwindigkeit wirken.

Daß dieſes aber nur dem unendlich kleinen Körper begegne, und dagegen einer von endlicher und beſtimmter Maſſe in dieſelbe Hinderniß eine, ſeiner lebendigen Kraft gemäße Wirkung ausüben könne, erhellet klärlich daraus, daß, wie wir annehmen, die Hinderniß ihren Widerſtand nur von außen thut, und nicht, wie die Schwere, in das Innerſte wirket; folglich der endliche Körper daſelbſt, wo die unendlich kleine Widerſtrebung der Hinderniß ihre ganze Geſchwindigkeit verlor, nur unendlich wenig, d. i. nichts verlieret, ſondern ſeine Kraft nur gegen die endlichen Grade der Widerſtrebung aufwendet, wozu jene nicht durchdringen kann, folglich in die Umſtände gelanget, in welchen, wie wir §. 38 No. 4 geſehen haben, derjenige Körper ſein muß, der ſeine lebendige Kraft zu einer ihr proportionalen Wirkung anwenden ſoll.

§. 144.

Die Maſſe muß beſtimmt ſein, mit welcher ein Körper die ſeiner lebendigen Kraft proportionirte Wirkung ausüben kann; unter dieſer Größe können kleinere Maſſen dieſes nicht thun.

Da nun alſo die Wirkung des Körpers, der ſich mit endlicher Kraft, aber unendlich kleiner Maſſe beweget, nirgends in der Natur dem Quadrat der Geſchwindigkeit, ſondern nur derſelben ſchlechthin proportionirt iſt, ſo folget vermöge der Art zu ſchließen, die uns ſchon durch die oftmalige Ausübung bekannt ſein muß, daß man nicht allgemein und ohne Einſchränkung ſagen könne: dieſer Körper hat eine lebendige Kraft; folglich wird ſeine Wirkung, bei gehörigen*)

---

*) Nämlich in denenjenigen, darinnen ein anderer von größerer Maſſe mit derſelben Geſchwindigkeit ſeine lebendige Kraft ganz anwendet.

Umſtänden, ſeiner lebendigen Kraft auch proportional ſein, die Maſſe mag ſonſten ſo klein ſein, wie ſie wolle; ſondern es wird eine gewiſſe Quantität der Maſſe dazu erfordert werden, daß man dieſes ſagen könne, und unter dieſem beſtimmten Maaße wird keine Wirkung eines ſolchen Körpers in die Hinderniſſe der Natur ſeiner lebendigen Kraft proportionirt ſein können, ſie mögen auch ſein, welche ſie wollen; es wird aber die Wirkung um deſto mehr von der Verhältniß der lebendigen Kraft abgehen, je mehr die Quantität der Maſſen unter dieſem beſtimmten Maaße iſt, in allen höheren Größen aber über dieſelbe verſteht es ſich ſchon von ſelber, daß dieſe Abweichung gar nicht angetroffen werde.

§. 145.

Folgerungen.

Es folgen hieraus nachſtehende Anmerkungen:

1. Daß ein kleines Theilchen Materie, in feſter Vereinigung mit einer großen Maſſe, mit lebendiger Kraft eine ganz andere und ausnehmend größere Wirkung ausüben könne, als es allein und von derſelben getrennet verrichten kann.

2. Daß dieſer Unterſchied dennoch nicht nothwendig ſei, ſondern auf dieſer zufälligen Eigenſchaft der Natur beruhe: daß alle ihre Hinderniſſe der Regel der Continuität gemäß, ſchon von Weitem und mit unendlich kleinen Graden anheben, ehe ſie ihre endliche Widerſtrebung dem anlaufenden Körper entgegenſetzen, daß aber dieſem ungeachtet die Natur ſchon keine andere Wirkung verſtattet.

3. Daß es nicht ohne Unterſchied wahr ſei: daß die Wirkungen zweier Körper, deren Kräfte lebendig ſind und deren Geſchwindigkeit gleich iſt, ſich bei gleichen Umſtänden wie ihre Maſſe verhalten; denn wenn die eine von ihnen kleiner iſt, als nach Maaßgebung der angeführten Regel ſein ſoll, ſo hänget ihre Wirkung noch dazu von dem Quadratmaaße der Geſchwindigkeit ab, und iſt alſo viel kleiner, als ſie nach der Verhältniß der Maſſen allein hätte ſein ſollen.

4. Daß ſogar die Veränderung der Figur der Körper ohne

Aenderung ihrer Maſſe verurſachen könne, daß ihre Wirkung bei den angeregten Umſtänden die Proportion ihrer Geſchwindigkeit habe, obgleich die Kraft die Verhältniß vom Quadrate derſelben hat, und alſo ein Körper, der eine lebendige Kraft hat, eine viel kleinere Wirkung thun könne, blos deswegen, weil ſeine Figur geändert worden, ohne daß weder ſeine Maſſe, noch Geſchwindigkeit, noch lebendige Kraft, oder die Beſchaffenheit der Hinderniß im Geringſten eine Veränderung erlitten. Z. E. ſo muß eine güldene Kugel mit lebendiger Kraft eine viel größere Wirkung thun, als wenn ebendieſelbe güldene Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit und Kraft, gegen dieſelbe Hinderniß anliefe, aber ſo, daß ſie vorher zu einem dünnen und weit ausgedehnten Goldblatt geſchlagen worden. Denn obgleich hier in Anſehung der Kraft nichts verändert worden iſt, ſo machet doch die Aenderung der Figur, daß ſeine kleinſten Theile die Hinderniß hier eben ſo treffen, als wenn ſie von einander abgeſondert auf daſſelbe geſtoßen hätten, folglich, laut dem kurz vorher Erwieſenen, lange nicht mit ihrer lebendigen Kraft und derſelben proportional wirken, ſondern eine Wirkung ausüben, die dem Maaße der ſchlechten Geſchwindigkeit entweder nahe kommt, oder mit ihr übereintrifft; da im Gegentheil, wenn die Maſſe in der Figur einer ſoliden Kugel gegen die Hinderniß anläuft, ſie auf eine ſo kleine Fläche deſſelben trifft, daß die unendlich kleinen Momente der Widerſetzungen, welche ſie in ſo kleinem Raume antrifft, nicht im Stande ſind, die Bewegung dieſer Maſſe aufzuzehren, folglich die lebendige Kraft unverſehrt bleibt, um einzig und allein gegen die endlichen Grade der Widerſtrebung dieſer Hinderniß angewandt zu werden; gleichwie es dagegen klar iſt, daß ſie mit ihrer erſten Figur eine überaus große Fläche der Hinderniß decket, und folglich bei einerlei Maſſe einen unglaublich größeren Widerſtand von der unendlich kleinen Sollicitation, die in jedem Puncte der Hinderniß anzutreffen iſt, erleidet, und daher von dieſer leichter muß können aufgezehrt werden, mit entweder gänzlichem, oder doch großem Verluſte der lebendigen Kraft, welches auf die erſtere Art nicht geſchiehet.

§. 146.

Flüſſigkeiten wirken in Proportion des Quadrats der Geſchwindigkeit.

Allein die wichtigſte Folgerung, die ich aus dem jetzt erwieſenen Geſetze ziehe, iſt diejenige, welche ganz natürlicher Weiſe daraus herfließt, nämlich daß flüſſige Körper durch den Stoß in Verhältniß des Quadrats ihrer Geſchwindigkeit wirken*), ob ſie gleich, wenn die Wirkung hier ihren lebendigen Kräften proportional ſein ſollte, ſolches nicht nach dem Maaße des Quadrats, ſondern des Würfels ihrer Geſchwindigkeit thun müßten; und wie dieſes unſerer Theorie der lebendigen Kräfte nicht entgegen ſei, ob es gleich die lebendigen Kräfte des Herrn von Leibnitz aufhebet, wie Herr Jurin ſchon ſehr wohl angemerket hat.

Wie dieſes aus dem Vorigen folge.

Denn die Flüſſigkeiten ſind in die feinſten Theile, welche für unendlich klein gelten können, zertheilt, und machen zuſammen keinen zuſammenhängenden feſten Körper aus, ſondern wirken alle nach einander, ein jedes für ſich und von den übrigen abgeſondert; folglich erdulden ſie denjenigen Verluſt der lebendigen Kraft, den die unendlich kleinen Körperchen, wie wir angemerket haben, allemal erleiden, wenn ſie gegen eine Hinderniß der Natur, ſie ſei, welche ſie wolle, anlaufen, und wirken alſo nur in Proportion ihrer Geſchwindigkeit, ob ihre Kraft gleich wie das Quadrat derſelben iſt.

Herr Richter hat ſich viel vergebliche Mühe gegeben, dieſen Streich des Herrn Jurin abzuwenden. Seine Sache war hülflos, da ſie an die Regel gebunden war: daß die Kräfte in keiner anderen Proportion ſtehen, als derjenigen, darin ihre Wirkungen ſind.

Vom Widerſtande des Mittelraumes.

Endlich begreifet auch Jedermann hieraus leichtlich, woher die Körper mit freier Bewegung und lebendiger Kraft in einem flüſſigen Mittelraume nur in Proportion des Quadrates ihrer Geſchwindigkeit Widerſtand leiden, ohne daß hiedurch unſeren lebendigen Kräften Eintrag geſchiehet, obgleich es der Leibnitz'ſchen Schätzung widerſpricht, nach welcher dieſer Widerſtand dem Würfel der Geſchwindigkeit proportionirt ſein müßte.

---

*) Wie es Herr Mariotte durch Verſuche dargethan hat.

§. 147.

Wird durch die Erfahrung beſtätigt.

Es ſind unzählbare Erfahrungen, die die Regel beſtätigen, von der wir bis daher geredet haben. Ob dieſelben gleich nicht ſo genau abgemeſſen ſind, ſo ſind ſie dennoch untrüglich, und haben die Uebereinſtimmung eines allgemeinen Beifalles.

Denn wofern wir unſerer Regel nicht Platz einräumen, ſo müſſen wir ſagen: daß ein Körper, wenn er noch ſo klein und gering iſt, eben ſo große Wirkung in gleichen Umſtänden durch den Anſtoß thun würde, als eine große Maſſe, wenn man nur ihre Geſchwindigkeiten den Quadratwurzeln ihrer Maſſen umgekehrt proportionirt machte, oder nach Carteſius' Regel, wenn ſie ſich wie dieſe Maſſen ſelber umgekehrt verhielten. Allein die Erfahrung widerſpricht dieſem. Denn Jedermann iſt darin einig, das eine Pflaumfeder oder ein Sonnenſtäubchen durch eine freie Bewegung nicht die Wirkung einer Kanonenkugel ausrichten würden, wenn man ihnen gleich noch ſo viele Grade Geſchwindigkeit, als man ſelber verlanget, zugeſtehen wollte; und Niemand wird, wie ich glaube, vermuthen, daß eines von denſelben die feſten Klumpen der Materie zertrümmern und Mauern durchbrechen könne, wenn ſie mit noch ſo großer Geſchwindigkeit in freier Bewegung auf dieſelbe treffen ſollten. Dieſes Alles kann zwar durch einen ordentlich angeſtellten Verſuch geprüfet und beſtätiget werden, allein die unzählbaren Erfahrungen, die hievon in ähnlichen Fällen, obzwar nicht in ſo großer Maaße vorkommen, verurſachen, daß Niemand an dem angeregten Erfolge zweifelt.

Nun iſt doch aber nicht zu leugnen, daß beſagte kleine Körpertheilchen unter der angeführten Einrichtung ihrer Geſchwindigkeit nothwendig mit den großen Körpern gleiche Kraft haben müßten, es ſei nach Carteſius', oder Leibnitz's, oder unſerem Kräftenmaaße; alſo bleibt kein anderes Mittel übrig, dieſes zu erklären, als daß der kleine Körper eine viel kleinere Wirkung verüben müſſe, als nach Maaßgebung ſeiner Kraft geſchehen ſollte, und daß ſeine lebendige Kraft größtentheils ohne Wirkung vereitelt wird, gerade ſo, wie wir es §. 43, 44, 45 von demſelben bewieſen haben.

§. 148.

Die Bewegungen elaſtiſcher Körper heben Leibnitz's Schätzung, aber nicht die unſrige auf.

Zu denjenigen Erfahrungen, welche keine Spur von einer anderen Schätzung, als nur der Carteſianiſchen geben, und daher unſerem Kräftenmaaße zu widerſtreiten ſcheinen, gehören endlich noch die Bewegungen elaſtiſcher Körper durch den Stoß, wovon wir im vorigen Hauptſtücke ausführlich gehandelt haben, und welche alle in ganz untrüglichen Verſuchen wahr befunden werden. Sie heben auch in der That die Quadratſchätzung des Herrn von Leibnitz gänzlich auf, vermöge der Vorausſetzung, die damit unzertrennlich verbunden iſt, nämlich daß die Wirkungen, in deren Hervorbringung die Kraft ſich verzehret, dieſer allemal gleich ſeien. Unſere hat den wohlgegründeten Vorzug, dieſem Geſetz nicht unterworfen zu ſein, und entgehet daher dieſem Streiche.

Wir wiſſen ſchon aus dem Vorigen: daß die lebendige Kraft nicht ſo etwas iſt, welches von draußen durch eine äußerliche Urſache, z. E. durch einen Stoß in einem Körper könne hervorgebracht werden; dieſes kann uns ſchon unterweiſen: daß wir die lebendigen Kräfte der geſtoßenen Körper nicht für die Wirkungen der ſtoßenden anſehen, und dieſe durch jene abzumeſſen ſuchen werden. Die Realauflöſung aber der ganzen Schwierigkeit, wo man ja eine noch hierin anzutreffen vermeint, beſtehet im Nachfolgenden.

§. 149.

Beweis.

Alle Mechanikverſtändige müſſen wiſſen: daß ein elaſtiſcher Körper in den anderen nicht mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit auf einmal wirke, ſondern durch eine fortgeſetzte Häufung der unendlich kleinen Grade, die er in denſelben nach einander hineinbringt. Ich habe nicht nöthig, mich in die beſonderen Urſachen hievon einzulaſſen, genug für mich, daß ich hierin den einſtimmigen Beifall auf meiner Seite habe, und daß Jedermann erkennet: daß ohne dieſe Vorausſetzung kein Bewegungsgeſetz könne erklärt werden. Die wahre Urſache hievon iſt wohl dieſe: weil die Elaſticität, nach der Natur einer Feder, ſich nur demjenigen Grade der Geſchwindigkeit entgegenſetzet, welche hinlänglich iſt, ſie zu ſpannen, folglich bei jedem unendlich kleinen Grade der Eindrückung, die ſie leidet, nur immer einen unendlich kleinen Grad der Geſchwindigkeit des anſtoßenden Körpers erduldet, und alſo jeden Augenblick nicht der ganzen Geſchwindigkeit, ſondern nur dem unendlich kleinen Grade entgegengeſetzet iſt und ihn in ſich aufnimmt, bis die ſucceſſive Häufung die ganze Geſchwindigkeit in den leidenden Körper auf dieſe Weiſe übertragen hat.

Hieraus folget, laut dem Vorhergehenden: daß, da der anſtoßende Körper hier nur nach einander mit einzelnen unendlich kleinen Graden ſeiner Geſchwindigkeit wirket, er auch nur in ſchlechter Proportion ſeiner Geſchwindigkeit wirken werde, ohne Nachtheil ſeiner lebendigen Kraft, die er deſſenungeachtet in ſich haben kann.

§. 150.

Das beliebte Geſetz des Herrn von Leibnitz, von der unveränderten Erhaltung einerlei Größe der Kraft in der Welt, iſt noch ein Vorwurf, der allhier eine genaue Prüfung zu erfordern ſcheinet. Es leuchtet ſogleich in die Augen: daß, wenn in den bisherigen Betrachtungen etwas Gegründetes iſt, es in derjenigen Bedeutung, darin es ſonſten aufgenommen worden, nicht Statt finden könne. Was aber unſere Schätzung in dieſem Stücke einführen würde, und wie ſie den Regeln der allgemeinen Harmonie und Ordnung, welche beſagtes Leibnitz'ſche Geſetz ſo preiswürdig gemacht haben, Genüge leiſten könne, das erlaubet mir die Beſchaffenheit unſeres Vorhabens und die Ermüdung, welche ich in einer ſo rauhen und ungebahnten Materie mit Recht von der Aufmerkſamkeit meines gelehrten Leſers beſorge, und die ich vielleicht ſchon gar zu ſehr beleidigt zu haben fürchten muß, nicht gehörig zu entwerfen, obgleich ich im Beſitze bin, einige Abriſſe davon darzulegen.

§. 151.

Wir befinden uns jetzo in dem Lande der Erfahrungen; ehe wir aber darin Beſitz nehmen können, müſſen wir erſt gewiß ſein, daß diejenigen Anſprüche vertilget worden, welche ein gegründeteres Recht hierauf zu haben vorſchützen, und uns aus dieſem Gebiete verdrängen wollen. Unſere Bemühung, die wir bis daher hiezu angewandt haben, würde unvollſtändig ſein, wenn wir denjenigen Verſuch und mechaniſchen Beweis, der den hochberühmten Herrn von Muſſchenbroeck zum Urheber hat und folglich überredend und ſcharfſinnig iſt, vorübergingen, ohne unſere übernommene Kräftenlehre dawider zu ſchützen. Er hat durch denſelben die lebendigen Kräfte in Leibnitz'ſcher Bedeutung zu vertheidigen gedacht, und daher iſt es unſere Pflicht, ihn zu prüfen.

Wir werden bei genauer Erwägung deſſelben belehret werden, daß er nicht den verhofften Erfolg habe, ſondern vielmehr Carteſius' Kräftenmaaß beſtätige. Und dieſes wird unſere oft erwähnte Anmerkung aufs Neue beſtätigen: daß man keine Spur einer nach dem Quadrat zu ſchätzenden Kraft antreffe, ſo lange man ihren Urſprung nirgend anders, als in den äußerlichen Urſachen zu finden vermeinet, und daß die wahrhafte lebendige Kraft nicht von draußen in dem Körper erzeuget werde, ſondern der Erfolg der, bei der äußerlichen Sollicitation in dem Körper aus der inneren Naturkraft entſtehenden Beſtrebung iſt; daß alſo Alle diejenigen, die nichts, als das Maaß der äußerlich wirkenden mechaniſchen Urſachen annehmen, um das Maaß der Kraft in dem leidenden Körper daraus zu beſtimmen, wofern ſie nur richtig urtheilen, niemals etwas Anderes, als Carteſius' Schätzung antreffen werden.

§. 152.

Muſſchenbroeck'ſcher mechaniſcher Beweis der lebendigen Kräfte.

Der Beweis des Herrn von Muſſchenbroeck iſt folgender.

Nehmet einen hohlen Cylinder, an welchem eine Feder feſt gemacht iſt. Aus dem Cylinder muß ein Stab hervorragen, der mit Löchern verſehen iſt, und der durch die Oeffnung eines ſteifen Bleches durchgeſteckt wird. Wenn ihr nun die ſtählerne Feder an dieſes Blech mit Gewalt andrücket und ſpannet, ſo, daß der Stab durch die Oeffnung deſſelben weiter herausraget, ſo könnet ihr ſie in dieſer Spannung erhalten, indem ihr auf der hervorragenden Seite deſſelben einen Stift durch ein Loch des Stabes durchſtecket. Endlich hänget den Cylinder als ein Pendul an zwei Fäden an irgend einer Maſchine auf, ſodann ziehet den Stift heraus, ſo wird die Feder losſchnellen und dem Cylinder eine gewiſſe Geſchwindigkeit geben, die durch die erlangte Höhe erkannt wird. Benennet dieſe Geſchwindigkeit mit 10. Hierauf machet denſelben Cylinder zweimal ſchwerer, als er vorher war, indem ihr in denſelben ſo viel Gewichte hineinleget, als hiezu nöthig ſind, und ſpannet die Feder, wie zuvor. Wenn ihr ſie nun alsdenn wiederum losſchnellen laſſet, ſo werdet ihr durch die Höhe, die er erreichet, befinden, daß die Geſchwindigkeit 7,07 Grade habe. Hieraus argumentiret Herr von Muſſchenbroeck, wie folget.

Die Feder war beidemal gleich geſpannet, und hat daher in beiden Fällen gleiche Kraft gehabt, und da ſie jedesmal ihre ganze Kraft anwendet, ſo hat ſie auch beidemale gleiche Kräfte in den Cylinder hineingebracht; alſo muß die Kraft, die ein Körper von einfacher Maſſe mit 10 Graden Geſchwindigkeit beſitzet, derjenigen gleich ſein, die in einem anderen, der eine zweifache Maſſe von 7,07 Grade Geſchwindigkeit hat, anzutreffen iſt. Dieſes iſt aber auf keine andere Art möglich, als wenn man die Kraft nach dem Product aus der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit ſchätzet;

denn alle andere mögliche Functionen der Geſchwindigkeit laſſen dieſe Gleichheit nicht zu, aber nach der Quadratſchätzung allein ſind die Quadrate der Zahlen 10 und 7,07, quam proxime in umgekehrter Verhältniß der Maſſen 1 und 2, folglich die Producte derſelben in die gegenſeitigen Maſſen gleich.

Es ſind alſo, ſchließt er, die Kräfte nicht nach dem Maaße der Geſchwindigkeiten, ſondern dem Quadrate derſelben zu ſchätzen.

§. 153.

Ich bin verbunden, die Erinnerung, die ich gegen dieſes Argument darlegen will, nicht gar zu weitläuftig zu machen; daher will ich von der gegründeten Einwendung, die ich hiebei noch machen könnte, nichts erwähnen, daß die Momente des Druckes der ſich ausſpannenden Feder auch nach dem Geſtändniſſe der Leibnitzianer nur todte Kräfte ſind, folglich, ſowohl ſie, als die damit dem Körper ertheilten Momente der Kraft nur ſchlechthin nach den Geſchwindigkeiten müſſen geſchätzet werden, mithin auch die ganze Kraft, die die Summe dieſer Momente iſt; ſondern ich will auf eine, Jedermann bekannte mechaniſche Art, die die Deutlichkeit der Geometrie an ſich hat, verfahren, aber zugleich etwas ausführlich erläutern, nicht als wenn die Sache nicht leicht genug wäre, daß ſie auch kürzer könnte begriffen werden, ſondern damit alle Verwirrung, die in Anſehung der Wirkung der Federn bis daher in dem Streite der Kräftenſchätzung geherrſchet hat, ein für allemal gänzlich abgethan werde.

§. 154.

Eine gleich geſpannte Feder theilet einem größeren Körper eine größere Kraft mit, als einem kleineren.

Herr von Muſſchenbroeck ſpricht: die Feder iſt in beiden Fällen gleich geſpannet, folglich hat ſie in beiden gleiche Kraft, ſie theilet aber jedesmal ihrem Cylinder ihre ganze Kraft mit, alſo gibt ſie auch beide Male, wenn ſie ſich ausſtrecket, ihrem Cylinder eine gleiche Kraft. Dieſes iſt das Fundament des Beweiſes, aber auch des Irrthums, wiewohl dieſer nicht ſowohl perſönlich dem Herrn von Muſſchenbroeck, als vielmehr den geſammten Vertheidigern der Leibnitz'ſchen Kräftenſchätzung eigen iſt.

Wenn man von der ganzen Kraft einer Feder redet, ſo kann man darunter nichts Anderes, als die Intenſion ihrer Spannung verſtehen, welche derjenigen Kraft gleich iſt, die der Körper, in den ſie wirket, in einem Moment von dem Drucke derſelben überkommt. In Anſehung dieſer kann man wohl ſagen, daß ſie gleich ſei, der Körper, in den die Feder wirket, mag groß oder klein ſein. Allein wenn man auf diejenige Kraft ſiehet, welche dieſelbe in einen Körper in einer gewiſſen Zeit durch ihre fortgeſetzte Drückung hineinbringt, ſo iſt offenbar: daß die Größe der, auf dieſe Weiſe in den Körper gebrachten Kraft auf die Größe der Zeit ankomme, in welcher die gleiche Drückung ſich in dem Körper gehäufet hat; und daß, je größer die Zeit iſt, deſto größer auch die Kraft ſei, die die gleichgeſpannte Feder in derſelben dem Körper ertheilet. Nun kann man aber die Zeit, die die Feder, indem ſie einen Körper fortſtößet, brauchet, bis ſie ſich ganz ausgeſtrecket hat, länger machen, nachdem man will, wenn man nämlich die Maſſe, die da fortgeſtoßen werden ſoll, größer macht, wie dieſes Niemandem unbewußt iſt; alſo kann man auch nach Belieben veranſtalten, daß ebendieſelbe Feder bei gleicher Spannung bald mehr, bald weniger Kraft durch ihre Ausſtreckung austheilet, nachdem die Maſſe, die durch die Feder getrieben wird, vermehrt oder vermindert wird. Hieraus erhellet, wie widernatürlich der Ausdruck iſt: daß die Feder einem Körper, den ſie fortſtößt, durch die Ausſtreckung ihre ganze Kraft ertheile. Denn die Kraft, die ſie dem Körper gibt, iſt ein Erfolg, der nicht allein von der Kraft der Feder, ſondern zugleich von der Beſchaffenheit des geſtoßenen Körpers abhanget, nachdem dieſer ſich länger, oder kürzer unter den Drückungen dieſer Feder befindet, d. i. nachdem er größer, oder kleiner an Maſſe iſt; die Kraft der Feder an ſich betrachtet aber iſt nichts Anderes, als das Moment ihrer Ausſpannung.

§. 155.

Auflöſung der Muſſchenbroeck'ſchen Schwierigkeit.

Nunmehro iſt es leicht, die Verwirrung in dem Muſſchenbroeck'ſchen Beweiſe zu verhüten.

Der zweimal ſchwerere Cylinder iſt den Drückungen der Feder länger ausgeſetzt, indem dieſe ſich ausſtrecket, als der andere von einfacher Maſſe. Dieſen ſtößt die Feder mit gleicher Spannungskraft geſchwinder fort, und endigt den Raum ihrer Ausſtreckung mit ihm in kürzerer Zeit, als mit jenem. Weil aber das Moment der Kraft, welche die Feder in jedem Augenblicke den Cylindern eindrückt, in beiden gleich iſt, (denn das Moment ihrer Geſchwindigkeit iſt umgekehrt wie die Maſſen,) ſo muß der ſchwerere Cylinder durch den Antrieb der Feder mehr Kraft überkommen, als der leichtere. Alſo iſt diejenige Schätzung falſch, nach welcher dieſe Kräfte in beiden würden gleich befunden werden, d. i. ſie können nicht nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzet werden.

§. 156.

Woher die Quadrate der Geſchwindigkeiten der Cylinder in umgekehrter Verhältniß der Maſſen ſind.

Wenn man noch die Urſache wiſſen will, woher denn hier eben die Geſchwindigkeiten der Cylinder, die ſie von derſelben Feder erhalten, gerade ſo proportionirt ſeien, daß ihre Quadrate ſich umgekehrt wie die Maſſen verhalten, (welche Verhältniß eigentlich dasjenige iſt, wodurch der Vertheidiger des Herrn von Leibnitz angelocket worden,) ſo können wir auch dieſes ohne Schwierigkeit klar machen, ohne deshalben ein anderes, als Carteſius' Maaß zu Hülfe zu nehmen.

Denn es iſt aus den erſten Gründen der Mechanik bekannt: daß in einförmig beſchleunigter Bewegung (motu uniformiter accelerato) die Quadrate der erlangten Geſchwindigkeiten ſich, wie die durchgelaufenen Räume verhalten; folglich, wenn die Momente der Geſchwindigkeiten zweier Körper, die beide in motu uniformiter

accelerato begriffen ſind, ungleich ſind, werden die Quadrate der Geſchwindigkeiten, die ſie in ſolcher Bewegung erlangen, in zuſammengeſetzter Verhältniß, aus den Räumen und dieſen Momenten ſtehen. Nun theilet aber im Muſſchenbroeck'ſchen Verſuche die gleichgeſpannte Feder jedem Cylinder ſeine Bewegung **motu uniformiter accelerato** mit, und die Räume ſind gleich, die ſie mit ſolcher beſchleunigten Bewegung durchlaufen, indem die Feder ſich bis zum Puncte ihrer größten Ausdehnung ausſtrecket; alſo verhalten ſich die Quadrate der hiebei überkommenen Geſchwindigkeiten, wie die Momente der Geſchwindigkeit, die die Drückung der Feder jedem Cylinder ertheilet, d. i. umgekehrt, wie die Maſſen dieſer Cylinder.

§. 157.

Verſuche, die die lebendigen Kräfte beweiſen.

Nunmehr komme ich dahin, diejenigen Verſuche und Erfahrungen darzulegen, welche die Wirklichkeit und das Daſein der nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit zu ſchätzenden Kräfte unwiderſprechlich beweiſen, und meinen geneigten Leſer für alle mühſame Aufmerkſamkeit, die ihm gegenwärtige Aufſätze verurſacht haben, mit einer ſiegreichen Ueberzeugung belohnen werden.

Ich habe nur mit denjenigen zu thun, welchen die Beſchaffenheit der Streitſache von den lebendigen Kräften genugſam bekannt iſt. Daher ſetze ich voraus, daß meine Leſer von den gerühmten Verſuchen der Herren **Ricciolus**, **s'Gravesande**, **Poleni** und von Muſſchenbroeck hinlängliche Kundſchaft haben, welche den Kräften der Körper nachforſcheten, indem ſie die Eindrücke maßen, die dieſelben durch den Stoß in weiche Materien verurſachten. Ich will nur kürzlich berühren: daß Kugeln von gleicher Größe und Maſſe, die von ungleicher Höhe in die weiche Materie z. E. Unſchlitt frei herabfielen, ſolche Höhlen in dieſelbe eingeſchlagen haben, welche die Proportion der Höhen hatten, von denen ſie herabgefallen waren, d. i. die Verhältniß des Quadrates ihrer Geſchwindigkeiten; und daß, wenn dieſelben gleich an Größe, aber von ungleicher Maſſe waren, die Höhen aber, von denen man ſie fallen ließ, in umgekehrter Proportion dieſer Maſſen ſtanden, alsdenn die in die weiche Materie eingeſchlagenen Höhlen gleich befunden wurden. Wider die Richtigkeit dieſer Verſuche haben die Carteſianer nichts einzuwenden gewußt, es iſt nur die hieraus gezogene Folgerung geweſen, darum man geſtritten hat.

Die Leibnitzianer haben hieraus folgendergeſtalt ganz richtig argumentirt. Die Hinderniß, die die weiche Materie der Kraft des hineindringenden Körpers entgegenſetzet, iſt nichts Anderes, als der Zuſammenhang ihrer Theile, und daher beſtehet dasjenige, was der Körper zu thun hat, indem er in dieſelbe hineindringt, einzig und allein darin, daß er ihre Theile trennet. Es iſt aber dieſer Zuſammenhang durch die ganze weiche Maſſe gleichförmig, alſo iſt die Quantität des Widerſtandes und daher auch der Kraft, die der Körper anwenden muß, dieſelbe zu brechen, wie die Summe der zertrennten Theile, d. i. wie die Größe der eingeſchlagenen Höhlen. Dieſe aber verhalten ſich, laut dem angeführten Verſuche, wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten der eindringenden Körper, folglich ſind die Kräfte von dieſen, wie die Quadrate ihrer Geſchwindigkeiten.

§. 158.

Einwurf der Carteſianer.

Die Vertheidiger des Carteſius haben hiewider nichts Tüchtiges einwenden können. Allein weil ſie ehedem mit ungezweifelter Gewißheit eingeſehen hatten, daß die lebendigen Kräfte durch die Mathematik verdammet würden, auf die ſich gleichwohl die Leibnitzianer auch beriefen, ſo gedachten ſie ſich aus dieſer Schwierigkeit ſo gut, als ſie konnten, heraus zu helfen, indem ſie nicht zweifelten, daß derjenige Verſuch betrüglich ſein müßte, welcher etwas feſtzuſetzen ſchiene, was die Geometrie nicht erlaubte. Wir haben hiegegen ſchon oben die nöthigen Erinnerungen beigebracht, jetzt wollen wir nur ſehen, was es für eine Ausflucht geweſen ſei, deren die Carteſianer ſich bedienet haben, den angeführten Verſuch ungültig zu machen.

Sie wandten ein, die Leibnitzianer hätten hier wiederum auf die Zeit nicht Acht, in der dieſe Höhlen gemacht wären. Die Zeit ſei bei der Ueberwindung der Hinderniſſe dieſer weichen Materie eben ſo ein Knoten, als ſie bei der Ueberwindung der Schwere geweſen war. Die eingedrückten Höhlen würden nicht in gleicher Zeit gemacht. Kurz ſie waren überzeugt, daß der Einwurf von wegen der Zeit bei der Ueberwältigung der Hinderniſſe der Schwere gültig geweſen, (wie er es denn auch in der That geweſen iſt,), und nun dachten ſie, könnte man ihn hier wiederum auf die Bahn bringen und mit eben ſolchem Erfolg gegen die lebendigen Kräfte gebrauchen.

§. 159.

Wird widerlegt.

Ich weiß wohl, daß die Leibnitzianer dieſer Klage kurz abgeholfen haben, indem ſie unter andern zwei Kegel von unterſchiedlicher Grundfläche in die weiche Materie fallen ließen, wobei die Zeiten, darin ihre Höhlen gemacht wurden, nothwendig mußten gleich ſein, und dennoch der Erfolg ſo wie vorher beſchaffen war; allein ich will auch dieſem Vortheile abſagen, und die Schwierigkeit, die die Carteſianer machen, aus dem Grunde zernichten.

Bei der Wirkung der Schwere kommt die Zeit mit in Anſchlag.

Man darf weiter nichts thun, als die Urſache erwägen, weswegen der Widerſtand der Schwerdrückung, die ein Körper überwinden ſoll, nicht dem Raume, ſondern der Zeit proportionirt iſt. Der Grund iſt aber dieſer. Wenn der Körper eine Feder der Schwere überwindet, ſo vernichtet er nicht hiedurch ihre Wirkſamkeit, ſondern er leiſtet ihr nur das Gegengewicht, ſie aber behält ihre Widerſtrebung dennoch unvermindert, um in ihn ſo lange immerfort mit gleichem Grade zu wirken, als er ihr ausgeſetzet iſt. Wenn der Körper eine jede Feder der Gravität dadurch, daß er ſie überwältiget, zugleich ſo zu ſagen zerſprengen und ihre Kraft vernichten möchte, ſo iſt kein Zweifel, daß, weil jede Feder gleiche Kraft hat, der Widerſtand, den der Körper erleidet, der Summe aller zerſprengten Federn gleich ſein würde, die Zeit möchte nun ſein, wie ſie wollte. Aber nun behält jede Feder, ohngeachtet ſie vom Körper überwunden wird, ihre Drückungskraft, und ſetzet dieſe in ihn ſo lange fort, als er ſich unter derſelben befindet, folglich kann für die Wirkung, die eine einzige Feder thut, nicht ein einzelner und untheilbarer Druck angegeben werden, ſondern ſie thut eine an einander hangende Reihe von Drückungen, welche um deſto größer iſt, je längere Zeit der Körper ihr unterworfen iſt, z. E. in denjenigen Theilen des Raumes, wo die Bewegung des Körpers langſamer iſt, da iſt auch das Zeittheilchen des Aufenthaltes in jedem Puncte länger, als da, wo die Bewegung geſchwinder iſt, folglich erduldet er dort von einer jeden einzelnen Feder eine längere Reihe gleicher Drückungen, als hier.

Dieſes befindet ſich bei der weichen Materie ganz anders.

Allein dieſes befindet ſich bei der Trennung der weichen Maſſe ganz anders. Ein jedes Element der weichen Maſſe hat eine gleiche Kraft zuſammen zu hängen, und hiedurch benimmt ſie dem Körper, der ſie trennet, einen gleichen Grad der Kraft, aber ebendadurch wird ſie auch zugleich zertrennet, und thut alſo fortan ſchon keinen Widerſtand mehr, die Zeit, die er ſich bei ihr aufhält, mag hernach ſo groß ſein, wie ſie wolle. Denn hier wird die Feder durch eben die Wirkung, die ihrem Widerſtande gleich iſt, zugleich zerbrochen, und kann daher nicht noch fortfahren zu wirken, ſo wie die Feder der Schwere, die an ſich unzerſtörlich war. Daher iſt der Widerſtand, den die weiche Maſſe dem eindringenden Körper thut, wie die Summe der Federn, die er zerbricht, d. i. wie die Höhle, die er einſchläget, ohne daß hiebei die Zeit im Geringſten etwas zu thun hat.

§. 160.

Die Leibnitzianer haben Urſache, über dieſe wichtige Vergehung der Carteſianer mit nicht geringer Befriedigung zu triumphiren. Dieſer Zufall rächet den Schimpf, den ihnen die Verweiſung ſo mancherlei Fehltritte zugezogen hat, durch ein gleiches Schickſal an ihren Gegnern. Die Leibnitzianer haben die lebendigen Kräfte in ſolchen Fällen zu finden vermeinet, darin ſie nicht waren; aber was hindert dieſes? haben die Carteſianer ſie doch nicht in den Fällen ſehen können, darin ſie wirklich waren, und darin ſie Niemand ohne große Verblendung hätte überſehen können.

§. 161.

Der angeführte Verſuch alſo erweiſet das Daſein ſolcher Kräfte in der Natur, die das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße haben; allein unſere vorhergehenden Betrachtungen erklären, bei welchen Bedingungen dieſelben nicht Statt haben, und auch welche Bedingungen die einzigen ſind, unter denen ſie Platz finden können. Wenn man ſich dieſes Alles nach unſerer Anweiſung zu Nutze macht, ſo überkommt man nicht allein eine hinlängliche Gewißheit von den lebendigen Kräften, ſondern auch einen Begriff von ihrer Natur, der nicht allein richtiger, ſondern auch vollſtändiger iſt als er ſonſt jemals geweſen iſt, oder auch hat ſein können. Die beſondere Beſchaffenheit dieſes vorhabenden Verſuches gibt noch einige außerordentliche Merkmale an die Hand, die zu beſonderen Anmerkungen Anlaß geben können; allein ich kann mich durchaus in dieſelben nicht einlaſſen, nachdem die Aufmerkſamkeit des geneigten Leſers durch ſo viel verwickelte Unterſuchungen ermüdet, vielleicht nichts mehr, als den Schluß dieſer Betrachtungen wünſchet.

Es iſt aber noch ein Einziges, welches ich nicht unberührt laſſen kann, weil es die vorhergehenden Geſetze beſtätiget und ihnen ein großes Licht ertheilet. Der Verſuch, den wir vorhaben, beweiſet ſolche Kräfte, die die Schätzung nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit an ſich haben, daher müſſen (nach Maaßgebung der 4ten Nummer des 138. §.) die Geſchwindigkeiten der Widerſtrebung jedes Elementes der Hinderniß in dieſem Verſuche mit endlichen Graden geſchehen; denn wenn ſie nur mit unendlich kleinen geſchehen möchten, wie die Drückungen der Schwere, ſo würde die Ueberwindung derſelben ebenſowenig, als an dieſen, eine nach dem Quadrat zu ſchätzende Kraft zu erkennen geben, (§. 139.) Wir wollen alſo beweiſen: daß der **Renisus** eines jeglichen Elements der weichen Maſſe nicht mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit, wie die Schwere, ſondern mit einem endlichen Grade geſchehe.

§. 162.

Das Moment der Hinderniß der weichen Materie geſchiehet mit endlicher Geſchwindigkeit.

Wenn man die cylindriſche Höhle, welche der kugelförmige Körper in die weiche Materie einſchlägt, in ihre übereinander liegenden Zirkelſcheibchen, deren Dicke unendlich klein iſt, eintheilet, ſo zeigt ein jegliches derſelben das Element der verrückten Maſſe an. Ein jedes von dieſen benimmt alſo dem eindringenden Körper einen unendlich kleinen Theil ſeiner Geſchwindigkeit, weil ſie alle insgeſammt ihm die ganze Geſchwindigkeit nehmen. Da aber die Quantität eines ſolchen Zirkelſcheibchens gegen die Maſſe der Kugel unendlich klein iſt, ſo folget, daß die Geſchwindigkeit ſeiner Widerſtrebung von endlicher Größe ſein müſſe, damit er dem Körper einen unendlich kleinen Theil ſeiner Bewegung durch ſeinen Widerſtand benehmen könne. Alſo leiſtet ein jegliches Element der weichen Materie dem hineinſchlagenden Körper ſeinen Widerſtand mit einer Beſtrebung, die ein endliches Maaß der Geſchwindigkeit hat. W. Z. E.

§. 163.

So haben wir denn unſer Geſchäft vollführet, welches in Anſehung des Vorwurfs, worauf es gerichtet war, groß genug geweſen iſt, wenn nur die Ausführung dieſem Unterfangen gemäß geweſen wäre. Ich bilde mir ein, daß ich, inſonderheit was das Hauptwerk betrifft, auf eine unwiderſprechliche Gewißheit Anſpruch machen könne. In Anſehung dieſes Vorzuges, deſſen ich mich anmaße, kann ich die gegenwärtige Handlung nicht endigen, ohne vorher mit meinen Gläubigern die Rechnung an Gelehrſamkeit und Erfindung zu ſchließen. Nach den ſcharfſinnigen Bemühungen der Carteſianer war es nicht ſchwer, die Verwirrung der Quadratſchätzung mit der Mathematik zu verhüten, und nach den ſinnreichen Anſtalten der

Leibnizianer war es faſt unmöglich, ſie in der Natur zu vermiſſen. Die Kenntniß dieſer zwei äußerſten Grenzen mußte ohne Schwierigkeit den Punct beſtimmen, darin das Wahre von beiden Seiten zuſammenfiel. Dieſen anzutreffen, war nichts weniger, als eine große Scharfſinnigkeit nöthig, es bedurfte nur einer kleinen Abweſenheit des Parteieneifers, und eines kurzen Gleichgewichts der Gemüthsneigungen, ſo war die Beſchwerde ſofort abgethan. Wenn es mir gelungen iſt, in der Sache des Herrn von **Leibnitz** einige Fehltritte wahrzunehmen, ſo bin ich dennoch auch hierin ein Schuldner dieſes großen Mannes, denn ich würde nichts vermocht haben, ohne den Leitfaden des vortrefflichen Geſetzes der Continuität, welches wir dieſem unſterblichen Erfinder zu danken haben, und welches das einzige Mittel war, den Ausgang aus dieſem Labyrinthe zu finden. Kurz, wenn gleich die Sache aufs Beſte zu meinem Vortheile ausfällt; ſo iſt der Antheil der Ehre, der mir übrig bleibt, doch ſo gering, daß ich nicht befürchte, die Ehrſucht könne ſich ſo weit erniedrigen, mir dieſelbe zu mißgönnen.

II.

Unterſuchung der Frage,

welche

von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin zum Preiſe
für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden:

ob die Erde eine Veränderung
ihrer Achſendrehung
erlitten habe?

1754.

Das Urtheil wird in Kurzem bekannt werden, welches die Königl. Akademie der Wiſſenſchaften über diejenigen Schriften fällen wird, die bei Gelegenheit ihrer Aufgabe auf dieſes Jahr um den Preis geſtritten haben. Ich habe über dieſer Vorwurf Betrachtungen angeſtellt, und da ich nur die phyſikaliſche Seite deſſelben erwogen, ſo habe ich meine Gedanken darüber kürzlich entwerfen wollen, nachdem ich eingeſehen, daß er ſeiner Natur nach auf dieſer Seite unfähig iſt, zu demjenigen Grade der Vollkommenheit gebracht zu werden, welche diejenige Abhandlung haben muß, die den Preis davon tragen ſoll.

Die Aufgabe der Akademie beſteht in Folgendem: **Ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achſe, wodurch ſie die Abwechſelung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung ſeit den erſten Zeiten ihres Urſprungs erlitten habe? welches die Urſache davon ſei, und woraus man ſich ihrer verſichern könne?** Man kann dieſer Frage hiſtoriſch nachſpüren, indem man die Denkmale des Alterthums aus den entfernteſten Zeiten, von der Größe ihres Jahres und den Einſchaltungen, deren ſie ſich haben bedienen müſſen, um zu verhindern, daß der Anfang deſſelben nicht durch alle Jahreszeiten beweglich ſei, mit der Länge des in unſeren Tagen beſtimmten Jahres vergleicht, um zu ſehen, ob jenes in den älteſten Zeiten mehr oder weniger Tage oder Stunden in ſich gehalten habe, als jetzt; in welchem erſten Falle die Schnelligkeit der Achſendrehung verringert, in dem zweiten aber bis anjetzt vermehrt worden. Ich werde in meinem Vorwurfe nicht durch die Hülfsmittel der Geſchichte Licht zu bekommen ſuchen. Ich finde dieſe Urkunde ſo dunkel, und ihre Nachrichten in Anſehung der gegenwärtigen Frage ſo wenig zuverläſſig, daß die Theorie, die man ſich erdenken möchte, um ſie mit den Gründen der Natur übereinſtimmend zu machen, vermuthlich ſehr nach Erdichtungen ſchmecken würde. Ich will mich alſo deshalb unmittelbar an die Natur halten, deren Verbindungen den Erfolg deutlich bezeichnen und Anlaß geben können, die Bemerkungen aus der Geſchichte auf die rechte Seite zu lenken.

Die Erde wälzt ſich unaufhörlich um ihre Achſe, mit einer freien Bewegung, die, nachdem ſie ihr einmal zugleich mit ihrer Bildung eingedrückt werden, fortan unverändert und mit gleicher Geſchwindigkeit und Richtung in alle unendliche Zeiten fortdauern würde, wenn keine Hinderniſſe oder äußerliche Urſachen vorhanden wären, ſie zu verzögern, oder zu beſchleunigen. Ich unternehme mir darzuthun, daß die äußerliche Urſache wirklich vorhanden ſei, und zwar eine ſolche, die die Bewegung der Erde nach und nach verringert, und ihren Umſchwung in unermeßlich langen Perioden gar zu vernichten trachtet. Dieſe Begebenheit, die ſich dereinſt zutragen ſoll, iſt ſo wichtig und wunderſam, daß, obgleich der fatale Zeitpunct ihrer Vollendung ſo weit hinausgeſetzt iſt, daß ſelber die Fähigkeit der Erdkugel, bewohnt zu ſein, und die Dauer des menſchlichen Geſchlechts vielleicht nicht an den zehnten Theil dieſer Zeit reicht, dennoch auch nur die Gewißheit dieſes bevorſtehenden Schickſals und die ſtetige Annäherung der Natur zu demſelben ein würdiger Gegenſtand der Bewunderung und Unterſuchung iſt.

Wenn der Himmelsraum mit einer einigermaßen widerſtehenden Materie erfüllt wäre, ſo würde der tägliche Umſchwung der Erde an derſelben eine unaufhörliche Hinderniß antreffen, wodurch ſeine Schnelligkeit ſich nach und nach verzehren und endlich erſchöpfen müßte. Nun iſt aber dieſer Widerſtand nicht zu beſorgen, nachdem Newton auf eine überzeugende Art dargethan hat, daß der Himmelsraum, der ſogar den leichten kometiſchen Dünſten eine freie ungehinderte Bewegung verſtattet, mit unendlich weniger widerſtehender Materie erfüllt ſei. Außer dieſer nicht zu vermuthenden Hinderniß iſt keine äußere Urſache, die auf die Bewegung der Erde einen Einfluß haben kann, als die Anziehung des Mondes und der Sonne, welche, da ſie das allgemeine Triebwerk der Natur iſt, woraus Newton ihre Geheimniſſe auf eine ſo deutliche, als ungezweifelte Art entwickelt hat, einen zuverläſſigen Grund allhier abgibt, an dem man eine ſichere Prüfung anſtellen kann.

Wenn die Erde eine ganz feſte Maſſe ohne alle Flüſſigkeiten wäre, ſo würde die Anziehung weder der Sonne, noch des Mondes etwas thun, ihre freie Achſendrehung zu verändern; denn ſie zieht die öſtlichen ſowohl, als die weſtlichen Theile der Erdkugel mit gleicher Kraft, und verurſacht dadurch keinen Hang weder nach der einen, noch der anderen Seite, folglich läßt ſie die Erde in völliger Freiheit, dieſe Umdrehung, ſo wie ohne allen äußerlichen Einfluß, ungehindert fortzuſetzen. In dem Falle aber, daß die Maſſe eines Planeten eine beträchtliche Quantität des flüſſigen Elements in ſich faßt, ſo werden die vereinigten Anziehungen des Mondes und der Sonne, indem ſie dieſe flüſſige Materie bewegen, der Erde einen Theil dieſer Erſchütterung eindrücken. Die Erde iſt in ſolchen Umſtänden. Das Gewäſſer des Oceans bedeckt wenigſtens den dritten Theil ihrer Oberfläche, und iſt durch die Attraction der gedachten Himmelskörper in unaufhörlicher Bewegung, und zwar nach einer Seite, die der Achſendrehung gerade entgegengerichtet iſt. Es verdient alſo erwogen zu werden, ob dieſe Urſache nicht der Umwälzung einige Veränderung zuzuziehen vermögend ſei. Die Anziehung des Mondes, welche den größten Antheil an dieſer Wirkung hat, hält das Gewäſſer des Oceans in unaufhörlicher Aufwallung, dadurch es zu den [Puncten] gerade unterm Mond, ſowohl auf der ihm zu-, als von ihm abgekehrten Seite hinzuzufließen und ſich zu erheben bemüht iſt; und weil dieſe Puncte der Aufſchwellung von Morgen gegen Abend fortrücken, ſo theilen ſie dem Weltmeere eine beſtändige Fortſtrömung nach eben dieſer Gegend in ſeinem ganzen Inhalte mit. Die Erfahrung der Seefahrenden hat ſchon längſt dieſe allgemeine Bewegung außer Zweifel geſetzt, und ſie wird am Deutlichſten in den Meerengen und Meerbuſen bemerkt, wo das

Gewäſſer, indem es durch eine enge Straße laufen muß, ſeine Geſchwindigkeit vermehrt. Da dieſe Fortſtrömung nun der Drehung der Erde gerade entgegengeſetzt iſt, ſo haben wir eine Urſache, auf die wir ſicher rechnen können, daß ſie jene, ſo viel an ihr iſt, unaufhörlich zu ſchwächen und zu vermindern bemüht iſt.

Es iſt wahr, wenn man die Langſamkeit dieſer Bewegung mit der Schnelligkeit der Erde, die Geringſchätzigkeit der Quantität des Gewäſſers mit der Größe dieſer Kugel, und die Leichtigkeit der erſten zu der Schwere der letzteren zuſammenhält, ſo könnte es ſcheinen, daß ihre Wirkung für nichts könne gehalten werden. Wenn man aber dagegen erwägt, daß dieſer Antrieb unabläſſig iſt, von jeher gedauert hat und immer währen wird, daß die Drehung der Erde eine freie Bewegung iſt, in welcher die geringſte Quantität, die ihr benommen wird, ohne Erſetzung verloren bleibt, dagegen die vermindernde Urſache unaufhörlich in gleicher Stärke wirkſam bleibt, ſo wäre es ein, einem Philoſophen ſehr unanſtändiges Vorurtheil, eine geringe Wirkung für nichtswürdig zu erklären, die durch eine beſtändige Summirung dennoch auch die größte Quantität endlich erſchöpfen muß.

Damit wir die Größe der Wirkung, welche die beſtändige Bewegung des Oceans von Morgen gegen Abend der Achſendrehung der Erde entgegenſetzt, einigermaßen ſchätzen können; ſo wollen wir nur den Anfall, den das Weltmeer gegen die morgendlichen Küſten des feſten Landes von Amerika thut, ausrechnen, indem wir deſſen Erſtreckung bis zu beiden Polen verlängern, dadurch, daß wir, was daran fehlt, durch die hervorragende Spitze von Afrika und durch die orientaliſchen Küſten Aſiens mehr, als überflüſſig erſetzen. Laßt uns die Geſchwindigkeit der angeführten Meeres-Bewegung unter dem Aequator 1 Fuß in einer Secunde, und nach den Polen, eben ſo wie die Bewegung der Parallelzirkel, abnehmend ſetzen; endlich mag die Höhe derjenigen Fläche, die das feſte Land dem Anfalle des Waſſers darbietet, in ſenkrechter Tiefe geſchätzt, 100 Toiſen (Franzöſiſche ſechsfüßige Ruthen) angenommen werden; ſo werden wir die Gewalt, womit das Meer durch ſeine Bewegung dieſe ihr entgegenſtehende Fläche drückt, dem Gewichte eines Waſſerkörpers gleich ſinden, deſſen Baſis der ganzen gedachten Fläche von einem Pol zum anderen, die Höhe aber $\frac{1}{18}$ Fuß gleich iſt. Dieſer Waſſerkörper, welcher eilfmal hunderttauſend Cubiktoiſen begreiſt, wird von der Größe der Erdkugel 123 Bimillionenmal übertroffen, und indem das Gewicht dieſes Waſſerkörpers der Bewegung der Erde immer entgegendrückt, ſo kann man leicht finden, wie viel Zeit verfließen müßte, bis dieſe Hinderniß der Erde ihre ganze Bewegung erſchöpfte. Es würden 2 Millionen Jahre dazu erfordert werden, wenn man die Geſchwindigkeit des fluthenden Meeres bis ans Ende gleich, und den Erdklumpen von gleicher Dichtigkeit mit der Materie der Gewäſſer annähme. Auf dieſen Fuß würde in mäßigen Perioden, da die gedachte Verminderung noch nicht viel beträgt, z. E. in einer Zeit von zweitauſend Jahren, die Verzögerung ſo viel austragen, daß ein Jahreslauf nach dieſem 8½ Stunden weniger, als vorher in ſich halten müßte, weil die Achſendrehung um ſo viel langſamer geworden.

Nun leidet zwar die Abnahme der täglichen Bewegung dadurch große Einſchränkungen: daß 1) die Dichtigkeit der ganzen Erdmaſſe nicht, wie hier vorausgeſetzt worden, der ſpeciſiſchen Schwere des Waſſers gleich iſt; 2) die Geſchwindigkeit des fluthenden Meeres in deſſen offener Weite ungleich geringer, als auf ein Fuß in einer Secunde zu ſein ſcheint; dagegen aber wird dieſer Mangel überflüſſig erſetzt, dadurch, daß 1) die Kraft der Erdkugel, die hier als in fortſchießender Bewegung mit der Geſchwindigkeit eines Puncts unter dem Aequator berechnet worden, nur eine Achſendrehung iſt, die ungleich geringer iſt, über dieſes auch die Hinderniß, welche auf der Oberfläche einer ſich umdrehenden Kugel angebracht iſt, den Vortheil des Hebels durch ſeinen Abſtand vom Mittelpuncte an ſich hat, welche beide Urſachen zuſammengenommen die Verminderung durch den Anlauf der Gewäſſer um 5½ vermehren; 2tens aber, welches das Vornehmſte iſt, dieſe Wirkung des bewegten Oceans nicht lediglich gegen die über den Meeresgrund hervorragenden Unebenheiten, das feſte Land, die Inſeln und Klippen geſchieht, ſondern auf dem ganzen Meeresgrunde ausgeübt wird, die zwar in jedem Puncte ungleich weniger, als beim ſenkrechten Anlaufe der erſteren Berechnung austrägt, dagegen aber durch die Größe des Umfanges, in welchem ſie geſchieht, der die vorerwähnte Fläche über 8 Millionenmal übertrifft, mit einem erſtaunlichen Ueberfluſſe erſetzt werden muß.

Man wird dieſemnach ferner nicht zweifeln können, daß die immerwährende Bewegung des Weltmeeres von Abend gegen Morgen, da ſie eine wirkliche und namhafte Gewalt, auch immer etwas zu Verminderung der Achſendrehung der Erde beitrage, deren Folge in langen Perioden unfehlbar merklich werden muß. Nun ſollten billig die Zeugniſſe der Geſchichte herbeigeführt werden, um die Hypotheſe zu unterſtützen; allein ich muß geſtehen, daß ich keine Spuren einer ſo wahrſcheinlich zu vermuthenden Begebenheit antreffen kann, und Anderen daher das Verdienſt überlaſſe, dieſen Mangel wo möglich zu ergänzen.

Wenn die Erde ſich dem Stillſtande ihrer Umwälzung mit ſtetigen Schritten nähert, ſo wird die Periode dieſer Veränderung alsdenn vollendet ſein, wenn ihre Oberfläche in Anſehung des Mondes in reſpectiver Ruhe ſein wird, d. i. wenn ſie ſich in derſelben Zeit um die Achſe drehen wird, darin der Mond um ſie läuft, folglich ihm immer dieſelbe Seite zukehren wird. Dieſer Zuſtand wird ihr durch die Bewegung der flüſſigen Materie verurſacht, die einen Theil ihrer Oberfläche nur bis auf eine gar geringe Tiefe bedeckt. Wenn ſie bis in den Mittelpunct durch und durch flüſſig wäre, ſo würde die Anziehung des Mondes in gar kurzer Zeit ihre Achſenbewegung bis zu dieſem abgemeſſenen Ueberreſt bringen. Dieſes legt uns auf einmal die Urſache deutlich dar, die den Mond genöthigt hat, in ſeinem Umlaufe um die Erde ihr immer dieſelbe Seite zuzukehren. Nicht ein Uebergewicht der zugekehrten Theile über die abgewandten, ſondern eine wirklich gleichförmige Umwendung des Mondes um ſeine Achſe, gerade in der Zeit, da er um die Erde läuft, bringt dieſe immerwährende Darbietung derſelben Hälfte zuwege. Hieraus läßt ſich mit Zuverläſſigkeit ſchließen, daß die Anziehung, welche die Erde an dem Monde ausübt, zur Zeit ſeiner urſprünglichen Bildung, als ſeine Maſſe noch flüſſig war, die Achſendrehung die dieſer Nebenplanet damals vermuthlich mit größerer Geſchwindigkeit gehabt haben mag, auf die angeführte Art bis zu dieſem abgemeſſenen Ueberreſte gebracht haben müſſe. Woraus auch zu erſehen, daß der Mond ein ſpäterer Himmelskörper ſei, der der Erde hinzugegeben worden, nachdem ſie ſchon ihre Flüſſigkeit abgelegt und einen feſten Zuſtand überkommen hatte; ſonſt würde die Anziehung des Mondes ſie unfehlbar demſelben Schickſale in kurzer Zeit unterworfen haben, das der Mond von unſerer Erde erlitten hat. Man kann die letztere Bemerkung als eine Probe einer Naturgeſchichte des Himmels anſehen, in welcher der erſte Zuſtand der Natur, die Erzeugung der Weltkörper und die Urſachen ihrer ſyſtematiſchen Beziehungen, aus den Merkmalen, die die Verhältniſſe des Weltbaues an ſich zeigen, müßten beſtimmt werden. Dieſe Betrachtung, die dasjenige im Großen oder vielmehr im Unendlichen iſt, was die Hiſtorie der Erde im Kleinen enthält, kann in ſolcher weiten Ausdehnung eben ſo zuverläſſig begriffen werden, als man ſie in Anſehung unſerer Erdkugel in unſeren Tagen zu entwerfen bemüht geweſen. Ich habe dieſem Vorwurfe eine lange Reihe Betrachtungen gewidmet, und ſie in einem Syſtem verbunden, welches unter dem Titel: Kosmogonie, oder Verſuch, den Urſprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper, und die Urſachen ihrer Bewegung, aus den allgemeinen Bewegungsgeſetzen der Materie, der Theorie des Newton gemäß herzuleiten, in Kurzem öffentlich erſcheinen wird.

III.

Allgemeine
Naturgeſchichte
und
Theorie des Himmels,
oder
Verſuch
von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprunge
des ganzen Weltgebäudes,
nach
Newton'ſchen Grundſätzen
abgehandelt.

1755.

Dem

Allerdurchlauchtigſten,

Großmächtigſten Könige und Herrn,

Herrn

Friedrich,

Könige von Preußen,

Marggrafen zu Brandenburg,

des H. R. Reichs Erzkämmerer und Churfürſten,

Souverainen und oberſten Herzoge von Schleſien ꝛc.

Meinem

Allergnädigſten Könige und Herrn.

Allerdurchlauchtigſter,
Großmächtigſter König,
Allergnädigſter König und Herr!

Die Empfindung der eigenen Unwürdigkeit und der Glanz des Thrones können meine Blödigkeit nicht ſo kleinmüthig machen, als die Gnade, die der allerhuldreichſte Monarch über alle ſeine Unterthanen mit gleicher Großmuth verbreitet, mir Hoffnung einflößt, daß die Kühnheit, der ich mich unterwinde, nicht mit ungnädigen Augen werde angeſehen werden. Ich lege hiemit in allerunterthänigſter Ehrfurcht eine der geringſten Proben desjenigen Eifers zu den Füßen Ew. Königl. Majeſtät, womit Höchſt Dero Akademien durch die Aufmunterung und den Schutz ihres erleuchteten Souverains zur Nacheiferung anderer Nationen in den Wiſſenſchaften angetrieben werden. Wie beglückt würde ich ſein, wenn es gegenwärtigem Verſuche gelingen möchte, den Bemühungen, womit der niedrigſte und ehrfurchtsvolleſte Unterthan unausgeſetzt beſtrebt iſt, ſich dem Nutzen ſeines Vaterlandes einigermaßen brauchbar zu machen, das allerhöchſte Wohlgefallen ſeines Monarchen zu erwerben. Ich erſterbe in tiefſter Devotion

Ew. Königl. Majeſtät

Königsberg,
den 14. März 1755.

allerunterthänigſter Knecht,
der Verfaſſer.

Vorrede.

Ich habe einen Gegenſtand gewählt, welcher ſowohl von Seiten ſeiner inneren Schwierigkeit, als auch in Anſehung der Religion einen großen Theil der Leſer gleich anfänglich mit einem nachtheiligen Vorurtheile einzunehmen vermögend iſt. Das Syſtematiſche, welches die großen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper ſelber und den Urſprung ihrer Bewegungen aus dem erſten Zuſtande der Natur durch mechaniſche Geſetze herzuleiten: ſolche Einſichten ſcheinen ſehr weit die Kräfte der menſchlichen Vernunft zu überſchreiten. Von der anderen Seite droht die Religion mit einer feierlichen Anklage über die Verwegenheit, da man der ſich ſelbſt überlaſſenen Natur ſolche Folgen beizumeſſen ſich erkühnen will, darin man mit Recht die unmittelbare Hand des höchſten Weſens gewahr wird, und beſorgt in dem Vorwitz ſolcher Betrachtungen eine Schutzrede des Gottesleugners anzutreffen. Ich ſehe alle dieſe Schwierigkeiten wohl und werde doch nicht kleinmüthig. Ich empfinde die ganze Stärke der Hinderniſſe, die ſich entgegenſetzen, und verzage doch nicht. Ich habe auf eine geringe Vermuthung eine gefährliche Reiſe gewagt, und erblicke ſchon die Vorgebirge neuer Länder. Diejenigen, welche die Herzhaftigkeit haben, die Unterſuchung fortzuſetzen, werden ſie betreten und das Vergnügen haben, ſelbige mit ihrem Namen zu bezeichnen.

Ich habe nicht eher den Anſchlag auf dieſe Unternehmung gefaßt, als bis ich mich in Anſehung der Pflichten der Religion in Sicherheit geſehen habe. Mein Eifer iſt verdoppelt worden, als ich bei jedem Schritte die Nebel ſich zerſtreuen ſahe, welche hinter ihrer Dunkelheit Ungeheuer zu verbergen ſchienen, und nach deren Zertheilung die Herrlichkeit des höchſten Weſens mit dem lebhafteſten Glanze hervorbrach. Da ich dieſe Bemühungen von aller Sträflichkeit frei weiß, ſo will ich getreulich anführen, was wohlgeſinnte oder auch ſchwache Gemüther in meinem Plane anſtößig finden können, und bin bereit, es der Strenge des rechtgläubigen Areopagus mit einer Freimüthigkeit zu unterwerfen, die das Merkmal einer redlichen Geſinnung iſt. Der Sachwalter des Glaubens mag demnach zuerſt ſeine Gründe hören laſſen.

Wenn der Weltbau mit aller Ordnung und Schönheit nur eine Wirkung der, ihren allgemeinen Bewegungsgeſetzen überlaſſenen Materie iſt, wenn die blinde Mechanik der Naturkräfte ſich aus dem Chaos ſo herrlich zu entwickeln weiß und zu ſolcher Vollkommenheit von ſelber gelangt; ſo iſt der Beweis des göttlichen Urhebers, den man aus dem Anblicke der Schönheit des Weltgebäudes zieht, völlig entkräftet, die Natur iſt ſich ſelbſt genugſam, die göttliche Regierung iſt unnöthig, Epikur lebt mitten im Chriſtenthume wieder auf, und eine unheilige Weltweisheit tritt den Glauben unter die Füße, welcher ihr ein helles Licht darreicht, ſie zu erleuchten.

Wenn ich dieſen Vorwurf gegründet fände, ſo iſt die Ueberzeugung, die ich von der Unfehlbarkeit göttlicher Wahrheiten habe, bei mir ſo vermögend, daß ich Alles, was ihnen widerſpricht, durch ſie für genugſam widerlegt halten und verwerfen würde. Allein eben die Uebereinſtimmung, die ich zwiſchen meinem Syſtem und der Religion antreffe, erhebt meine Zuverſicht in Anſehung aller Schwierigkeiten zu einer unerſchrockenen Gelaſſenheit.

Ich erkenne den ganzen Werth derjenigen Beweiſe, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Beſtätigung eines höchſtweiſen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Ueberzeugung muthwillig widerſtrebt; ſo muß man ſo unwiderſprechlichen Gründen gewonnen geben. Allein ich behaupte: daß die Vertheidiger der Religion dadurch, daß ſie ſich dieſer Gründe auf eine ſchlechte Art bedienen, den Streit mit den Naturaliſten verewigen, indem ſie ohne Noth denſelben eine ſchwache Seite darbieten.

Man iſt gewohnt, die Uebereinſtimmungen, die Schönheit, die Zwecke und eine vollkommene Beziehung der Mittel auf dieſelben in der Natur zu bemerken und herauszuſtreichen. Allein indem man die Natur von dieſer Seite erhebt, ſo ſucht man ſie andererſeits wiederum zu verringern. Dieſe Wohlgereimtheit, ſagt man, iſt ihr fremd, ſie würde ihren allgemeinen Geſetzen überlaſſen, nichts, als Unordnung zu Wege bringen. Die Uebereinſtimmungen zeigen eine fremde Hand, die eine von aller Regelmäßigkeit verlaſſene Materie in einen weiſen Plan zu zwingen gewußt hat. Allein ich antworte: wenn die allgemeinen Wirkungsgeſetze der Materie gleichfalls eine Folge aus dem höchſten Entwurfe ſind, ſo können ſie vermuthlich keine andere Beſtimmungen haben, als die den Plan ſelber zu erfüllen trachten, den die höchſte Weisheit ſich vorgeſetzt hat; oder wenn dieſes nicht iſt, ſollte man nicht in Verſuchung gerathen zu glauben, daß wenigſtens die Materie und ihre allgemeinen Geſetze unabhängig wären, und daß die höchſtweiſe Gewalt, die ſich ihrer ſo rühmlichſt zu bedienen gewußt hat, zwar groß, aber doch nicht unendlich, zwar mächtig, aber doch nicht allgenugſam ſei?

Der Vertheidiger der Religion beſorgt: daß diejenigen Uebereinſtimmungen, die ſich aus einem natürlichen Hang der Materie erklären laſſen, die Unabhängigkeit der Natur von der göttlichen Vorſehung beweiſen dürften. Er geſteht es nicht undeutlich: daß, wenn man zu aller Ordnung des Weltbaues natürliche Gründe entdecken kann, die dieſelbe aus den allgemeinſten und weſentlichen Eigenſchaften der Materie zu Stande bringen können, ſo ſei es unnöthig, ſich auf eine oberſte Regierung zu berufen. Die Naturaliſt findet ſeine Rechnung dabei, dieſe Vorausſetzung nicht zu beſtreiten. Er treibt aber Beiſpiele auf, die die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgeſetze an vollkommen ſchönen Folgen beweiſen, und bringt den Rechtgläubigen durch ſolche Gründe in Gefahr, welche in deſſen Händen zu unüberwindlichen Waffen werden könnten. Ich will Beiſpiele anführen. Man hat ſchon mehrmalen es als eine der deutlichſten

Proben einer gütigen Vorſorge, die für die Menſchen wacht, angeführt: daß in dem heißeſten Erdſtriche die Seewinde gerade zu einer ſolchen Zeit, da das erhitzte Erdreich am Meiſten ihrer Abkühlung bedarf, gleichſam gerufen über das Land ſtreichen und es erquicken. Z. E. in der Inſel Jamaica, ſobald die Sonne ſo hoch gekommen iſt, daß ſie die empfindlichſte Hitze auf das Erdreich wirft, gleich nach 9 Uhr Vormittags, fängt ſich an aus dem Meer ein Wind zu erheben, der von allen Seiten über das Land weht; ſeine Stärke nimmt nach dem Maaße zu, als die Höhe der Sonne zunimmt. Um 1 Uhr Nachmittages, da es natürlicher Weiſe am heißeſten iſt, iſt er am heftigſten und läßt wieder mit der Erniedrigung der Sonne allmählig nach, ſo daß gegen Abend eben die Stille, als beim Aufgange herrſcht. Ohne dieſe erwünſchte Einrichtung würde dieſe Inſel unbewohnbar ſein. Eben dieſe Wohlthat genießen alle Küſten der Länder, die im heißen Erdſtriche liegen. Ihnen iſt es auch am nöthigſten, weil [ſie], da ſie die niedrigſten Gegenden des trockenen Landes ſind, auch die größte Hitze erleiden; denn die höher im Lande befindlichen Gegenden, dahin dieſer Seewind nicht reicht, ſind ſeiner auch weniger benöthigt, weil ihre höhere Lage ſie in eine kühlere Luftgegend verſetzt. Iſt dieſes nicht Alles ſchön, ſind es nicht ſichtbare Zwecke, die durch klüglich angewandte Mittel bewirkt werden? Allein zum Widerſpiel muß der Naturaliſt die natürlichen Urſachen davon in den allgemeinſten Eigenſchaften der Luft antreffen, ohne beſondere Veranſtaltungen deswegen vermuthen zu dürfen. Er bemerkt mit Recht, daß dieſe Seewinde ſolche periodiſche Bewegungen anſtellen müſſen, wenngleich kein Menſch auf ſolcher Inſel lebte, und zwar durch keine andere Eigenſchaft, als die der Luft, auch ohne Abſicht auf dieſen Zweck, blos zum Wachsthum der Pflanzen unentbehrlich vonnöthen iſt, nämlich durch ihre Elaſticität und Schwere. Die Hitze der Sonne hebt das Gleichgewicht der Luft auf, indem ſie diejenige verdünnt, die über dem Lande iſt, und dadurch die kühlere Meeresluft veranlaßt, ſie aus ihrer Stelle zu heben und ihren Platz einzunehmen.

Was für einen Nutzen haben nicht die Winde überhaupt zum

Vortheile der Erdkugel, und was für einen Gebrauch macht nicht der Menſchen Scharfſinnigkeit von denſelben; indeſſen waren keine andere Einrichtungen nöthig ſie hervorzubringen, als dieſelbe allgemeine Beſchaffenheit der Luft und Wärme, welche auch unangeſehen dieſer Zwecke auf der Erde befindlich ſein mußten.

Gebt ihr es, ſagt allhier der Freigeiſt, zu: daß, wenn man nützliche und auf Zwecke abzielende Verfaſſungen aus den allgemeinſten und einfachſten Naturgeſetzen herleiten kann, man keine beſondere Regierung einer oberſten Weisheit nöthig habe, ſo ſehet hier Beweiſe, die euch auf eurem eigenen Geſtändniſſe ertappen werden. Die ganze Natur, vornehmlich die unorganiſirte, iſt voll von ſolchen Beweiſen, die zu erkennen geben, daß die ſich ſelbſt, durch die Mechanik ihrer Kräfte beſtimmende Materie eine gewiſſe Richtigkeit in ihren Folgen habe und den Regeln der Wohlanſtändigkeit ungezwungen genug thue. Wenn ein Wohlgeſinnter, die gute Sache der Religion zu retten, dieſe Fähigkeit der allgemeinen Naturgeſetze beſtreiten will, ſo wird er ſich ſelbſt in Verlegenheit ſetzen und dem Unglauben durch eine ſchlechte Vertheidigung Anlaß zu triumphiren geben.

Allein laßt uns ſehen, wie dieſe Gründe, die man in den Händen der Gegner als ſchädlich befürchtet, vielmehr kräftige Waffen ſind, ſie zu beſtreiten. Die nach ihren allgemeinſten Geſetzen ſich beſtimmende Materie bringt durch ihr natürliches Betragen, oder wenn man es ſo nennen will, durch eine blinde Mechanik anſtändige Folgen hervor, die der Entwurf einer höchſten Weisheit zu ſein ſcheinen. Luft, Waſſer, Wärme erzeugen, wenn man ſie ſich ſelbſt überlaſſen betrachtet, Winde und Wolken, Regen, Ströme, welche die Länder befeuchten, und alle die nützlichen Folgen, ohne welche die Natur traurig, öde und unfruchtbar bleiben müßte. Sie bringen aber dieſe Folgen nicht durch ein bloſes Ungefähr, oder durch einen Zufall, der eben ſo leicht nachtheilig hätte ausfallen können, hervor, ſondern man ſieht: daß ſie durch ihre natürlichen Geſetze eingeſchränkt ſind, auf keine andere, als dieſe Weiſe zu wirken. Was ſoll man von dieſer Uebereinſtimmung denn gedenken? Wie wäre es wohl möglich, daß Dinge von verſchiedenen Naturen in Verbindung mit einander ſo vortrefflich

Uebereinſtimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten ſollten, ſogar zu Zwecken ſolcher Dinge, die ſich gewiſſermaßen außer dem Umfange der todten Materie befinden, nämlich zum Nutzen der Menſchen und Thiere, wenn ſie nicht einen gemeinſchaftlichen Urſprung erkennten, nämlich einen unendlichen Verſtand, in welchem aller Dinge weſentliche Beſchaffenheiten beziehend entworfen worden? Wenn ihre Naturen für ſich und unabhängig nothwendig wären, was für ein erſtaunliches Ohngefähr, oder vielmehr was für eine Unmöglichkeit würde es nicht ſein, daß ſie mit ihren natürlichen Beſtrebungen ſich gerade ſo zuſammenpaſſen ſollten, als eine überlegte kluge Wahl ſie hätte vereinbaren können.

Nunmehro mache ich getroſt die Anwendung auf mein gegenwärtiges Unterfangen. Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerſtreuung an und mache aus derſelben ein vollkommenes Chaos. Ich ſehe nach den ausgemachten Geſetzen der Attraction den Stoff ſich bilden und durch die Zurückſtoßung ihre Bewegung modificiren. Ich genieße das Vergnügen, ohne Beihülfe willkührlicher Erdichtungen, unter der Veranlaſſung ausgemachter Bewegungsgeſetze ſich ein wohlgeordnetes Ganzes erzeugen zu ſehen, welches demjenigen Weltſyſtem ſo ähnlich ſieht, das wir vor Augen haben, daß ich mich nicht entbrechen kann, es für daſſelbe zu halten. Dieſe unerwartete Auswickelung der Ordnung der Natur im Großen wird mir anfänglich verdächtig, da ſie auf ſo ſchlechtem und einfachem Grunde eine ſo zuſammengeſetzte Richtigkeit gründet. Ich belehre mich endlich aus der vorher angezeigten Betrachtung: daß eine ſolche Auswickelung der Natur nicht etwas Unerhörtes an ihr iſt, ſondern daß ihre weſentliche Beſtrebung ſolche nothwendig mit ſich bringt, und daß dieſes das herrlichſte Zeugniß ihrer Abhängigkeit von demjenigen Urweſen iſt, welches ſogar die Quelle der Weſen ſelber und ihrer erſten Wirkungsgeſetze in ſich hat. Dieſe Einſicht verdoppelt mein Zutrauen auf den Entwurf, den ich gemacht habe. Die Zuverſicht vermehrt ſich bei jedem Schritte, den ich mit Fortgang weiter ſetze und meine Kleinmüthigkeit hört völlig auf.

Aber die Vertheidigung deines Syſtems, wird man ſagen, iſt zugleich die Vertheidigung der Meinungen des Epikur, welche damit die größeſte Aehnlichkeit haben. Ich will nicht völlig alle Uebereinſtimmung mit demſelben ablehnen. Viele ſind durch den Schein ſolcher Gründe zu Atheiſten geworden, welche bei genauerer Erwägung ſie von der Gewißheit des höchſten Weſens am Kräftigſten hätten überzeugen können. Die Folgen, die ein verkehrter Verſtand aus untadelhaften Grundſätzen zieht, ſind öfters ſehr tadelhaft, und ſo waren es auch die Schlüſſe des Epikur, ohnerachtet ſein Entwurf der Scharfſinnigkeit eines großen Geiſtes gemäß war.

Ich werde es alſo nicht in Abrede ſein, daß die Theorie des Lucrez oder deſſen Vorgängers, des Epikur, Leucipp und Demokrit mit der meinigen viele Aehnlichkeit habe. Ich ſetze den erſten Zuſtand der Natur, ſo wie jene Weltweiſe, in die allgemeine Zerſtreuung des Urſtoffs aller Weltkörper, oder der Atomen, wie ſie bei jenen genannt werden. Epikur ſetzte eine Schwere, die dieſe elementariſchen Theilchen zum Sinken trieb, und dieſes ſcheint von der Newton'ſchen Anziehung, die ich annehme, nicht ſehr verſchieden zu ſein; er gab ihnen auch eine gewiſſe Abweichung von der geradlinigten Bewegung des Falles, ob er gleich in Anſehung der Urſachen derſelben und ihrer Folgen ungereimte Einbildungen hatte; dieſe Abweichung kommt einigermaßen mit der Veränderung der geradlinigten Senkung, die wir aus der Zurückſtoßungskraft der Theilchen herleiten, überein; endlich waren die Wirbel, die aus der verwirrten Bewegung entſtanden, ein Hauptſtück in dem Lehrbegriffe des Leucipp und Demokritus und man wird ſie auch in dem unſrigen antreffen. So viel Verwandtſchaft mit einer Lehrverfaſſung, die die wahre Theorie der Gottesleugnung im Alterthum war, zieht indeſſen die meinige dennoch nicht in die Gemeinſchaft ihrer Irrthümer. Auch in den allerunſinnigſten Meinungen, welche ſich bei den Menſchen haben Beifall erwerben können, wird man jederzeit etwas Wahres bemerken. Ein falſcher Grundſatz, oder ein Paar unüberlegte Verbindungsſätze leiten den Menſchen von dem Fußſteige der Wahrheit durch unmerkliche Abwege bis in den Abgrund. Es bleibt ohnerachtet der angeführten Aehnlichkeit dennoch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der alten Kosmogonie und der gegenwärtigen, um aus dieſer ganz entgegengeſetzte Folgen ziehen zu können.

Die angeführten Lehrer der mechaniſchen Erzeugung des Weltbaues leiteten alle Ordnung, die ſich an demſelben wahrnehmen läßt, aus dem ungefähren Zufalle her, der die Atomen ſo glücklich zuſammentreffen ließ, daß ſie ein wohlgeordnetes Ganze ausmachten. **Epikur** war gar ſo unverſchämt, daß er verlangte, die Atomen wichen von ihrer geraden Bewegung ohne alle Urſache ab, um einander begegnen zu können. Alle insgeſammt trieben dieſe Ungereimtheit ſo weit, daß ſie den Urſprung aller belebten Geſchöpfe eben dieſem blinden Zuſammenlauf beimaßen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten. In meiner Lehrverfaſſung hingegen finde ich die Materie an gewiſſe nothwendige Geſetze gebunden. Ich ſehe in ihrer gänzlichen Auflöſung und Zerſtreuung ein ſchönes und ordentliches Ganze ſich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geſchieht dieſes nicht durch einen Zufall und von ungefähr, ſondern man bemerkt, daß natürliche Eigenſchaften es nothwendig alſo mit ſich bringen. Wird man hiedurch nicht bewogen zu fragen: warum mußte denn die Materie gerade ſolche Geſetze haben, die auf Ordnung und Wohlanſtändigkeit abzwecken? war es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes ſeine von dem anderen unabhängige Natur hat, einander von ſelber gerade ſo beſtimmen ſollten, daß ein wohlgeordnetes Ganze daraus entſpringe, und wenn ſie dieſes thun, gibt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinſchaft ihres erſten Urſprungs ab, der ein allgemeiner höchſter Verſtand ſein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Abſichten entworfen worden?

Die Materie, die der Urſtoff aller Dinge iſt, iſt alſo an gewiſſe Geſetze gebunden, welchen ſie frei überlaſſen nothwendig ſchöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit, von dieſem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da ſie alſo ſich einer höchſt weiſen Abſicht unterworfen befindet, ſo muß ſie nothwendig in ſolche übereinſtimmende Verhältniſſe durch eine über ſie herrſchende erſte Urſache verſetzt worden ſein, und es iſt ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch ſelbſt im Chaos nicht anders, als regelmäßig und ordentlich verfahren kann.

Ich habe ſo viel gute Meinung von der redlichen Geſinnung derjenigen, die dieſem Entwurfe die Ehre thun, ihn zu prüfen, daß ich mich verſichert halte, die angeführten Gründe werden, wo ſie noch nicht alle Beſorgniß ſchädlicher Folgen von meinem Syſtem aufheben können, dennoch wenigſtens die Lauterkeit meiner Abſicht außer Zweifel ſetzen. Wenn es demungeachtet boshafte Eiferer gibt, die es für eine würdige Pflicht ihres heiligen Berufes halten, den unſchuldigen Meinungen ſchädliche Auslegungen anzuheften, ſo bin ich verſichert, daß ihr Urtheil bei Vernünftigen gerade die entgegengeſetzte Wirkung ihrer Abſicht hat. Man wird mich übrigens des Rechts nicht berauben, das Carteſius, als er die Bildung der Weltkörper aus blos mechaniſchen Geſetzen zu erklären wagte, bei billigen Richtern jederzeit genoſſen hat. Ich will deswegen die Verfaſſer der allgemeinen Welthiſtorie *) anführen: „Indeſſen können wir nicht anders, als glauben: daß der Verſuch dieſes Weltweiſen, der ſich bemüht, die Bildung der Welt in gewiſſer Zeit aus wüſter Materie durch die bloſe Fortſetzung einer einmal eingedrückten Bewegung zu erklären, und ſolches auf einige wenige leichte und allgemeine Bewegungsgeſetze gebracht hat, ſo wenig, als Anderer, die ſeitdem mit mehrerem Beifall eben das verſucht haben, aus den urſprünglichen und anerſchaffenen Eigenſchaften der Materie zu thun, ſtrafbar oder Gott verkleinerlich ſei, wie ſich Manche eingebildet haben, indem dadurch vielmehr ein höherer Begriff ſeiner unendlichen Weisheit verurſacht wird.“

Ich habe die Schwierigkeiten, die von Seiten der Religion meine Sätze zu bedrohen ſchienen, hinwegzuräumen geſucht. Es giebt einige nicht geringere in Anſehung der Sache ſelber. Wenn es gleich wahr iſt, wird man ſagen, daß Gott in die Kräfte der

---

*) I. Theil §. 88.

Natur eine geheime Kunſt gelegt hat, ſich aus dem Chaos von ſelber zu einer vollkommenen Weltverfaſſung auszubilden, wird der Verſtand des Menſchen, der bei den gemeinſten Gegenſtänden ſo blöd iſt, in ſo großem Vorwurfe die verborgenen Eigenſchaften zu erforſchen vermögend ſein? Ein ſolches Unterfangen heißt ebenſoviel, als wenn man ſagte: *gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen.* Kann dich die Schwäche deiner Einſichten, die an den geringſten Dingen, welche deinen Sinnen täglich und in der Nähe vorkommen, zu Schanden wird, nicht lehren: daß es vergeblich ſei, das Unermeßliche und das, was in der Natur vorging, ehe noch eine Welt war, zu entdecken? Ich vernichte dieſe Schwierigkeit, indem [ich] deutlich zeige, daß eben dieſe Unterſuchung unter allen, die in der Naturlehre aufgeworfen werden können, diejenige ſei, in welcher man am Leichteſten und Sicherſten bis zum Urſprunge gelangen kann. Eben ſo wie unter allen Aufgaben der Naturforſchung keine mit mehr Richtigkeit und Gewißheit aufgelöſet worden, als die wahre Verfaſſung des Weltbaues im Großen, die Geſetze der Bewegungen und das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten; als worin die Newton'ſche Weltweisheit ſolche Einſichten gewähren kann, dergleichen man ſonſt in keinem Theile der Weltweisheit antrifft; eben alſo, behaupte ich, ſei unter allen Naturdingen, deren erſte Urſache man nachforſcht, der Urſprung des Weltſyſtems und die Erzeugung der Himmelskörper, ſammt den Urſachen ihrer Bewegungen, dasjenige, was man am Erſten gründlich einzuſehen hoffen darf. Die Urſache hievon iſt leicht zu erſehen. Die Himmelskörper ſind runde Maſſen, alſo von der einfachſten Bildung, die ein Körper, deſſen Urſprung man ſucht, nur immer haben kann. Ihre Bewegungen ſind gleichfalls unvermiſcht. Sie ſind nichts, als eine freie Fortſetzung eines einmal eingedrückten Schwunges, welcher, mit der Attraction des Körpers im Mittelpuncte verbunden, kreisförmig wird. Ueberdem iſt der Raum, darin ſie ſich bewegen, leer, die Zwiſchenweiten, die ſie von einander abſondern, ganz ungemein groß und alſo Alles ſowohl zur unverwirrten Bewegung, als auch deutlichen Bemerkung derſelben auf das Deutlichſte auseinandergeſetzt. Mich dünkt, man könne hier in gewiſſem Verſtande ohne Vermeſſenheit ſagen: gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das iſt: gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entſtehen ſoll. Denn wenn Materie vorhanden iſt, welche mit einer weſentlichen Attractionskraft begabt iſt, ſo iſt es nicht ſchwer, diejenigen Urſachen zu beſtimmen, die zu der Einrichtung des Weltſyſtems im Großen betrachtet, haben beitragen können. Man weiß, was dazu gehört, daß ein Körper eine kugelrunde Figur erlange; man begreift, was erfordert wird, daß freiſchwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunct anſtellen, gegen den ſie gezogen werden. Die Stellung der Kreiſe gegen einander, die Uebereinſtimmung der Richtung, die Excentricität, Alles kann auf die einfachſten mechaniſchen Urſachen gebracht werden, und man darf mit Zuverſicht hoffen, ſie zu entdecken, weil ſie auf die leichteſten und deutlichſten Gründe geſetzt werden können. Kann man aber wohl von den geringſten Pflanzen oder einem Inſecte ſich ſolcher Vortheile rühmen? Iſt man im Stande, zu ſagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? Bleibt man hier nicht bei dem erſten Schritte, aus Unwiſſenheit der wahren inneren Beſchaffenheit des Objects und der Verwickelung der in demſelben vorhandenen Mannigfaltigkeit, ſtecken? Man darf es ſich alſo nicht befremden laſſen, wenn ich mich unterſtehe, zu ſagen: daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Urſache ihrer Bewegungen, kurz, der Urſprung der ganzen gegenwärtigen Verfaſſung des Weltbaues werden können eingeſehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe, aus mechaniſchen Gründen, deutlich und vollſtändig kund werden wird.

Dieſes ſind die Urſachen, worauf ich meine Zuverſicht gründe, daß der phyſiſche Theil der Weltwiſſenſchaft künftighin noch wohl eben die Vollkommenheit zu hoffen habe, zu der Newton die mathematiſche Hälfte derſelben erhoben hat. Es ſind nächſt den Geſetzen, nach welchen der Weltbau in der Verfaſſung, darin er iſt, beſteht, vielleicht keine anderen in der ganzen Naturforſchung ſolcher mathematiſchen Beſtimmungen fähig, als diejenigen, nach welchen er entſtanden iſt, und ohne Zweifel würde die Hand eines verſuchten Meßkünſtlers hier nicht unfruchtbare Felder bearbeiten.

Nachdem ich den Gegenſtand meiner Betrachtung einer günſtigen Aufnahme zu empfehlen mir habe angelegen ſein laſſen; ſo wird man mir erlauben, mich wegen der Art, nach der ich ihn abgehandelt habe, kürzlich zu erklären. Der erſte Theil geht mit einem neuen Syſtem des Weltgebäudes im Großen um. Herr Wright von Durham, deſſen Abhandlung ich aus den Hamburg'ſchen freien Urtheilen vom Jahre 1751 habe kennen lernen, hat mir zuerſt Anlaß gegeben, die Firſterne nicht als ein ohne ſichtbare Ordnung zerſtreutes Gewimmel, ſondern als ein Syſtem anzuſehen, welches mit einem planetiſchen die größte Aehnlichkeit hat, ſo daß, gleichwie in dieſem die Planeten ſich einer gemeinſchaftlichen Fläche ſehr nahe befinden, alſo auch die Firſterne ſich in ihren Lagen auf eine gewiſſe Fläche, die durch den ganzen Himmel muß gezogen gedacht werden, ſo nahe, als möglich beziehen, und durch ihre dichteſte Häufung zu derſelben denjenigen lichten Streif darſtellen, welcher die Milchſtraße genannt wird. Ich habe mich vergewiſſert, daß, weil dieſe von unzähligen Sonnen erleuchtete Zone ſehr genau die Richtung eines größten Zirkels hat, unſere Sonne ſich dieſer großen Beziehungsfläche gleichfalls ſehr nahe befinden müſſe. Indem ich den Urſachen dieſer Beſtimmung nachgegangen bin, habe ich ſehr wahrſcheinlich zu ſein befunden: daß die ſogenannten Firſterne oder feſten Sterne wohl eigentlich langſam bewegte Wandelſterne einer höheren Ordnung ſein könnten. Zur Beſtätigung deſſen, was man an ſeinem Orte von dieſem Gedanken antreffen wird, will ich allhier nur eine Stelle aus einer Schrift des Herrn Bradley von der Bewegung der Firſterne anführen. „Wenn man aus dem Erfolg der Vergleichung unſerer beſten jetzigen Beobachtungen mit denen, welche vor dieſem mit einem erträglichen Grade der Richtigkeit angeſtellt worden, ein Urtheil fällen will, ſo erhellt: daß einige Firſterne wirklich ihren Stand gegen einander verändert haben, und zwar ſo, daß man ſieht, daß dieſes nicht irgend von einer Bewegung in unſerem Planetengebäude herrührt, ſondern daß es blos einer Bewegung der Sterne ſelber zugeſchrieben werden kann. Der Arktur gibt einen ſtarken Beweis hievon an die Hand. Denn wenn man deſſelben gegenwärtige Declination mit ſeinem Orte, wie derſelbe ſowohl von Tycho, als auch von Flammſteed iſt beſtimmt worden, vergleicht, ſo wird man finden: daß der Unterſchied größer iſt, als man ihn von der Ungewißheit ihrer Beobachtungen herzurühren vermuthen kann. Man hat Urſache zu vermuthen: daß auch andere Exempel von gleicher Beſchaffenheit unter der großen Anzahl der ſichtbaren Sterne vorkommen müſſen, weil ihre Lagen gegen einander durch mancherlei Urſachen können verändert werden. Denn wenn man ſich vorſtellt, daß unſer eigenes Sonnengebäude ſeinen Ort in Anſehung des Weltraums verändert; ſo wird dieſes nach Verlauf einiger Zeit eine ſcheinbare Veränderung der Winkelentfernungen der Firſterne verurſachen. Und weil dieſes in ſolchem Falle in die Oerter der nächſten Sterne einen größeren Einfluß haben würde, als in die Oerter derjenigen, welche weit entfernt ſind, ſo würden ihre Lagen ſich zu verändern ſcheinen, obgleich die Sterne ſelbſt wirklich unbeweglich blieben. Und wenn im Gegentheil unſer eigen Planetengebäude ſtille ſteht und einige Sterne wirklich eine Bewegung haben; ſo wird dieſes gleichfalls ihre ſcheinbare Lage verändern, und zwar um deſto mehr, je näher ſie bei uns ſind, oder jemehr die Richtung der Bewegung ſo beſchaffen iſt, daß ſie von uns kann wahrgenommen werden. Da nun alſo die Lagen der Sterne von ſo mancherlei Urſachen können verändert werden, indem man die erſtaunlichen Entfernungen, in welchen ganz gewiß einige gelegen ſind, betrachtet; ſo werden wohl die Beobachtungen vieler Menſchenalter nöthig ſein, die Geſetze der ſcheinbaren Veränderungen, auch eines einzigen Sternes, zu beſtimmen. Viel ſchwerer muß es alſo noch ſein, die Geſetze für alle die merkwürdigſten Sterne feſtzuſetzen."

Ich kann die Grenzen nicht genau beſtimmen, die zwiſchen dem Syſtem des Herrn Wright und dem meinigen anzutreffen ſind, und in welchen Stücken ich ſeinen Entwurf blos nachgeahmt, oder ihn weiter ausgeführt habe. Indeſſen boten ſich mir nach der Hand annehmungswürdige Gründe dar, es auf der einen Seite beträchtlich zu erweitern. Ich betrachtete die Art neblichter Sterne, deren Herr von Maupertuis in der Abhandlung von der Figur der Geſtirne*) gedenkt, und die die Figur von mehr oder

---

*) Weil ich den angeführten Tractat nicht bei der Hand habe, ſo will ich das dazu Gehörige aus der Anführung der *Ouvrages diverses de Mr. Maupertuis* in den *Act. Erud.* 1745 hier einrücken. Das erſte Phänomenon ſind diejenigen lichten Stellen am Himmel, welche neblichte Sterne genannt und für einen Haufen kleiner Fixſterne gehalten werden. Allein die Aſtronomen haben durch vortreffliche Ferngläſer ſie nur als große länglichrunde Plätzchen, die etwas lichter, als der übrige Theil des Himmels wären, befunden. Huygens hat dergleichen etwas zuerſt im Orion angetroffen; Halley gedenkt in den *Anglical. Transact.* ſechs ſolcher Plätzchen: 1. im Schwert des Orions, 2. im Schützen, 3. im Centaurus, 4. vor dem rechten Fuße des Antinous, 5. im Hercules, 6. im Gürtel der Andromeda. Wenn dieſe durch ein reflectirendes Seherohr von 8 Fuß betrachtet werden, ſo ſieht man, daß nur der vierte Theil derſelben für einen Haufen Sterne könne gehalten werden; die übrigen haben nur weißlichte Plätzchen vorgeſtellt, ohne erheblichen Unterſchied, außer daß eines mehr der Zirkelrundung beikommt, ein anderes aber länglicher iſt. Es ſcheinet auch, daß bei dem erſten die durch das Seherohr ſichtbaren kleinen Sternchen ſeinen weißlichten Schimmer nicht verurſachen können. Halley glaubt: „daß man aus dieſen Erſcheinungen dasjenige erklären könne, was man im Anfang der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte antrifft, nämlich daß das Licht eher, als die Sonne erſchaffen ſei.“ Derham vergleicht ſie Oeffnungen, dadurch eine andere unermeßliche Gegend, und vielleicht der Feuerhimmel durchſcheine. Er meint, „er habe bemerken können, daß die Sterne, die neben dieſen Plätzchen geſehen werden, uns viel näher wären, als dieſe lichten Stellen.“ Dieſen fügt der Verfaſſer ein Verzeichniß der neblichten Sterne aus dem Hevelius bei. Er hält dieſe Erſcheinungen für große, lichte Maſſen, die durch eine gewaltige Umwälzung abgeplattet worden wären. Die Materie, daraus ſie beſtehen, wenn ſie eine gleichleuchtende Kraft mit den übrigen Sternen hätte, würde von ungeheurer Größe ſein müſſen, damit ſie, aus einem viel größeren Abſtande, als der Sterne ihrer iſt, geſehen, dennoch dem Fernglaſe unter merklicher Geſtalt und Größe erſcheinen können. Wenn ſie aber an Größe den übrigen Fixſternen ohngefähr gleich kämen; müßten ſie uns nicht allein ungleich viel näher ſein, ſondern zugleich ein viel ſchwächeres Licht haben; weil ſie bei ſolcher Nähe und ſcheinbarer Größe doch einen ſo blaſſen Schimmer an ſich zeigen. Es würde alſo der Mühe verlohnen, ihre Parallaxe, wofern ſie eine haben, zu entdecken. Denn diejenigen, welche ſie ihnen abſprechen, ſchließen vielleicht von einigen auf alle. Die Sternchen, die man mitten auf

weniger offenen Ellipſen vorſtellen, und verſicherte mich leicht, daß ſie nichts Anderes, als eine Häufung vieler Firſterne ſein können. Die jederzeit abgemeſſene Rundung dieſer Figuren belehrte mich, daß hier ein unbegreiflich zahlreiches Sternenheer, und zwar um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct müßte geordnet ſein, weil ſonſt ihre freien Stellungen gegen einander wohl irreguläre Geſtalten, aber nicht abgemeſſene Figuren vorſtellen würden. Ich ſahe auch ein: daß ſie in dem Syſtem, darin ſie ſich vereinigt befinden, vornehmlich auf eine Fläche beſchränkt ſein müßten, weil ſie nicht zirkelrunde, ſondern elliptiſche Figuren abbilden, und daß ſie wegen ihres blaſſen Lichts unbegreiflich weit von uns abſtehen. Was ich aus dieſen Analogien geſchloſſen habe, wird die Abhandlung ſelber der Unterſuchung des vorurtheilsfreien Leſers darlegen.

In dem zweiten Theile, der den eigentlichſten Vorwurf dieſer Abhandlung in ſich enthält, ſuche ich die Verfaſſung des Weltbaues aus dem einfachſten Zuſtande der Natur blos durch mechaniſche Geſetze zu entwickeln. Wenn ich mich unterſtehen darf, denjenigen, die ſich über die Kühnheit dieſes Unternehmens entrüſten, bei der Prüfung, womit ſie meine Gedanken beehren, eine gewiſſe Ordnung vorzuſchlagen, ſo wollte ich bitten, das achte Hauptſtück zuerſt durchzuleſen, welches, wie ich hoffe, ihre Beurtheilung zu einer richtigen Einſicht vorbereiten kann. Wenn ich indeſſen den geneigten Leſer zur Prüfung meiner Meinungen einlade, ſo beſorge ich mit Recht, daß, da Hypotheſen von dieſer Art gemeiniglich nicht in viel beſſerem Anſehen, als philoſophiſche Träume ſtehen, es eine ſauere Gefälligkeit für einen Leſer iſt, ſich zu einer ſorgfältigen Unterſuchung von ſelbſt erdachten Geſchichten der Natur zu entſchließen und dem Verfaſſer durch alle die Wendungen, dadurch er den Schwierigkeiten, die ihm aufſtoßen, aus-

---

dieſen Plätzchen antrifft, wie in dem Orion, (oder noch ſchöner, in dem vor dem rechten Fuße des Antinous, welcher nicht anders ausſieht, als ein Firſtern, der mit einem Nebel umgeben iſt,) würden, wofern ſie uns näher wären, entweder nach Art der Projection auf denſelben geſehen, oder ſchienen durch jene Maſſen, gleich als durch die Schweife der Kometen, durch.

weicht, geduldig zu folgen, um vielleicht am Ende, wie die Zuſchauer des London'ſchen Marktſchreiers *), ſeine eigene Leichtgläubigkeit zu belachen. Indeſſen getraue ich mir zu verſprechen: daß, wenn der Leſer durch das vorgeſchlagene Vorbereitungshauptſtück hoffentlich wird überredet worden ſein, auf ſo wahrſcheinliche Vermuthungen doch ein ſolches phyſiſches Abenteuer zu wagen, er auf dem Fortgange des Weges nicht ſoviel krumme Abwege und unwegſame Hinderniſſe, als er vielleicht anfänglich beſorgt, antreffen werde.

Ich habe mich in der That mit größeſter Behutſamkeit aller willkührlichen Erdichtungen entſchlagen. Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachſte Chaos verſetzt, keine anderen Kräfte, als die Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft, zur Entwickelung der großen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich urſprünglich und allgemein ſind. Beide ſind aus der Newton'ſchen Weltweisheit entlehnt. Die erſtere iſt ein nunmehro außer Zweifel geſetztes Naturgeſetz. Die zweite, welcher vielleicht die Naturwiſſenſchaft des Newton nicht ſo viel Deutlichkeit, als die erſtere gewähren kann, nehme ich hier nur in demjenigen Verſtande an, da ſie Niemand in Abrede iſt, nämlich bei der feinſten Auflöſung der Materie, wie z. E. bei den Dünſten. Aus dieſen ſo einfachen Gründen habe ich auf eine ungekünſtelte Art, ohne andere Folgen zu erſinnen, als diejenigen, worauf die Aufmerkſamkeit des Leſers ganz von ſelber verfallen muß, das folgende Syſtem hergeleitet.

Man erlaube mir ſchließlich wegen der Gültigkeit und des angeblichen Werthes derjenigen Sätze, die in der folgenden Theorie vorkommen werden und wornach ich ſie vor billigen Richtern geprüft zu werden wünſche, eine kurze Erklärung zu thun. Man beurtheilt billig den Verfaſſer nach demjenigen Stempel, den er auf ſeine Waare drückt; daher hoffe ich, man werde in den verſchiedenen Theilen dieſer Abhandlung keine ſtrengere Verantwortung meiner

---

*) Siehe Gellert's Fabel: Hans Nord.

Meinungen fordern, als nach Maaßgebung des Werths, den ich von ihnen ſelber ausgebe. Ueberhaupt kann die größte geometriſche Schärfe und mathematiſche Unfehlbarkeit niemals von einer Abhandlung dieſer Art verlangt werden. Wenn das Syſtem auf Analogien und Uebereinſtimmungen, nach den Regeln der Glaubwürdigkeit und einer richtigen Denkungsart gegründet iſt; ſo hat es allen Forderungen ſeines Objects genug gethan. Dieſen Grad der Tüchtigkeit meine ich in einigen Stücken dieſer Abhandlung, als in der Theorie der Fixſternenſyſteme, in der Hypotheſe von der Beſchaffenheit der neblichten Sterne, in dem allgemeinen Entwurfe von der mechaniſchen Erzeugungsart des Weltbaues, in der Theorie von dem Saturnusringe und einigen anderen erreicht zu haben. Etwas minder Ueberzeugung werden einige beſondere Theile der Ausführung gewähren, wie z. E. die Beſtimmung der Verhältniſſe der Eccentricität, die Vergleichung der Maſſen der Planeten, die mancherlei Abweichungen der Kometen, und einige andere.

Wenn ich daher in dem ſiebenten Hauptſtück, durch die Fruchtbarkeit des Syſtems und die Annehmlichkeit des größten und wunderwürdigſten Gegenſtandes, den man ſich nur denken kann, angelockt, zwar ſtets an dem Leitfaden der Analogie und einer vernünftigen Glaubwürdigkeit, doch mit einiger Kühnheit die Folgen des Lehrgebäudes ſo weit als möglich fortſetze; wenn ich das Unendliche der ganzen Schöpfung, die Bildung neuer Welten und den Untergang der alten, den unbeſchränkten Raum des Chaos der Einbildungskraft darſtelle; ſo, hoffe ich, man werde der reizenden Annehmlichkeit des Objects und dem Vergnügen, welches man hat, die Uebereinſtimmung einer Theorie in ihrer größeſten Ausdehnung zu ſehen, ſo viel Nachſicht vergönnen, ſie nicht nach der größten geometriſchen Strenge, die ohnedem bei dieſer Art der Betrachtungen nicht Statt hat, zu beurtheilen. Eben dieſer Billigkeit verſehe ich mich in Anſehung des dritten Theiles. Man wird indeſſen allemal etwas mehr, wie blos Willkührliches, obgleich jederzeit etwas weniger, als Ungezweifeltes, in ſelbigen antreffen.

Inhalt
des ganzen Werkes.

Erſter Theil.

Abriß einer allgemeinen ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen, aus den Phänomenis der Milchſtraße hergeleitet. Aehnlichkeit dieſes Fixſternenſyſtems mit dem Syſteme der Planeten. Entdeckung vieler ſolcher Syſteme, die ſich in der Weite des Himmels in Geſtalt elliptiſcher Figuren zeigen. Neuer Begriff von der ſyſtematiſchen Verfaſſung der ganzen Schöpfung.

Beſchluß. Wahrſcheinliche Vermuthung mehrerer Planeten über dem Saturn, aus dem Geſetze, nach welchem die Eccentricität der Planeten mit den Entfernungen zunimmt.

Zweiter Theil.

Erſtes Hauptſtück.

Gründe für die Lehrverfaſſung eines mechaniſchen Urſprungs der Welt. Gegengründe. Einziger Begriff unter allen möglichen, beiden genug zu thun. Erſter Zuſtand der Natur. Zerſtreuung der Elemente aller Materie durch den ganzen Weltraum. Erſte Regung durch die Anziehung. Anfang der Bildung eines Körpers in dem Puncte der ſtärkſten Attraction. Allgemeine Senkung der Elemente gegen dieſen Centralkörper. Zurückſtoßungskraft der feinſten Theile, darin die Materie aufgelöſet worden. Veränderte Richtung der ſinkenden Bewegung durch die Verbindung dieſer Kraft mit der erſteren. Einförmige

Richtung aller dieſer Bewegungen nach ebenderſelben Gegend. Beſtrebung aller Partikeln, ſich zu einer gemeinſchaftlichen Fläche zu drängen und daſelbſt zu häufen. Mäßigung der Geſchwindigkeit ihrer Bewegung zu einem Gleichgewichte mit der Schwere des Abſtandes ihres Orts. Freier Umlauf aller Theilchen um den Centralkörper in Zirkelkreiſen. Bildung der Planeten aus dieſen bewegten Elementen. Freie Bewegung der daraus zuſammengeſetzten Planeten in gleicher Richtung im gemeinſchaftlichen Plane, nahe beim Mittelpuncte beinahe in Zirkelkreiſen, und weiter von demſelben mit zunehmenden Graden der Excentricität.

Zweites Hauptſtück.

Handelt von der verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten und dem Verhältniſſe ihrer Maſſen. Urſache, woher die nahen Planeten dichterer Art ſind, als die entfernten. Unzulänglichkeit der Erklärung des Newton. Woher der Centralkörper leichterer Art iſt, als die nächſt um ihn laufenden Kugeln. Verhältniß der Maſſen der Planeten, nach der Proportion der Entfernungen. Urſache aus der Art der Erzeugung, woher der Centralkörper die größte Maſſe hat. Ausrechnung der Dünnigkeit, in welcher alle Elemente der Weltmaterie zerſtreut geweſen. Wahrſcheinlichkeit und Nothwendigkeit dieſer Verdünnung. Wichtiger Beweis der Art der Erzeugung der Himmelskörper aus einer merkwürdigen Analogie des Herrn de Buffon.

Drittes Hauptſtück.

Von der Excentricität der Planetenkreiſe und dem Urſprunge der Kometen. Die Excentricität nimmt gradweiſe, mit den Entfernungen von der Sonne, zu. Urſache dieſes Geſetzes aus der Kosmogonie. Woher die Kometenkreiſe von dem Plane der Ekliptik frei ausſchweifen. Beweis, daß die Kometen aus der leichteſten Gattung des Stoffes gebildet ſeien Beiläufige Anmerkung von dem Nordſcheine.

Viertes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge der Monde und den Bewegungen der Planeten um die Achſe. Der Stoff zu Erzeugung der Monde war in der Sphäre, daraus der Planet die Theile zu ſeiner eigenen Bildung ſammelte, enthalten. Urſache der Bewegung dieſer Monde mit allen Beſtimmungen. Woher nur die großen Planeten Monde haben. Von der Achſendrehung der Planeten. Ob der Mond ehedem eine ſchnellere gehabt habe? Ob die Geſchwindigkeit der Umwälzung der Erde ſich vermindere? Von der Stellung der Achſe der Planeten gegen den Plan ihrer Kreiſe. Verrückung ihrer Achſe.

Fünftes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des Saturnusringes und der Berechnung ſeiner täglichen Umdrehung aus den Verhältniſſen deſſelben. Erſter Zuſtand des Saturns mit der Beſchaffenheit eines Kometen verglichen. Bildung eines Ringes aus den Theilchen ſeiner Atmoſphäre vermittelſt der von ſeinem Umſchwunge eingedrückten Bewegungen. Beſtimmung der Zeit ſeiner Achſendrehung nach dieſer Hypotheſe. Betrachtung der Figur des Saturns. Von der ſphäroidiſchen Abplattung der Himmelskörper überhaupt. Nähere Beſtimmung der Beſchaffenheit dieſes Ringes. Wahrſcheinliche Vermuthung neuer Entdeckungen. Ob die Erde vor der Sündfluth nicht einen Ring gehabt habe?

Sechſtes Hauptſtück.

Von dem Zodiakallichte.

Siebentes Hauptſtück.

Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit ſowohl dem Raume, als der Zeit nach. Urſprung eines großen Syſtems der Fixſterne. Centralkörper im Mittelpuncte des Sternenſyſtems. Unendlichkeit der Schöpfung.

Allgemeine ſyſtematiſche Beziehung in ihrem ganzen Inbegriffe. Centralkörper der ganzen Natur. Succeſſive Fortſetzung der Schöpfung in aller Unendlichkeit der Zeiten und Räume, durch unaufhörliche Bildung neuer Welten. Betrachtung über das Chaos der ungebildeten Natur. Allmähliger Verfall und Untergang des Weltbaues. Wohlanſtändigkeit eines ſolchen Begriffes. Wiedererneuerung der verfallenen Natur.

Zugabe zum ſiebenten Hauptſtück.

Allgemeine Theorie und Geſchichte der Sonne überhaupt. Woher der Centralkörper eines Weltbaues ein feuriger Körper iſt. Nähere Betrachtung ſeiner Natur. Gedanken von den Veränderungen der ihn umgebenden Luft. Erlöſchung der Sonnen. Naher Anblick ihrer Geſtalt. Meinung des Herrn Wright von dem Mittelpuncte der ganzen Natur. Verbeſſerung derſelben.

Achtes Hauptſtück.

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung der Einrichtung des Weltbaues überhaupt, inſonderheit von der Gewißheit der gegenwärtigen. Die weſentlichen Fähigkeiten der Naturen der Dinge, ſich von ſelber zur Ordnung und Vollkommenheit zu erheben, iſt der ſchönſte Beweis des Daſeins Gottes. Vertheidigung gegen den Vorwurf des Naturalismus.

Die Verfaſſung des Weltbaues iſt einfach und nicht über die Kräfte der Natur geſetzt. Analogien, die den mechaniſchen Urſprung der Welt mit Gewißheit bewähren. Ebendaſſelbe aus den Abweichungen bewieſen. Die Anführung einer unmittelbaren göttlichen Anordnung thut dieſen Fragen kein Gnüge. Schwierigkeit, die den Newton bewog, den mechaniſchen Lehrbegriff aufzugeben. Auflöſung dieſer Schwierigkeit. Das vorgetragene Syſtem iſt das einzige Mittel unter allen möglichen, beiderſeitigen Gründen ein Gnüge zu leiſten. Wird ferner durch das

Verhältniß der Dichtigkeit der Planeten, ihrer Maſſen, der Zwiſchenräume ihres Abſtandes und dem ſtufenartigen Zuſammenhange ihrer Beſtimmungen erwieſen. Die Bewegungsgründe der Wahl Gottes beſtimmen dieſe Umſtände nicht unmittelbar. Rechtfertigung in Anſehung der Religion. Schwierigkeiten, die ſich bei einer Lehrverfaſſung von der unmittelbaren göttlichen Anordnung hervorthun.

Dritter Theil.

Enthält eine Vergleichung zwiſchen den Einwohnern der Geſtirne.

Ob alle Planeten bewohnt ſeien? Urſache daran zu zweifeln. Grund der phyſiſchen Verhältniſſe zwiſchen den Bewohnern verſchiedener Planeten. Betrachtung des Menſchen. Urſachen der Unvollkommenheit ſeiner Natur. Natürliches Verhältniß der körperlichen Eigenſchaften der belebten Creaturen, nach ihrem verſchiedenen Abſtande von der Sonne. Folgen dieſer Verhältniſſe auf ihre geiſtigen Fähigkeiten. Vergleichung der denkenden Naturen auf verſchiedenen Himmelkörpern. Beſtätigung aus gewiſſen Umſtänden ihrer Wohnplätze. Fernerer Beweis aus den Anſtalten der göttlichen Vorſehung, die zu ihrem Beſten gemacht ſind. Kurze Ausſchweifung.

Beſchluß.

Die Begebenheiten des Menſchen in dem künftigen Leben.

Erſter Theil.

Abriß einer ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen,
imgleichen
von der Vielheit ſolcher Fixſternſyſteme.

Seht jene große Wunderkette, die alle Theile dieſer Welt
Vereinigt und zuſammenzieht und die das große Ganz' erhält.
Pope.

Kurzer Abriß der nöthigſten Grundbegriffe
der
Newton'ſchen Weltwiſſenſchaft, *)
die zu dem Verſtande
des Nachfolgenden erfordert werden.

Sechs Planeten, davon drei Begleiter haben, Mercur, Venus, die Erde mit ihrem Monde, Mars, Jupiter mit vier, und Saturn mit fünf Trabanten, die um die Sonne als den Mittelpunct Kreiſe beſchreiben, nebſt den Kometen, die es von allen Sei-

---

*) Dieſe kurze Einleitung, welche vielleicht in Anſehung der meiſten Leſer überflüſſig ſein möchte, habe ich denen, die etwa der Newton'ſchen Grundſätze nicht genugſam kundig ſind, zur Vorbereitung der Einſicht in die folgende Theorie vorher ertheilen wollen.

ten her und in ſehr langen Kreiſen thun, machen ein Syſtem aus, welches man das Syſtem der Sonnen oder auch den planetiſchen Weltbau nennt. Die Bewegung aller dieſer Körper, weil ſie kreisförmig und in ſich ſelbſt zurückkehrend iſt, ſetzt zwei Kräfte voraus, welche bei einer jeglichen Art des Lehrbegriffs gleich nothwendig ſind, nämlich eine ſchießende Kraft, dadurch ſie in jedem Puncte ihres krummlinigten Laufes die gerade Richtung fortſetzen, und ſich ins Unendliche entfernen würden, wenn nicht eine andere Kraft, welche es auch immer ſein mag, ſie beſtändig nöthigte, dieſe zu verlaſſen und in einem krummen Gleiſe zu laufen, das die Sonne als Mittelpunct umfaßt. Dieſe zweite Kraft, wie die Geometrie ſelber es ungezweifelt ausmacht, zielt allenthalben zu der Sonne hin und wird daher die ſinkende, die Centripetalkraft, oder auch die Gravität genennet.

Wenn die Kreiſe der Himmelskörper genaue Zirkel wären, ſo würde die allereinfachſte Zergliederung der Zuſammenſetzung krummlinigter Bewegungen zeigen: daß ein anhaltender Trieb gegen den Mittelpunct dazu erfordert werde; allein obgleich ſie an allen Planeten ſowohl, als Kometen Ellipſen ſind, in deren gemeinſchaftlichem Brennpuncte ſich die Sonne befindet, ſo thut doch die höhere Geometrie mit Hülfe der Kepler'ſchen Analogie, (nach welcher der radius vector, oder die von dem Planeten zur Sonne gezogene Linie, ſtets ſolche Räume von der elliptiſchen Bahn abſchneidet, die den Zeiten proportionirt ſind,) gleichfalls mit untrüglicher Gewißheit dar: daß eine Kraft den Planet in dem ganzen Kreislaufe gegen den Mittelpunct der Sonne unabläſſig treiben müßte. Dieſe Senkungskraft, die durch den ganzen Raum des Planetenſyſtems herrſcht und zu der Sonne hinzielt, iſt alſo ein ausgemachtes Phänomenon der Natur, und eben ſo zuverläſſig iſt auch das Geſetz erwieſen, nach welchem ſich dieſe Kraft von dem Mittelpuncte in die fernen Weiten erſtreckt. Sie nimmt immer umgekehrt ab, wie die Quadrate der Entfernungen von demſelben zunehmen. Dieſe Regel fließt auf eine eben ſo untrügliche Art aus der Zeit, die die Planeten in verſchiedenen Entfernungen zu ihren Umläufen gebrauchen.

Dieſe Zeiten ſind immer, wie die Quadratwurzel aus den Cubis ihrer mittleren Entfernungen von der Sonne, woraus hergeleitet wird: daß die Kraft, die dieſe Himmelskörper zu dem Mittelpuncte ihrer Umwälzung treibt, im umgekehrten Verhältniſſe der Quadrate des Abſtandes abnehmen müſſe.

Ebendaſſelbe Geſetz, was unter den Planeten herrſcht, inſofern ſie um die Sonne laufen, findet ſich auch bei den kleinen Syſtemen, nämlich denen, die die um ihre Hauptplaneten bewegten Monde ausmachen. Ihre Umlaufszeiten ſind eben ſo gegen die Entfernungen proportionirt, und ſetzen ebendaſſelbe Verhältniß der Senkungskraft gegen den Planeten feſt, als dasjenige iſt, dem dieſer zu der Sonne hin unterworfen iſt. Alles dieſes iſt aus der untrüglichſten Geometrie, vermittelſt unſtreitiger Beobachtungen, auf immer außer Widerſpruch geſetzt. Hiezu kommt noch die Idee, daß dieſe Senkungskraft ebenderſelbe Antrieb ſei, der auf der Oberfläche des Planeten die Schwere genannt wird, und der von dieſem ſich ſtufenweiſe nach dem angeführten Geſetze mit den Entfernungen vermindert. Dieſes erſieht man aus der Vergleichung der Quantität der Schwere auf der Oberfläche der Erde mit der Kraft, die den Mond zum Mittelpunct ſeines Kreiſes hintreibt, welche gegen einander eben ſo, wie die Attraction in dem ganzen Weltgebäude, nämlich im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernungen iſt. Dies iſt die Urſache, warum man oftgemeldete Centralkraft auch die Gravität nennt.

Weil es überdem auch im höchſten Grade wahrſcheinlich iſt: daß, wenn eine Wirkung nur in Gegenwart und nach Proportion der Annäherung zu einem gewiſſen Körper geſchieht, die Richtung derſelben auch aufs Genaueſte auf dieſen Körper beziehend iſt, zu glauben ſei, dieſer Körper ſei, auf was für Art es auch wolle, die Urſache derſelben; ſo hat man um deswillen Grund genug zu haben vermeint, dieſe allgemeine Senkung der Planeten gegen die Sonne einer Anziehungskraft der letzteren zuzuſchreiben, und dieſes Vermögen der Anziehung allen Himmelskörpern überhaupt beizulegen.

Wenn ein Körper alſo dieſem Antriebe, der ihn zum Sinken gegen die Sonne oder irgend einen Planeten treibt, frei überlaſſen wird; ſo wird er in ſtets beſchleunigter Bewegung zu ihm niederfallen und in Kurzem ſich mit deſſelben Maſſe vereinigen. Wenn er aber einen Stoß nach der Seite hin bekommen hat, ſo wird er, wenn dieſer nicht ſo kräftig iſt, dem Drucke des Sinkens genau das Gleichgewicht zu leiſten, ſich in einer gebogenen Bewegung zu dem Centralkörper hinein ſenken, und wenn der Schwung, der ihm eingedrückt worden, wenigſtens ſo ſtark geweſen, ihn, ehe er die Oberfläche deſſelben berührt, von der ſenkrechten Linie um die halbe Dicke des Körpers im Mittelpuncte zu entfernen, ſo wird er nicht deſſen Oberfläche berühren, ſondern, nachdem er ſich dichte um ihn geſchwungen hat, durch die vom Falle erlangte Geſchwindigkeit ſich wieder ſo hoch erheben, als er gefallen war, um in beſtändiger Kreisbewegung um ihn ſeinen Umlauf fortzuſetzen.

Der Unterſchied zwiſchen den Laufkreiſen der Kometen und Planeten beſteht alſo in der Abwiegung der Seitenbewegung gegen den Druck, der ſie zum Fallen treibt; welche zwei Kräfte je mehr ſie der Gleichheit nahe kommen, deſto ähnlicher wird der Kreis der Zirkelfigur, und je ungleicher ſie ſind, je ſchwächer die ſchießende Kraft in Anſehung der Centralkraft iſt, deſto länglicher iſt der Kreis, oder wie man es nennt, deſto ekcentriſcher iſt er, weil der Himmelskörper in einem Theile ſeiner Bahn ſich der Sonne weit mehr nähert, als im anderen.

Weil nichts in der ganzen Natur auf das Genaueſte abgewogen iſt, ſo hat auch kein Planet eine ganz zirkelförmige Bewegung; aber die Kometen weichen am Meiſten davon ab, weil der Schwung, der ihnen zur Seite eingedrückt worden, am Wenigſten zu der Centralkraft ihres erſten Abſtandes proportionirt geweſen.

Ich werde mich in der Abhandlung ſehr oft des Ausdrucks *einer ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaues* bedienen. Damit man keine Schwierigkeit finde, ſich deutlich vorzuſtellen, was dadurch ſoll angedeutet werden, ſo will ich mich darüber mit Wenigem erklären. Eigentlich machen alle Planeten und Kometen, die zu unſerem Weltbau gehören, dadurch ſchon ein *Syſtem* aus, daß ſie ſich um einen gemeinſchaftlichen Centralkörper drehen. Ich nehme aber dieſe Benennung noch in engerem Verſtande, indem ich auf die genaueren Beziehungen ſehe, die ihre Verbindung mit einander regelmäßig und gleichförmig gemacht hat. Die Kreiſe der Planeten beziehen ſich ſo nahe wie möglich auf eine gemeinſchaftliche Fläche, nämlich auf die verlängerte Aequatorsfläche der Sonne; die Abweichung von dieſer Regel findet nur bei der äußerſten Grenze des Syſtems, da alle Bewegungen allmählig aufhören, Statt. Wenn daher eine Anzahl Himmelskörper, die um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct geordnet ſind und ſich um ſelbigen bewegen, zugleich auf eine gewiſſe Fläche ſo beſchränkt worden, daß ſie von ſelbiger zu beiden Seiten nur ſo wenig als möglich abzuweichen die Freiheit haben; wenn die Abweichung nur bei denen, die von dem Mittelpuncte am Weiteſten entfernt ſind, und daher an den Beziehungen weniger Antheil, als die anderen haben, ſtufenweiſe Statt findet; ſo ſage ich, dieſe Körper befinden ſich in einer ſyſtematiſchen Verfaſſung zuſammen verbunden.

Erſter Theil.

Von der ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen.

Der Lehrbegriff von der allgemeinen Verfaſſung des Weltbaues hat ſeit den Zeiten des **Huygens** keinen merklichen Zuwachs gewonnen. Man weiß noch zur Zeit nichts mehr, als was man ſchon damals gewußt hat, nämlich daß ſechs Planeten mit zehn Begleitern, welche alle beinahe auf einer Fläche die Zirkel ihres Umlaufs gerichtet haben, und die ewigen kometiſchen Kugeln, die nach allen Seiten ausſchweifen, ein Syſtem ausmachen, deſſen Mittelpunct die Sonne iſt, gegen welche ſich Alles ſenkt, um welche ihre Bewegungen gehen, und von welcher ſie alle erleuchtet, erwärmt und belebt werden; daß endlich die Fixſterne, als eben ſo viel Sonnen, Mittelpuncte von ähnlichen Syſtemen ſind, in welchen Alles eben ſo groß und eben ſo ordentlich, als in dem unſrigen eingerichtet ſein mag, und daß der unendliche Weltraum von Weltgebäuden wimmele, deren Zahl und Vortrefflichkeit ein Verhältniß zur Unermeßlichkeit ihres Schöpfers hat.

Das Syſtematiſche, welches in der Verbindung der Planeten, die um ihre Sonnen laufen, Statt fand, verſchwand allhier in der Menge der Fixſterne, und es ſchien, als wenn die geſetzmäßige Beziehung, die im Kleinen angetroffen wird, nicht unter den Gliedern des Weltalls im Großen herrſche; die Fixſterne bekamen kein Geſetz, durch welches ihre Lagen gegen einander eingeſchränkt wurden, und man ſahe ſie alle Himmel und aller Himmel Himmel ohne

Ordnung und ohne Abſicht erfüllen. Seitdem die Wißbegierde des Menſchen ſich dieſe Schranken geſetzt hat, ſo hat man weiter nichts gethan, als die Größe deßjenigen daraus abzunehmen und zu bewundern, der in ſo unbegreiflich großen Werken ſich geoffenbart hat.

Dem Herrn Wright von Durham, einem Engländer, war es vorbehalten, einen glücklichen Schritt zu einer Bemerkung zu thun, welche von ihm ſelber zu keiner gar zu tüchtigen Abſicht gebraucht zu ſein ſcheint, und deren nützliche Anwendung er nicht genugſam beobachtet hat. Er betrachtete die Fixſterne nicht als ein ungeordnetes und ohne Abſicht zerſtreutes Gewimmel, ſondern er fand eine ſyſtematiſche Verfaſſung im Ganzen, und eine allgemeine Beziehung dieſer Geſtirne gegen einen Hauptplan der Raume, die ſie einnehmen.

Wir wollen den Gedanken, den er vorgetragen, zu beſſern und ihm diejenige Wendung zu ertheilen ſuchen, dadurch er an wichtigen Folgen fruchtbar ſein kann, deren völlige Beſtätigung den künftigen Zeiten aufbehalten iſt.

Jedermann, der den beſtirnten Himmel in einer heiteren Nacht anſieht, wird denjenigen lichten Streif gewahr, der durch die Menge der Sterne, die daſelbſt mehr, als anderwärts gehäuft ſind, und durch ihre ſich in der großen Weite verlierende Kenntlichkeit ein einförmiges Licht darſtellt, welches man mit dem Namen der Milchſtraße benennt hat. Es iſt zu bewundern, daß die Beobachter des Himmels durch die Beſchaffenheit dieſer am Himmel kenntlich unterſchiedenen Zone nicht längſt bewogen werden, ſonderbare Beſtimmungen in der Lage der Fixſterne daraus abzunehmen. Denn man ſieht ihn die Richtung eines größten Zirkels, und zwar in ununterbrochenem Zuſammenhange um den ganzen Himmel einnehmen, zwei Bedingungen, die eine ſo genaue Beſtimmung und von dem Unbeſtimmten des Ungefährs ſo kenntlich unterſchiedene Merkmale mit ſich führen, daß aufmerkſame Sternkundige natürlicher Weiſe dadurch hätten veranlaßt werden ſollen, der Erklärung einer ſolchen Erſcheinung mit Aufmerkſamkeit nachzuſpüren.

Weil die Sterne nicht auf die ſcheinbare hohle Himmelsſphäre geſetzt ſind, ſondern einer weiter, als der andere von unſerem Geſichtspuncte entfernt, ſich in der Tiefe des Himmels verlieren; ſo folgt aus dieſer Erſcheinung, daß in den Entfernungen, darin ſie einer hinter dem anderen von uns abſtehen, ſie ſich nicht in einer nach allen Seiten gleichgültigen Zerſtreuung befinden, ſondern ſich auf eine gewiſſe Fläche vornehmlich beziehen müſſen, die durch unſeren Geſichtspunct geht, und welcher ſie ſich ſo nahe als möglich zu befinden beſtimmt ſind.

Dieſe Beziehung iſt ein ſo ungezweifeltes Phänomenon, daß auch ſelber die übrigen Sterne, die in dem weißlichten Streiſe der Milchſtraße nicht begriffen ſind, doch um deſto gehäufter und dichter geſehen werden, je näher ihre Oerter dem Zirkel der Milchſtraße ſind, ſo, daß von den 2000 Sternen, die das bloſe Auge am Himmel entdeckt, der größte Theil in einer nicht gar breiten Zone, deren Mitte die Milchſtraße einnimmt, angetroffen wird.

Wenn wir nun eine Fläche durch den Sternenhimmel hindurch in unbeſchränkte Weiten gezogen gedenken und annehmen: daß zu dieſer Fläche alle Fixſterne und Syſtemata eine allgemeine Beziehung ihres Orts haben, um ſich derſelben näher, als anderen Gegenden zu befinden, ſo wird das Auge, welches ſich in dieſer Beziehungsfläche befindet, bei ſeiner Ausſicht in das Feld der Geſtirne, an der hohlen Kugelfläche des Firmaments dieſe dichteſte Häufung der Sterne in der Richtung ſolcher gezogenen Fläche unter der Geſtalt einer von mehrerem Lichte erleuchteten Zone erblicken. Dieſer lichte Streif wird nach der Richtung eines größten Zirkels fortgehen, weil der Stand des Zuſchauers in der Fläche ſelber iſt. In dieſer Zone wird es von Sternen wimmeln, welche durch die nicht zu unterſcheidende Kleinigkeit der hellen Puncte, die ſich einzeln dem Geſichte entziehen, und durch ihre ſcheinbare Dichtigkeit einen einförmig weißlichten Schimmer, mit einem Worte, eine Milchſtraße vorſtellig machen. Das übrige Himmelsheer, deſſen Beziehung gegen die gezogene Fläche ſich nach und nach vermindert, oder welches ſich auch dem Stande des Beobachters näher befindet, wird mehr zerſtreut, wiewohl doch, ihrer Häufung nach, auf eben dieſen Plan beziehend geſehen werden. Endlich folgt hieraus, daß unſere Sonnenwelt, weil von ihr aus dieſes Syſtem der Fixſterne in der Richtung eines größeſten Zirkels geſehen wird, mit in ebenderſelben großen Fläche befindlich ſei, und mit den übrigen ein Syſtem ausmache.

Wir wollen, um in die Beſchaffenheit der allgemeinen Verbindung, die in dem Weltbaue herrſcht, deſto beſſer zu dringen, die Urſache zu entdecken ſuchen, welche die Oerter der Fixſterne auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehend gemacht hat.

Die Sonne ſchränkt die Weite ihrer Anziehungskraft nicht in den engen Bezirk des Planetengebäudes ein. Allem Anſehen nach erſtreckt ſie ſelbige ins Unendliche. Die Kometen, die ſich ſehr weit über den Kreis des Saturns erheben, werden durch die Anziehung der Sonne genöthigt, wieder zurück zu kehren und in Kreiſen zu laufen. Ob es alſo gleich der Natur einer Kraft, die dem Weſen der Materie einverleibt zu ſein ſcheint, gemäßer iſt, unbeſchränkt zu ſein, und ſie auch wirklich von denen, die Newton's Sätze annehmen, dafür erkannt wird; ſo wollen wir doch nur zugeſtanden wiſſen, daß dieſe Anziehung der Sonne ohngefähr bis zum nächſten Fixſterne reiche, und daß die Fixſterne als eben ſo viel Sonnen in gleichem Umfange um ſich wirken, folglich daß das ganze Heer derſelben einander durch die Anziehung zu nähern beſtrebt ſei; ſo finden ſich alle Weltſyſteme in der Verfaſſung, durch die gegenſeitige Annäherung, die unaufhörlich und durch nichts gehindert iſt, über kurz oder lang in einen Klumpen zuſammen zu fallen, wofern dieſem Ruin nicht, ſo wie bei den Kugeln unſeres planetiſchen Syſtems, durch die den Mittelpunct fliehenden Kräfte vorgebeugt worden, welche, indem ſie die Himmelskörper von dem geraden Falle abbeugen, mit den Kräften der Anziehung in Verbindung die ewigen Kreisumläufe zuwege bringen, dadurch das Gebäude der Schöpfung vor der Zerſtörung geſichert und zu einer unvergänglichen Dauer geſchickt gemacht wird.

So haben denn alle Sonnen des Firmaments Umlaufsbewegungen, entweder um einen allgemeinen Mittelpunct oder um viele. Man kann ſich aber allhier der Analogie bedienen deſſen, was bei den Kreisläufen unſerer Sonnenwelt bemerkt wird: daß nämlich, gleichwie ebendieſelbe Urſache, die den Planeten die Centerfliehkraft, durch die ſie ihre Umläufe verrichten, ertheilt hat, ihre Laufkreiſe auch ſo gerichtet, daß ſie ſich alle auf eine Fläche beziehen, alſo auch die Urſache, welche es auch immer ſein mag, die den Sonnen der Oberwelt, als ſo viel Wandelſternen höherer Weltordnungen die Kraft der Umwendung gegeben, ihre Kreiſe zugleich ſo viel möglich auf eine Fläche gebracht, und die Abweichungen von derſelben einzuſchränken beſtrebt geweſen.

Nach dieſer Vorſtellung kann man das Syſtem der Fixſterne einigermaßen durch das planetiſche abſchildern, wenn man dieſes unendlich vergrößert. Denn wenn wir anſtatt der 6 Planeten mit ihren 10 Begleitern ſo viele tauſend derſelben, und anſtatt der 28 oder 30 Kometen, die beobachtet worden, ihrer hundert- oder tauſendmal mehr annehmen, wenn wir eben dieſe Körper als ſelbſtleuchtend gedenken, ſo würde dem Auge des Zuſchauers, das ſie von der Erde anſieht, eben der Schein, als von den Fixſternen der Milchſtraße entſtehen. Denn die gedachten Planeten würden durch ihre Nahheit zu dem gemeinen Plane ihrer Beziehung uns, die wir mit unſerer Erde in ebendemſelben Plane befindlich ſind, eine von unzählbaren Sternen dicht erleuchtete Zone darſtellen, deren Richtung nach dem größeſten Zirkel ginge; dieſer lichte Streifen würde allenthalben mit Sternen genugſam beſetzt ſein, obgleich gemäß der Hypotheſe es Wandelſterne, mithin nicht an einen Ort geheftet ſind; denn es würden ſich allezeit nach einer Seite Sterne genug durch ihre Verſetzung befinden, obgleich andere dieſen Ort geändert hätten.

Die Breite dieſer erleuchteten Zone, welche eine Art eines Thierkreiſes vorſtellt, wird durch die verſchiedenen Grade der Abweichung beſagter Irrſterne von dem Plane ihrer Beziehung und durch die Neigung ihrer Kreiſe gegen dieſelbe Fläche veranlaßt werden; und weil die meiſten dieſem Plane nahe ſind, ſo wird ihre

Anzahl nach dem Maaße der Entfernung von dieſer Fläche zerſtreuter erſcheinen die Kometen; aber, die alle Gegenden ohne Unterſchied einnehmen, werden das Feld des Himmels von beiden Seiten bedecken.

Die Geſtalt des Himmels der Fixſterne hat alſo keine andere Urſache, als eben eine dergleichen ſyſtematiſche Verfaſſung im Großen, welche der planetiſche Weltbau im Kleinen hat, indem alle Sonnen ein Syſtem ausmachen, deſſen allgemeine Beziehungsfläche die Milchſtraße iſt; die ſich am Wenigſten auf dieſe Fläche beziehenden werde zur Seite geſehen, ſie ſind aber ebendeswegen weniger gehäuft, weit zerſtreuter und ſeltener. Es ſind ſo zu ſagen die Kometen unter den Sonnen.

Dieſer neue Lehrbegriff aber legt den Sonnen eine fortrückende Bewegung bei, und Jedermann erkennt ſie doch als unbewegt und von Anbeginn her an ihre Oerter geheftet. Die Benennung, die die Fixſterne davon erhalten haben, ſcheint durch die Beobachtung aller Jahrhunderte beſtätigt und ungezweifelt zu ſein. Dieſe Schwierigkeit würde das vorgetragene Lehrgebäude vernichten, wenn ſie gegründet wäre. Allein allem Anſehen nach iſt dieſer Mangel der Bewegung nur etwas Scheinbares. Es iſt entweder nur eine ausnehmende Langſamkeit, die von der großen Entfernung von dem gemeinen Mittelpuncte ihres Umlaufs, oder eine Unmerklichkeit, die durch den Abſtand von dem Orte der Beobachtung veranlaßt wird. Laſſet uns die Wahrſcheinlichkeit dieſes Begriffes durch die Ausrechnung der Bewegung ſchätzen, die ein unſerer Sonne naher Fixſtern haben würde, wenn wir ſetzten, daß unſere Sonne der Mittelpunct ſeines Kreiſes wäre. Wenn ſeine Weite nach dem Huygens über 21000mal größer, als der Abſtand der Sonne von der Erde angenommen wird; ſo iſt nach dem ausgemachten Geſetze der Umlaufszeiten, die im Verhältniß der Quadratwurzel aus dem Würfel der Entfernungen vom Mittelpuncte ſtehen, die Zeit, die er anwenden müßte, ſeinen Zirkel um die Sonne einmal zu durchlaufen, von mehr, als anderthalb Millionen Jahre, und dieſes würde in 4000 Jahren eine Verrückung ſeines Orts nur um einen Grad ſetzen.

Da nun nur vielleicht ſehr wenige Fixſterne der Sonne ſo nahe ſind, als Huygens den Sirius ihr zu ſein gemuthmaßt hat, da die Entfernung des übrigen Himmelsheeres des letzteren ſeine vielleicht ungemein übertrifft, und alſo zu ſolcher periodiſchen Umwendung ungleich längere Zeiten erfordern würde, überdem auch wahrſcheinlicher iſt, daß die Bewegung der Sonnen des Sternenhimmels um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct gehe, deſſen Abſtand ungemein groß, und die Fortrückung der Sterne daher überaus langſam ſein kann; ſo läßt ſich hieraus mit Wahrſcheinlichkeit abnehmen, daß alle Zeit, ſeit der man Beobachtungen am Himmel angeſtellt hat, vielleicht noch nicht hinlänglich ſei, die Veränderung, die in ihren Stellungen vergegangen, zu bemerken. Man darf indeſſen noch nicht die Hoffnung aufgeben, auch dieſe mit der Zeit zu entdecken. Es werden ſubtile und ſorgfältige Aufmerker, imgleichen eine Vergleichung weit von einander abſtehender Beobachtungen dazu erfordert. Man müßte dieſe Beobachtungen vornehmlich auf die Sterne der Milchſtraße richten *), welche der Hauptplan aller Bewegung iſt. Herr Bradley hat beinahe unmerkliche Fortrückungen der Sterne beobachtet. Die Alten haben Sterne an gewiſſen Stellen des Himmels gemerkt, und wir ſehen neue an anderen. Wer weiß, waren es nicht die vorigen, die nur den Ort geändert haben. Die Vortrefflichkeit der Werkzeuge und die Vollkommenheit der Sternenwiſſenſchaft machen uns gegründete Hoffnung zu Entdeckung ſo ſonderbarer Merkwürdigkeiten **). Die Glaubwürdigkeit der Sache ſelber aus den Gründen der Natur und der Analogie unterſtützen dieſe Hoffnung ſo gut, daß ſie die Aufmerkſamkeit der Naturforſcher reizen können, ſie in Erfüllung zu bringen.

---

*) Imgleichen auf diejenigen Haufen von Sternen, deren viele in einem kleinen Raume bei einander ſind, als z. E. das Siebengeſtirn, welche vielleicht unter ſich ein kleines Syſtem in dem größeren ausmachen.

**) de la Hire bemerkt in den Mémoires der Akademie zu Paris vom Jahr 1693, er habe ſowohl aus eigenen Beobachtungen, als auch aus Vergleichung derſelben mit des Ricciolus ſeinen eine ſtarke Aenderung in den Stellungen der Sterne des Siebengeſtirns wahrgenommen.

Die Milchſtraße iſt, ſo zu ſagen, auch der Thierkreis neuer Sterne, welche faſt in keiner anderen Himmelsgegend, als in dieſer, wechſelsweiſe ſich ſehen laſſen und verſchwinden. Wenn dieſe Abwechſelung ihrer Sichtbarkeit von ihrer periodiſchen Entfernung und Annäherung zu uns herrühret, ſo ſcheint wohl aus der angeführten ſyſtematiſchen Verfaſſung der Geſtirne, daß ein ſolches Phänomenon mehrentheils nur in dem Bezirk der Milchſtraße müſſe geſehen werden. Denn da es Sterne ſind, die in ſehr oblongen Kreiſen um andere Fixſterne als Trabanten um ihre Hauptplaneten laufen, ſo erfordert es die Analogie mit unſerem planetiſchen Weltbau, in welchem nur die, dem gemeinen Plane der Bewegungen nahen Himmelskörper um ſich laufende Begleiter haben, daß auch nur die Sterne, die in der Milchſtraße ſind, um ſich laufende Sonnen haben werden.

Ich komme zu demjenigen Theile des vorgetragenen Lehrbegriffs, der ihn durch die erhabene Vorſtellung, welche er von dem Plane der Schöpfung darſtellt, am Meiſten reizend macht. Die Reihe der Gedanken, die mich darauf geleitet haben, iſt kurz und ungekünſtelt; ſie beſteht in Folgendem. Wenn ein Syſtem von Fixſternen, welche in ihren Lagen ſich auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehen, ſo wie wir die Milchſtraße entworfen haben, ſoweit von uns entfernt iſt, daß alle Kenntlichkeit der einzelnen Sterne, daraus es beſteht, ſogar dem Sehrohre nicht mehr empfindlich iſt; wenn ſeine Entfernung zu der Entfernung der Sterne der Milchſtraße eben das Verhältniß, als dieſe zum Abſtande der Sonne von uns hat; kurz, wenn eine ſolche Welt von Fixſternen in einem ſo unermeßlichen Abſtande von dem Auge des Beobachters, das ſich außerhalb derſelben befindet, angeſchaut wird, ſo wird dieſelbe unter einem kleinen Winkel als ein mit ſchwachem Lichte erleuchtetes Räumchen erſcheinen, deſſen Figur zirkelrund ſein wird, wenn ſeine Fläche ſich dem Auge geradezu darbietet, und elliptiſch, wenn es von der Seite geſehen wird. Die Schwäche des Lichts, die Figur und die kennbare Größe des Durchmeſſers werden ein ſolches Phänomenon, wenn es vorhanden iſt, von allen Sternen, die einzeln geſehen werden, gar deutlich unterſcheiden.

Man darf ſich unter den Beobachtungen der Sternkundigen nicht lange nach dieſer Erſcheinung umſehen. Sie iſt von unterſchiedlichen Beobachtern deutlich wahrgenommen worden. Man hat ſich über ihre Seltſamkeit verwundert; man hat gemuthmaßt und bisweilen wunderlichen Einbildungen, bisweilen ſcheinbaren Begriffen, die aber doch eben ſo ungegründet, als die erſteren waren, Platz gegeben. Die neblichten Sterne ſind es, welche wir meinen, oder vielmehr eine Gattung derſelben, die der Herr von Maupertuis ſo beſchreibt *): daß es kleine, etwas mehr, als das Finſtere des leeren Himmelsraums, erleuchtete Plätzchen ſeien, die alle darin übereinkommen, daß ſie mehr oder weniger offene Ellipſen vorſtellen, aber deren Licht weit ſchwächer iſt, als irgend ein anderes, das man am Himmel gewahr wird. Der Verfaſſer der Aſtrotheologie bildete ſich ein, daß es Oeffnungen im Firmamente wären, durch welche er den Feuerhimmel zu ſehen glaubte. Ein Philoſoph von erleuchteteren Einſichten, der ſchon angeführte Herr von Maupertuis, hält ſie in Betrachtung ihrer Figur und kennbaren Durchmeſſers für erſtaunlich große Himmelskörper, die durch ihre von dem Drehungsſchwunge verurſachte große Abplattung von der Seite geſehen, elliptiſche Geſtalten darſtellen.

Man wird leicht überführt, daß dieſe letztere Erklärung gleichfalls nicht Statt finden könne. Weil dieſe Art von neblichten Sternen außer Zweifel zum Wenigſten eben ſo weit, als die übrigen Firſterne von uns entfernt ſein muß; ſo wäre nicht allein ihre Größe erſtaunlich, nach welcher ſie auch die größeſten Sterne viele tauſendmal übertreffen müßten, ſondern das wäre am Allerſeltſamſten, daß ſie bei dieſer außerordentlichen Größe, da es ſelbſtleuchtende Körper und Sonnen ſind, das allerſtumpfſte und ſchwächſte Licht an ſich zeigen ſollten.

Weit natürlicher und begreiflicher iſt es, daß es nicht einzelne ſo große Sterne, ſondern Syſtemata von vielen ſind, deren Ent-

---

*) Abhandlung von der Figur der Sterne.

fernung ſie in einem ſo engen Raume darſtellt, daß das Licht, welches von jedem derſelben einzeln unmerklich iſt, bei ihrer unermeßlichen Menge in einem einförmigen blaſſen Schimmer ausſchlägt. Die Analogie mit dem Sternenſyſtem, darin wir uns befinden, ihre Geſtalt, welche gerade ſo iſt, als ſie es nach unſerem Lehrbegriffe ſein muß, die Schwäche des Lichts, die eine vorausgeſetzte unendliche Entfernung erfordert, Alles ſtimmt vollkommen überein, dieſe elliptiſchen Figuren für eben dergleichen Weltordnungen, und ſo zu reden, Milchſtraßen zu halten, deren Verfaſſung wir eben entwickelt haben; und wenn Muthmaßungen, in denen Analogie und Beobachtung vollkommen übereinſtimmen, einander zu unterſtützen, ebendieſelbe Würdigkeit haben, als förmliche Beweiſe, ſo wird man die Gewißheit dieſer Syſteme für ausgemacht halten müſſen.

Nunmehro hat die Aufmerkſamkeit der Beobachter des Himmels Bewegungsgründe genug, ſich mit dieſem Gegenſtande zu beſchäftigen. Die Fixſterne, wie wir wiſſen, beziehen ſich alle auf einen gemeinſchaftlichen Plan, und machen dadurch ein zuſammengeordnetes Ganze, welches eine Welt von Welten iſt. Man ſieht, daß in unermeßlichen Entfernungen es mehr ſolcher Sternenſyſteme gibt, und daß die Schöpfung in dem ganzen unendlichen Umfange ihrer Größe allenthalben ſyſtematiſch und auf einander beziehend iſt.

Man könnte noch muthmaßen, daß eben dieſe höheren Weltordnungen nicht ohne Beziehung gegen einander ſind, und durch dieſes gegenſeitige Verhältniß wiederum ein noch unermeßlicheres Syſtem ausmachen. In der That ſieht man, daß die elliptiſchen Figuren dieſer Arten neblichter Sterne, welche der Herr von Maupertuis anführt, eine ſehr nahe Beziehung auf den Plan der Milchſtraße haben. Es ſteht hier ein weites Feld zu Entdeckungen offen, wozu die Beobachtung den Schlüſſel geben muß. Die eigentlich ſogenannten neblichten Sterne, und die, über welche man ſtreitig iſt, ſie ſo zu benennen, müßten nach Anleitung dieſes Lehrbegriffs unterſucht und geprüft werden. Wenn man die Theile der Natur nach Abſichten und einem entdeckten Entwurfe betrachtet, ſo eröffnen ſich gewiſſe Eigenſchaften, die ſonſt überſehen werden und verborgen bleiben, wenn ſich die Beobachtung ohne Anleitung auf alle Gegenſtände zerſtreuet.

Der Lehrbegriff, den wir vorgetragen haben, eröffnet uns eine Ausſicht in das unendliche Feld der Schöpfung, und bietet eine Vorſtellung von dem Werke Gottes dar, die der Unendlichkeit des großen Werkmeiſters gemäß iſt. Wenn die Größe eines planetiſchen Weltbaues, darin die Erde als ein Sandkorn kaum bemerkt wird, den Verſtand in Verwunderung ſetzt, mit welchem Erſtaunen wird man entzückt, wenn man die unendliche Menge der Welten und Syſteme anſieht, die den Inbegriff der Milchſtraße erfüllen; allein wie vermehrt ſich dieſes Erſtaunen, wenn man gewahr wird, daß alle dieſe unermeßlichen Sternordnungen wiederum die Einheit von einer Zahl machen, deren Ende wir nicht wiſſen, und die vielleicht eben ſo, wie jene, unbegreiflich groß und doch wiederum noch die Einheit einer neuen Zahlverbindung iſt. Wir ſehen die erſten Glieder eines fortſchreitenden Verhältniſſes von Welten und Syſtemen, und der erſte Theil dieſer unendlichen Progreſſion gibt ſchon zu erkennen, was man von dem Ganzen vermuthen ſoll. Es iſt hie kein Ende, ſondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit, worin alle Fähigkeit der menſchlichen Begriffe ſinkt, wenn ſie gleich durch die Hülfe der Zahlwiſſenſchaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, die ſich geoffenbart hat, iſt unendlich, und in eben der Maaße fruchtbar und geſchäftig; der Plan ihrer Offenbarung muß daher eben, wie ſie, unendlich und ohne Grenzen ſein.

Es ſind aber nicht allein im Großen wichtige Entdeckungen zu machen, die den Begriff zu erweitern dienen, den man ſich von der Größe der Schöpfung machen kann. Im Kleineren iſt nicht weniger unentdeckt, und wir ſehen ſogar in unſerer Sonnenwelt die Glieder eines Syſtems, die unermeßlich weit von einander abſtehen, und zwiſchen welchen man die Zwiſchentheile noch nicht entdeckt hat. Sollte zwiſchen dem Saturn, dem äußerlichſten unter den Wandelſternen, die wir kennen, und dem am Wenigſten excentriſchen Kometen, der vielleicht von einer 10 und mehrmal entlegeneren Entfernung zu uns herabſteigt, kein Planet mehr ſein, deſſen Bewegung der kometiſchen näher, als jener käme? und ſollten nicht noch andere mehr durch eine Annäherung ihrer Beſtimmungen, vermittelſt einer Reihe von Zwiſchengliedern, die Planeten nach und nach in Kometen verwandeln, und die letztere Gattung mit der erſteren zuſammenhängen?

Das Geſetz, nach welchem die Excentricität der Planetenkreiſe ſich in Gegenhaltung ihres Abſtandes von der Sonne verhält, unterſtützt dieſe Vermuthung. Die Excentricität in den Bewegungen der Planeten nimmt mit demſelben Abſtande von der Sonne zu, und die entfernten Planeten kommen dadurch der Beſtimmung der Kometen näher. Es iſt alſo zu vermuthen, daß es noch andere Planeten über dem Saturn geben wird, welche noch excentriſcher, und dadurch alſo jenen noch näher verwandt, vermittelſt einer beſtändigen Leiter die Planeten endlich zu Kometen machen. Die Excentricität iſt bei der Venus $\frac{1}{126}$ von der halben Achſe ihres elliptiſchen Kreiſes; bei der Erde $\frac{1}{58}$, bei Jupiter $\frac{1}{20}$, und beim Saturn $\frac{1}{17}$ derſelben; ſie nimmt alſo augenſcheinlich mit den Entfernungen zu. Es iſt wahr, Mercur und Mars nehmen ſich durch ihre viel größere Excentricität, als das Maaß ihres Abſtandes von der Sonne es erlaubt, von dieſem Geſetze aus; aber wir werden im Folgenden belehrt werden, daß ebendieſelben Urſachen, weswegen einigen Planeten bei ihrer Bildung eine kleinere Maſſe zu Theil worden, auch die Ermangelung des zum Zirkellaufe erforderlichen Schwunges, folglich die Excentricität nach ſich gezogen, folglich ſie in beiden Stücken unvollſtändig gelaſſen hat.

Iſt es dieſem zufolge nicht wahrſcheinlich: daß die Abnahme der Excentricität der über dem Saturn zunächſt befindlichen Himmelskörper ohngefähr eben ſo gemäßigt, als in den unteren ſei, und daß die Planeten durch minder plötzliche Abfälle mit dem Geſchlechte der Kometen verwandt ſeien? denn es iſt gewiß, daß eben dieſe Excentricität den weſentlichen Unterſchied zwiſchen den Kometen und Planeten macht, und die Schweiſe und Dunſtkugeln derſelben nur deren Folge ſind; imgleichen, daß eben die Urſache, welche es auch immerhin ſein mag, die den Himmelskörpern ihre Kreisbewegungen ertheilt hat, bei größeren Entfernungen nicht allein ſchwächer geweſen, den Drehungsſchwung der Senkungskraft gleich zu machen, und dadurch die Bewegungen eccentriſch gelaſſen hat, ſondern auch ebendeswegen weniger vermögend geweſen, die Kreiſe dieſer Kugeln auf eine gemeinſchaftliche Fläche, auf welcher ſich die unteren bewegen, zu bringen, und dadurch die Ausſchweifung der Kometen nach allen Gegenden veranlaßt hat.

Man würde nach dieſer Vermuthung noch vielleicht die Entdeckung neuer Planeten über dem Saturn zu hoffen haben, die eccentriſcher, als dieſer, und alſo der kometiſchen Eigenſchaft näher ſein würden; aber eben daher würde man ſie nur eine kurze Zeit, nämlich in der Zeit ihrer Sonnennähe, erblicken können, welcher Umſtand zuſammt dem geringen Maaße der Annäherung und der Schwäche des Lichts die Entdeckung derſelben bisher verhindert haben und auch aufs Künftige ſchwer machen müſſen. Der letzte Planet und erſte Komet würde, wenn es ſo beliebte, derjenige können genannt werden, deſſen Eccentricität ſo groß wäre, daß er in ſeiner Sonnennähe den Kreis des ihm nächſten Planeten, vielleicht alſo des Saturns, durchſchnitte.

Zweiter Theil.

Von dem erſten Zuſtande der Natur, der Bildung der Himmelskörper, den Urſachen ihrer Bewegung und der ſyſtematiſchen Beziehung derſelben, ſowohl in dem Planetengebäude inſonderheit, als auch in Anſehung der ganzen Schöpfung.

Schau ſich die bildende Natur zu ihrem großen Zweck bewegen,
Ein jedes Sonnenſtäubchen ſich zu einem andern Stäubchen regen,
Ein jedes, das gezogen wird, das andre wieder an ſich ziehn,
Das nächſte wieder zu umfaſſen, es zu formiren ſich bemühn.
Beſchaue die Materie auf tauſend Art und Weiſe ſich
Zum allgemeinen Centro drängen.

Pope.

Erſtes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des planetiſchen Weltbaues überhaupt, und den Urſachen ihrer Bewegungen.

Die Betrachtung des Weltbaues zeigt in Anſehung der gewechſelten Beziehungen, die ſeine Theile unter einander haben, und wodurch ſie die Urſache bezeichnen, von der ſie herſtammen, zwo Seiten, welche beide gleich wahrſcheinlich und annehmungswürdig ſind. Wenn man eineſtheils erwägt: daß 6 Planeten mit 9 Begleitern, die um die Sonne, als ihren Mittelpunct, Kreiſe beſchreiben, alle nach einer Seite ſich bewegen und zwar nach derjenigen, nach welcher ſich die Sonne ſelber dreht, welche ihrer aller Umläufe durch die Kraft der Anziehung regiert, daß ihre Kreiſe nicht weit von einer gemeinen Fläche abweichen, nämlich von der verlängerten Aequatorsfläche der Sonne, daß bei den entfernteſten der zur Sonnenwelt gehörigen Himmelskörper, wo die gemeine Urſache der Bewegung dem Vermuthen nach nicht ſo kräftig geweſen, als in der Nahheit zum Mittelpuncte, Abweichungen von der Genauheit dieſer Beſtimmungen Statt gefunden, die mit dem Mangel der eingedrückten Bewegung ein genugſames Verhältniß haben, wenn man, ſage ich, allen dieſen Zuſammenhang erwägt; ſo wird man bewogen, zu glauben, daß eine Urſache, welche es auch ſei, einen durchgängigen Einfluß in dem ganzen Raume des Syſtems gehabt hat, und daß die Einträchtigkeit in der Richtung und Stellung der planetiſchen Kreiſe eine Folge der Uebereinſtimmung ſei, die ſie alle mit derjenigen materialiſchen Urſache gehabt haben müſſen, dadurch ſie in Bewegung geſetzt worden.

Wenn wir anderentheils den Raum erwägen, in dem die Planeten unſeres Syſtems herumlaufen, ſo iſt er vollkommen leer *) und aller Materie beraubt, die eine Gemeinſchaft des Einfluſſes auf dieſe Himmelskörper verurſachen und die Uebereinſtimmung unter ihren Bewegungen nach ſich ziehen könnte. Dieſer Umſtand iſt mit vollkommener Gewißheit ausgemacht, und übertrifft noch, wo möglich, die vorige Wahrſcheinlichkeit. Newton, durch dieſen Grund bewogen, konnte keine materialiſche Urſache verſtatten, die durch ihre Erſtreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinſchaft der Bewegungen unterhalten ſollte. Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe dieſe Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet.

Man ſieht bei unparteiiſcher Erwägung: daß die Gründe hier von beiden Seiten gleich ſtark und beide einer völligen Gewiß-

---

*) Ich unterſuche hier nicht, ob dieſer Raum in dem allereigentlichſten Verſtande könne leer genannt werden. Denn allhier iſt genug, zu bemerken, daß alle Materie, die etwa in dieſem Raume anzutreffen ſein möchte, viel zu unvermögend ſei, als daß ſie in Anſehung der bewegten Maſſen, von denen die Frage iſt, einige Wirkung verüben könnte.

heit gleich zu ſchätzen ſind. Es iſt aber eben ſo klar, daß ein Begriff ſein müſſe, in welchem dieſe dem Scheine nach wider einander ſtreitenden Gründe vereinigt werden können und ſollen, und daß in dieſem Begriffe das wahre Syſtem zu ſuchen ſei. Wir wollen ihn mit kurzen Worten anzeigen. In der jetzigen Verfaſſung des Raumes, darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, iſt keine materialiſche Urſache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieſer Raum iſt vollkommen leer, oder wenigſtens ſo gut, als leer; alſo muß er ehemals anders beſchaffen und mit genugſam vermögender Materie erfüllt geweſen ſein, die Bewegung auf alle darin befindliche Himmelskörper zu übertragen, und ſie mit der ihrigen, folglich alle unter einander einſtimmig zu machen, und nachdem die Anziehung beſagte Räume gereinigt und alle ausgebreitete Materie in beſondere Klumpen verſammlet; ſo müſſen die Planeten nunmehro mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerſtehenden Raume frei und unverändert fortſetzen. Die Gründe der zuerſt angeführten Wahrſcheinlichkeit erfordern durchaus dieſen Begriff; und weil zwiſchen beiden Fällen kein dritter möglich iſt, ſo kann dieſer mit einer vorzüglichen Art des Beifalles, welcher ihn über die Scheinbarkeit einer Hypotheſe erhebt, angeſehen werden. Man könnte, wenn man weitläuftig ſein wollte, durch eine Reihe aus einander gefolgerter Schlüſſe, nach der Art einer mathematiſchen Methode, mit allem Gepränge, das dieſe mit ſich führt, und noch mit größerem Schein, als ihr Aufzug in phyſiſchen Materien gemeinhin zu ſein pflegt, endlich auf den Entwurf ſelber kommen, den ich von dem Urſprunge des Weltgebäudes darlegen werde; allein ich will meine Meinungen lieber in der Geſtalt einer Hypotheſe vortragen und der Einſicht des Leſers es überlaſſen, ihre Würdigkeit zu prüfen, als durch den Schein einer erſchlichenen Ueberführung ihre Gültigkeit verdächtig machen, und, indem ich die Unwiſſenden einnehme, den Beifall der Kenner verlieren.

Ich nehme an: daß alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unſerer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Kometen beſtehen, im Anfange aller Dinge in ihren elementariſchen Grundſtoff aufgelöſet, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzo dieſe gebildeten Körper herumlaufen. Dieſer Zuſtand der Natur, wenn man ihn, auch ohne Abſicht auf ein Syſtem, an und für ſich ſelbſt betrachtet, ſcheint nur der einfachſte zu ſein, der auf das Nichts folgen kann. Damals hatte ſich noch nichts gebildet. Die Zuſammenſetzung von einander abſtehender Himmelskörper, ihre nach den Anziehungen gemäßigte Entfernung, ihre Geſtalt, die aus dem Gleichgewichte der verſammelten Materie entſpringt, ſind ein ſpäterer Zuſtand. Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung grenzte, war ſo roh, ſo ungebildet, als möglich. Allein auch in den weſentlichen Eigenſchaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, iſt das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu ſpüren, die ſie von ihrem Urſprunge her haben, indem ihr Weſen aus der ewigen Idee des göttlichen Verſtandes eine Folge iſt. Die einfachſten, die allgemeinſten Eigenſchaften, die ohne Abſicht ſcheinen entworfen zu ſein, die Materie, die blos leidend und der Formen und Anſtalten bedürftig zu ſein ſcheint, hat in ihrem einfachſten Zuſtande eine Beſtrebung, ſich durch eine natürliche Entwickelung zu einer vollkommneren Verfaſſung zu bilden. Allein die *Verſchiedenheit in den Gattungen der Elemente* trägt zu der Regung der Natur und zur Bildung des Chaos das Vornehmſte bei, als wodurch die Ruhe, die bei einer allgemeinen Gleichheit unter den zerſtreuten Elementen herrſchen würde, gehoben, und das Chaos in den Puncten der ſtärker anziehenden Partikeln ſich zu bilden anfängt. Die Gattungen dieſes Grundſtoffes ſind ohne Zweifel nach der Unermeßlichkeit, die die Natur an allen Seiten zeigt, unendlich verſchieden. Die von größter ſpeciſiſchen Dichtigkeit und Anziehungskraft, welche an und für ſich weniger Raum einnehmen und auch ſeltener ſind, werden daher bei der gleichen Austheilung in dem Raume der Welt zerſtreuter, als die leichteren Arten ſein. Elemente von 1000mal größerer ſpeciſiſchen Schwere ſind tauſend-, vielleicht auch millionenmal zerſtreuter, als die in dieſem Maaße leichteren. Und da dieſe Abfälle ſo unendlich als möglich müſſen gedacht werden, ſo wird, gleichwie es körperliche Beſtandtheile von einer Gattung geben kann, die eine andere in dem Maaße an Dichtigkeit übertrifft, als eine Kugel, die mit dem Radius des Planetengebäudes beſchrieben worden, eine andere, die den tauſendſten Theil einer Linie im Durchmeſſer hat, alſo auch jene Art von zerſtreuten Elementen um einen ſo viel größeren Abſtand von einander entfernt ſein, als dieſe.

Bei einem auf ſolche Weiſe erfüllten Raume dauert die allgemeine Ruhe nur einen Augenblick. Die Elemente haben weſentliche Kräfte, einander in Bewegung zu ſetzen, und ſind ſich ſelber eine Quelle des Lebens. Die Materie iſt ſofort in Beſtrebung ſich zu bilden. Die zerſtreuten Elemente dichterer Art ſammeln, vermittelſt der Anziehung, aus einer Sphäre rund um ſich alle Materie von minder ſpeciſiſcher Schwere; ſie ſelber aber, zuſammt der Materie, die ſie mit ſich vereinigt haben, ſammeln ſich in den Puncten, da die Theilchen von noch dichterer Gattung befindlich ſind, dieſe gleichergeſtalt zu noch dichteren und ſo fortan. Indem man alſo dieſer ſich bildenden Natur in Gedanken durch den ganzen Raum des Chaos nachgeht, ſo wird man leichtlich inne: daß alle Folgen dieſer Wirkung zuletzt in der Zuſammenſetzung verſchiedener Klumpen beſtehen würden, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt ſein würden.

Allein die Natur hat noch andere Kräfte im Vorrath, welche ſich vornehmlich äußern, wenn die Materie in feine Theilchen aufgelöſet iſt, als wodurch ſelbige einander zurückſtoßen und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen, die gleichſam ein dauerhaftes Leben der Natur iſt. Durch dieſe Zurückſtoßungskraft, die ſich in der Elaſticität der Dünſte, dem Ausfluſſe ſtarkriechender Körper und der Ausbreitung aller geiſtigen Materien offenbart, und die ein unſtreitiges Phänomenon der Natur iſt, werden die zu ihren Anziehungspuncten ſinkende Elemente durcheinander von der gradlinigten Bewegung ſeitwärts gelenkt, und der ſenkrechte Fall ſchlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunct der Senkung umfaſſen. Wir wollen, um die Bildung des Weltbaues deutlich zu begreifen, unſere Betrachtung von dem unendlichen Inbegriffe der Natur auf ein beſonderes Syſtem einſchränken, ſo wie dieſes zu unſerer Sonne gehörige iſt. Nachdem wir die Erzeugung deſſelben erwogen haben, ſo werden wir auf eine ähnliche Weiſe zu dem Urſprunge der höheren Weltordnungen fortſchreiten, und die Unendlichkeit der ganzen Schöpfung in einem Lehrbegriffe zuſammenfaſſen können.

Wenn demnach ein Punct in einem ſehr großen Raume befindlich iſt, wo die Anziehung der daſelbſt befindlichen Elemente ſtärker, als allenthalben um ſich wirkt; ſo wird der in dem ganzen Umfange ausgebreitete Grundſtoff elementariſcher Partikeln ſich zu dieſem hinſenken. Die erſte Wirkung dieſer allgemeinen Senkung iſt die Bildung eines Körpers in dieſem Mittelpuncte der Attraction, welcher, ſo zu ſagen, von einem unendlich kleinen Keime in ſchnellen Graden fortwächſt, aber in eben der Maaße, als dieſe Maſſe ſich vermehrt, auch mit ſtärkerer Kraft die umgebenden Theile zu ſeiner Vereinigung bewegt. Wenn die Maſſe dieſes Centralkörpers ſo weit angewachſen iſt, daß die Geſchwindigkeit, womit er die Theilchen von großen Entfernungen zu ſich zieht, durch die ſchwachen Grade der Zurückſtoßung, womit ſelbige einander hindern, ſeitwärts gebeugt in Seitenbewegungen ausſchlägt, die den Centralkörper, vermittelſt der Centerfliehkraft, in einem Kreiſe zu umfaſſen im Stande ſind; ſo erzeugen ſich große Wirbel von Theilchen, deren jedes für ſich krumme Linien durch die Zuſammenſetzung der anziehenden und der ſeitwärts gelenkten Umwendungskraft beſchreibt; welche Arten von Kreiſen alle einander durchſchneiden, wozu ihnen ihre große Zerſtreuung in dieſem Raume Platz läßt. Indeſſen ſind dieſe auf mancherlei Art untereinander ſtreitenden Bewegungen natürlicher Weiſe beſtrebt, einander zur Gleichheit zu bringen, das iſt, in einen Zuſtand, da eine Bewegung der anderen ſo wenig als möglich hinderlich iſt. Dieſes geſchieht erſtlich, indem die Theilchen, eines des anderen Bewegung ſo lange einſchränken, bis alle nach einer Richtung fortgehen; zweitens, daß die Partikeln ihre Verticalbewegung, vermittelſt der ſie ſich dem Centro der Attraction nähern, ſo lange einſchränken, bis ſie alle horizontal d. i. in parallel laufenden Zirkeln um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der ſenkenden ſich in freien Zirkelläufen in der Höhe, da ſie ſchweben, immer erhalten; ſo daß endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raumes ſchweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geſchwindigkeit, und durch die Widerſtehung der anderen eine Richtung bekommen haben, dadurch ſie eine freie Zirkelbewegung fortſetzen können. In dieſem Zuſtande, da alle Theilchen nach einer Richtung und in parallellaufenden Kreiſen, nämlich in freien Zirkelbewegungen durch die erlangten Schwungkräfte um den Centralkörper laufen, iſt der Streit und der Zuſammenlauf der Elemente gehoben, und Alles iſt in dem Zuſtande der kleinſten Wechſelwirkung. Dieſes iſt die natürliche Folge, darein ſich allemal eine Materie, die in ſtreitenden Bewegungen begriffen iſt, verſetzt. Es iſt alſo klar, daß von der zerſtreuten Menge der Partikeln eine große Menge durch den Widerſtand, dadurch ſie einander auf dieſen Zuſtand zu bringen ſuchen, zu ſolcher Genauheit der Beſtimmungen gelangen muß; obgleich eine noch viel größere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers zu vermehren, in welchen ſie ſinken, indem ſie ſich nicht in der Höhe, darin ſie ſchweben, frei erhalten können, ſondern die Kreiſe der unteren durchkreuzen und endlich durch deren Widerſtand alle Bewegung verlieren. Dieſer Körper in dem Mittelpuncte der Attraction, der dieſem zufolge das Hauptſtück des planetiſchen Gebäudes durch die Menge ſeiner verſammelten Materie worden iſt, iſt die Sonne, ob ſie gleich diejenige flammende Gluth alsdenn noch nicht hat, die nach völlig vollendeter Bildung auf ihrer Oberfläche hervorbricht.

Noch iſt zu bemerken: daß, indem alſo alle Elemente der ſich bildenden Natur, wie erwieſen, nach einer Richtung um den Mittelpunct der Sonne ſich bewegen, bei ſolchen nach einer einzigen Gegend gerichteten Umläufen, die gleichſam auf einer gemeinſchaftlichen Achſe geſchehen, die Drehung der feinen Materie in dieſer Art nicht beſtehen kann; weil nach den Geſetzen der Centralbewegung alle Umläufe mit dem Plan ihrer Kreiſe den Mittelpunct der Attraction durchſchneiden müſſen; unter allen dieſen aber um eine gemeinſchaftliche Achſe nach einer Richtung laufenden Zirkeln nur ein einziger iſt, der den Mittelpunct der Sonne durchſchneidet; daher alle Materie von beiden Seiten dieſer in Gedanken gezogenen Achſe nach demjenigen Zirkel hineilt, der durch die Drehung der Achſe gerade in dem Mittelpuncte der gemeinſchaftlichen Senkung geht. Welcher Zirkel der Plan der Beziehung aller herumſchwebenden Elemente iſt, um welchen ſie ſich ſo ſehr als möglich häufen, und dagegen die von dieſer Fläche entfernten Gegenden leer laſſen; denn diejenigen, welche dieſer Fläche, zu welcher ſich Alles drängt, nicht ſo nahe kommen können, werden ſich in den Oertern, wo ſie ſchweben, nicht immer erhalten können, ſondern, indem ſie an die herumſchwebenden Elemente ſtoßen, ihren endlichen Fall zu der Sonne veranlaſſen.

Wenn man alſo dieſen herumſchwebenden Grundſtoff der Weltmaterie in ſolchem Zuſtande, darin er ſich ſelbſt durch die Anziehung und durch einen mechaniſchen Erfolg der allgemeinen Geſetze des Widerſtandes verſetzt, erwägt; ſo ſehen wir einen Raum, der zwiſchen zwei nicht weit von einander abſtehenden Flächen, in deſſen Mitte der allgemeine Plan der Beziehung ſich befindet, begriffen iſt, von dem Mittelpuncte der Sonne an in unbekannte Weiten ausgebreitet, in welchem alle begriffene Theilchen, jegliche nach Maaßgebung ihrer Höhe und der Attraction, die daſelbſt herrſcht, abgemeſſene Zirkelbewegungen in freien Umläufen verrichten, und daher, indem ſie bei ſolcher Verfaſſung einander ſo wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben würden, wenn die Anziehung dieſer Theilchen des Grundſtoffes unter einander nicht alsdenn anfinge, ſeine Wirkung zu thun und neue Bildungen, die der Same zu Planeten, welche entſtehen ſollen, ſind, dadurch veranlaßte. Denn indem die um die Sonne in parallelen Zirkeln bewegten Elemente, in nicht gar zu großem Unterſchiede des Abſtandes von der Sonne genommen, durch die Gleichheit der parallelen Bewegung, beinahe in reſpectiver Ruhe gegen einander ſind; ſo thut die Anziehung der daſelbſt befindlichen Elemente, von übertreffender ſpecifiſcher Attraction, ſogleich hier eine beträchtliche Wirkung*), die Sammlung der nächſten Partikeln zur Bildung eines Körpers anzufangen, der, nach dem Maaße des Anwuchſes ſeines Klumpens, ſeine Anziehung weiter ausbreitet und die Elemente aus weitem Umfange zu ſeiner Zuſammenſetzung bewegt.

Die Bildung der Planeten, in dieſem Syſtem, hat vor einem jeden möglichen Lehrbegriffe dieſes voraus: daß der Urſprung der Maſſen zugleich den Urſprung der Bewegungen und die Stellung der Kreiſe in ebendemſelben Zeitpuncte vorſtellt; ja, daß ſogar die Abweichungen von der größeſten Genauheit in dieſen Beſtimmungen ebenſowohl, als die Uebereinſtimmungen ſelber, in einem Anblicke erhellen. Die Planeten bilden ſich aus Theilchen, welche in der Höhe, da ſie ſchweben, genaue Bewegungen zu Zirkelkreiſen haben; *alſo werden die aus ihnen zuſammengeſetzten Maſſen ebendieſelben Bewegungen, in eben dem Grade, nach ebenderſelben Richtung fortſetzen*. Dieſes iſt genug, um einzuſehen, woher die Bewegung der Planeten ohngefähr zirkelförmig, und ihre Kreiſe auf einer Fläche ſeien. Sie würden auch ganz genaue Zirkel ſein**), wenn die Weite, daraus ſie die Elemente zu ihrer Bildung verſammeln, ſehr klein, und alſo der Unterſchied ihrer

---

*) Der Anfang der ſich bildenden Planeten iſt nicht allein in der Newton'ſchen Anziehung zu ſuchen. Dieſe würde bei einem Partikelchen von ſo ausnehmender Feinheit gar zu langſam und ſchwach ſein. Man würde vielmehr ſagen, daß in dieſem Raume die erſte Bildung durch den Zuſammenlauf einiger Elemente, die ſich durch die gewöhnlichen Geſetze des Zuſammenhanges vereinigen, geſchehe, bis derjenige Klumpen, der daraus entſtanden, nach und nach ſo weit angewachſen, daß die Newton'ſche Anziehungskraft an ihm vermögend geworden, ihn durch ſeine Wirkung in die Ferne immer mehr zu vergrößern.

**) Dieſe abgemeſſene Zirkelbewegung betrifft eigentlich nur die der Sonne nahen Planeten; denn von den großen Entfernungen, da ſich die entlegenſten Planeten oder auch die Kometen gebildet haben, iſt leicht zu vermuthen, daß, weil die ſinkende Bewegung des Grundſtoffs daſelbſt viel ſchwächer, die Weitläuftigkeit der Räume, da ſie zerſtreut ſind, auch größer iſt, die Elemente daſelbſt an und für ſich ſchon von der zirkelgleichen Bewegung abweichen und dadurch die Urſache der daraus gebildeten Körper ſein müſſen.

Bewegungen ſehr gering wäre. Da aber dazu ein weiter Umfang gehört, aus dem feinen Grundſtoffe, der in dem Himmelsraum ſo ſehr zerſtreut iſt, einen dichten Klumpen eines Planeten zu bilden; ſo iſt der Unterſchied der Entfernungen, die dieſe Elemente von der Sonne haben, und mithin auch der Unterſchied ihrer Geſchwindigkeiten nicht mehr geringſchätzig, folglich würde nöthig ſein, daß, um bei dieſem Unterſchiede der Bewegungen dem Planeten die Gleichheit der Centralkräfte und die Zirkelgeſchwindigkeit zu erhalten, die Theilchen, die aus verſchiedenen Höhen mit verſchiedenen Bewegungen auf ihm zuſammenkommen, eine den Mangel der anderen genau erſetzten, welches, ob es gleich in der That ziemlich genau geſchieht*), dennoch, da an dieſer vollkommenen Erſetzung etwas fehlt, den Abgang der Zirkelbewegung und die Excentricität nach ſich zieht. Eben ſo leicht erhellt, daß, obgleich die Kreiſe aller Planeten billig auf einer Fläche ſein ſollten, dennoch auch in dieſem Stücke eine kleine Abweichung anzutreffen iſt, weil, wie ſchon erwähnt, die elementariſchen Theilchen, da ſie ſich dem allgemeinen Beſtehungsplane ihrer Bewegungen ſo nahe als möglich befinden, dennoch einigen Raum von beiden Seiten deſſelben einſchließen; da es denn ein gar zu glückliches Ohngefähr ſein würde, wenn gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwiſchen dieſen zwei Seiten, in der Fläche der Beziehung ſelber, ſich zu bilden anfangen ſollten, welches denn ſchon einige Neigung ihrer Kreiſe gegen einander veranlaßt, obſchon die Beſtrebung der Partikeln, von beiden Seiten dieſe Ausweichung ſo ſehr als möglich einzuſchränken, ihr nur enge Grenzen zuläßt. Man darf ſich alſo nicht wundern, auch hier die größeſte Genauheit der Beſtimmungen ſo wenig, wie bei allen Dingen der Natur, anzutreffen, weil überhaupt die Vielheit der Umſtände, die an jeglicher

---

*) Denn die Theilchen von der zur Sonne näheren Gegend, welche eine größere Umlaufsgeſchwindigkeit haben, als in dem Orte, da ſie auf dem Planeten ſich verſammeln, zur Zirkelbewegung erfordert wird, erſetzen dasjenige, was denen von der Sonne entfernteren Theilchen, die ſich ebendemſelben Körper einverleiben, an Geſchwindigkeit fehlt, um in dem Abſtande des Planeten zirkelförmig zu laufen.

Naturbeſchaffenheit Antheil nehmen, eine abgemeſſene Regelmäßigkeit nicht verſtattet.

Zweites Hauptſtück.

Von der verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten, und dem Verhältniſſe ihrer Maſſen.

Wir haben gezeigt, daß die Theilchen des elementariſchen Grundſtoffes, da ſie an und für ſich in dem Weltraume gleich ausgetheilt waren, durch ihr Niederſinken zur Sonne in den Orten ſchweben geblieben, wo ihre im Fallen erlangte Geſchwindigkeit gerade die Gleichheit gegen die Anziehung leiſtete, und ihre Richtung ſo, wie ſie bei der Zirkelbewegung ſein ſoll, ſenkrecht gegen den Zirkelſtrahl gebeugt worden. Wenn wir nun aber Partikeln von unterſchiedlicher ſpecifiſcher Dichtigkeit in gleichem Abſtande von der Sonne gedenken, ſo dringen die von größerer ſpecifiſchen Schwere tiefer durch den Widerſtand der anderen zur Sonne hindurch, und werden nicht ſobald von ihrem Wege abgebeugt, als die leichteren; daher ihre Bewegung nur in einer größeren Annäherung zur Sonne zirkelförmig wird. Dagegen werden die Elemente leichterer Art eher von dem geradlinigten Falle abgebeugt, in Zirkelbewegungen ausſchlagen, ehe ſie ſo tief zu dem Centro hindurchgedrungen ſind, und alſo in größeren Entfernungen ſchweben bleiben, auch durch den erfüllten Raum der Elemente nicht ſo tief hindurchdringen können, ohne daß ihre Bewegung durch dieſer ihren Widerſtand geſchwächt wird, und ſie die großen Grade der Geſchwindigkeit, die zur Umwendung näher beim Mittelpuncte erfordert werden, nicht erlangen können; alſo werden, nach erlangter Gleichheit der Bewegungen, die ſpecifiſch leichteren Partikeln in weiteren Entfernungen von der Sonne umlaufen, die ſchwereren aber in den näheren anzutreffen ſein, und die Planeten, die ſich aus ihnen bilden, werden daher dichterer Art ſein, welche ſich näher zur Sonne, als die ſich weiter von ihr aus dem Zuſammenlaufe dieſer Atomen formiren.

Es iſt alſo eine Art eines ſtatiſchen Geſetzes, welches den Materien des Weltraumes ihre Höhen nach dem verkehrten Verhältniſſe der Dichtigkeit beſtimmt. Gleichwohl iſt eben ſo leicht zu begreifen, daß nicht eben eine jegliche Höhe nur Partikeln von gleicher ſpecifiſcher Dichtigkeit einnehmen müſſe. Von den Theilchen von gewiſſer ſpecifiſcher Gattung bleiben diejenigen in größeren Weiten von der Sonne ſchweben und erlangen die, zur beſtändigen Zirkelbewegung erforderliche Mäßigung ihres Falles in weiterem Abſtande, welche von größeren Entfernungen zu ihr herabgeſunken; dagegen die, deren urſprünglicher Ort, bei der allgemeinen Austheilung der Materien im Chaos, der Sonne näher war, ungeachtet ihrer nicht größeren Dichtigkeit, näher zu dieſer ihrem Zirkel des Umlaufs kommen werden. Und da alſo die Oerter der Materien, in Anſehung des Mittelpuncts ihrer Senkung nicht allein durch die ſpecifiſche Schwere derſelben, ſondern auch durch ihre urſprünglichen Plätze bei der erſten Ruhe der Natur beſtimmt werden; ſo iſt leicht zu erachten, daß ihrer ſehr verſchiedene Gattungen in jedem Abſtande von der Sonne zuſammenkommen werden, um daſelbſt hängen zu bleiben, daß überhaupt aber die dichteren Materien häufiger zu dem Mittelpuncte hin, als weiter von ihm ab, werden angetroffen werden, und daß alſo, ungeachtet die Planeten eine Miſchung ſehr verſchiedentlicher Materien ſein werden, dennoch überhaupt ihre Maſſen dichter ſein müſſen, nach dem Maaße, als ſie der Sonne näher ſind, und minderer Dichtigkeit, nachdem ihr Abſtand größer iſt.

Unſer Syſtem zeigt in Anſehung dieſes, unter den Planeten herrſchenden Geſetzes ihrer Dichtigkeiten eine vorzügliche Vollkommenheit vor allen denjenigen Begriffen, die man ſich von ihrer Urſache gemacht hat, oder noch machen könnte. Newton, der die Dichtigkeit einiger Planeten durch Rechnung beſtimmt hatte, glaubte die Urſache ihres, nach dem Abſtande eingerichteten Verhältniſſes in der Anſtändigkeit der Wahl Gottes und in den Bewegungsgründen ſeines Endzwecks zu finden, weil die der Sonne näheren Planeten mehr Hitze von ihr aushalten müſſen, und die entfernteren mit wenigeren Graden der Wärme ſich behelfen ſollen; welches nicht möglich zu ſein ſcheint, wenn die der Sonne nahen Planeten nicht dichterer Art, und die entfernteren von leichterer Materie zuſammengeſetzt wären. Allein die Unzulänglichkeit einer ſolchen Erklärung einzuſehen, erfordert nicht eben viel Nachſinnen. Ein Planet, z. E. unſere Erde, iſt aus ſehr weit von einander unterſchiedenen Gattungen Materie zuſammengeſetzt; unter dieſen war es nun nöthig, daß die leichteren, die durch die gleiche Wirkung der Sonne mehr durchdrungen und bewegt werden, deren Zuſammenſatz ein Verhältniß zu der Wärme hat, womit ihre Strahlen wirken, auf der Oberfläche ausgebreitet ſein mußten; allein daß die Miſchung der übrigen Materien, im Ganzen des Klumpens, dieſe Beziehung haben müſſen, erhellt hieraus gar nicht, weil die Sonne auf das Innere der Planeten gar keine Wirkung thut. Newton befürchtete, wenn die Erde bis zu der Nähe des Mercurs in den Strahlen der Sonne verſenkt würde, ſo dürfte ſie wie ein Komet brennen, und ihre Materie nicht genugſame Feuerbeſtändigkeit haben, um durch dieſe Hitze nicht zerſtreut zu werden. Allein um wie vielmehr müßte der Sonnen eigene Materie ſelber, welche doch viermal leichter, als die iſt, daraus die Erde beſteht, von dieſer Gluth zerſtört werden; oder warum iſt der Mond zweimal dichter, als die Erde, da er doch mit dieſer in ebendemſelben Abſtande von der Sonne ſchwebt? Man kann alſo die proportionirten Dichtigkeiten nicht dem Verhältniß zu der Sonnenwärme zuſchreiben, ohne ſich in die größeſten Widerſprüche zu verwickeln. Man ſieht vielmehr, eine Urſache, die die Oerter der Planeten nach der Dichtigkeit ihres Klumpens austheilt, müſſe auf das Innere ihrer Materie und nicht auf ihre Oberfläche eine Beziehung gehabt haben; ſie müſſe, ohnerachtet dieſer Folge, die ſie beſtimmte, doch eine Verſchiedenheit der Materie in ebendemſelben Himmelskörper verſtatten und nur im Ganzen des Zuſammenſatzes dieſes Verhältniß der Dichtigkeit feſtſetzen; welchem Allen ob irgend ein anderes ſtatiſches Geſetz, als wie das, ſo in unſerer Lehrverfaſſung vorgetragen wird, ein Gnüge leiſten könne, überlaſſe ich der Einſicht des Leſers zu urtheilen.

Das Verhältniß unter den Dichtigkeiten der Planeten führt noch einen Umſtand mit ſich, der durch eine völlige Uebereinſtimmung mit der vorher entworfenen Erklärung die Richtigkeit unſeres Lehrbegriffes bewährt. Der Himmelskörper, der in dem Mittelpuncte anderer um ihn laufenden Kugeln ſteht, iſt gemeiniglich leichterer Art, als der Körper, der am Nächſten um ihn herumläuft. Die Erde in Anſehung des Mondes, und die Sonne in Anſehung der Erde, zeigen ein ſolches Verhältniß ihrer Dichtigkeiten. Nach dem Entwurfe, den wir dargelegt haben, iſt eine ſolche Beſchaffenheit nothwendig. Denn da die unteren Planeten vornehmlich von dem Ausſchuſſe der elementariſchen Materie gebildet worden, welche durch den Vorzug ihrer Dichtigkeit bis zu ſolcher Nähe zum Mittelpuncte mit dem erforderlichen Grade der Geſchwindigkeit haben bringen können; dagegen der Körper in dem Mittelpuncte ſelber, ohne Unterſchied aus denen Materien aller vorhandenen Gattungen, die ihre geſetzmäßige Bewegungen nicht erlangt haben, zuſammen gehäuft worden, unter welchen, da die leichteren Materien den größeſten Theil ausmachen, es leicht einzuſehen iſt, daß, weil der nächſte oder die nächſten zu dem Mittelpunct umlaufenden Himmelskörper gleichſam eine Ausſonderung dichterer Sorten, der Centralkörper aber eine Miſchung von allen ohne Unterſchied in ſich faßt, jenes ſeine Subſtanz dichterer Art, als dieſer ſein werde. In der That iſt auch der Mond zweimal dichter, als die Erde, und dieſe viermal dichter, als die Sonne, welche allem Vermuthen nach von den noch tieferen, der Venus und dem Mercur, in noch höheren Graden an Dichtigkeit wird übertroffen werden.

Anjetzo wendet ſich unſer Augenmerk auf das Verhältniß, welches die Maſſen der Himmelskörper, nach unſerem Lehrbegriff, in Vergleichung ihrer Entfernungen haben ſollen, um das Reſultat unſeres Syſtems an den untrüglichen Rechnungen des Newton zu prüfen. Es bedarf nicht viel Worte, um begreiflich zu machen, daß der Centralkörper jederzeit das Hauptſtück ſeines Syſtems, folglich die Sonne auf eine vorzügliche Art an Maſſe größer, als die geſammten Planeten, ſein müſſe; wie denn dieſes auch vom Jupiter, in Anſehung ſeiner Nebenplaneten, und vom Saturn, in Betrachtung der ſeinigen, gelten wird. Der Centralkörper bildet ſich aus dem Niederſatze aller Partikeln aus dem ganzen Umfange ſeiner Anziehungsſphäre, welche die genaueſte Beſtimmung der Zirkelbewegung und die nahe Beziehung auf die gemeinſchaftliche Fläche nicht haben bekommen können, und deren ohne Zweifel eine ungemein größere Menge, als der letzteren ſein muß. Um an der Sonne vornehmlich dieſe Betrachtung anzuwenden: wenn man die Breite des Raumes, um den die in Zirkeln umlaufenden Partikeln, welche den Planeten zum Grundſtoffe gedient haben, am Weiteſten von der gemeinſchaftlichen Fläche abgewichen ſind, ſchätzen will; ſo kann man ſie ohngefähr etwas größer, als die Breite der größten Abweichung der Planetenkreiſe von einander annehmen. Nun macht aber, indem ſie von der gemeinſchaftlichen Fläche nach beiden Seiten ausſchweifen, ihre größte Neigung gegen einander kaum 7½ Grade aus. Alſo kann man alle Materie, daraus die Planeten ſich gebildet haben, ſich als in demjenigen Raum ausgebreitet geweſen vorſtellen, der zwiſchen zwei Flächen, von dem Mittelpuncte der Sonne aus, begriffen war, die einen Winkel von 7½ Grade einſchloſſen. Nun iſt aber eine, nach der Richtung des größten Zirkels gehende Zone von 7½ Grad Breite etwas mehr, als der 17te Theil der Kugelfläche, alſo der körperliche Raum zwiſchen den zwei Flächen, die den ſphäriſchen Raum in der Breite obgedachten Winkels ausſchneiden, etwas mehr, als der 17te Theil des körperlichen Inhalts der ganzen Sphäre. Alſo würde dieſer Hypotheſe gemäß alle Materie, die zur Bildung der Planeten angewandt worden, ohngefähr den 17ten Theil derjenigen Materie ausmachen, die die Sonne aus eben der Weite, als der äußerſte Planet ſteht, von beiden Seiten zu ihrer Zuſammenſetzung geſammelt hat. Allein dieſer Centralkörper hat einen Vorzug des Klumpens vor dem geſammten Inhalte aller Planeten, der nicht zu dieſem wie 17 : 1, ſondern wie 650 zu 1 iſt, wie die Ausrechnung des Newton es beſtimmt; aber es iſt auch leicht einzuſehen, daß in den oberen Räumen über dem Saturn, wo die planetiſchen Bildungen entweder aufhören, oder doch ſelten ſind, wo nur einige wenige kometiſche Körper ſich gebildet haben und wo vornehmlich die Bewegungen des Grundſtoffes, indem ſie daſelbſt nicht geſchickt ſind, zu der geſetzmäßigen Gleichheit der Centralkräfte zu gelangen, als in der nahen Gegend zum Centro, nur in eine faſt allgemeine Senkung zum Mittelpuncte ausſchlagen und die Sonne mit aller Materie aus ſo weit ausgedehnten Räumen vermehren, daß, ſage ich, aus dieſen Urſachen der Sonnenklumpen die ſo vorzügliche Größe der Maſſe erlangen müſſe.

Um aber die Planeten in Anſehung ihrer Maſſen unter einander zu vergleichen, ſo bemerken wir erſtlich, daß nach der angezeigten Bildungsart die Quantität der Materie, die in den Zuſammenſatz eines Planeten kommt, auf die Weite ſeiner Entfernung von der Sonne vornehmlich ankomme; 1) darum, weil die Sonne durch ihre Anziehung die Sphäre der Attraction eines Planeten einſchränkt, aber bei gleichen Umſtänden der entfernteren ihre nicht ſo enge einſchränkt, als der nahen; 2) weil die Zirkel, aus denen alle Theilchen zuſammengekommen ſind, einen Planeten auszumachen, mit größerem Radius beſchrieben werden, alſo mehr Grundſtoff, als die kleineren Zirkel in ſich faſſen; 3) weil aus eben dem letzten Grunde die Breite zwiſchen den zwei Flächen der größeſten Abweichung, bei gleicher Anzahl Grade, in großen Höhen größer, als in kleinen iſt. Dagegen wird dieſer Vorzug der entfernteren Planeten vor den niedrigeren zwar dadurch eingeſchränkt, daß die Partikeln näher zur Sonne dichterer Art, und allem Anſehen nach auch weniger zerſtreut, als in größerem Abſtande ſein werden; allein man kann leicht ermeſſen, daß die erſteren Vortheile, zur Bildung großer Maſſen, die letzteren Einſchränkungen dennoch weit übertreffen, und überhaupt die Planeten, die ſich in weitem Abſtande von der Sonne bilden, größere Maſſen, als die nahen bekommen müſſen. Dieſes geſchieht alſo, inſoferne man ſich die Bildung eines Planeten nur als in Gegenwart der Sonne vorſtellt; allein wenn man mehrere Planeten in unterſchiedlichem Abſtande ſich bilden läßt, ſo wird einer den Umfang der Attraction des anderen durch ſeine Anziehungsſphäre einſchränken, und dieſes bringt eine Ausnahme von dem vorigen Geſetze zuwege. Denn derjenige Planet, welcher einem anderen von ausnehmender Maſſe nahe iſt, wird ſehr viel von der Sphäre ſeiner Bildung verlieren, und dadurch ungleich kleiner werden, als das Verhältniß ſeines Abſtandes von der Sonne allein es erheiſcht. Obgleich alſo im Ganzen die Planeten von größerer Maſſe ſind, nachdem ſie weiter von der Sonne entfernt ſind, wie denn überhaupt Saturn und Jupiter, als die zwei Hauptſtücke unſeres Syſtems, darum die größeſten ſind, weil ſie von der Sonne am Weiteſten entfernt ſind; ſo finden ſich dennoch Abweichungen von dieſer Analogie, in denen aber jederzeit das Merkmal der allgemeinen Bildung hervorleuchtet, die wir von den Himmelskörpern behaupten: daß nämlich ein Planet von ausnehmender Größe die nächſten von beiden Seiten der, ihnen wegen ihrer Sonnenweite gebührenden Maſſe beraubt, indem er einen Theil der Materien ſich zueignet, die zu jener ihrer Bildung kommen ſollten. In der That hat Mars, der vermöge ſeines Ortes größer, als die Erde ſein ſollte, durch die Anziehungskraft des ihm nahen ſo großen Jupiters an ſeiner Maſſe eingebüßt; und Saturn ſelber, ob er gleich durch ſeine Höhe einen Vorzug über den Mars hat, iſt dennoch nicht gänzlich befreit geweſen, durch Jupiters Anziehung eine beträchtliche Einbuße zu erleiden, und mich dünkt, Mercur habe die ausnehmende Kleinigkeit ſeiner Maſſe nicht allein der Anziehung der ihm ſo nahen mächtigen Sonne, ſondern auch der Nachbarſchaft der Venus zu verdanken, welche, wenn man ihre muthmaßliche Dichtigkeit mit ihrer Größe vergleicht, ein Planet von beträchtlicher Maſſe ſein muß.

Indem nun Alles ſo vortrefflich, als man es nur wünſchen mag, zuſammenſtimmt, die Zulänglichkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung, bei dem Urſprunge des Weltbaues und der Himmelskörper, zu beſtätigen; ſo wollen wir, indem wir den Raum ſchätzen, darin der Grundſtoff der Planeten vor ihrer Bildung ausgebreitet geweſen, erwägen, in welchem Grade der Dünnigkeit dieſer Mittelraum damals erfüllt geweſen, und mit was für Freiheit, oder wie wenigen Hinderniſſen die herumſchwebenden Partikeln ihre geſetzmäßigen Bewegungen darin haben anſtellen können. Wenn der Raum, der alle Materie der Planeten in ſich begriff, in demjenigen Theile der Saturniſchen Sphäre enthalten war, der von dem Mittelpuncte der

Sonne aus, zwiſchen 2 und 7 Grade weit, in allen Höhen von einander abſtehenden Flächen begriffen, und daher der ſiebenzehnte Theil der ganzen Sphäre war, die man mit dem Radius der Höhe des Saturns beſchreiben kann; ſo wollen wir, um die Veränderung des planetiſchen Grundſtoffes, da er dieſen Raum erfüllte, auszurechnen, nur die Höhe des Saturns 100,000 Erddiameter anſetzen; ſo wird die ganze Sphäre des Saturniſchen Kreiſes den Raumesinhalt der Erdkugel 1000 bimillionenmal übertreffen; davon, wenn wir anſtatt des ſiebenzehnten Theils, auch nur den zwanzigſten nehmen, der Raum, darin der elementariſche Grundſtoff ſchwebte, den Raumesinhalt der Erdkugel dennoch 50 bimillionenmal übertreffen muß. Wenn man nun die Maſſe aller Planeten mit ihren Begleitern $\frac{1}{650}$ des Sonnenklumpens nach dem Newton anſetzt; ſo wird die Erde, die nur $\frac{1}{169282}$ derſelben iſt, ſich zu der geſammten Maſſe aller planetiſchen Materie wie 1 zu 276½ verhalten; und wenn man daher alle dieſe Materie zu gleicher ſpecifiſchen Dichtigkeit mit der Erde brächte, würde daraus ein Körper entſtehen, der 277½ mal größeren Raum, als die Erde einnähme. Wenn wir daher die Dichtigkeit der Erde in ihrem ganzen Klumpen nicht viel größer, als die Dichtigkeit der feſten Materie, die man unter der oberſten Fläche derſelben antrifft, annehmen, wie es denn die Eigenſchaften der Figur der Erde nicht anders erfordern, und dieſe oberen Materien ohngefähr vier- oder fünfmal dichter, als das Waſſer, das Waſſer aber 1000mal ſchwerer, als die Luft anſetzen; ſo würde die Materie aller Planeten, wenn ſie zu der Dünnigkeit der Luft ausgedehnt würden, einen faſt 14mal hunderttauſendmal größeren Raum, als die Erdkugel einnehmen. Dieſer Raum mit dem Raume, in welchem nach unſerer Vorausſetzung alle Materie der Planeten ausgebreitet war, verglichen, iſt dreißig millionenmal kleiner, als derſelbe; alſo macht auch die Zerſtreuung der planetiſchen Materien in dieſem Raume eine eben ſo vielmal größere Verdünnung aus, als die die Theilchen unſerer Atmoſphäre haben. In der That dieſe Größe der Zerſtreuung, ſo unglaublich ſie auch ſcheinen mag, war dennoch weder unnöthig, noch unnatürlich. Sie mußte ſo groß als möglich ſein, um den ſchwebenden Partikeln alle Freiheit der Bewegung, faſt ſo, als in einem leeren Raume, zu verſtatten, und den Widerſtand unendlich zu verringern, den ſie einander leiſten könnten; ſie konnten aber auch von ſelber einen ſolchen Zuſtand der Verdünnung annehmen, woran man nicht zweifeln darf, wenn man ein Wenig die Ausbreitung kennt, die die Materie leidet, wenn ſie in Dünſte verwandelt iſt; oder wenn man, um bei dem Himmel zu bleiben, die Verdünnung der Materie in den Schweifen der Kometen erwägt, die bei einer ſo unerhörten Dicke ihres Durchſchnittes, der den Durchmeſſer der Erde wohl hundertmal übertrifft, dennoch ſo durchſcheinend ſind, daß die kleinen Sterne dadurch können geſehen werden; welches unſere Luft, wenn ſie von der Sonne erleuchtet wird, in einer Höhe die viel tauſendmal kleiner iſt, nicht verſtattet.

Ich beſchließe dieſes Hauptſtück, indem ich eine Analogie hinzufüge, die an und für ſich allein gegenwärtige Theorie von der mechaniſchen Bildung der Himmelskörper, über die Wahrſcheinlichkeit der Hypotheſe, zu einer förmlichen Gewißheit erheben kann. Wenn die Sonne aus den Partikeln deſſelben Grundſtoffes, daraus die Planeten ſich gebildet haben, zuſammengeſetzt iſt, und wenn nur darin allein der Unterſchied beſtehe, daß in der erſteren die Materie aller Gattungen ohne Unterſchied gehäuft, bei dieſen aber in verſchiedenen Entfernungen, nach Beſchaffenheit der Dichtigkeit ihrer Sorten vertheilt werden; ſo wird, wenn man die Materie aller Planeten zuſammen vereinigt betrachtet, in ihrer ganzen Vermiſchung eine Dichtigkeit herauskommen müſſen, die der Dichtigkeit des Sonnenkörpers beinahe gleich iſt. Nun findet dieſe nöthige Folgerung unſeres Syſtems eine glückliche Beſtätigung in der Vergleichung, die der Herr von **Buffon**, dieſer ſo würdig berühmte Philoſoph, zwiſchen den Dichtigkeiten der geſammten planetiſchen Materie und der Sonnen ihrer angeſtellt hat; er fand eine Aehnlichkeit zwiſchen beiden, wie zwiſchen 640 und 650. Wenn ungekünſtelte und nothwendige Folgerungen aus einer Lehrverfaſſung in den wirklichen Verhältniſſen der Natur ſo glückliche Beſtätigungen antreffen; kann man denn wohl glauben, daß ein bloßes Ungefähr dieſe Uebereinſtimmung zwiſchen der Theorie und der Beobachtung veranlaſſe?

Drittes Hauptſtück.

Von der Excentricität der Planetenkreiſe, und dem Urſprunge der Kometen.

Man kann aus den Kometen nicht eine beſondere Gattung von Himmelskörpern machen, die ſich von dem Geſchlechte der Planeten gänzlich unterſchiede. Die Natur wirkt hier, wie anderwärts, durch unmerkliche Abfälle, und indem ſie alle Stufen der Veränderungen durchgeht, hängt ſie vermittelſt einer Kette von Zwiſchengliedern die entfernten Eigenſchaften mit den nahen zuſammen. Die Excentricität iſt bei den Planeten eine Folge des Mangelhaften in derjenigen Beſtrebung, dadurch die Natur trachtet, die planetiſchen Bewegungen gerade zirkelgleich zu machen, welches ſie aber, wegen Dazwiſchenkunft von mancherlei Umſtänden, niemals völlig erlangen kann, aber doch in größeren Weiten mehr, als in nahen, davon abweicht.

Dieſe Beſtimmung führt durch eine beſtändige Leiter, vermittelſt aller möglichen Stufen der Excentricität von den Planeten endlich bis zu den Kometen; und obzwar dieſer Zuſammenhang bei dem Saturn durch eine große Kluft ſcheint abgeſchnitten zu ſein, die das kometiſche Geſchlecht von den Planeten völlig abſondert, ſo haben wir doch in dem erſten Theile angemerkt, daß es vermuthlich über dem Saturn noch andere Planeten geben mag, die durch eine größere Abweichung von der Zirkelrundung der Kreiſe dem Laufe der Kometen näher treten, und daß es nur an dem Mangel der Beobachtung, oder auch an der Schwierigkeit derſelben liegt, daß dieſe Verwandtſchaft dem Auge nicht eben ſo ſichtbar, als dem Verſtande, vorlängſt dargeſtellt worden.

Wir haben ſchon eine Urſache in dem erſten Hauptſtücke dieſes Theils angeführt, welche die Laufbahn eines Himmelskörpers excentriſch machen kann, der ſich aus dem herumſchwebenden Grundſtoffe bildet, wenn man gleich annimmt, daß dieſer in allen ſeinen Oertern gerade zur Zirkelbewegung abgewogene Kräfte beſitze. Denn weil der Planet ſie aus weit von einander abſtehenden Höhen ſammelt, wo die Geſchwindigkeiten der Zirkelläufe unterſchieden ſind; ſo kommen ſie mit verſchiedenen ihnen beiwohnenden Graden der Umlaufsbewegung auf ihm zuſammen, welche von dem Maaße der Geſchwindigkeit, die dem Abſtande des Planeten gebührt, abweichen, und dieſem dadurch inſoferne eine Excentricität zuziehen, als dieſe verſchiedentlichen Eindrücke der Partikeln ermangeln, eine der anderen Abweichung völlig zu erſetzen.

Wenn die Excentricität keine andere Urſache hätte, ſo würde ſie allenthalben gemäßigt ſein; ſie würde auch bei den kleinen und weit von der Sonne entfernten Planeten geringer, als bei den nahen und großen ſein; wenn man nämlich vorausſetzte, daß die Partikeln des Grundſtoffes wirklich vorher genaue Zirkelbewegungen gehabt hätten. Da nun dieſe Beſtimmungen mit der Beobachtung nicht übereinſtimmen, indem, wie ſchon angemerkt, die Excentricität mit der Sonnenweite zunimmt, und die Kleinigkeit der Maſſen vielmehr eine Ausnahme, zu Vermehrung der Excentricität, zu machen ſcheint, wie wir am Mars ſehen; ſo ſind wir genöthigt, die Hypotheſe von der genauen Zirkelbewegung der Partikeln des Grundſtoffes dahin einzuſchränken, daß, wie ſie in den, der Sonne nahen Gegenden zwar dieſer Genauheit der Beſtimmung ſehr nahe beikommen, aber ſie doch deſto weiter davon abweichen laſſen, je entfernter dieſe elementariſchen Theilchen von der Sonne geſchwebt haben. Eine ſolche Mäßigung des Grundſatzes von der freien zirkelgleichen Bewegung des Grundſtoffes iſt der Natur gemäßer. Denn ungeachtet der Dünnigkeit des Raumes, die ihnen Freiheit zu laſſen ſcheint, ſich einander auf den Punct der völlig abgewogenen Gleichheit der Centralkräfte einzuſchränken, ſo ſind die Urſachen dennoch nicht minder beträchtlich, dieſen Zweck der Natur an ſeiner Vollführung zu verhindern. Je weiter die ausgebreiteten Theile des Urſtoffs von der Sonne entfernt ſind, deſto ſchwächer iſt die Kraft, die ſie zum Sinken bringt; der Widerſtand der unteren Theile, die ihren Fall ſeitwärts beugen und ihn nöthigen ſoll, ſeine Richtung ſenkrecht von dem Zirkelſtrahl anzuſtellen, vermindert ſich nach dem Maaße, als dieſe unter ihm wegſinken, um entweder der Sonne ſich einzuverleiben, oder in näheren Gegenden Umläufe anzuſtellen. Die ſpecifiſch vorzügliche Leichtigkeit dieſer höheren Materie verſtattet ihnen nicht, die ſinkende Bewegung, die der Grund von Allem iſt, mit dem Nachdrucke, welcher erfordert wird, um die widerſtehenden Partikeln zum Weichen zu bringen, anzuſtellen; und vielleicht, daß dieſe entfernten Partikeln einander noch einſchränken, um nach einer langen Periode dieſe Gleichförmigkeit endlich zu überkommen; ſo haben ſich unter ihnen ſchon kleine Maſſen gebildet, als Anfänge zu ſo viel Himmelskörpern, welche, indem ſie ſich aus ſchwach bewegtem Stoffe ſammeln, eine nur excentriſche Bewegung haben, womit ſie zur Sonne ſinken, und unterweges mehr und mehr durch die Einverleibung ſchneller bewegten Theile vom ſenkrechten Falle abgebeugt werden, endlich aber doch Kometen bleiben, wenn jene Räume, in denen ſie ſich gebildet haben, durch Niederſinken zur Sonne, oder durch Verſammlung in beſonderen Klumpen gereinigt und leer geworden. Dieſes iſt die Urſache der mit den Entfernungen von der Sonne zunehmenden Excentricitäten der Planeten und derjenigen Himmelskörper, die um deswillen Kometen genannt werden, weil ſie in dieſer Eigenſchaft die erſteren vorzüglich übertreffen. Es ſind zwar noch zwei Ausnahmen, die das Geſetz von der, mit dem Abſtande von der Sonne zunehmenden Excentricität unterbrechen, die man an den beiden kleinſten unſeres Syſtems, an Mars und Mercur wahrnimmt; allein an dem erſteren iſt vermuthlich die Nachbarſchaft des ſo großen Jupiters Urſache, der, indem er durch ſeine Anziehung auf ſeiner Seite den Mars der Partikeln zur Bildung beraubt und ihm vornehmlich nur Platz läßt, gegen die Sonne ſich auszubreiten, dadurch eine Ueberwucht der Centralkraft und Excentricität zuzieht. Was aber den Mercur, den unterſten, aber auch am Meiſten excentriſchen unter den Planeten betrifft; ſo iſt leicht zu erachten, daß, weil die Sonne in ihrer Achſendrehung der Geſchwindigkeit des Mercurs noch lange nicht gleichkommt, der Widerſtand, den ſie der Materie des ſie umgebenden Raumes thut, nicht allein die nächſten Theilchen ihrer Centralbewegung berauben werde, ſondern auch leichtlich dieſe Widerſtrebung bis zum Mercur ausbreiten könne, und deſſen Umſchwungsgeſchwindigkeit dadurch beträchtlich werde vermindert haben.

Die Excentricität iſt das vornehmſte Unterſcheidungszeichen der Kometen. Ihre Atmoſphären und Schweiſe, welche, bei ihrer großen Annäherung zur Sonne, durch die Hitze ſich verbreiten, ſind nur Folgen von dem erſteren, ob ſie gleich zu den Zeiten der Unwiſſenheit gedient haben, als ungewohnte Schreckbilder dem Pöbel eingebildete Schickſale zu verkündigen. Die Aſtronomen, welche mehr Aufmerkſamkeit auf die Bewegungsgeſetze, als auf die Seltſamkeit der Geſtalt bezeigen, bemerken eine zweite Eigenſchaft, die das Geſchlecht der Kometen von den Planeten unterſcheidet, nämlich daß ſie ſich nicht, wie dieſe, an die Zone des Thierkreiſes binden, ſondern frei in allen Gegenden des Himmels ihre Umläufe anſtellen. Dieſe Beſonderheit hat einerlei Urſache mit der Excentricität. Wenn die Planeten darum ihre Kreiſe in dem engen Bezirke des Zodiakus eingeſchloſſen haben, weil die elementariſche Materie nahe um die Sonne Zirkelbewegungen bekommt, die bei jedem Umſchwunge den Plan der Beziehung zu durchkreuzen bemüht ſind, und den einmal gebildeten Körper von dieſer Fläche, dahin ſich alle Materie von beiden Seiten drängt, nicht abweichen laſſen; ſo muß der Grundſtoff der weit von dem Mittelpuncte entlegenen Räume, welcher durch die Attraction ſchwach bewegt, zu dem freien Zirkelumſchwunge nicht gelangen kann, eben aus dieſer Urſache, die die Excentricität hervorbringt, nicht vermögend ſein, ſich in dieſer Höhe zu dem Plane der Beziehung aller planetiſchen Bewegungen zu häufen, um die daſelbſt gebildeten Körper vornehmlich in dieſem Gleiſe zu erhalten; vielmehr wird der zerſtreute Grundſtoff, da er keine Einſchränkung auf eine beſondere Gegend, ſo wie bei den unteren Planeten hat, ſich gleich leicht auf einer Seite ſowohl, als auf der anderen, und weit von dem Beziehungsplane eben ſo häufig, als nahe bei demſelben zu Himmelskörpern bilden. Daher werden die Kometen mit aller Ungebundenheit aus allen Gegenden zu uns herab kommen; aber doch diejenigen, deren erſter Bildungsplatz nicht weit über der Planeten Kreiſe erhaben iſt, werden weniger Abweichung von den Schranken ihrer Laufbahne ebenſowohl, als weniger Eccentricität beweiſen. Mit den Entfernungen von dem Mittelpuncte des Syſtems nimmt dieſe geſetzloſe Freiheit der Kometen, in Anſehung ihrer Abweichungen, zu, und verliert ſich in der Tiefe des Himmels in einen gänzlichen Mangel der Umwendung, der die äußeren ſich bildenden Körper ihrem Falle zur Sonne frei überläßt und der ſyſtematiſchen Verfaſſung die letzten Grenzen ſetzt.

Ich ſetze bei dieſem Entwurfe der kometiſchen Bewegungen voraus: daß, in Anſehung ihrer Richtung, ſie ſelbige größeſtentheils mit der Planeten ihrer gemein haben werden. Bei den nahen Kometen ſcheint mir dieſes ungezweifelt zu ſein, und dieſe Gleichförmigkeit kann ſich auch nicht eher in der Tiefe des Himmels verlieren, als da, wo der elementariſche Grundſtoff in der größten Mattigkeit der Bewegung die, etwa durch das Niederſinken entſtehende Drehung nach allerlei Gegenden anſtellt, weil die Zeit, die erfordert wird, durch die Gemeinſchaft der unteren Bewegungen, ſie in der Richtung einſtimmig zu machen, wegen der Weite der Entfernung zu lang iſt, als daß ſie indeſſen, daß die Bildung der Natur in der niederen Gegend verrichtet wird, ſich bis dahin erſtrecken könne. Es werden alſo vielleicht Kometen ſein, die ihren Umlauf nach der entgegengeſetzten Seite, nämlich von Morgen gegen Abend, anſtellen werden; ob ich gleich aus Urſachen, die ich allhier anzuführen Bedenken trage, mich beinahe überreden möchte, daß von den 19 Kometen, an denen man dieſe Beſonderheit bemerkt hat, bei einigen vielleicht ein optiſcher Schein Anlaß dazu gegeben haben möchte.

Ich muß von den Maſſen der Kometen und von der Dichtigkeit ihres Stoffes noch etwas anmerken. Von Rechts wegen ſollten in den oberen Gegenden der Bildung dieſer Himmelskörper, aus den im vorigen Hauptſtücke angeführten Gründen, ſich immer nach dem Maaße, als die Entfernung zunimmt, deſto größere Maſſen bilden.

Und es iſt auch zu glauben, daß einige Kometen größer ſind, als Saturn und Jupiter; allein es iſt eben nicht zu glauben, daß dieſe Größe der Maſſen ſo immer zunimmt. Die Zerſtreuung des Grundſtoffes, die ſpecifiſche Leichtigkeit ihrer Partikeln machen die Bildung in der abgelegenſten Gegend des Weltraums langſam; die unbeſtimmte Verbreitung deſſelben, in dem ganzen unermeßlichen Umfange dieſer Weite, ohne eine Beſtimmung, ſich gegen eine gewiſſe Fläche zu häufen, verſtatten, anſtatt einer einzigen beträchtlichen Bildung, viele kleinere, und der Mangel der Centralkraft zieht den größten Theil der Partikeln zu der Sonne herab, ohne ſich in Maſſen verſammelt zu haben.

Die ſpecifiſche Dichtigkeit des Stoffes, woraus die Kometen entſtehen, iſt von mehrerer Merkwürdigkeit, als die Größe ihrer Maſſen. Vermuthlich, da ſie in der oberſten Gegend des Weltgebäudes ſich bilden, ſind die Miſchungen ihres Zuſammenſatzes von der leichteſten Gattung und man darf nicht zweifeln, daß dieſes die vornehmſte Urſache der Dunſtkugeln und der Schweiſe ſei, womit ſie ſich vor anderen Himmelskörpern kenntlich machen. Man kann der Wirkung der Sonnenhitze dieſe Zerſtreuung der kometiſchen Materie in einen Dunſt nicht hauptſächlich beimeſſen; einige Kometen erreichen in ihrer Sonnennähe kaum die Tiefe des Erdzirkels; viele bleiben zwiſchen dem Kreiſe der Erde und der Venus, und kehren ſodann zurück. Wenn ein ſo gemäßigter Grad Hitze die Materien auf der Oberfläche dieſer Körper dermaßen auflößt und verdünnt; ſo müſſen ſie nicht aus dem leichteſten Stoffe beſtehen, der durch die Wärme mehr Verdünnung, als irgend eine Materie in der ganzen Natur, leidet.

Man kann auch dieſe, von dem Kometen ſo häufig aufſteigenden Dünſte der Hitze nicht beimeſſen, die ſein Körper von der etwa ehemaligen Sonnennähe übrig behalten hat; denn es iſt zwar zu vermuthen, daß ein Komet zur Zeit ſeiner Bildung etliche Umläufe mit größerer Excentricität zurück gelegt hat, und dieſe nur nach und nach vermindert worden; allein die anderen Planeten, von denen man ebendaſſelbe vermuthen könnte, zeigen dieſes Phänomenon nicht.

Indeſſen würden ſie es an ſich zeigen, wenn die Sorten der leichteſten Materie, die in dem Zuſammenſatze des Planeten begriffen ſind, eben ſo häufig, als bei den Kometen, vorhanden wären.

Die Erde hat etwas an ſich, was man mit der Ausbreitung der kometiſchen Dünſte und ihren Schweifen vergleichen kann *). Die feinſten Partikeln, die die Sonnenwirkung aus ihrer Oberfläche zieht, häufen ſich um einen von denen Polen, wenn die Sonne den halben Zirkel ihres Laufes auf der entgegengeſetzten Halbkugel verrichtet. Die feinſten und wirkſamſten Theilchen, die in dem brennenden Erdgürtel aufſteigen, nachdem ſie eine gewiſſe Höhe der Atmoſphäre erreicht haben, werden durch die Wirkung der Sonnenſtrahlen genöthigt, in diejenige Gegenden zu weichen und ſich zu häufen, die alsdenn von der Sonne abgewandt und in einer langen Nacht begraben ſind, und vergüten den Bewohnern der Eiszone die Abweſenheit des großen Lichtes, welches ihnen auch in dieſer Entfernung die Wirkungen ihrer Wärme zuſchickt. Ebendieſelbe Kraft der Sonnenſtrahlen, welche die Nordlichter macht, würde einen Dunſtkreis mit einem Schweife hervor bringen, wenn die feinſten und flüchtigen Partikeln auf der Erde eben ſo häufig, als auf den Kometen anzutreffen wären.

Viertes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge der Monde, und den Bewegungen der Planeten um ihre Achſe.

Die Beſtrebung eines Planeten, aus dem Umfange der elementariſchen Materie ſich zu bilden, iſt zugleich die Urſache ſeiner Achſendrehung, und erzeugt die Monde, die um ihn laufen ſollen. Was die Sonne mit ihren Planeten im Großen iſt, das ſtellt ein Planet, der eine weit ausgedehnte Anziehungsſphäre hat, im Kleineren vor, nämlich das Hauptſtück eines Syſtems, deſſen Theile durch die

---

*) Dieſes ſind die Nordlichter.

Attraction des Centralkörpers in Bewegung geſetzt worden. Der ſich bildende Planet, indem er die Partikeln des Grundſtoffs aus dem ganzen Umfange zu ſeiner Bildung bewegt, wird aus allen dieſen ſinkenden Bewegungen vermittelſt ihrer Wechſelwirkung Kreisbewegungen, und zwar endlich ſolche erzeugen, die in eine gemeinſchaftliche Richtung ausſchlagen, und deren ein Theil die gehörige Mäßigung des freien Zirkellaufes bekommen, und in dieſer Einſchränkung ſich einer gemeinſchaftlichen Fläche nahe befinden werden. In dieſem Raume werden, ſo wie um die Sonne die Hauptplaneten, alſo auch um dieſe ſich die Monde bilden, wenn die Weite der Attraction ſolcher Himmelskörper günſtige Umſtände zu ihrer Erzeugung darreicht. Was übrigens in Anſehung des Urſprunges des Sonnenſyſtems geſagt worden, daſſelbe läßt ſich auf das Syſtem des Jupiter und des Saturn mit genugſamer Gleichheit anwenden. Die Monde werden alle nach einer Seite und beinahe auf einer Fläche die Kreiſe ihres Umſchwunges gerichtet haben, und dieſes zwar aus den gleichen Urſachen, die dieſe Analogie im Großen beſtimmen. Aber warum bewegen ſich dieſe Begleiter in ihrer gemeinſchaftlichen Richtung vielmehr nach der Seite, nach der die Planeten laufen, als nach einer jeden anderen? Ihre Umläufe werden ja durch die Kreisbewegungen nicht erzeugt, ſie erkennen lediglich die Attraction des Hauptplaneten zur Urſache und in Anſehung dieſer ſind alle Richtungen gleichgültig; ein bloſes Ungefähr wird diejenige unter allen möglichen entſcheiden, nach der die ſinkende Bewegung des Stoffes in Kreiſe ausſchlägt. In der That thut der Zirkellauf des Hauptplaneten nichts dazu, dem Stoffe, aus dem ſich um ihn die Monde bilden ſollen, Umwälzungen um dieſen einzudrücken; alle Partikeln um den Planeten bewegen ſich in gleicher Bewegung mit ihm um die Sonne, und ſind alſo in reſpectiver Ruhe gegen denſelben. Die Attraction des Planeten thut Alles allein. Allein die Kreisbewegung, die aus ihr entſtehen ſoll, weil ſie in Anſehung aller Richtungen an und für ſich gleichgültig iſt, bedarf nur einer kleinen äußerlichen Beſtimmung, um nach einer Seite vielmehr, als nach der anderen auszuſchlagen; und dieſen kleinen Grad der Lenkung bekommt ſie von der Vorrückung der elementariſchen Partikeln, welche zugleich mit um die Sonne, aber mit mehr Geſchwindigkeit, laufen, und in die Sphäre der Attraction des Planeten kommen. Denn dieſe nöthigt die zur Sonne näheren Theilchen, die mit ſchnellerem Schwunge umlaufen, ſchon von Weitem die Richtunng ihres Gleiſes zu verlaſſen und in einer ablangen Ausſchweifung ſich über den Planeten zu erheben. Dieſe, weil ſie einen größeren Grad der Geſchwindigkeit, als der Planet ſelber, haben, wenn ſie durch deſſen Anziehung zum Sinken gebracht werden, geben ihrem geradlinigten Falle und auch dem Falle der übrigen eine Abbeugung von Abend gegen Morgen, und es bedarf nur dieſer geringen Lenkung, um zu verurſachen, daß die Kreisbewegung, dahin der Fall, den die Attraction erregt, ausſchlägt, vielmehr dieſe, als eine jede andere Richtung nehme. Aus dieſem Grunde werden alle Monde in ihrer Richtung mit der Richtung des Umlaufs der Hauptplaneten übereinſtimmen. Aber auch die Fläche ihrer Bahn kann nicht weit von dem Plane der Planetenkreiſe abweichen, weil die Materie, daraus ſie ſich bilden, aus eben dem Grunde, den wir von der Richtung überhaupt angeführt haben, auch auf dieſe genaueſte Beſtimmung derſelben, nämlich die Uebereintreffung mit der Fläche der Hauptkreiſe gelenkt wird.

Man ſieht aus Allem dieſem klärlich, welches die Umſtände ſind, unter welchen ein Planet Trabanten bekommen könne. Die Anziehungskraft deſſelben muß groß, und folglich die Weite ſeiner Wirkungsſphäre weit ausgedehnt ſein, damit ſowohl die Theilchen durch einen hohen Fall zum Planeten bewegt, ohnerachtet deſſen, was der Widerſtand aufhebt, dennoch hinlängliche Geſchwindigkeit zum freien Umſchwunge erlangen können, als auch genugſamer Stoff zu Bildung der Monde in dieſem Bezirke vorhanden ſein, welches bei einer geringen Attraction nicht geſchehen kann. Daher ſind nur die Planeten von großen Maſſen und weiter Entfernung mit Begleitern begabt. Jupiter und Saturn, die zwei größten und auch entfernteſten unter den Planeten, haben die meiſten Monde. Der Erde, die viel kleiner, als jene iſt, iſt nur einer zu Theil worden; und Mars, welchem wegen ſeines Abſtandes auch einiger Antheil an dieſem Vorzuge gebührte, geht leer aus, weil ſeine Maſſe ſo gering iſt.

Man nimmt mit Vergnügen wahr, wie dieſelbe Anziehung des Planeten, die den Stoff zur Bildung der Monde herbeiſchaffte und zugleich derſelben Bewegung beſtimmte, ſich bis auf ſeinen eigenen Körper erſtreckt, und dieſer ſich ſelber durch ebendieſelbe Handlung, durch welche er ſich bildet, eine Drehung um die Achſe, nach der allgemeinen Richtung von Abend gegen Morgen, ertheilt. Die Partikeln des niederſinkenden Grundſtoffes, welche, wie geſagt, eine allgemeine drehende Bewegung von Abend gegen Morgen hin bekommen, fallen größtentheils auf die Fläche des Planeten, und vermiſchen ſich mit ſeinem Klumpen, weil ſie die abgemeſſenen Grade nicht haben, ſich frei ſchwebend in Zirkelbewegungen zu erhalten. Indem ſie nun in den Zuſammenſatz des Planeten kommen, ſo müſſen ſie, als Theile deſſelben, ebendieſelbe Umwendung, nach ebenderſelben Richtung, fortſetzen, die ſie hatten, ehe ſie mit ihm vereinigt worden. Und weil überhaupt aus dem Vorigen zu erſehen, daß die Menge der Theilchen, welche der Mangel an der erforderlichen Bewegung auf den Centralkörper niederſtürzt, ſehr weit die Anzahl der anderen übertreffen müſſe, welche die gehörigen Grade der Geſchwindigkeit haben erlangen können; ſo begreift man auch leicht, woher dieſer in ſeiner Achſendrehung zwar bei Weitem die Geſchwindigkeit nicht haben werde, der Schwere auf ſeiner Oberfläche mit der fliehenden Kraft das Gleichgewicht zu leiſten, aber dennoch bei Planeten von großer Maſſe und weitem Abſtande weit ſchneller, als bei nahen und kleinen ſein werde. In der That hat Jupiter die ſchnellſte Achſendrehung, die wir kennen, und ich weiß nicht, nach welchem Syſtem man dieſes mit einem Körper, deſſen Klumpen alle anderen übertrifft, zuſammenreimen könnte, wenn man nicht ſeine Bewegungen ſelber, als die Wirkung derjenigen Anziehung anſehen könnte, die dieſer Himmelskörper, nach dem Maaße eben dieſes Klumpens ausübt. Wenn die Achſendrehung eine Wirkung einer äußerlichen Urſache wäre, ſo müßte Mars eine ſchnellere, als Jupiter haben; denn ebendieſelbe bewegende Kraft bewegt einen kleineren Körper mehr, als einen größeren, und über dieſes würde man ſich mit Recht wundern, wie, da alle Bewegungen weiter von dem Mittelpuncte hin abnehmen, die Geſchwindigkeiten der Umwälzungen mit denſelben Entfernungen zunehmen, und beim Jupiter ſogar drittehalbmal ſchneller, als ſeine jährliche Bewegung ſelber, ſein könne.

Indem man alſo genöthigt iſt, in den täglichen Umwendungen der Planeten ebendieſelbe Urſache, welche überhaupt die allgemeine Bewegungsquelle der Natur iſt, nämlich die Anziehung zu erkennen; ſo wird dieſe Erklärungsart durch das natürliche Vorrecht ſeines Grundbegriffes und durch eine ungezwungene Folge aus demſelben ihre Rechtmäßigkeit bewähren.

Allein wenn die Bildung eines Körpers ſelber die Achſendrehung hervorbringt, ſo müſſen ſie billig alle Kugeln des Weltbaues haben; aber warum hat ſie der Mond nicht? welcher, wiewohl fälſchlich, diejenige Art einer Umwendung, dadurch er der Erde immer dieſelbe Seite zuwendet, Einigen vielmehr von einer Art einer Ueberwucht der einen Halbkugel, als von einem wirklichen Schwunge der Revolution herzuhaben ſcheint. Sollte derſelbe ſich wohl ehedem ſchneller um ſeine Achſe gewälzt haben, und durch, ich weiß nicht was für Urſachen, die dieſe Bewegung nach und nach verminderten, bis zu dieſem geringen und abgemeſſenen Ueberreſt gebracht werden ſein? Man darf dieſe Frage nur in Anſehung eines von den Planeten auflöſen, ſo ergibt ſich daraus die Anwendung auf alle von ſelber. Ich verſpare dieſe Auflöſung zu einer anderen Gelegenheit, weil ſie eine nothwendige Verbindung mit derjenigen Aufgabe hat, die die Königliche Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin auf das 1754ſte Jahr zum Preiſe aufgeſtellt hatte.

Die Theorie, welche den Urſprung der Achſendrehungen erklären ſoll, muß auch die Stellung ihrer Achſen, gegen den Plan ihrer Kreiſe, aus ebendenſelben Urſachen herleiten können. Man hat Urſache, ſich zu verwundern, woher der Aequator der täglichen Umwälzung mit der Fläche der Mondenkreiſe, die um denſelben Planeten laufen, nicht in demſelben Plane iſt; denn dieſelbe Bewegung, die den Umlauf eines Trabanten gerichtet, hat durch ihre Erſtreckung bis zum Körper des Planeten deſſen Drehung um die Achſe hervorgebracht, und dieſer ebendieſelbe Beſtimmung in der Richtung und Lage ertheilen ſollen. Himmelskörper, die keine um ſich laufenden Nebenplaneten haben, ſetzten ſich dennoch durch ebendieſelbe Bewegung der Partikeln, die zu ihrem Stoffe dienten, und durch daſſelbe Geſetz, welches jene auf die Fläche ihrer periodiſchen Laufbahn einſchränkte, in eine Achſendrehung, welche aus den gleichen Gründen mit ihrer Umlaufsfläche in der Richtung übereintreffen mußte. Dieſen Urſachen zufolge müßten billig die Achſen aller Himmelskörper gegen die allgemeine Beziehungsfläche des planetiſchen Syſtems, welche nicht weit von der Ekliptik abweicht, ſenkrecht ſtehen. Allein ſie ſind nur bei den zwei wichtigſten Stücken dieſes Weltbaues ſenkrecht: beim Jupiter und bei der Sonne; die anderen, deren Umdrehung man kennt, neigen ihre Achſen gegen den Plan ihrer Kreiſe; der Saturn mehr, als die anderen, die Erde aber mehr, als Mars, deſſen Achſe auch beinahe ſenkrecht gegen die Ekliptik gerichtet iſt. Der Aequator des Saturn, (wofern man denſelben durch die Richtung ſeines Ringes bezeichnet halten kann,) neigt ſich mit einem Winkel von 31 Graden zur Fläche ſeiner Bahn; der Erde ihrer aber nur 22½. Man kann die Urſache dieſer Abweichungen vielleicht der Ungleichheit in den Bewegungen des Stoffes beimeſſen, die den Planeten zu bilden zuſammengekommen ſind. In der Richtung der Fläche ſeines Laufkreiſes war die vornehmſte Bewegung der Partikeln um den Mittelpunct deſſelben, und daſelbſt war der Plan der Beziehung, um welchen die elementariſchen Theilchen ſich häuften, um daſelbſt die Bewegung, wo möglich, zirkelgleich zu machen und zur Bildung der Nebenplaneten Materie zu häufen, welche um deswillen niemals von der Umlaufsbahn weit abweichen. Wenn der Planet ſich größtentheils nur aus dieſen Theilchen bildete, ſo würde ſeine Achſendrehung ſo wenig, wie die Nebenplaneten, die um ihn laufen, bei ſeiner erſten Bildung davon abgewichen ſein; aber er bildete ſich, wie die Theorie es dargethan hat, mehr aus den Partikeln, die auf beiden Seiten niederſanken und deren Menge oder Geſchwindigkeit nicht ſo völlig abgewogen geweſen zu ſein ſcheint, daß die eine Halbkugel nicht eine kleine Ueberwucht der Bewegung über die andere, und daher einige Abweichung der Achſe hätte bekommen können.

Dieſer Gründe ungeachtet trage ich die Erklärung nur als eine Muthmaßung vor, die ich mir nicht auszumachen getraue. Meine wahre Meinung geht dahin: daß die Umdrehung der Planeten um die Achſe in dem urſprünglichen Zuſtande der erſten Bildung mit der Fläche ihrer jährlichen Bahn ziemlich genau übereingetroffen habe, und daß Urſachen vorhanden geweſen, dieſe Achſe aus ihrer erſten Stellung zu verſchieben. Ein Himmelskörper, welcher aus ſeinem erſten flüſſigen Zuſtande in den Stand der Feſtigkeit übergeht, erleidet, wenn er ſich auf ſolche Art völlig ausbildet, eine große Veränderung in der Regelmäßigkeit ſeiner Oberfläche. Dieſelbe wird feſte und gehärtet, indeſſen daß die tieferen Materien ſich noch nicht, nach Maaßgebung ihrer ſpecifiſchen Schwere, genugſam geſenkt haben; die leichteren Sorten, die mit in ihrem Klumpen untermengt waren, begeben ſich endlich, nachdem ſie ſich von den anderen geſchieden, unter die oberſte feſt gewordene Rinde, und erzeugen die großen Höhlen, deren, aus Urſachen, welche allhier anzuführen zu weitläuftig iſt, die größeſten und weiteſten unter oder nahe zu dem Aequator befindlich ſind, in welche die gedachte Rinde endlich hineinſinkt, mannigfaltige Ungleichheiten, Berge und Höhlen erzeugt. Wenn nun auf ſolche Art, wie es mit der Erde, dem Monde, der Venus augenſcheinlich vorgegangen ſein muß, die Oberfläche uneben geworden; ſo hat ſie nicht das Gleichgewicht des Umſchwunges in ihrer Achſendrehung mehr auf allen Seiten leiſten können. Einige hervorragende Theile von beträchtlicher Maſſe, welche auf der entgegengeſetzten Seite keine anderen fanden, die ihnen die Gegenwirkung des Schwunges leiſten konnten, mußten alsbald die Achſe der Umdrehung verrücken-

und ſie in ſolchen Stand zu ſetzen ſuchen, um welchen die Materien ſich im Gleichgewichte aufhielten. Ebendieſelbe Urſache alſo, die bei der völligen Ausbildung eines Himmelskörpers ſeine Oberfläche aus dem wagerechten Zuſtande in abgebrochene Ungleichheiten verſetzte; dieſe allgemeine Urſache, die bei allen Himmelskörpern, welche das Fernglas deutlich genug entdecken kann, wahrgenommen wird, hat ſie in die Nothwendigkeit verſetzt, die urſprüngliche Stellung ihrer Achſe etwas zu verändern. Allein dieſe Veränderung hat ihre Grenzen, um nicht gar zu weit auszuſchweifen. Die Ungleichheiten erzeugen ſich, wie ſchon erwähnt, mehr neben dem Aequator einer umdrehenden Himmelskugel, als weit von demſelben; zu den Polen hin verlieren ſie ſich faſt gar, wovon die Urſachen anzuführen ich einer anderen Gelegenheit vorbehalte. Daher werden die am Meiſten über die gleiche Fläche hervorragenden Maſſen nahe bei dem Aequinoctialzirkel anzutreffen ſein, und indem dieſelben durch den Vorzug des Schwunges dieſem ſich zu nähern ſtreben, werden ſie höchſtens nur um einige Grade die Achſe des Himmelskörpers aus der ſenkrechten Stellung von der Fläche ſeiner Bahn erheben können. Dieſem zufolge wird ein Himmelskörper, der ſich noch nicht völlig ausgebildet hat, dieſe rechtwinklichte Lage der Achſe zu ſeinem Laufkreiſe noch an ſich haben, die er vielleicht nur in der Folge langer Jahrhunderte ändern wird. Jupiter ſcheint noch in dieſem Zuſtande zu ſein. Der Vorzug ſeiner Maſſe und Größe, die Leichtigkeit ſeines Stoffes haben ihn genöthigt, den feſten Ruheſtand ſeiner Materien einige Jahrhunderte ſpäter, als andere Himmelskörper zu überkommen. Vielleicht iſt das Innere ſeines Klumpens noch in der Bewegung, die Theile ſeines Zuſammenſatzes zu dem Mittelpuncte, nach Beſchaffenheit ihrer Schwere, zu ſenken, und durch die Scheidung der dünneren Gattungen von den ſchweren den Stand der Feſtigkeit zu überkommen. Bei ſolcher Bewandniß kann es auf ſeiner Oberfläche noch nicht ruhig ausſehen. Die Umſtürzungen und Ruine herrſchen auf derſelben. Selbſt das Fernglas hat uns davon verſichert. Die Geſtalt dieſes Planeten ändert ſich beſtändig, da indeſſen der Mond, die Venus, die Erde dieſelbe unverändert erhalten. Man kann auch wohl mit Recht die Vollendung der Periode der Ausbildung bei einem Himmelskörper einige Jahrhunderte ſpäter gedenken, der unſere Erde an Größe mehr, wie zwanzigtauſendmal übertrifft, und an Dichtigkeit viermal nachſteht. Wenn ſeine Oberfläche eine ruhige Beſchaffenheit wird erreicht haben, ſo werden ohne Zweifel weit größere Ungleichheiten, als die, ſo die Erdfläche bedecken, mit der Schnelligkeit ſeines Schwunges verbunden, ſeiner Umwendung in nicht gar langem Zeitlaufe diejenige beſtändige Stellung ertheilen, die das Gleichgewicht der Kräfte auf ihm erheiſchen wird.

Saturn, der dreimal kleiner, als Jupiter iſt, kann vielleicht durch ſeinen weiteren Abſtand einen Vorzug einer geſchwinderen Ausbildung vor dieſem erhalten haben; zum Wenigſten macht die viel ſchnellere Achſendrehung deſſelben und das große Verhältniß ſeiner Centerfliehkraft zu der Schwere auf ſeiner Oberfläche, (welches in dem folgenden Hauptſtücke ſoll dargethan werden,) daß die vermuthlich auf derſelben dadurch erzeugten Ungleichheiten gar bald den Ausſchlag auf die Seite der Ueberwucht, durch eine Verrückung der Achſe, gegeben haben. Ich geſtehe freimüthig, daß dieſer Theil meines Syſtems, welcher die Stellung der planetiſchen Achſen betrifft, noch unvollkommen und ziemlich weit entfernt ſei, der geometriſchen Rechnung unterworfen zu werden. Ich habe dieſes lieber aufrichtig entdecken wollen, als durch allerhand erborgte Scheingründe der Tüchtigkeit der übrigen Lehrverfaſſung Abbruch zu thun und ihr eine ſchwache Seite zu geben. Nachfolgendes Hauptſtück kann eine Beſtätigung von der Glaubwürdigkeit der ganzen Hypotheſe abgeben, wodurch wir die Bewegungen des Weltbaues haben erklären wollen.

Fünftes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des Ringes des Saturns, und Berechnung der täglichen Umdrehung dieſes Planeten aus den Verhältniſſen deſſelben.

Vermöge der ſyſtematiſchen Verfaſſung im Weltgebäude hängen die Theile derſelben durch eine ſtufenartige Abänderung ihrer Eigenſchaften zuſammen, und man kann vermuthen, daß ein in der entlegenſten Gegend der Welt befindlicher Planet ohngefähr ſolche Beſtimmungen haben werde, als der nächſte Komet überkommen möchte, wenn er durch die Verminderung der Excentricität in das planetiſche Geſchlecht erhoben würde. Wir wollen demnach den Saturn ſo anſehen, als wenn er auf eine, der kometiſchen Bewegung ähnliche Art etliche Umläufe mit größerer Excentricität zurückgelegt habe, und nach und nach zu einem dem Zirkel ähnlicheren Gleiſe gebracht worden *). Die Hitze, die ſich ihm in ſeiner Sonnennähe einverleibte, erhob den leichten Stoff von ſeiner Oberfläche, der, wie wir aus den vorigen Hauptſtücken wiſſen, bei den oberſten Himmelskörpern von überſchwenglicher Dünnigkeit iſt, ſich von geringen Graden Wärme ausbreiten zu laſſen. Indeſſen, nachdem der Planet in etlichen Umſchwüngen zu dem Abſtande, da er jetzt ſchwebt, gebracht worden, verlor er in einem ſo gemäßigten Klima nach und nach die empfangene Wärme, und die Dünſte, welche von ſeiner Oberfläche ſich noch immer um ihn verbreiteten, ließen nach und nach ab, ſich bis in Schweifen zu erheben. Es ſtiegen auch nicht mehr neue ſo häufig auf, um die alten zu vermehren; kurz, die ſchon ihn umgebenden Dünſte blieben durch Urſachen, welche wir gleich anführen wollen, um ihn ſchweben, und erhielten ihm das Merkmal ſeiner ehemaligen kometenähnlichen Natur in

---

*) Oder, welches wahrſcheinlicher iſt, daß er in ſeiner kometenähnlichen Natur, die er auch noch jetzo vermöge ſeiner Excentricität an ſich hat, bevor der leichteſte Stoff ſeiner Oberfläche völlig zerſtreut worden, eine kometiſche Atmoſphäre ausgebreitet habe.

einem beſtändigen Ringe, indeſſen daß ſein Körper die Hitze verhauchte und zuletzt ein ruhiger und gereinigter Planet wurde. Nun wollen wir das Geheimniß anzeigen, das dem Himmelskörper ſeine aufgeſtiegenen Dünſte frei ſchwebend hat erhalten können, ja, ſie aus einer rund um ihn ausgebreiteten Atmoſphäre in die Form eines allenthalben abſtehenden Ringes verändert hat. Ich nehme an: Saturn habe eine Umdrehung um die Achſe gehabt; und nichts mehr, als dieſes iſt nöthig, um das ganze Geheimniß aufzudecken. Kein anderes Triebwerk, als dieſes einzige, hat durch einen unmittelbaren mechaniſchen Erfolg gedachtes Phänomenon dem Planeten zuwege gebracht; und ich getraue mir es zu behaupten, daß in der ganzen Natur nur wenig Dinge auf einen ſo begreiflichen Urſprung können gebracht werden, als dieſe Beſonderheit des Himmels aus dem rohen Zuſtande der erſten Bildung ſich entwickeln läßt.

Die von dem Saturn aufſteigenden Dünſte hatten die Bewegung an ſich, und ſetzten ſie in der Höhe, dahin ſie aufgeſtiegen waren, frei fort, die ſie, als deſſen Theile bei ſeiner Umdrehung um die Achſe, gehabt hatten. Die Theilchen, die nahe beim Aequator des Planeten aufſteigen, müſſen die ſchnellſten, und weiter davon ab zu den Polen um ſo viel ſchwächere Bewegungen gehabt haben, je größer die Breite des Orts war, von dem ſie aufſtiegen. Das Verhältniß der ſpecifiſchen Schwere ordnete den Partikeln die verſchiedentlichen Höhen, zu denen ſie aufſtiegen; aber nur diejenigen Partikeln konnten die Oerter ihres Abſtandes in einem beſtändig freien Zirkelumſchwunge behaupten, deren Entfernungen, in die ſie verſetzt waren, eine ſolche Centralkraft erheiſchten, als dieſe mit der Geſchwindigkeit, welche ihnen von der Achſendrehung eigen war, leiſten konnten; die übrigen, wofern ſie durch die Wechſelwirkung der anderen nicht zu dieſer Genauheit gebracht werden können, müſſen entweder mit dem Uebermaaße der Bewegung aus der Sphäre des Planeten ſich entfernen, oder durch den Mangel derſelben auf ihn zurück zu ſinken genöthigt werden. Die durch den ganzen Umfang der Dunſtkugel zerſtreuten Theilchen werden, vermöge ebenderſelben

Centralgeſetze, in der Bewegung ihres Umſchwunges die fortgeſetzte Aequatorsfläche des Planeten von beiden Seiten zu durchſchneiden trachten, und indem ſie einander in dieſem Plane von beiden Hemiſphärien einander aufhalten, werden ſie ſich daſelbſt häufen; und weil ich ſetze, daß gedachte Dünſte diejenigen ſind, die der Planet zu ſeiner Verkühlung zuletzt heraufſchickt, wird alle zerſtreute Dunſtmaterie ſich neben dieſem Plane in einem nicht gar breiten Raume ſammeln, und die Räume zu beiden Seiten leer laſſen. In dieſer neuen und veränderten Richtung aber werden ſie dennoch ebendieſelbe Bewegung fortſetzen, welche ſie, in freien concentriſchen Zirkelumläufen, ſchwebend erhält. Auf ſolche Weiſe nun ändert der Dunſtkreis ſeine Geſtalt, welche eine erfüllte Sphäre war, in eine Form einer ausgebreiteten Fläche, welche gerade mit dem Aequator des Saturns zuſammentrifft; aber auch dieſe Fläche muß aus ebendenſelben mechaniſchen Gründen zuletzt die Form eines Ringes annehmen, deſſen äußerer Rand durch die Wirkung der Sonnenſtrahlen beſtimmt wird, welche diejenigen Theilchen, die ſich bis zu gewiſſer Weite von dem Mittelpuncte des Planeten entfernt haben, durch ihre Kraft zerſtreut und entfernt, ſo wie ſie es bei den Kometen thut, und dadurch die auswendige Grenze ihres Dunſtkreiſes abzeichnet. Der inwendige Rand dieſes entſpringenden Ringes wird durch das Verhältniß der Geſchwindigkeit des Planeten unter ſeinem Aequator beſtimmt. Denn in demjenigen Abſtande von ſeinem Mittelpuncte, da dieſe Geſchwindigkeit mit der Attraction des Orts das Gleichgewicht leiſtet, da iſt die größte Nähe, in welcher die von ſeinem Körper aufgeſtiegenen Theilchen, durch die der Achſendrehung eigene Bewegung, Zirkelkreiſe beſchreiben können. Die näheren Theilchen, weil ſie einer größeren Geſchwindigkeit zu ſolchem Umlaufe bedürfen, die ſie doch nicht haben können, weil ſelbſt auf dem Aequator des Planeten die Bewegung nicht ſchneller iſt, werden dadurch excentriſche Läufe erhalten, die einander durchkreuzen, eine der anderen Bewegung ſchwächen, und endlich insgeſammt auf den Planeten niederſtürzen, von dem ſie ſich erhoben hatten. Da ſehen wir nun das wunderſeltſame Phänomenon, deſſen Anblick ſeit ſeiner Entdeckung die Aſtronomen jederzeit in Bewunderung geſetzt hat, und deſſen Urſache zu entdecken man niemals auch nur eine wahrſcheinliche Hoffnung hat faſſen können, auf eine leichte von aller Hypotheſe befreite mechaniſche Art entſtehen. Was dem Saturn widerfahren iſt, das würde, wie hieraus leicht erſehen werden kann, einem jeden Kometen, der genugſame Achſendrehung hätte, wenn er in eine beſtändige Höhe verſetzt würde, in der ſein Körper nach und nach verkühlen könnte, eben ſo regelmäßig widerfahren. Die Natur iſt an vortrefflichen Auswickelungen in dem ſich ſelbſt gelaſſenen Zuſtande ihrer Kräfte ſogar im Chaos fruchtbar, und die darauf folgende Ausbildung bringt ſo herrliche Beziehungen und Uebereinſtimmungen zum gemeinſamen Nutzen der Creatur mit ſich, daß ſie ſogar, in den ewigen und unwandelbaren Geſetzen ihrer weſentlichen Eigenſchaften, dasjenige große Weſen mit einſtimmiger Gewißheit zu erkennen geben, in welchem ſie vermittelſt ihrer gemeinſchaftlichen Abhängigkeit ſich zu einer geſammten Harmonie vereinbaren. Saturn hat von ſeinem Ringe große Vortheile; er vermehrt ſeinen Tag, und erleuchtet unter ſo viel Monden deſſen Nacht dermaßen, daß man daſelbſt leichtlich die Abweſenheit der Sonne vergißt. Aber muß man denn deswegen leugnen, daß die allgemeine Entwickelung der Materie durch mechaniſche Geſetze, ohne andere, als ihre allgemeinen Beſtimmungen, zu bedürfen, habe Beziehungen hervorbringen können, die der vernünftigen Creatur Nutzen ſchaffen? Alle Weſen hängen aus einer Urſache zuſammen, welche der Verſtand Gottes iſt; ſie können daher keine anderen Folgen nach ſich ziehen, als ſolche, die eine Vorſtellung der Vollkommenheit in ebenderſelben göttlichen Idee mit ſich führen.

* Wir wollen nunmehr die Zeit der Achſendrehung dieſes Himmelskörpers aus den Verhältniſſen ſeines Ringes, nach der angeführten Hypotheſe ſeiner Erzeugung, berechnen. Weil alle Bewegung der Theilchen des Ringes eine einverleibte Bewegung von der Achſendrehung des Saturns iſt, auf deſſen Oberfläche ſie ſich befanden; ſo trifft die ſchnellſte Bewegung unter denen, die dieſe Theilchen haben, mit der ſchnellſten Umwendung, die auf der Ober-

fläche des Saturns angetroffen wird, überein, das iſt: die Geſchwindigkeit, womit die Partikeln des Ringes in ſeinem inwendigen Rande umlaufen, iſt derjenigen, die der Planet auf ſeinem Aequator hat, gleich. Man kann aber jene leicht finden, indem man ſie aus der Geſchwindigkeit eines von den Saturnustrabanten ſucht, dadurch, daß man ſelbige in dem Verhältniſſe der Quadratwurzel der Entfernungen von dem Mittelpuncte des Planeten nimmt. Aus der gefundenen Geſchwindigkeit ergibt ſich unmittelbar die Zeit der Umdrehung des Saturns um ſeine Achſe; ſie iſt von ſechs Stunden, drei und zwanzig Minuten, und drei und funfzig Secunden. Dieſe mathematiſche Berechnung einer unbekannten Bewegung eines Himmelskörpers, die vielleicht die einzige Vorherverkündigung ihrer Art in der eigentlichen Naturlehre iſt, erwartet von den Beobachtungen künftiger Zeiten die Beſtätigung. Die noch zur Zeit bekannten Ferngläſer vergrößern den Saturn nicht ſo ſehr, daß man die Flecken, die man auf ſeiner Oberfläche vermuthen kann, dadurch entdecken könnte, um durch deren Verrückung ſeine Umwendung um die Achſe zu erſehen. Allein die Sehröhre haben vielleicht noch nicht alle diejenige Vollkommenheit erlangt, die man von ihnen hoffen kann, und welche der Fleiß und die Geſchicklichkeit der Künſtler uns zu verſprechen ſcheint. Wenn man dereinſt dahin gelangte, unſeren Muthmaßungen den Ausſchlag durch den Augenſchein zu geben, welche Gewißheit würde die Theorie des Saturns, und was für eine vorzügliche Glaubwürdigkeit würde das ganze Syſtem dadurch nicht erlangen, das auf den gleichen Gründen errichtet iſt. Die Zeit der täglichen Umdrehung des Saturns führt auch das Verhältniß der den Mittelpunct fliehenden Kraft ſeines Aequators zur Schwere auf ſeiner Oberfläche mit ſich; ſie iſt zu dieſer, wie 20 : 32. Die Schwere iſt alſo nur um $\frac{3}{5}$ größer, als die Centerfliehkraft. Dieſes ſo große Verhältniß verurſacht nothwendig einen ſehr beträchtlichen Unterſchied der Durchmeſſer dieſes Planeten, und man könnte beſorgen, daß er ſo groß entſpringen müßte, daß die Beobachtung bei dieſem, obzwar wenig durch das Fernglas vergrößerten Planeten dennoch gar zu deutlich in die Augen fallen müßte, welches wirklich nicht geſchieht, und die Theorie dadurch einen nachtheiligen Anſtoß erleiden könnte. Eine gründliche Prüfung hebt dieſe Schwierigkeit völlig. Nach der Huygenianiſchen Hypotheſe, welche annimmt, daß die Schwere in dem Inneren eines Planeten durch und durch gleich ſei, iſt der Unterſchied der Durchmeſſer in einem zweifach kleineren Verhältniſſe zu dem Durchmeſſer des Aequators, als die Centerfliehkraft zur Schwere unter den Polen hat. Z. E. da bei der Erde die den Mittelpunct fliehende Kraft des Aequators $\frac{1}{289}$ der Schwere unter den Polen iſt; ſo muß in der Huygenianiſchen Hypotheſe der Durchmeſſer der Aequatorsfläche $\frac{1}{578}$ größer, als die Erdachſe ſein. Die Urſache iſt dieſe: weil, da die Schwere der Vorausſetzung gemäß, in dem Inneren des Erdklumpens, in allen Nähen zum Mittelpuncte ſo groß, wie auf der Oberfläche iſt, die Centrifugalkraft aber mit den Annäherungen zum Mittelpuncte abnimmt, ſelbige nicht allenthalben $\frac{1}{289}$ der Schwere iſt, ſondern vielmehr die ganze Verminderung des Gewichtes der flüſſigen Säule in der Aequatorsfläche aus dieſem Grunde nicht $\frac{1}{289}$, ſondern die Hälfte davon, d. i. $\frac{1}{578}$ deſſelben beträgt. Dagegen hat in der Hypotheſe des Newton die Centerfliehkraft, welche die Achſendrehung erregt, in der ganzen Fläche des Aequators, bis zum Mittelpuncte, ein gleiches Verhältniß zur Schwere des Orts; weil dieſe in dem Inneren des Planeten, (wenn er durch und durch von gleichförmiger Dichtigkeit angenommen wird,) mit dem Abſtande vom Mittelpuncte in derſelben Proportion, als die Centerfliehkraft, abnimmt, mithin dieſe jederzeit $\frac{1}{289}$ der erſteren iſt. Dieſes verurſacht eine Erleichterung der flüſſigen Säule in der Aequatorsfläche, und auch die Erhebung derſelben um $\frac{1}{289}$, welcher Unterſchied der Durchmeſſer in dieſem Lehrbegriffe noch dadurch vermehrt wird, daß die Verkürzung der Achſe eine Annäherung der Theile zum Mittelpuncte, mithin eine Vermehrung der Schwere; die Verlängerung des Aequatorsdurchmeſſers aber eine Entfernung der Theile von ebendemſelben Mittelpuncte, und daher eine Verringerung ihrer Gravität mit ſich führt, und aus dieſem Grunde die Abplattung des Newton'ſchen Sphäroids ſo vermehrt, daß der Unterſchied der Durchmeſſer von $\frac{1}{289}$ bis zu $\frac{1}{230}$ erhoben wird.

Nach dieſen Gründen müßten die Durchmeſſer des Saturns noch in größerem Verhältniſſe, als das von 20 zu 32 iſt, gegen einander ſein; ſie müßten der Proportion von 1 zu 2 beinahe gleich kommen. Ein Unterſchied, der ſo groß iſt, daß die geringſte Aufmerkſamkeit ihn nicht fehlen würde, ſo klein auch Saturn durch die Ferngläſer erſcheinen mag. Allein hieraus iſt nur zu erſehen, daß die Vorausſetzung der gleichförmigen Dichtigkeit, welche bei dem Erdkörper ziemlich richtig angebracht zu ſein ſcheint, beim Saturn gar zu weit von der Wahrheit abweiche; welches ſchon an ſich ſelber bei einem Planeten wahrſcheinlich iſt, deſſen Klumpen dem größeſten Theile ſeines Inhalts nach aus den leichteſten Materien beſteht, und denen von ſchwererer Art in ſeinem Zuſammenſatze, bevor er den Zuſtand der Feſtigkeit bekommt, die Niederſinkung zum Mittelpuncte, nach Beſchaffenheit ihrer Schwere, weit freier verſtattet, als diejenigen Himmelskörper, deren viel dichterer Stoff den Niederſatz der Materien verzögert, und ſie, ehe dieſe Niederſenkung geſchehen kann, feſt werden läßt. Indem wir alſo beim Saturn vorausſetzen, daß die Dichtigkeit ſeiner Materien, in ſeinem Inneren, mit der Annäherung zum Mittelpuncte zunehme, ſo nimmt die Schwere nicht mehr in dieſem Verhältniſſe ab; ſondern die wachſende Dichtigkeit erſetzt den Mangel der Theile, die über die Höhe des in dem Planeten befindlichen Puncts geſetzt ſind, und durch ihre Anziehung zu deſſen Gravität nichts beitragen*). Wenn dieſe vorzügliche Dichtigkeit der tiefſten Materien ſehr groß iſt; ſo verwandelt ſie, vermöge der Geſetze der Anziehung, die zum Mittelpuncte hin in dem Inneren abnehmende Schwere in eine faſt gleichförmige, und ſetzt das Verhältniß der Durchmeſſer dem Huygens'ſchen nahe, welches immer die Hälfte von dem Verhältniſſe zwiſchen der Centrifugalkraft und der Schwere iſt; folglich, da dieſe gegen einander wie 2 : 3 waren, ſo wird der Unterſchied der Durchmeſſer dieſes Planeten nicht ein $\frac{1}{3}$, ſondern $\frac{1}{6}$ des Aequatorsdurchſchnittes ſein; welcher Unterſchied ſchließlich noch dadurch verborgen wird, weil Saturn, deſſen Achſe mit der Fläche ſeiner Bahn jederzeit einen Winkel von 31 Graden macht, die Stellung deſſelben gegen ſeinen Aequator niemals, wie beim Jupiter, geradezu darbietet, welches den vorigen Unterſchied faſt um den dritten Theil, dem Scheine nach, vermindert. Man kann bei ſolchen Umſtänden, und vornehmlich bei der ſo großen Weite dieſes Planeten leicht erachten: daß die abgeplattete Geſtalt ſeines Körpers nicht ſo leicht, als man wohl denken ſollte, in die Augen fallen werde; dennoch wird die Sternwiſſenſchaft, deren Aufnehmen vornehmlich auf die Vollkommenheit der Werkzeuge ankommt, die Entdeckung einer ſo merkwürdigen Eigenſchaft, wo ich mir nicht zu ſehr ſchmeichle, durch derſelben Hülfe vielleicht zu erreichen in den Stand geſetzt werden.

---

*) Denn nach den Newton'ſchen Geſetzen der Attraction wird ein Körper, der ſich in dem Inwendigen einer Kugel befindet, nur von demjenigen Theile derſelben angezogen, der in der Weite, welche jener vom Mittelpuncte hat, um dieſen ſphäriſch beſchrieben worden. Der außer dieſem Abſtande befindliche concentriſche Theil thut, wegen des Gleichgewichts ſeiner Anziehungen, die einander aufheben, nichts dazu, weder den Körper zum Mittelpuncte hin, noch von ihm weg zu bewegen.

Was ich von der Figur des Saturns ſage, kann gewiſſermaßen der Naturlehre des Himmels zu einer allgemeinen Bemerkung dienen. Jupiter, der nach einer genauen Ausrechnung, ein Verhältniß der Schwere zur Centrifugalkraft auf ſeinem Aequator wenigſtens wie 9¼ : 1 hat, ſollte, wenn ſein Klumpen durch und durch von gleichförmiger Dichtigkeit wäre, nach den Lehrſätzen des Newton, einen noch größeren Unterſchied, als $\frac{1}{5}$, zwiſchen ſeiner Achſe und dem Aequatorsdurchmeſſer, an ſich zeigen. Allein Caſſini hat ihn nur $\frac{1}{16}$, Pound $\frac{1}{12}$, bisweilen $\frac{1}{14}$ befunden; wenigſtens ſtimmen alle dieſe verſchiedenen Beobachtungen, welche durch ihren Unterſchied die Schwierigkeit dieſer Abmeſſung beſtätigen, darin überein, ſie viel kleiner zu ſetzen, als ſie es nach dem Syſtem des Newton, oder vielmehr nach ſeiner Hypotheſe von der gleichförmigen Dichtigkeit ſein ſollte. Und wenn man daher die Vorausſetzung der gleichförmigen Dichtigkeit, welche die ſo große Abweichung der Theorie von der Beobachtung veranlaßt, in die viel wahrſcheinlichere verändert, da die Dichtigkeit des planetiſchen Klumpens zu ſeinem Mittelpuncte hin zunehmend geſetzt wird; ſo wird man nicht allein an dem Jupiter die Beobachtung rechtfertigen, ſondern auch bei dem Saturn, einem viel ſchwerer abzumeſſenden Planeten, die Urſache einer mindern Abplattung ſeines ſphäroidiſchen Körpers deutlich einſehen können.

Wir haben aus der Erzeugung des Saturniſchen Ringes Anlaß genommen, den kühnen Schritt zu wagen, die Zeit der Achſendrehung, welche die Ferngläſer zu entdecken nicht vermögen, ihm durch Rechnung zu beſtimmen. Laßt uns die Probe einer phyſiſchen Vorherſagung noch mit einer anderen an eben dieſem Planeten vermehren, welche von vollkommneren Werkzeugen künftiger Zeiten das Zeugniß ihrer Richtigkeit zu erwarten hat.

Der Vorausſetzung gemäß: daß der Ring des Saturns eine Häufung der Theilchen ſei, die, nachdem ſie von der Oberfläche dieſes Himmelskörpers als Dünſte aufgeſtiegen, ſich vermöge des Schwunges, den ſie von der Achſendrehung deſſelben an ſich haben und fortſetzen, in der Höhe ihres Abſtandes frei in Zirkeln laufend erhalten, haben dieſelben nicht in allen ihren Entfernungen vom Mittelpuncte gleiche periodiſche Umlaufszeiten; ſondern dieſe verhalten ſich vielmehr, wie die Quadratwurzeln aus den Würfeln ihres Abſtandes, wenn ſie ſich durch die Geſetze der Centralkräfte ſchwebend erhalten ſollen. Nun iſt die Zeit, darin, nach dieſer Hypotheſe, die Theilchen des inwendigen Randes ihren Lauf verrichten, ohngefähr wie 10 Stunden, und die Zeit des Zirkellaufs der Partikeln im auswendigen Rande iſt, nach gehöriger Ausrechnung, 15 Stunden; alſo, wenn die niedrigſten Theile des Ringes ihren Umlauf 3mal verrichtet haben, haben es die entfernteſten nur 2mal gethan. Es iſt aber wahrſcheinlich, man mag die Hinderniſſe, die die Partikeln bei ihrer großen Zerſtreuung in der Ebene des Ringes einander leiſten, ſo gering ſchätzen, als man will, daß das Nachbleiben der entfernteren Theilchen, bei jeglichem ihrer Umläufe, die ſchneller bewegten niedrigen Theile nach und nach verzögern und aufhalten; dagegen dieſe den oberen einen Theil ihrer Bewegung zu einer geſchwinderen Umwendung eindrücken müſſen, welches, wenn dieſe Wechſchwirkung nicht endlich unterbrochen würde, ſo lange dauern würde, bis die Theilchen des Ringes alle dahin gebracht wären, ſowohl die niedrigen, als die weiteren, in gleicher Zeit ſich herumzuwenden, als in welchem Zuſtande ſie in reſpectiver Ruhe gegen einander ſein und durch die Wegrückung keine Wirkung in einander thun würden. Nun würde aber ein ſolcher Zuſtand, wenn die Bewegung des Ringes dahin ausſchlüge, denſelben gänzlich zerſtören, weil, wenn man die Mitte von der Ebene des Ringes nimmt, und ſetzt, daß daſelbſt die Bewegung in dem Zuſtande verbleibe, darin ſie vorher war und ſein muß, um einen freien Zirkellauf leiſten zu können, die unteren Theilchen, weil ſie ſehr zurückgehalten worden, ſich nicht in ihrer Höhe ſchwebend erhalten, ſondern in ſchiefen und excentriſchen Bewegungen einander durchkreuzen, die entfernteren aber durch den Eindruck einer größeren Bewegung, als ſie für die Centralkraft ihres Abſtandes ſein ſoll, weiter von der Sonne abgewandt, als die Sonnenwirkung die äußere Grenze des Ringes beſtimmt, durch dieſelbe hinter dem Planeten zerſtreut und fortgeführt werden müßten.

Allein man darf alle dieſe Unordnung nicht befürchten. Der Mechanismus der erzeugenden Bewegung des Ringes führt auf eine Beſtimmung, die denſelben, vermittelſt eben der Urſachen, die ihn zerſtören ſollen, in einen ſicheren Zuſtand verſetzt, dadurch, daß er in etliche concentriſche Zirkelſtreifen getheilt wird, welche wegen der Zwiſchenräume, die ſie abſondern, keine Gemeinſchaft mehr unter einander haben. Denn indem die Partikeln, die in dem inwendigen Rande des Ringes umlaufen, die oberen durch ihre ſchnellere Bewegung etwas fortführen und ihren Umlauf beſchleunigen; ſo verurſachen die vermehrten Grade der Geſchwindigkeit in dieſen ein Uebermaaß der Centrifugalkraft und eine Entfernung von dem Orte, da ſie ſchwebten. Wenn man aber vorausſetzt, daß, indem dieſelben ſich von den niedrigen zu trennen beſtreben, ſie einen gewiſſen Zuſammenhang zu überwinden haben, der, ob es zwar zerſtreute Dünſte ſind, dennoch bei dieſen nicht ganz nichtsbedeutend zu ſein ſcheint; ſo wird dieſer vermehrte Grad des Schwunges gedachten Zuſammenhang zu überwinden trachten; aber ſelbigen nicht überwinden, ſo lange der Ueberſchuß der Centerfliehkraft, die er in gleicher Umlaufszeit mit den niedrigſten anwendet, über die Centralkraft ihres Orts, dieſes Anhängen nicht übertrifft. Und aus dieſem Grunde muß in einer gewiſſen Breite eines Streifens von dieſem Ringe, obgleich, weil deſſen Theile in gleicher Zeit ihren Umlauf verrichten, die oberen eine Beſtrebung anwenden, ſich von den unteren abzureißen, dennoch der Zuſammenhang beſtehen, aber nicht in größerer Breite, weil, indem die Geſchwindigkeit dieſer in gleichen Zeiten bewegten Theilchen, mit den Entfernungen, alſo mehr, als ſie es nach den Centralgeſetzen thun ſollte, zunimmt, wenn ſie den Grad überſchritten hat, den der Zuſammenhang der Dunſttheilchen leiſten kann, von dieſen ſich abreißen und einen Abſtand annehmen müſſen, welcher dem Ueberſchuſſe der Umwendungskraft über die Centralkraft des Orts gemäß iſt. Auf dieſe Weiſe wird der Zwiſchenraum beſtimmt, der den erſten Streifen des Ringes von den übrigen abſondert; und auf gleiche Weiſe macht die beſchleunigte Bewegung der oberen Theilchen, durch den ſchnellen Umlauf der unteren, und der Zuſammenhang derſelben, welcher die Trennung zu hindern trachtet, den zweiten concentriſchen Ring, von welchem der dritte um eine mäßige Zwiſchenweite abſteht. Man könnte die Zahl dieſer Zirkelſtreifen, und die Breite ihrer Zwiſchenräume ausrechnen, wenn der Grad des Zuſammenhanges bekannt wäre, welcher die Theilchen an einander hängt; allein wir können uns begnügen, überhaupt die Zuſammenſetzung des Saturniſchen Ringes, die deſſen Zerſtörung vorbeugt, und ihn durch freie Bewegungen ſchwebend erhält, mit gutem Grunde der Wahrſcheinlichkeit errathen zu haben.

Dieſe Muthmaßung vergnügt mich nicht wenig, vermittelſt der Hoffnung, ſelbige noch wohl dereinſt durch wirkliche Beobachtungen beſtätigt zu ſehen. Vor einigen Jahren verlautete aus London, daß, indem man mit einem neuen, vom Herrn Bradley verbeſſerten Newton'ſchen Sehrohre den Saturn beobachtete, es geſchienen habe, ſein Ring ſei eigentlich eine Zuſammenſetzung von vielen concentriſchen Ringen, welche durch Zwiſchenräume abgeſondert wären. Dieſe Nachricht iſt ſeitdem nicht fortgeſetzt worden.*) Die Werkzeuge des Geſichts haben die Kenntniſſe der äußerſten Gegenden des Weltgebäudes dem Verſtande eröffnet. Wenn es nun vornehmlich auf ſie ankommt, neue Schritte darin zu thun; ſo kann man von der Aufmerkſamkeit des Jahrhunderts auf Alles dasjenige, was die Einſichten der Menſchen erweitern kann, wohl mit Wahrſcheinlichkeit hoffen, daß ſie ſich vornehmlich auf eine Seite wenden werden, welche ihr die größte Hoffnung zu wichtigen Entdeckungen darbietet.

Wenn aber Saturn ſo glücklich geweſen, ſich einen Ring zu verſchaffen, warum iſt denn kein anderer Planet mehr dieſes Vortheils theilhaftig worden? Die Urſache iſt deutlich. Weil ein Ring aus den Ausdünſtungen eines Planeten, der ſie bei ſeinem rohen Zuſtande ausgehaucht, entſtehen ſoll, und die Achſendrehung dieſen den Schwung geben muß, den ſie nur fortzuſetzen haben, wenn ſie in die Höhe gelangt ſind, da ſie mit dieſer eingepflanzten Bewegung der Gravitation gegen den Planeten gerade das Gleichgewicht leiſten können; ſo kann man leicht durch Rechnung beſtimmen, zu

---

*) Nachdem ich dieſes aufgeſetzt, finde ich in den **Mémoires** der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris vom Jahre 1705 in einer Abhandlung des Herrn Caſſini, von den Trabanten und dem Ringe des Saturns, auf der 571ſten Seite des zweiten Theils der von Steinwehr'ſchen Ueberſetzung, eine Beſtätigung dieſer Vermuthung, die faſt keinen Zweifel ihrer Richtigkeit mehr übrig läßt. Nachdem Herr Caſſini einen Gedanken vorgetragen, der gewiſſermaßen eine kleine Annäherung zu derjenigen Wahrheit hätte ſein können, die wir herausgebracht haben, ob er gleich an ſich unwahrſcheinlich iſt: nämlich daß vielleicht dieſer Ring ein Schwarm kleiner Trabanten ſein möchte, die vom Saturn aus eben ſo anzuſehen wären, als die Milchſtraße von der Erde aus erſcheint, (welcher Gedanke Platz finden kann, wenn man für dieſe kleinen Trabanten dieſe Dunſttheilchen nimmt, die mit eben dergleichen Bewegung ſich um ihn ſchwingen,) ſo ſagt er ferner: „Dieſen Gedanken beſtätigten die Obſervationen, die man in den Jahren gemacht, da der Ring des Saturns breiter und offener ſchien. Denn man ſahe die Breite des Ringes durch eine dunkle elliptiſche Linie, deren nächſter Theil, nach der Kugel zu, heller war, als der entfernteſte, in zwei Theile getheilt. Dieſe Linie bemerkte gleichſam einen kleinen Zwiſchenraum zwiſchen den zwei Theilen, ſo wie die Weite der Kugel vom Ringe, durch die größte Dunkelheit zwiſchen beiden, angezeigt wird."

welcher Höhe die Dünſte von einem Planeten aufſteigen müſſen, wenn ſie durch die Bewegungen, die ſie unter dem Aequator deſſelben hatten, ſich in freier Zirkelbewegung erhalten ſollen, wenn man den Durchmeſſer des Planeten, die Zeit ſeiner Umdrehung und die Schwere auf ſeiner Oberfläche kennt. Nach dem Geſetze der Centralbewegung wird die Entfernung eines Körpers, der um einen Planeten mit einer deſſen Achſendrehung gleichen Geſchwindigkeit frei im Zirkel laufen kann, in eben ſolchem Verhältniſſe zum halben Durchmeſſer des Planeten ſein, als die den Mittelpunct fliehende Kraft, unter dem Aequator deſſelben, zur Schwere iſt. Aus dieſen Gründen war die Entfernung des inneren Randes des Saturnringes wie 8, wenn der halbe Diameter deſſelben wie 5 angenommen wird, welche zwei Zahlen in demſelben Verhältniſſe wie 32:20 iſt, die, ſo wie wir vorher bemerkt haben, die Proportion zwiſchen der Schwere und der Centerfliehkraft unter dem Aequator ausdrückt. Aus den gleichen Gründen, wenn man ſetzte, daß Jupiter einen auf dieſe Art erzeugten Ring haben ſollte, würde deſſen kleinſter halber Durchmeſſer die halbe Dicke des Jupiters 10mal übertreffen, welches gerade dahin treffen würde, wo ſein äußerſter Trabant um ihn läuft, und daher ſowohl aus dieſen Gründen, als auch, weil die Ausdünſtung eines Planeten ſich ſo weit von ihm nicht ausbreiten kann, unmöglich iſt. Wenn man verlangte zu wiſſen, warum die Erde keinen Ring bekommen hat, ſo wird man die Beantwortung in der Größe des halben Durchmeſſers finden, den nur ſein innerer Rand hätte haben müſſen, welcher 289 halbe Erddiameter müßte groß geworden ſein. Bei den langſamer bewegten Planeten entfernt ſich die Erzeugung eines Ringes noch weiter von der Möglichkeit; alſo bleibt kein Fall übrig, da ein Planet auf die Weiſe, wie wir es erklärt haben, einen Ring hätte bekommen können, als derjenige, darin der Planet iſt, welcher ihn wirklich hat, welches eine nicht geringe Beſtärkung der Glaubwürdigkeit unſerer Erklärungsart iſt.

Was mich aber faſt verſichert macht, daß der Ring, welcher den Saturn umgibt, ihm nicht auf diejenige allgemeine Art entſtanden und durch die allgemeinen Bildungsgeſetze erzeugt worden, die durch das ganze Syſtem der Planeten geherrſcht und dem Saturn auch ſeine Trabanten verſchafft hat, daß, ſage ich, dieſe äußerliche Materie nicht ihren Stoff dazu hergegeben, ſondern er ein Geſchöpf des Planeten ſelber ſei, der ſeine flüchtigſten Theile durch die Wärme erhoben und ihnen durch ſeine eigene Achſendrehung den Schwung zur Umwendung ertheilt hat, iſt dieſes, daß der Ring nicht ſo, wie die anderen Trabanten deſſelben, und wie überhaupt alle umlaufende Körper, die in der Begleitung der Hauptplaneten befindlich ſind, in der allgemeinen Beziehungsfläche der planetiſchen Bewegungen gerichtet iſt, ſondern von ihr ſehr abweicht; welches ein ſicherer Beweis iſt, daß er nicht aus dem allgemeinen Grundſtoffe gebildet, und ſeine Bewegung aus deſſen Herabſinken bekommen, ſondern von dem Planeten, nach längſt vollendeter Bildung aufgeſtiegen, und durch deſſen eingepflanzte Umſchwungskräfte, als ſein abgeſchiedener Theil, eine ſich auf deſſelben Achſendrehung beziehende Bewegung und Richtung bekommen habe †).

Das Vergnügen, eine von den ſeltenſten Beſonderheiten des

---

†) (Mündliche Aeußerung Kant's vom J. 1791.) „Die höchſtwahrſcheinliche Richtigkeit der Theorie der Erzeugung dieſes Ringes aus dunſtartigem Stoffe, der ſich nach Centralgeſetzen bewegt, wirft zugleich ein ſehr vortheilhaftes Licht auf die Theorie von der Entſtehung der großen Weltkörper ſelbſt, nach ebendenſelben Geſetzen, nur daß ihre Wurfskraft durch den von der allgemeinen Schwere verurſachten Fall des zerſtreuten Grundſtoffs, nicht aber durch die Achſendrehung des Centralkörpers erzeugt worden; vornehmlich wenn man die durch Herrn Hofrath Lichtenberg's wichtigen Beifall gewürdigte, ſpäter als Supplement zur Theorie des Himmels hinzugekommene Meinung damit verbindet: daß nämlich jener dunſtförmig im Weltraum verbreitete Urſtoff, der alle Materien von unendlich verſchiedener Art im elaſtiſchen Zuſtande in ſich enthielt, indem er die Weltkörper bildete, es nur dadurch that, daß die Materien, welche von chemiſcher Affinität waren, wenn ſie in ihrem Falle nach Gravitationsgeſetzen auf einander trafen, wechſelſeitig ihre Elaſticität vernichteten, dadurch aber dichte Maſſen und in dieſen diejenige Hitze hervorbrachten, welche in den großen Weltkörpern (den Sonnen) äußerlich mit der leuchtenden Eigenſchaft, an den kleineren (den Planeten) aber mit innerlicher Wärme verbunden iſt."

Himmels in dem ganzen Umfange ihres Weſens und Erzeugung, begriffen zu haben, hat uns in eine ſo weitläuftige Abhandlung verwickelt. Laßt uns mit der Begünſtigung unſerer gefälligen Leſer dieſelbe, wo es beliebig, bis zur Ausſchweifung treiben, um, nachdem wir uns auf eine angenehme Art willkührlichen Meinungen mit einer Art von Ungebundenheit überlaſſen haben, mit deſto mehrerer Behutſamkeit und Sorgfalt wiederum zur Wahrheit zurück zu kehren.

Könnte man ſich nicht einbilden, daß die Erde ebenſowohl, wie Saturn, ehemals einen Ring gehabt habe? Er möchte nun von ihrer Oberfläche eben ſo, wie Saturns ſeiner, aufgeſtiegen ſein, und habe ſich lange Zeit erhalten, indeſſen daß die Erde von einer viel ſchnelleren Umdrehung, als die gegenwärtige iſt, durch wer weiß was für Urſachen bis zu gegenwärtigem Grade aufgehalten werden, oder daß man dem abwärts ſinkenden allgemeinen Grundſtoffe es zutraut, denſelben nach den Regeln, die wir oben erklärt, gebildet zu haben; welches man ſo genau nicht nehmen muß, wenn man ſeine Neigung zum Sonderbaren vergnügen will. Allein was für einen Vorrath von ſchönen Erläuterungen und Folgen bietet uns eine ſolche Idee dar. Ein Ring um die Erde! Welche Schönheit eines Anblicks für diejenigen, die erſchaffen waren, die Erde als ein Paradies zu bewohnen; wie viel Bequemlichkeit für dieſe, welche die Natur von allen Seiten anlachen ſollte! Allein dieſes iſt noch nichts gegen die Beſtätigung, die eine ſolche Hypotheſe aus der Urkunde der Schöpfungsgeſchichte entlehnen kann und die für diejenigen keine geringe Empfehlung zum Beifalle iſt, welche die Ehre der Offenbarung nicht zu entweihen, ſondern zu beſtätigen glauben, wenn ſie ſich ihrer bedienen, den Ausſchweifungen ihres Witzes dadurch ein Anſehen zu geben. Das Waſſer der Veſte, deren die Moſaiſche Beſchreibung erwähnt, hat den Auslegern ſchon nicht wenig Mühe verurſacht. Könnte man ſich dieſes Ringes nicht bedienen, ſich aus dieſer Schwierigkeit heraus zu helfen? Dieſer Ring beſtand ohne Zweifel aus wäßrichten Dünſten; und man hat außer dem Vortheile, den er den erſten Bewohnern der

Erde verſchaffen konnte, noch dieſen, ihn im benöthigten Falle zerbrechen zu laſſen, um die Welt, die ſolcher Schönheit ſich unwürdig gemacht hatte, mit Ueberſchwemmungen zu züchtigen. Entweder ein Komet, deſſen Anziehung die regelmäßigen Bewegungen ſeiner Theile in Verwirrung brachte, oder die Verkühlung der Gegend ſeines Aufenthaltes vereinigte deſſen zerſtreute Dunſttheile, und ſtürzte ſie in einem der allergrauſamſten Wolkenbrüche auf den Erdboden nieder. Man weiß leichtlich, was die Folge hievon war. Alle Welt ging im Waſſer unter, und ſog noch über dieſes in den fremden und flüchtigen Dünſten dieſes unnatürlichen Regens denjenigen langſamen Gift ein, der alle Geſchöpfe dem Tode und der Zerſtörung näher brachte. Nunmehro war die Figur eines blaſſen und lichten Bogens von dem Horizonte verſchwunden, und die neue Welt, welche ſich dieſes Anblicks niemals erinnern konnte, ohne ein Schrecken vor dieſem fürchterlichen Werkzeug der göttlichen Rache zu empfinden, ſahe vielleicht mit nicht geringer Beſtürzung in dem erſten Regen denjenigen farbigen Bogen, der ſeiner Figur nach den erſteren abzubilden ſchien, aber durch die Verſicherung des verſöhnten Himmels ein Gnadenzeichen und Denkmal einer fortwährenden Erhaltung des, nunmehr veränderten Erdbodens ſein ſollte. Die Aehnlichkeit der Geſtalt dieſes Erinnerungszeichens mit der bezeichneten Begebenheit könnte eine ſolche Hypotheſe denjenigen anpreiſen, die der herrſchenden Neigung ergeben ſind, die Wunder der Offenbarung mit den ordentlichen Naturgeſetzen in ein Syſtem zu bringen. Ich finde es für rathſamer, den flüchtigen Beifall, den ſolche Uebereinſtimmungen erwecken können, dem wahren Vergnügen völlig aufzuopfern, welches aus der Wahrnehmung des regelmäßigen Zuſammenhanges entſpringt, wenn phyſiſche Analogien einander zur Bezeichnung phyſiſcher Wahrheiten unterſtützen.

Sechstes Hauptſtück.

Von dem Zodiakallichte.

Die Sonne iſt mit einem ſubtilen und dunſtigen Weſen umgeben, welches in der Fläche ihres Aequators mit einer nur geringen Ausbreitung auf beiden Seiten, bis zu einer großen Höhe ſie umgibt, wovon man nicht verſichert ſein kann, ob es, wie Herr von Mairan es abbildet, in der Figur eines erhabenen geſchliffenen Glaſes (figura lenticulari) mit der Oberfläche der Sonne zuſammenſtößt, oder wie der Ring des Saturns allenthalben von ihm abſteht. Es ſei nun das Eine oder das Andere, ſo bleibt Aehnlichkeit genug übrig, um dieſes Phänomenon mit dem Ringe des Saturns in Vergleichung zu ſtellen und es aus einem übereinkommenden Urſprunge herzuleiten. Wenn dieſe ausgebreitete Materie ein Ausfluß aus der Sonne iſt, wie es denn am Wahrſcheinlichſten iſt, ſie dafür zu halten; ſo wird man die Urſache nicht verfehlen können, die ſie auf die dem Sonnenäquator gemeine Fläche gebracht hat. Der leichteſte und flüchtigſte Stoff, den das Sonnenfeuer von deſſen Oberfläche erhebt und ſchon lange erhoben hat, wird durch derſelben Wirkung weit über ſie fortgetrieben und bleibt, nach Maaßgebung ſeiner Leichtigkeit, in einer Entfernung ſchweben, wo die forttreibende Wirkung der Strahlen der Schwere dieſer Dunſttheilchen das Gleichgewicht leiſtet, oder ſie werden von dem Zufluſſe neuer Partikeln unterſtützt, welche beſtändig zu ihnen hinzukommen. Nun, weil die Sonne, indem ſie ſich um die Achſe dreht, dieſen von ihrer Oberfläche abgeriſſenen Dünſten ihre Bewegung gleichmäßig eindrückt; ſo behalten dieſelben einen gewiſſen Schwung zum Umlaufe, wodurch ſie von beiden Seiten, den Centralgeſetzen gemäß, in dem Zirkel ihrer Bewegung die fortgeſetzte Aequatorsfläche der Sonne zu durchſchneiden beſtrebt ſind; und daher, weil ſie in gleicher Quantität von beiden Hemiſphärien ſich zu derſelben hindrängen, daſelbſt ſich mit gleichen Kräften häufen, und eine ausgebreitete Ebene in dieſem, auf dem Sonnenäquator beziehenden Plan formiren.

Allein ohnerachtet dieſer Aehnlichkeit mit dem Saturnusringe bleibt ein weſentlicher Unterſchied übrig, welcher das Phänomenen des Zodiakallichtes von jenem ſehr abweichend macht. Die Partikeln des erſteren erhalten ſich durch die eingepflanzte Umdrehungsbewegung in frei ſchwebendem Zirkellaufe; allein die Theilchen des letzteren werden durch die Kraft der Sonnenſtrahlen in ihrer Höhe erhalten, ohne welche die ihnen von der Sonnenumwendung beiwohnende Bewegung gar weit fehlen würde, ſie im freien Umſchwunge vom Falle abzuhalten. Denn da die den Mittelpunct fliehende Kraft der Achſendrehung auf der Oberfläche der Sonne noch nicht $\frac{1}{40000}$ der Attraction iſt; ſo würden die aufgeſtiegenen Dünſte 40000 halbe Sonnendiameter von ihr entfernt werden müſſen, um in ſolcher Weite allererſt eine Gravitation anzutreffen, die ihrer mitgetheilten Bewegung das Gleichgewicht leiſten könnte. Man iſt alſo ſicher, dieſes Phänomenon der Sonne ihr nicht auf die, dem Saturnusringe gleiche Art zuzumeſſen.

Gleichwohl bleibt eine nicht geringe Wahrſcheinlichkeit übrig, daß dieſer Halsſchmuck der Sonne vielleicht denſelben Urſprung erkenne, den die geſammte Natur erkennt, nämlich die Bildung aus dem allgemeinen Grundſtoff, deſſen Theile, da ſie in den höchſten Gegenden der Sonnenwelt herumgeſchwebt, nur allererſt nach völlig vollendeter Bildung des ganzen Syſtems zu der Sonne, in einem ſpäten Falle mit geſchwächter, aber doch von Abend gegen Morgen gekrümmter Bewegung herabgeſunken, und vermittelſt dieſer Art des Kreislaufes die fortgeſetzte Aequatorsfläche derſelben durchſchnitten, daſelbſt durch ihre Häufung von beiden Seiten, indem ſie ſich aufhielten, eine in dieſer Stellung ausgebreitete Ebene eingenommen haben, worin ſie ſich zum Theil durch der Sonnenſtrahlen Zurücktreibung, zum Theil durch ihre wirklich erlangte Kreisbewegung jetzt in beſtändig gleicher Höhe erhalten. Die gegenwärtige Erklärung hat keine andere Würdigkeit, als diejenige, welche Muthmaßungen zukommt, und keinen Anſpruch, als nur auf einen willkührlichen Beifall; das Urtheil des Leſers mag ſich auf diejenige Seite wenden, welche ihm die annehmungswürdigſte zu ſein dünkt.

Siebentes Hauptſtück.

Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, ſowohl dem Raume, als der Zeit nach.

Das Weltgebäude ſetzt durch ſeine unermeßliche Größe und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihr von allen Seiten hervorleuchtet, in ein ſtilles Erſtaunen. Wenn die Vorſtellung aller dieſer Vollkommenheit nun die Einbildungskraft rührt, ſo nimmt den Verſtand andererſeits eine andere Art der Entzückung ein, wenn er betrachtet, wie ſoviel Pracht, ſoviel Größe aus einer einzigen allgemeinen Regel mit einer ewigen und richtigen Ordnung abfließt. Der planetiſche Weltbau, in dem die Sonne aus dem Mittelpuncte aller Kreiſe, mit ihrer mächtigen Anziehung, die bewohnten Kugeln ihres Syſtems in ewigen Kreiſen umlaufend macht, iſt gänzlich, wie wir geſehen haben, aus dem urſprünglich ausgebreiteten Grundſtoff aller Weltmaterie gebildet worden. Alle Firſterne, die das Auge an der hohlen Tiefe des Himmels entdeckt und die eine Art von Verſchwendung anzuzeigen ſcheinen, ſind Sonnen und Mittelpuncte von ähnlichen Syſtemen. Die Analogie erlaubt es alſo hier nicht, zu zweifeln, daß dieſe auf die gleiche Art, wie das, darin wir uns befinden, aus den kleinſten Theilen der elementariſchen Materie, die den leeren Raum, dieſen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart erfüllte, gebildet und erzeugt worden.

Wenn nun alle Welten und Weltordnungen dieſelbe Art ihres Urſprunges erkennen, wenn die Anziehung unbeſchränkt und allgemein, die Zurückſtoßung der Elemente aber ebenfalls durchgehends wirkſam, wenn bei dem Unendlichen das Große und Kleine beiderſeits klein iſt; ſollten nicht alle die Weltgebäude gleichermaßen eine beziehende Verfaſſung und ſyſtematiſche Verbindung unter einander angenommen haben, als die Himmelskörper unſerer Sonnenwelt im Kleinen, wie Saturn, Jupiter und die Erde, die für ſich inſonderheit Syſteme ſind, und dennoch unter einander als Glieder in einem noch größeren zuſammenhängen? Wenn man in dem unermeßlichen Raume, darin alle Sonnen der Milchſtraße ſich gebildet haben, einen Punct annimmt, um welchen durch, ich weiß nicht was für eine Urſache die erſte Bildung der Natur aus dem Chaos angefangen hat; ſo wird daſelbſt die größte Maſſe und ein Körper von der ungemeinſten Attraction entſtanden ſein, der dadurch fähig geworden, in einer ungeheuren Sphäre um ſich alle in der Bildung begriffene Syſteme zu nöthigen, ſich gegen ihn, als ihren Mittelpunct, zu ſenken und um ihn ein gleiches Syſtem im Ganzen zu errichten, als derſelbe elementariſche Grundſtoff, der die Planeten bildete, um die Sonne im Kleinen gemacht hat. Die Beobachtung macht dieſe Muthmaßung beinahe ungezweifelt. Das Heer der Geſtirne macht, durch ſeine beziehende Stellung gegen einen gemeinſchaftlichen Plan, ebenſowohl ein Syſtem aus, als die Planeten unſeres Sonnenbaues um die Sonne. Die Milchſtraße iſt der Zodiakus dieſer höheren Weltordnungen, die von ſeiner Zone ſo wenig als möglich abweichen, und deren Streif immer von ihrem Lichte erleuchtet iſt, ſowie der Thierkreis der Planeten von dem Scheine dieſer Kugeln, obzwar nur in ſehr wenig Puncten hin und wieder ſchimmert. Eine jede dieſer Sonnen macht mit ihren umlaufenden Planeten für ſich ein beſonderes Syſtem aus; allein dieſes hindert nicht, Theile eines noch größeren Syſtems zu ſein, ſowie Jupiter oder Saturn, ungeachtet ihrer eigenen Begleitung, in der ſyſtematiſchen Verfaſſung eines noch größeren Weltbaues beſchränkt ſind. Kann man an einer ſo genauen Uebereinſtimmung in der Verfaſſung nicht die gleiche Urſache und Art der Erzeugung erkennen?

Wenn nun die Fixſterne ein Syſtem ausmachen, deſſen Umfang durch die Anziehungsſphäre desjenigen Körpers, der im Mittelpuncte befindlich iſt, beſtimmt wird, werden nicht mehr Sonnenſyſtemata, und, ſo zu reden, mehr Milchſtraßen entſtanden ſein, die in dem grenzenloſen Felde des Weltraums erzeugt worden? Wir haben mit Erſtaunen Figuren am Himmel erblickt, welche nichts Anderes, als ſolche auf einen gemeinſchaftlichen Plan beſchränkte Fixſternenſyſtemata, ſolche Milchſtraßen, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, ſind, die in verſchiedenen

Stellungen gegen das Auge mit einem, ihrem unendlichen Abſtande gemäß geſchwächten Schimmer elliptiſche Geſtalten darſtellen; es ſind Syſtemata von, ſo zu ſagen, unendlichemal unendlich größerem Durchmeſſer, als der Diameter unſeres Sonnenbaues iſt; aber ohne Zweifel auf gleiche Art entſtanden, aus gleichen Urſachen geordnet und eingerichtet, und erhalten ſich durch ein gleiches Triebwerk, als dieſes, in ihrer Verfaſſung.

Wenn man dieſe Sternenſyſtemata wiederum als Glieder an der großen Kette der geſammten Natur anſieht; ſo hat man eben ſo viel Urſache, wie vorher, ſie in einer gegenſeitigen Beziehung zu gedenken, und in Verbindungen, welche kraft des durch die ganze Natur herrſchenden Geſetzes der erſten Bildung, ein neues noch größeres Syſtem ausmachen, das durch die Anziehung eines Körpers von ungleich mächtigerer Attraction, als alle die vorigen waren, aus dem Mittelpuncte ihrer regelmäßigen Stellungen regiert wird. Die Anziehung, welche die Urſache der ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen der Milchſtraße iſt, wirkt auch noch in der Entfernung eben dieſer Weltordnungen, um ſie aus ihren Stellungen zu bringen, und die Welt in einem unvermeidlich bevorſtehenden Chaos zu begraben, wenn nicht regelmäßig ausgetheilte Schwungkräfte der Attraction das Gegengewicht leiſten, und beiderſeits in Verbindung diejenige Beziehung hervorbringen, die der Grund der ſyſtematiſchen Verfaſſung iſt. Die Anziehung iſt ohne Zweifel eine ebenſoweit ausgedehnte Eigenſchaft der Materie, als die Coexiſtenz, welche den Raum macht, indem ſie die Subſtanzen durch gegenſeitige Abhängigkeiten verbindet, oder, eigentlicher zu reden, die Anziehung iſt eben dieſe allgemeine Beziehung, welche die Theile der Natur in einem Raume vereinigt; ſie erſtreckt ſich alſo auf die ganze Ausdehnung deſſelben, bis in alle Weiten ihrer Unendlichkeit. Wenn das Licht von dieſen entfernten Syſtemen zu uns gelangt, das Licht, welches nur eine eingedrückte Bewegung iſt, muß nicht vielmehr die Anziehung, dieſe urſprüngliche Bewegungsquelle, welche eher, wie alle Bewegung iſt, die keiner fremden Urſachen bedarf, auch durch keine Hinderniſſe kann aufgehalten werden, weil ſie in das Innerſte der Materie, ohne einigen Stoß, ſelbſt bei der allgemeinen Ruhe der Natur wirkt, muß, ſage ich, die Anziehung nicht dieſe Fixſternen-Syſtemata, ihrer unermeßlichen Entfernungen ungeachtet, bei der ungebildeten Zerſtreuung ihres Stoffes im Anfange der Regung der Natur in Bewegung verſetzt haben, die ebenſo, wie wir im Kleinen geſehen haben, die Quelle der ſyſtematiſchen Verbindung und der dauerhaften Beſtändigkeit ihrer Glieder iſt, die ſie vor dem Verfall ſichert?

Aber welches wird denn endlich das Ende der ſyſtematiſchen Einrichtungen ſein? wo wird die Schöpfung ſelber aufhören? Man merkt wohl, daß, um ſie in einem Verhältniſſe mit der Macht des unendlichen Weſens zu gedenken, ſie gar keine Grenzen haben müſſe. Man kommt der Unendlichkeit der Schöpfungskraft Gottes nicht näher, wenn man den Raum ihrer Offenbarung in einer Sphäre, mit dem Radius der Milchſtraße beſchrieben, einſchließt, als wenn man ihn in eine Kugel beſchränken will, die einen Zoll im Durchmeſſer hat. Alles, was endlich, was ſeine Schranken und ein beſtimmtes Verhältniß zur Einheit hat, iſt von dem Unendlichen gleich weit entfernt. Nun wäre es ungereimt, die Gottheit mit einem unendlich kleinen Theile ihres ſchöpferiſchen Vermögens in Wirkſamkeit zu ſetzen, und ihre unendliche Kraft, den Schatz einer wahren Unermeßlichkeit von Naturen und Welten unthätig und in einem ewigen Mangel der Ausübung verſchloſſen zu gedenken. Iſt es nicht vielmehr anſtändiger, oder beſſer zu ſagen, iſt es nicht nothwendig, den Inbegriff der Schöpfung alſo anzuſtellen, als er ſein muß, um ein Zeugniß von derjenigen Macht zu ſein, die durch keinen Maaßſtab kann abgemeſſen werden? Aus dieſem Grunde iſt das Feld der Offenbarung göttlicher Eigenſchaften ebenſo unendlich, als dieſe ſelber ſind *) Die Ewigkeit iſt nicht

---

*) Der Begriff einer unendlichen Ausdehnung der Welt findet unter den Metaphyſikkundigen Gegner, und hat nur neulich an dem Herrn M. Weitenkampf einen gefunden. Wenn dieſe Herren, wegen der angeblichen Unmöglichkeit einer Menge ohne Zahl und Grenzen, ſich zu dieſer Idee nicht bequemen können, ſo wollte ich nur vorläufig fragen: ob die künftige Folge

hinlänglich, die Zeugniſſe des höchſten Weſens zu faſſen, wo ſie nicht mit der Unendlichkeit des Raumes verbunden wird. Es iſt wahr, die Ausbildung, die Form, die Schönheit und Vollkommenheit ſind Beziehungen der Grundſtücke und der Subſtanzen, die den Stoff des Weltbaues ausmachen; und man bemerkt es an den Anſtalten, die die Weisheit Gottes noch zu aller Zeit trifft; es iſt ihr auch am Gemäßeſten, daß ſie ſich, aus dieſer ihren eingepflanzten allgemeinen Geſetzen, durch eine ungezwungene Folge herauswickeln. Und daher kann man mit gutem Grunde ſetzen, daß die Anordnung und Einrichtung der Weltgebäude, aus dem Vorrathe des erſchaffenen Naturſtoffes in einer Folge der Zeit, nach und nach geſchehe: allein die Grundmaterie ſelber, deren Eigenſchaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, iſt eine unmittelbare Folge des göttlichen Daſeins; ſelbige muß alſo auf einmal ſo reich, ſo vollſtändig ſein, daß die Entwickelung ihrer Zuſammenſetzungen in dem Abfluſſe der Ewigkeit ſich über einen Plan ausbreiten könne, der Alles in ſich ſchließt, was ſein kann, der kein Maaß annimmt, kurz, der unendlich iſt.

Wenn nun alſo die Schöpfung dem Raume nach unendlich iſt, oder es wenigſtens der Materie nach wirklich von Anbeginn her ſchon geweſen iſt, der Form oder der Ausbildung nach aber es

---

der Ewigkeit nicht eine wahre Unendlichkeit von Mannigfaltigkeiten und Veränderungen in ſich faſſen wird? und ob dieſe unendliche Reihe nicht auf einmal ſchon jetzt dem göttlichen Verſtande gänzlich gegenwärtig ſei? Wenn es nun möglich war, daß Gott den Begriff der Unendlichkeit, der ſeinem Verſtande auf einmal darſteht, in einer auf einander folgenden Reihe wirklich machen kann: warum ſollte derſelbe nicht den Begriff einer anderen Unendlichkeit in einem, dem Raume nach, verbundenen Zuſammenhange darſtellen und dadurch den Umfang der Welt ohne Grenzen machen können? Indeſſen, daß man dieſe Frage wird zu beantworten ſuchen, ſo werde ich mich der Gelegenheit, die ſich darbieten wird, bedienen, durch eine aus der Natur der Zahlen gezogene Erläuterung die vermeinte Schwierigkeit zu heben, woferne man, bei genauer Erwägung, es noch als eine, einer Erörterung bedürftige Frage anſehen kann: ob dasjenige, was eine durch die höchſte Weisheit begleitete Macht hervorgebracht hat, ſich zu offenbaren, zu demjenigen, was ſie hat hervorbringen können, ſich wie eine Differentialgröſe verhalte?

bereit iſt, zu werden; ſo wird der Weltraum mit Welten ohne Zahl und ohne Ende belebt werden. Wird denn nun jene ſyſtematiſche Verbindung, die wir vorher bei allen Theilen inſonderheit erwogen haben, auch aufs Ganze gehen, und das geſammte Univerſum, das All der Natur in einem einzigen Syſtem, durch die Verbindung der Anziehung und der fliehenden Kraft, zuſammenfaſſen? Ich ſage ja; wenn nur lauter abgeſonderte Weltgebäude, die unter einander keine vereinte Beziehung zu einem Ganzen hätten, vorhanden wären, ſo könnte man wohl, wenn man dieſe Kette von Gliedern als wirklich unendlich annähme, gedenken, daß eine genaue Gleichheit der Anziehung ihrer Theile von allen Seiten dieſe Syſtemata vor dem Verfall, den ihnen die innere Wechſelanziehung droht, ſicher halten könne. Allein hiezu gehört eine ſo genaue abgemeſſene Beſtimmung in den, nach der Attraction abgewogenen Entfernungen, daß auch die geringſte Verrückung dem Univerſo den Untergang zuziehen und ſie in langen Perioden, die aber doch endlich zu Ende laufen müſſen, dem Umſturze überliefern würde. Eine Weltverfaſſung, die ſich ohne ein Wunder nicht erhielt, hat nicht den Charakter der Beſtändigkeit, die das Merkmal der Wahl Gottes iſt; man trifft es alſo dieſer weit anſtändiger, wenn man [aus] der geſammten Schöpfung ein einziges Syſtem macht, welches alle Welten und Weltordnungen, die den ganzen unendlichen Raum ausfüllen, auf einen einzigen Mittelpunct beziehend macht. Ein zerſtreutes Gewimmel von Weltgebäuden, ſie möchten auch durch noch ſo weite Entfernungen von einander getrennt ſein, würde mit einem unverhinderten Hang zum Verderben und zur Zerſtörung eilen, wenn nicht eine gewiſſe beziehende Einrichtung gegen einen allgemeinen Mittelpunct, das Centrum der Attraction des Univerſi und den Unterſtützungspunct der geſammten Natur durch ſyſtematiſche Bewegungen getroffen wäre.

Um dieſen allgemeinen Mittelpunct der Senkung der ganzen Natur, ſowohl der gebildeten, als der rohen, in welchem ſich ohne Zweifel der Klumpen von der ausnehmendſten Attraction befindet, der in ſeine Anziehungsſphäre alle Welten und Ordnungen, die die

Zeit hervorgebracht hat und die Ewigkeit hervorbringen wird, begreift, kann man mit Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß die Natur den Anfang ihrer Bildung gemacht, und daſelbſt auch die Syſteme am Dichteſten gehäuſt ſeien; weiter von demſelben aber in der Unendlichkeit des Raumes ſich mit immer größeren Graden der Zerſtreuung verlieren. Man könnte dieſe Regel aus der Analogie unſeres Sonnenbaues abnehmen, und dieſe Verfaſſung kann ohnedem dazu dienen, daß in großen Entfernungen nicht allein der allgemeine Centralkörper, ſondern auch alle um ihn zunächſt laufenden Syſtemata ihre Anziehung zuſammen vereinigen und ſie gleichſam aus einem Klumpen gegen die Syſtemata des noch weiteren Abſtandes ausüben. Dieſes wird alsdann mit dazu behülflich ſein, die ganze Natur in der ganzen Unendlichkeit ihrer Erſtreckung in einem einzigen Syſtema zu begreifen.

Um nun der Errichtung dieſes allgemeinen Syſtems der Natur aus den mechaniſchen Geſetzen der zur Bildung ſtrebenden Materie nachzuſpüren; ſo muß in dem unendlichen Raume des ausgebreiteten elementariſchen Grundſtoffes, an irgend einem Orte, dieſer Grundſtoff die dichteſte Häufung gehabt haben, um durch die daſelbſt geſchehende vorzügliche Bildung dem geſammten Univerſo eine Maſſe verſchafft zu haben, die ihm zum Unterſtützungspunct diente. Es iſt zwar an dem, daß in einem unendlichen Raume kein Punct eigentlich das Vorrecht haben kann, der Mittelpunct zu heißen; aber vermittelſt eines gewiſſen Verhältniſſes, das ſich auf die weſentlichen Grade der Dichtigkeit des Urſtoffes gründet, nach welcher dieſe zugleich mit ihrer Schöpfung an einem gewiſſen Orte vorzüglich dichter gehäuſt, und mit den Weiten von demſelben in der Zerſtreuung zunimmt, kann ein ſolcher Punct das Vorrecht haben, der Mittelpunct zu heißen, und er wird es auch wirklich durch die Bildung der Centralmaſſe von der kräftigſten Anziehung in demſelben, zu dem ſich alle übrige, in Particularbildungen begriffene elementariſche Materie ſenkt, und dadurch, ſoweit ſich auch die Auswickelung der Natur erſtrecken mag, in der unendlichen Sphäre der Schöpfung aus dem ganzen All nur ein einziges Syſtem macht.

Das iſt aber was Wichtiges, und welches, woferne es Beifall erlangt, der größeſten Aufmerkſamkeit würdig iſt, daß der Ordnung der Natur in dieſem unſerem Syſtem zufolge die Schöpfung, oder vielmehr die Ausbildung der Natur bei dieſem Mittelpuncte zuerſt anfängt, und mit ſtetiger Fortſchreitung nach und nach in alle fernere Weiten ausgebreitet wird, um den unendlichen Raum in dem Fortgange der Ewigkeit mit Welten und Ordnungen zu erfüllen. Laſſet uns dieſer Vorſtellung einen Augenblick mit ſtillem Vergnügen nachhängen. Ich finde nichts, das den Geiſt des Menſchen zu einem edleren Erſtaunen erheben kann, indem es ihm eine Ausſicht in das unendliche Feld der Allmacht eröffnet, als dieſen Theil der Theorie, der die ſucceſſive Vollendung der Schöpfung betrifft. Wenn man mir zugibt, daß die Materie, die der Stoff zur Bildung aller Welten iſt, in dem ganzen unendlichen Raume der göttlichen Gegenwart nicht gleichförmig, ſondern nach einem gewiſſen Geſetze ausgebreitet geweſen, das ſich vielleicht auf die Dichtigkeit der Partikeln bezog und nach welchem von einem gewiſſen Puncte, als dem Orte der dichteſten Häufung, mit den Weiten von dieſem Mittelpuncte die Zerſtreuung des Urſtoffes zunahm; ſo wird in der urſprünglichen Regung der Natur die Bildung zunächſt dieſem Centro angefangen, und dann in fortſchreitender Zeitfolge der weitere Raum nach und nach Welten und Weltordnungen mit einer, gegen dieſen ſich beziehenden ſyſtematiſchen Verfaſſung gebildet haben. Ein jeder endliche Periodus, deſſen Länge zu der Größe des zu vollbringenden Werks ein Verhältniß hat, wird immer nur eine endliche Sphäre, von dieſem Mittelpuncte an, zur Ausbildung bringen; der übrige unendliche Theil wird indeſſen noch mit der Verwirrung und dem Chaos ſtreiten, und um ſo viel weiter von dem Zuſtande der vollendeten Bildung entfernt ſein, je weiter deſſen Abſtand von der Sphäre der ſchon ausgebildeten Natur entfernt iſt. Dieſem zufolge, ob wir gleich von dem Orte unſeres Aufenthaltes in dem Univerſo eine Auſſicht in eine, wie es ſcheint, völlig vollendete Welt und, ſo zu reden, in ein unendliches Heer von Weltordnungen, die ſyſtematiſch verbunden ſind, haben; ſo befinden wir uns doch eigentlich nur in einer Nahheit zum Mittelpuncte der ganzen Natur, wo dieſe ſich ſchon aus dem Chaos ausgewickelt und ihre gehörige Vollkommenheit erlangt hat. Wenn wir eine gewiſſe Sphäre überſchreiten könnten, würden wir daſelbſt das Chaos und die Zerſtreuung der Elemente erblicken, die nach dem Maaße, als ſie ſich dieſem Mittelpuncte näher befinden, den rohen Zuſtand zum Theil verlaſſen, und der Vollkommenheit der Ausbildung näher ſind, mit den Graden der Entfernung aber ſich nach und nach in einer völligen Zerſtreuung verlieren. Wir würden ſehen, wie der unendliche Raum der göttlichen Gegenwart, darin der Vorrath zu allen möglichen Naturbildungen anzutreffen iſt, in einer ſtillen Nacht begraben, voll von Materie iſt, den künftig zu erzeugenden Welten zum Stoffe zu dienen, und von Triebfedern, ſie in Bewegung zu bringen, die mit einer ſchwachen Regung diejenigen Bewegungen anfangen, womit die Unermeßlichkeit dieſer öden Räume dereinſt noch ſoll belebt werden. Es iſt vielleicht eine Reihe von Millionen Jahren und Jahrhunderten verfloſſen, ehe die Sphäre der gebildeten Natur, darin wir uns befinden, zu der Vollkommenheit gediehen iſt, die ihr jetzt beiwohnt; und es wird vielleicht ein eben ſo langer Periodus vergehen, bis die Natur einen eben ſo weiten Schritt in dem Chaos thut; allein die Sphäre der ausgebildeten Natur iſt unaufhörlich beſchäftigt, ſich auszubreiten. Die Schöpfung iſt nicht das Werk von einem Augenblicke. Nachdem ſie mit der Hervorbringung einer Unendlichkeit von Subſtanzen und Materie den Anfang gemacht hat, ſo iſt ſie mit immer zunehmenden Graden der Fruchtbarkeit die ganze Folge der Ewigkeit hindurch wirkſam. Es werden Millionen und ganze Gebirge von Millionen Jahrhunderten verfließen, binnen welchen immer neue Welten und Weltordnungen nach einander in den entfernten Weiten von dem Mittelpuncte der Natur ſich bilden und zur Vollkommenheit gelangen werden; ſie werden, ohnerachtet der ſyſtematiſchen Verfaſſung, die unter ihren Theilen iſt, eine allgemeine Beziehung auf den Mittelpunct erlangen, welcher der erſte Bildungspunct und das Centrum der Schöpfung durch das Anziehungsvermögen ſeiner vorzüglichen Maſſe geworden iſt. Dieſe Unendlichkeit der künftigen Zeitfolge, womit die Ewigkeit unerſchöpflich iſt, wird alle Räume der Gegenwart Gottes ganz und gar beleben und in die Regelmäßigkeit, die der Trefflichkeit ſeines Entwurfes gemäß iſt, nach und nach verſetzen; und wenn man mit einer kühnen Vorſtellung die ganze Ewigkeit, ſo zu ſagen, in einem Begriffe zuſammenfaſſen könnte, ſo würde man auch den ganzen unendlichen Raum mit Weltordnungen angefüllt und die Schöpfung vollendet anſehen können. Weil aber in der That von der Zeitfolge der Ewigkeit der rückſtändige Theil allemal unendlich, und der abgefloſſene endlich iſt; ſo iſt die Sphäre der ausgebildeten Natur allemal nur ein unendlich kleiner Theil desjenigen Inbegriffs, der den Samen zukünftiger Welten in ſich hat, und ſich aus dem rohen Zuſtande des Chaos in längeren oder kürzeren Perioden auszuwickeln trachtet. Die Schöpfung iſt niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber ſie wird niemals aufhören. Sie iſt immer geſchäftig, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervorzubringen. Das Werk, welches ſie zu Stande bringt, hat ein Verhältniß zu der Zeit, die ſie darauf anwendet. Sie braucht nichts weniger, als eine Ewigkeit, um die ganze grenzenloſe Weite der unendlichen Räume mit Welten ohne Zahl und ohne Ende zu beleben. Man kann von ihr dasjenige ſagen, was der erhabenſte unter den deutſchen Dichtern von der Ewigkeit ſchreibt:

> Unendlichkeit! wer miſſet dich?
> Vor dir ſind Welten Tag, und Menſchen Augenblicke.
> Vielleicht die tauſendſte der Sonnen wälzt jetzt ſich,
> Und tauſend bleiben noch zurücke.
> Wie eine Uhr, beſeelt durch ein Gewicht,
> Eilt eine Sonn', aus Gottes Kraft bewegt:
> Ihr Trieb läuft ab, und eine andre ſchlägt,
> Du aber bleibſt, und zählſt ſie nicht.
>
> v. Haller.

Es iſt ein nicht geringes Vergnügen, mit ſeiner Einbildungskraft über die Grenze der vollendeten Schöpfung in den Raum des Chaos auszuſchweifen, und die halbrohe Natur, in der Nahheit zur Sphäre der ausgebildeten Welt, ſich nach und nach durch alle Stufen und Schattirungen der Unvollkommenheit in dem ganzen ungebildeten Raume verlieren zu ſehen. Aber iſt es nicht eine tadelnswürdige Kühnheit, wird man ſagen, eine Hypotheſe aufzuwerfen, und ſie als einen Vorwurf der Ergötzung des Verſtandes anzupreiſen, welche vielleicht nur gar zu willkührlich iſt, wenn man behauptet, daß die Natur nur einem unendlich kleinen Theile nach ausgebildet ſei, und unendliche Räume noch mit dem Chaos ſtreiten, um in der Folge künftiger Zeiten ganze Heere von Welten und Weltordnungen, in aller gehörigen Ordnung und Schönheit darzuſtellen? Ich bin den Folgen, die meine Theorie darbietet, nicht ſo ſehr ergeben, daß ich nicht erkennen ſollte, wie die Muthmaßung von der ſucceſſiven Ausbreitung der Schöpfung durch die unendlichen Räume, die den Stoff dazu in ſich faſſen, den Einwurf der Unerweislichkeit nicht völlig ablehnen könne. Indeſſen verſpreche ich mir doch von denjenigen, welche die Grade der Wahrſcheinlichkeit zu ſchätzen im Stande ſind, daß eine ſolche Charte der Unendlichkeit, ob ſie gleich einen Vorwurf begreift, der beſtimmt zu ſein ſcheint, dem menſchlichen Verſtande auf ewig verborgen zu ſein, nicht um deswillen ſofort als ein Hirngeſpinnſt werde angeſehen werden, vornehmlich wenn man die Analogie zu Hülfe nimmt, welche uns allemal in ſolchen Fällen leiten muß, wo dem Verſtande der Faden der untrüglichen Beweiſe mangelt.

Man kann aber auch die Analogie noch durch annehmungswürdige Gründe unterſtützen, und die Einſicht des Leſers, wofern ich mich ſolches Beifalls ſchmeicheln darf, wird ſie vielleicht mit noch wichtigeren vermehren können. Denn wenn man erwägt, daß die Schöpfung den Charakter der Beſtändigkeit nicht mit ſich führt, wofern ſie der allgemeinen Beſtrebung der Anziehung, die durch alle ihre Theile wirkt, nicht eine eben ſo durchgängige Beſtimmung entgegenſetzt, die dem Hange der erſten zum Verderben und zur Unordnung genugſam widerſtehen kann, wenn ſie nicht Schwungkräfte ausgetheilt hat, die in der Verbindung mit der Centralneigung eine allgemeine ſyſtematiſche Verfaſſung feſtſetzen; ſo wird man genöthigt, einen allgemeinen Mittelpunct des ganzen Weltalls anzunehmen, der alle Theile deſſelben in verbundener Beziehung zuſammenhält und aus dem ganzen Inbegriff der Natur nur ein Syſtem macht. Wenn man hiezu den Begriff von der Bildung der Weltkörper aus der zerſtreuten elementariſchen Materie fügt, wie wir ihn in dem Vorhergehenden entworfen haben, jedoch ihn allhier nicht auf ein abſonderliches Syſtem einſchränkt, ſondern über die ganze Natur ausdehnt; ſo wird man genöthigt, eine ſolche Austheilung des Grundſtoffes in dem Raume des urſprünglichen Chaos zu gedenken, die natürlicher Weiſe einen Mittelpunct der ganzen Schöpfung mit ſich bringt, damit in dieſen die wirkſame Maſſe, die in ihrer Sphäre die geſammte Natur begreift, zuſammengebracht und die durchgängige Beziehung bewirkt werden könne, wodurch alle Welten nur ein einziges Gebäude ausmachen. Es kann aber in dem unendlichen Raume kaum eine Art der Austheilung des urſprünglichen Grundſtoffes gedacht werden, die einen wahren Mittel- und Senkungspunct der geſammten Natur ſetzen ſollte, als wenn ſie nach einem Geſetze der zunehmenden Zerſtreuung, von dieſem Puncte an, in alle ferne Weiten eingerichtet iſt. Dieſes Geſetz aber ſetzt zugleich einen Unterſchied in der Zeit, die ein Syſtem in den verſchiedenen Gegenden des unendlichen Raumes gebraucht, zur Reife ſeiner Ausbildung zu kommen, ſo daß dieſe Periode deſto kürzer iſt, je näher der Bildungsplatz eines Weltbaues ſich dem Centro der Schöpfung befindet, weil daſelbſt die Elemente des Stoffes dichter gehäuft ſind, und dagegen um deſto länger Zeit erfordert, je weiter der Abſtand iſt, weil die Partikeln daſelbſt zerſtreuter ſind und ſpäter zur Bildung zuſammen kommen.

Wenn man die ganze Hypotheſe, die ich entwerfe, in dem ganzen Umfange ſowohl deſſen, was ich geſagt habe, als was ich noch eigentlich darlegen werde, erwägt; ſo wird man die Kühnheit ihrer Forderungen wenigſtens nicht für unfähig halten, eine Entſchuldigung anzunehmen. Man kann den unvermeidlichen Hang, den ein jegliches zur Vollkommenheit gebrachtes Weltgebäude nach und nach zu ſeinem Untergange hat, unter die Gründe rechnen, die es bewähren können, daß das Univerſum dagegen in anderen Gegenden an Welten fruchtbar ſein werde, um den Mangel zu erſetzen, den es an einem Orte erlitten hat. Das ganze Stück der Natur, das wir kennen, ob es gleich nur ein Atomus in Anſehung deſſen iſt, was über oder unter unſerem Geſichtskreiſe verborgen bleibt, beſtätigt doch dieſe Fruchtbarkeit der Natur, die ohne Schranken iſt, weil ſie nichts Anderes, als die Ausübung der göttlichen Allmacht ſelber iſt. Unzählige Thiere und Pflanzen werden täglich zerſtört und ſind ein Opfer der Vergänglichkeit; aber nicht weniger bringt die Natur, durch ein unerſchöpftes Zeugungsvermögen, an anderen Orten wiederum hervor und füllt das Leere aus. Beträchtliche Stücke des Erdbodens, den wir bewohnen, werden wiederum in dem Meere begraben, aus dem ſie ein günſtiger Periodus hervorgezogen hatte; aber an anderen Orten ergänzt die Natur den Mangel und bringt andere Gegenden hervor, die in der Tiefe des Weſens verborgen waren, um neue Reichthümer ihrer Fruchtbarkeit über dieſelben auszubreiten. Auf die gleiche Art vergehen Welten und Weltordnungen und werden von dem Abgrunde der Ewigkeiten verſchlungen; dagegen iſt die Schöpfung immerfort geſchäftig, in anderen Himmelsgegenden neue Bildungen zu verrichten und den Abgang mit Vortheil zu ergänzen.

Man darf nicht erſtaunen, ſelbſt in dem Großen der Werke Gottes eine Vergänglichkeit zu verſtatten. Alles, was endlich iſt, was einen Anfang und Urſprung hat, hat das Merkmal ſeiner eingeſchränkten Natur in ſich; es muß vergehen und ein Ende haben. Die Dauer eines Weltbaues hat durch die Vortrefflichkeit ihrer Errichtung eine Beſtändigkeit in ſich, die unſeren Begriffen nach, einer unendlichen Dauer nahe kommt. Vielleicht werden tauſend, vielleicht Millionen Jahrhunderte ſie nicht vernichten; allein weil die Eitelkeit, die an den endlichen Naturen haftet, beſtändig an ihrer Zerſtörung arbeitet, ſo wird die Ewigkeit alle möglichen Perioden in ſich halten, um durch einen allmähligen Verfall den Zeitpunct ihres Unterganges doch endlich herbeizuführen.

Newton, dieſer große Bewunderer der Eigenſchaften Gottes aus der Vollkommenheit ſeiner Werke, der mit der tiefſten Einſicht in die Trefflichkeit der Natur die größte Ehrfurcht gegen die Offenbarung der göttlichen Allmacht verband, ſah ſich genöthigt, der Natur ihren Verfall durch den natürlichen Hang, den die Mechanik der Bewegung dazu hat, vorher zu verkündigen. Wenn eine ſyſtematiſche Verfaſſung durch die weſentliche Folge der Hinfälligkeit in großen Zeitläuften auch den allerkleinſten Theil, den man ſich nur gedenken mag, dem Zuſtande ihrer Verwirrung nähert; ſo muß in dem unendlichen Ablaufe der Ewigkeit doch ein Zeitpunct ſein, da dieſe allmählige Verminderung alle Bewegung erſchöpft hat.

Wir dürfen aber den Untergang eines Weltgebäudes nicht als einen wahren Verluſt der Natur bedauern. Sie beweiſt ihren Reichthum in einer Art von Verſchwendung, welche, indem einige Theile der Vergänglichkeit den Tribut bezahlen, ſich durch unzählige neue Zeugungen in dem ganzen Umfange ihrer Vollkommenheit unbeſchadet erhält. Welch eine unzählige Menge Blumen und Inſecten zerſtört ein einziger kalter Tag; aber wie wenig vermißt man ſie, ohnerachtet es herrliche Kunſtwerke der Natur und Beweisthümer der göttlichen Allmacht ſind; an einem anderen Orte wird dieſer Abgang mit Ueberfluß wiederum erſetzt. Der Menſch, der das Meiſterſtück der Schöpfung zu ſein ſcheint, iſt ſelbſt von dieſem Geſetze nicht ausgenommen. Die Natur beweiſt, daß ſie eben ſo reich, eben ſo unerſchöpflich in Hervorbringung des Trefflichſten unter den Creaturen, als des Geringſchätzigſten iſt, und daß ſelbſt deren Untergang eine nothwendige Schattirung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sonnen iſt, weil die Erzeugung derſelben ihr nichts koſtet. Die ſchädlichen Wirkungen der angeſteckten Luft, die Erdbeben, die Ueberſchwemmungen vertilgen ganze Völker von dem Erdboden; allein es ſcheint nicht, daß die Natur dadurch einigen Nachtheil erlitten habe. Auf gleiche Weiſe verlaſſen ganze Welten und Syſteme den Schauplatz, nachdem ſie ihre Rolle ausgeſpielt haben. Die Unendlichkeit der Schöpfung iſt groß genug, um eine Welt, oder eine Milchſtraße von Welten gegen ſie anzuſehen, wie man eine Blume, oder ein Inſect in Vergleichung gegen die Erde anſieht. Indeſſen, daß die Natur mit veränderlichen Auftritten die Ewigkeit auszieret, bleibt Gott in einer unaufhörlichen Schöpfung geſchäftig, den Zeug zur Bildung noch größerer Welten zu formen.

Der ſtets mit einem gleichen Auge, weil er, der Schöpfer ja von allen,
Sieht einen Helden untergehn, und einen kleinen Sperling fallen,
Sieht eine Waſſerblaſe ſpringen, und eine ganze Welt vergehn.
Pope, nach Brockes' Ueberſetzung.

Laßt uns alſo unſer Auge an dieſe erſchrecklichen Umſtürzungen, als an die gewöhnlichen Wege der Vorſehung gewöhnen, und ſie ſogar mit einer Art von Wohlgefallen anſehen. Und in der That iſt dem Reichthume der Natur nichts anſtändiger, als dieſes. Denn wenn ein Weltſyſtem in der langen Folge ſeiner Dauer alle Mannigfaltigkeit erſchöpft, die ſeine Einrichtung faſſen kann, wenn es nun ein überflüſſiges Glied in der Kette der Weſen geworden; ſo iſt nichts geziemender, als daß es in dem Schauſpiele der ablaufenden Veränderungen des Univerſi die letzte Rolle ſpielt, die jedem endlichen Dinge gebühret, nämlich der Vergänglichkeit ihr Gebühr abtrage. Die Natur zeigt, wie gedacht, ſchon in dem kleinen Theile ihres Inbegriffes dieſe Regel ihres Verfahrens, die das ewige Schickſal ihr im Ganzen vorgeſchrieben hat, und ich ſage es nochmals, die Größe desjenigen, was untergehen ſoll, iſt hierin nicht im Geringſten hinderlich; denn Alles, was groß iſt, wird klein, ja es wird gleichſam nur ein Punct, wenn man es mit dem Unendlichen vergleicht, welches die Schöpfung in dem unbeſchränkten Raume die Folge der Ewigkeit hindurch darſtellen wird.

Es ſcheint, daß dieſes den Welten, ſo wie allen Naturdingen verhängte Ende einem gewiſſen Geſetze unterworfen ſei, deſſen Erwägung der Theorie einen neuen Zug der Anſtändigkeit gibt. Nach demſelben hebt es bei den Weltkörpern an, die ſich dem Mittelpuncte des Weltalls am Nächſten befinden, ſo wie die Erzeugung und Bildung neben dieſem Centro zuerſt angefangen; von da breitet ſich das Verderben und die Zerſtörung nach und nach in die weiteren Entfernungen aus, um alle Welt, welche ihre Periode zurückgelegt hat, durch einen allmähligen Verfall der Bewegungen, zuletzt in einem einzigen Chaos zu begraben. Andererſeits iſt die Natur auf der entgegengeſetzten Grenze der ausgebildeten Welt unabläſſig beſchäftigt, aus dem rohen Zeuge der zerſtreuten Elemente Welten zu bilden, und indem ſie an der einen Seite neben dem Mittelpuncte veraltet, ſo iſt ſie auf der anderen jung und an neuen Zeugungen fruchtbar. Die ausgebildete Welt befindet ſich dieſem nach zwiſchen den Ruinen der zerſtörten, und zwiſchen dem Chaos der ungebildeten Natur mitten inne beſchränkt; und wenn man, wie es wahrſcheinlich iſt, ſich vorſtellt, daß eine ſchon zur Vollkommenheit gediehene Welt eine längere Zeit dauern könne, als ſie bedurft hat, gebildet zu werden, ſo wird ungeachtet aller der Verheerungen, die die Vergänglichkeit unaufhörlich anrichtet, der Umfang des Univerſi dennoch überhaupt zunehmen.

Will man aber noch zuletzt einer Idee Platz laſſen, die eben ſo wahrſcheinlich, als der Verfaſſung der göttlichen Werke wohlanſtändig iſt; ſo wird die Zufriedenheit, welche eine ſolche Abſchilderung der Veränderungen der Natur erregt, bis zum höchſten Grade des Wohlgefallens erhoben. Kann man nicht glauben, die Natur, welche vermögend war, ſich aus dem Chaos in eine regelmäßige Ordnung und in ein geſchicktes Syſtem zu ſetzen, ſei ebenfalls im Stande, aus dem neuen Chaos, darin ſie die Verminderung ihrer Bewegungen verſenkt hat, ſich wiederum eben ſo leicht herzuſtellen, und die erſte Verbindung zu erneuern? Können die Federn, welche den Stoff der zerſtreuten Materie in Bewegung und Ordnung brachten, nachdem ſie der Stillſtand der Maſchine zur Ruhe gebracht hat, durch erweiterte Kräfte nicht wiederum in Wirkung geſetzt werden, und ſich nach ebendenſelben allgemeinen Regeln zur Uebereinſtimmung einſchränken, wodurch die urſprüngliche Bildung zuwege gebracht worden iſt? Man wird nicht lange Bedenken tragen, dieſes zuzugeben, wenn man erwägt, daß, nachdem die endliche Mattigkeit der Umlaufsbewegungen in dem Weltgebäude die Planeten und Kometen insgeſammt auf die Sonne niedergeſtürzt hat, dieſer ihre Gluth einen unermeßlichen Zuwachs durch die Vermiſchung ſo vieler und großer Klumpen bekommen muß, vornehmlich da die entfernten Kugeln des Sonnenſyſtems, unſerer vorher erwieſenen Theorie zufolge, den leichteſten und im Feuer wirkſamſten Stoff der ganzen Natur in ſich enthalten. Dieſes, durch neue Nahrung und die flüchtigſte Materie in die größte Heftigkeit verſetzte Feuer wird ohne Zweifel nicht allein Alles wiederum in die kleinſten Elemente auflöſen, ſondern auch dieſelben in dieſer Art, mit einer der Hitze gemäßen Ausdehnungskraft und mit einer Schnelligkeit, welche durch keinen Widerſtand des Mittelraums geſchwächt wird, in dieſelben weiten Räume wiederum ausbreiten und zerſtreuen, welche ſie vor der erſten Bildung der Natur eingenommen hatten, um, nachdem die Heftigkeit des Centralfeuers durch eine beinahe gänzliche Zerſtreuung ihrer Maſſe gedämpft worden, durch Verbindung der Attractions- und Zurückſtoßungskräfte die alten Zeugungen und ſyſtematiſch beziehenden Bewegungen mit nicht minderer Regelmäßigkeit zu wiederholen und ein neues Weltgebäude darzuſtellen. Wenn denn ein beſonderes Planetenſyſtem auf dieſe Weiſe in Verfall gerathen und durch weſentliche Kräfte ſich daraus wiederum hergeſtellt hat, wenn es wohl gar dieſes Spiel mehr, wie einmal wiederholt; ſo wird endlich die Periode herannahen, die auf gleiche Weiſe das große Syſtem, darin die Fixſterne Glieder ſind, durch den Verfall ihrer Bewegungen, in einem Chaos verſammeln wird. Man wird hier noch weniger zweifeln, daß die Vereinigung einer ſo unendlichen Menge Feuerſchätze, als dieſe brennenden Sonnen ſind, zuſammt dem Gefolge ihrer Planeten den Stoff ihrer Maſſen durch die unnennbare Gluth aufgelöſt, in den alten Raum ihrer Bildungsſphäre zerſtreuen und daſelbſt die Materialien zu neuen Bildungen durch dieſelben mechaniſchen Geſetze hergeben werden, woraus wiederum der öde Raum mit Welten und Syſtemen kann belebt werden. Wenn wir denn dieſem Phönix der Natur, der ſich nur darum verbrennt, um aus ſeiner Aſche wiederum verjüngt aufzuleben, durch alle Unendlichkeit der Zeiten und Räume hindurch folgen; wenn man ſieht, wie ſie ſogar in der Gegend, da ſie verfällt und veraltet, an neuen Auftritten unerſchöpft, und auf der anderen Grenze der Schöpfung in dem Raum der ungebildeten rohen Materie mit ſtetigen Schritten zur Ausdehnung des Plans der göttlichen Offenbarung fortſchreitet, um die Ewigkeit ſowohl, als alle Räume mit ihren Wundern zu füllen; ſo verſenkt ſich der Geiſt, der Alles dieſes überdenkt, in ein tiefes Erſtaunen; aber annoch mit dieſem ſo großen Gegenſtande unzufrieden, deſſen Vergänglichkeit die Seele nicht genugſam zufrieden ſtellen kann, wünſcht er dasjenige Weſen in der Nähe kennen zu lernen, deſſen Verſtand, deſſen Größe die Quelle desjenigen Lichtes iſt, das ſich über die geſammte Natur, gleichſam als aus einem Mittelpuncte ausbreitet. Mit welcher Art der Ehrfurcht muß nicht die Seele ſogar ihr eigen Weſen anſehen, wenn ſie betrachtet, daß ſie noch alle dieſe Veränderungen überleben ſoll; ſie kann zu ſich ſelber ſagen, was der philoſophiſche Dichter von der Ewigkeit ſagt:

Wenn denn ein zweites Nichts wird dieſe Welt begraben;
Wenn von dem Alles ſelbſt nichts bleibet, als die Stelle;
Wenn mancher Himmel noch, von andern Sternen helle,
Wird ſeinen Lauf vollendet haben;
Wirſt du ſo jung, als jetzt, von deinem Tod gleich weit,
Gleich ewig künftig ſein, wie heut.

v. Haller.

O glücklich, wenn ſie unter dem Tumult der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe geſetzt iſt, von da ſie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen der Welt verurſacht, gleichſam unter ihren Füßen kann vorbeirauſchen ſehen. Eine Glückſeligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünſchen ſich erkühnen darf, lehrt uns die Offenbarung mit Ueberzeugung hoffen. Wenn denn die Feſſeln, welche uns an die Eitelkeit der Creaturen geknüpft halten, in dem Augenblicke, welcher zu der Verwandelung unſeres Weſens beſtimmt worden, abgefallen ſind, ſo wird der unſterbliche Geiſt von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreit, in der Gemeinſchaft mit dem unendlichen Weſen den Genuß der wahren Glückſeligkeit finden. Die ganze Natur, welche eine allgemeine harmoniſche Beziehung zu dem Wohlgefallen der Gottheit hat, kann diejenige vernünftige Creatur nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit erfüllen, die ſich mit dieſer Urquelle aller

Vollkommenheit vereint befindet. Die Natur von dieſem Mittelpuncte aus geſehen, wird von allen Seiten lauter Sicherheit, lauter Wohlanſtändigkeit zeigen. Die veränderlichen Scenen der Natur vermögen nicht den Ruheſtand der Glückſeligkeit eines Geiſtes zu verrücken, der einmal zu ſolcher Höhe erhoben iſt. Indem er dieſen Zuſtand mit einer ſüßen Hoffnung ſchon voraus koſtet, kann er ſeinen Mund in denjenigen Lobgeſängen üben, davon dereinſt alle Ewigkeiten erſchallen ſollen.

Wenn dereinſt der Bau der Welt in ſein Nichts zurückgeeilet
Und ſich deiner Hände Werk nicht durch Tag und Nacht mehr theilet;
Dann ſoll mein gerührt Gemüthe ſich, durch dich geſtärkt, bemühn,
In Verehrung deiner Allmacht ſtets vor deinen Thron zu ziehn.
Mein von Dank erfüllter Mund ſoll durch alle Ewigkeiten
Dir und deiner Majeſtät ein unendlich Lob bereiten;
Iſt dabei gleich kein vollkommnes, denn o Herr! ſo groß biſt du,
Dich nach Würdigkeit zu loben, reicht die Ewigkeit nicht zu.

Addiſſon, nach Gottſched's Ueberſetzung.

Zugabe

zum ſiebenten Hauptſtücke.

Allgemeine Theorie und Geſchichte der Sonne überhaupt.

Es iſt noch eine Hauptfrage, deren Auflöſung in der Naturlehre des Himmels und in einer vollſtändigen Kosmogonie unentbehrlich iſt. Woher wird nämlich der Mittelpunct eines jeden Syſtems von einem flammenden Körper eingenommen? Unſer planetiſche Weltbau hat die Sonne zum Centralkörper, und die Firſterne, die wir ſehen, ſind allem Anſehen nach Mittelpuncte ähnlicher Syſtematum.

Um zu begreifen, woher in der Bildung eines Weltgebäudes der Körper, der zum Mittelpuncte der Attraction dient, ein feuriger Körper hat werden müſſen, indeſſen daß die übrigen Kugeln ſeiner Anziehungsſphäre dunkle und kalte Weltkörper blieben, darf man nur die Art der Erzeugung eines Weltbaues ſich zurück erinnern, die wir in dem Vorhergehenden umſtändlich entworfen haben. In dem weit ausgedehnten Raume, darin der ausgebreitete elementariſche Grundſtoff ſich zu Bildungen und ſyſtematiſchen Bewegungen anſchickt, bilden ſich die Planeten und Kometen nur allein aus demjenigen Theile des zum Mittelpuncte der Attraction ſinkenden elementariſchen Grundſtoffes, welcher durch den Fall und die Wechſelwirkung den geſammten Partikeln zu der genauen Einſchränkung der Richtung und Geſchwindigkeit, die zum Umſchwunge erfordert wird, beſtimmt werden. Dieſer Theil iſt, wie eben dargethan worden, der mindeſte von der ganzen Menge der abwärts ſinkenden Materie, und zwar nur der Ausſchuß dichterer Sorten, welche durch den Widerſtand der anderen zu dieſem Grade der Genauheit haben gelagen können. Es befinden ſich in dieſem Gemenge heranſchwebende Sorten vorzüglicher Leichtigkeit, die, durch die Widerſtrebung des Raumes gehindert, durch ihren Fall zu der gehörigen Schnelligkeit der periodiſchen Umwendungen nicht durchdringen, und die folglich in der Mattigkeit ihres Schwunges insgeſammt zu dem Centralkörper hinabgeſtürzt werden. Weil nun eben dieſe leichteren und flüchtigen Theile auch die wirkſamſten ſind, das Feuer zu unterhalten; ſo ſehen wir, daß durch ihren Zuſatz der Körper und Mittelpunct des Syſtems den Vorzug erhält, eine flammende Kugel, mit einem Worte, eine Sonne zu werden. Dagegen wird der ſchwerere und unkräftige Stoff und der Mangel dieſer feuernährenden Theilchen aus den Planeten nur kalte und todte Klumpen machen, die ſolcher Eigenſchaft beraubt ſind.

Dieſer Zuſatz ſo leichter Materien iſt es auch, wodurch die Sonne die ſpecifiſch mindere Dichtigkeit überkommen hat, dadurch ſie auch ſogar unſerer Erde, dem dritten Planeten in dem Abſtande von ihr, 4mal an Dichtigkeit nachſteht; obgleich es natürlich iſt, zu glauben, daß in dieſem Mittelpuncte des Weltbaues, als in deſſen niedrigſtem Orte, die ſchwereſten und dichteſten Gattungen der Materie ſich befinden ſollten, wodurch ſie, ohne den Zuſatz einer ſo großen Menge des leichteſten Stoffes, die Dichtigkeit aller Planeten übertreffen würde.

Die Vermengung dichterer und ſchwererer Sorten der Elemente, zu dieſen leichteſten und flüchtigſten, dient gleichfalls, den Centralkörper zu der heftigſten Gluth, die auf ſeiner Oberfläche brennen und unterhalten werden ſoll, geſchickt zu machen. Denn wir wiſſen, daß das Feuer, in deſſen nährendem Stoffe dichte Materien unter den flüchtigen ſich vermengt befinden, einen großen Vorzug der Heftigkeit vor derjenigen Flamme hat, die nur von den leichten Gattungen unterhalten wird. Dieſe Untermiſchung aber einiger ſchweren Sorten unter die leichteren iſt eine nothwendige Folge unſeres Lehrbegriffs von der Bildung der Weltkörper, und hat noch dieſen Nutzen, daß die Gewalt der Gluth die brennbare Materie der Oberfläche nicht plötzlich zerſtreue, und daß ſelbige durch den Zufluß der Nahrung aus dem Inneren allmählig und beſtändig genährt wird.

Nachdem die Frage nun aufgelöſt iſt, woher der Centralkörper eines großen Sternſyſtems eine flammende Kugel d. i. eine Sonne ſei, ſo ſcheint es nicht überflüſſig zu ſein, ſich mit dieſem Vorwurfe noch einige Zeit zu beſchäftigen und den Zuſtand eines ſolchen Himmelskörpers mit einer ſorgfältigen Prüfung zu erforſchen; vornehmlich da die Muthmaßungen allhier aus tüchtigeren Gründen ſich herleiten laſſen, als ſie es gemeiniglich, bei den Unterſuchungen der Beſchaffenheit entfernter Himmelskörper, zu ſein pflegen.

Zuvörderſt ſetze ich feſt, daß man nicht zweifeln könne, die Sonne ſei wirklich ein flammender Körper, und nicht eine bis zum höchſten Grade erhitzte Maſſe geſchmolzener und glühender Materie, wie Einige aus gewiſſen Schwierigkeiten, welche ſie bei der erſteren Meinung zu finden gemeint, haben ſchließen wollen. Denn wenn man erwägt, daß ein flammendes Feuer vor einer jeden anderen Art der Hitze dieſen weſentlichen Vorzug hat, daß es, ſo zu ſagen, aus ſich ſelbſt wirkſam, anſtatt ſich durch die Mittheilung zu verringern oder zu erſchöpfen, vielmehr eben dadurch mehr Stärke und Heftigkeit überkommt, und alſo nur Stoff und Nahrung zum Unterhalte erfordert, um immerfort zu währen; da hingegen die Gluth einer auf den höchſten Grad erhitzten Maſſe ein blos leidender Zuſtand iſt, der ſich durch die Gemeinſchaft der berührenden Materie unaufhörlich vermindert und keine eigenen Kräfte hat, ſich aus einem kleinen Anfange auszubreiten, oder bei der Verminderung wiederum aufzuleben; wenn man, ſage ich, dieſes erwägt, ſo wird man, ich geſchweige der anderen Gründe, ſchon hieraus ſattſam erſehen können, daß der Sonne, der Quelle des Lichtes und der Wärme in jeglichem Weltbau, jene Eigenſchaft wahrſcheinlicher Weiſe müſſe beigelegt werden.

Wenn die Sonne nun oder die Sonnen überhaupt flammende Kugeln ſind, ſo iſt die erſte Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, die ſich hieraus abnehmen läßt, daß auf ihnen Luft befindlich ſein müſſe, weil ohne Luft kein Feuer brennt. Dieſer Umſtand gibt Anlaß zu merkwürdigen Folgerungen. Denn wenn man erſtlich die Atmoſphäre der Sonne und ihr Gewicht in Verhältniß des Sonnenklumpens ſetzt; in welchem Stande der Zuſammendrückung wird dieſe Luft nicht ſein, und wie vermögend wird ſie nicht eben dadurch werden, die heftigſten Grade des Feuers durch ihre Federkraft zu unterhalten? In dieſer Atmoſphäre erheben ſich, allem Vermuthen nach, auch die Rauchwolken von den durch die Flamme aufgelöſten Materien, die, wie man nicht zweifeln darf, eine Miſchung von groben und leichteren Theilchen in ſich haben, welche, nachdem ſie ſich zu einer Höhe, die für ſie eine kühlere Luft hegt, erhoben haben, in ſchweren Pech- und Schwefelregen hinabſtürzen und der Flamme neue Nahrung zuführen. Eben dieſe Atmoſphäre iſt auch, aus den gleichen Urſachen, wie auf unſerer Erde, von den Bewegungen der Winde nicht befreit, welche aber dem Anſehen nach Alles, was die Einbildungskraft nur ſich vorzuſtellen vermag, an Heftigkeit weit übertreffen müſſen. Wenn irgend eine Gegend auf der Oberfläche der Sonne, entweder durch die erſtickende Gewalt der ausbrechenden Dämpfe, oder durch den ſparſamen Zufluß brennbarer Materien in dem Ausbruche der Flamme nachläßt; ſo erkühlt die darüber befindliche Luft einigermaßen, und indem ſie ſich zuſammenzieht, gibt ſie der daneben befindlichen Platz, mit einer dem Ueberſchuſſe ihrer Ausſpannung gemäßen Gewalt in ihren Raum zu dringen, um die erloſchene Flamme anzufachen.

Gleichwohl verſchlingt alle Flamme immer viele Luft, und es iſt kein Zweifel, daß die Federkraft des flüſſigen Luftelements, das die Sonne umgibt, dadurch in einiger Zeit nicht geringen Nachtheil erleiden müſſe. Wenn man dasjenige, was Herr Hales hievon bei der Wirkung der Flamme in unſerer Atmoſphäre durch ſorgfältige Verſuche bewährt hat, hier im Großen anwendet; ſo kann man die immerwährende Beſtrebung der aus der Flamme gehenden Rauchtheilchen, die Elaſticität der Sonnenatmoſphäre zu zernichten, als einen Hauptknoten anſehen, deſſen Auflöſung mit Schwierigkeiten verbunden iſt. Denn dadurch, daß die Flamme die über der ganzen Fläche der Sonne brennt, ſich ſelber die Luft benimmt, die ihr zum Brennen unentbehrlich iſt, ſo iſt die Sonne in Gefahr, gar zu verlöſchen, wenn der größte Theil ihrer Atmoſphäre verſchlungen worden. Es iſt wahr, das Feuer erzeugt auch, durch Auflöſung gewiſſer Materien, Luft; aber die Verſuche beweiſen, daß allezeit mehr verſchlungen, als erzeugt wird. Zwar wenn ein Theil des Sonnenfeuers unter erſtickenden Dämpfen die Luft, die zu ihrer Erhaltung dient, beraubt wird; ſo werden, wie wir ſchon angemerkt haben, heftige Stürme ſie zerſtreuen und wegzuführen bemüht ſein. Allein im Ganzen wird man die Erſetzung dieſes nöthigen Elements auf folgende Art ſich begreiflich machen können, wenn man in Betrachtung zieht, daß, da bei einem flammenden Feuer die Hitze faſt nur über ſich, und nur wenig unter ſich wirkt, wenn ſie durch die angeführte Urſache erſtickt worden, ihre Heftigkeit gegen das Innere des Sonnenkörpers kehrt, und deſſen tiefe Schlünde nöthigt, die in ihren Höhlen verſchloſſene Luft hervorbrechen zu laſſen, und das Feuer aufs Neue anzufachen; wenn man in dieſem ihrem Eingeweide durch eine Freiheit, die bei einem ſo unbekannten Gegenſtande nicht verboten iſt, vornehmlich Materien ſetzt, die, wie der Salpeter, an elaſtiſcher Luft unerſchöpflich ergiebig ſind, ſo wird das Sonnenfeuer überaus lange Perioden hindurch an dem Zufluſſe immer erneuerter Luft nicht leichtlich Mangel leiden können.

Gleichwohl ſieht man die deutlichen Merkmale der Vergänglichkeit auch an dieſem unſchätzbaren Feuer, das die Natur zur Fackel der Welt aufgeſteckt. Es kommt eine Zeit, darin ſie wird erloſchen ſein. Die Entziehung der flüchtigſten und feinſten Materien, die, durch die Heftigkeit der Hitze zerſtreut, niemals wieder zurückkehren, und den Stoff des Zodiakallichtes vermehren, die Häufung unverbrennlicher und ausgebrannter Materien, z. E. der Aſche auf der Oberfläche, endlich auch der Mangel der Luft werden der Sonne ein Ziel ſetzen, da ihre Flamme dereinſt erlöſchen, und ihren Ort, der anjetzo der Mittelpunct des Lichtes und des Lebens dem ganzen Weltgebäude iſt, ewige Finſterniſſe einnehmen werden. Die abwechſelnde Beſtrebung ihres Feuers, durch die Eröffnung neuer Grüfte wiederum aufzuleben, wodurch ſie ſich vielleicht vor ihrem Untergange etlichemal herſtellt, könnte eine Erklärung des Verſchwindens und der Wiedererſcheinung einiger Fixſterne abgeben. Es würden Sonnen ſein, welche ihrem Erlöſchen nahe ſind, und die noch etlichemal aus ihrem Schutte aufzuleben trachten. Es mag dieſe Erklärung Beifall verdienen, oder nicht, ſo wird man ſich doch gewiß dieſe Betrachtung dazu dienen laſſen, einzuſehen, daß, da der Vollkommenheit aller Weltordnungen, es ſei auf die eine oder andere Art, ein unvermeidlicher Verfall droht, man keine Schwierigkeit in dem oben angeführten Geſetze ihres Unterganges, durch den Hang der mechaniſchen Einrichtung, finden werde, welche dadurch aber vornehmlich annehmungswürdig wird, weil ſie den Samen der Wiedererneuerung, ſelbſt in der Vermengung mit dem Chaos bei ſich führt.

Zuletzt laßt uns der Einbildungskraft ein ſo wunderſeltſames Object, als eine brennende Sonne iſt, gleichſam von Nahem vorſtellen. Man ſieht in einem Anblicke weite Feuerſeen, die ihre-

Flammen gen Himmel erheben, raſende Stürme, deren Wuth die Heftigkeit der erſten verdoppelt, welche, indem ſie ſelbige über ihre Ufer aufſchwellend machen, bald die erhabenen Gegenden dieſes Weltkörpers bedecken, bald ſie in ihre Grenzen zurückſinken laſſen; ausgebrannte Felſen, die aus den flammenden Schlünden ihre fürchterlichen Spitzen herausſtrecken, und deren Ueberſchwemmung oder Entblöſung von dem wallenden Feuerelemente das abwechſelnde Erſcheinen und Verſchwinden der Sonnenflecken verurſacht; dicke Dämpfe, die das Feuer erſticken, und die, durch die Gewalt der Winde erhoben, finſtere Wolken ausmachen, welche in feurigen Regengüſſen wiederum herabſtürzen, und als brennende Ströme von den Höhen des feſten Sonnenlandes*) ſich in flammende Thäler ergießen, das Krachen der Elemente, den Schutt ausgebrannter Materien, und die mit der Zerſtörung ringende Natur, welche ſelbſt mit dem abſcheulichen Zuſtande ihrer Zerrüttungen die Schönheit der Welt und den Nutzen der Creaturen bewirkt.

Wenn denn die Mittelpuncte aller großen Weltſyſteme flammende Körper ſind, ſo iſt dieſes am Meiſten von dem Centralkörper desjenigen unermeßlichen Syſtems zu vermuthen, welches die Fixſterne ausmachen. Wird nun aber dieſer Körper, deſſen Maſſe zu der Größe ſeines Syſtems ein Verhältniß haben muß, wenn er ein ſelbſtleuchtender Körper oder eine Sonne wäre, nicht mit vorzüglichem Glanze und Größe in die Augen fallen? Gleichwohl ſehen wir keinen dergleichen ſich ausnehmend unterſcheidenden Fixſtern unter dem Himmelsheere hervorſchimmern. In der That, man darf es ſich nicht befremden laſſen, wenn dieſes nicht geſchieht. Wenn er gleich 10000mal unſere Sonne an Größe überträfe, ſo könnte er doch, wenn man ſeine Entfernung 100mal größer, als des Sirius ſeine annimmt, nicht größer und heller, als dieſer erſcheinen.

---

*) Ich ſchreibe nicht ohne Urſache der Sonne alle Unebenheiten des feſten Landes, der Gebirge und der Thäler zu, die wir auf unſerer Erde und anderen Weltkörpern antreffen. Die Bildung einer Weltkugel, die ſich aus einem flüſſigen Zuſtande in einen feſten verändert, bringt nothwendig ſolche Ungleichheiten auf der Oberfläche zuwege. Wenn die Oberfläche ſich härtet, indeſſen daß in dem flüſſigen inwendigen Theile ſolcher Maſſe die Materien ſich noch nach Maaßgebung ihrer Schwere zum Mittelpuncte hinſenken; ſo werden die Partikeln des elaſtiſchen Luft- oder Feuerelements, das ſich in dieſen Materien mit untergemengt befindet, herausgejagt, und häufen ſich unter der indeſſen feſtgewordenen Rinde, unter welcher ſie große, und, nach Proportion des Sonnenklumpens, ungeheure Höhlen erzeugen, in welche die gedachte oberſte Rinde zuletzt mit mannigfaltigen Einbeugungen hereinſinkt, und ſowohl erhöhete Gegenden und Gebirge, als auch Thäler und Fluthbetten weiter Feuerſeen dadurch zubereitet.

Vielleicht aber iſt es den künftigen Zeiten aufgehoben, wenigſtens noch dereinſt die Gegend zu entdecken, wo der Mittelpunct*) des Fixſternenſyſtems, darein unſere Sonne gehört, befindlich iſt, oder vielleicht wohl gar zu beſtimmen, wohin man den Centralkörper des Univerſi, nach welchem alle Theile deſſelben mit einſtimmiger Senkung zielen, ſehen müſſe. Von was für einer Beſchaffenheit dieſes Fundamentalſtück der ganzen Schöpfung ſei, und was auf ihm befindlich, wollen wir dem Herrn Wrigt von Durham zu beſtimmen überlaſſen, der mit einer fanatiſchen Begeiſterung, ein kräftiges Weſen von der Götterart mit geiſtlichen Anziehungs- und Zurückſtoßungskräften, das, in einer unendlichen Sphäre um ſich wirkſam, alle Tugend an ſich zöge, die Laſter aber zurücktriebe, in dieſem glücklichen Orte, gleichſam auf einen Thron der geſammten Natur erhöhte. Wir wollen der Kühnheit unſerer Muthmaßungen, welchen wir vielleicht nur gar zu viel erlaubt haben, nicht bis zu willkührlichen Erdichtungen den Zügel ſchießen laſſen. Die Gottheit iſt in der Unendlichkeit des ganzen Weltraums allenthalben gleich gegenwärtig; allenthalben, wo Naturen ſind, welche fähig ſind, ſich über die Abhängigkeit der Geſchöpfe zu der Gemeinſchaft des höchſten Weſens emporzuſchwingen, befindet es ſich gleich nahe. Die ganze Schöpfung iſt von ihren Kräften durchdrungen, aber nur derjenige, der ſich von dem Geſchöpfe zu befreien weiß, welcher ſo edel iſt, einzuſehen, daß in dem Genuſſe dieſer Urquelle der Vollkommenheit die höchſte Staffel der Glückſeligkeit einzig und allein zu ſuchen ſei, der allein iſt fähig, dieſem wahren Beziehungspuncte aller Trefflichkeit ſich näher, als irgend etwas Anderes in der ganzen Natur zu befinden. Indeſſen wenn ich, ohne an der enthuſiaſtiſchen Vorſtellung des Engelländers Theil zu nehmen, von den verſchiedenen Graden der Geiſterwelt aus der phyſiſchen Beziehung ihrer Wohnplätze gegen den Mittelpunct der Schöpfung muthmaßen ſoll, ſo wollte ich mit mehrerer Wahrſcheinlichkeit die vollkommenſten Klaſſen vernünftiger Weſen weiter von dieſem Mittelpuncte, als nahe bei demſelben ſuchen. Die Vollkommenheit mit Vernunft begabter Geſchöpfe, in ſo weit ſie von der Beſchaffenheit der Materie abhängt, in deren Verbindung ſie beſchränkt ſind, kommt gar ſehr auf die Feinigkeit des Stoffes an, deſſen Einfluß dieſelben zur Vorſtellung der Welt und zur Gegenwirkung in dieſelbe beſtimmt. Die Trägheit und der Widerſtand der Materie ſchränkt die Freiheit des geiſtigen Weſens zum Wirken und die Deutlichkeit ihrer Empfindung von äußeren Dingen gar zu ſehr ein, ſie macht ihre Fähigkeiten ſtumpf, indem ſie deren Bewegungen nicht mit gehöriger Leichtigkeit gehorcht. Daher wenn man, wie es wahrſcheinlich iſt, nahe zum Mittelpuncte der Natur die dichteſten und ſchwerſten Sorten der Materie, und dagegen in der größeren Entfernung die zunehmenden Grade der Feinheit und Leichtigkeit derſelben, der Analogie gemäß, die in unſerem Weltbau herrſcht, annimmt; ſo iſt die Folge begreiflich. Die vernünftigen Weſen, deren Erzeugungsplatz und Aufenthalt näher zu dem Mittelpuncte der Schöpfung ſich befindet, ſind in eine ſteife und unbewegliche Materie verſenkt, die ihre Kräfte in einer unüberwindlichen Trägheit verſchloſſen enthält, und auch eben ſo unfähig iſt, die Eindrücke des Univerſi mit der nöthigen Deutlichkeit und Leichtigkeit zu übertragen und mitzutheilen. Man wird dieſe denkenden Weſen alſo in die niedrige Klaſſe zu zählen haben; dagegen wird mit den Entfernungen vom allgemeinen Centro dieſe Vollkommenheit der Geiſterwelt, welche auf der gewechſelten Abhängigkeit derſelben von der Materie beruht, wie eine beſtändige Leiter wachſen. In der tiefſten Erniedrigung zu dieſem Senkungspuncte hat man dieſem zufolge die ſchlechteſten und unvollkommenſten Gattungen denkender Naturen zu ſetzen, und hiewärtshin iſt, wo dieſe Trefflichkeit der Weſen ſich mit allen Schattirungen der Verminderung endlich in den gänzlichen Mangel der Ueberlegung und des Denkens verliert. In der That, wenn man erwägt, daß der Mittelpunct der Natur zugleich der Anfang ihrer Bildung aus dem rohen Zeuge, und ihre Grenze mit dem Chaos ausmacht; wenn man dazuſetzt, daß die Vollkommenheit geiſtiger Weſen, welche wohl eine äußerſte Grenze ihres Anfanges hat, wo ihre Fähigkeiten mit der Unvernunft zuſammenſtoßen, aber keine Grenzen der Fortſetzung, über welche ſie nicht könnte erhoben werden, ſondern nach der Seite hin eine völlige Unendlichkeit vor ſich findet; ſo wird man, wenn ja ein Geſetz Statt finden ſoll, nach welchem der vernünftigen Creaturen Wohnplätze nach der Ordnung ihrer Beziehung zum gemeinſchaftlichen Mittelpuncte vertheilt ſeien, die niedrigſte und unvollkommenſte Gattung, die gleichſam den Anfang des Geſchlechts der Geiſterwelt ausmacht, an demjenigen Orte zu ſetzen haben, der der Anfang des geſammten Univerſi zu nennen iſt, um zugleich mit dieſem in gleicher Fortſchreitung alle Unendlichkeit der Zeit und der Räume, mit ins Unendliche wachſenden Graden der Vollkommenheit des Denkungsvermögens, zu erfüllen, und ſich, gleichſam nach und nach, dem Ziele der höchſten Treſſlichkeit, nämlich der Gottheit zu nähern, ohne es doch jemals erreichen zu können.

---

*) Ich habe eine Muthmaßung, nach welcher es mir ſehr wahrſcheinlich zu ſein dünkt, daß der Sirius oder Hundsſtern in dem Syſtem der Sterne, die die Milchſtraße ausmachen, der Centralkörper ſei und den Mittelpunct einnehme, zu welchem ſie ſich alle beziehen. Wenn man dieſes Syſtem, nach dem Entwurfe des erſten Theils dieſer Abhandlung, wie ein Gewimmel von Sonnen, die zu einer gemeinſchaftlichen Fläche gehäuft ſeien, anſieht, welches nach allen Seiten von dem Mittelpuncte derſelben ausgeſtreut iſt, und doch einen gewiſſen, ſo zu ſagen, zirkelförmigen Raum, der durch die geringen Abweichungen derſelben vom Beziehungsplane, ſich auch in die Breite von beiden Seiten etwas ausdehnt, ausmacht; ſo wird die Sonne, die ſich gleichfalls dieſem Plane nahe befindet, die Erſcheinung dieſer zirkelförmigen, weißlich ſchimmernden Zone nach derjenigen Seite hin am Breiteſten ſehen, nach welcher ſie ſich der äußerſten Grenze des Syſtems am Nächſten befindet; denn es iſt leicht zu vermuthen, daß ſie ſich nicht eben gerade im Mittelpuncte aufhalten werde. Nun iſt der Streif der Milchſtraße, in dem Theile zwiſchen dem Zeichen des Schwans und des Schützen, am Breiteſten, folglich wird dieſes die Seite ſein, da der Platz unſerer Sonne der äußerſten Peripherie des zirkelförmigen Syſtems am Nächſten iſt; und in dieſem Theile werden wir den Ort, wo die Sternbilder des Adlers und Fuchſes mit der Gans ſtehen, inſonderheit für den allernächſten halten, weil daſelbſt aus dem Zwiſchenraume, da die Milchſtraße ſich theilt, die größte ſcheinbare Zerſtreuung der Sterne erhellt. Wenn man daher ohngefähr von dem Orte neben dem Schwanze des Adlers, eine Linie mitten durch die Fläche der Milchſtraße bis zu dem gegenüberſtehenden Puncte zieht; ſo muß dieſe auf den Mittelpunct des Syſtems zutreffen, und ſie trifft in der That ſehr genau auf den Sirius, den helleſten Stern am ganzen Himmel, der, wegen dieſer glücklichen, mit ſeiner vorzüglichen Geſtalt ſo wohl harmornirenden Zuſammentreffung, es zu verdienen ſcheint, daß man ihn für den Centralkörper ſelber halte. Er würde nach dieſem Begriffe auch gerade in dem Streife der Milchſtraße geſehen werden, wenn der Stand unſerer Sonne, der beim Schwanze des Adlers von dem Plane derſelben etwas abweicht, nicht den optiſchen Abſtand des Mittelpunctes gegen die andere Seite ſolcher Zone verurſachte.

Achtes Hauptſtück.

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung, der Einrichtung des Weltbaues überhaupt, inſonderheit von der Gewißheit der gegenwärtigen.

Man kann das Weltgebäude nicht anſehen, ohne die trefflichſte Anordnung in ihrer Einrichtung, und die ſicheren Merkmale der Hand Gottes in der Vollkommenheit ihrer Beziehungen zu kennen. Die Vernunft, nachdem ſie ſo viel Schönheit, ſo viel Trefflichkeit erwogen und bewundert hat, entrüſtet ſich mit Recht über die kühne Thorheit, welche ſich unterſtehen darf, Alles dieſes dem Zufalle und einem glücklichen Ohngefähr zuzuſchreiben. Es muß die höchſte Weisheit den Entwurf gemacht, und eine unendliche Macht ſelbigen ausgeführt haben, ſonſt wäre es unmöglich, ſo viele in einem Zweck zuſammenkommende Abſichten in der Verfaſſung des Weltgebäudes anzutreffen. Es kommt nur noch darauf an, zu entſcheiden, ob der Entwurf der Einrichtung des Univerſi von dem höchſten Verſtande ſchon in die weſentlichen Beſtimmungen der ewigen Natur gelegt und in die allgemeinen Bewegungsgeſetze gepflanzt ſei, um ſich aus ihren, auf eine der vollkommenſten Ordnung anſtändige Art, ungezwungen zu entwickeln; oder ob die allgemeinen Eigenſchaften der Beſtandtheile der Welt die völlige Unfähigkeit zur Uebereinſtimmung und nicht die geringſte Beziehung zur Verbindung haben, und durchaus einer fremden Hand bedurft haben, um diejenige Einſchränkung und Zuſammenfügung zu überkommen, welche Vollkommenheit und Schönheit an ſich blicken läßt. Ein faſt allgemeines Vorurtheil hat die meiſten Weltweiſen gegen die Fähigkeit der Natur, etwas Ordentliches durch ihre allgemeinen Geſetze hervorzubringen, eingenommen, gleich als wenn es Gott die Regierung der Welt ſtreitig machen hieße, wenn man die urſprünglichen Bildungen in den Naturkräften ſucht, und als wenn dieſe ein von der Gottheit unabhängiges Principium und ein ewiges blindes Schickſal wären.

Wenn man aber erwägt, daß die Natur und die ewigen Geſetze, welche den Subſtanzen zu ihrer Wechſelwirkung vorgeſchrieben ſind, kein ſelbſtſtändiges und ohne Gott nothwendiges Principium ſei, daß eben dadurch, weil ſie ſo viel Uebereinſtimmung und Ordnung in demjenigen zeigt, was ſie durch allgemeine Geſetze hervorbringt, zu erſehen iſt, daß die Weſen aller Dinge in einem gewiſſen Grundweſen ihren gemeinſchaftlichen Urſprung haben müſſen, und daß ſie darum lauter gewechſelte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenſchaften in einem einzigen höchſten Verſtande ihre Quelle haben, deſſen weiſe Idee ſie in durchgängigen Beziehungen entworfen, und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzt hat, dadurch ſie lauter Schönheit, lauter Ordnung, in dem ihnen ſelbſt gelaſſenen Zuſtande ihrer Wirkſamkeit, hervorbringen; wenn man, ſage ich, dieſes erwägt, ſo wird die Natur uns würdiger, als ſie gemeiniglich angeſehen wird, erſcheinen, und man wird von ihren Auswickelungen nichts, als Uebereinſtimmung, nichts, als Ordnung erwarten. Wenn man hingegen einem ungegründeten Vorurtheile Platz läßt, daß die allgemeinen Naturgeſetze an und für ſich ſelber nichts, als Unordnung zuwege bringen, und aller Uebereinſtimmung zum Nutzen, welche bei der Verfaſſung der Natur hervorleuchtet, die unmittelbare Hand Gottes anzeigt; ſo wird man genöthigt, die ganze Natur in Wunder zu verkehren. Man wird den ſchönen farbigen Bogen, der in den Regentropfen erſcheint, wenn dieſelben die Farben des Sonnenlichts abſondern, wegen ſeiner

Schönheit, den Regen, wegen ſeines Nutzens, die Winde, wegen der unentbehrlichen Vortheile, die ſie in unendlichen Arten der menſchlichen Bedürfniſſe leiſten; kurz, alle Veränderungen der Welt, welche Wohlanſtändigkeit und Ordnung mit ſich führen, nicht aus den einpflanzten Kräften der Materie herleiten ſollen. Das Beginnen der Naturforſcher, die ſich mit einer ſolchen Weltweisheit abgegeben haben, wird vor dem Richterſtuhle der Religion eine feierliche Abbitte thun müſſen. Es wird in der That alsdenn keine Natur mehr ſein; es wird nur ein Gott in der Maſchine die Veränderungen der Welt hervorbringen. Aber was wird denn dieſes ſeltſame Mittel, die Gewißheit des höchſten Weſens aus der weſentlichen Unfähigkeit der Natur zu beweiſen, für eine Wirkung zur Ueberführung des Epikurers thun? Wenn die Naturen der Dinge, durch die ewigen Geſetze ihrer Weſen nichts, als Unordnung und Ungereimtheit zuwege bringen; ſo werden ſie eben dadurch den Charakter ihrer Unabhängigkeit von Gott beweiſen; und was für einen Begriff wird man ſich von einer Gottheit machen können, welcher die allgemeinen Naturgeſetze nur durch eine Art von Zwange gehorchen, und an und für ſich deſſen weiſeſten Entwürfen widerſtreiten? Wird der Feind der Vorſehung nicht eben ſo viel Siege über dieſe falſchen Grundſätze davon tragen, als er Uebereinſtimmungen aufweiſen kann, welche die allgemeinen Wirkungsgeſetze der Natur ohne alle beſondere Einſchränkungen hervorbringen? und wird es ihm wohl an ſolchen Beiſpielen fehlen können? Dagegen laßt uns mit größerer Anſtändigkeit und Richtigkeit alſo ſchließen: Die Natur, ihren allgemeinen Eigenſchaften überlaſſen, iſt an lauter ſchönen und vollkommenen Früchten fruchtbar, welche nicht allein an ſich Uebereinſtimmung und Trefflichkeit zeigen, ſondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Weſen, mit dem Nutzen der Menſchen und der Verherrlichung der göttlichen Eigenſchaften wohl harmoniren. Hieraus folgt, daß ihre weſentlichen Eigenſchaften keine unabhängige Nothwendigkeit haben können; ſondern daß ſie ihren Urſprung in einem einzigen Verſtande, als dem Grunde und der Quelle aller Weſen haben müſſen, in welchem ſie unter gemeinſchaftlichen Beziehungen entworfen ſind. Alles, was ſich auf einander, zu einer gewechſelten Harmonie, bezieht, muß in einem einzigen Weſen, von welchem es insgeſammt abhängt, unter einander verbunden werden. Alſo iſt ein Weſen aller Weſen, ein unendlicher Verſtand und ſelbſtſtändige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch ſogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriffe der Beſtimmungen ihren Urſprung zieht. Nunmehr darf man die Fähigkeit der Natur, als dem Daſein eines höchſten Weſens nachtheilig, nicht beſtreiten, je vollkommener ſie in ihren Entwickelungen iſt, je beſſer ihre allgemeinen Geſetze zur Ordnung und Uebereinſtimmung führen, ein deſto ſicherer Beweisthum der Gottheit iſt ſie, von welcher ſie dieſe Verhältniſſe entlehnt. Ihre Hervorbringungen ſind nicht mehr Wirkungen des Ohngefährs und Folgen des Zufalls; es fließt Alles nach unwandelbaren Geſetzen von ihr ab, welche darum lauter Geſchicktes darſtellen müſſen, weil ſie lauter Züge aus dem allerweiſeſten Entwurfe ſind, aus dem die Unordnung verbannt iſt. Nicht der ohngefähre Zuſammenlauf der Atomen des *Lucrez* hat die Welt gebildet; eingepflanzte Kräfte und Geſetze, die den weiſeſten Verſtand zur Quelle haben, ſind ein unwandelbarer Urſprung derjenigen Ordnung geweſen, die aus ihnen nicht von ohngefähr, ſondern nothwendig abfließen mußte.

Wenn man ſich alſo eines alten ungegründeten Vorurtheils und der faulen Weltweisheit entſchlagen kann, die unter einer andächtigen Miene eine träge Unwiſſenheit zu verbergen trachten; ſo hoffe ich auf unwiderſprechliche Gründe eine ſichere Ueberzeugung zu gründen: *daß die Welt eine mechaniſche Entwickelung aus den allgemeinen Naturgeſetzen zum Urſprunge ihrer Verfaſſung erkenne;* und daß zweitens *die Art der mechaniſchen Erzeugung, die wir vorgeſtellt haben, die wahre ſei.* Wenn man beurtheilen will, ob die Natur genugſame Fähigkeiten habe, durch eine mechaniſche Folge ihrer Bewegungsgeſetze die Anordnung des Weltbaues zuwege zu bringen; ſo muß man vorher erwägen, wie einfach die Bewegungen ſind, welche die Weltkörper beobachten, und daß ſie nichts an ſich haben, was eine genauere Beſtimmung erforderte, als es die allgemeinen Regeln der Naturkräfte mit ſich führen. Die Umlaufsbewegungen beſtehen aus der Verbindung der ſinkenden Kraft, die eine gewiſſe Folge aus den Eigenſchaften der Materie iſt, und aus der ſchießenden Bewegung, die, als die Wirkung der erſteren, als eine durch das Herabſinken erlangte Geſchwindigkeit kann angeſehen werden, in der nur eine gewiſſe Urſache nöthig geweſen, den ſenkrechten Fall ſeitwärts abzubeugen. Nach einmal erlangter Beſtimmung dieſer Bewegungen iſt nichts ferner nöthig, ſie auf immer zu erhalten. Sie beſtehen in dem leeren Raume, durch die Verbindung der einmal eingedrückten ſchießenden Kraft, mit der aus den weſentlichen Naturkräften fließenden Attraction, und leiden weiter keine Veränderung. Allein die Analogien, in der Uebereinſtimmung dieſer Bewegungen, bezeigen die Wirklichkeit eines mechaniſchen Urſprunges ſo deutlich, daß man daran keinen Zweifel tragen kann. Denn

1. haben die Bewegungen eine durchgehends übereinſtimmende Richtung, daß von ſechs Hauptplaneten, von 10 Trabanten, ſowohl in ihrer fortrückenden Bewegung, als in ihren Umdrehungen um die Achſe, nicht ein einziger iſt, der nach einer anderen Seite, als von Abend gegen Morgen ſich bewegte. Dieſe Richtungen ſind überdem ſo genau zuſammentreffend, daß ſie nur wenig von einer gemeinſchaftlichen Fläche abweichen, und dieſe Fläche, auf welche ſich Alles bezieht, iſt die Aequatorsfläche des Körpers, der in dem Mittelpuncte des ganzen Syſtems ſich nach ebenderſelben Gegend um die Achſe dreht, und der durch ſeine vorzügliche Attraction der Beziehungspunct aller Bewegungen geworden, und folglich an denſelben ſo genau, als möglich, hat Theil nehmen müſſen. Ein Beweis, daß die geſammten Bewegungen auf eine, den allgemeinen Naturgeſetzen gemäße, mechaniſche Art entſtanden und beſtimmt worden, und daß die Urſache, welche entweder die Seitenbewegungen eindrückte oder richtete, den ganzen Raum des Planetengebäudes beherrſcht hat, und darin den Geſetzen gehorcht, welche die, in einem gemeinſchaftlich bewegten Raume befindliche Materie beobachtet, daß alle verſchiedenen Bewegungen zuletzt eine einzige Richtung anneh-

men, und ſich insgeſammt ſo genau, als möglich, auf eine einzige Fläche beziehend machen.

2. Sind die Geſchwindigkeiten ſo beſchaffen, als ſie in einem Raume ſein müſſen, da die bewegende Kraft in dem Mittelpuncte iſt, nämlich ſie nehmen in beſtändigen Graden mit den Entfernungen von dieſem ab, und verlieren ſich in der größeſten Weite in eine gänzliche Mattigkeit der Bewegung, welche den ſenkrechten Fall nur ſehr wenig ſeitwärts beugt. Vom Mercur an, welcher die größte Schwungkraft hat, ſieht man dieſe ſtufenweiſe ſich vermindern, und in dem äußerſten Kometen ſo gering ſein, als ſie ſein kann, um nicht gerade in die Sonne zu fallen. Man kann nicht einwenden, daß die Regeln der Centralbewegungen in Zirkelkreiſen es ſo erheiſchen, daß je näher zum Mittelpuncte der allgemeinen Senkung, deſto größer die Umſchwungsgeſchwindigkeit ſein müſſe; denn woher müſſen eben die, dieſem Centro nahen Himmelskörper zirkelförmige Kreiſe haben? woher ſind nicht die nächſten ſehr excentriſch, und die entfernteren in Zirkeln umlaufend? oder vielmehr, da ſie alle von dieſer abgemeſſenen geometriſchen Genauheit abweichen; warum nimmt dieſe Abweichung mit den Entfernungen zu? Bezeichnen dieſe Verhältniſſe nicht den Punct, zu dem alle Bewegung urſprünglich ſich gedrängt, und nach dem Maaße der Nahheit auch größere Grade erlangt hat, bevor andere Beſtimmungen ihrer Richtungen die gegenwärtige verändert haben?

Will man nun aber die Verfaſſung des Weltbaues, und den Urſprung der Bewegungen von den allgemeinen Naturgeſetzen ausnehmen, um ſie der unmittelbaren Hand Gottes zuzuſchreiben; ſo wird man alsbald inne, daß die angeführten Analogien einen ſolchen Begriff offenbar widerlegen. Denn was erſtlich die durchgängige Uebereinſtimmung in der Richtung betrifft, ſo iſt offenbar, daß hier kein Grund ſei, woher die Weltkörper gerade nach einer einzigen Gegend ihre Umläufe anſtellen müßten, wenn der Mechanismus ihrer Erzeugung ſie nicht dahin beſtimmt hätte. Denn der Raum, in dem ſie laufen, iſt unendlich wenig widerſtehend und ſchränkt ihre Bewegungen ſo wenig nach der einen Seite, als nach der anderen ein; alſo würde die Wahl Gottes ohne den geringſten Bewegungsgrund ſich nicht an eine einzige Beſtimmung binden, ſondern ſich mit mehrerer Freiheit in allerlei Abwechſelungen und Verſchiedenheit zeigen. Noch mehr: warum ſind die Kreiſe der Planeten ſo genau auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehend, nämlich auf die Aequatorsfläche desjenigen großen Körpers, der in dem Mittelpuncte aller Bewegung ihre Umläufe regiert? Dieſe Analogie, anſtatt einen Bewegungsgrund der Wohlanſtändigkeit an ſich zu zeigen, iſt vielmehr die Urſache einer gewiſſen Verwirrung, welche durch eine freie Abweichung der Planetenkreiſe würde gehoben werden; denn die Anziehungen der Planeten ſtören anjetzo gewiſſermaßen die Gleichförmigkeit ihrer Bewegungen, und würden einander gar nicht hinderlich ſein, wenn ſie ſich nicht ſo genau auf eine gemeinſchaftliche Fläche bezögen.

Noch mehr, als alle dieſe Analogien, zeigt ſich das deutlichſte Merkmal von der Hand der Natur an dem Mangel der genaueſten Beſtimmung in denjenigen Verhältniſſen, die ſie zu erreichen beſtrebt geweſen. Wenn es am Beſten wäre, daß die Planetenkreiſe beinahe auf eine gemeinſchaftliche Fläche geſtellt wären, warum ſind ſie es nicht ganz genau? und warum iſt ein Theil derjenigen Abweichung übrig geblieben, welche hat vermieden werden ſollen? Wenn darum die der Laufbahn der Sonne nahen Planeten die der Attraction das Gleichgewicht haltende Größe der Schwungkraft empfangen haben, warum fehlt noch etwas an dieſer völligen Gleichheit? und woher ſind ihre Umläufe nicht vollkommen zirkelrund, wenn blos die weiſeſte Abſicht, durch das größte Vermögen unterſtützt, dieſe Beſtimmung hervorzubringen getrachtet hat? Iſt es nicht klar einzuſehen, daß diejenige Urſache, welche die Laufbahnen der Himmelskörper geſtellt hat, indem ſie ſelbige auf eine gemeinſchaftliche Fläche zu bringen beſtrebt geweſen, es nicht völlig hat ausrichten können; imgleichen, daß die Kraft, welche den Himmelsraum beherrſchte, als alle Materie, die nunmehr in Kugeln gebildet iſt, ihre Umſchwungsgeſchwindigkeiten erhielt, ſie zwar nahe beim Mittelpuncte in ein Gleichgewicht mit der ſenkenden Gewalt zu bringen getrachtet hat; aber die völlige Genauigkeit nicht hat erreichen können? Iſt nicht das gewöhnliche Verfahren der Natur hieran zu erkennen, welches, durch die Dazwiſchenkunft der verſchiedenen Mitwirkungen, allemal von der ganz abgemeſſenen Beſtimmung abweichend gemacht wird? und wird man wohl lediglich in den Endzwecken des unmittelbar ſo gebietenden höchſten Willens die Gründe dieſer Beſchaffenheit finden? Man kann, ohne eine Hartnäckigkeit zu bezeigen, nicht in Abrede ſein, daß die geprieſene Erklärungsart, von den Natureigenſchaften durch Anführung ihres Nutzens Grund anzugeben, hier nicht die verhoffte Probe halte. Es war gewiß in Anſehung des Nutzens der Welt ganz gleichgültig, ob die Planetenkreiſe völlig zirkelrund, oder ob ſie ein wenig excentriſch wären; ob ſie mit der Fläche ihrer allgemeinen Beziehung völlig zuſammentreffen, oder noch etwas davon abweichen ſollten; vielmehr, wenn es ja nöthig war, in dieſer Art von Uebereinſtimmungen beſchränkt zu ſein, ſo war es am Beſten, ſie völlig an ſich haben. Wenn es wahr iſt, was der Philoſoph ſagte: daß Gott beſtändig die Geometrie ausübt; wenn dieſes auch in den Wegen der allgemeinen Naturgeſetze hervorleuchtet; ſo würde gewiß dieſe Regel bei den unmittelbaren Werken des allmächtigen Wortes vollkommen zu ſpüren ſein, und dieſe würden alle Vollkommenheit der geometriſchen Genauheit an ſich zeigen. Die Kometen gehören mit unter dieſe Mängel der Natur. Man kann nicht leugnen, daß in Anſehung ihres Laufes und der Veränderungen, die ſie dadurch erleiden, ſie als unvollkommene Glieder der Schöpfung anzuſehen ſind, welche weder dienen können, vernünftigen Weſen bequeme Wohnplätze abzugeben, noch dem Beſten des ganzen Syſtems dadurch nützlich zu werden, daß ſie, wie man vermuthet hat, der Sonne dereinſt zur Nahrung dienten; denn es iſt gewiß, daß die meiſten derſelben dieſen Zweck nicht eher, als bei dem Umſturze des ganzen planetiſchen Gebäudes, erreichen würden. In dem Lehrbegriffe von der unmittelbaren höchſten Anordnung der Welt, ohne eine natürliche Entwickelung aus allgemeinen Naturgeſetzen, würde eine ſolche Anmerkung anſtößig ſein, ob ſie gleich gewiß iſt. Allein in einer mechaniſchen Erklärungsart verherrlicht ſich dadurch die Schönheit der Welt und die Offenbarung der Allmacht nicht wenig. Die Natur, indem ſie alle mögliche Stufen der Mannigfaltigkeit in ſich faßt, erſtreckt ihren Umfang über alle Gattungen von der Vollkommenheit bis zum Nichts, und die Mängel ſelber ſind ein Zeichen des Ueberfluſſes, an welchem ihr Inbegriff unerſchöpft iſt.

Es iſt zu glauben, daß die angeführten Analogien ſo viel über das Vorurtheil vermögen würden, den mechaniſchen Urſprung des Weltgebäudes annehmungswürdig zu machen, wenn nicht noch gewiſſe Gründe, die aus der Natur der Sache ſelber hergenommen ſind, dieſer Lehrverfaſſung gänzlich zu widerſprechen ſchienen. Der Himmelsraum iſt, wie ſchon mehrmalen gedacht, leer, oder wenigſtens mit unendlich dünner Materie angefüllt, welche folglich kein Mittel hat abgeben können, den Himmelskörpern gemeinſchaftliche Bewegungen einzudrücken. Dieſe Schwierigkeit iſt ſo bedeutend und gültig, daß Newton, welcher Urſachen hatte, den Einſichten ſeiner Weltweisheit ſo viel, als irgend ein Sterblicher zu vertrauen, ſich genöthigt ſahe, allhier die Hoffnung aufzugeben, die Eindrückung der den Planeten beiwohnenden Schwungkräfte, ohnerachtet aller Uebereinſtimmung, welche auf einen mechaniſchen Urſprung zeigte, durch die Geſetze der Natur und die Kräfte der Materie aufzulöſen. Ob es gleich für einen Philoſophen eine betrübte Entſchließung iſt, bei einer zuſammengeſetzten, und noch weit von den einfachen Grundgeſetzen entfernten Beſchaffenheit die Bemühung der Unterſuchung aufzugeben, und ſich mit der Anführung des unmittelbaren Willens Gottes zu begnügen; ſo erkannte doch Newton hier die Grenzſcheidung, welche die Natur und den Finger Gottes, den Lauf der eingeführten Geſetze der erſteren und den Wink des letzteren von einander ſcheidet. Nach eines ſo großen Weltweiſen Verzweifelung ſcheint es eine Vermeſſenheit zu ſein, noch einen glücklichen Fortgang in einer Sache von ſolcher Schwierigkeit zu hoffen.

Allein ebendieſelbe Schwierigkeit, welche dem Newton die Hoffnung benahm, die den Himmelskörpern ertheilten Schwungkräfte, deren Richtung und Beſtimmungen das Syſtematiſche des

Weltbaues ausmacht, aus den Kräften der Natur zu begreifen, iſt die Quelle der Lehrverfaſſung geweſen, die wir in den vorigen Hauptſtücken vorgetragen haben. Sie gründet einen mechaniſchen Lehrbegriff; aber einen ſolchen, der weit von demſelben entfernt iſt, welchen Newton unzulänglich befand, und um deſſen willen er alle Unterurſachen verwarf, weil er, (wenn ich mir es unterſtehen darf, zu ſagen,) darin irrte, daß er ihn für den einzigen, unter allen möglichen ſeiner Art hielt. Es iſt ganz leicht und natürlich, ſelbſt vermittelſt der Schwierigkeit des Newton, durch eine kurze und gründliche Schlußfolge auf die Gewißheit derjenigen mechaniſchen Erklärungsart zu kommen, die wir in dieſer Abhandlung entworfen haben. Wenn man vorausſetzt, (wie man denn nicht umhin kann, es zu bekennen,) daß die obigen Analogien es mit größeſter Gewißheit feſtſetzen, daß die harmonirenden und ſich auf einander ordentlich beziehenden Bewegungen und Kreiſe der Himmelskörper eine natürliche Urſache, als ihren Urſprung anzeigen; ſo kann dieſe doch nicht dieſelbe Materie ſein, welche anjetzt den Himmelsraum erfüllt. Alſo muß diejenige, welche ehedem dieſe Räume erfüllte, und deren Bewegung der Grund von den gegenwärtigen Umläufen der Himmelskörper geweſen iſt, nachdem ſie ſich auf dieſe Kugeln verſammelt und dadurch die Räume gereinigt hat, die man anjetzt leer ſieht, oder, welches unmittelbar hieraus herfließt, die Materie ſelber, daraus die Planeten, die Kometen beſtehen, müſſen anfänglich in dem Raume des planetiſchen Syſtems ausgebreitet geweſen ſein, und in dieſem Zuſtande ſich in Bewegungen verſetzt haben, welche ſie behalten haben, als ſie ſich in beſondere Klumpen vereinigten und die Himmelskörper bildeten, welche alle den ehemals zerſtreuten Stoff der Weltmaterie in ſich faſſen. Man iſt hiebei nicht lange in Verlegenheit, das Triebwerk zu entdecken, welches dieſen Stoff der bildenden Natur in Bewegung geſetzt haben möge. Der Antrieb ſelber, der die Vereinigung der Maſſen zuwege brachte, die Kraft der Anziehung, welche der Materie weſentlich beiwohnet, und ſich daher, bei der erſten Regung der Natur, zur erſten Urſache der Bewegung ſowohl ſchickt, war die Quelle derſelben. Die Richtung, welche bei dieſer Kraft immer gerade zum Mittelpunct hinzielt, macht allhier kein Bedenken; denn es iſt gewiß, daß der feine Stoff zerſtreuter Elemente in der ſenkrechten Bewegung, ſowohl durch die Mannigfaltigkeit der Attractionspuncte, als durch die Hinderniſſe, die einander ihre durchkreuzenden Richtungslinien leiſten, hat in verſchiedene Seitenbewegungen ausſchlagen müſſen, bei denen das gewiſſe Naturgeſetz, welches macht, daß alle einander durch gewechſelte Wirkung einſchränkende Materie ſich zuletzt auf einen ſolchen Zuſtand bringt, da eine der anderen ſo wenig Veränderung, als möglich, mehr zuzieht, ſowohl die Einförmigkeit der Richtung, als auch die gehörigen Grade der Geſchwindigkeiten hervorgebracht hat, die in jedem Abſtande nach der Centralkraft abgewogen ſind, und durch deren Verbindung weder über noch unter ſich auszuſchweifen trachten; da alle Elemente alſo nicht allein nach einer Seite, ſondern auch beinahe in parallelen und freien Zirkeln um den gemeinſchaftlichen Senkungspunct in dem dünnen Himmelsraume umlaufend gemacht worden. Dieſe Bewegungen der Theile mußten hernach fortdauern, als ſich planetiſche Kugeln daraus gebildet hatten, und beſtehen anjetzt durch die Verbindung des einmal eingepflanzten Schwunges mit der Centralkraft, in unbeſchränkte künftige Zeiten. Auf dieſem ſo begreiflichen Grunde beruhen die Einförmigkeit der Richtungen in den Planetenkreiſen, die genaue Beziehung auf eine gemeinſchaftliche Fläche, die Mäßigung der Schwungkräfte nach der Attraction des Ortes, die mit den Entfernungen abnehmende Genauheit dieſer Analogien und die freie Abweichung der äußerſten Himmelskörper nach den beiden Seiten ſowohl, als nach entgegengeſetzter Richtung. Wenn dieſe Zeichen der gewechſelten Abhängigkeit in den Beſtimmungen der Erzeugung auf eine, durch den ganzen Raum verbreitete, urſprünglich bewegte Materie mit offenbarer Gewißheit zeigen; ſo beweiſet der gänzliche Mangel aller Materien in dieſem nunmehr leeren Himmelsraume, außer derjenigen, woraus die Körper der Planeten, der Sonne und der Kometen zuſammengeſetzt ſind, daß dieſe ſelbſt im Anfange in dieſem Zuſtande der

Ausbreitung müſſe geweſen ſein. Die Leichtigkeit und Richtigkeit, mit welcher aus dieſem angenommenen Grundſatze alle Phänomena des Weltbaues in den vorigen Hauptſtücken hergeleitet worden, iſt eine Vollendung ſolcher Muthmaßung und gibt ihr einen Werth, der nicht mehr willkührlich iſt.

Die Gewißheit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung von dem Urſprunge des Weltgebäudes, vornehmlich des unſrigen, wird auf den höchſten Gipfel der Ueberzeugung erhoben, wenn man die Bildung der Himmelskörper ſelber, die Wichtigkeit und Größe ihrer Maſſen nach den Verhältniſſen erwägt, die ſie in Anſehung ihres Abſtandes von dem Mittelpuncte der Gravitation haben. Denn erſtlich iſt die Dichtigkeit ihres Stoffes, wenn man ſie im Ganzen ihres Klumpens erwägt, in beſtändigen Graden mit den Entfernungen von der Sonne abnehmend; eine Beſtimmung, die ſo deutlich auf die mechaniſchen Beſtimmungen der erſten Bildung zielt, daß man nichts mehr verlangen kann. Sie ſind aus ſolchen Materien zuſammengeſetzt, deren die von ſchwererer Art einen tieferen Ort zu dem gemeinſchaftlichen Senkungspuncte, die von leichterer Art aber einen entfernteren Abſtand bekommen haben; welche Bedingung in aller Art der natürlichen Erzeugung nothwendig iſt. Aber bei einer unmittelbar aus dem göttlichen Willen fließenden Errichtung iſt nicht der mindeſte Grund zu gedachten Verhältniſſen anzutreffen. Denn ob es gleich ſcheinen möchte, daß die entfernteſten Kugeln aus leichterem Stoffe beſtehen müßten, damit ſie von der geringeren Kraft der Sonnenſtrahlen die nöthige Wirkung verſpüren könnten; ſo iſt dieſes doch nur ein Zweck, der auf die Beſchaffenheit der auf der Oberfläche befindlichen Materien und nicht auf die tieferen Sorten ſeines inwendigen Klumpens zielt, als in welche die Sonnenwärme niemals einige Wirkung thut, die auch nur dienen, die Attraction des Planeten, welche die ihn umgebenden Körper zu ihm ſinkend machen ſoll, zu bewirken, und daher nicht die mindeſte Beziehung auf die Stärke oder Schwäche der Sonnenſtrahlen haben dürfen. Wenn man daher fragt, woher die aus den richtigen Rechnungen des Newton gezogenen Dichtigkeiten der Erde, des Jupiters, des Saturns ſich gegeneinander, wie 400, 94½ und 64 verhalten; ſo wäre es ungereimt, die Urſache der Abſicht Gottes, welcher ſie nach den Graden der Sonnenwärme gemäßigt hat, beizumeſſen; denn da kann unſere Erde uns zum Gegenbeweiſe dienen, bei der die Sonne nur in eine geringe Tiefe unter der Oberfläche durch ihre Strahlen wirkt, daß derjenige Theil ihres Klumpens, der dazu einige Beziehung haben muß, bei Weitem nicht den millionſten Theil des Ganzen beträgt, wovon das Uebrige in Anſehung dieſer Abſicht völlig gleichgültig iſt. Wenn alſo der Stoff, daraus die Himmelskörper beſtehen, ein ordentliches mit den Entfernungen harmonirendes Verhältniß gegen einander hat, und die Planeten einander anjetzt nicht einſchränken können, da ſie nun im leeren Raume von einander abſtehen; ſo muß ihre Materie vordem in einem Zuſtande geweſen ſein, da ſie in einander gemeinſchaftliche Wirkung thun können, um ſich in die, ihrer ſpecifiſchen Schwere proportionirten Oerter einzuſchränken, welches nicht anders hat geſchehen können, als daß ihre Theile vor der Bildung in dem ganzen Raume des Syſtems ausgebreitet geweſen und dem allgemeinen Geſetze der Bewegung gemäß Oerter gewonnen haben, welche ihrer Dichtigkeit gebühren.

Das Verhältniß unter der Größe der planetiſchen Maſſen, welches mit den Entfernungen zunimmt, iſt der zweite Grund, der die mechaniſche Bildung der Himmelskörper, und vornehmlich unſere Theorie von derſelben klärlich beweiſet. Warum nehmen die Maſſen der Himmelskörper ohngefähr mit den Entfernungen zu? Wenn man einer der Wahl Gottes Alles zuſchreibenden Lehrart nachgeht, ſo könnte keine andere Abſicht gedacht werden, warum die entfernteren Planeten größere Maſſen haben müſſen, als damit ſie durch die vorzügliche Stärke ihrer Anziehung in ihrer Sphäre einen oder etliche Monde begreifen könnten, welche dienen ſollen, den Bewohnern, welche für ſie beſtimmt ſind, den Aufenthalt bequemlich zu machen. Allein dieſer Zweck konnte ebenſowohl durch eine vorzügliche Dichtigkeit in dem Inwendigen ihres Klumpens erhalten werden, und warum mußte denn die aus beſonderen Gründen fließende Leichtigkeit des Stoffes, welche dieſem Verhältniß entgegen iſt, bleiben und durch den Vorzug des Volumens ſoweit übertroffen werden, daß dennoch die Maſſe der oberen wichtiger, als der unteren ihre würde? Wenn man nicht auf die Art der natürlichen Erzeugung dieſer Körper Acht hat, ſo wird man ſchwerlich von dieſem Verhältniſſe Grund geben können; aber in Betrachtung derſelben iſt nichts leichter, als dieſe Beſtimmung zu begreifen. Als der Stoff aller Weltkörper in dem Raum des planetiſchen Syſtems noch ausgebreitet war, ſo bildete die Anziehung aus dieſen Theilchen Kugeln, welche ohne Zweifel um deſto größer werden mußten, je weiter der Ort ihrer Bildungsſphäre von demjenigen allgemeinen Centralkörper entfernt war, der aus dem Mittelpuncte des ganzen Raumes durch eine vorzüglich mächtige Attraction dieſe Vereinigung, ſoviel an ihm iſt, einſchränkte und hinderte.

Man wird die Merkmale dieſer Bildung der Himmelskörper aus dem, im Anfange ausgebreitet geweſenen Grundſtoffe mit Vergnügen an der Weite der Zwiſchenräume gewahr, die ihre Kreiſe von einander ſcheiden, und die nach dieſem Begriffe als die leeren Fächer müſſen angeſehen werden, aus denen die Planeten die Materie zu ihrer Bildung hergenommen haben. Man ſieht, wie dieſe Zwiſchenräume zwiſchen den Kreiſen ein Verhältniß zu der Größe der Maſſen haben, die daraus gebildet ſind. Die Weite zwiſchen dem Kreiſe des Jupiters und des Mars iſt ſo groß, daß der darin beſchloſſene Raum die Fläche aller unteren Planetenkreiſe zuſammengenommen übertrifft; allein er iſt des größeſten unter allen Planeten würdig, desjenigen, der mehr Maſſe hat, als alle übrigen zuſammen. Man kann dieſe Entfernung des Jupiters von dem Mars nicht der Abſicht beimeſſen, daß ihre Attractionen einander ſo wenig, als möglich, hindern ſollten. Denn nach ſolchem Grunde würde ſich der Planet zwiſchen zwei Kreiſen allemal demjenigen am Nächſten befinden, deſſen mit der ſeinigen vereinigte Attraction die beiderſeitigen Umläufe um die Sonne am Wenigſten ſtören kann; folglich demjenigen, der die kleinſte Maſſe hat. Weil nun nach den richtigen Rechnungen Newton's die Gewalt, womit Jupiter in den Lauf des Mars wirken kann, zu derjenigen, die er in den Saturn durch die vereinigte Anziehung ausübt, ſich wie [illegible] zu [illegible] verhält; ſo kann man man leicht die Rechnung machen, um wie viel Jupiter ſich dem Kreiſe des Mars näher befinden müßte, als des Saturn ſeinem, wenn ihr Abſtand durch die Abſicht ihrer äußerlichen Beziehung, und nicht durch den Mechanismus ihrer Erzeugung beſtimmt worden wäre. Da dieſes ſich nun aber ganz anders befindet; da ein planetiſcher Kreis in Anſehung der zwei Kreiſe, die über und unter ihm ſind, ſich oft von demjenigen abſtehender befindet, in welchem ein kleinerer Planet läuft, als die Bahn deſſen von größerer Maſſe, die Weite des Raumes aber um den Kreis eines jeden Planeten allemal ein richtiges Verhältniß zu ſeiner Maſſe hat; ſo iſt klar, daß die Art der Erzeugung dieſe Verhältniſſe müſſe beſtimmt haben, und daß, weil dieſe Beſtimmungen ſo, wie die Urſache und die Folgen derſelben, ſcheinen verbunden zu ſein, man es wohl am Richtigſten treffen wird, wenn man die, zwiſchen den Kreiſen begriffenen Räume als die Behältniſſe desjenigen Stoffes anſieht, daraus ſich die Planeten gebildet haben; woraus unmittelbar folgt, daß deren Größe dieſer ihren Maſſen proportionirt ſein muß, welches Verhältniß aber bei den entfernteren Planeten durch die, in dem erſten Zuſtande größere Zerſtreuung der elementariſchen Materie in dieſen Gegenden vermehrt wird. Daher von zwei Planeten, die an Maſſe einander ziemlich gleichkommen, der entferntere einen größeren Bildungsraum, d. i. einen größeren Abſtand von den beiden nächſten Kreiſen haben muß, ſowohl weil der Stoff daſelbſt an ſich ſpecifiſch leichterer Art, als auch weil er zerſtreuter war, als bei dem, ſo ſich näher zu der Sonne bildete. Daher, obgleich die Erde zuſammt dem Monde der Venus noch nicht an körperlichem Inhalte gleich zu ſein ſcheint, ſo hat ſie dennoch um ſich einen größeren Bildungsraum erfordert, weil ſie ſich aus einem mehr zerſtreuten Stoffe zu bilden hatten, als dieſer untere Planet. Vom Saturn iſt aus dieſen Gründen zu vermuthen, daß ſeine Bildungsſphäre ſich auf der abgelegenen Seite viel weiter wird ausgebreitet haben, als auf der Seite gegen den Mittelpunct hin, (wie denn dieſes von faſt allen

Planeten gilt;) und daher wird der Zwiſchenraum zwiſchem dem Saturnskreiſe und der Bahn des dieſem Planeten zunächſt oberen Himmelskörpers, den man über ihn vermuthen kann, viel weiter, als zwiſchen ebendemſelben und dem Jupiter, ſein.

Alſo geht Alles in dem planetiſchen Weltbaue ſtufenweiſe, mit richtigen Beziehungen zu der erſten erzeugenden Kraft, die neben dem Mittelpuncte wirkſamer, als in der Ferne geweſen, in alle unbeſchränkte Weiten fort. Die Verminderung der eingedrückten ſchießenden Kraft, die Abweichung von der genaueſten Uebereinſtimmung in der Richtung und der Stellung der Kreiſe, die Dichtigkeiten der Himmelskörper, die Sparſamkeit der Natur, in Hinſicht auf den Raum ihrer Bildung: Alles vermindert ſich ſtufenartig von dem Centro in die weiten Entfernungen; Alles zeigt, daß die erſte Urſache an die mechaniſchen Regeln der Bewegung gebunden geweſen, und nicht durch eine freie Wahl gehandelt hat.

Allein was ſo deutlich, als irgend ſonſten etwas, die natürliche Bildung der Himmelskugeln aus dem urſprünglich in dem Raume des Himmels, der nunmehr leer iſt, ausgebreitet geweſenen Grundſtoffe anzeiget, iſt diejenige Uebereinſtimmung, die ich von dem Herrn von Buffon entlehne, die aber in ſeiner Theorie bei Weitem den Nutzen, als in der unſrigen, nicht hat. Denn nach ſeiner Bemerkung, wenn man die Planeten, deren Maſſen man durch Rechnung beſtimmen kann, zuſammen ſummirt: nämlich den Saturn, den Jupiter, die Erde und den Mond; ſo geben ſie einen Klumpen, deſſen Dichtigkeit der Dichtigkeit des Sonnenkörpers wie 640 zu 650 beikommt, welche, da es die Hauptſtücke in dem planetiſchen Syſtem ſind, gegen die übrigen Planeten Mars, Venus und Mercur kaum verdienen gerechnet zu werden; ſo wird man billig über die merkwürdige Gleichheit erſtaunen, die zwiſchen der Materie des geſammten planetiſchen Gebäudes, wenn es als in einem Klumpen vereinigt betrachtet wird, und zwiſchen der Maſſe der Sonne herrſcht. Es wäre ein unverantwortlicher Leichtſinn, dieſe Analogie einem Ohngefähr zuzuſchreiben, welche unter einer Mannigfaltigkeit ſo unendlich verſchiedener Materien, deren nur allein auf unſerer Erde einige anzutreffen ſind, die 15tauſendmal an Dichtigkeit von einander übertroffen werden, dennoch im Ganzen dem Verhältniß von 1 bis 1 ſo nahe kommen; und man muß zugeben, daß, wenn man die Sonne als ein Mengſel von allen Sorten Materie, die in dem planetiſchen Gebäude von einander geſchieden ſind, betrachtet, alle insgeſammt ſich in einem Raume ſcheinen gebildet zu haben, der urſprünglich mit gleichförmig ausgebreitetem Stoffe erfüllt war, und auf dem Centralkörper ſich ohne Unterſchied verſammelt, zur Bildung der Planeten aber nach Maaßgebung der Höhen eingetheilt worden. Ich überlaſſe es denen, die die mechaniſche Erzeugung der Weltkörper nicht zugeben können, aus den Bewegungsgründen der Wahl Gottes dieſe ſo beſondere Uebereinſtimmung, wo ſie können, zu erklären. Ich will endlich aufhören, eine Sache von ſo überzeugender Deutlichkeit, als die Entwickelung des Weltgebäudes aus den Kräften der Natur iſt, auf mehr Beweisthümer zu gründen. Wenn man im Stande iſt, bei ſo vieler Ueberführung unbeweglich zu bleiben, ſo muß man entweder gar zu tief in den Feſſeln des Vorurtheils liegen, oder gänzlich unfähig ſein, ſich über den Wuſt hergebrachter Meinungen zu der Betrachtung der allerreinſten Wahrheit emporzuſchwingen. Indeſſen iſt es zu glauben, daß Niemand, als die Blödſinnigen, auf deren Beifall man nicht rechnen darf, die Richtigkeit dieſer Theorie verkennen könnte, wenn die Uebereinſtimmungen, die der Weltbau in allen ſeinen Verbindungen zu dem Nutzen der vernünftigen Creatur hat, nicht etwas mehr, als bloſe allgemeine Naturgeſetze zum Grunde zu haben ſchienen. Man glaubt auch mit Recht, daß geſchickte Anordnungen, welche auf einen würdigen Zweck abzielen, einen weiſen Verſtand zum Urheber haben müſſen, und man wird völlig befriedigt werden, wenn man bedenkt, daß, da die Naturen der Dinge keine andere, als eben dieſe Urquelle erkennen, ihre weſentlichen und allgemeinen Beſchaffenheiten eine natürliche Neigung zu anſtändigen und unter einander wohl übereinſtimmenden Folgen haben müſſen. Man wird ſich alſo nicht befremden dürfen, wenn man zum gewechſelten Vortheile der Creaturen gereichende Einrichtungen der Weltverfaſſung gewahr wird, ſelbige einer natürlichen Folge aus den allgemeinen Geſetzen der Natur beizumeſſen; denn was aus dieſen herfließt, iſt nicht die Wirkung des blinden Zufalles oder der unvernünftigen Nothwendigkeit; es gründet ſich zuletzt doch in der höchſten Weisheit, von der die allgemeinen Beſchaffenheiten ihre Uebereinſtimmung entlehnen. Der eine Schluß iſt ganz richtig: wenn in der Verfaſſung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, ſo iſt ein Gott. Allein der andere iſt nicht weniger gegründet: wenn dieſe Ordnung aus allgemeinen Naturgeſetzen hat herfließen können, ſo iſt die ganze Natur nothwendig eine Wirkung der höchſten Weisheit.

Wenn man es ſich aber durchaus belieben läßt, die unmittelbare Anwendung der göttlichen Weisheit an allen Anordnungen der Natur, die unter ſich Harmonie und nützliche Zwecke begreifen, zu erkennen, indem man der Entwickelung aus allgemeinen Bewegungsgeſetzen keine übereinſtimmende Folgen zutraut; ſo wollte ich rathen, in der Beſchauung des Weltbaues ſeine Augen nicht auf einen einzigen unter den Himmelskörpern, ſondern auf das Ganze zu richten, um ſich aus dieſem Wahne auf einmal herauszureißen. Wenn die ſchiefe Lage der Erdachſe gegen die Fläche ihres jährlichen Laufes durch die beliebte Abwechſelung der Jahreszeiten ein Beweisthum der unmittelbaren Hand Gottes ſein ſoll, ſo darf man nur dieſe Beſchaffenheit bei den anderen Himmelskörpern dagegen halten; ſo wird man gewahr werden, daß ſie bei jedem derſelben abwechſelt, und daß in dieſer Verſchiedenheit es auch einige gibt, die ſie gar nicht haben; wie z. E. Jupiter, deſſen Achſe ſenkrecht zu dem Plane ſeines Kreiſes iſt, und Mars, deſſen ſeine es beinahe iſt, welche beide keine Verſchiedenheit der Jahreszeiten genießen, und doch ebenſowohl Werke der Weisheit, als die anderen ſind. Die Begleitung der Monde beim Saturn, dem Jupiter und der Erde, würden ſcheinen beſondere Anordnungen des Weſens zu ſein, wenn die freie Abweichung von dieſem Zwecke durch das ganze Syſtem des Weltbaues nicht anzeigte, daß die Natur, ohne durch einen außerordentlichen Zwang in ihrem freien Betragen geſtört zu ſein, dieſe Beſtimmungen hervorgebracht habe. Jupiter hat vier Monde, Saturn fünf, die Erde einen, die übrigen Planeten gar keinen; ob es gleich ſcheint, daß dieſe wegen ihrer längeren Nächte derſelben bedürftiger wären als jene. Wenn man die proportionirte Gleichheit der den Planeten eingedrückten Schwungkräfte mit den Centralneigungen ihres Abſtandes als die Urſache, woher dieſe beinahe in Zirkeln um die Sonne laufen, und durch die Gleichmäßigkeit der von dieſer ertheilten Wärme zu Wohnplätzen vernünftiger Creaturen geſchickt werden, bewundert und ſie als den unmittelbaren Finger der Allmacht anſieht; ſo wird man auf einmal auf die allgemeinen Geſetze der Natur zurückgeführt, wenn man erwägt, daß dieſe planetiſche Beſchaffenheit ſich nach und nach, mit allen Stufen der Verminderung, in der Tiefe des Himmels verliert, und daß eben die höchſte Weisheit, welche an der gemäßigten Bewegung der Planeten ein Wohlgefallen gehabt hat, auch die Mängel nicht ausgeſchloſſen, mit welchen ſich das Syſtem endigt, indem es in der völligen Unregelmäßigkeit und Unordnung aufhört. Die Natur, ohnerachtet ſie eine weſentliche Beſtimmung zur Vollkommenheit und Ordnung hat, faßt in dem Umfange ihrer Mannigfaltigkeit alle möglichen Abwechſelungen, ſogar bis auf die Mängel und Abweichungen, in ſich. Ebendieſelbe unbeſchränkte Fruchtbarkeit derſelben hat die bewohnten Himmelskugeln ſowohl, als die Kometen, die nützlichen Berge und die ſchädlichen Klippen, die bewohnbaren Landſchaften und öden Wüſteneien, die Tugenden und Laſter hervorgebracht.

Dritter Theil.

Welcher einen Verſuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung, zwiſchen den Einwohnern verſchiedener Planeten, in ſich enthält.

Wer das Verhältniß aller Welten, von einem Theil zum andern weiß,
Wer aller Sonnen Menge kennet, und jeglichen Planetenkreis;
Wer die verſchiedenen Bewohner von einem jeden Stern erkennet,
Dem iſt allein, warum die Dinge ſo ſind, als wie ſie ſind, vergönnet,
Zu faſſen und uns zu erklären.

Pope.

Anhang

von den Bewohnern der Geſtirne.

Weil ich dafür halte, daß es den Charakter der Weltweisheit entehren heiße, wenn man ſich ihrer bedient, um mit einer Art von Leichtſinn freie Ausſchweifungen des Witzes mit einiger Scheinbarkeit zu behaupten, wenn man ſich gleich erklären wollte, daß es nur geſchähe, um zu beluſtigen; ſo werde ich in gegenwärtigem Verſuche keine anderen Sätze anführen, als ſolche, die zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes wirklich beitragen können, und deren Wahrſcheinlichkeit zugleich ſo wohl gegründet iſt, daß man ſich kaum entbrechen kann, ſie gelten zu laſſen.

Obgleich es ſcheinen möchte, daß in dieſer Art des Vorwurfes die Freiheit zu erdichten keine eigentliche Schranken habe, und daß man in dem Urtheil von der Beſchaffenheit der Einwohner entlegener Welten mit weit größerer Ungebundenheit der Phantaſie könne den Zügel ſchießen laſſen, als ein Maler in der Abbildung der Gewächſe oder Thiere unentdeckter Länder, und daß dergleichen Gedanken weder recht erwieſen, noch widerlegt werden könnten; ſo muß man doch geſtehen, daß die Entfernungen der Himmelskörper von der Sonne gewiſſe Verhältniſſe mit ſich führen, welche einen weſentlichen Einfluß in die verſchiedenen Eigenſchaften der denkenden Naturen nach ſich ziehen, die auf denſelben befindlich ſind, als deren Art zu wirken und zu leiden, an die Beſchaffenheit der Materie, mit der ſie verknüpft ſind, gebunden iſt und von dem Maaß der Eindrücke abhängt, die die Welt nach den Eigenſchaften der Beziehung ihres Wohnplatzes zu dem Mittelpuncte der Attraction und der Wärme in ihnen erweckt.

Ich bin der Meinung, daß es eben nicht nothwendig ſei, zu behaupten, alle Planeten müßten bewohnt ſein, ob es gleich eine Ungereimtheit wäre, dieſes in Anſehung aller, oder auch nur der meiſten zu leugnen. Bei dem Reichthume der Natur, da Welten und Syſteme, in Anſehung des Ganzen der Schöpfung, nur Sonnenſtäubchen ſind, könnte es auch wohl öde und unbewohnte Gegenden geben, die nicht auf das Genaueſte zu dem Zwecke der Natur, nämlich der Betrachtung vernünftiger Weſen, genutzt würden. Es wäre, als wenn man ſich aus dem Grunde der Weisheit Gottes ein Bedenken machen wollte, zuzugeben, daß ſandigte und unbewohnte Wüſteneien große Strecken des Erdbodens einnehmen, und daß es verlaſſene Inſeln im Weltmeere gebe, darauf kein Menſch befindlich iſt. Indeſſen iſt ein Planet viel weniger in Anſehung des Ganzen der Schöpfung, als eine Wüſte, oder Inſel in Anſehung des Erdbodens.

Vielleicht, daß ſich noch nicht alle Himmelskörper völlig ausgebildet haben; es gehören Jahrhunderte, vielleicht Tauſende von Jahren dazu, bis ein großer Himmelskörper einen feſten Stand ſeiner Materien erlangt hat. Jupiter ſcheint noch in dieſem Streite zu ſein. Die merkliche Abwechſelung ſeiner Geſtalt zu verſchiedenen Zeiten hat die Aſtronomen ſchon vorlängſt muthmaßen laſſen, daß er große Umſtürzungen erleiden müſſe, und bei Weitem ſo ruhig auf ſeiner Oberfläche nicht ſei, als es ein bewohnbarer Planet ſein muß. Wenn er keine Bewohner hat, und auch keine jemals haben ſollte, was für ein unendlich kleiner Aufwand der Natur wäre dieſes, in Anſehung der Unermeßlichkeit der ganzen Schöpfung? Und wäre es nicht vielmehr ein Zeichen der Armuth, als des Ueberfluſſes derſelben, wenn ſie in jedem Puncte des Raumes ſo ſorgfältig ſein ſollte, alle ihre Reichthümer aufzuzeigen?

Allein man kann noch mit mehr Befriedigung vermuthen, daß, wenn er gleich jetzt unbewohnt iſt, er dennoch es dereinſt werden wird, wenn die Periode ſeiner Bildung wird vollendet ſein. Vielleicht iſt unſere Erde tauſend oder mehrere Jahre vorhanden geweſen, ehe ſie ſich in der Verfaſſung befunden hat, Menſchen, Thiere und Gewächſe unterhalten zu können. Daß ein Planet nun einige tauſend Jahre ſpäter zu dieſer Vollkommenheit kommt, das thut dem Zwecke ſeines Daſeins keinen Abbruch. Er wird eben um deswillen auch ins Zukünftige länger in der Vollkommenheit ſeiner Verfaſſung, wenn er ſie einmal erreicht hat, verbleiben; denn es iſt einmal ein gewiſſes Naturgeſetz: Alles, was einen Anfang hat, nähert ſich beſtändig ſeinem Untergange, und iſt demſelben um ſo viel näher, je mehr es ſich von dem Puncte ſeines Anfanges entfernt hat.

Die ſatyriſche Vorſtellung jenes witzigen Kopfes aus dem Haag, welcher, nach der Anführung der allgemeinen Nachrichten aus dem Reiche der Wiſſenſchaften, die Einbildung von der nothwendigen Bevölkerung aller Weltkörper auf der lächerlichen Seite vorzuſtellen wußte, kann nicht anders, als gebilligt werden. „Diejenigen Creaturen,“ ſpricht er, „welche die Wälder auf dem Kopfe eines Bettlers bewohnen, hatten ſchon lange ihren Aufenthalt für eine unermeßliche Kugel und ſich ſelber als das Meiſterſtück der Schöpfung angeſehen, als einer unter ihnen, den der Himmel mit einer feineren Seele begabt hatte, ein kleiner Fontenelle ſeines Geſchlechts, den Kopf eines Edelmanns unvermuthet gewahr ward. Alsbald rief er alle witzige Köpfe ſeines Quartiers zuſammen, und ſagte ihnen mit Entzückung: wir ſind nicht die einzigen belebten Weſen der ganzen Natur; ſeht hier ein neues Land, hie wohnen mehr Läuſe.“ Wenn der Ausgang dieſes Schluſſes ein Lachen erweckt, ſo geſchieht es nicht um deswillen, weil er von der Menſchen Art zu urtheilen weit abgeht; ſondern weil ebenderſelbe Irrthum, der bei dem Menſchen eine gleiche Urſache zum Grunde hat, bei dieſen mehr Entſchuldigung zu verdienen ſcheint.

Laßt uns ohne Vorurtheil urtheilen. Dieſes Inſect, welches ſowohl ſeiner Art zu leben, als auch ſeiner Nichtswürdigkeit nach die Beſchaffenheit der meiſten Menſchen ſehr wohl ausdrückt, kann mit gutem Fuge zu einer ſolchen Vergleichung gebraucht werden. Weil, ſeiner Einbildung nach, der Natur an ſeinem Daſein unendlich viel gelegen iſt, ſo hält es die ganze übrige Schöpfung für vergeblich, die nicht eine genaue Abzielung auf ſein Geſchlecht, als Mittelpunct ihrer Zwecke, mit ſich führt. Der Menſch, welcher gleich unendlich weit von der oberſten Stufe der Weſen abſteht, iſt ſo verwegen, von der Nothwendigkeit ſeines Daſeins ſich mit gleicher Einbildung zu ſchmeicheln. Die Unendlichkeit der Schöpfung faßt alle Naturen, die ihr überſchwenglicher Reichthum hervorbringt, mit gleicher Nothwendigkeit in ſich. Von der erhabenſten Klaſſe unter den denkenden Weſen, bis zu dem verachteteſten Inſect iſt ihr kein Glied gleichgültig; und es kann keins fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zuſammenhange beſteht, dadurch unterbrochen würde. Indeſſen wird Alles durch allgemeine Geſetze beſtimmt, welche die Natur durch die Verbindung ihrer urſprünglich eingepflanzten Kräfte bewirkt. Weil ſie in ihrem Verfahren lauter Wohlanſtändigkeit und Ordnung hervorbringt, ſo darf keine einzelne Abſicht ihre Folgen ſtören und unterbrechen. Bei ihrer erſten Bildung war die Erzeugung eines Planeten nur eine unendlich kleine Folge ihrer Fruchtbarkeit; und nun wäre es etwas Ungereimtes, daß ihre ſo wohl gegründeten Geſetze den beſonderen Zwecken dieſes Atomus nachgeben ſollten. Wenn die Beſchaffenheit eines Himmelskörpers der Bevölkerung natürliche Hinderniſſe entgegenſetzt, ſo wird er unbewohnt ſein, obgleich es an und für ſich ſchöner wäre, daß er Einwohner hätte. Die Trefflichkeit der Schöpfung verliert dadurch nichts; denn das Unendliche iſt unter allen Größen diejenige welche durch Entziehung eines endlichen Theiles nicht vermindert wird. Es wäre, als wenn man klagen wollte, daß der Raum zwiſchen dem Jupiter und Mars ſo unnöthig leer ſteht, und daß es Kometen gibt, welche nicht bevölkert ſind. In der That, jenes Inſect mag uns ſo nichtswürdig ſcheinen, als es wolle, es iſt der Natur gewiß an der Erhaltung ihrer ganzen Klaſſe mehr gelegen, als an einer kleinen Zahl vortrefflicher Geſchöpfe, deren es dennoch unendlich viel gibt, wenn ihnen gleich eine Gegend, oder Ort beraubt ſein ſollte. Weil ſie in Hervorbringung beider unerſchöpflich iſt, ſo ſieht man ja gleich unbekümmert beide, in ihrer Erhaltung und Zerſtörung, den allgemeinen Geſetzen überlaſſen. Hat wohl jemals der Beſitzer jener bewohnten Wälder auf dem Kopfe des Bettlers größere Verheerungen unter dem Geſchlechte dieſer Colonie gemacht, als der Sohn Philipps in dem Geſchlechte ſeiner Mitbürger anrichtete, als es ihm ſein böſer Genius in den Kopf geſetzt hatte, daß die Welt nur um ſeinetwillen hervorgebracht ſei?

Indeſſen ſind doch die meiſten unter den Planeten gewiß bewohnt, und die es nicht ſind, werden es dereinſt werden. Was für Verhältniſſe werden nun, unter den verſchiedenen Arten dieſer Einwohner, durch die Beziehung ihres Ortes in dem Weltgebäude zu dem Mittelpuncte, daraus ſich die Wärme verbreitet, die Alles belebt, verurſacht werden? Denn es iſt gewiß, daß dieſe, unter den Materien dieſer Himmelskörper, nach Proportion ihres Abſtandes, gewiſſe Verhältniſſe in ihren Beſtimmungen mit ſich führt. Der Menſch, welcher unter allen vernünftigen Weſen dasjenige iſt, welches wir am Deutlichſten kennen, ob uns gleich ſeine innere Beſchaffenheit annoch ein unerforſchtes Problema iſt, muß in dieſer Vergleichung zum Grunde und zum allgemeinen Beziehungspuncte dienen. Wir wollen ihn allhier nicht nach ſeinen moraliſchen Eigenſchaften, auch nicht nach der phyſiſchen Einrichtung ſeines Baues betrachten; wir wollen nur unterſuchen, was das Vermögen vernünftig zu denken, und die Bewegung ſeines Leibes, die dieſem gehorcht, durch die, dem Abſtande von der Sonne proportionirte Beſchaffenheit der Materie, an die er geknüpft iſt, für Einſchränkungen leide. Des unendlichen Abſtandes ungeachtet, welcher zwiſchen der Kraft zu denken und der Bewegung der Materie, zwiſchen dem vernünftigen Geiſte und dem Körper anzutreffen iſt, ſo iſt es doch gewiß, daß der Menſch, der alle ſeine Begriffe und Vorſtellungen von den Eindrücken her hat, die das Univerſum vermittelſt des Körpers in ſeiner Seele erregt, ſowohl in Anſehung der Deutlichkeit derſelben, als auch der Fertigkeit, dieſelben zu verbinden und zu vergleichen, welche man das Vermögen zu denken nennt, von der Beſchaffenheit dieſer Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat.

Der Menſch iſt erſchaffen, die Eindrücke und Rührungen, die die Welt in ihm erregen ſoll, durch denjenigen Körper anzunehmen, der der ſichtbare Theil ſeines Weſens iſt, und deſſen Materie nicht allein dem unſichtbaren Geiſte, welcher ihn bewohnt, dient, die erſten Begriffe der äußeren Gegenſtände einzudrücken, ſondern auch in der inneren Handlung dieſe zu wiederholen, zu verbinden, kurz, zu denken, unentbehrlich iſt *). Nach dem Maaße, als ſein Körper ſich ausbildet, bekommen die Fähigkeiten ſeiner denkenden Natur auch die gehörigen Grade der Vollkommenheit, und erlangen allererſt ein geſetztes und männliches Vermögen, wenn die Faſern ſeiner Werkzeuge die Feſtigkeit und Dauerhaftigkeit überkommen haben, welche die Vollendung ihrer Ausbildung iſt. Diejenigen Fähigkeiten entwickeln ſich bei ihm früh genug, durch welche er der Nothdurft, die die Abhängigkeit von den äußerlichen Dingen ihm zuzieht, genug thun kann. Bei einigen Menſchen bleibt es bei dieſem Grade der Auswickelung. Das Vermögen, abgezogene Begriffe zu verbinden und durch eine freie Anwendung der Einſichten über den Hang der

---

*) Es iſt aus den Gründen der Pſychologie ausgemacht, daß vermöge der jetzigen Verfaſſung, darin die Schöpfung Seele und Leib von einander abhängig gemacht hat, die erſtere nicht allein alle Begriffe des Univerſi durch des letzteren Gemeinſchaft und Einfluß überkommen muß; ſondern auch die Ausübung ſeiner Denkungskraft ſelber auf deſſen Verfaſſung ankommt, und von deſſen Beihülfe die nöthige Fähigkeit dazu entlehnt.

Leidenſchaften zu herrſchen, findet ſich ſpät ein, bei einigen niemals in ihrem ganzen Leben; bei Allen aber iſt es ſchwach; es dient den unteren Kräften, über die es doch herrſchen ſollte, und in deren Regierung der Vorzug ſeiner Natur beſteht. Wenn man das Leben der meiſten Menſchen anſieht, ſo ſcheint dieſe Creatur geſchaffen zu ſein, um wie eine Pflanze Saft in ſich zu ziehen und zu wachſen, ſein Geſchlecht fortzuſetzen, endlich alt zu werden und zu ſterben. Er erreicht unter allen Geſchöpfen am Wenigſten den Zweck ſeines Daſeins, weil er ſeine vorzüglichen Fähigkeiten zu ſolchen Abſichten verbraucht, die die übrigen Creaturen mit weit minderen, und doch weit ſicherer und anſtändiger erreichen. Er würde auch das verachtungswürdigſte unter allen, zum Wenigſten in den Augen der wahren Weisheit ſein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhübe, und den in ihm verſchloſſenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorſtünde.

Wenn man die Urſache der Hinderniſſe unterſucht, welche die menſchliche Natur in einer ſo tiefen Erniedrigung erhalten; ſo findet ſie ſich in der Grobheit der Materie, darin ſein geiſtiger Theil verſenkt iſt, in der Unbiegſamkeit der Faſern, und der Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte, welche deſſen Regungen gehorchen ſollen. Die Nerven und Flüſſigkeiten ſeines Gehirns liefern ihm nur grobe und undeutliche Begriffe, und weil er der Reizung der ſinnlichen Empfindungen, in dem Inwendigen ſeines Denkungsvermögens, nicht genugſam kräftige Vorſtellungen zum Gleichgewichte entgegenſtellen kann; ſo wird er von ſeinen Leidenſchaften hingeriſſen, von dem Getümmel der Elemente, die ſeine Maſchine unterhalten, übertäubt und geſtört. Die Bemühungen der Vernunft, ſich dagegen zu erheben, und dieſe Verwirrung durch das Licht der Urtheilskraft zu vertreiben, ſind wie die Sonnenblicke, wenn dicke Wolken ihre Heiterkeit unabläſſig unterbrechen und verdunkeln.

Dieſe Grobheit des Stoffes und des Gewebes in dem Baue der menſchlichen Natur iſt die Urſache derjenigen Trägheit, welche die Fähigkeiten der Seele in einer beſtändigen Mattigkeit und Kraftloſigkeit erhält. Die Handlung des Nachdenkens, und der durch die

Vernunft aufgeklärten Vorſtellungen iſt ein mühſamer Zuſtand, darein die Seele ſich nicht ohne Widerſtand ſetzen kann, und aus welchem ſie, durch einen natürlichen Hang der körperlichen Maſchine, alsbald in den leidenden Zuſtand zurückfällt, da die ſämmtlichen Reizungen alle ihre Handlungen beſtimmen und regieren.

Dieſe Trägheit ſeiner Denkungskraft, welche eine Folge der Abhängigkeit von einer groben und ungelenkſamen Materie iſt, iſt nicht allein die Quelle des Laſters, ſondern auch des Irrthums. Durch die Schwierigkeit, welche mit der Bemühung verbunden iſt, den Nebel der verwirrten Begriffe zu zerſtreuen, und das durch verglichene Ideen entſpringende allgemeine Erkenntniß von den ſinnlichen Eindrücken abzuſondern, abgehalten, gibt ſie lieber einem übereilten Beifalle Platz, und beruhigt ſich in dem Beſitze einer Einſicht, welche ihr die Trägheit ihrer Natur und der Widerſtand der Materie kaum von der Seite erblicken laſſen.

In dieſer Abhängigkeit ſchwinden die geiſtigen Fähigkeiten zugleich mit der Lebhaftigkeit des Leibes; wenn das hohe Alter durch den geſchwächten Umlauf der Säfte nur dicke Säfte in dem Körper kocht, wenn die Beugſamkeit der Faſern und die Behendigkeit in allen Bewegungen abnimmt, ſo erſtarren die Kräfte des Geiſtes in einer gleichen Ermattung. Die Hurtigkeit der Gedanken, die Klarheit der Vorſtellung, die Lebhaftigkeit des Witzes und das Erinnerungsvermögen werden kraftlos und erkalten. Die durch lange Erfahrung eingepfropften Begriffe erſetzen noch einigermaßen den Abgang dieſer Kräfte, und der Verſtand würde ſein Unvermögen noch deutlicher verrathen, wenn die Heftigkeit der Leidenſchaften, die deſſen Zügel nöthig haben, nicht zugleich, und noch eher, als er, abnehmen möchten.

Es erhellt demnach hieraus deutlich, daß die Kräfte der menſchlichen Seele von den Hinderniſſen einer groben Materie, an die ſie innigſt verbunden werden, eingeſchränkt und gehemmt werden; aber es iſt etwas noch Merkwürdigeres, daß dieſe ſpecifiſche Beſchaffenheit des Stoffes eine weſentliche Beziehung zu dem Grade des Einfluſſes hat, womit die Sonne nach dem Maaße ihres Abſtandes ſie belebt und zu den Verrichtungen der animaliſchen Oekonomie tüchtig macht. Dieſe nothwendige Beziehung zu dem Feuer, welches ſich aus dem Mittelpuncte des Weltſyſtems verbreitet, um die Materie in der nöthigen Regung zu erhalten, iſt der Grund einer Analogie, die eben hieraus, zwiſchen den verſchiedenen Bewohnern der Planeten, feſtgeſetzt wird; und eine jede Klaſſe derſelben iſt vermöge dieſes Verhältniſſes an den Ort durch die Nothwendigkeit ihrer Natur gebunden, der ihr in dem Univerſo angewieſen worden.

Die Einwohner der Erde und der Venus können ohne ihr beiderſeitiges Verderben ihre Wohnplätze gegeneinander nicht vertauſchen. Der Erſtere, deſſen Bildungsſtoff für den Grad der Wärme ſeines Abſtandes proportionirt, und daher für einen noch größeren zu leicht und flüchtig iſt, würde in einer erhitzteren Sphäre gewaltſame Bewegungen und Zerrüttung ſeiner Natur erleiden, die von der Zerſtreuung und Austrocknung der Säfte und einer gewaltſamen Spannung ſeiner elaſtiſchen Faſern entſtehen würde; der Letztere, deſſen gröberer Bau und Trägheit der Elemente ſeiner Bildung eines großen Einfluſſes der Sonne bedarf, würde in einer kühleren Himmelsgegend erſtarren und in einer Lebloſigkeit verderben. Eben ſo müſſen es weit leichtere und flüchtigere Materien ſein, daraus der Körper des Jupiters-Bewohners beſteht, damit die geringe Regung, womit die Sonne in dieſem Abſtande wirken kann, dieſe Maſchinen eben ſo kräftig bewegen könne, als ſie es in den unteren Gegenden verrichtet und, damit ich Alles in einem allgemeinen Begriffe zuſammenfaſſe: der Stoff, woraus die Einwohner verſchiedener Planeten, ja ſogar die Thiere und Gewächſe auf denſelben gebildet ſind, muß überhaupt um deſto leichterer und feinerer Art, und die Elaſticität der Faſern ſammt der vortheilhaften Anlage ihres Baues um deſto vollkommener ſein, nach dem Maaße, als ſie weiter von der Sonne abſtehen.

Dieſes Verhältniß iſt ſo natürlich und wohl gegründet, daß nicht allein die Bewegungsgründe des Endzwecks darauf führen, welche in der Naturlehre gemeiniglich nur als ſchwache Gründe angeſehen werden, ſondern zugleich die Proportion der ſpecifiſchen Beſchaffenheit der Materien, woraus die Planeten beſtehen, welche ſowohl durch die Rechnungen des Newton, als auch durch die Gründe der Kosmogonie ausgemacht ſind, dieſelbe beſtätigen, nach welchen der Stoff, woraus die Himmelskörper gebildet ſind, bei den entfernteren allemal leichterer Art, als bei den nahen iſt, welches nothwendig an denen Geſchöpfen, die ſich auf ihnen erzeugen und unterhalten, ein gleiches Verhältniß nach ſich ziehen muß.

Wir haben eine Vergleichung zwiſchen der Beſchaffenheit der Materie, damit die vernünftigen Geſchöpfe auf den Planeten weſentlich vereinigt ſind, ausgemacht; und es läßt ſich auch nach der Einleitung dieſer Betrachtung leichtlich erachten, daß dieſe Verhältniſſe eine Folge auch in Anſehung ihrer geiſtigen Fähigkeit nach ſich ziehen werden. Wenn demnach dieſe geiſtigen Fähigkeiten eine nothwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Maſchine haben, welche ſie bewohnen; ſo werden wir mit mehr, als wahrſcheinlicher Vermuthung ſchließen können: daß die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorſtellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die ſie durch äußerlichen Eindruck bekommen, ſammt dem Vermögen ſie zuſammenzuſetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewiſſen Regel ſtehen, nach welcher dieſelben, nach dem Verhältniſſe des Abſtandes ihrer Wohnplätze von der Sonne immer trefflicher und vollkommener werden.

Da dieſes Verhältniß einen Grad der Glaubwürdigkeit hat, der nicht weit von einer ausgemachten Gewißheit entfernt iſt, ſo finden wir ein offenes Feld zu angenehmen Muthmaßungen, die aus der Vergleichung der Eigenſchaften dieſer verſchiedenen Bewohner entſpringen. Die menſchliche Natur, welche in der Leiter der Weſen gleichſam die mittelſte Sproſſe inne hat, ſieht ſich zwiſchen den zwei äußerſten Grenzen der Vollkommenheit mitten inne, von deren beiden Enden ſie gleich weit entfernt iſt. Wenn die Vorſtellung der erhabenſten Klaſſen vernünftiger Creaturen, die den Jupiter oder den Saturn bewohnen, ihre Eiferſucht reizt und ſie durch die Erkenntniß ihrer eigenen Niedrigkeit demüthigt; ſo kann der Anblick der niedrigen Stufen ſie wiederum zufrieden ſprechen und beruhigen, die in den Planeten Venus und Mercur weit unter der Vollkommenheit der menſchlichen Natur erniedrigt ſind. Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite ſahen wir denkende Geſchöpfe, bei denen ein Grönländer oder Hottentotte ein Newton ſein würde; und auf der anderen Seite andere, die dieſen als einen Affen bewundern.

Da jüngſt die obern Weſen ſahn,
Was unlängſt recht verwunderlich
Ein Sterblicher bei uns gethan,
Und wie er der Natur Geſetz entfaltet; wunderten ſie ſich,
Daß durch ein irdiſches Geſchöpf dergleichen möglich zu geſchehn,
Und ſahen unſern Newton an, ſo wie wir einen Affen ſehn.

Pope.

Zu welch einem Fortgange in der Erkenntniß wird die Einſicht jener glückſeligen Weſen der oberſten Himmelsſphären nicht gelangen! Welche ſchöne Folgen wird dieſe Erleuchtung der Einſichten nicht in ihre ſittliche Beſchaffenheit haben! Die Einſichten des Verſtandes, wenn ſie die gehörigen Grade der Vollſtändigkeit und Deutlichkeit beſitzen, haben weit lebhaftere Reizungen, als die ſinnlichen Anlockungen an ſich, und ſind vermögend, dieſe ſiegreich zu beherrſchen und unter den Fuß zu treten. Wie herrlich wird ſich die Gottheit ſelbſt, die ſich in allen Geſchöpfen malt, in dieſen denkenden Naturen nicht malen, welche als ein von den Stürmen der Leidenſchaften unbewegtes Meer ihr Bild ruhig aufnehmen und zurückſtrahlen! Wir wollen dieſe Muthmaßungen nicht über die, einer phyſiſchen Abhandlung vorgezeichneten Grenzen erſtrecken, wir bemerken nur nochmals die oben angeführte Analogie: daß die Vollkommenheit der Geiſterwelt ſowohl, als der materialiſchen in den Planeten, von dem Mercur an bis zum Saturn, oder vielleicht noch über ihm, (woferne noch andere Planeten ſind,) in einer richtigen Gradfolge, nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne, wachſe und fortſchreite.

Indeſſen daß dieſes aus den Folgen der phyſiſchen Beziehung ihrer Wohnplätze zu dem Mittelpuncte der Welt zum Theil natürlich herfließt, zum Theil geziemend veranlaßt wird; ſo beſtätigt andererſeits der wirkliche Anblick der vortrefflichſten, und ſich für die vorzügliche Vollkommenheit der Naturen in den oberen Gegenden anſchickenden Anſtalten dieſe Regel ſo deutlich, daß ſie beinahe einen Anſpruch auf eine völlige Ueberzeugung machen ſollte. Die Hurtigkeit der Handlungen, die mit den Vorzügen einer erhabenen Natur verbunden iſt, ſchickt ſich beſſer zu den ſchnell abwechſelnden Zeitperioden jener Sphären, als die Langſamkeit träger und unvollkommener Geſchöpfe.

Die Sehröhre lehren uns, daß die Abwechſelung des Tages und der Nacht im Jupiter in 10 Stunden geſchehe. Was würde der Bewohner der Erde, wenn er in dieſen Planeten geſetzt würde, bei dieſer Eintheilung wohl anfangen? Die 10 Stunden würden kaum zu derjenigen Ruhe zureichen, die dieſe grobe Maſchine zu ihrer Erholung durch den Schlaf gebraucht. Was würde die Vorbereitung zu den Verrichtungen des Wachens, das Kleiden, die Zeit, die zum Eſſen angewandt wird, nicht für einen Antheil an der folgenden Zeit abſorbern, und wie würde eine Creatur, deren Handlungen mit ſolcher Langſamkeit geſchehen, nicht zerſtreut und zu etwas Tüchtigem unvermögend gemacht werden, deren 5 Stunden Geſchäfte plötzlich durch die Dazwiſchenkunſt einer eben ſo langen Finſterniß unterbrochen würden? Dagegen, wenn Jupiter von vollkommeneren Creaturen bewohnt iſt, die mit einer feineren Bildung mehr elaſtiſche Kräfte und eine größere Behendigkeit in der Ausübung verbinden; ſo kann man glauben, daß dieſe 5 Stunden ihnen ebendaſſelbe und mehr ſind, als was die 12 Stunden des Tages für die niedrige Klaſſe der Menſchen betragen. Wir wiſſen, daß das Bedürfniß der

Zeit etwas Relatives iſt, welches nicht anders, als aus der Größe desjenigen, was verrichtet werden ſoll, mit der Geſchwindigkeit der Ausübung verglichen, kann erkannt und verſtanden werden. Daher ebendieſelbe Zeit, die für eine Art der Geſchöpfe gleichſam nur ein Augenblick iſt, für eine andere eine lange Periode ſein kann, in der ſich eine große Folge der Veränderungen durch eine ſchnelle Wirkſamkeit auswickelt. Saturn hat nach der wahrſcheinlichen Berechnung ſeiner Umwälzung, die wir eben dargelegt haben, eine noch weit kürzere Abtheilung des Tages und der Nacht, und läßt daher an der Natur ſeiner Bewohner noch vorzüglichere Fähigkeiten vermuthen.

Endlich ſtimmt Alles überein, das angeführte Geſetz zu beſtätigen. Die Natur hat ihren Vorrath augenſcheinlich auf der entlegenen Seite der Welt am Reichlichſten ausgebreitet. Die Monde, die den geſchäftigen Weſen dieſer glückſeligen Gegenden durch eine hinlängliche Erſetzung die Entziehung des Tageslichts vergüten, ſind in größeſter Menge daſelbſt angebracht, und die Natur ſcheint ſorgfältig geweſen zu ſein, ihrer Wirkſamkeit alle Beihülfe zu leiſten, damit ihnen faſt keine Zeit hinderlich ſei, ſolche anzuwenden. Jupiter hat in Anſehung der Monde einen augenſcheinlichen Vorzug vor allen unteren Planeten, und Saturn wiederum vor ihm, deſſen Anſtalten an dem ſchönen und nützlichen Ringe, der ihn umgibt, noch größere Vorzüge von ſeiner Beſchaffenheit wahrſcheinlich machen; da hingegen die unteren Planeten, bei denen dieſer Vorrath unnützlich würde verſchwendet ſein, deren Klaſſe weit näher an die Unvernunft grenzt, ſolcher Vortheile entweder gar nicht oder doch ſehr wenig theilhaftig geworden ſind.

Man kann aber, (damit ich einem Einwurfe zuvorkomme, der alle dieſe angeführte Uebereinſtimmung vereiteln könnte,) den größeren Abſtand von der Sonne, dieſer Quelle des Lichts und des Lebens, nicht als ein Uebel anſehen, wogegen die Weitläuftigkeit ſolcher Anſtalten bei den entfernteren Planeten nur vorgekehrt worden, um ihm einigermaßen abzuhelfen, und daß in der That die oberen Planeten eine weniger vortheilhafte Lage im Weltgebäude und eine Stellung hätten, die der Vollkommenheit ihrer Anſtalten nachtheilig wäre, weil ſie von der

Sonne einen ſchwächern Einfluß erhalten. Denn wir wiſſen, daß die Wirkung des Lichts und der Wärme nicht durch deren abſolute Intenſität, ſondern durch die Fähigkeit der Materie, womit ſie ſolche annimmt und ihrem Antriebe weniger oder mehr widerſteht, beſtimmt werde, und daß daher ebenderſelbe Abſtand, der für eine Art grober Materie ein gemäßigtes Klima kann genannt werden, ſubtilere Flüſſigkeiten zerſtreuen und für ſie von ſchädlicher Heftigkeit ſein würde; mithin nur ein feinerer und aus beweglicheren Elementen beſtehender Stoff dazu gehört, um die Entfernungen des Jupiters oder Saturns von der Sonne beiden zu einer glücklichen Stellung zu machen.

Endlich ſcheint noch die Trefflichkeit der Naturen in dieſen oberen Himmelsgegenden, durch einen phyſiſchen Zuſammenhang mit einer Dauerhaftigkeit, deren ſie würdig iſt, verbunden zu ſein. Das Verderben und der Tod können dieſen trefflichen Geſchöpfen nicht ſo viel, als uns niedrigen Naturen anhaben. Ebendieſelbe Trägheit der Materie und Grobheit des Stoffes, die bei den unteren Stufen das ſpecifiſche Principium ihrer Erniedrigung iſt, iſt auch die Urſache desjenigen Hanges, den ſie zum Verderben haben. Wenn die Säfte, die das Thier oder den Menſchen nähren und wachſen machen, indem ſie ſich zwiſchen ſeine Fäſerchen einverleiben und an ſeine Maſſe anſetzen, nicht mehr zugleich deſſen Gefäße und Canäle in der Raumesausdehnung vergrößern können, wenn das Wachsthum ſchon vollendet iſt; ſo müſſen dieſe ſich anſetzenden Nahrungsſäfte durch eben den mechaniſchen Trieb, der das Thier zu nähren angewandt wird, die Höhle ſeiner Gefäße verengen und verſtopfen, und den Bau der ganzen Maſchine, in einer nach und nach zunehmenden Erſtarrung, zu Grunde richten. Es iſt zu glauben, daß, obgleich die Vergänglichkeit auch an den vollkommenſten Naturen nagt, dennoch der Vorzug in der Feinheit des Stoffes, in der Elaſticität der Gefäße und der Leichtigkeit und Wirkſamkeit der Säfte, woraus jene vollkommneren Weſen, welche in den entfernten Planeten wohnen, gebildet ſind, dieſe Hinfälligkeit, welche eine Folge aus der Trägheit einer groben Materie iſt, weit länger aufhalten, und dieſen Creaturen eine Dauer, deren Länge ihrer Vollkommenheit proportionirt iſt, verſchaffen werde, ſo wie die Hinfälligkeit des Lebens der Menſchen ein richtiges Verhältniß zu ihrer Nichtswürdigkeit hat.

Ich kann dieſe Betrachtung nicht verlaſſen, ohne einem Zweifel zuvorzukommen, welcher natürlicher Weiſe aus der Vergleichung dieſer Meinungen mit unſeren vorigen Sätzen entſpringen könnte. Wir haben in den Anſtalten des Weltbaues an der Menge der Trabanten, welche die Planeten der entfernteſten Kreiſe erleuchten, an der Schnelligkeit der Achſendrehungen, und dem gegen die Sonnenwirkung proportionirten Stoffe ihres Zuſammenſatzes die Weisheit Gottes erkannt, welche Alles dem Vortheile der vernünftigen Weſen, die ſie bewohnen, ſo zuträglich angeordnet hat. Aber wie wollte man anjetzt mit der Lehrverfaſſung der Abſichten einen mechaniſchen Lehrbegriff zuſammenreimen, ſo daß, was die höchſte Weisheit ſelbſt entwarf, der rohen Materie, und das Regiment der Vorſehung der ſich ſelbſt überlaſſenen Natur zur Ausführung aufgetragen worden? Iſt das Erſtere nicht vielmehr ein Geſtändniß, daß die Anordnung des Weltbaues nicht durch die allgemeinen Geſetze der letzteren entwickelt worden?

Man wird dieſe Zweifel bald zerſtreuen, wenn man auf dasjenige nur zurückdenkt, was in gleicher Abſicht in dem Vorigen angeführt worden. Muß nicht die Mechanik aller natürlichen Bewegungen einen weſentlichen Hang zu lauter ſolchen Folgen haben, die mit dem Project der höchſten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl zuſammenſtimmen? Wie kann ſie abirrende Beſtrebungen und eine ungebundene Zerſtreuung in ihrem Beginnen haben, da alle ihre Eigenſchaften, aus welchen ſich dieſe Folgen entwickeln, ſelbſt ihre Beſtimmung aus der ewigen Idee des göttlichen Verſtandes haben, in welchem ſich Alles nothwendig auf einander beziehen und zuſammenſchicken muß? Wenn man ſich recht beſinnt, wie kann man die Art zu urtheilen rechtfertigen, daß man die Natur als ein widerwärtiges Subject anſieht, welches nur durch eine Art von Zwang, der ihrem freien Betragen Schranken ſetzt, in dem Gleiſe der Ordnung und der gemeinſchaftlichen Harmonie kann erhalten werden, woferne man nicht etwa dafür hält, daß ſie ein ſich ſelbſt genugſames Principium ſei, deſſen Eigenſchaften keine

Urſache erkennen, und welche Gott ſo gut, als es ſich thun läßt, in den Plan ſeiner Abſichten zu zwingen trachtet? Je näher man die Natur wird kennen lernen, deſto mehr wird man einſehen, daß die allgemeinen Beſchaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt ſind. Man wird hinlänglich überführt werden, daß ſie weſentliche Verwandtſchaften haben, durch die ſie ſich von ſelber anſchicken, einander in Errichtung vollkommener Verfaſſungen zu unterſtützen, die Wechſelwirkung der Elemente zur Schönheit der materialiſchen und doch zugleich zu den Vortheilen der Geiſterwelt, und daß überhaupt die einzelnen Naturen der Dinge in dem Felde der ewigen Wahrheiten ſchon untereinander, ſo zu ſagen, ein Syſtem ausmachen, in welchem eine auf die andere beziehend iſt; man wird auch alsbald inne werden, daß die Verwandtſchaft ihnen von der Gemeinſchaft des Urſprungs eigen iſt, aus dem ſie insgeſammt ihre weſentlichen Beſtimmungen geſchöpft haben.

Und um daher dieſe wiederholte Betrachtung zu dem vorhabenden Zwecke anzuwenden: ebendieſelben allgemeinen Bewegungsgeſetze, die den oberſten Planeten einen entfernten Platz von dem Mittelpuncte der Anziehung und der Trägheit in dem Weltſyſtem angewieſen haben, haben ſie dadurch zugleich in die vortheilhafteſte Verfaſſung geſetzt, ihre Bildungen am Weiteſten von dem Beziehungspuncte der groben Materie und zwar mit größerer Freiheit anzuſtellen; ſie haben ſie aber auch zugleich in ein regelmäßiges Verhältniß zu dem Einfluſſe der Wärme verſetzt, welche ſich nach gleichem Geſetze aus eben dem Mittelpuncte ausbreitet. Da nun eben dieſe Beſtimmungen es ſind, welche die Bildung der Weltkörper in dieſen entfernten Gegenden ungehinderter, die Erzeugung der davon abhängenden Bewegungen ſchneller und, kurz zu ſagen, das Syſtem wohlanſtändiger gemacht haben, da endlich die geiſtigen Weſen eine nothwendige Abhängigkeit von der Materie haben, an die ſie perſönlich verbunden ſind; ſo iſt kein Wunder, daß die Vollkommenheit der Natur von beiderlei Orten in einem einzigen Zuſammenhange der Urſachen und aus gleichen Gründen bewirkt werden. Dieſe Uebereinſtimmung iſt alſo bei genauer Erwägung nichts Plötzliches oder Unerwartetes, und weil die letzteren Weſen durch ein gleiches Principium in die allgemeine Verfaſſung der materialiſchen Natur eingeflochten worden; ſo wird die Geiſterwelt aus eben den Urſachen in den entfernten Sphären vollkommener ſein, weswegen es die körperliche iſt.

So hängt denn Alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Gradfolge zuſammen, durch die ewige Harmonie, die alle Glieder auf einander beziehend macht. Die Vollkommenheiten Gottes haben ſich in unſern Stufen deutlich geoffenbart, uud ſind nicht weniger herrlich in den niedrigſten Klaſſen, als in den erhabeneren.

Welch' eine Kette, die von Gott den Anfang nimmt, was für Naturen
Von himmliſchen und irdiſchen, von Engeln, Menſchen bis zum Vieh,
Vom Seraphim bis zum Gewürm! O Weite, die das Auge nie
Erreichen und betrachten kann!
Von dem Unendlichen zu dir, von dir zum Nichts!
Pope.

Wir haben die bisherigen Muthmaßungen treulich an dem Leitfaden der phyſiſchen Verhältniſſe fortgeführt, welcher ſie auf dem Pfade einer vernünftigen Glaubwürdigkeit erhalten hat. Wollen wir uns noch eine Ausſchweifung aus dieſem Gleiſe in das Feld der Phantaſie erlauben? Wer zeigt uns die Grenze, wo die gegründete Wahrſcheinlichkeit aufhört, und die willkührlichen Erdichtungen anheben? Wer iſt ſo kühn, eine Beantwortung der Frage zu wagen: ob die Sünde ihre Herrſchaft auch in den anderen Kugeln des Weltbaues ausübe, oder ob die Tugend allein ihr Regiment daſelbſt aufgeſchlagen?

Die Sterne ſind vielleicht ein Sitz verklärter Geiſter,
Wie hier das Laſter herrſcht, iſt dort die Tugend Meiſter.
v. Haller.

Gehört nicht ein gewiſſer Mittelſtand zwiſchen der Weisheit und Unvernunft zu der unglücklichen Fähigkeit, ſündigen zu können? Wer weiß, ſind alſo die Bewohner jener entfernten Weltkörper nicht zu erhaben und zu weiſe, um ſich bis zu der Thorheit, die in der

Sünde ſteckt, herabzulaſſen, diejenigen aber, die in den unteren Planeten wohnen, zu feſt an die Materie geheftet und mit gar zu geringen Fähigkeiten des Geiſtes verſehen, um die Verantwortung ihrer Handlungen vor dem Richterſtuhle der Gerechtigkeit tragen zu dürfen? Auf dieſe Weiſe wäre die Erde, und vielleicht noch der Mars, (damit der elende Troſt uns ja nicht genommen werde, Gefährten des Unglücks zu haben,) allein in der gefährlichen Mittelſtraße, wo die Verſuchung der ſinnlichen Reizungen gegen die Oberherrſchaft des Geiſtes ein ſtarkes Vermögen zur Verleitung haben, dieſer aber dennoch diejenige Fähigkeit nicht verleugnen kann, wodurch er im Stande iſt, ihnen Widerſtand zu leiſten, wenn es ſeiner Trägheit nicht vielmehr gefiele, ſich durch dieſelbe hinreißen zu laſſen, wo alſo der gefährliche Zwiſchenpunct zwiſchen der Schwachheit und dem Vermögen iſt, da ebendieſelben Vorzüge, die ihn über die niederen Klaſſen erheben, ihn auf eine Höhe ſtellen, von welcher er wiederum unendlich tiefer unter dieſe herabſinken kann. In der That ſind die beiden Planeten, die Erde und der Mars, die mittelſten Glieder des planetiſchen Syſtems, und es läßt ſich von ihren Bewohnern vielleicht nicht mit Unwahrſcheinlichkeit ein mittlerer Stand der phyſiſchen ſowohl, als moraliſchen Beſchaffenheit zwiſchen den zwei Endpuncten vermuthen; allein ich will dieſe Betrachtung lieber denjenigen überlaſſen, die mehr Beruhigung bei einem unerweislichen Erkenntniſſe, und mehr Neigung deſſen Verantwortung zu übernehmen, bei ſich finden.

Beſchluß.

Es iſt uns nicht einmal recht bekannt, was der Menſch anjetzo wirklich iſt, ob uns gleich das Bewußtſein und die Sinne hievon belehren ſollten; wie viel weniger werden wir errathen können, was er dereinſt werden ſoll. Dennoch ſchnappt die Wißbegierde der menſchlichen Seele ſehr begierig nach dieſem von ihr ſo entfernten Gegenſtande, und ſtrebt, in ſolchem dunkeln Erkenntniſſe einiges Licht zu bekommen.

Sollte die unſterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, die das Grab ſelber nicht unterbricht, ſondern nur verändert, an dieſen Punct des Weltraumes, an unſere Erde jederzeit geheftet bleiben? Sollte ſie niemals von den übrigen Wundern der Schöpfung eines nähern Anſchauens theilhaftig werden? Wer weiß, iſt es ihr nicht zugedacht, daß ſie dereinſt jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes, und die Trefflichkeit ihrer Anſtalten, die ſchon von Weitem ihre Neugierde ſo reizen, in der Nähe ſoll kennen lernen? Vielleicht bilden ſich darum noch einige Kugeln des Planetenſyſtems aus, um nach vollendetem Ablaufe der Zeit, die unſerem Aufenthalte allhier vorgeſchrieben iſt, uns in anderen Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinſt zu leuchten?

Es iſt erlaubt, es iſt anſtändig, ſich mit dergleichen Vorſtellungen zu beluſtigen; allein Niemand wird die Hoffnung des Künftigen auf ſo unſicheren Bildern der Einbildungskraft gründen. Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menſchlichen Natur wird abgefordert haben, ſo wird der unſterbliche Geiſt mit einem ſchnellen Schwunge ſich über Alles, was endlich iſt, emporſchwingen, und in einem neuen Verhältniſſe gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchſten Weſen entſpringt, ſein Daſein fortſetzen. Forthin wird die erhöhete Natur, welche die Quelle der Glückſeligkeit in ſich ſelber hat, ſich nicht mehr unter den äußeren Gegenſtänden zerſtreuen, um eine Beruhigung bei ihnen zu ſuchen. Der geſammte Inbegriff der Geſchöpfe, welcher eine nothwendige Uebereinſtimmung zum Wohlgefallen des höchſten Urweſens hat, muß auch ſie zu dem ſeinigen haben, und wird ſie nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit rühren.

In der That, wenn man mit ſolchen Betrachtungen, und mit den vorhergehenden, ſein Gemüth erfüllt hat; ſo gibt der Anblick eines beſtirnten Himmels, bei einer heiteren Nacht, eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnißvermögen des unſterblichen Geiſtes eine unnennbare Sprache, und gibt unausgewickelte Begriffe, die ſich wohl empfinden, aber nicht beſchreiben laſſen. Wenn es unter den denkenden Geſchöpfen dieſes Planeten niederträchtige Weſen gibt, die, ungeachtet aller Reizungen, womit ein ſo großer Gegenſtand ſie anlocken kann, dennoch im Stande ſind, ſich feſt an die Dienſtbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich iſt dieſe Kugel, daß ſie ſo elende Geſchöpfe hat erziehen können? Wie glücklich aber iſt ſie andererſeits, da ihr unter den allerannehmungswürdigſten Bedingungen ein Weg eröffnet iſt, zu einer Glückſeligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben iſt, die die allervortheilhafteſte Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann?

IV.

MEDITATIONUM QUARUNDAM
DE IGNE
SUCCINCTA DELINEATIO,

QUAM

SPECIMINIS CAUSA

AMPLISSIMAE FACULTATI PHILOSOPHICAE, UT EXAMINI
BENEVOLE ADMITTATUR, HUMILLIME OFFERT

IMMANUEL KANT,

REG. BOR. SCIENTT. PHILOS. CULTOR.

REGIOMONTI DIE XVII. APRILIS AO. MDCCLV.

INSTITUTI RATIO.

Non mihi hic animus est, rem, quae amplissimam prolixo volumini materiam largitur, paucis pagellis absolvere. Quas hic concisas benevolo Amplissimae Facultatis Philosophicae examini veluti per saturam offero meditationes, non sunt, nisi veluti primae lineae theoriae, quae, si per otium licuerit, uberioris tractationis mihi segetem subministrabunt. Ubivis sollerter cavi, ne hypotheticae et arbitrariae demonstrandi rationi liberius, ut fit, indulgerem, experientiae atque geometriae filum, sine quo e naturae recessibus vix reperitur exitus, quantum potui diligentissime secutus. Quoniam itaque ignis vis in rarefaciendis corporibus et ipsorum nexu solvendo potissimum exseritur, ut via et ratione incederem, non putavi alienum fore, pauca de materiae cohaesione et natura fluidorum antea disserere.

SECTIO I.

De corporum durorum et fluidorum natura.

PROP. I.

Fluiditas corporum non ex divisione materiae in partes tenuissimas glabras et lenissime cohaerentes explicari potest, sicuti physicorum pars maxima ex *Cartesii* sententia arbitratur.

Repraesentet triangulum $A\ B\ C$ (Tab. III, fig. 1) sectionem cumuli particularum minutissimarum globosarum conici; dico, hunc cumulum superficiem suam allegatis sub conditionibus ad libellam non compositurum esse, quemadmodum in fluidis accidere necesse est. Etenim cum particulae c, e, g, d, f, i, infra positis A, m, n, h, incumbentes, quaelibet inter harum amplexus quiescat, neque situ deturbentur, nisi quatenus inferiores dextrorsum et sinistrorsum loco pellunt; vis autem, va, qua particula, desuper gravitate premens, dextrorsum pellit particulam a, ex compositione virium sit tantum dimidia gravitatis, co, et sic per totam coacervationem; patet, cumulum in plano, si corpusculis extremis, a et z, tantummodo vis quaedam obsistat, non horizontalem, sed figuram conicam obtenturum esse, quemadmodum sabulum tenuissimum in horologiis arenariis aut alia quaevis materia in pollinem tenuissimum contrita.

PROP. II.

Acervatio particularum quantumvis subtilissimarum et lenissime cohaerentium tamen staticae legi non satis-

facit, pressionem versus latera altitudini proportionalem exercendo, adeoque charactere fluiditatis principali caret, nisi semet mediante materia quadam elastica premant, cujus ope momentum ponderis sui quaquaversum aequabiliter possint communicare.

Cum enim ex antecedenti propositione patescat, coacervatas particulas immediate se prementes non exercere latera versus pressionem, altitudini proportionalem, alia quaedam materia fluidi elementares partes intercedat necesse est, qua mediante ponderis momentum quaquaversum dispertire possint aequabiliter. At cum talis materia, quae alicubi pressa, aliorsum semet eadem vi expandere nititur, elastica communiter audiat, necesse est, ut moleculae fluidorum solidae non sibi immediate, sed materiae cuidam elasticae ipsis intermistae incumbant, cujus ope, quidquid desuper premit virium, versus latera eadem quantitate agat.

Probandum mox erit, hanc, corporis fluidi elementa intercendentem materiam elasticam non esse aliud, nisi materiam caloris.

PROP. III.

Corpora dura, haud secus, quam fluida, moleculis continentur non immediato contactu, sed materia elastica pariter mediante cohaerentibus.

Corpora fluida, ut supra demonstratum est, mediante elastica quadam materia cohaerent. Ast cum, quae e fluidis induruerunt metalla, aliaque id genus corpora semper, pro gradu caloris diminuto, arctius atque arctius volumen occupent et secundum omnes dimensiones condensentur, adeoque elementis ipsorum non deficiat spatium, semper sibi propius accedendi, hinc non immediato contactu compacta sint, patet; etiam, moles corporum durorum materiam quandam intra partes suas intermistam continere, qua mediante moleculae solidae, quanquam a contactu mutuo remotae, tamen se invicem attrahant; aut, si mavis, cohaereant, adeoque hac ratione cum fluidis convenire.

PROP. IV.

Ope materiae jam dictae, qua mediante corporis elementa, quantumvis a contactu mutuo remota, tamen invicem se attrahunt, explicare phaenomena corporum durorum.

Corpora dura, praesertim quae ex fluidis induruerunt, ut metalla, vitrum etc., hoc habent peculiare et notatu dignissimum, quod appenso pondere aliquantulum extendantur absque ruptione, adeoque, cui in proxima partium adunatione concedunt ponderi, id, ubi hae aliquantulum a se invicem dimotae sunt, ferre possint, et in maximo extensionis gradu maximo etiam ponderi ferendo apta sint. Hoc vero phaenomenon contendo non ex particulis solidis immediate cohaerentibus explicari posse. Etenim filum metallicum constet particulis vel secundum schema 1†) adunatis, vel ad interstitia vacua, quantum fieri potest excludenda secundum figuram 2††) dispositis, vel ut parallelepipeda ita superficieculis se contingentia (fig. 3†††), ut, pondere appenso *p*, spatiola *a*, *o*, *i*, *e* etc. a contactu dimoveant et tamen ceteris superficiebus cohaereant, tamen statim apparet, si pondus appensum filum tale metallicum vel tantillum in longitudinem extendat, in figura 1 [Tab. III, fig. 2] partes illico, quippe semet amplius non contingentes, divulsas fore; et, si postules, partes ad latera positas, *a*, *b*, *c*, *d*, extensione in longitudinem facta, introrsum concedere et diruptionem impeditum iri, tamen, crassitia hoc modo aliquantum imminuta, ponderi, cui prius cesserunt, tum multo minus obsistere posse; in fig. 3 [Tab. III, fig. 4] vero, quae totis superficiebus suis se tetigerunt, particulae cum semet tantum parte quadam tangunt, a pondere plane separatum iri, extra dubitationem est. Ideoque in omni casu assignabili filum distendi se non patietur, nisi et simul rumpatur. Quod cum experientiae contrarietur, patet, elementa corporum durorum non immediato contactu, sed mediante materia quadam in definita etiam distantia semet attrahere.

---

†) Tab. III, fig. 2.
††) Tab. III, fig. 3.
†††) Tab. III, fig. 4.

Ideoque ex hac mea hypothesi phaenomenon hoc corporum durorum secundum observatas naturae leges et geometriae praecepta explicare periculum faciam. Etenim si corpus, ex fluido indurescens, ponam situm talem elementorum acquirere, ut intercedente materia elastica, a contactu mutuo aliquantulum semota tria semper triangulum aequilaterum faciant, sicuti figura [5, Tab. III] exhibet, (situm vero talem semper affectabunt, si attrahendo se in minimum spatium contrahunt;) necesse est, ut, si pondus appensum trahat systema hoc particularum secundum directionem *a d*, distantia corpusculorum *a* et *c* major fiat, ut fig. 2 [Tab. III, fig. 6] exhibet, distantia *a b* autem et *b c* aequales priori maneant; quippe appropinquante elemento *b* puncto *d*, ita, ut cum duobus *a* et *c* angulum priori (fig. 1 [Tab. III, fig. 5]) majorem includat. Manente autem hoc pacto illibata materiae elasticae intermistae densitate (propter proprie non auctum corporis extensi volumen), attractiones, s. si mavis, cohaesiones particularum *a* et *c* hoc vinculo haud erunt imminutae. Verum attractio particulae *b*, quatenus jungit *a* et *c*, facta extensione s. deductione particularum *a* et *c*, fit proportianalis lineae *a d* (fig. 2)†), cum antea propter minorem angulum (fig. 1)††) minor fuerit, adeoque vis, qua particulae extensione aliqua facta a diruptione retinentur, crescit et quidem in directa ratione lineae *a d*, hoc est, secundum quantitatem extensionis.

---

†) Tab. III, fig. 6.

††) Tab. III, fig. 5.

Prop. V.

Lex, secundum quam elastra comperta sunt comprimi in spatia viribus proportionalia, optime cum allegata nostra hypothesi conspirat.

Quae in corporibus duris compressiones vulgo vocantur, dilatationis verius s. extensionis nomine nuncupandae sunt, quippe materiae durae multo minus, quam aqua in arctiora spatia vi comprimente adigi posse, per se liquet.†) Sit itaque elastrum $f\,e\,c\,b$ [Tab. III, fig. 7], muro $a\,b$ in $f\,b$ firmiter insertum; prematur versus murum ita, ut sit situs ipsius $i\,x\,f\,b$. Primo contendo, marginem elastri externum, $b\,c$, hac ratione aliquantulum extendi et majorem in hoc statu desiderare vim exprimentem, quo magis extenditur; deinde vires, quibus elastrum per spatium aliquod retinaculo $a\,b$ admovetur, ex principiis nostris fore, ut haec spatia, quamdiu pressiones sunt mediocres.

Si itaque elastrum vi quadam premente sit in situm secundum redactum et per spatiam $c\,s$ muro propius admotum, sectio ec mutabitur in situm ix. Ducatur per crassitiem linea is, sectioni ec parallela, erit $if=so=cm$; et xo, parte xs margine cm longior extensione factus; porro si apprimere pergas, usque dum in situm tertium, $g\,k\,f\,b$, redactum sit elastrum, ducta gh, itidem ec parallela, quantitas extensionis $k\,h$ erit quantitate xs major; hinc ex supra demonstratis patet, quomodo hoc pacto situs tertius majorem, quam situs secundus, vim apprimentem desideret.

Verum nunc, quanam ratione vires spatiis compressionis comparatae se habeant, indagandum. Margo xb in situ secundo, quantumlibet aliquantulum incurvatus, tamen in casu compressionum mediocrium, pro recto haberi potest, item linea kb in situ tertio; ponatur porro, sectionem elastri horizontalem ec (No. 1) continuatam per puncta i et g transire, quod, quoniam in mediocri compressionis gradu quam proxime accedit, hic absque errore sumi poterit. Est itaque in triangulo ixs angulus $x =$ ang. c, quippe eadem est sectio elastri, quae No. 1, angulus s aequatur verticali suo o, ideoque triangula scb et ixs sunt similia. Pariter in triangulo gkh (No. 3) omnia cum triangulo hcb eadem ratione se habent, ideoque argumentum sequens prodit:

---

†) „quippe – liquet" —?—

$$\begin{array}{l}
ix : xs = bc : sc \\
kh : gk(= ix) = hc : bc \\
\hline
xs : kh = sc : hc
\end{array}$$

hoc est: quantitates xs et kh, quibus distenditur elastri margo extimus $b\,c$, sunt in ratione spatiorum compressionis sc et hc.

Quum vero e prop. IV. constet, secundum hypothesin nostram vires distendentes quantitati distensionis proportionales esse oportere, hoc in casu liquet, vires elastrum comprimentes spatio compressionis proportionales fore. — Egregie asserta haec nostra, quae *de la Hire* in Monum. Reg. Acad. Societ. Paris. anno 1705 circa compressionem elastrorum comperta prodidit, stabiliunt; si rem sollicite examinaveris per aliam qualemcumque hypothesin, vix tam apte et congrue explicanda.

Corollarium generale.

Omne itaque corpus, si recte sentio, partibus continetur solidis, intercedente materia quadam elastica ceu vinculo unitis. Particulae elementares, hac intermista quamvis a contactu mutuo remotae, tamen hujus ope se attrahunt et arctius profecto colligantur, quam per contactum immediatum fieri posset. Quippe contactus molecularum ut plurimum globosarum, cum vix puncto fiat, infinities debilior foret ea, quae per universam praestatur superficiem, cohaesione. Hac vero ratione situs elementorum mutari salva cohaesione potest et simul in promptu est, quomodo, detracta ex interstitiis ex parte materia illa uniente, propius sibi possint elementa accedere et volumen contrahere; contra ea, aucta vel quantitate vel etiam elasticitate ipsius, corpus volumine augescere et particulae a se invicem recedere absque cohaesionis jactura possint. Quae in theoria ignis maximi momenti sunt.

S E C T I O II.

De materia ignis ejusque modificationibus, calore et frigore.

Prop. VI.

Experientia.

Ignis praesentiam suam testatur, primo corpora omnia tam fluida, quam solida secundum omnes dimensiones rarefaciendo, dein debilitata sensim cohaesione corporum compagem solvendo, postremo partes in vapores dissipando. Frigus contra corporum volumen minuit, cohaesionem roborat, e ductilibus et flexilibus facit rigida, e fluidis consistentia. Calor excitatur praesertim in corporibus duris et renitentibus vel tritu vel concussione. — In nullo corpore in immensum crescere potest. Ebullitionis gradum corpus aestuando incalescens nunquam supergreditur, quanquam deflagrando ignescens plerumque majori calore potiatur.

Caetera notatu dignissima caloris phaenomena hic allegare supersedeo, quippe passim in sequentibus occursura.

Prop. VII.

Materia ignis non est, nisi (sectione praecedenti descripta) materia elastica, quae corporum quorumlibet elementa, quibus intermista est, colligat; ejusque motus undulatorius s. vibratorius id est, quod caloris nomine venit.

Experientia demonstrat (Prop. VI), corpus quodvis vel tritum vel concussum incalescere atque secundum omnes dimensiones aequabiliter rarefieri. Hoc vero cum praesentiam elastici cujusdam, intra corporis molem contenti et sollicitationibus se expandere nitentis arguat; cum praeterea corpus quodvis ex demonstratis Sect. I, materiam elasticam interstitiis conclusam teneat, quae nexui particularum inservit quaeque adeo in motum undulatorium agitari omniaque caloris phaenomena exhibere potest, patet, eam a materia ignis non differre.

Idem probare ex phaenomenis ebullitionis.

Corpora per calorem liquefacta, ubi admoto majori atque majori igne ad ebullitionem perducta sunt, nullius caloris gradus amplius sunt capacia et hoc in statu bullas emittunt grandes et elasticas, ita ut ponderi atmosphaerae ferendo pares sint et quidem indesinenter, quamdiu ignis urget. Hae bullae cum nihil contineant aëris elastici, neque alia, nisi ignis materia in corpus calore saturatum intret, quaestio occurrit: cur, cum ante ebullitionem calor pariter in aquam intraverit neque tum praeter bullulas nonnullas aërias id elastici se manifestaverit, in momento praecise ebullitionis illud emittat. Verum cum facile sit perspectu, eandem materiam elasticam, quam ignem appellamus, quae antea pariter et nunc intra fluidi incalescentis molem concepta est, tamdiu attractione elementorum detentam et compressam haesisse, quamvis volumen aliquantulum dilataverit, quamdiu ejus quantitas, undulationis vehementiae conjuncta, nondum attractione moleculorum major facta est; ast ubi adeo invaluit, ut hujus momentum jam vi sua elastica superet, materiam omnem igneam, quae denuo accedit, elasticitate libera, sicuti intravit, per medium fluidum trajicere; cum haec, inquam, materiae igneae intra corpus quodvis calidum compressio pateat; non est, quod de nostrae propositionis veritate dubitemus.

PROP. VIII.

Materia caloris non est, nisi ipse aether (s. lucis materia) valida attractionis (s. adhaesionis) corporum vi intra ipsorum interstitia compressus.

Primo enim corpora quaevis densiora lucem immensum quantum attrahunt, ut *Newtonus* e refractionis et reflexionis phaenomenis evincit, usque adeo, ut ex computatione viri incomparabilis prope contactum vis attractionis decies millies billionesimis vicibus sollicitationem gravitatis antecellat. Cum vero lucis materia sit elastica, non dubitandum est, adeo immensa vi redigi etiam in spatia aliquanto minore h. e. comprimi posse; cumque particulae corporum lucis materiam ubique obviam inveniant, quid est, quod ambigas eam ipsam, quam in ipsis probavimus, materiam elasticam ab hoc aethere non differre.

Secundo animadvertitur, easdem materias, quae ad lucem refringendam insigni pollent efficacia, etiam ad calorem majorem, igni admoto concipiendum capaciores esse, adeo ut inde speriant, eandem attractionem, quae lucem sibi unire nititur, materiam quoque igneam sibi intime unitam detinere. Olea enim, quae ex *Newtoni* aliorumque experimentis multo majore, quam pro specifica gravitate sua vi radios refringunt h. e. attrahunt, etiam longe majorem, quam pro gravitate sua specifica ebullitionis gradum recipiunt, sicut oleum Therebinthorum etc.; eadem vero olea etiam sunt propria flammarum alimenta, et hoc in statu cum lucem quaquaversum spargant, caloris et lucis materiam, quantum fieri potest proxime convenire aut potius nihil differre testatum reddunt.

Idem ex transparentia vitrorum fit probabile.

Si hypothesin, naturae legibus maxime congruam et nuper a clarissimo *Eulero* novo praesidio munitam adoptaveris, lucem nempe non effluvium esse corporum lucidorum, sed pressionem aetheris ubique dispersi propagatam, et originem transparentiae vitri perpenderis, aetheris cum materia ignis connubium aut potius identitatem aperte confiteberis. Vitrum enim e cineribus clavellatis h. e. alcalino sale fortissimo cum sabulo vi ignis fusis conflatum est. Cum vero sal cinericus, diu et vehementer ustulando, materiam ignis sibi abunde unitam foveat, ubi sabulo commiscetur, per universam vitri massam hoc elasticum ignis principium dispertiet, cumque probabile haud sit, corpus tale, ex fluido solidescens, quomodocunque verteris, apertos et rectilineos semper luci transmittendae meatus habere, sed magis rationi consonum sit, volumen ipsius materia propria adimpletum esse, patet, quia nihilo secius lucis impulsus per massam vitri propagatur, intermistam esse ipsius partibus materiam ipsam lucis et molis ipsius partem esse. Quoniam vero materiam ignis vidimus vitri partem haud contemnendam efficere et large per hujus solida elementa dispertitam esse, vix dubitationi locus sit, matĕriam caloris cum aethere s. lucis elemento eandem plane esse.

PROP. IX.

Gradum caloris metiri h. e. proportionem, quam diversi caloris gradus erga se obtinent, in numeris exprimere.

Amontons, celeberrimum Acad. Reg. Scient. Paris. membrum, ita quidem hujus problematis resolutionem primus detexit. Cum ignis vis in rarefaciendis corporibus proprie exseratur, per vim comprimentem, huic rarefactionis nisui oppositam, ipsius quantitatem metiri congruum erit. Quia vero aër imminuto quantumvis calore deprehendatur vi prementi concedere et volumine minui, usque adeo, ut recte putandus sit omnem suam elasticitatem calori soli acceptam ferre, vir clarus hac hypothesi fultus consilium iniit caloris gradum elastica aëris, huic calori expositi vi metiendi, h. e. pondere, cui hoc calore actus sub eodem volumine ferendo compos est.

NOTA. *Fahrenheitius*, *Boerhavio* referente, singulare liquorum, igne ebullientium ingenium primus animadvertit, quod nempe hic caloris gradus pondere atmosphaerae graviore sit intensior, et minore aëris pressione in puncto ebullitionis minorem habeat caloris gradum. Idem *Monnierus* ex relatione Acad. Paris. cum thermometro Reaumuriano primo Burdegalae, deinde in vertice montis Pic du midi, ubi barometrum octo pollices depressius, quam priori loco fuit, calorem ebullientis aquae et ejus supra congelationis punctum altitudinem explorans reperit. Glaciei equidem eundem utrobique gradum deprehendit, ebullitionis vero calorem $\frac{15}{187}$ intervalli, quo ebullitio congelationem antecellit, ab eo, quem Burdegalae, barometro 28 pollices alto, notavit, deficere, adeoque calorem ebullitionis hujus loci montanum parte sui $\frac{1}{17}$ antecellere, quem excessum excessus tertiae partis circiter ponderis atmosphaerici produxit; ex quo liquet, atmosphaerae totius pondus semotum aquae ebullienti $\frac{1}{4}$ caloris illius, qui congelationis et ebullitionis gradus intercedit, detrahere. Cum igitur aquae absque aëris pressione ebullienti minor, hujus pondere addito vero major conciliari caloris gradus possit, neque pondus atmosphaerae aliud quidquam agat, nisi quod undulatorio particularum ignearum motui contrapondium exhibeat, ac cum attractio ipsorum aquae elementorum ipsi cohibendo non amplius sufficiat, inde conjici poterit, quanam elasticitatis vi aether, in puncto ebullitionis semet a nexu aquae expedire nitens, polleat et qua particularum attractione (s. hac deficiente, vi externa premente) illum compesci necesse sit. Quippe quoniam secundum laud. *Amontonsium* calores congelationis et ebullitionis vix parte hujus tertia differant et quarta pars caloris, congelationem atque ebullitionem intercedentis, vim requirat ponderi totius atmosphaerae aequalem, sequitur 12 atmosphaerarum pondere ad aequilibrium calori toti in ebulliendo praestandum opus esse, adeoque attractionem ipsam elementorum aquae 11 pressionibus aëris aequipollere. Ex quo attractionem earundem in puncto congelationis, multo magis vero ingentem metallorum attractionem ad comprimendum aetherem elasticum perspicere licet.

Secondatus eandem faciens observationem, reperit rarefactionem aquae majorem in monte allegato, minorem Burdegalae fuisse, in ratione $\frac{1}{14}$ totius voluminis ad $\frac{1}{20}$, adeoque si ineatur calculus, praecise in ratione reciproca ponderum atmosphaerae 20:28. — In hoc ergo casu celebrato illa aquae contra omnem compressionem pertinacissima renitentia, ab Academia Cimentina experimento stabilita, locum non reperit.

Prop. X.

Naturam et causam exhalationum s. vaporum ex assertis theoriae nostrae explicatam reddere.

Vaporum natura.

Exhalationes, quae non sunt nisi particulae humidae de superficiebus fluidorum avulsae aërique innatantes, hoc habent peculiare sibi et prope admirandum ingenium, ut, quantopere fluidi homogenei particulae contactui admotae avide se uniunt inque unam massam sponte colliquescunt, tantopere, ubi semel ad tenuitatem vaporum resolutae sunt et caloris gradu debito urgentur, contactum et adunationem mutuam refugiant, seque, ut voce Newtoniana utar, valide repellant; ita ut vis immensa satis iis comprimendis invitisque adunationem conciliando par nunquam reperta sit. Ita vapor aqueus igni aliquantum actus vel firmissima confringit vasa et omnes omnino vapores pro suo quisque ingenio admirandam saepe exserunt elasticitatem.

Causa.

Hujus phaenomeni ratio, quantum mihi quidem constat, nondum physicis satis perspecta est. Igitur eam indagare aggrediar.

Cuticula tenuissima, ab aquae superficie abrepta, in formam bullulae vix per microscopium perspiciendae figurata, elementum vaporis aquei est. Quaenam autem subest causa, cur bullulae plures tales tenues, si calore aliquanto fortius urgentur, contactum tantopere refugiant? Statim expediam. Etenim cum per asserta hujus theoriae aqua non secius, ac omnia omnino corpora, materiam elasticam aetheris intra molem compressam attractione detineant, et quidem ex demonstratis constet, hanc attractionem, non contactu solo, sed certa quadam distantia definiri, adeo, ut moleculae in illo propinquitatis puncto sibi constrictae haereant, ubi vis attractiva vi repellenti, ex undulatorio caloris motu profectae, aequilibratur, quanquam attractio vere ad majorem aliquanto distantiam pertingat: exprimatur haec distantia lineola *e f* [Tab. III, fig. 8], quae admodum parva concipi debet, et propinquitas particularum aquearum adunatarum particulae *e g* proportionalis esto. Sit porro parallelepipedum *a b c d* [Tab. III, fig. 9] portiuncula aquae, cujus crassities *b a* tantilla sit, ut aequet lineolam *e f* [fig. 8]. Quoniam per supposita theorematis attractio elementorum aqueorum non ultra distantiam *ba*=*ef* semet exserit, si particula in puncto *a* constituta est, omnium per totam crassitiem coordinatorum elementorum vim sentiet attractivam, adeoque, quantum per fluidi naturam fieri potest, tenacissime adhaerebit, neque firmius adhaesura esset, si corpusculo huic aqueo adhuc additamentum *b h i d* [fig. 9] superaddas; verum si spatiolo quodam minutissimo, *a m*, removeatur, non toto corpusculo aqueo, sed parte tantum, *a n o c*, traheretur adeoque minori vi adunationem appeteret. Transfiguretur parallelepipedum [fig. 9] in aliud multo tenuius, *h k r s*, [Tab. III, fig. 10]; particula quaevis aquea puncto *h* admota longe debilius trahetur; cumque aether ipse hac cuticula conclusus, aucta adeo superficie, maximam partem se liberet, patet, hoc in statu elementum *n*, admotum per caloris reciprocationes, longe majori distantia a puncto *h* abactum fore, quam priori conditione fieri oportuit, et quo tenuior cuticula fuerit, eo majori vi contactum refugiet. Quoniam porro cuticula tenuis *h k r s* in hac figura sibimet relicta statim abiret in figuram globosam et, aucta undique hoc pacto crassitie, vi polleret, eadem propinquitate ac antea aliis se uniendi, necesse est, ut si ipsi haec vaporis nota manere debet, in bullulae formam circumvolvatur [Tab. III, fig. 11], et quidem adeo minutae diametri *a b* et parvulae crassitiei, ut distantia punctorum *a* et *b*, ad extremitates diametri positorum, minor sit distantia *b r*, qua haec puncta, vi repulsiva aetheris, vim attractivam aequiparante, si ipsis liberum foret se dilatandi, juxta se quiescerent. In hoc ergo statu bullula expansionem affectabit, et erit elementum vaporis elastici; duarum autem bullularum homogenearum distantia *cd* erit semper diametro *ab* aequalis, ut ex demonstratis patet.

PROP. XI.

Naturam aëris et principii in ipso elastici causam indagare.

Aër est fluidum elasticum, millies fere aqua levius, cujus vis expansiva calori est proportionalis, et cujus a frigore congelascentis aquae usque ad punctum ebullitionis sub eodem pondere atmosphaerae expansio est circiter ⅜ voluminis, posteriori gradu ipsi competentis. Haec phaenomena nihil habent, quod non vaporibus etiam competere possit, praeter hoc solum, quod vapores ut plurimum eodem frigoris gradu, in quo aër elasticitatem illibatam servat, consolidentur et vis expansivae nullum indicium prae se ferant. Ast si consideraveris, subtilitatem cuticulae vaporis in causa esse, ut vel minori caloris gradu elasticitatem notabilem exserere possit, patet non statim analogiae vim hic inconsiderate et temere deserendam esse, sed periculum potius faciendum, utrumne duo genera ex eodem principio deducentes, nimia entium multiplicatione supersedere possimus. Phaenomena vero, quae conjecturae facem praeferunt, sunt sequentia:

Corpora omnia, quae ex appositione particularum minimarum, mediante oleoso s. salino principio coaluerunt, e. g. omnes plantae, tartarus vini, calculus animalis, praeterea plurima salium genera, praesertim nitrum, immensam quantum emittunt aëris elastici, si igne valide urgeantur, sicut *Hales* in Statica plantarum miris nos experimentis condocuit. Hic aër haud exiguae solidae, quicum conjunctus erat, materiae *) esse repertus est; in cornu cervi $\frac{1}{7}$, in ligno quercino fere $\frac{1}{3}$, in tartaro vini Rhenani $\frac{1}{3}$, in nitro $\frac{1}{8}$, in tartaro animali h. e. calculo hominis plus, quam $\frac{1}{2}$ totius massae constituit. Per se patet, aërem ex his corporibus vi ignis eductum, quamdiu pars massae fuit, aëris nondum naturam habuisse h. e. non fuisse fluidum, elasticitate densitati suae proportionali pollens; quippe vel mediocris caloris vi in majus spatium incoërcibili conatu expansum omnem corporis compagem solvisset. Adeoque ex interstitiis corporis expulsa materia, quae non fuit elastica, vix libera facta elasticitatem prodit. Cum vero idem sit ingenium vaporum, ut, ubi divulsi sint a massa, cui fuerunt adnexi, vim elasticam exerant, certe si non asseveranter affirmandum, tamen magna cum verisimilitudine statuendum erit, aërem non aliud esse, nisi vaporem illum corporibus solutum, qui, postquam ad summam subtilitatem redactus est, cuilibet caloris gradui facile cedit et validam prodit elasticitatem.

Sunt vero haud pauca, neque proletaria, quae me in hac sententia confirmant. Etenim, cur ex corporibus salis, quae salis atque adeo acidi haud parum in se continent, ustulando expellitur aër? Nonne acidum actuosissimum et validissimum ad aetherem constringendum attractione sua est principium, ut antea sub oculos posui? Nonne hoc principium corporum illorum concretorum vinculum est, et veluti gluten? (quippe aethereae materiae, omnia corpora constringentis, verus magnes;) et ubi acidum hoc ab arctissima cum materia adunatione vi ignis ingenti aegre est expulsum, putasne in subtilissima divisum cuticula discedere oportere? Hocque pacto, quid est, quod ambigas tali ratione fluidum elasticum constituere, vel ad minutissimos caloris gradus ad expansionem mobile, neque enim quantumvis frigore, (ut qui nunquam omnem exterminat calorem,) concrescens et elasticitate spoliandum? Ergo quae aqueos vapores premit difficultas, ut exiguo frigore coagulentur, quaeque *Halesio* causa fuit, aërem expulsum nomine materiae, ab omni vaporum natura toto genere diversae venditandi, ea hic plane cessat. Ideoque physicis accuratiori indagine dignissima sese offert sententia, utrumne aër non sit, nisi acidi per omnem rerum naturam disseminati subtilissimus halitus, caloris quantocunque gradu elasticitatem testans.

---

*) [pars]

Certo hisce fundamenti loco substratis, facile videre est, cur nitrum igni valido tostum, adeo ingentem reddat elastici aëris copiam, quippe subtilissimum acidum, a parte crassiori divisum, in tenuissimum vaporem redactum, fit ipse *aër*. Pariter proclive est, cur, quae igni pertinacissime resistunt materiae, maximam largiantur et emittant aëris copiam, e. g. cur tartarus vini Rhenani plus nitro reddat, quippe, quae tardissime et magno nixu acidum, amplexibus salis conclusum, missum faciunt materiae, ab iis etiam hoc in subtilissimae cuticulae forma divellitur, ita ut constituere possit elasticum adeo mobile, qualis aër est; cum contra, e quibus largior educitur vapor, etiam crassior prodeat, qui frigore aucto nihil praestare possit elasticitatis.

Observationum barometricarum cum hypothesi consensus.

Ex hac hypothesi etiam perspicuum fit vix explicabile illud e communi sententia aëris in majori altitudine ingenium. Repererunt enim *Maraldus*, *Cassinus* aliique ex testimonio Memor. Acad. Reg. Scient. Paris., legem Mariottianam circa compressionem aëris, ponderi incumbenti proportionalem, in altiori elevatione deficere. Quippe minorem ibi aëris densitatem repererunt, quam quae cum inferioris pondere collata secundum legem illam consequi debuerit. Ex quo patet: aërem superiorem constare non particulis ejusdem generis, at minus compressis, sed elementis in se specifice levioribus; quippe quorum sub eadem compressione majus volumen ad idem pondus praestandum requiritur. Cum itaque aëris adeo in diversis altitudinibus diversae substantiae natura, quam nullibi alias in elementis ejusdem generis ubivis terrarum reperitur, patet, illum non separatum quoddam elementi genus, sed formam, qua aliud elementum, nempe, ut arbitror, humor acidus semet manifestat, habendum esse; quo posito mirum non est, si aliae vaporis talis particulae (pro cuticulae diversa crassitie) sint aliis graviores, et leviores altissimum locum occupent.

PROP. XII.

Naturam flammae ex assertis theoriae nostrae explicatam reddere.

1) *Natura.*

Flammae prae ceterorum ignium genere singularis natura haec est:

Nullum corpus nisi in superficie ardet flammaeque alimentum est oleum atque adeo acidum actuosissimum illud motui elastico inserviendi principium.

Flamma non est, nisi vapor ad eum usque ignis gradum perductus, ut vivida luce coruscet et non nisi inopia alimenti desinat. Haec vero sunt in flamma, quae ipsam ab alio omni ignis genere toto coelo diversam faciunt.

1) Quod cum calor corpori cuivis calefaciendo inductus, secundum communem naturae legem communicatione sensim diminuatur, flamma e contrario ex minutissimo principio incredibilem et nullis limitibus, dummodo pabulum non deficiat, circumscriptam acquirat vim.

2) Quod, qui materiae cuidam inflammabili incalescendo ingeri potest usque ad ebullitionem ignis, multo inferior sit eo, quam deflagrando exercet.

3) Quod lucem spargat, cum praeter metalla cetera corporum genera, quantumvis calefacta, lucis tamen expertia maneant.

2) *Causae investigatio.*

Ratio vero horum phaenomenorum, si recte sentio, haec est. Flamma constat vapore ignito neque massa corporis solida in flammam tota vertitur, sed superficies proprie flagrat. Vapor vero cum superficiei quam plurimum, et renitentiae ad arcendum intra suos amplexus ignis materiam quam minimum habeat, apparet, quod motum undulatorium a levissimo principio conceptum non solum facillime propagare, verum etiam alii materiae inflammabili, quanta ea sit, pari intensitate sensim communicare possit. Etenim quanquam primo obtutu hoc phaenomenon contra primam mechanicae regulam, quod effectus semper sit aequalis causae, videatur offendere, tamen si pensitaveris primam, vel minimae scintillulae ad flammam excitandam sollicitationem, nihil aliud agere, quam quod particulam minimam inflammabilis vaporis in motum undulatorium elementi sui ignei concitet; quod cum leviter coërcitum magno conatu se liberet, et vibrationes peragat, circumfusas pariter concitando, violentiam motus per totam massam propagat. Neque mireris, effectum parvulae causae hic immensum quantum augescere, quippe elateria aetheris conclusi, se retinaculis attractionis liberantia, praestant hoc pacto effectus, quae sollicitationem accendentis flammulae proprie non tanquam causam agnoscunt; pendent enim proprie ab attractione olei, cujus subtilissima divisio materiae conclusae semet magna violentia expediendi copiam facit. Porro vapor constituit fluidum, propter elastici aetherei non adeo cohibiti liberiores vibrationes in undulando efficacius et propter ejaculatam hoc pacto materiam igneam tam calefaciendis corporibus, quam spargendo lumini caeteris ignitis corporibus aptius.

Conclusio.

Verum opellae vix inchoatae jam coronidem impono. Non diutius moror Viros, officiis gravioribus districtos. Hoc quidquid est opusculi meque ipsum simul propensae voluntati atque benevolentiae Amplissimae Facultatis Philosophicae commendans.

V.

METAPHYSICAE CUM GEOMETRIA IUNCTAE USUS IN PHILOSOPHIA NATURALI,

CUIUS

SPECIMEN I.

CONTINET

MONADOLOGIAM PHYSICAM,

QUAM
CONSENTIENTE AMPLISSIMO PHILOSOPHORUM ORDINE
DISSERTATIONE PUBLICA
PRO LOCO HABENDA
DIE X. APRILIS HORIS VIII — XII.
IN AUDITORIO PHIL.
DEFENDET

M. IMMANUEL KANT,

RESPONDENTE
LUCA DAVIDE VOGEL,
REG. BOR. S. THEOL. CULTORE,
OPPONENTIBUS
LUDOVICO ERNESTO BOROWSKI,
REG. BOR. S. THEOL. CULTORE,
GEORGIO LUDOVICO MUEHLENKAMPF,
TREMPIA AD DARKEHMIAM BORUSSO, S. THEOL. CULTORE,
ET
LUDOVICO JOANNE KRUSEMARCK,
KYRIZENSI MARCHICO, S. THEOL. CULTORE.

ANNO MDCCLVI.

PRAENOTANDA.

Qui rerum naturalium perscrutationi operam navant, emunctioris naris philosophi in eo quidem unamini consensu coaluerunt, sollicite cavendum esse, ut ne quid temere et conjectandi quadam licentia confictum in scientiam naturalem irrepat, neve quidquam absque experientiae suffragio et sine geometria interprete in cassum tentetur. Quo consilio certe nihil philosophiae salutarius atque utilius poterat cogitari. Verum quoniam in linea recta veritatis vix cuiquam liceat mortalium stabili incessu progredi, quin in alterutram partem passim exorbitetur, quidam huic legi usque adeo indulserunt, ut in indaganda veritate alto se committere minime ausi, semper littus legere satius duxerint et nihil nisi ea, quae experientiae testimonio immediate innotescunt, admiserint. Ex hac sane via leges naturae exponere profecto possumus, legum originem et causas non possumus. Qui enim phaenomena tantum naturae consectantur, a recondita causarum primarum intelligentia semper tantundem absunt, neque magis unquam ad scientiam ipsius corporum naturae pertingent, quam qui altius atque altius montis cacumen ascendendo coelum se tandem manu contrectaturos esse sibi persuaderent.

Igitur qua se plerique in rebus physicis commode vacare posse autumant, sola hic adminiculo est et lumen accendit metaphysica. Corpora enim constant partibus; quibus quomodo sint conflata, utrum sola partium primitivarum compraesentia, an virium mutuo conflictu repleant spatium, haud parvi sane interest, ut dilucide exponatur. Sed quo tandem pacto hoc in negotio metaphysicam geometriae conciliare licet, cum gryphes facilius equis, quam philosophia transscendentalis geometriae jungi posse videantur? Etenim cum illa spatium in infinitum divisibile esse praefracte neget, haec eadem, qua cetera solet, certitudine asseverat. Haec vacuum spatium ad motus liberos necessarium esse contendit, illa explodit. Haec attractionem s. gravitatem universalem a causis mechanicis vix explicabilem, sed ab insitis corporum in quiete et in distans agentium viribus proficiscentem commonstrat, illa inter vana imaginationis ludibria ablegat.

Quam litem cum componere haud parvi laboris esse appareat, saltem aliquid operae in eo collocare statui; aliis, quorum vires magis sufficiunt huic negotio, ad ea perficienda invitatis, quae hic solum afficere satagam.

Coronidis loco tantum addo: cum principium omnium internarum actionum s. vim elementorum insitam motricem esse necesse sit, et extrinsecus quidem applicatam, quoniam illa praesens est externis, nec aliam ad movenda compraesentia vim concipere possimus, nisi quae illa vel repellere vel trahere conatur, neque porro posita sola vi repellente, elementorum ad componenda corpora colligatio, sed dissipatio potius, sola autem attrahente colligatio quidem, non vero extensio definita ac spatium intelligi queat, in antecessum jam quodammodo intelligi posse, qui bina haec principia ex ipsa elementorum natura et primitivis affectionibus deducere valet, eum ad explanandam interiorem corporum naturam non contemnendi momenti operam contulisse.

MONADOLOGIAE PHYSICAE

SECTIO I.

Monadum physicarum exsistentiam geometriae consentaneam declarans.

PROP. I.

DEFINITIO.

Substantia simplex, monas *) dicta, est, quae non constat pluralitate partium, quarum una absque aliis separatim exsistere potest.

PROP. II.

THEOREMA. Corpora constant monadibus.

Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent exsistentiam. Quoniam autem talibus partibus compositio non est nisi relatio, hinc determinatio in se contingens, quae salva ipsarum exsistentia tolli potest, patet, compositionem omnem corporis abrogari posse, superstitibus nihilo secius partibus omnibus, quae antea erant compositae. Compositione autem omni sublata, quae supersunt partes plane non habent compositionem, atque adeo pluralitate substantiarum plane sunt destitutae, hinc simplices. Corpus ergo quodvis constat partibus primitivis absolute simplicibus, h. e. monadibus.

---

*) Quoniam instituti mei ratio est, non nisi de ea simplicium substantiarum classe commentandi, quae corporum primitivae sunt partes, me inposterum terminis, *substantiarum simplicium*, *monadum*, *elementorum materiae*, *partium corporis primitivarum* tanquam synonymis usurum, in antecessum moneo.

SCHOLION. Consulto in demonstratione praesenti celebratum illud rationis principium omittens, institutum e communi, cui nemo non subscribit philosophorum, notionum adunatione confeci, subveritus, ne quorum animi ab hoc principio sunt alieni, tali ratione minus convincantur.

Prop. III.

THEOREMA. Spatium, quod corpora implent, est in infinitum divisibile, neque igitur constat partibus primitivis atque simplicibus.

Data linea *ef* †) indefinite producta, h. e. ita, ut ulterius semper pro lubitu produci possit, alia *ab*, physica, h. e. si ita arridet, partibus materiae primitivis conflata insistat ipsi ad angulos rectos. Ad latus alia erecta sit, *cd*, priori aequalis et similiter posita, quod fieri posse non solum sensu geometrico, sed et physico non infitiaberis. Notentur in linea *ef* puncta quaelibet, *g*, *h*, *i*, *k*, et sic in indefinitum. Primo nemo in dubium vocabit, inter duo quaevis puncta seu si mavis monades datas lineam rectam physicam duci posse. Sit itaque ducta *cg*, et locus, ubi haec intersecat perpendicularem, *ab*, erit *o*. Jam ducta concipiatur alia linea physica inter puncta *c* et *h*, et erit locus *u*, ambabus lineis *ch* et *ab* communis, puncto *a* propior. Sicque porro, ductis ex eodem puncto *c* ad quaevis in linea *ef*, in infinitum producta, puncta, *i*, *k* etc., semper puncta intersectionis, *x*, *y* etc. propinquiora fient puncto *a*, ut vel geometriae plane ignaro per se liquet. Et si putas lineas hasce physicas tandem justo arctiores sibi contiguas fore, ut juxta se consistere non possint, inferiores ductae auferri possunt, et nihilo minus patet, loca intersectionis puncto a magis magisque appropinquare debere *), prouti in linea indefinita $e\,f$ longinquius atque longinquius punctum notaveris. Quae vero longinquitas quia in infinitum prorogari potest, appropinquatio etiam intersectionis versus punctum a infinitis incrementi partibus augescere potest. Neque vero unquam intersectio hoc pacto in punctum a cadet; quippe punctis c et a aequaliter distantibus a linea ef, linea, puncta c et a jungens et quousque libet continuata, semper tantundem distabit a subjecta linea ef, neque huic unquam occurrere potest, quod contra hypothesin. Adeoque continua divisione lineae $o\,a$ nunquam pervenitur ad partes primitivas non ulterius dividendas, h. e. spatium est in infinitum divisibile, nec constat partibus simplicibus.

---

†) Tab. III, Fig. 12.

SCHOLION. Demonstrationem hanc a permultis physicorum jam usurpatam huc allegavi, et quantum maxima fieri potuit perspicuitate ad physicum spatium accommodavi, ne, qui generali de diversitate spatiorum geometrici et naturalis discrimine utuntur, exceptione quadam elabantur. Sunt quidem et aliae ejusdem sententiae demonstrationes in promptu, quarum ut unicam allegem, triangulum aequilaterum e monadibus, si ita arridet, constructum concipe, cujus si duo latera producantur in indefinitum, inque hisce sumseris distantias duplo, triplo, quintuplo, centuplo etc. lateribus trianguli dati majores, harum extremitates lineis physicis jungi possunt, quae erunt in eadem ratione, ut illae, tertio trianguli latere majores tantundemque pluribus simplicissimis constabunt. Quia vero inter quamlibet harum monadum, atque eam, quae in vertice anguli constituta est, lineae physicae ductae concipi possunt, hae basin trianguli dati infinities dividunt, adeoque spatii divisibi-

---

*) Neque unquam puncta y et x coincidere possunt, quia alias lineae $c\,y$ et $c\,x$ aeque coinciderent, et coincideret linea $c\,k$ lineae $c\,i$, quod contra postulata.

litatem infinitam egregie tuentur. Sed qui demonstrationem superius allatam absque praejudicatarum opinionum impedimentis perspexerit, omnibus aliis vacare meo quidem judicio potest.

Prop. IV.

THEOREMA. Compositum in infinitum divisibile non constat partibus primitivis s. simplicibus.

Cum in composito in infinitum divisibili nunquam perveniatur dividendo in partes omni compositione exutas, quae autem dividendo non tolli potest compositio, tolli plane non possit, nisi omnem compositi exsistentiam abrogaveris; quia vero, quae in composito remanent compositione omni sublata, partes audiunt simplices Prop. I; compositum infinities divisibile talibus non constare liquet.

SCHOLION. Non alienum fore ab instituti ratione autumavi, post vindicatas corpori cuilibet partes primitivas simplices, et post assertam infinitam spatii sui divisionem, cavere, ne quisquam monades pro infinite parvis corporis particulis habeat. Etenim spatium, quod est substantialitatis plane expers et relationis externae unitarum monadum phaenomenon, vel in infinitum continuata divisione plane non exhauriri, abunde hoc pacto patescit; in quocunque autem composito compositio est non nisi accidens, et sunt substantialia compositionis subjecta, illud infinitam pati divisionem absonum est. Inde enim etiam sequeretur, partem quamlibet corporis primitivam ita esse comparatam, ut nec mille aliis, nec myriadibus, nec millionum millionibus, uno verbo, non, quotcunque assignare libuerit, iuncta particulam quamlibet materiae constituat, quod certe haud obscure omnem substantialitatem compositi tollit, neque itaque in corpora naturae cadere potest.

COROLLARIUM. Corpus igitur quodlibet definito constat elementorum simplicium numero.

PROP. V.

THEOREMA. Quodlibet corporis elementum simplex, s. monas, non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate.

Cum corpus quodlibet definito conflatum sit elementorum simplicium numero, spatium vero, quod implet, infinitam patiatur divisionem, quodlibet horum elementorum partem spatii occupabit ulterius adhuc divisibilem, h. e. spatium assignabile implebit.

Cum vero divisio spatii non sit separatio eorum, quorum unum ab alio semotum propriam habet sibique sufficientem exsistentiam, sed non nisi pluralitatem seu quantitatem quandam in externa relatione arguat, patet non inde pluralitatem partium substantialium consequi; quae cum sola simplicitati monadis substantiali contrarietur, divisibilitatem spatii simplicitati monadis non adversari affatim patet.

SCHOLION. Non alia certe in disquisitione elementorum magis obstitit geometriae cum metaphysica connubio sententia, quam praeconcepta illa, quamvis non satis examinata opinio, ac si divisibilitas spatii, quod elementum occupat, elementi etiam ipsius in partes substantiales divisionem argueret. Quod usque adeo extra dubitationis aleam positum esse vulgo autumatum est, ut, qui spatii realis divisionem infinitam tuentur, a monadibus quoque toto coelo abhorrerent, et qui monadibus subscribunt, spatii geometrici affectiones pro imaginariis habere, suarum partium rati sint. Verum cum e supra demonstratis aperte liqueat, nec geometram falli, nec quae apud metaphysicum residet, sententiam a vero aberrare, hanc, quae utrosque diremit opinionem, ac si elementum quoad substantiam absolute simplex spatium salva sua simplicitate implere non possit, utique falli necesse est. Quae enim spatiolum quoddam bifariam dividit linea aut superficies, partem spatii unam utique extra aliam exsistere indigitat. Quia vero spatium non est substantia, sed est quoddam externae substantiarum relationis phaenomenon, unius ejusdemque substantiae relationem bifariam dividi posse, simplicitati vel si mavis unitati substantiae non contrariatur. Quod enim est ab utraque lineae dividentis parte, non est quicquam a substantia ita separabile, ut ab ipso etiam semotum propriam exsistentiam tueatur, quod ad divisionem realem, quae tollit simplicitatem, utique requiritur, sed est unius ejusdemque substantiae utrinque exercita actio s. relatio, in qua quidem aliquam pluralitatem invenire non est substantiam ipsam in partes divellere.

Prop. VI.

THEOREMA. Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, quae externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione.

Cum in monade non adsit pluralitas substantiarum, interim tamen quaevis solitario posita spatium repleat, per praec. ratio spatii repleti non in positione substantiae sola, sed in ipsius respectu externarum relatione quaerenda erit. Quia vero spatium replendo utrinque sibi immediate praesentes ab ulteriori arcet ad se invicem appropinquatione, adeoque in ipsarum positu quidquam determinat, mensuram nempe propinquitatis, ad quam ipsa sibi accedere possunt, limitando, actionem exserere patet et quidem in spatio quaquaversum determinato, hinc spatium hoc sphaera activitatis suae replere concedendum est.

Prop. VII.

PROBLEMA. Spatium, quod quaelibet monas sphaera activitatis suae occupat, salva ipsius simplicitate, ulterius a difficultatibus vindicare.

Si monas quemadmodum contendimus spatium definitum implet, illud quovis alio finito exprimi poterit. Repraesentet igitur circellus *ABCD* †) spatiolum, quod monas occupat activitate sua, erit *BD* diameter sphaerae hujus activitatis h. e. distantia, ad quam alia, ipsi in *B* et *D* praesentia, arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Verum ideo cave dixeris, hanc esse diametrum ipsius monadis, quod utique absonum foret. Neque etiam quidquam a sententia nostra magis est alienum. Etenim cum spatium solis externis respectibus absolvatur, quodcunque substantiae est internum, h. e. substantia ipsa, externarum determinationum subjectum, proprie non definitur spatio, sed quae ipsius determinationum ad externa referuntur, ea tantummodo in spatio quaerere fas est. At, ais, in hoc spatiolo adest substantia, et ubique in eodem praesto est; igitur qui dividit substantiam? Respondeo: spatium hoc ipsum est ambitus externae hujus elementi praesentiae. Qui itaque dividit spatium; quantitatem extensivam praesentiae suae dividit. At sunt praeter praesentiam externam h. e. determinationes substantiae respectivas aliae internae, quae nisi forent, non haberent illae, cui inhaererent, subjectum. Sed internae non sunt in spatio, propterea quia sunt internae. Neque itaque divisione externarum determinationum ipsae dividuntur, adeoque nec subjectum ipsum s. substantia hoc pacto dividitur. Pariter ac si dixeris: Deus omnibus rebus creatis per actum conservationis interne praesto est, qui itaque dividit congeriem rerum creatarum, dividit Deum, quia ambitum praesentiae suae dividit; quo magis absonum dici quidquam non potest. Monas itaque, quae est elementum corporis primitivum, quatenus spatium implet, utique quidem quandam habet quantitatem extensivam, nempe ambitum activitatis, in quo vero non reperies plura, quorum unum ab alio separatum, h. e. absque alio sibi solitarium, propriam habeat perdurabilitatem. Nam quod in spatio *BCD* reperitur, ab illo, quod adest in spatio *BAD*, separari ita non potest, ut quodlibet per se exsistat; quia utrumque non est, nisi determinatio unius ejusdemque substantiae externa; sed accidentia non exsistunt absque suis substantiis *).

---

†) Tab. III. Fig. 13.

PROP. VIII.

THEOREMA. Vis, qua elementum corporis simplex spatium suum occupat, est eadem, quam vocant alias *impenetrabilitatem*; neque si ab illa vi discesseris, huic locus esse potest.

Impenetrabilitas est ea corporis affectio, qua contigua a spatio, quod occupat, arcet. Cum vero e praecedentibus innotuerit, spatium, quod corpus occupat, (si partes ipsius absque vacuo intermisto quam proxime sibi adunatas concipias,) conflatum esse spatiolis, quae singula elementa simplicia implent; cum porro ad arcenda irruentia in spatium repletum corpora externa s. ad impenetrabilitatem requiratur renitentia atque adeo vis quaedam, in prioribus autem demonstratum sit, elementa spatium suum definitum replere activitate quadam alia eo penetratura arcendi; patet impenetrabilitatem corporum non

---

*) Difficultatum omnium, quae sententiae nostrae officere possunt, gravissima videtur, quae ab extrapositione determinationum unius ejusdemque substantiae depromta est. Etenim actio monadis, quae est in spatio *BCD*, est extra actionem, quae est in spatio *BDA*; ergo videntur realiter a se invicem diversa atque extra substantiam reperiunda. Verum relationes semper sunt et extra se invicem et extra substantiam, quia entia illa, ad quae refertur substantia, sunt a substantia et a se invicem realiter diversa, neque hoc pluralitatem substantialem arguit.

ab alia, nisi eadem illa naturali elementorum vi pendere. Quod erat primum.

Deinde sit linea *ag* †) elementis materiae primitivis, h. e. monadibus conflata, si elementum quodvis *d* per substantiae suae praesentiam non nisi locum designaret neque occuparet spatium, locus *d* lineam datam *ag* bisecaret, et quia itaque notat, ubi dimidium alterum lineae desinit alterumque incipit, erit utrique dimidio lineae communis. Sed non sunt lineae physicae aequales, nisi aequali constent elementorum numero et non est par utrinque elementorum numerus, nisi in linea *ac* et *eg*; ergo locus monadis *d* erit lineis *ac*, *eg*, communis, h. e. lineae dictae immediate sibi in loco nominato occurrent neque itaque elementum *d* proximas *e* et *c* arcet ab immediato contactu, h. e. non erit impenetrabile. Si negas itaque locum a monade *d* occupatum esse communem lineis *ac*, *eg*, erit punctum *x*, ubi lineae *ac* et *dg* sibi immediate occurrunt, et *o*, in quo sibi occurrunt lineae *ad* et *eg*; quia itaque locus monadis *d* diversus est a loco *x* itemque a loco *o*, quoniam alias immediato contactui communis semper locus esset, ut antea dictum, habes tria loca diversa *x*, *d*, *o*, quae procul dubio lineam quandam definiunt. Definitur igitur immediata praesentia monadis *d* linea definita, h. e. in spatio definito praesto est, et quia per solam substantiae positionem non spatium, sed locum occupare posset, adsit necesse est aliud quiddam in subtantia, quod determinat propinquitatis in elementis utrinque contingentibus mensuram et vim quamlibet a propiori accessu elementorum *c* et *e* arcet; sed vi non potest opponi nisi vis; ergo eadem vis, qua elementum corporis spatium suum occupat, causat impenetrabilitatem. Quod erat alterum.

---

†) Tab. III, Fig. 14.

SECTIO II.

Affectiones monadum physicarum generalissimas, quatenus in diversis diversae ad naturam corporum intelligendam faciunt, explicans.

PROP. IX.

DEFINITIO.

Contactus est virium impenetrabilitatis plurium elementorum sibi invicem facta applicatio.

SCHOLION. Contactus vulgo per immediatam praesentiam definitur. Sed si vel maxime *externam* adjiceres, (quoniam sine hoc additamento Deus, qui omnibus rebus immediate, sed intime praesens est, ipsas contingere putandus foret,) tamen omnibus numeris absoluta vix erit definitio. Etenim quoniam satis ab aliis evictum, corpora vacuo spatio distermi-nata nihilominus coëxsistere posse, ideoque et immediate sibi praesentia esse, quanquam absque contactu mutuo, procul dubio hic vitii tenebitur definitio. Porro non sine magna veri specie a *Newtoni* schola immediata corporum etiam a se dissitorum attractio defenditur, quorum tamen compraesentia absque contactu mutuo succederet. Praeterea si definitionem tueris, quae immediatam compraesentiam pro ipsa contactus notione venditat, explicanda tibi primum est praesentiae hujus notio. Si, ut fit, declaras per mutuam actionem; in quonam quaeso consistit actio? procul dubio corpora in se movendo agunt. Vis motrix vero e puncto dato exserta aut repellit alia ab eodem aut trahit. Utra actio in contactu intelligenda sit, facile patescit. Corpus enim corpori propius propiusque admovendo tum dicimus invicem se contingere, cum sentitur vis impenetrabilitatis h. e. repulsionis. Ergo huius adversus se invicem facta a diversis elementis actio atque reactio genuinam efficit contactus notionem.

Prop. X.

THEOREMA. Corpora per vim solum impenetrabilitatis non gauderent definito volumine, nisi adforet alia pariter insita attractionis, cum illa conjunctim limitem definiens extensionis.

Vis impenetrabilitatis est vis repulsiva, externa quaevis ab appropinquatione ulteriori arcens. Cum haec vis sit cuilibet elemento ingenita, ex ipsius natura intelligi quidem poterit, cur pro distantiae, ad quam extenditur, augmentis intensitas actionis diminuatur quod in distantia quavis data plane nulla sit, intelligi plane per se non potest. Ideoque apud hanc solam si steterit, corporum compages plane nulla foret, quippe repellentibus se modo particulis, corporique nullum constaret volumen definito limite circumscriptum. Necesse igitur est, ut opponatur huic conatui alius oppositus, et in data distantia aequalis, limitem spatio occupando determinans. Qui cum repulsioni ex adversum agat, est attractio. Opus igitur est cuilibet elemento praeter vim impenetrabilitatis alia attractiva, a qua si discesseris, non resultarent determinata corporum naturae volumina.

SCHOLION. Ambarum virium tam repulsionis quam attractivae quae sint in elementis leges indagare, ardui sane momenti est investigatio et digna, quae ingenia exerceat perspicaciora. Mihi hic loci sufficit earum exsistentiam, quantum per brevitatis legem licuit, certissime evictam reddidisse. Sed si veluti e longinquo quaedam ad hanc quaestionem pertinentia prospicere arridet, nonne, cum vis repulsiva e puncto intimo spatii, ab elemento occupati, extrorsum agat, intensitas illius censenda erit secundum spatii, in quod extenditur, augmentum reciproce debilitari? Non potest enim vis e puncto distributa in sphaera definita efficax deprehendi, nisi totum, quod comprehenditur sub dato diametro spatium, agendo impleat. Quod hac ratione patefit. Si enim vim concipias secundum lineas rectas e data superficie emanantem, sicuti lucem, seu etiam secundum *Keilii* mentem ipsam vim attractionis, erit vis haec ratione exercita in ratione multitudinis linearum, quae ex hac superficie duci possunt, hoc est in ratione ipsius superficiei agentis. Adeoque si superficies sit infinite parva, erit etiam haec vis infinite parva, et si tandem sit punctum, plane nulla. Ideoque per lineas divergentes e puncto non potest vis diffundi in certa distantia assignabilis. Neque ideo deprehendetur efficax, nisi implendo totum, in quo agit, spatium. Sed spatia sphaerica sunt, ut cubi distantiarum. Ergo cum eadem vis per majus spatium diffusa diminuatur pro ratione inversa spatiorum, erit vis impenetrabilitatis in ratione triplicata distantiarum a centro praesentiae reciproce.

Contra ea cum attractio sit quidem ejusdem elementi actio, sed in oppositum versa, erit superficies sphaerica, in quam in data distantia exercetur attractio, terminus a quo; cujus cum punctorum, a quibus in centrum tendentiae lineae duci possunt, multitudo, atque adeo attractionis quantitas definita sit, erit hoc pacto assignabilis, et decrescens in ratione inversa superficierum sphaericarum i. e. in inversa duplicata distantiarum.

Si igitur repulsiva in subtriplicata, adeoque longe majori ratione decrescere statuatur, in aliquo diametri puncto aequales esse attractionem et repulsionem necesse est. Et hoc punctum determinabit limitem impenetrabilitatis, et contactus externi ambitum s. volumen; victa enim attractione vis repulsiva ulterius non agit.

COROLLARIUM. Si hanc virium insitarum legem ratam habes, agnosces etiam omnium elementorum, quantumvis diversae speciei, aequale volumen. Etenim cum sit in aprico, vires repulsionis pariter ac attractivas, quoniam quaelibet definito gaudet intensitatis gradu, in elementis diversis maxime esse posse diversas, hic intensiores, alibi remissiores, tamen, quoniam vis dupla repulsionis est in eadem distantia dupla, et vis attractionis itidem, et congruum sit, vires omnes elementi motrices, quod est specifice duplo fortius, esse in ratione eadem fortiores, semper vires nominatae in eadem distantia aequari, adeoque aequale volumen elementi determinare necesse est, quantumcunque a viribus cognominibus aliorum elementorum gradu differant.

PROP. XI.

THEOREMA. *Vis inertiae* est in quolibet elemento quantitatis definitae, quae in diversis poterit esse, maxime diversa.

Corpus motum in aliud incurrens nulla polleret efficacia, et infinite parvo quovis obstaculo redigeretur ad quietem, nisi gauderet vi inertiae, qua in statu movendi perseverare annititur. Est vero vis inertiae corporis summa virium inertiae omnium elementorum, ex quibus conflatum est, (et hanc quidem vocant massam;) ergo quodlibet elementum certa celeritate motum, nisi haec multiplicetur per vim inertiae, nulla plane polleret movendi efficacia. Quodcunque autem in aliud multiplicando dat quantum, altero factorum majus, ipsum est quantitas, quae tum major, tum minor alia assignari poterit. Ergo vi inertiae cujuslibet elementi alia vel major vel minor dari poterit in diversae speciei elementis.

COROLL. I. Dari possunt elementis quibuslibet datis alia, quarum vis inertiae, s. quod diverso respectu idem est, vis motrix, duplo vel triplo major est, h. e. quae et certae celeritati duplo vel triplo majori vi resistunt, et eadem celeritate mota duplo vel triplo majori pollent impetu.

COROLL. II. Cum elementa quaelibet, quantumvis diversae speciei, pari tamen volumine pollere constet e coroll. prop. praec., adeoque pari spatio exacte repleto parem semper contineri elementorum numerum, hinc recte concluditur: corpora, si vel maxime a vacui admistione discesseris et totum spatium perfecte adimpletum sumseris, tamen sub eodem volumine diversissimas massas continere posse, quippe elementis majori vel minori vi inertiae praeditis. Nam massa corporum non est, nisi ipsorum vis inertiae quantitas, qua vel motui resistunt vel data celeritatè mota certo movendi impetu pollent.

Hinc a minore materiae, sub dato volumine comprehensae, quantitate ad minorem densitatem et ad majora interstitia vacua intercepta non semper satis firma valet consequentia. Utrumque corpus potest vel paribus interstitiis vacuis pollere, vel perfecte densum esse, et nihilo minus alterutrum longe majori massa pollere; diversitatis causa plane in ipsa elementorum natura residente.

Prop. XII.

THEOREMA. Diversitas specifica densitatis corporum, in mundo observabilium, absque diversitate specifica inertiae ipsorum elementorum explicari plane non potest.

Si elementa omnia pari gauderent vi inertiae parique volumine, ad intelligendam corporum raritatis differentiam opus est vacuo absoluto, partibus intermisto. Neque enim secundum *Newtoni*, *Keilii* aliorumque demonstrationes in medio, tali ratione perfecte impleto, motui libero locus est. Ideoque ad explicandam mediorum infinite diversam densitatem specificam, e. g. aetheris, aëris, aquae, auri, indulgendum est immodicae conjectandi libidini, qua, quae ab hominum intelligentia maxime remota est, ipsa elementorum textura temere pro lubitu confingitur, mox bullularum tenuissimarum, mox ramorum et spirarum contortarum instar eam libere et audacter concipiendo, quo materiam miris modis distentam et exigua materia ingens spatium complexam cogitare possis. Sed accipe, quae adversum pugnant rationes.

Fibrillae illae immensum quantum exiles, aut bullulae, quae sub cuticula immensae tenuitatis ingens pro quantitate materiae vacuum comprehendunt, necesse est, ut continuo corporum conflictu et attritione tandem conterantur, et hac ratione comminutorum ramenta spatium vacuum interceptum tandem oppleant. Quo facto spatium mundanum undequaque perfecte plenum valida inertia obtorpescet, motusque omnes brevi reducentur ad quietem.

Porro cum secundum sententiam talem media specifice rariora partibus maxime distentis et magno volumine praeditis constare opus sit, quo tandem pacto illis interstitia corporum densiorum, quae secundum eandem sententiam arctiora sunt, pervia esse possunt, quemadmodum ignem, fluidum magneticum, electricum corpora permeare facillime constat? Nam particulae majori volumine praeditae quomodo in interstitia, ipsis angustiora, sese penetrare possint, juxta cum ignarissimis ignoro.

Nisi itaque diversitas specifica ipsorum simplicissimorum elementorum, qua, eodem spatio exacte repleto, nunc minor, nunc longe major massa construi poterit, concedatur, physica semper ad hanc difficultatem veluti ad scopulum haerebit.

Prop. XIII.

THEOREMA. Elementa corporis, etiam solitario posita, perfecta gaudent vi elastica in diversis diversa, et constituunt medium in se et absque vacuo admisto primitive elasticum.

Elementa singula simplicia spatium praesentiae suae occupant vi quadam definita, externas substantias ab eodem arcente. Cum vero vis quaelibet finita gradum habeat, ab alia majori superabilem, patet huic repulsivae aliam opponi posse fortiorem, cui cum in eadem distantia arcendae vis elementi ingenita non sufficiat, patet illam in spatium ab ipso occupatum aliquatenus penetraturam. Sed vires quaelibet e puncto definito in spatium exporrectae cum pro distantiae augmento debilitentur, vim hanc repulsivam, quo propius centro acceditur activitatis, eo et fortius reagere potest. Et quoniam vis repellens, quae in data a centro repulsionis distantia finita est, in proportione definita appropinquationum crescit, ad punctum ipsum infinita sit necesse est, patet, per nullam vim cogitabilem elementum penitus penetrari posse. Erit igitur perfecte elasticum et plura ejusmodi junctis elasticitatibus constituent medium primitive elasticum. Quod haec elasticitas sit in diversis diversa e coroll. prop. X. [p. 420] patet.

COROLL. Elementa sunt perfecte impenetrabilia, hoc est, quantacunque vi externa spatio, quod occupant, penitus excludi nescia, sed sunt condensabilia, et corpora etiam talia constituunt, quippe concedentia aliquantulum vi externae comprimenti. Hinc origo corporum s. mediorum primitive elasticorum, in quibus aetherem s. materiam ignis in antecessum profiteri liceat.

VI.

Neuer Lehrbegriff
der
Bewegung und Ruhe
und der
damit verknüpften Folgerungen
in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft.

1758.

Wenn in einer philoſophiſchen Frage das einſtimmige Urtheil der Weltweiſen ein Wall wäre, über welchen zu ſchreiten, es für ein gleichſträfliches Verbrechen mit demjenigen, welches Remus beging, müßte gehalten werden, ſo würde ich mir den Vorwitz wohl vergehen laſſen, meinen Einfällen wider das entſcheidende Gutachten des ehrwürdigen großen Haufens diejenige Freiheit zu erlauben, die durch nichts weiter, als durch die geſunde Vernunft gerechtfertigt iſt. Ich würde, wenn es mir einfiele, ein Geſetz zu beſtreiten, welches nach dem Rechte des Herkommens einen unangefochtenen Beſitz in den Lehrbüchern der Weltweiſen ſchon ſeit Jahrhunderten her behauptet hat, mich ſelbſt bald beſcheiden, daß ich entweder hätte eher kommen oder damit zurückbleiben ſollen. Nun ich aber eine große Menge ſolcher unternehmenden Köpfe um mich erblicke, die mit dem Geſetze des Anſehens nichts wollen zu ſchaffen haben, und gegen die man doch ſo viel Nachſicht hat, ihre Meinungen wohl gar zu prüfen und ihnen nachzudenken, ſo wage ich es auf ein gleichgünſtiges Schickſal, mich unter ſie zu mengen, und die Begriffe der Bewegung und der Ruhe, imgleichen der mit der letzteren verbundenen Trägheitskraft zu unterſuchen und zu verwerfen; ob ich gleich weiß, daß diejenigen Herren, welche gewohnt ſind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangmühle des Wolf'ſchen oder eines anderen berühmten Lehrgebäudes aufgeſchüttet worden, bei dem erſten Anblick die Mühe der Prüfung für unnöthig und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären werden.

Neue Begriffe der Bewegung und Ruhe.

Ich wünſche, daß ſich meine Leſer auf einen Augenblick in diejenige Verfaſſung des Gemüths verſetzen könnten, welche Cartes für ſo unumgänglich nöthig zur Erlangung richtiger Einſichten hält, und worin ich mich jetzo befinde, nämlich ſich ſo lange, als dieſe Betrachtung währt, aller erlernten Begriffe vergeſſen zu machen, und den Weg zur Wahrheit ohne einen anderen Führer, als die bloſe geſunde Vernunft von ſelber anzutreten.

In dieſer Stellung erkenne ich, daß die Bewegung die Veränderung des Orts ſei. Ich begreiſe aber auch bald: daß der Ort eines Dinges durch die Lage, durch die Stellung, oder durch die äußere Beziehung deſſelben gegen andere, die um ihn ſind, erkannt werde. Nun kann ich einen Körper in Beziehung auf gewiſſe äußere Gegenſtände, die ihn zunächſt umgeben, betrachten, und dann werde ich, wenn er dieſe Beziehung nicht ändert, ſagen, er ruhe. Sobald ich ihn aber in Verhältniß auf eine Sphäre von weiterem Umfange anſehe, ſo iſt es möglich, daß eben der Körper zuſammt ſeinen nahen Gegenſtänden ſeine Stellung in Anſehung jener ändert, und ich werde ihm aus dieſem Geſichtspuncte eine Bewegung mittheilen. Nun ſtehts mir frei, meinen Geſichtskreis ſo ſehr zu erweitern, als ich will, und meinen Körper in Beziehung auf immer entferntere Umkreiſe zu betrachten, und ich begreiſe, daß mein Urtheil von der Bewegung und Ruhe dieſes Körpers niemals beſtändig ſei, ſondern ſich bei neuen Ausſichten immer verändern könne. Setzt z. E., ich befinde mich in einem Schiffe, welches auf dem Pregel an der Rhede liegt. Ich habe eine Kugel vor mir auf dem Tiſche liegen; ich betrachte ſie in Anſehung des Tiſches, der Wände und anderer Theile des Schiffs, und ſage, ſie ruhe. Bald darauf ſehe ich aus dem Schiffe nach dem Ufer hin, und merke, daß das Tau, womit es befeſtigt war, aufgeknüpft ſei, und das Schiff langſam den Strom herabtreibe; ich ſage alsbald, die Kugel bewegt ſich, und zwar von Morgen gegen Abend nach der Richtung des Fluſſes. Jemand ſagt mir aber, die Erde drehe ſich in der täglichen Bewegung mit viel größerer Geſchwindigkeit von Abend gegen Morgen, alsbald werde ich anderes Sinnes, und lege der Kugel eine ganz entgegengeſetzte Bewegung bei, mit einer Geſchwindigkeit, die aus der Sternenwiſſenſchaft leicht beſtimmt wird. Aber man erinnert mich, daß die ganze Kugel der Erde in Anſehung des Planetengebäudes von Abend gegen Morgen in einer noch ſchnelleren Bewegung ſei. Ich bin genöthigt, dieſelbe meiner Kugel beizulegen, und ändere die Geſchwindigkeit, die ich ihr vorher gab. Zuletzt lehrt mich **Bradley**, daß das ganze Planetengebäude zuſammt der Sonne wahrſcheinlicher Weiſe eine Verrückung in Anſehung des Fixſternenhimmels erleide. Ich frage, nach welcher Seite und mit welcher Geſchwindigkeit? Man antwortet mir nicht. Und nun werde ich ſchwindlicht, ich weiß nicht mehr, ob meine Kugel ruhe oder ſich bewege, wohin und mit welcher Geſchwindigkeit. Jetzt fange ich an einzuſehen, daß mir in dem Ausdrucke der Bewegung und Ruhe etwas fehlt. Ich ſoll ihn niemals in abſolutem Verſtande brauchen, ſondern immer reſpective. Ich ſoll niemals ſagen: ein Körper ruht, ohne dazu zu ſetzen, in Anſehung welcher Dinge er ruhe, und niemals ſprechen: er bewege ſich, ohne zugleich die Gegenſtände zu nennen, in Anſehung deren er ſeine Beziehung ändert. Wenn ich mir auch gleich einen mathematiſchen Raum leer von allen Geſchöpfen als ein Behältniß der Körper einbilden wollte, ſo würde mir dieſes doch nichts helfen. Denn wodurch ſoll ich die Theile deſſelben und die verſchiedenen Plätze unterſcheiden, die von nichts Körperlichem eingenommen ſind?

Nun nehme ich zwei Körper an, deren der eine B in Anſehung aller mir zunächſt bekannten Gegenſtände ruht, der andere A aber gegen ihn mit einer beſtimmten Geſchwindigkeit anrückt. Die Kugel B mag nun in einer noch ſo unveränderten Beziehung gegen andere äußere Gegenſtände beharren, ſo iſt ſie darin doch nicht, wenn man ſie in Anſehung der bewegten Kugel A betrachtet. Denn ihre Beziehung iſt gegenſeitig, die Veränderungen derſelben alſo auch. Die Kugel B, welche in Anſehung gewiſſer Objecte ruhend genannt wird, nimmt an der Veränderung der gegenſeitigen Relationen mit der Kugel A gleichen Antheil, ſie kommen beide einander näher. Warum ſoll ich denn troß allem Eigenſinn der Sprache nicht ſagen: die Kugel B, die zwar in Anſehung anderer äußerlichen Gegenſtände in Ruhe iſt, befindet ſich doch in Anſehung der bewegten Kugel A in gleichmäßiger Bewegung?

Ihr werdet mir zugeſtehen: daß, wenn von der Wirkung, die die beiden Körper im Zuſammenſtoße gegen einander ausüben, die Rede iſt, die Beziehung auf andere äußere Dinge hiebei nichts zu ſchaffen habe. Wenn man alſo die Veränderung, die hier vorgeht, blos in Anſehung der beiden Körper A und B betrachten muß, und man zieht ſeine Gedanken von allen äußeren Gegenſtänden ab, ſo ſage man mir: ob man aus dem, was zwiſchen beiden vorgeht, abnehmen könne, daß einer von beiden ruhe und blos der andere ſich bewege, und welcher von ihnen ruhe oder ſich bewege? Wird man die Bewegung nicht beiden und zwar beiden in gleichem Maaße beilegen müſſen? Die Annäherung derſelben gegen einander kommt einem ſo gut, als dem anderen zu. Seßt, daß eine Kugel A von 3 ℔ Maſſe ſich gegen eine andere B von 2 ℔, welche in Anſehung des umgebenden Raums ruht, bewege; der Raum von 5 Fuß, der zwiſchen beiden war, wird in einer Secunde zurückgelegt. Und wann ich alſo blos auf die Veränderung, die zwiſchen beiden Körpern vorgeht, ſehe, ſo kann ich nichts weiter ſagen, als 3 ℔ Maſſe und 2 ℔ Maſſe kommen einander in einer Secunde um 5 Fuß näher. Da ich nun nicht die geringſte Urſache habe, dem einen von dieſen Körpern vor dem anderen einen größeren Antheil an dieſer Veränderung beizulegen, ſo werde ich, um auf beiden Seiten eine vollkommene Gleichheit zu erhalten, die Geſchwindigkeit von 5 Fuß in einer Secunde in umgekehrter Verhältniß der Maſſen vertheilen müſſen,

d. i. der Körper von 3 ℔ wird 2 Grade Geſchwindigkeit, der von 2 ℔ aber 3 Grade zu ſeinem Antheile bekommen, und mit dieſen Kräften werden ſie wirklich bei dem Stoße in einander wirken. Unerachtet aller Ruhe alſo, darin der Körper B in Anſehung der anderen nächſten Gegenſtände des Raumes ſein mag, hat er dennoch eine wahrhafte Bewegung in Anſehung eines jeden Körpers, der gegen ihn anrückt, und zwar eine Bewegung, die jenes ſeiner gleich iſt; ſo daß beider Bewegungen Summe derjenigen gleich iſt, die in dem Körper A allein gedacht werden muß, wenn man ſich B als in abſoluter Ruhe vorſtellt.

Wollte man ſich dieſem ungeachtet den Eigenſinn der Sprache anfechten laſſen, ſo gebe ich auf, zu bedenken, ob man auch wohl bei einerlei Rede bleiben werde. Wenn eine 12pfündige Kanonenkugel in der Gegend von Paris vom Morgen gegen Abend wider eine Mauer geſchoſſen wird, ſo ſagt ſelbſt der Philoſoph, ſie bewege ſich mit 600 Fuß in einer Secunde Geſchwindigkeit, ob er gleich zugeſteht: daß, weil die Erde in dieſer Breite beinahe eben die Bewegung von Abend gegen Morgen hat, die Kraft des Pulvers eigentlich nichts Anderes gethan hat, als nur dieſe Bewegung der Kugel aufzuheben; gleichwohl, und ohne ſich durch die tägliche oder jährliche Bewegung der Erde irren zu laſſen, geſteht man heimlich: daß die Verhältniſſe, die die Kugel und die Mauer in Anſehung des nahe oder weit umher umgebenen Raumes haben, hier nichts zur Sache thun, ſondern es blos auf die Beziehung ankomme, die dieſe zwei Körper gegen einander haben. Bei ſolchem Geſtändniſſe aber, welchem von beiden wollte man reſpective auf den anderen die Ruhe beilegen? da das Phänomenon der Veränderung nichts Anderes zu erkennen gibt, als daß beide einander genähert werden, wenn man nicht vielmehr zugibt, daß beide ſich gegen einander bewegen, die Kugel gegen die Mauer und die Mauer gegen die Kugel, und zwar eine mit ſo viel Kraft, als die andere.

Man ſehe nämlich den Raum, der zwiſchen beiden Körpern zurückgelegt wird, dividirt durch die Zeit, als die Summe der beiderſeitigen Geſchwindigkeiten an; man ſpreche: wie ſich verhält die

Summe der Maſſen A und B zu der Maſſe des Körpers A, ſo verhält ſich die gegebene Geſchwindigkeit zu der Geſchwindigkeit des Körpers B; welche, wenn man ſie von der gedachten Totalgeſchwindigkeit abzieht, die Geſchwindigkeit von A übrig läßt. Alsdenn wird man die ganze vorgegangene Veränderung unter beide Körper gleich vertheilt haben und mit dieſen gleichen Kräften werden ſie einander auch im Stoße treffen. Ich ziehe hieraus zu meinem Zwecke nur folgende 2 Corollarien.

1) Ein jeder Körper, in Anſehung deſſen ſich ein anderer bewegt, iſt auch ſelber in Anſehung jenes in Bewegung, und es iſt alſo unmöglich, daß ein Körper gegen einen anlaufen ſollte, der in abſoluter Ruhe iſt.

2) Wirkung und Gegenwirkung iſt in dem Stoße der Körper immer geich.

Von der Trägheitskraft.

Es würde vielleicht niemals einem Menſchen eingefallen ſein, vorzugeben: daß ein Körper, der, ſo lange ein gegen ihn anlaufender Körper ihn noch nicht berührt, völlig ruhig, oder wenn man es ſo will, im Gleichgewichte der Kraft iſt, dennoch im Augenblicke des Stoßes plötzlich eine Bewegung gegen den Stoßenden von ſelber annehmen, oder ſich in ein Uebergewicht verſetzen ſollte, um in ihm eine entgegengeſetzte Kraft aufzuheben, wenn nicht aus der Erfahrung erhellte, daß in einem Zuſtande, den ein Jeder für den Zuſtand der Ruhe hält, der Körper in einen jeglichen handelnden mit gleichem Grade entgegen wirkte. Nun ich aber bewieſen habe, daß, was man fälſchlich für eine Ruhe in Anſehung des ſtoßenden Körpers gehalten hat, in der That beziehungsweiſe auf ihn eine Bewegung ſei; ſo leuchtet von ſelber ein, daß dieſe Trägheitskraft ohne Noth erdacht ſei und bei jedem Stoße eine Bewegung eines Körpers gegen einen anderen, mit gleichem Grade ihm entgegen bewegten angetroffen werde, welches die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, ohne eine beſondere Art der Naturkraft erdenken zu dürfen, ganz leicht und begreiflich erklärt. Gleichwohl dient dieſe angenommene Kraft ungemein geſchickt dazu, alle Bewegungsgeſetze ſehr richtig und leicht daraus herzuleiten. Aber hiezu dient ſie nur ebenſo, wie die Newton'ſche Anziehungskraft aller Materie zu Erklärung der großen Bewegungen des Weltbaues, nämlich nur als das Geſetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erſcheinung, wovon man die Urſache nicht weiß, und welche folglich man ſich nicht übereilen muß ſogleich auf eine dahin zielende innere Naturkraft zu ſchieben.

Ich kann, ohne etwas von dem Rechte meines Lehrgebäudes zu vergeben, in dieſem Verſtande ganz wohl zugeſtehen: daß alle Körper in Anſehung der gegen ſie bewegten eine Trägheitskraft haben, d. i. eine Kraft, der Handlung in gleichem Grade entgegen zu wirken, denn dieſes iſt nichts, als ein Erfahrungsgeſetz; allejn ſie ſcheinen nur ſie in völliger Ruhe als eine innere Kraft an ſich zu haben, denn ſie haben ſie in der That blos darum, weil ſie gegen den anlaufenden in wirklicher und gleicher Bewegung ſind, und ſie haben ſo lchenimmer, inſoferne ſie ſich reſpective auf ihn in Ruhe befinden.

Es kann auch nicht ſchwer fallen, die angenommenen Begriffe der Trägheitskraft aus anderen Gründen zu widerlegen.

Denn 1) es mag ein Körper noch ſo viel Kräfte haben, wenn er in Ruhe iſt, ſo müſſen ſie doch alsdenn gewiß in ihm im Gleichgewichte ſein. Wie ſoll es denn zugehen, daß, ſobald der anſtoßende Körper dieſen ruhenden berührt, der letztere ſich plötzlich ſelber in eine gegen die Seite des anlaufenden überwiegende Bewegung oder Beſtrebung verſetzen ſoll, um in ihm einen Theil ſeiner Kraft zu vertilgen? Denn würde ſeine innere Kraft ſelbſt im Augenblicke des Stoßes noch immer im Gleichgewichte ſein, ſo würde ſie dieſer mit nichts Widerſtand leiſten. Und geſetzt auch, daß

2) dieſe plötzlich entſtandene Beſtrebung möglich wäre, ſo würde der leidende Körper ſelbſt von dem Stoße keine Bewegung bekommen; denn der Stoß und die Gegenwirkung würden ſich einander aufheben, und es würde daraus nichts mehr folgen, als daß beide Körper aufhörten in einander zu wirken, nicht aber, daß der geſtoßene ſich nach dieſem bewegen ſollte. Und außer dieſem, weil die Trägheitskraft eine natürliche Kraft iſt, ſo müßte ſie, wenngleich

das Gleichgewicht durch den Stoß aufgehoben werden, ſich doch den Augenblick drauf von ſelber wieder herſtellen: d. i. der geſtoßene Körper müßte alsbald nach dem Stoße wieder ruhig ſein.

Ich enthalte mich noch weit mehrerer Gründe, die ich wider den Begriff der Trägheitskraft in Bereitſchaft habe anzuführen. Ich würde eben ſo wohl die metaphyſiſchen Beweiſe beleuchten können, die man davon vor ſich findet. Allein ich habe hier nicht ein Buch, ſondern einen Bogen zu ſchreiben, in deſſen kleinen Inbegriff ſich dieſe fruchtbare Materie muß beſchränken laſſen.

Von dem Geſetze der Continuität, inſoferne es von dem Begriffe der Trägheitskraft unzertrennlich iſt.

Was die Vertheidiger des gemeinen Begriffes von der Bewegung am Meiſten in Verlegenheit ſetzen muß, iſt dieſes, daß ſie nicht umhin können, ſich ein anderes willkührliches Geſetz wider ihren Willen aufdringen zu laſſen, wenn ſie die Bewegungsgeſetze nach ihrem Lehrbegriffe erklären wollen. Dieſe hülfleiſtende Hypotheſe iſt das Geſetz der Continuität, wovon vielleicht die wenigſten Mechaniker bemerkt haben mögen, daß, ſo ſehr ſie auch ſelbigem entgegen ſein wollen, ſie es doch heimlich annehmen müſſen, wenn ſie den Stoß der Körper aus den angenommenen Begriffen der Bewegung erklären wollen. Ich verſtehe aber hierunter nur das phyſiſche Geſetz der Continuität, welches ſich niemals beweiſen, aber wohl widerlegen läßt; denn was das im logiſchen Sinne *) anlangt, ſo iſt es eine ſehr ſchöne und richtige Regel zum Urtheilen; ſie thut aber zu gegenwärtigem Vorwurfe nichts. Im phyſiſchen Verſtande würde ſie nach Leibnitz's Meinung alſo lauten: ein Körper theilt

---

*) Ich will, ohne die Formel dieſer Regel hier hinzuſetzen, nur einige Beiſpiele davon anführen. Was da überhaupt gilt, wenn ein Körper auf einen anderen bewegten anſtößt, das gilt auch, wenn er einen ruhenden trifft; denn die Ruhe iſt als eine unendlich kleine Bewegung anzuſehen. Wenn ein Kräftenmaaß von den wirklichen Bewegungen überhaupt gilt, ſo muß es auch vom bloſen Drucke gelten; denn der Druck kann als eine wirkliche Bewegung durch einen unendlich kleinen Raum angeſehen werden. Ich behalte mir vor, dieſe logiſche Regel der Continuität ein andermal ausführlich zu erläutern und in ihr gehöriges Licht zu ſetzen.

dem anderen keine Kraft auf einmal mit, ſondern ſo, daß er durch alle unendlich kleine Zwiſchengrade von der Ruhe an bis zur beſtimmten Geſchwindigkeit in ihn ſeine Kraft überträgt. Nun vernehme man, wie alle diejenigen, die die Geſetze des Stoßes nach den angenommenen Begriffen der Bewegung erklären wollen, dieſer Leibnitz'ſchen Regel ſich durchaus bedienen müſſen. Warum bringt ein völlig harter Körper in einen anderen gleichartigen und gleichen nicht ſeine ganze Kraft durch den Stoß, warum nur immer die Hälfte, wie dieſes aus der Statik bekannt iſt? Man ſagt, es geſchehe, weil der ſtoßende Körper ſo lange den in ſeinem Wege liegenden drückt und treibt, bis beide gleiche Geſchwindigkeit, nämlich, wenn beide Maſſen gleich ſind, bis jeglicher die Hälfte von der Geſchwindigkeit des ſtoßenden hat, denn alsdenn flieht der geſtoßene Körper alle fernere Handlung des ſtoßenden. Allein ſetzt man hiebei nicht voraus: daß alle Wirkung des anlaufenden in den ruhenden nach und nach vermittelſt einer Folge von unendlich vielen kleinen Momenten der Drückung geſchehe? Denn wirkte jener mit ſeiner ganzen Kraft auf einmal, ſo würde er ſeine ganze Bewegung dieſem ertheilen, und ſelbſt in Ruhe bleiben, welches wider das Geſetz des Stoßes vollkommen harter Körper ſtreitet. Der ruhende Körper liegt ja der ganzen Bewegung des ſtoßenden im Wege; wenn dieſer alſo mit ſeiner ganzen Kraft auf einmal wirken kann, ſo wird er es gewiß thun, und was von der ganzen Kraft gilt, das gilt auch von der Hälfte, dem Viertheil ꝛc. derſelben; alſo wird er mit gar keiner endlichen Kraft auf einmal wirken, ſondern nur durch alle unendlich kleine Momente nach und nach, welches das Geſetz der Continuität beſagt.

Da wir hieraus ſehen: daß man das Geſetz der Continuität durchaus annehmen müſſe, wenn man ſich nicht des gemeinen Begriffes von der Bewegung und Ruhe entladen will, ſo will ich nur kürzlich zeigen, warum dennoch die berühmteſten Naturkündiger daſſelbe nicht einmal als eine Hypotheſe wollen gelten laſſen; denn für etwas Beſſeres kann man es nimmer ausgeben, weil man es nicht beweiſen kann.

Wenn ich vorgebe: daß ein Körper in einen anderen niemals mit einem Grade Kraft auf einmal wirken könne, ohne alle mögliche kleine Zwiſchengrade vorhero durchzugehen, ſo, ſage ich, werde er in ihn gar nicht wirken können. Denn es mag noch ſo ein unendlich kleines Moment ſein, womit er in einem Augenblicke wirkt, und welches ſich in einem beſtimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geſchwindigkeit häuft, ſo iſt dieſes Moment immer eine plötzliche Wirkung, die nach dem Geſetze der Continuität erſtlich hätte durch alle unendliche Grade der geringeren Momente durchgehen ſollen und auch können; denn es läßt ſich immer von einem gegebenen Moment ein anderes kleineres denken, aus deſſen Summirung jenes erwachſen iſt. Z. E. das Moment der Schwere iſt gewiß unendlich kleiner, als das Moment der Handlung bei dem Stoße der Körper, weil dieſe in einer ganz unmerklichen Zeit große Grade Geſchwindigkeit zuwege bringen kann, welche die Schwere in weit längerer nur erzeugen könnte. Alſo iſt ſelbſt das Moment der Wirkung beim Stoße plötzlich und dem Geſetze der Continuität zuwider. Man darf auch nicht verwenden, es gebe gar keine vollkommen harten Körper in der Natur. Denn es iſt hier genug, ſie nur zu gedenken und die Bewegungsgeſetze derſelben zu beſtimmen, weil nur vermittelſt derſelben diejenigen, nach welchen biegſame Körper einander ſtoßen, gefunden werden können. Und überdem hat doch ein jeglicher weicher Körper einen gewiſſen Grad des Zuſammenhanges, mit welchem er in Anſehung des ihm gleichen oder kleineren Moments in der Kraft des ſtoßenden als ein harter Körper kann angeſehen werden; und wenn nur in Anſehung dieſes eine plötzliche Wirkung möglich iſt, ſo wird ſie auch in Anſehung größerer Grade Statt finden können.

Schlüſſel zur Erläuterung der Geſetze des Stoßes nach dem neuen Begriffe der Bewegung und Ruhe.

Was in dem Stoße zwiſchen beiden gegenſeitig wirkenden Körpern vorgeht, iſt nach unſerem Lehrbegriffe aus dem Vorigen ſchon klar. Es beſteht nämlich blos darin: daß Wirkung und Gegenwirkung beiderſeitig gleich ſind, und daß beide Körper nach dem Stoße beziehungsweiſe auf einander ruhen, wenn ſie einander nämlich geradezu getroffen haben und man von aller Federkraft abſtrahirt. Allein unter der Benennung von Bewegungsgeſetzen verſteht man nicht blos die Regeln der Beziehung, die die ſtoßenden Körper einer in Anſehung des anderen bekommen, ſondern vornehmlich auch die Veränderung ihres äußeren Zuſtandes in Abſicht auf den Raum, darin ſie ſich befinden. Dieſes iſt, eigentlich zu reden, nur das äußere Phänomenon deſſen, was unmittelbar zwiſchen ihnen vorgegangen iſt; und dieſes verlangt man zu wiſſen.

Zu dem Ende nehme man erſtlich zwei Körper A und B, den erſteren von 3 ℔ Maſſe, den zweiten von 2 ℔, und dieſen letztern in Anſehung des Raums, darin er ſich befindet, als ruhend, den erſteren aber in Abſicht auf dieſen Raum als bewegt mit einer Geſchwindigkeit von 5 Graden an in einem geraden Anlaufe auf den Körper B. Weil man nun dem Körper B nach unſeren Sätzen beziehungsweiſe auf A eine Geſchwindigkeit von 3 Graden, dem A aber gegen B von 2 Graden beilegen muß, ſo werden durch den Stoß dieſe zwei gleichen Kräfte einander aufheben, und beide werden gegen einander reſpective ruhen. Weil aber B, welches beziehungsweiſe auf die anderen Gegenſtände ruhte, dieſem zufolge eine reſpective Bewegung von 2 Graden auf A hat, ſo wird eben dieſe auch dem umgebenden Raume parallel und in gleicher Geſchwindigkeit mit dem Körper B müſſen zuerkannt werden. Nun hebt der Stoß von A dieſe Bewegung von 2 Graden in B auf, nicht aber in dem umgebenden Raume, als in welchem nicht gewirkt wird; alſo wird dieſer fortfahren ſich nach der vorigen Richtung des Körpers B zu bewegen, oder welches einerlei iſt, der Körper B wird in entgegengeſetzter Richtung, nämlich in der Richtung des ſtoßenden A, mit 2 Graden Geſchwindigkeit, in Anſehung des umgebenden Raumes nach dem Stoße fortrücken, mithin auch der Körper A in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, weil er in Anſehung B ruht. Alſo werden beide Körper nach dem Stoße mit 2 Graden Geſchwindigkeit fortlaufen. Man ſieht hieraus: daß eine in einem

Körper aufgehobene Geſchwindigkeit, welche nur reſpective auf den anlaufenden Körper in dem geſtoßenen geſetzt worden, und die er nicht in Anſehung des Raums hatte, in ihm eigentlich einen gleichen Grad der Bewegung in Abſicht auf den Raum in der Richtung des Stoßes hervorbringt.

Wenn zwei Körper A und B von den Maſſen, wie vorher, A aber mit 3 Graden und B mit 2 in entgegengeſetzter Richtung gegen einander anlaufen, ſo müſſen, wenn man nur die gegenſeitige Verhältniß der Bewegung dieſer Körper gegen einander betrachtet, die Geſchwindigkeiten 3 und 2 ſummirt werden, und nach dem Obigen dieſe Summe unter ſie in umgekehrter Verhältniß der Maſſen vertheilt werden, ſo daß A 2 Grade Geſchwindigkeit, B aber 3 bekommt, womit ſie ſich folglich durch die Gleichheit der entgegengeſetzten Kräfte in reſpective Ruhe gegen einander verſetzten. Weil nun durch die reſpective Bewegung der beiden Körper gegen einander in B eine Geſchwindigkeit 3 geſetzt wurde, die B beziehungsweiſe auf den äußern Raum nicht gänzlich, ſondern nur davon 2 Grade hat, ſo wird nach dem kurz zuvor Angemerkten, die Aufhebung einer Geſchwindigkeit, die in dem Körper nicht in Anſehung des Raumes anzutreffen war, eine Bewegung in entgegengeſetzter Richtung in Anſehung ebendeſſelben Raumes feſtſetzen, d. i. B wird mit einem Grade Geſchwindigkeit, und A gleichfalls mit dieſem Grade, weil es reſpective auf B ruht, in der Richtung, darin A den Stoß that, fortbewegt werden.

Es wäre leicht, die Geſetze der Bewegung bei dem Stoße der Körper, die mit ungleicher Geſchwindigkeit nach einerlei Richtung fortlaufen, imgleichen die Regeln des Stoßes elaſtiſcher Körper aus den zum Grunde gelegten Begriffen herzuleiten. Es wäre auch noch nöthig, das Vorgetragene durch mehrere Erläuterungen in ein großes Licht zu ſetzen. Dieſes Alles könnte geſchehen, wenn in einer ſo reichen Materie, und bei ſo engen Grenzen des Raums es möglich wäre, vollſtändig in dem Inhalte und doch auch wortreich im Ausdrucke zu ſein.

VII.

Metaphyſiſche Anfangsgrunde
der
Naturwiſſenſchaft.

1786.

Vorrede.

Wenn das Wort Natur blos in formaler Bedeutung genommen wird, da es das erſte innere Princip Alles deſſen bedeutet, was zum Daſein eines Dinges gehört *), ſo kann es ſo vielerlei Naturwiſſenſchaften geben, als es ſpecifiſch verſchiedene Dinge gibt, deren jedes ſein eigenthümliches inneres Princip der zu ſeinem Daſein gehörigen Beſtimmungen enthalten muß. Sonſt wird aber auch Natur in materieller Bedeutung genommen, nicht als eine Beſchaffenheit, ſondern als der Inbegriff aller Dinge, ſofern ſie Gegenſtände unſerer Sinne, mithin auch der Erfahrung ſein können, worunter alſo das Ganze aller Erſcheinungen, d. i. die Sinnenwelt, mit Ausſchließung aller-nicht ſinnlichen Objecte, verſtanden wird. Die Natur, in dieſer Bedeutung des Worts genommen, hat nun, nach der Hauptverſchiedenheit unſerer Sinne, zwei Haupttheile, deren der eine die Gegenſtände äußerer, der andere den Gegenſtand des inneren Sinnes enthält, mithin iſt von ihr eine zwiefache Naturlehre, die **Körperlehre** und **Seelenlehre** möglich, wovon die erſte die ausgedehnte, die zweite die denkende Natur in Erwägung zieht.

Eine jede Lehre, wenn ſie ein Syſtem, d. i. ein nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniß ſein ſoll, heißt Wiſſenſchaft, und da jene Principien entweder Grundſätze der empiriſchen oder der rationalen Verknüpfung der Erkenntniſſe in einem Ganzen ſein können, ſo würde auch die Naturwiſſenſchaft, ſie mag nun Körperlehre oder Seelenlehre ſein, in hiſtoriſche oder rationale Naturwiſſenſchaft eingetheilt werden müſſen, wenn nur nicht das Wort Natur, (weil dieſes eine Ableitung des mannigfaltigen, zum Daſein der Dinge Gehörigen aus ihrem inneren Princip bezeichnet,) eine Erkenntniß durch Vernunft von ihrem Zuſammenhange nothwendig machte, wofern ſie den Namen von Naturwiſſenſchaft verdienen ſoll. Daher wird die Naturlehre beſſer in hiſtoriſche Naturlehre, welche nichts, als ſyſtematiſch geordnete Facta der Naturdinge enthält (und wiederum aus Naturbeſchreibung, als einem Klaſſenſyſtem derſelben nach Aehnlichkeiten, und Naturgeſchichte, als einer ſyſtematiſchen Darſtellung derſelben in verſchiedenen Zeiten und Oertern, beſtehen würde), und Naturwiſſenſchaft eingetheilt werden können. Die Naturwiſſenſchaft würde nun wiederum entweder eigentlich, oder uneigentlich ſogenannte Naturwiſſenſchaft ſein, wovon die erſtere ihren Gegenſtand gänzlich nach Principien a priori, die zweite nach Erfahrungsgeſetzen behandelt.

---

*) Weſen iſt das erſte innere Princip Alles deſſen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört. Daher kann man den geometriſchen Figuren, (da in ihrem Begriffe nichts, was ein Daſein ausdrückte, gedacht wird,) nur ein Weſen, nicht aber eine Natur beilegen.

Eigentliche Wiſſenſchaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktiſch iſt; Erkenntniß, die blos empiriſche Gewißheit enthalten kann, iſt ein nur uneigentlich ſogenanntes Wiſſen. Dasjenige Ganze der Erkenntniß, was ſyſtematiſch iſt, kann ſchon darum Wiſſenſchaft heißen, und, wenn die Verknüpfung der Erkenntniß in dieſem Syſtem ein Zuſammenhang von Gründen und Folgen iſt, ſogar rationale Wiſſenſchaft. Wenn aber dieſe Gründe oder Principien in ihr, wie z. B. in der Chemie, doch zuletzt blos empiriſch ſind, und die Geſetze, aus denen die gegebenen Facta durch die Vernunft erklärt werden, blos Erfahrungsgeſetze ſind, ſo führen ſie kein Bewußtſein ihrer Nothwendigkeit bei ſich, (ſind nicht apodiktiſch-gewiß,) und alsdenn verdient das Ganze in ſtrengem Sinne nicht den Namen einer Wiſſenſchaft, und Chemie ſollte daher eher ſyſtematiſche Kunſt, als Wiſſenſchaft heißen.

Eine rationale Naturlehre verdient alſo den Namen einer Naturwiſſenſchaft nur alsdenn, wenn die Naturgeſetze, die ihr zum Grunde liegen, a priori erkannt werden und nicht bloſe Erfahrungsgeſetze ſind. Man nennt eine Naturerkenntniß von der erſteren Art rein; die von der zweiten Art aber wird angewandte Vernunfterkenntniß genannt. Da das Wort Natur ſchon den Begriff von Geſetzen bei ſich führt, dieſer aber den Begriff der Nothwendigkeit aller Beſtimmungen eines Dinges, die zu ſeinem Daſein gehören, bei ſich führt, ſo ſieht man leicht, warum Naturwiſſenſchaft die Rechtmäßigkeit dieſer Benennung nur von einem reinen Theil derſelben, der nämlich die Principien a priori aller übrigen Naturerklärungen enthält, ableiten müſſe und nur kraft dieſes reinen Theils eigentliche Wiſſenſchaft ſei, imgleichen daß, nach Forderungen der Vernunft, jede Naturlehre zuletzt auf Naturwiſſenſchaft hinausgehen und darin ſich endigen müſſe, weil jene Nothwendigkeit der Geſetze dem Begriffe der Natur unzertrennlich anhängt und daher durchaus eingeſehen ſein will; daher die vollſtändigſte Erklärung gewiſſer Erſcheinungen aus chemiſchen Principien noch immer eine Unzufriedenheit zurückläßt, weil man von dieſen, als zufälligen Geſetzen, die blos Erfahrung gelehrt hat, keine Gründe a priori anführen kann.

Alle eigentliche Naturwiſſenſchaft bedarf alſo einen reinen Theil, auf dem ſich die apodiktiſche Gewißheit, die die Vernunft in ihr ſucht, gründen könne, und weil dieſer, ſeinen Principien nach, in Vergleichung mit denen, die nur empiriſch ſind, ganz ungleichartig iſt, ſo iſt es zugleich von der größten Zuträglichkeit, ja der Natur der Sache nach, von unerlaßlicher Pflicht in Anſehung der Methode, jenen Theil abgeſondert und von dem anderen ganz unbemengt, ſo viel möglich in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit vorzutragen, damit man genau beſtimmen könne, was die Vernunft für ſich zu leiſten vermag, und wo ihr Vermögen anhebt der Beihülfe der Erfahrungsprincipien nöthig zu haben. Reine Vernunfterkenntniß aus bloſen Begriffen heißt reine Philoſophie oder Metaphyſik; dagegen wird die, welche nur auf der Conſtruction der Begriffe, vermittelſt Darſtellung des Gegenſtandes in einer Anſchauung a priori, ihre Erkenntniß gründet, Mathematik genannt.

Eigentlich ſo zu nennende Naturwiſſenſchaft ſetzt zuerſt Metaphyſik der Natur voraus; denn Geſetze, d. i. Principien der Nothwendigkeit deſſen, was zum Daſein eines Dinges gehört, beſchäftigen ſich mit einem Begriffe, der ſich nicht conſtruiren läßt, weil das Daſein in keiner Anſchauung a priori dargeſtellt werden kann. Daher ſetzt eigentliche Naturwiſſenſchaft Metaphyſik der Natur voraus. Dieſe muß nun zwar jederzeit lauter Principien, die nicht empiriſch ſind, enthalten, (denn darum führt ſie eben den Namen einer Metaphyſik,) aber ſie kann doch entweder ſogar ohne Beziehung auf irgend ein beſtimmtes Erfahrungsobject, mithin unbeſtimmt in Anſehung der Natur dieſes oder jenen Dinges der Sinnenwelt, von den Geſetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen, handeln, und alsdann iſt es der transſcendentale Theil der Metaphyſik der Natur; oder ſie beſchäftigt ſich mit einer beſonderen Natur dieſer oder jener Art Dinge, von denen ein empiriſcher Begriff gegeben iſt, doch ſo, daß außer dem, was in dieſem Begriffe liegt, kein anderes empiriſches Princip zur Erkenntniß derſelben gebraucht wird, (z. B. ſie legt den empiriſchen Begriff einer Materie, oder eines denkenden Weſens zum Grunde und ſucht den Umfang der Erkenntniß, deren die Vernunft über dieſe Gegenſtände a priori fähig iſt,) und da muß eine ſolche Wiſſenſchaft noch immer eine Metaphyſik der Natur, nämlich der körperlichen oder denkenden Natur heißen, aber es iſt alsdann keine allgemeine, ſondern beſondere metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft, (Phyſik und Pſychologie,) in der jene transſcendentalen Principien auf die zwei Gattungen der Gegenſtände unſerer Sinne angewandt werden.

Ich behaupte aber, daß in jeder beſonderen Naturlehre nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen iſt. Denn nach dem Vorhergehenden erfordert eigentliche Wiſſenſchaft, vornehmlich der Natur, einen reinen Theil, der dem empiriſchen zum Grunde liegt und der auf Erkenntniß der Naturdinge a priori beruht. Nun heißt etwas a priori erkennen, es aus ſeiner bloſen Möglichkeit erkennen. Die Möglichkeit beſtimmter Naturdinge kann aber nicht aus bloſen Begriffen erkannt werden; denn aus dieſen kann zwar die Möglichkeit des Gedankens, (daß er ſich ſelbſt nicht widerſpreche,) aber nicht des Objects, als Naturdinges, erkannt werden, welches außer dem Gedanken (als exiſtirend) gegeben werden kann. Alſo wird, um die Möglichkeit beſtimmter Naturdinge, mithin um dieſe a priori zu erkennen, noch erfordert, daß die dem Begriffe correſpondirende Anſchauung a priori gegeben werde, d. i. daß der Begriff conſtruirt werde. Nun iſt die Vernunfterkenntniß durch Conſtruction der Begriffe mathematiſch. Alſo mag zwar eine reine Philoſophie der Natur überhaupt, d. i. diejenige, die nur das, was den Begriff einer Natur im Allgemeinen ausmacht, unterſucht, auch ohne Mathematik möglich ſein, aber eine reine Naturlehre über beſtimmte Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre) iſt nur vermittelſt der Mathematik möglich, und da in jeder Naturlehre nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft angetroffen wird, als ſich darin Erkenntniß a priori befindet, ſo wird Naturlehre nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann.

So lange alſo noch für die chemiſchen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der ſich conſtruiren läßt, d. i. kein Geſetz der Annäherung oder Entfernung der Theile angeben läßt, nach welchem etwa in Proportion ihrer Dichtigkeiten u. dgl. ihre Bewegungen ſammt ihren Folgen ſich im Raume a priori anſchaulich machen und darſtellen laſſen, (eine Forderung, die ſchwerlich jemals erfüllt werden wird,) ſo kann Chemie nichts mehr, als ſyſtematiſche Kunſt oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wiſſenſchaft werden, weil die Principien derſelben blos empiriſch ſind und keine Darſtellung a priori in der Anſchauung erlauben, folglich die Grundſätze chemiſcher Erſcheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im Mindeſten begreiflich machen, weil ſie der Anwendung der Mathematik unfähig ſind.

Noch weiter aber, als ſelbſt Chemie, muß empiriſche Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich ſo zu nennenden Naturwiſſenſchaft entfernt bleiben, erſtlich, weil Mathematik auf die

Phänomene des inneren Sinnes und ihre Geſetze nicht anwendbar iſt, man müßte denn allein das Geſetz der Stetigkeit in dem Abfluſſe der inneren Veränderungen deſſelben in Anſchlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung der Erkenntniß ſein würde, die ſich zu der, welche die Mathematik der Körperlehre verſchafft, ohngefähr ſo verhalten würde, wie die Lehre von den Eigenſchaften der geraden Linie zur ganzen Geometrie. Denn die reine innere Anſchauung, in welcher die Seelenerſcheinungen conſtruirt werden ſollen, iſt die Zeit, die nur eine Dimenſion hat. Aber auch nicht einmal als ſyſtematiſche Zergliederungskunſt oder Experimentallehre kann ſie der Chemie jemals nahe kommen, weil ſich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankentheilung von einander abſondern, nicht aber abgeſondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject ſich unſeren Verſuchen, der Abſicht angemeſſen, von uns unterwerfen läßt, und ſelbſt die Beobachtung an ſich ſchon den Zuſtand des beobachteten Gegenſtandes alterirt und verſtellt. Sie kann daher niemals etwas mehr, als eine hiſtoriſche, und, als ſolche, ſo viel möglich ſyſtematiſche Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeſchreibung der Seele, aber nicht Seelenwiſſenſchaft, ja nicht einmal pſychologiſche Experimentallehre werden; welches denn auch die Urſache iſt, weswegen wir uns zum Titel dieſes Werks, welches eigentlich die Grundſätze der Körperlehre enthält, dem gewöhnlichen Gebrauche gemäß des allgemeinen Namens der Naturwiſſenſchaft bedient haben, weil ihr dieſe Benennung im eigentlichen Sinne allein zukommt und alſo hiedurch keine Zweideutigkeit veranlaßt wird.

Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre, die durch ſie allein Naturwiſſenſchaft werden kann, möglich werde, ſo müſſen Principien der Conſtruction der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorangeſchickt werden; mithin wird eine vollſtändige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden müſſen, welches ein Geſchäft der reinen Philoſophie iſt, die zu dieſer Abſicht ſich keiner beſonderen Erfahrungen, ſondern nur deſſen, was ſie im abgeſonderten, (obzwar an ſich empiriſchen) Begriffe ſelbſt antrifft, in Beziehung auf die reinen Anſchauungen im Raume und der Zeit (nach Geſetzen, welche ſchon dem Begriffe der Natur überhaupt weſentlich anhängen,) bedient, mithin eine wirkliche Metaphyſik der körperlichen Natur iſt.

Alle Naturphiloſophen, welche in ihrem Geſchäfte mathematiſch verfahren wollten, haben ſich daher jederzeit, (obſchon ſich ſelbſt unbewußt,) metaphyſiſcher Principien bedient und bedienen müſſen, wenn ſie ſich gleich ſonſt wider allen Anſpruch der Metaphyſik auf ihre Wiſſenſchaft feierlich verwahrten. Ohne Zweifel verſtanden ſie unter der letzteren den Wahn, ſich Möglichkeiten nach Belieben auszudenken und mit Begriffen zu ſpielen, die ſich in der Anſchauung vielleicht gar nicht darſtellen laſſen und keine andere Beglaubigung ihrer objectiven Realität haben, als daß ſie blos mit ſich ſelbſt nicht im Widerſpruche ſtehen. Alle wahre Metaphyſik iſt aus dem Weſen des Denkungsvermögens ſelbſt genommen, und keinesweges darum erdichtet, weil ſie nicht von der Erfahrung entlehnt iſt, ſondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundſätze a priori, welche das Mannigfaltige empiriſcher Vorſtellungen allererſt in die geſetzmäßige Verbindung bringt, dadurch es empiriſches **Erkenntniß** d. i. Erfahrung werden kann. So konnten alſo jene mathematiſchen Phyſiker metaphyſiſcher Principien gar nicht entbehren, und unter dieſen auch nicht ſolcher, welche den Begriff ihres eigentlichen Gegenſtandes, nämlich der Materie, a priori zur Anwendung auf äußere Erfahrung tauglich machen, als des Begriffs der Bewegung, der Erfüllung des Raums, der Trägheit u. ſ. w. Darüber aber blos empiriſche Grundſätze gelten zu laſſen, hielten ſie mit Recht der apodiktiſchen Gewißheit, die ſie ihren Naturgeſetzen geben wollten, gar nicht gemäß, daher ſie ſolche lieber poſtulirten, ohne nach ihren Quellen a priori zu forſchen.

Es iſt aber von der größten Wichtigkeit, zum Vortheil der Wiſſenſchaften ungleichartige Principien von einander zu ſcheiden, jede in ein beſonderes Syſtem zu bringen, damit ſie eine Wiſſenſchaft ihrer eigenen Art ausmachen, um dadurch die Ungewißheit zu verhüten, die aus der Vermengung entſpringt, da man nicht wohl unterſcheiden kann, welchem von beiden theils die Schranken, theils auch die Verirrungen, die ſich im Gebrauche derſelben zutragen möchten, beizumeſſen ſein dürften. Um deswillen habe ich für nöthig gehalten, von dem reinen Theile der Naturwiſſenſchaft (physica generalis), wo mathematiſche Conſtructionen durch einander zu laufen pflegen, die erſteren, und mit ihnen zugleich die Principien der Conſtruction dieſer Begriffe, alſo der Möglichkeit einer mathematiſchen Naturlehre ſelbſt, in einem Syſtem darzuſtellen. Dieſe Abſonderung hat, außer dem ſchon erwähnten Nutzen, den ſie ſchafft, noch einen beſonderen Reiz, den die Einheit der Erkenntniß bei ſich führt, wenn man verhütet, daß die Grenzen der Wiſſenſchaften nicht in einander laufen, ſondern ihre gehörig abgetheilten Felder einnehmen.

Es kann noch zu einem zweiten Anpreiſungsgrunde dieſes Verfahrens dienen: daß in Allem, was Metaphyſik heißt, die *abſolute Vollſtändigkeit* der Wiſſenſchaften gehofft werden kann, dergleichen man ſich in keiner anderen Art von Erkenntniſſen verſprechen darf, mithin eben ſo, wie in der Metaphyſik der Natur überhaupt, alſo auch hier die Vollſtändigkeit der Metaphyſik der körperlichen Natur zuverſichtlich erwartet werden kann; wovon die Urſache iſt, daß in der Metaphyſik der Gegenſtand nur, wie er bloß nach den allgemeinen Geſetzen des Denkens, in anderen Wiſſenſchaften aber, wie er nach datis der Anſchauung (der reinen ſowohl, als empiriſchen) vorgeſtellt werden muß, betrachtet wird, da denn jene, weil der Gegenſtand in ihr bloß mit *allen* nothwendigen Geſetzen des Denkens verglichen werden muß, eine *beſtimmte* Zahl von Erkenntniſſen geben muß, die ſich völlig erſchöpfen läßt, dieſe aber, weil ſie eine unendliche Mannigfaltigkeit von Anſchauungen (reinen oder empiriſchen), mithin Objecte des Denkens darbieten, niemals zur abſoluten Vollſtändigkeit gelangen, ſondern ins Unendliche erweitert werden können; wie reine Mathematik und empiriſche Naturlehre. Auch glaube ich dieſe metaphyſiſche Körperlehre ſo weit, als ſie ſich immer nur erſchöpft, vollſtändig erſchöpft, dadurch aber doch eben kein großes Werk zu Stande gebracht zu haben.

Das Schema aber zur Vollſtändigkeit eines metaphyſiſchen Syſtems, es ſei der Natur überhaupt oder der körperlichen Natur insbeſondere, iſt die Tafel der Kategorien *). Denn mehr gibt es

---

*) Nicht wider dieſe Tafel der reinen Verſtandesbegriffe, ſondern die daraus gezogenen Schlüſſe auf die Grenzbeſtimmung des ganzen reinen Vernunftvermögens, mithin auch aller Metaphyſik, finde ich in der Allgem. Litt. Zeit. [1785] Nr. 295, in der Recenſion der Institutiones Logicae et Metaph. des Herrn Prof. Ulrich Zweifel, in welchen der tiefforſchende Recenſent mit ſeinem nicht minder prüfenden Verfaſſer übereinzukommen ſich erklärt, und zwar Zweifel, die, weil ſie gerade das Hauptfundament meines in der Kritik aufgeſtellten Syſtems treffen ſollen, Urſache wären, daß dieſes in Anſehung ſeines Hauptzieles noch lange nicht diejenige apodiktiſche Ueberzeugung bei ſich führe, welche zur Abnöthigung einer uneingeſchränkten Annahme erforderlich iſt; dieſes Hauptfundament ſei meine, theils dort, theils in den Prolegomenen vorgetragene Deduction der reinen Verſtandesbegriffe, die aber in dem Theile der Kritik, welcher gerade der hellſte ſein müßte, am meiſten dunkel wäre, oder wohl gar ſich im Zirkel herumdrehe ꝛc. Ich richte meine Beantwortung dieſer Einwürfe nur auf den Hauptpunkt derſelben, daß nämlich ohne eine ganz klare und genugthuende Deduction der Kategorien das Syſtem der Kritik der reinen Vernunft in ſeinem Fundamente wanke. Dagegen behaupte ich, daß für denjenigen, der meine Sätze von der Sinnlichkeit aller unſerer Anſchauung und der Zulänglichkeit der Tafel der Kategorien, als von den logiſchen Functionen in Urtheilen überhaupt entlehnter Beſtimmungen unſeres Bewußtſeins, unterſchreibt, (wie dieſes denn der Recenſent thut,) das Syſtem der Kritik apodiktiſche Gewißheit bei ſich führen müſſe, weil dieſes auf dem Satze erbauet iſt: daß der ganze ſpeculative Gebrauch unſerer Vernunft niemals weiter, als auf Gegenſtände möglicher Erfahrung, reiche. Denn wenn bewieſen werden kann: daß die Kategorien, deren ſich die Vernunft in allem ihrem Erkenntniß bedienen muß, gar keinen anderen Gebrauch, als blos in Beziehung auf Gegenſtände der Erfahrung haben können, (dadurch daß ſie in dieſer blos die Form des Denkens möglich machen,) ſo iſt die Beantwortung der Frage, wie ſie ſolche möglich machen, zwar wichtig genug, um dieſe Deduction, wo möglich, zu vollenden, aber in Beziehung auf den Hauptzweck des Syſtems, nämlich die Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft, keineswegs nothwendig, ſondern blos verdienſtlich. Denn in dieſer Abſicht iſt die Deduction ſchon alsdann weit genug geführt, wenn ſie zeigt, daß gedachte Kategorien nichts Anderes, als bloße Formen der Urtheile ſind, ſofern ſie auf Anſchauungen, (die bei uns immer nur ſinnlich ſind,) angewandt werden, dadurch aber allererſt Objecte bekommen und Erkenntniſſe werden; weil dieſes ſchon hinreicht, das ganze Syſtem der eigentlichen Kritik darauf

nicht reine Verſtandesbegriffe, die die Natur der Dinge betreffen können. Unter die vier Klaſſen derſelben, die der Größe, der

---

mit völliger Sicherheit zu gründen. So ſteht Newton's Syſtem der allgemeinen Gravität feſt, ob es gleich die Schwierigkeit bei ſich führt, daß man nicht erklären kann, wie Anziehung in die Ferne möglich ſei; aber Schwierigkeiten ſind nicht Zweifel. Daß nun jenes Hauptfundament auch ohne vollſtändige Deduction der Kategorien feſt ſtehe, beweiſe ich aus dem Zugeſtandenen alſo:

1. zugeſtanden: daß die Tafel der Kategorien alle reine Verſtandesbegriffe vollſtändig enthalte und eben ſo alle formale Verſtandeshandlungen in Urtheilen, von welchen ſie abgeleitet und auch in nichts unterſchieden ſind, als daß durch den Verſtandesbegriff ein Object in Anſehung einer oder der anderen Function der Urtheile als beſtimmt gedacht wird; (z. B. ſo wird in dem kategoriſchen Urtheile: der Stein iſt hart, der Stein für Subject und hart als Prädicat gebraucht, ſo doch, daß es dem Verſtande unbenommen bleibt, die logiſche Function dieſer Begriffe umzutauſchen und zu ſagen: einiges Harte iſt ein Stein; dagegen, wenn ich es mir im Objecte als beſtimmt vorſtelle, daß der Stein in jeder möglichen Beſtimmung eines Gegenſtandes, nicht des bloſen Begriffs, nur als Subject, die Härte aber nur als Prädicat gedacht werden müſſe, dieſelben logiſchen Functionen nun reine Verſtandesbegriffe von Objecten, nämlich als Subſtanz und Accidens, werden;)

2. zugeſtanden: daß der Verſtand durch ſeine Natur ſynthetiſche Grundſätze a priori bei ſich führe, durch die er alle Gegenſtände, die ihm gegeben werden mögen, jenen Kategorien unterwirft, mithin es auch Anſchauungen a priori geben müſſe, welche die zur Anwendung jener reinen Verſtandesbegriffe erforderlichen Bedingungen enthalten, weil ohne Anſchauung kein Object, in Anſehung deſſen die logiſche Function als Kategorie beſtimmt werden könne, mithin auch keine Erkenntniß irgend eines Gegenſtandes, und alſo auch ohne reine Anſchauung kein Grundſatz, der ſie a priori in dieſer Abſicht beſtimmte, Statt findet;

3. zugeſtanden: daß dieſe reinen Anſchauungen niemals etwas Anderes, als bloſe Formen der Erſcheinungen [des] äußeren oder des inneren Sinnes (Raum und Zeit), folglich nur allein der Gegenſtände möglicher Erfahrungen ſein können:

ſo folgt: daß aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenſtände der Erfahrung gehen könne, und, weil in Grundſätzen a priori nichts Empiriſches die Bedingung ſein kann, ſie nichts weiter, als Principien der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſein können. Dieſes allein iſt das wahre und hinlängliche Fundament der Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft, aber nicht die Auflöſung der Aufgabe: wie nun Erfahrung vermittelſt jener Kategorien und nur allein durch dieſelben möglich ſei. Die letztere Aufgabe, obgleich auch ohne ſie das Gebäude feſt ſteht, hat indeſſen groſe Wichtigkeit, und, wie ich es jetzt einſehe, eben ſo groſe Leichtigkeit, Qualität, der Relation und endlich der Modalität müſſen ſich auch alle Beſtimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch Alles, was a priori von ihr gedacht, was in der mathematiſchen Conſtruction dargeſtellt, oder in der Erfahrung, als beſtimmter Gegenſtand derſelben gegeben werden mag, bringen laſſen. Mehr iſt hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzuſetzen, ſondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt ſein möchte, es beſſer zu machen.

Der Begriff der Materie mußte daher durch alle vier genannte Functionen der Verſtandesbegriffe (in vier Hauptſtücken) durchgeführt werden, in deren jedem eine neue Beſtimmung deſſelben hinzu-

---

da ſie beinahe durch einen einzigen Schluß aus der genau beſtimmten Definition eines Urtheils überhaupt (einer Handlung, durch die gegebene Vorſtellungen zuerſt Erkenntniſſe eines Objects werden,) verrichtet werden kann. Die Dunkelheit, die in dieſem Theile der Deduction meinen vorigen Verhandlungen anhängt, und die ich nicht in Abrede ziehe, iſt dem gewöhnlichen Schickſale des Verſtandes im Nachforſchen beizumeſſen, dem der kürzeſte Weg gemeiniglich nicht der erſte iſt, den er gewahr wird. Daher ich die nächſte Gelegenheit ergreifen werde, dieſen Mangel, (welcher auch nur die Art der Darſtellung, nicht den dort ſchon richtig angegebenen Erklärungsgrund betrifft,) zu ergänzen, ohne daß der ſcharfſinnige Recenſent in die ihm gewiß ſelbſt unangenehm fallende Nothwendigkeit verſetzt werden darf, wegen der befremdlichen Einſtimmung der Erſcheinungen zu den Verſtandesgeſetzen, ob dieſe gleich von jenen ganz verſchiedene Quellen haben, zu einer präſtabilirten Harmonie ſeine Zuflucht zu nehmen; einem Rettungsmittel, welches weit ſchlimmer wäre, als das Uebel, dawider es helfen ſoll, und das dagegen doch wirklich nichts helfen kann. Denn auf dieſe kommt doch jene objective Nothwendigkeit nicht heraus, welche die reinen Verſtandesbegriffe (und die Grundſätze ihrer Anwendung auf Erſcheinungen) charakteriſirt, z. B. in dem Begriffe der Urſache in Verknüpfung mit der Wirkung, ſondern Alles bleibt blos ſubjectiv-nothwendige, objectiv aber blos zufällige Zuſammenſtellung, gerade wie es Hume will, wenn er ſie bloſe Täuſchung aus Gewohnheit nennt. Auch kann kein Syſtem in der Welt dieſe Nothwendigkeit wo anders herleiten, als aus den a priori zum Grunde liegenden Principien der Möglichkeit des Denkens ſelbſt, wodurch allein die Erkenntniß der Objecte, deren Erſcheinung uns gegeben iſt, d. i. Erfahrung möglich wird, und geſetzt, die Art, wie Erfahrung dadurch allererſt möglich werde, könnte niemals hinreichend erklärt werden, ſo bleibt es doch unwiderſprechlich gewiß, daß ſie blos durch jene Begriffe möglich, und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner anderen Beziehung, als auf Gegenſtände der Erfahrung einer Bedeutung und irgend eines Gebrauchs fähig ſind.

kam. Die Grundbeſtimmung eines Etwas, das ein Gegenſtand äußerer Sinne ſein ſoll, mußte Bewegung ſein; denn dadurch allein können dieſe Sinne afficirt werden. Auf dieſe führt auch der Verſtand alle übrige Prädicate der Materie, die zu ihrer Natur gehören, zurück, und ſo iſt die Naturwiſſenſchaft durchgängig eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre. Die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft ſind alſo unter vier Hauptſtücke zu bringen, deren erſtes die Bewegung als ein reines Quantum, nach ſeiner Zuſammenſetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen betrachtet und **Phoronomie** genannt werden kann, das zweite ſie als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer urſprünglich bewegenden Kraft, in Erwägung zieht und daher **Dynamik** heißt, das dritte die Materie mit dieſer Qualität durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet und unter dem Namen **Mechanik** vorkommt, das vierte aber ihre Bewegung oder Ruhe blos in Beziehung auf die Vorſtellungsart oder Modalität, mithin als Erſcheinung äußerer Sinne beſtimmt und **Phänomenologie** genannt wird.

Aber außer jener inneren Nothwendigkeit, die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Körperlehre nicht allein von der Phyſik, welche empiriſche Principien braucht, ſondern ſelbſt von den rationalen Prämiſſen derſelben, die den Gebrauch der Mathematik in ihr betreffen, abzuſondern, iſt noch ein äußerer, zwar nur zufälliger, aber gleichwohl wichtiger Grund da, ihre ausführliche Bearbeitung von dem allgemeinen Syſtem der Metaphyſik abzutrennen und ſie als ein beſonderes Ganze ſyſtematiſch darzuſtellen. Denn wenn es erlaubt iſt, die Grenzen einer Wiſſenſchaft nicht blos nach der Beſchaffenheit des Objects und der ſpecifiſchen Erkenntnißart deſſelben, ſondern auch nach dem Zwecke, den man mit der Wiſſenſchaft ſelbſt zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat, zu zeichnen, und [ſich] findet, daß Metaphyſik ſo viel Köpfe bisher nicht darum beſchäftigt hat und ſie ferner beſchäftigen wird, um Naturkenntniſſe dadurch zu erweitern, (welches viel leichter und ſicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äußere Erſcheinungen geſchieht,) ſondern um zur Erkenntniß deſſen, was gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit zu gelangen; ſo gewinnt man in Beförderung dieſer Abſicht, wenn man ſie von einem, zwar aus ihrer Wurzel ſproſſenden, aber doch ihrem regelmäßigen Wuchſe nur hinderlichen Sprößlinge befreit, dieſen beſonders pflanzt, ohne dennoch deſſen Abſtammung aus jener zu verkennen und ſein völliges Gewächs aus dem Syſtem der allgemeinen Metaphyſik wegzulaſſen. Dieſes thut der Vollſtändigkeit der letzteren keinen Abbruch und erleichtert doch den gleichförmigen Gang dieſer Wiſſenſchaft zu ihrem Zwecke, wenn man in allen Fällen, wo man der allgemeinen Körperlehre bedarf, ſich nur auf das abgeſonderte Syſtem derſelben berufen darf, ohne jenes größere mit dieſem anzuſchwellen. Es iſt auch in der That ſehr merkwürdig, (kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden,) daß die allgemeine Metaphyſik in allen Fällen, wo ſie Beiſpiele (Anſchauungen) bedarf, um ihren reinen Verſtandesbegriffen Bedeutung zu verſchaffen, dieſe jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Principien der äußeren Anſchauung hernehmen müſſe, und, wenn dieſe nicht vollendet darliegen, unter lauter ſinnleeren Begriffen unſtät und ſchwankend herumtappe. Daher die bekannten Streitigkeiten, wenigſtens die Dunkelheit in den Fragen: über die Möglichkeit eines Widerſtreits der Realitäten, die der intenſiven Größe u. a. m., bei welchen der Verſtand nur durch Beiſpiele aus der körperlichen Natur belehrt wird, welches die Bedingungen ſind, unter denen jene Begriffe allein objective Realität, d. i. iſt Bedeutung und Wahrheit haben können. Und ſo thut eine abgeſonderte Metaphyſik der körperlichen Natur der allgemeinen vortreffliche und unentbehrliche Dienſte, indem ſie Beiſpiele (Fälle in Concreto) herbeiſchafft, die Begriffe und Lehrſätze der letzteren (eigentlich der Transſcendentalphiloſophie) zu realiſiren, d. i. einer bloſen Gedankenform Sinn und Bedeutung unterzulegen.

Ich habe in dieſer Abhandlung die mathematiſche Methode, wenngleich nicht mit aller Strenge befolgt, (wozu mehr Zeit erforderlich geweſen wäre, als ich darauf zu verwenden hätte,) dennoch nachgeahmt, nicht um ihr durch ein Gepränge von Gründlichkeit beſſeren Eingang zu verſchaffen, ſondern weil ich glaube, daß ein ſolches Syſtem deren wohl fähig ſei und dieſe Vollkommenheit auch mit der Zeit von geſchickterer Hand wohl erlangen könne, wenn durch dieſen Entwurf veranlaßt, mathematiſche Naturforſcher es nicht unwichtig finden ſollten, den metaphyſiſchen Theil, deſſen ſie ohnedem nicht entübrigt ſein können, in ihrer allgemeinen Phyſik als einen beſonderen Grundtheil zu behandeln und mit der mathematiſchen Bewegungslehre in Vereinigung zu bringen.

Newton ſagt in der Vorrede zu ſeinen mathem. Grundlehren der Naturwiſſenſchaft, (nachdem er angemerkt hatte, daß die Geometrie von den mechaniſchen Handgriffen, die ſie poſtulirt, nur zweier bedürfe, nämlich eine gerade Linie und einen Zirkel zu beſchreiben:) die Geometrie iſt ſtolz darauf, daß ſie mit ſo Wenigem, was ſie anderwärts hernimmt, ſo viel zu leiſten vermag *). Von der Metaphyſik könnte man dagegen ſagen: ſie ſteht beſtürzt, daß ſie mit ſo Vielem, als ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur ſo wenig ausrichten kann. Indeſſen iſt doch dieſes Wenige etwas, das ſelbſt die Mathematik in ihrer Anwendung auf Naturwiſſenſchaft unumgänglich braucht, die ſich alſo, da ſie hier von der Metaphyſik nothwendig borgen muß, auch nicht ſchämen darf, ſich mit ihr in Gemeinſchaft ſehen zu laſſen.

---

*) Gloriatur Geometria, quod tam paucis principiis aliunde petitis tam multa praestet. *Newton Princ. Phil. Nat. Math. Praefat.*

Erſtes Hauptſtück.

Metaphyſiſche Anfangsgründe
der
Phoronomie.

Erklärung 1.

Materie iſt das Bewegliche im Raume. Der Raum, der ſelbſt beweglich iſt, heißt der materielle oder auch der relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß, (der mithin ſelbſt ſchlechterdings unbeweglich iſt,) heißt der reine oder auch abſolute Raum.

Anmerkung 1.

Da in der Phoronomie von nichts, als Bewegung geredet werden ſoll, ſo wird dem Subject derſelben, nämlich der Materie hier keine andere Eigenſchaft beigelegt, als die Beweglichkeit. Sie ſelbſt kann alſo ſo lange auch für einen Punct gelten, und man abſtrahirt in der Phoronomie von aller inneren Beſchaffenheit, mithin auch der Größe des Beweglichen, und hat es nur mit der Bewegung und dem, was in dieſer als Größe betrachtet werden kann (Geſchwindigkeit und Richtung), zu thun. — Wenn gleichwohl der Ausdruck eines Körpers hier bisweilen gebraucht werden ſollte, ſo geſchieht es nur, um die Anwendung der Principien der Phoronomie auf die noch folgenden beſtimmteren Begriffe der Materie ge-

gewiſſermaßen zu anticipiren, damit der Vortrag weniger abſtract und faßlicher ſei.

Anmerkung 2.

Wenn ich den Begriff der Materie nicht durch ein Prädicat, was ihr ſelbſt als Object zukommt, ſondern nur durch das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen, in welchem mir die Vorſtellung allererſt gegeben werden kann, erklären ſoll, ſo iſt Materie ein jeder Gegenſtand äußerer Sinne, und dieſes wäre die blos metaphyſiſche Erklärung derſelben. Der Raum aber wäre blos die Form aller äußeren ſinnlichen Anſchauung, (ob ebendieſelbe auch dem äußeren Object, das wir Materie nennen, an ſich ſelbſt zukomme, oder nur in der Beſchaffenheit unſeres Sinnes bleibe, davon iſt hier gar nicht die Frage.) Die Materie wäre im Gegenſatz der Form das, was in der äußeren Anſchauung ein Gegenſtand der Empfindung iſt, folglich das eigentlich Empiriſche der ſinnlichen und äußeren Anſchauung, weil es gar nicht a priori gegeben werden kann. In aller Erfahrung muß etwas empfunden werden, und das iſt das Reale der ſinnlichen Anſchauung, folglich muß auch der Raum, in welchem wir über die Bewegungen Erfahrung anſtellen ſollen, empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet ſein, und dieſer, als der Inbegriff aller Gegenſtände der Erfahrung und ſelbſt ein Object derſelben heißt der empiriſche Raum. Dieſer aber, als materiell, iſt ſelbſt beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn ſeine Bewegung ſoll wahrgenommen werden können, ſetzt wiederum einen anderen erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich iſt, dieſer ebenſowohl einen anderen und ſo forthin ins Unendliche.

Alſo iſt alle Bewegung, die ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, blos relativ; der Raum, in dem ſie wahrgenommen wird, iſt ein relativer Raum, der ſelbſt wiederum, und vielleicht in entgegengeſetzter Richtung, in einem erweiterten Raume [ſich] bewegt; mithin auch die in Beziehung auf den erſteren bewegte Materie in Verhältniß auf den zweiten Raum ruhig genannt werden kann, und dieſe Abänderungen des Begriffs der Bewegungen gehen mit der Veränderung des relativen Raumes ſo ins Unendliche fort. Einen abſoluten Raum, d. i. einen ſolchen, der, weil er nicht materiell iſt, auch kein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, als *für ſich gegeben* annehmen, heißt etwas, das weder an ſich, noch in ſeinen Folgen (der Bewegung im abſoluten Raum) wahrgenommen werden kann, um der Möglichkeit der Erfahrung willen annehmen, die doch jederzeit ohne ihn angeſtellt werden muß. Der abſolute Raum iſt *an ſich* nichts und gar kein Object, ſondern bedeutet nur einen jeden anderen relativen Raum, den ich mir außer dem gegebenen jederzeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke, als einen ſolchen, der dieſen einſchließt und in welchem ich den erſteren als bewegt annehmen kann. Weil ich den erweiterten, obgleich immer noch materiellen Raum nur in Gedanken habe und mir von der Materie, die ihn bezeichnet, nichts bekannt iſt, ſo abſtrahire ich von dieſer, und er wird daher wie ein reiner, nicht empiriſcher und abſoluter Raum vorgeſtellt, mit dem ich jeden empiriſchen vergleichen und dieſen in ihm als beweglich vorſtellen kann, der alſo jederzeit als unbeweglich gilt. Ihn zum wirklichen Dinge zu machen, heißt die *logiſche Allgemeinheit* irgend eines Raumes, mit dem ich jeden empiriſchen als darin eingeſchloſſen vergleichen kann, in eine *phyſiſche Allgemeinheit* des wirklichen Umfanges verwechſeln, und die Vernunft in ihrer Idee mißverſtehen.

Schließlich merke ich noch an: daß, da die *Beweglichkeit* eines Gegenſtandes im Raum a priori und ohne Belehrung durch Erfahrung nicht erkannt werden kann, ſie von mir eben darum in der Kritik der reinen Vernunft auch nicht unter die reinen Verſtandesbegriffe gezählt werden konnte, und daß dieſer Begriff, als empiriſch, nur in einer Naturwiſſenſchaft, als angewandter Metaphyſik, welche ſich mit einem durch Erfahrung gegebenen Begriffe, obwohl nach Principien a priori, beſchäftigt, Platz finden könne.

Erklärung 2.

Bewegung eines Dinges iſt die *Veränderung* der äußeren *Verhältniſſe* deſſelben zu einem gegebenen Raum.

Anmerkung 1.

Vorher habe ich dem Begriffe der Materie ſchon den Begriff der Bewegung zum Grunde gelegt. Denn da ich denſelben ſelbſt unabhängig vom Begriffe der Ausdehnung beſtimmen wollte, und die Materie alſo auch in einem Puncte betrachten könnte, ſo durfte ich einräumen, daß man ſich daſelbſt der gemeinen Erklärung der *Bewegung* als *Veränderung des Orts* bediente. Jetzt, da der Begriff einer Materie allgemein, mithin auch auf bewegte Körper paſſend, erklärt werden ſoll, ſo reicht jene Definition nicht zu. Denn der Ort eines jeden Körpers iſt ein Punct. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde beſtimmen will, ſo will man die Entfernung ihrer Oerter wiſſen, und zu dieſem Ende mißt man nicht von einem beliebigen Puncte der Oberfläche oder des Inwendigen der Erde zu jedem beliebigen Puncte des Mondes, ſondern nimmt die kürzeſte Linie vom Mittelpuncte des einen zum Mittelpuncte des anderen, mithin iſt von jedem dieſer Körper nur ein Punct, der ſeinen Ort ausmacht. Nun kann ſich ein Körper bewegen, ohne ſeinen Ort zu verändern, wie die Erde, indem ſie ſich um ihre Achſe dreht. Aber ihr Verhältniß zum äußeren Raume verändert ſich hiebei doch; denn ſie kehrt z. B. in 24 Stunden dem Monde ihre verſchiedenen Seiten zu, woraus denn auch allerlei wandelbare Wirkungen auf der Erde erfolgen. Nur von einem beweglichen d. i. phyſiſchen *Puncte* kann man ſagen: Bewegung ſei jederzeit Veränderung des Orts. Man könnte wider dieſe Erklärung erinnern: daß die innere Bewegung, z. B. einer Gährung, nicht in ihr mit eingeſchloſſen ſei; aber das Ding, was man bewegt nennt, muß ſofern als Einheit betrachtet werden. Die Materie, als z. B. ein Faß *Bier* iſt bewegt, bedeutet alſo etwas Anderes, als das Bier im Faſſe iſt in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges iſt mit der Bewegung in dieſem Dinge nicht einerlei, von der erſteren aber iſt hier nur die Rede. Dieſes Begriffes Anwendung aber auf den zweiten Fall iſt nachher leicht.

Anmerkung 2.

Die Bewegungen können drehend (ohne Veränderung des Orts) oder fortſchreitend, dieſe aber entweder den Raum erweiternd, oder auf einen gegebenen Raum eingeſchränkte Bewegungen ſein. Von der erſteren Art ſind die geradlinigten, oder auch krummlinigten, in ſich nicht zurückkehrenden Bewegungen. Die von der zweiten ſind die in ſich zurückkehrenden. Die letzteren ſind wiederum entweder circulirende oder oſcillirende, d. i. Kreis-, oder ſchwankende Bewegungen. Die erſteren legen ebendenſelben Raum immer in derſelben Richtung, die zweiten immer wechſelsweiſe in entgegengeſetzter Richtung zurück, wie ſchwankende Pendeln. Zu beiden gehört noch Bebung (motus tremulus), welche nicht eine fortſchreitende Bewegung eines Körpers, dennoch aber eine reciprocirende Bewegung einer Materie iſt, die dabei ihre Stelle im Ganzen nicht verändert, wie die Zitterungen einer geſchlagenen Glocke, oder die Bebungen einer durch den Schall in Bewegung geſetzten Luft. Ich thue dieſer verſchiedenen Arten der Bewegung blos darum in einer Phoronomie Erwähnung, weil man bei allen, die nicht fortſchreitend ſind, ſich des Wortes Geſchwindigkeit gemeiniglich in anderer Bedeutung bedient, als bei den fortſchreitenden, wie die folgende Anmerkung zeigt.

Anmerkung 3.

In jeder Bewegung ſind Richtung und Geſchwindigkeit die beiden Momente der Erwägung derſelben, wenn man von allen anderen Eigenſchaften des Beweglichen abſtrahirt. Ich ſetze hier die gewöhnliche Definition beider voraus; allein die der Richtung bedarf noch verſchiedener Einſchränkungen. Ein im Kreiſe bewegter Körper verändert ſeine Richtung continuirlich, ſo, daß er bis zu ſeiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeſchlagen iſt, und doch ſagt man: er bewege ſich immer in derſelben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen.

Allein, was iſt hier die *Seite*, nach der die Bewegung gerichtet iſt? eine Frage, die mit der eine Verwandtſchaft hat, worauf beruht der innere Unterſchied der Schnecken, die ſonſt ähnlich und ſogar gleich, aber davon eine Species rechts, die andere links gewunden iſt; oder des Windens der Schwertbohnen und des Hopfens, deren die erſtere wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, *wider die Sonne*, der andere *mit der Sonne* um ihre Stange laufen? ein Begriff, der ſich zwar conſtruiren, aber, als Begriff, für ſich durch allgemeine Merkmale und in der diſcurſiven Erkenntnißart gar nicht deutlich machen läßt, und der in den Dingen ſelbſt (z. B. an denen ſeltenen Menſchen, bei denen die Leichenöffnung alle Theile nach der phyſiologiſchen Regel mit anderen Menſchen einſtimmig, nur alle Eingeweide links oder rechts, wider die gewöhnliche Ordnung verſetzt fand,) keinen erdenklichen Unterſchied in den inneren Folgen geben kann und demnach ein wahrhafter mathematiſcher und zwar innerer Unterſchied iſt, womit der von dem Unterſchiede zweier, ſonſt in allen Stücken gleichen, der Richtung nach aber verſchiedenen Kreisbewegungen, obgleich nicht völlig einerlei, dennoch aber zuſammenhängend iſt. Ich habe anderwärts gezeigt, daß, da ſich dieſer Unterſchied zwar in der Anſchauung geben, aber gar nicht auf deutliche Begriffe bringen, mithin nicht verſtändlich erklären (dari, non intelligi) läßt, er einen guten beſtätigenden Beweisgrund zu dem Satze abgebe: daß der Raum überhaupt nicht zu den Eigenſchaften oder Verhältniſſen *der Dinge an ſich ſelbſt*, die ſich nothwendig auf objective Begriffe müßten bringen laſſen, ſondern blos zu der ſubjectiven Form unſerer ſinnlichen Anſchauung von Dingen oder Verhältniſſen, die uns nach dem, was ſie an ſich ſein mögen, völlig unbekannt bleiben, gehöre. Doch dies iſt eine Abſchweifung von unſerem jetzigen Geſchäfte, in welchem wir den Raum ganz nothwendig als *Eigenſchaft* der Dinge, die wir in Betrachtung ziehen, nämlich *körperlicher Weſen*, behandeln müſſen, weil dieſe ſelbſt nur Erſcheinungen äußerer Sinne ſind und nur als ſolche hier erklärt zu werden bedürfen. Was den Begriff der Geſchwindigkeit betrifft, ſo bekommt dieſer Ausdruck im Gebrauche auch bisweilen eine abweichende Bedeutung. Wir ſagen: die Erde dreht ſich geſchwinder um ihre Achſe, als die Sonne, weil ſie es in kürzerer Zeit thut; obgleich die Bewegung der letzteren viel geſchwinder iſt. Der Blutumlauf eines kleinen Vogels iſt viel geſchwinder, als der eines Menſchen, obgleich ſeine ſtrömende Bewegung im erſteren ohne Zweifel weniger Geſchwindigkeit hat, und ſo auch bei den Bebungen elaſtiſcher Materien. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es ſei der circulirenden oder oſcillirenden Bewegung, macht den Grund dieſes Gebrauchs aus, an welchem, wenn ſonſt nur die Mißdeutung vermieden wird, man auch nicht unrecht thut. Denn dieſe bloſe Vergrößerung der Eile in der Wiederkehr, ohne Vergrößerung der räumlichen Geſchwindigkeit, hat ihre eigenen und ſehr erheblichen Wirkungen in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rückſicht genommen worden. In der Phoronomie brauchen wir das Wort Geſchwindigkeit blos in räumlicher Bedeutung; $C = \frac{S}{T}$.

Erklärung 3.

Ruhe iſt die beharrliche Gegenwart (praesentia perdurabilis) an demſelben Orte; *beharrlich* aber iſt das, was eine Zeit hindurch exiſtirt, d. i. dauert.

Anmerkung.

Ein Körper, der in Bewegung iſt, iſt in jedem Puncte der Linie, die er durchläuft, einen Augenblick. Es fragt ſich nun, ob er darin ruhe, oder ſich bewege. Ohne Zweifel wird man das Letztere ſagen; denn er iſt in dieſem Puncte nur ſofern, als er ſich bewegt, gegenwärtig. Man nehme aber die Bewegung deſſelben ſo an:

A B a
o——o . . o, daß der Körper mit gleichförmiger Geſchwindigkeit die Linie AB vorwärts und rückwärts von B nach A zurücklege, ſo daß, weil der Augenblick, da er in B iſt, beiden Bewegungen gemein iſt, die Bewegung von A nach B in ½ Secunde, die von B nach A aber auch in ½ Secunde, beide zuſammen aber in einer ganzen Secunde zurückgelegt worden, ſo daß auch nicht der kleinſte Theil der Zeit auf die Gegenwart des Körpers in B aufgewandt worden; ſo wird, ohne den mindeſten Zuwachs dieſer Bewegungen, die letztere, die in der Richtung BA geſchah, in die nach der Richtung Ba, welches mit AB in einer geraden Linie liegt, verwandelt werden können, wo denn der Körper, indem er in B iſt, darin nicht als ruhig, ſondern als bewegt angeſehen werden muß. Er mußte daher auch in der erſteren in ſich ſelbſt wiederkehrenden Bewegung in dem Puncte B als bewegt angeſehen werden, welches aber unmöglich iſt; weil, nach dem, was angenommen worden, es nur ein Augenblick iſt, der zur Bewegung AB und zugleich zur gleichen Bewegung BA gehört, die der vorigen entgegengeſetzt und mit ihr in einem und demſelben Augenblicke verbunden iſt, völligen Mangel der Bewegung, folglich, wenn dieſer den Begriff der Ruhe ausmachte, auch in der gleichförmigen Bewegung Aa Ruhe des Körpers in jedem Puncte, z. B. in B, beweiſen müßte, welches der obigen Behauptung widerſpricht. Man ſtelle ſich dagegen die Linie AB als über den Punct A aufgerichtet vor, daß ein Körper von A nach B ſteigend, nachdem er durch die Schwere im Puncte B ſeine Bewegung verloren hat, von B nach A eben ſo wiederum zurückfalle; ſo frage ich: ob der Körper in B als bewegt, oder als ruhig angeſehen werden könne? Ohne Zweifel wird man ſagen: als ruhig; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, nachdem er dieſen Punct erreicht hat, und hernach eine gleichmäßige Bewegung zurück allererſt folgen ſoll, folglich noch nicht da iſt; der Mangel aber der Bewegung, wird man hinzuſetzen, iſt Ruhe. Aber in dem erſteren Falle einer angenommenen gleichförmigen Bewegung konnte die Bewegung BA auch nicht anders eintreten, als

dadurch, daß vorher die Bewegung AB aufgehört hatte und die von B nach A noch nicht war, folglich, daß in B ein Mangel aller Bewegung, und, nach der gewöhnlichen Erklärung, Ruhe müßte angenommen werden, aber man durfte ſie doch nicht annehmen, weil bei einer gegebenen Geſchwindigkeit kein Körper in einem Puncte ſeiner gleichförmigen Bewegung als ruhend gedacht werden muß. Worauf beruht denn im zweiten Falle die Anmaßung des Begriffs der Ruhe, da doch dieſes Steigen und Fallen gleichfalls nur durch einen Augenblick von einander getrennt wird? Der Grund davon liegt darin, daß die letztere Bewegung nicht als gleichförmig mit gegebener Geſchwindigkeit gedacht wird, ſondern zuerſt als gleichförmig verzögert und hernach als gleichförmig beſchleunigt, ſo doch, daß die Geſchwindigkeit im Puncte B nicht gänzlich, ſondern nur bis zu einem Grade†), der kleiner iſt, als jede nur anzugebende Geſchwindigkeit, mit welcher, wenn, anſtatt zurückzufallen, die Linie ſeines Falles BA in die Richtung Ba geſtellt, mithin der Körper immer noch als ſteigend betrachtet würde, er, als mit einem bloſen Moment der Geſchwindigkeit, (der Widerſtand der Schwere wird alsdenn bei Seite geſetzt,) in jeder noch ſo großen anzugebenden Zeit gleichförmig doch nur einen Raum, der kleiner iſt, als jeder anzugebende Raum, zurücklegen, mithin ſeinen Ort (für irgend eine mögliche Erfahrung) in alle Ewigkeit gar nicht verändern würde. Folglich wird er in den Zuſtand einer dauernden Gegenwart an demſelben Orte, d. i. der Ruhe, verſetzt, ob ſie gleich wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwere, d. i. der Veränderung dieſes Zuſtandes ſofort aufgehoben wird. In einem beharrlichen Zuſtande ſein und darin beharren, (wenn nichts Anderes ihn verrückt,) ſind zwei verſchiedene Begriffe, deren einer dem anderen keinen Abbruch thut. Alſo kann die Ruhe nicht durch den Mangel der Bewegung, der ſich, als = 0, gar nicht conſtruiren läßt, ſondern muß durch die beharrliche Gegenwart an demſelben Orte erklärt werden, da denn dieſer Begriff auch durch die Vorſtellung einer Bewegung mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit, eine endliche Zeit hindurch, conſtruirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft benutzt werden kann.

---

†) [aufhöre]

Erklärung 4.

Den Begriff einer *zuſammengeſetzten Bewegung* **conſtruiren,** heißt eine Bewegung, ſofern ſie aus zweien oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entſpringt, a priori in der Anſchauung darſtellen.

Anmerkung.

Zur Conſtruction der Begriffe wird erfordert: daß die Bedingung ihrer Darſtellung nicht von der Erfahrung entlehnt ſei, alſo auch nicht gewiſſe Kräfte vorausſetze, deren Exiſtenz nur von der Erfahrung abgeleitet werden kann, oder überhaupt, daß die Bedingung der Conſtruction nicht ſelbſt ein Begriff ſein müſſe, der gar nicht a priori in der Anſchauung gegeben werden kann, wie z. B. der von Urſache und Wirkung, Handlung und Widerſtand ꝛc. Hier iſt nun vorzüglich zu bemerken: daß Phoronomie durchaus zuerſt Conſtruction der Bewegungen überhaupt als *Größen*, und, da ſie die Materie blos als *etwas Bewegliches*, mithin an welchem gar auf keine Größe derſelben Rückſicht genommen wird, zum Gegenſtande hat, dieſe Bewegungen allein als Größen, ſowohl ihrer Geſchwindigkeit, als Richtung nach, und zwar ihrer Zuſammenſetzung nach a priori zu beſtimmen habe. Denn ſo viel muß gänzlich a priori und zwar anſchauend zum Behuf der angewandten Mathematik ausgemacht werden. Denn die Regeln der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urſachen, d. i. Kräfte, laſſen ſich, ehe die Grundſätze ihrer Zuſammenſetzung überhaupt vorher rein mathematiſch zum Grunde gelegt werden, niemals gründlich vortragen.

Grundſatz 1.

Eine jede Bewegung, als Gegenſtand einer möglichen

Erfahrung, kann nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit angeſehen werden.

Anmerkung.

Von der Bewegung eines Körpers eine Erfahrung zu machen, dazu wird erfordert: daß nicht allein der Körper, ſondern auch der Raum, darin er ſich bewegt, Gegenſtände der äußeren Erfahrung, mithin materiell ſeien. Eine abſolute Bewegung alſo, d. i. in Beziehung auf einen nicht materiellen Raum, iſt gar keiner Erfahrung fähig und für uns alſo nichts, (wenn man gleich einräumen wollte, der abſolute Raum ſei an ſich Etwas.) Aber auch in aller relativen Bewegung kann der Raum ſelbſt, weil er als materiell angenommen wird, wiederum als ruhig oder bewegt vorgeſtellt werden. Das Erſtere geſchieht, wenn mir über den Raum, in Beziehung auf welchen ich einen Körper als bewegt anſehe, kein mehr erweiterter und ihn einſchließender gegeben iſt, (wie wenn ich in der Cajüte eines Schiffs eine Kugel auf dem Tiſche bewegt ſehe;) das Zweite, wenn mir über dieſen Raum hinaus noch ein anderer Raum, der ihn einſchließt, (wie im genannten Falle das Ufer des Fluſſes,) gegeben iſt, da ich denn in Anſehung des letzteren den nächſten Raum (die Cajüte) als bewegt und den Körper ſelbſt allenfalls als ruhig anſehen kann. Da es nun ſchlechterdings unmöglich iſt, von einem empiriſch gegebenen Raume, wie erweitert er auch ſei, auszumachen, ob er nicht in Anſehung eines, in einem noch größeren Umfange ihn einſchließenden Raumes ſelbſt wiederum bewegt ſei, oder nicht, ſo muß es aller Erfahrung und jeder Folge aus der Erfahrung völlig einerlei ſein, ob ich einen Körper als bewegt, oder ihn als ruhig, den Raum aber in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt anſehen will. Noch mehr: da der abſolute Raum für alle mögliche Erfahrung nichts iſt, ſo ſind auch die Begriffe einerlei, ob ich ſage: ein Körper bewegt ſich in Anſehung dieſes gegebenen Raumes in dieſer Richtung mit dieſer Geſchwindigkeit, oder ob ich ihn mir als ruhig denken, und dem Raum Alles dieſes, aber in entgegengeſetzter Richtung, beilegen will. Denn ein jeder Begriff iſt mit demjenigen, von deſſen Unterſchiede vom erſteren gar kein Beiſpiel möglich iſt, völlig einerlei und nur in Beziehung auf die Verknüpfung, die wir ihm im Verſtande geben wollen, verſchieden.

Auch ſind wir gar nicht im Stande, in irgend einer Erfahrung einen feſten Punct anzugeben, in Beziehung auf welchen, was Bewegung und Ruhe abſolut heißen ſollte, beſtimmt würde; denn Alles, was uns auf die Art gegeben wird, iſt materiell, alſo auch beweglich, und (da wir im Raume keine äußerſte Grenze möglicher Erfahrung kennen,) vielleicht auch wirklich bewegt, ohne daß wir dieſe Bewegung woran wahrnehmen können. — Von dieſer Bewegung eines Körpers im empiriſchen Raume kann ich nun einen Theil der gegebenen Geſchwindigkeit dem Körper, den anderen dem Raume, aber in entgegengeſetzter Richtung, geben, und die ganze mögliche Erfahrung in Anſehung der Folgen dieſer zwei verbundenen Bewegungen iſt völlig einerlei mit derjenigen, da ich den Körper mit der ganzen Geſchwindigkeit allein bewegt, oder ihn als ruhig und den Raum mit derſelben Geſchwindigkeit in entgegengeſetzter Richtung bewegt denke. *Ich nehme hier aber alle Bewegungen als geradlinigt an.* Denn was die krummlinigte betrifft, da es nicht in allen Stücken einerlei iſt, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den beſtirnten Himmel) als ruhig, oder dieſen als bewegt und jenen als ruhig anzuſehen befugt bin, davon wird in der Folge beſonders gehandelt werden. In der Phoronomie alſo, wo ich die Bewegung eines Körpers nur mit dem Raume, (auf deſſen Ruhe oder Bewegung jener gar keinen Einfluß hat,) in Verhältniß betrachte, iſt es an ſich ganz unbeſtimmt und beliebig, ob und wie viel ich Geſchwindigkeit dem einen oder dem anderen von der gegebenen Bewegung beilegen will; künftig in der Mechanik, da ein bewegter Körper in wirkſamer Beziehung auf andere

Körper im Raume ſeiner Bewegung betrachtet werden ſoll, wird dieſes nicht mehr ſo völlig einerlei ſein, wie es an ſeinem Orte gezeigt werden ſoll.

Erklärung 5.

Die Zuſammenſetzung der Bewegung iſt die Vorſtellung der Bewegung eines Punctes als einerlei mit zweien oder mehreren Bewegungen deſſelben zuſammen verbunden.

Anmerkung.

In der Phoronomie, da ich die Materie durch keine andere Eigenſchaft, als ihre Beweglichkeit kenne, mithin ſie ſelbſt nur als einen Punct betrachten darf, kann die Bewegung nur als Beſchreibung eines Raumes betrachtet werden, doch ſo, daß ich nicht blos, wie in der Geometrie, auf den Raum, der beſchrieben wird, ſondern auch auf die Zeit darin, mithin auf die Geſchwindigkeit, womit ein Punct den Raum beſchreibt, Acht habe. Phoronomie iſt alſo die reine Größenlehre (Mathesis) der Bewegungen. Der beſtimmte Begriff von einer Größe iſt der Begriff der Erzeugung der Vorſtellung eines Gegenſtandes durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen. Da nun der Bewegung nichts gleichartig iſt, als wiederum Bewegung, ſo iſt die Phoronomie eine Lehre der Zuſammenſetzung der Bewegungen ebendeſſelben Punctes nach ihrer Richtung und Geſchwindigkeit, d. i. die Vorſtellung einer einzigen Bewegung als einer ſolchen, die zwei und ſo mehrere Bewegungen zugleich in ſich enthält, oder zweier Bewegungen ebendeſſelben Punctes zugleich, ſoferne ſie zuſammen eine ausmachen, d. i. mit dieſer einerlei ſind, und nicht etwa ſofern ſie die letztere, als Urſachen ihre Wirkung, hervorbringen. Um die Bewegung zu finden, die aus der Zuſammenſetzung von mehreren, ſo viel man will, entſpringt, darf man nur, wie bei aller Größenerzeugung, zuerſt diejenige ſuchen, die unter gegebenen Bedingungen aus zweien zuſammengeſetzt iſt; darauf dieſe mit einer dritten verbunden u. ſ. w.

Folglich läßt die Lehre der Zuſammenſetzung aller Bewegungen ſich auf die von zweien zurückführen. Zwei Bewegungen aber eines und deſſelben Punctes, die zugleich an demſelben angetroffen werden, können auf zwiefache Weiſe unterſchieden ſein, und als ſolche auf dreifache Art an ihm verbunden werden. Erſtlich geſchehen ſie entweder in einer und derſelben Linie, oder in verſchiedenen Linien zugleich; die letzteren ſind Bewegungen, die einen Winkel einſchließen. Die, ſo in einer und derſelben Linie geſchehen, ſind nun der Richtung nach entweder einander entgegengeſetzt, oder halten einerlei Richtung. Da alle dieſe Bewegungen als zugleich geſchehend betrachtet werden, ſo ergibt ſich aus dem Verhältniß der Linien, d. i. der beſchriebenen Räume der Bewegung, in gleicher Zeit, ſofort auch das Verhältniß der Geſchwindigkeit. Alſo ſind der Fälle drei. 1) Da zwei Bewegungen, (ſie mögen von gleichen oder ungleichen Geſchwindigkeiten ſein,) in einem Körper in derſelben Richtung verbunden, eine daraus zuſammengeſetzte Bewegung ausmachen ſollen. 2) Da zwei Bewegungen deſſelben Punctes (von gleicher oder ungleicher Geſchwindigkeit) in entgegengeſetzter Richtung verbunden durch ihre Zuſammenſetzung eine dritte Bewegung in derſelben Linie ausmachen ſollen. 3) Da zwei Bewegungen eines Punctes, mit gleichen oder ungleichen Geſchwindigkeiten, aber in verſchiedenen Linien, die einen Winkel einſchließen, als zuſammengeſetzt betrachtet werden.

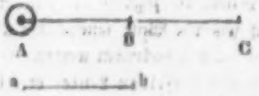
Lehrſatz 1.

Die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen eines und deſſelben Punctes kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derſelben im abſoluten Raume, ſtatt der anderen aber eine, mit der gleichen Geſchwindigkeit in entgegengeſetzter Richtung geſchehende Bewegung des relativen Raumes, als mit derſelben einerlei, vorgeſtellt wird.

Beweis.

Erſter Fall. Da zwei Bewegungen in ebenderſelben

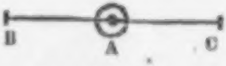
Linie und Richtung einem und demſelben Puncte zugleich zukommen.



Es ſollen in einer Geſchwindigkeit der Bewegung zwei Geſchwindigkeiten AB und ab als enthalten vorgeſtellt werden. Man nehme dieſe Geſchwindigkeiten für diesmal als gleich an, ſo daß AB=ab iſt, ſo ſage ich, ſie können in einem und demſelben Raum, (dem abſoluten oder dem relativen,) an demſelben Puncte nicht zugleich vorgeſtellt werden. Denn weil die Linien AB und ab, welche die Geſchwindigkeiten bezeichnen, eigentlich die Räume ſind, welche ſie in gleichen Zeiten durchlaufen, ſo würde die Zuſammenſetzung dieſer Räume AB und ab=BC, mithin die Linie AC, als die Summe der Räume, die Summe beider Geſchwindigkeiten ausdrücken müſſen. Aber die Theile AB und BC ſtellen, jeder für ſich, nicht die Geſchwindigkeit =ab vor; denn ſie werden nicht in gleicher Zeit wie ab zurückgelegt. Alſo ſtellt auch die doppelte Linie AC, die in derſelben Zeit zurückgelegt wird, wie die Linie ab, nicht die zwiefache Geſchwindigkeit der letzteren vor, welches doch verlangt wurde. Alſo läßt ſich die Zuſammenſetzung zweier Geſchwindigkeiten in einer Richtung in demſelben Raume nicht anſchaulich darſtellen.

Dagegen, wenn der Körper A mit der Geſchwindigkeit AB im abſoluten Raume als bewegt vorgeſtellt wird, und ich gebe überdem dem relativen Raume eine Geſchwindigkeit ab=AB in entgegengeſetzter Richtung ba=CB, ſo iſt dieſes ebendaſſelbe, als ob ich die letztere Geſchwindigkeit dem Köper in der Richtung AB ertheilt hätte (Grundſatz 1). Der Körper bewegt ſich aber alsdenn in der ſelben Zeit durch die Summe die Linien AB und BC=2ab, in welcher er die Linie ab=AB allein würde zurückgelegt haben, und ſeine Geſchwindigkeit iſt doch als die Summe der zweien gleichen Geſchwindigkeiten AB und ab vorgeſtellt, welches das iſt, was verlangt wurde.

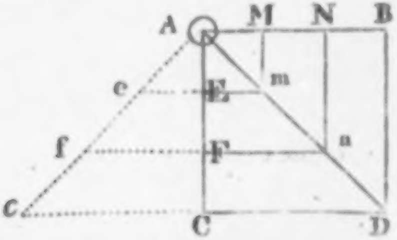
Zweiter Fall. Da zwei Bewegungen in gerade entgegengeſetzten Richtungen an einem und demſelben Puncte ſollen verbunden werden.



Es ſei AB die eine dieſer Bewegungen und AC die andere in entgegengeſetzter Richtung, deren Geſchwindigkeit wir hier der erſten gleich annehmen wollen; ſo würde der Gedanke ſelbſt, zwei ſolche Bewegungen in einem und demſelben Raume an ebendemſelben Puncte als zugleich vorzuſtellen, mithin der Fall einer ſolchen Zuſammenſetzung der Bewegungen ſelbſt unmöglich ſein, welches der Vorausſetzung zuwider iſt.

Dagegen denkt euch die Bewegung AB im abſoluten Raume, ſtatt der Bewegung AC aber in demſelben abſoluten Raume, die entgegengeſetzte CA des relativen Raumes mit ebenderſelben Geſchwindigkeit, die (nach Grundſatz 1) der Bewegung AC völlig gleich gilt und alſo gänzlich an die Stelle derſelben geſetzt werden kann; ſo laſſen ſich zwei gerade entgegengeſetzte und gleiche Bewegungen deſſelben Punctes zu gleicher Zeit gar wohl darſtellen. Weil nun der relative Raum mit derſelben Geſchwindigkeit CA=AB in derſelben Richtung mit dem Puncte A bewegt iſt, ſo verändert dieſer Punct, oder der in ihm befindliche Körper, in Anſehung des relativen Raumes ſeinen Ort nicht, d. i. ein Körper, der nach zwei einander gerade entgegengeſetzten Richtungen mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt wird, ruht, oder allgemein ausgedrückt; ſeine Bewegung iſt der Differenz der Geſchwindigkeiten in der Richtung der größeren gleich, (welches ſich aus dem Bewieſenen leicht folgern läßt.)

Dritter Fall. Da zwei Bewegungen ebendeſſelben Punctes, nach Richtungen, die einen Winkel einſchließen, verbunden vorgeſtellt werden.



Die zwei gegebenen Bewegungen ſind AB und AC, deren Geſchwindigkeit und Richtungen durch dieſe Linien, der Winkel aber, den die letzteren einſchließen, durch BAC ausgedrückt wird, (er mag, wie hier, ein rechter, aber auch ein jeder beliebiger ſchiefer Winkel ſein.) Wenn nun dieſe zwei Bewegungen zugleich in den Richtungen AB und AC und zwar in einem und demſelben Raume geſchehen ſollen; ſo würden ſie doch nicht in dieſen beiden Linien AB und AC zugleich geſchehen können, ſondern nur in Linien, die dieſen parallel laufen. Es würde alſo angenommen werden müſſen: daß eine dieſer Bewegungen in der anderen eine Veränderung, (nämlich die Abbringung von der gegebenen Bahn) wirkte, wenn gleich beiderſeits [die] Richtungen dieſelben blieben. Dieſes iſt aber der Vorausſetzung des Lehrſatzes zuwider, welche unter dem Worte Zuſammenſetzung andeutet: daß beide gegebene Bewegungen in einer dritten *enthalten*, mithin mit dieſer einerlei ſeien, und nicht, daß, indem eine die andere *verändert*, ſie eine dritte hervorbringen.

Dagegen nehme man die Bewegung AC als im abſoluten Raume vor ſich gehend an, anſtatt der Bewegung des relativen Raumes in entgegengeſetzter Richtung. Die Linie AC ſei in drei gleiche Theile AE, EF, FC getheilt. Während daß nun der Körper A im abſoluten Raume die Linie AE durchläuft, durchläuft der relative Raum, und mit ihm der Punct E, den Raum Ee = MA; während daß der Körper die zwei Theile zuſammen = AF durchläuft, beſchreibt der relative Raum, und mit ihm der Punct F, die Linie Ff = NA; während daß der Körper endlich die ganze Linie AC durchläuft, ſo beſchreibt der [relative] Raum, und mit ihm der Punct C, die Linie Cc = BA; welches Alles ebendaſſelbe iſt, als ob der Körper A in dieſen drei Zeittheilen die Linien Em, Fn und CD = AM, AN, AC und in der ganzen Zeit, darin er AC durchläuft, die Linie CD = AB durchlaufen hätte. Alſo iſt er im letzten Augenblicke im Puncte D und in dieſer ganzen Zeit nach und nach in allen Puncten der Diagonallinie AD, welche alſo ſowohl die Richtung, als Geſchwindigkeit der zuſammengeſetzten Bewegung ausdrückt. —

Anmerkung 1.

Die geometriſche *Conſtruction* erfordert, daß eine Größe mit der anderen, oder zwei Größen in der Zuſammenſetzung mit einer dritten *einerlei* ſeien, nicht daß ſie als Urſachen die dritte hervorbringen, welches die mechaniſche Conſtruction ſein würde. Die völlige Aehnlichkeit und Gleichheit, ſofern ſie nur in der Anſchauung erkannt werden kann, iſt die *Congruenz*. Alle geometriſche Conſtruction der völligen Identität beruht auf Congruenz. Dieſe Congruenz zweier zuſammen verbundenen Bewegungen mit einer dritten, (als dem motu composito ſelbſt) kann nun niemals

Statt haben, wenn jene beiden in einem und demſelben Raume, z. B. dem relativen, vorgeſtellt werden. Daher ſind alle Verſuche, obigen Lehrſatz in ſeinen drei Fällen zu beweiſen, immer nur mechaniſche Auflöſungen geweſen, da man nämlich bewegende Urſachen durch die eine gegebene Bewegung, mit einer anderen verbunden, eine dritte hervorbringen ließ, nicht aber Beweiſe, daß jene mit dieſer einerlei ſind, und ſich, als ſolche, in der reinen Anſchauung a priori darſtellen laſſen.

Anmerkung 2.

Wenn z. B. eine Geſchwindigkeit AB doppelt genannt wird; ſo kann darunter nichts Anderes verſtanden werden, als daß ſie aus zwei einfachen und gleichen AB und BC (ſiehe Fig. 1 [S. [illegible]]) beſtehe. Erklärt man aber eine doppelte Geſchwindigkeit dadurch, daß man ſagt: ſie ſei eine Bewegung, dadurch in derſelben Zeit ein doppelt ſo großer Raum zurückgelegt wird, ſo wird hier etwas angenommen, was ſich nicht von ſelbſt verſteht, nämlich: daß ſich zwei gleiche Geſchwindigkeiten eben ſo verbinden laſſen, als zwei gleiche Räume, und es iſt nicht für ſich klar, daß eine gegebene Geſchwindigkeit aus kleineren und eine Schnelligkeit aus Langſamkeiten eben ſo beſtehe, wie ein Raum aus kleineren; denn die Theile der Geſchwindigkeit ſind nicht außerhalb einander, wie die Theile des Raumes, und wenn jene als Größe betrachtet werden ſoll, ſo muß der Begriff ihrer Größe, da ſie *intenſiv* iſt, auf andere Art conſtruirt werden, als der der *extenſiven* Größe des Raumes. Dieſe Conſtruction iſt aber auf keine andere Art möglich, als durch die *mittelbare* Zuſammenſetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die des Körpers, die andere des relativen Raumes in entgegengeſetzter Richtung, aber eben darum mit einer ihr gleichen Bewegung des Körpers in der vorigen Richtung völlig einerlei iſt. Denn in *derſelben Richtung* laſſen ſich zwei gleiche Geſchwindigkeiten in einem Körper gar nicht zuſammenſetzen, als nur durch äußere bewegende Urſachen, z. B. ein Schiff, welches den Körper mit einer dieſer Geſchwindigkeiten trägt, indeſſen daß eine andere mit dem Schiffe unbeweglich verbundene bewegende Kraft dem Körper die zweite, der vorigen gleiche, Geſchwindigkeit eindrückt; wobei doch immer vorausgeſetzt werden muß: daß der Körper ſich mit der erſten Geſchwindigkeit in freier Bewegung erhalte, indem die zweite hinzukommt; welches ein Naturgeſetz bewegender Kräfte iſt, wovon gar nicht die Rede ſein kann, wenn die Frage lediglich iſt, wie der Begriff der Geſchwindigkeit als eine Größe conſtruirt werde. Soviel von der Hinzuthuung der Geſchwindigkeiten zu einander. Wenn aber von der Abziehung einer von der anderen die Rede iſt, ſo läßt ſich zwar dieſe letztere leicht denken, wenn einmal die Möglichkeit einer Geſchwindigkeit als Größe durch Hinzuthuung eingeräumt worden, aber jener Begriff läßt ſich nicht ſo leicht conſtruiren. Denn zu dem Ende müſſen zwei entgegengeſetzte Bewegungen in einem Körper verbunden werden; aber wie ſoll dieſes geſchehen? Unmittelbar, d. i. in Anſehung ebendeſſelben ruhenden Raumes iſt es unmöglich, ſich zwei gleiche Bewegungen in entgegengeſetzter Richtung an demſelben Körper zu denken; aber die Vorſtellung der Unmöglichkeit dieſer beiden Bewegungen in einem Körper iſt nicht der Begriff von der Ruhe deſſelben, ſondern der Unmöglichkeit der Conſtruction dieſer Zuſammenſetzung entgegengeſetzter Bewegungen, die doch im Lehrſatz als möglich angenommen wird. Dieſe Conſtruction iſt aber nicht anders möglich, als durch die Verbindung der Bewegung des Körpers mit der Bewegung des Raums, wie gewieſen worden. Endlich, was die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen, deren Richtung einen Winkel einſchließt, betrifft, ſo läßt ſie ſich an dem Körper, in Beziehung auf einen und denſelben Raum, gleichfalls nicht denken, wenn man nicht gar eine derſelben durch äußere continuirlich einfließende Kraft, (z. E. ein den Körper forttragendes Fahrzeug) gewirkt, die anderen als ſich ſelbſt hiebei unverändert erhaltend annimmt, oder überhaupt: man muß bewegende Kräfte und Erzeugung einer dritten Bewegung aus zwei vereinigten Kräften zum Grunde legen, welches zwar die mechaniſche Ausführung deſſen, was ein Begriff enthält, aber nicht die mathematiſche Conſtruction deſſelben iſt, durch die nur anſchaulich machen ſoll, was das Object (als Quantum) ſei, nicht, wie es durch Natur oder Kunſt, vermittelſt gewiſſer Werkzeuge und Kräfte hervorgebracht werden könne. — Die Zuſammenſetzung der Bewegungen, um ihr Verhältniß zu anderen als Größe zu beſtimmen, muß nach den Regeln der Congruenz geſchehen, welches in allen dreien Fällen nur vermittelſt der Bewegung des Raumes, die mit einer der zwei gegebenen Bewegungen congruirt, und dadurch beide mit der zuſammengeſetzten congruiren, möglich iſt.

Anmerkung 3.

Phoronomie, nicht als reine Bewegungslehre, ſondern blos als reine Größenlehre der Bewegung, in welcher die Materie nach keiner Eigenſchaft mehr, als der bloſen Beweglichkeit gedacht wird, enthält alſo nichts mehr, als blos dieſen einzigen, durch die angeführten drei Fälle geführten Lehrſatz von der Zuſammenſetzung der Bewegung und zwar vnn der Möglichkeit der geradlinigten Bewegung allein, nicht der krummlinigten. Denn weil in dieſer die Bewegung continuirlich (der Richtung nach) verändert wird, ſo muß eine Urſache dieſer Veränderung, welche nun nicht der bloſe Raum ſein kann, herbeigezogen werden. Daß man aber gewöhnlich unter der Benennung der zuſammengeſetzten Bewegung nur den einzigen Fall, da die Richtungen derſelben einen Winkel einſchließen, verſtand, dadurch ward zwar wohl eben nicht der Phyſik, wohl aber dem Princip der Eintheilung einer reinen philoſophiſchen Wiſſenſchaft überhaupt einiger Abbruch gethan. Denn was die erſtere betrifft, ſo laſſen ſich alle im obigen Lehrſatze behandelte drei Fälle im dritten allein hinreichend darſtellen. Denn wenn der Winkel, den die zwei gegebenen Bewegungen einſchließen, als unendlich klein gedacht wird, ſo enthält er den erſten; wird er aber als von einer einzigen geraden Linie nur unendlich wenig unterſchieden vorgeſtellt, ſo enthält er den zweiten Fall; ſo daß ſich freilich in dem bekannten Lehrſatze der zuſammengeſetzten Bewegung alle drei von uns genannte Fälle, als in einer allgemeinen Formel, geben laſſen. Man konnte aber auf dieſe Art nicht wohl die Größenlehre der Bewegung nach ihren Theilen a priori einſehen lernen, welches in mancher Abſicht auch ſeinen Nutzen hat.

Hat Jemand Luſt, die gedachten drei Theile des allgemeinen phoronomiſchen Lehrſatzes an das Schema der Eintheilung aller reinen Verſtandesbegriffe, namentlich hier der des Begriffs der *Größe* zu halten, ſo wird er bemerken: daß, da der Begriff einer Größe jederzeit den der Zuſammenſetzung des Gleichartigen enthält, die Lehre der Zuſammenſetzung der Bewegungen zugleich die reine Größenlehre derſelben ſei, und zwar nach allen drei Momenten, die der Raum an die Hand gibt, der *Einheit* der Linie und Richtung, der *Vielheit* der Richtungen in einer und derſelben Linie, endlich der *Allheit* der Richtungen ſowohl, als der Linien, nach denen die Bewegung geſchehen mag, welches die Beſtimmung aller möglichen Bewegung als eines Quantum enthält, wiewohl die Quantität derſelben (an einem beweglichen Puncte) blos in der Geſchwindigkeit beſteht. Dieſe Bemerkung hat nur in der Transſcendentalphiloſophie ihren Nutzen.

Zweites Hauptſtück.

Metaphyſiſche Anfangsgründe der Dynamik.

Erklärung 1.

Materie iſt das Bewegliche, ſofern es einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heißt allem Beweglichen widerſtehen, das durch ſeine Bewegung in einen gewiſſen Raum einzudringen beſtrebt iſt. Ein Raum, der nicht erfüllt iſt, iſt ein leerer Raum.

Anmerkung.

Dieſes iſt nun die dynamiſche Erklärung des Begriffs der Materie. Sie ſetzt die phoronomiſche voraus, aber thut eine Eigenſchaft hinzu, die ſich als Urſache auf eine Wirkung bezieht, nämlich das Vermögen, einer Bewegung innerhalb eines gewiſſen Raumes zu widerſtehen, wovon in der vorhergehenden Wiſſenſchaft gar nicht die Rede ſein mußte, ſelbſt nicht, wenn man es mit Bewegungen eines und deſſelben Punctes in entgegengeſetzten Richtungen zu thun hatte. Dieſe Erfüllung des Raumes hält einen gewiſſen Raum von dem Eindringen irgend eines anderen Beweglichen frei, wenn ſeine Bewegung auf einen Ort in dieſem Raume hingerichtet iſt. Worauf nun der nach allen Seiten gerichtete Widerſtand der Materie beruhe und was er ſei, muß noch unterſucht werden. Soviel ſieht man aber ſchon aus der obigen Erklärung: daß die Materie hier nicht ſo betrachtet wird, wie ſie widerſteht, *wenn ſie aus ihrem Orte getrieben* und alſo ſelbſt bewegt werden ſoll, (dieſer Fall wird künftig, als mechaniſcher Widerſtand, noch in Erwägung kommen,) ſondern wenn blos der *Raum* ihrer eigenen Ausdehnung *verringert* werden ſoll. Man bedient ſich des Worts: einen *Raum einnehmen*, d. i. in allen Puncten deſſelben unmittelbar gegenwärtig ſein, um die *Ausdehnung* eines Dinges im Raume dadurch zu bezeichnen. Weil aber in dieſem Begriffe nicht beſtimmt iſt, welche Wirkung, oder ob gar überall eine Wirkung aus dieſer Gegenwart entſpringe, ob anderen zu widerſtehen, die hineinzudringen beſtrebt ſind, oder ob es blos einen Raum ohne Materie bedeute, ſofern er ein Inbegriff mehrerer Räume iſt, wie man von jeder geometriſchen Figur ſagen kann: ſie nimmt einen Raum ein (ſie iſt ausgedehnt), oder ob wohl gar im Raume etwas ſei, was ein anderes Bewegliche nöthigt, tiefer in denſelben einzudringen (andere anzieht); weil, ſage ich, durch den Begriff des Einnehmens eines Raumes dieſes Alles unbeſtimmt iſt, ſo iſt: *einen Raum erfüllen*, eine nähere Beſtimmung des Begriffs: einen Raum *einnehmen*.

Lehrſatz 1.

Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloſe *Exiſtenz*, ſondern durch eine *beſondere bewegende Kraft*.

Beweis.

Das Eindringen in einen Raum, (im Anfangsaugenblicke heißt ſolches: die Beſtrebung einzudringen,) iſt eine Bewegung. Der Widerſtand gegen Bewegung iſt die Urſache der Verminderung, oder auch Veränderung derſelben in Ruhe. Nun kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was ſie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung ebendeſſelben Beweglichen in entgegengeſetzter Richtung (Phoron. Lehrſ.). Alſo iſt der Widerſtand, den eine Materie in dem Raum, den ſie erfüllt, allem Eindringen anderer leiſtet, eine Urſache der Bewegung der letzteren in entgegengeſetzter Richtung. Die Urſache einer Bewegung heißt aber bewegende Kraft. Alſo erfüllt die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft, und nicht durch ihre bloße Exiſtenz.

Anmerkung.

Lambert und andere nannten die Eigenſchaft der Materie, da ſie einen Raum erfüllt, die Solidität, (ein ziemlich vieldeutiger Ausdruck,) und wollen, man müſſe ſie an jedem Dinge, was exiſtirt (Subſtanz), annehmen, wenigſtens in der äußeren Sinnenwelt. Nach ihren Begriffen müßte die Anweſenheit von etwas Reellem im Raume dieſen Widerſtand ſchon durch ſeinen Begriff, mithin nach dem Satze des Widerſpruchs, bei ſich führen, und es machen, daß nichts Anderes in dem Raume der Anweſenheit eines ſolchen Dinges zugleich ſein könne. Allein der Satz des Widerſpruchs treibt keine Materie zurück, welche anrückt, um in einen Raum einzudringen, in welchem eine andere anzutreffen iſt. Nur alsdann, wenn ich dem, was einen Raum einnimmt, eine Kraft beilege, alles äußere Bewegliche, welches ſich annähert, zurückzutreiben, verſtehe ich, wie es einen Widerſpruch enthalte, daß in den Raum, den ein Ding einnimmt, noch ein anderes von derſelben Art eindringe. Hier hat der Mathematiker etwas als ein erſtes Datum der Conſtruction des Begriffs einer Materie, welches ſich ſelbſt nicht weiter conſtruiren laſſe, angenommen. Nun kann er zwar von jedem beliebigen Dato ſeine Conſtruction eines Begriffs anfangen, ohne ſich darauf einzulaſſen, dieſes Datum auch wiederum zu erklären; darum aber iſt er doch nicht befugt, jenes für etwas aller mathematiſchen Conſtruction ganz Unfähiges zu erklären, um dadurch das Zurückgehen zu den erſten Principien in der Naturwiſſenſchaft zu hemmen.

Erklärung 2.

Anziehungskraft iſt diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Urſache der Annäherung anderer zu ihr ſein kann, (oder, welches einerlei iſt, dadurch ſie der Entfernung anderer von ihr widerſteht.)

Zurückſtoßungskraft iſt diejenige, wodurch eine Materie Urſache ſein kann, andere von ſich zu entfernen, (oder, welches einerlei iſt, wodurch ſie der Annäherung anderer zu ihr widerſteht.) Die letzteren werden wir auch zuweilen treibende, ſo wie die erſteren ziehende Kräfte nennen.

Zuſatz.

Es laſſen ſich nur dieſe zwei bewegenden Kräfte der Materie denken. Denn alle Bewegung, die eine Materie einer anderen eindrücken kann, da in dieſer Rückſicht jede derſelben nur wie ein Punct betrachtet wird, muß jederzeit als in der geraden Linie zwiſchen zweien Puncten ertheilt angeſehen werden. In dieſer geraden Linie aber ſind nur zweierlei Bewegungen möglich: die eine, dadurch ſich jene Puncte von einander entfernen, die zweite, dadurch ſie ſich einander nähern. Die Kraft aber, die die Urſache der erſteren Bewegung iſt, heißt Zurückſtoßungs-, und die der zweiten, Anziehungskraft. Alſo können nur dieſe zwei Arten von Kräften, als ſolche, worauf alle Bewegungskräfte in der materiellen Natur zurückgeführt werden müſſen, gedacht werden.

Lehrſatz 2.

Die Materie erfüllt ihre Räume durch repulſive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen beſtimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden.

Beweis.

Die Materie erfüllt einen Raum nur durch bewegende Kraft (Lehrſ. 2) und zwar eine ſolche, die dem Eindringen anderer, d. i. der Annäherung widerſteht. Nun iſt dieſe eine zurückſtoßende Kraft. (Erklärung 2.) Alſo erfüllt die Materie ihren Raum nur durch zurückſtoßende Kräfte, und zwar aller ihrer Theile, weil ſonſt ein Theil ihres Raumes (wider die Vorausſetzung) nicht erfüllt, ſondern nur eingeſchloſſen ſein würde. *Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückſtoßung aller ſeiner Theile* iſt eine *Ausdehnungskraft* (expanſive). Alſo erfüllt die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft; *welches das Erſte war.* Ueber jede gegebene Kraft muß eine größere gedacht werden können, denn die, über welche keine größere möglich iſt, würde eine ſolche ſein, wodurch in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt werden würde, (welches unmöglich iſt.) Es muß ferner unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können, (denn die kleinſte würde die ſein, durch deren unendliche Hinzuthuung zu ſich ſelbſt eine jede gegebene Zeit hindurch keine endliche Geſchwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet.) Alſo muß unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können; *welches das Zweite iſt.* Mithin hat die Ausdehnungskraft, womit jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der größte oder kleinſte iſt, ſondern über den ins Unendliche ſowohl größere, als kleinere können gefunden werden.

Zuſatz 1.

Die expanſive Kraft einer Materie nennt man auch *Elaſticität.* Da nun jene der Grund iſt, worauf die Erfüllung des Raumes, als eine weſentliche Eigenſchaft aller Materie, beruht, ſo muß dieſe Elaſticität **urſprünglich** heißen; weil ſie von keiner anderen Eigenſchaft der Materie abgeleitet werden kann. Alle Materie iſt demnach urſprünglich elaſtiſch.

Zuſatz 2.

Weil über jede ausdehnende Kraft eine größere bewegende Kraft gefunden werden kann, dieſe aber auch jener entgegenwirken kann, wodurch ſie alsdenn den Raum der letzteren verengen würde, den dieſe zu erweitern trachtet, in welchem Falle die erſtere eine **zuſammendrückende** Kraft heißen würde; ſo muß auch für jede Materie eine zuſammendrückende Kraft gefunden werden können, die ſie von einem jeden Raum, den ſie erfüllt, in einen engeren Raum zu treiben vermag.

Erklärung 3.

Eine Materie durchdringt in ihrer Bewegung eine andere, wenn ſie durch Zuſammendrückung den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt.

Anmerkung.

Wenn in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, ſo wird die Luftmaterie zuſammengedrückt. Könnte nun dieſe Zuſammendrückung ſo weit getrieben werden, daß der Kolben den Boden völlig berührte, (ohne daß das Mindeſte von Luft entwiſcht wäre,) ſo würde die Luftmaterie durchdrungen ſein; denn die Materien, zwiſchen denen ſie iſt, laſſen keinen Raum für ſie übrig, und ſie wäre alſo zwiſchen dem Kolben und Boden anzutreffen, ohne doch einen Raum einzunehmen. Dieſe Durchdringlichkeit der Materie durch äußere zuſammendrückende Kräfte, wenn Jemand eine ſolche annehmen oder auch nur denken wollte, würde die **mechaniſche** heißen können. Ich habe Urſache, durch eine ſolche Einſchränkung dieſe Durchdringlichkeit der Materie von einer anderen zu unterſcheiden, deren Begriff vielleicht eben ſo unmöglich, als der erſtere iſt, von der ich aber doch künftig etwas anzumerken Anlaß haben möchte.

Lehrſatz 3.

Die Materie **kann** ins Unendliche **zuſammengedrückt**, aber **niemals** von einer Materie, wie groß auch die drückende Kraft derſelben ſei, **durchdrungen** werden.

Beweis.

Eine urſprüngliche Kraft, womit eine Materie ſich über einen gegebenen Raum, den ſie einnimmt, allerwärts auszudehnen trachtet, muß, in einen kleineren Raum eingeſchloſſen, größer, und in einen unendlich kleinen Raum zuſammengepreßt, unendlich ſein. Nun kann für gegebene ausdehnende Kraft der Materie eine größere zuſammendrückende gefunden werden, die dieſe in einen engeren Raum zwingt, und ſo ins Unendliche; welches das Erſte war. Zum Durchdringen der Materie aber würde eine Zuſammentreibung derſelben in einen unendlich kleinen Raum, mithin eine unendlich zuſammendrückende Kraft erfordert, welche unmöglich iſt. Alſo kann eine Materie durch Zuſammendrückung von keiner anderen durchdrungen werden; welches das Zweite iſt.

Anmerkung.

Ich habe in dieſem Beweiſe gleich zu Anfange angenommen, daß eine ausdehnende Kraft, je mehr ſie in die Enge getrieben werden, deſto ſtärker entgegenwirken müſſe. Dieſes würde nun zwar nicht ſo für jede Art elaſtiſcher Kräfte, die nur abgeleitet ſind, gelten; aber bei der Materie, ſofern ihr als Materie überhaupt, die einen

Raum erfüllt, weſentliche Elaſticität zukommt, läßt ſich dieſes poſtuliren. Denn expanſive Kraft aus allen Puncten nach allen Seiten ausgeübt, macht ſogar den Begriff derſelben aus. Ebendaſſelbe Quantum aber, von ausſpannenden Kräften in einen engeren Raum gebracht, muß in jedem Puncte deſſelben ſoviel ſtärker zurücktreiben, ſoviel umgekehrt der Raum kleiner iſt, in welchem ein gewiſſes Quantum von Kraft ſeine Wirkſamkeit verbreitet.

Erklärung 4.

Die Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerſtande beruht, der mit den Graden der Zuſammendrückung proportionirlich wächſt, nenne ich die relative; diejenige aber, welche auf der Vorausſetzung beruht, daß die Materie, als ſolche, gar keiner Zuſammendrückung fähig ſei, heißt die abſolute Undurchdringlichkeit. Die Erfüllung des Raumes mit abſoluter Undurchdringlichkeit kann die mathematiſche, die mit blos relativer, die dynamiſche Erfüllung des Raums heißen.

Anmerkung 1.

Nach dem blos mathematiſchen Begriffe der Undurchdringlichkeit, (der keine bewegende Kraft als urſprünglich der Materie eigen vorausſetzt,) iſt keine Materie einer Zuſammendrückung fähig, als ſofern ſie leere Räume in ſich enthält; mithin die Materie als Materie widerſteht allem Eindringen ſchlechterdings und mit abſoluter Nothwendigkeit. Nach unſerer Erörterung dieſer Eigenſchaft aber beruht die Undurchdringlichkeit auf einem phyſiſchen Grunde; denn die ausdehnende Kraft macht ſie ſelbſt, als ein Ausgedehntes, das ſeinen Raum erfüllt, allererſt möglich. Da aber dieſe Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denſelben bis auf ein gewiſſes Maaß von einer gegebenen zuſammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann, doch ſo, daß die gänzliche Durchdringung, weil ſie eine unendliche zuſammendrückende Kraft erfordern würde, unmöglich iſt: ſo muß die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichkeit angeſehen werden.

Anmerkung 2.

Die abſolute Undurchdringlichkeit iſt in der That nichts mehr, oder weniger, als qualitas occulta. Denn man fragt, was die Urſache ſei, daß Materien einander in ihrer Bewegung nicht durchdringen können, und bekommt die Antwort: weil ſie undurchdringlich ſind. Die Berufung auf zurücktreibende Kraft iſt von dieſem Vorwurfe frei. Denn ob dieſe gleich ihrer Möglichkeit nach auch nicht weiter erklärt werden kann, mithin als Grundkraft gelten muß, ſo gibt ſie doch einen Begriff von einer wirkenden Urſache und ihren Geſetzen, nach welchen die Wirkung, nämlich der Widerſtand in dem erfüllten Raum, ihren Graden nach geſchätzt werden kann.

Erklärung 5.

Materielle Subſtanz iſt dasjenige im Raume, was für ſich, d. i. abgeſondert von allem Anderen, was außer ihm im Raume exiſtirt, beweglich iſt. Die Bewegung eines Theils der Materie, dadurch ſie aufhört ein Theil zu ſein, iſt die Trennung. Die Trennung der Theile einer Materie iſt die phyſiſche Theilung.

Anmerkung.

Der Begriff einer Subſtanz bedeutet das letzte Subject der Exiſtenz, d. i. dasjenige, was ſelbſt nicht wiederum blos als Prädicat zur Exiſtenz eines Anderen gehört. Nun iſt Materie das Subject Alles deſſen, was im Raume zur Exiſtenz der Dinge gezählt werden mag; denn außer ihr würde ſonſt kein Subject gedacht werden können, als der Raum ſelbſt; welcher aber ein Begriff iſt, der noch gar nichts Exiſtirendes, ſondern blos die nothwendigen Bedingungen der äußeren Relation möglicher Gegenſtände äußerer Sinne enthält. Alſo iſt Materie, als das Bewegliche im Raume, die Subſtanz in demſelben. Aber eben ſo werden auch alle Theile derſelben, ſofern man von ihnen nur ſagen kann, daß ſie ſelbſt Subjecte und nicht blos Prädicate von anderen Materien ſeien, Subſtanzen, mithin ſelbſt wiederum Materie heißen müſſen. Sie ſind aber ſelbſt Subjecte, wenn ſie für ſich beweglich und alſo auch außer der Verbindung mit anderen Nebentheilen etwas im Raume Exiſtirendes ſind. Alſo iſt die eigene Beweglichkeit der Materie, oder irgend eines Theils derſelben, zugleich ein Beweis dafür, daß dieſes Bewegliche, und ein jeder beweglicher Theil deſſelben Subſtanz ſei.

Lehrſatz 4.

Die Materie iſt ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie iſt.

Beweis.

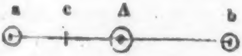
Die Materie iſt undurchdringlich, und zwar durch ihre urſprüngliche Ausdehnungskraft (Lehrſ. 3), dieſe aber iſt nur die Folge der repulſiven Kräfte eines jeden Puncts in einem von Materie erfüllten Raum. Nun iſt der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche mathematiſch theilbar, d. i. ſeine Theile können ins Unendliche unterſchieden, obgleich nicht bewegt, folglich auch nicht getrennt werden (nach Beweiſen der Geometrie). In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil deſſelben repulſive Kraft, allen übrigen nach allen Seiten entgegenzuwirken, mithin ſie zurückzutreiben, und von ihnen ebenſowohl zurückgetrieben, d. i. zur Entfernung von denſelben bewegt zu werden. Mithin iſt ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums für ſich ſelbſt

beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materielle Subſtanz durch phyſiſche Theilung. So weit ſich alſo die mathematiſche Theilbarkeit des Raumes, den eine Materie erfüllt, erſtreckt, ſo weit erſtreckt ſich auch die mögliche phyſiſche Theilung der Subſtanz, die ihn erfüllt. Die mathematiſche Theilbarkeit aber geht ins Unendliche, folglich auch die phyſiſche, d. i. alle Materie iſt ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder ſelbſt wiederum materielle Subſtanz iſt.

Anmerkung 1.

Durch den Beweis der unendlichen Theilbarkeit des Raums iſt die der Materie lange noch nicht bewieſen, wenn nicht vorher dargethan worden: daß in jedem Theile des Raumes materielle Subſtanz ſei, d. i. für ſich bewegliche Theile anzutreffen ſind. Denn wollte ein Monadiſt annehmen, die Materie beſtände aus phyſiſchen Puncten, deren ein jeder zwar (eben darum) keine beweglichen Theile habe, aber dennoch durch bloſe repulſive Kraft einen Raum erfüllte; ſo würde er geſtehen können, daß zwar dieſer Raum, aber nicht die Subſtanz, die in ihm wirkt, mithin zwar die Sphäre der Wirkſamkeit der letzteren, aber nicht das wirkende bewegliche Subject ſelbſt durch die Theilung des Raums zugleich getheilt werde. Alſo würde er die Materie aus phyſiſch untheilbaren Theilen zuſammenſetzen, und ſie doch auf dynamiſche Art einen Raum einnehmen laſſen.

Durch den obigen Beweis aber iſt dem Monadiſten dieſe Ausflucht gänzlich benommen. Denn daraus iſt klar: daß in einem erfüllten Raume kein Punct ſein könne, der nicht ſelbſt nach allen Seiten Zurückſtoßung ausübte, ſo wie er zurückgeſtoßen wird, mithin als ein außer jedem anderen zurückſtoßenden Puncte befindliches gegenwirkendes Subject an ſich ſelbſt beweglich wäre, und daß die Hypotheſe eines Puncts, der durch bloſe treibende Kraft, und nicht vermittelſt anderer gleichfalls zurückſtoßenden Kräfte, einen Raum erfüllte, gänzlich unmöglich ſei. Um dieſes und dadurch auch den Beweis des vorhergehenden Lehrſatzes anſchaulich zu machen,



nehme man an, A ſei der Ort einer Monas im Raume, ab ſei der Durchmeſſer der Sphäre ihrer repulſiven Kraft, mithin aA der Halbmeſſer derſelben, ſo iſt zwiſchen a, wo dem Eindringen einer äußeren Monade in den Raum, den jene Sphäre einnimmt, widerſtanden wird, und dem Mittelpuncte derſelben A, ein Punct c anzugeben möglich (laut der unendlichen Theilbarkeit des Raumes). Wenn nun A demjenigen, was in a einzudringen trachtet, widerſteht, ſo muß auch c den beiden Puncten A und a widerſtehen. Denn wäre dieſes nicht, ſo würden ſie ſich einander ungehindert nähern, folglich A und a im Puncte c zuſammentreffen, d. i. der Raum würde durchdrungen werden. Alſo muß in c etwas ſein, was dem Eindringen von A und a widerſteht und alſo die Monas A zurücktreibt, ſowie es auch von ihr zurückgetrieben wird. Da nun Zurücktreiben ein Bewegen iſt, ſo iſt c etwas Bewegliches im Raum, mithin Materie, und der Raum zwiſchen A und a konnte nicht durch die Sphäre der Wirkſamkeit einer einzigen Monade angefüllt ſein, alſo auch nicht der Raum zwiſchen c und A, und ſo ins Unendliche.

Wenn Mathematiker die repulſiven Kräfte der Theile elaſtiſcher Materien, bei größerer oder kleinerer Zuſammendrückung derſelben, als nach einer gewiſſen Proportion ihrer Entfernungen von einander abnehmend oder zunehmend ſich vorſtellen, z. B. daß die kleinſten Theile der Luft ſich in umgekehrtem Verhältniß ihrer Entfernungen von einander zurücktreiben, weil die Elaſticität derſelben in umgekehrtem Verhältniß der Räume ſteht, darin ſie zuſammengedrückt werden; ſo verfehlt man gänzlich ihren Sinn und mißdeutet ihre Sprache, wenn man das, was zum Verfahren der Conſtruction eines Begriffs nothwendig gehört, dem Begriffe im Object ſelbſt beilegt. Denn nach jenem kann eine jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung vorgeſtellt werden; welches in ſolchen Fällen auch nothwendig geſchehen muß, wo ein großer oder kleiner Raum durch ebendieſelbe Quantität der Materie, d. i. einerlei Quantum repulſiver Kräfte, als ganz erfüllt vorgeſtellt werden ſoll. Bei einem ins Unendliche Theilbaren darf darum dennoch keine wirkliche Entfernung der Theile, die bei aller Erweiterung des Raumes des Ganzen immer ein Continuum ausmachen, angenommen werden, obgleich die Möglichkeit dieſer Erweiterung nur unter der Idee einer unendlich kleinen Entfernung anſchaulich gemacht werden kann.

Anmerkung 2.

Die Mathematik kann zwar in ihrem inneren Gebrauche in Anſehung der Chicane einer verfehlten Metaphyſik ganz gleichgültig ſein, und im ſicheren Beſitz ihrer evidenten Behauptungen von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes beharren, was für Einwürfe auch eine an bloſen Begriffen klaubende Vernünftelei dagegen auf die Bahn bringen mag; allein in der Anwendung ihrer Sätze, die vom Raume gelten, auf Subſtanz, die ihn erfüllt, muß ſie ſich doch auf Prüfung nach bloſen Begriffen, mithin auf Metaphyſik einlaſſen. Obiger Lehrſatz iſt ſchon ein Beweis davon. Denn es folgt nicht nothwendig, daß Materie ins Unendliche phyſiſch theilbar ſei, wenn ſie es gleich in mathematiſcher Abſicht iſt, wenngleich ein jeder Theil des Raums wiederum ein Raum iſt, und alſo immer Theile außerhalb einander in ſich faßt, woferne nicht bewieſen werden kann, daß in jedem aller möglichen Theile dieſes erfüllten Raumes auch Subſtanz ſei, die folglich auch, abgeſondert von allen übrigen, als für ſich beweglich exiſtire. Alſo fehlte doch bisher dem mathematiſchen Beweiſe noch etwas, ohne welches er auf die Naturwiſſenſchaft keine ſichere Anwenduug haben konnte, und dieſem Mangel iſt in obſtehendem Lehrſatz abgeholfen worden. Was nun aber die übrigen Angriffe der Metaphyſik auf den nunmehro phyſiſchen Lehrſatz der unendlichen Theilbarkeit der Materie betrifft, ſo muß ſie der Mathematiker gänzlich dem Philoſophen überlaſſen, der ohnedem durch dieſe Einwürfe ſich ſelbſt in ein Labyrinth begibt, woraus es ihm ſchwer wird, auch in den ihn unmittelbar angehenden Fragen, ſich herauszufinden, und alſo mit ſich ſelbſt genug zu thun hat, ohne daß der Mathematiker ſich in dieſes Geſchäft dürfte einflechten laſſen. Wenn nämlich die Materie ins Unendliche theilbar iſt, ſo, (ſchließt der dogmatiſche Metaphyſiker,) beſteht ſie aus einer unendlichen Menge von Theilen; denn ein Ganzes muß doch alle die Theile zum Voraus insgeſammt ſchon in ſich enthalten, in die es getheilt werden kann. Der letztere Satz iſt auch von einem jeden Ganzen, als Dinge an ſich ſelbſt, ungezweifelt gewiß, mithin, da man doch nicht einräumen kann, die Materie, ja gar ſelbſt nicht einmal der Raum, beſtehe aus unendlich viel Theilen, (weil es ein Widerſpruch iſt, eine unendliche Menge, deren Begriff es ſchon mit ſich führt, daß ſie niemals vollendet vorgeſtellt werden könne, ſich als ganz vollendet zu denken,) ſo müſſe man ſich zu einem entſchließen, entweder dem Geometer zum Trotz zu ſagen: der Raum iſt nicht ins Unendliche theilbar, oder dem Metaphyſiker zur Aergerniß: der Raum iſt keine Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt, und alſo die Materie kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern bloſe Erſcheinung unſerer äußeren Sinne überhaupt, ſo wie der Raum die weſentliche Form derſelben.

Hier geräth nun der Philoſoph in ein Gedränge zwiſchen den Hörnern eines gefährlichen Dilemma. Den erſteren Satz: daß der Raum ins Unendliche theilbar ſei, abzuleugnen, iſt ein leeres Unterfangen, denn Mathematik läßt ſich nichts wegvernünfteln; Materie aber als Ding an ſich ſelbſt, mithin den Raum als Eigenſchaft der Dinge an ſich ſelbſt anſehen, und dennoch jenen Satz ableugnen, iſt einerlei. Er ſieht ſich alſo nothgedrungen, von der letzteren Behauptung, ſo gemein und dem gemeinen Verſtande gemäß ſie auch ſei, abzugehen, aber natürlicher Weiſe nur unter dem Beding, daß man ihn auf den Fall, daß er Materie und Raum nur zur Erſcheinung, (mithin letzteren nur zur Form unſerer äußeren ſinnlichen

Anſchauung, alſo beide nicht zu Sachen an ſich, ſondern nur zu ſubjectiven Vorſtellungsarten uns an ſich unbekannter Gegenſtände) machte, alsdenn auch aus jener Schwierigkeit, wegen unendlicher Theilbarkeit der Materie, wobei ſie doch nicht aus unendlich viel Theilen beſtehe, heraushelfe. Dieſes Letztere läßt ſich nun ganz wohl durch die Vernunft denken, obgleich unmöglich anſchaulich machen und conſtruiren. Denn was nur dadurch wirklich iſt, daß es in der Vorſtellung gegeben iſt, davon iſt auch nicht mehr gegeben, als ſo viel in der Vorſtellung angetroffen wird, d. i. ſo weit der Progreſſus der Vorſtellungen reicht. Alſo von Erſcheinungen, deren Theilung ins Unendliche geht, kann man nur ſagen, daß der Theile der Erſcheinung ſo viel ſind, als wir deren nur geben, d. i. ſo weit wir nur immer theilen mögen. Denn die Theile, als zur Exiſtenz einer Erſcheinung gehörig, exiſtiren nur in Gedanken, nämlich in der Theilung ſelbſt. Nun geht zwar die Theilung ins Unendliche, aber ſie iſt doch niemals als unendlich gegeben; alſo folgt daraus nicht, daß das Theilbare eine unendliche Menge Theile an ſich ſelbſt und außer unſerer Vorſtellung in ſich enthalte, darum, weil ſeine Theilung ins Unendliche geht. Denn es iſt nicht das Ding, ſondern nur dieſe Vorſtellung deſſelben, deren Theilung, ob ſie zwar ins Unendliche fortgeſetzt werden kann, und im Objecte, (das an ſich unbekannt iſt,) dazu auch ein Grund iſt, dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann, und alſo auch keine wirkliche unendliche Menge im Objecte, (als die ein ausdrücklicher Widerſpruch ſein würde,) beweiſet. Ein großer Mann, der vielleicht mehr, als ſonſt Jemand, das Anſehen der Mathematik in Deutſchland zu erhalten beiträgt, hat mehrmalen die metaphyſiſchen Anmaßungen, Lehrſätze der Geometrie von der unendlichen Theilbarkeit des Raums umzuſtoßen, durch die gegründete Erinnerung abgewieſen: daß der Raum nur zu der Erſcheinung äußerer Dinge gehöre; allein er iſt nicht verſtanden worden. Man nahm dieſen Satz ſo, als ob er ſagen wollte: der Raum erſcheine uns ſelbſt, ſonſt ſei er eine Sache oder Verhältniß der Sachen an ſich ſelbſt, die Mathematiker betrachtete ihn aber nur, wie er erſcheint; anſtatt daß ſie darunter hätten verſtehen ſollen, der Raum ſei gar keine Eigenſchaft, die irgend einem Dinge außer unſeren Sinnen an ſich anhängt, ſondern nur die ſubjective Form unſerer Sinnlichkeit, unter welcher uns Gegenſtände äußerer Sinne, die wir, wie ſie an ſich beſchaffen ſind, nicht kennen, erſcheinen, welche Erſcheinung wir denn Materie nennen. Bei jener Mißdeutung dachte man ſich den Raum immer noch als eine den Dingen auch außer unſerer Vorſtellungskraft anhängende Beſchaffenheit, die ſich aber der Mathematiker nur nach gemeinen Begriffen d. i. verworren denkt, (denn ſo erklärt man gemeinhin Erſcheinung,) und ſchrieb alſo den mathematiſchen Lehrſatz von der unendlichen Theilbarkeit der Materie, einen Satz, der die höchſte Deutlichkeit in dem Begriffe des Raums vorausſetzt, einer verworrenen Vorſtellung vom Raume, die der Geometer zum Grunde legte, zu, wobei es denn dem Metaphyſiker unbenommen blieb, den Raum aus Puncten und die Materie aus einfachen Theilen zuſammenzuſetzen und ſo (ſeiner Meinung nach) Deutlichkeit in dieſen Begriff zu bringen. Der Grund dieſer Verirrung liegt in einer übelverſtandenen Monadologie, die gar nicht zur Erklärung der Naturerſcheinungen gehört, ſondern ein von Leibnitz ausgeführter, an ſich richtiger platoniſcher Begriff von der Welt iſt, ſofern ſie gar nicht als Gegenſtand der Sinne, ſondern als Ding an ſich ſelbſt betrachtet, blos ein Gegenſtand des Verſtandes iſt, der aber doch den Erſcheinungen der Sinne zum Grunde liegt. Nun muß freilich das Zuſammengeſetzte der Dinge an ſich ſelbſt aus dem Einfachen beſtehen; denn die Theile müſſen hier vor aller Zuſammenſetzung gegeben ſein. Aber das Zuſammengeſetzte in der Erſcheinung beſteht nicht aus dem Einfachen, weil in der Erſcheinung, die niemals anders, als zuſammengeſetzt (ausgedehnt) gegeben werden kann, die Theile nur durch Theilung und alſo nicht vor dem Zuſammengeſetzten, ſondern nur in demſelben gegeben werden können. Daher war Leibnitz's Meinung, ſoviel ich einſehe, nicht, den Raum durch die Ordnung einfacher Weſen neben einander zu erklären, ſondern ihm vielmehr dieſe als correſpondirend, aber zu einer blos intelligiblen (für uns unbekannten) Welt gehörig zur Seite zu ſetzen, und nichts Anderes zu behaupten, als was anderwärts gezeigt worden, nämlich daß der Raum ſammt der Materie, davon er die Form iſt, nicht die Welt von Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur die Erſcheinung derſelben enthalte, und ſelbſt nur die Form unſerer äußeren ſinnlichen Anſchauung ſei.

Lehrſatz 5.

Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft, als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben.

Beweis.

Die Undurchdringlichkeit, als die Grundeigenſchaft der Materie, wodurch ſie ſich als etwas Reales im Raume unſeren äußeren Sinnen zuerſt offenbart, iſt nichts, als das Ausdehnungsvermögen der Materie (Lehrſatz). Nun kann eine weſentliche bewegende Kraft, dadurch die Theile der Materie einander fliehen, erſtlich nicht durch ſich ſelbſt eingeſchränkt werden, weil die Materie dadurch vielmehr beſtrebt iſt, den Raum, den ſie erfüllt, continuirlich zu erweitern; zweitens auch nicht durch den Raum allein auf eine gewiſſe Grenze der Ausdehnung geſetzt werden; denn dieſer kann zwar den Grund davon enthalten, daß bei Erweiterung des Volumens einer ſich ausdehnenden Materie die ausdehnende Kraft im umgekehrten Verhältniſſe ſchwächer werde, aber, weil von einer jeden bewegenden Kraft ins Unendliche kleinere Grade möglich ſind, niemals den Grund enthalten, daß ſie irgendwo aufhöre. Alſo würde die Materie durch ihre repulſive Kraft, (welche den Grund der Undurchdringlichkeit enthält,) allein, und wenn ihr nicht eine andere bewegende Kraft entgegenwirkte, innerhalb keinen Grenzen der Ausdehnung gehalten ſein, d. i. ſich ins Unendliche zerſtreuen, und in keinem anzugebenden Raume würde eine anzugebende Quantität Materie anzutreffen ſein. Folglich würden bei blos repellirenden Kräften der Materie alle Räume leer, mithin eigentlich gar keine Materie da ſein. Es erfordert alſo alle Materie zu ihrer Exiſtenz Kräfte, die der ausdehnenden entgegengeſetzt ſind, d. i. zuſammendrückende Kräfte. Dieſe können aber urſprünglich nicht wiederum in der Entgegenſtrebung einer anderen Materie geſucht werden; denn dieſe bedarf, damit ſie Materie ſei, ſelbſt einer zuſammendrückenden Kraft. Alſo muß irgendwo eine urſprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengeſetzter Direction der repulſiven, mithin zur Annäherung wirkt, d. i. eine Anziehungskraft angenommen werden. Da nun dieſe Anziehungskraft zur Möglichkeit einer Materie, als Materie, überhaupt gehört, folglich vor allen Unterſchieden derſelben vorhergeht, ſo darf ſie nicht blos einer beſonderen Gattung derſelben, ſondern muß jeder Materie überhaupt und zwar urſprünglich beigelegt werden. Alſo kommt aller Materie eine urſprüngliche Anziehung, als zu ihrem Weſen gehörige Grundkraft, zu.

Anmerkung.

Bei dieſem Uebergange von einer Eigenſchaft der Materie zu einer anderen ſpecifiſch davon unterſchiedenen, die zum Begriffe der Materie ebenſowohl gehört, obgleich in demſelben nicht enthalten iſt, muß das Verhalten unſeres Verſtandes in nähere Erwägung gezogen werden. Wenn Anziehungskraft ſelbſt zur Möglichkeit der Materie urſprünglich erfordert wird, warum bedienen wir uns ihrer nicht ebenſowohl, als der Undurchdringlichkeit, zum erſten Kennzeichen einer Materie? warum wird die letztere unmittelbar mit dem Begriffe einer Materie gegeben, die erſtere aber nicht in dem Begriffe gedacht, ſondern nur durch Schlüſſe ihm beigefügt? Daß unſere Sinne uns dieſe Anziehung nicht ſo unmittelbar wahrnehmen laſſen, als die Zurückſtoßung und das Widerſtreben der Undurchdringlichkeit, kann die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich beantworten. Denn wenn wir auch ein ſolches Vermögen hätten, ſo iſt doch leicht einzuſehen, daß unſer Verſtand ſich nichts deſtoweniger die Erfüllung des Raumes wählen würde, um dadurch die Subſtanz im Raume d. i. die Materie zu bezeichnen, wie denn eben in dieſer Erfüllung, oder, wie man ſie ſonſt nennt, der Solidität das Charakteriſtiſche der Materie, als eines vom Raume unterſchiedenen Dinges, geſetzt wird. Anziehung, wenn wir ſie auch noch ſo gut empfänden, würde uns doch niemals eine Materie von beſtimmten Volumen und Geſtalt offenbaren, ſondern nichts, als die Beſtrebung unſeres Organs, ſich einem Puncte außer uns (dem Mittelpunct des anziehenden Körpers) zu nähern. Denn die Anziehungskraft aller Theile der Erde kann auf uns nichts mehr, auch nichts Anderes wirken, als wenn ſie gänzlich in dem Mittelpuncte derſelben vereinigt wäre, und dieſer allein auf unſeren Sinn einflöſſe, eben ſo die Anziehung eines Berges, oder jeden Steins ꝛc. Nun bekommen wir dadurch keinen beſtimmten Begriff von irgend einem Objecte im Raume, da weder Geſtalt noch Größe, ja nicht einmal der Ort, wo er ſich befände, in unſere Sinne fallen kann, (die bloße Direction der Anziehung würde wahrgenommen werden können, wie bei der Schwere; der anziehende Punct würde unbekannt ſein, und ich ſehe nicht einmal wohl ein, wie er ſelbſt durch Schlüſſe, ohne Wahrnehmung der Materie, ſofern ſie den Raum erfüllt, ſollte ausgemittelt werden.) Alſo iſt klar, daß die erſte Anwendung unſerer Begriffe von Größen auf Materie, durch die es uns zuerſt möglich wird, unſere äußeren Wahrnehmungen in dem Erfahrungsbegriffe einer Materie als Gegenſtandes überhaupt zu verwandeln, nur auf ihrer Eigenſchaft, dadurch ſie einen Raum erfüllt, gegründet ſei, welche, vermittelſt des Sinnes des Gefühls, uns die Größe und Geſtalt eines Ausgedehnten, mithin von einem beſtimmten Gegenſtande im Raume einen Begriff verſchafft, der allem Uebrigen, was man von dieſem Dinge ſagen kann, zum Grunde gelegt wird. Eben dieſes iſt ohne Zweifel die Urſache, weswegen man bei den klärſten anderweitigen Beweiſen, daß Anziehung eben ſowohl zu den Grundkräften der Materie gehören müſſe, als Zurückſtoßung, ſich gleichwohl gegen die erſtere ſo ſehr ſträubt, und gar keine bewegenden Kräfte, als nur durch Stoß und Druck, (beides vermittelſt der Undurchdringlichkeit) einräumen will. Denn wodurch der Raum erfüllt iſt, das iſt die Subſtanz, ſagt man, und das hat auch ſeine gute Richtigkeit. Da aber dieſe Subſtanz ihr Daſein uns nicht anders, als durch den Sinn, wodurch wir ihre Undurchdringlichkeit wahrnehmen, nämlich das Gefühl, offenbart, mithin nur in Beziehung auf Berührung, deren Anfang (in der Annäherung einer Materie zur anderen) der Stoß, die Fortdauer aber ein Druck heißt; ſo ſcheint es, als ob alle unmittelbare Wirkung einer Materie auf die andere niemals was Anderes, als Druck oder Stoß ſein könne, zwei Einflüſſe, die wir allein unmittelbar empfinden können; dagegen Anziehung, die uns an ſich entweder gar keine Empfindung, oder doch keinen beſtimmten Gegenſtand derſelben geben kann, uns als Grundkraft ſo ſchwer in den Kopf will.

Lehrſatz 6.

Durch bloße Anziehungskraft, ohne Zurückſtoßung, iſt keine Materie möglich.

Beweis.

Anziehungskraft iſt die bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie eine andere treibt, ſich ihr zu nähern, folglich, wenn ſie zwiſchen allen Theilen der Materie angetroffen wird, iſt die Materie vermittelſt ihrer beſtrebt, die Entfernung ihrer Theile von einander, mithin auch den Raum, den ſie zuſammen einnehmen, zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengeſetzte bewegende Kraft; dieſe aber, welche der Attraction entgegengeſetzt iſt, iſt die repulſive Kraft. Alſo würden, ohne repulſive Kräfte durch bloße Annäherung, alle Theile der Materie ſich ohne Hinderniß einander nähern, und den Raum, den dieſe einnimmt, verringern. Da nun in dem angenommenen Falle keine Entfernung der Theile iſt, in welcher eine größere Annäherung durch Anziehung vermittelſt einer zurückſtoßenden Kraft unmöglich gemacht würde, ſo würden ſie ſich ſo lange zu einander bewegen, bis gar keine Entfernung zwiſchen ihnen angetroffen würde, d. i. ſie würden in einen mathematiſchen Punct zuſammenfließen, und der Raum würde leer, mithin ohne alle Materie ſein. Demnach iſt Materie durch bloße Anziehungskräfte ohne zurückſtoßende unmöglich.

Zuſatz.

Diejenige Eigenſchaft, auf welcher als Bedingung ſelbſt die innere Möglichkeit eines Dinges beruht, iſt ein weſentliches Stück deſſelben. Alſo gehört die Zurückſtoßungskraft zum Weſen der Materie ebenſowohl, wie die Anziehungskraft, und keine kann von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden.

Anmerkung.

Weil überall nur zwei bewegende Kräfte im Raum gedacht werden können, die Zurückſtoßung und Anziehung, ſo war es, um beider Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt a priori zu beweiſen, vorher nöthig, daß jede für ſich allein erwogen würde, um zu ſehen, was ſie, allein genommen, zur Darſtellung einer Materie leiſten könnte. Es zeigt ſich nun, daß, ſowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, als auch wenn man blos eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demſelben angetroffen werde.

Erklärung 6.

Berührung im phyſiſchen Verſtande iſt die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der **Undurchdringlichkeit**. Die Wirkung einer Materie auf die andere außer der Berührung iſt die **Wirkung in die Ferne** (actio in distans). Dieſe Wirkung in die Ferne, die auch ohne Vermittelung zwiſchen inne liegender Materie möglich iſt, heißt die unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder auch die **Wirkung** der Materie auf einander **durch den leeren Raum.**

Anmerkung.

Die Berührung in mathematiſcher Bedeutung iſt die gemeinſchaftliche Grenze zweier Räume, die alſo weder innerhalb dem einen, noch dem anderen Raume iſt. Daher können gerade Linien einander nicht berühren, ſondern, wenn ſie einen Punct gemein haben, ſo gehört er ſowohl innerhalb die eine, als die andere dieſer Linien, wenn ſie fortgezogen werden, d. i. ſie ſchneiden ſich. Aber Zirkel und gerade Linie, Zirkel und Zirkel, berühren ſich in einem Puncte, Flächen in einer Linie und Körper in Flächen. Die mathematiſche Berührung wird bei der phyſiſchen zum Grunde gelegt, aber ſie macht ſie allein noch nicht aus, zu ihr muß, damit die letztere daraus entſpringe, noch ein dynamiſches Verhältniß und zwar nicht der Anziehungskräfte, ſondern der zurückſtoßenden, d. i. der Undurchdringlichkeit hinzugedacht werden. Phyſiſche Berührung iſt Wechſelwirkung der repulſiven Kräfte in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Materien.

Lehrſatz 7.

Die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum.

Beweis.

Die urſprüngliche Anziehungskraft enthält ſelbſt den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dinges, was einen Raum in beſtimmtem Grade erfüllt, mithin ſelbſt ſogar von der Möglichkeit einer phyſiſchen Berührung derſelben. Sie muß alſo vor dieſer vorhergehen, und ihre Wirkung muß folglich von der

Bedingung der Berührung unabhängig ſein. Nun iſt die Wirkung einer bewegenden Kraft, die von aller Berührung unabhängig iſt, auch von der Erfüllung des Raums zwiſchen dem Bewegenden und dem Bewegten unabhängig, d. i. ſie muß auch, ohne daß der Raum zwiſchen beiden erfüllt iſt, Statt finden, mithin als Wirkung durch den leeren Raum. Alſo iſt die urſprüngliche und aller Materie weſentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum.

Anmerkung 1.

Daß man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen ſollte, iſt eine ganz unmögliche Forderung; denn ſie heißen eben darum Grundkräfte, weil ſie von keiner anderen abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen werden können. Es iſt aber die urſprüngliche Anziehungskraft nicht im Mindeſten *unbegreiflicher*, als die urſprüngliche Zurückſtoßung. Sie bietet ſich nur nicht ſo unmittelbar den Sinnen dar, als die Undurchdringlichkeit, uns Begriffe von beſtimmten Objecten im Raume zu liefern. Weil ſie alſo nicht gefühlt, ſondern nur geſchloſſen werden will, ſo hat ſie ſofern den Anſchein einer abgeleiteten Kraft, gleich als ob ſie nur ein verſtecktes Spiel der bewegenden Kräfte durch Zurückſtoßung wäre. Näher erwogen ſehen wir: daß ſie gar nicht weiter irgend wovon abgeleitet werden könne, am Wenigſten von der bewegenden Kraft der Materien durch ihre Undurchdringlichkeit, da ihre Wirkung gerade das Widerſpiel der letzteren iſt. Der gemeinſte Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne iſt: daß eine Materie doch nicht da, *wo ſie nicht iſt*, unmittelbar wirken könne. Wenn die Erde den Mond unmittelbar treibt, ſich ihr zu nähern, ſo wirkt die Erde auf ein Ding, das viele tauſend Meilen von ihr entfernt iſt, und dennoch unmittelbar; der Raum zwiſchen ihr und dem Monde mag auch als völlig leer angeſehen werden. *Denn* obgleich zwiſchen beiden Körpern Materie läge, ſo thut dieſe doch nichts zu jener Anziehung. Sie wirkt alſo an einem Orte, wo ſie nicht iſt, unmittelbar; etwas, was dem Anſcheine nach widerſprechend iſt. Allein es iſt ſo wenig widerſprechend, daß man vielmehr ſagen kann: ein jedes Ding im Raume wirkt auf ein anderes nur an einem Orte, wo das Wirkende nicht iſt. Denn ſollte es an demſelben Orte, wo es ſelbſt iſt, wirken, ſo würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht außer ihm ſein; denn dieſes Außerhalb bedeutet die Gegenwart in einem Orte, darin das andere nicht iſt. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, ſo wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond iſt; denn beide ſind um die Summe ihrer Halbmeſſer von einander entfernt. Auch würde im Puncte der Berührung ſogar kein Theil weder der Erde noch des Mondes, anzutreffen ſein, denn dieſer Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem einen, noch dem anderen ausmacht. Daß alſo Materien in einander in der Entfernung nicht unmittelbar wirken können, würde ſo viel ſagen, als: ſie können in einander nicht unmittelbar wirken, ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit. Nun würde dieſes eben ſo viel ſein, als ob ich ſagte: die repulſiven Kräfte ſind die einzigen, damit Materien wirkſam ſein können, oder ſie ſind wenigſtens die nothwendigen Bedingungen, unter denen allein Materien auf einander wirken können, welches entweder die Anziehungskraft für ganz unmöglich, oder doch immer von der Wirkung der repulſiven Kräfte abhängig erklären würde; beides ſind aber Behauptungen ohne allen Grund. Die Verwechſelung der mathematiſchen Berührung der Räume und der phyſiſchen durch zurücktreibende Kräfte macht hier den Grund des Mißverſtandes aus. Sich unmittelbar außer der Berührung anziehen, heißt ſich einander nach einem beſtändigen Geſetze nähern, ohne daß eine Kraft der Zurückſtoßung dazu die Bedingung enthalte, welches doch eben ſo gut ſich muß denken laſſen, als einander unmittelbar zurückſtoßen, d. i. ſich einander nach einem beſtändigen Geſetze fliehen, ohne daß die Anziehungskraft daran irgend einigen Antheil habe. Denn beide bewegende Kräfte ſind von ganz verſchiedener Art, und es iſt nicht der mindeſte Grund dazu, eine von der anderen abhängig zu machen, und ihr ohne Vermittelung der anderen die Möglichkeit abzuſtreiten.

Anmerkung 2.

Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entſpringen; denn die Berührung iſt Wechſelwirkung der Undurchdringlichkeit, welche alſo alle Bewegung abhält. Alſo muß doch irgend eine unmittelbare Anziehung außer der Berührung und mithin in der Entfernung angetroffen werden; denn ſonſt könnten ſelbſt die drückenden und ſtoßenden Kräfte, welche die Beſtrebung zur Annäherung hervorbringen ſollen, da ſie in entgegengeſetzter Richtung mit der repulſiven Kraft der Materie wirken, keine, wenigſtens nicht in der Natur der Materie urſprünglich liegende Urſache haben. Man kann diejenige Anziehung, die ohne Vermittelung der repulſiven Kräfte geſchieht, die *wahre* Anziehung, diejenige, welche blos auf jene Art vor ſich geht, die *ſcheinbare* nennen; denn eigentlich übt der Körper, dem ein anderer ſich blos darum zu nähern beſtrebt iſt, weil dieſer anderweitig durch Stoß zu ihm getrieben worden, gar keine Anziehungskraft auf dieſen aus. Aber ſelbſt dieſe ſcheinbaren Anziehungen müſſen doch zuletzt eine wahre zum Grunde haben, weil Materie, deren Druck oder Stoß ſtatt Anziehung dienen ſoll, ohne anziehende Kräfte nicht einmal Materie ſein würde (Lehrſatz 5) und folglich die Erklärungsart aller Phänomene der Annäherung durch *blos ſcheinbare* Anziehung ſich im Zirkel herumdreht. Man hält gemeiniglich dafür, Newton habe zu ſeinem Syſtem gar nicht nöthig gefunden, eine unmittelbare Attraction der Materien anzunehmen, ſondern, mit der ſtrengſten Enthaltſamkeit der reinen Mathematik, hierin den Phyſikern volle Freiheit gelaſſen, die Möglichkeit derſelben zu erklären, wie ſie es gut finden möchten, ohne ſeine Sätze mit ihrem Hypotheſenſpiel zu bemengen. Allein wie konnte er den Satz gründen, daß die allgemeine Anziehung der Körper, die ſie in gleichen Entfernungen um ſich ausüben, der Quantität ihrer Materie proportionirt ſei, wenn er nicht annahm, daß alle Materie, mithin blos als

Materie und durch ihre weſentliche Eigenſchaft, dieſe Bewegungskraft ausübe? Denn obgleich freilich zwiſchen zweien Körpern, ſie mögen der Materie nach gleichartig ſein, oder nicht, wenn der eine den anderen zieht, die wechſelſeitige Annäherung (nach dem Geſetze der Gleichheit der Wechſelwirkung) immer in umgekehrtem Verhältniß der Quantität der Materie geſchehen muß, ſo macht dieſes Geſetz doch nur ein Princip der Mechanik, aber nicht der Dynamik, d. i. es iſt ein Geſetz der Bewegungen, die aus anziehenden Kräften folgen, nicht der Proportion der Anziehungskräfte ſelbſt, und gilt von allen bewegenden Kräften überhaupt. Wenn daher ein Magnet einmal durch einen anderen gleichen Magnet, ein andermal durch ebendenſelben, der aber in einer zweimal ſchwereren hölzernen Büchſe eingeſchloſſen wäre, gezogen wird, ſo wird dieſer im letzteren Falle dem erſteren mehr relative Bewegung ertheilen, als im erſteren, obgleich das Holz, welches die Quantität der Materie des letzteren vermehrt, zur Anziehungskraft deſſelben gar nichts hinzuthut und keine magnetiſche Anziehung der Büchſe beweiſet. Newton ſagt: (Cor. 2. Prop. 6. Lib. III. Princip. Phil. Nat.) „Wenn der Aether, oder irgend ein anderer Körper ohne Schwere wäre, ſo würde, da jener von jeder anderen Materie doch in nichts als der Form, unterſchieden iſt, er nach und nach durch allmählige Veränderung dieſer Form in eine Materie von der Art, wie die, ſo auf Erden die meiſte Schwere haben, verwandelt werden können, und dieſe letztere alſo umgekehrt durch allmählige Veränderung ihrer Form alle ihre Schwere verlieren können, welches der Erfahrung zuwider iſt ꝛc.“ Er ſchloß alſo ſelbſt nicht den Aether, (wieviel weniger andere Materien) vom Geſetze der Anziehung aus. Was konnte ihm denn nun noch für eine Materie übrig bleiben, um durch deren Stoß die Annäherung der Körper zu einander als bloſe ſcheinbare Anziehung anzuſehen? Alſo kann man dieſen großen Stifter der Attractionstheorie nicht als ſeinen Vorgänger anführen, wenn man ſich die Freiheit nimmt, der wahren Anziehung, die dieſer behauptete, eine ſcheinbare zu unterſchieben, und die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stoß anzunehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Er abſtrahirte mit Recht von allen Hypotheſen, die Frage wegen der Urſache der allgemeinen Attraction der Materie zu beantworten; denn dieſe Frage iſt phyſiſch oder metaphyſiſch, nicht aber mathematiſch, und ob er gleich in der Vorerinnerung zur zweiten Ausgabe ſeiner *Optik* ſagt: ne quis *gravitatem* inter *essentiales* corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de ejus causa investiganda subjeci, ſo merkt man wohl, daß der Anſtoß, den ſeine Zeitgenoſſen, und vielleicht er ſelbſt am Begriffe einer urſprünglichen Anziehung nahmen, ihn mit ſich ſelbſt uneinig machte; denn er konnte ſchlechterdings nicht ſagen, daß ſich die Anziehungskräfte zweier Planeten, z. B. des Jupiters und Saturns, die ſie in gleichen Entfernungen ihrer Trabanten, (deren Maſſe man nicht kennt,) beweiſen, wie die Quantität der Materie jener Weltkörper verhalten, wenn er nicht annahm, daß ſie blos als Materie, mithin nach einer allgemeinen Eigenſchaft derſelben, andere Materie anzögen.

Erklärung 7.

Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, nenne ich eine *Flächenkraft*; diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Theile der anderen auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine *durchdringende Kraft*.

Zuſatz.

Die Zurückſtoßungskraft, vermittelſt deren die Materie einen Raum erfüllt, iſt eine bloſe Flächenkraft. Denn die einander berührenden Theile begrenzen einer den Wirkungsraum der anderen, und die repulſive Kraft kann keinen entfernteren Theil bewegen, ohne vermittelſt der dazwiſchen liegenden, und eine quer durch dieſe gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf eine andere durch Ausdehnungskräfte iſt unmöglich. Dagegen einer Anziehungskraft, vermittelſt deren eine Materie einen Raum einnimmt, ohne ihn zu erfüllen, dadurch ſie alſo auf andere entfernte wirkt durch den leeren Raum, deren Wirkung ſetzt keine Materie, die dazwiſchen liegt, Grenzen. So muß nun die urſprüngliche Anziehung, welche die Materie ſelbſt möglich macht, gedacht werden, und alſo iſt ſie eine durchdringende Kraft, und dadurch allein jederzeit der Quantität der Materie proportionirt.

Lehrſatz 8.

Die urſprüngliche Anziehungskraft, worauf ſelbſt die Möglichkeit der Materie, als einer ſolchen beruht, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden anderen unmittelbar ins Unendliche.

Beweis.

Weil die urſprüngliche Anziehungskraft zum Weſen der Materie gehört, ſo kommt ſie auch jedem Theil derſelben zu, nämlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken. Setzt nun: es ſei eine Entfernung, über welche heraus ſie ſich nicht erſtreckte, ſo würde dieſe Begrenzung der Sphäre ihrer Wirkſamkeit entweder auf der innerhalb dieſer Sphäre liegenden Materie, oder blos auf der Größe des Raumes, auf welchen ſie dieſen Einfluß verbreitet, beruhen. Das Erſtere findet nicht Statt; denn dieſe Anziehung iſt eine durchdringende Kraft, und wirkt unmittelbar in der Entfernung, unerachtet aller dazwiſchen liegenden Materien, durch jeden Raum, als einen leeren Raum. Das Zweite findet gleichfalls nicht Statt. Denn weil eine jede Anziehung eine bewegende Kraft iſt, die einen Grad hat, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können; ſo würde in der größeren Entfernung zwar ein Grund liegen, den Grad der Attraction, nach dem Maaße der Ausbreitung der Kraft, in umgekehrtem Verhältniſſe zu vermindern, niemals aber ſie völlig aufzuheben. Da nun alſo nichts iſt, was die Sphäre der Wirkſamkeit der urſprünglichen Anziehung jedes Theils der Materie irgendwo begrenzte, ſo erſtreckt ſie ſich über alle anzugebende Grenzen auf jede andere Materie, mithin im Weltraume ins Unendliche.

Zuſatz 1.

Aus dieſer urſprünglichen Anziehungskraft, als einer durchdringenden, von aller Materie, mithin in Proportion der Quantität derſelben, ausgeübten und auf alle Materie, in alle mögliche Weiten, ihre Wirkung erſtreckenden Kraft, müßte nun, in Verbindung mit der ihr entgegenwirkenden, nämlich zurücktreibenden Kraft, die Einſchränkung der letzteren, mithin die Möglichkeit eines, in einem beſtimmten Grade erfüllten Raumes abgeleitet werden können, und ſo würde der dynamiſche Begriff der Materie, als des Beweglichen, das ſeinen Raum (in beſtimmtem Grade) erfüllt, conſtruirt werden. Aber hiezu bedarf man eines Geſetzes des Verhältniſſes, ſowohl der urſprünglichen Anziehung, als Zurückſtoßung, in verſchiedenen Entfernungen der Materie und ihrer Theile von einander, welches, da es nun lediglich auf dem Unterſchiede der Richtung dieſer beiden Kräfte, (da ein Punct getrieben wird, ſich entweder anderen zu nähern, oder ſich von ihnen zu entfernen,) und auf der Größe des Raumes beruht, in den ſich jede dieſer Kräfte in verſchiedenen Weiten verbreitet, eine reine mathematiſche Aufgabe iſt, die nicht mehr für die Metaphyſik gehört, ſelbſt nicht was die Verantwortung betrifft, wenn es etwa nicht gelingen ſollte, den Begriff der Materie auf dieſe Art zu conſtruiren. Denn ſie verantwortet blos die Richtigkeit der, unſerer Vernunfterkenntniß vergönnten Elemente der Conſtruction, die Unzulänglichkeit und die Schranken unſerer Vernunft in der Ausführung verantwortet ſie nicht.

Zuſatz 2.

Da alle gegebene Materie mit einem beſtimmten Grade der repulſiven Kraft ihren Raum erfüllen muß, um ein beſtimmtes materielles Ding auszumachen, ſo kann nur eine urſprüngliche Anziehung im Conflict mit der urſprünglichen Zurückſtoßung einen beſtimmten Grad der Erfüllung des Raums, mithin Materie möglich machen; es mag nun ſein, daß der erſtere von der eigenen Anziehung der Theile der zuſammengedrückten Materie unter einander, oder von der Vereinigung derſelben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühre.

Die urſprüngliche Anziehung iſt der Quantität der Materie proportional und erſtreckt ſich ins Unendliche. Alſo kann die dem Maaße nach beſtimmte Erfüllung eines Raumes durch Materie am Ende nur von der ins Unendliche ſich erſtreckenden Anziehung derſelben bewirkt, und jeder Materie nach dem Maaße ihrer Zurückſtoßungskraft ertheilt werden.

Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt, heißt die Gravitation; die Beſtrebung, in der Richtung der größeren Gravitation ſich zu bewegen, iſt die Schwere. Die Wirkung von der durchgängigen repulſiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heißt dieſer ihre urſprüngliche Elaſticität. Dieſe alſo und die Schwere machen die einzigen a priori einzuſehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerlich, dieſe im äußeren Verhältniſſe, aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie ſelbſt; Zuſammenhang, wenn er als die wechſelſeitige Anziehung der Materie, die lediglich auf die Bedingung der Berührung eingeſchränkt iſt, erklärt wird, gehört nicht zur Möglichkeit der Materie überhaupt, und kann daher a priori als damit verbunden nicht erkannt werden. Dieſe Eigenſchaft würde alſo nicht metaphyſiſch, ſondern phyſiſch ſein und daher nicht zu unſeren gegenwärtigen Betrachtungen gehören.

Anmerkung 1.

Eine kleine Vorerinnerung zum Behufe des Verſuches einer ſolchen vielleicht möglichen Conſtruction kann ich doch nicht unterlaſſen beizufügen.

1) Von einer jeden Kraft, die in verſchiedene Weiten unmittelbar wirkt, und in Anſehung des Grades, womit ſie auf einen jeden in gewiſſer Weite gegebenen Punct bewegende Kraft ausübt, nur durch die Größe des Raumes, in welchem ſie ſich ausbreiten muß, um auf jenen Punct zu wirken, eingeſchränkt wird, kann man ſagen: daß ſie in allen Räumen, in die ſie ſich verbreitet, ſo klein oder groß ſie auch ſein mögen, immer ein gleiches Quantum ausmache, daß aber der Grad ihrer Wirkung auf jenen Punct in dieſem Raume jederzeit im umgekehrten Verhältniß des Raumes ſtehe, in welchen ſie ſich hat verbreiten müſſen, um auf ihn wirken zu können. So breitet ſie z. B. von einem leuchtenden Punct das Licht allerwärts in Kugelflächen aus, die mit den Quadraten der Entfernung immer wachſen, und das Quantum der Erleuchtung iſt in allen dieſen ins Unendliche größeren Kugelflächen im Ganzen immer daſſelbe, woraus aber folgt: daß ein in dieſer Kugelfläche angenommener gleicher Theil dem Grade nach deſto weniger erleuchtet ſein müſſe, als jene Fläche der Verbreitung ebendeſſelben Lichtquantum größer iſt, und ſo bei allen anderen Kräften und Geſetzen, nach welchen ſie ſich entweder in Flächen, oder auch körperlichen Raum verbreiten müſſen, um ihrer Natur nach auf entfernte Gegenſtände zu wirken. Es iſt beſſer, die Verbreitung einer bewegenden Kraft aus einem Punct in alle Weiten ſo vorzuſtellen, als auf

die gewöhnliche Art, wie es unter andern in der Optik geſchieht, durch von einem Mittelpuncte auseinanderlaufende Zirkelſtrahlen. Denn da auf ſolche Art gezogene Linien niemals den Raum, durch den ſie gehen, und alſo auch nicht die Fläche, auf die ſie treffen, füllen können, ſo viel deren auch gezogen oder angelegt werden, welches die unvermeidliche Folge ihrer Divergenz iſt, ſo geben ſie nur zu beſchwerlichen Folgerungen, dieſe aber zu Hypotheſen Anlaß, die gar wohl vermieden werden könnten, wenn man blos die Größe der ganzen Kugelfläche in Betrachtung zöge, die von derſelben Quantität Licht gleichförmig erleuchtet werden ſoll, und den Grad der Erleuchtung derſelben in jeder Stelle, wie natürlich, in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Größe zum Ganzen nimmt, und ſo bei aller anderer Verbreitung einer Kraft durch Räume von verſchiedener Größe.

2) Wenn die Kraft eine unmittelbare Anziehung in der Ferne iſt, ſo muß um deſto mehr die Richtungslinie der Anziehung nicht, als ob ſie von dem ziehenden Puncte wie Strahlen ausliefen, ſondern ſo wie ſie von allen Puncten der umgebenden Kugelfläche, (deren Halbmeſſer jene gegebene Weite iſt,) zum ziehenden Punct zuſammenlaufen, vorgeſtellt werden. Denn ſelbſt die Richtungslinie der Bewegung zum Puncte hin, der die Urſache und Ziel derſelben iſt, gibt ſchon den terminus a quo an, von wo die Linien anfangen müſſen, nämlich von allen Puncten der Oberfläche, von dem ſie zum ziehenden Mittelpuncte und nicht umgekehrt ihre Richtung haben; denn jene Größe der Fläche beſtimmt allein die Menge der Linien, der Mittelpunct läßt ſie unbeſtimmt*).

---

*) Es iſt unmöglich, nach Linien, die ſich ſtrahlenweiſe aus einem Puncte ausbreiten, Flächen in gegebenen Entfernungen als mit der Wirkung derſelben, ſie ſei Erleuchtung oder Anziehung, ganz erfüllt vorzuſtellen. So würde bei ſolchen auslaufenden Lichtſtrahlen die geringere Erleuchtung einer entfernten Fläche blos darauf beruhen, daß zwiſchen den erleuchteten Stellen unerleuchtete, und dieſe deſto größer, je weiter die Fläche entfernt, übrig bleiben. Euler's Hypotheſe vermeidet dieſe Unſchicklichkeit, hat aber freilich deſto mehr Schwierigkeit, die geradlinigte Bewegung des Lichts begreiflich zu machen. Dieſe Schwierigkeit aber rührt von einer gar wohl vermeidlichen mathemati-

3) Wenn die Kraft eine unmittelbare Zurückſtoßung iſt, dadurch ein Punct (in der blos mathematiſchen Darſtellung) einen Raum dynamiſch erfüllt, und es iſt die Frage, nach welchem Geſetze der unendlich kleinen Entfernungen, (die hier den Berührungen gleich gelten,) eine urſprüngliche repulſive Kraft, (deren Einſchränkung folglich lediglich auf dem Raum beruht, in dem ſie verbreitet werden,) in verſchiedenen Entfernungen wirke; ſo kann man noch weniger dieſe Kraft durch divergirende Zurückſtoßungsſtrahlen aus dem angenommenen repellirenden Puncte vorſtellig machen, obgleich die Richtung der Bewegung ihn zum terminus a quo hat, weil der Raum, in welchem die Kraft verbreitet werden muß, um in der Entfernung zu wirken, ein körperlicher Raum iſt, der als erfüllt gedacht werden ſoll, (wovon die Art, wie nämlich ein Punct durch bewegende Kraft dieſes, d. i. dynamiſch, einen Raum körperlich erfüllen könne, freilich keiner weiteren mathematiſchen Darſtellung fähig iſt,) und divergirende Strahlen aus einem Puncte die repellirende Kraft eines körperlichen erfüllten Raumes unmöglich vorſtellig

---

ſchen Vorſtellung der Lichtmaterie, als einer Anhäufung von Kügelchen her, die freilich, nach ihrer verſchiedentlich ſchiefen Lage gegen die Richtung des Stoßes, Seitenbewegung des Lichtes geben würde, da an deſſen Statt nichts hindert, dieſe Materie als ein urſprünglich Flüſſiges, und zwar durch und durch, ohne in feſte Körperchen zertheilt zu ſein, zu denken. Will der Mathematiker die Abnahme des Lichts bei zunehmender Entfernung anſchaulich machen, ſo bedient er ſich auslaufender Zirkelſtrahlen, um auf der Kugelfläche ihrer Verbreitung die Größe des Raumes, darin dieſelbe Quantität des Lichts zwiſchen dieſen Zirkelſtrahlen gleichförmig verbreitet werden ſoll, mithin die Verringerung des Grades der Erleuchtung darzuſtellen; er will aber nicht, daß man dieſe Strahlen als die einzig erleuchtenden anſehen ſolle, gleich als ob immer lichtleere Plätze, die bei größerer Weite größer würden, zwiſchen ihnen anzutreffen wären. Will man jede ſolcher Flächen als durchaus erleuchtet ſich vorſtellen, ſo muß dieſelbe Quantität der Erleuchtung, die die kleinere bedeckt, auf der größeren als gleichförmig gedacht werden, und müſſen alſo, um die geradlinigte Richtung anzuzeigen, von der Fläche und allen ihren Puncten zu dem leuchtenden gerade Linien gezogen werden. Die Wirkung und ihre Größe muß vorher gedacht ſein, und darauf die Urſache verzeichnet werden. Eben dieſes gilt von den Anziehungsſtrahlen, wenn man ſie ſo nennen will, ja von allen Richtungen der Kräfte, die von einem Puncte aus einen Raum, und wäre er auch ein körperlicher, erfüllen ſollen.

machen können; ſondern man würde die Zurückſtoßung, bei verſchiedenen unendlich kleinen Entfernungen dieſer einander treibenden Puncte, ſchlechterdings blos in umgekehrtem Verhältniſſe der körperlichen Räume, die jeder dieſer Puncte dynamiſch erfüllt, mithin des Cubus der Entfernungen derſelben von einander, ſchätzen, ohne ſie conſtruiren zu können.

4) Alſo würde die urſprüngliche Anziehung der Materie in umgekehrtem Verhältniß der Quadrate der Entfernung in alle Weiten, die urſprüngliche Zurückſtoßung in umgekehrtem Verhältniß der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen wirken, und durch eine ſolche Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte würde Materie von einem beſtimmten Grade der Erfüllung ihres Raumes möglich ſein; weil, da die Zurückſtoßung bei Annäherung der Theile in größerem Maaße wächſt, als die Anziehung, die Grenze der Annäherung, über die durch gegebene Anziehung keine größere möglich iſt, mithin auch jener Grad der Zuſammendrückung beſtimmt iſt, der das Maaß der intenſiven Erfüllung des Raumes ausmacht.

Anmerkung 2.

Ich ſehe wohl die Schwierigkeit dieſer Erklärungsart der Möglichkeit einer Materie überhaupt, die darin beſteht, daß, wenn ein Punct durch repulſive Kraft unmittelbar keinen anderen treiben kann, ohne zugleich den ganzen körperlichen Raum bis zu der gegebenen Entfernung durch ſeine Kraft zu erfüllen, dieſer alsdenn, wie zu folgen ſcheint, mehrere treibende Puncte enthalten müßte, welches der Vorausſetzung widerſpricht, und oben (Lehrſatz 4) unter dem Namen einer Sphäre der Zurückſtoßung des Einfachen im Raume widerlegt worden. Es iſt aber ein Unterſchied zwiſchen dem Begriffe eines wirklichen Raumes, der gegeben werden kann, und der bloſen Idee von einem Raume, der lediglich zur Beſtimmung des Verhältniſſes gegebener Räume gedacht wird, in der That aber kein Raum iſt, zu machen. In dem angeführten Falle einer vermeinten phyſiſchen Monadologie ſollten es wirkliche Räume ſein, welche von einem Puncte dynamiſch, nämlich durch Zurückſtoßung, erfüllt wären; denn ſie exiſtirten, als Puncte, vor aller daraus möglichen Erzeugung der Materie, und beſtimmten durch die ihnen eigene Sphäre ihrer Wirkſamkeit den Theil des zu erfüllenden Raumes, der ihnen angehören könnte. Daher kann in gedachter Hypotheſe die Materie auch nicht als ins Unendliche theilbar und als Quantum continuum angeſehen werden; denn die Theile, die unmittelbar einander zurückſtoßen, haben doch eine beſtimmte Entfernung von einander (die Summe der Halbmeſſer der Sphäre ihrer Zurückſtoßung); dagegen, wenn wir, wie es wirklich geſchieht, die Materie als ſtetige Größe denken, ganz und gar keine Entfernung der einander unmittelbar zurückſtoßenden Theile Statt findet, folglich auch keine größer oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirkſamkeit. Nun können ſich aber Materien ausdehnen, oder zuſammengedrückt werden (wie die Luft), und da ſtellt man ſich eine Entfernung ihrer nächſten Theile vor, die da wachſen und abnehmen könne. Weil aber die nächſten Theile einer *ſtetigen* Materie einander berühren, ſie mag nun weiter ausgedehnt oder zuſammengedrückt ſein, ſo denkt man ſich jene Entfernungen von einander als *unendlich-klein*, und dieſen unendlich kleinen Raum als im größeren oder kleineren Grade von ihrer Zurückſtoßungskraft erfüllt vor. Der unendlich kleine Zwiſchenraum iſt aber von der Berührung gar nicht unterſchieden, alſo nur die Idee vom Raume, die dazu dient, um die Erweiterung einer Materie, als ſtetiger Größe, anſchaulich zu machen, ob ſie zwar wirklich ſo gar nicht begriffen werden kann. Wenn es alſo heißt: die zurückſtoßenden Kräfte der einander unmittelbar treibenden Theile der Materie ſtehen in umgekehrtem Verhältniſſe der Würfel ihrer Entfernungen, ſo bedeutet das nur: ſie ſtehen in umgekehrtem Verhältniſſe der körperlichen Räume, die man ſich zwiſchen Theilen denkt, die einander dennoch unmittelbar berühren, und deren Entfernung eben darum *unendlich klein* genannt werden muß, damit ſie von aller wirklichen Entfernung unterſchieden werde. Man muß alſo aus den Schwierigkeiten der Conſtruction eines Begriffs, oder vielmehr aus der Mißdeutung derſelben, keinen Einwurf wider den Begriff ſelber machen; denn ſonſt würde er die mathematiſche Darſtellung der Proportion, mit welcher die Anziehung in verſchiedenen Entfernungen geſchieht, ebenſowohl, als diejenigen, wodurch ein jeder Punct in einem ſich ausdehnenden oder zuſammengedrückten Ganzen von Materie den anderen unmittelbar zurückſtößt, treffen. Das allgemeine Geſetz der Dynamik würde in beiden Fällen dieſes ſein: die Wirkung der bewegenden Kraft, die von einem Puncte auf jeden anderen außer ihm ausgeübt wird, verhält ſich umgekehrt wie der Raum, in welchem daſſelbe Quantum der bewegenden Kraft ſich hat ausbreiten müſſen, um auf dieſen Punct unmittelbar in der beſtimmten Entfernung zu wirken.

Aus dem Geſetze der urſprünglich einander zurückſtoßenden Theile der Materie in umgekehrtem cubiſchen Verhältniſſe ihrer unendlich kleinen Entfernungen müßte alſo nothwendig ein ganz anderes Geſetz der Ausdehnung und Zuſammendrückung derſelben, als das Mariotte'ſche der Luft, folgen; denn dieſes beweiſt fliehende Kräfte ihrer nächſten Theile, die in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen ſtehen, wie Newton darthut (Princ. Phil. Nat. Lib. II. Propos. 23. Schol.). Allein man kann die Ausſpannungskraft der letzteren auch nicht als die Wirkung urſprünglich zurückſtoßender Kräfte anſehen, ſondern ſie beruht auf der Wärme, die nicht blos als eine in ſie eingedrungene Materie, ſondern allem Anſehen nach durch ihre Erſchütterungen die eigentlichen Lufttheile, (denen man überdem wirkliche Entfernungen von einander zugeſtehen kann,) nöthigt, einander zu fliehen. Daß aber dieſe Bebungen der einander nächſten Theile eine Fliehkraft, die in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen ſteht, ertheilen müſſe, läßt ſich nach den Geſetzen der Mittheilung der Bewegung durch Schwingung elaſtiſcher Materien wohl begreiflich machen.

Noch erkläre ich, daß ich nicht wolle, daß gegenwärtige Expoſition des Geſetzes einer urſprünglichen Zurückſtoßung als zur Abſicht meiner metaphyſiſchen Behandlung der Materie nothwendig gehörig angeſehen, noch die letztere, (welcher es genug iſt, die Erfüllung des Raums als dynamiſche Eigenſchaft derſelben dargeſtellt zu haben,) mit den Streitigkeiten und Zweifeln, welche die erſte treffen könnten, bemengt werde.

Allgemeiner Zuſatz zur Dynamik.

Wenn wir nach allen Verhandlungen derſelben zurückſehen, ſo werden wir bemerken: daß darin zuerſt das Reelle im Raume, (ſonſt genannt das Solide,) in der Erfüllung deſſelben durch Zurückſtoßungskraft, zweitens das, was in Anſehung des erſteren, als des eigentlichen Objects unſerer äußeren Wahrnehmung, **negativ** iſt, nämlich die Anziehungskraft, durch welche, ſo viel an ihr iſt, aller Raum würde durchdrungen, mithin das Solide gänzlich aufgehoben werden, drittens die **Einſchränkung** der erſteren Kraft durch die zweite und die daher rührende Beſtimmung des Grades einer Erfüllung des Raumes in Betrachtung gezogen, mithin die Qualität der Materie unter den Titeln der Realität, Negation und Limitation, ſo viel es einer metaphyſiſchen Dynamik zukommt, vollſtändig abgehandelt worden.

Allgemeine Anmerkung zur Dynamik.

Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur iſt: daß alles Reale der Gegenſtände äußerer Sinne, die das, was nicht blos Beſtimmung des Raums, (Ort, Ausdehnung und Figur) iſt, als bewegende Kraft angeſehen werden müſſe; wodurch alſo das ſogenannte Solide, oder die abſolute Undurchdringlichkeit als ein leerer Begriff aus der Naturwiſſenſchaft verwieſen und an ihrer Statt zurücktreibende Kraft geſetzt, dagegen aber die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer ſich ſelbſt mißverſtehenden Metaphyſik vertheidigt, und als Grundkraft ſelbſt zur Möglichkeit des Begriffs von Materie für nothwendig erklärt wird. Hieraus entſpringt nun die Folge: daß der Raum, wenn man es nöthig finden ſollte, auch ohne leere Zwiſchenräume innerhalb der Materie auszuſtreuen, allenfalls durchgängig und gleichwohl in verſchiedenem Grade erfüllt angenommen werden könne. Denn es kann nach dem urſprünglich verſchiedenen Grade der repulſiven Kräfte, auf denen die erſte Eigenſchaft der Materie, nämlich die, einen Raum zu erfüllen, beruht, ihr Verhältniß zur urſprünglichen Anziehung, (es ſei einer jeden Materie für ſich ſelbſt, oder zur vereinigten Anziehung aller Materie des Univerſums,) unendlich verſchieden gedacht werden; weil die Anziehung auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raume beruht, da hingegen die expanſive Kraft derſelben auf dem Grade ihn zu erfüllen, der ſpecifiſch ſehr unterſchieden ſein kann, (wie etwa dieſelbe Quantität Luft in demſelben Volumen nach ihrer größeren oder minderen Erwägung mehr oder weniger Elaſticität beweiſt;) wovon der allgemeine Grund dieſer iſt: daß durch wahre Anziehung alle Theile der Materie unmittelbar auf alle Theile der anderen, durch expanſive Kraft aber nur die in der Berührungsfläche wirken, wobei es einerlei iſt, ob hinter dieſer viel oder wenig von dieſer Materie angetroffen werde. Hieraus allein entſpringt nun ſchon ein großer Vortheil für die Naturwiſſenſchaft, weil ihr dadurch die Laſt abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt blos nach der Phantaſie zu zimmern, vielmehr alle Räume voll und doch in verſchiedenem Maaße erfüllt gedacht werden können, wodurch der leere Raum wenigſtens ſeine Nothwendigkeit verliert und auf den Werth einer Hypotheſe zurückgeſetzt wird, da er ſonſt, unter dem Vorwande einer zur Erklärung der verſchiedentlichen Grade der Erfüllung des Raumes nothwendigen Bedingung, ſich des Titels eines Grundſatzes anmaßen konnte.

Bei Allem dieſem iſt der Vortheil einer hier methodiſch-gebrauchten Metaphyſik, in Abſtellung gleichfalls metaphyſiſcher, aber nicht auf die Probe der Kritik gebrachter Principien angenſcheinlich nur negativ. Indirect wird gleichwohl dadurch dem Naturforſcher ſein Feld erweitert; weil die Bedingungen, durch die er es vorher ſelbſt einſchränkte, und wodurch alle urſprüngliche Bewegungskräfte wegphiloſophirt wurden, jetzt ihre Gültigkeit verlieren. Man hüte ſich aber über das, was den allgemeinen Begriff einer Materie überhaupt möglich macht, hinauszugehen, und die beſondere oder ſogar ſpecifiſche Beſtimmung uhd Verſchiedenheit derſelben a priori erklären zu wollen. Der Begriff der Materie wird auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt, welches man auch nicht anders erwarten konnte, weil im Raume keine Thätigkeit, keine Veränderung, als blos Bewegung gedacht werden kann. Allein wer will die Möglichkeit der Grundkräfte einſehen? ſie können nur angenommen werden, wenn ſie zu einem Begriff, von dem es erweislich iſt, daß er ein Grundbegriff ſei, der von keinem anderen weiter abgeleitet werden kann, (wie der der Erfüllung des Raumes,) unvermeidlich gehören, und dieſes ſind Zurückſtoßungs- und ihnen entgegenwirkende Anziehungskräfte überhaupt. Von dieſer ihrer Verknüpfung und Folgen können wir allenfalls noch wohl a priori urtheilen, welche Verhältniſſe derſelben unter einander man ſich, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, denken könne, aber ſich darum doch nicht anmaßen, eine derſelben als wirklich anzunehmen, weil zur Befugniß, eine Hypotheſe zu errichten, unnachlaßlich gefodert wird: daß die Möglichkeit deſſen, was man annimmt, völlig gewiß ſei, bei Grundkräften aber die Möglichkeit derſelben niemals eingeſehen werden kann. Und hierin hat die mathematiſch-mechaniſche Erklärungsart über die metaphyſiſch-dynamiſche einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nämlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe, durch die mannigfaltige Geſtalt der Theile, vermittelſt eingeſtreuter leerer Zwiſchenräume, eine große ſpecifiſche Mannigfaltigkeit der Materien, ſowohl ihrer Dichtigkeit, als Wirkungsart nach, (wenn fremde Kräfte hinzukommen,) zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Geſtalten ſowohl, als der leeren Zwiſchenräume läßt ſich mit mathematiſcher Evidenz darthun; dagegen, wenn der Stoff ſelbſt in Grundkräfte verwandelt wird, (deren Geſetze a priori zu beſtimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derſelben, welche zu Erklärung der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materie zureichte, zuverläſſig anzugeben, wir nicht im Stande ſind,) uns alle Mittel abgehen, dieſen Begriff der Materie zu conſtruiren, und, was wir allgemein dachten, in der Anſchauung als möglich darzuſtellen.

Aber jenen Vortheil büßt dagegen eine blos mathematiſche Phyſik auf der anderen Seite doppelt ein, indem ſie erſtlich einen leeren Begriff (der abſoluten Undurchdringlichkeit) zum Grunde legen, zweitens alle der Materie *eigene* Kräfte aufgeben muß, und überdem noch mit ihren urſprünglichen Configurationen des Grundſtoffs und Einſtreuung der leeren Räume, nachdem es das Bedürfniß zu erklären erfordert, der Einbildungskraft im Felde der Philoſophie mehr Freiheit, ja gar rechtmäßigen Anſpruch verſtatten muß, als ſich wohl mit der Behutſamkeit der letzteren zuſammenreimen läßt.

Statt einer hinreichenden Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit aus jenen Grundkräften, die ich nicht zu leiſten vermag, will ich die Momente, worauf ihre ſpecifiſche Verſchiedenheit ſich insgeſammt a priori bringen, (obgleich nicht eben ſo ihrer Möglichkeit nach begreifen) laſſen muß, wie ich hoffe, vollſtändig darſtellen. Die zwiſchen die Definitionen geſchobenen Anmerkungen werden die Anwendung derſelben erläutern.

1) Ein **Körper,** in phyſiſcher Bedeutung, iſt *eine Materie zwiſchen beſtimmten Grenzen,* (die alſo eine Figur hat.) *Der Raum zwiſchen dieſen Grenzen, ſeiner Größe nach betrachtet,* iſt der **Raumesinhalt** (volumen). Der Grad der Erfüllung eines Raumes von beſtimmtem Inhalt heißt **Dichtigkeit.** (Sonſt wird der Ausdruck *dicht* auch abſolut gebraucht für das, was *nicht hohl* (blaſicht, löchericht) iſt.) In dieſer Bedeutung gibt es eine abſolute Dichtigkeit in dem Syſtem der abſoluten Undurchdringlichkeit, und zwar, wenn eine Materie gar keine leeren Zwiſchenräume enthält. Nach dieſem Begriffe von Erfüllung des Raumes ſtellt man Vergleichungen an, und nennt eine Materie dichter, als die andere, die weniger Leeres in ſich enthält, bis endlich die, in der kein Theil des Raumes leer iſt, vollkommen dicht heißt. Des letzteren Ausdruckes kann man ſich nur nach dem blos mathematiſchen Begriffe der Materie bedienen, allein im dynamiſchen Syſtem einer blos relativen Undurchdringlichkeit gibt es kein Maximum oder Minimum der Dichtigkeit, und gleichwohl kann jede noch ſo dünne Materie doch völlig dicht heißen, wenn ſie ihren

Raum ganz erfüllt, ohne leere Zwiſchenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum iſt; allein ſie iſt doch in Vergleichung mit einer anderen weniger dicht, in dynamiſcher Bedeutung, wenn ſie ihren Raum zwar ganz, aber nicht in gleichem Grade erfüllt. Allein auch in dem letzteren Syſtem iſt es unſchicklich, ſich ein Verhältniß der Materien ihrer Dichtigkeit nach zu denken, wenn man ſie ſich nicht unter einander als ſpecifiſch gleichartig vorſtellt, ſo daß eine aus der anderen durch bloſe Zuſammendrückung erzeugt werden kann. Da nun das Letztere nicht eben nothwendig zur Natur aller Materie an ſich erforderlich zu ſein ſcheint, ſo kann zwiſchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anſehung ihrer Dichtigkeit füglich Statt finden, z. B. zwiſchen Waſſer und Queckſilber, ob zwar es im Gebrauche iſt.

2. Anziehung, ſofern ſie blos als in der Berührung wirkſam gedacht wird, heißt **Zuſammenhang**. (Zwar thut man durch ſehr gute Verſuche dar, daß dieſelbe Kraft, die in der Berührung Zuſammenhang heißt, auch in ſehr kleiner Entfernung wirkſam befunden werde; allein die Anziehung heißt doch nur Zuſammenhang, ſofern ich ſie blos in der Berührung denke, der gemeinen Erfahrung gemäß, bei welcher ſie in kleinen Entfernungen kaum wahrgenommen wird. Zuſammenhang wird gemeinhin für eine ganz allgemeine Eigenſchaft der Materie angenommen, nicht als ob man zu ihr ſchon durch den Begriff einer Materie geleitet würde, ſondern weil die Erfahrung ſie allerwärts darthut. Allein dieſe Allgemeinheit muß nicht collectiv verſtanden werden, als ob jede Materie durch dieſe Art der Anziehung auf jede andere im Weltraume zugleich wirkte, — dergleichen die der Gravitation iſt, — ſondern blos disjunctiv, nämlich auf eine oder die andere, von welcher Art Materien ſie auch ſein mag, die mit ihr in Berührung kommt. Um deswillen, und da dieſe Anziehung, wie es verſchiedene Beweisgründe darthun können, nicht durchdringend, ſondern nur Flächenkraft iſt, da ſie ſelbſt als ſolche nicht einmal allerwärts nach der Dichtigkeit ſich richtet, da zur völligen Stärke des Zuſammenhanges ein vorhergehender Zuſtand

der Flüſſigkeit der Materien und der nachmaligen Erſtarrung derſelben erforderlich iſt, und die allergenaueſte Berührung gebrochener feſter Materien in ebendenſelben Flächen, mit denen ſie vorher ſo ſtark zuſammenhingen, z. B. eines Spiegelglaſes, wo es einen Riß hat, dennoch bei Weitem den Grad der Anziehung nicht mehr verſtattet, den es von ſeiner Erſtarrung nach dem Fluſſe her hatte, ſo halte ich dieſe Attraction in der Berührung für keine Grundkraft der Materie, ſondern eine nur abgeleitete; wovon weiter unten ein Mehreres.) Eine Materie, deren Theile, unerachtet ihres noch ſo ſtarken Zuſammenhanges unter einander, dennoch von jeder noch ſo kleinen bewegenden Kraft an einander können verſchoben werden, iſt **flüſſig.** Theile einer Materie werden aber an einander **verſchoben,** wenn ſie, ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthigt werden, dieſe unter einander zu verwechſeln. Theile, mithin auch Materien, werden **getrennt,** wenn die Berührung nicht blos mit anderen verwechſelt, ſondern aufgehoben oder ihr Quantum vermindert wird. Ein **feſter** — beſſer ein **ſtarrer** — Körper (corpus rigidum) iſt der, deſſen Theile nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden können, — die folglich mit einem gewiſſen Grade von Kraft dem Verſchieben widerſtehen. — Das Hinderniß des Verſchiebens der Materien an einander iſt die **Reibung.** Der Widerſtand gegen die Trennung ſich berührender Materien iſt der Zuſammenhang. Flüſſige Materien erleiden alſo in ihrer Theilung keine Reibung, ſondern wo dieſe angetroffen wird, werden die Materien als ſtarr, — in größerem oder minderem Grade, deren die letzte Klebrigkeit (viscositas) heißt, wenigſtens ihren kleineren Theilen nach, angenommen. Der ſtarre Körper iſt **ſpröde,** wenn ſeine Theile nicht können an einander verſchoben werden, ohne zu reißen, — mithin wenn der Zuſammenhang derſelben nicht kann verändert, ohne zugleich aufgehoben zu werden. (Man ſetzt ſehr unrichtig den Unterſchied der flüſſigen und feſten Materien in dem verſchiedenen Grade des Zuſammenhanges ihrer Theile. Denn um eine Materie flüſſig zu nennen, kommt es nicht auf den Grad des Widerſtandes an, den ſie dem Zerreißen, ſondern nur dem Verſchieben ihrer Theile an einander entgegenſetzt. Jener kann ſo groß ſein, als man will, ſo iſt dieſer doch jederzeit in einer flüſſigen Materie = 0. Man betrachte einen Tropfen Waſſer. Wenn ein Theilchen innerhalb demſelben durch eine noch ſo große Attraction der Nebentheile, die es berühren, nach der einen Seite gezogen wird, ſo wird ebendaſſelbe doch auch gerade ebenſo viel nach der entgegengeſetzten gezogen, und da die Attractionen beiderſeitig ihre Wirkungen aufheben, iſt das Partikelchen ebenſo leicht beweglich, als ob es im leeren Raume ſich befände, nämlich die Kraft, die es bewegen ſoll, hat keinen Zuſammenhang zu überwinden, ſondern nur die ſogenannte Trägheit, die ſie bei aller Materie, wenn ſie gleich gar nicht womit zuſammenhinge, überwinden müßte. Daher wird ein kleines mikroſkopiſches Thierchen ſich ſo leicht darin bewegen, als ob gar kein Zuſammenhang zu trennen wäre. Denn es hat wirklich keinen Zuſammenhang des Waſſers aufzuheben und die Berührung deſſelben unter ſich zu vermindern, ſondern nur zu verändern. Denkt euch aber eben dieſes Thierchen, als ob es ſich durch die äußere Oberfläche des Tropfens durcharbeiten wollte, ſo iſt erſtlich zu merken, daß die wechſelſeitige Anziehung der Theile dieſes Waſſerklümpchens es macht, daß ſie ſich ſo lange bewegen, bis ſie in die größte Berührung unter einander, mithin in die kleinſte Berührung mit dem leeren Raum gekommen ſind, d. i. eine Kugelgeſtalt gebildet haben Wenn nun das genannte Inſect ſich über die Oberfläche des Tropfens hinaus zu arbeiten beſtrebt iſt, ſo muß es die Kugelgeſtalt verändern, folglich mehr Berührung des Waſſers mit dem leeren Raum, und alſo auch weniger Berührung der Theile deſſelben unter einander bewirken, d. i. ihren Zuſammenhang vermindern, und da widerſteht ihm das Waſſer allererſt durch ſeinen Zuſammenhang; aber nicht innerhalb dem Tropfen, wo die Berührung der Theile unter einander gar nicht vermindert, ſondern nur in die Berührung mit anderen Theilen verändert wird, mithin dieſe nicht im Mindeſſen getrennt, ſondern nur verſchoben werden. Auch kann man auf das mikroſkopiſche Thierchen und zwar aus ähnlichen Gründen anwenden, was Newton vom Lichtſtrahl ſagt, daß er nicht durch die dichte Materie, ſondern nur durch den leeren Raum zurückgeſchlagen werde. Es iſt alſo klar: daß die Vergrößerung des Zuſammenhanges der Theile einer Materie ihrer Flüſſigkeit nicht den mindeſten Abbruch thue. Waſſer hängt in ſeinen Theilen weit ſtärker zuſammen, als man gemeiniglich glaubt, wenn man ſich auf den Verſuch einer von der Oberfläche des Waſſers losgeriſſenen metallenen Platte verläßt, welcher nichts entſcheidet, weil hier das Waſſer nicht in der ganzen Fläche der erſten Berührung, ſondern in einer viel kleineren reißt, zu welcher es nämlich durch das Verſchieben ſeiner Theile endlich gelangt iſt, wie etwa ein Stab von weichem Wachſe ſich durch ein angehängtes Gewicht erſtlich dünner ziehen läßt, und alsdenn in einer weit kleineren Fläche reißen muß, als man anfänglich annahm. Was aber in Anſehung unſeres Begriffs der Flüſſigkeit ganz entſcheidend iſt, iſt dieſes: daß flüſſige Materien auch als ſolche erklärt werden können, deren jeder Punct nach allen Directionen mit ebenderſelben Kraft ſich zu bewegen trachtet, mit welcher er nach irgend einer gedrückt wird; eine Eigenſchaft, auf der das erſte Geſetz der Hydrodynamik beruht, die aber einer Anhäufung von glatten und dabei feſten Körperchen, wie eine ganz leichte Auflöſung ihres Drucks nach Geſetzen der zuſammengeſetzten Bewegung zeigen kann, niemals beigelegt werden kann, und dadurch die Originalität der Eigenſchaft der Flüſſigkeit beweiſt. Würde nun die flüſſige Materie das mindeſte Hinderniß des Verſchiebens, mithin auch nur die kleinſte Reibung erleiden, ſo würde dieſe mit der Stärke des Druckes, womit die Theile derſelben an einander gepreßt werden, wachſen und endlich ein Druck Statt finden, bei welchem die Theile dieſer Materie ſich nicht an einander durch jede kleine Kraft verſchieben laſſen; z. B. in einer gebogenen Röhre von zwei Schenkeln, deren der eine ſo weit ſein mag, als man will, der andere ſo enge, als man will, außer daß er nur nicht ein Haarröhrchen iſt, — würde, wenn man beide Schenkel einige hundert Fuß hoch denkt, die flüſſige Materie in der engen ebenſo hoch ſtehen, als in der weiten, nach Geſetzen der Hydroſtatik. Weil aber der Druck auf den Boden der Röhren und alſo auch auf den Theil, der beide in Gemeinſchaft ſtehende Röhren verbindet, in Proportion der Höhen ins Unendliche immer größer gedacht werden kann, ſo müßte, wenn die mindeſte Reibung zwiſchen den Theilen des Flüſſigen Statt fände, eine Höhe der Röhren gefunden werden können, bei der eine kleine Quantität Waſſer, in die engere Röhre gegoſſen, das in der weiteren nicht aus ſeiner Lage verrücken, mithin die Waſſerſäule in dieſer höher zu ſtehen kommen würde, als in jener, weil ſich die unteren Theile, bei ſo großem Drucke derſelben gegen einander, nicht mehr durch ſo kleine bewegende Kraft, als das zugeſetzte Gewicht Waſſer iſt, verſchieben ließen, welches der Erfahrung und ſelbſt dem Begriffe des Flüſſigen zuwider iſt. Ebendaſſelbe gilt, wenn man ſtatt des Drucks durch die Schwere den Zuſammenhang der Theile ſetzt, er mag ſo groß ſein, wie er will. Die angeführte zweite Definition der Flüſſigkeit, worauf das Grundgeſetz der Hydroſtatik beruht, nämlich daß ſie die Eigenſchaft einer Materie ſei, da ein jeder Theil derſelben ſich nach allen Seiten mit ebenderſelben Kraft zu bewegen beſtrebt iſt, womit er in einer gegebenen Direction gedrückt wird, folgt aus der erſten Definition, wenn man damit den Grundſatz der allgemeinen Dynamik verbindet, daß alle Materie urſprünglich elaſtiſch ſei, da denn dieſe nach jeder Seite des Raums, darin ſie zuſammengedrückt iſt, mit derſelben Kraft ſich zu erweitern, d. i. (wenn die Theile einer Materie ſich an einander durch jede Kraft ohne Hinderniß verſchieben laſſen, wie es bei der flüſſigen ſo wirklich iſt,) ſich zu bewegen beſtrebt ſein muß, womit der Druck in einer jeden Richtung, welche es auch ſei, geſchieht. Alſo ſind es eigentlich nur die ſtarren Materien, (deren Möglichkeit noch außer dem Zuſammenhange der Theile eines anderen Erklärungsgrundes bedarf,) denen man Reibung beilegen darf, und die Reibung ſetzt ſchon die Eigenſchaft der Rigidität voraus. Warum aber gewiſſe Materien, ob ſie gleich vielleicht nicht größere, vielleicht wohl gar kleinere Kraft des

Zuſammenhanges haben, als andere flüſſige, dennoch dem Verſchieben der Theile ſo mächtig widerſtehen, und daher nicht anders, als durch Aufhebung des Zuſammenhanges aller Theile in einer gegebenen Fläche zugleich, ſich trennen laſſen, welches denn den Schein eines vorzüglichen Zuſammenhanges gibt, wie alſo ſtarre Körper möglich ſind, das iſt immer noch ein unaufgelöſtes Problem, ſo leicht als auch die gemeine Naturlehre damit fertig zu werden glaubt.

3. **Elaſticität** (Springkraft) iſt das Vermögen einer Materie, *ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Größe oder Geſtalt bei Nachlaſſung derſelben wiederum anzunehmen.* Sie iſt entweder *expanſive*, oder *attractive* Elaſticität; jene, um nach der Zuſammendrückung das vorige größere, dieſe, um nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen anzunehmen. (Die attractive Elaſticität iſt, wie es ſchon der Ausdruck zeigt, offenbar abgeleitet. Ein eiſerner Draht, durch angehängte Gewichte gedehnt, ſpringt, wenn man das Band abſchneidet, in ſein Volumen zurück. Vermöge derſelben Attraction, die die Urſache ſeines Zuſammenhanges iſt, oder bei flüſſigen Materien, wenn die Wärme dem Queckſilber plötzlich entzogen würde, würde die Materie deſſelben eilen, um das vorige kleinere Volumen wieder anzunehmen. Die Elaſticität, die blos in Herſtellung der vorigen Figur beſteht, iſt jederzeit attractiv, wie an einer gebogenen Degenklinge, da die Theile auf der convexen Fläche aus einandergezerrt, ihre vorige Nahheit anzunehmen trachten, und ſo kann auch ein kleiner Tropfen Queckſilber elaſtiſch genannt werden. Aber die expanſive Elaſticität kann eine urſprüngliche, ſie kann aber auch eine abgeleitete ſein. So hat die Luft eine abgeleitete Elaſticität, vermittelſt der Materie der Wärme, welche mit ihr innigſt vereinigt iſt, und deren Elaſticität vielleicht urſprünglich iſt. Dagegen muß der Grundſtoff des Flüſſigen, welches wir Luft nennen, dennoch als Materie überhaupt ſchon an ſich Elaſticität haben, welche urſprünglich heißt. Von welcher Art eine wahrgenommene Elaſticität ſei, iſt in vorkommenden Fällen nicht möglich mit Gewißheit zu entſcheiden.)

4. **Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heißt mechaniſch; die der Materien aber, ſofern ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heißt chemiſch.** Dieſer chemiſche Einfluß heißt **Auflöſung**, ſofern er *die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat*; (die mechaniſche Theilung, z. B. durch einen Keil, der zwiſchen die Theile einer Materie getrieben wird, iſt alſo, weil der Keil nicht durch eigene Kraft wirkt, von einer chemiſchen gänzlich unterſchieden;) derjenige aber, der die Abſonderung zweier durch einander aufgelöſter Materien zur Wirkung hat, iſt die **Scheidung**. Die Auflöſung ſpecifiſch verſchiedener Materien durch einander, darin kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theile der anderen von ihr ſpecifiſch unterſchiedenen in derſelben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre, iſt die *abſolute Auflöſung*, und kann auch die *chemiſche Durchdringung* genannt werden. (Ob die auflöſenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen ſind, eine vollſtändige Auflöſung zu bewirken vermögen, mag unausgemacht bleiben. Hier iſt nur die Frage davon, ob ſich eine ſolche nur denken laſſe. Nun iſt offenbar, daß, ſo lange die Theile einer aufgelöſten Materie noch Klümpchen (moleculae) ſind, nicht minder eine Auflöſung derſelben möglich ſei, als die der größeren, ja daß dieſe wirklich ſo lange fortgehen müſſe, wenn die auflöſende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da iſt, der nicht aus dem Auflöſungsmittel und der aufzulöſenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen ſtehen, zuſammengeſetzt wäre. Weil alſo in ſolchem Falle kein Theil von dem Volumen der Auflöſung ſein kann, der nicht einen Theil des auflöſenden Mittels enthielte, ſo muß dieſes, als ein Continuum, das Volumen ganz erfüllen. Ebenſo, weil kein Theil ebendeſſelben Volumens der Solution ſein kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöſten Materie enthielte, ſo muß dieſe auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Miſchung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Ma-

terien, und zwar jede derſelben ganz, einen und denſelben Raum erfüllen, ſo *durchdringen* ſie einander. Alſo würde eine vollkommene chemiſche Auflöſung eine Durchdringung der Materien ſein, welche dennoch von der mechaniſchen gänzlich unterſchieden wäre, indem bei der letzten gedacht wird, daß bei der größeren Annäherung bewegter Materien die repulſive Kraft der einen die der anderen gänzlich überwiegen, und eine oder beide ihre Ausdehnung auf nichts bringen können; da hingegen hier die Ausdehnung bleibt, nur daß die Materien nicht außer einander, ſondern in einander, d. i. durch *Intusſusception*, (wie man es zu nennen pflegt,) zuſammen einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäßen Raum einnehmen. Gegen die Möglichkeit dieſer vollkommenen Auflöſung und alſo der chemiſchen Durchdringung iſt ſchwerlich etwas einzuwenden, obgleich ſie eine *vollendete* Theilung ins Unendliche enthält, die in dieſem Falle doch keinen Widerſpruch in ſich faßt, weil die Auflöſung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Acceleration geſchieht, überdem durch die Theilung die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materien wachſen, und da die auflöſende Kraft continuirlich wirkt, die gänzliche Auflöſung in einer *anzugebenden* Zeit vollendet werden kann. Die Unbegreiflichkeit einer ſolchen chemiſchen Durchdringung zweier Materien iſt auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu ſchreiben. Geht man von dieſer vollſtändigen Auflöſung ab, ſo muß man annehmen, ſie ginge nur bis zu gewiſſen kleinen Klumpen der aufzulöſenden Materie, die in dem Auflöſungsmittel in geſetzten Weiten von einander ſchwimmen, ohne daß man den mindeſten Grund angeben kann, warum dieſe Klümpchen, da ſie doch immer theilbare Materien ſind, nicht gleichfalls aufgelöſt werden. Denn daß das Auflöſungsmittel nicht weiter wirke, mag immer in der Natur, ſo weit Erfahrung reicht, ſeine gute Richtigkeit haben; es iſt hier aber nur die Rede von der Möglichkeit einer auflöſenden Kraft, die auch dieſes Klümpchen und ſo ferner jedes andere, was noch übrig bleibt, auflöſe, bis die Solution vollendet iſt. Das Volumen, was die

Auflöſung einnimmt, kann der Summe der Räume, die die einander auflöſenden Materien vor der Miſchung einnahmen, gleich, oder kleiner, oder auch größer ſein, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die Zurückſtoßungen in Verhältniß ſtehen. Sie machen in der Auflöſung jedes für ſich und beide vereinigt ein elaſtiſches Medium aus. Dieſes kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöſte Materie ſich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflöſenden Mittel ſcheide. Denn die Anziehung des letzteren, da ſie nach allen Seiten gleich ſtark geſchieht, hebt ihren Widerſtand ſelbſt auf, und eine gewiſſe Klebrigkeit im Flüſſigen anzunehmen, ſtimmt auch gar nicht mit der großen Kraft, die dergleichen aufgelöſte Materien, z. B. die Säuren mit Waſſer verdünnt, auf metalliſche Körper ausüben, an die ſie ſich nicht blos anlegen, wie es geſchehen müßte, wenn ſie blos in ihrem Medium ſchwämmen, ſondern die ſie mit großer Anziehungskraft von einander trennen und im ganzen Raume des Vehikels verbreiten. Geſetzt auch, daß die Kunſt keine chemiſche Auflöſungskräfte dieſer Art, die eine vollſtändige Auflöſung bewirkten, in ihrer Gewalt hätte, ſo könnte doch vielleicht die Natur ſie in ihren vegetabiliſchen und animaliſchen Operationen beweiſen, und dadurch vielleicht Materien erzeugen, die, ob ſie zwar gemiſcht ſind, doch keine Kunſt wiederum ſcheiden kann. Dieſe chemiſche Durchdringung könnte auch ſelbſt da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht zertrennt und im buchſtäblichen Sinne aufgelöſt wird, ſo wie etwa der Wärmeſtoff die Körper durchdringt, da, wenn er ſich nur in leere Zwiſchenräume derſelben vertheilte, die feſte Subſtanz ſelbſt kalt bleiben würde, weil dieſe nichts von ihr einnehmen könnte. Imgleichen könnte man ſich ſogar einen ſcheinbarlich freien Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe denken, z. B. der magnetiſchen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwiſchenräume in allen, ſelbſt den dichteſten Materien vorzubereiten. Doch es iſt hier nicht der Ort, Hypotheſen zu beſonderen Erſcheinungen, ſondern nur das Princip, wornach ſie alle zu beurtheilen ſind, ausfindig zu machen. Alles, was uns des

Bedürfniſſes überhebt, zu leeren Räumen unſere Zuflucht zu nehmen, iſt wirklicher Gewinn für die Naturwiſſenſchaft. Denn dieſe geben gar zu viel Freiheit der Einbildungskraft, den Mangel der inneren Naturkenntniß durch Erdichtung zu erſetzen. Das abſolut Leere und das abſolut Dichte ſind in der Naturlehre ohngefähr das, was der blinde Zufall und das blinde Schickſal in der metaphyſiſchen Weltwiſſenſchaft ſind, nämlich ein Schlagbaum für die herrſchende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder ſie auf dem Polſter dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde.

Was nun aber das Verfahren in der Naturwiſſenſchaft in Anſehung der vornehmſten aller ihrer Aufgaben, nämlich der Erklärung einer ins Unendliche möglichen ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materien betrifft, ſo kann man dabei nur zwei Wege einſchlagen: den mechaniſchen, durch die Verbindung des Abſolutvollen mit dem Abſolutleeren, oder einen ihm entgegengeſetzten dynamiſchen Weg, durch die bloſe Verſchiedenheit in der Verbindung der urſprünglichen Kräfte der Zurückſtoßung und Anziehung alle Verſchiedenheiten der Materien zu erklären. Der erſte hat zu Materialien ſeiner Ableitung die Atomen und das Leere. Ein Atom iſt ein kleiner Theil der Materie, der phyſiſch untheilbar iſt. Phyſiſch untheilbar iſt eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zuſammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann. Ein Atom, ſofern er ſich durch ſeine Figur von anderen ſpecifiſch unterſcheidet, heißt ein erſtes Körperchen. Ein Körper (oder Körperchen), deſſen bewegende Kraft von ſeiner Figur abhängt, heißt Maſchine. Die Erklärungsart der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materien durch die Beſchaffenheit und Zuſammenſetzung ihrer kleinſten Theile, als Maſchinen, iſt die mechaniſche Naturphiloſophie; diejenige aber, welche aus Materien, nicht als Maſchinen d. i. bloſen Werkzeugen äußerer bewegender Kräfte, ſondern ihnen urſprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückſtoßung die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie ableitet, kann die dynamiſche Naturphiloſophie genannt werden. (Die mechaniſche Erklärungsart, da ſie der Mathematik am Fügſamſten iſt, hat unter dem Namen der Atomiſtik oder Corpuscularphiloſophie mit weniger Abänderung vom alten Demokrit an bis auf Cartes und ſelbſt bis zu unſeren Zeiten immer ihr Anſehen und Einfluß auf die Principien der Naturwiſſenſchaft erhalten. Das Weſentliche derſelben beſteht in in der Vorausſetzung der abſoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie, in der abſoluten Gleichartigkeit dieſes Stoffs und dem allein übriggelaſſenen Unterſchiede in der Geſtalt, und in der abſoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhanges der Materie in dieſen Grundkörperchen ſelbſt. Dies waren die Materialien zu Erzeugung der ſpecifiſch verſchiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verſchiedentlich geſtalteten Grundſtoff bei der Hand zu haben, ſondern auch aus der Geſtalt dieſer erſten Theile, als Maſchinen, (denen nichts weiter, als eine äußerlich eingedrückte Kraft fehlte,) die mancherlei Naturwirkungen mechaniſch zu erklären. Die erſte und vornehmſte Beglaubigung dieſes Syſtems aber beruht auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materien leere Räume zu brauchen, die man innerhalb der Materien und zwiſchen jenen Partikeln vertheilt, in einer Proportion, wie man ſie nöthig fand, zum Behuf einiger Erſcheinungen gar ſo groß, daß der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichteſten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten iſt, annahm. — Um nun eine dynamiſche Erklärungsart einzuführen, (die der Experimentalphiloſophie weit angemeſſener und beförderlicher iſt, indem ſie geradezu darauf leitet, die den Materien eigenen bewegenden Kräfte und deren Geſetze auszufinden, die Freiheit dagegen einſchränkt, leere Zwiſchenräume und Grundkörperchen von beſtimmten Geſtalten anzunehmen, die ſich beide durch kein Experiment beſtimmen und ausfindig machen laſſen,) iſt es gar nicht nöthig neue Hypotheſen zu ſchmieden, ſondern allein das Poſtulat der blos mechaniſchen Erklärungsart: daß es unmöglich ſei, ſich einen ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeit der Materien ohne Beimiſchung leerer Räume zu denken, durch die bloſe Anführung einer Art, wie er ſich ohne Widerſpruch denken laſſe, zu widerlegen. Denn wenn das gedachte Poſtulat, worauf die blos mechaniſche Erklärungsart fußt, nur erſt als Grundſatz für ungültig erklärt worden, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß man es als Hypotheſe in der Naturwiſſenſchaft nicht aufnehmen müſſe, ſo lange noch eine Möglichkeit übrig bleibt, den ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeiten ſich auch ohne alle leere Zwiſchenräume zu denken. Dieſe Nothwendigkeit aber beruht darauf, daß die Materie nicht, (wie blos mechaniſche Naturforſcher annehmen,) durch abſolute Undurchdringlichkeit ihren Raum erfüllt, ſondern durch repulſive Kraft, die ihren Grad hat, der in verſchiedenen Materien verſchieden ſein kann, und, da er für ſich nichts mit der Anziehungskraft, welche der Quantität der Materie gemäß iſt, gemein hat, ſie bei einerlei Anziehungskraft in verſchiedenen Materien dem Grade nach als urſprünglich verſchieden ſein könne, folglich auch der Grad der Ausdehnung dieſer Materien bei derſelben Quantität der Materie und umgekehrt die Quantität der Materie unter demſelben Volumen, d. i. die Dichtigkeit derſelben urſprünglich gar große ſpecifiſche Verſchiedenheiten zulaſſe. Auf dieſe Art würde man es nicht unmöglich finden, ſich eine Materie zu denken, (wie man ſich etwa den Aether vorſtellt,) die ihren Raum ohne alles Leere ganz erfüllte und doch mit ohne Vergleichung minderer Quantität der Materie unter gleichem Volumen, als alle Körper, die wir unſeren Verſuchen unterwerfen können. Die repulſive Kraft muß am Aether, in Verhältniß auf die eigene Anziehungskraft deſſelben, ohne Vergleichung größer gedacht werden, als an allen anderen uns bekannten Materien. Und das iſt denn auch das Einzige, was wir blos darum annehmen, weil es ſich denken läßt, nur zum Widerſpiel ihrer Hypotheſe (der leeren Räume), die ſich allein auf das Vorgeben ſtützt, daß ſich dergleichen ohne leere Räume nicht denken laſſe. Denn außer dieſem darf weder irgend ein Geſetz der anziehenden, noch zurückſtoßenden Kraft, auf Muthmaßungen a priori gewagt, ſondern Alles, ſelbſt die allgemeine Attraction, als Urſache der Schwere, muß ſammt ihrem Geſetze aus Datis der Erfahrung geſchloſſen werden. Noch weniger wird dergleichen bei den chemiſchen Verwandtſchaften anders, als durch den Weg des Experiments verſucht werden dürfen. Denn es iſt überhaupt über dem Geſichtskreis unſerer Vernunft gelegen, urſprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzuſehen, vielmehr beſteht alle Naturphiloſophie in der Zurückführung gegebener, dem Anſcheine nach verſchiedener Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zu Erklärung der Wirkungen der erſten zulangen, welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unſere Vernunft nicht hinaus kann. Und ſo iſt Nachforſchung der Metaphyſik, hinter dem, was dem empiriſchen Begriffe der Materie zum Grunde liegt, nur zu der Abſicht nützlich, die Naturphiloſophie, ſo weit als es immer möglich iſt, auf die Erforſchung der dynamiſchen Erklärungsgründe zu leiten, weil dieſe allein beſtimmte Geſetze, folglich wahren Vernunftzuſammenhang der Erklärungen, hoffen laſſen.)

Dies iſt nun Alles, was Metaphyſik zur Conſtruction des Begriffs der Materie, mithin zum Behuf der Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft, in Anſehung der Eigenſchaften, wodurch Materie einen Raum in beſtimmtem Maaße erfüllt, nur immer leiſten kann, nämlich dieſe Eigenſchaften als dynamiſch anzuſehen und nicht als unbedingte urſprüngliche Poſitionen, wie ſie etwa eine blos mathematiſche Behandlung poſtuliren würde.

Den Beſchluß kann die bekannte Frage, wegen der Zuläſſigkeit leerer Räume in der Welt, machen. Die Möglichkeit derſelben läßt ſich nicht ſtreiten. Denn zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert, und, da dieſer auch die Bedingungen der Geſetze der Verbreitung jener enthält, nothwendig vor aller Materie vorausgeſetzt. So wird der Materie Attractionskraft beigelegt, ſofern ſie einen Raum um ſich durch Anziehung einnimmt, ohne ihn gleichwohl zu erfüllen, der alſo ſelbſt da, wo Materie wirkſam iſt, als leer gedacht werden kann, weil ſie da nicht durch Zurückſtoßungskräfte wirkſam iſt und ihn alſo nicht erfüllt. Allein leere Räume als wirklich anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung, oder Schluß aus derſelben, oder nothwendige Hypotheſis, ſie zu erklären, berechtigen. Denn alle Erfahrung gibt uns nur comparativ-leere Räume zu erkennen, welche, nach allen beliebigen Graden aus der Eigenſchaft der Materie, ihren Raum mit größerer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausſpannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leere Räume zu bedürfen.

Drittes Hauptſtück.

Metaphyſiſche Anfangsgründe
der
Mechanik.

Erklärung 1.

Materie iſt das Bewegliche, ſofern es, als ein ſolches, bewegende Kraft hat.

Anmerkung.

Dieſes iſt nun die dritte Definition von einer Materie. Der blos dynamiſche Begriff konnte die Materie auch als in Ruhe betrachten; die bewegende Kraft, die da in Erwägung gezogen wurde, betraf blos die Erfüllung eines gewiſſen Raumes, ohne daß die Materie, die ihn erfüllte, ſelbſt als bewegt angeſehen werden durfte. Die Zurückſtoßung war daher eine urſprünglich-bewegende Kraft, um Bewegung zu *ertheilen*; dagegen wird in der Mechanik die Kraft einer in Bewegung geſetzten Materie betrachtet, um dieſe Bewegung einer anderen *mitzutheilen*. Es iſt aber klar, daß das Bewegliche *durch ſeine Bewegung* keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht urſprünglich-bewegende Kräfte beſäße, dadurch es vor aller eigenen Bewegung in jedem Orte, da es ſich befindet, wirkſam iſt, und daß keine Materie einer anderen, die ihrer Bewegung in der geraden Linie *vor ihr* im Wege liegt, gleichmäßige Bewegung eindrücken würde, wenn beide nicht urſprüngliche Geſetze der Zurückſtoßung beſäßen, noch daß ſie eine andere durch ihre Bewegung nöthigen könne, in der geraden Linie ihr zu folgen, (ſie nachſchleppen könnte,) wenn beide nicht Anziehungskräfte beſäßen. Alſo ſetzen alle mechaniſche Geſetze die dynamiſchen voraus, und eine Materie, als bewegt, kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelſt ihrer Zurückſtoßung oder Anziehung, auf welche und mit welchen ſie in ihrer Bewegung unmittelbar wirkt und dadurch ihre eigene Bewegung einer anderen mittheilt. Man wird es mir nachſehen, daß ich der Mittheilung der Bewegung durch Anziehung, (z. B. wenn etwa ein Komet von ſtärkerem Anziehungsvermögen, als die Erde, im Vorbeigehen vor derſelben ſie nach ſich fortſchleppte,) hier nicht weiter Erwähnung thun werde, ſondern nur der Vermittelung der repulſiven Kräfte, alſo durch Druck, (wie vermittelſt geſpannter Federn,) oder durch Stoß, da ohnedem die Anwendung der Geſetze der einen auf die der anderen nur in Anſehung der Richtungslinie verſchieden, übrigens aber in beiden Fällen einerlei iſt.

Erklärung 2.

Die Quantität der Materie iſt die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raum. Dieſelbe, ſofern alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heißt die Maſſe, und man ſagt, eine Materie wirke in Maſſe, wenn alle ihre Theile in einerlei Richtung bewegt, außer ſich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt heißt ein Körper (in mechaniſcher Bedeutung). Die Größe der Bewegung (mechaniſch geſchätzt) iſt diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt wird; phoronomiſch beſteht ſie blos in dem Grade der Geſchwindigkeit.

Lehrſatz 1.

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder anderen nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden.

Beweis.

Die Materie iſt ins Unendliche theilbar, folglich kann keiner ihre Quantität durch eine Menge ihrer Theile unmittelbar beſtimmt werden. Denn wenn dieſes auch in der Vergleichung der gegebenen Materie mit einer gleichartigen geſchieht, in welchem Falle die Quantität der Materie der Größe des Volumens proportional iſt, ſo iſt dieſes doch der Forderung des Lehrſatzes, daß ſie in Vergleichung mit jeder anderen (auch ſpecifiſch verſchiedenen) geſchätzt werden ſoll, zuwider. Alſo kann die Materie weder unmittelbar, noch mittelbar, in Vergleichung mit jeder anderen gültig geſchätzt werden, ſo lange man von ihrer eigenen Bewegung abſtrahirt. Folglich iſt kein anderes allgemein gültiges Maaß derſelben, als die Quantität ihrer Bewegung übrig. In dieſer aber kann der Unterſchied der Bewegung, der auf der verſchiedenen Quantität der Materien beruht, nur alsdenn gegeben werden, wenn die Geſchwindigkeit unter den verglichenen Materien als gleich angenommen wird, folglich u. ſ. w.

Zuſatz.

Die Quantität der Bewegung der Körper iſt in zuſammengeſetztem Verhältniß aus dem der Quantität ihrer Materie und ihrer Geſchwindigkeit, d. i. es iſt einerlei, ob ich die Quantität der Materie eines Körpers doppelt ſo groß mache und die Geſchwindigkeit behalte, oder ob ich die Geſchwindigkeit verdoppele und eben dieſe Maſſe behalte. Denn der beſtimmte Begriff von einer Größe iſt nur durch die Conſtruction des Quantums möglich. Dieſe iſt aber in Anſehung des Begriffs der Quantität nichts, als die Zuſammenſetzung des Gleichgeltenden; folglich iſt die Conſtruction der Quantität einer Bewegung die Zuſammenſetzung vieler einander gleichgeltender Bewegungen. Nun iſt es nach den phoronomiſchen Lehrſätzen einerlei, ob ich einem Beweglichen einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit oder vielen gleich Beweglichen alle kleinere Grade der Geſchwindigkeit ertheile, die aus der, durch die Menge des Beweglichen dividirten gegebenen Geſchwindigkeit herauskommen. Hieraus entſpringt zuerſt ein, dem Anſcheine nach phoronomiſcher Begriff von der Quantität einer Bewegung, als zuſammengeſetzt aus viel Bewegungen außer einander, aber doch in einem Ganzen vereinigter, beweglicher Puncte. Werden nun dieſe Puncte als etwas gedacht, was durch ſeine Bewegung bewegende Kraft hat, ſo entſpringt daraus der mechaniſche Begriff von der Quantität der Bewegung. In der Phoronomie aber iſt es nicht thunlich, ſich eine Bewegung als aus vielen außerhalb einander befindlichen zuſammengeſetzt vorzuſtellen, weil das Bewegliche, da es daſelbſt ohne alle bewegende Kraft vorgeſtellt wird, in aller Zuſammenſetzung mit mehreren ſeiner Art keinen Unterſchied der Größe der Bewegung gibt, als die mithin blos in der Geſchwindigkeit beſteht. Wie die Quantität der Bewegung eines Körpers zu der eines anderen, ſo verhält ſich auch die Größe ihrer Wirkung, aber wohl zu verſtehen, der ganzen Wirkung. Diejenigen, welche blos die Größe eines mit Widerſtande erfüllten Raums, (z. B. die Höhe, zu welcher ein Körper mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit wider die Schwere ſteigen, oder die Tiefe, zu der derſelbe in weiche Materien dringen kann,) zum Maaße der ganzen Wirkung annahmen, brachten ein anderes Geſetz der bewegenden Kräfte bei wirklichen Bewegungen heraus, nämlich das des zuſammengeſetzten Verhältniſſes aus dem der Quantität der

Materien und der Quadrate ihrer Geſchwindigkeiten; allein ſie überſahen die Größe der Wirkung in der gegebenen Zeit, in welcher der Körper ſeinen Raum mit kleinerer Geſchwindigkeit zurücklegt, und dieſe kann doch allein das Maaß einer, durch einen gegebenen gleichförmigen Widerſtand erſchöpften Bewegung ſein. Es kann alſo auch kein Unterſchied zwiſchen lebendigen und todten Kräften Statt finden, wenn die bewegenden Kräfte mechaniſch, d. i. als diejenigen, die die Körper haben, ſofern ſie ſelbſt bewegt ſind, betrachtet werden, es mag nun die Geſchwindigkeit ihrer Bewegung endlich oder unendlich klein ſein (bloſe Beſtrebung zur Bewegung); vielmehr würde man weit ſchicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie, wenn man auch von ihrer eigenen Bewegung, auch ſogar von der Beſtrebung ſich zu bewegen gänzlich abſtrahirt, in andere wirkt, folglich die urſprünglich bewegenden Kräfte der Dynamik todte Kräfte, alle mechaniſche d. i. durch eigene Bewegung bewegende Kräfte dagegen lebendige Kräfte nennen können, ohne auf den Unterſchied der Geſchwindigkeit zu ſehen, deren Grad auch unendlich klein ſein darf, wenn ja noch dieſe Benennungen todter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdienten.

Anmerkung.

Wir wollen, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Erläuterung der vorſtehenden drei Sätze in einer Anmerkung zuſammenfaſſen.

Daß die Quantität der Materie nur als die Menge des Beweglichen (außerhalb einander) könne gedacht werden, wie die Definition es ausſagt, iſt ein merkwürdiger und Fundamentalſatz der allgemeinen Mechanik. Denn dadurch wird angezeigt: daß Materie keine andere Größe habe, als die, welche in der Menge des Mannigfaltigen außerhalb einander beſteht, folglich auch keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von dieſer Menge unabhängig wäre und blos als intenſive Größe betrachtet werden könnte, welches allerdings Statt finden würde, wenn die Materie aus Monaden beſtände, deren Realität in aller Beziehung einen Grad haben muß, welcher größer oder kleiner ſein kann, ohne von einer Menge der Theile außer einander abzuhängen. Was den Begriff der Maſſe in ebenderſelben Erklärung betrifft, ſo kann man ihn nicht, wie gewöhnlich, mit dem der Quantität für einerlei halten. Flüſſige Materien können durch ihre eigene Bewegung in Maſſe, ſie können aber auch im Fluſſe wirken. Im ſogenannten Waſſerhammer wirkt das anſtoßende Waſſer in Maſſe d. i. mit allen ſeinen Theilen zugleich; eben das geſchieht auch im Waſſer, welches, in einem Gefäße eingeſchloſſen, durch ſein Gewicht auf die Wagſchale, darauf es ſteht, drückt. Dagegen wirkt das Waſſer eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterſchlägigen Waſſerrades nicht in Maſſe d. i. mit allen ſeinen Theilen, die gegen dieſe anlaufen, zugleich, ſondern nur nach einander. Wenn alſo hier die Quantität der Materie, die, mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat, beſtimmt werden ſoll, ſo muß man allererſt den *Waſſerkörper*, d. i. diejenige Quantität der Materie, die, wenn ſie in Maſſe mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit wirkt, (mit ihrer Schwere) dieſelbe Wirkung hervorbringen kann, ſuchen. Daher verſteht man auch gewöhnlich unter dem Worte *Maſſe* die Quantität der Materie eines feſten *Körpers*; (das Gefäß, darin ein Flüſſiges eingeſchloſſen iſt, vertritt auch die Stelle der Feſtigkeit deſſelben.) Was endlich den Lehrſatz mit dem angehängten Zuſatz zuſammen betrifft, ſo liegt darin etwas Befremdliches: daß, nach dem erſteren, die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Geſchwindigkeit, nach dem zweiten aber wiederum die Quantität der Bewegung (eines Körpers; denn die eines Puncts beſteht blos aus dem Grade der Geſchwindigkeit;) bei derſelben Geſchwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie geſchätzt werden müſſe, welches im Zirkel herum zu gehen und weder von einem noch dem anderen einen beſtimmten Begriff zu verſprechen ſcheint. Allein dieſer vermeinte Zirkel würde es wirklich ſein, wenn er eine wechſelſeitige Ableitung zweier identiſchen Begriffe von einander wäre. Nun aber enthält er nur einerſeits die

Erklärung eines Begriffs, andererſeits die der Anwendung deſſelben auf Erfahrung. Die Quantität des Beweglichen im Raume iſt die Quantität der Materie; aber dieſe Quantität der Materie (die Menge des Beweglichen) beweiſet ſich in der Erfahrung nur allein durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geſchwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht).

Noch iſt zu merken, daß die Quantität der Materie die Quantität der Subſtanz im Beweglichen ſei, folglich nicht die Größe einer gewiſſen Qualität derſelben (der Zurückſtoßung oder Anziehung, die in der Dynamik angeführt werden,) und daß das Quantum der Subſtanz hier nichts Anderes, als die bloſe Menge des Beweglichen bedeute, welches die Materie ausmacht. Denn nur dieſe Menge des Bewegten kann bei derſelben Geſchwindigkeit einen Unterſchied in der Quantität der Bewegung geben. Daß aber die bewegende Kraft, die eine Materie in ihrer eigenen Bewegung hat, allein die Quantität der Subſtanz beweiſe, beruht auf dem Begriffe der letzteren als dem letzten Subject, (das weiter kein Prädicat von einem anderen iſt,) im Raume, welches eben darum keine andere Größe haben kann, als die der Menge des Gleichartigen außerhalb einander. Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat iſt, welches ihr Subject (das Bewegliche) beſtimmt, und an einer Materie, als einer Menge des Beweglichen, die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geſchwindigkeit auf gleiche Art) angibt, welches bei dynamiſchen Eigenſchaften, deren Größe auch die Größe der Wirkung von einem einzigen Subjecte ſein kann, (z. B. da ein Lufttheilchen mehr oder weniger Elaſticität haben kann,) nicht der Fall iſt, ſo erhellt daraus, wie die Quantität der Subſtanz an einer Materie nur mechaniſch, d. i. durch die Quantität der eigenen Bewegung derſelben, und nicht dynamiſch, durch die Größe der urſprünglich bewegenden Kräfte, geſchätzt werden müſſe. Gleichwohl kann die urſprüngliche Anziehung, als die Urſache der allgemeinen Gravitation, doch ein Maaß der Quantität der Materie und ihrer Subſtanz abgeben, (wie das wirklich in der Vergleichung der Materien durch Abwiegen geſchieht,) obgleich hier nicht eigene Bewegung der anziehenden Materie, ſondern ein dynamiſches Maaß, nämlich Anziehungskraft, zum Grunde gelegt zu ſein ſcheint. Aber weil bei dieſer Kraft die Wirkung einer Materie mit allen ihren Theilen unmittelbar auf alle Theile einer anderen geſchieht, und alſo (bei gleichen Entfernungen) offenbar der Menge der Theile proportionirt iſt, der ziehende Körper ſich dadurch auch ſelbſt eine Geſchwindigkeit der eigenen Bewegung ertheilt (durch den Widerſtand des gezogenen), welche, in gleichen äußeren Umſtänden, gerade der Menge ſeiner Theile proportionirt iſt, ſo geſchieht die Schätzung hier, obzwar nur indirect, doch in der That mechaniſch.

Lehrſatz 2.

Erſtes Geſetz der Mechanik. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieſelbe, unvermehrt und unvermindert.

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphyſik wird der Satz zum Grunde gelegt, daß bei allen Veränderungen der Natur keine Subſtanz weder entſtehe noch vergehe, und hier wird nur dargethan, was in der Materie die Subſtanz ſei.) In jeder Materie iſt das Bewegliche im Raume das letzte Subject aller der Materie inhärirenden Accidenzen, und die Menge dieſes Beweglichen außerhalb einander die Quantität der Subſtanz. Alſo iſt die Größe der Materie, der Subſtanz nach, nichts Anderes, als die Menge der Subſtanzen, daraus ſie beſteht. Es kann alſo die Quantität der Materie nicht vermehrt oder vermindert werden, als dadurch, daß neue Subſtanz derſelben entſteht oder vergeht. Nun entſteht und vergeht bei allem Wechſel der Materie die Subſtanz niemals; alſo wird auch die Quantität der Materie dadurch weder vermehrt noch vermindert, ſondern bleibt immer dieſelbe und zwar im Ganzen, d. i. ſo, daß ſie irgend in der Welt in derſelben Quantität fortdauert, obgleich dieſe oder jene Materie durch Hinzukunft oder Abſonderung der Theile vermehrt oder vermindert werden kann.

Anmerkung.

Das Weſentliche, was in dieſem Beweiſe der Subſtanz, die nur im Raume und nach Bedingungen deſſelben, folglich als Gegenſtand äußerer Sinne möglich iſt, charakteriſirt, iſt, daß ihre Größe nicht vermehrt oder vermindert werden kann, ohne daß Subſtanz entſtehe oder vergehe, darum, weil alle Größe eines blos im Raum möglichen Objects aus Theilen außerhalb einander beſtehen muß, dieſe alſo, wenn ſie real (etwas Bewegliches) ſind, nothwendig Subſtanzen ſein müſſen. Dagegen kann das, was als Gegenſtand des inneren Sinnes betrachtet wird, als Subſtanz eine Größe haben, die nicht aus Theilen außerhalb einander beſteht, deren Theile alſo auch nicht Subſtanzen ſind, deren Entſtehen oder Vergehen folglich auch nicht ein Entſtehen oder Vergehen einer Subſtanz ſein darf, deren Vermehrung oder Verminderung daher, dem Grundſatze von der Beharrlichkeit der Subſtanz unbeſchadet, möglich iſt. So hat nämlich das Bewußtſein, mithin die Klarheit der Vorſtellungen meiner Seele, und, derſelben zufolge, auch das Vermögen des Bewußtſeins, die Apperception, mit dieſem aber ſelbſt die Subſtanz der Seele einen Grad, der größer oder kleiner werden kann, ohne daß irgend eine Subſtanz zu dieſem Behuf entſtehen oder vergehen dürfte. Weil aber, bei allmähliger Verminderung dieſes Vermögens der Apperception, endlich ein gänzliches Verſchwinden derſelben erfolgen müßte, ſo würde doch ſelbſt die Subſtanz der Seele einem allmähligen Vergehen unterworfen ſein, ob ſie ſchon einfacher Natur wäre, weil dieſes Verſchwinden ihrer Grundkraft nicht durch Zertheilung (Abſonderung der Subſtanz von einem Zuſammengeſetzten), ſondern gleichſam durch Erlöſchen, und auch dieſes nicht in einem Augenblicke, ſondern durch allmählige Nachlaſſung des Grades derſelben, es ſei aus welcher Urſache es wolle, erfolgen könnte. Das Ich, das allgemeine Correlat der Apperception und ſelbſt blos ein Gedanke, bezeichnet, als ein bloſes Vorwort, ein Ding von unbeſtimmter Bedeutung, nämlich das Subject aller Prädicate, ohne irgend eine Bedingung, die dieſe Vorſtellung des Subjects von dem eines Etwas überhaupt unterſchiede, alſo Subſtanz, von der man, was ſie ſei, durch dieſen Ausdruck keinen Begriff hat. Dagegen der Begriff einer Materie als Subſtanz der Begriff des Beweglichen *im Raume* iſt. Es iſt daher kein Wunder, wenn von der letzteren die Beharrlichkeit der Subſtanz bewieſen werden kann, von der erſteren aber nicht, weil bei der Materie ſchon aus ihrem *Begriffe*, nämlich daß ſie das Bewegliche ſei, das nur im Raume möglich iſt, fließt, daß das, was in ihr Größe hat, eine Vielheit des Realen *außer einander*, mithin der Subſtanzen, enthalte, und folglich die Quantität derſelben nur durch Zertheilung, welche kein Verſchwinden iſt, vermindert werden könne, und das Letztere in ihr nach dem Geſetze der Stetigkeit auch unmöglich ſein würde. Der Gedanke Ich iſt dagegen gar *kein Begriff*, ſondern nur innere Wahrnehmung, aus ihm kann alſo auch gar nichts, (außer der gänzliche Unterſchied eines Gegenſtandes des inneren Sinnes von dem, was blos als Gegenſtand äußerer Sinne gedacht wird,) folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele, als Subſtanz, gefolgert werden.

Lehrſatz 3.

Zweites Geſetz der Mechanik. Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Urſache. (Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung, in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen.)

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphyſik wird der Satz zum Grunde gelegt, daß alle Veränderung eine Urſache habe; hier ſoll von der Materie nur bewieſen werden, daß ihre Veränderung jederzeit eine äußere Urſache haben müſſe.) Die Materie, als bloſer Gegenſtand äußerer Sinne, hat keine anderen Beſtimmungen, als die der äußeren Verhältniſſe im Raume, und erleidet alſo auch keine Veränderungen, als durch Bewegung. In Anſehung dieſer, als Wechſels einer Bewegung mit einer anderen, oder derſelben mit der Ruhe, und umgekehrt, muß eine Urſache derſelben angetroffen werden (nach Princ. der Metaph.). Dieſe Urſache aber kann nicht innerlich ſein, denn die Materie hat keine ſchlechthin inneren Beſtimmungen und Beſtimmungsgründe. Alſo iſt alle Veränderung einer Materie auf äußere Urſache gegründet, (d. i. ein Körper beharrt u. ſ. w.)

Anmerkung.

Dieſes mechaniſche Geſetz muß allein das Geſetz der **Trägheit** (lex inertiae) genannt werden; das Geſetz der einer jeden Wirkung entgegengeſetzten gleichen Gegenwirkung kann dieſen Namen nicht führen. Denn dieſes ſagt, was die Materie thut, jenes aber nur, was ſie nicht thut, welches dem Ausdrucke der Trägheit beſſer angemeſſen iſt. Die Trägheit der Materie iſt und bedeutet nichts Anderes, als ihre **Lebloſigkeit**, als Materie an ſich ſelbſt. **Leben** heißt das Vermögen einer **Subſtanz**, ſich aus einem **inneren Princip** zum Handeln, einer **endlichen Subſtanz** ſich zur Veränderung, und einer **materiellen Subſtanz** ſich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zuſtandes, zu beſtimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Subſtanz, ihren Zuſtand zu verändern, als das **Begehren**, und überhaupt keine andere innere Thätigkeit, als **Denken**, mit dem, was davon abhängt, **Gefühl** der Luſt oder Unluſt und **Begierde** oder Willen. Dieſe Beſtimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorſtellungen äußerer Sinne und alſo auch nicht zu den Beſtimmungen der Materie als Materie. Alſo iſt alle Materie als ſolche *leblos*. Das ſagt der Satz der Trägheit, und nichts mehr. Wenn wir die Urſache irgend einer Veränderung der Materie im Leben ſuchen, ſo werden wir es auch ſofort in einer anderen, von der Materie verſchiedenen, obzwar mit ihr verbundenen Subſtanz zu ſuchen haben. Denn in der Naturkenntniß iſt es nöthig, zuvor die Geſetze der Materie als einer ſolchen zu kennen und ſie von dem Beitritte aller anderen wirkenden Urſachen zu läutern, ehe man ſie damit verknüpft, um wohl zu unterſcheiden, was, und wie jede derſelben für ſich allein wirke. Auf dem Geſetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Subſtanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwiſſenſchaft ganz und gar. Das Gegentheil des erſteren, und daher auch der Tod aller Naturphiloſophie, wäre der *Hylozoismus*. Aus ebendemſelben Begriffe der Trägheit, als bloſer *Lebloſigkeit*, fließt von ſelbſt, daß ſie nicht ein *poſitives Beſtreben*, ſeinen Zuſtand zu erhalten, bedeute. Nur lebende Weſen werden in dieſem letzteren Verſtande träg genannt, weil ſie eine Vorſtellung von einem anderen Zuſtande haben, den ſie verabſcheuen, und ihre Kraft dagegen anſtrengen.

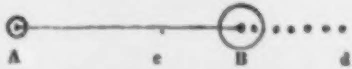
Lehrſatz 4.

Drittes mechaniſches Geſetz. In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphyſik muß der Satz entlehnt werden, daß alle äußere Wirkung in der Welt *Wechſelwirkung* ſei. Hier ſoll, um in den Schranken der Mechanik zu bleiben, nur gezeigt werden, daß dieſe Wechſelwirkung (actio mutua) zugleich *Gegenwirkung* (reactio) ſei; allein ich kann, ohne der Vollſtändigkeit der Einſicht Abbruch zu thun, jenes metaphyſiſche Geſetz der

Gemeinſchaft hier doch nicht ganz weglaſſen.) Alle thätigen Verhältniſſe der Materien im Raume und alle Veränderungen dieſer Verhältniſſe, ſofern ſie Urſachen von gewiſſen Wirkungen ſein können, müſſen jederzeit als wechſelſeitig vorgeſtellt werden, d. i. weil alle Veränderung derſelben Bewegung iſt, ſo kann keine Bewegung eines Körpers in Beziehung auf einen abſolut-ruhigen, der dadurch auch in Bewegung geſetzt werden ſoll, gedacht werden, vielmehr muß dieſer nur als relativ-ruhig in Anſehung des Raums, auf den man ihn bezieht, zuſammt dieſem Raume aber in entgegengeſetzter Richtung als mit ebenderſelben Quantität der Bewegung im abſoluten Raume bewegt vorgeſtellt werden, als der bewegte in ebendemſelben gegen ihn hat. Denn die Veränderung des Verhältniſſes, (mithin die Bewegung) iſt zwiſchen beiden durchaus wechſelſeitig; ſo viel der eine Körper jedem Theile des anderen näher kommt, ſo viel nähert ſich der andere jedem Theil des erſteren, und weil es hier nicht auf den empiriſchen Raum, der beide Körper umgibt, ſondern nur auf die Linie, die zwiſchen ihnen liegt, ankommt, (indem dieſe Körper lediglich in Relation auf einander, nach dem Einfluſſe, den die Bewegung des einen auf die Veränderung des Zuſtandes des anderen, mit Abſtraction von aller Relation zum empiriſchen Raume, haben kann, betrachtet werden,) ſo wird ihre Bewegung als blos im abſoluten Raume beſtimmbar betrachtet, in welchem jeder der beiden Körper an der Bewegung, die dem einen im relativen Raume beigelegt wird, gleichen Antheil haben muß, indem kein Grund da iſt, einem von beiden mehr davon, als dem anderen, beizulegen. Auf dieſem Fuß wird die Bewegung eines Körpers A gegen einen anderen ruhigen B, in Anſehung deſſen er dadurch bewegend ſein kann, auf den abſoluten Raum reducirt d. i. als Verhältniß wirkender Urſachen blos auf einander bezogen, ſo betrachtet, wie beide an der Bewegung, welche in der Erſcheinung dem Körper A allein beigelegt wird, gleichen Antheil haben, welches nicht anders geſchehen kann, als ſo, daß die Geſchwindigkeit, die im relativen Raume blos dem Körper A beigelegt wird, unter A und B in umgekehrtem Verhältniß der Maſſen, dem A allein die ſeinige im abſoluten Raume, dem B dagegen zuſammt dem relativen, worin er ruht, in entgegengeſetzter Richtung ausgetheilt werde, wodurch dieſelbe Erſcheinung der Bewegung vollkommen beibehalten, die Wirkung aber in der Gemeinſchaft beider Körper auf folgende Art conſtruirt wird.



Es ſei ein Körper A mit einer Geſchwindigkeit =AB in Anſehung des relativen Raumes gegen den Körper B, der in Anſehung ebendeſſelben Raumes ruhig iſt, im Anlaufe. Man theile die Geſchwindigkeit AB in zwei Theile, Ae und Be, die ſich umgekehrt wie die Maſſen B und A gegen einander verhalten, und ſtelle ſich A mit der Geſchwindigkeit Ae im abſoluten Raume, B aber mit der Geſchwindigkeit Be in entgegengeſetzter Richtung zuſammt dem relativen Raume bewegt vor: ſo ſind beide Bewegungen einander entgegengeſetzt und gleich, und da ſie einander wechſelſeitig aufheben, ſo verſetzen ſich beide Körper beziehungsweiſe auf einander, d. i. im abſoluten Raume, in Ruhe. Nun war aber B mit der Geſchwindigkeit Be in der Richtung BA, die der des Körpers A, nämlich AB, gerade entgegengeſetzt iſt, zuſammt dem relativen Raume in Bewegung. Wenn alſo die Bewegung des Körpers B durch den Stoß aufgehoben wird, ſo wird darum doch die Bewegung des relativen Raumes nicht aufgehoben. Alſo bewegt ſich nach dem Stoße der relative Raum in Anſehung beider Körper A und B, (die nunmehr im abſoluten Raume ruhen,) in der Richtung BA mit der Geſchwindigkeit Be, oder, welches einerlei iſt, beide Körper bewegen ſich nach dem Stoße mit gleicher Geſchwindigkeit Bc=Be in der Richtung des ſtoßenden AB. Nun iſt aber, nach dem Vorigen, die Quantität der Bewegung des Körpers B in der Richtung und mit der Geſchwindigkeit Be, mithin auch die in der Richtung Bd mit derſelben Geſchwindigkeit, der Quantität der Bewegung des Körpers A mit der Geſchwindigkeit und in der Richtung Ac gleich: folglich iſt die Wirkung, d. i. die Bewegung Bd, die der Körper B durch den Stoß im relativen Raume erhält, und alſo auch die Handlung des Körpers A mit der Geſchwindigkeit Ac der Gegenwirkung Be jederzeit gleich. Da ebendaſſelbe Geſetz, (wie die mathematiſche Mechanik lehrt,) keine Abänderung erleidet, wenn, anſtatt des Stoßes auf einen ruhigen, ein Stoß deſſelben Körpers auf einen gleichfalls bewegten Körper angenommen wird, imgleichen die Mittheilung der Bewegung durch den Stoß von der durch den Zug nur in der Richtung, nach welcher die Materien einander in ihren Bewegungen widerſtehen, unterſchieden iſt: ſo folgt, daß **in aller Mittheilung der Bewegung** Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich ſeien, (daß jeder Stoß nur vermittelſt eines gleichen Gegenſtoßes, jeder Druck vermittelſt eines gleichen Gegendrucks, imgleichen jeder Zug nur durch einen gleichen Gegenzug die Bewegung eines Körpers dem anderen mittheilen könne.)*)

---

*) In der Phoronomie, da die Bewegung eines Körpers blos in Anſehung des Raumes, als Veränderung der Relation in **demſelben**, betrachtet wurde, war es ganz gleichgültig, ob ich dem Körper im Raume, oder, anſtatt deſſen, dem relativen Raume eine gleiche, aber entgegengeſetzte Bewegung zugeſtehen wollte; Beides gab völlig einerlei Erſcheinung. Die Quantität der Bewegung des Raumes war blos die Geſchwindigkeit, und daher die des Körpers gleichfalls nichts, als ſeine Geſchwindigkeit, (weswegen er als ein bloßer beweglicher Punct betrachtet werden konnte.) In der Mechanik aber, da ein Körper in Bewegung gegen einen anderen betrachtet wird, gegen den er

Zuſatz 1.

Hieraus folgt das, für die allgemeine Mechanik nicht unwichtige Naturgeſetz: daß ein jeder Körper, wie groß auch ſeine Maſſe ſei, durch den Stoß eines jeden anderen, wie klein auch ſeine Maſſe oder Geſchwindigkeit ſein mag, beweglich ſein müſſe. Denn der Bewegung von **A** in der Richtung **AB** correſpondirt nothwendiger Weiſe eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung von **B** in der Richtung **BA**. Beide Bewegungen heben durch den Stoß einander im abſoluten Raume auf. Dadurch aber erhalten beide Körper eine Geſchwindigkeit $Bd = Bc$ in der Richtung des ſtoßenden; folglich iſt der Körper **B** für jede noch ſo kleine Kraft des Anſtoßes beweglich.

---

durch ſeine Bewegung ein Cauſalverhältniß hat, nämlich das, ihn ſelbſt zu bewegen, indem er entweder bei ſeiner Annäherung durch die Kraft der Undurchdringlichkeit, oder ſeiner Entfernung durch die Kraft der Anziehung mit ihm in Gemeinſchaft kommt, da iſt es nicht mehr gleichgültig, ob ich einem dieſer Körper, oder dem Raume eine entgegengeſetzte Bewegung zueignen will. Denn nunmehro kommt ein anderer Begriff der Quantität der Bewegung ins Spiel, nämlich nicht derjenigen, die blos in Anſehung des Raumes gedacht wird und allein in der Geſchwindigkeit beſteht, ſondern derjenigen, wobei zugleich die Quantität der Subſtanz (als bewegende Urſache) in Anſchlag gebracht werden muß, und es iſt hier nicht mehr beliebig, ſondern nothwendig, jeden der beiden Körper als bewegt anzunehmen, und zwar mit gleicher Quantität der Bewegung in entgegengeſetzter Richtung: wenn aber der eine relative in Anſehung des Raumes in Ruhe iſt, ihm die erforderliche Bewegung zuſammt dem Raume beizulegen. Denn einer kann auf den anderen durch ſeine eigene Bewegung nicht wirken, als entweder bei der Annäherung vermittelſt der Zurückſtoßungskraft, oder bei der Entfernung vermittelſt der Anziehung. Da beide Kräfte nun jederzeit beiderſeitig in entgegengeſetzten Richtungen und gleich wirken, ſo kann kein Körper vermittelſt ihrer durch ſeine Bewegung auf einen anderen wirken, ohne gerade ſo viel, als der andere mit gleicher Quantität der Bewegung entgegenwirkt. Alſo kann kein Körper einem ſchlechthin-ruhigen durch ſeine Bewegung Bewegung ertheilen, ſondern dieſer muß gerade mit derſelben Quantität der Bewegung (zuſammt dem Raume) in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſein, als diejenige iſt, die er durch die Bewegung des erſteren und in der Richtung deſſelben erhalten ſoll. — Der Leſer wird leicht inne werden, daß, unerachtet des etwas Ungewöhnlichen, welches dieſe Vorſtellungsart der Mittheilung der Bewegung an ſich hat, ſie ſich dennoch in das hellſte Licht ſtellen laſſe, wenn man die Weitläuftigkeit der Erläuterung nicht ſcheut.

Zuſatz 2.

Dies iſt alſo das mechaniſche Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht: daß keine Mittheilung der Bewegung Statt finde, außer ſofern eine Gemeinſchaft dieſer Bewegungen vorausgeſetzt wird, daß alſo kein Körper einen anderen ſtoße, der in Anſehung ſeiner ruhig iſt, ſondern, iſt dieſer es in Anſehung des Raums, nur ſofern er zuſammt dieſem Raume in gleichem Maaße, aber in entgegengeſetzter Richtung [ſich] bewegt, mit der Bewegung, die alsdenn dem erſteren zu ſeinem relativen Antheil fällt, zuſammen, allererſt die Quantität der Bewegung gebe, die wir dem erſten im abſoluten Raume beilegen würden. Denn keine Bewegung, die in Anſehung eines anderen Körpers bewegend ſein ſoll, kann abſolut ſein; iſt ſie aber relativ in Anſehung des letzteren, ſo gibts keine Relation im Raume, die nicht wechſelſeitig und gleich ſei. — Es gibt aber noch ein anderes, nämlich ein dynamiſches Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien, nicht ſofern eine der anderen ihre Bewegung mittheilt, ſondern dieſer urſprünglich ertheilt und durch deren Widerſtreben zugleich in ſich hervorbringt. Dieſe läßt ſich auf ähnliche Art leicht darthun. Denn wenn die Materie A die Materie B zieht, ſo nöthigt ſie dieſe, ſich ihr zu nähern, oder, welches einerlei iſt, jene widerſteht der Kraft, womit dieſe ſich zu entfernen trachten möchte. Weil es aber einerlei iſt, ob B ſich von A, oder A von B entferne; ſo iſt dieſer Widerſtand zugleich ein Widerſtand, den der Körper B gegen A ausübt, ſofern er ſich von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin ſind Zug und Gegenzug einander gleich. Ebenſo, wenn A die Materie B zurückſtößt, ſo widerſteht A der Annäherung von B. Da es aber einerlei iſt, ob ſich B dem A, oder A dem B nähere, ſo widerſteht B auch eben ſo viel der Annäherung von A; Druck und Gegendruck ſind alſo auch jederzeit einander gleich.

Anmerkung 1.

Dies iſt alſo die Conſtruction der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, als nothwendige Bedingung derſelben, bei ſich führt, welches Newton ſich gar nicht getraute a priori zu beweiſen, ſondern ſich deshalb auf Erfahrung berief, welchem zu Gefallen Andere eine beſondere Kraft der Materie, unter dem von Kepler zuerſt angeführten Namen der Trägheitskraft (vis inertiae), in der Naturwiſſenſchaft einführten und alſo im Grunde es auch von Erfahrung ableiteten, endlich noch Andere in dem Begriffe einer bloſen Mittheilung der Bewegung ſetzten, welche ſie wie einen allmähligen Uebergang der Bewegung des einen Körpers in den anderen anſahen, wobei der bewegende gerade ſo viel einbüßen müſſe, als er dem bewegten ertheilt, bis er dem letzteren keine weiter eindrückt, (wenn er nämlich mit dieſem ſchon bis zur Gleichheit der Geſchwindigkeit in derſelben Richtung gekommen iſt;) *) wodurch ſie im Grunde alle

---

*) Die Gleichheit der Wirkung mit der in dieſem Falle fälſchlich ſogenannten Gegenwirkung kommt ebenſowohl heraus, wenn man bei der Hypotheſe der Transfuſion der Bewegungen aus einem Körper in den anderen den bewegten Körper A dem ruhigen in einem Augenblicke ſeine ganze Bewegung überliefern läßt, ſo, daß er nach dem Stoße ſelber ruhe, welcher Fall unausbleiblich war, ſobald man beide Körper als abſolut-hart, (welche Eigenſchaft von der Elaſticität unterſchieden werden muß,) dachte. Da dieſes Bewegungsgeſetz aber weder mit der Erfahrung, noch mit ſich ſelbſt in der Anwendung zuſammenſtimmen wollte, ſo wußte man ſich nicht anders zu helfen, als dadurch, daß man die Exiſtenz abſolut-harter Körper leugnete, welches ſo viel hieß, als die Zufälligkeit dieſes Geſetzes zugeſtehen, indem es auf der beſonderen Qualität der Materien beruhen ſollte, die einander bewegen. In unſerer Darſtellung dieſes Geſetzes iſt es dagegen ganz einerlei, ob man die Körper, die einander ſtoßen, abſolut-hart oder nicht denken will. Wie aber die Transfuſioniſten der Bewegung die Bewegung elaſtiſcher Körper durch den Stoß nach ihrer Art erklären wollen, iſt mir ganz unbegreiflich. Denn da iſt klar; daß der ruhende Körper nicht als blos ruhend Bewegung bekomme, die der ſtoßende einbüßt, ſondern daß er im Stoße wirkliche Kraft in entgegengeſetzter Richtung gegen den ſtoßenden ausübe,

Gegenwirkung aufhoben, d. i. alle wirklich entgegenwirkende Kraft des geſtoßenen gegen den ſtoßenden, (der etwa vermögend wäre, eine Springfeder zu ſpannen,) und außerdem, daß ſie das nicht beweiſen, was in dem genannten Geſetze eigentlich gemeint iſt, die Mittheilung der Bewegung ſelbſt ihrer Möglichkeit nach gar nicht erklärten. Denn der Name vom Uebergang der Bewegung von einem Körper auf den anderen erklärt nichts, und wenn man ihn nicht etwa (dem Grundſatze: accidentia non migrant e substantiis in substantias zuwider) buchſtäblich nehmen will, als wenn Bewegung von einem Körper in einen anderen, wie Waſſer aus einem Glaſe in das andere, gegoſſen würde, ſo iſt es hier eben die Aufgabe, wie dieſe Möglichkeit begreiflich zu machen ſei, deren Erklärung nun gerade auf demſelben Grunde beruht, woraus das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung abgeleitet wird. Man kann ſich gar nicht denken, wie die Bewegung eines Körpers A mit der Bewegung eines anderen B nothwendig verbunden ſein müſſe, als ſo, daß man ſich Kräfte an beiden denkt, die ihnen (dynamiſch) vor aller Bewegung zukommen, z. B. Zurückſtoßung, und nun beweiſen kann, daß die Bewegung des Körpers A durch Annäherung gegen B mit der Annäherung von B gegen A, und, wenn B als ruhig angeſehen wird, mit der Bewegung deſſelben zuſammt ſeinem Raume gegen A nothwendig verbunden ſei, ſofern die Körper mit ihren (urſprünglich) bewegenden Kräften blos relativ auf einander in Bewegung betrachtet werden. Dieſes Letztere kann völlig a priori dadurch eingeſehen werden, daß, es mag nun der Körper B in Anſehung des empiriſch kennbaren Raumes ruhig oder bewegt ſein, er doch in Anſehung des Körpers A nothwendig als bewegt, und zwar in entgegengeſetzter Richtung als bewegt, angeſehen werden müſſe; weil ſonſt kein Einfluß deſſelben auf die repulſive Kraft beider Statt finden würde, ohne welchen ganz und gar keine mechaniſche

---

um gleichſam die Feder zwiſchen beiden zuſammenzudrücken, welches von ſeiner Seite ebenſowohl wirkliche Bewegung, (aber in entgegengeſetzter Richtung,) erfordert, als der bewegende Körper ſeinerſeits dazu nöthig hat.

Wirkung der Materien auf einander, d. i. keine Mittheilung der Bewegung durch den Stoß möglich iſt.

Anmerkung 2.

Die Benennung der Trägheitskraft (vis inertiae) muß alſo, unerachtet des berühmten Namens ihres Urhebers, aus der Naturwiſſenſchaft gänzlich weggeſchafft werden, nicht allein weil ſie einen Widerſpruch im Ausdrucke ſelbſt bei ſich führt, oder auch deswegen, weil das Geſetz der Trägheit (Lebloſigkeit) dadurch leicht mit dem Geſetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung verwechſelt werden könnte, ſondern vornehmlich weil dadurch die irrige Vorſtellung derer, die der mechaniſchen Geſetze nicht recht kundig ſind, erhalten und beſtärkt wird, nach welcher die Gegenwirkung der Körper, von der unter dem Namen der Trägheitskraft die Rede iſt, darin beſtehe, daß die Bewegung dadurch in der Welt aufgezehrt, vermindert oder vertilgt, nicht aber die bloſe Mittheilung derſelben dadurch bewirkt werde, indem nämlich der bewegende Körper einen Theil ſeiner Bewegung blos dazu aufwenden müßte, um die Trägheit des ruhenden zu überwinden, (welches denn reiner Verluſt wäre;) mit dem übrigen Theile allein könnte er den letzteren in Bewegung ſetzen, bliebe ihm aber nichts übrig, ſo würde er durch ſeinen Stoß den letzteren, ſeiner großen Maſſe wegen, gar nicht in Bewegung bringen. Einer Bewegung kann nichts widerſtehen, als entgegengeſetzte Bewegung eines anderen, keinesweges aber deſſen Ruhe. Hier iſt alſo nicht Trägheit der Materie, d. i. bloſes Unvermögen, ſich von ſelbſt zu bewegen, die Urſache eines Widerſtandes. Eine beſondere ganz eigenthümliche Kraft, blos um zu widerſtehen, ohne einen Körper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man könnte alſo die drei Geſetze der allgemeinen Mechanik ſchicklicher ſo benennen: das Geſetz der **Selbſtſtändigkeit**, der **Trägheit** und der **Gegenwirkung** der **Materien** (lex Subsistentiae, Inertiae et Antagonismi) **bei allen ihren Veränderungen derſelben**. Daß dieſe, mithin die geſammten Lehrſätze gegenwärtiger Wiſſenſchaft, den Kategorien der Subſtanz, der Cauſalität und der Gemeinſchaft, ſofern dieſe Begriffe auf Materie angewandt werden, genau antworten, bedarf keiner weiteren Erörterung.

Allgemeine Anmerkung zur Mechanik.

Die Mittheilung der Bewegung geſchieht nur vermittelſt ſolcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke iſt die Sollicitation deſſelben, die gewirkte Geſchwindigkeit des letzteren durch die Sollicitation, ſofern ſie in gleichem Verhältniß mit der Zeit wachſen kann, iſt das Moment der Acceleration. (Das Moment der Acceleration muß alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil ſonſt der Körper durch daſſelbe in einer gegebenen Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen würde, welche unmöglich iſt. Uebrigens beruht die Möglichkeit der Beſchleunigung überhaupt, durch ein fortwährendes Moment derſelben, auf dem Geſetze der Trägheit.) Die Sollicitation der Materie durch expanſive Kraft (z. B. einer zuſammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt,) geſchieht jederzeit mit einer endlichen Geſchwindigkeit, die Geſchwindigkeit aber, die dadurch einem anderen Körper eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein ſein; denn jene iſt nur eine Flächenkraft, oder, welches einerlei iſt, die Bewegung eines unendlich kleinen Quantums von Materie, die folglich mit endlicher Geſchwindigkeit geſchehen muß, um der Bewegung eines Körpers von endlicher Maſſe mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit (einem Gewichte) gleich zu ſein. Dagegen iſt die Anziehung eine durchdringende Kraft und als mit einer ſolchen übt ein endliches Quantum der Materie auf ein gleichfalls endliches Quantum einer anderen bewegende Kraft aus. Die Sollicitation der Anziehung muß alſo unendlich klein ſein, weil ſie dem Moment der Acceleration, (welches jederzeit unendlich klein ſein muß,) gleich iſt, welches bei der Zurückſtoßung, da ein unendlich kleiner Theil der Materie einem endlichen ein Moment eindrücken ſoll, der Fall nicht iſt. Es läßt ſich keine Anziehung mit einer endlichen Geſchwindigkeit denken, ohne daß die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft ſich ſelbſt durchdringen müßte. Denn die Anziehung, welche eine endliche Quantität Materie auf eine endliche mit einer endlichen Geſchwindigkeit ausübt, muß eine jede endliche Geſchwindigkeit, womit die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit, aber nur mit einem unendlich kleinen Theil der Quantität ihrer Materie entgegenwirkt, in allen Puncten der Zuſammendrückung überlegen ſein. Wenn die Anziehung nur eine Flächenkraft iſt, wie man ſich den Zuſammenhang denkt, ſo würde das Gegentheil von dieſem erfolgen. Allein es iſt unmöglich, ihn ſo zu denken, wenn er wahre Anziehung (und nicht blos äußere Zuſammendrückung) ſein ſoll.

Ein abſolut-harter Körper würde derjenige ſein, deſſen Theile einander ſo ſtark zögen, daß ſie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten. Weil nun die Theile der Materie eines ſolchen Körpers ſich mit einem Moment der Acceleration ziehen müßten, welches gegen das der Schwere unendlich, der Maſſe aber, welche dadurch getrieben wird, endlich ſein würde, ſo müßte der Widerſtand durch Undurchdringlichkeit, als expanſive Kraft, da er jederzeit mit einer unendlich kleinen Quantität der Materie geſchieht, mit mehr, als endlicher Geſchwindigkeit der Sollicitation geſchehen, d. i. die Materie würde ſich mit unendlicher Geſchwindigkeit auszudehnen trachten, welches unmöglich iſt. Alſo iſt ein abſolut-harter Körper, d. i. ein ſolcher, der einem mit endlicher Geſchwindigkeit bewegten Körper im Stoße einen Widerſtand, der der ganzen Kraft deſſelben gleich wäre, in einem Augenblick entgegenſetzte, unmöglich. Folglich leiſtet eine Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder Zuſammenhang gegen die Kraft eines Körpers in endlicher Bewegung in einem Augenblicke nur unendlich kleinen Widerſtand. Hieraus folgt nun das mechaniſche Geſetz der Stetigkeit (**lex continui mechanica**), nämlich: an keinem Körper wird der Zuſtand der Ruhe oder der Bewegung, und an dieſer, der Geſchwindigkeit oder der Richtung, durch den Stoß in einem Augenblicke verändert, ſondern nur in einer gewiſſen Zeit, durch eine unendliche Reihe von Zwiſchenzuſtänden, deren Unterſchied von einander kleiner iſt, als der des erſten und letzten. Ein bewegter Körper, der auf eine Materie ſtößt, wird alſo durch deren Widerſtand nicht auf einmal, ſondern nur durch continuirliche Retardation zur Ruhe, oder der, ſo in Ruhe war, nur durch continuirliche Acceleration in Bewegung, oder aus einem Grade Geſchwindigkeit in einen anderen nur nach derſelben Regel verſetzt; imgleichen wird die Richtung ſeiner Bewegung in eine ſolche, die mit jener einen Winkel macht, nicht anders, als vermittelſt aller möglichen dazwiſchen liegenden Richtungen, d. i. vermittelſt der Bewegung in einer krummen Linie, verändert, (welches Geſetz aus einem ähnlichen Grunde auch auf die Veränderung des Zuſtandes eines Körpers durch Anziehung erweitert werden kann.) Dieſe lex continui gründet ſich auf das Geſetz der Trägheit der Materie, da hingegen das *metaphyſiſche* Geſetz der Stetigkeit auf alle Veränderung (innere ſowohl, als äußere) überhaupt ausgedehnt ſein müßte, und alſo auf den bloſen *Begriff einer Veränderung überhaupt*, als Größe, und der Erzeugung derſelben, (die nothwendig in einer gewiſſen Zeit continuirlich, ſo wie die Zeit ſelbſt, vorginge,) gegründet ſein würde, hier alſo keinen Platz findet.

Viertes Hauptſtück.

Metaphyſiſche Anfangsgründe der Phänomenologie.

Erklärung.

Materie iſt das Bewegliche, ſofern es, als ein ſolches, ein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann.

Anmerkung.

Bewegung iſt, ſo wie Alles, was durch Sinne vorgeſtellt wird, nur als Erſcheinung gegeben. Damit ihre Vorſtellung Erfahrung werde, dazu wird noch erfordert, daß etwas durch den Verſtand gedacht werde, nämlich zu der Art, wie die Vorſtellung dem *Subjecte* inhärirt, noch die Beſtimmung eines *Objects* durch dieſelbe. Alſo wird das Bewegliche, als ein ſolches, ein Gegenſtand der Erfahrung, wenn ein gewiſſes *Object*, (hier alſo ein materielles Ding) in Anſehung des *Prädicats* der Bewegung als *beſtimmt* gedacht wird. Nun iſt aber Bewegung Veränderung der Relation im Raume. Es ſind alſo hier immer zwei Correlata, deren einem in der Erſcheinung *erſtlich* ebenſo gut, wie dem anderen die Veränderung beigelegt, und *daſſelbe* entweder, oder das *andere* bewegt genannt werden kann, weil beides gleichgültig iſt, oder *zweitens*, deren eines in der Erfahrung mit Ausſchließung des anderen als bewegt gedacht werden muß, oder *drittens*, deren beide nothwendig durch Vernunft als zugleich bewegt vorgeſtellt werden müſſen.

In der Erſcheinung, die nichts, als die Relation in der Bewegung (ihrer Veränderung nach) enthält, iſt nichts von dieſen Beſtimmungen enthalten; wenn aber das Bewegliche, *als ein ſolches*, nämlich ſeiner Bewegung nach, beſtimmt gedacht werden ſoll, d. i. zum Behuf einer möglichen Erfahrung, iſt es nöthig, die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen der Gegenſtand (die Materie) auf eine oder andere Art durch das Prädicat der Bewegungen beſtimmt werden müſſe. Hier iſt nicht die Rede von Verwandlung des Scheins in Wahrheit, ſondern der Erſcheinung in Erfahrung; denn beim Scheine iſt der Verſtand mit ſeinen, einen Gegenſtand beſtimmenden Urtheilen jederzeit im Spiele, obzwar er in Gefahr iſt, das Subjective für objectiv zu nehmen; in der Erſcheinung aber iſt gar kein Urtheil des Verſtandes anzutreffen; welches nicht blos hier, ſondern in der ganzen Philoſophie anzumerken nöthig iſt, weil man ſonſt, wenn von Erſcheinungen die Rede iſt, und man nimmt dieſen Ausdruck für einerlei der Bedeutung nach mit dem des Scheins, jederzeit übel verſtanden wird.

Lehrſatz 1.

Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Anſehung eines empiriſchen Raumes iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein blos *mögliches* Prädicat. Ebendaſſelbe in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr d. i. *als abſolute Bewegung* gedacht, iſt *unmöglich*.

Beweis.

Ob ein Körper im relativen Raume bewegt, dieſer aber ruhig genannt werde, oder umgekehrt, dieſer in entgegengeſetzter Richtung gleich geſchwinde bewegt, dagegen jener ruhig genannt werden ſolle, iſt kein Streit über das, was dem Gegenſtande, ſondern nur ſeinem Verhaltniſſe zum Subject, mithin der Erſcheinung und nicht der Erfahrung zukommt. Denn ſtellt ſich der Zuſchauer in demſelben

Raume als ruhig, ſo heißt ihm der Körper bewegt; ſtellt er ſich (wenigſtens in Gedanken) in einem anderen und jenen umfaſſenden Raum, in Anſehung deſſen der Körper gleichfalls ruhig iſt, ſo heißt jener relative Raum bewegt. Alſo iſt in der Erfahrung (einer Erkenntniß, die das Object für alle Erſcheinungen gültig beſtimmt,) gar kein Unterſchied zwiſchen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im abſoluten und der entgegengeſetzten gleichen Bewegung des relativen Raums. Nun iſt die Vorſtellung eines Gegenſtandes durch eines von zweien Prädicaten, die in Anſehung des Objects gleichgeltend ſind und ſich nur in Anſehung des Subjects und ſeiner Vorſtellungsart von einander unterſcheiden, nicht die Beſtimmung nach einem disjunctiven, ſondern blos die Wahl nach einem alternativen Urtheile, (deren das erſtere von zweien objectiv entgegengeſetzten Prädicaten eines mit Ausſchließung des Gegentheils, das andere aber von objectiv zwar gleichgeltenden, ſubjectiv aber einander entgegengeſetzten Urtheilen, ohne Ausſchließung des Gegentheils vom Object, — alſo durch bloſe Wahl — eines zur Beſtimmung deſſelben annimmt;) *) das heißt: durch den Begriff der Bewegung, als Gegenſtandes der Erfahrung, iſt es an ſich unbeſtimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieſer in Anſehung jenes als bewegt vorgeſtellt werde. Nun iſt dasjenige, was in Anſehung zweier einander entgegengeſetzter Prädicate an ſich unbeſtimmt iſt, ſofern blos möglich. Alſo iſt die geradlinigte Bewegung einer Materie im empiriſchen Raume, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten gleichen Bewegung des Raumes, in der Erfahrung ein blos mögliches Prädicat; welches das Erſte war.

Da ferner eine Relation, mithin auch eine Veränderung derſelben, d. i. Bewegung, nur ſofern ein Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, als beide Correlate Gegenſtände der Erfahrung ſind; der reine Raum aber, den man auch, im Gegenſatze gegen den relativen (empiriſchen), den abſoluten Raum nennt, kein Gegenſtand der Erfahrung und überall nichts iſt: ſo iſt die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empiriſches, d. i. die abſolute Bewegung, ſchlechterdings unmöglich; welches das Zweite war.

---

*) Von dieſem Unterſchiede der disjunctiven und alternativen Entgegenſetzung ein Mehreres in der allgemeinen Anmerkung zu dieſem Hauptſtücke.

Anmerkung.

Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Phoronomie.

Lehrſatz 2.

Die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derſelben; dagegen iſt die entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raums, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloſer Schein.

Beweis.

Die Kreisbewegung iſt, (ſo wie jede krummlinigte,) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten, und da dieſe ſelbſt eine continuirliche Veränderung der Relation in Anſehung des äußeren Raumes iſt, ſo iſt die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung dieſer äußeren Verhältniſſe im Raume, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Weil nun nach dem Geſetze der Trägheit eine Bewegung, ſofern ſie entſteht, eine äußere Urſache haben muß, gleichwohl aber der Körper in jedem Puncte dieſes Kreiſes (nach ebendemſelben Geſetze) für ſich in der den Kreis berührenden geraden Linie fortzugehen beſtrebt iſt, welche Bewegung jener äußeren Urſache entgegenwirkt, ſo beweiſt jeder Körper in der Kreisbewegung durch ſeine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun iſt die Bewegung des Raumes, zum Unterſchiede der Bewegung des Körpers blos phoronomiſch, und hat keine bewegende Kraft. Folglich iſt das Urtheil, daß hier entweder der Körper, oder der Raum, in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſei, ein disjunctives Urtheil, durch welches, wenn das eine Glied, nämlich die Bewegung des Körpers, geſetzt iſt, das andere, nämlich die des Raumes, ausgeſchloſſen wird; alſo iſt die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterſchiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, folglich die letztere, wenn ſie gleich der Erſcheinung nach mit der erſteren übereinkommt, dennoch im Zuſammenhange aller Erſcheinungen, d. i. der möglichen Erfahrung, dieſer widerſtreitend, alſo nichts, als bloſer Schein.

Anmerkung.

Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Dynamik; denn eine Bewegung, die nicht ohne den Einfluß einer continuirlich wirkenden äußeren bewegenden Kraft Statt finden kann, beweiſet mittelbar oder unmittelbar urſprüngliche Bewegkräfte der Materie, es ſei der Anziehung oder Zurückſtoßung. — Uebrigens kann Newton's Scholium zu den Definitionen, die er ſeinen Princ. Philos. Nat. Math. vorausgeſetzt hat, gegen das Ende, hierüber nachgeſehen werden, aus welchem erhellt, daß die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct, (mithin auch die Achſendrehung der Erde) ſelbſt im leeren Raume, alſo ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem äußeren Raume dennoch vermittelſt der Erfahrung könne erkannt werden, daß alſo eine Bewegung, die eine Veränderung der äußeren Verhältniſſe im Raume iſt, empiriſch gegeben werden könne, obgleich dieſer Raum ſelbſt nicht empiriſch gegeben und kein

Gegenſtand der Erfahrung iſt, welches Paradoxon aufgelöſet zu werden verdient.

Lehrſatz 3.

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines anderen bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung des letzteren **nothwendig.**

Beweis.

Nach dem dritten Geſetze der Mechanik (Lehrſ. 4) iſt die Mittheilung der Bewegung der Körper nur durch die Gemeinſchaft ihrer urſprünglich bewegenden Kräfte, und dieſe nur durch beiderſeitige entgegengeſetzte und gleiche Bewegung möglich. Die Bewegung beider iſt alſo wirklich. Da aber die Wirklichkeit dieſer Bewegung nicht (wie im zweiten Lehrſatze) auf dem Einfluſſe äußerer Kräfte beruht, ſondern aus dem Begriffe der Relation des **Bewegten** im Raume zu jedem anderen dadurch **Beweglichen** unmittelbar und unvermeidlich folgt; ſo iſt die Bewegung des letzteren **nothwendig.**

Anmerkung.

Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik. — Daß übrigens dieſe drei Lehrſätze die Bewegung der Materie in Anſehung ihrer **Möglichkeit**, **Wirklichkeit** und **Nothwendigkeit**, mithin in Anſehung aller dreien Kategorien der **Modalität** beſtimmen, fällt von ſelbſt in die Augen.

Allgemeine Anmerkung zur Phänomenologie.

Es zeigen ſich alſo hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwiſſenſchaft unvermeidlich, deren genaue Beſtimmung um deswillen nothwendig, obgleich eben nicht ſo leicht und faßlich iſt, nämlich der Begriff der **Bewegung im relativen** (beweglichen) Raume, zweitens der Begriff der Bewegung im abſoluten (unbeweglichen) Raume, drittens der Begriff der relativen Bewegung überhaupt, zum Unterſchiede von der abſoluten. Allen wird der Begriff des abſoluten Raumes zum Grunde gelegt. Wie kommen wir aber zu dieſem ſonderbaren Begriffe, und worauf beruht die Nothwendigkeit ſeines Gebrauchs?

Er kann kein Gegenſtand der Erfahrung ſein; denn der Raum ohne Materie iſt kein Object der Wahrnehmung, und dennoch iſt er ein nothwendiger Vernunftbegriff, mithin nichts weiter, als eine bloſe Idee. Denn damit Bewegung auch nur als Erſcheinung gegeben werden könne, dazu wird eine empiriſche Vorſtellung des Raums, in Anſehung deſſen das Bewegliche ſein Verhältniß verändern ſoll, erfordert; der Raum aber, der wahrgenommen werden ſoll, muß material, mithin, dem Begriffe einer Materie überhaupt zufolge, ſelbſt beweglich ſein. Um ihn nun bewegt zu denken, darf man ihn nur als in einem Raume von größerem Umfange enthalten denken und dieſen als ruhig annehmen. Mit dieſem aber läßt ſich ebendaſſelbe in Anſehung eines noch mehr erweiterten Raumes veranſtalten und ſo ins Unendliche, ohne jemals zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Anſehung deſſen irgend einer Materie ſchlechthin Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könne, ſondern der Begriff dieſer Verhältnißbeſtimmungen wird beſtändig abgeändert werden müſſen, nachdem man das Bewegliche mit einem oder dem anderen dieſer Räume in Verhältniß betrachten wird. Da nun die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzuſehen, im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt iſt, ſo erhellt daraus erſtlich: daß alle Bewegung oder Ruhe blos relativ und keine abſolut ſein könne, d. i. daß Materie blos im Verhältniß auf Materie, niemals aber in Anſehung des bloſen Raumes ohne Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden könne, mithin abſolute Bewegung, d. i. eine ſolche, die ohne alle Beziehung einer Materie auf eine andere gedacht wird, ſchlechthin unmöglich ſei; zweitens, daß auch eben darum kein für alle Erſcheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich ſei, ſondern man ſich einen Raum, in welchem dieſer ſelbſt als bewegt gedacht werden könne, der aber ſeiner Beſtimmung nach weiter von keinem anderen empiriſchen Raume abhängt und daher nicht wiederum bedingt iſt, d. i. einen abſoluten Raum, auf den alle relative Bewegungen bezogen werden können, denken müſſe, in welchem alles Empiriſche beweglich iſt, eben darum, damit in demſelben alle Bewegung des Materiellen, als blos relativ gegen einander, als alternativ-wechſelſeitig *); keine aber als abſolute Bewegung oder Ruhe, (da, indem das Eine bewegt heißt, das Andere, worauf in Beziehung jenes bewegt iſt, gleichwohl als ſchlechthin ruhig vorgeſtellt wird,) gelten möge. Der abſolute Raum iſt alſo nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, ſondern als eine Idee, welche zur Regel dienen ſoll, alle Bewegung in ihm blos als relativ zu betrachten, nothwendig, und alle Bewegung und Ruhe muß auf den abſoluten Raum reducirt werden, wenn die Erſcheinung derſelben in einen beſtimmten Erfahrungsbegriff, (der alle Erſcheinungen vereinigt,) verwandelt werden ſoll.

---

*) In der Logik bezeichnet das Entweder-Oder jederzeit ein disjunctives Urtheil; da denn, wenn das Eine wahr iſt, das Andere falſch ſein muß. Z. B. ein Körper iſt entweder bewegt, oder nicht bewegt d. i. in Ruhe. Denn man redet da lediglich von dem Verhältniß des Erkenntniſſes zum Objecte. In der Erſcheinungslehre, wo es auf das Verhältniß zum Subjecte ankommt, um darnach das Verhältniß der Objecte zu beſtimmen, iſt es anders. Denn da iſt der Satz: der Körper iſt entweder bewegt und der Raum ruhig, oder umgekehrt, nicht ein disjunctiver Satz in objectiver, ſondern nur in ſubjectiver Beziehung, und beide darin enthaltene Urtheile gelten alternativ. In ebenderſelben Phänomenologie, wo die Bewegung nicht blos phoronomiſch, ſondern vielmehr dynamiſch betrachtet wird, iſt dagegen der disjunctive Satz in objectiver Bedeutung zu nehmen; d. i. an die Stelle der Umdrehung eines Körpers kann ich nicht die Ruhe deſſelben und dagegen die entgegengeſetzte Bewegung des Raums annehmen. Wo aber die Bewegung ſogar mechaniſch betrachtet wird, (wie wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft,) iſt ſogar das der Form nach disjunctive Urtheil in Anſehung des Objects distributiv zu gebrauchen, ſo daß die Bewegung nicht entweder dem einen, oder dem anderen, ſondern einem jeden ein gleicher Antheil daran beigelegt werden muß. Dieſe Unterſcheidung der alternativen, disjunctiven und diſtributiven Beſtimmung eines Begriffs, in Anſehung entgegengeſetzter Prädicate, hat ihre Wichtigkeit, kann aber hier nicht weiter erörtert werden.

So wird die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den abſoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an ſich ruhig, jenen Raum aber im abſoluten, (der nicht in die Sinne fällt,) in entgegengeſetzter Richtung bewegt, und dieſe Vorſtellung als diejenige denke, welche gerade dieſelbe Erſcheinung gibt, wodurch denn alle mögliche Erſcheinungen geradlinigter Bewegungen, die ein Körper allenfalls zugleich haben mag, auf den Erfahrungsbegriff, der ſie insgeſammt vereinigt, nämlich den der blos relativen Bewegung und Ruhe, zurückgeführt werden.

Die Kreisbewegung, weil ſie, nach dem zweiten Lehrſatze, auch ohne Beziehung auf den äußeren empiriſch-gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden kann, ſcheint doch in der That abſolute Bewegung zu ſein. Denn die relative in Anſehung des äußeren Raums (z. B. die Achſendrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) iſt eine Erſcheinung, an deren Stelle die entgegengeſetzte Bewegung dieſes Raums (des Himmels) in derſelben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, geſetzt werden kann, die aber nach dieſem Lehrſatze in der Erfahrung durchaus nicht an deren Stelle geſetzt werden darf, mithin auch jene Kreisdrehung nicht als äußerlich relativ vorgeſtellt werden ſoll, welches ſo lautet, als ob dieſe Art der Bewegung für abſolut anzunehmen ſei.

Allein es iſt wohl zu merken: daß hier von der wahren (wirklichen) Bewegung, die doch nicht als ſolche erſcheint, die alſo, wenn man ſie blos nach empiriſchen Verhältniſſen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe könnte gehalten werden, d. i. von der wahren Bewegung, zum Unterſchiede vom Schein, nicht aber von ihr als abſoluten Bewegung im Gegenſatze der relativen die Rede ſei, mithin die Kreisbewegung, ob ſie zwar in der Erſcheinung keine Stellen-Veränderung, d. i. keine phoronomiſche, des Verhältniſſes des Bewegten zum (empiriſchen) Raume zeigt, dennoch eine durch Erfahrung erweisliche continuirliche dynamiſche Veränderung des Verhältniſſes der Materie in ihrem Raume, z. B. eine beſtändige Verminderung der Anziehung durch eine

Beſtrebung zu entfliehen, als Wirkung der Kreisbewegung, zeige und dadurch den Unterſchied derſelben vom Schein ſicher bezeichne. Man kann ſich z. B. die Erde im unendlichen leeren Raum, als um die Achſe gedreht, vorſtellen, und dieſe Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniß der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume außer ihr, phoronomiſch, d. i. in der Erſcheinung verändert wird. Denn in Anſehung des erſteren, als empiriſchen Raumes verändert nichts auf und in der Erde ſeine Stelle und in Beziehung des zweiten, der ganz leer iſt, kann überall kein äußeres verändertes Verhältniß, mithin auch keine Erſcheinung einer Bewegung Statt finden. Allein wenn ich mir eine zum Mittelpunct der Erde hingehende tiefe Höhle vorſtelle, und laſſe einen Stein darin fallen, finde aber, daß, obzwar in jeder Weite vom Mittelpuncte die Schwere immer nach dieſem hingerichtet iſt, der fallende Stein dennoch von ſeiner ſenkrechten Richtung im Fallen continuirlich und zwar von Weſt nach Oſt abweiche, ſo ſchließe ich, die Erde ſei von Abend gegen Morgen um die Achſe gedreht. Oder wenn ich auch außerhalb den Stein von der Oberfläche der Erde weiter entferne, und er bleibt nicht über demſelben Puncte der Oberfläche, ſondern entfernt ſich von demſelben von Oſten nach Weſten, ſo werde ich auf ebendieſelbe vorhergenannte Achſendrehung der Erde ſchließen und beiderlei Wahrnehmungen werden zum Beweiſe der Wirklichkeit dieſer Bewegung hinreichend ſein, wozu die Veränderung des Verhältniſſes zum äußeren Raume (dem beſtirnten Himmel) nicht hinreicht, weil ſie bloſe Erſcheinung iſt, die von zwei in der That entgegengeſetzten Gründen herrühren kann und nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erſcheinungen dieſer Veränderung abgeleitetes Erkenntniß, d. i. Erfahrung iſt. Daß aber dieſe Bewegung, ob ſie gleich keine Veränderung des Verhältniſſes zum empiriſchen Raume iſt, dennoch keine abſolute Bewegung, ſondern continuirliche Veränderung der Relationen der Materien zu einander, obzwar im abſoluten Raume vorgeſtellt, mithin wirklich nur relative und ſogar darum allein wahre Bewegung ſei, das beruht auf der Vorſtellung der wechſelſeitigen continuirlichen Entfernung eines jeden Theils der Erde (außerhalb der Achſe) von jedem anderen ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegenüber liegenden. Denn dieſe Bewegung iſt im abſoluten Raume wirklich, indem dadurch der Abgang der gedachten Entfernung, den die Schwere für ſich allein dem Körper zuziehen würde, und zwar ohne alle dynamiſche zurücktreibende Urſache, (wie man aus dem von Newton Princ. Phil. Nat. pag. 10. Edit. 1714 *) gewählten Beiſpiele erſehen kann,) mithin durch wirkliche, aber auf den innerhalb der bewegten Materie (nämlich des Centrum derſelben) beſchloſſenen, nicht aber auf den äußeren Raum bezogene Bewegung, continuirlich erſetzt wird.

Was den Fall des dritten Lehrſatzes anlangt, ſo bedarf es, um die Wahrheit der wechſelſeitig-entgegengeſetzten und gleichen Bewegung beider Körper auch ohne Rückſicht auf den empiriſchen Raum zu zeigen, nicht einmal des im zweiten Fall nöthigen, durch Erfahrung gegebenen thätigen dynamiſchen Einfluſſes (der Schwere oder eines geſpannten Fadens), ſondern die bloſe dynamiſche Möglichkeit eines ſolchen Einfluſſes, als Eigenſchaft der Materie, (die Zurückſtoßung oder Anziehung) führt bei der Bewegung der einen die gleiche und entgegengeſetzte Bewegung der anderen zugleich mit ſich, und zwar aus bloſen Begriffen einer relativen Bewegung, wenn ſie im abſoluten Raume, d. i. nach der Wahrheit betrachtet wird, und iſt daher, wie Alles, was aus bloſen Begriffen hinreichend erweislich iſt, ein Geſetz einer ſchlechterdings nothwendigen Gegenbewegung.

Es iſt alſo auch keine abſolute Bewegung, wenngleich ein Körper im leeren Raume in Anſehung eines anderen als bewegt gedacht

---

*) Er ſagt daſelbſt: Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est: propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vere moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata. Hierauf läßt er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln ſich um ihren gemeinſchaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie die Wirklichkeit ihrer Bewegung ſammt der Richtung derſelben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Ich habe dieſes auch an der um ihre Achſe bewegten Erde unter etwas veränderten Umſtänden zu zeigen geſucht.

wird; die Bewegung beider wird hier nicht relativ auf den ſie umgebenden Raum, ſondern nur auf den zwiſchen ihnen, welcher ihr äußeres Verhältniß unter einander allein beſtimmt, als den abſoluten Raum betrachtet, und iſt alſo wiederum nur relativ. Abſolute Bewegung würde alſo nur diejenige ſein, die einem Körper ohne ein Verhältniß auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine ſolche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen d. i. des Syſtems aller Materie. Denn wenn außer einer Materie noch irgend eine andere, ſelbſt durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, ſo würde die Bewegung ſchon relativ ſein. Um deswillen iſt ein jeder Beweis eines Bewegungsgeſetzes, der darauf hinausläuft, daß das Gegentheil deſſelben eine geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes zur Folge haben müßte, ein apodiktiſcher Beweis der Wahrheit deſſelben; blos weil daraus abſolute Bewegung folgen würde, die ſchlechterdings unmöglich iſt. Von der Art iſt das Geſetz des Antagonismus in aller Gemeinſchaft der Materie durch Bewegung. Denn eine jede Abweichung von demſelben würde den gemeinſchaftlichen Mittelpunct der Schwere aller Materie, mithin das ganze Weltgebäude aus der Stelle rücken, welches dagegen, wenn man dieſes ſich als um ſeine Achſe gedreht vorſtellen wollte, nicht geſchehen würde, welche Bewegung alſo immer noch zu denken möglich, obzwar anzunehmen, ſo viel man abſehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen ſein würde.

Auf die verſchiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte haben auch die verſchiedenen Begriffe vom leeren Raume ihre Beziehung. Der leere Raum in phoronomiſcher Rückſicht, der auch der abſolute Raum heißt, ſollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden; denn er iſt nur die Idee von einem Raume, in welchem ich von aller beſonderen Materie, die ihn zum Gegenſtande der Erfahrung macht, abſtrahire, um in ihm den materiellen, oder jeden empiriſchen Raum noch als beweglich und dadurch die Bewegung nicht blos einſeitig als abſolutes, ſondern jederzeit wechſelſeitig als blos relatives Prädicat zu denken. Er iſt alſo gar nichts, was zur Exiſtenz der Dinge, ſondern blos zur Beſtimmung der Begriffe gehört, und ſofern exiſtirt kein leerer Raum. Der leere Raum in dynamiſcher Rückſicht iſt der, der nicht erfüllt iſt, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widerſteht, folglich keine repulſive Kraft wirkt, und er kann entweder der leere Raum in der Welt (vacuum mundanum), oder, wenn dieſe als begrenzt vorgeſtellt wird, der leere Raum außer der Welt (vacuum extramundanum) ſein; der erſtere auch entweder als zerſtreuter (vacuum disseminatum, der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht,) oder als gehäufter leerer Raum (vacuum coacervatum, der die Körper, z. B. Weltkörper, von einander abſondert,) vorgeſtellt werden, welche Unterſcheidung, da ſie nur auf dem Unterſchied der Plätze, die man dem leeren Raum in der Welt anweiſt, beruht, eben nicht weſentlich iſt, aber doch in verſchiedener Abſicht gebraucht wird, der erſte, um den ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeit, der zweite, um die Möglichkeit einer von allem äußeren Widerſtande freien Bewegung im Weltraume davon abzuleiten. Daß den leeren Raum in der erſteren Abſicht anzunehmen nicht nöthig ſei, iſt ſchon in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik gezeigt worden; daß er aber unmöglich ſei, kann aus ſeinem Begriffe allein, nach dem Satze des Widerſpruchs, keinesweges bewieſen werden. Gleichwohl, wenn hier auch kein blos logiſcher Grund der Verwerfung deſſelben anzutreffen wäre, könnte doch ein allgemeiner phyſiſcher Grund, ihn aus der Naturlehre zu verweiſen, nämlich der von der Möglichkeit der Zuſammenſetzung einer Materie überhaupt, da ſein, wenn man die letztere nur beſſer einſähe. Denn wenn die Anziehung, die man zur Erklärung des Zuſammenhanges der Materie annimmt, nur ſcheinbare, nicht wahre Anziehung, vielmehr etwa blos die Wirkung einer Zuſammendrückung durch äußere im Weltraume allenthalben verbreitete Materie (den Aether), welche ſelbſt nur durch eine allgemeine und urſprüngliche Anziehung, nämlich die Gravitation, zu dieſem Drucke gebracht wird, ſein ſollte, welche Meinung manche Gründe für ſich hat; ſo würde der leere Raum innerhalb den Materien, wenngleich nicht logiſch, doch dynamiſch und alſo phyſiſch unmöglich ſein, weil jede Materie ſich in die leeren Räume, die man innerhalb derſelben annähme, (da ihrer expanſiven Kraft hier nichts widerſteht,) von ſelbſt ausbreiten und ſie jederzeit erfüllt erhalten würde. Ein leerer Raum außer der Welt würde, wenn man unter dieſer den Inbegriff aller vorzüglich attractiven Materien (der großen Weltkörper) verſteht, aus ebendemſelben Grunde unmöglich ſein, weil nach dem Maaße, als die Entfernung von dieſen zunimmt, auch die Anziehungskraft auf den Aether, (der jene Körper alle einſchließt und, von jener getrieben, ſie in ihrer Dichtigkeit durch Zuſammendrückung erhält,) in umgekehrtem Verhältniſſe abnimmt, dieſer alſo ſelbſt nur ins Unendliche an Dichtigkeit abnehmen, nirgend aber den Raum ganz leer laſſen würde. Daß es indeſſen mit dieſer Wegſchaffung des leeren Raums ganz hypothetiſch zugeht, darf Niemand befremden; geht es doch mit der Behauptung deſſelben nicht beſſer zu. Diejenigen, welche dieſe Streitfrage dogmatiſch zu entſcheiden wagen, ſie mögen es bejahend oder verneinend thun, ſtützen ſich zuletzt auf lauter metaphyſiſche Vorausſetzungen, wie aus der Dynamik zu erſehen iſt, und es war wenigſtens nöthig, hier zu zeigen, daß dieſe über gedachte Aufgabe gar nicht entſcheiden könne. Was drittens den leeren Raum in mechaniſcher Abſicht betrifft, ſo iſt dieſer das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verſchaffen. Man ſieht leicht, daß die Möglichkeit oder Unmöglichkeit deſſelben nicht auf metaphyſiſchen Gründen, ſondern dem ſchwer aufzuſchließenden Naturgeheimniſſe, auf welche Art die Materie ihrer eigenen ausdehnenden Kraft Schranken ſetze, beruhe. Gleichwohl, wenn das, was in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik von der ins Unendliche möglichen größeren Ausdehnung ſpecifiſch verſchiedener Stoffe, bei derſelben Quantität der Materie (ihrem Gewichte nach) geſagt worden, eingeräumt wird; ſo möchte wohl, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, einen leeren Raum anzunehmen, unnöthig ſein, weil der Widerſtand, ſelbſt bei gänzlich erfüllten Räumen, alsdenn doch ſo klein, als man will, gedacht werden kann.

Und ſo endigt ſich die metaphyſiſche Körperlehre mit dem Leeren und eben darum Unbegreiflichen, worin ſie einerlei Schickſal mit allen übrigen Verſuchen der Vernunft hat, wenn ſie im Zurückgehen zu Principien den erſten Gründen der Dinge nachſtrebt, da, weil es ihre Natur ſo mit ſich bringt, niemals etwas Anderes, als ſofern es unter gegebenen Bedingungen beſtimmt iſt, zu begreifen, folglich ſie weder beim Bedingten ſtehen bleiben, noch ſich das Unbedingte faßlich machen kann, ihr, wenn Wißbegierde ſie auffordert, das abſolute Ganze aller Bedingungen zu faſſen, nichts übrig bleibt, als von den Gegenſtänden auf ſich ſelbſt zurückzukehren, um anſtatt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze ihres eigenen ſich ſelbſt überlaſſenen Vermögens zu erforſchen und zu beſtimmen.

Druck von E. Polz in Leipzig.

Fig. 1

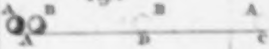


Fig. 2

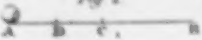


Fig. 3

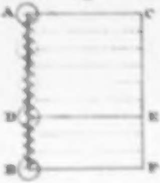


Fig. 4

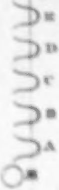


Fig. 5

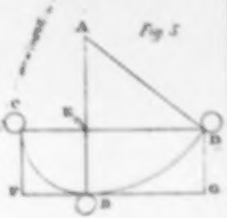


Fig. 6

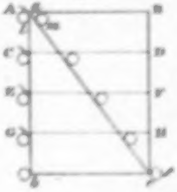

A
a
B
m
C
D
E
F
G
H
b

Fig. 7

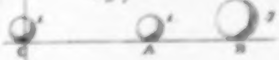


Fig. 8

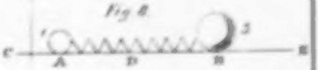


Fig. 9

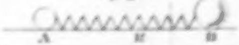


Fig. 10

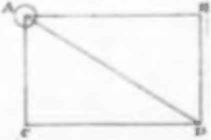


Fig. 11

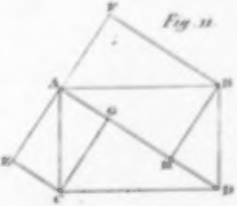


Fig. 12.

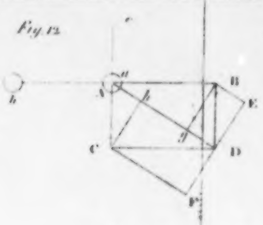

c
b
a
A
B
E
h
g
C
D
F

Fig. 13.

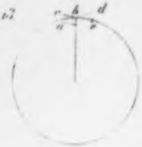


Fig. 14.

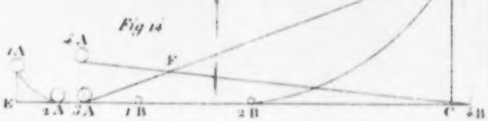

3B
4A
1A
F
E
2A
3A
1B
2B
C
4B

Fig. 15.

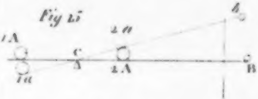

b
2a
1A
C
A
2A
B
1a

Fig. 20.

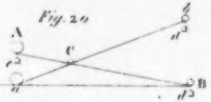


Fig. 16.

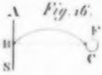


Fig. 17.

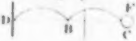


Fig. 19

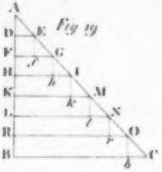

A
D
E
F
G
f
H
I
h
K
M
k
L
N
l
R
O
r
B
C
b

Fig. 18

Fig. 21

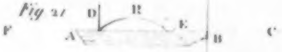


Fig. 22.

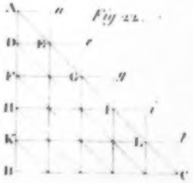

A
a
D
E
e
F
G
g
H
I
i
K
L
l
B
C

Fig. 23.

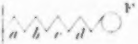


Fig. 24.

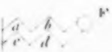
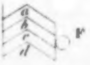


Fig. 25.



[illegible]

De igne

Fig. 1

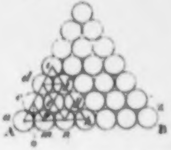

C
d
c
a
A
m
n
o
a
B

Fig. 2.

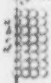


Fig. 3.

Fig. 4.

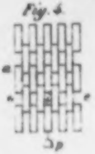


Fig. 5

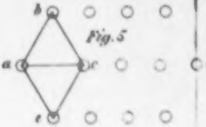
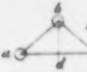


Fig. 6.



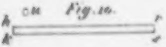

h
u
Fig. 10.
r
k
s

Fig. 8.

Fig. 7.

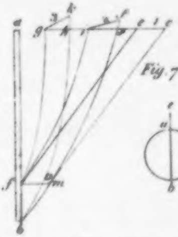

a
g
3
k
h
i
2
l
c
f
m
b

Fig. 11

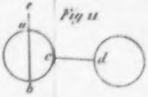
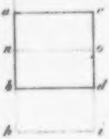


Fig. 9.



Monadologia physica

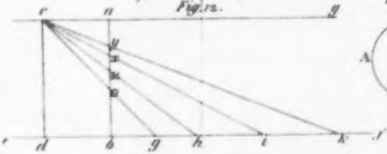

c
a
Fig. 12.
g
y
x
u
z
e
d
b
g
h
i
k
f

Fig. 13.

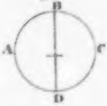
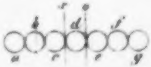


Fig. 14



Immanuel Kant's Werke,

ſorgfältig revidirte

Geſammtausgabe in zehn Bänden.

Neunter Band.

Leipzig 1839.
Modes und Baumann.

Immanuel Kant's

Schriften

zur

Naturwiſſenſchaft.

Zweite Abtheilung.

Zur phyſiſchen Geographie.

Leipzig 1839.
Modes und Baumann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Die in dem vorliegenden neunten Bande zuſammengeſtellten Schriften gehören, mit Ausnahme der Abhandlung: „über die Vulcane im Monde,“ ſämmtlich in das Gebiet der phyſiſchen Geographie in dem Sinne, in welchem Kant ſelbſt ſie zum Gegenſtande oft wiederholter akademiſcher Vorträge gemacht hat; daher denn auch dieſe zweite Abtheilung der zur Naturwiſſenſchaft (mit Ausſchluß der Anthropologie) gehörigen Schriften ſogleich auf dem Titel durch den Zuſatz: „Zur phyſiſchen Geographie“ näher bezeichnet werden durfte. (Vgl. Vorrede zu Bd. **VIII**, S. VII.) Im Einzelnen iſt darüber Folgendes zu bemerken.

Die Abhandlung, welche der Zeitfolge nach dieſen Band eröffnet: „die Frage, ob die Erde veralte? phyſikaliſch erwogen,“ erſchien zuerſt in den Königsberger wöchentlichen Frage- und Anzeigungsnachrichten vom Jahre 1754, Stück 32—37.

Die darauf folgende: „Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwüdigſten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ſten Jahres einen großen Theil der Erde erſchüttert hat,“ welche ſich auf ein Ereigniß bezieht, das damals das ganze gebildete Europa nicht blos in naturhiſtoriſcher Hinſicht intereſſirte, erſchien im Anfang des Jahres 1756 als ſelbſtſtändige Schrift (Königsberg bei J. Fr. Hartknoch, 40 S. 8.) und wurde, wie Borowski in ſeiner Biographie Kant's (S. 54) erzählt, von drei zu drei Tagen bogenweiſe ausgegeben. Der Beifall, welchen dieſe Beſchreibung ſammt den daran geknüpften Betrachtungen fand, veranlaßte Kant, in den Königsb. wöchentl. Frage- und Anzeigungsnachrichten deſſelben Jahres 1756 Nr. 15 u. 16 fortgeſetzte „Betrachtungen der ſeit einiger Zeit wahrgenommenen Erderſchütterungen“ einrücken zu laſſen, welche hier ebenfalls unmittelbar auf jene folgen.

In demſelben Jahre 1756 veröffentlichte Kant auch als Programm zur Ankündigung ſeiner Vorleſungen im Sommerhalbjahre die „Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde“ (Königsberg, Hartung, 12 S. 4.), die dann zuerſt Vollmer in ſeiner Ausgabe von Kant's phyſiſcher Geographe (Bd. IV, S. 37) hat wieder abdrucken laſſen †).

Zu demſelben Zwecke der Ankündigung ſeiner Vorleſungen ſchrieb Kant im Jahre 1757 die Abhandlung: „Ankündigung und Entwurf eines Collegii der phyſiſchen Geographie, nebſt dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Weſtwinde in unſeren Gegenden darum feucht ſeien, weil ſie über ein großes Meer ſtreichen?" (Königsb., gedr. bei Drieſt, 8 S. 4.) Durch dieſes Programm hat Kant wahrſcheinlich zuerſt die phyſiſche Geographie in den Kreis ſeiner akademiſchen Vorträge eingeführt; wenigſtens ſagt er in der „Nachricht von der Einrichtung ſeiner Vorleſungen im Winterhalbjahre 1765 — 1766" (ſ. Bd. I, Nr. IV, S. 197), daß er den erſten Entwurf dazu „gleich zu Anfange ſeiner akademiſchen Unterweiſung," alſo kurz nach dem Ende des Jahres 1755, gemacht habe. Durch eine Verwechſelung mit der ſo eben erwähnten „Nachricht" u. ſ. w. vom Jahre 1765 iſt auf dem Specialtitel dieſer Abhandlung (S. 93) fälſchlich die Jahreszahl 1765 als die Zeit ihres erſten Erſcheinens gekommen; und da ich dieſen Fehler zu ſpät bemerkt habe, ſo muß ich den Leſer bitten, ihn zu berichtigen. Die Zahl 1757 gründet ſich auf Borowski S. 56. Uebrigens beweiſt dieſer „Entwurf," daß der Plan der phyſiſchen Geographie bei Kant gleich in der erſten Zeit ſich im Weſentlichen ſo gebildet hatte, wie er auch ſeinen ſpäter herausgegebenen Vorleſungen zu Grunde liegt. Ein drittes Programm zur Ankündigung von Vorleſungen über denſelben Gegenſtand vom Jahre 1775 wird noch im zehnten Bande dieſer Ausgabe folgen.

---

†) Dieſer Abdruck iſt auch einzeln verkauft worden unter dem Titel: M. J. Kant's neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. (Hamburg, 1805.)

Zu bedauern habe ich, daß es mir nicht hat gelingen wollen, von den genannten fünf Abhandlungen die Originalausgaben zu vergleichen, indem faſt alle dieſe kleineren Gelegenheitsſchriften aus der früheſten Periode Kant's zu den literariſchen Seltenheiten gehören, welche auch in reichen Bibliotheken nicht vorhanden zu ſein pflegen. Namentlich würde ſich dann in den „Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde“ die Ankündigung der Vorleſungen ſelbſt, die, wie gewöhnlich, in allen bisherigen Ausgaben weggelaſſen iſt, haben ergänzen laſſen; wie dies z. B. in der vorliegenden Ausgabe bei dem „Verſuche einiger Betrachtungen über den Optimismus“ geſchehen iſt.

Für die Abhandlung über die Frage: ob die Erde veralte? konnte daher nur der Abdruck in der Tieftrunk-Nicolovius'ſchen Sammlung Bd. IV, S. 91 flgg. benutzt werden, und in dem Texte derſelben ſchienen folgende kleine Veränderungen nöthig zu ſein: S. 11, Z. 15 u. müßte f. mußte; S. 18, Z. 5 u. (Text) hinunterſeigen f. hinterſeigen; S. 20, Z. 5 o. todten f. Todten. — Von der „Geſchichte und Naturbeſchreibung des Erdbebens v. J. 1755“ konnten drei, übrigens mit einander übereinſtimmende Abdrücke verglichen werden; der erſte vom J. 1795 in einer wenig bekannten Sammlung einiger Abhandlungen von Kant, (J. Kant's frühere noch nicht geſammelte kleine Schriften, Linz, 1795, S. 45,) die zweite vom J. 1797 in „J. Kant's ſämmtliche kleine Schriften, nach der Zeitfolge geordnet, (Königsb. und Leipzig, [Jena, bei Voigt] 1797, Bd. II, S. 1 flgg.),“ der dritte vom J. 1799 in der Tieftrunk'ſchen Sammlung, Bd. I, S. 521 flgg. In dieſen drei Abdrücken finden ſich einige Anmerkungen, die, da ſie blos ein gewöhnlicheres Wort für das von Kant im Texte gebrauchte enthalten, dem ungenannten Herausgeber vom J. 1795 zu gehören und von da aus in die beiden anderen Abdrücke übergegangen zu ſein ſchienen; daher ich ſie weggelaſſen habe †). — Die Betrachtungen der ſeit einiger Zeit wahrgenommenen Erderſchütterungen, die Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, ebenſo die Ankündigung eines Collegii der phyſiſchen Geographie u. ſ. w. ſind hier ſo, wie ſie ſich in der Tieftrunk-Nicolaus'ſchen Sammlung, Bd. IV, S. 249 flgg., 317 flgg. und 336 flgg. finden, abgedruckt worden. Nur S. 80, Z. 10 u. iſt geſetzt worden: nöthigt (wie auch Vollmer hat) ſ. nöthigte, und S. 96, Z. 7 o. zerſtreut ſ. geſtreut.

Die beiden darauf folgenden Abhandlungen: „über die Vulcane im Monde," und: „Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung," ſind beide zuerſt in der Berliner Monatsſchrift erſchienen, und zwar die erſtere im J. 1785 (März, S. 199—213), die zweite im J. 1794 (Mai, S. 392—407). Beide ſind dann faſt in alle Sammlungen der kleineren Abhandlungen Kant's übergegangen. Der Text der Berliner Monatsſchrift iſt, wie gewöhnlich, ſehr correct; und nur S. 125, Z. 3 o. ſchien ſ. die Leichtgläubigkeit, wie die

---

†) Zu S. 27, Z. 9 u. iſt nämlich dort zu dem Worte „Ungemächlichkeit" als Anmerkung hinzugeſetzt „unbehaglicher Erfolge"; S. 28, Z. 9 u. (Text) zu „Grüſte" „Klüſte"; S. 38, Z. 17 o. zu „Schwänkung" „Schwingung"; (ich habe dafür „Schwankung" in den Text aufgenommen;) S. 54, Z. 11 o. zu „Auszug" „Durchſchnitt". Außerdem habe ich S. 39, Z. 5 u. „und" vor „dieſe" geſtrichen und S. 59, Z. 13 o. „Wärme" ſ. „Materie" geſetzt. Die von Kant ſelbſt (S. 36, Z. 3 u.) angeführte Stelle aus den Königsberger Frage- u. Anzeigungs-Nachrichten habe ich in Ermangelung dieſer Zeitſchrift nicht ergänzen können.

Berl. Monatsſchr. hat, der Leichtgläubigkeit geleſen werden zu müſſen.

Endlich beſchließt dieſen Band „J. Kant's phyſiſche Geographie. Auf Verlangen des Verfaſſers aus ſeiner Handſchrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von Dr. Fr. Theod. Rink.“ (Königsberg, Göbbels u. Unzer, 1802. 2 Bde. xvi u. 312 u. 248 S. gr. 8.) Die Bearbeitung und Herausgabe dieſes Werks war bekanntlich zur Zeit ſeines erſten Erſcheinens die Veranlaſſung eines heftigen Streites. Kant nämlich hatte die eigene Redaction dieſer Vorleſungen erſt verſchoben und dann ganz aufgegeben; ſpäter aber ſeine dazu gehörigen Papiere dem Dr. u. Prof. Rink überlaſſen. Wegen der Herausgabe derſelben machte Rink dem Buchhändler Vollmer in Hamburg Anträge; die Bedingungen jedoch, welche er ſeinem Verleger ſtellte, waren von der Art, daß ſich die Sache wieder zerſchlug. Vielmehr fing Vollmer unabhängig von Kant und Rink im J. 1801 an, in ſeinem Verlage eine Bearbeitung von Kant's phyſiſcher Geographie aus Nachſchriften der Vorleſungen Kant's (aus den Jahren 1778, 1782, 1793) herausgeben zu laſſen; und in Folge deſſen erſchien im Intelligenzblatte der Allg. Literatur-Zeitung v. J. 1801 (Nr. 120) folgende „Nachricht an das Publicum, die bei Vollmer erſchienene unrechtmäßige Ausgabe der phyſiſchen Geographie von J. Kant betreffend“:

> „Der Buchhändler Vollmer hat in letzter Meſſe unter meinem Namen eine phyſiſche Geographie, wie er ſelbſt ſagt, aus Collegienheften, herausgegeben, die ich weder nach Materie, noch nach Form für die

meinige anerkenne. Die rechtmäßige Herausgabe meiner phyſiſchen Geographie habe ich Herrn Dr. u. Prof. Rink übertragen.“

„Zugleich inſinuirt gedachter Vollmer, als ſei die von Herrn M. Jäſche herausgegebene Logik nicht die meinige und ohne meine Bewilligung erſchienen; dem ich hiemit geradezu widerſpreche. Dagegen aber kann ich weder die Logik, noch die Moral, noch irgend eine andere Schrift, mit deren Herausgabe gedachter Vollmer droht, für die meinige anerkennen, indem ſelbige bereits von mir Herrn M. Jäſche u. Dr. Rink übergeben ſind.

Königsberg, den 29. Mai 1801.

Immanuel Kant.“

Dieſe Erklärung hielt aber Vollmer, der ſie für untergeſchoben zu erklären verſuchte, nicht ab, ſein Unternehmen fortzuſetzen und unter mehrfachen Angriffen gegen Rink, welchen dieſer ſeinerſeits ebenfalls mehrere Erklärungen entgegenſetzte, zu Ende zu führen †). Unterdeſſen hatte aber auch **Rink** aus Kant's Papieren die phyſiſche Geographie unter dem oben angegebenen Titel herausgegeben, und über die Art, wie er dabei verfahren iſt, gibt die Vorrede zu ſeiner Ausgabe (S. 130 flgg.) wenigſtens im Allgemeinen Auskunft; obwohl ſchon aus ihr ziemlich deutlich hervorgeht, daß die Eile, mit welcher die Herausgabe betrieben wurde, nicht ohne Einfluß auf die Art der Behandlung geweſen iſt.

---

†) Zur Geſchichte dieſes Streites hat man die Erklärungen Vollmer's in dem Intelligenzbl. d. Allg. Literaturzeit. 1801, Nr. 163 und den Beilagen zu den neuen Würzburg. gel. Anz. 1801, Nr. 27, 28, ſowie die Rink's im Intelligenzbl. d. Allg. Literaturzeit. 1801, Nr. 203, 1802, Nr. 62 u. Nr. 129 zu vergleichen. Ferner Vollmer's „actenmäßige Geſchichte meiner Ausgabe von Kant's phyſiſcher Geographie. Originalien zu einer a prioriſchen Conſtruction des Herrn Doctor Rink“, die zugleich die Vorrede zur 1. u. 2. Abth. ſeiner Ausgabe von Kant's phyſiſcher Geographie bilden. Dagegen Rink: „actenmäßige Zurückweiſung der Inſinuation des Buchhändler Vollmer.“ Die Vollmer'ſche Ausgabe erſchien in 4 Bänden unter folgendem Titel: „J. Kant's phyſiſche Geographie“ 1. Bd. 1. Abth.

Dem Plane dieſer Geſammtausgabe gemäß (S. Bd. I, Vorr. S. XIV) konnte nun nicht wohl ein Zweifel entſtehen, welche von beiden Bearbeitungen, — denn eine dritte: „J. Kant's phyſiſche Geographie. Für Freunde der Welt- u. Länderkunde von K. G. Schelle“ (2 Bde. Lpz. 1803. Mit neuem Titel wieder ausgeg. 1807), ſowie eine vierte von J. G. Schall „zum Unterrichte der erwachſenen Jugend“ (4 Bde. 8. Hamburg, ohne Jahrzahl und Verleger) konnten nicht in Betracht kommen, — ſich zur Aufnahme in die Sammlung der Werke Kant's eigne.

Mathematiſche Vorkenntniſſe u. allgemeine Beſchreibung der Meere. (Mainz u. Hamburg b. Gottfr. Vollmer, 1801, dann noch einmal zum Theil umgearb., ohne Jahreszahl. [1802?]) 2. Abth. Die Fortſetzung der allgemeinen Beſchreibung der Meere. II. Bd. 1 Abth. Allgemeine Beſchreibung des Landes. 2. Abth. Den Aufriß und Durchſchnitt des Landes enthaltend. (Ebendaſ. 1802. Die 2. Abth. iſt in einer 2. Ausgabe 1817, Hamburg, Herold'ſche Buchh. erſchienen.) III. Bd. 1. Abth. Die Beſchreibung der Flüſſe, Seen und Atmoſphäre. (Ebendaſ. 1803.) 2. Abth. Den Beſchluß der Atmoſphäre und des ganzen Werkes enthaltend. (Ebendaſ. 1804.) IV. Bd. Der die neuen Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Zuſätze, Berichtigungen und Regiſter zum ganzen Werke enthält. (Ebendaſ. 1805.)

Die relativ größere Reichhaltigkeit und Brauchbarkeit der einen Ausgabe vor der anderen konnte hier nicht entſcheiden; in dieſer Beziehung würde die Vollmer'ſche Ausgabe den Vorzug verdienen; ſondern daß nur die Rink'ſche Ausgabe mit Kant's Wiſſen und Willen erſchienen iſt und die Präſumtion der größeren Authenticität für ſich hat, gebot die Vollmer'ſche ganz unberückſichtigt zu laſſen. Denn dieſe, deren Umfang den der Rinkſchen bei der verſchiedenen Oekonomie des Druckes vielleicht um das Sechs- bis Achtfache überſteigt, iſt eigentlich ein nach Anleitung Kant'ſcher Hefte beinahe ganz ſelbſtſtändig ausgearbeitetes Werk, in welchem ſich durchaus nicht unterſcheiden läßt, was das Eigenthum Kant's und was Zuſatz und weitere Ausführung des ungenannten Bearbeiters iſt.

Bei aller Verehrung gegen Kant jedoch und trotz der Vorliebe, mit welcher er die phyſiſche Geographie behandelt zu haben ſcheint, laſſen ſich die großen Mängel der Rinkſchen Bearbeitung, die gleich zu jener Zeit nicht nur von Vollmer, ſondern auch von anderen Beurtheilern gerügt worden ſind †), ſchwerlich verkennen; Mängel, die in der That ſo bedeutend ſind, daß, da man an der Treue Rink's nach deſſen Erklärung (S. 411) zu zweifeln keinen Grund hat, man dem Gedanken, in dieſem Buche etwas Kant's nicht durchaus Würdiges vor ſich zu haben, nur die Vorausſetzung entgegenſtellen kann, daß ſein mündlicher Vortrag Vieles ergänzt, berichtigt und belebt habe, was ſo, wie es bei Rink ſteht, eigentlich oft nur eine dürftige und fragmentariſche Compilation iſt. Trotz aller dieſer Unvollkommenheiten, die Rink zum Theil ſelbſt eingeſteht, wäre es jedoch nur Willkühr geweſen, das Rink'ſche Buch durch Auslaſſungen oder Zuſätze umzugeſtalten. Ueberdies hätte dadurch im Ganzen wenig geholfen werden können, und was etwa ſpäter von Starke (in: Kant's vorzügliche kleine Schriften u. Aufſätze, Leipzig 1833, Bd. II, S. 262 „Betrachtungen über die Erde und den Menſchen," aus Nachſchriften vom J. 1791) und von Anderen zur phyſiſchen Geographie Gehöriges veröffentlicht worden iſt, iſt nicht von der Beſchaffenheit, daß es nicht entweder in der Rink'ſchen Bearbeitung ſelbſt oder in anderen Abhandlungen Kant's, z. B. in den Anmerkungen zur Theorie der Winde, der Haupſache nach, wenn auch in etwas anderer Form, zu finden wäre. Ich habe daher die Rink'ſche Ausgabe ſo abdrucken laſſen, wie ſie Rink redigirt hat; alſo auch die literariſchen Nachweiſungen und die Anmerkungen in und unter dem Texte beibehalten, welche wenigſtens zum größten Theile nicht Kant's, ſondern Rink's Eigenthum ſind. Denn wenn man auch verſucht werden könnte, das, was Rink hinzugeſetzt hat, auszuſcheiden, ſo zeigt ſich doch bei genauerer Prüfung, daß in vielen Fällen ſich nicht mit Sicherheit beſtimmen läßt, ob dieſe oder jene Bemerkung in den Anmerkungen von Kant oder von Rink herrühre; ſo daß der ganze Scheidungsproceß ſich oft nur auf ſubjectives Ermeſſen gründen könnte, deſſen Anwendung man in dieſem Falle zweckmäßiger dem Leſer überlaſſen kann. Hierin liegt auch der Grund, daß ich in den einzelnen Worten und Ausdrücken nicht überall geändert habe, wo Veranlaſſung dazu vorhanden war †). Namentlich bin ich nicht ängſtlich beſorgt geweſen, die Orthographie der geographiſchen und anderer Eigennamen in die jetzige, den Landesſprachen genauer, obwohl immer noch ſchwankend nachgebildete Schreibweiſe zu verwandeln, wo mit der Beibehaltung der älteren Schreibweiſe kein Mißverſtändniß verbunden war, und habe daher z. B. Cirkaſſien ſ. Tſcherkeſſien, Nova-Zembla ſ. Novaja-Semlja und Aehnliches unbedenklich beibehalten; wo dagegen die Rink'ſche Schreibweiſe offenbare Irrthümer enthält und Mißverſtändniſſe erregen konnte, iſt eine allerdings bisweilen nur durch Vermuthung mögliche Verbeſſerung eingetreten †).

---

†) Vgl. u. A. die Götting. Gel. Anzeigen v. J. 1802, Nr. 154 und „Ehrenrettung Kant's gegen Rink und Compagnie" im IV. Bd. der Vollmer'ſchen Ausgabe.

---

†) Hierher gehört z. B. S. 302, wo Rink in der Angabe der Richtungen der Mouſſons nicht ganz genau iſt; S. 350, Z. 2 o., wo mit der „Jrnettekatze" wohl die Genettekatze gemeint iſt (vgl. Vollmer Bd. IV, S. 30); S. 361, Z. 15 u., wo es für „Waſſer" wohl „Meſſer" heißen muß; S. 370, Z. 11 u., wo die Breite der ausgeſpannten Flügel des Condor's auf nur „ſechs" Ellen angegeben iſt; S. 372, Z. 8 o., wo es ſ. Tiefen wohl „Klippen" oder etwas Aehnliches heißen müßte, u. dergl. noch Vieles. Die Stellen, wo ich eine Aenderung vorgenommen habe, ſind folgende: S. 156, Z. 18 u. 15 u. iſt geſetzt worden: öſtliche ſ. weſtliche; S. 172, Z. 10 u. Aſien ſ. Europa; S. 214, Z. 8 u. 300,000 ſ. 30,000; S. 243, Z. 6 u. Dichtigkeit ſ. Durchſichtigkeit; S. 246, Z. 14 u. Weil ſ. Wenn; S. 254, Z. 26 u. 12,000 ſ. 1200; S. 268, Z. 5 o. Füße ſ. Flüſſe; S. 279, Z. 10 u. Farnkraut ſ. Harnkraut; S. 286, Z. 3 u. daß ſich ſ. daß, da ſich; S. 294, Z. 12 o. ſtrömen ſ. ſtemmen; Z. 17 o. ſo ſ. ſie; S. 311, Z. 19 u. feiner Sand ſ. ferner Sand; S. 317, Z. 17 o. es ſ. ſie; S. 321, Z. 17 o. richtigen ſ. wichtigen; S. 340, Z. 3 o. Enden ſ. Ellen; S. 343, Z. 14 o. Zehen ſ. Zähne; S. 346, Z. 13 o. Nagethiere ſ. Nagelthiere; S. 348, Z. 10 o. er ſ. es; S. 376, Z. 2 o. es ſ. er; S. 390, Z. 16 u. von der Mark ſ. vom Mark; S. 393, Z. 10 u. es ſ. er; S. 395, Z. 14 o. oder Belemniten ſ. der Bel.; Z. 11 u. bald ſ. halb; S. 402, Z. 16 u. 15 u. des Fo, dieſem Fo ſ. der Fo, dieſer Fo; S. 403. Z. 15 o. rohe ſ. Rohr; S. 404, Z. 9 o. letztes Viertel ſ. erſtes V.; S. 406, Z. 11 o. Lehm ſ. Leim.

G. Hartenſtein.

---

†) Hierher gehört, um nur Einiges anzuführen, daß ich S. 216, Z. 16 o. Bouguer ſ. Bougeur geſetzt habe; S. 230, Z. 18 u. Natal ſ. Batal; S. 271, Z. 15 o. Cotopaxi ſ. Catapaccio; S. 287, Z. 2 u. Bogota ſ. Bogora; S. 330, Z. 6 o. Karaibe ſ. Karakbe; S. 331, Z. 3 u. Gabon ſ. Gabaa; S. 341, Z. 8 u. Buru ſ. Bouro; S. 355, Z. 15 u. Gambia ſ. Gambara; S. 379, Z. 11 u. Banianenbaum ſ. Barmanenbaum; S. 383, Z. 14 o. Bejuken ſ. Bequiken; S. 390, Z. 3 u. Bizapur ſ. Biſiapour; S. 391, Z. 1 u. Beryll ſ. Beryel; S. 415, Z. 7 u. Papua's ſ. Papuks; S. 421, Z. 1 o. Bahrain ſ. Baharen; S. 425, Z. 8 o. Mammuthsknochen ſ. Monmoutsknochen; S. 452, Z. 9 u. Trollhätta ſ. Troletta; S. 452, Z. 13 o. Malſtrom ſ. Maleſtrom; S. 457, Z. 14 u. 15 u. Raleigh u. Oronoko, ſ. Raleig u. Oronoquo; S. 459, Z. 4 o. Maniak-Wurzel ſ. Manice-W.; S. 461, Z. 2 o. Algonquins ſ. Alonquins.

Inhaltsanzeige.

Seite
I. Die Frage: ob die Erde veralte? phyſikaliſch erwogen. 1754 1
II. Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwürdigſten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ſten Jahres einen großen Theil der Erde erſchüttert hat. 1756 25
III. Betrachtung der ſeit einiger Zeit wahrgenommenen Erderſchütterungen. 1756 65
IV. Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. 1756 77
V. Ankündigung und Entwurf eines Collegii der phyſiſchen Geographie nebſt dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Weſtwinde in unſeren Gegenden darum feucht ſeien, weil ſie über ein großes Meer ſtreichen. 1757 93
VI. Ueber die Vulcane im Monde. 1785 107
VII. Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung. 1794 119
VIII. J. Kant's phyſiſche Geographie. Auf Verlangen des Verfaſſers aus ſeiner Handſchrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Fr. Theod. Rink. 1802 . . . 129
Vorrede des Herausgebers 131
Einleitung. §. 1 — 6. 135
Mathematiſche Vorbegriffe. §. 7—11. 147
Erſter [allgemeiner] Theil. §. 12. 169
I. Abſchn. Vom Waſſer. §. 13—35. 169
II. Abſchn. Vom Lande. §. 36—62. 223
Geſchichte der Quellen und Brunnen. §. 53. 240
Geſchichte der Flüſſe. §. 55—62. 284

Seite
III. Abſchn. Atmoſphäre. §. 63—73. 291
IV. Abſchn. Geſchichte der groſen Veränderungen, welche die Erde ehedeß erlitten hat und noch erleidet. §. 74—79. . . 307
Anhang. Von der Schiffahrt. §. 80. 81. 319
Zweiter Theil. Beſondere Beobachtung deſſen, was der Erdboden in ſich faßt 323
I. Abſchn. Vom Menſchen 323
II. Abſchn. Von den vierfüßigen Thieren, die lebendige Junge gebären 335
1. Hauptſt. Die mit Klauen 335
2. Hauptſt. Zehigte Thiere 344
3. Hauptſt. Thiere mit Floßfederfüßen 353
4. Hauptſt. Vierfüßige Thiere, die Eier legen 355
5. Hauptſt. 1. Abſchn. Seefiſche 356
2. Abſchn. Schaligte Thiere 362
6. Hauptſt. Einige merkwürdige Inſecten 365
7. Hauptſt. Von anderen kriechenden Thieren 368
8. Hauptſt. Das Reich der Vögel 370
9. Hauptſt. Vom Pflanzenreich 373
10. Hauptſt. Das Mineralreich 384
III. Abſchn. Summariſche Betrachtung der vornehmſten Naturmerkwürdigkeiten aller Länder nach geographiſcher Ordnung 397
Der erſte Welttheil. Aſien 397
Der zweite Welttheil. Afrika 431
Der dritte Welttheil. Europa 447
Der vierte Welttheil. Amerika. 455

I.

Die Frage:

Ob die Erde veralte?

phyſikaliſch erwogen.

1754.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Wenn man wiſſen will, ob ein Ding alt, ob es ſehr alt, oder noch jung zu nennen ſei, ſo muß man es nicht nach der Anzahl der Jahre ſchätzen, die es gedauert hat, ſondern nach dem Verhältniß, das dieſe zu derjenigen Zeit haben, die es dauern ſoll. Ebendieſelbe Dauer, die für eine Art von Geſchöpfen ein hohes Alter kann genannt werden, iſt es nicht für eine andere. In derſelben Zeit, da ein Hund veraltet, hat der Menſch kaum ſeine Kindheit überſchritten, und die Eichen und Cedern auf dem Libanon ſind noch nicht in ihrer männlichen Stärke, wenn die Linden oder Tannen alt werden und verdorren. Am Meiſten fehlt der Menſch, wenn er, in dem Großen der Werke Gottes, zum Maaßſtabe des Alters die Reihe der menſchlichen Geſchlechter anwenden will, welche in dieſer Zeit verfloſſen ſind. Es iſt zu beſorgen, daß es mit ſeiner Art zu urtheilen bewandt ſei, wie mit der Roſen ihrer beim Fontenelle, welche von dem Alter ihres Gärtners muthmaßten. Unſer Gärtner, ſagten ſie, iſt ein ſehr alter Mann, ſeit Roſengedenken, iſt er derſelbe, der er immer geweſen, in der That er ſtirbt nicht, er verändert ſich nicht einmal. Wenn man die Dauerhaftigkeit erwägt, die bei den Anſtalten der Schöpfung an den großen Gliedern ihres Inbegriffes angetroffen wird, und welche einer Unendlichkeit nahe kommt, ſo wird man bewogen zu glauben, daß ein Ablauf von 5 bis 6000 Jahren für die der Erde beſtimmte Dauer vielleicht noch nicht dasjenige ſei, was ein Jahr in Anſehung des Lebens eines Menſchen iſt.

Die Wahrheit zu geſtehen, wir haben keine Merkmale in der Offenbarung, woraus wir abnehmen können, ob die Erde anjetzt jung oder alt, als in der Blüthe ihrer Vollkommenheit, oder in dem Verfall ihrer Kräfte begriffen, könne angeſehen werden. Sie hat uns zwar die Zeit ihrer Ausbildung und den Zeitpunct ihrer Kindheit entdeckt, aber wir wiſſen nicht, welchem von den beiden Endpuncten ihrer Dauer, dem Puncte ihres Anfanges oder Unterganges ſie anjetzt näher ſei. Es ſcheint in der That ein der Unterſuchung würdiger Verwurf zu ſein, zu beſtimmen, ob die Erde veralte und ſich durch eine allmählige Abnahme ihrer Kräfte dem Untergange nähere, ob ſie jetzt in der Periode ihres abnehmenden Alters, oder ob ihre Verfaſſung annoch im Wohlſtande ſei, oder wohl gar die Vollkommenheit, zu der ſie ſich entwickeln ſoll, noch nicht völlig erreicht, und ſie alſo ihre Kindheit vielleicht noch nicht überſchritten habe?

Wenn wir die Klagen bejahrter Leute hören, ſo vernehmen wir, die Natur altere merklich, und man könne die Schritte nachſpüren, die ſie zu ihrem Verfalle thue. Die Witterungen, ſagen ſie, wollen nicht mehr ſo gut, wie vormals einſchlagen. Die Kräfte der Natur ſind erſchöpft, ihre Schönheit und Richtigkeit nimmt ab. Die Menſchen werden weder ſo ſtark, noch ſo alt mehr, als vormals. Dieſe Abnahme, heißt es, iſt nicht allein bei der natürlichen Verfaſſung der Erde zu bemerken, ſie erſtreckt ſich auch bis auf die ſittliche Beſchaffenheit. Die alten Tugenden ſind erloſchen, an deren Statt finden ſich neue Laſter. Falſchheit und Betrug haben die Stelle der alten Redlichkeit eingenommen. Dieſer Wahn, welcher nicht verdient widerlegt zu werden, iſt nicht ſowohl eine Folge des Irrthums, als der Eigenliebe. Die ehrlichen Greiſe, welche ſo eitel ſind, ſich zu überreden, der Himmel habe die Sorgfalt für ſie gehabt, ſie in den blühendſten Zeiten an das Licht zu ſtellen, können ſich nicht überreden, daß es nach ihrem Tode noch eben ſo gut in der Welt hergehen ſolle, als es zuging, ehe ſie geboren waren. Sie möchten ſich gerne einbilden, die Natur veralte zugleich mit ihnen, damit es ſie nicht reuen dürfe, eine Welt zu verlaſſen, die ſchon ſelber ihrem Untergange nahe iſt.

So ungegründet wie dieſe Einbildung iſt, das Alter und die Dauerhaftigkeit der Natur nach dem Maaßſtabe eines einzigen Menſchenalters meſſen zu wollen, ſo ſcheint doch eine andere Vermuthung dem erſten Anblicke nach nicht ebenſo ungereimt, daß in einigen tauſend Jahren vielleicht eine Veränderung in der Verfaſſung des Erdbodens merklich werden könne. Es iſt hier nicht genug mit Fontenelle anzumerken, daß die Bäume vor Alters nicht größer geworden, daß die Menſchen weder älter, noch ſtärker geweſen, als ſie es jetzt ſind, es iſt, ſage ich, dieſes noch nicht genug, um daraus zu ſchließen, daß die Natur nicht veralte. Dieſe Beſchaffenheiten haben ihre, durch die weſentlichen Beſtimmungen ihnen feſtgeſetzte Schranken, welche auch die vortheilhafteſte Beſchaffenheit der Natur und der blühendſte Wohlſtand derſelben nicht weiter treiben können. In allen Ländern iſt in Anſehung deſſen kein Unterſchied; die fetten und in den beſten Himmelsgegenden liegenden Länder haben vor den mageren und unfruchtbaren hierin keinen Vorzug; allein ob, wenn man zwiſchen zuverläſſigen Nachrichten alter Zeiten und der genauen Beobachtung der gegenwärtigen eine Vergleichung anſtellen könnte, nicht einiger Unterſchied in der Fruchtbarkeit derſelben würde zu bemerken ſein, ob die Erde nicht etwa ehedem weniger Wartung bedurft hat, dem menſchlichen Geſchlechte den Unterhalt darzureichen, dieſes ſcheint, wenn es entſchieden werden könnte, ein Licht in der vorhabenden Aufgabe zu verſprechen. Es würde gleichſam die erſten Glieder einer langen Progreſſion vor Augen legen, an welchen man erkennen könnte, welchem Zuſtande die Erde ſich in langen Zeitläuften ihres Alters allgemach nähere. Dieſe Vergleichung aber iſt ſehr ungewiß, oder vielmehr unmöglich. Der Menſchen Fleiß thut ſo viel zur Fruchtbarkeit der Erde, daß man ſchwerlich wird ausmachen können, ob an der Verwilderung und Verödung derjenigen Länder, die vordem blühende Staaten waren und jetzt faſt gänzlich entvölkert ſind, die Nachläſſigkeit der erſteren, oder die Abnahme der letzteren am Meiſten Schuld ſei. Ich will dieſe Unterſuchung denjenigen empfehlen, die mehr Geſchicklichkeit und Neigung haben, dieſe Frage nach beiden Bedingungen in den Denkmalen der Geſchichte zu prüfen; ich will ſie lediglich als ein Naturkundiger abhandeln, um, wo möglich, von dieſer Seite zu einer gründlichen Einſicht zu gelangen.

Die Meinung der meiſten Naturforſcher, welche Theorien der Erde entworfen haben, geht dahin, daß die Fruchtbarkeit der Erde allmählig abnehme, daß ſie ſich dem Zuſtande mit langſamen Schritten nähere, unbewohnter und wüſt zu werden, und daß es nur Zeit brauche, um die Natur gänzlich veraltet und in der Ermattung ihrer Kräfte erſtorben zu ſehen. Dieſe Frage iſt wichtig, und es verlohnt ſich wohl der Mühe, ſich mit Behutſamkeit dieſem Schluſſe zu nähern.

Laſſet uns aber vorher den Begriff beſtimmen, den man ſich von dem Veralten eines, ſich durch natürliche Kräfte zur Vollkommenheit ausbildenden, und durch die Kräfte der Elemente modificirenden Körpers zu machen hat.

Das Veralten eines Weſens iſt in dem Ablauf ſeiner Veränderungen nicht ein Abſchnitt, der äußere und gewaltſame Urſachen zum Grunde hat. Ebendieſelben Urſachen, durch welche ein Ding zur Vollkommenheit gelangt und darin erhalten wird, bringen es durch unmerkliche Stufen der Veränderungen ſeinem Untergange wieder nahe. Es iſt eine natürliche Schattirung in der Fortſetzung ſeines Daſeins, und eine Folge ebenderſelben Gründe, dadurch ſeine Ausbildung bewirkt worden, daß es endlich verfallen und untergehen muß. Alle Naturdinge ſind dieſem Geſetze unterworfen, daß derſelbe Mechanismus, der im Anfange an ihrer Vollkommenheit arbeitete, nachdem ſie den Punct derſelben erreicht haben, weil er fortfährt das Ding zu verändern, ſelbiges nach und nach wieder von den Bedingungen der guten Verfaſſung entfernt, und dem Verderben mit unvermerkten Schritten endlich überliefert. Dieſes Verfahren der Natur zeigt ſich deutlich an der Oekonomie des Pflanzen- und Thierreichs. Ebenderſelbe Trieb, der die Bäume wachſen macht, bringt ihnen den Tod, wenn ſie ihr Wachsthum vollendet haben. Wenn die Faſern und Röhren keiner Ausdehnung mehr fähig ſind, ſo fängt der nährende Saft, indem er fortfährt ſich den Theilen einzuverleiben, das Inwendige der Gänge an zu verſtopfen und zu verdichten, und das Gewächs durch die gehemmte Bewegung der Säfte endlich abſterben und verdorren zu machen. Eben der Mechanismus, wodurch das Thier oder der Menſch lebt und aufwächſt, bringt ihm endlich den Tod, wenn das Wachsthum vollendet iſt. Denn indem die Nahrungsſäfte, welche zu deſſen Unterhalte dienen, die Kanäle, an die ſie ſich anſetzen, nicht mehr zugleich erweitern und in ihrem Inhalte vergrößern, ſo verengen ſie ihre inwendige Höhle, der Kreislauf der Flüſſigkeiten wird gehemmt, das Thier krümmt ſich, veraltet und ſtirbt. Ebenſo iſt der allmählige Verfall der guten Verfaſſung der Erde ebenfalls in die Folge der Abänderungen, welche ihre Vollkommenheit anfänglich bewirkten, ſo eingeflochten, daß er nur in langen Zeitläuften kenntlich werden kann. Wir müſſen daher auf die veränderlichen Scenen, welche die Natur von ihrem Anfange an bis zur Vollendung ſpielt, einen flüchtigen Blick werfen, um die ganze Kette der Folgen zu überſehen, darin das Verderben das letzte Glied iſt.

Die Erde, als ſie ſich aus dem Chaos erhob, war unfehlbar vorher in flüſſigem Zuſtande. Nicht allein ihre runde Figur, ſondern vornehmlich die ſphäroidiſche Geſtalt, da die Oberfläche gegen die durch die Kraft der Umdrehung veränderte Richtung der Schwere in allen Puncten eine ſenkrechte Stellung annahm, beweiſen, daß ihre Maſſe die Fähigkeit gehabt hat, ſich zu der Figur, die das Gleichgewicht in dieſem Falle erfordert, von ſelber zu bequemen. Sie ging aus dem flüſſigen Zuſtande in den feſten über; und zwar ſehen wir unverwerfliche Spuren, daß die Oberfläche ſich zuerſt gehärtet hat, indeſſen daß das Inwendige des Klumpens, in welchem die Elemente nach den Geſetzen des Gleichgewichts ſich annoch ſchieden, die untermengten Partikeln des elaſtiſchen Luftelements unter die gehärtete Rinde immer hinaufſchickte und weite Höhlen unter ihr zubereitete, worin dieſelbe mit mannigfaltigen Einbeugungen hineinzuſinken, die Unebenheiten der Oberfläche, das feſte Land, die Gebirge, die geräumigen Vertiefungen des Meeres, und die Scheidung des Trockenen von dem Gewäſſer hervorzubringen veranlaßt wurde. Wir haben ebenſo ungezweifelte Denkmale der Natur, welche zu erkennen geben, daß dieſe Umſtürzungen in langen Zeitläuften nicht völlig aufgehört haben, welches der Größe eines flüſſigen Klumpens, wie das Inwendige unſerer Erde damals war und lange blieb, gemäß iſt, in der die Scheidung der Elemente und die Abſonderung der im gemeinen Chaos vermengten Luft nicht ſobald vollendet iſt, ſondern die erzeugten Höhlungen nach und nach vergrößert, und die Grundfeſten der weiten Wölbungen aufs Neue wankend gemacht und eingeſtürzt, eben dadurch aber ganze Gegenden, die unter der Tiefe des Meeres begraben waren, entblößt und andere dagegen verſenkt wurden. Nachdem das Inwendige der Erde einen feſteren Stand überkommen und die Ruinen aufgehört hatten, wurde die Oberfläche dieſer Kugel ein wenig ruhiger, allein ſie war noch von dem Zuſtande einer vollendeten Ausbildung weit entfernt; den Elementen mußten noch erſt ihre gewiſſe Schranken feſtgeſetzt werden, welche durch Verhinderung aller Verwirrung die Ordnung und Schönheit auf der ganzen Fläche erhalten könnten. Das Meer erhöhte ſelber die Ufer des feſten Landes mit dem Niederſatz der hinaufgetragenen Materien, durch deren Wegführung es ſein eigenes Bette vertiefte; es warf Dünen und Dämme auf, die den Ueberſchwemmungen vorbeugten. Die Ströme, welche die Feuchtigkeiten des feſten Landes abführen ſollten, waren noch nicht in gehörige Fluthbetten eingeſchloſſen, ſie überſchwemmten noch die Ebenen, bis ſie ſich ſelber endlich in abgemeſſene Kanäle beſchränkten, und einen einförmigen Abhang von ihrem Urſprunge an bis zu dem Meere zubereiteten. Nachdem die Natur dieſen Zuſtand der Ordnung erreicht und ſich darin befeſtigt hatte, ſo waren alle Elemente auf der Oberfläche der Erde im Gleichgewichte. Die Fruchtbarkeit breitete ihre Reichthümer auf allen Seiten aus, ſie war friſch, in der Blüthe ihrer Kräfte oder, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, in ihrem männlichen Alter.

Die Natur unſerer Erdkugel hat in dem Fortſchritte ihres Alters in allen ihren Theilen nicht eine gleiche Stufe erreicht. Einige Theile derſelben ſind jung und friſch, indeſſen daß ſie in anderen abzunehmen und zu veralten ſcheint. In gewiſſen Gegenden iſt ſie roh und nur halb gebildet, da andere in der Blüthe ihres Wohlſtandes ſich befinden, und noch andere nach Zurücklegung ihrer glücklichen Periode ſich ſchon allgemach dem Verfall nähern. Ueberhaupt ſind die hohen Gegenden des Erdbodens die älteſten, die zuerſt aus dem Chaos erhoben und zur Vollendung der Ausbildung gelangt ſind, die niedrigen ſind jünger und haben die Stufe ihrer Vollkommenheit ſpäter erreicht. Nach dieſer Ordnung wird daher jene das Loos zuerſt treffen, ſich dem Verderben wiederum zu nähern, indeſſen daß dieſe von ihrem Schickſale noch weit entfernt ſind.

Die Menſchen haben die höchſten Gegenden des Erdbodens zuerſt bewohnt; ſie ſind nur ſpät in die Ebenen hinabgeſtiegen und haben ſelbſt Hand anlegen müſſen, die Ausarbeitung der Natur zu beſchleunigen, welche für die ſchnelle Vermehrung derſelben zu langſam in ihrer Ausbildung war. Aegypten, dieſes Geſchenk des Nilſtroms, war in ſeinem oberſten Theile bewohnt und volkreich, als das halbe Unterägypten, das ganze Delta, und die Gegend, da der Nil durch Abſetzung des Schlammes den Boden ſeines Auslaufs erhöhte und ſich die Ufer eingeſchränkter Fluthbetten aufwarf, noch ein unbewohnter Moraſt war. Jetzt ſcheint die Gegend des alten Thebais wenig mehr von derjenigen ausnehmenden Fruchtbarkeit und Blüthe an ſich zu haben, die ſeinen Wohlſtand ſo außerordentlich machte; dagegen iſt die Schönheit der Natur in die niedrigen und jüngeren Theile des Landes hinabgeſtiegen, welche anjetzt den Vorzug der Fruchtbarkeit vor den hohen behaupten. Die Gegend von Niederdeutſchland, die eine Zeugung des Rheins iſt, die platteſten Theile von Niederſachſen, der Theil von Preußen, da die Weichſel ſich in ſo viel Arme theilt und gleichſam auf ihr ewiges Recht erpicht, die Länder oft unter ihrem Gewäſſer zu bedecken trachtet, die der Menſchen Fleiß ihm zum Theil abgewonnen hat, ſcheinen jünger, fetter und blühender zu ſein, als die höchſten Gegenden des Urſprungs dieſer Flüſſe, die ſchon bewohnt waren, als die letzteren noch Moräſte und Meerbuſen waren.

Dieſe Veränderung der Natur iſt einer Erläuterung würdig. Die Flüſſe fanden nicht gleich Anfangs, als das Trockene vom Meere befreit wurde, fertige Schläuche und einen zubereiteten einförmigen Abhang ihres Laufes. Sie traten noch an vielen Orten über und machten ſtehende Gewäſſer, die das Land unbrauchbar machten. Nach und nach höhlten ſie ſich in dem friſchen und weichen Erdreiche Kanäle aus, und mit dem weggeſpülten Schlamme, damit ſie angefüllt waren, bildeten ſie zu beiden Seiten ihres ſtärkſten Zuges eigene Ufer, welche bei niedrigem Waſſer ihren Strom faſſen und einſchränken konnten, bei ſtärkerer Aufſchwellung aber durch das Uebertreten nach und nach erhöht wurden, bis ihre vollkommen ausgebildeten Fluthbetten in den Stand geſetzt waren, das Waſſer, welches die umliegenden Länder ihnen lieferten, mit einförmigem gemäßigten Abhange bis ins Meer abzuführen. Die höchſten Gegenden ſind die erſten, die dieſer nöthigen Auswickelung der Natur ſich zu erfreuen hatten, und wurden daher auch zuerſt bewohnt, indeſſen daß die niedrigen eine Zeit lang mit der Verwirrung ſtritten und ſpäter zur Vollkommenheit gelangten. Seitdem bereichern ſich die niedrigen Länder mit dem Raube der hohen Gegenden. Die Flüſſe, die zu der Zeit, da ſie hoch anſchwellen, mit dem abgeſpülten Schlamme trächtig ſind, ſetzen bei ihren Ueberſtrömungen nahe an dem Ausfluſſe derſelben dieſen ab, erhöhen den Boden, über den ſie ſich ausbreiten, und bilden das Trockene, welches, nachdem der Fluß ſeine Ufer bis zur gehörigen Höhe vermehrt hat, bewohnbar, und durch die Fettigkeit der hohen Gegenden gedüngt, fruchtbarer, als dieſe wird.

Durch dieſe fortſchreitende Bildung und die Veränderung, die die Geſtalt der Erde erleidet, werden die tieferen Gegenden bewohnbar, wenn die Höhen es bisweilen aufhören zu ſein. Allein dieſer Wechſel betrifft nur vornehmlich einige Länder, die nämlich Mangel an dem Waſſer des Himmels erleiden, und daher ohne das periodiſche Ueberſchwemmen der nöthigen Feuchtigkeit entbehren und eine unbewohnte Wüſte bleiben müſſen, wenn die Flüſſe durch eigene Erhöhung ihrer Ufer dieſer Ueberſchwemmung Schranken geſetzt haben. Aegypten iſt das deutlichſte Beiſpiel von dieſer Veränderung, welches ſo ſehr in ſeiner Beſchaffenheit verändert wurde, daß, da das ganze Land, nach dem Zeugniſſe des Herodot, 900 Jahre vor ſeiner Zeit ganz überſchwemmt worden, wenn der Fluß nur 8 Fuß angewachſen, [er] zu ſeiner Zeit 15 Fuß hoch ſteigen mußte, um es gänzlich zu bedecken, da nunmehr zu unſerer Zeit ſchon 24 Fuß.

Anwachs dazu erfordert wird. Woraus das dieſem Lande durch eine ſtätige Annäherung mehr und mehr drohende Verderben zu erſehen iſt.

Weil aber dieſe Abänderung der Natur, inſoweit ſie an einigen Theilen des Erdbodens allein haftet; unerheblich und gering iſt, ſo muß die Frage von dem Veralten der Erde im Ganzen beſtimmt werden, und zu dem Ende ſind die Urſachen zuvörderſt zu prüfen, denen die meiſten Naturforſcher dieſe Wirkung beimeſſen, und daraus den Verfall der Natur dieſer Kugel vorher zu verkündigen hinlänglich erachtet haben.

Die erſte Urſache fließt aus der Meinung derjenigen, welche die Salzigkeit des Meeres den Flüſſen zuſchreiben, die das aus dem Erdreich ausgelaugte Salz, das der Regen in ihre Ströme bringt, mit ſich ins Meer führen, woſelbſt es bei der beſtändigen Ausdünſtung des ſüßen Waſſers zurückbleibt, ſich häuft, und auf dieſe Art dem Meere alle das Salz verſchafft hat, das es noch in ſich hält. Es iſt hieraus leicht abzunehmen, daß, da das Salz das vornehmſte Triebwerk des Wachsthums und die Quelle der Fruchtbarkeit iſt, nach dieſer Hypotheſe, die ihrer Kraft nach und nach beraubte Erde in einen todten und unfruchtbaren Zuſtand müßte verſetzt werden.

Die zweite Urſache iſt in der Wirkung des Regens und der Flüſſe in Anſehung der Abſpülung des Erdreichs und Wegführung deſſelben in das Meer zu ſetzen, welches dadurch immer mehr und mehr ausgefüllt zu werden ſcheint, indeſſen daß die Höhe des feſten Landes ſich beſtändig verringert; ſo daß zu beſorgen ſteht, das Meer müßte, indem es immer mehr erhoben wird, endlich genöthigt werden das Trockene wiederum zu überſteigen, welches ehedem ſeiner Herrſchaft entzogen worden.

Die dritte Meinung iſt die Vermuthung derjenigen, welche, indem ſie gewahr werden, daß das Meer ſich von den meiſten Ufern in langen Zeiten merklich zurückzieht und große Strecken, die vordem im Grunde des Meeres lagen, in trocken Land verwandelt, entweder eine wirkliche Verzehrung dieſes flüſſigen Elements durch eine Art der Transformation in einen feſten Zuſtand beſorgen, oder andere Urſachen befürchten, die den Regen, der aus deſſen Ausdünſtungen beſteht, hindern, wiederum dahin zurückzukehren, woher er erhoben worden.

Die vierte und letzte Meinung kann derjenigen ihre ſein, die einen allgemeinen Weltgeiſt, ein unfühlbares, aber überall wirkſames Principium als das geheime Triebwerk der Natur annehmen, deſſen ſubtile Materie durch unaufhörliche Zeugungen beſtändig verzehrt würde, daher die Natur in Gefahr ſtände, bei deſſen Verminderung in einer allmähligen Ermattung alt zu werden und zu erſterben.

Dieſe Meinungen ſind es, die ich zuvörderſt kürzlich prüfen und dann diejenige gründen will, welche mir die wahre zu ſein dünkt.

Wofern es mit der erſten Meinung ſeine Richtigkeit hätte, ſo würde folgen, daß alles Salz, womit die Gewäſſer des Oceans und aller mittelländiſchen Meere geſchwängert ſind, vordem mit dem Erdreich, welches das feſte Land bedeckt, vermiſcht geweſen, und, indem es durch den Regen aus demſelben ausgewaſchen, durch die Flüſſe dahin abgeführt worden, auch beſtändig auf die gleiche Art noch hineingebracht werde. Allein zum Glücke für die Erde und zum Widerſpiel für diejenigen, die vermittelſt einer ſolchen Hypotheſe die Salzigkeit des Meeres durch eine leichte Erklärung begreiflich zu machen gedenken, findet man bei genauer Prüfung dieſe Vermuthung ungegründet. Denn vorausgeſetzt: daß die mittlere Quantität des Regenwaſſers, was in einem Jahre auf die Erde fällt, 18 Zoll hoch ſei, welches diejenige Menge iſt, die in der temperirten Zone beobachtet worden, und daß alle Flüſſe von dem Regenwaſſer entſpringen und genährt werden, imgleichen: daß von dem Regen, der auf das feſte Land fällt, nur Zweidrittel durch die Flüſſe wiederum ins Meer komme, ein Drittel aber theils verdünſtet, theils zum Wachsthum der Pflanzen angewandt wird, endlich: daß das Meer nur die Hälfte der Oberfläche der Erde einnehme, welches das Mindeſte iſt, das man annehmen kann; ſo wird man die angeführte Meinung in die vortheilhafteſten Bedingungen verſetzt haben, und dennoch werden alle Ströme des Erdbodens in das Meer in einem Jahre nur 1 Schuh Waſſer hineinbringen, und würden es, wenn man die mittlere Tiefe deſſelben auch nur hundert Klaftern annimmt, dennoch allererſt in 600 Jahren voll machen, nachdem die Ausdünſtung ſelbiges in eben ſo viel Jahren völlig ausgetrocknet hätte. Nach dieſer Rechnung wäre der Ocean durch den Einfluß aller Bäche und Ströme nun ſchon ſeit der Schöpfung zehnmal voll geworden; das Salz aber, das von dieſen Flüſſen nach der Ausdünſtung zurückgeblieben, könnte nur zehnmal ſo viel austragen, als dasjenige, womit es natürlicher Weiſe begabt iſt; woraus folgen müßte: daß, um den Grad der Salzigkeit des Meeres herauszubekommen, man einen Kubikſchuh Flußwaſſer nur zehnmal dürfe abdünſten laſſen, worauf deſſen zurückgebliebenes Salz ebenſoviel, als eine gleiche Quantität Meerwaſſer nach einer einzelnen Abdünſtung zurückläßt, austragen würde; welches gar zu weit von der Wahrſcheinlichkeit entfernt iſt, als daß es auch nur einen Unwiſſenden überreden könnte, weil nach Wallerii Rechnung das Waſſer in der Nordſee, an den Orten, wo wenige Flüſſe ins Meer fallen, den zehnten, bisweilen den ſiebenten, im Bothniſchen Meerbuſen, wo ſelbiges ſehr mit dem ſüßen Flußwaſſer verdünnt iſt, dennoch den vierzigſten Theil Salz in ſich enthält. Die Erde iſt alſo auf dieſen Fuß hinlänglich geſichert, durch den Regen und die Flüſſe ihr Salz und Fruchtbarkeit nicht zu verlieren. Es iſt vielmehr zu vermuthen, daß das Meer, anſtatt das feſte Land ſeiner ſalzigen Theile zu berauben, ſelbigem eher von dem Seinigen mittheile; denn obgleich die Ausdünſtung das grobe Salz zurückläßt, ſo erhebt es doch einen Theil desjenigen, das flüchtig geworden, welches zuſammt den Dünſten über das feſte Land geführt wird und dem Regen diejenige Fruchtbarkeit ertheilt, dazu dieſer, ſelbſt vor dem Fließwaſſer, vorzüglich geſchickt iſt.

Die andere Meinung hat einen größeren Grad der Glaubwürdigkeit und ſtimmt mit ſich ſelber viel beſſer überein. Manfredi, der ſie in dem Commentario des Bologneſer Inſtituts ſo gelehrt, als vorſichtig abgehandelt, und deſſen Ausführung in dem allgemeinen Magazin der Natur zu finden iſt, mag bei Prüfung derſelben ihr allein das Wort reden. Er bemerkt: daß der alte Fußboden der Kathedralkirche zu Ravenna, welcher unter dem neuen mit Schutt bedeckt angetroffen wird, 8 Zoll niedriger, als die Waſſerwage des Meeres ſei, wenn ſelbiges Fluth hat, und daher zu der Zeit ihrer Erbauung, wenn das Meer damals nicht niedriger, als jetzt geweſen, bei jeder Fluth hätte müſſen unter Waſſer geſetzt werden, weil die alten Zeugniſſe beweiſen, daß das Meer dazumal bis an dieſe Stadt gegangen ſei. Er führt zur Beſtätigung ſeiner Meinung, daß die Höhe des Meeres beſtändig zugenommen habe, den Fußboden der St. Marcus-Kirche zu Venedig an, der jetzt ſo niedrig iſt: daß, wenn die Lagunen angeſchwollen, ſowohl der St. Marcus-Platz bisweilen überſchwemmt, als auch er ſelber unter Waſſer geſetzt wird; da doch nicht zu vermuthen ſteht, daß bei ihrer Erbauung es ſchon alſo bewandt geweſen ſein werde. Imgleichen beruft er ſich auf die marmorne Bank, die um das Rathhaus St. Marci geführt worden, vermuthlich den Schifffahrenden zu Gute, um zu Fuße in ihre Fahrzeuge zu kommen, welche zu dieſem Zweck nunmehr beinahe untauglich geworden, weil ſie zur Zeit der ordentlichen Fluth einen halben Schuh tief unter Waſſer ſteht, daß alſo aus den angeführten Merkmalen erhelle, das Meer müſſe anjetzt eine größere Höhe, als in vorigen Zeiten, erlangt haben. Dieſe Meinung zu erklären, behauptet er: daß die Flüſſe den Schlamm, womit ſie zur Zeit ihres Anſchwellens angefüllt ſind und den die Regenbäche von den Höhen des feſten Landes abgeſpült haben, in das Meer ſchleppen und dadurch den Boden deſſelben erhöhen, wodurch daſſelbe genöthigt werde, ſich zu erheben, nach dem Maaße, als ſein Bette allmählig ausgefüllt worden. Um das Maaß dieſer Erhöhung des Meeres mit derjenigen, die die wirklichen Merkmale an die Hand geben, einſtimmig zu machen, ſuchte er die Quantität des Schlammes zu ſchätzen, die die Ströme, wenn ſie trüb fließen, mit ſich führen, indem er gegen das Ende des Hornungs das Waſſer des Stroms, der bei Bononien fließt, ſchöpfte, und nachdem er die Erde ſich hatte ſetzen laſſen, ſie $\frac{1}{11}$ des Waſſers, welches ſelbige in ſich gehalten, befand. Hieraus und aus der Menge des Waſſers, welches die Ströme in einem Jahre ins Meer führen, beſtimmte er die Höhe, auf welche das Meer durch dieſe Urſache allmählig ſteigen ſollte, ſo, daß es in 348 Jahren auf 5 Zoll müßte höher befunden werden.

Durch die Betrachtung, welche wir von der marmornen Bank um das St. Marcus-Rathhaus zu Venedig angeführt haben, und durch das Verlangen, ein Maaß zu haben, die Größe ſeiner übrigen Bemerkungen dadurch zu beſtimmen, wurde Manfredi bewogen, die vorerwähnte Erhöhung der Meeresfläche ſo weit zu vermehren, daß ſie in 230 Jahren einen Fuß austrüge, weil, wie er behauptet, die Flüſſe außer der zarten Erde, die ihre Waſſer trübe macht, noch viel Sand, Steine u. dgl. mit ſich ins Meer ſchleppen. Auf dieſen Fuß würde das Unglück der Erde mit ziemlich ſchnellen Schritten herbeirücken, obgleich er doch noch mit ihr behutſamer handelte, als Hartſoecker, der aus dergleichen Beobachtung beim Rheinſtrom der Erde das Schickſal ankündigte, daß innerhalb 10,000 Jahren ihr bewohnbarer Theil müſſe weggeſpült ſein, das Meer Alles bedecken, und nichts, als die kahlen Felſen aus demſelben hervorragen; woraus man ſich auf den Grad des Verfalls in einer etwas minderen Zeit, z. E. von 2000 Jahren, leichtlich die Rechnung machen kann.

Der wahre Fehler dieſer Meinung beſteht nur in dem Mehr oder Weniger; ſonſten iſt ſie im Grunde richtig. Es iſt andem, daß der Regen und die Flüſſe das Erdreich abſpülen und ins Meer führen; allein es iſt weit gefehlt, daß ſie es in ſo großem Grade thun ſollten, als der Verfaſſer vermuthet. Er nahm willkührlich an, daß die Ströme das ganze Jahr über ſo trübe fließen, als ſie es in denjenigen Tagen thun, da der von den Gebirgen abthauende Schnee die heftigen Gießbäche verurſacht, welche das Erdreich anzugreifen die volle Gewalt haben, und da das Erdreich ſelber völlig durchnetzt und durch die vorige Winterkälte mürbe genug geworden, um ſo leicht, als möglich weggeſpült zu werden. Wenn er dieſe

Behutſamkeit zugleich mit der Aufmerkſamkeit verbunden hätte, die er auf den Unterſchied der Flüſſe hätte haben ſollen, deren diejenigen, die von Gebirgen unterhalten werden, wegen der Gewalt der Gießbäche, welche ſich in ſie ergießen, mehr geraubte Erde, als andere, die von dem platten Lande ernährt werden, in ſich halten, ſo würde ſich ſeine Rechnung ſo ſehr verringert haben, daß er den Anſchlag vermuthlich hätte fahren laſſen, die Erklärung der beobachteten Veränderungen darauf zu gründen. Wenn man endlich hiebei noch erwägt, daß das Meer durch eben dieſe Bewegung, weswegen man ihm beimißt, daß es nichts Todtes bei ſich leide, nämlich durch die beſtändige Abführung aller Materie, die nicht gleichen Grad der Beweglichkeit hat, an die Ufer, dieſen Schlamm nicht auf ſeinem Grunde ſich häufen laſſe, ſondern ihn unverzüglich an das feſte Land abſetze und es damit vermehre; ſo würde die Furcht, den Schlauch des Meeres damit ausgefüllt zu ſehen, ſich in eine gegründete Hoffnung verwandelt haben, durch den Raub der hohen Gegenden an den Seeufern beſtändig neues Land zu überkommen; denn in der That, in allen Meerbuſen, z. E. in demjenigen, ſo den Namen des rothen Meeres führt, imgleichen im Venetianiſchen Golfo zieht ſich das Meer von der Spitze allmählig zurück, und das trockene Land macht an dem Reiche des Neptun beſtändig neue Erwerbungen; anſtatt daß, wenn die Vermuthung des erwähnten Naturforſchers gegründet wäre, ſich das Gewäſſer immer mehr über die Ufer ausbreiten und das trockene Erdreich unter dem naſſen Elemente begraben würde.

Was aber die Urſache der Erniedrigung der Gegenden am Ufer des Adriatiſchen Meeres betrifft, ſo wollte ich, (wofern es wirklich damit ſeine Richtigkeit hat, daß es nicht immer ſo geweſen,) deshalb mich lieber an eine Beſchaffenheit des Landes wenden, die Italien vor vielen anderen beſonders hat. Wir wiſſen nämlich: daß die Grundfeſte dieſes Landes unterwölbt ſei, und daß die Erdbeben, ob ſie gleich vornehmlich in dem unteren Italien wüthen, dennoch auch bei dem oberen ihre Gewalt auslaſſen, und durch ihre Erſtreckung in weite Gegenden, ja ſogar bis unter die Meere hinweg, die zuſammenhängenden unterirdiſchen Höhlungen zu erkennen geben. Wenn nun die Erſchütterung der unterirdiſchen Entzündungen die Grundfeſte derſelben zu bewegen vermögend iſt und ſie ſchon oft bewegt hat, iſt es nicht zu vermuthen, daß die Rinde nach vielen heftigen Anfällen einigermaßen ſich geſenkt habe, und in Anſehung der Meeresfläche könne niedriger geworden ſein?

Die dritte Meinung, welche die Vermehrung des trockenen Landes und Verringerung der Gewäſſer auf dem Erdboden als einen Vorboten ihres Verderbens anſieht, hat ebenſowohl anſcheinende Gründe aus der Beobachtung, als die vorige, aber weniger begreifliche Urſache, ſie zu erklären. Denn es iſt gewiß, daß, obgleich es ſcheinen möchte, das Meer, wenn es an einer Seite das feſte Land gleich allmählig trocknen läßt, bemächtige ſich dafür wieder anderer Gegenden, in welche es ſich hineinarbeitet, und halte ſich im Ganzen ſchadlos, dennoch, wenn man es genau erwägt, weit größere Strecken von dem Meere entblößt werden, als diejenigen ſind, über die es ſich ausbreitet. Vornehmlich verläßt das Meer die niedrigen Gegenden und nagt an den hohen Ufern, weil dieſe ſeinem Anfall vornehmlich ausgeſetzt ſind und die erſteren ſelbigen durch eine gelinde Abſchüſſigkeit vereiteln. Dieſes allein könnte einen Beweis abgeben, daß die Meeresfläche ſich überhaupt nicht mehr und mehr erhebe; denn man würde den Unterſchied am Deutlichſten an den Ufern ſpüren, da das Land mit geringem Abfall ſich zum Boden des Meeres allmählig erniedrigt; daſelbſt würden 10 Fuß Erhöhung des Waſſers dem feſten Lande viel abgewinnen, da es ſich vielmehr ganz entgegen verhält, und, indem das Meer diejenigen Dämme, die es vordem aufgeworfen hat und über die es ohne Zweifel damals weggegangen iſt, nun nicht mehr erreicht, dies beweiſt, daß es ſeitdem niedriger geworden; wie z. E. die zwei Preußiſchen Nährungen, die Dünen an den Holländiſchen und Engliſchen Küſten nichts Anderes, als Sandhügel ſind, die das Meer ehedem aufgetrieben hat, die aber anjetzt als Schutzwehren wider daſſelbe dienen, nachdem ſolches die Höhe nicht mehr erreicht, ſie zu überſteigen.

Soll man aber, um dieſes Phänomen in ſeiner vollen Gültigkeit zu laſſen, zu einer wirklichen Verſchwindung des flüſſigen Elements und Verwandlung deſſelben in einen feſten Zuſtand, oder zu einer Verſiegung des Regenwaſſers in das Innere der Erde, oder zu einer ſtets zunehmenden Vertiefung des Bettes der See durch deſſen unaufhörliche Bewegung ſeine Zuflucht nehmen? Der erſtere Grund würde wohl den mindeſten Antheil an einer merklichen Veränderung haben, ob er gleich nicht ſo ſehr, wie es ſcheint, einer geſunden Naturwiſſenſchaft widerſtreitet. Denn gleichwie andere flüſſige Materien bisweilen einen feſten Stand annehmen, ohne dennoch ihr Weſen zu verlieren, z. E. Queckſilber, welches in den Verſuchen des Boerhave die Geſtalt eines rothen Pulvers annimmt, die Luft, die Hales in allen vegetabiliſchen Producten, vornehmlich dem Weinſtein, als einen feſten Körper angetroffen hat, ſo thut ohne Zweifel dieſes das Waſſer gleichfalls, deſſen Theile in der Bildung der Pflanzen ihre Flüſſigkeit abzulegen ſcheinen, ſo, daß das allerausgetrocknetſte zerriebene Holz bei chemiſcher Auflöſung doch immer Waſſer von ſich gibt, woraus es nicht unwahrſcheinlich wird, daß ein Theil der Gewäſſer des Erdbodens zu der Bildung der Gewächſe verwandt wird und nimmer in das Meer zurückkehrt. Allein zum Wenigſten kann dieſe Abnahme nicht merklich werden. Der zweite Grund kann gleichfalls in abſolutem Verſtande nicht in Abrede gezogen werden. Das Regenwaſſer, welches die Erde in ſich zieht, ſinkt zwar in dieſer nur vornehmlich ſo tief, bis es etwas dichtere Schichten findet, die es nicht durchlaſſen und es nöthigen, nach dem Abhange derſelben einen Ausgang zu ſuchen und Quellen zu unterhalten. Allein es wird jederzeit etwas von demſelben durch alle Schichten bis zu den felſigten ſich hinunterſeigen, und auch in dieſen durch ihre Ritzen dringen und diejenigen unterirdiſchen Waſſer ſammeln, welche bei Gelegenheit einiger Erdbeben zuweilen hervorgebrochen ſind und Länder überſchwemmt haben*). Dieſer Verluſt des Meerwaſſers könnte vielleicht nicht unbeträchtlich ſein, und verdiente genauer erwogen zu werden. Allein der dritte Grund ſcheint wohl den größeſten und unſtreitigſten Antheil an der verminderten Höhe des Meeres zu haben, welche immer abnehmen muß, je tiefer dieſes ſein Bette ausarbeitet, wiewohl auf dieſe Art nicht der geringſte Schritt zum Verderben der Erde zu beſorgen iſt.

---

*) Siehe der Königl. Akad. der Wiſſenſch. zu Paris phyſiſche Abhandlungen; von Steinwehrſche Ueberſ. 2. Bd. S. 246.

Welches iſt denn das Reſultat der Prüfung, die über die bisher vorgetragenen Meinungen angeſtellt worden? Wir haben die drei erſteren verneinend entſchieden. Das Erdreich verliert keine Salzigkeit durch das Abſpülen des Regens und der Bäche; die fette Erde wird nicht durch die Flüſſe mit unerſetzlichem Verluſt in das Meer geſchleppt, um es endlich auszufüllen und die Gewäſſer deſſelben über das bewohnte Land wiederum zu erheben. Sie führen in der That demſelben den Raub der hohen Gegenden zu; allein dieſes bedient ſich deſſelben, um ihn wiederum an den Ufern des feſten Landes abzuſetzen, und die Unterhaltung und Bildung der Vegetabilien koſtet dem Meere einen wirklichen Aufwand ausgedunſteten Waſſers, wovon ein namhafter Theil den flüſſigen Zuſtand abzulegen und das Erdreich wegen ſeines Verluſtes ſchadlos zu halten ſcheint. Endlich hat die Vermuthung von der wirklichen Abnahme der Gewäſſer des Oceans, ungeachtet ihrer Wahrſcheinlichkeit, doch noch nicht genugſam gegründete Zuverläſſigkeit, um in einer ſicheren Hypotheſe einen entſcheidenden Ausſpruch zu veranlaſſen. Es bleibt alſo in Anſehung der Veränderung der Geſtalt der Erde eine einzige Urſache übrig, worauf man mit Gewißheit rechnen kann, welche darin beſteht: daß der Regen und die Bäche, indem ſie das Erdreich beſtändig angreifen und von den hohen Gegenden in die niederen abſpülen, die Höhen nach und nach eben zu machen und, ſo viel an ihnen iſt, die Geſtalt der Erde ihrer Unebenheiten zu berauben trachten. Dieſe Wirkung iſt gewiß und zuverläſſig. Das Erdreich iſt dieſer Veränderung auch ſo lange unausgeſetzt unterworfen, ſo lange es an dem Abhange der hohen Theile Materien gibt, welche von dem Regenwaſſer angegriffen und weggeſpült werden können, und die Erde wird von derſelben nicht eher frei ſein, als bis nach weggeſpülten lockeren Schichten die felſigten Grundlagen derſelben die einzigen Höhen ausmachen werden, die keine Veränderung mehr erleiden. Dieſe Veränderung iſt nicht allein wegen der Verſetzung der Schichten, davon die fruchtbarſten unter den todten verſenkt und begraben werden, ſondern vielmehr wegen der Aufhebung der nützlichen Eintheilung des feſten Landes in Thäler und Höhen die beſorgliche Urſache ihres bevorſtehenden Verderbens. Wenn man die gegenwärtige Einrichtung des feſten Landes anſieht, ſo wird man mit Bewunderung eine regelmäßige Beziehung der erhabenen Gegenden gegen die Tiefen gewahr: daß das Erdreich in weiten Strecken ſich mit gemäßigtem Abhange nach dem Schlauche eines Fluſſes neigt, der die größte Tiefe des Thales einnimmt, und nach deſſen Erſtreckung eine ebenmäßig fortgehende Abſchüſſigkeit bis zu dem Meere hin hat, darin ſolcher ſein Waſſer ausleert. Dieſe wohlgeordnete Verfaſſung, die das feſte Land von dem Ueberfluſſe des Regenwaſſers befreit, beruht ſehr auf dem Grad ihrer Größe, damit weder ein gar zu großer Abfall das Waſſer, welches zur Furchtbarkeit angewandt werden ſoll, zu ſchnell abführe, noch eine gar zu geringe Abſchüſſigkeit es zum Schaden derſelben zu lange darauf ruhen und ſich häufen laſſe. Allein dieſe vortheilhafte Beſtimmung leidet durch die ſtets währende Wirkung des Regens beſtändigen Abbruch; indem derſelbe die Höhen vermindert und dadurch, daß er die abgeriſſenen Materien in die niedrigen Gegenden führt, die Geſtalt der Erde allmählig der Beſchaffenheit nähert, die ſie haben würde, wenn alle Ungleichheiten der Oberfläche verſchwunden wären, und das ohne Abzug ſich häufende Waſſer, das der Regen über den Erdboden führt, den Schooß derſelben durchweichen und die bewohnbare Verfaſſung zernichten würde. Ich habe ſchon angemerkt: daß die Vollendung des Veraltens der Erde, ob ſie gleich in langen Zeiten kaum merklich werden kann, dennoch ein gegründeter und wiſſenswürdiger Vorwurf der philoſophiſchen Betrachtung ſei, darin das Geringe nicht mehr gering oder nichtswürdig iſt, welches durch unaufhörliche Summirungen eine wichtige Veränderung beſtändig näher herbeiführt, und in der das Verderben nichts Anderes, als Zeit braucht, um vollſtändig zu werden. Man kann indeſſen nicht ſagen, daß die Schritte zu dieſer Veränderung ganz und gar nicht zu merken wären. Wenn die Höhen beſtändig abnehmen, ſo wird der Zuſchuß des Waſſers in die niederen Gegenden, welcher Landſeen oder auch Ströme unterhält, immer vermindert werden. Dieſe werden an der Abnahme ihrer Größe die Zeugniſſe ſolcher Veränderung mit ſich führen. In der That wird man an allen Landſeen Merkmale finden, daß ſie ſich vordem weiter erſtreckt haben. Der hohe Theil von Preußen iſt ein rechtes Land voll Seen. Man wird nicht leicht einen von denſelben ſehen, da man nicht neben ihnen große anſtoßende Ebenen ſollte gewahr werden, die ſo waſſergleich ſind, daß man nicht zweifeln kann, ſie hätten vordem auch zu dem See gehört und ſeien nur nach und nach trocken gelaſſen worden, nachdem dieſer ſich weiter zurückgezogen, weil ſein Gewäſſer ſich allmählig verringert hat. Um ein Beiſpiel anzuführen, ſo hat, nach ſicheren Zeugniſſen, vor Alters der Drauſenſee bis an die Stadt Preußiſch-Holland gereicht und Gelegenheit zur Schifffahrt daſelbſt gegeben, der anjetzt ſich auf eine Meile davon zurückgezogen hat, aber ſein vormaliges Bette durch eine lange Ebene, die beinahe waſſergleich iſt, und deren vormalige erhöhete Ufer zu beiden Seiten geſehen werden, annoch deutlich bezeichnet. Dieſe allmählige Veränderung iſt alſo, ſo zu reden, ein Theil eines fortſchreitenden Verhältniſſes, deſſen letztes Glied faſt unendlich weit von dem Anfange abſteht und vielleicht niemals erreicht wird, weil die Offenbarung der Erde, die wir bewohnen, ein plötzliches Schickſal vorher verkündigt, deſſen Ausführung ihre Dauer mitten im Wohlſtande unterbrechen und ihr nicht Zeit laſſen ſoll, durch unmerkliche Stufen der Abänderung zu veralten und, ſo zu reden, einen natürlichen Tod zu leiden.

Ich bin indeſſen den verſchiedenen Meinungen, die man von dem Veralten der Erde aufwerfen kann, noch die Beurtheilung der vierten ſchuldig: ob ſich nicht die ſtets wirkſame Kraft, welche gewiſſermaßen das Leben der Natur macht, und die, wiewohl ſie nicht ſichtbar in die Augen fällt, dennoch bei allen Zeugungen und der Oekonomie aller drei Naturreiche geſchäftig iſt, nach und nach erſchöpfe und dadurch das Veralten der Natur verurſache. Diejenigen, die in dieſem Verſtande einen allgemeinen Weltgeiſt annehmen, verſtehen darunter keine unmaterielle Kraft, keine Seele der Welt oder plaſtiſche Naturen, die Geſchöpfe der kühnen Einbildungskraft, ſondern eine ſubtile, aber überall wirkſame Materie, die bei den Bildungen der Natur das active Principium ausmacht und als ein wahrer Proteus bereit iſt, alle Geſtalten und Formen anzunehmen. Eine ſolche Vorſtellung iſt einer geſunden Naturwiſſenſchaft und der Beobachtung nicht ſo ſehr entgegen, als man wohl denken ſollte. Wenn man erwägt: daß die Natur in dem Pflanzenreiche den kräftigſten und geiſtigen Theil in ein gewiſſes Oel gelegt hat, deſſen Zähigkeit ſeine Flüchtigkeit befeſtigt, und deſſen Beraubung entweder durch die Ausdüſtung oder chemiſche Kunſtgriffe keinen merklichen Verluſt des Gewichts verurſacht, obgleich das Zurückgebliebene alsdenn nichts, als eine todte Maſſe iſt; wenn man dieſen Spiritus Rector, wie ihn die Chemici nennen, dieſe fünfte Eſſenz, die das ſpecifiſche Unterſcheidungszeichen eines jeden Gewächſes ausmacht, erwägt, wie er allenthalben gleich leicht durch einerlei Nahrungsmittel, nämlich durch reines Waſſer und Luft erzeugt werde; wenn man die ſo berufene flüchtige Säure, die allenthalben in der Luft ausgebreitet iſt, die das active Principium in den meiſten Arten der Salze, den weſentlichen Theil des Schwefels und das Vornehmſte in dem Brennbaren des Feuers ausmacht, deren Anziehungs- und Zurückſtoßungskräfte ſich bei der Elektricität ſo deutlich offenbaren, welche ſo geſchickt iſt, die Federkraft der Luft zu bezwingen und Bildungen zu veranlaſſen; wenn man dieſen Proteus der Natur erwägt: ſo wird man bewogen, eine überall wirkſame ſubtile Materie, einen ſogenannten Weltgeiſt mit Wahrſcheinlichkeit zu vermuthen, aber auch zu beſorgen: daß die unaufhörlichen Zeugungen vielleicht immer mehr von demſelben verzehren, als die Zerſtörung der Naturbildungen zurückliefert, und daß die Natur vielleicht durch den Aufwand derſelben beſtändig etwas von ihrer Kraft einbüße.

Wenn ich den Trieb der alten Völker zu großen Dingen, den Enthuſiasmus der Ehrbegierde, der Tugend und der Freiheitsliebe, der ſie mit hohen Begriffen begeiſterte und ſie über ſich ſelbſt erhob, mit der gemäßigten und kaltſinnigen Beſchaffenheit unſerer Zeiten vergleiche; ſo finde ich zwar Urſache, unſeren Jahrhunderten zu einer ſolchen Veränderung Glück zu wünſchen, welche der Sittenlehre ſowohl, als den Wiſſenſchaften gleich einträglich iſt, aber ich gerathe doch in Verſuchung zu vermuthen: daß vielleicht dieſes Merkmale einer gewiſſen Erkaltung desjenigen Feuers ſeien, welches die menſchliche Natur belebte, und deſſen Heftigkeit eben ſo fruchtbar an Ausſchweifungen, als ſchönen Wirkungen war. Wenn ich dagegen in Erwägung ziehe, wie großen Einfluß die Regierungsart, die Unterweiſung und das Exempel in die Gemüthsverfaſſung und die Sitten habe, ſo zweifle ich, ob dergleichen zweideutige Merkmale Beweisthümer einer wirklichen Veränderung der Natur abgeben können.

Ich habe demnach die aufgeworfene Frage von dem Veralten der Erde nicht entſcheidend, wie es der unternehmende Geiſt eines kühnen Naturforſchers erheiſchen würde, ſondern prüfend, wie es die Beſchaffenheit des Vorwurfs ſelber mit ſich bringt, abgehandelt. Ich habe den Begriff richtiger zu beſtimmen geſucht, den man ſich von dieſer Veränderung zu machen hat. Es können noch andere Urſachen ſein, die durch einen plötzlichen Umſturz der Erde ihren Untergang zuwege bringen könnten. Denn ohne der Kometen zu gedenken, deren man ſich zu allen außerordentlichen Schickſalen ſeit einiger Zeit bequem zu bedienen gewußt hat, ſo ſcheint in dem Inwendigen der Erde ſelber das Reich des Vulcans und ein großer Vorrath entzündeter und feuriger Materie verborgen zu ſein, welche unter der oberſten Rinde vielleicht immer mehr und mehr überhand nimmt, die Feuerſchätze häuft, und an der Grundfeſte der oberſten Gewölber nagt, deren etwa verhängter Einſturz das flammende Element über die Oberfläche führen und ihren Untergang im Feuer verurſachen könnte. Allein dergleichen Zufälle gehören eben ſo wenig zu der Frage des Veraltens der Erde, als man bei der Erwägung, durch welche Wege ein Gebäude veralte, die Erdbeben oder Feuersbrünſte in Betrachtung zu ziehen hat.

II.

Geſchichte und Naturbeſchreibung
der
merkwürdigſten Vorfälle
des
Erdbebens,
welches
an dem Ende des 1755ſten Jahres
einen großen Theil der Erde
erſchüttert hat.

1756.

Die Natur hat nicht vergeblich einen Schatz von Seltenheiten überall zur Betrachtung und Bewunderung ausgebreitet. Der Menſch, welchem die Haushaltung des Erdbodens anvertraut iſt, beſitzt Fähigkeit, er beſitzt auch Luſt, ſie kennen zu lernen, und preiſet den Schöpfer durch ſeine Einſichten. Selbſt die fürchterlichen Werkzeuge der Heimſuchung des menſchlichen Geſchlechts, die Erſchütterungen der Länder, die Wuth des in ſeinem Grunde bewegten Meeres, die feuerſpeienden Berge fordern den Menſchen zur Betrachtung auf, und ſind nicht weniger von Gott als eine richtige Folge aus beſtändigen Geſetzen in die Natur gepflanzt, als andere ſchon gewohnte Urſachen der Ungemächlichkeit, die man darum für natürlicher hält, weil man mit ihnen mehr bekannt iſt.

Die Betrachtung ſolcher ſchrecklichen Zufälle iſt lehrreich. Sie demüthigt den Menſchen dadurch, daß ſie ihn ſehen läßt, er habe kein Recht, oder zum Wenigſten, er habe es verloren, von den Naturgeſetzen, die Gott angeordnet, lauter bequemliche Folgen zu erwarten, und er lernt vielleicht auch auf dieſe Weiſe einſehen, daß dieſer Tummelplatz ſeiner Begierden billig nicht das Ziel aller ſeiner Abſichten enthalten ſollte.

Vorbereitung.

Von der Beſchaffenheit des Erdbodens in ſeinem Inwendigen.

Wir kennen die Oberfläche des Erdbodens, wenn es auf die Weiläuftigkeit ankommt*), ziemlich vollſtändig. Allein wir haben noch eine Welt unter unſeren Füßen, mit der wir zur Zeit nur ſehr wenig bekannt ſind. Die Bergſpalten, welche unſerem Senkblei unergründliche Klüfte eröffnen, die Höhlen, die wir in dem Inneren der Berge antreffen, die tiefſten Schachte der Bergwerke, die wir Jahrhunderte hindurch erweitern, ſind bei Weitem nicht zureichend, uns von dem inwendigen Bau des großen Klumpens, den wir bewohnen, deutliche Kenntniſſe zu verſchaffen.

Die größte Tiefe, zu welcher Menſchen von der oberſten Fläche des feſten Landes hinabgekommen ſind, beträgt noch nicht 500 Klafter; d. i. noch nicht den ſechstauſendſten Theil von der Entfernung bis zum Mittelpuncte der Erde, und gleichwohl befinden ſich dieſe Grüfte noch in den Gebirgen, und ſelbſt alles feſte Land iſt ein Berg, in welchem, um nur zu gleicher Tiefe, als der Meeresgrund liegt, zu gelangen, man wenigſtens dreimal tiefer hinabkommen müßte.

Was aber die Natur unſerem Auge und unſeren unmittelbaren Verſuchen verbirgt, das entdeckt ſie ſelber durch ihre Wirkungen. Die Erdbeben haben uns geoffenbart, daß die Oberfläche der Erde voller Wölbungen und Höhlen ſei, und daß unter unſeren Füßen verborgene Minen mit mannigfaltigen Irrgängen allenthalben fortlaufen. Der Verfolg in der Geſchichte des Erdbebens wird dieſes außer Zweifel ſetzen. Dieſe Höhlen haben wir ebenderſelben Urſache zuzuſchreiben, welche den Meeren ihr Bette zubereitet hat. Denn es iſt gewiß, wenn man von den Ueberbleibſeln, die das Weltmeer von ſeinem ehemaligen Aufenthalte über dem geſammten feſten Lande zurückgelaſſen hat, von den unermeßlichen Muſchelhaufen, die ſelbſt in dem Inneren der Berge angetroffen werden, von den verſteinerten Seethieren, die man aus den tiefſten Schachten herausbringt, ich ſage, wenn man von Allem dieſem nur einigermaßen unterrichtet iſt, ſo wird man leicht einſehen, daß erſtlich das Meer ehedem eine lange Zeit alles Land überdeckt habe, daß dieſer Aufenthalt lange gedauert habe und älter, als die Sündfluth ſei, und daß endlich das Gewäſſer ſich unmöglich anders habe zurückziehen können, als daß der Boden deſſelben hin und wieder in tiefe Grüfte herabgeſunken iſt und demſelben tiefe Becken zubereitet hat, worin es abgefloſſen iſt und zwiſchen deren Ufern es noch jetzt beſchränkt erhalten wird, indeſſen die erhöheten Gegenden dieſer eingeſunkenen Rinde feſtes Land geworden ſind, welches allenthalben mit Höhlungen untergraben und deſſen Strecke mit den ſteilen Gipfeln beſetzt iſt, die unter den Namen der Gebirge die oberſte Höhe des feſten Landes nach allen denjenigen Richtungen durchlaufen, nach welchen es ſich in eine beträchtliche Länge erſtreckt.

---

*) Ausdehnung der Kenntniſſe, im Gegenſatz gegen Genauigkeit; Extenſion gegen Intenſion.

Dieſe Höhlen enthalten alle ein loderndes Feuer, oder wenigſtens denjenigen brennbaren Zeug, der nur einer geringen Reizung bedarf, um mit Heftigkeit um ſich zu wüthen und den Boden über ſich zu erſchüttern oder gar zu ſpalten.

Wenn wir das Gebiet dieſes unterirdiſchen Feuers in dem ganzen Umfange, wohin es ſich erſtreckt, erwägen, ſo werden wir geſtehen müſſen, daß wenige Länder auf dem Erdboden ſind, die nicht bisweilen deſſen Wirkung verſpürt hätten. In dem äußerſten Norden iſt die Inſel Island den heftigſten Anfällen deſſelben, und zwar nicht ſelten unterworfen. Man hat in England und ſelbſt in Schweden einige leichte Erſchütterungen gehabt. Gleichwohl finden ſie ſich in den ſüdlichen Ländern, ich meine, in denjenigen, die dem Aequator näher liegen, häufiger und ſtärker. Italien, die

Inſeln aller Meere, welche der Mittellinie nahe liegen, vornehmlich die im Indiſchen Ocean, ſind von dieſer Beunruhigung ihres Fußbodens häufig angefochten. Unter den letzteren iſt faſt nicht eine einzige, die nicht einen Berg hätte, der entweder noch jetzt bisweilen Feuer ſpiee, oder es wenigſtens vormals gethan hätte; und der Erſchütterung ſind ſie eben ſo häufig unterworfen. Es iſt eine artige Vorſicht, wenn man hierin der Nachricht Hübner's glauben darf, die die Holländer um deswillen anwenden, um das koſtbare Gewürz der Muscaten und Würznelken, die ſie einzig und allein auf den beiden Inſeln Banda und Amboina fortzupflanzen erlauben, nicht der Gefahr bloszuſtellen, von dem Erdboden vertilgt zu werden, wenn eine dieſer Inſeln etwa das Schickſal eines völligen Untergangs durch ein Erdbeben betreffen ſollte, daß ſie auf einer anderen weit davon entlegenen, jederzeit eine Pflanzſchule beider Gewächſe unterhalten. Peru und Chili, welche der Linie nahe liegen, ſind von dieſem Uebel häufiger, wie irgend ein Land in der Welt, beunruhigt. In dem erſten Lande geht faſt kein Tag vorbei, da nicht einige leichte Stöße von Erdbeben verſpürt werden. Man darf ſich nicht einbilden, dieſes ſei als eine Folge der weit größeren Sonnenhitze, welche auf das Erdreich dieſer Länder wirkt, anzuſehen. In einem Keller, der kaum 40 Fuß Tiefe hat, iſt faſt gar kein Unterſchied zwiſchen Sommer und Winter zu ſpüren. So wenig iſt die Sonnenwärme vermögend, das Erdreich in großen Tiefen zu durchdringen, um den entzündbaren Stoff zu locken und in Bewegung zu ſetzen. Vielmehr richten ſich die Erdbeben nach der Beſchaffenheit der unterirdiſchen Grüfte, und dieſe nach demjenigen Geſetze, nach welchem die Einſinkungen der oberſten Erdrinde im Anfange geſchehen ſein müſſen, die, je näher zur Linie, deſto tiefere und mannigfaltigere Einbeugungen gemacht haben, wodurch dieſe Minen, die den Zunder zu den Erdbeben enthalten, weitläuftiger und dadurch zu der Entzündung deſſelben geſchickter geworden ſind.

Dieſe Vorbereitung von den unterirdiſchen Gängen, iſt zur Einſicht deſſen, was von der weiten Ausbreitung der Erdbeben in große Länder, von dem Striche, den ſie halten, von den Orten, wo ſie am Meiſten wüthen, und von denjenigen, wo ſie ſich zuerſt anheben, in der Folge vorkommen wird, von keiner geringen Erheblichkeit.

Ich fange nunmehr von der Geſchichte des letzteren Erdbebens ſelber an. Ich verſtehe unter derſelben keine Geſchichte der Unglücksfälle, welche die Menſchen dadurch erlitten haben, kein Verzeichniß der verheerten Städte und unter ihrem Schutt begrabenen Einwohner. Alles, was die Einbildungskraft ſich Schreckliches vorſtellen kann, muß man zuſammennehmen, um das Entſetzen ſich einigermaßen vorzubilden, worin ſich die Menſchen befinden müſſen, wenn die Erde unter ihren Füßen bewegt wird, wenn Alles um ſie her einſtürzt, wenn ein in ſeinem Grunde bewegtes Waſſer das Unglück durch Ueberſtrömungen vollkommen macht, wenn die Furcht des Todes, die Verzweiflung des völligen Verluſts aller Güter, endlich der Anblick anderer Elenden den ſtandhafteſten Muth niederſchlägt. Eine ſolche Erzählung würde rührend ſein, ſie würde, weil ſie eine Wirkung auf das Herz hat, vielleicht auch eine auf die Beſſerung deſſelben haben können. Allein ich überlaſſe dieſe Geſchichte geſchickteren Händen. Ich beſchreibe hier nur die Arbeit der Natur, die merkwürdigen natürlichen Umſtände, welche die ſchreckliche Begebenheit begleitet haben, und die Urſachen derſelben.

Von den Vorboten des letzteren Erdbebens.

Das Vorſpiel der unterirdiſchen Entzündung, welche in der Folge ſo entſetzlich geworden iſt, ſetze ich in die Lufterſcheinung, die zu Locarno in der Schweiz den 14ten October vorigen Jahres Morgens um 8 Uhr wahrgenommen wurde. Ein warmer, als aus einem Ofen kommender Dampf breitete ſich aus und verwandelte ſich in 2 Stunden in einen rothen Nebel, woraus gegen Abend ein blutrother Regen entſtand, welcher, da er aufgefangen wurde, ⅑ eines röthlichen leimichten Bodenſatzes fallen ließ. Der 6 Fuß hohe Schnee war ebenfalls roth gefärbt. Dieſer Purpurregen wurde 40 Stunden, das iſt, ohngefähr 20 deutſche Meilen ins Gevierte, ja ſelbſt bis in Schwaben wahrgenommen. Auf dieſe Lufterſcheinung folgten unnatürliche Regengüſſe, die in drei Tagen auf 23 Zoll hoch Waſſer gaben, das iſt mehr, als in einem Lande von mittelmäßig feuchter Beſchaffenheit das ganze Jahr hindurch herabfällt. Dieſer Regen dauerte über 14 Tage, obgleich nicht jederzeit mit gleicher Heftigkeit. Die Flüſſe in der Lombardei, die in den Schweizergebirgen ihren Urſprung nehmen, imgleichen die Rhone, ſchwollen von Waſſer auf und traten über ihre Ufer. Von dieſer Zeit an herrſchten fürchterliche Orkane in der Luft, welche überall grauſam wütheten. Noch in der Mitte des Novembers fiel in Ulm ein dergleichen Purpurregen, und die Unordnung in dem Luftkreiſe, die Wirbelwinde in Italien, die überaus naſſe Witterung dauerte fort.

Wenn man ſich einen Begriff von den Urſachen dieſer Erſcheinung und deren Folgen machen will, ſo muß man auf die Beſchaffenheit des Bodens, über dem ſie ſich zugetragen hat, Acht haben. Die Schweizeriſchen Gebirge begreifen insgeſammt weitläuftige Klüfte unter ſich, die ohne Zweifel mit den tiefſten unterirdiſchen Gängen im Zuſammenhange ſtehen. Scheuchzer zählt beinahe 20 Schlünde, welche zu gewiſſen Zeiten Winde ausblaſen. Wenn wir nun annehmen, daß die in dem Inneren dieſer Höhlen verborgenen mineraliſchen Materien mit denen Flüſſigkeiten, womit ſie aufbrauſen, in Vermiſchung und dadurch in eine innere Gährung gerathen ſind, welche die feuernährenden Materien zu derjenigen Entzündung vorbereiten konnte, welche binnen einigen Tagen völlig ausbrechen ſollte; wenn wir z. E. diejenige Säure, die in dem Salpetergeiſte ſteckt und die nothwendig die Natur ſelber zubereitet, uns vorſtellen, wie ſie entweder durch den Zufluß des Waſſers, oder andere Urſachen in Bewegung gebracht, die Eiſenerde, worauf ſie fiel, angriff, ſo werden dieſe Materien bei ihrer Vermengung ſich erhitzt und rothe warme Dämpfe aus den Klüften der Gebirge ausgeſtoßen haben, womit in der Heftigkeit der Aufwallung die Partikeln der rothen Eiſenerde zugleich vermengt und fortgeführt worden ſind, welches den leimichten Blutregen, davon wir Erwähnung gethan haben, veranlaßt hat. Die Natur ſolcher Dünſte geht dahin, die Ausſpannungskraft der Luft zu verringern, und eben dadurch die in derſelben hängenden Waſſerdünſte zuſammenfließend zu machen, imgleichen durch das Herbeiziehen aller rund umher in dem Luftkreiſe ſchwebenden feuchten Wolken, vermöge des natürlichen Abhanges nach der Gegend, wo die Höhe der Luftſäule verringert iſt, diejenigen heftigen und anhaltenden Platzregen zu verurſachen, welche in den genannten Gegenden wahrgenommen wurden.

Auf ſolche Weiſe kündigte die unterirdiſche Gährung das Unglück, das ſie im Verborgenen zubereitete, durch ausgeſtoßene Dämpfe zum Voraus an *). Die Vollendung des Schickſals folgte ihr mit langſamen Schritten nach. Eine Gährung ſchlägt nicht ſogleich in Entzündungen aus. Die gährenden und erhitzenden Materien müſſen ein brennbares Oel, Schwefel, Erdpech oder dergleichen etwas antreffen, um in Entzündung zu gerathen. So lange breitete ſich die Erhitzung hin und wieder in den unterirdiſchen Gängen aus, und in dem Augenblicke, da die aufgelöſten brennbaren Materien in der Miſchung mit den anderen bis auf den Punct, in Feuer zu gerathen, erhitzt waren, wurden die Gewölbe der Erde erſchüttert und der Schluß der Verhängniſſe war vollführt.

Das Erdbeben und die Waſſerbewegung vom 1ſten November 1755.

Der Augenblick, in dem dieſer Schlag geſchahe, ſcheint am Richtigſten auf 9 Uhr 50 Minuten Vormittags zu Liſſabon beſtimmt zu ſein. Dieſe Zeit ſtimmt genau mit derjenigen, in welcher es in Madrid wahrgenommen werden, nämlich 10 Uhr 17 bis 18 Minuten überein, wenn man den Unterſchied der Länge beider Städte in den Unterſchied der Zeit verwandelt. Zu derſelben Zeit wurden die Gewäſſer in einem erſtaunlichen Umfange, ſowohl diejenigen, die mit dem Weltmeere eine ſichtbare Gemeinſchaft haben, als auch andere, welche darin auf eine verborgene Art ſtehen mögen, in Erſchütterung geſetzt. Von Abo in Finnland an, bis in den Archipelagus von Weſtindien ſind wenig oder gar keine Küſten davon frei geblieben. Sie hat eine Strecke von 1500 Meilen faſt in ebenderſelben Zeit beherrſcht. Wenn man verſichert wäre, daß die Zeit, darin ſie zu Glückſtadt an der Elbe verſpürt worden, nach den öffentlichen Nachrichten ganz genau auf 11 Uhr 30 Minuten zu ſetzen wäre, ſo würde man daraus ſchließen, daß die Waſſerbewegung 15 Minuten zugebracht habe, von Liſſabon bis an die Holſteiniſchen Küſten zu gelangen. In eben dieſer Zeit wurde ſie auch an allen Küſten des mittelländiſchen Meers verſpürt, und man weiß nicht die ganze Weite ihrer Erſtreckung.

---

*) Acht Tage vor der Erſchütterung war die Erde bei Cadix von dem in Menge aus der Erde gekrochenen Gewürm bedeckt. Dieſes hatte die nur angeführte Urſache hervorgetrieben. Bei einigen anderen Erdbeben ſind heftige Blitze in der Luft, und die Bangigkeit, die man bei Thieren bemerkt, Vorboten geweſen.

Die Gewäſſer, die auf dem feſten Lande von aller Gemeinſchaft mit dem Meere abgeſchnitten zu ſein ſcheinen, die Brunnquellen, die Seen, wurden in vielen weit von einander entlegenen Ländern zu gleicher Zeit in außerordentliche Regung verſetzt. Die meiſten Seen in der Schweiz, der See bei Templin in der Mark, einige Seen in Norwegen und Schweden geriethen in eine wallende Bewegung, die weit ungeſtümer und unordentlicher war, als bei einem Sturme, und die Luft war zugleich ſtille. Der See bei Neufchatel, wenn man ſich auf die Nachrichten verlaſſen darf, verlief ſich in verborgene Klüfte, und der bei Meiningen that dies gleichfalls, kam aber bald wiederum zurück. In eben dieſen Minuten blieb das mineraliſche Waſſer zu Teplitz in Böhmen plötzlich aus, und kam blutroth wieder. Die Gewalt, womit das Waſſer hindurch getrieben war, hatte ſeine alten Gänge erweitert, und es bekam dadurch einen ſtärkeren Zufluß. Die Einwohner dieſer Stadt hatten gut: te Deum laudamus zu ſingen, indeſſen die zu Liſſabon ganz andere Töne anſtimmten. So ſind die Zufälle beſchaffen, welche das menſchliche Geſchlecht betreffen. Die Freude der Einen und das Unglück der Anderen haben oft eine gemeinſchaftliche Urſache. Im Königreiche Fez in Afrika ſpaltete eine unterirdiſche Gewalt einen Berg, und goß blutrothe Ströme aus ſeinem Schlunde. Bei Angouleme in Frankreich hörte man ein unterirdiſches Getöſe; es öffnete ſich eine tiefe Gruft auf der Ebene und hielt unergründliches Waſſer in ſich. Zu Gemenor in Provence wurde eine Quelle plötzlich ſchlammicht und ergoß ſich darauf roth gefärbt. Die umliegenden Gegenden berichteten gleiche Veränderungen an ihren Quellen. Alles dieſes geſchah in denſelben Minuten, da das Erdbeben die Küſten von Portugal verheerte. Es wurden auch hin und wieder in ebendieſem kurzen Zeitpuncte einige Erderſchütterungen in weit entlegenen Ländern wahrgenommen. Allein ſie geſchahen faſt alle dicht an der Seeküſte. Zu Cork in Irland, imgleichen zu Glückſtadt und an einigen anderen Orten, die am Meere liegen, geſchahen leichte Bebungen. Mailand iſt vielleicht derjenige Ort, der noch in der weiteſten Entfernung von dem Seeufer an ebendemſelben Tage erſchüttert worden. Eben dieſen Vormittag um 8 Uhr tobte der Veſuvius bei Neapolis und ward ſtille gegen die Zeit, da die Erſchütterung zu Portugal geſchah.

Betrachtung über die Urſache dieſer Waſſerbewegung.

Die Geſchichte hat kein Exempel von einer ſo weit ausgebreiteten und in dem Verlauf von wenigen Minuten zugleich geſpürten Rüttlung aller Gewäſſer und eines großen Theils der Erde. Man hat daher Behutſamkeit nöthig, um aus einem einzigen Vorfall die Urſache derſelben abzunehmen. Man kann ſich vornehmlich folgende Urſachen gedenken, welche die angeführte Naturbegebenheit hätten hervorbringen können. Entweder erſtlich durch eine Bebung des Meeresgrundes allenthalben unmittelbar unter denjenigen Oertern, wo die See in Rüttlung gerieth; und alsdann müßte man Grund angeben, warum die Feuerader, die dieſe Bebungen hervorbrachte, blos unter dem Boden der Seen fortgelaufen ſei, ohne unter die Länder ſich zu erſtrecken, die mit dieſen Meeren in naher Verbindung ſtehen und oft die Gemeinſchaft derſelben unterbrechen. Man würde ſich durch die Frage betreten finden, woher die Erſchütterung des Bodens, da ſie von Glückſtadt an der Nordſee bis zu Lübeck an der Oſtſee und an den Mecklenburgiſchen Küſten ſich ausgebreitet hat, nicht in Holſtein empfunden worden, welches zwiſchen dieſen Meeren mitten inne liegt, und nur etwa eine gelinde Bebung, dicht an dem Ufer des Gewäſſers, verſpürt worden, keine aber in dem Inneren des Landes. Am Deutlichſten aber wird man durch die Wallung der weit von dem Meere entlegenen Waſſer überführt, als des Sees bei Templin, derer in der Schweiz und anderer. Man kann leicht erachten, daß, um ein Gewäſſer durch die Bebung des Bodens in ein ſo gewaltiges Aufwallen zu bringen, die Erſchütterung gewiß nicht gering ſein müſſe. Warum aber haben dieſen gewaltigen Stoß alle umliegende Länder nicht empfunden, unter welchen die Feuerader doch nothwendig müßte fortgelaufen ſein? Man ſieht leicht, daß alle Merkmale der Wahrheit dieſer Meinung entgegen ſind. Eine Erſchütterung, die der dichten Maſſe der Erde ſelber durch einen an einem Orte geſchehenen heftigen Schlag rund umher eingedrückt worden, ſowie der Boden in einiger Entfernung bebt, wenn ein Pulverthurm ſpringt, verliert, in der Anwendung auf dieſen Fall, auch ganz und gar die Wahrſcheinlichkeit, ſowohl aus der angeführten Urſache, als wegen des entſetzlichen Umfanges, welcher, wenn man ihn mit dem Umfange der ganzen Erde vergleicht, einen ſo beträchtlichen Theil derſelben ausmacht, daß deſſen Bebung nothwendig eine Schüttlung der ganzen Erdkugel hätte nach ſich ziehen müſſen. Nun kann man ſich aber aus Buffon belehren, daß ein Ausbruch des unterirdiſchen Feuers, welches ein Gebirge, das 1700 Meilen lang und 40 breit wäre, eine Meile hoch werfen könnte, den Erdkörper nicht einen Daumen breit aus ſeiner Lage würde verrücken können.

Wir werden alſo die Ausbreitung dieſer Waſſerbewegung in einer Mittelmaterie zu ſuchen haben, die geſchickter iſt, eine Erſchütterung in großen Weiten mitzutheilen, nämlich in dem Gewäſſer der Meere ſelber, welches mit demjenigen im Zuſammenhange ſteht, das durch eine unmittelbare Bebung des Seegrundes in eine heftige und plötzliche Rüttlung verſetzt wurde.

Ich habe in den wöchentlichen Königsbergſchen Anzeigen die Gewalt zu ſchätzen geſucht, womit das Meer durch den Schlag der von ſeinem Boden geſchehenen Bebung in dem ganzen Umfange fortgetrieben worden, indem ich den erſchütterten Platz des Seegrundes nur als ein Viereck angenommen, deſſen Seite der Entfernung von Cap St. Vincent und Cap Finisterre, d. i. in der Länge der weſtlichen Küſten von Portugal und Spanien gleich iſt, und die Gewalt des auffahrenden Grundes, wie die von einer Pulvermine, angeſehen, welche im Aufſpringen vermögend iſt, die Körper, die darüber befindlich ſind, 15 Fuß hoch zu werfen, und nach den Regeln, nach denen die Bewegung in einem flüſſigen Weſen fortgeſetzt wird, ſie an den Holſteiniſchen Küſten ſtärker, als den ſchnellſten anprallenden Strom befunden. Laßt uns hier die Gewalt, die es aus dieſen Urſachen ausgeübt hat, noch aus einem anderen Geſichtspuncte betrachten. Der Graf Marſigli hat die größte Tiefe des mittelländiſchen Meers durch das Senkblei über 8000 Fuß befunden, und es iſt gewiß, daß das Weltmeer in gehöriger Entfernung vom Lande noch tiefer ſei; wir wollen es aber hier nur 6000 Fuß d. i. 1000 Klaſtern tief annehmen. Wir wiſſen, daß die Laſt, womit eine ſo hohe Säule von Meereswaſſer auf den Grund der See drückt, den Druck der Atmoſphäre beinahe 200mal übertreffen müſſe, und daß ſie die Gewalt, womit das Feuer hinter einer Kugel her iſt, die aus der Höhlung einer Karthaune in der Zeit eines Pulsſchlags 100 Klaſter weit fortgeſchleudert wird, noch weit übertreffe. Dieſe erſtaunliche Laſt konnte die Gewalt nicht zurückhalten, womit das unterirdiſche Feuer den Meeresgrund ſchnell in die Höhe ſtieß, alſo war dieſe bewegende Gewalt gröſſer. Mit welchem Drucke wurde alſo das Waſſer gepreßt, um nach den Seiten plötzlich fortzuſchießen? und iſt es wohl zu verwundern, wenn es in einigen Minuten in Finnland und zugleich in Weſtindien geſpürt wurde? Man kann gar nicht ausmachen, wie groß die Grundfläche der unmittelbaren Erſchütterung eigentlich geweſen ſein möge; ſie wird vielleicht ungleich größer ſein, als wir ſie angenommen haben; aber unter den Meeren, wo die Waſſerbewegung ohne alles Erdbeben verſpürt worden, an den Holländiſchen, Engliſchen, Norwegiſchen Küſten, und in der Oſtſee iſt ſie gewiß nicht im Meeresgrunde anzutreffen geweſen. Denn alsdann wäre das feſte Land in ſeinem Inneren gewiß mit erſchüttert worden, welches aber gar nicht beobachtet wurde.

Indem ich die heftige Erſchütterung aller zuſammenhängenden Theile des Oceans dem einzigen Stoße zuſchreibe, den ſein Boden in einem gewiſſen Bezirke erlitten hat, ſo will ich darum die wirkliche Ausbreitung des unterirdiſchen Feuers unter dem feſten Lande faſt des geſammten Europens nicht geleugnet haben. Sie ſind aller Wahrſcheinlichkeit nach zu gleicher Zeit geſchehen, und haben an den Erſcheinungen, die ſich ereigneten, beide Antheil gehabt, nur daß eine jede insbeſondere nicht für die einzige Urſache aller insgeſammt anzuſehen iſt. Die Bebung des Waſſers in der Nordſee, welche einen plötzlichen Stoß empfinden ließ, war nicht die Wirkung eines unter dem Grunde tobenden Erdbebens. Solche Erſchütterungen müßten, um dergleichen Wirkung hervorzubringen, ſehr heftig ſein, und hätten alſo unter dem feſten Lande ſehr merklich verſpürt werden müſſen. Allein darum bin ich nicht in Abrede, daß ſelbſt alles feſte Land in eine leichte Schwankung durch eine ſchwache Kraft der unter ſeinem Boden entbrannten Dünſte oder andere Urſachen verſetzt worden ſei. Man ſieht dieſes an Mailand, das an dieſem Tage mit der größten Gefahr eines gänzlichen Umſturzes bedroht worden iſt. Wir wollen alſo ſetzen, daß die Erde durch ein leichtes Schwanken in eine gelinde Bewegung geſetzt worden ſei, die ſo groß geweſen, daß ſie auf 100 Rheinl. Ruthen das Erdreich um einen Zoll wechſelsweiſe hin und her gerüttelt hat; ſo wird dieſe Bewegung ſo unmerklich geweſen ſein, daß ein Gebäude von 4 Ruthen Höhe nicht um die Hälfte eines Grans d. i. um einen halben Meſſerrücken aus der ſenkrechten Stellung dadurch hat gebracht werden können, welches ſelbſt auf den höchſten Thürmen kaum merklich werden würde. Dagegen haben die Seen dieſe unempfindliche Bewegung ſehr merklich machen müſſen. Denn wenn ein See z. E. nur 2 deutſche Meilen lang iſt, ſo wird ſein Waſſer durch dieſes geringe Wanken ſeines Bodens ſchon recht ſtark geſchaukelt werden. Denn das Waſſer hat alsdann auf 14000 Zoll ohngefähr einen Zoll Fall, und einen Ablauf, der faſt nur um die

Hälfte kleiner iſt, als der Ablauf eines recht ſchnellen Fluſſes; wie die Waſſerabwägung der Seine bei Paris uns belehren kann; welches nach etlichen hin und wieder geſchehenen Schwingungen dem Waſſer wohl eine außerordentliche Rüttlung hat verurſachen können. Wir können aber die Erdbewegung mit gutem Fug noch einmal ſo groß annehmen, als wir gethan haben, ohne daß es auf dem feſten Lande füglich hätte geſpürt werden können, und dann fällt die Bewegung der inländiſchen Seen um deſto begreiflicher in die Augen.

Man wird ſich alſo nicht mehr wundern, wenn alle inländiſchen Seen in der Schweiz, in Schweden, in Norwegen und in Deutſchland, ohne eine Erſchütterung des Bodens zu fühlen, ſo unruhig und aufwallend erblickt worden ſind. Man findet es aber etwas außerordentlicher, daß gewiſſe Seen bei dieſer Unordnung gar verſiegten; als der See bei Neuſchatel, der bei Como, und der bei Meiningen, obgleich deren einige ſich ſchon wieder mit Waſſer angefüllt haben. Dieſe Begebenheit aber iſt nicht ohne Exempel. Man hat einige Seen auf dem Erdboden, die ganz ordentlich ſich zu gewiſſen Zeiten, durch verborgene Kanäle verlaufen und zur geſetzten Zeit wiederkommen. Der Cirknitzer See im Herzogthum Krain iſt ein merkwürdiges Beiſpiel hievon. Er hat in ſeinem Boden einige Löcher, durch welche er aber nicht eher abfließt, als um Jacobi, da er ſich denn mit allen Fiſchen plötzlich verläuft, und nachdem er drei Monate lang ſeinen Boden als einen guten Weide- und Ackerplatz trocken gelaſſen hat, gegen den Novembermonat ſich plötzlich wieder einfindet. Man erklärt dieſe Naturbegebenheit ſehr begreiflich durch die Vergleichung mit dem Diabetes der Hydraulik. Allein in unſeren vorliegenden Fällen kann man leicht erachten, daß, da viele Seen durch die unter ihrem Boden befindlichen Quelladern Zufluß bekommen, dieſe, die in den umliegenden Anhöhen ihren Urſprung finden, nachdem die Wirkung der unterirdiſchen Erhitzung und Ausdämpfung in den Höhlungen, welche ihre Waſſerbehälter ſind, die Luft verſchlungen haben, in dieſelbe dadurch zurückgezogen werden ſein müſſen, und ſelbſt ein kräftiges Saugwerk abgegeben haben, den See mit hineinzuführen; der, nach hergeſtelltem Gleichgewichte der Luft, ſeinen natürlichen Ausgang wieder geſucht hat. Denn daß ein Landſee, wie die öffentlichen Berichte von dem zu Meiningen haben erklären wollen, durch die unterirdiſche Gemeinſchaft mit dem Meere unterhalten werde, weil er keinen äußerlichen Zufluß von Bächen hat, dies iſt ſowohl wegen der dawider ſtreitenden Geſetze des Gleichgewichts, als auch wegen der Salzigkeit des Meerwaſſers einer gar zu offenbaren Ungereimtheit ausgeſetzt.

Die Erdbeben haben ſchon als etwas Gewöhnliches dieſes an ſich, daß ſie die Waſſerquellen in Unordnung bringen. Ich könnte hier ein ganzes Regiſter von verſtopften und an anderen Orten ausgebrochenen Quellen, von recht hoch aus der Erde herausgeſchoſſenem Springwaſſer und dergleichen aus der Geſchichte anderer Erdbeben anführen; allein ich bleibe bei meinem Gegenſtande. Aus Frankreich hat man uns an einigen Orten berichtet, daß Quellen verſtopft wurden, andere übermäßig viel Waſſer gegeben haben. Der Teplitzer Brunn blieb aus, machte den armen Teplitzern bange, kam zuerſt ſchlammicht, dann blutroth, zuletzt natürlich und ſtärker, als vorher, wieder. Die Verfärbung der Waſſer in ſo vielen Gegenden, ſelbſt im Königreiche Fez und in Frankreich iſt, meinem Erachten nach, der Vermiſchung der durch die Erdſchichten, wo die Quellen ihren Durchgang haben, gedrungenen, mit Schwefel und Eiſentheilchen in Gährung gerathenen Dämpfe zuzuſchreiben. Wenn dieſe bis in das Inwendige der Ciſternen dringen, die den Urſprung des Brunnquells enthalten, ſo treiben ſie entweder ihn mit größerer Gewalt heraus, oder, indem ſie das Waſſer in andere Gänge preſſen, verändern ſie ſeinen Ausfluß.

Dieſes ſind die vornehmſten Merkwürdigkeiten der Geſchichte vom 1. November und der Waſſerbewegung, welche die ſeltenſte in ihren Umſtänden iſt. Es iſt mir überaus glaublich, daß die Erderſchütterungen, die ſich dicht am Meeresufer, oder eines Waſſers, das damit Gemeinſchaft hat, zugetragen haben, zu Cork in Irland, in Glückſtadt, und hin und wieder in Spanien größtentheils eben dem Drucke des gepreßten Meerwaſſers zuzuſchreiben ſind, deſſen Gewalt unglaublich groß ſein muß, wenn man die Heftigkeit, womit es anſchlägt, durch die Fläche multiplicirt, worauf es trifft. Und ich bin der Meinung, das Unglück von Liſſabon ſei, ſowie das von den meiſten Städten der weſtlichen Küſte Europens, der Lage zuzuſchreiben, die es in Anſehung der bewegten Gegend des Oceans gehabt hat, da deſſen ganze Gewalt noch überdem in der Mündung des Tajo, durch die Enge eines Buſens verſtärkt, den Boden außerordentlich erſchüttern mußte. Man mag urtheilen, ob die Erderſchütterung lediglich in Städten, die am Meeresufer liegen, würde deutlich haben bemerkt werden können, die doch in dem Inneren des Landes nicht empfindlich war, wenn nicht der Druck der Waſſer einen Antheil an derſelben gehabt hätte.

Noch iſt die letzte Erſcheinung dieſer großen Begebenheit merkwürdig, da eine geraume Zeit, nämlich beinahe eine bis anderthalb Stunden nach dem Erdbeben, eine entſetzliche Aufthürmung der Waſſer im Ocean und eine Aufſchwellung des Tajo, die wechſelsweiſe 6 Fuß höher, als die höchſte Fluth ſtieg und bald darauf faſt ſoviel niedriger, als die niedrigſte Ebbe fiel, geſehen wurde. Dieſe Bewegung des Meeres, die eine geraume Zeit nach dem Erdbeben, und nach dem erſten entſetzlichen Drucke der Waſſer ſich ereignete, vollendete auch das Verderben der Stadt Setubal, indem es über deren Trümmer ſich erhob und, was die Erſchütterung verſchont hatte, völlig aufrieb. Wenn man ſich vorher von der Heftigkeit des durch den bewegten Meeresgrund fortgeſchoſſenen Seewaſſers einen rechten Begriff gemacht hat, ſo wird man ſich leicht vorſtellen können, daß es mit Gewalt wieder zurückkehren müſſe, nachdem ſich ſein Druck in alle die unermeßlichen Gegenden umher ausgebreitet hatte. Die Zeit ſeiner Wiederkehr hängt von dem weiten Umfange ab, in welchem es um ſich her gewirkt hat, und ſeine Aufwallung, vornehmlich an den Ufern, muß nach Maaßgebung derſelben auch ebenſo fürchterlich geweſen ſein *).

---

*) In dem Hafen zu Huyſum wurde dieſe Aufwallung des Waſſers auch

Das Erdbeben vom 18. November.

Von dem 17ten bis zum 18ten eben dieſes Monats, berichten die öffentlichen Nachrichten eine namhafte Erderſchütterung an den Küſten ſowohl von Portugal, als Spanien und in Afrika. Den 17ten Mittags war ſie in Gibraltar an der Meerenge des mittelländiſchen Meers, und gegen Abend zu Whitehaven in Yorkſhire in England zu ſpüren. Den 17ten auf den 18ten war ſie ſchon in den Engliſchen Pflanzſtädten von Amerika. Denſelben 18ten wurde es auch in der Gegend von Aquapendente und della Grotta in Italien heftig gefühlt *).

Das Erdbeben vom 9. December.

Nach dem Zeugniſſe der öffentlichen Nachrichten, hat Liſſabon keine ſo heftigen Anfälle der Erſchütterung ſeit dem 1. November erlitten, als diejenigen vom 9. December. Es wurde dieſes an den ſüdlichen Küſten von Spanien, an denſelbigen von Frankreich, durch die Schweizergebirge, Schwaben, Tyrol bis in Baiern verſpürt. Es durchſtrich von Südweſten nach Nordoſten gegen 300 deutſche Meilen, und indem es ſich in der Richtung derjenigen Kette von Bergen hielt, die die oberſte Höhe des feſten Landes von Europa ſeiner Länge nach durchlaufen, breitete es ſich nicht ſehr ſeitwärts aus. Die ſorgfältigſten Erdbeſchreiber, Varen, Büffon, Lulof bemerken, daß, gleichwie alles Land, welches mehr in die Länge, als Breite ſich erſtreckt, in der Richtung ſeiner Länge von einem Hauptgebirge durchlaufen wird, alſo der vornehmſte Strich der Gebirge Europens aus einem Hauptſtamme, nämlich den Alpen, gegen Weſten durch die ſüdlichen Provinzen von Frankreich, mitten durch Spanien bis an das äußerſte Ufer von Europa gegen

---

zwiſchen 12 und 1, alſo um eine Stunde ſpäter, als der erſte Stoß der Gewäſſer in der Nordſee, wahrgenommen.

*) Jmgleichen zu Glowſon, in der Grafſchaft Hertford, wo es bei einem heftigen Getöſe einen Abgrund eröffnete, welcher ein ſehr tiefes Waſſer in ſich enthielt.

Abend ſich erſtrecke, obgleich es unterwegs anſehnliche Nebenäſte ausſchießt und ebenſo oſtwärts durch die Tyroliſchen und andere weniger anſehnliche Berge zuletzt mit den Karpathiſchen zuſammenſtößt.

Dieſe Richtung durchlief das Erdbeben in demſelben Tage. Wenn die Zeit der Erſchütterung eines jeden Orts richtig aufgezeichnet wäre, ſo würde man die Schnelligkeit einigermaßen ſchätzen und die Gegend der erſten Entzündung wahrſcheinlich beſtimmen können; nun ſind aber die Nachrichten ſo wenig zuſammenſtimmend, daß man in Anſehung deſſen ſich auf nichts verlaſſen kann.

Ich habe ſchon ſonſt angeführt, daß die Erdbeben gemeiniglich, wenn ſie ſich ausbreiten, den Strich der höchſten Gebirge halten, und zwar durch ihre ganze Erſtreckung, ob dieſe ſich gleich, je mehr ſie ſich dem Meeresufer nähern, deſto mehr erniedrigen. Die Richtung langer Flüſſe bezeichnet ſehr gut die Richtung der Gebirge, als zwiſchen deren nebeneinanderlaufenden Reihen dieſelben, als in dem unterſten Theile eines langen Thales fortlaufen. Dieſes Geſetz der Ausbreitung der Erdbeben iſt keine Sache der Speculation oder Beurtheilung, ſondern etwas, das durch Beobachtungen vieler Erdbeben bekannt worden iſt. Man muß ſich desfalls an die Zeugniſſe des Raj, Buffon, Gentil u. ſ. w. halten. Allein dieſes Geſetz hat ſo viele innere Wahrſcheinlichkeit, daß es auch von ſelber ſich leichtlich Beifall erwerben muß. Wenn man bedenkt, daß die Oeffnungen, wodurch das unterirdiſche Feuer Ausgang ſucht, nirgends anders, als in den Gipfeln der Berge ſind, daß man niemals in den Ebenen feuerſpeiende Schlünde wahrgenommen hat, daß in Ländern, wo die Erdbeben gewaltig und häufig ſind, die mehreſten Berge weite Rachen enthalten, die zum Auswurfe des Feuers dienen, und daß, was unſere europäiſchen Berge betrifft, man ſonſt nirgends, als in ihnen geräumige Höhlungen entdeckt, die ohne Zweifel in einem Zuſammenhang ſtehen; wenn man hiezu noch den Begriff von der Erzeugung aller dieſer unterirdiſchen Wölbungen anwendet, von der oben geredet worden; ſo wird man keine Schwierigkeit in der Vorſtellung finden, wie die Entzündung vornehmlich unter der Kette von Bergen, welche die Länge von Europa durchlaufen, offene und freie Gänge antreffen könne, um darin ſich ſchneller, als nach anderen Gegenden auszubreiten.

Selbſt die Fortſetzung des Erdbebens vom 18. November aus Europa nach Amerika, unter dem Boden eines weiten Meers, iſt in dem Zuſammenhange der Kette von Bergen zu ſuchen, die, ob ſie gleich in der Fortſetzung ſo niedrig werden, daß ſie von dem Meere bedeckt ſind, dennoch auch daſelbſt Berge bleiben. Denn wir wiſſen, daß auf dem Boden des Oceans ebenſo viele Gebirge, als auf dem Lande anzutreffen ſind; und in dieſer Art müſſen die Azoriſchen Inſeln mit in dieſen Zuſammenhang geſetzt werden, die auf dem halben Wege zwiſchen Portugal und Nordamerika angetroffen werden.

Das Erdbeben vom 26. December.

Nachdem die Erhitzung der mineraliſchen Materien den Hauptſtamm der höchſten Gebirge von Europa, nämlich die Alpen, durchdrungen hatte, ſo öffnete ſie ſich auch die engere Grenze unter der Reihe der Berge, welche von Süden nach Norden rechtwinklicht auslaufen, und erſtreckte ſich in der Richtung des Rheinſtroms, welcher, wie überhaupt alle Flüſſe, ein langes Thal zwiſchen zwei Reihen von Bergen einnimmt, aus der Schweiz bis an die Nordſee. Es erſchütterre auf der Weſtſeite des Fluſſes die Landſchaften Elſaß, Lothringen, das Kurfürſtenthum Cöln, Brabant und die Picardie, und an der Oſtſeite Cleve, einen Theil von Weſtphalen, und vermuthlich noch einige an dieſer Seite des Rheins gelegene Länder, von denen die Nachrichten nichts namentlich gemeldet haben. Es hielt offenbar den Strich mit der Richtung dieſes großen Fluſſes parallel, und breitete ſich nicht weit davon zu den Seiten aus.

Man wird fragen, wie man es mit dem Obigen zuſammenreimen könne, daß es bis in die Niederlande gedrungen, welche doch ohne ſonderliche Berge ſind? Allein es iſt genug, daß ein Land in einem unmittelbaren Zuſammenhange mit gewiſſen Reihen von Bergen ſtehe und als eine Fortſetzung davon anzuſehen ſei, um die unterirdiſche Entzündung bis unter dieſen ſonſt niedrigen Boden fortzuſetzen. Denn es iſt gewiß, daß alsdenn die Kette der Höhlungen ſich auch bis unter denſelben erſtrecken werde, gleich wie ſie, wie ſchon angeführt, ſelbſt unter dem Meeresgrunde fortgeht.

Von den Zwiſchenzeiten, die binnen einigen auf einander folgenden Erdbeben verlaufen.

Wenn man die Folge der nach einander vorgegangenen Erſchütterungen mit Aufmerkſamkeit betrachtet, ſo könnte man, wenn man es wagen wollte, zu muthmaßen, einen Periodus herausbringen, in welchem die Entzündung nach einem Zwiſchenſtillſtande aufs Neue ausgebrochen iſt. Wir finden nach dem 1. Nov. noch eine ſehr heftige Erſchütterung in Portugal auf den 9., imgleichen auf den 18., da ſie ſich nach England, Italien, Afrika und ſelbſt bis in Amerika erſtreckte. Den 27. ein ſtarkes Erdbeben an den ſüdlichen Küſten von Spanien, vornehmlich in Malaga. Von dieſer Zeit an dauerte es 13 Tage, bis es den 9. Dec. die ganze Strecke von Portugal bis in Baiern von Südweſten nach Nordoſten traf, und ſeit dieſem, nach einem Verlauf von 18 Tagen, nämlich den 26. auf den 27. Dec. erſchütterte es die Breite von Europa von Süden nach Norden*), ſo daß überhaupt ein ziemlich richtiger Zeitlauf von 9 oder 2 mal 9 Tagen zwiſchen den wiederholten Entzündungen verlaufen iſt, wenn man diejenige Zeit ausnimmt, die es angewendet hat, bis in das Innerſte der Gebirge unſeres feſten Landes zu dringen, und den 9. Dec. die Alpen und die ganze Kette ihrer Verlängerung zu bewegen. Ich führe dieſes nicht zu dem Ende an, um etwas daraus zu folgern, weil die Nachrichten dazu gar zu wenig zuverläſſig ſind, ſondern um bei ähnlichen Vorfällen Anlaß zur genaueren Beobachtung und zum Nachſinnen zu geben.

---

*) Den 21. war es in Liſſabon ſehr heftig, den 23. in den Gebirgen von Rouſſillon, und dauerte daſelbſt bis zum 27. Es iſt hieraus zu ſehen, daß es wiederum von Südweſten angefangen und eine weit längere Zeit zur Ausbreitung bedurft hat. Und wenn man den Entzündungsplatz, wie aus dem ganzen Verlauf des Erdbebens klar iſt, in den Ocean von Portugal gegen Abend ſetzt, ſo hängt der Anfang deſſelben mit dem berührten Periodus ziemlich zuſammen.

Ich will hier nur überhaupt etwas von den wechſelsweiſe nachlaſſenden und wieder anhebenden Erſchütterungen anführen. Herr Bouguer, einer von den Abgeordneten der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris nach Peru, hatte die Unbequemlichkeit, in dieſem Lande neben einem feuerſpeienden Berge ſich aufzuhalten, deſſen donnerndes Getöſe ihm keine Ruhe ließ. Die Beobachtung, die er hiebei machte, konnte ihm dafür einige Genugthuung ſein, indem er bemerkte, daß der Berg immer in gleichen Zwiſchenzeiten ruhig ward, und das Toben deſſelben ordentlich mit gewechſelten Ruhepuncten auf einander folgte. Die Bemerkung, die Mariotte bei einem Kalkofen machte, welcher eingeheizt war, und bald die Luft aus einem offenen Fenſter ausſtieß, bald darauf wieder zurückzog, wodurch er der Reſpiration der Thiere gewiſſermaßen nachahmte, hat hiemit große Aehnlichkeit; beide beruhen auf folgenden Urſachen. Wenn das unterirdiſche Feuer in Entzündung geräth, ſo ſtößt es alle Luft aus den Höhlen umher von ſich. Wo dieſe Luft nun, die mit den feurigen Theilen angefüllt iſt, eine Oeffnung findet, z. E. in dem Rachen eines feuerſpeienden Bergs, da fährt ſie alsdenn hinaus, und der Berg wirft Feuer aus. Allein ſobald die Luft aus dem Umfange des Heerds der Entzündung verjagt iſt, ſo läßt die Entzündung nach; denn ohne Zugang der Luft verlöſcht alles Feuer. Alsdenn tritt die verjagte Luft, da die Urſache, die ſie vertrieben hatte, aufhört, wieder in ihren Platz zurück und weckt das erloſchene Feuer auf. Auf ſolche Weiſe wechſeln die Ausbrüche eines feuerſpeienden Bergs in gewiſſen Zwiſchenzeiten richtig nach einander ab. Eben die Bewandniß hat es mit den unterirdiſchen Entzündungen, auch ſelbſt da, wo die ausgedehnte Luft keinen Ausgang durch die Klüfte der Berge gewinnen kann. Denn wenn die Entzündung an einem Orte in den Höhlen der Erde ihren Anfang nimmt, ſo ſtößt ſie die Luft mit Heftigkeit in einem großen Umfange, in alle die Gänge der unterirdiſchen Wölbungen fort, die damit Zuſammenhang haben. In dieſem Augenblicke erſtickt das

Feuer ſelbſt durch den Mangel der Luft. Und ſobald eben dieſe ausdehnende Gewalt der Luft nachläßt, ſo kehrt diejenige, die in allen Höhlen ausgebreitet war, mit großer Gewalt zurück und ſacht das erloſchene Feuer zu einem neuen Erdbeben an. Es iſt merkwürdig, daß Veſuvius, welcher, als die Gährungen in dem Inneren der Erde recht angingen, durch den Ausgang der durch ſeinen Schlund getriebenen Luft in Bewegung und Feuer gebracht war, eine kurze Zeit darauf plötzlich nachließ, da das Erdbeben bei Liſſabon geſchehen war; denn da drang alle mit dieſen Grüften in einigem Zuſammenhange ſtehende Luft, und ſelbſt die, ſo über dem Gipfel des Veſuvius befindlich iſt, durch alle Kanäle zu dem Feuerheerde der Entzündung, wo die Verminderung der Ausſpannungskraft der Luft ihr den Zugang verſtattete. Was für ein erſtaunlicher Gegenſtand! Einen Kamin ſich vorzuſtellen, welcher durch Luftöffnungen, die 200 Meilen davon entlegen ſind, ſich einen Zug verſchafft!

Ebendieſelbe Urſache iſt es auch, welche unterirdiſche Sturmwinde in den Grüften der Erde hervorbringen muß, deren Gewalt Alles, was wir auf der Oberfläche der Erde verſpüren, weit übertreffen wird, wenn die Lage und Verknüpfung der Höhlen ſich zu ihrer Ausbreitung anſchickt. Das Getöſe, das bei dem Fortgange eines Erdbebens unter den Füßen verſpürt wurde, iſt vermuthlich keiner anderen Urſache, als eben dieſer zuzuſchreiben.

Eben dieſes läßt uns wahrſcheinlich vermuthen, daß eben nicht alle Erdbeben dadurch verurſacht werden, daß die Entzündung gerade unter dem Boden geſchieht, welcher erſchüttert wird; ſondern daß die Wuth dieſer unterirdiſchen Stürme das Gewölbe, welches über ihnen iſt, in Bewegung ſetzen könne; woran man deſto weniger zweifeln wird, wenn man bedenkt, daß eine viel dichtere Luft, als diejenige iſt, die ſich auf der Oberfläche der Erde befindet, durch weit plötzlichere Urſachen, als dieſe, in Bewegung geſetzt, und zwiſchen Gängen, die ihre Ausbreitung verhindern, verſtärkt, eine unerhörte Gewalt ausüben könne. Es iſt alſo muthmaßlich, daß die geringe Wankung des Bodens in dem größten Theil von Europa bei der heftigen Entzündung, die am 1. November in der Erde vorging, von nichts, als dieſer gewaltſam bewegten unterirdiſchen Luft herzuleiten ſei, die als ein heftiger Sturmwind den Boden, der ſeiner Ausbreitung widerſtand, gelind erſchütterte.

Von dem Heerde der unterirdiſchen Entzündung, und den Oertern, ſo den meiſten und gefährlichſten Erdbeben unterworfen ſind.

Durch die Vergleichung der Zeit erſehen wir, daß der Entzündungsplatz bei dem Erdbeben vom 1. November in dem Boden der See geweſen. Der Tajo, der ſchon vor der Erſchütterung aufſchwoll, der Schwefel, den Seefahrende mit dem Senkblei aus dem erſchütterten Grunde brachten, und die Heftigkeit der Stöße, die ſie fühlten, beſtätigen es. Die Geſchichte vormaliger Erdbeben gibt es auch deutlich zu erkennen, daß in dem Meeresgrunde jederzeit die fürchterlichſten Erſchütterungen vorgefallen ſind, und nächſt dieſem in den Oertern, welche an dem Seeufer, oder nicht weit davon entfernt liegen. Zum Beweiſe des Erſteren führe ich die tobende Wuth an, womit die unterirdiſche Entzündung oft neue Inſeln aus dem Boden des Meers erhoben hat, und z. E. im Jahr 1720 nahe bei der Inſel St. Michael, einer von den Azoriſchen, aus einer Tiefe von 60 Klafter, durch den Auswurf der Materie, aus dem Grunde der See eine Inſel aufwarf, die 1 Meile lang und etliche Klafter über dem Meere erhoben war. Die Inſel bei Santorino im mittelländiſchen Meer, die in unſerem Jahrhundert vor den Augen vieler Menſchen aus dem Meeresgrunde in die Höhe kam, und viele andere Beiſpiele, die ich der Weitläufigkeit wegen übergehe, ſind unverwerfliche Beweiſe hievon.

Wie oft erleiden nicht die Schiffer ein Seebeben; und es ſind in einigen Gegenden, vornehmlich in der Nachbarſchaft gewiſſer Inſeln, die Meere mit Bimsſtein und anderer Gattung vom Auswurfe eines durch den Boden des Oceans ausgebrochenen Feuers genugſam angefüllt. Die Bemerkung der häufigen Erſchütterungen des Seegrunds hängt mit der Frage natürlich zuſammen: woher unter allen Oertern des feſten Landes keine heftigeren und öfteren Erdbeben unterworfen ſind, als die nicht weit vom Meeresufer gelegenen? Dieſer letztere Satz hat eine unzweifelhafte Richtigkeit. Laßt uns die Geſchichte der Erdbeben durchlaufen, ſo finden wir unendlich viel Unglücksfälle, die Städten oder Ländern durch Erdbeben widerfahren ſind, welche nahe beim Seeufer liegen, aber ſehr wenige und alsdann von geringer Erheblichkeit, welche in der Mitte des feſten Landes wahrgenommen werden. Die alte Geſchichte belehrt uns ſchon von entſetzlichen Verheerungen, die dieſes Unheil an den Meeresküſten von Kleinaſien oder Afrika verübt hat. Wir finden aber weder darunter, noch unter den neueren beträchtliche Erſchütterungen in der Mitte großer Länder. Italien, welches eine Halbinſel iſt, die mehreſten Inſeln aller Meere, der Theil von Peru, der am Meeresufer liegt, erleiden die größten Anfälle dieſes Uebels. Und noch in unſeren Tagen ſind alle weſtlichen und ſüdlichen Küſten von Portugal und Spanien weit mehr erſchüttert worden, als das Innere des feſten Landes. Ich gebe von beiden Fragen folgende Auflöſung.

Unter allen fortgehenden Höhlen, die unter der oberſten Rinde der Erde begriffen ſind, müſſen diejenigen ohne Zweifel die engſten ſein, die unter dem Meergrunde fortlaufen, weil daſelbſt der fortgeſetzte Boden des feſten Landes in die größte Tiefe herabgeſunken iſt, und weit niedriger auf ſeiner unterſten Grundlage ruhen muß, als die Oerter, die gegen die Mitte des Landes hinliegen. Nun iſt es aber bekannt, daß in engen Höhlen eine entzündete, ſich ausdehnende Materie heftiger um ſich wirken müſſe, als wo ſie ſich ausbreiten kann. Ueberdem iſt es natürlich, zu glauben, daß, wie bei der unterirdiſchen Erhitzung nicht zu zweifeln iſt, die aufwallenden mineraliſchen und entzündbaren Materien ſehr öfters in Fluß gerathen ſein werden, wie die Schwefelſtröme und die Lava, die aus den feuerſpeienden Bergen oft ergoſſen worden, es bezeugen können; ſie daher wegen des natürlichen Abhangs des Bodens der unterirdiſchen Grüfte nach den niedrigſten Höhlen des Meeresgrundes jederzeit abgeſchloſſen ſein, und alſo wegen des häufigen Vorraths der entzündbaren Materie hier häufigere und gewaltigere Erſchütterungen ſich zutragen müſſen.

Hr. Bouguer muthmaßt mit Recht, daß das Durchdringen des Meerwaſſers, durch Eröffnung einiger Spalten in dem Boden deſſelben, die zu Erhitzung natürlich geneigten mineraliſchen Materien in die heftigſte Aufwallung bringen müßte. Denn wir wiſſen, daß nichts das Feuer erhitzter Mineralien in entſetzlichere Wuth verſetzen kann, als der Zufluß des Waſſers, welches das Toben deſſelben ſo lange vermehret, bis ſeine ſich nach allen Seiten ausbreitende Gewalt dem ferneren Zugang deſſelben, durch den Auswurf aller irdiſchen Materien und Verſtopfung der Oeffnung gewehret hat.

Meines Erachtens rühret die vorzügliche Heftigkeit, womit ein am Meeresufer liegender Grund erſchüttert wird, zum Theil ganz natürlich von dem Gewicht her, womit das Meereswaſſer ſeinen damit benachbarten Boden belaſtet. Denn Jedermann ſieht leicht ein, daß die Gewalt, womit das unterirdiſche Feuer dieſes Gewölbe, worauf eine ſo erſtaunliche Laſt ruht, zu erheben trachtet, ſehr zurückgehalten werden, und, indem es hier keinen Raum ſeiner Ausbreitung vor ſich findet, ſeine ganze Gewalt gegen den Boden des trockenen Landes kehren müſſe, welcher damit zunächſt verbunden iſt.

Von der Richtung, nach welcher der Boden durch ein Erdbeben erſchüttert wird.

Die Richtung, nach welcher das Erdbeben ſich in weite Länder ausbreitet, iſt von derjenigen unterſchieden, nach welcher der Boden erſchüttert wird, an dem es ſeine Gewalt ausübt. Wenn die oberſte Decke der verborgenen Grüfte, darin die entzündete Materie ſich ausdehnt, eine horizontale Richtung hat, ſo muß er wechſelsweiſe in ſenkrechter Stellung gehoben und geſenkt werden, weil nichts iſt, was die Bewegung mehr nach einer, als nach der anderen Seite lenken könnte. Iſt aber die Erdlage, welche die Wölbung ausmacht, nach einer Seite geneigt, ſo treibt die erſchütternde Kraft des unterirdiſchen Feuers ſich auch mit einer ſchiefen Richtung gegen dem Horizont in die Höhe, und man kann die Richtung abnehmen, nach welcher die Wankung des Bodens jederzeit geſchehen muß, wenn diejenige allemal ſicher bekannt wäre, nach welcher die Schichte der Erde abhängt, unter welcher die Feuergruft befindlich iſt. Der Abhang der oberſten Fläche des erſchütterten Bodens iſt kein ſicheres Merkmal von der ſchiefen Stellung, die das Gewölbe in ſeiner ganzen Dicke hat. Denn die Erdlagen, welche oben aufliegen, können mannigfaltige Beugungen und Hügel machen, nach denen ſich die unterſte Grundlage gar nicht richtet. Buffon iſt der Meinung: daß alle verſchiedenen Schichten, die auf der Erde gefunden werden, einen allgemeinen Grundfels zur Baſe haben, der alle beſchloſſenen tiefen Höhlungen von Oben deckt, und deſſen einige Theile auf den Gipfeln hoher Berge gemeiniglich entblößt ſind, wo Regen und Sturmwinde die lockere Subſtanz völlig abgeſpült haben. Dieſe Meinung bekommt durch das, was die Erdbeben zu erkennen geben, viele Wahrſcheinlichkeit. Denn eine dermaßen wüthende Gewalt, als die Erdbeben ausüben, würde eine andere, als felſichte Wölbung durch die öfters erneuerten Anfälle längſt zertrümmert und aufgerieben haben.

Der Abhang dieſer Wölbung iſt an dem Meeresufer ohne Zweifel nach dem Meere hin geneigt, und alſo nach derjenigen Richtung abſchüſſig, nach welcher das Meer dem Orte liegt. An dem Ufer eines großen Fluſſes muß ſie in der Richtung abſchüſſig ſein, wohin der Ablauf des Stroms geht. Denn wenn man die ſehr langen und öfters einige hundert Meilen übertreffenden Strecken betrachtet, die die Flüſſe auf dem feſten Lande durchlaufen, ohne daß ſie ſtehende Pfützen oder Seen unterwegs machen, ſo kann man dieſen einförmigen Abhang wohl durch nichts Anderes erklären, als durch diejenige überaus feſte Grundlage, die, indem ſie ohne vielfältige Einbeugungen ſich einförmig zu dem Meeresgrunde hinneigt, dem Fluſſe eine ſchiefe Fläche zum Ablaufe verſchafft. Daher iſt zu vermuthen: daß die Schwankung des Bodens einer erſchütterten Stadt, die an einem großen Fluß liegt, in der Richtung dieſes Fluſſes, als im Tajo von Abend und Morgen geſchehen werde*); derjenigen aber, die am Meeresufer liegt, in der Richtung, nach welcher dieſes zum Meere ſich neigt. Ich habe an einem anderen Orte angeführt, was die Lage des Bodens dazu beitragen kann, eine Stadt, deren Hauptſtraßen in eben der Richtung fortgehen, als dieſer abſchüſſig iſt, bei einem vorfallenden Erdbeben völlig zu zerſtören. Dieſe Anmerkung iſt nicht ein Einfall der bloſen Vermuthung; es iſt eine Sache der Erfahrung. Gentil, der ſelbſt von ſehr vielen Erdbeben gute Kenntniſſe einzuholen Gelegenheit hatte, berichtet dieſes als eine Beobachtung, die durch viele Exempel beſtätigt worden, daß, wenn die Richtung, nach welcher der Boden erſchüttert wird, mit der Richtung, nach welcher die Stadt erbaut iſt, gleichläuft, ſie ganz und gar umgeworfen werde, anſtatt daß, wenn ſie dieſe rechtwinklicht durchſchneidet, weniger Schade geſchieht.

Die Hiſtorie der königlichen Akademie zu Paris berichtet: daß, da Smyrna, welches an dem öſtlichen Ufer des mittelländiſchen Meeres liegt, im Jahre 1688 erſchüttert wurde, alle Mauern, welche die Richtung von Oſten nach Weſten hatten, eingeſtürzt wurden, die aber, ſo von Norden nach Süden erbaut waren, ſtehen blieben.

Der erſchütterte Boden macht nämlich einige Schwankungen, und bewegt Alles, was auf ihm der Länge nach in der Richtung der Schwankung aufgeführt iſt, am Stärkſten. Alle Körper, die eine große Beweglichkeit haben, z. E. die Kronleuchter in den Kirchen, pflegen bei den Erdbeben die Richtung, nach der die Stöße geſchehen, anzuzeigen, und ſind weit ſicherere Merkmale für eine Stadt, um die Lage daraus abzunehmen, nach welcher ſie ſich anbauen muß, als die ſchon angeführten etwas zweifelhafteren Kennzeichen.

---

*) Gleichwie ein Fluß eine abhängende Schiefe gegen das Meer hin hat, ſo haben die Länder zu den Seiten einen Abhang zu ſeinem Bette; wenn dieſes Letztere ſelbſt von der ganzen Erdſchicht gilt und dieſe in der größten Tiefe eben ſolche Abſchüſſigkeit beſitzt, ſo wird die Richtung der Erderſchütterung auch durch dieſe beſtimmt werden.

Von dem Zuſammenhang der Erdbeben mit den Jahreszeiten.

Der ſchon mehrmals angeführte Franzöſiſche Akademiſt, Hr. Bouguer, führt in ſeiner Reiſe nach Peru an, daß, wenn die Erdbeben in dieſem Lande zu allen Jahreszeiten oft genug geſchehen, dennoch die fürchterlichſten und häufigſten in den Herbſtmonaten gegen das Ende des Jahres gefühlt werden. Dieſe Beobachtung findet nicht allein in Amerika zahlreiche Beſtätigungen, indem, außer dem Untergange der Stadt Lima vor 10 Jahren und der Verſinkung einer anderen eben ſo volkreichen im vorigen Jahrhundert, ſehr viele Exempel davon bemerkt worden ſind. Auch in unſerem Welttheil finden wir, außer dem letzteren Erdbeben, noch viele Beiſpiele in der Geſchichte, von Erſchütterung und Auswürfen feuerſpeiender Berge, die ſich häufiger in den Herbſtmonaten, als in irgend einer anderen Jahreszeit zugetragen haben. Sollte nicht eine gemeinſchaftliche Urſache dieſe Uebereinſtimmung veranlaſſen? und auf welche kann man füglicher die Vermuthung werfen, als auf die Regen, die in Peru in dem langen Thale zwiſchen den Cordilleriſchen Gebirgen vom September bis in den April dauern, und die auch um die Herbſtzeit bei uns am Häufigſten ſind? Wir wiſſen, daß, um einen unterirdiſchen Brand zu veranlaſſen, nichts nöthig ſei, als die mineraliſchen Materien in den Höhlen der Erde in Gährung zu bringen. Dieſes thut aber das Waſſer, wenn es ſich durch die Klüfte der Berge hindurch geſeigert hat und in den tiefen Gängen ſich verläuft. Die Regen haben die Gährung zuerſt gereizt, die in der Mitte des Octobers ſo viel fremde Dämpfe aus dem Inwendigen der Erde heraus ſtieß. Allein eben dieſe lockten dem Luftkreiſe noch mehrere naſſe Einflüſſe ab, und das Waſſer, das durch die Felſenritzen bis in die tiefſten Grüfte hineindrang, vollendete die angefangene Erhitzung.

Von dem Einfluß der Erdbeben in den Luftkreis.

Wir haben oben ein Beiſpiel von Wirkungen geſehen, welche die Erderſchütterungen auf unſere Luft haben. Es iſt zu glauben, daß von den Ausbrüchen der unterirdiſchen erhitzten Dämpfe mehrere Naturerſcheinungen abhängen, als man ſich wohl gemeiniglich einbildet. Es wäre kaum möglich, daß in den Witterungen eine ſolche Unregelmäßigkeit und ſo wenig Uebereinſtimmendes anzutreffen wäre, wenn nicht fremde Urſachen bisweilen in unſere Atmoſphäre träten und ihre richtigen Veränderungen in Unordnung brächten. Kann man ſich wohl einen wahrſcheinlichen Grund gedenken, warum, da der Lauf der Sonne und des Mondes an ſeine immer ſich ſelbſt ähnlichen Geſetze gebunden iſt, da Waſſer und Erde, wenn man es im Großen nimmt, immer überein bleiben, doch der Ablauf der Witterungen, auch ſelbſt in einem Auszug vieler Jahre, faſt immer anders ausfällt? Wir haben ſeit der unglücklichen Erſchütterung und kurz vor derſelben eine ſo abweichende Witterung durch unſeren ganzen Welttheil gehabt, daß man entſchuldigt werden kann, wenn man desfalls einige Vermuthung auf die Erdbeben wirft. Es iſt wahr, man hat wohl ehedem warme Winterwitterung gehabt, ohne daß einiges Erdbeben vorhergegangen war; aber iſt man denn ſicher, daß nicht eine Gährung in dem Inneren der Erde ſehr oft Dämpfe durch die Felſenklüfte, die Spalten der Erdſchichten und ſelbſt durch derſelben lockere Subſtanz hindurch getrieben habe, die namhafte Veränderungen im Luftkreiſe haben nach ſich ziehen können? **Muſſchenbroeck**, nachdem er bemerkt hat, daß nur in dieſem Jahrhundert, und zwar ſeit 1716 recht helle Nordlichter in Europa und bis in deſſen ſüdlichen Ländern geſehen worden, hält für die wahrſcheinlichſte Urſache dieſer Veränderung in dem Luftkreiſe, daß die feuerſpeienden Berge und die Erdbeben, die einige Jahre vorher häufig gewüthet hatten, entzündbare und flüchtige Dünſte ausgeſtoßen haben, die durch den natürlichen Abfluß der oberſten Luft nach Norden ſich dahin gehäuft und die feurigen Lufterſcheinungen hervorgebracht haben, die ſeitdem ſo häufig ſind geſehen worden, und daß ſie vermuthlich ſich nach und nach verzehren müſſen, bis neue Aushauchungen den Abgang wiederum erſetzen.

Dieſen Grundſätzen nach, laßt uns unterſuchen, ob es nicht der Natur gemäß ſei, daß eine veränderte Witterung, wie diejenige, die wir gehabt haben, eine Folge von jener Kataſtrophe ſein könne. Die helle Winterwitterung und die Kälte, die ſie begleitet, iſt nicht lediglich eine Folge von der größeren Entfernung der Sonne von unſerem Scheitelpunkte zu dieſer Jahreszeit. Denn wir empfinden es oft, daß dem ungeachtet die Luft ſehr gemäßigt ſein könne; ſondern der Zug der Luft aus Norden, der auch zu Zeiten in einen Oſtwind ausſchlägt, bringt uns eine erkältete Luft bis von der Eiszone her, die unſere Gewäſſer mit Eis belegt und uns einen Theil von dem Winter des Nordpols fühlen läßt. Dieſer Zug der Luft von Norden nach Süden iſt in den Herbſt- und Wintermonaten ſo natürlich, wenn ihn nicht fremde Urſachen unterbrechen, daß in dem Ocean in genugſamer Entfernung von allem feſten Lande, dieſer Nord- oder Nordoſtwind die ganze Zeit hindurch ununterbrochen angetroffen wird. Er rührt auch ganz natürlich von der Wirkung der Sonne her, die alsdenn über der ſüdlichen Halbkugel die Luft verdünnt, und dadurch den Herbeizug der nördlichen verurſacht, ſo daß dieſes als ein beſtändiges Geſetz angeſehen werden muß, welches durch die Beſchaffenheit der Länder wohl einigermaßen verändert, aber nicht aufgehoben werden kann. Wenn nun unterirdiſche Gährungen erhitzte Dämpfe irgendwo in den Ländern, die uns nach Süden liegen, ausſtoßen, ſo werden dieſe anfänglich die Höhe des Luftkreiſes in der Gegend, wo ſie aufſteigen, dadurch verringern, daß ſie ihre Anſpannungskraft ſchwächen und Platzregen, Orkane u. dgl. verurſachen. Allein in der Folge wird dieſer Theil der Atmoſphäre, da er mit ſo viel Dünſten beladen iſt, die benachbarte durch ſein Gewicht bewegen und einen Zug der Luft von Süden nach Norden verurſachen. Da nun aber die Beſtrebung des Luftkreiſes von Norden nach Süden in unſerem Erdſtriche bei dieſer Jahreszeit natürlich iſt, ſo werden dieſe beiden gegen einander ſtreitenden Bewegungen ſich aufhalten, und erſtlich eine trübe, regnichte Luft, wegen der zuſammengetriebenen Dünſte, dabei aber doch einen hohen Stand des Barometers*) nach ſich ziehen, weil die durch den Streit zweier Winde zuſammengedrückte Luft eine hohe Säule ausmachen muß; und man wird dadurch ſich in die ſcheinbare Unrichtigkeit der Barometer finden lernen, wenn bei hohem Stande derſelben doch regenhaftes Wetter iſt. Denn alsdenn iſt eben dieſe Näſſe der Luft eine Wirkung zweier einander entgegenſtreitenden Luftzüge, welche die Dünſte zuſammentreiben und dennoch die Luft verdichten und ſchwerer machen können.

---

*) Dergleichen bei dieſer naſſen Winterwitterung faſt beſtändig bemerkt worden iſt.

Ich kann nicht mit Stillſchweigen übergehen: daß an dem ſchrecklichen Tage Allerheiligen die Magnete in Augsburg ihre Laſt abgeworfen haben, und die Magnetnadeln in Unordnung gebracht worden ſind. Boyle berichtet ſchon, daß einſtmals nach einem Erdbeben in Neapel dergleichen vorgegangen iſt. Wir kennen die verborgene Natur des Magnets zu wenig, um von dieſer Erſcheinung Grund angeben zu können.

Von dem Nutzen der Erdbeben.

Man wird erſchrecken, eine ſo fürchterliche Strafruthe der Menſchen von der Seite der Nutzbarkeit angeprieſen zu ſehen. Ich bin gewiß, man würde gerne Verzicht darauf thun, um nur der Furcht und der Gefahren überhoben zu ſein, die damit verbunden ſind. So ſind wir Menſchen. Nachdem wir einen widerrechtlichen Anſpruch auf alle Annehmlichkeit des Lebens gemacht haben, ſo wollen wir keine Vortheile mit Unkoſten erkaufen. Wir verlangen: der Erdboden ſoll ſo beſchaffen ſein, daß man wünſchen könnte, darauf ewig zu wohnen. Ueber dieſes bilden wir uns ein, daß wir Alles zu unſerem Vortheil beſſer regieren würden, wenn die Vorſehung uns darüber unſere Stimme abgefragt hätte. So wünſchen wir z. E. den Regen in unſerer Gewalt zu haben, damit wir ihn nach unſerer Bequemlichkeit das Jahr über vertheilen könnten und immer angenehme Tage zwiſchen den trüben zu genießen hätten. Aber wir vergeſſen die Brunnen, die wir gleichwohl nicht entbehren könnten, und die doch auf ſolche Art gar nicht unterhalten werden würden. Eben ſo wiſſen wir den Nutzen nicht, den uns eben die Urſachen verſchaffen können, die uns in den Erdbeben erſchrecken, und wollten ſie doch gerne verbannt wiſſen.

Als Menſchen, die geboren waren, um zu ſterben, können wir es nicht vertragen, daß Einige im Erdbeben geſtorben ſind, und als ſolche, die hier Fremdlinge ſind und kein Eigenthum beſitzen, ſind wir untröſtlich, daß Güter verloren wurden, die in Kurzem durch den allgemeinen Weg der Natur von ſelbſt verlaſſen worden wären.

Es läßt ſich leicht rathen: daß, wenn Menſchen auf einem Grunde bauen, der mit entzündbaren Materien angefüllt iſt, über kurz oder lang die ganze Pracht ihrer Gebäude durch Erſchütterungen über den Haufen fallen könne. Aber muß man denn darum über die Wege der Vorſehung ungeduldig werden. Wäre es nicht beſſer, ſo zu urtheilen: es war nöthig, daß Erdbeben bisweilen auf dem Erdboden geſchehen; aber es war nicht nothwendig, daß wir prächtige Wohnplätze darüber erbaueten. Die Einwohner in Peru wohnen in Häuſern, die nur in geringer Höhe gemauert ſind, und das Uebrige beſteht aus Rohr. Der Menſch muß ſich in die Natur ſchicken lernen; aber er will, daß ſie ſich in ihn ſchicken ſoll.

Was auch die Urſache der Erdbeben den Menſchen auf einer Seite jemals für Schaden erweckt hat, das kann ſie ihm leicht auf der anderen Seite mit Gewinn erſetzen. Wir wiſſen, daß die warmen Bäder, die vielleicht einem beträchtlichen Theil der Menſchen zur Beförderung der Geſundheit in der Folge der Zeiten dienlich geweſen ſein können, durch ebendieſelben Urſachen ihre mineraliſche Eigenſchaft und Hitze haben, wodurch die Erhitzungen in dem Inneren der Erde vorgehen, welche dieſe in Bewegung ſetzen.

Man hat ſchon längſt vermuthet: daß die Erzſtufen in den Gebirgen eine langſame Wirkung der unterirdiſchen Hitze ſeien, welche die Metalle durch allmählige Wirkungen zur Reife bringt, indem ſie durch durchdringende Dämpfe in der Mitte des Geſteins ſie bildet und kocht.

Unſer Luftkreis bedarf außer den groben und todten Materien, die er in ſich enthält, auch ein gewiſſes wirkſames Principium, flüchtige Salze und Theile, die in den Zuſammenſatz der Pflanzen kommen ſollen, um ſie zu bewegen und aufzuwickeln. Iſt es nicht glaublich, daß die Naturbildungen, die beſtändig einen großen Theil davon aufwenden, und die Veränderungen, die alle Materie durch die Auflöſung und Zuſammenſetzung endlich erleidet, die wirkſamſten Partikeln mit der Zeit gänzlich verzehren würde, wenn nicht von Zeit zu Zeit ein neuer Zufluß geſchähe? Zum Wenigſten wird das Erdreich immer unkräftiger, wenn es kräftige Pflanzen nährt; die Ruhe und der Regen aber bringen es wieder in den Stand. Wo würde aber endlich die kräftige Materie herkommen, die ohne Erſetzung verwandt wird, wenn nicht eine anderweitige Quelle ihren Zufluß unterhielte? Und dieſe iſt vermuthlich der Vorrath, den die unterirdiſchen Grüfte an den wirkſamſten und flüchtigſten Materien enthalten; davon ſie von Zeit zu Zeit einen Theil auf die Oberfläche der Erde ausbreiten. Ich merke noch an: daß **Hales** mit ſehr glücklichem Erfolge die Gefängniſſe, und überhaupt alle Oerter, deren Luft mit thieriſchen Ausduftungen angeſteckt wird, durch das Räuchern des Schwefels befreit. Die feuerſpeienden Berge ſtoßen eine unermeßliche Menge ſchwefelichter Dämpfe in den Luftkreis aus. Wer weiß, würden die thieriſchen Ausdünſtungen, womit dieſe beladen iſt, nicht mit der Zeit ſchädlich werden, wenn jene nicht ein kräftiges Gegenmittel dawider abgäben.

Zuletzt dünkt mir die Wärme in dem Inneren der Erde, einen kräftigeren Beweis von der Wirkſamkeit und dem großen Nutzen der Erhitzungen, die in tiefen Grüften vorgehen, abzugeben. Es iſt durch tägliche Erfahrungen ausgemacht, daß es in großen, ja in den größten Tiefen, zu denen Menſchen in dem Inneren der Berge je gelangt ſind, eine immerwährende Wärme gebe, die man unmöglich der Wirkung der Sonne zuſchreiben kann. **Boyle** zieht eine gute Anzahl Zeugniſſe an, aus denen erhellt, daß in allen tiefſten Schachten man zuerſt die obere Gegend weit kälter finde, als die äußere Luft, wenn es zur Sommerzeit iſt; je tiefer man ſich aber herablaſſe, deſto wärmer finde man die Gegend; ſo daß in der größten Tiefe die Arbeiter genöthigt ſind, die Kleider bei ihrer Arbeit abzulegen. Jedermann begreift es leicht, daß, da die Sonnenwärme nur auf eine ſehr geringe Tiefe in die Erde dringt, ſie in in allerunterſten Grüften nicht die geringſte Wirkung mehr thun könne; und daß die daſelbſt befindliche Wärme von einer Urſache abhänge, die nur in der größten Tiefe herrſcht, dies iſt überdem aus der verminderten Wärme zu erſehen, je höher man ſogar zur Sommerszeit von Unten hinauf kommt. Boyle, nachdem er die angeſtellten Erfahrungen behutſam verglichen und geprüft hat, ſchließt ſehr vernünftig: daß in den unterſten Höhlen, zu welchen wir nicht gelangen können, beſtändige Erhitzungen, und ein dadurch unterhaltenes unauslöſchliches Feuer anzutreffen ſein müſſe, das ſeine Wärme der oberſten Rinde mittheilt.

Wenn ſich dieſes ſo verhält, wie man ſich denn nicht entbrechen kann es zuzugeben, werden wir uns nicht von dieſem unterirdiſchen Feuer die vortheilhafteſten Wirkungen zu verſprechen haben, welches der Erde jederzeit eine gelinde Wärme erhält, zu der Zeit, wenn uns die Sonne die ihrige entzieht, welches den Trieb der Pflanzen und die Oekonomie der Naturreiche zu befördern im Stande iſt? Und kann uns wohl bei dem Anſchein ſo vieler Nutzbarkeit der Nachtheil, der dem menſchlichen Geſchlecht durch einen und die anderen Ausbrüche derſelben erwächſt, der Dankbarkeit überheben, die wir der Vorſehung für alle ihre Anſtalten ſchuldig ſind?

Die Gründe, die ich zur Aufmunteruug derſelben angeführt habe, ſind freilich nicht von der Art derjenigen, welche die größeſte Ueberzeugung und Gewißheit verſchaffen. Allein auch Muthmaßungen ſind annehmungswürdig, wenn es darauf ankömmt, den Menſchen zu der Dankbegierde gegen das höchſte Weſen zu bewegen, das ſelbſt alsdann, wenn es züchtigt, verehrungs- und liebenswürdig iſt.

Anmerkung.

Ich habe oben angeführt, daß die Erdbeben ſchwefelichte Ausdämpfungen durch das Gewölbe der Erde hindurchtreiben. Die letzten Nachrichten von den Schachten in den Sächſiſchen Gebirgen beſtätigen dies durch ein neues Beiſpiel. Man findet ſie jetzt ſo angefüllt von ſchwefelichten Dämpfen, daß die Arbeiter ſie verlaſſen müſſen. Die Begebenheit von Tuam in Irland, da eine leuchtende Lufterſcheinung in der Geſtalt von Wimpeln und Flaggen auf der See erſchien, die ihre Farben nach und nach änderten und zuletzt ein helles Licht ausbreiteten, worauf ein heftiger Stoß von Erdbeben erfolgte, iſt eine neue Beſtätigung hievon. Die Verwandlung der Farben vom dunkelſten Blau bis ins Roth, und endlich in einen hellen weißen Schein, iſt der herausgebrochenen, zuerſt ſehr dünnen Ausdämpfung, die nach und nach durch häufigeren Zufluß mehrerer Dünſte vermehrt werden, zuzuſchreiben, die, wie in der Naturwiſſenſchaft bekannt iſt, die Grade des Lichts von der blauen Farbe bis zur rothen, und endlich bis in einen weißen Schein durchgehen müſſen. Alles dieſes ging vor dem Stoß vorher. Es war auch ein Beweis, daß der Heerd der Entzündung in dem Grunde des Meeres geweſen, wie denn ſelbſt das Erdbeben an der Meeresküſte hauptſächlich verſpürt worden.

Wenn man die Anmerkungen von den Oertern der Erde, wo die häufigſten und ſchwerſten Erſchütterungen von jeher empfunden worden ſind, weiter ausdehnen will, ſo kann man noch dazu ſetzen: daß die weſtlichen Küſten jederzeit weit mehr Anfälle davon, als die öſtlichen, erlitten haben. In Italien, in Portugal, in Südamerika, ja ſelbſt neulich in Irland, hat die Erfahrung dieſe Uebereinſtimmung beſtätigt. Peru, welches an dem weſtlichen Seeufer der neuen Welt liegt, hat faſt tägliche Erſchütterungen, da indeſſen Braſilien, welches den Ocean gegen Oſten hat, nichts davon verſpürt. Wenn man von dieſer ſeltſamen Analogie einige Urſachen muthmaßen will, ſo kann man es wohl einem Gautier, einem Maler verzeihen, wenn er die Urſache aller Erdbeben in den Sonnenſtrahlen, der Quelle ſeiner Farben und ſeiner Kunſt ſucht und ſich einbildet, ebendieſelben treiben auch unſere große Kugel von Abend gegen Morgen herum, indem ſie an die weſtlichen Küſten ſtärker anſchlagen, und eben dadurch würden dieſe Küſten mit ſo vielen Erſchütterungen beunruhigt. Allein in einer geſunden Naturwiſſenſchaft verdient ein ſolcher Einfall kaum Widerlegung. Mir ſcheint der Grund dieſes Geſetzes mit einem anderen in Verbindung zu ſtehen, wovon man noch zur Zeit keine genugſame Erklärung gegeben hat: daß nämlich die weſtlichen und ſüdlichen Küſten faſt aller Länder ſteiler abſchüſſig ſind, als die öſtlichen und nördlichen welches ſowohl durch den Anblick der Charte, als durch die Nachrichten des Dampier, der ſie auf allen ſeinen Seereiſen faſt allgemein befunden hat, beſtätigt wird. Wenn man die Beugungen des feſten Landes von den Einſinkungen herleitet, ſo müſſen in den Gegenden der größten Abſchüſſigkeit tiefere und mehrere Höhlen anzutreffen ſein, als wo die Erdrinde nur einen gemäßigten Abhang hat. Dieſes aber hat mit den Erderſchütterungen, wie wir oben geſehen haben, einen natürlichen Zuſammenhang.

Schlußbetrachtung.

Der Anblick ſo vieler Elenden, als die letztere Kataſtrophe unter unſeren Mitbürgern gemacht hat, ſoll die Menſchenliebe rege machen und uns einen Theil des Unglücks empfinden laſſen, welches ſie mit ſolcher Härte betroffen hat. Man verſtößt aber gar ſehr dawider, wenn man dergleichen Schickſale jederzeit als verhängte Strafgerichte anſieht, welche die verheerten Städte um ihrer Uebelthaten willen betreffen, und wenn wir dieſe Unglückſeligen als das Ziel der Rache Gottes betrachten, über die ſeine Gerechtigkeit alle ihre Zornſtrafen ausgießt. Dieſe Art des Urtheils iſt ein ſträflicher Vorwitz, der ſich anmaßt, die Abſichten der göttlichen Rathſchlüſſe einzuſehen und nach ſeinen Einſichten auszulegen.

Der Menſch iſt von ſich ſelbſt ſo eingenommen, daß er ſich lediglich als das einzige Ziel der Anſtalten Gottes anſieht, gleich als wenn dieſe kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Maaßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wiſſen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenſtand der göttlichen Weisheit und ſeiner Anſtalten ſei. Wir ſind ein Theil derſelben und wollen das Ganze ſein. Die Regeln der Vollkommenheit der Natur im Großen ſollen in keine Betrachtung kommen, und es ſoll ſich Alles blos in richtiger Beziehung auf uns anſchicken. Was in der Welt zur Bequemlichkeit und zum Vergnügen gereicht, das, ſtellt man ſich vor, ſei blos um unſertwillen da, und die Natur beginne keine Veränderungen, die irgend eine Urſache der Ungemächlichkeit für den Menſchen werden, als um ſie zu züchtigen, zu drohen, oder Rache an ihnen auszuüben.

Gleichwohl ſehen wir, daß unendlich viele Böſewichter in Ruhe entſchlafen, daß die Erdbeben gewiſſe Länder von jeher erſchüttert haben, ohne Unterſchied der alten oder neuen Einwohner, daß das chriſtliche Peru ſo gut bewegt wird, als das heidniſche, und daß viele Städte von dieſer Verwüſtung von Anbeginn befreit geblieben ſind, die über jene ſich keines Vorzugs der Unſträflichkeit anmaßen können.

So iſt der Menſch im Dunkeln, wenn er die Abſichten errathen will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir ſind in keiner Ungewißheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir dieſe Wege der Vorſehung dem Zwecke derſelben gemäß gebrauchen ſollen. Der Menſch iſt nicht geboren, um auf dieſer Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Weil ſein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat, wie ſchön ſtimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbeſtand der Welt ſelbſt in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größten und wichtigſten zu ſein ſcheinen; um uns zu erinnern, daß die Güter der Erde unſerem Triebe zur Glückſeligkeit keine Genugthuung verſchaffen können!

Ich bin weit davon entfernt, hiemit anzudeuten, als wenn der Menſch einem unwandelbaren Schickſale der Naturgeſetze, ohne Nachſicht auf ſeine beſonderen Vortheile, überlaſſen ſei. Ebendieſelbe höchſte Weisheit, von welcher der Lauf der Natur diejenige Richtigkeit entlehnt, die keiner Ausbeſſerung bedarf, hat die niederen Zwecke den höheren untergeordnet, und in eben den Abſichten, in welchen jene oft die wichtigſten Ausnahmen von den allgemeinen Regeln der Natur gemacht hat, um die unendlich höheren Zwecke zu erreichen, die weit über alle Naturmittel erhaben ſind, wird auch die Führung des menſchlichen Geſchlechts in dem Regimente der Welt ſelbſt dem Laufe der Naturdinge Geſetze vorſchreiben. Wenn eine Stadt oder Land das Unheil gewahr wird, womit die göttliche Vorſehung ſie oder ihre Nachbarn in Schrecken ſetzt; iſt es denn wohl noch zweifelhaft, welche Partei ſie zu ergreifen habe, um dem Verderben vorzubeugen, das ihnen droht? und ſind die Zeichen noch wohl zweideutig, die Abſichten begreiflich zu machen, zu deren Vollführung alle Wege der Vorſehung einſtimmig den Menſchen entweder einladen oder antreiben?

Ein Fürſt, der, durch ein edles Herz getrieben, ſich dieſe Drangſale des menſchlichen Geſchlechts bewegen läßt, das Elend des Kriegs von denen abzuwenden, welchen von allen Seiten überdem ſchwere Unglücksfälle drohen, iſt ein wohlthätiges Werkzeug in der gütigen Hand Gottes, und ein Geſchenk, das er den Völkern der Erde macht, deſſen Werth ſie niemals nach ſeiner Größe ſchätzen können.

III.

Betrachtung
der ſeit einiger Zeit
wahrgenommenen
Erderſchütterungen.

1756.

Den 10ten April 1756.

Das Feuer der unterirdiſchen Grüfte iſt noch nicht beruhigt. Die Erſchütterungen währten nur noch neulich, und erſchreckten Länder, denen dieſes Uebel von jeher unbekannt geweſen. Die Unordnung im Luftkreiſe hat die Jahreszeit auf der Hälfte des Erdkreiſes verändert. Die Allerunwiſſendſten wollen die Urſache davon errathen haben. Man hört Einige ohne Verſtand und Nachdenken ſprechen: die Erde habe ſich verrückt, und ſei, ich weiß nicht um wie viel Grade, der Sonne näher gekommen. Ein Urtheil, welches eines Kindermann's würdig wäre, wenn er wieder aufſtände, Träume eines verrückten Kopfes für Beobachtungen zu verkaufen. Dahin gehören auch diejenigen, die die Kometen wieder auf die Bahn bringen, nachdem Whiſton ſelbſt die Philoſophen gelehrt hat, ſie zu fürchten. Es iſt eine gemeine Ausſchweifung, daß man den Urſprung eines Uebels einige tauſend Meilen weit herholt, wenn man ihn in der Nähe finden kann. So machen es die Türken mit der Peſt; ſo machte man es mit den Heuſchrecken, mit der Viehſeuche, und weiß Gott mit was für anderen Uebeln mehr. Man ſchämt ſich blos in der Nähe etwas ſehen zu können. In unendlicher Ferne Urſachen zu erblicken, das iſt erſt ein rechter Beweis eines ſcharfſichtigen Verſtandes.

Unter allen Muthmaßungen, die bei einer großen Abweichung von den Regeln einer richtigen Naturwiſſenſchaft, Einige, die ſie nicht zu prüfen wiſſen, leicht einnehmen können, gehört der Gedanke, der in den öffentlichen Nachrichten dem Hrn. Profeſſor Proſe zu Altona zugeſchrieben wird. Es iſt zwar ſchon lange, daß man bei Wahrmehmung großer Vorfälle auf dem Erdboden deswegen keinen Verdacht mehr auf die Planeten wirft. Die Verzeichniſſe der harten Beſchuldigungen, die unſere lieben Vorfahren, die Herren Aſtrologen, dieſen Sternen gemacht haben, ſind in das Archiv veralteter Hirngeſpinnſte, neben der wahrhaften Geſchichte der Feen, den ſympathetiſchen Wundern des Digby und Vallemont und den nächtlichen Begebenheiten des Blocksbergs beigelegt. Aber ſeitdem die Naturwiſſenſchaft von dieſen Grillen geſäubert iſt, ſo hat ein Newton eine wirkliche Kraft entdeckt und durch Erfahrung beſtätigt, welche auch die entfernteſten Planeten gegen einander und gegen unſere Erde ausüben. Allein zu allem Unglück für diejenigen, welche die Anwendung dieſer merkwürdigen Eigenſchaft bis zur Ausſchweifung treiben wollen, iſt das Maaß dieſer Kraft und die Art ihrer Wirkung beſtimmt, und zwar durch ebendieſelbe Beobachtung mit Beihülfe der Geometrie, welcher wir die Offenbarung derſelben zu danken haben. Man kann uns nun nicht mehr, was man will, von ihren Wirkungen weiß machen. Wir haben die Wage in der Hand, an der wir die Wirkungen gegen die vorgegebene Urſache abwiegen können.

Wenn ein Mann, der es ſich einmal hat erzählen laſſen, daß der Mond die Gewäſſer der Erde zieht, und dadurch das Aufſchwellen und Niederſinken des Oceans, die man Ebbe und Fluth nennt, verurſache; imgleichen daß alle Planeten mit einer ähnlichen Anziehungskraft begabt ſind, und wenn ſie der durch die Erde und Sonne gezogenen geraden Linie ſich nahe befinden, ihre Anziehungskräfte mit des Mondes ſeiner vereinigen, wenn, ſage ich, ein ſolcher, der keinen Beruf hat die Sache genauer zu prüfen, vermuthete, daß dieſe vereinigten Kräfte nicht allein die Gewäſſer der Erde in diejenige gewaltſame Bewegung bringen könnten, die wir am erſten November erſehen haben, ſondern wohl auch durch einen Einfluß in die unterirdiſche Luft den verborgenen Zunder zu Hervorbringung der Erdbeben reizen könne; ſo kann man nichts weiter von ihm verlangen. Aber von einem Naturkündiger erwartet man mehr. Es iſt nicht genug auf eine Urſache gerathen zu ſein, die etwas mit der Wirkung Aehnliches hat; ſie muß auch in Anſehung der Größe proportionirt ſein. Ich will ein Exempel anführen. Der Doctor Liſt, ein ſonſt geſchicktes Mitglied der Londonſchen

Societät, hatte wahrgenommen, daß die Seepflanze, Meerlinſe genannt, eine ungemein ſtarke Ausduftung an ſich habe. Er bemerkte, daß ſie ſich häufig an den Küſten der Meere des heißen Erdſtrichs befinde. Weil nun eine ſtarke Ausduftung wohl leicht die Luft etwas bewegen kann, ſo ſchloß er: daß der allgemeine Oſtwind, der in dieſen Meeren beſtändig weht und ſich mehr, wie 1000 Meilen weit vom Lande erſtreckt, davon herkomme, vornehmlich weil ſich dieſe Pflanze nach der Sonne drehe. Das Lächerliche dieſer Meinung ſteckt blos darin: daß die Urſache gegen die Wirkung ganz und gar kein Verhältniß hat. Eben ſo iſt es mit der Kraft der Planeten bewandt, wenn man ſie mit der Wirkung vergleicht, die von ihr herkommen ſoll, nämlich die Bewegung der Meere und Erregung der Erdbeben. Man wird vielleicht ſagen: wiſſen wir denn die Größe der Kraft, womit dieſe Himmelskörper auf die Erde wirken können? Ich werde bald darauf antworten.

Herr Bouguer, ein berühmter franzöſiſcher Akademiſt, erzählt, daß bei ſeinem Aufenthalt in Peru ein Gelehrter, welcher Profeſſor der Mathematik auf der Univerſität zu Lima werden wollte, ein Buch unter dem Titel einer aſtronomiſchen Uhr der Erdbeben geſchrieben habe, darin er ſich unternimmt, dieſe aus dem Lauf des Mondes vorher zu verkündigen. Man kann leicht rathen, daß ein Prophet in Peru gut habe, Erdbeben vorherzuſagen, weil ſie ſich daſelbſt faſt täglich zutragen, und nur durch die Stärke unterſchieden werden. Hr. Bouguer ſetzt hinzu, daß ein Menſch, der ohne Nachdenken mit den auf- und abſteigenden Knoten des Mondes, der Erdnähe und Erdferne, der Conjunction und Oppoſition um ſich wirft, wohl von Ungefähr bisweilen etwas ſagen könne, was durch den Ausgang beſtätigt wird, und geſteht: daß er nicht immer unglücklich geweiſſagt habe. Er vermuthete ſelbſt, daß es nicht gänzlich unwahrſcheinlich ſei, daß der Mond, der die Gewäſſer des Oceans ſo kräftig bewegt, einigen Einfluß auf die Erderſchütterungen haben könne, entweder indem er das Gewäſſer, welches er außerordentlich erhebt, in gewiſſe Erdſpalten führt, dahin es ſonſt nicht würde gelangt ſein, und dieſes die tobende Bewegung in den tiefen Höhlen verurſache, oder durch irgend eine andere Art des Zuſammenhanges.

Wenn man in Erwägung zieht, daß die Anziehungskräfte der Himmelskörper in das Innerſte der Materie wirken, und daher die in den tiefſten und verborgenſten Gängen der Erde verſchloſſene Luft in Bewegung bringen können, ſo kann ſchwerlich dem Monde aller Einfluß in die Erdbeben abgeſprochen werden. Dieſe Kraft würde aber höchſtens nur die in der Erde befindlichen entzündbaren Materien reizen, das Uebrige, die Erſchütterung, die Waſſerbewegung werden lediglich eine Wirkung dieſer letzteren ſein.

Wenn man von dem Monde weiter in den Planetenhimmel hinaufſteigt, ſo verſchwindet dieſes Vermögen nach und nach, ſowie die Entfernungen derſelben zunehmen, und die Kräfte aller Planeten mit einander vereinigt, leiſten, wenn man ſie mit der Kraft des einzigen uns ſo nahen Mondes vergleicht, nur einen unendlich kleinen Theil derſelben.

Newton, der das vortreffliche Geſetz der Anziehung entdeckt hat, welches für den glücklichſten Verſuch angeſehen werden muß, den der menſchliche Verſtand in der Erkenntniß der Natur noch gethan hat, lehrt die Anziehungskräfte der Planeten, die Monde um ſich haben, finden und beſtimmt des Jupiters, des größten unter allen Planeten, ſeine etwas geringer, als den tauſendſten Theil der Anziehungskraft der Sonne. Das Vermögen, durch dieſe Kraft Veränderungen auf unſerer Erde hervorzubringen, nimmt wie der Würfel der Entfernungen von derſelben umgekehrt ab, und iſt alſo bei dem Jupiter, der mehr, wie fünfmal weiter von der Erde entfernt iſt, als die Sonne, wenn man das Verhältniß ſeiner Anziehungskraft dazu nimmt, hundert und dreißigtauſendmal kleiner, als was die Anziehungskraft der Sonne auf unſerer Erde allein wirken kann. Nun kann aber die Anziehung der Sonne das Waſſer des Oceans ungefähr zwei Fuß hoch erheben, wie die Erfahrung mit der Rechnung vereinigt es bekannt gemacht haben, alſo wird die Anziehung des Jupiters, wenn ſie mit der Sonne ihrer vereinigt iſt, noch den fünf und ſechszigſten Theil eines

Decimalſkrupels zu dieſer Höhe hinzuthun, welches ungefähr den dreißigſten Theil einer Haaresbreite ausmachen würde. Wenn man erwägt, daß Mars und Venus ungleich kleinere Körper ſind, als Jupiter, und die Anziehungskräfte ihrem Klumpen proportionirt ſind, ſo thut man noch zu viel, wenn man beiden zuſammengenommen ungefähr doppelt ſoviel Vermögen durch die Anziehung auf unſerer Erde zu wirken beilegt, als dem Jupiter, weil ſie uns ungefähr dreimal näher ſind, als jener, ob ſie gleich viele hundertmal weniger körperlichen Inhalt und mithin Anziehungskraft beſitzen, als er. Aber wenn ich auch freigebig wäre, ihre Kraft zehnfach größer zu machen, ſo können ſie doch, wenn ſie ſelbige vereinigen, nicht ein Drittel einer Haaresdicke das Meereswaſſer aufſchwellend machen. Wenn man die übrigen Planeten, den Mercur und Saturn, noch dazunimmt, und ſie alle in Conjunction betrachtet, ſo wird's offenbar, daß ſie noch lange nicht um eine halbe Haaresbreite die Aufſchwellung der Waſſer, die der Mond und die Sonne gemeinſchaftlich hervorbringen, vermehren können. Iſt es nun nicht lächerlich, von der Anziehung des Mondes und der Sonne erſchreckliche Waſſerbewegungen zu beſorgen, wenn die Höhe, zu der ſie das Gewäſſer bringen, um die Hälfte einer Haaresbreite vermehrt worden, da ohne dieſe keine Gefahr zu beſorgen wäre? Alle übrige Umſtände widerlegen die angebliche Urſache gänzlich. Gleichwie der Mond nicht allein denſelben Augenblick, wenn er der durch die Sonne und Erde gezogenen geraden Linie am Nächſten tritt, ſondern auch einige Tage vor- und nachher die höchſte Fluth macht, ſo ſollten die vereinigten Planeten etliche Tage hinter einander und in dieſen etliche Stunden hindurch Waſſerbewegungen und Erdbeben gemacht haben, wenn ſie einigen Antheil daran gehabt hätten.

Ich muß meine Leſer um Verzeihung bitten, daß ich ſie ſo weit an dem Firmament herumgeführt habe, um von den Begebenheiten richtig urtheilen zu können, die auf unſerer Erde vorgegangen ſind. Die Mühe, die man anwendet, die Quellen der Irrthümer zu verſtopfen, verſchafft uns auch ein gereinigtes Erkenntniß. Ich werde nun noch die merkwürdigſten Erſcheinungen der großen

Naturbegebenheit in Erwägung ziehen, die ſeit denjenigen vorgegangen ſind, welche ich in einer beſonderen Abhandlung zu erklären mich bemüht habe.

Die Planeten ſind vor dem Richterſtuhle der Vernunft von der Anklage losgeſprochen, einigen Antheil an der Urſache der Verwüſtung gehabt zu haben, die uns in den Erdbeben widerfährt. Forthin ſoll ſie Niemand deswegen in Verdacht halten. Es ſind wohl eher einige Planeten in Verbindung geweſen, und man hat kein Erdbeben gefühlt. Peireſcius ſah nach dem Zeugniſſe des Gaſſendus die ſeltene Verbindung der drei oberen Planeten im Jahre 1604, die ſich nur in 800 Jahren einmal zuträgt, aber die Erde blieb in Sicherheit. Wenn der Mond, auf den noch einzig und allein die Vermuthung mit einiger Wahrſcheinlichkeit fallen könnte, daran Antheil hätte, ſo müßten die mitwirkenden Urſachen in ſo vollem Maaße vorhanden ſein, daß auch der ſchwächſte äußere Einfluß den Ausſchlag der Veränderung geben könnte. Denn der Mond kommt oft in die Stellung, darin er die größte Wirkung auf den Erdbeben ausübt, aber er erregt nicht eben ſo oft Erdbeben. Das vom erſten November trug ſich bald nach dem letzten Viertheil zu; alsdann aber ſind die Einflüſſe deſſelben die ſchwächſten, wie die Newton'ſche Theorie und die Erfahrung es ausweiſen. Laſſet uns alſo nur auf unſerem Wohnplatze ſelbſt nach der Urſache fragen, wir haben die Urſache unter unſeren Füßen.

Seit den Erſchütterungen, die vorher ſchon angeführt worden, ſind keine vorgefallen, die ſich in weite Länder erſtreckt hätten, als das Erdbeben vom 18. Februar. Es wurde in Frankreich, England, Deutſchland und den Niederlanden gefühlt. Es war an den mehreſten Orten, wie aus Weſtphalen, dem Hannöveriſchen und Magdeburgiſchen berichtet worden, mehr einer leichten Schaukelung eines durch unterirdiſche heftige Stürme bewegten Erdreichs zu vergleichen, als den Stößen einer entbrannten Materie. Nur die oberſten Etagen in den Gebäuden fühlten die Schwankung, unten auf der Erde ward ſie kaum bemerkt. Schon den 13. und 14. vorher wurden in den Niederlanden und den benachbarten Orten Erſchütterungen gefühlt, und in dieſen Tagen, vornehmlich vom 16. auf den 18., wütheten weit und breit in Deutſchland, Polen, England Orkane, es zeigten ſich Blitze und Ungewitter, kurz, der Luftkreis war in eine Art von Gährung gebracht, welches zur Beſtätigung deſſen dienen kann, was wir ſchon bei anderer Gelegenheit angemerkt haben, nämlich daß die Erdbeben oder die unterirdiſchen Entzündungen, die ihre Urſache ſind, unſere Atmoſphäre verändern, indem ſie fremde Dünſte in dieſelbe ausſtoßen.

Hin und wieder ſind einige Einſinkungen des Erdreichs geſchehen. Es haben ſich Felſenſtücke von den Gebirgen abgeriſſen. und ſind mit fürchterlicher Gewalt in die Thäler gerollt. Dieſe Begebenheiten tragen ſich öfters auch ohne vorgegangene Erdbeben zu. Anhaltende Regen machen, daß die Quelladern von Waſſer angefüllt, öfters die Grundlage eines Stück Landes unterwaſchen, indem ſie das Erdreich hinwegſpülen, und eben ſo Felſenſtücke, vornehmlich wenn Froſt und Näſſe ihre Wirkungen vereinigen, von den Gipfeln der Berge abreißen. Die großen Klüfte und Erdſpalten, die ſich hin und wieder in der Schweiz und anderwärts geöffnet und wieder größtentheils geſchloſſen haben, ſind deutlichere Beweisthümer einer ausdehnenden unterirdiſchen Gewalt, wodurch die Schichten von etwas geringerer Dichtigkeit zerborſten ſind. Wenn wir dieſe Zerbrechlichkeit unſeres Fußbodens, den Vorrath der unterirdiſchen Gluth, die vielleicht allenthalben die entzündbaren Materien, die Steinkohlenlager, die Harz und Schwefel in einem ſtets lodernden Feuer unterhalten mögen, (ſo wie Steinkohlen-Bergwerke öfters, wenn ſie ſich von ſelbſt an der Luft entzündet haben, Jahrhunderte hindurch glühen und um ſich greifen,) wenn wir, ſage ich dieſe Verfaſſung der unterirdiſchen Höhlen betrachten, ſcheint nicht bei derſelben ein Wink genug zu ſein, um unſere Wölbungen in ganze Meere von glühendem Schwefel zu verſenken und unſere bewohnten Plätze mit Strömen von brennenden Materien zu verwüſten, ſo wie die ausgegoſſene Lava die Flecken verheerte, die neben dem Fuße des Aetna in einer unbekümmerten Ruhe angebaut waren? Der Herr v. Pell hat Recht, daß er in einer kurzen Abhandlung vom Erdbeben nichts weiter, als Waſſer fordert, um die ſtets glimmende Gluth unter der Erde durch ausgeſpannte Waſſerdünſte in Bewegung und die Erde in Erſchütterung zu bringen; allein wenn er dem lemeriſchen Experimente, (welches durch eine Miſchung von Schwefel und Feilſtaub vermittelſt Hinzuthuung des Waſſers die Erſchütterungen begreiflich machte,) die Tauglichkeit dadurch benehmen will, daß er ſagt, in der Erde werde kein gediegen Eiſen, ſondern bloſe Eiſenerde angetroffen, welche bei dieſem Verſuch nicht das Begehrte leiſtet, ſo gebe ich zu überlegen: ob erſtlich nicht die vielfache Urſache der Erhitzung, z. E. die Auswitterung der Schwefelkieſe, die Gährungen durch die Dazukunft des Waſſers, wie nach einem Regen an der ausgegoſſenen Lava, imgleichen an dem immerwährenden Erdbrande von Pietra Mala verſpürt wird, nachdem ſie die tief befindliche Eiſenerde zu gekörntem Eiſen ausgeſchmelzen, oder auch den Magnetſtein, der der Natur des gediegenen Eiſens ſo nahe kommt und der ohne Zweifel allenthalben in der Tiefe reichlich angetroffen wird, zu der Ausübung dieſes Experiments im Groſſen nicht hinlängliche Materie liefern können? Die ſehr ſeltſame Bemerkung, die aus der Schweiz berichtet wird, da ein Magnet während des Erdbebens von ſeiner ſenkrechten Richtung zuſammt dem Faden, an dem er aufgehängt war, einige Grade abwich, ſcheint die Mitwirkung der magnetiſchen Materien beim Erdbeben zu beſtätigen.

Es wäre ein Werk von weitläuftiger Ausführung, alle die Hypotheſen, die ein Jeder, um ſich ſelbſt neue Wege der Unterſuchung zu bahnen, aufbringt, und deren eine öfters den Platz der anderen wie die Meereswellen einnimmt, anzuführen und zu prüfen. Es gibt auch einen gewiſſen richtigen Geſchmack in der Naturwiſſenſchaft, welcher bald die freie Ausſchweifung einer Neuigkeitsbegierde von den ſicheren und behutſamen Urtheilen, welche das Zeugniß der Erfahrung und der vernünftigen Glaubwürdigkeit auf ihrer Seite haben, zu unterſcheiden weiß. Der Pater Bina und nur kürzlich der Hr. Prof. Krüger bringen die Meinung empor, die die Erſcheinungen des Erdbebens mit denen von der Elektricität auf gleiche

Urſachen ſetzt. Noch eine größere Kühnheit iſt in dem Vorſchlage des Hrn. Prof. Hollmann, der, nachdem er die Nützlichkeit der Luftöffnungen in einem von entzündeten Materien geängſtigten Erdreiche durch das Exempel der feuerſpeienden Berge erwieſen, ohne welche die Königreiche Neapel und Sicilien nicht mehr ſein würden, haben will, daß man die oberſte Rinde der Erde bis in die tiefſten brennenden Klüfte durchgraben und dem Feuer dadurch einen Ausgang verſchaffen ſolle. Die entſetzliche Dicke zuſammt der Feſtigkeit der inwendigen Schichten, ohne welche ſolche grauſame Anfälle der Erſchütterungen ein ſolches Land gewiß längſt würden zertrümmert haben, imgleichen das Waſſer, das allen Durchgrabungen bald ein Ziel ſetzt, und endlich das Unvermögen der Menſchen machen dieſen Vorſchlag zu einem ſchönen Traume. Von dem Prometheus der neuern Zeiten, dem Hrn. Franklin an, der den Donner entwaffnen wollte, bis zu demjenigen, welcher das Feuer in der Werkſtatt des Vulcans auslöſchen will, ſind alle ſolche Beſtrebungen Beweisthümer von der Kühnheit des Menſchen, die mit einem Vermögen verbunden iſt, welches in gar geringem Verhältniß dazu ſteht, und führen ihn zuletzt auf die demüthigende Erinnerung, wobei er billig anfangen ſollte, daß er doch niemals etwas mehr, als ein Menſch ſei.

IV.

Einige Anmerkungen
zur
Erläuterung
der
Theorie der Winde.

1756.

Vorerinnerung.

Man muß ſich den Luftkreis als ein Meer von flüſſiger elaſtiſcher Materie vorſtellen, welches gleichſam aus Schichten von verſchiedener Dichtigkeit, die in größeren Höhen allemal abnimmt, zuſammengeſetzt iſt. Wenn dieſes flüſſige Meer im Gleichgewicht bleiben ſoll, ſo iſt nicht genug, daß die Luftſäulen, die man ſich neben einander vorſtellt, gleich ſchwer ſeien; ſie müſſen auch gleich hoch ſtehen, d. i. die Schicht von einer gewiſſen Dichtigkeit muß in allen Theilen ihres Umfangs in derſelben Waſſerwage ſtehen; denn nach den Geſetzen der Flüſſigkeit würde in entgegengeſetztem Falle der höhere Theil nothwendig nach der niederen Seite abfließen, und das Gleichgewicht wäre den Augenblick gehoben. Die Urſachen, die das Gleichgewicht aufheben können, ſind entweder die *Verminderung der ausſpannenden Kraft* durch Kälte und Dampf, die die Federkraft der Luft ſchwächen, oder die *Verminderung der Schwere*, erſtlich durch die Hitze, womit eine gewiſſe Luftgegend ſtärker, als eine andere ausgedehnt wird, und indem ſie dadurch genöthigt iſt, über die Waſſerwage der anderen zu ſteigen, abfließt und eine leichtere Luftſäule ausmacht; und zweitens durch die Zuſammenfließung der Waſſerdämpfe, die vorher von der Luft getragen wurden, nun aber, indem ſie ſich von ihr ſcheiden, einen Theil von dem Gewichte derſelben entziehen. In beiden Fällen entſteht ein Wind nach der Gegend hin, wo die Luft entweder an ihrer Ausdehnungskraft oder Schwere eingebüßt hat; nur mit dem Unterſchiede, daß in dem erſten Falle das Gleichgewicht bald hergeſtellt iſt, wie auch bei der zweiten Urſache des anderen Falles, weil zu der Fortdauer des Windes in dieſen Fällen eine Vermehrung der Urſache erfordert wird, welches unmöglich lange währen kann, dagegen die erſte Urſache dieſes letzteren Falles, weil ſie immer nur fortgeſetzt werden darf, ohne ſich zu vermehren, eine ſehr kräftige Quelle anhaltender Winde abgibt.

Die Urſachen, die entweder wegen Vermehrung der Elaſticität, wie z. E. durch die Wärme, oder zugleich der Schwere, wie der aus dem ſchmelzenden Schnee befreiten Luft, die Atmoſphäre bewegen, ſind bei Weitem nicht ſo kräftig, weil alsdenn ſowohl die Bewegung gegen eine ruhende Luft geſchieht, die ihr mit ihrem ganzen Gewichte widerſteht, als auch ſelbſt die ſich ausbreitende Luftgegend nach oben eben ſo ſtark, als nach den Seiten ſich ausdehnt, alſo ihre eigene Gewalt ſchwächt. Daher ein Wind aus dieſen Urſachen unmöglich in großen Weiten kann verſpürt werden.

Ich führe Alles dieſes nur kurz an, und ſetze voraus, daß das eigene Nachdenken des Leſers das nöthige Licht über das Vorgetragene ausbreiten werde. Ich möchte nicht gerne in ſo wenig Blättern ſehr wenig ſagen.

Erſte Anmerkung.

Ein größerer Grad der Hitze, der auf eine Luftgegend mehr, als auf eine andere wirkt, macht einen Wind nach dieſer erhitzten Luftgegend hin, der ſo lange anhält, als die vorzügliche Wärme der Gegend fortdauert.

Die vermehrte Hitze nöthigt die Luft mehr Raum einzunehmen. Sie breitet ſich zu den Seiten und eben ſo ſtark in die Höhe aus. In dieſem Augenblicke wird das Gewicht dieſer Luftgegend verändert, weil, indem die oberwärts ſich erhebende Luft überfließt, die Luftſäule fortan weniger Luft enthält. Die benachbarte kühlere, mithin dichtere und ſchwerere Luft, verdrängt ſie wegen der Ueberwucht aus ihrem Platz. Sie wird eben ſo, wie die vorige, verdünnt und leichter gemacht, und weicht alſo dem Drucke der nächſten und ſo fortan. Man denke nicht, dieſe erhitzte Luft, da ſie ebenſowohl ſeitwärts ſich auszubreiten beſtrebt iſt, werde einen Wind von der Gegend der Erhitzung in die kühlere Luftgegend machen. Denn erſtlich, weil die Ausbreitung nach allen Seiten gleich ſtark geſchieht, mithin die Ausſpannungskraft, die dieſer umgekehrt proportionirt iſt, wie der Kubus der Entfernung von dem Mittelpuncte gegenſeitig abnimmt, ſo würde die ſich ausbreitende Gewalt eines Platzes von Luft, der 4 Quadratmeilen in ſich enthielte, wenn ſie um den 10ten Theil vermehrt worden, in der Entfernung einer Meile von dieſem erhitzten Platze nur noch den 80ſten Theil dieſer vermehrten Kraft betragen, mithin gar nicht einmal können verſpürt werden. Die Ausbreitung kann aber auch nicht einmal bis dahin reichen. Denn ehe die Luft ſich noch ſo weit erweitert, wird ſie wegen der Verminderung ihres Gewichts dem Druck der dichteren weichen und ihren Platz derſelben einräumen.

Beſtätigung aus der Erfahrung.

Die angeführte Regel wird ſo ſehr durch alle Erfahrungen beſtätigt, daß man auch nicht eine einzige Ausnahme dagegen aufbringen kann. Alle Inſeln, die im Meere liegen, alle Küſten der Länder in Gegenden, wo die Sonnenhitze ſtark wirkt, empfinden einen anhaltenden Seewind, ſobald die Sonne ſich ſo weit über den Horizont erhoben hat, daß ſie auf die Erde namhaft wirkt. Denn da dieſe mehr Erhitzung, als das Meer annimmt, ſo wird die Landluft mehr verdünnt, als die Seeluft, und weicht daher wegen ihrer Leichtigkeit dem Gewichte der letzteren. In dem weitläuftigen Aethiopiſchen Ocean iſt der Wind ſehr weit vom feſten Lande der natürliche allgemeine Oſtwind, aber näher zu den Küſten von Guinea bekommt er eine Wendung von dieſem ſeinem Zuge, und wird genöthigt über Guinea hinzuwehen, welches durch die Sonne mehr, als das Weltmeer erhitzt, einen Zug der Luft über ſeinen erwärmten Boden verurſacht. Man ſehe nur die Karte an, die Jurin bei des Varenius allgemeiner Geographie, oder Muſſchenbroeck ſeiner Phyſik beigefügt hat, ſo wird man in einem Augenblick, wenn man den natürlichen allgemeinen Oſtwind und dieſe Regel zugleich vor Augen hat, alle Richtungen des in dem Meere bei Guinea wehenden Windes, die Tornaden und alles Uebrige völlig einſehen und erklären können. Darum regieren in Norden die Nordwinde zur Winterszeit, wenn die Sonne die Luft in der ſüdlichen Halbkugel verdünnt. Daher heben auch die Winde im Anfange des Frühlings an von dem Aequator nach der nördlichen Halbkugel zu wehen, weil die vermehrte Sonnenwärme in dieſer die Luft verdünnt, und einen Rückzug von dem Aequator zu der nördlichen temperirten Zone hin verurſacht. Dieſer Wind erſtreckt ſich nicht weit in dieſen gemäßigten Erdſtrich hinein, weil die Sonnenwärme zu der Zeit noch nicht viel Wirkung in größerer Entfernung vom Aequator verrichten kann. Um dieſe Zeit, im April- und Maimonate, wehen die Winde aus dem inneren Aethiopien über Aegypten hin, welche die Campſin genannt werden, und da ſie von einem erhitzten Boden kommen, eine brennendheiße Luft mit ſich führen; denn die verdünnte Luft in der temperirten Zone nöthigt die Aequatorsluft zurückzutreten, und ſich eine Zeit lang über dieſe Gegend auszubreiten.

Zweite Anmerkung.

Eine Luftgegend, die ſich mehr, als eine andere verkühlt, bringt in der benachbarten einen Wind zuwege, der in den Platz der Verkühlung hineinweht.

Die Urſache iſt aus der Verminderung der ausdehnenden Kraft, durch die Abnahme der Wärme, leicht begreiflich.

Beſtätigung aus der Erfahrung.

In allen Meeren, nahe bei den Küſten des feſten Landes oder der Inſeln, die einer ſtarken Sonnenwirkung ausgeſetzt ſind, weht des Nachts ein anhaltender Landwind. Denn zu der Zeit verliert die Seeluft ſchneller ihre Wärme, als die Landluft, weil der erhitzte Boden in der letzteren die Wärme ohne ſonderliche Verminderung erhält, dagegen das Meer, welches wenig Hitze des Tages über eingenommen hat, die über ihm befindliche Luft ſchneller verkühlen läßt. Daher weichet dieſe der Ausſpannungskraft der erſteren, und verſtattet einen Luftzug von dem Lande in die abgekühlte Meeresgegend. Die Südwinde, die, wie Mariotte anmerkt, in Frankreich im Anfange des Novembers wehen, ſind der Verkühlung der Luft im tiefen Norden, da der Winter alsdenn mit aller Strenge anhebt, zuzuſchreiben.

Dritte Anmerkung.

Ein Wind, der vom Aequator nach dem Pole hinweht, wird immer je länger, deſto mehr weſtlich, und der von dem Pole zum Aequator hinzieht, verändert ſeine Richtung in eine Collateralbewegung aus Oſten.

Dieſe Regel, welche, ſo viel mir wiſſend iſt, noch niemals angemerkt worden, kann als ein Schlüſſel zur allgemeinen Theorie der Winde angeſehen werden. Der Beweis derſelben iſt ſehr begreiflich und überzeugend. Die Erde dreht ſich von Abend gegen Morgen um ihre Achſe. Ein jeder Ort auf ihrer Oberfläche hat daher deſto mehr Schnelligkeit, je näher er dem Aequator iſt, und deſto weniger, je weiter er davon entfernt iſt. Die Luft, die zu dem Aequator hingeht, trifft auf ihrem Wege alſo immer Oerter an, die mehr Bewegung vom Abend gegen Morgen haben, als ſie ſelber. Sie wird alſo dieſen einen Widerſtand in entgegengeſetzter Richtung, nämlich von Oſten nach Weſten leiſten, und der Wind wird daher in dieſer Collateralrichtung abweichen. Denn es iſt einerlei, ob der Boden unter einem flüſſigen Weſen, das nicht in gleicher Schnelligkeit nach derſelben Richtung bewegt wird, fortrückt, oder ob dieſer über den Boden in entgegengeſetzter Direction bewegt wird. Wenn dagegen der Wind vom Aequator zum Pole hinweht, ſo kommt er immer über Oerter der Erde, die weniger Bewegung vom Abend gegen Morgen haben, als die Luft, die er mit ſich führt; denn dieſe hat eine ſolche, die der Schnelligkeit des Orts gleich iſt, von da er ſich ausgebreitet hat. Er wird alſo über die Oerter, worüber er kommt, vom Abend gegen Morgen wegziehen, und ſeine Bewegung zum Pole hin wird mit der Collateralbewegung aus Abend verbunden werden.

Um ſich dieſes deutlich vorzuſtellen, muß man zuerſt vor Augen haben, daß, wenn die Atmoſphäre im Gleichgewicht iſt, ein jeder Theil derſelben mit dem Orte der Oberfläche der Erde, worüber er ſich befindet, gleiche Geſchwindigkeit der Drehung von Abend gegen Morgen habe, und in Anſehung deſſelben in Ruhe ſei. Wenn aber ein Theil des Luftkreiſes in der Richtung des Meridians ſeinen Platz verändert, ſo trifft er auf Stellen des Erdbodens, die ſich mit mehr oder weniger Schnelligkeit von Abend gegen Morgen bewegen, als er von demjenigen Orte noch an ſich hat, von welchem er weggerückt worden. Er wird ſich alſo über die Gegenden, worüber er zieht, entweder mit einer Abweichung von Abend gegen Morgen bewegen, oder in der Richtung von Morgen gegen Abend der Oberfläche der Erde widerſtehen, welches in beiden Fällen einen Wind macht, der dieſe Collateralrichtung hat. Die Stärke dieſer Seitenbewegung beruht ſowohl auf der Schnelligkeit des Orts, worüber er bewegt wird, als auch auf dem Unterſchiede der Schnelligkeit der Oerter, von und zu welchem er übergeht. Nun iſt aber die Schnelligkeit der Achſendrehung eines jeden Punctes auf der Oberfläche der Erde dem Coſinus der Breite, und der Unterſchied dieſes Coſinus zweier ſehr nahe z. E. einen Grad weit von einander abſtehenden Oerter der Oberfläche dem Sinus der Breite proportionirt; alſo wird das Moment der Geſchwindigkeit, womit er in dem Uebergange aus einem Grade der Breite in den anderen ſeitwärts verrückt wird, in zuſammengeſetztem Verhältniß der Sinus und Coſinus der Breiten ſtehen, mithin bei dem 45ſten Grade am Größten, in gleicher Entfernung aber von demſelben gleich ſein.

Damit man ſich von dem Grade dieſer Collateralbewegung einen Begriff machen könne, ſo laßt uns einen Nordwind nehmen, der von der Breite von 23½ Grad zum Aequator hinweht. Dieſer hat, wenn er von benanntem Grade angefangen, eine Bewegung, die der ſeines Orts von Abend gegen Morgen gleich iſt. Wenn er 5 Grade näher zum Aequinoctialzirkel gekommen, ſo trifft er einen Erdſtrich an, der ſich ſchneller in der benannten Richtung bewegt. Nun findet man durch eine leichte Rechnung, daß der Unterſchied der Schnelligkeit dieſer beiden Parallelzirkel 45 Fuß in einer Secunde austrägt; alſo würde die Luft, wenn ſie aus dem 23ſten Grade in den 18ten angelangt iſt, der Erde in dieſer Gegend einen Gegenwind von Morgen gegen Abend verurſachen, der 45 Fuß in einer Secunde zurückzulegen vermögend wäre, wenn nicht in dem ganzen Wege dieſer 5 Grade der darüber ziehenden Luft durch den Umſchwung der Erde ſchon immer etwas von ihrer Bewegung wäre mitgetheilt worden, ſo daß dieſer Unterſchied im 5ten Grade der Fortrückung bei Weitem ſo viel nicht austragen kann. Weil aber doch immer ein Unterſchied übrig bleiben muß, ſo wollen wir ihn nur den 5ten Theil desjenigen, der ohne dieſen Grund Statt haben würde, annehmen, ſo wird die Collateralbewegung dennoch 9 Fuß in einer Secunde austragen, welches genug iſt, um aus einem geraden Nordwinde, welcher 18 Fuß in einer Secunde durchſtreicht und vom 23ſten Grade anhebt, im 18ten einen Nordoſtwind zu machen. Eben ſo wird ein Südwind, der vom 18ten Grade in den 23ſten mit eben dieſer Schnelligkeit übergegangen, in dem letzteren Grade in einen Südweſtwind verändert werden, weil er mit einem eben ſo großen Ueberſchuſſe des Schwunges von Abend gegen Morgen, als vorher ausgerechnet worden, in den langſamer bewegten Parallelzirkel übertritt.

Beſtätigung aus der Erfahrung.

Dieſe wird den folgenden Anmerkungen beigefügt werden.

Vierte Anmerkung.

Der allgemeine Oſtwind, welcher den ganzen Ocean zwiſchen den Wendezirkeln beherrſcht, iſt keiner anderen Urſache, als der, welche aus der erſten mit der dritten verbundenen Anmerkung erhellt, zuzuſchreiben.

Diejenige Meinung, welche den allgemeinen Oſtwind dem Nachbleiben des Luftkreiſes bei der Drehung der Erde von Abend gegen

Morgen beimißt, iſt mit gutem Grunde von den Naturkundigen verworfen worden; weil der Luftkreis, wenn er gleich anfänglich bei dem erſten Umſchwunge etwas zurückgeblieben, doch in Kurzem mit gleicher Schnelligkeit muß fortgeführt worden ſein. Ich habe dieſen Gedanken aber auf eine vortheilhaftere und richtigere Art angebracht, indem ich beweiſe, daß er gilt, wenn die Luft aus den entlegeneren Parallelzirkeln zu dem Aequator tritt; denn alsdenn hat ſie gewiß nicht gleiche Geſchwindigkeit mit der Bewegung dieſes größten Zirkels, und muß ohne Zweifel etwas nachbleiben. Der hieraus entſtehende Oſtwind wird unaufhörlich ſein, wenn unaufhörlich neue Luft zu dem Aequator von den Seiten hinzieht, denn die vorige würde freilich bald dieſe entgegenſtrebende Bewegung durch die fortgeſetzte Wirkung der Erdfläche verlieren.

Seitdem die erſte Urſache mit allgemeiner Uebereinſtimmung abgeſchafft iſt, ſo iſt man darin übereingekommen, den allgemeinen Oſtwind zwiſchen den Wendezirkeln dem Nachzuge der Luft hinter diejenige, die durch die Sonne von Morgen gegen Abend hin verdünnt worden, zuzuſchreiben. Man würde mit dieſer Erklärung gewiß nicht zufrieden geweſen ſein, wenn man eine beſſere gehabt hätte. Wenn die Luft aus der Urſache der erſten Anmerkung zu dem von der Sonnenwirkung erhitzten Platze herbeizieht, ſo muß es die gegen Abend von der Sonne abſtehende ebenſowohl thun, als die gegen Morgen ſich befindet; ich ſehe alſo nicht, warum um den ganzen Erdboden nichts, als Oſtwind ſein ſollte. Wenn ſie aber nur wegen der Verkühlung einer einige Zeit vorher erwärmten Luft ſich in ihrem Platz bewegt, ſo muß ſie ſich um deswillen eher von Abend gegen Morgen bewegen, weil die Oerter, die von der Sonne gegen Morgen liegen, ſich mehr verkühlt, und alſo weniger Elaſticität haben, als welche die Sonne länger verlaſſen hat. Kann man ſich aber, wenn ich gleich zugeben wollte, daß Alles ſo zuginge, als man es verlangt, auf irgend eine vernünftige Art vorſtellen, wie es möglich ſei, daß der Zug der Luft, der, wenn die Sonne im Abendhorizonte iſt, ihr nachgeht, bis 180 Grade davon d. i. 2700 Meilen morgenwärts einen Nachzug verurſachen könne, und muß in ſo erſtaunlichen Entfernungen nicht eine ſo geringe Bewegung gänzlich verſchwinden? Und doch bewegt ſich der Wind in allen Theilen des Wendezirkels, und in alle Tageszeiten gleich ſtark von Morgen gegen Abend. Herr Jurin, der ebendieſelbe Meinung unterſtützt, hat freilich guten Grund, wenn er es nicht beweiſen kann, warum nicht weit von den Wendezirkeln, da doch gewiß die Sonnenwirkung auch nicht unbeträchtlich iſt, ebenderſelbe Oſtwind verſpürt werde. Denn in der That, er kann gar nicht aus der angeführten Urſache erklärt werden.

Sehet alſo hier eine andere, welche beſſer mit den bekannteſten Gründen der Naturwiſſenſchaft zuſammenſtimmt. Die Hitze, die in dem heißen Erdſtriche und neben demſelben ſtärker iſt, als anderwärts, erhält die Luft, die ſich über demſelben befindet, in beſtändiger Verdünnung. Die etwas weniger heißen und alſo auch ſchwereren Luftſtriche, die weiter von dem Aequator abſtehen, dringen nach den Geſetzen des Gleichgewichts in ihren Platz, und weil ſie zu dem Aequator ſich hin bewegen, ſo muß ihre nördliche Richtung nach der dritten Anmerkung in eine Collateralbewegung aus Oſten ausſchlagen. Daher wird der allgemeine Oſtwind zu den Seiten des Aequators eigentlich ein Collateralwind ſein, der aber unter der Linie ſelber, wo der Südoſt- und Nordoſtwind von beiden Hemiſphärien gegen einander ſtreben, in einen geraden Oſtwind ausſchlagen muß, je weiter aber von der Linie, deſto mehr nach der Polarrichtung abweicht.

Beſtätigung aus der Erfahrung.

Die Barometerhöhe iſt nach allen einſtimmigen Beobachtungen einen Zoll niedriger nahe zum Aequator, als in den temperirten Zonen. Folgt nun hieraus nicht von ſelber, daß die Luft dieſer letzteren Erdſtriche nach den Geſetzen des Gleichgewichts zum Aequator hindringen müſſe, und macht dieſe Bewegung nicht in unſerer Halbkugel einen immerwährenden Nordwind in der heißen Zone? Woher ſchlägt er aber immer mehr und mehr, und endlich unter der Linie gänzlich in einen Oſtwind aus? Die Antwort findet man am Ende der 4. Anmerkung. Warum aber wird das Gleichgewicht hier niemals völlig wiederhergeſtellt? Weswegen bleibt die Luft in dem brennenden Erdgürtel immer um einen Zoll Queckſilberhöhe leichter, als die in der temperirten Zone? Die immer hier wirkſame Hitze hält alle Luft in einer ſtätigen Ausſpannung und Verdünnung. Wenn alſo auch neue Luft in dieſe Gegend dringt, um das Gleichgewicht herzuſtellen, ſo wird dieſe ebenſowohl, wie die vorige ausgebreitet. Die erhöhte Luftſäule ſteigt über die Waſſerwage der übrigen, und fließt oberwärts nach dieſer Seite ab. Alſo muß die Aequatorsluft, weil ſie niemals höher ſteigen kann, als die in den temperirten Zonen, und dennoch eine dünnere Luft in ſich enthält, immer leichter ſein, als dieſe, und dem Drucke derſelben nachgeben.

Erklärung der Weſtwinde, welche den Ocean in dem Zwiſchenraume zwiſchen dem 28ſten und 40ſten Grade größtentheils beherrſchen.

Die Richtigkeit der Beobachtung ſelber iſt durch die Erfahrung der Seefahrenden ſowohl im ſtillen, als Atlantiſchen, als auch Japaniſchen Meere hinlänglich beſtätigt. Zur Urſache bedarf man keines anderen Grundſatzes, als desjenigen aus der vorigen Anmerkung. Eigentlich ſollte aus dem daſelbſt angeführten Grunde hier ein gemäßigter Nordoſtwind wehen. Weil aber die Luft, die ſich von beiden Hemiſphärien zu dem Aequator häuft, daſelbſt unaufhörlich überfließt und ſich in der oberen Region unſerer Halbkugel nach Norden ausbreitet, und, da ſie von dem Aequator herkommt, beinahe völlig die Bewegung deſſelben überkommen hat, ſo muß ſie mit einer Collateralbewegung von Abend gegen Morgen über die untere Luft in den entfernteren Parallelzirkeln fortrücken, (ſiehe die dritte Anmerkung,) ſie wird aber ihre Wirkung nur da auf die niedrige Luft thun, wo die entgegengeſetzte Bewegung derſelben ſchwächer wird, und wo ſie ſelber in die untere Region herabtritt. Dieſes aber muß in einer ziemlich namhaften Entfernung von dem Aequator geſchehen, und daſelbſt werden Weſt- und Collateralwinde herrſchen.

Fünfte Anmerkung.

Die Mouſſons oder periodiſchen Winde, die den Arabiſchen, Perſiſchen und Indiſchen Ocean beherrſchen, werden ganz natürlich aus dem in der dritten Anmerkung erwieſenen Geſetz erklärt.

In dieſen Meeren wehen vom April bis in den September Südweſtwinde, eine Zeit lang folgen Windſtillen darauf, und von dem October bis in den März wehen wieder die entgegengeſetzten Nordoſtwinde. Man ſieht, durch das Vorige vorbereitet, in einem Augenblicke die Urſache davon ein. Die Sonne tritt in dem Märzmonat in unſere nördliche Halbkugel hinüber, und erhitzt Arabien, Perſien, Indoſtan, die anliegenden Halbinſeln, imgleichen China und Japan ſtärker, als die zwiſchen dieſen Ländern und dem Aequator befindlichen Meere. Die Luft, die über dieſen Meeren ſteht, wird durch eine ſolche Verdünnung der nördlichen Luft genöthigt, nach dieſer Seite ſich auszubreiten, und wir wiſſen, daß ein Wind, der vom Aequator nach dem Nordpole hingeht, in eine ſüdweſtliche Richtung ausſchlagen muß. Dagegen, ſobald die Sonne das Herbſtäquinoctium überſchritten, und die Luft der ſüdlichen Halbkugel verdünnt, ſo tritt die aus dem nördlichen Theile des heißen Erdſtriches hinunter zum Aequator. Nun ſchlägt ein aus den nördlichen Gegenden zur Linie eilender Wind nothwendig, wenn er ſich ſelbſt überlaſſen iſt, in einen Nordoſtwind aus; alſo iſt leicht einzuſehen, warum dieſer den vorigen Südweſtwind ablöſen müſſe.

Man ſieht auch leicht den Zuſammenhang dieſer Urſachen, insoweit ſie zur Hervorbringung der periodiſchen Winde zuſammenſtimmen. Es muß nahe bei dem Wendezirkel ein weitgeſtrecktes feſtes Land ſein, welches durch die Sonnenwirkung mehr Hitze annimmt, als die Meere, die zwiſchen ihm und dem Aequator begriffen ſind, ſo wird die Luft dieſer Meere bald genöthigt werden, über dieſe Länder hinzuſtreichen, und einen weſtlichen Collateralwind machen, bald von dieſen Ländern ſich wiederum über die Meere ausbreiten.

Beſtätigung aus der Erfahrung.

In dem ganzen Ocean zwiſchen Madagaſcar und Neuholland weht der beſtändige, und den Meeren, die dem Wendezirkel des Steinbocks nahe liegen, natürliche Südoſtwind. Allein in der Gegend von Neuholland, in einem weitgeſtreckten Meere neben dieſem Lande ſind die periodiſchen Winde anzutreffen, die vom April bis in den October von Südoſt, und die übrigen Monate von Nordweſt wehen. Denn dieſe letzteren Monate hindurch iſt in den Auſtralländern, wovon wir nur die Küſten Neuhollands kennen, Sommer. Die Sonne erhitzt hier das Erdreich weit ſtärker, als die benachbarten Meere, und nöthigt die Luft von den Gegenden des Aequators nach dem Südpole hinzuſtreichen, welches nach dem, was in der dritten Anmerkung geſagt worden, einen Nordoſtwind verurſachen muß. In den Monaten vom April bis in den October erhebt ſich die Sonne über das nördliche Hemiſphärium, und alsdenn tritt die ſüdliche Luft wiederum zurück zum Aequator, um in die Gegend der Verdünnung zu ſtrömen, und macht den entgegengeſetzten Südoſtwind. Es iſt nicht zu verwundern, daß die mehreſten Naturforſcher von der periodiſchen Veränderung der Winde in dem gedachten Theile des ſüdlichen Oceans keinen Grund angeben können, weil das Geſetz ihnen nicht bekannt war, das wir in der dritten Anmerkung ausgeführt haben. Dieſe Einſicht kann ungemein nützlich werden, wenn man ſie zur Entdeckung neuer Länder anwenden will. Wenn ein Seefahrender in der ſüdlichen Halbkugel nicht weit von dem Wendezirkel zu der Zeit, wenn die Sonne denſelben überſchritten hat, einen anhaltenden Nordweſtwind verſpürt, ſo kann dieſes ihm ein beinahe untrügliches Merkmal ſein, daß gegen Süden hin ein weitgeſtrecktes feſtes Land ſein müſſe, über welches die Sonnenhitze die Aequatorsluft nöthigt zu ſtreichen, und einen mit einer weſtlichen Abweichung verbundenen Nordwind macht. Die Gegend von Neuholland gibt nach den jetzigen Wahrnehmungen noch die größte Vermuthung eines daſelbſt befindlichen weit ausgebreiteten Auſtrallandes. Diejenigen, welche das ſtille Meer befahren, können unmöglich alle Gegenden der ſüdlichen Halbkugel durchſuchen, um daſelbſt neue Länder auszuſpähen. Sie müſſen eine Anleitung haben, die ſie urtheilen läßt, auf welcher Seite ſie ſolche wahrſcheinlicher Weiſe antreffen werden. Dieſe Anleitung können ihnen die Nordweſtwinde geben, die ſie daſelbſt in großen Meeresſtrichen zur Sommerszeit antreffen möchten, denn dieſe ſind Merkmale eines nahen Südlandes.

Beſchluß.

Es iſt eine Quelle eines nicht geringen Vergnügens, wenn man durch die obigen Anmerkungen vorbereitet die Karte anſieht, worauf die beſtändigen oder periodiſchen Winde aller Meere anzutreffen ſind; denn man iſt im Stande, mit Hinzuziehung der Regel, daß die Küſten der Länder die Richtung der Winde nahe bei denſelben ihnen parallel machen, von allen Winden Grund anzugeben. Die Zwiſchenzeiten der periodiſchen Winde, die eine Zeit lang eine Gegend durchſtreichen und hernach von entgegengeſetzten abgelöſt werden, die Zwiſchenzeit dieſer Abwechſelung, ſage ich, iſt mit windſtillem Regen, Ungewittern und plötzlichen Orkanen beunruhigt. Denn alsdenn herrſcht ſchon in der oberen Luft der entgegengeſetzte Wind, wenn der vorige noch in der unteren nicht völlig nachgelaſſen hat, und indem beide gegen einander treiben, ſo halten ſie ſich endlich im Gleichgewicht auf, verdicken die Dünſte, die ſie mit ſich führen, und richten alle die genannten Veränderungen an. Man kann es auch faſt als eine allgemeine Regel annehmen, daß Ungewitter durch einander entgegenſtrebende Winde zuſammengetrieben werden. Denn man bemerkt gemeiniglich, daß nach dem Gewitter ſich der Wind ändere. Nun war dieſer entgegengeſetzte Wind ſchon wirklich vor dem Ungewitter in der oberen Luft anzutreffen, er war auch derjenige, welcher die Wettermaterie zuſammentrieb und die Wetterwolke über den Horizont führte; denn man findet gewöhnlich, daß die Ungewitter dem unteren Winde entgegen aufſteigen, das Gewitter entſtand, als die Winde ſich im Gleichgewichte aufhielten, und nach demſelben behält der entgegengeſetzte die Oberhand. Die anhaltenden Regen, die oft bei hohem Barometer, als z. E. im vorigen Sommer (1755), wahrgenommen werden, ſind ſolchen einander in zwei Regionen entgegenſtrebenden Luftzügen mit vieler Wahrſcheinlichkeit zuzuſchreiben. Man kann die Bemerkung des Mariotte, daß die Winde, die im neuen Lichte aus Norden zu wehen anfangen, ungefähr in 14 Tagen den ganzen Compaß durchlaufen, ſo daß ſie erſtlich in Nordoſt, dann in Oſten, darauf in Südoſt und ſo ferner herumgehen, imgleichen, daß die Winde niemals den ganzen Zirkel in entgegengeſetzter Richtung vollenden, durch die Regel der dritten Anmerkung vollkommen erklären. Denn der Nordwind ſchlägt natürlicher Weiſe in einen Nordoſtwind aus; dieſer, wenn das Gleichgewicht mit der Gegend, wohin er zieht, hergeſtellt iſt, wird wegen des Widerſtandes derſelben Luftgegend ganz öſtlich. Alsdenn, weil die in Süden zuſammengedrückte Luft ſich wieder nach Norden ausdehnt, macht dieſes in Verbindung mit dem Oſtwinde eine ſüdöſtliche Abweichung, dieſe wird durch die in der dritten Anmerkung angeführte Urſache erſt ſüdlich, dann ſüdweſtlich, darauf wegen des Widerſtandes der nördlichen ins Gleichgewicht hergeſtellten Luft weſtlich, darauf aus Verbindung mit der ſich wieder ausdehnenden nördlichen Luft nordweſtlich, endlich gänzlich nördlich.

Der Raum, den ich dieſer kurzen Betrachtung beſtimmt habe, ſetzt ihrer weiteren Ausführung Schranken.

V.

Ankündigung und Entwurf
eines Collegii
der
# phyſiſchen Geographie
nebſt dem Anhange einer kurzen Betrachtung
über die Frage:

Ob die Weſtwinde in unſeren Gegenden darum feucht ſeien, weil ſie über ein großes Meer ſtreichen?

1765.

Der vernünftige Geſchmack unſerer aufgeklärten Zeiten iſt vermuthlich ſo allgemein geworden, daß man vorausſetzen kann, es werden nur Wenige gefunden werden, denen es gleichgültig wäre, diejenigen Merkwürdigkeiten der Natur zu kennen, die die Erdkugel auch in anderen Gegenden in ſich faßt, welche ſich außer ihrem Geſichtskreiſe befinden. Es iſt auch für keinen geringen Vorzug anzuſehen, daß die leichtgläubige Bewunderung, die Pflegerin unendlicher Hirngeſpinnſte, der behutſamen Prüfung Platz gemacht hat, wodurch wir in den Stand geſetzt werden, aus beglaubigten Zeugniſſen ſichere Kenntniſſe einzuziehen, ohne in Gefahr zu ſein, ſtatt der Erlangung einer richtigen Wiſſenſchaft der natürlichen Merkwürdigkeiten uns in einer Welt von Fabeln zu verirren.

Die Betrachtung der Erde iſt vornehmlich dreifach. Die mathematiſche ſieht die Erde als einen beinahe kugelförmigen und von Geſchöpfen leeren Weltkörper an, deſſen Größe, Figur und Zirkel, die auf ihm müſſen gedacht werden, ſie erwägt. Die politiſche lehrt die Völkerſchaften, die Gemeinſchaft, die die Menſchen unter einander durch die Regierungsform, Handlung und gegenſeitiges Intereſſe haben, die Religion, Gebräuche u. ſ. w. kennen; die phyſiſche Geographie erwägt blos die Naturbeſchaffenheit der Erdkugel und was auf ihr befindlich iſt: die Meere, das feſte Land, die Gebirge, Flüſſe, den Luftkreis, den Menſchen, die Thiere, Pflanzen und Mineralien. Alles dieſes aber nicht mit derjenigen Vollſtändigkeit und philoſophiſchen Genauheit in den Theilen, welche ein Geſchäft der Phyſik und Naturgeſchichte iſt, ſondern mit der vernünftigen Neubegierde eines Reiſenden, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufſucht, ſeine geſammelten Beobachtungen vergleicht und ſeinen Plan überdenkt.

Ich glaube bemerkt zu haben, daß die erſten zwei Gattungen der Erdbetrachtung Hülfsmittel genug für ſich finden, wodurch ein Lehrbegieriger auf eine ſo bequeme, als hinreichende Art fortzukommen im Stande iſt; allein eine vollſtändige und richtige Einſicht in der dritten führt mehr Bemühung und Hinderniſſe mit ſich. Die Nachrichten, die hiezu dienen, ſind in vielen und großen Werken zerſtreut, und es fehlt noch an einem Lehrbuche, vermittelſt deſſen dieſe Wiſſenſchaft zum akademiſchen Gebrauche geſchickt gemacht werden könnte. Daher faßte ich gleich zu Anfange meiner akademiſchen Lehrſtunden den Entſchluß, dieſe Wiſſenſchaft in beſonderen Vorleſungen nach Anleitung eines ſummariſchen Entwurfes vorzutragen. Dieſes habe ich in einem halbjährigen Collegio zur Genugthuung meiner Zuhörer geleiſtet. Seitdem habe ich meinen Plan anſehnlich erweitert. Ich habe aus allen Quellen geſchöpft, allen Vorrath aufgeſucht, und außer demjenigen, was die Werke des Varenius, Buffon und Lulof von den allgemeinen Gründen der phyſiſchen Geographie enthalten, die gründlichſten Beſchreibungen beſonderer Länder von geſchickten Reiſenden, die allgemeine Hiſtorie aller Reiſen, die Göttingiſche Sammlung neuer Reiſen, das Hamburgiſche und Leipziger Magazin, die Schriften der Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris und Stockholm u. a. m. durchgegangen, und aus Allem, was zu dieſem Zweck gehörte, ein Syſtem gemacht. Ich liefere hier hievon einen kurzen Entwurf. Man wird urtheilen können, ob es, ohne dem Namen eines Gelehrten Abbruch zu thun, erlaubt ſei, in dieſen Dingen unwiſſend zu ſein.

Kurzer Abriß der phyſiſchen Geographie.

Vorbereitung.

Die Erde wird kürzlich nach ihrer Figur, Größe, Bewegung und den Zirkeln, die wegen dieſer auf ihr müſſen gedacht werden, betrachtet, doch ohne ſich in diejenige Weitläuftigkeit einzulaſſen, die für die mathematiſche Geographie gehört. Alles dieſes wird auf dem Globo, und zugleich die Eintheilung in Meere, feſtes Land und Inſeln, die Proportion ihrer Größe, die Klimata, die Begriffe der Länge, der Breite, der Tages-Länge und der Jahres-Zeiten kürzlich gewieſen.

Abhandlung.

I. Allgemeiner Theil der phyſiſchen Geographie.

Erſtes Hauptſtück.

Vom Meere.

Deſſen Eintheilung in den Ocean, die mittelländiſchen Meere und die Seen. Von Archipelagis. Von den Buſen, Meerengen, Häfen, Ankerplätzen. Vom Boden des Meeres und deſſen Beſchaffenheit. Von der Tiefe deſſelben in verſchiedenen Meeren gegen einander verglichen. Vom Senkblei und der Taucherglocke. Methoden, verſunkene Sachen in die Höhe zu bringen. Vom Druck des Meerwaſſers. Von ſeiner Salzigkeit. Verſchiedene Meinungen der Urſache derſelben. Zubereitung des Meerſalzes. Methoden, See-

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

des Weltmeers in allen ſeinen Theilen gleich hoch ſtehe. Warum das Meer von den Flüſſen nicht voller werde. Ob Meere und Seen eine unterirdiſche Gemeinſchaft haben. Bewegung des Meeres durch die Stürme. Wie weit dieſelbe ſich in der Tiefe erſtrecke. Die Meere und Seen, die am Unruhigſten ſind. Von der Ebbe und Fluth. Geſetze derſelben und Urſache. Abweichung von dieſen Geſetzen. Allgemeine Bewegung des Meeres. Wie dieſe durch die Küſten und Felſen anders beſtimmt werde. Von den Meerſtrömen. Von Meerſtrudeln. Urſachen derſelben. Von dem Zuge der Waſſer in den Meerengen. Vom Eismeer. Schwimmende Eisfelder. Nordiſches Treibholz. Einige andere Merkwürdigkeiten. Von Klippen und Sandbänken. Von inländiſchen Seen und Moräſten. Merkwürdige Seen, wie der Cirknitzer und andere.

Zweites Hauptſtück.

Geſchichte des feſten Landes und der Inſeln.

Von den unbekannten Ländern, die es entweder gänzlich oder zum Theil ſind. Die Berge, Gebirge, das feſte Land und die Inſeln in einem ſyſtematiſchen Begriffe betrachtet. Von Vorgebirgen, Halbinſeln, Landengen. Verglichene Höhe der namhafteſten Berge über den ganzen Erdkreis. Allerlei Beobachtungen auf ihren Spitzen in verſchiedenen Welttheilen. Vom Gletſcher oder dem ſchweizeriſchen Eismeere. Methoden, ihre Höhe zu meſſen. Von den natürlichen und künſtlichen Höhlen und Klüften. Von der Structur des Erdklumpens. Von den Strata ihrer Materie, Ordnung und Lage. Von den Erzgängen. Von der Wärme, Kälte, und der Luft in verſchiedenen Tiefen. Hiſtorie der Erdbeben und feuerſpeienden Berge auf der ganzen Erdkugel. Betrachtung der Inſeln, ſowohl derer, die gewiß als ſolche erkannt werden, als von denen es zweifelhaft iſt.

waſſer ſüß zu machen. Von der Durchſichtigkeit, dem Leuchten, der Farbe deſſelben und den Urſachen ihrer Verſchiedenheit. Von der Kälte und Wärme deſſelben in unterſchiedlichen Tiefen. Ob

Drittes Hauptſtück.

Geſchichte der Quellen und Brunnen.

Verſchiedene Hypotheſen von ihrem Urſprung. Beobachtungen, daraus derſelbe kann erkannt werden. Quellen, welche periodiſch fließen. Verſteinernde, mineraliſche, heiße und überaus kalte Quellen. Vom Cementwaſſer. Entzündbare Brunnen. Vom Petroleo und Naphta. Von Veränderung, Entſtehen und Vergehen der Quellen. Vom Graben der Brunnen.

Viertes Hauptſtück.

Geſchichte der Flüſſe und Bäche.

Urſprung der Flüſſe. Vergleichung der merkwürdigſten auf der Erde in Anſehung der Länge ihres Laufes, ihrer Schnelligkeit, der Menge ihres Waſſers; von ihrer Richtung, der Größe ihres Abhanges, Aufſchwellung, Ueberſchwemmung, Dämmen und Buhnen, den berühmteſten Kanälen. Von Waſſerfällen. Von Flüſſen, die im Lande verſiegen. Von ſolchen, die ſich unter die Erde verbergen und wieder hervorkommen. Von Flüſſen, die Goldſand führen. Methode, es abzuſondern. Von der unterſchiedenen Schwere des Waſſers der Flüſſe.

Fünftes Hauptſtück.

Geſchichte des Luftkreiſes.

Höhe der Atmoſphäre. Die drei Regionen derſelben. Vergleichung der Eigenſchaften der Luft in verſchiedenen Weltgegenden, in Anſehung der Schwere, Trockenheit, Feuchtigkeit, Geſundheit. Betrachtung ihrer Eigenſchaft in großen Höhen und Tiefen. Wirkung der Luft auf das Licht der Sterne in verſchiedenen Ländern.

Geſchichte der Winde.

Die vornehmſten und geringeren Urſachen derſelben. Ihre Eintheilung nach den Weltgegenden. Winde von verſchiedenen Eigenſchaften, der Trockenheit, Feuchte, Wärme, Kälte und Geſundheit. Vom Paſſatwinde, deſſen allgemeinen und beſonderen Geſetzen, nach Beſchaffenheit der Erdſtriche. Von den Mouſſons. Von den abwechſelnden See- und Landwinden. Von denen, die in einer Gegend die mehreſte Zeit herrſchen. Von der Schnelligkeit der Winde. Von den Windſtillen, den Stürmen, Orkanen, Typhons, der Waſſerhoſe und Wolkenbrüchen, nach den Weltgegenden, worin ſie herrſchen, ihren Geſetzen und Urſachen erwogen. Die Winde in verſchiedenen Erhöhungen von der Erde mit einander verglichen. Kurze Betrachtung einiger beſonderen Luftbegebenheiten.

Sechstes Hauptſtück.

Von dem Zuſammenhange der Witterung mit dem Erdſtriche oder den Jahreszeiten in verſchiedenen Ländern.

Worin der Winter in der heißen Zone beſtehe. Warum nicht in allen Erdſtrichen, die ebendaſſelbe Klima haben, der Winter oder Sommer zu gleicher Zeit und auf gleiche Art geſchieht. Woher der heiße Erdſtrich bewohnbar ſei. Aufzählung der Länder die unter einem Himmelsſtriche liegen, und doch in Anſehung der Wärme und Kälte ſehr unterſchieden ſind. Von der Kälte in dem ſüdlichen Ocean und der Urſache derſelben. Von den Gegenden der größeſten Hitze und Kälte auf dem Erdboden, den Graden und Wirkungen derſelben. Von Ländern, darin es niemals, und anderen, darin es faſt beſtändig regnet.

Siebentes Hauptſtück.

Geſchichte der großen Veränderungen, die die Erde ehedem erlitten hat.

a) Von den Veränderungen, die auf derſelben noch fortdauern.

Wirkung der Flüſſe in Veränderung der Geſtalt der Erde aus den Exempeln des Nils, Amazonenſtroms, Miſſiſippi und anderer. Wirkungen des Regens und der Gießbäche. Ob das feſte Land immer erniedrigt, und das Meer nach und nach erhöht werde. Von der Wirkung der Winde auf die Veränderung der Erdgeſtalt. Von der Veränderung derſelben durch Erdbeben. Durch den Menſchen. Beſtätigung durch Beiſpiele. Von der fortdauernden Veränderung des feſten Landes in Meer und des Meeres in feſtes Land. Beobachtungen hievon, und Meinungen von den Folgen derſelben. Hypotheſe des Linné. Ob die Bewegungen der Erde, die tägliche ſowohl, als die jährliche, einer Veränderung unterworfen ſeien.

b) Denkmale der Veränderung der Erde in den älteſten Zeiten.

Alles feſte Land iſt ehedem der Boden des Meeres geweſen. Beweisthümer aus den in der Erde und auf hohen Bergen befindlichen Muſchelſchichten, verſteinerten oder in Stein abgeformten Seethieren und Seepflanzen. Beweisthümer des Buffon aus der Geſtalt der Gebirge. Daß die Veränderung des feſten Landes in Meer und des Meeres in feſtes Land in langen Perioden oftmals auf einander gefolgt ſei; aus den Stratis, welche Ueberbleibſel des Seegrundes enthalten, und mit denen, ſo Producte des feſten Landes in ſich ſchließen, abwechſeln, bewieſen. Von unterirdiſchen Wäldern. Lage ihrer verſchütteten Bäume. Woher in dieſen Erdſchichten mehrentheils von indianiſchen Thieren und Gewächſen

Ueberbleibſel anzutreffen ſeien. Beurtheilung der ſogenannten Spiele der Natur. Von den Steinen, welche eigentlich verſteinerte Theile aus dem Thierreich ſind.

c) Theorie der Erde, oder Gründe der alten Geſchichte derſelben.

Ob eine einzige allgemeine Ueberſchwemmung, wie die Noachiſche, alle dieſe Veränderungen habe hervorbringen können. Allgemeine Betrachtung der Geſtalt des feſten Landes, der Richtung und des Abhanges der Gebirge, der Landesſpitzen und Inſeln, aus deren Analogie auf die Urſache ihres Urſprungs und ihrer Veränderungen geſchloſſen wird. Folgerung aus der Beſchaffenheit der Erdſchichten, und dem, was ſie in ſich enthalten. Ob die Achſe der Erde ſich ſeit ehedem verändert habe. Beurtheilung der Hypotheſen des **Woodward**, **Burnet**, **Whiſton**, **Leibnitz**, **Buffon** u. a. m. Reſultat aus den verglichenen Beurtheilungen.

Achtes Hauptſtück.

Von der Schifffahrt.

Von den Rhombis, der Lorodromie, der Schiffsroſe, der Schätzung des Weges und Correction derſelben. Von Erfindung der Länge und Breite. Prüfung des Grundes. Andere Merkwürdigkeiten bei der Seefahrt. Von den merkwürdigſten Seereiſen alter und neuer Zeiten. Von der Vermuthung neuer Länder, und den Bemühungen, ſie zu entdecken.

II. Der phyſiſchen Geographie beſonderer Theil.

1) **Das Thierreich**, darin der Menſch nach dem Unterſchiede ſeiner natürlichen Bildung und Farbe in verſchiedenen Gegenden der Erde auf eine vergleichende Art betrachtet wird. Zweitens, die merkwürdigſten Thiere, ſowohl die auf dem Lande, als in der Luft

und auch im Waſſer ſich aufhalten, die Amphibien und merkwürdigſten Inſecten, nach der Geſchichte ihrer Natur erwogen werden.

2) Das Pflanzenreich, davon alle diejenigen Gewächſe der Erde, die die Aufmerkſamkeit entweder durch ihre Seltſamkeit oder beſonderen Nutzen vornehmlich auf ſich ziehen, erklärt werden.

3) Das Mineralreich, deſſen angenehmſte und auf den menſchlichen Nutzen oder Vergnügen am Meiſten einfließende Merkwürdigkeiten auf eine hiſtoriſche und philoſophiſche Art durchgegangen werden.

Ich trage dieſes zuerſt in der natürlichen Ordnung der Klaſſen vor, und gehe zuletzt in geographiſcher Lehrart alle Länder der Erde durch, um die Neigungen der Menſchen, die aus dem Himmelsſtriche, darin ſie leben, herfließen, die Mannigfaltigkeit ihrer Vorurtheile und Denkungsart, inſofern dieſes Alles dazu dienen kann, den Menſchen näher mit ſich ſelbſt bekannt zu machen, einen kurzen Begriff ihrer Künſte, Handlung und Wiſſenſchaft, eine Erzählung der oben ſchon erklärten Landesproducte an ihren gehörigen Orten, die Luftbeſchaffenheit u. ſ. w., mit einem Worte, Alles, was zur phyſiſchen Erdbetrachtung gehört, darzulegen.

Alles wird in ſchriftlichen ſummariſchen Aufſätzen, welche zur leichteren Wiederholung dieſer ohnedem durch ihre Annehmlichkeit die Aufmerkſamkeit genug unterhaltenden Wiſſenſchaft dienen ſollen, zuſammengefaßt werden.

Wenn man die Urſache der Naturbegebenheiten, die von der Himmelsgegend und Beſchaffenheit der Erdſtriche abhangen, einſehen will, ſo läuft man oft Gefahr, ſein Syſtem durch eine nicht vorhergeſehene Inſtanz über den Haufen fallen zu ſehen, wenn man nicht vorher verglichene Erſcheinungen und Beobachtungen anderer Länder zu Rathe gezogen hat. Es fällt Jedermann leicht ein, die naſſe Witterung, die uns die Weſtwinde zuziehen, der Lage unſeres Landes zuzuſchreiben, welchem ein großes Meer gegen Abend liegt. Allein dieſe ſo leicht, ſo natürlich ſcheinende Erklärung wird durch

Vergleichung mit der Witterung anderer Länder ſehr zweifelhaft gemacht, wo nicht gänzlich aufgehoben. Muſſchenbroeck, der ſonſt ebenderſelben Meinung zugethan iſt, wird dennoch darin ein Wenig ungewiß, wenn er erwägt, daß der Nordwind in den Niederlanden ein trockner Wind ſei, ob er gleich über das große deutſche Meer und ſelbſt über den nordiſchen Ocean ſtreicht. Er ſchreibt ſeine Trockenheit der Kälte deſſelben zu. Allein wenn im Sommer die Sonne dieſen Ocean hinlänglich erwärmt, ſo fällt dieſer Vorwand weg, und der Wind bleibt demungeachtet trocken. Man findet aber in der phyſiſchen Geographie noch ſtärkere Gründe wider die gemeine Meinung.

In dem ganzen Indiſchen Ocean, vom Archipelagus der Philippinen an bis in das Arabiſche Meer, herrſchen das Jahr hindurch zwei Wechſelwinde: der Nordoſtwind vom October bis in den Mai, und der Südweſtwind vom Mai bis in den October. Der erſte führt eine heitere Luft mit ſich, und der letzte iſt die Urſache der Regenmonate in dieſen Ländern; obgleich einer ſowohl, als der andere über große Meere ſtreicht. Bei den Philippiniſchen Inſeln, in Mindanao und den übrigen, wird dieſes noch ſichtbarer. Der öſtliche Mouſſon kommt über das faſt grenzenloſe ſtille Meer her, und bringt dennoch heiter Wetter zuwege. Dagegen der weſtliche Wechſelwind, der über Gegenden ſtreicht, die mit Inſeln und Landesſpitzen beſäet ſind, die Regenzeit mit ſich führt. Kolbe führt an, daß auf dem Vorgebirge der guten Hoffnung, ſowohl auf der weſtlichen, als öſtlichen dazu gehörigen Gegend, die Oſtwinde das trockene Wetter, die Weſtwinde aber die naſſe Jahreszeit zuwegebringen, obgleich nicht abzuſehen iſt, warum der Weſtwind lediglich feucht ſein ſollte; da gegen Oſten ein eben ſo weites Meer, als gegen Weſten liegt. In dem Mexikaniſchen Meerbuſen an der Landenge von Panama, in Carthagena und anderwärts wechſeln, ſowie im Indiſchen Meere, die Nordoſt- und Weſtſüdweſtwinde die zwei Jahreshälften hindurch. Die erſten, welche man Briſen nennt, ſind trocken und machen eine heitere Luft. Die letzten, welche man Vendavalen nennt, ſind feucht, und mit ihnen kommt die Regenzeit. Nun kommen aber die Nordoſtwinde über den großen Atlantiſchen Ocean, und ſind nichtsdeſtoweniger trocken. Die Weſtſüdweſtwinde aber können von keinem großen Striche des ſtillen Meeres herkommen, weil in einer mittelmäßigen Entfernung vom feſten Lande beſtändige Oſtwinde dieſe See beherrſchen. Auf der Fahrt, die die Manilliſche Gallion von Acapulco nach Manilla anſtellt, und da ſie, um den Oſtwind zu genießen, ſich nicht weit vom Aequator entfernt, findet ſich faſt beſtändig heiteres Wetter. Allein bei der Reiſe von Manilla nach Acapulco, da ſie auf eine gewiſſe Höhe über den nördlichen Wendezirkel ſteuert, fährt ſie mit Hülfe der daſelbſt herrſchenden Weſtwinde nach Amerika, und iſt ſo gewiß, daſelbſt öftere Regen anzutreffen, daß ſie ſich auf dieſe lange Fahrt nicht einmal mit Waſſer verſorgt, und alle verloren ſein würden, wenn ſie ausbleiben ſollten. Nun ſage man mir, wenn man die gemeine Meinung behauptet, eine begreifliche Urſache, warum der Oſtwind, der auf dem ſtillen Meere und zwar in der wärmſten Gegend ſtreicht, allein trocken, der Weſtwind aber, der über denſelben Ocean weht, feucht und regenhaft ſein müſſe.

Mich dünkt, dieſes ſei mehr, als zureichend, den Gedanken zum Wenigſten zweifelhaft zu machen: daß bei uns die Weſtwinde ihre Feuchtigkeit von dem gegen Weſten gelegenen Meere entlehnen. Es ſcheint vielmehr, daß die Weſtwinde in allen Gegenden der Erde eine Urſache der feuchten Witterung abgeben, ob ich gleich nicht in Abrede ſein will, daß die Beſchaffenheit der Gegenden, darüber ſie ſtreichen, öfters dieſe Eigenſchaft verringern könne; ſo wie in dem ſüdlichen Theile von Perſien geſchieht, da die Südweſtwinde, welche über die verbrannten Gegenden von Arabien ziehen, dürre und heiße Luft mit ſich führen. Die Enge des Raums hindert mich, die Urſache von dieſer Eigenſchaft der Weſtwinde zu erklären. Sollten nicht dieſelben, da ſie dem allgemeinen und natürlichen Zuge der Luft von Morgen gegen Abend, der in dem vierten Kapitel der phyſiſchen Geographie erklärt wird, entgegen ſtreichen, eben um deswillen die Dünſte zuſammentreiben und verdicken, womit die Luft jederzeit erfüllt iſt? zum Wenigſten, wenn man die Luft als ein Auflöſungsmittel (menstruum) der Feuchtigkeit auf der Erde anſieht, ſo iſt es nicht genug, ſie mit dieſer bis zur Sättigung angefüllt anzunehmen, wenn man erklären will, warum ſie dieſelbe fallen laſſe, d. i. warum es regne, ſondern man muß eine Urſache anzeigen, die ſie niederſchlägt (präcipitirt), das iſt, die die Luft nöthigt, ſie aus ihren Zwiſchenräumen fahren zu laſſen, damit die Dünſte ſich vereinigen und herabfallen können.

VI.

Ueber die

Vulcane im Monde

1785.

Im Gentleman's Magazine, 1783, befindet ſich gleich zu Anfang ein Sendſchreiben des Ruſſiſchen Staatsraths Herrn Aepinus an Herrn Pallas über eine Nachricht, die Herr Magellan der Kaiſerlichen Akademie der Wiſſenſchaften in Petersburg mitgetheilt hat, betreffend einen vom Herrn Herſchel am 4. Mai 1783 entdeckten Vulcan im Monde. Dieſe Neuigkeit intereſſirte Herrn Aepinus, wie er ſagt, um deſto mehr, weil ſie ſeiner Meinung nach die Richtigkeit ſeiner Muthmaßung über den vulcaniſchen Urſprung der Unebenheiten der Mondsfläche beweiſe, die er im Jahre 1778 gefaßt und 1781 in Berlin durch den Druck bekannt gemacht hat*); und worin ſich, wie er mit Vergnügen geſteht, drei Naturforſcher einander ohne Mittheilung begegnet haben: er ſelbſt, Hr. Aepinus in Petersburg, Hr. Prof. Beccaria zu Turin und Hr. Prof. Lichtenberg in Göttingen. Indeſſen da durch den Ritter Hamilton die Aufmerkſamkeit auf vulcaniſche Kratere in allen Ländern ſo allgemein gerichtet worden; ſo ſei jene Muthmaßung mit einer überſtändig reifen Frucht zu vergleichen, die in die Hände des Erſten Beſten fallen müſſen, der zufällig den Baum anrührte. Um endlich, durch Anſprüche auf die Ehre der erſten Vermuthung, unter Zeitgenoſſen keinen Zwiſt zu erregen, führt er den berühmten Robert Hooke als den erſten Urheber derſelben an, in deſſen Mikrographie (gedruckt 1655) im 20ſten Kapitel er gerade die nämlichen Ideen angetroffen habe. **Sic redit ad Dominum** —

Herrn Herſchel's Entdeckung hat, als Beſtätigung der zweideutigen Beobachtungen des Neffen des Herrn Beccaria und des Don Ulloa, allerdings einen großen Werth; und führt auf Aehnlichkeiten des Mondes (wahrſcheinlich auch anderer Weltkörper) mit unſerer Erde, die ſonſt nur für gewagte Muthmaßungen hätten gelten können. Allein die Muthmaßung des Herrn Aepinus beſtätigt ſie, (wie ich dafür halte,) nicht. Es bleibt, ungeachtet aller Aehnlichkeit der ringförmigen Mondsflecken mit Krateren von Vulcanen, dennoch ein ſo erheblicher Unterſchied zwiſchen beiden, und dagegen zeigt ſich eine ſo treffende Aehnlichkeit derſelben mit anderen kreisförmigen Zügen unvulcaniſcher Gebirge oder Landesrücken auf unſerer Erde, daß eher eine andere, obzwar nur gewiſſermaßen mit jener analogiſche Muthmaßung über die Bildung der Weltkörper dadurch beſtätigt ſein möchte.

---

*) Von der Ungleichheit des Monds; im 2ten Bande der Abhandl. der Geſellſchaft naturforſchender Freunde.

Die den Krateren ähnlichen ringförmigen Erhöhungen im Monde machen allerdings einen Urſprung durch Eruptionen wahrſcheinlich. Wir finden aber auf unſerer Erde zweierlei kreisförmige Erhöhungen: deren die einen durchgängig nur von ſo kleinem Umfange ſind, daß ſie, vom Monde aus beobachtet, durch gar kein Teleſcop könnten unterſchieden werden, und von dieſen zeigen die Materien, woraus ſie beſtehen, ihren Urſprung aus vulcaniſchen Eruptionen. Andere dagegen befaſſen ganze Länder oder Provinzen von vielen hundert Quadratmeilen Inhalt, innerhalb eines mit höheren oder minder hohen Gebirgen beſetzten und ſich kreisförmig herumziehenden Landrückens. Dieſe würden allein vom Monde aus, und zwar von derſelben Größe, als wir jene kreisförmigen Flecken im Monde erblicken, geſehen werden können, wofern nur Aehnlichkeit ihrer Bekleidung (durch Wald oder andere Gewächſe) die Unterſcheidung derſelben in ſo großer Ferne nicht etwa verhinderte. Dieſe laſſen alſo auch Eruptionen vermuthen, durch die ſie entſtanden ſein mögen, die aber nach dem Zeugniß der Materien, woraus ſie beſtehen, keinesweges vulcaniſche haben ſein können. — Der Krater des Veſuvs hat in ſeinem oberſten Umkreiſe (nach della Torre) 5624 Pariſer Fuß, und alſo etwa 500 Rheinländiſche Ruthen, und im Durchmeſſer beinahe 160 derſelben; ein ſolcher aber könnte gewiß durch kein Teleſcop im Monde erkannt werden*). Dagegen hat der kraterähnliche Flecken Tycho im Monde nah an dreißig deutſche Meilen im Durchmeſſer, und könnte mit dem Königreich Böhmen, der ihm nahe Flecken Klavius aber an Größe mit dem Markgrafthum Mähren verglichen werden. Nun ſind dieſe Länder auf der Erde eben auch kraterähnlich von Gebirgen eingefaßt, von welchen eben ſo, als von dem Tycho, ſich Bergketten gleichſam im Sterne verbreiten. Wenn aber unſere durch Landrücken eingeſchloſſenen kraterförmigen Baſſins, (die insgeſammt Sammlungsplätze der Gewäſſer für die Ströme abgeben, und womit das feſte Land überall bedeckt iſt,) dem Monde den ähnlichen Anblick doch nicht verſchaffen ſollten, — wie es in der That auch nur von einigen zu vermuthen iſt; — ſo würde dieſes nur dem zufälligen Umſtande zuzuſchreiben ſein: daß die Mondsatmoſphäre, (deren Wirklichkeit durch die Herſchel'ſche Entdeckung, weil Feuer daſelbſt brennt, bewieſen iſt,) bei Weitem nicht ſo hoch reichen kann, als die unſrige, (wie die unmerkliche Strahlenbrechung am Rande dieſes Trabanten es beweiſet,) mithin die Bergrücken des Mondes über die Grenze der Vegetation hinausreichen; bei uns hingegen die Bergrücken ihrem größten Theile nach mit Gewächſen bedeckt ſind, und daher gegen die Fläche des eingeſchloſſenen Baſſins freilich nicht ſonderlich abſtechen können.

Wir haben alſo auf der Erde zweierlei kraterähnliche Bildungen der Landesfläche: eine, die vulcaniſchen Urſprungs ſind, und die 160 Ruthen im Durchmeſſer, mithin etwa 20000 Quadratruthen in der Fläche befaſſen; andere, die keinesweges vulcaniſchen Urſprungs ſind, und gegen 1000 Quadratmeilen, mithin wohl 200000 Mal mehr in ihrem Flächeninhalte haben. Mit welcher wollen wir nun jene ringförmigen Erhöhungen auf dem Monde, (deren keine beobachtete weniger, als eine deutſche Meile, einige wohl dreißig im Durchmeſſer haben,) vergleichen? — Ich denke: nach der Analogie zu urtheilen, nur mit den letzteren, welche nicht vulcaniſch ſind. Denn die Geſtalt macht es nicht allein aus; der ungeheure Unterſchied der Größe muß auch in Anſchlag gebracht werden. Alsdann aber hat Hrn. Herſchel's Beobachtung zwar die Idee von Vulcanen im Monde beſtätigt, aber nur von ſolchen, deren Krater weder von ihm, noch von Jemand Anderem geſehen worden iſt, noch geſehen werden kann; hingegen hat ſie nicht die Meinung beſtätigt, daß die ſichtbaren ringförmigen Configurationen auf der Mondesfläche vulcaniſche Kratere wären. Denn das ſind ſie, (wenn man hier nach der Analogie mit ähnlichen großen Baſſins auf der Erde urtheilen ſoll,) aller Wahrſcheinlichkeit nach nicht. Man müßte alſo nur ſagen: da der Mond, in Anſehung der kraterähnlichen Baſſins, mit denen, die auf der Erde die Sammlungsbecken der Gewäſſer für Ströme ausmachen, aber nicht vulcaniſch ſind, ſo viel Aehnlichkeit hat; ſo könne man vermuthen, daß er auch in Anſehung der auf der Erde befindlichen vulcaniſchen Krateren ähnlich gebildet ſei. Zwar können wir dieſe letzteren im Monde nicht ſehen; aber es ſind doch in der Mondsnacht ſelbſtleuchtende Puncte, als Beweiſe eines Feuers auf demſelben, wahrgenommen worden, die ſich am Beſten aus dieſer nach der Analogie zu vermuthenden Urſache erklären laſſen*).

---

*) Aber ſeine feurige Eruption ſelbſt könnte in der Mondsnacht gleichwohl geſehen werden. In dem oben angeführten Briefe wird zu der Beobachtung des Neffen des Herrn Beccaria und des Don Ulloa die Anmerkung gemacht, daß beide Vulcane von entſetzlichem Umfange geweſen ſein müßten, weil Herr Herſchel den ſeinigen durch ein ohne Vergleich größeres Teleſcop nur ſo eben und zwar unter allen Mitzuſchauern nur allein hat bemerken können. Allein bei ſelbſtleuchtenden Materien kömmt es nicht ſo ſehr auf den Umfang, als die Reinigkeit des Feuers an, um deutlich geſehen zu werden; und von den Vulcanen iſt es bekannt, daß ihre Flammen bisweilen helles, bisweilen im Rauche gedämpftes Licht um ſich verbreiten. —

Dieſe kleine Zweideutigkeit in der Folgerung obgedachter berühmter Männer nun bei Seite geſetzt, — welcher Urſache kann man denn die auf der Erdfläche ſo durchgängig anzutreffenden nicht-vulcaniſchen Kratere, nämlich die Baſſins zu Strömen, zuſchreiben? Eruptionen müſſen hier natürlicher Weiſe zum Grunde gelegt werden; aber vulcaniſch konnten ſie nicht ſein, weil die Gebirge, welche den Rand derſelben ausmachen, keine Materien ſolcher Art enthalten, ſondern aus einer wäſſerichten Miſchung entſtanden zu ſein ſcheinen. Ich denke: daß, wenn man ſich die Erde urſprünglich als ein im Waſſer aufgelöſtes Chaos vorſtellt, die erſten Eruptionen, die allerwärts, ſelbſt aus der größten Tiefe, entſpringen mußten, atmoſphäriſch (im eigentlichen Sinn des Worts) geweſen ſein werden. Denn man kann ſehr wohl annehmen, daß unſer Luftmeer (Aëroſphäre), das ſich jetzt über die Erdfläche befindet, vorher mit den übrigen Materien der Erdmaſſe in einem Chaos vermiſcht geweſen; daß es, zuſammt vielen anderen elaſtiſchen Dünſten, aus der erhitzten Kugel gleichſam in großen Blaſen ausgebrochen; in dieſer Ebullition, (davon kein Theil der Erdfläche frei war,) die Materien, welche die urſprünglichen Gebirge ausmachen, kraterförmig ausgeworfen; und dadurch die Grundlage zu allen Baſſins der Ströme, womit, als den Maſchen eines Netzes, das ganze feſte Land durchwirkt iſt, gelegt habe. Jene Ränder, da ſie aus Materie, die im Waſſer erweicht war, beſtanden, mußten ihr Auflöſungswaſſer allmählig fahren laſſen, welches beim Ablaufen die Einſchnitte ausſpülte, wodurch ſich jene Ränder, die jetzt gebirgig und ſägeförmig ſind, von den vulcaniſchen, die einen fortgehenden Rücken vorſtellen, unterſcheiden. Dieſe uranfänglichen Gebirge beſtehen nun, nachdem andere Materien, die nicht ſo geſchwinde kryſtalliſirten oder verhärteten, z. B. Hornſtein und urſprünglicher Kalk, davon geſchieden worden, aus Granit; auf welchen, da die Ebullition an demſelben Orte immer ſchwächer, mithin niedriger ward, ſich die letzteren, als ausgewaſchene Materien, in ſtufenartiger Ordnung, nach ihrer minderen Schwere oder Auflöſungsfähigkeit im Waſſer, niederließen. Alſo war die erſte bildende Urſache der Unebenheiten der Oberfläche eine atmoſphäriſche

---

*) Beccaria hielt die aus den ringförmigen Mondserhöhungen ſtrahlenweiſe laufenden Rücken für Lavaſtröme; aber der ganz ungeheure Unterſchied derſelben von denen, die aus den Vulcanen unſerer Erde fließen, in Anſehung ihrer Größe, widerlegt dieſe Meinung, und macht es wahrſcheinlich: daß ſie Bergketten ſind, die, ſo wie die auf unſerer Erde, aus einem Hauptſtamm der Gebirge ſtrahlenweiſe auslaufen.

Ebullition, die ich aber lieber chaotiſch nennen möchte, um den erſten Anfang derſelben zu bezeichnen.

Auf dieſe, muß man ſich vorſtellen, hat eine pelagiſche Alluvion nach und nach Materien, die größtentheils Meergeſchöpfe enthielten, geſchichtet. Denn jene chaotiſchen Kratere, wo deren eine Menge gleichſam gruppirt war, bildeten weit ausgebreitete Erhöhungen über andere Gegenden, woſelbſt die Ebullition nicht ſo heftig geweſen war. Aus jenen ward Land mit ſeinen Gebirgen, aus dieſen Seegrund. Indem nun das überflüſſige Kryſtalliſationswaſſer aus jenen Baſſins ihre Ränder durchwuſch, und ein Baſſin ſein Waſſer in das andere, alle aber zu dem niedrigen Theil der ſich eben formenden Erdfläche (nämlich dem Meere) ablaufen ließ; ſo bildete es die Päſſe für die künftigen Ströme, welche man noch mit Verwunderung zwiſchen ſteilen Felswänden, denen ſie jetzt nichts anhaben können, durchgehen und das Meer ſuchen ſieht. Dieſes wäre alſo die Geſtalt des Skelets von der Erdoberfläche, ſofern ſie aus Granit beſteht, der unter allen Flötzſchichten fortgeht, welche die folgenden pelagiſchen Alluvionen auf jenen aufgeſetzt haben. Aber eben darum mußte die Geſtalt der Länder, ſelbſt da, wo die neueren Schichten den in der Tiefe befindlichen alten Granit ganz bedecken, doch auch kraterförmig werden, weil ihr Grundlager ſo gebildet war. Daher kann man auf einer Charte, (worauf keine Gebirge gezeichnet ſind,) die Landrücken ziehen, wenn man durch die Quellen der Ströme, die einem großen Fluſſe zufallen, eine fortgehende Linie zeichnet, die jederzeit einen Kreis als Baſſin des Stromes einſchließen wird.

Da das Becken des Meeres vermuthlich immer mehr vertieft wurde, und alle aus obigen Baſſins ablaufende Waſſer nach ſich zog; ſo wurden nun dadurch die Flußbetten und der ganze jetzige Bau des Landes erzeugt, der die Vereinigung der Waſſer aus ſo vielen Baſſis in einen Kanal möglich macht. Denn es iſt nichts natürlicher, als daß das Bette, worin ein Strom jetzt das Waſſer von großen Ländern abführt, eben von demjenigen Waſſer und dem Rückzuge deſſelben ausgeſpült worden, zu welchem es jetzt abfließt, nämlich vom Meere und deſſen uralten Alluvionen. Unter einem allgemeinen Ocean, wie Buffon will, und durch Seeſtröme im Grunde deſſelben, läßt ſich eine Wegwaſchung nach einer ſolchen Regel gar nicht denken; weil unter dem Waſſer kein Abfluß nach der Abſchüſſigkeit des Bodens, die doch hier das Weſentlichſte ausmacht, möglich iſt*).

Die vulcaniſchen Eruptionen ſcheinen die ſpäteſten geweſen zu ſein, nämlich nachdem die Erde ſchon auf ihrer Oberfläche feſt geworden war. Sie haben auch nicht das Land, mit ſeinem hydrauliſch regelmäßigen Bauwerk, zum Ablauf der Ströme, ſondern etwa nur einzelne Berge gebildet, die in Vergleichung mit dem Gebäude des ganzen feſten Landes und ſeiner Gebirge, nur eine Kleinigkeit ſind.

Der Nutzen nun, den der Gedanke obgedachter berühmter Männer haben kann, und den die Herſchel'ſche Entdeckung, obzwar nur indirect, beſtätigt, iſt in Anſehung der Kosmogonie von Erheblichkeit: daß nämlich die Weltkörper ziemlich auf ähnliche Art ihre erſte Bildung empfangen haben. Sie waren insgeſammt anfänglich in flüſſigem Zuſtande; das beweiſet ihre kugelrunde, und wo ſie ſich beobachten läßt, auch, nach Maaßgabe der Achſendrehung und der Schwere auf ihrer Oberfläche, abgeplattete Geſtalt. Ohne Wärme aber gibt's keine Flüſſigkeit. Woher kam dieſe urſprüngliche Wärme? Sie mit Buffon von der Sonnengluth, wovon alle planetiſchen Kugeln nur abgeſtoßene Brocken wären, abzuleiten, iſt nur ein Behelf auf kurze Zeit; denn woher kam die Wärme der Sonne? Wenn man annimmt, (welches auch aus anderen Gründen ſehr wahrſcheinlich iſt,) daß der Urſtoff aller Weltkörper in dem ganzen weiten Raume, worin ſie ſich jetzt bewegen,

---

*) Der Lauf der Ströme ſcheint mir der eigentliche Schlüſſel der Erdtheorie zu ſein. Denn dazu wird erfordert: daß das Land erſtlich durch Landrücken gleichſam in Teiche abgetheilt ſei; zweitens, daß der Boden, auf welchem dieſe Teiche ihr Waſſer einander mittheilen, um es endlich in einem Kanal abzuführen, von dem Waſſer ſelbſt gebaut und geformt worden, welches ſich nach und nach von den höheren Baſſins bis zum niedrigſten zurückzog, nämlich zum Meere.

Anfangs dunſtförmig verbreitet geweſen, und ſich daraus nach Geſetzen, zuerſt der chemiſchen hernach und vornehmlich der kosmologiſchen Attraction gebildet haben; ſo geben Crawford's Entdeckungen einen Wink, mit der Bildung der Weltkörper zugleich die Erzeugung ſo großer Grade der Hitze, als man ſelbſt will, begreiflich zu machen. Denn wenn das Element der Wärme für ſich im Weltraum allerwärts gleichförmig ausgebreitet iſt, ſich aber nur an verſchiedene Materien in dem Maaße hängt, als ſie es verſchiedentlich anziehen; wenn, wie er beweiſet, dunſtförmig ausgebreitete Materien weit mehr Elementarwärme in ſich faſſen und auch zu einer dunſtförmigen Verbreitung bedürfen, als ſie halten können, ſobald ſie in den Zuſtand dichter Maſſen übergehen d. i. ſich zu Weltkugeln vereinigen; ſo müſſen dieſe Kugeln ein Uebermaaß von Wärmmaterie über das natürliche Gleichgewicht mit der Wärmmaterie im Raum, worin ſie ſich befinden, enthalten; d. i. ihre relative Wärme in Anſehung des Weltraums wird angewachſen ſein. (So verliert vitriolſaure Luft, wenn ſie das Eis berührt, auf einmal ihren dunſtartigen Zuſtand, und dadurch vermehrt ſich die Wärme in ſolchem Maaße, daß das Eis im Augenblick ſchmilzt.) Wie groß der Anwachs ſein möge, darüber haben wir keine Eröffnung; doch ſcheint das Maaß der Verdünnung, der Grad der nachmaligen Verdichtung, und die Kürze der Zeit derſelben hier in Anſchlag zu kommen. Da die letztere nun auf den Grad der Anziehung, die den zerſtreuten Stoff vereinigte, dieſe aber auf die Quantität der Materie des ſich bildenden Weltkörpers ankömmt; ſo mußte die Größe der Erhitzung der letzteren auch proportionirlich ſein. Auf die Weiſe würden wir einſehen, warum der Centralkörper, (als die größte Maſſe in jedem Weltſyſtem,) auch die größte Hitze haben und allerwärts eine Sonne ſein könne; imgleichen mit einiger Wahrſcheinlichkeit vermuthen, daß die höheren Planeten, weil ſie theils meiſtens größer ſind, theils aus verdünnterem Stoffe gebildet worden, als die niedrigeren, mehr innere Wärme, als dieſe, haben können, welche ſie auch, (da ſie von der Sonne beinahe nur Licht genug zum Sehen bekommen,) zu bedürfen ſcheinen. Auch würde uns die gebirgige Bildung der

Oberflächen der Weltkörper, auf welche unſere Beobachtung reicht, der Erde, des Mondes und der Venus, aus atmoſphäriſchen Eruptionen ihrer urſprünglich erhitzten chaotiſch-flüſſigen Maſſe, als ein ziemlich allgemeines Geſetz erſcheinen. Endlich würden die vulcaniſchen Eruptionen aus der Erde, dem Monde und ſogar der Sonne, (deren Kraters Wilſon in den Flecken derſelben ſah, indem er ihre Erſcheinungen, wie Huygens die des Saturnringes, ſinnreich unter einander verglich,) ein allgemeines Princip der Ableitung und Erklärung bekommen.

Wollte man hier den Tadel, den ich oben in Buffon's Erklärungsart fand, auf mich zurückſchieben, und fragen: woher kam denn die erſte Bewegung jener Atomen im Weltraume? ſo würde ich antworten: daß ich mich dadurch nicht anheiſchig gemacht habe, die erſte aller Naturveränderungen anzugeben, welches in der That unmöglich iſt. Dennoch aber halte ich es für unzuläſſig, bei einer Naturbeſchaffenheit, z. B. der Hitze der Sonne, die mit Erſcheinungen, deren Urſache wir nach ſonſt bekannten Geſetzen wenigſtens muthmaßen können, Aehnlichkeit hat, ſtehen zu bleiben; und verzweifelter Weiſe die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbeizurufen. Dieſe letzte muß zwar, wenn von Natur im Ganzen die Rede iſt, unvermeidlich unſere Nachfrage beſchließen; aber bei jeder Epoche der Natur, da keine derſelben in einer Sinnenwelt als die ſchlechthin erſte angegeben werden kann, ſind wir darum von der Verbindlichkeit nicht befreit, unter den Welturſachen zu ſuchen, ſo weit es uns nur möglich iſt, und ihre Kette nach uns bekannten Geſetzen, ſo lange ſie an einander hängt, zu verfolgen.

VII.

Etwas

über den

Einfluß des Mondes auf die Witterung.

1794.

Herr Hofrath Lichtenberg in Göttingen ſagt, in ſeiner aufgeweckten und gedankenreichen Manier, irgendwo in ſeinen Schriften: „der Mond ſollte zwar nicht auf die Witterung Einfluß haben; er hat aber doch darauf Einfluß."

A der Satz: „er ſollte ihn nicht haben." Denn wir kennen nur zwei Vermögen, wodurch er in ſo großer Entfernung auf unſere Erde Einfluß haben kann: ſein Licht*), welches er, als ein von

---

*) Bei Gelegenheit der anzumerkenden Schwächen des Mondlichts, in Vergleichung ſogar nur mit dem eigenen ſtrahlenden Licht eines Fixſterns, den der Mond zu verdecken in Bereitſchaft ſteht, ſei es mir erlaubt, zu einer Beobachtung des, um die genauere Kenntniß der Geſtalt der Weltkörper ſo verdienten Hrn. D. A. Schröter in Lilienthal (Aſtronom. Abhandl. 1793, S. 193) eine muthmaßliche Erklärung hinzuzuthun. „Aldebaran (heißt es) verſchwand nicht ſofort durch Berührung des Mondes, und, (indem Hr. Schröter beides, Mondrand und Aldebaran, mit erwünſchter Schärfe ſah,) war er reichlich 2 bis 3 Secunden lang, vor dem Mondrande auf der Scheibe ſichtbar; da er dann, ohne daß man einige Lichtabnahme noch einen veränderten Durchmeſſer an ihm bemerkte, ſo plötzlich verſchwand, daß über dem Verſchwinden ſelbſt bei Weitem keine ganze, ſondern etwa nur eine halbe Secunde Zeit, wenigſtens gewiß nicht viel darüber, verſtrich." Dieſe Erſcheinung iſt meiner Meinung nach nicht einer optiſchen Täuſchung, ſondern der Zeit zuzuſchreiben, die das Licht bedarf, um von dem Stern in der Weite des Mondes bis zur Erde zu kommen, welche etwa 1¼ Secunden beträgt, innerhalb welcher der Aldebaran ſchon durch den Mond verdeckt war. Ob nun über dem Beſinnen: daß der Stern ſchon innerhalb der Mondesfläche, (nicht blos in Berührung mit ihr) geſehen werde, imgleichen über der Wahrnehmung und dem Bewußtſein, daß er nun verſchwunden ſei, nicht die übrigen ¾ einer Secunde, (die eigentlich nicht zur Beobachtung gehören,) vergangen ſein mögen, die wahre alſo und die vermeinte, obzwar unvermeidliche Schein-Beobachtung zuſammen nicht etwa die 2 Secunden, (als ſo viel Hr. Schröter allenfalls einräumt,) austragen, muß dem eigenen Urtheil dieſes ſcharfſichtigen und geübten Beobachters überlaſſen werden.

Nach anderweitigen bewundernswürdigen Entdeckungen ebendeſſelben, die Structur der Mondfläche betreffend, ſcheint die uns zugekehrte Hälfte des Mondes ein einer ausgebrannten vulcaniſchen Schlacke ähnlicher und unbewohnbarer Körper zu ſein. Wenn man aber annimmt, daß die Eruptionen der elaſtiſchen Materien aus dem Inneren deſſelben, ſo lange er noch im Zader Sonne erleuchteter Körper, erſcheint; und ſeine Anziehungskraft, die, als Urſache der Schwere, ihm mit aller Materie gemein iſt. Von beiden können wir ſowohl die Geſetze, als auch durch ihre Wirkungen, die Grade ihrer Wirkſamkeit hinreichend angeben, um die Veränderungen, die ſie zur Folge haben, aus jenen, als Urſachen zu erklären; neue verborgene Kräfte aber zum Behuf gewiſſer Erſcheinungen auszudenken, die mit den ſchon bekannten nicht in genugſam durch Erfahrung beglaubigter Verbindung ſtehen, iſt ein Wagſtück, das eine geſunde Naturwiſſenſchaft nicht leichtlich einräumt. So wird ſie z. B. ſich der angeblichen Beobachtung, daß in den Mondſchein gelegte Fiſche eher, als die im Schatten deſſelben liegenden, faulen, ſehr weigern: da jenes Licht, ſelbſt durch die größten Brenngläſer oder Brennſpiegel zuſammengedrängt, doch auf das allerempfindlichſte Thermometer nicht die mindeſte merkliche Wirkung thut; — für die Beobachtung aber das, durch den Mondeseinfluß ſehr beſchleunigten Todes der Fieberkranken in Bengalen, zur Zeit einer Sonnenfinſterniß, doch einige Achtung haben; weil die Anziehung des Mondes, (die ſich zu dieſer Zeit mit der

---

Stande der Flüſſigkeit war, ſich mehr nach der der Erde zugekehrten, als von ihr abgekehrten Seite gewandt haben, (welches, da der Unterſchied der Anziehung der erſteren von der des Mittelpuncts des Mondes größer iſt, als der zwiſchen der Anziehung des Mittelpuncts und der abgekehrten Seite, und elaſtiſche in einem flüſſigen aufſteigende Materien deſto mehr ſich ausdehnen, je weniger ſie gedrückt werden, beim Erkalten dieſes Weltkörpers auch größere Höhlungen im Inwendigen deſſelben auf der erſteren, als der letzteren Hälfte hat zurücklaſſen müſſen;) ſo wird man ſich gar wohl denken können, daß der Mittelpunct der Schwere mit dem der Größe dieſes Körpers nicht zuſammentreffen, ſondern zu der abgekehrten Seite hin liegen werde, welches dann zur Folge haben würde, daß Waſſer und Luft, die ſich etwa auf dieſem Erdtrabanten befinden möchten, die erſtere Seite verlaſſen, und, indem ſie auf die zweite abfloſſen, dieſe dadurch allein bewohnbar gemacht hätten. — Ob übrigens die Eigenſchaft deſſelben, ſich in derſelben Zeit um ſeine Achſe zu drehen, in welcher er ſeinen Kreislauf macht, aus der ähnlichen Urſache, (nämlich dem Unterſchied der Anziehung beider Hälften bei einem Monde, der um ſeinen Planeten läuft, wegen ſeiner viel größeren Nahheit zum letzteren, als der des Planeten zur Sonne,) allen Monden als eigen angenommen werden dürfe, muß denen, die in der Attractionstheorie bewanderter ſind, zu entſcheiden überlaſſen werden.

Sonne vereinigt,) ihr Vermögen, auf die Körper der Erde ſehr merklich zu wirken, durch andere Erfahrungen unwiderſprechlich darthut.

Wenn es alſo darauf ankommt, a priori zu entſcheiden: ob der Mond auf Witterungen Einfluß habe oder nicht, ſo kann von dem Licht, welches er auf die Erde wirft, nicht die Rede ſein; und es bleibt folglich nur ſeine Anziehungskraft (nach allgemeinen Gravitationsgeſetzen) übrig, woraus dieſe Wirkung auf die Atmoſphäre erklärlich ſein möchte. Nun kann ſeine unmittelbare Wirkung durch dieſe Kraft nur in der Vermehrung oder Verminderung der Schwere der Luft beſtehen; dieſe aber, wenn ſie merklich ſein ſoll, muß ſich am Barometer beobachten laſſen. Alſo würde obiger Ausſpruch (A) ſo lauten: die mit den Mondsſtellungen regelmäßig zuſammenſtimmenden Veränderungen des Barometerſtandes laſſen ſich nicht aus der Attraction dieſes Erdtrabanten begreiflich machen. Denn

1) läßt ſich a priori darthun: daß die Mondesanziehung, ſofern dadurch die Schwere unſerer Luft vermehrt oder vermindert werden mag, viel zu klein ſei, als daß dieſe Veränderung am Barometer bemerkt werden könnte (Lulof's Einleitung zur mathemat. und phyſik. Kenntniß der Erdkugel, §. 312): man mag ſich nun die Luft blos als flüſſiges (nicht elaſtiſches) Weſen denken, wo ihre Oberfläche, bei der durch des Mondes Anziehung veränderten Richtung der Schwere derſelben, völlig Waſſerpaß halten; oder zugleich, wie ſie es wirklich iſt, als elaſtiſche Flüſſigkeit, wo noch die Frage iſt, ob ihre gleichdichten Schichten in verſchiedenen Höhen auch da noch im Gleichgewicht bleiben würden, welches Letztere zu erörtern aber hier nicht der Ort iſt.

2) Beweiſet die Erfahrung dieſe Unzulänglichkeit der Mondesanziehung zur merklichen Veränderung der Luftſchwere. Denn ſie möchte ſich, wie die Ebbe und Fluth, in 24 Stunden zweimal am Barometer zeigen; wovon aber nicht die mindeſte Spur wahrgenommen wird*).

---

*) Man muß ſich nur richtige Begriffe von der Wirkung der Anziehungen des Mondes und der Sonne machen, ſofern ſie unmittelbaren Einfluß auf den Barometerſtand haben mögen. Wenn das Meer (und ſo auch

B der Gegenſatz: „der Mond hat gleichwohl einen (theils am Barometer bemerklichen, theils ſonſt ſichtbaren) Einfluß auf die Witterung.“ — Die Witterung (temperies aëris) enthält zwei Stücke: Wind und Wetter. Das letztere iſt entweder blos ſichtbar: als heller, theils reiner, theils mit Wolken beſtreuter,[1] theils bezogener Himmel; oder auch fühlbar kalt oder warm, feucht oder trocken, im Einathmen erfriſchend oder beklemmend. Denſelben Wind begleitet nicht immer, doch oft, die nämliche Witterung; ob eine locale, die Luftmiſchung und mit ihr die Witterung abändernde Urſache einen gewiſſen Wind, oder dieſer die Witterung herbeiführe, iſt nicht immer auszumachen; und mit demſelben Barometerſtande, wenn er auch mit der Mondsſtellung nach einer gewiſſen Regel in Harmonie wäre, kann doch verſchiedenes Wetter verbunden ſein. — Indeß wenn der Windwechſel ſich nach dem Mondwechſel ſowohl für ſich, als auch in Verbindung mit dem Wechſel der vier Jahres-

---

die Atmoſphäre) fluthet, und ſo die Säulen dieſes Flüſſigen höher werden; ſo ſtellen ſich Manche vor, das Gewicht derſelben, (ſo wie der Druck der Luft aufs Barometer) müſſe, nach der Theorie, größer (mithin der Barometerſtand höher) werden; aber es iſt grade umgekehrt. Die Säulen ſteigen nur darum, weil ſie durch die äußere Anziehung leichter werden; da ſie nun im offenen Meere niemals Zeit genug bekommen, die ganze Höhe zu erreichen, die ſie vermöge jener Anziehungen annehmen würden, wenn Mond und Sonne in der Stellung ihres größten vereinigten Einfluſſes ſtehen bleiben; ſo muß an dem Orte der größten Fluth der Druck des Meeres (und ſo auch der Druck der Luft aufs Barometer) kleiner, mithin auch der Barometerſtand niedriger, zur Ebbezeit aber höher ſein. — Sofern ſtimmen alſo die Regeln des Toaldo gar wohl mit der Theorie zuſammen: daß nämlich das Barometer in den Syzygien im Fallen, in den Quadraturen aber im Steigen ſei; wenn die letztere es nur begreiflich machen könnte, wie die Anziehungen jener Himmelskörper überhaupt auf den Barometerſtand merklichen Einfluß haben können.

Was aber den außerordentlich hohen Stand der See in Meerengen und langen Buſen, vornehmlich zur Zeit der Springfluth, betrifft, ſo kommt dieſer bei unſerer Aufgabe gar nicht in Anſchlag; weil er nicht unmittelbar und hydroſtatiſch von der Anziehung, ſondern nur mittelbar durch eine von jener Veränderung herrührende Strombewegung, alſo hydrauliſch, bewirkt wird; und ſo mag es auch wohl mit den Winden beſchaffen ſein, wenn ſie, durch jene Anziehung in Bewegung geſetzt, durch Vorgebirge, Seeſtraßen, und ihnen allein offen bleibende Engen, in einem Inſelmeer zu ſtreichen genöthigt werden.

zeiten richtet; ſo hat der Mond doch (direct oder indirect) Einfluß auf die Witterung; wenn ſich gleich nach ihm das Wetter nicht beſtimmen läßt, mithin die ausgefundenen Regeln mehr dem Seemann, als dem Landmann brauchbar ſein ſollten. — Es zeigen ſich aber zu dieſer Behauptung wenigſtens vorläufig hinreichende Analogien, welche, wenn ſie gleich nicht aſtronomiſch-berechneten Kalendergeſetzen gleichkommen, doch als Regeln, um auf jene bei künftigen meteorologiſchen Beobachtungen Rückſicht zu nehmen, Aufmerkſamkeit verdienen. Nämlich:

1) zur Zeit des neuen Lichts bemerkt man faſt allemal wenigſtens Beſtrebungen der Atmoſphäre, die Richtung des Windes zu verändern, die dahin ausſchlagen, daß er entweder, nach einigem Hin- und Herwanken, ſich wieder in ſeine alte Stelle begibt, oder, (wenn er vornehmlich den Compaß in der Richtung der täglichen Sonnenbewegung ganz oder zum Theil durchgelaufen hat,) eine Stelle einnimmt, in welcher er den Monat hindurch herrſchend bleibt.

2) Vierteljährig, zur Zeit der Solſtitien und Aequinoctien und des auf ſie zunächſt folgenden Neulichts, wird dieſe Beſtrebung noch deutlicher wahrgenommen; und welcher Wind nach demſelben die erſten zwei bis drei Wochen die Oberhand hat, der pflegt auch das ganze Quartal hindurch der herrſchende zu ſein.

Auf dieſe Regeln ſcheinen auch die Wettervorherſagungen im Kalender ſeit einiger Zeit Rückſicht genommen zu haben. Denn wie der gemeine Mann ſelbſt bemerkt haben will, ſie treffen doch jetzt beſſer ein, wie vor dieſem; vermuthlich, weil die Verfaſſer deſſelben jetzt auch den Toaldo hiebei zu Rathe ziehen mögen. So war es am Ende doch wohl gut, daß der Anſchlag, Kalender ohne Aberglauben (eben ſo wenig wie der raſche Entſchluß eines Williams, öffentlichen Religionsvortrag ohne Bibel) in Gang zu bringen, keinen Erfolg hatte. Denn nun wird der Verfaſſer jenes Volksbuchs, um die Leichtgläubigkeit des Volks nicht bis zu deſſen gänzlichem Unglauben und daraus folgendem Verluſt ſeines zum häufigen Abſatz nöthigen Credits zu mißbrauchen, genöthigt, den bisher aufgefundenen, obgleich noch nicht völlig geſicherten Regeln der Witterung nachzugehen, ihnen allmählig mehr Beſtimmung zu verſchaffen und ſie der Gewißheit der Erfahrung wenigſtens näher zu bringen; ſo daß das vorher aus Aberglauben blindlings Angenommene endlich wohl in einen nicht blos *vernünftigen*, ſondern ſelbſt über die Gründe *vernünftelnden* Glauben übergehen kann. — Daher mag den Zeichen: *Gut Pflanzen*, *Gut Bauholzfällen*, ihr Platz im Kalender noch immer bleiben; weil, ob dem Monde, wie auf das Reich der organiſirten Natur überhaupt, ſo insbeſondere aufs Pflanzenreich, nicht wirklich ein merklicher Einfluß zuſtehe, ſo ausgemacht noch nicht iſt, und philoſophiſche Garten- und Forſtkundige dadurch aufgefordert werden, auch dieſem Bedürfniß des Publicums wo möglich Genüge zu thun. Nur die Zeichen, die den gemeinen Mann zur Pfuſcherei an ſeiner Geſundheit verleiten können, müßten ohne Verſchonen weggelaſſen werden.

Hier iſt nun zwiſchen der *Theorie*, die dem Monde ein Vermögen abſpricht, und der *Erfahrung*, die es ihm zuſpricht, ein Widerſtreit.

Ausgleichung dieſes Widerſtreites.

Die Anziehung des Mondes, alſo die einzige bewegende Kraft deſſelben, wodurch er auf die Atmoſphäre, und allenfalls auch auf Witterungen Einfluß haben kann, wirkt **direct** auf die Luft nach *ſtatiſchen* Geſetzen, d. i. ſofern dieſe eine *wägbare* Flüſſigkeit iſt. Aber hiedurch iſt der Mond viel zu unvermögend, eine merkliche Veränderung am Barometerſtande, und, ſofern die Witterung von der Urſache deſſelben *unmittelbar* abhängt, auch an dieſer zu bewirken, mithin ſollte (nach A) er ſofern keinen Einfluß auf Witterung haben. — Wenn man aber eine weit über die Höhe der wägbaren Luft ſich erſtreckende (eben dadurch auch der Veränderung durch ſtärkere Mondesanziehung beſſer ausgeſetzte), die Atmoſphäre bedeckende, *imponderable* Materie (oder Materien) annimmt, die, durch des Mondes Anziehung bewegt, und dadurch mit der unteren Luft zu verſchiednen Zeiten vermiſcht, oder von ihr getrennt, der Affinität mit der letzteren wegen (alſo nicht durch ihr Gewicht) die Elaſticität derſelben theils zu verſtärken, theils zu ſchwächen und ſo mittelbar, (nämlich im erſteren Fall durch den bewirkten Abfluß der gehobenen Luftſäulen, im zweiten durch den Zufluß der Luft zu den erniedrigten) ihr Gewicht zu verändern vermag*); ſo wird man es möglich finden, daß der Mond **indirect** auf Veränderung der Witterung (nach B), aber eigentlich nach chemiſchen Geſetzen Einfluß haben könne. — Zwiſchen dem Satz aber: der Mond hat direct keinen Einfluß auf die Witterung, und dem Gegenſatz: er hat indirect einen Einfluß auf dieſelbe, — iſt kein Widerſpruch.

Dieſe imponderable Materie wird vielleicht auch als incoercibel (unſperrbar) angenommen werden müſſen; das iſt, als eine ſolche, die von anderen Materien nicht anders, als dadurch, daß ſie mit ihnen in chemiſcher Verwandtſchaft ſteht, (dergleichen mit der magnetiſchen und dem alleinigen Eiſen Statt findet,) geſperrt werden kann, durch alle übrigen aber frei hindurchwirkt; wenn man die Gemeinſchaft der Luft der höheren (jovialiſchen), über die Region der Blitze hinausliegenden Regionen mit der unterirdiſchen (vulcaniſchen) tief unter den Gebirgen befindlichen, die ſich in manchen Meteoren nicht undeutlich offenbart, in Erwägung zieht. Vielleicht gehört auch dahin die Luftbeſchaffenheit, welche einige Krankheiten, in gewiſſen Ländern, zu gewiſſer Zeit, epidemiſch (eigentlich graſſirend) macht, und die ihren Einfluß nicht blos auf ein Volk von Menſchen, ſondern auch ein Volk von gewiſſen Arten von Thieren oder Gewächſen beweiſet, deren Lebensprincip Hr. Dr. Schäffer in Regensburg in ſeiner ſcharfſinnigen Schrift über die Senſibilität, nicht in ihnen, ſondern in einer durchdringenden, jener analogiſchen äußeren Materie ſetzt.

---

*) Dieſe Erklärung geht zwar eigentlich nur auf die Correſpondenz der Witterung mit dem Barometerſtande (alſo auf A); und es bleibt noch übrig, die der Winde mit den Mondsaſpecten und den Jahreszeiten (nach B), bei allerlei Wetter- und Barometerſtande, aus demſelben Princip zu erklären, (wobei immer wohl zu merken iſt, daß ſchlechterdings nur vom Einfluß des Mondes, und allenfalls auch dem viel kleineren der Sonne, aber nur durch ihre Anziehung, nicht durch die Wärme, die Rede ſei.) Da iſt nun befremdlich, daß der Mond in den genannten aſtronomiſchen Puncten über verſchiedene, doch in einerlei Breite belegene Länder, Wind und Wetter auf verſchiedene Art ſtellt und vorherbeſtimmt. Weil aber verſchiedene Tage, ja Wochen zur Feſtſtellung und Beſtimmung des herrſchenden Windes erfordert werden, in welcher Zeit die Wirkungen der Mondesanziehung auf das Gewicht der Luft, mithin aufs Barometer, einander aufheben müßten, und alſo keine beſtimmte Richtung deſſelben hervorbringen können; ſo kann ich mir jene Erſcheinung nicht anders auf einige Art begreiflich machen, als daß ich mir viele außer und neben einander, oder auch innerhalb einander (ſich einſchließende) kreis- oder wirbelförmige, durch des Mondes Anziehung bewirkte, den Waſſerhoſen analogiſche Bewegungen jener, über die Atmoſphäre hinausreichenden imponderabeln Materie denke; welche, nach Verſchiedenheit des Bodens (der Gebirge, der Gewäſſer, ſelbſt der Vegetation auf demſelben) und deſſen chemiſcher Gegenwirkung, den Einfluß derſelben auf die Atmoſphäre in demſelben Parallelzirkel verſchieden machen können. Aber hier verläßt uns die Erfahrung zu ſehr, um mit erträglicher Wahrſcheinlichkeit auch nur zu meinen.

Dieſes „Etwas“ iſt alſo nur klein, und wohl wenig mehr, als das Geſtändniß der Unwiſſenheit; welches aber, ſeitdem uns ein de Luc bewieſen hat, daß wir, was eine Wolke, und wie ſie möglich ſei, (eine Sache, die vor 20 Jahren kinderleicht war,) gar nicht einſehen, nicht mehr ſonderlich auffallen und befremden kann. Geht es uns doch hiemit ebenſo, wie mit dem Katechismus, den wir in unſerer Kindheit auf ein Haar inne hatten und zu verſtehen glaubten, den wir aber, je älter und überlegender wir werden, deſto weniger verſtehen, und deshalb noch einmal in die Schule gewieſen zu werden wohl verdienten; wenn wir nur Jemanden (außer uns ſelbſt) auffinden könnten, der ihn beſſer verſtände.

Wenn aber Hr. de Luc von ſeiner Wolke hofft: ihre fleißigere Beobachtung könne uns noch dereinſt wichtige Aufſchlüſſe in der Chemie verſchaffen; ſo iſt daran wohl nicht zu denken, ſondern dieſes ward vermuthlich den Antiphlogiſtikern nur ſo in den Weg geworfen. Denn die Fabrik derſelben liegt wohl in einer Region, wohin wir nicht gelangen können, um daſelbſt Experimente zu machen; und man kann vernünftiger Weiſe viel eher erwarten, daß die Chemie für die Meteorologie, als daß dieſe für jene neue Aufſchlüſſe ſchaffen werde.

VIII.

Immanuel Kant's
phyſiſche Geographie.

Auf
Verlangen des Verfaſſers
aus ſeiner Handſchrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet
von
D. Friedrich Theodor Rink.

1802.

Vorrede
des Herausgebers.

Die phyſiſche Geographie ſetzt bei dem, der ſich ihrer Bearbeitung unterzieht, außer einer großen Beleſenheit im Fache der Reiſebeſchreibungen, noch ungemein genaue Kenntniſſe der Naturbeſchreibung, Phyſik und Chemie, ſelbſt in mancher Hinſicht der Mathematik, und einen geübten philoſophiſchen Blick voraus.

Der Verfaſſer des gegenwärtigen Werkes, mein ehrwürdiger Lehrer und Freund, iſt dem inländiſchen Publicum nicht nur, ſondern auch dem auswärtigen, in Hinſicht auf die erwähnten Kenntniſſe und Wiſſenſchaften, von einer zu ausgezeichneten Seite bekannt, als daß ich erſt das Geſchäft übernehmen dürfte, oder mich demſelben auch nur zu unterziehen wagen ſollte, ihn als den Mann darzuſtellen, der vor vielen Anderen vielleicht einzig den Beruf dazu hatte, ein Werk dieſer Art zu liefern. Schade! daß er dieſes nicht früher that, und daß ich der Herausgeber ſeiner in früheren Zeiten darüber niedergeſetzten Hefte ſein muß.

Die von ihm gewählte und eingeſchlagene Methode im Vortrage der phyſiſchen Geographie liegt in der Natur des Gegenſtandes, und iſt daher, zum Theil aber auch vermittelſt mehrerer, nach ſeinen Vorleſungen angefertigter und in das Publicum gekommener Nachſchriften, mit mehreren oder minderen Abweichungen, auch ſchon von Anderen befolgt worden.

Außer dieſer Methode aber iſt es vorzüglich die Reichhaltigkeit, Neuheit, Vollſtändigkeit und zweckmäßige Anordnung der Materialien, wodurch ein Werk dieſer Art, wenn es noch jetzt Glück machen ſoll, ſich auszeichnen muß.

Gewiß hätte Kant auch alle dieſe Anforderungen befriedigt, wenn ihm anderweitige Umſtände es vergönnt hätten, dieſes ſein Werk aufs Neue zu revidiren und ſelbſt herauszugeben. Es geſchah mit ſeinem Vorwiſſen und nach ſeinem Verlangen, daß ich, ſoferne es die Sachen, wie ſie einmal da lagen, erlaubten, mit möglichſt geringer Beinträchtigung des ihm Eigenthümlichen, dasjenige meiſtens nur in Anmerkungen zu jedem Paragraphen nachtrug, was zufolge neuerer Unterſuchungen eine veränderte Geſtalt gewonnen hatte; das Einzige, was ſich überhaupt noch thun ließ, wenn dieſes Werk einmal in die Hände des Publicums kommen ſollte.

So ſchwierig dieſes indeſſen ſchon an ſich war, um ſo ſchwieriger noch mußte es mir, bei meinen anderweitigen Amtsgeſchäften, meiner faſt zweijährigen Kränklichkeit, und bei dem Umtauſche meines Aufenthaltsortes und Wirkungskreiſes werden, um ſo mehr, da das unrechtmäßige Verfahren des Buchhändlers Vollmer den Wunſch bei dem Herrn Verfaſſer um ſo dringender weckte, ſein Werk bald möglichſt in einer ächten Ausgabe hervortreten zu ſehen, wodurch ich alſo um ſo feſter an die Jubilatemeſſe des nächſten Jahres gefeſſelt wurde, das Ganze aber, ſeine Bearbeitung und Anordnung, wie ich ſelbſt ſehr gut weiß, und beſſer vielleicht, als mancher Andere, ein tumultuariſches Anſehen, — um mich dieſes Ausdrucks zu bedienen, — erhalten mußte.

Als ich nun aber aus öffentlichen Urtheilen über die von meinem Freunde Jäſche beſorgte Ausgabe der Kant'ſchen Logik abnahm, daß man die Schriften unſeres Lehrers lieber in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu erhalten wünſche, und da der genannte Hr. Vollmer einen ſo ſtarken Nachdruck gerade darauf legt, daß ich auch wohl nicht Kant's eigene phyſiſche Geographie liefern werde, oder wohl gar, wie er vorausſetzt, würde liefern können; ſo glaubte ich meinen Antheil, in ſo weit ſich dieſes noch thun ließ, bei dieſem Werke ganz zurücknehmen zu müſſen, daher die letzte Hälfte deſſelben, außer einigen höchſt nöthigen Literaturnotizen, ohne meine Anmerkungen erſcheint, und ſonach ganz ihrem Verfaſſer ausſchließlich zugehört.

Damit aber mußte zugleich auch die Benutzung der kurz hingeworfenen neueren Marginalien des Kant'ſchen Manuſcriptes zurückbleiben, die ich bis dahin, ſo viel es ſich thun ließ, in meine Anmerkungen verwebte, die aber das Publicum, ſobald ich minder durch eine angewieſene Zeit und ſo mannigfache Diſtraction beengt und gehindert bin, nebſt einigen anderen hiehergehörigen ſcharfſinnigen Bemerkungen Kant's, noch als beſonderen Anhang zu gegenwärtigem Werke erhalten ſoll.

Bei einer etwaigen zweiten Auflage dieſes Werkes, die hoffentlich unter günſtigeren Umſtänden erſcheinen dürfte, ſoll dann Alles zweckmäßiger zu einem Ganzen verbunden werden, das alsdenn noch deutlicher die Spuren des Eigenthümlichen an ſich tragen wird, indem ich bereit bin, meine Anmerkungen, die der oben angeführten Umſtände wegen das nicht leiſten konnten, was ich ſo gerne geleiſtet hätte, gänzlich zurückzunehmen, und Kant's Marginalien auf eine möglichſt ungezwungene Weiſe, ohne fremdes Hinzuthun, mit dem Texte in Verbindung zu ſetzen. Schon jetzt hätte dieſes Werk, meinen eigenen Wünſchen nach, in einer vortheilhafteren Geſtalt erſcheinen müſſen, aber Herrn Vollmer's vorſchnelle Induſtrie machte es ſogar unmöglich, auch nur für den Augenblick und auf der Stelle, einen anderen, weniger überhäuften Gelehrten ausfindig zu machen, der die Bearbeitung und Herausgabe deſſelben, unter ſolchen Umſtänden, von mir übernommen hätte.

Noch muß ich hier eines Umſtandes erwähnen, auf den Herr Vollmer ebenfalls ein Gewicht legt. Kant hatte öffentlich geſagt, ſeine Hefte der phyſiſchen Geographie ſeien verloren gegangen. Daſſelbe hatte er ehedeß gegen mich und andere ſeiner Freunde geäußert. Vor etwa zwei Jahren aber übertrug er Herrn Dr. Jäſche und mir die Reviſion und Anordnung ſeiner beträchtlich angewachſenen Papiere und Handſchriften. Bei dieſer Arbeit fanden ſich nun, gegen Kant's eigene Vermuthung, faſt dreifache, zu verſchiedenen Zeiten von ihm ausgearbeitete Hefte dieſer phyſiſchen Geographie vor, aus denen dieſe Ausgabe hervorgegangen iſt. So viel, auch zur Berichtigung dieſes Puncts, und genug, wie ich hoffe, um das Publicum in einen gefälligen Geſichtspunct für die Beurtheilung des gegenwärtigen Werkes zu ſtellen.

Indeſſen bemerke ich ſchließlich nur dieſes noch, daß vorzüglich der naturbeſchreibende oder naturhiſtoriſche Theil gegenwärtigen Werkes faſt einer gänzlichen Umarbeitung bedurft hätte, wie Jeder einſehen muß, der auch nur eine ſehr gewöhnliche Kenntniß der Sache, nach Maaßgabe unſerer Zeit, beſitzt. Aber hätte ich das gewagt, wie viele Krittler würde ich, namentlich nach dem oben Geſagten, gegen mich gehabt haben! Von competenten Richtern erwarte ich die Entſcheidung, was bei einer etwaigen künftigen Auflage für das Ganze überhaupt, wie für dieſen Theil deſſelben insbeſondere, geſchehen dürfte. Zwar glaube ich, deſſen ſelbſt nicht ganz unkundig zu ſein, indeſſen liebe ich meine literariſche Ruhe zu ſehr, als daß ich ſie ohne entſcheidenden Beitritt jedem langweiligen und ſich langweilenden Raiſonneur hingeben ſollte.

Zur Jubilatemeſſe 1802.

Rink.

Phyſiſche Erdbeſchreibung.

Einleitung.

§. 1.

Bei unſeren geſammten Erkenntniſſen haben wir zuvörderſt auf die Quellen oder den Urſprung derſelben unſer Augenmerk zu richten, nächſtdem aber auch auf den Plan ihrer Anordnung, oder auf die Form, wie nämlich dieſe Erkenntniſſe können geordnet werden, zu merken, weil wir ſonſt nicht im Stande ſind, ſie uns in vorkommenden Fällen, wenn wir ihrer gerade bedürfen, in das Gedächtniß zurückzurufen. Wir müſſen ſie dem zufolge, noch bevor wir ſie ſelbſt erlangen, gleichſam in beſtimmte Fächer abtheilen.

§. 2.

Was nun die Quellen und den Urſprung unſerer Erkenntniſſe anlangt; ſo ſchöpfen wir dieſe letzteren insgeſammt entweder aus der reinen Vernunft, oder aus der Erfahrung, die weiterhin ſelbſt die Vernunft inſtruirt.

Die reinen Vernunfterkenntniſſe gibt uns unſere Vernunft; Erfahrungserkenntniſſe aber bekommen wir durch die Sinne. Weil nun aber unſere Sinne nicht über die Welt hinausreichen; ſo erſtrecken ſich auch unſere Erfahrungserkenntniſſe blos auf die gegenwärtige Welt.

Sowie wir indeſſen einen doppelten Sinn haben, einen äußeren und einen inneren; ſo können wir denn auch nach beiden die Welt, als Inbegriff aller Erfahrungserkenntniſſe betrachten. Die Welt, als Gegenſtand des äußeren Sinnes, iſt **Natur**, als Gegenſtand des inneren Sinnes aber, **Seele** oder der Menſch.

Die Erfahrungen der Natur und des Menſchen machen zuſammen die Welterkenntniſſe aus. Die Kenntniß des Menſchen lehrt uns die Anthropologie; die Kenntniß der Natur verdanken wir der phyſiſchen Geographie oder Erdbeſchreibung. Freilich Erfahrungen im ſtrengſten Sinne gibt es nicht, ſondern nur Wahrnehmungen, die zuſammengenommen die Erfahrung ausmachen würden. Wir nehmen jenen Ausdruck hier auch wirklich nur, als den gewöhnlichen, in der Bedeutung von Wahrnehmungen.

Die phyſiſche Erdbeſchreibung iſt alſo der erſte Theil der Welterkenntniß. Sie gehört zu einer Idee, die man die Propädeutik in der Erkenntniß der Welt nennen kann. Der Unterricht in derſelben ſcheint noch ſehr mangelhaft zu ſein. Nichtsdeſtoweniger iſt es gerade ſie, von der man in allen nur möglichen Verhältniſſen des Lebens den nützlichſten Gebrauch zu machen im Stande iſt. Dem zufolge wird es nothwendig, ſie ſich als eine Erkenntniß bekannt zu machen, die man durch Erfahrung vervollſtändigen und berichtigen kann.

Wir anticipiren unſere künftige Erfahrung, die wir nachmals in der Welt haben werden, durch einen Unterricht und allgemeinen Abriß dieſer Art, der uns gleichſam von Allem einen Vorbegriff gibt. Von demjenigen, der viele Reiſen gemacht hat, ſagt man, er habe die Welt geſehen. Aber zur Kenntniß der Welt gehört mehr, als blos die Welt ſehen. Wer aus ſeiner Reiſe Nutzen ziehen will, der muß ſich ſchon im Voraus einen Plan zu ſeiner Reiſe entwerfen, nicht aber die Welt blos als einen Gegenſtand des äußeren Sinnes betrachten.

Der andere Theil der Weltkenntniß befaßt die Kenntniß des Menſchen. — Der Umgang mit Menſchen erweitert unſere

Erkenntniſſe. Nichtsdeſtoweniger iſt es nöthig, für alle künftigen Erfahrungen dieſer Art eine Vorübung zu geben, und das thut die Anthropologie. Aus ihr macht man ſich mit dem bekannt, was in dem Menſchen pragmatiſch iſt und nicht ſpeculativ. Der Menſch wird da nicht phyſiologiſch, ſo daß man die Quellen der Phänomene unterſcheidet, ſondern kosmologiſch betrachtet *).

Es mangelt noch ſehr an einer Unterweiſung, wie man ſeine bereits erworbenen Erkenntniſſe in Anwendung zu bringen, und einen, ſeinem Verſtande, ſowie den Verhältniſſen, in denen man ſteht, gemäßen, nützlichen Gebrauch von ihnen zu machen, oder unſeren Erkenntniſſen das Praktiſche zu geben habe. Und dieſes iſt die Kenntniß der Welt.

Die Welt iſt das Subſtrat und der Schauplatz, auf dem das Spiel unſerer Geſchicklichkeit vor ſich geht. Sie iſt der Boden, auf dem unſere Erkenntniſſe erworben und angewendet werden. Damit aber das in Ausübung könne gebracht werden, wovon der Verſtand ſagt, daß es geſchehen ſoll; ſo muß man die Beſchaffenheit des Subjects kennen, ohne welches das Erſtere unmöglich wird.

Ferner aber müſſen wir auch die Gegenſtände unſerer Erfahrung im Ganzen kennen lernen, ſo daß unſere Erkenntniſſe kein Aggregat, ſondern ein Syſtem ausmachen; denn im Syſtem iſt das Ganze eher, als die Theile, im Aggregat hingegen ſind die Theile eher da.

Dieſe Bewandniß hat es mit allen Wiſſenſchaften, die eine Verknüpfung in uns hervorbringen, z. B. mit der Encyklopädie, wo das Ganze erſt im Zuſammenhange erſcheint. Die Idee iſt architektoniſch; ſie ſchafft die Wiſſenſchaften. Wer z. E. ein Haus bauen will, der macht ſich zuerſt eine Idee für das Ganze, aus der hernach alle Theile abgeleitet werden. So iſt alſo auch unſere gegenwärtige Vorbereitung eine Idee von der Kenntniß der Welt. Wir machen uns hier nämlich gleichfalls einen archi-

---

*) Vergl. Kant's Vorrede zu ſeiner Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht. Zweite Aufl. Königsberg. 1800. gr. 8. R.

tektoniſchen Begriff, welches ein Begriff iſt, bei dem das Mannigfaltige aus dem Ganzen abgeleitet wird.

Das **Ganze** iſt hier die Welt, der Schauplatz, auf dem wir alle Erfahrungen anſtellen werden. Umgang mit Menſchen und Reiſen erweitern den Umfang aller unſerer Kenntniſſe. Jener Umgang lehrt uns den Menſchen kennen, erfordert aber, wenn dieſer Endzweck ſoll erreicht werden, viele Zeit. Sind wir aber ſchon durch Unterweiſung vorbereitet; ſo haben wir ein Ganzes, einen Inbegriff von Kenntniſſen, die uns den Menſchen kennen lehren. Nun ſind wir im Stande, jeder gemachten Erfahrung ihre Klaſſe, und ihre Stelle in derſelben anzuweiſen. Durch Reiſen erweitert man ſeine Kenntniß der äußeren Welt, welches aber von wenigem Nutzen iſt, wenn man nicht bereits durch Unterricht eine gewiſſe Vorübung erhalten hat. Wenn man demnach von dieſem oder jenem ſagt, er **kenne die Welt**: ſo verſteht man darunter dies, daß er den **Menſchen** und die **Natur** kenne.

§. 3.

Von den Sinnen fangen ſich unſere Erkenntniſſe an. Sie geben uns die Materie, der die Vernunft nur eine ſchickliche Form ertheilt. Der Grund aller Kenntniſſe liegt alſo in den Sinnen und in der Erfahrung, welche letztere entweder unſere eigene, oder eine fremde iſt.

Wir ſollten uns wohl nur mit unſerer eigenen Erfahrung beſchäftigen: weil dieſe aber nicht hinreicht, Alles zu erkennen, indem der Menſch, in Anſehung der Zeit, nur einen kleinen Theil derſelben durchlebt, alſo darin wenig ſelbſt erfahren kann, in Hinſicht auf den Raum aber, wenn er gleich reiſet, Vieles doch nicht ſelbſt zu beobachten und wahrzunehmen im Stande iſt; ſo müſſen wir uns denn auch nothwendig fremder Erfahrungen bedienen. Dieſe müſſen indeß zuverläſſig ſein, und als ſolche ſind ſchriftlich verzeichnete Erfahrungen den blos mündlich geäußerten vorzuziehen.

Wir erweitern demnach unſere Erkenntniſſe durch Nachrichten, wie wenn wir ſelbſt die ganze ehemalige Welt durchlebt hätten. Wir erweitern unſere Kenntniß der gegenwärtigen Zeit durch

Nachrichten von fremden und entlegenen Ländern, wie wenn wir ſelbſt in ihnen lebten.

Aber zu bemerken iſt dies: jede fremde Erfahrung theilt ſich uns mit, entweder als *Erzählung*, oder als *Beſchreibung*. Die erſtere iſt eine *Geſchichte*, die andere eine *Geographie*. Die Beſchreibung eines einzelnen Ortes der Erde heißt *Topographie*. — Ferner *Chorographie*, d. i. Beſchreibung einer Gegend und ihrer Eigenthümlichkeiten. — *Orographie*, Beſchreibung dieſer oder jener Gebirge. — *Hydrographie*, Beſchreibung der Gewäſſer.

Anmerkung. Es iſt hier nämlich von Weltkenntniß die Rede, und ſonach auch von einer Beſchreibung der ganzen Erde. Der Name *Geographie* wird hier alſo in keiner anderen, als der gewöhnlichen Bedeutung genommen.

§. 4.

Was den Plan der Anordnung betrifft; ſo müſſen wir allen unſeren Erkenntniſſen ihre eigenthümliche Stelle anweiſen. Wir können aber unſeren Erfahrungs-Erkenntniſſen eine Stelle anweiſen, entweder unter den *Begriffen*, oder nach *Zeit und Raum*, wo ſie wirklich anzutreffen ſind.

Die Eintheilung der Erkenntniſſe nach Begriffen iſt die *logiſche*, die nach Zeit und Raum aber die *phyſiſche* Eintheilung. Durch die erſtere erhalten wir ein *Naturſyſtem* (Systema naturae), wie z. B. das des *Linné*, durch die letztere hingegen eine *geographiſche Naturbeſchreibung*.

Sage ich z. B., die Rinderart wird unter das Geſchlecht der vierfüßigen Thiere, oder auch unter die Gattung dieſer Thiere mit geſpaltenen Klauen gezählt; ſo iſt dieſes eine Eintheilung, die ich in meinem Kopfe mache, alſo eine logiſche Eintheilung. Das Systema naturae iſt gleichſam eine Regiſtratur des Ganzen, wo ich alle Dinge, ein jedes in ſeine ihm eigenthümlich zukommende Klaſſe ſetze, mögen ſie ſich gleich auf der Erde in verſchiedenen, weit von einander entlegenen Gegenden vorfinden.

Zufolge der phyſiſchen Eintheilung hingegen werden die Dinge gerade nach den Stellen, die ſie auf der Erde einnehmen, betrachtet. Das Syſtem weiſt die Stelle in der Klaſſeneintheilung an. Die geographiſche Naturbeſchreibung aber weiſt die Stellen nach, an denen jene Dinge auf der Erde wirklich zu finden ſind. So ſind z. B. die Eidechſe und das Krokodil im Grunde ein und daſſelbe Thier. Das Krokodil iſt nur eine ungeheuer große Eidechſe. Aber die Oerter ſind verſchieden, an denen ſich dieſe und jenes auf der Erde aufhalten. Das Krokodil lebt im Nil, die Eidechſe auf dem Lande, auch bei uns. Ueberhaupt betrachten wir hier den Schauplatz der Natur, die Erde ſelbſt, und die Gegenden, wo die Dinge wirklich angetroffen werden. Im Syſtem der Natur aber wird nicht nach dem Geburtsorte, ſondern nach ähnlichen Geſtalten gefragt.

Indeſſen dürfte man die Syſteme der Natur, die bisher verfaßt ſind, richtiger wohl Aggregate der Natur nennen; denn ein Syſtem ſetzt ſchon die Idee des Ganzen voraus, aus der die Mannigfaltigkeit der Dinge abgeleitet wird. Eigentlich haben wir noch gar kein **Systema naturae**. In den vorhandenen ſogenannten Syſtemen der Art ſind die Dinge blos zuſammengeſtellt und an einander geordnet.

Wir können aber beides, Geſchichte und Geographie, auch gleichmäßig eine Beſchreibung nennen, doch mit dem Unterſchiede, daß erſtere eine Beſchreibung der Zeit, letztere eine Beſchreibung dem Raume nach iſt.

Geſchichte alſo und Geographie erweitern unſere Erkenntniſſe in Anſehung der Zeit und des Raumes. Die Geſchichte betrifft die Begebenheiten, die, in Anſehung der Zeit, ſich nach einander zugetragen haben. Die Geographie betrifft Erſcheinungen, die ſich, in Anſehung des Raums, zu gleicher Zeit ereignen. Nach den verſchiedenen Gegenſtänden, mit denen ſich die letztere beſchäftigt, erhält ſie wieder verſchiedene Namen. Dem zufolge heißt ſie bald die phyſiſche, die mathematiſche, die politiſche, bald die moraliſche, theologiſche, literariſche, oder mercantiliſche Geographie *).

---

*) Fabri in ſeiner Geiſtik S. 3 nennt noch eine Producten-Geographie.

Die Geſchichte desjenigen, was zu verſchiedenen Zeiten geſchieht, und welches die eigentliche Hiſtorie iſt, iſt nichts Anderes, als eine continuirliche Geographie; daher es eine der größten hiſtoriſchen Unvollſtändigkeiten iſt, wenn man nicht weiß, an welchem Orte etwas geſchehen ſei, oder welche Beſchaffenheit es damit gehabt habe.

Die Hiſtorie iſt alſo von der Geographie nur in Anſehung des Raumes und der Zeit verſchieden. Die erſte iſt, wie geſagt, eine Nachricht von Begebenheiten, die auf einander folgen, und hat Beziehung auf die Zeit. Die andere aber iſt eine Nachricht von Begebenheiten, die neben einander im Raume vor ſich gehen. Die Geſchichte iſt eine Erzählung, die Geographie aber eine Beſchreibung. Daher können wir denn zwar auch eine Naturbeſchreibung, aber keine Naturgeſchichte haben.

Die gewöhnlichen Eintheilungen der Geographie findet man von ihm a. a. O. auf die gewöhnliche Weiſe definirt. Aber eben dieſen Definitionen hat man die lange nicht dem Kenner gnügende Anordnung aller unſerer geographiſchen Werke, vorzüglich über politiſche Geographie, beizumeſſen. Mehr darüber an einem anderen Orte. Die politiſche Geographie wird übrigens noch in die alte, mittlere und neuere eingetheilt.

In Hinſicht auf dieſe letztere ſiehe:

Mannert's Geographie der Griechen und Römer. Nürnberg. gr. 8. Neue Aufl. 1799.

D'Anville's alte und mittlere Erdbeſchreibung. gr. 8. Nürnberg. 1782. Von erſterer eine neue Aufl. 1800.

Mentelle vergleichende Erdbeſchreibung. A. d. Franz. gr. 8. Winterthur. 1785.

Die große Zahl der neueren die politiſche Geographie betreffenden Schriften, vorzüglich von Büſching, Bruns, Ebeling, Hartmann, Gatterer, Gaſpari, Canzler und Fabri ſind bekannt. Vergl. auch Crome, Europens Producte. Deſſau. 1782. 2te Aufl. Th. 1. Leipzig. 1784. nebſt der Productenkarte.

v. Breitenbauch Vorſtellung der vornehmſten Völkerſchaften der Welt nach ihrer Abſtamm., Ausbreit. und Sprachen. Mit 1 Karte. Leipzig. 1794. gr. 8.

Deſſelb. Religionszuſtand der verſchiedenen Länder der Welt in den älteren und neueren Zeiten. Nebſt Karte. daſ. 1794. gr. 8.

Die Literatur der mathematiſchen Geographie ſ. weiter unten. Bearbeitungen der Geographie nach den übrigen oben angebenen Geſichtspuncten fehlen uns faſt noch gänzlich. R.

Die letztere Benennung nämlich, wie ſie von Vielen gebraucht wird, iſt ganz unrichtig. Weil wir aber gewöhnlich, wenn wir nur den Namen haben, mit ihm auch die Sache zu haben glauben; ſo denkt nun Niemand daran, wirklich eine ſolche Naturgeſchichte zu liefern.

Die Geſchichte der Natur enthält die Mannigfaltigkeit der Geographie, wie es nämlich in verſchiedenen Zeiten damit geweſen iſt, nicht aber, wie es jetzt zu gleicher Zeit iſt, denn dies wäre ja eben Naturbeſchreibung. Trägt man dagegen die Begebenheiten der geſammten Natur ſo vor, wie ſie durch alle Zeiten beſchaffen geweſen, ſo liefert man, und nur erſt dann, eine richtig ſogenannte Naturgeſchichte. Erwägt man z. B., wie die verſchiedenen Racen der Hunde aus einem Stamme entſprungen ſind, und welche Veränderungen ſich mit ihnen, vermittelſt der Verſchiedenheit des Landes, des Klima, der Fortpflanzung u. ſ. w. durch alle Zeiten zugetragen haben; ſo wäre das eine Naturgeſchichte der Hunde, und eine ſolche könnte man über jeden einzelnen Theil der Natur liefern, z. B. über die Pflanzen u. dgl. m.*) Allein ſie hat das Beſchwerliche, daß man ſie mehr durch Experimente errathen müßte, als daß man eine genaue Nachricht von Allem zu geben im Stande ſein ſollte. Denn die Naturgeſchichte iſt um nichts jünger, als die Welt ſelbſt, wir können aber für die Sicherheit unſerer Nachrichten nicht einmal ſeit Entſtehung der Schreibekunſt bürgen. Und welch ein ungeheurer, wahrſcheinlich ungleich größerer Zeitraum, als der iſt, den man uns gewöhnlich in der Geſchichte darüber nachweiſt, liegt jenſeits derſelben wohl!

Wahre Philoſophie aber iſt es, die Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen. Wenn man die wilden Pferde in den Steppen zahm machen könnte, ſo wären das ſehr dauerhafte Pferde. Man merkt an, daß Eſel und Pferde aus einem Stamme herrühren, und daß jenes wilde Pferd das Stammpferd iſt, denn es hat lange Ohren. So iſt ferner auch das Schaf der Ziege ähnlich, und nur die Art der Cultur macht hier eine Verſchiedenheit. So iſt es auch mit dem Weine u. dgl.

---

*) S. z. B. Ch. F. Ludwig's ſchönen Grundriß der Naturgeſchichte der Menſchenſpecies. Mit Kupfer. Leipzig. 1796. gr. 8. R.

Ginge man demnach den Zuſtand der Natur in der Art durch, daß man bemerkte, welche Veränderungen ſie durch alle Zeiten erlitten habe; ſo würde dieſes Verfahren eine eigentliche Naturgeſchichte geben.

Der Name Geographie bezeichnet alſo eine Naturbeſchreibung, und zwar der ganzen Erde. Geographie und Geſchichte füllen den geſammten Umfang unſerer Erkenntniſſe aus; die Geographie nämlich den des Raumes, die Geſchichte aber den der Zeit.

Wir nehmen gewöhnlich eine alte und neue Geographie an, denn Geographie iſt zu allen Zeiten geweſen. Aber was war früher da, Geſchichte oder Geographie? Die letztere liegt der erſteren zum Grunde, denn die Begebenheiten müſſen ſich doch auf etwas beziehen. Die Geſchichte iſt in einem unabläſſigen Fortgange; aber auch die Dinge verändern ſich, und geben zu gewiſſen Zeiten eine ganz andere Geographie. Die Geographie alſo iſt das Subſtrat. Haben wir nun eine alte Geſchichte, ſo müſſen wir natürlich auch eine alte Geographie haben.

Die Geographie der gegenwärtigen Zeit kennen wir am Beſten. Sie dient, außer anderen, noch näheren Zwecken, auch dazu, die alte Geographie vermittelſt der Geſchichte aufzuklären. Allein unſere gewöhnliche Schulgeographie iſt ſehr mangelhaft, obwohl nichts fähiger iſt, den geſunden Menſchenverſtand mehr aufzuhellen, als gerade die Geographie. Denn da der gemeine Verſtand ſich auf die Erfahrung bezieht, ſo iſt es ihm nicht möglich, ſich ohne Kenntniß der Geographie auf eine, nur einigermaßen beträchtliche Weiſe zu extendiren. Vielen ſind die Zeitungsnachrichten etwas ſehr Gleichgültiges. Das kommt daher, weil ſie jene Nachrichten nicht an ihre Stelle bringen können. Sie haben keine Anſicht von dem Lande, dem Meere, und der ganzen Oberfläche der Erde. Und doch iſt, wenn dort z. B. etwas von der Fahrt der Schiffe in das Eismeer gemeldet wird, dies eine äußerſt intereſſante Sache, weil die, freilich jetzt ſchwerlich mehr zu hoffende Entdeckung, oder auch nur die Möglichkeit der Durchfahrt durch das Eismeer in ganz Europa die wichtigſten Veränderungen zuwege bringen müßte. Es gibt ſchwerlich eine Nation, bei der ſich der Verſtand ſo allgemein und bis auf die niedrigſten Volksklaſſen erſtreckte, als dies bei der Engliſchen der Fall iſt. Urſache davon ſind die Zeitungen, deren Lecture einen extendirten Begriff der ganzen Oberfläche der Erde vorausſetzt, weil uns ſonſt alle darin enthaltene Nachrichten gleichgültig ſind, indem wir keine Anwendung von ihnen zu machen wiſſen. Die Peruaner ſind in der Art einfältig, daß ſie Alles, was ihnen dargeboten wird, in den Mund ſtecken, weil ſie nicht im Stande ſind einzuſehen, wie ſie eine zweckmäßigere Anwendung davon machen könnten. Jene Leute, die die Zeitungsnachrichten nicht zu benutzen verſtehen, weil ſie keine Stelle für ſie haben, befinden ſich mit dieſen armen Peruanern, wenn nicht in einem gleichen, ſo wenigſtens in einem ſehr ähnlichen Falle.

§. 5.

Die phyſiſche Geographie iſt alſo ein **allgemeiner Abriß der Natur**, und weil ſie nicht allein den Grund der Geſchichte, ſondern auch den aller übrigen möglichen Geographien ausmacht; ſo würden die Hauptſtücke einer jeden dieſer letzteren hier gleichfalls in der Kürze müſſen abgehandelt werden. Hieher gehört demnach:

1) **Die mathematiſche Geographie**, in der von der Geſtalt, Größe und Bewegung der Erde, ſowie von ihrem Verhältniſſe zu dem Sonnenſyſteme, in dem ſie ſich befindet, gehandelt wird.

2) **Die moraliſche Geographie**, in der von den verſchiedenen Sitten und Charakteren der Menſchen, nach den verſchiedenen Gegenden, geredet wird. Z. B. wenn in China, und beſonders in Japan, der Vatermord, als das fürchterlichſte Verbrechen, in der Art beſtraft wird, daß man nicht nur den Miſſethäter ſelbſt auf die grauſamſte Weiſe zu Tode martert, ſondern auch ſeine ganze Familie umbringt und alle ſeine Nach-

barn, die mit ihm in einer Straße wohnen, in gefängliche Verwahrung bringt. Man glaubt nämlich, ein ſolches Laſter kann unmöglich auf einmal, ſondern nur nach und nach entſtanden ſein, daher die Nachbarn dies bereits hätten voraus-ſehen und es der Obrigkeit anzeigen können. Dagegen wird es in Lappland für eine ausgezeichnete Liebespflicht gehalten, wenn der Sohn ſeinen auf der Jagd verwundeten Vater mit einer Sehne vom Rennthiere tödtet, daher ſie derſelbe auch allzeit ſeinem geliebteſten Sohne anvertraut.

3) **Die politiſche Geographie.** Wenn der erſte Grundſatz einer bürgerlichen Geſellſchaft ein allgemeines Geſetz, ſowie eine unwiderſtehliche Gewalt bei Uebertretung deſſelben iſt, die Geſetze ſich aber gleichfalls auf die Beſchaffenheit des Bodens und der Einwohner beziehen; ſo gehört die politiſche Geographie ebenfalls hieher, indem ſie ſich gänzlich auf die phyſiſche Geographie gründet. Ergöſſen ſich die Ströme in Rußland ſüdlich; ſo wäre das für das ganze Reich von dem ausgezeichnetſten Nutzen, aber nun fließen ſie faſt alle in das Eismeer. In Perſien gab es geraume Zeit zwei Regenten, deren einer ſeinen Sitz zu Iſpahan, der andere aber zu Kandahar hatte. Sie vermochten es nicht, ſich gegenſeitig zu überwältigen, denn daran hinderte ſie die zwiſchen inneliegende Wüſte Kerman, die größer iſt, als manches Meer.

4) **Die mercantiliſche Geographie.** Hat ein Land der Erde dasjenige im Ueberfluſſe, was ein anderes gänzlich entbehren muß; ſo wird vermittelſt der Handlung in der ganzen Welt ein gleichförmiger Zuſtand erhalten. Hier wird alſo angezeigt werden müſſen, warum und woher ein Land dasjenige im Ueberfluſſe hat, deſſen ein anderes entbehren muß. Mehr, als irgend etwas hat die Handlung die Menſchen verfeinert und ihre gegenſeitige Bekanntſchaft begründet *).

---

*) Fabri in ſeiner Geiſtik S. 4 gibt den Grundriß einer ſolchen mercantiliſchen, oder Handlungsgeographie. R.

5) **Die theologiſche Geographie.** Da die theologiſchen Principien nach der Verſchiedenheit des Bodens mehrentheils ſehr weſentliche Veränderungen erleiden; ſo wird auch hierüber die nothwendigſte Auskunft müſſen gegeben werden. Man vergleiche z. B. nur die chriſtliche Religion im Oriente mit der im Occidente, und hier, wie dort die noch feineren Nuancen derſelben. Noch ſtärker fällt dies bei weſentlich in ihren Grundſätzen verſchiedenen Religionen auf. Vgl. H. E. G. Paulus Memorabilien. St. 1. Leipzig. 1791. S. 129 und v. Breitenbauch in deſſen zweitem eben genannten Buche.

Außerdem werden hier die Abweichungen der Natur in dem Unterſchiede zwiſchen Jugend und Alter, ferner das, was jedem Lande eigenthümlich iſt, bemerkt werden müſſen. Z. B. die Thiere, jedoch nicht die einheimiſchen, es ſei denn, daß ſie in verſchiedenen Ländern auch anders beſchaffen wären. So ſchlagen unter Anderem die Nachtigallen nicht ſo ſtark in Italien, als in den nordiſchen Gegenden. Auf wüſten Inſeln bellen die Hunde gar nicht. Auch von Pflanzen, Steinen, Kräutern, Gebirgen u. ſ. w. wird hier die Rede ſein müſſen.

Der Nutzen dieſes Studiums iſt ſehr ausgedehnt. Es dient zur zweckmäßigen Anordnung unſerer Erkenntniſſe, zu unſerem eigenen Vergnügen und gewährt reichen Stoff zu geſellſchaftlichen Unterhaltungen.

§. 6.

Bevor wir nun wirklich zu der Abhandlung der phyſiſchen Geographie ſelbſt übergehen, müſſen wir, nach den bereits vorangeſchickten vorläufigen Anmerkungen, und nothwendiger Weiſe erſt noch einen Vorbegriff von der mathematiſchen Geographie machen, weil wir deſſen in jener Abhandlung nur zu oft bedürfen werden. Dem zufolge erwähnen wir hier der Geſtalt, Größe und Bewegung der Erde, ſowie ihres Verhältniſſes zu dem übrigen Weltgebäude.

Mathematiſche Vorbegriffe.

§. 7.

Was alſo zuvoderſt die Geſtalt der Erde betrifft: ſo iſt dieſelbe beinahe kugelähnlich, oder, wie Newton es aus den Centralgeſetzen und der Anziehung genauer beſtimmt hat, eine Sphäroide, welche Behauptung nachmals auch durch wiederholte Beobachtungen und Ausmeſſungen beſtätigt iſt *).

Man ſtellt ſich dabei aber die Figur der Erde ſo vor, als wäre ſie ganz mit Waſſer umgeben, alſo eine hydroſtatiſche Geſtalt derſelben. Die Berge machen hier keinen Unterſchied, da ſie nicht einmal im Erdſchatten zu bemerken ſind, und der höchſte von ihnen kaum den 1900ſten Theil des Erddurchmeſſers ausmacht **). Beweiſe von der runden Geſtalt der Erde ſind folgende:

1. Die Sonne geht nicht überall zu gleicher Zeit auf und unter, welches geſchehen müßte, wenn, was man geraume Zeit glaubte, die Erde eine Ebene wäre. Hieraus würde indeſſen nur folgen, daß die Erde von Morgen gegen Abend rund ſei. Aber

2. auch die Polhöhen und Mittagshöhen ſind nicht an allen Orten dieſelben. Reiſen wir um funfzehn Meilen weiter nach Süden, ſo ſteht der Polarſtern um einen Grad niedriger, und einen Grad höher, wenn wir um eben ſo viel weiter nach Norden

---

*) Vergl. Gatterer a. a. O. S. 73 u. f. R.

**) „Dies iſt", ſagt Bode, „verhältnißmäßig kaum die Dicke des Papiers, womit ein Erdglobus von einem Fuß im Durchmeſſer überzogen iſt." Allgem. Betrachtungen über das Weltgebäude. Berl. 1801. 8. S. 5. Der Durchmeſſer der Erde nämlich beträgt 1720 geographiſche Meilen, jede, dem mittleren Umfange nach, zu 3811 [illegible] Toiſen. Der höchſte Berg unſerer Erde dagegen, der Chimboraſſo, hält nur eine Höhe von [illegible] Pariſer Fuß weniger, als eine ganze Meile. R.

reiſen, bis er uns endlich unter dem Pole ſelbſt in den Scheitelpunct tritt. Daraus ſchließen wir denn mit vollem Rechte auch auf eine Rundung der Erde von Norden nach Süden.

3. Der Erdſchatten bei Mondfinſterniſſen iſt, und zwar in allen Lagen der Erde beſtändig rund.

4. Man erblickt, ſelbſt bei der unbegrenzten Ausſicht auf offenem Meere, zuerſt nur die äußerſten Spitzen der Objecte, und allmählig erſt die unteren Theile derſelben.

5. Man hat die Erde nach allen Gegenden umſchifft, was nicht möglich geweſen wäre, hätte ſie keine runde Geſtalt *).

Jene vorhin erwähnte ſphäroidiſche Geſtalt der Erde rührt daher, weil alle Materie, die nach den Polen zu liegt, ſich zufolge der Geſetze der Schwere und der Schwungkraft gegen den Aequator hin ſammelt und um denſelben anhäuft, welches auch geſchehen würde, wenn die Erde ganz vom Waſſer umfloſſen wäre, und zwar deshalb, weil um den Pol gar keine, bei dem Aequator aber die ſtärkſte Bewegung Statt findet, daher auch der Durchſchnitt, welcher durch die beiden Pole geht (die Erdaxe), kleiner iſt, als der Aequator. Newton hat bewieſen, daß ein jeder ſich frei bewegende Körper dieſe Geſtalt annehmen müſſe.

Iſt nun aber die Figur der Erde eine Sphäroide, ſo gibt es auch Antipoden, die, wie wir, den Himmel über ſich, und die Erde unter ihren Füßen haben. Die gemeine Meinung, als müßten diejenigen, die unter uns wohnen und uns die Füße zukehren, herunterfallen, iſt pöbelhaft, denn nach den Geſetzen der Schwere, die aus der Anziehung der Erde entſpringen, muß ſich Alles auf der Erde nach dem Mittelpuncte derſelben bewegen, ſo daß auch nicht das kleinſte Partikelchen ſich von ihr zu entfernen im Stande iſt. Wenn ein Körper durch die Erde auf die andere, entgegenſtehende

---

*) Ein ziemlich genaues Verzeichniß dieſer Reiſen um die Welt, wie man ſie zu nennen pflegt, gibt Fabri a. a. O. S. 10 u. f. Auch zählt er die älteren Meinungen von der Geſtalt der Erde S. 7 u. f. auf. Noch mehrere Gründe für die runde Geſtalt der Erde liefert faſt jede phyſiſche Geographie. R.

Seite derſelben fallen könnte, ſo würde er nicht unten, ſondern wieder oben ſein. Denn ein Körper, der eben ſo viel ſteigt, als er gefallen war, ſteht nicht unten, ſondern oben. Jeder Körper fällt nur bis in das Centrum; von da an muß er wieder ſteigen. Die Kraft aber, die ihn bis in das Centrum trieb, würde ihn auch weiter treiben, triebe ihn nicht ſeine Schwere dagegen wieder zurück. Man kann hiemit die Lehre vom Pendel vergleichen.

Weil nun das bisher bekannt gewordene feſte Land nebſt den Bergen beinahe allein auf der einen, und zwar nördlichen Halbkugel der Erde, das Waſſer aber hauptſächlich auf der entgegengeſetzten Hemiſphäre befindlich iſt; ſo hat man vermuthet, daß auch im Süden noch ungleich mehr Land, als bis jetzt entdeckt iſt, vorhanden ſein müſſe, und zwar aus dem Grunde, weil man ſich ſonſt keine Auskunft darüber zu geben im Stande war, wie die Erde ihr Gleichgewicht behalten könne. Man ſollte vermuthen, die Leute ſtellten ſich die Erde wie ein Schiff vor, in dem, des Gleichgewichtes wegen, eine Seite nicht ſtärker beladen ſein darf, als die andere. Das iſt aber nur bei einem ſchwimmenden Körper erforderlich. Wollte man annehmen, daß die Erde nach einem Puncte außer ſich ihren Lauf richte; dann wäre es freilich nöthig, ein ſolches Gleichgewicht anzunehmen, allein auf der Erde hat Alles ſeine Schwere nach dem Mittelpuncte. Hier ziehen ſich alle Theile, und ein Körper den anderen an, ja, je größer ſeine Maſſe iſt, um ſo ſtärker iſt ſeine Anziehung. Da nun die Erde vor allen auf ihr befindlichen Körpern die bei Weitem größeſte Maſſe hat; ſo muß ſie alle andere Körper auch am Stärkſten anziehen, und daraus entſpringt die Schwere aller Körper gegen die Erde.

Der Umſchwung der Erde, der noch außer der Anziehung nöthig iſt, iſt eine Kraft, vermöge der alle Körper von der Erde würden weggeſchleudert werden, wenn nicht die, in ihrer Wirkung ungleich ſtärkere Schwere dies verhinderte. Unter den Polen haben die Körper ihre vollſte Schwere, weil dort die Schwungkraft gerade am Schwächſten iſt. Am Stärkſten iſt ſie dagegen unter dem Aequator, und daher wird denn dort auch der Unterſchied der Schwere am Merklichſten. Wollten wir annehmen, die Erde ſei eine wirkliche Kugel, kein Sphäroid, und es befände ſich nirgend Waſſer auf ihrer Oberfläche, aber irgendwo ein Berg; ſo müßte dieſer, er ſei, an welchem Orte er wolle, allmählig dem Aequator näher rücken, bis er ſich endlich gänzlich unter ihm befände. Oder gäbe es, unter denſelben Umſtänden, zwei ſolcher Berge auf der Erde, ſo würden beide ſich äquilibriren. Die Schwungkraft iſt demnach vermögend, die Materie dem Aequator immer näher zu bringen. Obgleich die Bewegung ſehr geringe iſt, ſo iſt ſie dennoch, da ſie unaufhörlich Statt findet, keinesweges ohne alle Wirkung. Wie wir denn überhaupt auch nicht die kleinſte Kraft je als völlig nichtsbedeutend betrachten dürfen, denn wäre ſie auch noch ſo geringe, ſo muß ſie doch durch ihre wiederholte und vielfältige Aeußerung endlich eine gewiſſe Größe erreichen und hervorbringen. Das kleinſte Inſect ſtößt bei ſeinem Sprunge die Erde zurück; allein wie ſich die Maſſe des Inſectes zu der Maſſe der ganzen Erde verhält; ſo verhält ſich auch der Stoß des Inſectes zu der Bewegung der Erde, die durch dieſen Stoß entſteht. Man darf ſich alſo gar nicht daran ſtoßen, daß man glaubte, die Pole der Erde dürften verrückt werden, indem etwa der Materie mehr von einer Seite der Erde auf die andere übergehe.

So dürfen denn nun auch die Länder der Erde auf beiden Hemiſphären nicht, in Anſehung des Gleichgewichtes, in gegenſeitiger Proportion ſtehen. Die Urſache iſt dieſe: die Erde iſt keine völlige Kugel, ſondern abgeplattet, oder ein Sphäroid, welches ein jeder flüſſiger Körper wird, ſobald er ſich regelmäßig bewegt.

Die Erde iſt demnach unter dem Aequator erhaben, oder um vier und eine halbe bis ſechs Deutſche Meilen höher, als unter den Polen. Wir haben alſo unter dem Aequator einen Berg von gegen ſechs Meilen Höhe. Im Verhältniſſe zu dieſem Berge machen alle übrigen Berge und Länder nicht den eintauſendſten Theil aus, indem der Fuß der anſehnlichſten Berge nur eine halbe Meile beträgt, dahingegen jener ſich um den ganzen Aequator ausdehnt. Vermag alſo das geſammte feſte Land der Erde es nicht, jenen Berg aus ſeiner Stelle zu rücken, ſo kann ſich auch die Axe der Erde nicht verſchieben, ſondern ſie bleibt beſtändig dieſelbe. Dieſe Geſtalt und Abplattung der Erde nun iſt dem Allen zufolge eine ganz natürliche Wirkung der gegenſeitig wirkenden Schwungkraft und Anziehung.

§. 8.

Die Größe der Erde beträgt dem Umfange nach 5400 Meilen, deren alſo 1720 auf den Durchmeſſer derſelben zu zählen ſind. Weil aber eine Meile für den funfzehnten Theil des Grades angenommen iſt, jeder Zirkel aber, er ſei groß oder klein, 360 Grade hält, deren jeder in 15 Theile kann getheilt werden; ſo werde ich im Stande ſein, jeder, auch der kleinſten Kugel, ſchlechthin ein Maaß von 5400 Meilen beizulegen; denn wenn ich die 360 Grade des kleinſten Zirkels durch den funfzehnten Theil eines Grades, alſo mit 15 multiplicire, ſo bekomme ich die Summe von 5400. Demnach weiß ich alſo ſo gut, wie gar nichts, wenn ich blos weiß, daß die Erde 5400 Meilen im Umfange habe, deren jede der funfzehnte Theil eines Grades iſt. Es muß daher das hier gemeinte Meilenmaaß genauer beſtimmt werden.

In Sachſen gibt es eine zwiefache Meile, nämlich eine Polizeimeile, die 30,000 Werkſchuhe hält, und eine geographiſche Meile, von 2000 Rheinländiſchen Ruthen oder 24,000 Werkſchuhen. Ein geometriſcher Schritt, oder der eintauſendſte Theil einer Deutſchen Viertelmeile, macht 5 Fuß, oder nach der neueſten Ausrechnung, 6 Rheinländiſche Fuß aus. Mit anderen Worten: der ſechzigſte Theil eines Grades der Erde iſt eine Minute der Erde. Der eintauſendſte Theil einer ſolchen Minute aber iſt ein geometriſcher Schritt. Wenn nun eine geographiſche Meile 24,000 Werkſchuhe beträgt, ſolcher Meilen aber 15 auf einen Grad gehen; ſo beläuft ſich die Größe einer Minute der Erde auf eine Viertelmeile und hat 6000 Werkſchuhe Länge. Folglich hat der eintauſendſte Theil dieſer Minute 6 Fuß, und das iſt der geometriſche Schritt. Nach älteren Meſſungen hatte eine geographiſche Meile nur 20,000 Schuhe, folglich die Viertelmeile oder Minute der Erde auch nur 5000, und der geometriſche Schritt nur 5 Fuß.

Eine *Klafter* oder eine *Toiſe* iſt daſſelbe, was bei den Schiffern ein *Faden*, und in der Sprache der Bergleute ein *Lachter* heißt. Er beträgt 6 Fuß, oder 5 Dresdner Ellen.

Anmerkung. In Rückſicht auf das neue Franzöſiſche Maaß iſt zu bemerken, daß jeder *Viertelkreis* in 100 Grade getheilt wird. Jeder Grad hält 100 Minuten, jede Minute 100 Secunden. Der gewöhnliche Grad verhält ſich zu dem Neufranzöſiſchen, wie 60 zu 54, oder wie 10 zu 9, die alte Minute des Kreiſes zur neuen, wie 60 zu 32″, 4, die alte Secunde zur neuen, wie 0″, 324 zu 1. S. v. *Zach*, *allgemeine geographiſche Ephemeriden*, Bd. 1. S. 91, in welcher trefflichen Zeitſchrift man, ſowie über andere Gegenſtände der mathematiſchen und phyſiſchen Geographie, ſo auch über ältere und neuere Erd- und Gradmeſſungen, überaus viel Schönes antrifft. Zu dem im Obigen von der geographiſchen Meile Geſagten muß man nothwendig noch vergleichen: *Gehler's phyſikaliſches Wörterbuch*. Th. III. S. 186 u. f., ſowie die Meilentafel bei *Gaſpari* a. a. O. S. 80 u. f.

§. 9.

Die Erde hat eine Bewegung von Abend gegen Morgen, daher erfolgt der Aufgang der Sonne und der Geſtirne in entgegengeſetzter Richtung der Erdbewegung, das heißt, von Morgen gegen Abend.

Die Bewegung des Sternhimmels iſt nur ſcheinbar; denn weil wir die Bewegung der Erde, auf der wir uns befinden, nicht wahrnehmen, ſo haben wir eine ſcheinbare Bewegung des Himmels, wiſſen aber nicht, ob ſich der Himmel oder die Erde bewege. Es iſt hier derſelbe Fall, als wenn ein Schiff auf offener ſtiller See vor Anker liegt, ein anderes Schiff aber, auf dem ich mich etwa befinde, von dem Meerſtrome getrieben wird; ſo weiß ich nicht, welches von beiden Schiffen ſich bewege, ob das erſte, oder das letztere. Gerade in derſelben Art wiſſen denn auch wir nicht, ob der Sternhimmel, oder ob wir unſere Stelle verändern. Der Beweis, daß die Erde nicht ſtille ſtehe, ſondern daß gerade ſie es ſei, die ſich bewege, mußte mit ungemeiner Subtilität geführt werden.

Hätte die Erde gar keine Bewegung, ſo würden auch keine Zirkel auf derſelben beſtimmt ſein. Da ſie nun im Gegentheil aber eine zwiefache Bewegung hat, eine nämlich um ihre Axe, oder ihre tägliche, die andere um die Sonne, oder ihre jährliche Bewegung, ſo originiren ſich daher folgende Puncte und Linien.

I. Aus der Bewegung der Erde um ihre Axe entſtehen:

1. zwei Puncte, die gar keine Bewegung haben, ſondern feſt ſind, und um welche ſich die ganze Erde bewegt. Dieſe heißen die Pole, nämlich Süd- und Nordpol. Die Linie aber, die ich mir durch beide Pole gezogen denke, kann die Axe heißen. Sonach haben wir ſchon auf der Kugelfläche, auf der wir gewöhnlich nichts unterſcheiden, zwei Puncte und eine Linie. Da die Axe aber innerhalb der Kugel liegt, ſo geht ſie uns für jetzt nichts weiter an.

2. Durch jene beiden Puncte, die Pole, kann ein Kreis gezogen werden, der die Erde der Hälfte nach durchſchneidet, und dieſer iſt der Meridian. Nun kann man unendlich viele Meridiane ziehen, weil man aus den beiden Puncten viele Kreiſe zu ziehen im Stande iſt.

Aber wie ziehe ich nun den Meridian eines jeden Ortes? — Dieſe Frage begründet eine neue Art von Puncten, die durch jeden Zuſchauer beſtimmt werden und nicht beſtändig ſind.

In der Mitte der Erde nämlich muß ich, wie in jeder Kugel oder Kreisfläche, ein Centrum annehmen. Von dieſem kann ich, durch meinen Standpunct, über meinen Kopf hinaus, und von da wieder durch das Centrum herab, eine Linie ziehen. Dies iſt dann der Zenith und Nadir, die ein Jeder für und durch ſich ſelbſt beſtimmt. Zwiſchen zwei Puncten kann nur eine Linie gezogen werden. In der Erde iſt ein Punct, und über mir gleichfalls einer. Beide begrenzen eine und dieſelbe Linie. Jeder Einzelne hat alſo ſeinen Zenith, weil ein Jeder eine Linie aus dem Centrum über ſich herauszuziehen im Stande iſt. Demnach kann auch ein Jeder ſeinen eignen Meridian haben. Viele Oerter indeſſen haben einen und denſelben Meridian, wie z. B. Königsberg und das Vorgebirge der guten Hoffnung.

Jeder Meridian theilt die Erde in zwei Theile, den öſtlichen und den weſtlichen. Diejenigen Oerter aber, welche unter einem und demſelben Meridian liegen, ſind nicht öſtlich oder weſtlich, ſondern ſüdlich und nördlich unterſchieden, indem hier ein Ort nur näher nach Süden oder Norden, als ein anderer liegen kann. Doch müſſen in jedem Meridian ſelbſt wieder zwei Theile unterſchieden werden, inſofern er nämlich der Meridian unſeres Ortes, und demnächſt auch der Meridian unſerer Antipoden iſt. Wenn die Sonne bei uns den Mittag macht, ſo befindet ſie ſich in unſerem Meridian. Zur Mitternachtsſtunde hingegen ſteht ſie in dem Meridian unſerer Antipoden.

Es gibt alſo ſo viele Meridiane, als ſich verſchiedene Standpuncte um die Erde von Oſten nach Weſten denken laſſen.

3. Durch die Umdrehung der Erde um ihre Axe wird noch eine Linie beſtimmt, und dieſe iſt der Aequator, der von beiden Polen gleich weit entfernt, in dem aber die Bewegung der Erde am Stärkſten iſt. Denn je näher den Polen, um ſo kleiner werden die Zirkel, alſo auch die Bewegung. Die Linie, die gleich weit von beiden Polen abſteht, theilt ebenfalls die Erde in zwei gleiche Theile, nämlich in die ſüdliche und nördliche Halbkugel. Der Meridian konnte vielfach ſein, aber es gibt nur eine einzige gleich weit von beiden Polen abſtehende Kreislinie, die dadurch alſo determinirt iſt. Die durch dieſe Linie entſtandenen beiden Hälften der Erde werden Hemiſphären genannt. Zwar theilt, wie ſchon geſagt, auch jeder Meridian die Erde in zwei Hemiſphären, nur daß dieſe freilich nicht durch die Natur beſtimmt ſind. Oerter unter einem Meridian ſind nach Süden und Norden, aber nicht nach Oſten und Weſten unterſchieden. Dagegen ſind unter dem Aequator die Oerter nach Oſten und Weſten, nicht aber nach Süden und Norden ver-

ſchieden. Wie alſo der Meridian zum Unterſchiede von Oſten und Weſten dient, ſo dient der Aequator zum Unterſchiede von Norden und Süden.

Nun hat jeder Zirkel 360 Grade, alſo auch der Aequator. Dieſer gibt die Beſtimmung, um wie viele Grade ein Ort von Oſten nach Weſten abſteht. Da nun aber die Frage entſteht, von wo aus man dabei eigentlich anfangen ſoll, die Grade zu zählen, indem der Aequator eine Kreislinie iſt, die keinen feſten Anfangspunct hat, an der man alſo nach Belieben wählen kann; ſo hat man nun auch wirklich nach Belieben einen erſten Punct auf dem Aequator angenommen, von dem man anfängt, die Grade des Aequators zu zählen. Dieſer erſte Punct iſt vermittelſt der Ziehung eines Meridians durch die Inſel Ferro angenommen, von wo aus man den Aequator, und zwar von Weſten nach Oſten hin, in die beſtimmten Grade abtheilt, weil die Bewegung der Erde eben dieſe iſt *).

Wir haben demnach zwei Kreislinien, die einander rechtwinklicht durchſchneiden. Will ich nun den Unterſchied der Lage zweier Oerter, namentlich z. B. von Königsberg nach Moskwa in Hinſicht auf ihre Lage von Weſten nach Oſten erfahren; ſo ziehe ich den Meridian beider Städte, und beide Meridiane durchſchneiden den Aequator. Dem zufolge zählt man denn den Unterſchied der Grade auf dem Aequator. Der Bogen zwiſchen den beiden Meridianen, und die Zahl der Grade, macht alsdann den Unterſchied in der Lage der Oerter von Weſten nach Oſten bemerkbar.

Alle Grade des Meridians ſind Grade der Breite, und alle Grade des Aequators ſind Grade der Länge. Was bedeutet denn aber die Breite und Länge eines Ortes? — Die Breite

---

*) Es wäre zu wünſchen, daß es einmal in Beſtimmung des erſten Meridians zu einer Einigung käme. Bei der durch die Natur gar nicht begrenzten Willkühr haben denn Andere auch einen erſten Meridian feſtgeſetzt. So gibt es außer dem genannten noch: 1) einen Meridian von Greenwich. Er ſteht von dem auf Ferro um 17° 41′ öſtlich ab. 2) Der Meridian von Flores, mit 13° 26′ 30″ weſtlichem Abſtande von Ferro.

iſt die Entfernung eines Ortes vom Aequator, und wird auf dem Meridian abgezählt; die Länge aber iſt die Entfernung eines Ortes von dem Meridian, und wird auf dem Aequator abgezählt, und zwar von Weſten nach Oſten. Sie wird auch die Länge des Meeres genannt, und iſt wegen Einerleiheit der Geſtalt des Himmels ſchwer ausfindig zu machen. Die Breite läßt ſich hingegen leicht auffinden, weil ſich bei der Veränderung der Breite auch jederzeit die Geſtalt des Himmels verändert, und überdies der Polhöhe gleich iſt. Es gibt aber, ſowie zwei Hemiſphären, ſo auch eine zwiefache Breite, eine nördliche nämlich, und eine ſüdliche. Die größeſte mögliche Breite beläuft ſich auf 90 Grade, und dieſes iſt der Pol. Die Oerter unter dem Aequator haben ganz und gar keine Breite.

In Hinſicht auf die Länge iſt noch zu bemerken, daß, da man ſie von Weſten an zu zählen beginnt, jeder Ort auch nur eine weſtliche Länge haben ſollte. So würde z. B. *Philadelphia* 320 Grade öſtlicher Länge haben, obgleich dieſe Stadt nur um 40 Grade von dem erſten Meridian entfernt iſt, nämlich wenn wir von Oſten aus die Grade zurückzählen. Zählen wir dagegen die öſtliche Länge ab; ſo müſſen wir mit dem erſten Grade beginnen und von ihm die übrigen Grade herum um die ganze Erde abzählen. Die Länge ſollte alſo ein für alle Mal und immer entweder blos öſtlich, oder blos weſtlich beſtimmt werden. Man iſt indeſſen häufig davon abgegangen, weil es zu weitläuftig ſchien, immer die ganze Zahl der Grade herumzuzählen. Daher ſagt man denn nun auch entweder, Philadelphia [hat] 40 Grade weſtliche, oder 320 Grade öſtliche Länge.

Außer dem Aequator gibt es noch andere, mit ihm parallel laufende Kreislinien oder Zirkel, deren Zahl ſich ſehr vergrößern ließe. Sie heißen Tageszirkel (circuli diurni). Durch dieſe Parallelkreiſe wird die Verſchiedenheit der Lage der Länder beſtimmt, welche man durch den Namen der Klimate bezeichnet.

Oerter, die in einem und demſelben Parallelkreiſe liegen, haben einerlei Breite, ſo wie Oerter, die unter einem Meridian liegen, auch eine gleiche Länge haben, und das daher, weil die erſteren gleich weit vom Aequator, die letzteren aber gleich weit von dem erſten Meridian entfernt ſind.

Oerter, die in einem Parallelkreiſe befindlich ſind, haben ein und daſſelbe, (wie ſich von ſelbſt verſteht, geographiſche, nicht phyſiſche) Klima, da hingegen die, welche unter einem Meridian liegen, verſchiedene Klimate haben, indem der Meridian durch alle Parallelkreiſe hinläuft. Gegenden, die ſich auf einer verſchiedenen Hemiſphäre befinden, aber gleich weit von dem Aequator entfernt ſind, haben ein gleiches Klima. — Oerter, die unter einem Meridian liegen, haben zu einer und derſelben Zeit Mittag. Oerter aber, die in einem und demſelben Parallelkreiſe liegen, haben zwar nicht gleichzeitig Mittag, indeſſen einerlei Tageslänge, welches wieder nicht, im entgegengeſetzten Falle, von Oertern gilt, die einerlei Meridian haben. Unter dem Aequator, wo die Polhöhe und Aſcenſionaldifferenz = 0 iſt, iſt die Länge des Tages ſich zu jeder Zeit gleich, und zwar von 12 Stunden. Eine ſolche gleiche Tag- und Nachtlänge findet aber nur zwei Mal im Jahre für die ſeitwärts von dem Aequator nach den Polen hin liegenden Gegenden Statt, am 20. März nämlich und am 23. September, wenn die Sonne gerade im Aequator ſteht. Steigt ſie von da aus höher über der nördlichen Halbkugel herauf, ſo verlängern ſich die Tage auf dieſer, und werden kürzer auf der ſüdlichen Halbkugel, ſo wie dies umgekehrt der Fall iſt, wenn ſie ſich in der Ekliptik mehr dem Südpole nähert.

Der längſte Tag für die nördliche Halbkugel iſt der 21. Juni, für die ſüdliche der 21. December, ſo wie dieſes der kürzeſte auf jener, und jenes der kürzeſte auf dieſer iſt. Der längſte Tag z. B. in Königsberg beträgt 17 Stunden und 4 Minuten, der kürzeſte 6 Stunden 56 Minuten. Unter den Polen währt der Tag ein halb Jahr, unter dem Südpole vom 23. September bis zum 20. März, unter dem Nordpole vom 20. März bis zum 23. September, und ebenſo gibt es dort eine halbjährige, durch Nordlichter u. dgl. indeſſen erträglicher gemachte Nacht.

Die Alten theilten die Erde in der Art in Klimate ein, daß, wo der Tag um eine ganze Stunde länger wurde, ein neues Klima begann.

So haben wir bisher blos die Bewegung der Erde um ihre Axe erwogen und näher kennen gelernt.

II. Eine zweite Bewegung der Erde iſt die ihres jährlichen Laufes oder ihres Umlaufes um die Sonne. Der hier zu bemerkende Zirkel iſt die Bahn der Erde, oder die ſcheinbare Sonnenbahn. Die Erde aber bewegt ſich dabei in einem Zirkel, deſſen Mittelpunct die Sonne iſt. Machte die Axe der Erde einen rechten Winkel mit der Erdbahn, oder ſtände jene immer perpendiculär auf dieſer; ſo befände ſich die Sonne auch fortwährend in dem Aequator, und würde jederzeit eine Tag- und Nachtgleiche bewirken, aber auch den Jahreswechſel für die ganze Erde aufheben. So aber ſteht die Axe nun wirklich nicht perpendiculär auf jener Bahn, ſondern weicht von einer ſolchen Stellung um 23½ Grade ab *).

Hat die Erde nun, dem vorhin Geſagten zufolge, eine ſchieſe Richtung gegen die Sonne; ſo folgt daraus, daß auch ein Hemiſphär von der Sonne entlegener ſein müſſe, als ein anderes, und daß daraus eben der Wechſel der Jahreszeiten entſtehe. Die Bewegung dabei hat das Beſondere, daß die Erde mit der Bewegung um die Sonne jederzeit einerlei Richtung der Axe hat. Die Stellung der Axe, in Anſehung der Bahn, iſt dieſelbe. Die Axe nämlich bleibt ſich durch das ganze Jahr parallel, und die Schieſe der Axe auf der Fläche ihrer Bahn bleibt ſich immer gleich. Wäre das nicht der Fall; ſo könnte die Sonne nur einer Erdhälfte ſichtbar werden.

---

*) Man hat noch nicht an ein Zuſammenſtellen der Abweichung der Ekliptik mit der Abweichung des magnetiſchen Pols gedacht. Vielleicht könnten die Reſultate einer ſolchen für die Phyſik ſelbſt von Wichtigkeit werden. S. de la Lande, Aſtronom. Handbuch. Aus dem Franz. Leipz. 1775. gr. 8. §. 794 u. f. Auch Gehler's Phyſikal. Wörterbuch. Leipz. 1798. gr. 8. Th. IV. S. 622 u. f. Magnetismus und Elektricität ſind vielleicht nur als Producte der Länge und Breite verſchieden. Die Gründe für dieſe Meinung an einem anderen Orte. Neuerdings finde ich auch in den Ideen Schelling's etwas mit dieſer Meinung Uebereinſtimmendes. R.

Am 21. December ſteht die Erde im Norden, alſo iſt die nördliche Seite der Erde, der ſchiefen Richtung wegen, von der Sonne abgelegener, folglich iſt es Winter. Alsdenn beſcheint die Sonne die Erde nicht einmal bis zu dem Nordpole hin, ſondern der größte Theil der nördlichen Erdhemiſphäre entbehrt ihres Lichtes, und wo es noch einen Tag gibt, da wird er zu dieſer Zeit verhältnißmäßig kürzer.

Wenn aber die Erde am 21. März gerade in Weſten ſteht, ſo befindet ſich die Sonne im Aequator, und Alle haben einen gleich langen Tag, ſowie eine gleich lange Nacht, indem die Sonne gleichmäßig beide Pole beſcheint. Um den 21. Juni beleuchtet die Sonne den größeſten Theil der nördlichen Hemiſphäre, und die Gegend des Südpols iſt im Schatten, alſo dort der Tag länger, als die Nacht, gerade das Gegentheil von dem, was in Rückſicht des 21. Decembers vorhin bemerkt wurde. Am 21. September endlich ſteht die Sonne wieder im Aequator, folglich iſt dann zum zweiten Male im Jahre Tag und Nacht gleich.

Der Unterſchied der Jahreszeiten beruht demnach auf der ſchiefen Stellung der Erde in ihrer Bahn. Stände die Erde noch ſchiefer; ſo wäre im nördlichen Theile, oder im Winter, gar kein Tag, und im ſüdlichen Theile, oder im Sommer, gar keine Nacht.

Aus dieſer Bewegung der Erde nun um die Sonne entſtehen folgende Kreiſe:

1. Die Wendekreiſe (Tropici), welche durch die Puncte gezogen werden, in denen die Sonne ihre höchſte Entfernung von dem Aequator erreicht, und von denen ſie dann ſich allmählig wieder dem Aequator nähert. Auf jeder Hemiſphäre befindet ſich einer dieſer Wendekreiſe, und zwar in einem Abſtande von 23° 30′ von dem Aequator. Sie machen eben die Schiefe der Ekliptik aus, bei deren Mangel dieſe in den Aequator fallen, und dadurch der Jahreswechſel aufgehoben würde. Die Abweichung der Ekliptik beträgt demnach 23° 30′. Die Sonne ſteht zu irgend einer Zeit in dem Scheitelpuncte eines jeden zwiſchen den Wendezirkeln liegenden Ortes, aber ſie tritt niemals in den

Scheitelpunct eines Ortes, der außerhalb den Wendezirkeln liegt. Dort leuchtet ſie bis auf den Boden eines tiefen Brunnens, hier beſcheint ſie dagegen blos die eine Seite deſſelben.

2. Die Polarkreiſe werden in einer Entfernung von 23° 30′ von den Polen gezogen, und auf jeder Halbkugel befindet ſich einer von ihnen. Alle innerhalb den Polarkreiſen gelegene Länder haben wenigſtens einmal im Jahre keinen Aufgang und Untergang der Sonne.

3. Endlich müſſen wir auch eines Kreiſes Erwähnung thun, der weder durch die Bewegung der Erde um ihre Axe, noch durch ihre Bewegung um die Sonne, ſondern der durch die Optik erzeugt wird. Dieſes iſt der Horizont, welcher ein Zirkel iſt, der vom Zenith und Nadir gleich weit abſteht.

§. 10.

Die Zonen oder Zirkelſtriche der Erde ſind folgende:

1. Die heiße Zone. Sie liegt zwiſchen den beiden Wendekreiſen. Weil der Aequator die Erde nur in zwei Hemiſphären theilt, ſo kann man ſagen,. daß es zwei heiße Zonen gibt, nämlich auf jeder Halbkugel eine. Es wird alſo eine nördliche und eine ſüdliche heiße Zone auf jeder Seite des Aequators geben.

2. Die zwei gemäßigten Zonen. Dieſe liegen zwiſchen den Wende- und Polarkreiſen, und heißen deswegen ſo, weil gegen die Mitte derſelben die meiſten Menſchen und Thierarten zu leben im Stande ſind. Jedoch iſt es in denſelben näher an den Wendekreiſen oft heißer, als am Aequator ſelbſt, weil die Sonne hier länger in der Nähe des Scheitelpunctes ſteht, und es länger Tag iſt, als unter dem Aequator, wo beſtändig Tag und Nacht gleich ſind, alſo die Nacht lang genug iſt, um eine erforderliche Abkühlung der Erde zu bewirken.

3. Die zwei kalten Zonen liegen zwiſchen den Polarkreiſen und den Polen auf beiden Seiten der Hemiſphären.

Die Zonen haben ihre Beziehung auf die Tageslänge der Gegenden. Die heiße Zone nämlich begreift alle diejenigen Gegenden (Oerter) in ſich, an denen der Tag und die Nacht gleich lang ſind. Alle Oerter in dieſer Zone haben die Sonne in jedem Jahre zweimal über ihrem Scheitelpuncte. Die gemäßigten Zonen hingegen befaſſen alle diejenigen Oerter unter ſich, an denen auch der längſte Tag noch immer nicht 24 Stunden beträgt. Die in dieſer Zone gelegenen Länder haben die Sonne niemals über ihrem Scheitelpuncte, ſie haben aber das ganze Jahr hindurch einmal in 24 Stunden abwechſelnd Tag und Nacht. In den kalten Zonen endlich liegen diejenigen Oerter, an denen der Tag ein halbes Jahr währt. Der Tag iſt alſo immer länger, je näher man den Polen kommt. Die etwanigen Bewohner der Gegenden unter den Polen würden den Aequator zum Horizonte haben, folglich bliebe die Sonne ein ganzes halbes Jahr hindurch beſtändig in ihrem Horizonte.

§. 11.

Wir haben bisher von den Kreislinien und Veränderungen geredet, die durch die Bewegung der Erde um die Sonne auf der erſteren veranlaßt werden. Aber es gibt der Weltkörper mehrere, die in gewiſſer Hinſicht einen näheren unleugbaren Einfluß auf die Erde haben, wenn ſich derſelbe gleich vor der Hand nicht von allen gleichmäßig ausführlich, ſondern von dem einen mehr, als von dem anderen darthun läßt. — Den Inbegriff ſolcher, in einem näheren gemeinſchaftlichen Verhältniſſe gegen einander ſtehenden Weltkörper nennt man nun ein Sonnenſyſtem. Es beſteht ein ſolches aber aus einem ſelbſtleuchtenden und mehreren dunkeln Körpern, die von jenem ihr Licht erhalten. Die letzteren heißen Planeten, die erſteren Sonnen, oder in Beziehung auf andere, von dem unſrigen verſchiedene Sonnenſyſteme, Firſterne.

Wandellos feſt, nur einmal in 25 Tagen und etwa 12 Stunden um ihre eigene Are ſich drehend, ſteht die Sonne im Mittelpuncte unſeres Syſtems, und verbreitet ihr Licht, wie über unſere Erde, ſo auch über alle, ſich in beſtimmten größeren oder kleineren

Kreiſen um ſie drehenden, und daher Planeten (Irrſterne) genannten Weltkörper*).

Die Sonne hat eine faſt anderthalb millionenmal unſeren Erdkörper überwiegende Größe, und ihr Durchmeſſer beträgt 193871,35 Meilen. Ob ſie ein feſterer, oder ein lockrerer Körper iſt, als die Erde, ob ſie an ſich eine Lichtmaſſe iſt, oder woher ihr das Licht und die Wärme kommen, die ſie um ſich her verbreitet, darüber gibt es der möglichen Meinungen viele, ſo wie über die dunkeln ſowohl, als vorzüglich leuchtenden Stellen, die ſich auf ihrer Oberfläche vorfinden, und von denen die erſteren Sonnenflecken, die anderen aber Sonnenfackeln genannt werden.

Zu dem Syſteme unſerer Sonne gehören, ſo weit wir es kennen, ſieben Planeten, von denen der Mercur ſeinen Umlauf in einer mittleren Entfernung von acht Millionen, die Venus von funfzehn Millionen, die Erde von vier und zwanzig, Mars von ein und dreißig, Jupiter von einhundert und zehn, Saturn von einhundert neun und neunzig, und Uranus von vierhundert Millionen Meilen um die Sonne hat.

Mercur hat einen Durchmeſſer von 608 Meilen, oder etwa ein Drittheil des Erddurchmeſſers. (S. Bode Aſtronom. Jahrb. f. d. Jahr 1803. Berl. 1800. 8. Aufſatz XII.) Die Zeit ſeines Umlaufes um die Sonne, alſo eines Jahres in ihm, beträgt 87 Tage, 23 und eine Viertelſtunde. Das Sonnenlicht bedarf, um ihn zu erreichen, nur 3′ 8″.

Der Durchmeſſer der Venus beträgt 1615 Meilen, ihre Umlaufzeit um die Sonne aber 224 Tage und 17 Stunden. Die Strahlen der Sonne erreichen ſie nach 5 Minuten und 52 Secunden. Ihr zunächſt wälzt ſich

Die Erde einmal in 365 Tagen, 5 Stunden und 48 Minuten um die Sonne, von der ſie nach 8′ 7″ ihr Licht erhält. Jenſeits der Erde und ihr am Nächſten ſteht der

---

*) Ganz eigentlich ſteht die Sonne zwar nicht in dem Mittelpuncte ihres Syſtems, ſondern nur beinahe. Auch leugnen wir im Obengeſagten keinesweges das Fortrücken der Sonne und ihres ganzen Syſtems im Weltgebäude.

Mars, der nur 920 Meilen im Durchmeſſer hält, und ſeinen Umlauf um die Sonne innerhalb 686 Tagen, 23 Stunden und 30½ Minute zurücklegt, wobei er nur in einer Zeit von 12′ und 22″ das Sonnenlicht erſt auffängt.

Jupiter hat einen Durchmeſſer von 18920 Meilen. Ein Jahr in ihm beträgt eilf unſerer gemeinen Jahre, 315 Tage, 14 Stunden, 27′ und 11″. Das Sonnenlicht bedarf einer Zeit von 42′ 13″, ehe es dieſen Planeten erreicht.

Saturn hält 17160 Meilen im Durchmeſſer, und ſein Jahr beläuft ſich auf 29 unſerer gemeinen Jahre, 167 Tage, 1 Stunde, 51 Minuten und 11 Secunden. Siebenzehn Minuten und 25 Secunden über eine Stunde ſind dazu erforderlich, daß die Sonnenſtrahlen ihn erreichen. Der letzte erſt ſeit dem Jahre 1781 uns bekannte Planet unſeres Sonnenſyſtems iſt:

Uranus. Bei einem Durchmeſſer von 8665 aſtronomiſchen Meilen, beträgt ein einziges Jahr auf ihm, nach unſerer Jahrrechnung, 84 gemeine Jahre, 8 Tage, 18 Stnnden und 14 Minuten, und das Licht erreicht ihn erſt nach 2 Stunden und 36 Minuten.

Alle dieſe Planeten haben, wie unſere Erde, eine ſphäroidiſche Geſtalt, nur daß einige von ihnen bald mehr, bald minder abgeplattet oder bei den Polen eingedrückt ſind, welches indeſſen nicht immer, wie man vermuthen ſollte, von ihrer, wenigſtens uns bekannten langſameren oder ſchnelleren Rotation abzuhängen ſcheint, wie dies z. E. am **Mars** zu erſehen iſt, deſſen Axenlänge ſich zum Durchmeſſer ſeines Aequators faſt wie 15 zu 16 verhält, der alſo eine ſtärkere Abplattung hat, als die Erde, ohngeachtet ſein Volumen weit geringer und ſeine Axendrehung um Vieles langſamer iſt.

Unſere Unbekanntſchaft mit einem achten oder mehreren anderen Planeten unſeres Sonnenſyſtems iſt übrigens kein entſcheidender Beweis, daß es deren wirklich keine mehr gebe. Vielmehr läßt uns der ungeheure Abſtand des Uranus von dem nächſten Fixſterne, (dieſer dürfte von unſerer Sonne wenigſtens um 200000 Halbmeſſer der Erdbahn, oder vier Billionen Meilen weit entfernt ſein,) vermuthen, daß es jenſeits deſſelben der Planeten noch mehrere gebe. So wie es ſogar aus vollwichtigen Gründen wahrſcheinlich wird, daß ſelbſt innerhalb der bekannten Grenzen unſeres Sonnenſyſtems, namentlich zwiſchen dem Mars und Jupiter, ein noch unentdeckter Planet vorhanden ſein dürfte*).

Mehrere dieſer Planeten haben ihre Trabanten oder Monde, die außer ihrer eigenen Axendrehung, ſich nicht nur um ihre Planeten, ſondern auch mit dieſen zugleich um die Sonne drehen. Dergleichen Planeten ſind nun:

1) Die Erde mit einem Monde.
2) Jupiter mit vier Monden.
3) Saturn mit ſieben Monden, und
4) Uranus mit ſechs Monden.

In Betreff der Venus iſt es wenigſtens noch nicht als ausgemacht anzuſehen, ob ſie einen ſolchen Begleiter habe, indeſſen läßt es ſich auch nicht mit zureichenden Gründen behaupten, daß ſie, Mercur und Mars ſeiner nothwendig entbehren müßten. Uebrigens hat Saturn außer ſeinen Monden, noch einen bisher an keinem anderen Planeten entdeckten Ring, der ihn in einer Entfernung von mehr, als ſechſtehalb tauſend Meilen umgibt, und gleichfalls ein dunkler und feſter Körper zu ſein und zur Verſtärkung des Sonnenlichts auf jenem Planeten zu dienen ſcheint. Ob auch Uranus zwei dergleichen, und zwar nicht in einander liegende, ſondern concentriſche Ringe habe, wie Herſchel muthmaßte, darüber muß die Beſtätigung noch abgewartet werden.

Unter allen dieſen Begleitern der Planeten intereſſirt uns hier zunächſt nur der unſerer Erde, der Mond, welcher ſich, wie die Planeten um die Sonne, in einer elliptiſchen Bahn um unſeren

---

*) Piazzi zu Palermo wollte am 1ſten Januar 1801 einen Kometen, in der Geſtalt eines Sternes achter Größe und ohne merklichen Nebel entdeckt haben. Nach den Beobachtungen Piazzi's aber glaubt Bode nun berechtigt zu ſein, dieſen vermeintlichen Kometen für jenen, zwiſchen Mars und Jupiter als befindlich angenommenen Planeten halten zu dürfen. Die berühmten Aſtronomen: v. Zach, Oriani, und ſelbſt Piazzi ſtimmen ihm bei. S. Berl. Haude und Spener'ſche Zeitung 1802, N. 57. R.

Erdkörper dreht, und daher demſelben bald näher ſteht (Perigäum) in einer Entfernung von 48020 Meilen, bald aber auch 54680 Meilen von ihm entfernt iſt (Apogäum). Dieſe Verſchiedenheit im Stande der Planeten zur Sonne heißt Perihelium und Aphelium, jenes beträgt in Hinſicht auf die Erde 23852, dieſes 24667 Erdhalbmeſſer.

Zu ſeinem Umlaufe um die Erde von Abend gegen Morgen bedarf der Mond eines Zeitraums von 27 Tagen und 8 Stunden, obwohl, weil auch die Erde mittler Weile auf ihrer Bahn um die Sonne fortrückt, von einem Neumonde bis zum anderen 29 Tage und 13 Stunden verfließen. Die Zeit ſeiner Axendrehung iſt aber der ſeines eigentlichen Umlaufs um die Erde gleich, woraus denn von ſelbſt folgt, was ein allgemeines Geſetz aller Planeten zu ſein ſcheint, daß er uns nur immer eine und dieſelbe Seite zukehrt.

Der Durchmeſſer des Mondes beträgt nur 468 Meilen. Er iſt ein dunkler und feſter Körper, wie unſere Erde, der ſein Licht gleichfalls von der Sonne erhält. Befindet er ſich zwiſchen dieſer und der Erde, ſo verbirgt er uns das Licht der Sonne, und es iſt Neumond. Rückt er allmählig nach Oſten auf ſeiner Bahn um die Erde fort, ſo wird ſeine uns zugekehrte Weſtſeite erleuchtet, und nachdem er ſo 90 Grade ſeiner Kreisbahn zurückgelegt hat, haben wir das erſte Viertel. Je näher er dem 180ſten Grade ſeiner Bahn kommt, um ſo weiter wird er erhellt, bis er in jenem Grade der Sonne gerade gegenüberſteht, und unſeren Vollmond macht. Auf ſeinem immer fortgeſetzten Laufe nimmt nun die weſtliche Erleuchtung allmählig wieder ab, ſo daß er im 270° ſeiner Bahn nur noch auf der öſtlichen Hälfte hell iſt, und ſich, wir wir ſagen, im letzten Viertel befindet. Je mehr er ſich alsdenn der Sonne nähert, um ſo mehr nimmt auch dieſes Licht ab, bis er wieder zwiſchen die Sonne und Erde tritt.

Die Oberfläche des Mondes iſt der unſerer Erde ſehr ähnlich, nur daß ſich auf ihr kein Meer oder keine ſo großen Flüſſe vorfinden, dagegen aber gibt es weit größere Gebirge, welches Alles das Vorhandenſein vieler Vulcane verräth. Ob der Mond eine Atmoſphäre wie die unſrige, ob er gar keine, oder einen feineren Dunſtkreis habe, iſt noch nicht entſchieden; das Letzte aber das Wahrſcheinlichſte. Uebrigens findet auf ihm, wie ſich dies mit aus dem vorhin Geſagten ergibt, auch kein Jahreswechſel, wie der unſrige, Statt, noch eine ſolche Verſchiedenheit von Tages- und Nachtgleichheit.

Die Verfinſterungen, die der Mond erleidet, entſtehen, wenn die Erde mehr oder minder zwiſchen ihn und die Sonne tritt, und ihm dadurch das Licht dieſer letzteren entzieht, ſowie er dagegen in einem ähnlichen Falle, eine ſogenannte Sonnenfinſterniß auf der Erde bewirkt. Uebrigens hat der Mond einen unleugbaren Einfluß auf die Erde, wie Ebbe und Fluth dies beweiſen. Wie weit ſich derſelbe aber in ſeinem ganzen Umfange erſtreckt, iſt bisher mehr die Sache der Muthmaßung und des Aberglaubens, als der ſicheren Einſicht geweſen. Möglich indeſſen, daß dieſe einſt, durch Angabe der Urſachen, manche Behauptung jener zur Evidenz erhebt*). So viel von dem Monde!

Noch gibt es außer dieſen Haupt- und Nebenplaneten, eine unbeſtimmbar große Menge anderer Weltkörper, die in langen und ſchmalen elliptiſchen Bahnen ſich durch unſer Sonnenſyſtem bewegen, und Kometen heißen. Bis jetzt ſind etwa 93 derſelben in ihren Bahnen berechnet. Höchſt wahrſcheinlich beſtehen ſie aus einem feineren Stoffe, als der der Planeten iſt. Sie durchkreuzen von Oſten nach Weſten und umgekehrt, in allen möglichen Richtungen die Planetenbahnen, tauchen ſich in die Sonnenatmoſphäre und eilen dann weit davon wieder über die Bahn des Uranus hinaus. Nach allen Beobachtungen und Erfahrungen hat die Erde indeſſen nie etwas mit Grund von dem Zuſammentreffen mit irgend einem Kometen zu fürchten.

Anmerkung. Da ſich hier blos das Nothwendigſte über die mathematiſche Geographie beibringen ließ, ſo mag für den, der ſich genauer hierüber zu unterrichten wünſcht, ſolgendes Verzeichniß dahin gehöriger Schriften hier ſeine Stelle finden.

---

*) Welche Bewandniß es mit der Ebbe und Fluth in der Atmoſphäre habe, und wodurch ſie bewirkt werde, iſt noch ungewiß, indeſſen erwähnt ihrer Hr. v. Humboldt, als von ihm in Amerika beobachtet, und vor ihm Francis Balfour, Seite 201 u. f. der Dissertations and miscellaneous pieces, relating to the history etc. of Asia. By W. Jones. Vol. VI. Lond. 1798.

Fried. Mallet allgem. oder mathematiſche Beſchreibung der Erdkugel, aus dem Schwediſchen überſetzt von L. Th. Röhl. Greifswalde 1774. gr. 8.

Walch's ausführliche mathematiſche Geographie, zweite Aufl. Göttingen 1794.

Käſtner's weitere Ausführung der mathematiſchen Geographie. Daſelbſt 1795.

J. H. Voigt Lehrbuch einer populären Sternkunde. Weimar 1799.

J. E. Bode Anleitung zur Kenntniß des geſtirnten Himmels. Berlin 1800. Siebente Auflage. gr. 8.

La PLACE Exposition du système du monde. Paris 1796. 2 Vol. 8. Ueberſetzt von Hauff, Frankf. a. M. 1798. 2 Bde. gr. 8.

Auch gehören hieher vorzüglich:

v. Zach allgemeine geographiſche Ephemeriden. Weimar 1798. 1799. Fortgeſetzt ſeit 1800 von Gaſpari und Bertuch.

v. Zach monatliche Correſpondenz. Gotha 1800 und 1801.

Abhandlung der phyſiſchen Geographie.

§. 12.

Wir gehen jetzt zur Abhandlung der phyſiſchen Geographie ſelbſt über, und theilen ſie ab:

I. In den allgemeinen Theil, in dem wir die Erde nach ihren Beſtandtheilen und das, was zu ihr gehört, das Waſſer, die Luft und das Land unterſuchen.

II. In den beſonderen Theil, in welchem von den beſonderen Producten und Erdgeſchöpfen die Rede iſt.

Erſter Theil.

Erſter Abſchnitt.

Vom Waſſer.

§. 13.

Die Oberfläche der Erde wird in das Waſſer und in das feſte Land abgetheilt. Hier werden wir zuvörderſt nicht von den Flüſſen, Strömen und Quellen, ſondern von dem Meerwaſſer, als der Mutter aller Gewäſſer reden, weil jenes nur Producte der Erde ſind und von dem Meere ihren Urſprung haben. Indeſſen wollen wir doch noch einige Bemerkungen über das Waſſer im Allgemeinen vorausſchicken.

§. 14.

Die am Allgemeinſten vorhandene tropfbare Flüſſigkeit iſt das Waſſer. Als ſolche wird es aus dem Luftkreiſe im Regen niedergeſchlagen, dringt in die Erde, quillt aus ihr in Flüſſen, Teichen und Seen hervor, bildet das Weltmeer, und macht einen Beſtandtheil faſt aller übrigen Körper aus. Kein Wunder iſt es alſo, wenn ſchon Thales es für den Urquell aller anderen Stoffe hielt. Selbſt ſpäterhin glaubte man ſich in dieſer Meinung dadurch beſtätigt zu ſehen, daß man bei Deſtillationen und anderen Verſuchen Erde daraus abgeſondert zu haben wähnte. Die Ungültigkeit dieſer Verſuche iſt, durch Aufdeckung des dabei Statt findenden Irrthums, zur Gnüge dargethan. Dagegen haben andere Experimente auf die ſehr wahrſcheinliche Vermuthung geführt, daß das Waſſer aus Waſſerſtoff und Sauerſtoff beſtehe, und zwar in einer

Miſchung, die bei einhundert Theilen, 15 des erſteren, und 85 des letzteren enthält. Inwiefern uns die neueſten mit der Galvani-Volta'ſchen Batterie angeſtellten Verſuche hierüber mit Sicherheit eines Anderen belehren dürften, ſteht für jetzt wenigſtens noch dahin. Uebrigens hat man mit Wahrſcheinlichkeit annehmen zu können geglaubt, daß das Waſſer durch chemiſche Veränderung ſelbſt wohl in atmoſphäriſche Luft übergehen möge.

Nach Maaßgabe der Temperatur erſcheint uns das Waſſer in einer dreifachen Geſtalt, nämlich als Eis, als Waſſer und als Dämpfe. So ſehr man daher Recht hat, wenn man es auf einer Seite für einen flüſſigen Körper erklärt, ſo kann man doch mit eben dem Rechte von ihm behaupten, daß es ein feſter Körper ſei.

Als ein ſolcher erſcheint es uns bis zum 0 Grade nach Réaumur, oder dem 32ſten Grade des Fahrenheit'ſchen Thermometers, und beſteht dann aus Kryſtallen, die ſich unter einem Winkel von 60 Graden durchkreuzen.

Tritt aber eine größere Maſſe Wärmeſtoff hinzu, dann erſt erſcheint uns jener bisher feſte Körper als Flüſſigkeit oder Waſſer, welche Geſtalt es aber wieder bei einer Wärme von 80 Graden Réaumur, oder 212 Graden Fahrenheit, mit der eines Dampfes vertauſcht, der ſelbſt bei dem heiterſten Himmel immer noch in der Atmoſphäre vorhanden iſt, und die Luft erſt bei einer etwa eintretenden Zerſetzung ſeiner als Thau, Reif, Nebel oder Wolken trübe und minder durchſichtig macht.

Das Waſſer iſt ſelten, oder nie in ſeinem natürlichen Zuſtande ganz rein vorhanden, indem es nicht nur ein Auflöſungsmittel, vorzüglich der Salze, ſonderen auch vieler anderen Stoffe iſt. Noch am Unvermiſchteſten mit anderen Stoffen trifft man es als Regen oder Schnee an. Minder rein ſind die Brunnen- und Quellwaſſer, und unter dieſen wieder die harten weniger, als die weichen, indem jene mit erdigen Mittelſalzen geſchwängert ſind. Am Stärkſten iſt die fremdartige Beimiſchung in dem Mineralwaſſer, zu dem theils auch das Meerwaſſer kann gezählt werden. Erſt durch eine ſorgſame Deſtillation erhält man ganz reines Waſſer, und dieſes iſt an ſich keiner Fäulniß fähig, ſondern eine völlig durchſichtige, farbe-, geſchmack- und geruchloſe, keiner Entzündung fähige, tropfbare Flüſſigkeit.

So viel für dieſe Stelle. Mehr hierüber kann man nachleſen in den bekannten phyſiſchen und chemiſchen Werken von Lavoiſier, Girtanner, Hermbſtädt, Gren, Hildebrand, Hube, Grimm, Gehler und Andern. Dabei vergleiche man Otto's ſchönes Syſtem einer allgemeinen Hydrographie des Erdbodens. Berlin 1800. gr. 8. S. 8—50; und in Hinſicht auf die neueſten Galvani-Volta'ſchen Verſuche, Voigt's Magazin für den neueſten Zuſtand der Naturkunde. Bd. 2. St. 2.

§. 13.

Das allgemeine Waſſer iſt gleichſam ein großes Behältniß, und ein tiefes Thal, in dem ſich das auf der Erde befindliche Waſſer geſammelt hat. Das feſte Land iſt nur eine Erhöhung über demſelben. Es iſt auf der Erde ungleich mehr Waſſer, als feſtes Land befindlich, und dieſes bildet, da es ringsum von Waſſer umgeben wird, gleichſam eine große Inſel.

Das allgemeine, das Land umfließende Waſſer nennt man den Ocean, ſo wie das allgemeine Land das Continent. Dieſes letztere iſt ſchwer zu beſtimmen, da es beinahe kein ſolches gibt, indem es der Ocean faſt überall, und wie ein allgemeiner Archipelagus umſchließt.

Von dem Continente in dieſer Bedeutung verſchieden, benennt man mit dieſem Namen auch jedes zuſammenhängende Land von beträchtlicher Ausdehnung, das man eben dadurch von einem minder großen, vom Meere umfloſſenen Lande, oder einer Inſel unterſcheidet. Will man demnach ein Land, das ſich etwa 450 Deutſche Meilen nach jeder Richtung ausdehnt (ſiehe Philipps Reiſe nach Neu-Süd-Wallis in Forſter's Magazin merkwürdiger neuer Reiſebeſchreibungen Band 1. Seite 6), mit jenem Namen belegen; ſo hätten wir ein dreifaches Continent in letzterer Bedeutung. Das erſte beſteht aus den drei Welttheilen:

Europa, Aſien und Afrika, das andere aus Amerika, das dritte endlich aus Neuholland. Umgekehrt aber und wenigſtens mit eben ſo vielem Rechte, nennt man auch das geſammte feſte Land, eine Inſel. Siehe Dionysii *Periegesis* v. 4.

Die Oberfläche der Erde hat eine Ausdehnung von mehr, als neun Millionen Quadratmeilen, von denen das Meer oder der Ocean 6½, das feſte Land noch nicht 2½ Millionen Quadratmeilen beträgt.

Ein Waſſer, das viele Inſeln umſchließt, nennt man Archipelagus, ſo wie dagegen ein Waſſer, das vom Lande umgeben wird, ein inländiſches, Mittel- oder mittelländiſches Meer heißt. — Was ein inländiſches Meer in Anſehung des Waſſers iſt, das iſt eine Inſel in Beziehung auf das Land, denn das erſte iſt in eben der Art mit Land, wie das andere mit Waſſer umgeben. Die Wäſſer, welche Salze enthalten, werden Meere genannt; auch einige der inländiſchen Meere enthalten Salz, und obgleich ſie vom Ocean getrennt ſind, ſo haben ſie doch einen Zuſammenhang unter einander, und werden gleichfalls mit dem Namen Meere belegt.

Der Ocean iſt die Mutter aller Gewäſſer auf der Erde, denn er bedeckte zuerſt die Erde, die hernach aus ſeinem Schooße hervertrat. Die Abtheilung des Oceans iſt zum Theil willkührlich, zum Theil aber auch der Natur gemäß. Unter dem Pole heißt er das Eis-Meer, weiter hinab das große Atlantiſche, und zwiſchen Aſien und Amerika das pacifiſche oder ſtille Meer. Ein Buſen oder Golf wird dasjenige Gewäſſer genannt, das ſich in das Land hinein erſtreckt und von demſelben umſchloſſen wird, jedoch mit einem Theile der See zuſammenhängt. Er iſt alſo nichts Anderes, als ein von einer Seite geöffnetes mittelländiſches Meer, nur muß ſeine Länge größer, als ſeine Breite ſein, denn iſt er breiter, als länger, ſo heißt er eine Bai, wiewohl beides häufig mit einander verwechſelt wird, denn ein Buſen iſt in Anſehung des Landes der Halbinſel entgegengeſetzt, welche ein Land iſt, das ſich in das Waſſer erſtreckt, von demſelben umſchloſſen iſt, aber doch an einer Seite mit dem feſten Lande zuſammenhängt. So iſt Italien eine Halbinſel, und das Adriatiſche Meer ein Buſen. Mit dem Namen einer Bucht belegt man eine kleinere Bai. Eine Straße oder Meerenge iſt ein Gewäſſer, das auf zwei Seiten von dem feſten Lande umgeben iſt, an zwei anderen Stellen aber mit dem Waſſer zuſammenhängt. Der Straße ſteht auf dem Lande der Iſthmus entgegen, der in einem ſchmalen von zwei Seiten mit Waſſer umgebenen Landſtriche beſteht. Das mittelländiſche Meer wäre mit Recht ein Buſen des Oceans zu nennen, weil es von demſelben nicht gänzlich abgeſchnitten iſt. Da aber die Straße bei Gibraltar, im Verhältniſſe zu der Größe dieſes Meeres ſelbſt, ſehr enge iſt, ſo wird es als von ihm getrennt angeſehen.

Die merkwürdigſten Meerbuſen ſind:

I. In Europa.

A. Das mittelländiſche Meer, als ein großer Buſen des Weltmeers, in dem ſich außer dem **Golfo d' Otranto** noch das Adriatiſche Meer als ein mittlerer Buſen befindet, unter dem wieder als noch kleiner begriffen ſind, der
  a) **Golfo di Venetia** und
  b) **Golfo di Genua.** Dann

B. Das Biscayiſche Meer, im Norden von Spanien, und weſtlich von Frankreich.

C. Die Oſtſee, mit den beiden kleineren Meerbuſen:
  a) Dem Bothniſchen, tief hinein in Schweden.
  b) Dem Finniſchen, zwiſchen Schweden und Rußland.

D. Das weiße Meer, ein Golf des Eismeers bei Archangel.

II. In Aſien.

A. Der Arabiſche Meerbuſen oder das rothe Meer. Eine weſtliche Grenzſcheide Aſiens gegen Afrika.

B. Der Perſiſche Meerbuſen, zwiſchen Perſien und der Halbinſel Arabien, in den ſich der Euphrat und der Tigris ergießen.

C. Der Bengaliſche, zwiſchen den beiden Halbinſeln des Ganges.

D. Der Siamiſche, zwiſchen Malacca, Siam und Kaboſcha.

E. Der Penſchinskiſche, zwiſchen Kamtſchatka und der Tartarei.

III. In Afrika.

A. Der Meerbuſen von Guinea, auf der Weſtſeite von Afrika, neben Guinea.

B. Der Meerbuſen Sidra, im Norden von Tripolis.

C. Der Meerbuſen Cabes, öſtlich bei Tunis.

IV. In Amerika.

A. Der Mexikaniſche, im Süden von Florida.

B. Der Buſen von Campeſche, nördlich der Halbinſel Jukatan.

C. Die Bai von Honduras, ſüdöſtlich derſelben Halbinſel.

D. Der Meerbuſen von Darien, öſtlich der Erdenge von Panama.

E. Der Meerbuſen von Panama, ſüdlich von dieſer Erdenge.

F. Der Kaliforniſche Meerbuſen, zwiſchen Kalifornien und Neu-Mexiko.

G. Die Hudſonsbai, zwiſchen Neubritannien.

V. **In Auſtralien** befindet ſich der im Norden gelegene Meerbuſen von Carpentaria.

Die berühmteſten Straßen und Meerengen nun ſind:

I. In Europa.

A. Die Straße bei Gibraltar, bei den Holländern ſchlechtweg die Straße, daher die nach der Levante fahrenden Schiffer Straßenfahrer genannt werden. Sie iſt zwar vier Meilen breit, kommt aber den Schiffern wie gegraben vor, weil die Küſten ſehr hoch und ſteil ſind.

B. Die Straße von Caffa verbindet das Aſowſche mit dem ſchwarzen Meere.

C. Die Straße von Conſtantinopel verbindet das ſchwarze Meer mit dem Marmor-Meere.

D. **Die Dardanellen** ſind der Canal zwiſchen dem Marmor-Meere und dem mittelländiſchen.

E. **Der Canal**, ſchlechtweg ſo genannt, oder la Manche, auch Pas de Calais, zwiſchen Frankreich und England.

F. **Der St. Georgen-Canal.** Bei den Holländern heißt er auch der umgekehrte Canal, zwiſchen England und Irland.

G. **Der Sund**, (dieſer Name bedeutet ſo viel, als Untieſe,) zwiſchen der Inſel Seeland und Schweden.

H. **Der kleine und der große Belt**, jener zwiſchen der Inſel Seeland und Amack, dieſer zwiſchen Amack und der Halbinſel Jütland.

II. In Aſien.

A. **Die Straße Babelmandab** oder Bab-el-Mandeb, d. h. die **Trauer-** oder **Thränenpforte**, weil hier viele Schiffe ſcheitern. Sie verbindet das rothe Meer mit dem Indianiſchen.

B. **Die Straße von Ormus**, einer der ehemaligen berühmteſten Marktplätze der Welt, verbindet den Perſiſchen Meerbuſen mit dem Arabiſchen Meere.

C. **Die Straße von Malacca**, zwiſchen der gleichnamigen Halbinſel und der Inſel Sumatra.

D. **Die Straße Sunda**, zwiſchen den Inſeln Sumatra und Java. Daher auch der Name der Sundainſeln und des Sundameers.

Auch kann man noch merken: **die Meerenge Makaſſar**, zwiſchen den Inſeln Borneo und Celebes.

III. In Afrika iſt blos **die Straße von Mozambique**, zwiſchen Afrika und der Inſel Madagaskar. —

IV. In Amerika, und zwar

1) **In Nordamerika.**

A. **Die Straße Davis**, nach der weſtlichen Küſte von Grönland. Die Fiſcher, welche hieher auf den Heringsfang gehen, heißen Davisfahrer.

B. Die Hudſonsſtraße, zwiſchen Mainland und Labrador.

C. Die Straße von Bahama, zwiſchen Oſtflorida und der Inſel Cuba.

2) In Südamerika.

A. Die Magellaniſche Straße, 80 Meilen lang, zwiſchen der Inſel del Fuego und Patagonien.

B. Die Straße le Maire, zwiſchen del Fuego und den Falklands-Inſeln. Einige ſchiffen durch die erſtere, Andere durch die letztere in das Südmeer aus dem Atlantiſchen Ocean.

V. In Auſtralien.

Die Providenzſtraße zwiſchen Neuholland und Neuguinea.

§. 16.

Was nun die Figur und Geſtalt des Waſſers betrifft, ſo iſt daſſelbe dem unermeßlichen Raume gleich und hat eigentlich gar keine Figur, ſondern gibt dieſe vielmehr dem Lande. Allein da man bemerkt hat, daß faſt alle Flüſſe in Amerika, Europa und dem größeſten Theile Aſiens ſich in das Atlantiſche Meer ergießen; daß ſich ferner zwiſchen Amerika und Aſien nur eine kleine Trennung befindet, ja, daß man ſogar, wenn Paris zum Standpuncte gewählt wird, faſt alles Land, wie auf einer einzigen Halbinſel gewahr wird; ſo läßt es ſich mit Wahrſcheinlichkeit vermuthen, daß das Atlantiſche Meer ehemals ein großes Baſſin geweſen, und das darin befindliche Waſſer gewiſſermaßen den Damm ausgeriſſen, und auf ſolche Art eine Communication mit dem übrigen Gewäſſer erhalten habe.

Man nimmt in der That nicht ohne Grund an, daß das Waſſer vom Lande gleichſam eingeſchränkt worden, und daher eine Figur gehabt habe, wovon wir Gelegenheit nehmen werden in dem Abſchnitte von dem alten Zuſtande der Erde umſtändlicher zu reden. Wenn man die Ufer mit dem Boden des Meeres vergleicht, ſo findet man: daß der Boden ſich faſt beſtändig nach dem benachbarten Ufer richtet; daß, wenn daſſelbe ſteil iſt, es auch der Boden iſt; daß, wenn jenes ſich ſchräge herabſenkt, auch dieſer in einer ähnlichen Richtung ſich neigt. Daß dem in der That alſo ſei, erhellt aus der für allgemein angenommenen Regel der Schiffer, die ſich von dem berühmten Seefahrer Dampier herſchreibt, daß, wo das Ufer ſteil ſei, man auch leicht an das Land fahren könne, wo hingegen jenes ſich ſchräge niederſenke, da müſſe man ſich in einer gewiſſen Entfernung von demſelben halten. Je entfernter von dem Lande, um deſto tiefer wird das Meer, denn das Land neigt ſich mit allmähliger Abſchüſſigkeit herab. Indem das Meer nur ein Thal iſt, ſo iſt der Seegrund nichts Anderes, als eine Fortſetzung des feſten Landes, und dieſem in Hinſicht auf die Beſchaffenheit des Bodens überaus gleichförmig; denn auch im Waſſer trifft man ganze Strecken von Bergen an, dergeſtalt, daß das Waſſer zuweilen bei dem Vordertheile des Schiffes 20 Loth, an dem Hintertheile aber 200 — 300 Loth Tiefe hat. Auch die Beſtandtheile des Seegrundes ſind denen des Erdbodens ungemein gleich.

Die Spitzen der Berge im Waſſer, wenn ſie abgeſtumpft und breit ſind und über das Meer hervorragen, heißen Inſeln. Lange Sandbänke, die die Küſte bedecken, und daher das Herannahen der Schiffe an das Land hindern, heißen Barren oder Riegel. So hat z. B. die Koromandel-Küſte wegen der davor liegenden Barren keinen brauchbaren Hafen. Ein Riff iſt eine Untiefe im Meere, bei der eine Sandbank befindlich iſt, die ſich von dem Lande anfängt und weit in das Meer hinein erſtreckt, und zwar unter dem Waſſer. Aus dem Allen iſt es zu vermuthen, daß eine große Revolution auf der Erde vorgegangen ſei, ſo daß der gegenwärtige Boden des Meeres aus ehemals eingeſunkenen Ländern beſteht, und daß es ein und ebendieſelbe Kraft geweſen, welche den Boden des Meeres concav, das übrige Land hingegen erhaben gemacht und ihm eine convexe Geſtalt gegeben habe.

Doch finden ſich auch große Unähnlichkeiten zwiſchen dem Boden des Meeres und dem Lande. Man darf daher denen nicht beiſtimmen, welche glauben, daß zwiſchen beiden eine völlige Aehnlichkeit Statt finde. So befinden ſich im Meere Sand- und Erdbänke, wie z. B. die Doggersbank, die ſich von England bis Gothland erſtreckt. Sie beſteht aus einem langen Hügel, der von beiden Seiten abſchüſſig iſt und wo man dennoch ankern kann. Dergleichen gibt es aber auf dem Lande nicht.

Es finden ſich in der See lange nicht ſo anſehnliche Berge, wie auf der Erde, und auf dieſer dagegen nicht ſolche Abplattungen, wie im Waſſer. Das vorher Angeführte iſt eben die Urſache, warum man ſo wenige Häfen in der Welt antrifft, weil nämlich an den wenigſten Stellen die Ufer ſteil ſind, und zum Hafen erfordert wird, daß man dicht am Lande anlegen, und gegen Stürme und Wellen geſichert ſein könne, auch daſelbſt mit jedem Anker Grund anzutreffen ſei. Es gibt nämlich auch Moräſte und Triebſand, wo der Anker verſinkt, oder der Seegrund iſt ſteinig, wodurch das Ankertau zerrieben wird. Am Liebſten ankert man an den Küſten, und das ſind Rheden, es iſt aber ſchlimm, wenn die Küſte durchweg nur aus Rheden beſteht, wie die Koromandel-Küſte. Der Boden iſt aber alsdann erſt zum Ankern tauglich, wenn der Seegrund nicht ſteinig, ſondern weich iſt. Außer einem guten Ankerplatze wird auch noch zu einem Hafen erfordert, daß man ſich dicht dem Lande nähern könne, ferner, daß er inwendig geräumig ſei, aber gegen das Meer hin eine ſchmale Oeffnung habe, damit er füglich vertheidigt werden könne, und das Anſpülen der See das Schiff nicht beunruhige.

In Norwegen ſind der Häfen ſo viele, daß ſie nicht einmal alle benannt werden können. Ueberhaupt trifft man in Europa die meiſten Häfen an, welches auch wohl mit eine Haupturſache ſein mag, daß der Handel in dieſem Welttheile am Meiſten blüht. Ferner iſt noch zu bemerken, daß in Weſten und Süden die meiſten ſteilen Ufer, in Norden und Oſten aber deren nur wenigere ſind, welches wohl daher rührt, weil das Waſſer oder der Strom des Oceans, der in alten Zeiten höher war, von Oſten gegen Süden floß, und das Erdreich, das er mit ſich fortführte, ſich am Erſten an der Weſtſeite anſetzte.

Anmerkung 1. **Barren** entſtehen meiſtens in Gegenden, an welchen ſich Sand fortführende Ströme in das Meer ergießen, indem hier das letztere die erſteren zurückhält und ſo ein Abſetzen des Sandes an einer und derſelben Stelle bewirkt.

Anmerkung 2. Der Boden des Meeres hat mit dem Lande auch darin Aehnlichkeit, daß er auf eine gleiche Weiſe geſchichtet iſt, und nicht ſelten die nämlichen Erdlagen, wie das benachbarte Land enthält. Dies geht ſoweit, daß bei entgegenſtehenden, nicht zu ſehr durch das Meer getrennten Ufern ſich jene Erdſchichten von dem einen bis zu dem anderen erſtrecken, welches, noch mehr aber die gleichſam in einander faſſende Geſtalt der Ufer, die aus guter Urſache aber bei den Flüſſen leichter bemerklich iſt, ein gewaltſames Zerreißen der Länder, vermittelſt des einſtrömenden Meeres verräth.

§. 17.

Was die Art und Weiſe, die Tiefe zu erforſchen, betrifft, ſo müſſen wir merken, daß ſolches durch ein, an ein dünnes Seil befeſtigtes Gewicht geſchieht, welches die Holländer Loth nennen, und 30 Pfunde ſchwer iſt. Das Gewicht ſelbſt hat die Geſtalt eines Zuckerhutes, mit einem eingebogenen Boden. Es muß eine größere Schwere haben, als das Seil, an welchem es befeſtigt iſt, damit man abzunehmen im Stande ſei, wenn es bis auf den Boden gelangt iſt. Man hat die Bemerkung gemacht, daß die größeſte Tiefe des Meeres den unweit davon gelegenen höchſten Bergen gleich ſei, wenn man ungefähr $\frac{2}{3}$ davon abzieht. Folglich würde die größte Tiefe 2000 Rheinländiſche Ruthen betragen. Daß die Oſtſee nicht tief iſt, rührt daher, weil das benachbarte Polen und Preußen flache Länder ſind. Wenn man nun gleich nicht annehmen wollte, daß das Seil, oder überhaupt jeder ſchwere Körper, durch ſein eigenes Gewicht zerreißen könne; ſo ergibt ſich dennoch die Schwierigkeit von ſelbſt, auf eine ſolche Art die Tiefe auszumeſſen, weil man ein ſolches Seil, das eine Deutſche Meile lang wäre, zu verfertigen nicht im Stande ſein würde, da das Schiff überdies mehrentheils fortgeht, ob es gleich ſtille zu ſtehen ſcheint, und im Grunde des Meeres öfters Ströme ſind, die eine dem oberen Meerwaſſer ganz entgegengeſetzte Richtung haben, auf welche Weiſe man mehrentheils ſtatt der perpendiculären eine ſchiefe Tiefenlänge erhält.

Es gibt nämlich öfters an ein und ebenderſelben Stelle des Meeres zwei verſchiedene Ströme, der eine iſt der, welcher von dem Lande herkömmt, der andere aber ſcheint dem Monde vermittelſt der Ebbe und Fluth ſeine Entſtehung zu verdanken. Der eine Strom geht demnach auf dem Boden des Meeres fort, und erhält weder durch Winde noch durch Hinderniſſe eine andere Richtung, der andere aber befindet ſich auf der Oberfläche des Meeres.

Man kann aber auch durch das Loth zugleich die Beſchaffenheit des Meergrundes erfahren, weil die Höhlung des Gewichtes mit Talg beſtrichen wird, an das ſich Sand, Muſcheln, und was ſich ſonſt noch auf dem Boden befindet, anhängen. Eine Unterſuchung dieſer Art dient dazu, damit auch andere Schiffer daraus ſowohl, als aus der gefundenen Tiefe des Meeres ſelbſt zur Nachtzeit wiſſen können, welchem Ufer ſie gegenüber ſind, welches ſie zur Tageszeit aus der Gleichheit des auf der Seekarte gezeichneten und des gegenüberſtehenden Ufers wiſſen können, zur Nachtzeit aber öfters weiter fahren, als ſie den Raum bei Tage zu überſehen im Stande ſind. Weil aber auch der Grund des Meeres nicht ſelten ſeine Geſtalt wechſelt; ſo kann man nicht allemal daraus mit beſtimmter Sicherheit ſchließen, wie weit man fortgerückt ſei, und eben daher muß man denn auch die Tiefe zu Hülfe nehmen. Wenn z. E. 20 Meilen vom Ufer auch ſandiger Grund iſt, und 40 Meilen davon der Boden dieſelbe Beſchaffenheit hat; ſo muß man nothwendig die Tiefe wiſſen, um ſich in dieſem Falle nicht über die Entfernung des Ufers zu täuſchen. Iſt es nun tiefer, als an dem Orte, der nur 20 Meilen entfernt iſt; ſo ſchließt man daraus, daß man ſchon weiter fortgerückt ſei.

Anmerkung. Die größeſte bisher gemeſſene Tiefe, in die das Senkblei, doch ohne Grund zu treffen, herabgelaſſen wurde, beträgt 4680 Fuß. Alſo eine Tiefe, beinahe der Höhe der Schneekoppe im Rieſengebirge gleich. Wir dürfen aber annehmen, daß die Tiefe des Meeres ſich an manchen Stellen, um nur unſeren höchſten Bergen gleich zu kommen oder ähnlich zu werden, wohl vier bis fünf Mal höher belaufe.

§. 18.

Mehr zur Curioſität, obwohl auch zu einigem reellen Nutzen dienen die Taucher, welche vermittelſt einer hölzernen und unten am Boden mit eiſernen Bändern befeſtigten Glocke, in die das Waſſer, der in ihr enthaltenen Luft wegen, nicht bis oben zubringen kann, um das Verſunkene heraufzuholen, in das Meer herabgelaſſen werden. In der Mitte dieſer Glocke iſt eine Kette befindlich, an der ſich ein Menſch mit den Füßen erhalten kann. Dieſe Taucher werden gebraucht, theils um die Perlen, die ſich bei Kalifornien, an der Küſte von Mexiko, und bei Ceylon finden, heraufzubringen, theils um die Beſchaffenheit des Seegrundes zu erfahren.

Man hat es mit den Glocken ſo weit gebracht, daß eine Geſellſchaft von 12 Perſonen ſich unter das Waſſer herabzulaſſen im Stande iſt. Man kann auf dieſe Weiſe gegen zwei Stunden unter dem Waſſer bleiben, ja ſogar leſen, nur nicht reden, denn der Schall iſt hier unerträglich, daher ein ſolcher Taucher wirklich einmal in das Meer fiel, als der andere auf der Trommete zu blaſen begann. Die größeſte Ungemächlichkeit dabei entſteht nicht ſowohl aus dem Mangel an Luft, als vielmehr aus der Vergiftung dieſer Luft, vermittelſt der eigenen Ausdünſtungen der in einer ſolchen Glocke eingeſchloſſenen Perſonen. Von einem dieſer Taucher erzählt man, er ſei im Stande geweſen, ſolange, als er wollte, unter dem Waſſer zu bleiben, als er aber einſt eine ins Waſſer geworfene goldene Schale heraufbringen ſollte, kam er nicht mehr zum Vorſchein, und iſt vermuthlich von den Haifiſchen, über deren Anfälle er ſonſt ſchon geklagt hatte, verſchlungen worden.

Verſunkene Sachen bringt man auch auf die Art in die Höhe, daß man ledige Fäſſer daran befeſtigt, die alsdenn vom Waſſer in die Höhe gehoben werden. Die Taucher bekommen auch ſonſt nur eine von gebranntem Leder verfertigte Kappe, die mit einer langen Röhre verſehen iſt.

Das Unvermögen der Menſchen aber, lange im Waſſer auszuhalten, rührt daher, weil das Blut nur vermittelſt der Lunge in die linke Herzkammer, die von der rechten durch eine Scheidewand abgeſondert iſt, kommen kann, aus welcher es ſich durch die große Aorte in die übrigen — Kanäle und Adern ergießt. Dieſe beiden Herzkammern haben im Mutterleibe durch eine Oeffnung, die das **foramen ovale** heißt, eine Verbindung mit einander. Sollte dieſe erhalten werden können; ſo dürfte jenes Unvermögen dadurch vielleicht zu heben ſein. Daher können die Kinder denn auch im Mutterleibe leben, ob ſie ſich daſelbſt gleich im Waſſer befinden. Einige haben dieſen Verſuch mit jungen Hunden vorgenommen, die man ſogleich, als ſie geworfen waren, in warme Milch that, in der ſie auch wirklich eine geraume Zeit ausdauerten.

Anmerkung. Ueber die Taucher und Taucherglocke iſt nachzuleſen: Gehler's phyſikaliſches Wörterbuch. Auch vergleiche Wünſch's kosmologiſche Unterhaltungen über den Menſchen. Leipzig 1798. Th. 2. S. 140 f.

§. 19.

Was die Farbe des Meerwaſſers betrifft, ſo ſcheint dieſelbe von ferne und in Maſſe geſehen, ein bläuliches Grün zu ſein, im Glaſe dagegen iſt es ganz klar. Das ſüße Waſſer hat eine ſtärkere grüne Farbe, daher man z. B. auch das ſüße Haffwaſſer von dem Waſſer der Oſtſee bei Pillau, wie durch einen eigenen Streif getrennt erblickt. Einige Meere, wie z. E. das rothe, weiße, ſchwarze Meer u. ſ. w. haben nicht, wie Einige vorgeben, ihren Namen von der Farbe des in ihnen enthaltenen Waſſers, ſondern wahrſcheinlich von der Kleidung der umherlebenden Bewohner. Das rothe Meer nämlich, ſagt man, führe dieſen Namen von einem rothen Sande oder den Korallenfunken, und das ſchwarze von dem Schatten, den die an der Küſte gelegenen hohen

Berge bewirken. Und ſelbſt in dieſem Falle lägen jene Benennungen nicht in der, durch die darin enthaltenen Stoffe, ſondern durch äußere zufällige Umſtände beſtimmten Farbe des Waſſers.

Das Meerwaſſer iſt durchſichtig, welches von dem Salze herkommt, daher man da, wo es am Salzigſten iſt, 20 Faden tief den Boden, und bei den ſüdlichen Inſeln ſogar die Schildkröten auf demſelben, wie auf einer grünen Wieſe einhergehend entdecken kann.

Die Durchſichtigkeit des Meerwaſſers entſteht folgendermaßen: das Licht dringt durch einen Mittelraum, in welchem die Partikelchen continuirlich hinter einander liegen, fort, und wird nun durch einen leeren Raum, wie Newton ſagt, zurückgetrieben, oder, um richtiger zu ſprechen, wenn das Licht nicht mehr von einem Körper angezogen wird, ſo geht es zu der Materie wieder zurück, von welcher es ausgegangen war, und von der es ſtärker, als von dem leeren Raume, der gar keine Attractionskraft hat, angezogen wird. Folglich wird auf eine ſolche Art der Körper durchſichtig; doch muß eine Materie, inſoferne ſie ſichtbar ſein ſoll, nicht ganz durchſichtig ſein, weil ſonſt alle Strahlen durch ſie durchfallen und nicht von ihr in das Auge zurückgeworfen werden würden. Nun wird das Salz am Allererſten und in größerer Menge von dem Waſſer aufgelöſt, folglich liegen die Partikelchen Salz im Waſſer continuirlich hinter einander, und auf ſolche Weiſe wird das Meerwaſſer durchſichtig.

Dieſe Durchſichtigkeit hat das Meerwaſſer nur alsdann, wenn es gänzlich ſtille iſt, denn zu manchen Zeiten iſt es weit ſtiller und ruhiger, als das Waſſer in den Flüſſen und ſtehenden Seen. Sobald ſich aber die Oberfläche nur ein Wenig bewegt, wird es ganz dunkel, weil alsdann die Lichtſtrahlen nicht ungehindert fortzugehen im Stande ſind.

Das Meerwaſſer iſt klarer, als das Flußwaſſer, denn dies führt nicht allein vielen Schlamm mit ſich, der ſich nur ſchwer abſetzen kann, ſondern auch der meiſtens ſtarke Schaum auf der Oberfläche deſſelben macht, daß die Lichtſtrahlen zurückprallen, wodurch es natürlich undurchſichtig werden muß. Das ſüße Waſſer enthält zudem viele Luft, die in Bläschen vertheilt iſt, und das iſt es eben, was das ſüße Waſſer undurchſichtig macht. Das Salz aber treibt die Luft weg, und ſetzt ſich an die Stelle derſelben, auf welche Weiſe denn ein gewiſſer Zuſammenhang entſteht. Sowie auch zerſtoßenes Glas nicht durchſichtig iſt, obgleich ein jeder einzelner Theil deſſelben es iſt. Dort nämlich verhindert die Luft dieſes, ſobald man es aber durch Oel, oder eine andere flüſſige Materie wieder in einen genaueren Zuſammenhang bringt, ſo wird es immer durchſichtiger.

Da nun das Salz das Waſſer gewiſſermaßen zu einem Continuo macht; ſo muß das Meerwaſſer auch am Durchſichtigſten ſein. Will aber derjenige, der ſich unter dem Waſſer befindet, nach oben ſehen, ſo braucht er nur ein Wenig Oel aus dem Munde zu laſſen, das zur Oberfläche hinaufſteigt, und ihm an derſelben gleichſam ein Fenſter eröffnet. Unter dem Waſſer ſieht übrigens das Sonnenlicht dem Mondenlicht gleich.

Es gibt in der Mitte des Atlantiſchen Meeres zwiſchen Amerika und Europa einen Strich von 200 bis 300 Meilen, der von einem mit weißlichen Beeren verſehenen Kraute ganz grün und einer Wieſe ähnlich ſieht, dergeſtalt, daß ein etwas ſtarker Wind dazu erfordert wird, wenn ein Schiff ungehindert hindurchſegeln ſoll. Die Spanier nennen dieſes Kraut Sangusso, Margasso, auch Meerpeterſilie. Es befindet ſich im Meere del Nord bei den Capverdiſchen Inſeln, wie auch bei der Küſte von Kalifornien. Auch an anderen Stellen bemerkt man es, doch nie in ſo beträchtlicher Menge, als an den benannten Oertern. Weil von Weſten ſowohl, als von Oſten her, nämlich von der Amerikaniſchen und Europäiſchen Küſte aus, ein und ebenderſelbe Wind in entgegengeſetzter Richtung weht; ſo entſtehen von beiden Seiten Ströme, die in der Mitte zuſammenſtoßen und einen Wirbel bilden, in der Art, daß jenes Kraut, welches beide Ströme mit ſich führen, in dieſem Wirbel herumgedreht und beiſammen erhalten wird.

Ein Chinafahrer hat an einer Spitze von Afrika, bei dem Vorgebirge der guten Hoffnung, drei Tage nach einander frühe Morgens einen ganzen Strich des Meeres mit Bimsſteinen bedeckt gefunden, die aber bei höherem Tage wieder verſchwunden waren. Dieſe Erzählung iſt zwar weiter noch nicht namentlich beſtätigt, allein der Grund und die Urſache einer ſolchen Erſcheinung wären eben nicht ſchwer zu entdecken. Die Bimsſteine ſind um etwas, doch nicht um Vieles leichter, als das Waſſer. Um Mittag hingegen wird dieſes leichter, indem es von der, beſonders in jenen Gegenden ſtärkeren Sonnenhitze erwärmt wird. Auf dieſe Weiſe ſinken denn nun die Bimsſteine als verhältnißmäßig ſchwerer zu Grunde. Am Morgen aber und während der Nacht kühlt ſich das Waſſer wieder ab, wodurch es ſchwerer, die Steine dagegen leichter werden und daher oben ſchwimmen.

An anderen Küſten ſchwimmen ſehr viele Waſſerpflanzen, z. E. an der Küſte von Malabar, welches die Seefahrer demnach auch für ein Kennzeichen halten, daß ſie dem Lande nahe ſind, daher ſie bei dem Anblicke derſelben die Rechnung abſchließen und in allen Stücken genau ſo handeln, als wenn ſie ſchon wirklich gelandet wären.

Anmerkung 1. Je tiefer in das Meer hinein, um ſo dunkler wird ſeine Farbe. Das grünliche Anſehen deſſelben ſcheint eine Folge des Widerſcheins eines heiteren Himmels zu ſein. Rührt übrigens die Farbe nicht von einem zufälligen Umſtande dieſer Art her, ſo beruht ſie auf einer weſentlichen Verſchiedenheit oder den in dem Seewaſſer befindlichen Stoffen.

Anmerkung 2. Die Durchſichtigkeit iſt nichts Anderes, als die Fähigkeit eines Körpers das Licht durchzulaſſen, und dieſe ſcheint mehr Charakter der inneren Geſtalt der Körper, als ihrer Materie zu ſein, indem es hier auch gar ſehr auf homogene Dichtigkeit und dadurch begründete einfache Brechung der Lichtſtrahlen ankommt. Wir bemerken hier indeſſen, daß die Durchſichtigkeit des Meerwaſſers gar ſehr von ſeiner

Schwere abhängt; meiſtens bricht es die Sonnenſtrahlen zu ſehr, als daß ſie viel über 45 Faden tief durchdringen könnten, daher es in einer größeren Tiefe unter der Oberfläche des Meeres eben ſo dunkel ſein muß, wie an jedem anderen, von der Sonne gar nicht beſchienenen Orte.

§. 20.

An einigen Stellen erſcheint das Waſſer zuweilen ganz feurig und glänzend, ſo daß die Schiffsleute, die von demſelben beſpritzt werden, wie mit Funken bedeckt zu ſein ſcheinen. Als man dergleichen Waſſer mit einem Mikroſkop unterſuchte, fand man, daß der Glanz von gewiſſen, den Johanniswürmchen ſehr ähnlichen und wie dieſe im Finſteren leuchtenden Würmern herrühre. Dieſes Leuchten des Waſſers ſchreibt ſich aber auch zum Theil von dem Schlamme der Fiſche und von dem generirenden Fiſchſamen oder Laich her. Man hat auch eine Menge von Inſecten, die da leuchten, z. B. der Laternenträger. Uebrigens hat das Meerwaſſer auch bei den Moluckiſchen Inſeln zur warmen Jahreszeit Nachts eine ſo weißliche Farbe, als wenn es durchgängig aus Milch beſtände.

Anmerkung. Forſter führt in ſeinen lehrreichen Bemerkungen über Gegenſtände der phyſiſchen Erdbeſchreibung u. ſ. w. Berlin 1793. gr. 8. S. 52 und ferner ein dreifaches Leuchten des Meerwaſſers, ſowie es ihm aus eigener Erfahrung bekannt geworden, an. Er unterſcheidet nämlich ein elektriſches, ein phosphoriſches, und ein von lebendigen Seethierchen veranlaßtes Leuchten. Das erſtere zieht ſich meiſtens in feurigen Streifen von dem Hintertheile des Schiffes über das Meer hin. Das phosphoriſche Leuchten ſcheint hauptſächlich ein Product in Fäulniß gerathener animaliſcher Theile zu ſein, vermittelſt einer Reibung, weil es, ſobald das Waſſer in gänzliche Ruhe kommt, aufhört. Die dritte und ſchönſte Art des Leuchtens rührt von einer ungeheueren Menge ſich ſchnell durch einander bewegender, gallertartiger und kleinen Kügelchen ähnlicher Thierchen her. Aber auch die ſogenannten Meerneſſeln oder Meduſen ſtrömen ein ziemlich beträchtliches Licht aus ihren Fühlfäden aus, ungeachtet der Dunkelheit ihres übrigen Körpers. Vergleiche auch Gehler's phyſikaliſches Wörterbuch, Artikel Meer. Noch wollen Einige auch einen beſonderen Schein des Waſſers in der Oſtſee wahrgenommen haben, der vornehmlich zur Herbſtzeit im Dunkeln dem hellblauen elektriſchen Funken ähnlich ſieht, und der Vorbote eines plötzlichen Oſt- oder Nordoſtwindes mit feuchter Witterung ſein, zugleich aber auch einen reichlichen Fiſchfang verſprechen ſoll. Siehe Gren's Annalen der Phyſik Bd. II. St. 3. Die Abhandl. von Waſſerſtröm.

§. 21.

In Betreff der Salzigkeit des Meerwaſſers bemerken wir, daß der Ocean gleichſam ein überaus großes Salzmagazin, und das Seewaſſer ordentlicher Weiſe ſalzig ſei, wo ſich nicht etwa beträchtliche Ströme, die ſüßes Waſſer bei ſich führen, in daſſelbe ergießen, wie z. E. der la Plata Strom, der an ſeiner Mündung eine Breite von 80 Meilen hat.

Die Grade in der Verſchiedenheit des Salzwaſſers beruhen alſo auf dem Zufluſſe des ſüßen Waſſers. Wenn ein Meer weniger ausdünſtet, als es Zufluß von ſüßem Waſſer hat, ſo iſt es weniger ſalzig. Der Zufluß in Betreff der Oſtſee iſt größer, als ihre Ausdünſtung, folglich iſt die Oſtſee auch weniger ſalzig. Das mittelländiſche Meer hat einen ſehr beträchtlichen Antheil von Salz. Bei dem Kaſpiſchen Meere iſt die Ausdünſtung größer, als der Zufluß von ſüßem Waſſer, folglich iſt dieſes Meer von ſtärkerem ſalzigen Geſchmacke. Die Ausdünſtung des todten Meeres iſt ſo ſtark, daß es im Sommer einige Meilen weit austrocknet, ſo daß man in daſſelbe in merklicher Weite hineingehen kann, und deswegen iſt es auch ſehr ſalzig. Wir bemerken auch, daß ordentlicher Weiſe da, wo die Temperatur ſehr warm oder ſehr kalt iſt, das Waſſer am Salzigſten ſein müſſe.

Die Urſache, warum das Meerwaſſer in den heißeſten Gegenden am Salzigſten iſt, beſteht in der überaus ſtarken Ausdünſtung, durch die das Waſſer verflüchtigt wird, das Salz aber zurückbleibt. In den kälteſten Gegenden aber rührt dieſes daher, weil das hereinfließende Flußwaſſer zu großen Eisſchollen, die gleich großen Ländern herumſchwimmen, gefriert.

Anmerkung. Die Angaben über den Salzgehalt des Meerwaſſers weichen ſehr von einander ab. Im mittelländiſchen Meere will man den Salzgehalt wie ein Loth, in anderen Meeren wie 2, 3, 4 Loth und darüber, auf das Pfund, gefunden haben. Einige haben das Geſetz angenommen, die Salzigkeit des Meerwaſſers ſei unter dem Aequator am Stärkſten, und geringer gegen die Pole hin. Aber jene Salzigkeit iſt ſich nicht einmal an ein und ebenderſelben Stelle immer gleich. Pages darüber angeſtellte Bemerkungen ſind verzeichnet in Fabri's Geiſtik. S. 393. Auch iſt das Waſſer in der Tiefe meiſtens ſalziger, als auf der Oberfläche, wie in der Meerenge von Konſtantinopel, wo ſich jenes zu dieſem, wie 72 zu 62 verhalten ſoll. Vergleiche auch Otto's Syſtem einer allgemeinen Hydrographie. Berlin 1800. gr. 8. S. 383 u. f.

§. 22.

Eine ſolche Salzigkeit gibt es ſowohl im Oceane, als in den mittelländiſchen Meeren, unter denen der See in Rußland bei der Wolga nach Archangel zu, und bei der neu errichteten Colonie Saratow, zu merken iſt. Er iſt in manchen Zeiten mit Salz in eben der Art, wie im Winter mit Eis belegt, ſo daß man über ihn hingehen und fahren kann.

Ferner gehört auch hieher der Asphaltſee oder das todte Meer, welches eigentlich nur der Jordan iſt, deſſen Ufer erweitert worden ſind, indem der Jordan in dieſes Meer hineinfließt und mit ihm einerlei Richtung hat. Wenn dieſer See an ſeinem Ufer im Sommer austrocknet, ſo verbreitet das verfaulte Waſſer darin einen ſo ſtarken übeln Geruch, daß die darüber hinfliegenden Vögel herabfallen und ſterben ſollen. Es rührt ſolches von einem Pech her, welches den Steinkohlen ähnlich ſieht.

Der größeſte, aus der Erfahrung bekannte Grad der Salzigkeit iſt 1 Loth Salz auf 14 Loth Waſſer. Tritt noch mehr Salz hinzu, ſo geht es auf den Boden herab, und wird nicht mehr im Waſſer aufgelöſet.

Anmerkung 1. Georgi in ſeiner naturhiſtor. phyſikal. geograph. Beſchreibung des Ruſſiſchen Reiches thut mehrerer dergleichen Salzſeen Erwähnung, die indeſſen ihre Natur oft plötzlich ändern, und alsdenn, meiſtens nach einer Austrocknung und höchſt wahrſcheinlich hierauf durch Winde erfolgten Auswehung ihres Bodenſatzes wieder blos ſüßes Waſſer enthalten. — Salzſteppen.

Anmerkung 2. Bergmann gibt die Sättigung des Waſſers durch Salz zu 30 Procent von dieſem an (ſiehe deſſen Weltbeſchreibung S. 362); aber er ſetzt voraus, daß 500mal ſoviel Waſſer zu der Auflöſung eines beſtimmten Quantums von Salz erforderlich ſei. Man hat indeſſen gefunnen, daß im Allgemeinen 200mal ſoviel Waſſer dazu hinreicht, wie auch, daß im Ganzen warmes Waſſer nicht viel mehr davon auflöſt, als kaltes.

Anmerkung 3. In Betreff des Asphaltſees wollte man die Bemerkung gemacht haben, daß das Waſſer in ihm eine ſolche Schwere oder Dichtigkeit beſitze, daß kein lebendiger Körper darin niederſinke, und ſchrieb dies der ſtarken Sättigung deſſelben mit Salz zu.

§. 23.

Das Fundament des Salzes beſteht in einer kalkartigen Erde, oder einem Mineralalkali und einem Salzgeiſte, der in einer ganz beſonderen Säure, der Salpeterſäure, beſteht. Es gibt dreierlei Säuren: die Vitriol-, Salpeter- und Küchenſalzſäure, oder auch mineraliſche, thieriſche und vegetabiliſche Säure, ſowie eine dreifache Gährung, die Wein-, Fäulniß- und Eſſiggährung. Im Kochſalz iſt außer der Säure ein Alcali fixum, oder Kalkerde befindlich, welche das Seewaſſer in ſich enthält. Man vergleiche hier die beſtimmteren Angaben in den oben angezeigten und anderen chemiſchen Schriften.

Von dem Kochſalz gibt es dreierlei Arten: das Seeſalz, Stein- und Quellſalz. Das Salz befindet ſich ſowohl im Waſſer, als auf dem feſten Lande, und hier in den ſogenannten Salzquellen und Bergwerken. Wenn wir die Urſache des Salzgehaltes der Waſſer unterſuchen wollen, ſo müſſen wir zuerſt fragen: welches war das urſprüngliche Waſſer, das ſüße oder das ſalzige? Wenn man die ganze Sache mit philoſophiſchem Auge betrachtet, ſo iſt das einfache Waſſer das frühere geweſen, aus dem hernach durch Hinzuthuung das zuſammengeſetzte entſtehen konnte; das ſüße Waſſer iſt das einfache, und ſo ſcheint es auch wirklich zugegangen zu ſein. Wo die Ströme ſich in das Meer ergießen, da gibt es Sand, und dieſer iſt entweder petrificirt oder präcipitirt.

Wie wird aber das Meerwaſſer ſalzig? Man glaubt, dies ſei vermittelſt der allmähligen Abſpülung des Salzes von den Pflanzen und Gewächſen, die einen kleinen Grad von Kochſalz bei ſich führen, bewirkt; die Ströme ſollen es dann weiter in die See gefördert und es ſich auf dieſe Weiſe hineingeſammelt haben. Allein dann müßte die Welt Millionen Jahre geſtanden haben, wenn es auch überhaupt auf eine ſolche Art möglich werden könnte, und die Ströme müßten ebenfalls ſalzig ſein, weil ſie es eben ſind, die das Salz wegführen ſollen.

Dagegen gibt eher die See dem Lande Salz ab, als das Land der See. Im heißen Klima roſtet alles Eiſen, ja ſogar die Uhren in den Taſchen. Dieſes rührt von dem Salze her, das in die Luft aufſteigt, und aus der Luft wieder vermittelſt des Regens auf Aecker und Pflanzen fällt.

Viele glauben, daß es Gebirge von Salz im Meere gebe, die durch das Waſſer aufgelöſt werden. Dann aber müßte das Waſſer um ſo ſalziger werden, je mehr die Berge aufgelöſet würden. Dagegen findet der umgekehrte Fall Statt, die Salzflötze rühren noch von dem Meere her, das vorher da war, ſpäterhin aber abgelaufen iſt und das Salz zurückgelaſſen hat.

Sollte das Salz des Oceans vorhin auf der Erde geweſen und von dem Meere abgeſpült worden ſein, ſo müßte man noch das Salz in allen Bergwerken antreffen. Zunächſt freilich ſcheint das Salz ſeinen Urſprung von dem Meerwaſſer zu haben und ein urſprünglicher Beſtandtheil des Waſſers zu ſein, welches im erſten Zuſtande der Erde das Salz aufgelöſet hat, denn in dem Inwendigen der Erde befindet ſich gleichfalls noch eine große Menge Salz, wie dieſes außer den großen Salzbergwerken auch die feuerſpeienden Berge beweiſen, welche eine Menge von Kalkſteinen, Salz und Aſche auswerfen. Es iſt dieſes zwar kein Kochſalz, ſondern ein Laugenſalz, allein dem Kochſalze liegt denn doch immer etwas Laugenſalz zum Grunde.

Anmerkung. Wie ſehr das Salz die Fruchtbarkeit befördere, iſt unleugbar. Man bemerkt dieſes an einem Acker, der, wenn man ihn einige Jahre ruhen läßt, wenigſtens ebenſoviel trägt, als wenn er auf die gewöhnliche Weiſe gedüngt worden, wozu ihm das im Regen herabfallende Salz verhilft. Halley meinte, alles, auch das ſüße Waſſer enthalte einige feine Salzpartikelchen, dieſe würden von den Flüſſen im Meere zurückgelaſſen, und nur das ſüße Waſſer oder die eigentlichen Waſſertheile dünſteten wieder aus, und fielen im Regen aufs Neue herab. Da würden aber 2500 Jahre dazu erforderlich ſein, um das Meerwaſſer auch nur zweimal ſalziger zu machen, als das Flußwaſſer. In dem letzteren kann man nicht einmal das darin befindliche Salz auch nur im Geringſten durch den Geſchmack wahrnehmen, ſondern es höchſtens durch Experimente daraus herſtellen. Das Seewaſſer iſt im Allgemeinen funfzigmal ſalziger, als das Flußwaſſer, es würde alſo eine funfzigmal längere Zeit erforderlich ſein, alſo 125,000 Jahre, um das Seewaſſer in ſeinem gegenwärtigen Grade geſalzener zu machen. — Der häufige Regen läßt an den Perſiſchen Küſten, im Grunde, wo das Regenwaſſer ſtehen geblieben und das Salzwaſſer von den Anhöhen mit dahin geſpült iſt, eine Kruſte zurück, die das Gras des Bodens überdeckt. — Die wichtigen Salzwerke bei Bochnia und Wieliczka in Gallizien. — Durch eine Bleiauflöſung in ſogenanntem Scheidewaſſer laſſen ſich die Salztheilchen im ſüßen Waſſer niederſchlagen. Uebrigens ſcheint es, daß, da das Waſſer ehedeß alles feſte Land bedeckte, es das Salz des letzteren ausgelaugt habe. Sonach behält das Meerwaſſer nur das einmal in ihm enthaltene Waſſer, und wir gehen der von Lichtenberg ad absurdum erwieſenen Frage aus dem Wege: woher das Meerwaſſer noch gegenwärtig ſein Salz erhalte? —

§. 24.

Weil das ſüße Waſſer bei der Schiffahrt auf langen Seereiſen zuletzt ſowohl in Fäulniß übergeht, als auch gar austrocknet, und im erſteren Falle einen ſehr großen Schaden anrichten kann, indem es, weil es lange Würmer bekommt, eine wahre Peſt für die Schiffsleute iſt, die die Urſache der Seekrankheiten wird; ſo hat man bereits vorlängſt darauf gedacht, wie das Meerwaſſer könne verſüßt werden? Dieſe Erfindung gelang endlich, nachdem viele Gelehrte darauf gedacht hatten.

Die größte Schwierigkeit aber iſt dieſe, daß das Schiff zu dieſem Behuf viele Steinkohlen mit ſich führen muß. Iſt es kein Handlungsſchiff, ſondern geht es blos auf Entdeckungen aus, dann iſt das immer möglich, nur nicht im umgekehrten Falle.

Das Meerwaſſer verſüßt man durch Deſtillation, zu der beſtändig drei Stücke erforderlich ſind: der Deſtillirkolben nämlich, der Kühlhelm, in dem die Dünſte in die Höhe ſteigen und durch die Kälte zuſammengezogen werden, wodurch ſie in Tropfen herunterfallen, und dann die Vorlage, in die das Waſſer, welches deſtilliren ſoll, hineinfließt.

In der Natur geht die Deſtillation auf dieſelbe Weiſe vor ſich, denn das Flußwaſſer iſt in eben der Art aus dem Meerwaſſer deſtillirt. Die Sonne iſt das Feuer, der Ocean der Deſtillirkolben, die oberſte Region aber, oder die Atmoſphäre iſt der Kühlhelm, wohin die Dünſte aufſteigen und ſich in Wolken ſammeln. Die Erde endlich iſt die Vorlage, in die das Waſſer abfließt. Weil aber auch einige flüchtige Salze mit in die Höhe ſteigen, ſo iſt es kein Wunder, daß wir kein vollkommenes reines Waſſer haben.

Die Bitterkeit des Seewaſſers rührt von dem Kalk her, denn alle Producte des Seewaſſers ſind kalkartig, und wenn dieſer Kalk mit etwas Salz in Verbindung tritt, ſo entſteht, daraus die genannte Bitterkeit.

Späterhin hat man in England ſowohl, als in Frankreich eine andere, noch zweckmäßigere Methode erfunden, um das Meerwaſſer ſüß zu machen. Noch iſt aber endlich eine andere Art zu merken, wie man aus dem Meerwaſſer das Salz abſondert. Man macht nämlich in dem Meere am Geſtade eine Vertiefung oder Baſſin, in welches man das Seewaſſer hineinfließen läßt, woraus denn daſſelbe von der Sonnenhitze aufgezogen wird, und das Salz zurückbleibt, wie ſolches namentlich in Frankreich geſchieht. Da das auf dieſe Weiſe gewonnene Salz aber ſchwarz iſt, ſo muß daſſelbe purificirt werden. Es heißt alsdenn Baiſalz, und das ſpaniſche Baiſalz von Cadix iſt dem Halliſchen ähnlich. Das Genueſiſche iſt auch weiß, aber etwas ſauer, welches von dem Boden herrührt. Die nördlichen Länder machen kein Salz, weil das Waſſer nicht in einem ſo hohen Grade ſalzig iſt. An dem Eismeere kann man auch kein Salz machen, ob es gleich ſalzig genug iſt, denn dazu gehört eine wärmere Luftbeſchaffenheit, als die dortige es iſt.

Anmerkung 1. Von der Deſtillation des Seewaſſers iſt ſchon geredet. Man machte dabei anfänglich, — der Verſuche der Alten gedenke ich hier nicht, — vornehmlich künſtliche Verſuche, und kam am Ende wieder auf ein ganz einfaches

Verfahren zurück. Außer der Deſtillation aber hat man auch noch andere Mittel verſucht, das Seewaſſer von ſeinem Salze zu befreien. Hieher gehört 1) das Filtriren, wobei man etliche Gefäße über einander ſtellte, und das Seewaſſer durch den mit Sand gefüllten Boden laufen ließ. Dabei blieb aber immer noch der bittere Geſchmack jenes Waſſers zurück. 2) Das Gefrieren, indem bei der Verwandlung des ſüßen Waſſers in Eis die Salztheilchen zurückbleiben. Indeſſen bleibt auch dabei noch immer einige Bitterkeit übrig, und weder die natürliche, noch die künſtliche Verwandlung des Waſſers in Eis ſind überall und im erforderlichen Maaße thunlich. 3) Die Fäulniß. In dieſem Falle läßt man das Seewaſſer in verdeckten Gefäßen faulen und reinigt es nachher, entweder durch Deſtilliren, oder hineingeworfenen Kieſſand, welches Verfahren doch aber eben ſo wenig die Bitterkeit des Geſchmacks entfernt. Vergleiche Gehler a. a. Ort, Artikel Meer.

Anmerkung 2. Die Bewohner einiger Küſtengegenden, die weder Fluß-, noch hinreichendes Regenwaſſer haben, behelfen ſich mit dem natürlichen Seewaſſer. So viel vermag die Gewohnheit.

Anmerkung 3. Die Bitterkeit des Meerwaſſers, die es auch außer ſeinem Salzgeſchmacke hat, ſchrieb man ehedeß einem Zuſatze von Erdharz oder Bergfett zu, aus deſſen Daſein man dann weiter auf Steinkohlen-Flötze am Meeresboden ſchloß. Neuere Verſuche haben aber bewieſen, daß dies nicht der Fall ſei, ſondern daß nach dem Kryſtalliſiren des Salzes von dem Seewaſſer eine dicke Lauge zurückbleibe, in der ſich Salzſäure, Magneſia, Glauberſalz und ſelenitiſche Theile vorfinden (ſ. Gehler a. a. O.), die bei der Deſtillation alle zurückbleiben, ſo daß auf dieſe Weiſe wirkliches ſüßes Waſſer aus dem Meerwaſſer kann gewonnen werden. Hier und namentlich in dem Kaſpiſchen Meere findet ſich eine beſondere, wie Gmelin bemerkt, vom Naphta herrührende Bitterkeit vor. So findet man auch vieles Judenpech im ſogenannten todten Meere, deſſen Waſſer daher auch eine ſtarke Bitterkeit hat.

§. 25.

Die Verſchiedenheit der Seeluft iſt in der Art auffallend und bemerkbar, daß Menſchen, die auf der See den Scharbock bekommen haben, nur den Kopf auf das Land legen dürfen, um mehrentheils dadurch geheilt zu werden. Dagegen iſt die Seeluft oft für anderweitig erkrankte Perſonen heilſam, und viele geneſen allein durch eine Seereiſe. Daher auch Linné ein Hoſpital in der See anzulegen gedachte.

Der Nutzen des Salzes im Meerwaſſer iſt vielfach und überaus groß. Es dünſtet zum Theil aus, fällt auf den Acker und macht ihn fruchtbar. Eben dieſer ſeiner Eigenſchaft wegen kann es auch größere beladene Schiffe und größere Thiere tragen, die im ſüßen Waſſer unterſinken würden. Man kann im Seewaſſer füglicher ſchwimmen, als im Flußwaſſer, wie denn der Admiral Broderik, da er in dem letzten Kriege zwiſchen den Spaniern und Engländern ſein Schiff durch den Brand verlor, eine ganze Stunde ſchwimmend ausdauern konnte. Er nahm ſeine Papiere in den Mund, ein Matroſe ſeine Kleider, und ward gerettet.

Das Baden im Salzwaſſer iſt geſund, es iſt aber die See nicht, wie Einige meinen, ein Verwahrungsmittel gegen die Fäulniß; denn wie man bei einer Ueberſchwemmung des Meeres bei hoher Fluth auf der Inſel Sumatra bemerkt hat, ſo wurde das Seewaſſer, nachdem es 14 Tage auf dem Lande war ſtehen geblieben, durch Mangel an Bewegung, ſo übelriechend, daß das Caſtell der Holländer zwei Mal ausſtarb und ſie es deshalb endlich auch ganz verlaſſen mußten.

Weil das Salzwaſſer ſchwerer iſt, ſo iſt auch der Druck des Seewaſſers ſehr groß. Der Graf Marſigli, der mehr Naturforſcher, als General war, hatte eine Bouteille 300 Faden tief in das Meer herabgelaſſen, nachdem er vorher einen Ring in der Art daran befeſtigt hatte, daß ſie gerade herunterſinken konnte. Der Druck des Seewaſſers trieb den Pfropfen, der ihre Oeffnung verſchloß, tief in dieſelbe hinein, ja neben demſelben ſogar, und durch ihn auch eine kleine Quantität Waſſer, welches ſüß war, indem die Salztheilchen nicht durchzudringen vermögend geweſen waren. Eine ſolche Waſſerſäule von 7000 Kubikfuß, wenn ein Kubikfuß auch nur 4 Pfunde ſchwer iſt, wäre eine gute Preſſe.

Noch iſt zu merken, daß das Salz nicht zum Leben nothwendig iſt; da viele Völker, z. E. die Karaiben, ganz ohne daſſelbe leben.

Anmerkung. Wie weit der Unterſchied des ſalzigen Meerwaſſers in Rückſicht ſeines Gewichtes gehen kann, erſieht man am Einleuchtendſten namentlich aus dem Waſſer des todten Meeres, deſſen ſpecifiſches Gewicht gegen gemeines Waſſer ſich, wie 5 zu 4 verhält. Sonſt iſt dieſes Verhältniß zwiſchen gemeinem Meer- und Regenwaſſer, nach Muſſchenbroeck, nur wie 1030 zu 1000. Nach den Ufern zu iſt das Meerwaſſer wieder leichter, als tiefer hinein, wegen dort ſtärkerer Vermiſchung mit dem Waſſer aus Flüſſen und Bächen.

§. 26.

Bei der Frage: warum das Meerwaſſer nicht höher ſteige, da doch täglich ein großer Zufluß aus den Strömen Statt findet? iſt man auf die Meinung gerathen, die ſchon die Alten vortrugen, daß die Meere einen unterirdiſchen Zuſammenhang hätten, und das Waſſer durch dieſelben unterirdiſchen Kanäle wieder zurücktrete. Die Alten glaubten immer, die Circulation des Waſſers müſſe unter der Erde vor ſich gehen; allein ſeitdem man die Arithmetik auf die Phyſik angewendet hat, hat man gefunden, daß jene Circulation über der Erde geſchieht, und zwar vermittelſt der Deſtillation, nur daß ſie uns freilich nicht ſichtbar wird. Man lernte nämlich einſehen, daß die Ausdünſtung des Meerwaſſers weit mehr betrage, als der tägliche Zufluß aus den Strömen, indem die ſchmalen Flüſſe, in Anſehung der Breite des Oceans, über den ſich doch die Ausdünſtung erſtreckt, verhältnißmäßig ein ſehr weniges Waſſer hineinführen. Der Ocean müßte im Gegentheil, bei dem alleinigen Zufluſſe der Ströme kleiner werden und abnehmen, wenn er nicht zu ſeiner Erhaltung noch andere Quellen hätte. Dahin gehören der Regen und Schnee u. ſ. w., die perpendiculär auf das Meer zurückfallen, ſo daß der Ocean im Grunde eben ſo viel ausdünſtet, als er auf anderen Wegen Zuwachs erhält.

Im ganzen Weltmeere iſt der Zufluß durch Ströme der Ausdünſtung gleich, weil die Flüſſe nicht mehr Waſſer geben können, als ſie durch die Ausdünſtung des Meeres mittelbar oder unmittelbar bekommen. Weil aber einige Meere vom Ocean abgeſchnitten ſind, und keinen Zuſammenhang mit demſelben haben, wie z. B. das Kaſpiſche, einige aber wieder kleine Baſſins haben, wie die Oſtſee, und desungeachtet viele Flüſſe aufnehmen; ſo können dergleichen Meere höher ſein, als der Ocean. Da es auf der anderen Seite aber wieder Meere gibt, die zwar im Zuſammenhange mit dem Weltmeere ſtehen und größere Buſen haben, aber gar keine oder doch nur wenige Flüſſe aufnehmen, bei denen alſo die Ausdünſtung größer iſt, als der Zufluß; ſo müſſen Meere dieſer Art niedriger ſtehen, als der Ocean. Ein ſolches Meer iſt z. B. das mittelländiſche. Wenn die Straße bei Gibraltar vermauert würde, ſo daß kein Zufluß aus dem Atlantiſchen in das mittelländiſche Meer Statt fände: ſo würde es ſeiner, der großen Oberfläche halber gewiß ſehr ſtarken Ausdünſtung halber, und wegen des geringen Zufluſſes der Ströme eintrocknen müſſen; das Baſſin würde immer kleiner werden, obwohl es nicht zur gänzlichen Austrocknung kommen, ſondern alsdenn darin aufhören würde, wenn die Ströme gerade nur ſo viel Waſſer noch hineinführen, als es wieder ausdünſtet. In dieſer Höhe würde es hernach immer ſtehen bleiben. Jetzt aber geht beſtändig ein Strom aus dem Ocean in das mittelländiſche Meer, der den größeren Verluſt durch die Ausdünſtung erſetzt, aber doch nicht ſo ſtark iſt, um das mittelländiſche Meer mit dem Ocean in einer gleichen Höhe zu erhalten.

Das rothe Meer ſoll höher liegen, als das mittelländiſche, und der Atlantiſche Ocean höher, als der pacifiſche. Die Landengen von Suez und Panama trennen jene an Höhe ungleichen Meere von einander. Da aber der Ocean und das pacifiſche Meer in keiner ſo gar großen Entfernung davon dennoch zuſammentreffen; ſo dürften die Urſachen, welche die Spanier, um die Unmöglichkeit der Durchſtechung der letztgenannten Erdenge darzuthun, beibringen, wohl mehr politiſch, als phyſiſch ſein, und die Verbindung beider Meere an dieſer Stelle blos darum verhindern ſollen, um die Engländer und übrigen Seemächte dadurch um ſo eher zu bewegen, ſie in dem ungekränkten Beſitze dieſer ihrer Länder zu laſſen. Indeſſen könnte doch wohl der Atlantiſche Ocean etwas höher liegen, als das pacifiſche Meer, indem ein allgemeiner Strom des Waſſers von Oſten nach Weſten Statt findet, der wirklich das Waſſer im Atlantiſchen Ocean in etwas anhäufen dürfte.

Anmerkung. Es war ſehr natürlich, daß man anfänglich auf die Vermuthung einer unterirdiſchen Communication aller Meere mit einander kam. So führt z. B. die Wolga allein dem Kaſpiſchen Meere täglich auf 21,600 Millionen Kubikfuß Waſſer zu, und wenigſtens zwei Mal ſo viel darf man auf den Zufluß aus den Strömen Yemba, Jaik u. ſ. w., auf Regen und Schnee rechnen. Dabei wuchs aber weder die Höhe des Meeres, noch war ein Abfluß ſichtbar. Aber die Ausdünſtung dieſes Meeres ſoll nach Gmelin's Bemerkung (Reiſe durch Rußland, Th. III), obwohl Andere derſelben nicht ganz beitreten, gerade ſo ſtark, wie jener Zufluß ſein. Faſt ganz derſelbe Fall findet bei dem mittelländiſchen Meere Statt. Dieſes nämlich müßte allein nach dem Zufluſſe aus dem Atlantiſchen Meere und dem Nil, jährlich auf 26 Fuß anwachſen. Die Ausdünſtung deſſelben aber würde im Jahre etwa nur 30 Zoll betragen, welche obendrein noch der hineinfallende Regen allein hinlänglich erſetzt. Dazu kommen noch andere Phänomene, die hier auf etwas mehr, als bloſe Ausdünſtung ſchließen laſſen. Vielmehr wird man genöthigt, hier auf ein tieferes Hinausſtrömen des Waſſers zu kommen, im Gegenſatze von dem Zuſtrömen deſſelben an der Oberfläche, woraus die Lehre von den entgegengeſetzten Strömungen Licht erhält, ſo wie dieſe dagegen wieder über jene Erſcheinungen Aufklärung verbreitet. — Das rothe Meer ſoll nach den neueſten Franzöſiſchen Beobachtungen und Berechnungen wirklich um mehrere Fuß höher liegen, als das mittelländiſche.

§. 27.

Die Bewegung des Meerwaſſers iſt dreifach, nämlich:

1. in Wellen, wovon der Wind die Urſache iſt,
2. in Meerſtrömen, und
3. in der Ebbe und Fluth.

Was nun zuvörderſt die Wellen betrifft; ſo iſt zu merken, daß das Waſſer in denſelben nicht fortläuft, ſondern beſtändig auf einer und derſelben Stelle ſtehen bleibt, und nur eine ſchwankende Bewegung erhält, indem der Wind nicht ſtark genug iſt, auf ein Mal eine ſolche Quantität Waſſer in Bewegung zu ſetzen. Erſt bei einem längeren Anhalten deſſelben wird dieſes möglich. Hieraus kann man es ſich erklären, wie es kommt, daß die Taucher zwei bis drei Stunden nach ſeinem Entſtehen noch gar nichts von der Wirkung des Windes in der Tiefe empfinden.

Es ſcheint wirklich, als ob die Bewegung der Wellen fortrückend wäre, indem die folgende Welle nach und nach anſchwillt; allein es iſt nur eine ſchaukelnde, oſcillirende, bald ſteigende, bald fallende Bewegung. Man kann ſich davon überzeugen, wenn man Spreu auf das Waſſer ſtreut, und einen Stein, der Wellen erregt, hineinwirft: alsdann ſieht man, daß die Spreu bei der Wellenbewegung immer nur auf eine Stelle bleibt.

Man kann daſſelbe auch darthun aus der Art, die Entfernung zu meſſen, welche man auf der See zurückgelegt hat. Denn man hat noch außer dem Calculiren, wobei man die Geſtalt des Himmels mit der Zeit, welche man auf der Fahrt zugebracht hat, vergleicht, wenn man nämlich der Breite nach gegen den Aequator oder die Pole zu reiſet, eine andere Art, die Meilen zu meſſen, die eben darauf beruht, daß das Waſſer im Meere immer an einer Stelle verbleibt. Man wirft nämlich ein Bret aus, welches man auch

Log nennt, deſſen eines Ende an einem Taue befeſtigt iſt, und aus der Länge des Taues, welches man abgewunden hat, nebſt der Zeit, in welcher man von dem Brete entfernt iſt, beurtheilt man die Weite, die man zurückgelegt hat. Wenn alſo das Waſſer nicht auf einer Stelle bliebe, ſo würde auch das Bret mitſchwimmen; und hätte man demnach keinen feſten Punct, von dem man anfangen könnte, ſo würde man auch die zurückgelegte Weite in der Art gar nicht zu beſtimmen im Stande ſein. Admiral Anſon maß die Weite ſeiner Reiſe, und kam drei Wochen ſpäter an die Inſel, als er hätte ankommen ſollen, denn ein Strom kam ihm entgegen, der das Log zurücktrieb. Er aber glaubte, daß er ſich von demſelben weiter bewege.

Die Wellen ſind entweder lange, oder kurze, oder zurückſchlagende Wellen. Die erſteren ſind die beſten, und beſonders im Biscayiſchen Meere anzutreffen. Die mittleren aber ſind wegen der ſchaukelnden Bewegung, welche das Schiff, die Fäſſer, andere Waaren, auch ſelbſt die Schiffsleute erhalten, ſehr gefährlich. Zurückſchlagende Wellen endlich ſind da, wo es Untiefen gibt; das Waſſer wird nämlich von dem Winde gedrückt, und weil die Wellen an Felſen anſtoßen, ſo werden ſie wieder zurückgeſchlagen.

Die langen Wellen ſind niemals an ſteilen, ſondern an flachen Küſten, und zwar in der Mitte, nicht nahe an denſelben. Im Grunde der See iſt es meiſtens ruhig. Die Wellenbewegung nämlich findet gewöhnlich nur auf der Oberfläche des Waſſers Statt. Wo aber das Meer nicht tief genug iſt, wie z. B. in der Oſtſee, da kann der Wind das Waſſer bis auf den Grund bewegen, woher die kurzen oder zurückſchlagenden Wellen entſtehen.

Durch ſolche Wellen kann die Seeſtürzung bewirkt werden. Dieſe entſteht, wenn eine Welle berſtet, welches der Erfolg davon iſt, daß der Wind von der Seite ſteht und die Welle aufgehalten wird.

Je enger die Meere ſind, deſto untiefer ſind ſie auch. Daher haben die Wellen in ihnen auch kein freies Spiel, ſondern ſind abgebrochen. An der Kürze der Wellen kann man die Sandbänke erkennen. Alle Riffs haben kalte Luft und Nebel. Dieſer Umſtand iſt ſchwer zu erklären; aber im Grunde iſt es dieſelbe Urſache, wie bei den kurzen Wellen. Sie liegt nämlich im Boden. In der tiefen See findet eine Kellerwärme Statt, welche in der Erde in einer Tiefe von ſiebenzig Fuß anzutreffen iſt, und die ſich nach Franzöſiſchen Beobachtungen auch in der größeſten Tiefe beſtändig gleich bleibt. Sie beträgt 25½° nach Fahrenheit's Thermometer. Da nun das untere Waſſer kälter iſt, als das obere; ſo muß der Wind das Waſſer auf ſolchem Riff, wo es nicht tief iſt, und wo er alſo das Waſſer bis auf den Grund bewegen kann, von unten nach oben bringen. Weil es nun oben einen höheren Grad von Wärme hat, als es die untere Kellerwärme deſſelben iſt; ſo muß hier, wenn nun jenes kältere Waſſer nach oben kommt, auch die Lufttemperatur kälter werden.

Die eigentliche und größeſte Höhe der Wellen kann man nicht genau wiſſen; doch behaupten Einige, daß ſie niemals höher, als vier und zwanzig Fuß ſteigen, welches Maaß in zwei Theile getheilt, für die Höhe oder das Thal an der Welle, eine Erhöhung von zwölf Fuß über oder eine eben ſolche Vertiefung unter die Oberfläche des Meeres gibt.

Bei Gelegenheit der Wellenbewegung kann man auch derjenigen Bewegung des Waſſers Erwähnung thun, welche entſteht, wenn ein ſegelndes Schiff das Waſſer durchſchneidet. Dieſen Weg, den das Schiff zurücklegt, kann man auf fünfhundert Schritte weit kennen, und iſt dem Schiffer ſehr nützlich, indem er der nachbleibenden Vertiefung abmerken kann, wie weit er durch den Wind etwa von der geraden Fahrt zur Seite getrieben iſt.

Anmerkung. Was die Temperatur des Meerwaſſers betrifft, ſo iſt dieſelbe ungleich dauerhafter, als die der Atmoſphäre zunächſt über dem feſten Lande, und lange nicht ſo abwechſelnd, wie dieſe, was ſich ſchon hieraus ergibt, daß ſie, vielen Verſuchen und Erfahrungen zufolge, nur zwiſchen den Graden 26 und 68 des Fahrenheit'ſchen Thermometers, und nur in den kälteſten Erdſtrichen unter dieſe Puncte abweicht. In den wärmſten Klimaten ſteht das Waſſer beſtändig der Luft an Wärme, ſelbſt ſchon an der Oberfläche nach, daher die kühlenden Seewinde. Uebereinſtimmend iſt die Luft- und Waſſertemperatur in den gemäßigten Himmelsſtrichen, nur daß die letztere hier oft durch einen ſtarken Wind oder Sturm erhöht wird, wie man gewöhnlich dies an den Küſten von Preußen und Curland, namentlich bei einem von den Schwediſchen Küſten herwehenden Nordwinde bemerkt. Unter den erforderlichen Umſtänden kann daher ſogar die Nähe der See eine leidlichere Temperatur auf dem benachbarten feſten Lande bewirken, wäre es auch nur für eine kurze Zeit.

§. 28.

Wenn ein Sturm lange angehalten hat, und durch ihn das Waſſer auf dem Boden des Meeres in Bewegung gebracht iſt; ſo dauert die Bewegung der Wellen, von unten her nach oben, noch fort, wenngleich der Sturm ſchon längſt aufgehört hat. Und dieſe Bewegung, welche den Schiffern ſehr gefährlich iſt, wird von ihnen die hohle See genannt. Bei einem Winde kann die Bewegung der Wellen dem Schiffe nicht ſo leicht ſchädlich werden, weil es dabei gleichſam mit fortgetragen wird. Wenn aber der Wind nachläßt, die Bewegung dagegen noch fortdauert, ſo iſt das Schiff einem Balle gleich, indem es nicht weiter rücken kann, ſondern ſich immer, wie auf einer Stelle, muß ſchaukeln laſſen, wobei ſich im Schiffe und an demſelben Alles losreißt und aus ſeinen Fugen geht.

Die hohle See iſt alſo eine Wellenbewegung nach vorhergegangenem Winde. Man nahm an, daß, wenn man Oel auf die See göſſe, ſie in ſolchem Falle dürfte beruhigt werden, und wahr iſt es, daß das Oel eine geringe Waſſerbewegung zu ſtillen im Stande iſt. Iſt das Meerwaſſer ganz in Ruhe, ſo kann man, wie ſchon geſagt, ſeiner Durchſichtigkeit wegen, Manches unter demſelben auf dem Boden entdecken. Sobald aber die Oberfläche auch nur in etwas in Bewegung geſetzt wird, ſo iſt es auf dem Boden trübe und finſter, als zögen Wolken vorüber. In einem ſolchen

Falle bedienen ſich die Taucher mit Vortheil des Oeles, das ſie zu dieſem Behufe meiſtens im Munde mit ſich herabnehmen. Laſſen ſie daſſelbe nämlich herausfließen; ſo ſteigt es in die Höhe, ebnet einen Theil der wellenförmig ſich bewegenden Oberfläche, und nun entſteht an dieſer Stelle eine Art von Fenſter, durch welches ſie Licht auf dem Boden erhalten. Was aber unter ſolchen Umſtänden und zu einem ſolchen Zwecke thunlich und hinreichend iſt, das dürfte es unter anderweitigen Umſtänden wahrſcheinlich nicht ſein. Schiffe, die mit Oel beladen waren, erlitten eine hohle See. Sie wurden an einander zerſchmettert, das Oel ergoß ſich über das Meer, das dennoch nicht ruhig wurde, wie Muſſchenbroeck erzählt.

Eine andere Art der Wellenbewegung beſteht in den Brandungen. Das Waſſer mitten in der See hat die Bewegung, welche ein Perpendikel hat, das heißt, eine oſcillirende Bewegung, da nämlich daſſelbe in gleicher Zeit ſteigt und in gleicher Zeit wieder fällt. Gegen das Land aber werden die Wellen zurückgeſchlagen, wie wenn der Faden des Perpendikels verkürzt wird. Wenn demnach eine Welle vom Lande zurückkehrt, ſo ſteigt die andere in die Höhe, folglich vereinigt ſich die zurückkehrende Welle mit der aufſteigenden, und ſo ergießen ſich dann beide weiter über das Land.

Die Urſache der Brandungen iſt folgende. Die Wellen an den Ufern und Küſten können nicht ein gleiches Spiel mit den anderen Wellen machen, weil ſie vom Lande aufgehalten werden. Daher holt die andere Welle die erſte ein; folglich iſt die zweite bereits höher, aber die dritte holt wieder dieſe ein, und iſt ſonach noch höher, und in der Art geht es immer fort, bis endlich der Druck der letzten Welle am Stärkſten iſt, und ſie alle zurücktreibt, da das Spiel alsdann wieder aufs Neue ſeinen Anfang nimmt. Dergleichen nun nennen die Schiffer, wie geſagt, Brandungen.

In Guinea iſt die größeſte Welle die ſiebente oder achte, deren Uebergang die Schiffer erwarten müſſen, woferne ſie nicht nebſt ihrem Boote wollen verſchlungen werden. Vielleicht war es dieſe größeſte Welle, die die Römer fluctum decumanum nannten.

Anmerkung 1. Ueber die Wellenbewegung des Meeres ſind umſtändlicher nachzuleſen: Gehler a. ö. a. O. Art. Wellen und Meer. Otto's Syſtem einer allgemeinen Hydrographie des Erdbodens. S. 426 u. f. Im mittelländiſchen Meere erheben ſich die Wellen nicht leicht über 8 Fuß, ſteigen aber in der Oſtſee oft höher. Selten erſtreckt ſich die Wellenbewegung tiefer, als 15 Fuß, daher die Oſtindiſchen Perlenfiſcher ſogar unter das Meer zu tauchen wagen, wenn die Schiffe des ſtarken Wellenſchlagens wegen das Auslaufen ſcheuen.

Anmerkung 2. Schon die Alten, Ariſtoteles, Plinius u. A., erwähnen des Oeles, als eines Wellen beruhigenden Mittels, und Franklin ſelbſt nahm in unſeren Zeiten die Sache in Schutz. Indeſſen läßt ſich bis jetzt über die Anwendbarkeit dieſes Mittels im Großen noch kein ſicherer Schluß machen, wie man z. B. aus v. Zach allgem. geograph. Ephemeriden, Bd. II. S. 516 u. f. vergl. mit S. 575 erſehen kann.

Anmerkung 3. Bei den Römern galt wirklich die zehnte Welle für die größeſte, wie Ovid. Metam. XI, 530. Trist. I, 2, 49. Sil. Ital. XIV, 124 beweiſet.

Anmerkung. 4. Noch kann ich hier eine beſondere Erſcheinung, ich meine die ſogenannte Fata Morgana, nicht mit gänzlichem Stillſchweigen übergehen. Erſt neuerdings hat man recht eigentlich angefangen, dieſen Gegenſtand, obwohl noch immer nicht mit der Aufmerkſamkeit, die er zu erregen im Stande iſt, zur Sprache zu bringen. Dieſe Fata Morgana beſteht in der Erſcheinung von Städten und Landpartien, und anderen Dingen der Art über der Oberfläche des Meeres, aus der ſie ſich zu erheben ſcheinen. Ob die beſondere Wellenbewegung des Meeres, ob die eigenthümliche Natur der benachbarten Küſten, ob eine eigenthümliche Beſchaffenheit der Atmoſphäre einzeln, oder ob dieſe Umſtände gemeinſchaftlich zur Erzeugung dieſes Phänomenes wirken, muß noch erſt dargethan werden. Wie thätig der Aberglaube dabei geweſen iſt, läßt ſich leicht denken. Etwas Aehnliches über dem Lande, oder die Kippung, haben die Franzoſen, namentlich Monge, in Aegypten bemerkt. Weitläuftiger über die Fata Morgana haben ſich die Verfaſſer einzelner Aufſätze in Gaſpari's und Bertuch's allgem. geograph. Ephemeriden, Jahrg. 1800. verbreitet.

§. 29.

Die zweite Bewegung des Waſſers wird durch die Meerſtröme veranlaßt. Die Urſache der Meerſtröme iſt zu ſuchen:

1) In der allgemeinen Bewegung des Oceans von Oſten nach Weſten. Dieſe rührt von der Umdrehung der Erde um ihre Axe von Weſten nach Oſten her, indem dadurch das Waſſer gleichſam zurückgeſchleudert wird.
2) In der Ausdünſtung.
3) Im Winde.
4) In der Ebbe und Fluth; von welcher letzteren weiterhin beſonders ſoll gehandelt werden.

§. 30.

Nachdem wir bereits oben bei Gelegenheit der Ausdünſtung geſehen haben, daß Meere, die in einem Zuſammenhange mit dem Ocean ſtehen, weil einige von ihnen kleine Baſſins und einen ſtarken Zufluß von Strömen haben, dieſe daher weniger ausdünſten, andere aber große Baſſins und einen geringeren Zufluß haben, alſo ſtärker ausdünſten, die erſteren demnach höher, die anderen aber niedriger ſtehen müſſen, als der Ocean; ſo muß in den Straßen, vermittelſt welcher ſolche mittelländiſche Meere mit dem Oceane zuſammenhängen, beſtändig ein Strom, der von keinem Winde erregt wird, anzutreffen ſein, durch welchen ſich entweder das Waſſer aus dem Meere, wenn dieſes nämlich höher ſteht, in den Ocean, oder umgekehrt, das Waſſer des Oceans in das Meer, wenn ſolches niedriger liegt, ergießt. Kennt man die Zahl und Maſſe der Flüſſe, die ſich in ein dergleichen Mittelmeer ergießen ſammt der Oberfläche des letzteren; ſo kann man ſchon daraus ungefähr abnehmen, welche Richtung der Strom nehmen müſſe, ob aus dem Mittelmeer in den Ocean, oder entgegengeſetzt, aus dieſem in jenes. Man hat dergleichen Ströme nur bei der Straße von Gibraltar, durch welche das mittelländiſche Meer mit dem Ocean zuſammenhängt, ferner bei dem Sunde und den beiden Belten, die die Oſtſee mit der Nordſee verbinden, bemerkt.

Außer dieſem oberen Strome gibt es gemeinhin noch einen anderen, der ſich unten auf dem Boden des Meeres befindet, und in einer jeden Straße angetroffen wird. Dieſer untere Strom iſt dem oberen beſtändig entgegengeſetzt. Buffon, in ſeiner Naturgeſchichte, will dies Phänomen gänzlich verwerfen, weil es ihm unbegreiflich dünkt. Allein die Erfahrung lehrt dennoch, daß dem in der That alſo ſei. Man ließ nämlich ein Boot auf dem Sunde ausſetzen, an dem ein Strick befeſtigt war. Das andere Ende dieſes Strickes aber war an einem Faſſe, in dem ſich etliche eiſerne Kugeln befanden, feſtgemacht. Als das Faß eine gewiſſe Tiefe erreicht hatte, ſahe man nun, wie das Boot dem oberen Strome ganz entgegengeſetzt fortgezogen wurde.

In der Straße bei Gibraltar geht der obere Strom hinein und der untere heraus. Im Sunde iſt der Fall umgekehrt. Die Urſache iſt dieſe. Das mittelländiſche Meer iſt niedriger, als der Ocean, der den oberſten Strom bildet. Die Oſtſee dagegen iſt höher, als das Nordmeer, weil der Zuwachs an Waſſer in derſelben beträchtlicher iſt, als die Ausdünſtung, folglich geht der obere Strom heraus. Weil nun wieder das Waſſer im mittelländiſchen Meere, eben der Ausdünſtung wegen, ſalziger iſt, alſo auch ſpecifiſch ſchwerer, als das Waſſer im Oceane: ſo geht der untere Strom aus jenem in dieſen; dagegen aber das Waſſer der Nordſee, weil das in der Oſtſee leichter iſt, durch den unteren Strom in dieſe eindringt.

Der untere Strom entſteht demnach durch den Druck des Waſſers. Die Säule nämlich des Waſſers im mittelländiſchen Meere iſt ſchwerer, weil ſie ſalziger iſt, als die Säule des Oceans, folglich treibt das ſchwerere Waſſer, durch den Druck, das leichtere zurück. In der Oſtſee iſt es aus derſelben Urſache umgekehrt.

Iſt alſo die Ausdünſtung in einem Mittelmeere größer, als der Zufluß, ſo geht der obere Strom hinein, und der untere Strom heraus. Iſt aber der Zufluß von ſüßem Waſſer größer, ſo tritt der entgegengeſetzte Fall ein. Nach dieſem Maaßſtabe läßt ſich nun die Stromcommunication aller Meere beurtheilen.

Anmerkung 1. Jener zwiſchen den Wendekreiſen befindliche allgemeine Strom von Oſten nach Weſten ſcheint, außer der angegebenen Urſache, auch im Umlaufe des Mondes, ſowie in dem hier faſt beſtändig wehenden Oſtwinde, ſeinen Grund zu haben, und eben dieſer Strom iſt wieder Urſache, daß man ſchneller mit ihm von Amerika nach den Molucken, als gegen ihn, von dieſen aus dorthin reiſet. Ein zweiter allgemeiner Strom, deſſen ältere Naturforſcher erwähnen, der aber wahrſcheinlich keinen Grund hat, nämlich von den Polen aus gegen den Aequator, ließe ſich, wenn er wirklich wäre, allenfalls aus der ſtarken Ausdünſtung des Meeres unter dem Aequator erklären, wodurch das dort befindliche ſpecifiſch ſchwerere Waſſer unten ausweichen, und dem leichteren, von den Polen eindringenden Waſſer, oberhalb Raum machen würde. Aber die bloſe Axendrehung der Erde müßte ſchon dergleichen verhindern.

Anmerkung 2. Außer der Meerenge bei Gibraltar und dem Oereſunde, hat man über und unter einander entgegenlaufende Strömungen nur noch im Thraciſchen Bosporus wahrgenommen. Ob es dergleichen auch in offener See gebe, iſt noch nicht gewiß, nur gibt es wirklich entgegengeſetzte Strömungen daſelbſt, doch in einiger Entfernung von einander.

§. 31.

Wenn lange anhaltende Winde nach einem Striche gehen, ſo bewegen ſich auch die Ströme, die durch ſie verurſacht werden, nach einem Striche. Im paciſiſchen Oceane iſt aber ein Strom (auch Strömung, Stromgang genannt), der an der Küſte eine andere Richtung nimmt, und an den Sundaiſchen Inſeln ſetzen die Winde ſich um, im Sommer von Weſten nach Norden, und im Winter von Norden nach Weſten. Die Ströme an den Moluckiſchen Inſeln ſind ſehr heftig.

Meere, die zwiſchen Ländern liegen, haben oft ſehr gefährliche Ströme. Z. B. das Kattegat, wo der Strom die Schiffe unvermerkt an die Küſte treibt. Daher die Kenntniß der Ströme die Schiffer auch ſo ſehr intereſſirt. Es gibt auch in dem mittelländiſchen Meere mitten in der See ſowohl, als an den Küſten, eine Art von Strömen, welche bei der Straße von Gibraltar oſtwärts nach Frankreich und Spanien, ferner rings um den Adriatiſchen Meerbuſen, nach der Levante und wiederum an den Afrikaniſchen Küſten herumlaufen. Die Urſache davon iſt vielleicht folgende. Das Waſſer aus dem ſchwarzen Meere fließt, weil dieſes höher liegt, in das mittelländiſche Meer ab. Weil nun von der Afrikaniſchen Seite her, mit etwaniger Ausnahme des Nil, keine, von der entgegengeſetzten Seite aber viele Ströme hineinfließen; ſo widerſteht das Waſſer, und muß bei den Afrikaniſchen Küſten verbleiben. Sobald es aber einmal in Gang gebracht iſt, behält daſſelbe auch ſeinen Lauf, und fließt nun unabläſſig fort.

Die bekannteſte Strömung dieſer Art iſt der Golfſtrom, der von dem Mexikaniſchen Meerbuſen ausgeht, ſich zwiſchen den Bahamainſeln und Florida, ferner von der Nordamerikaniſchen Küſte nordöſtlich hinwendet, ſo allmählig bis an die Norwegiſchen Küſten gelangt, und von daher nordweſtlich gegen Grönland abfließt. Die erſte Urſache dieſer Strömung iſt allein im Oſtwinde zu ſuchen, der das Waſſer im Mexikaniſchen Meerbuſen anhäuft, und es auf dieſe Weiſe zu einem Austreten, nach dieſer Seite hin, gleichſam zwingt.

Dergleichen Strömungen legen, wie geſagt, den Schiffern manche Hinderniſſe in den Weg, ſind aber von der anderen Seite auch ſehr wohlthätig, wovon nachher die Rede ſein wird.

§. 32.

Eine Wirkung zweier Ströme ſind die Strudel oder Meerwirbel. Bei Meſſina kommt ein ſüdlicher Strom einem nördlichen entgegen, und einer hält ſich an der einen, der andere an der anderen Seite. Solche zwei Gegenſtröme geben ein ſogenanntes Todwaſſer, wie z. B. das vorhin erwähnte Grasmeer. Urſache davon ſind zwei einander entgegenſtrebende Winde. Die See aber wirft Alles, was nicht gleiche Bewegung mit ihr hat, und dem Strome nicht folgen kann, auf die Seite, wo es ruhiger iſt.

Die merkwürdigſten Strudel ſind: die Charybdis, jetzt Cap Faro, zwiſchen Sicilien und Neapel, der Euripus, zwiſchen Negroponte und den Böotiſchen Küſten, und der Malſtrom oder Moskeſtrom an der Küſte von Norwegen unter 68° N. B.

Von dieſen Meerſtrudeln können zwar kleine Fahrzeuge, nicht aber große Schiffe verſchlungen werden, ſondern die Schiffe bringen ſelbſt den Strudel in Unordnung. Wenn aber Schiffe im Malſtrome verunglücken, ſo geſchieht dies daher, weil ſich die Winde mit jedem Augenblicke ändern, und weil die Schiffe an die Felſen ſtoßen und ſcheitern.

Anmerkung. Dieſe Meerſtrudel oder Wirbel beſtehen in kreis- oder ſpiralförmigen, trichterförmigen Bewegungen des Meeres an beſonderen Stellen deſſelben, und die Urſache derſelben beruht eben ſo oft auf den unter dem Waſſer befindlichen Klippen, als auf der Ebbe und Fluth, auf Vertiefung des Meerbodens u. ſ. w., ohne daß man deshalb die Erzählungen von tiefen Schlünden, wie ſie z. B. der Taucher Cola Peſce unter der Charybdis wollte gefunden haben (ſ. **Kircheri Mundus subterr.** T. I. p. 97), für etwas mehr, als bloſe Fabel halten darf. Auf alle drei hier genannten Strudel haben Ebbe und Fluth die augenſcheinlichſte Einwirkung, nur daß das jedesmalige Locale hier eine Abänderung bewirkt. Vgl. Gehler a. d. a. O. Art. Strudel.

§. 33.

Daß in dem ganzen Weltgebäude nie eine gänzliche Ruhe herrſcht, ſondern daß ſich jederzeit die Körper einander zu nähern bemüht ſind oder gegenſeitig anziehen, hat Newton bewieſen *). Ebenderſelbe hat dargethan, daß die Schwere der Körper nichts Anderes, als eine Anziehung ſei, die von dem ganzen Körper, und nicht von dem Mittelpuncte allein bewirkt wird. Ob nun gleich die Anziehung des Mondes nur bei den wenigſten Körpern auf unſerer Erde merklich iſt, weil die Erde ihnen näher, als der Mond iſt, ſo äußert ſich dieſelbe doch wirklich, und iſt bei flüſſigen Materien, namentlich bei dem Waſſer, in die Augen fallend.

Wenn die Anziehung des Mondes auf der ihm zugekehrten Seite nur eben ſo ſtark wäre, als im Mittelpuncte und der von ihm abgekehrten Seite der Erde, ſo würde das Waſſer auf dieſer im Meere überall gleich hoch ſtehen. Allein weil die dem Monde zugekehrte Seite ihm näher iſt, als der Mittelpunct der Erde, und dieſer wieder näher, als die von ihm abgekehrte Seite; ſo wirkt der Mond ſtärker auf die erſtere, als auf den Mittelpunct, und auf dieſen mehr, als auf die abgekehrte Seite. Dieſerhalb erhebt ſich das Waſſer auf der dem Monde zugekehrten Seite, und weil es von dem Monde angezogen wird, ſo wird es in Anſehung der Erde leichter.

Das Waſſer nun, welches zu den Seiten der Erde mit dem Mittelpuncte derſelben gleich ſtark angezogen wird, ſucht ſich mit dem Waſſer auf der zugekehrten Seite in ein Gleichgewicht zu ſetzen. Da nun das Waſſer auf den Seiten ſchwerer, als das auf dem oberen Theile iſt; ſo wird auch eine geringere Maſſe Waſſers an denſelben eben ſo viel wiegen, als eine größere Maſſe deſſelben, auf der dem Monde entgegengeſetzten Seite, weil auf dieſer das Waſſer vom Monde weniger angezogen wird, folglich wird es auf der oberen

---

*) **Princip. philos. natur.** Vgl. auch J. Kant's Sammlung einiger kleinen Schriften, herausgegeben von F. T. Rink. Königsb. 1800. gr. 8. S. 7 u. f. †) nebſt Gehler a. d. a. O. Art. Ruhe und Trägheit.
R.

†) ſ. Bd. VIII, No. II. und III.

Seite anſchwellen, auf der mittleren Seite aber abnehmen. Der Mittelpunct der Erde wird aber wieder mehr von dem Monde angezogen, als ihre vom Monde abgekehrte Seite, folglich wird der Mittelpunct ſich von dem Waſſer, oder, welches einerlei iſt, das Waſſer ſich von dem Mittelpuncte entfernen, und auf der anderen Seite anſchwellen.

Weil nun der Mond dem Anſcheine nach in 24 Stunden rund um die Erde läuft; ſo wird derſelbe dieſes angeſchwollene Waſſer mit ſich ziehen, folglich wird an einem jeden Orte das Waſſer täglich zwei Mal anſchwellen und ſinken. Weil aber der Mond wegen ſeiner Bewegung um die Erde, an einem jeden Tage um ¾ Stunden, oder genauer 49 Minuten ſpäter, als an dem nächſt vorhergehenden aufgeht, bis er wieder in einem Monate um die Erde herumgekommen iſt; ſo wird auch das Anſchwellen täglich um ¾ Stunden ſpäter eintreten müſſen. Es wird aber auch das Waſſer wegen der großen Quantität ſich nicht ſogleich bei der erſten Wirkung der Anziehung des Mondes ſammeln können, daher es auch kein Wunder iſt, daß dieſes Anſchwellen erſt drei Stunden nach dem Aufgange des Mondes am Stärkſten iſt.

Die Fluth ſollte dann die größeſte Höhe erreicht haben, wenn der Mond im Meridian ſteht; bliebe er in demſelben, ſo würde das auch der Fall ſein; weil er aber, bevor ſich das Waſſer ſammeln kann, ſchon wieder fortgerückt iſt, ſo wird das Waſſer dadurch in ſeinem Zuſammenfluſſe gehindert.

Die Fluth im weiten Ocean iſt klein, denn das große Waſſer kann ſich ſeines größeren Zuſammenhanges wegen nicht ſo leicht anſammeln, daher die Fluth denn auch an den Inſeln des pacifiſchen Meeres nur 6 Fuß, bei Briſtol dagegen 20 Fuß hoch iſt. Wo große Buſen ſind, da gibt es auch große Fluthen. Meere, die vom Ocean abgeſchnitten ſind, haben ſelten Ebbe und Fluth.

Obgleich ferner die Sonne weiter von der Erde entfernt iſt, als der Mond, da dieſer nämlich nur etwa 60, jene aber 23 bis über 24,000 Erdhalbmeſſer von ihr abſteht; ſo äußert ſich dennoch auch von ihrer Seite, weil ſie wenigſtens 10,000,000mal mehr

Maſſe hat, eine merkliche Anziehung auf der Erde. Zur Zeit des Neumondes, wenn die Sonne mit dem Monde in einerlei und derſelben Gegend des Himmels ſteht, oder in Conjunction mit ihm iſt, und bei dem Vollmonde, wenn ſie einander opponirt ſind, oder 180 Grade von einander abſtehen, müſſen die Anziehungskräfte beider vereinigt wirken, und alſo wird zu dieſer Zeit das größeſte Anſchwellen, ſowie das niedrigſte Herabſinken des Waſſers Statt finden müſſen. In der Oppoſition tritt dieſer Fall daher ein, weil auf der, dem Monde ſowohl zu-, als abgekehrten Seite der Erde, das Waſſer gleich hoch anſchwellt. Zur Zeit der Mondesviertel dagegen wird die Sonne da ihre Attraction äußern, wo das Waſſer wegen Anziehung des Mondes ſinken ſoll, folglich wird die Wirkung des Mondes hiedurch verringert werden, und zur Zeit des erſten und letzten Viertels das geringſte Anſchwellen und Sinken des Waſſers eintreten.

Da nun Newton ausgerechnet hat, wie der Mond, wenn er nur allein das Waſſer der Erde anzöge, es um 10 Fuß, und die Sonne, in demſelben Falle, es um 2 Fuß erheben würde; ſo muß das Waſſer in der Conjunction und Oppoſition des Mondes und der Sonne, zu einer Höhe oder Tiefe von 12 Fuß, in den Quadraturen dagegen, wenn ſie 90 Grade von einander entfernt ſind, nur um 8 Fuß anſchwellen und ſinken. In der hohen See wird dieſes langſam und allmählig geſchehen; bei den Meerbuſen aber, wo das Land Widerſtand leiſtet, muß das Waſſer natürlich mit einer Art von Ungeſtüm eindringen. Jedoch merken wir an, daß die größeſte Fluth nach der Conjunction und Oppoſition erfolgt.

Alles dieſes beſtätigt die Erfahrung, zum Beweiſe, daß der Umlauf des Mondes wirklich die Urſache von dem Steigen des Waſſers, welches man die Fluth heißt, und dem Fallen deſſelben, welches die Ebbe genannt wird, iſt. Die Fluth zur Zeit des Neu- und Vollmondes heißt die Springfluth, zur Zeit der beiden Viertel aber die todte Fluth oder Nipp-Fluth. Doch wird das Waſſer auch bei der ſtärkſten Fluth eigentlich nur um ſechs Fuß in die Höhe gehoben.

Es iſt aber an manchem Orte Ebbe, wenn nicht weit davon Fluth iſt. So iſt bei Hamburg Ebbe, wenn bei Helgoland, einer nur funfzehn Meilen von jener Stadt entfernten Inſel, Fluth iſt. Dieſes rührt daher, weil die Fluth nach der Beſchaffenheit des umherliegenden Landes, gar oft verzögert wird, ſo daß ſie nicht zu rechter Zeit eintreten kann, indeſſen kommen dennoch an einem jeden beſonderen Orte Ebbe und Fluth zu einer beſtimmten Zeit. London hält es ſich für ein großes Prärogativ, daß die Schiffe aus Schottland ſowohl, als aus Frankreich, mit der Fluth daſelbſt einlaufen, und mit der Ebbe wieder auslaufen können. Es läßt ſich aber ſolches füglich erklären, indem die Fluth aus zwei Meeren zugleich, wie in einen Kanal einfließt.

Die Ebbe in den Flüſſen dauert länger, als die Fluth, weil ſich das Waſſer in ihnen ſehr hemmt. Das todte, das Kaſpiſche Meer und die Oſtſee haben keine Fluth, weil ſie vom Ocean abgeſchnitten ſind und an ſich eine kleine Oberfläche haben. Bei Venedig zeigt ſie ſich zwar, aber nur ſehr unbedeutend.

Die Anziehung des Mondes iſt eben ſo alt, als er ſelbſt, und eben eine Kraft, wie die Schwere, daher ſie bis zum Centrum dringt. Dem zufolge erſtreckt ſich auch die Bewegung des Waſſers bei der Ebbe und Fluth bis auf den Grund des Meeres, und bringt alſo Wirkungen hervor, die die Wellen nicht zu effectuiren im Stande ſind. Sie iſt die erſte Urſache der größeſten Veränderungen auf der Erde, und einige Ströme und Strudel ſind, wie ſchon bemerkt, Wirkungen der Ebbe und Fluth. So iſt der Euripus, den man von Euböa aus wahrnehmen kann, eine Wirkung derſelben, indem er ſich beſtändig nach dem Stande des Mondes richtet. Er wird zu gewiſſen Zeiten unruhig, und ſeine Wellen bewegen ſich ſtark, brauſen auf und ſchlagen einander zurück, ohne daß der geringſte Wind dazu kommt. Die große Unähnlichkeit dieſer Erſcheinung mit der Ebbe und Fluth, hinderte die Naturforſcher geraume Zeit, die wahre Urſache derſelben zu entdecken, ja, nach einer bekannten Fabel, ſollte ſich Ariſtoteles in den Euripus geſtürzt haben, weil er die Urſache jener Bewegung deſſelben für unergründlich hielt.

Anmerkung. Nach **Plutarch's** Bericht war **Pytheas von Maſſilien** der Erſte, welcher bereits die Ebbe und Fluth auf den Mondeslauf zurückführte, und es wäre ein Wunder, daß erſt **Newton** die Wahrheit dieſer Bemerkung darthat, wäre nicht ein ſo großer Unterſchied zwiſchen der bloſen Wahrnehmung, daß etwas ſo ſei, und dem Beweiſe, daß es ſo ſein müſſe und nicht anders ſein könne. Dieſer Beweis beruhte hier aber auf dem Begriffe der Attraction. Man vergleiche noch zu dieſem Gegenſtande: **Philos. nat. princip. mathem. auct. Is. Newtons, cum comment. Le Sueur et Jacquier. T. III. Genev. 1760. gr. 4,** wo ſich zugleich die näheren Unterſuchungen von **Dan. Bernoulli**, **Mac-Laurin** und **Euler** befinden. Ferner **Gehler** a. a. O. Art. **Ebbe und Fluth**. **Hube, Unterr. in der Naturlehre.** Th. III. Leipz. 1794. Ueber die beſonderen auf Ebbe und Fluth Bezug habenden Bewegungen im Euripus ſ. **Fabri's Geiſtik**, S. 410 u. f.

§. 34.

Außer dieſer Anziehungskraft, welche ſich durch den ganzen leeren Raum erſtreckt, iſt keine Einwirkung einer fremden Kraft auf unſere Erde, außer der des Lichtes zu verſpüren. Es ſcheint dieſes nur eine zitternde Bewegung des Aethers zu ſein, ſowie der Schall von der zitternden Bewegung der Luft herrührt. Die einzige Sonne bringt in dieſer Rückſicht eine merkliche Veränderung hervor, indem der Mond ein 300,000 Mal ſchwächeres Licht hat, als die Sonne, und dieſes daher, weil er nicht allein viele Strahlen, die er von der Sonne erborgt, verſchluckt, ſondern auch eine beträchtliche Anzahl derſelben zurückwirft und zerſtreut, daher auch ſein Licht es mag noch ſo ſtark concentrirt werden, nicht die geringſte Wärme hervorbringt. Die Wirkung dieſer Kraft der Sonne und der übrigen Körper erſtreckt ſich aber wahrſcheinlich nur bis auf die Oberfläche der Erde.

Anmerkung 1. Sind die Naturforſcher noch über irgend etwas in Ungewißheit, ſo iſt es die Natur und das Weſen des Lichts, von dem es noch erſt zur Evidenz muß erwieſen werden, ob wir es auf einen eigenthümlichen Stoff zurückzuführen haben, oder ob es eine bloſe Modification des Wärmeſtoffes iſt, oder ein Accidenz, eine Wirkung u. ſ. w. anderer Stoffe. Die im Paragraph ſelbſt vorgetragene Euler'ſche Hypotheſe hat indeſſen faſt gänzlich ihr Anſehen verloren, und die Newton'ſche iſt dagegen durch die neueſten chemiſchen Unterſuchungen inſoferne als die wahrſcheinlichſte erſchienen, daß das Licht nämlich etwas Materielles ſei, das man als vom Wärmeſtoffe verſchieden zu betrachten hat. Das Umſtändlichere hierüber findet man bei Gehler a. a. O. Art. Licht im Werke ſelbſt, und im Supplementbande unter demſelben Artikel.

Ob aber der Wärmeſtoff ſelbſt als etwas Materielles könne angenommen, oder ob eine dynamiſche Erklärungsart in Rückſicht ſeiner erforderlich werde; das iſt eine noch keinesweges entſchiedene Frage. Die neueſte, mir darüber bekannt gewordene Unterſuchung hat der gelehrte Herr H. R. Mayer zu Göttingen angeſtellt, über die man die dortigen gelehrten Anzeigen, St. 84 v. J. 1801, nachſehen kann. Gelänge es doch dem ehrwürdigen Urheber dieſer phyſ. Geographie, noch ſeinen Uebergang von der Metaphyſik der Natur zur Phyſik bekannt zu machen! Auch über dieſen Gegenſtand würde man dort, wie ich beſtimmt weiß, manche ſcharfſinnige Bemerkung vorfinden.

Die Sonne ſendet uns aber, nach Herſchel's neueſten Bemerkungen, nicht blos Licht-, ſondern auch Wärmeſtrahlen zu. S. Bode's Aſtronom. Jahrbuch f. d. J. 1803. Gren's Journal für die Phyſik, fortgeſetzt von Gilbert u. ſ. w. Insbeſondere aber: **Herschel Untersuchungen über die Natur der Sonnenstrahlen. A. d. Engl. v. Harding. 8. Zelle. 1801.**

Aehnliche Wirkungen äußern, und als verwandte, oder mit dem Lichtſtoffe mehr oder minder verbundene Kräfte legen ſich die Elektricität und der Magnetismus dar, über deren weſentliche Beſchaffenheit ſich aber bis jetzt noch nichts Entſcheidendes beibringen läßt, ſo trefflich auch die Vorarbeiter in Bezug darauf ſind, von denen wir die jedesmaligen neueſten Berichte in den öfter angeführten Annalen von Gilbert und Voigt's Magazin, der jüngſten phyſikaliſchen Handbücher und größeren Werke nicht zu gedenken, vorfinden.

Anmerkung 2. Was den Unterſchied des Sonnen- und Mondenlichtes betrifft; ſo iſt derſelbe nach verſchiedenen Vorausſetzungen ebenfalls verſchieden. Die Erleuchtung des Vollmondes in einer heiteren Nacht iſt eigentlich 90,000 Mal geringer, als die durch nichts gehinderte Beleuchtung, die die Erde der Sonne verdankt. Dies gilt indeſſen nur vom reflectirten Tageslichte. Das directe Sonnenlicht aber iſt nach Lambert 277,000, nach Bouguer 300,000, ja nach Euler 374,000 Mal ſtärker, als das Licht des Mondes. S. Voigt's Lehrb. einer populairen Sternkunde. Weimar. 1799. gr. 8. §. 196.

§. 35.

Jetzt folgen in unſerer Betrachtung die Merkwürdigkeiten der Eismeere, deren es zwei gibt, das nördliche, nach dem Nordpole, und das ſüdliche, nach dem Südpole zu. Das Eis bindet ſich aber nicht an die kalte Zone, ſondern es wird auch öfters bis zum 50ſten Grad der Breite angetroffen.

Hieher gehört zuvörderſt das Treibeis, welches daſelbſt ſowohl in großen und abgeſonderten Stücken, die daher Eisſtücke oder Eisberge heißen, als auch in ausgedehnten und zuſammenhängenden Maſſen, welche Eisfelder genannt werden, anzutreffen iſt. In der Straße Davis haben die Wallfiſchfänger Gelegenheit, dieſes Eis zu betrachten. Die Eisſtücke ragen oft 60 bis 120 Schuh über die Oberfläche des Waſſers hervor, und erſtrecken ſich meiſtens bis zu einer Tiefe von 500 Fuß unter das Waſſer herab. Im Allgemeinen nimmt man an, daß höchſtens nur der achte Theil eines ſolchen Eisſtückes oberhalb aus dem Waſſer hervorrage.

Weil das Eis, wenn es zerſchmilzt, gewöhnlich röhren- oder blockartig zerſpaltet, ſo ſehen dieſe Maſſen deſſelben in der Entfernung großen Städten ähnlich, und der Nebel, (welcher aus der ſtarken Ausdünſtung dieſer Berge entſteht, und daher zu einem untrüglichen Merkmale dienen könnte, die Eisſtücke ſchon von ferne zu erkennen,) mit dem dieſelben beſtändig bedeckt ſind und die gleichſam ihre Sphäre ausmachen, verhindern es noch mehr, dieſen optiſchen Betrug zu entdecken und wahrzunehmen. Obgleich ſich die Fahrzeuge nur deshalb in dieſe Gegenden begeben, um Wallfiſche zu fangen, und ſich daher nur das Sommerhalbjahr hindurch hier aufzuhalten pflegen, ſo könnte vielleicht doch irgend ein Fahrzeug in der langen Nacht dieſer Gegenden umherſchweifen. Nähmen die Schiffer nun jenen Betrug nicht wahr, und hielten wirklich die Erſcheinung für das, was ſie in ihren Augen vorſtellt; ſo wäre das Zerſcheitern des Schiffes eine unausbleibliche Folge, woferne nicht der Nebel, mit dem die Eisberge, wie geſagt, beſtändig bedeckt ſind, die Schiffer durch ſeine außerordentliche Kälte warnte.

Was die Eisfelder betrifft, ſo ſind ſelbige ſo groß, daß eine Zeit von 24 Stunden dazu erfordert wird, ihnen mit aufgeſpannten Segeln vorbeizuſchiffen, und die daher namentlich faſt die Größe des eigentlichen Königreiches Preußen haben. Es gibt auch zwiſchen zwei ſolcher Eisfelder zuweilen Straßen, wie die bei Gibraltar, durch die man, weil die Bewegung jener nur langſam iſt, oder ſie ſich auch gar nicht bewegen, mit den Schiffen durchfahren kann. In den Buchten der Eisfelder können die Schiffe, wie in einem Hafen, vor Anker liegen, wo alsdann die Leute auf die Fiſcherei und Jagd ausgehen. Es befinden ſich auf ihnen auch große Teiche, in denen ſüßes Waſſer angetroffen wird, und zu denen die Schiffer ihre Zuflucht nehmen, nicht ſelten auch allerhand Thiere, z. B. Seehunde, weiße Bären und dergleichen, welche ſich wegen des Fiſchfanges dahin begeben haben. Wenn ſich nun ſolche Felder von dem feſten Lande, an das ſie ſich zuweilen angeſetzt haben, trennen, ſo werden ſolche Thiere, ehe ſie es wahrnehmen, vom

Lande weggeführt; und auf ſolche Art können fremde Thiere in fremde Länder verſetzt werden.

Ein ſolches Eis zerplatzt aber bald in tauſend Stücke, ſo wie ein Glas, das geſchwinde abgekühlt wird, oder durch Abbrechung der Spitze ſo erſchüttert wird, daß es zerſpringt. Daher nimmt man auch Kähne auf die Eisfelder mit, wenn man ſie betritt.

Das Schädlichſte bei dieſen Eisfeldern iſt, daß ſie gar oft durch das Zerplatzen die Fahrten verſtopfen. Wenn auf den Untiefen und Sandbänken, die nahe am Lande ſind, ein ſolches Eisſtück Grund faßt, ſo hält es auch das andere Eis auf, ſo daß es ſich anhäuft und zuſammenſtopft.

Das Eis in ſolchen Eisfeldern hat eine blaue Farbe, und ſoll ſehr dauerhaft und beſtändig ſein. Rings umher an den äußerſten Enden hat es einen Saum, der aus einem noch härteren, nach Anderen aber, und wahrſcheinlicher, aus einem durch das anſpülende Meerwaſſer zernagten, wenngleich deshalb nicht mürben Eiſe beſteht, und vor welchem die Schiffe, um nicht daran zu zerſchellen, ſehr auf ihrer Huth ſein müſſen.

Woher rührt, und woraus entſteht denn nun aber ein ſolches Eis? Da das geſalzene Waſſer nicht gefrieren kann, ſo ſieht man leicht ein, ſagt man ſonſt, daß es gefrornes ſüßes Waſſer ſein muß, welches jenen Meeren aus den Flüſſen der benachbarten Länder zugeführt wird. Dieſes Waſſer fängt an zu gefrieren, und weil es ſich mehrentheils bis an ein Land erſtreckt, ſo ſetzt ſich das übrige Waſſer mit dieſem Eiſe in Verbindung, und auf ſolche Weiſe erhält es einen anſehnlichen Zuwachs.

Richtiger aber iſt wohl die neuere Vorſtellung dieſer Sache, welcher zufolge das Treibeis wirklich ein Product des Meerwaſſers iſt. Es iſt wahr, dieſes Eis gibt, wenn es geſchmolzen wird, nur ſüßes Waſſer, aber gewiß iſt es, daß durch irgend eine chemiſche Operation das Salz bei dem Gefrieren ſich von dem Meerwaſſer ſcheidet, ſo wie dieſes, obwohl langſamer, doch ſogar in hoher See gefrieren kann. Das auf dieſe Art entſtandene Treibeis erhält hierauf im Winter noch einen ſtärkeren neuen Zuwachs, als der Verluſt iſt, den es im Sommer durch das Abſchmelzen erleidet, und da es überdies oft eine ganze Reihe von Jahren auf einer und derſelben Stelle verweilt; ſo iſt es um ſo weniger ein Wunder, daß es oft einen ſo großen Umfang erhält.

Dieſe Eismaſſen reichen, wie geſagt, öfters bis auf den Grund herab, und da ſie überdies zuweilen von unten durch das Waſſer abgewaſchen und abgeſpült werden, ſo daß ſie umfallen und die Schiffe, welche zwiſchen ihnen durchfahren, zu Boden drücken, ob ſie gleich bisweilen wiedergefunden werden, und ſich auch die Schiffer mit ihren Böten über die Eisberge hin retten können; ſo kann man doch in dieſen Meeren keine gewiſſe Straße halten.

Eine andere Merkwürdigkeit dieſer Meere iſt das Treibholz. Dieſes wird daſelbſt von einem Strome, welcher von Nordoſt nach Südweſt geht, in die Hudſonsbai, die Davisſtraße und an die übrigen umherliegenden Oerter getrieben. Es iſt daſſelbe mit Holzwürmern angefüllt, und kein Kennzeichen daran befindlich, daß es nur noch vor kurzer Zeit auf der Oberfläche der Erde geſtanden habe.

Alle Küſten des Eismeeres entbehren des Holzes, ſo wie in Novajazembla ſogar an einheimiſchem Geſträuche Mangel iſt, und dennoch entgeht allen dieſen Küſten und Ländern das Holz nicht, indem es ihnen vermittelſt der Strömungen gewiſſermaßen zugeflößt wird. Es ſind viele Arten von Holz darunter befindlich, ſelbſt ſolche, die nur in wärmeren Klimaten wachſen. In vielen Gegenden iſt es in der Art durch das Anſpülen aufgethürmt, daß die Einwohner damit Handel treiben; ja es wird oft von dem Eiſe ſo zuſammengepreßt, daß es Feuer faßt und brennt.

Zur Feuerung brauchen es die Einwohner dieſer Gegenden indeſſen nicht, ſeiner, im Ganzen doch immer großen Seltenheit wegen, ſondern bedienen ſich dazu des Thranes von den Seehunden. Dagegen wenden ſie es als Stützen ihrer Hütten an, welche ſie nachmals mit Fellen belegen, ferner zu den Rippen ihrer Fahrzeuge, die ſie ebenfalls mit Fellen überziehen, und endlich zu den Schaften ihrer Ruder u. ſ. w.

Woher aber, oder aus welchen Gegenden kommt denn nun dieſes Holz? Von Sibirien und den herumliegenden Gegenden kann es keinesweges herkommen, weil daſelbſt gar keine Bäume vorhanden ſind, außer ſolchen etwa, die höchſtens eine Dicke von ſechs Fingern haben. Auch beweiſen ſolches die Holzwürmer, welche in dieſen nördlichen Gegenden nicht angetroffen werden. Es wird alſo aus einer noch unbekannten oder verſunkenen Gegend Amerikas herkommen, denn ſelbſt auf unſerem feſten Lande findet man viele verſunkene Wälder, öfters mehrere über einander. Da liegt dann z. B. zuerſt ein Fichtenwald, dann Sand, darauf ein Fichtenwald, dann Schlamm. Das Wurmſtichige dieſes Holzes iſt auch überdem eine Anzeige, daß es ſeit ſehr langer Zeit verſunken ſein müſſe.

Man hat bemerkt, daß das Holz aus den warmen Ländern kommt, denn aus dem Eismeere geht ein nordöſtlicher Strom; dieſer macht, daß an den Küſten ein entgegengeſetzter Strom eintritt, und dieſer Zug von Süden nach Norden muß das Holz dahin treiben. Die Züge des Meerwaſſers gehen in der Mitte von Norden nach Süden und an den Küſten von Süden nach Norden.

Im ſüdlichen Eismeere findet man ebenfalls dergleichen Treibholz; z. B. in der Magellaniſchen Meerenge, wo auf den Malouina- oder Falklandsinſeln, an welchen die Schiffe aus Europa anlanden, eine Beſatzung iſt, die mit Holz aus der genannten Meerenge verſorgt wird.

Noch iſt anzumerken, daß die Eismeere gegen die Pole zu vielleicht von dem Eiſe befreit ſein mögen, indem der Strom von Nordoſt nach Südweſt daſſelbe in die Gegenden treibt, in denen man es jetzt antrifft.

Anmerkung 1. Auf beiden Halbkugeln unſerer Erde, der nördlichen, wie der ſüdlichen, gibt es ein Eismeer, wie denn die Temperatur der letzteren überhaupt nicht nur nicht wärmer, ſondern im Gegentheil vielmehr kälter iſt, als die der erſteren. Dieſer ebengenannte Umſtand iſt es insbeſondere, der unſere Aufmerkſamkeit verlangt. Es iſt eine faſt von allen Reiſenden beſtätigte Bemerkung, daß es in Ländern der ſüdlichen Halbkugel ungleich rauher iſt, als in Ländern der nördlichen Hemiſphäre, die unter einem gleichen Breitengrade liegen. Unter dem 60ſten Grade nördlicher Breite gibt er zuweilen eine Hitze von 75 bis 80 Graden nach Fahrenheit, da hingegen das Thermometer in einer gleichen ſüdlichen Breite nie fünf Grade über dem Gefrierpuncte ſteht. Wahrſcheinliche Urſachen dieſer Erſcheinung ſind: Erſtens, daß die Sonne ſich 8 Tage länger in den nördlichen, als in den ſüdlichen Zeichen des Thierkreiſes aufhält; zweitens aber, daß die ſüdliche Hemiſphäre ungleich weniger Land enthält, als die nördliche. Das Land aber entwickelt eine weit höhere Lufttemperatur, welche hingegen bei dem Waſſer ſich gleichmäßiger bleibt, und gewöhnlich nur vom 26ſten bis 68ſten Grade nach Fahrenheit abwechſelt. Eben jener Umſtand iſt auch Urſache, daß man das Treibeis auf der ſüdlichen Halbkugel ſchon unter einem geringeren Breitengrade, als auf der nördlichen antrifft. Ueberhaupt aber bemerkt man einzelne Eisblöcke ſchon um den 40ſten Breitegrad, die von da an, höher nach den Polen herauf, an Maſſe immer mehr zunehmen.

Anmerkung 2. Daß das Treibeis ſein Entſtehen dem ſalzigen Meerwaſſer, nicht aber dem ſüßen Flußwaſſer verdanke, ſo wie dies, daß bei dem Gefrieren des Waſſers zu Eis ſich aus demſelben die Salztheile abſcheiden; das wird daraus um ſo wahrſcheinlicher, weil bei deshalb angeſtellten Verſuchen das zurückgebliebene, nicht gefrorne Seewaſſer am Salzgehalte zugenommen hatte.

Anmerkung 3. Außer dem ſtarken Nebel und der auffallenden Kälte, die dieſe Eisblöcke und Eisfelder um ſich her verbreiten, machen ſie ſich auch den Schiffern durch einen hellen Widerſchein bemerkbar, den man den Eisblink nennt.

Anmerkung 4. Wir haben vorhin im §. 31 von dem ſogenannten Golfſtrom geredet, und eben dieſer iſt es, welcher das Treibholz mit ſich führt. Alle, auch im gegenwärtigen §. über das Treibholz beigebrachten ehemaligen Hypotheſen, haben neueren Erfahrungen und Unterſuchungen weichen müſſen. Dieſen zufolge wird das Treibholz durch die Flüſſe in Louiſiana, Florida, Weſtindien und den um den Mexikaniſchen Meerbuſen gelegenen Ländern haufenweiſe in jene Meerſtrömung hinabgeführt, wozu ſich denn auch noch manches aus mancherlei Nadelhölzern, aus Birken und Linden, auch, was ſeinen Weſtindiſchen Urſprung deutlich verräth, aus Fernambuk, Braſilienholz und ähnlichen Bäumen hinzugeſellt. Durch jene Strömung kommt es in die nördlichen Meere, und ſetzt ſich hier an den Grönländiſchen, Spitzbergiſchen und anderen Küſten ab, ſelbſt bei Irland, Schottland, den unferne dieſer Länder gelegenen Inſeln, bei Norwegen und Island. Auch die Küſten von Sibirien und Kamſchatka werden aus dem nordweſtlichen Amerika, vielleicht auch ſelbſt aus einigen Gegenden Sibiriens auf eine gleiche Weiſe mit Holz verſorgt. Eine ähnliche Weltökonomie auf der ſüdlichen Hemiſphäre hat man neuerdings angefangen in Zweifel zu ziehen.

Zweiter Abſchnitt.

Vom Lande.

§. 36.

Unter dem Worte *Land* verſteht man alles Dasjenige, was über die Fläche des Meeres erhoben iſt, ob man gleich auch die Sandbänke mit darunter verſteht, woraus nachgehends durch die Anſpülung mehrerer Materien aus dem Waſſer die Inſeln entſtehen.

Das Land überhaupt wird eingetheilt in das feſte Land und in die Inſeln, obgleich jenes auch nichts Anderes iſt, als eine große Inſel, von deren Grenzen man nur eine dunkle Idee hat.

Man hat wahrgenommen, daß ſich das Land an einander zu hängen bemüht, und daß auf einer Halbkugel daher mehr Land, auf der anderen dagegen mehr Waſſer vorhanden ſei; ja überdies auch, daß mitten im Oceane faſt gar keine, oder wenigſtens gar nicht beträchtliche Inſeln ſind.

Anmerkung. Man theilt das Land nach des Bergraths *Voigt praktiſcher Gebirgskunde*, Weimar. 1797, 2te Aufl. gr. 8. S. 3 u. f. auch nach ſeiner Entſtehung und daraus hervorgehenden Beſchaffenheit in *Vorgebirge*, *Flötzgebirge*, *vulcaniſche Gebirge* und *aufgeſchwemmtes Land* ab. Auf dieſe Eintheilung werden wir weiter unten noch kommen, und alsdann umſtändlicher von den Phänomenen reden, zu denen ſie vermittelſt ihrer bemerkten Verſchiedenheiten die Veranlaſſung geben. Mehr hierüber und über die innere Structur des Landes, ſowie die abweichenden Meinungen der Gelehrten in Bezug auf dieſen Gegenſtand findet man in v. *Beroldingen*, die

Vulcane älterer und neuerer Zeit, phyſiſch und mineralogiſch betrachtet. 2. Bände 1791, 8. — Mitterpacher, Phyſikaliſche Erdbeſchreibung. Wien. 1789. gr. 8. — v. Charpentier's Beobacht. über die Lagerſtätte der Erze u. ſ. w. Leipz. gr. 4.

§. 37.

Auf dem feſten Lande findet man aber:

1. Länder, deren Umfang und Inneres uns bekannt iſt:
2. Länder, die wir blos zum Theil kennen;
3. Länder, von denen man blos die Küſten kennt;
4. Länder, die man wirklich geſehen, aber nicht wieder aufgefunden hat;
5. ſolche, die den Alten bekannt geweſen, aber jetzt wie verloren ſind;
6. endlich, Länder, deren Exiſtenz man nur vermuthet.

Zu den *erſtgenannten* gehört Europa. Zu den Ländern der *zweiten Art* aber gehört Aſien, wo man z. B. das Land der freien Tartarei, die große und kleine Bucharei, in der der Sitz des großen Lama iſt, die Länder am Kaſpiſchen Meere und dem See Aral, den ganzen Theil des glücklichen Arabiens, in dem Mecca und Medina liegen, und wohin unmuhammedaniſche Europäer gar nicht kommen dürfen, weil der Meinung der Muhammedaner zufolge die heilige Luft durch ſie würde vergiftet werden, ſehr wenig kennt.

Die genauere Kenntniß von Tibet in Aſien wäre eine der wichtigſten. Durch ſie würden wir den Schlüſſel zu aller Geſchichte erhalten. Es iſt dieſes das höchſte Land, wurde auch wahrſcheinlich früher, als irgend ein anderes bewohnt, und mag ſogar der Stammſitz aller Cultur und Wiſſenſchaften ſein. Die Gelehrſamkeit der Indier namentlich rührt mit ziemlicher Gewißheit aus Tibet her, ſowie dagegen alle unſere Künſte aus Indoſtan hergekommen zu ſein ſcheinen, z. B. der Ackerbau, die Ziffern, das Schachſpiel u. ſ. w. Man glaubt, Abraham ſei an den Grenzen von Indoſtan einheimiſch geweſen. Ein ſolcher Urplatz der Künſte und Wiſſenſchaften, ich möchte ſagen, der Menſchheit, verdiente wohl die Mühe einer ſorgfältigeren Unterſuchung.

Ein anderer Gegenſtand, der die Alterthumsforſcher intereſſirt, wäre die genauere Kenntniß von Aegypten. Ueberhaupt verdient Afrika die ſorgfältigſte Unterſuchung, und es ſcheint den Alten ſeinem Inneren nach bekannter geweſen zu ſein, als uns, weil ſie mehr zu Lande reiſten. Selbſt viele Küſten dieſes Welttheils ſind bis jetzt noch den Europäern unbekannt, und die Mitte deſſelben entzieht ſich gänzlich unſeren Augen. Nur Aegypten kennen wir etwas genauer, doch iſt auch das überaus wenig.

So hat man auch Grund, einen beträchtlichen See in Afrika anzunehmen, in den ſich der Nigerſtrom bei ſeinem öſtlichen, nicht, wie man ſonſt glaubte, weſtlichen Laufe verliert. Uebrigens trifft man in dieſem Welttheile die größten und ſchönſten Thiere, ſowie die beſten Pflanzen an. Die furchtſamen Portugieſen beſetzen in ihren Nachrichten zwar die ſchönſten inneren Gegenden von Afrika mit Cannibalen oder Menſchenfreſſern, die ſogar die Menſchen zum Schlachten aufmäſten ſollen. Allein wir dürfen dergleichen Sagen ſo leicht keinen Glauben beimeſſen, weil die Erfahrung gelehrt hat, daß jene Leute nur ihre Kriegsgefangenen, die ſie lebendig in ihre Gewalt bekommen, und zwar mit den größten Feierlichkeiten abſchlachten.

Die Zahl der Namen von Ländern und Oertern auf der Karte von Afrika iſt ſehr beträchtlich; aber man würde ſich ſehr irren, wenn man glaubte, daß, wo ein Name ſteht, auch die Sache vorhanden ſein müſſe. Was man nicht weiter von dem Lande kannte, davon ſagte man, es ſei von Menſchenfreſſern bewohnt, dergleichen es aber nach der Natur des Menſchen wenigſtens nicht viele, oder richtiger vielleicht, gar keine gibt.

Die Urſache, daß das Innere von Afrika uns ſo unbekannt iſt, wie die Länder im Monde, liegt mehr an uns Europäern, als an den Afrikanern, indem wir uns durch den Negerhandel ſo ſchüchtern haben machen laſſen. Die Küſte von Afrika wird zwar von den Europäern beſucht, ihre Reiſen aber dahin ſind ſehr gewaltthätig, indem ſie jährlich ſechzig- bis achtzigtauſend Neger von da aus nach Amerika wegführen. So kam es, daß noch ziemlich bis auf die neueren Zeiten herab dieſer Welttheil den Europäern kaum auf dreißig Meilen von der Küſte hin in das Innere bekannt war.

Zu dieſen uns noch ſehr unbekannten Ländern gehört ferner auch Amerika, deſſen nördlicher, nach Rußland zu gelegener Theil noch ſo gut wie unentdeckt iſt, und in deſſen ſüdlicher Hälfte gleichfalls, beſonders an den Braſiliſchen Küſten, noch viele unbekannte Gegenden vorhanden ſind. Mehrentheils ſind es die Berge, die von weiteren Unterſuchungen abſchrecken, ungeachtet ſie gerade die eigentliche Grundfeſte ausmachen und das Erſte ſind, was man im Lande antrifft, daher man nicht ohne Grund vermuthen darf, daß dasjenige Land, welches vor den Bergen näher an dem Waſſer hinliegt, von demſelben angeſpült und bei ihnen abgeſetzt ſei. Daß man aber nur bei den Küſten von Afrika und den äußerſten Grenzen anderer Länder ſtehen geblieben iſt, davon ſcheint wohl eines Theils die Urſache in dem Endzwecke der meiſten Schifffahrten, das heißt, in der Habſucht, anderen Theils aber in der Unfruchtbarkeit der Ufer geſucht werden zu müſſen.

Peru wäre vielleicht niemals ſeiner unwirthbaren Ufer wegen genauer entdeckt worden, wenn die Spanier nicht ſo glücklich geweſen wären, in dieſes Paradies von Amerika von der Landſeite herein zu dringen. Ueberhaupt dürfte das ſüdliche Amerika einſt noch ſehr unſere Wißbegierde reizen und unſere Welterfahrung erweitern.

Zu den Ländern, deren Küſten man geraume Zeit nur allein kannte, gehörte das, was man von Ufern auf der ſüdlichen Hemiſphäre bemerkt hatte, und welches v. Rhoden zuerſt auf einer zu Berlin verfertigten Karte verzeichnete. Eben dieſes war der Ort, wo man noch viele Länder vermuthete, und deren auch wirklich einige ſeitdem entdeckt hat, doch mit geringerer Wahrſcheinlichkeit, noch viel mehrere daſelbſt aufzufinden. In Neuholland, welches allein faſt ſo groß iſt, als Europa, gibt es ſehr wilde Einwohner, die nicht einmal, wie andere Wilde, Spielſachen und rothes Tuch annehmen wollten. Welche Schwierigkeiten, zu einer genaueren Kenntniß des Inneren zu gelangen, wenn der Erfindungsgeiſt der Europäer nicht andere Mittel zu dieſem Ziele ausfindig gemacht hätte. Ueberhaupt befinden ſich die Nationen der ſüdlichen Hemiſphäre auf der niedrigſten Stufe der Menſchheit, und ſie haben an nichts weiter ein Intereſſe, als an dem ſinnlichſten Genuſſe; die Wilden gegen Norden, ob ſie gleich noch weiter gegen den Pol hin wohnen, verrathen bei Weitem mehr Talente und Adreſſe.

Zu den Ländern, die man vormals gekannt hat, nachmals aber gleichſam wieder verloren gegangen oder unbekannter geworden ſind, gehört eines Theils das alte Grönland, wo zu den Zeiten der Wahl der Königin Margaretha verſchiedene Städte und zwei Klöſter geweſen ſind, deren Biſchof bei dieſer Wahl, durch welche Margaretha die drei nordiſchen Kronen von Dänemark, Norwegen und Schweden überkam, gegenwärtig war. Dieſes Land wurde indeſſen durch die nordiſchen Kriege und durch den Zwang, den Margaretha den Kaufleuten, die dahin ſchifften, auflegte, ſo gut, wie ganz vergeſſen.

Dann gehören hieher auch die Salomoniſchen Inſeln, welche indeſſen nicht beträchtlich geweſen zu ſein ſcheinen. Vielleicht, daß die heutige Georgen-Inſel eine von denſelben iſt. Die Urſache, daß man dieſe Inſeln nicht jetzt mehr vorfindet, iſt *erſtlich* die, daß die Fahrt der Spanier aus Amerika zu den Philippiniſchen Inſeln in Aſien, vormals durch die ſüdliche und nördliche, jetzt aber nur allein durch die letztere Hemiſphäre geſchieht. *Zweitens* aber auch, weil, als man jene Inſeln bemerkte, die Schifffahrer nicht im Stande waren, die Lage der Oerter genau zu beſtimmen.

Unter den Fahrten, die der Entdeckung neuer Länder wegen zu unſeren Zeiten unternommen wurden, waren diejenigen mit die vornehmſten, die in der Abſicht veranſtaltet wurden, um zu unterſuchen, ob Aſien mit Amerika zuſammenhänge oder nicht. Ein ehrenvolles Unternehmen der Ruſſiſchen Regierung, das nach Nordoſt von Kamtſchatka und um die dortige Spitze von Rußland verſucht ward. Die Engländer aber thaten ähnliche Fahrten nach Südweſt um Amerika, der neueſten Spaniſchen, Franzöſiſchen und Engliſchen Entdeckungsreiſen zu geſchweigen.

Man macht Schwierigkeiten, bis zu dem Pole herauf zu reiſen, weil auch bei einem etwa möglichen Durchkommen bis dahin, doch alle Regeln der Schifffahrt daſelbſt aufhören müßten, indem man in einem ſolchen Falle keine beſtimmten Weltgegenden mehr haben würde. Norden nennen wir ſonſt diejenige Weltgegend, welche uns gegen den nächſten Pol zu liegt. Dort aber wäre ſelbſt der Pol im Zenith, und nicht mehr im Horizonte. Da nun aber nur durch den Norden die übrigen Weltgegenden zu beſtimmen ſind, der eigentliche Nordpunct dort aber wegfällt; ſo könnten in dieſem Falle auch die übrigen Weltgegenden nicht mehr als ſolche bemerkt werden.

Die Entdeckung neuer Länder erweitert die Kenntniß des Menſchen in Anſehung der Erde und befördert die Gemeinſchaft. Der hauptſächlichſte Zweck dabei aber iſt die Wißbegierde der Menſchen, ungeachtet der kleineren Vortheile des Genuſſes, zu deren Beſitz man durch dergleichen Entdeckungen gelangt. Auch ſind wirklich viele Reiſen blos aus Wißbegierde, nicht aber des Princips der Oekonomie wegen angeſtellt worden, wie z. E. die zur Beſtimmung der Geſtalt der Erde unternommenen Reiſen.

Die wichtigſte, lange aber vergeblich gewünſchte Entdeckung wäre wohl die einer Durchfahrt im Norden durch das Eismeer geweſen. Dadurch würden wir einen großen Aufſchluß erhalten haben, und die Welt würde uns alsdenn offen geſtanden ſein. Die erſten dahin abzweckenden Verſuche gingen gegen Nordoſt und Novajazembla, die ſpäteren nach Nordweſt in der Hudſonsbai, ſowie die neueſten deshalb angeſtellten Reiſen gerade nach Norden. Landvogt Engel widmete ſich gänzlich der Unterſuchung einer möglichen Durchfahrt durch das Eismeer. Oſtwärts bei Spitzbergen ſoll offene See ſein. Dies ſtimmt auch mit der Vermuthung überein, denn hauptſächlich nur da, wo die Küſten nahe ſind, ſtopft ſich das Eis und ſperrt jede denkbare Durchfahrt.

Anmerkung 1. Europa kann freilich als ein ganz bekanntes Land, oder als ein ſolcher Welttheil betrachtet werden, da wir von ihm nicht nur, wie von Afrika, ſeine ganze äußere Umgrenzung, ſondern auch ſein Inneres, wenigſtens der Hauptſache nach, kennen. Indeſſen bleibt uns auch in Rückſicht ſeiner noch manche geographiſche Aufklärung bis auf dieſen Augenblick kein geringes Bedürfniß.

Anmerkung 2. Außer dem, was wir, als uns noch ſehr unbekannt von Aſien oben erwähnt haben, gehört hier auch noch her: wenigſtens ein Fünftheil des Ruſſiſchen Beſitzes in dieſem Welttheile, nebſt der Kalmuckei. Von China iſt uns, ſelbſt nach den neueſten Reiſen, gewiß noch nicht die Hälfte bekannt. Daſſelbe gilt mehr oder minder von Japan, von vielen Gegenden des dießſeitigen und faſt vom ganzen jenſeitigen Indien. Arabien iſt kaum als ſeinem zwölften Theile nach bekannt anzunehmen. Ja, wir kennen nicht einmal die ganze Nord- und Oſtküſte von Aſien; in der Art, daß der bekannte Theil von Aſien kaum drei Viertheile dieſes ganzen Welttheiles betragen mag. Ueber Tibet haben wir vorzüglich durch folgende Schriften: **Georgii Alphabetum Tibetanum etc. Rom. 1762. gr. 4.** und **Sam. Turner an account of an embassy to the court of Teshov Lama in Tibet. Lond. 1800. 8.**, ſowie über Ava und Indien überhaupt durch die zu Calcutta herausgekommenen, und zu London nachgedruckten **Asiatic Researches**, und **Mich. Symes an account of an embassy to the kingdom of Ava. Lond. 1800.** viele Aufklärung erhalten. Georgi, Sievers, Pallas, Reineggs und Anderen verdanken wir manche Erweiterung unſerer Kenntniß des Ruſſiſchen Aſiens und der benachbarten Länder. Das Vorzüglichſte über Arabien hat uns Niebuhr in ſeiner Beſchreibung von Arabien. Kopenhagen. 1772. 4. und in ſeiner Reiſebeſchreibung. daſ. 1774. 2 Bde. 4. geliefert. Das Bekannte über Perſien hat Wahl ſehr gut zuſammengeſtellt in ſeinem Alten und Neuen Vorder- und Mittel-Aſien. Bd. 1. Leipz. 1795. gr. 8. Macartney's Reiſe nach China hat uns ſo gut, wie um gar nichts weiter in der Kenntniß des Landes gebracht, ſondern nur noch fabelhaftere Sagen in Umlauf geſetzt. In Beziehung auf den wiſſenſchaftlichen, religiöſen und Culturzuſtand von Tibet und Indien verdienen hier noch folgende Schriften angemerkt zu werden: des Frater Paulinus a Sto. Bartholomaeo Grammatica Samsordamica. Rom. 1790. deſſelben Systema Brahmanicum mytholog. civile. Ibid. 1791. 4. und Stäudlin's Magazin für Religions-, Moral- und Kirchengeſchichte. Bd. 1. St. 1. S. 88 u. f.

Anmerkung 3. In Betreff Aegyptens ſind unſere Kenntniſſe neuerdings durch Norden, Niebuhr, Volney, Bruce, Sonnini, Browne u. A., ſo wie insbeſondere auch durch den Aufenthalt der Franzoſen in dieſem Lande erweitert worden. Einen ſehr zweckmäßigen Gebrauch von allen dieſen Nachrichten, ſo weit ſie bis dahin bekannt waren, hat Hartmann in ſeiner Erdbeſchreibung und Geſchichte von Afrika. Bd. 1. Hamb. 1799. 8. gemacht. Nubien und Abyſſinien ſind uns, ohngeachtet der Bruce'ſchen Nachrichten, noch ſehr fremde Länder. Daſſelbe gilt in einem noch höheren Grade von Monomotapa, Zanguebar und Natal. Vom Cap aus iſt man nur hin und wieder bis zu dem Wendekreiſe vorgedrungen. Vom Elephantenfluſſe bis Benguela kennt man kaum noch die Küſten. Eben dieſes gilt auch von den Küſten zwiſchen den Vorgebirgen Blanco und Nun. In Guinea iſt man keine 20 Meilen tief von dem Meerufer eingedrungen, wenn man Mungo Park's Reiſeroute ausnimmt, die im Grunde nicht ſo viel befriedigt, als man hätte wünſchen ſollen. Marokko iſt in ſeinen ſüdlichen Gegenden, und ſo auch Tunis, Tripolis, Algier und Barka ſo gut, wie gänzlich unbekannt. Von Hornemann läßt ſich Vieles erwarten. Was die Afrikaniſche Societät zu London durch ihn, und künftig durch Andere, was das Franzöſiſch-Afrikaniſche Etabliſſement von Kaufleuten und Länderunterſuchern leiſten werden, ſteht dahin. Le Vaillant, Lempriere und Barrow haben, außer dem, das Mungo Park und die Engliſch-Afrikaniſche Societät bekannt gemacht, die neueſten Nachrichten geliefert. Ueberhaupt können wir uns nicht rühmen, etwas mehr, als den fünften Theil etwa, von dieſem bedeutenden Welttheile zu kennen. Bruns in ſeiner Erdbeſchreibung von Afrika und Hartmann in ſeinem Werke **de geographia Edrisii** haben viel Schönes geſammelt und Reſultate daraus gezogen. Rennell's Karte von Nordafrika, London 1798, iſt ein treffliches Product ſcharfſinniger Combinationsgabe. S. v. Zach allgemein. geograph. Ephemerid. Bd. III. S. 53 und die verkleinerte Karte dazu, ſo wie Bd. II. S. 158 und dazu Mungo Park's Marſch-Route.

Anmerkung 4. Ueber die Menge von Namen in unſeren gewöhnlichen Karten von Afrika darf man ſich nicht wundern. Sie ſind aus Edriſi oder dem ſogenannten **Geographus Nubiensis**, aus Leo dem Afrikaner und mehr oder minder beſtätigten Nachrichten der aus dem Inneren des Landes kommenden Kaufleute und Karavanen hergenommen.

Anmerkung 5. Von Amerika ſind uns kaum drei Fünftheile bekannt. Die ſüdlichen Gegenden des mittäglichen Amerika, d. h. faſt die Hälfte dieſes letzteren, ſind uns faſt ganz unbekannt. Daſſelbe gilt von Nordamerika jenſeits des ſechzigſten Grades, ſo wie von einem beträchtlichen Theile des zwiſchen dem 40ſten und 60ſten Grade gelegenen Landſtriches. Hoffentlich werden wir einen beträchtlichen Theil von Südamerika durch v. Humboldt näher kennen lernen. S. v. Zach monatl. Correſpondenz. Bd. II. S. 82 und 403 u. f. Noch jetzt kennen wir von den Inſeln des fünften Welttheils nicht viel mehr, als die Küſten, und auch dieſe nicht ganz. Alles hier wirklich Entdeckte mag ſich auf den etwa vierzigſten Theil des ganzen Welttheiles einſchränken.

Anmerkung 6. Man vergleiche zu dieſem Paragraphen Sprengel's Geſchichte der geographiſchen Entdeckungen. Halle. 1783. 8. Forſter's Geſchichte der Entdeckungen im Norden. Frkft. 1784. gr. 8. und Gaſpari vollſtänd. Handbuch der neueſten Geographie. Weim. 1797. Bd. I. S. 13 u. f. Wie Vieles war übrigens den Alten ſchon bekannt, was wir jetzt gar nicht kennen, z. B.

Ophyr, oder was uns nur höchſt wenig bekannt iſt, z. B. das nördliche Indien. Mußte doch Grönland, das ſchon in der erſten Hälfte des neunten Jahrhunderts entdeckt war, wieder in ſpäteren Zeiten aufs Neue entdeckt werden. Ob es je eine Atlantis gab, deren im Alterthume gedacht wird, und was an den Angaben deſſelben, dieſen Gegenſtand betreffend, wahr ſein mag, läßt ſich nun nicht mehr beſtimmen. Auch Amerika ward höchſtwahrſcheinlich bereits im Anfange des eilften Jahrhunderts entdeckt. S. Girtanner über das Kant'ſche Princip für die Naturgeſchichte, S. 147 u. f. Und Buache vermuthet nicht ohne Grund, daß es zwiſchen Japan und Kalifornien noch manche Inſeln zu entdecken gebe. S. Mémoires de l'institut national des sciences et arts, pour l'an IV. de la Républ. T. I.

§. 38.

Die Länder ſind entweder bewohnt, oder nicht. Iſt Letzteres, ſo heißen ſie Wüſten. Doch muß dieſes Wort mit Einſchränkung gebraucht werden. Denn einige Gegenden, wie die in Amerika um Peru her, in denen man zwar nur dann und wann einzelne Herden herumziehen ſieht, die aber eigentlich das Amerikaniſche Paradies ausmachen, ſind aus bloſer Willkühr der Menſchen, ohne daß ſie die Natur dazu beſtimmt hat, unbewohnt. In dieſem Falle heißen ſolche Gegenden richtiger Einöden. Andere Oerter dagegen, in denen ein rother, keiner Fruchtbarkeit oder auch nur des Wieſenbaues fähiger Sand, der eine Art von Eiſenſtaub iſt, angetroffen wird, heißen Heideländer, indem auf ihrem Boden nichts, als Heidekraut wächſt.

Wüſten ſind eigentlich Oerter, die von der Natur dazu beſtimmt und eingerichtet zu ſein ſcheinen, daß die Menſchen darin wohnen können. Dieſe ſind:

1. Sandwüſten, in denen nichts, als ein fliegender Sand zu finden iſt. Dahin gehört in Aſien die Wüſte Kobi oder Shamo zwiſchen der Mongolei nnd Kalmuckei, ferner die ſogenannte Salzwüſte, die Perſien in zwei Theile trennt, in deren einem Iſpahan,

in dem anderen aber Kandahar die Hauptſtadt iſt, die Syriſche Wüſte in Arabien, und die Wüſte Tſchanai oder das große Sandmeer zwiſchen der kleinen Bucharei und Tibet. (S. die Karte von China zu v. Zach Ephemerid. Bd. 1. St. 1.)

Die merkwürdigſte Wüſte in Afrika iſt die Wüſte Sahara, zwiſchen dem Atlantiſchen Meere, Marokko, Nigritien und Senegambien, die wahrſcheinlich die größeſte unter allen iſt, indem ſie 60,000 Quadratmeilen im Umfange hat. In Amerika gibt es gar keine ſolche Wüſte von Erheblichkeit.

Weil jeder Same wegen des Sandes nicht tief genug in die Erde kommen kann, ſo wird er zugleich mit dieſem fortgeweht, und es kann folglich auf einem ſolchen Boden nichts wachſen. In allen Wüſten dieſer Art bemerkt man nirgend, weder Flüſſe, noch andere Gewäſſer, dagegen ziehen die Flüſſe, die um und an ihnen entſpringen, alles Waſſer von den Wüſten ab. Ja, wenn etwa Berge in ihrer Nachbarſchaft liegen, und ſich einige Flüſſe von denſelben herunterſchlängeln, ſo wenden ſich dieſe von einer Seite nach der anderen, und zwar von der Wüſte weg. Hieraus entſteht der große Mangel an Waſſer in dergleichen Wüſten, und wenn man ſich gleich bemüht hat, Brunnen in ihnen unter der Erde zu graben; ſo hat man doch bemerkt, daß daſſelbe Salz, welches ein Beſtandtheil des Flugſandes zu ſein ſcheint, ebenfalls auch in dieſem Brunnenwaſſer vorhanden war.

Auch iſt die Bemühung vergeblich geweſen, das Waſſer aus den entfernten und bewäſſerten Ländern in dieſe Wüſten zu leiten, weil die Kanäle, vermittelſt deren es fortgeleitet wird, zuſammenſtürzen, und es von den hineinfallenden Heuſchrecken und Vögeln, die ſich alle, der großen Hitze wegen, in beträchtlichen Schaaren nach dem Waſſer drängen, ſtinkend wird.

Weil ſich nun jederzeit die Flüſſe von den Küſten wegwenden und ihren Lauf nach der niedrigeren Seite hinrichten; ſo müſſen dieſe Wüſten natürlich erhabene Gegenden ſein, und weil ſich, wenn irgend ein Berg da anzutreffen wäre, von dieſem das Regenwaſſer herabſenken, in die Erde ziehen und nicht ermangeln würde, in einem Fluſſe oder einer Quelle hervorzubrechen; ſo muß die Wüſte flach und ohne Berge, folglich eine erhabene Ebene ſein. Sobald es nun aber umgekehrt eine erhabene Ebene gibt, ſo behaupten wir von ihr, ſie ſei eine Wüſte. Die Sandwüſten ſind beſtändig mit Bergen, von denen ſie aber durch ein dazwiſchen liegendes Thal abgeſondert werden, umgeben.

2. Macht die größte Kälte, durch welche nämlich alle Werke der ſchöpferiſchen Natur erſtickt werden, die Länder unbewohnbar, welches dagegen die Hitze keinesweges thut, indem an Oertern, wo es am Heißeſten iſt, die fruchtbarſten Gegenden, namentlich z. B. Bengalen, das trefflichſte Land von allen, angetroffen werden. Unter dem 70ſten Grade der Breite, und noch früher, werden die Pflanzen ſchon ſparſam, und über dem 75ſten Grade hinaus findet man wenig mehr, als Rennthiere und Moos, von welchem letzteren allein jene Rennthiere ſehr fett werden, obgleich es keinen Saft hat. —

Da wir indeſſen bemerken, daß die Menſchen mehr und ſtärker von Thieren, als von Pflanzen ernährt werden, und alſo vornehmlich die Thiere zu ihrer Nahrung erſchaffen zu ſein ſcheinen; ſo wird es wahrſcheinlich, daß die Rauhigkeit der Kälte, (inſoferne dieſe, wie die Wärme, ihre Pole hat, und ſich um ſelbige herumzudrehen ſcheint, wodurch nach einer gewiſſen Zeit das Klima verändert wird, daß z. B. die beiden Puncte der größten Kälte nicht auf einer Stelle bleiben,) den Menſchen nicht verhindern, auch dieſe und die verſchiedenartigſten Gegenden zu bewohnen, indem er allenthalben ſeine Nahrung findet, wie denn die Rennthiere in den allerkälteſten Gegenden, in Novajazembla und Spitzbergen ſein und leben können. Der Menſch iſt folglich für die ganze Erde gemacht, und eben daraus, daß ſein Leib von der Natur ſo gebildet iſt, daß er durch die Gewohnheit eines jeden Klimas, auch bei der größten Verſchiedenheit deſſelben, gewohnt werden kann, entſteht vielleicht zum Theil der verſchiedene Nationalcharakter.

3. Die Steppen. Dieſes ſind Gegenden, in denen keine

Wälder, noch Gewäſſer angetroffen werden, die im Uebrigen aber mehrentheils einen fruchtbaren Boden haben. Auch ſie müſſen, wie die Sandwüſten, hohe Ebenen ſein, ſind aber, anſtatt daß erſtere, wie wir ſahen, mit Bergen umgeben waren, zwiſchen zwei Flüſſen eingeſchloſſen. Es wachſen in ihnen Melonen, die ſchönſten Blumen, Kirſchen und ſchöne Früchte, doch alle nur auf kleineren Sträuchern, Stauden und Stengeln, als dieſe es gewöhnlich ſind. Hieraus ſieht man, daß zum Wachſen der Bäume nothwendig das Aufſteigen der Dünſte aus den Quelladern, und nicht allein nur der Regen erforderlich ſei. Die Wälder dienen den Menſchen und Thieren zur Sicherheit und Schirm; wo alſo jene fehlen, da entfernen ſich auch dieſe. Zu ſolchen Steppen zählen wir die Beſſarabiſche zwiſchen dem Dnieſter und der Donau, die Oczakowiſche zwiſchen dem Dniepr und Dnieſter, die Krimmiſche zwiſchen dem Dniepr und Don, die Aſtrachaniſche u. ſ. w.

Anmerkung 1. Wenn oben von den Polen der Kälte die Rede war, ſo ſoll das keinesweges ſo viel heißen, als wäre die Kälte für etwas Poſitives anzuſehen.

Anmerkung 2. Nicht immer unterſcheidet man genau genug *Steppen* von *Wüſten*, ſo wie die Beſtimmung dieſer Namen ſelbſt, und die Natur der durch ſie bezeichneten Gegenden, oft ſehr verſchieden ſind. Von der Aſtrachaniſchen Steppe gilt zum Beiſpiel Manches, was ſonſt nur von einer Wüſte gilt, ſo wie man wieder gewöhnliche und Salzſteppen zu unterſcheiden hat. Man erſieht z. B. aus *Reineggs Beſchreibung des Kaukaſus*, Th. 1. S. 161, daß es in der kurz vorhin genannten Steppe Seen und Flugſand gibt, welchen letzteren der Verfaſſer für ein nothwendiges Erforderniß der Salzſeen hält, indem, wenn ſtarke Winde ihn aus den ausgetrockneten Seen dieſer Art weg, und in andere ſüßwäſſerichte Seen oder Moräſte führen, dieſe ſalzig, jene dagegen ſüß werden.

§. 39.

Inſeln ſind, wie wir ſchon ſonſt bemerkt haben, nichts Anderes, als Berge, deren Spitzen über die Oberfläche des Meeres hervorragen. Große Inſeln ſind dem Continent näher, und die Küſten laufen meiſtens parallel mit dem feſten Lande. Die größten ſind:

In Europa.

Großbritannien und Irland, zuſammen 6083 Quadratmeilen.

In Aſien.

Borneo, 14,520 Quadratmeilen.

Sumatra, 8062 Quadratmeilen.

In Afrika.

Madagaſkar, 18,500 Quadratmeilen.

In Amerika.

Cuba, 6000 Quadratmeilen.

Domingo, 5000 Quadratmeilen.

Auſtralien beſteht meiſtens aus ſehr beträchtlichen Inſeln.

Wo das Land große Buſen macht, da iſt meiſtens ein Inſel-Archipel, z. B. der Archipel der Maldiven und Philippinen. Man hat angemerkt:

1. Daß die Berge in einer immerwährenden Kette fortgehen, und daß nicht auf einmal und hinter einander hohe und niedrige Berge anzutreffen ſind, ſondern daß dieſelben nach und nach zu- und abnehmen;

2. daß, wie Dalrymple ſagt, die beträchlichſten Inſeln nahe am Lande liegen und in dem paciſiſchen, wie überhaupt in allen Meeren, die Inſeln mit von dem Anſpülen des Meerwaſſers entſtanden ſind, daher auch gemeinhin von der einen Seite, von welcher ſie nämlich auf dieſe Weiſe einen Zuwachs erhalten, ſteil, von der anderen aber ſehr flach ſind. Es iſt demnach leicht, die Urſache einzuſehen, warum die größten Inſeln am Lande liegen, weil ſich nämlich auf dem feſten Lande und nahe an demſelben die höchſten Berge befinden. Und dieſe ſind dann auch am Erſten im Stande, über die Meeresfläche hervorzuragen.

Anmerkung. Die Inſeln ſind dem oben Geſagten zufolge nichts Anderes, als Berge; und obwohl einige von dieſen auf eben die Art, wie jene entſtanden ſind, ſo ſind doch der Entſtehungsurſachen bei den Inſeln mehrere vorhanden. Denn außerdem, daß mehrere von ihnen durch vulcaniſche Ausbrüche erzeugt ſind, wie nur noch i. J. 1783 die ſogenannte neue Inſel bei Island, mehrere Inſeln im Atlantiſchen und mittelländiſchen Meere, vielleicht Island ſelbſt; andere durch Waſſerdurchbrüche, wie z. B. Sicilien, Helgoland und mehrere Inſeln des mittelländiſchen Meeres und des Archipelagus; noch andere durch Ueberſchwemmungen des Meeres, wie z. B. die Inſeln am Ausfluſſe mehrerer Ströme, und wahrſcheinlich einige der Philippinen; ſo ſind dagegen endlich auch einige nichts Anderes, als ein Polypenproduct, und zwar der ſogenannten Korallenpolypen oder Lithophyten. Mehrere auf dieſe Art entſtandene Inſeln ſind uns bereits im Südmeere bekannt, und wahrſcheinlich iſt die Zahl der uns noch unbekannten bei Weitem noch größer. S. Forſter Bemerk. auf ſeiner Reiſe um die Welt. Berl. 1783. S. 126. Die Inſeln dieſer, und der vorgehenden Arten, zählt Fabri in ſeiner Geiſtik, S. 41 u. w. ſehr umſtändlich auf. Als eine eigenthümliche Art von Inſeln verdienen beiläufig noch die ſogenannten Schwimmbrüche, oder ſchwimmenden Inſeln bemerkt zu werden, die aus einer torfigen, mit Wurzeln untermengten Grundlage beſtehen, und faſt allein nur in Landſeen angetroffen werden, z. B. im See Bamtin bei Gerdauen in Oſtpreußen, bei Tivoli im **Lago di bagni** oder **Solfatara**, und im See Ralangen in Schweden. Die Dauer dieſer Inſeln iſt ſehr precär und hängt von mehreren zufälligen Umſtänden ab.

§. 40.

Bänke ſind nichts Anderes, als Inſeln, die mit Waſſer bedeckt ſind, und Bänke, die hervorragen, ſind Inſeln, oder mit anderen Worten: Bänke ſind Erhöhungen unter dem Waſſer, über dem Boden des Meeres. Es ſind daher auch überall, wo ſich dergleichen befinden, Untiefen vorhanden. Unter den Bänken unterſcheidet man Fels- und Sandbänke. Die Untiefen ſind aber den

Schiffern zuweilen ſchädlich, zuweilen nützlich. Der erſte Fall findet Statt, wenn die Schiffe der Untiefen wegen müſſen ſitzen bleiben, der letztere aber, wenn ſie die Untiefen zum Ankerwerfen brauchen können, denn zu einem guten Ankergrunde iſt erforderlich:

1. daß das Tau des Ankers den Grund erreichen könne, und daß das Schiff von ihm nicht aller Bewegung beraubt werde, folglich, daß das Seil eine ſchräge Lage bekommen könne, und das Meer nicht gar zu tief ſei; ferner, daß das Seil nicht zu ſchräge liege, und das Schiff durch das viele Herumſchleudern nicht Schaden leide, folglich muß das Waſſer nicht gar zu niedrig ſein, d. h. eine Tiefe von ungefähr 10 bis 12 Faden haben;

2. daß der Boden ſelbſt weder ſumpfig, noch voll kleiner Steine ſei, oder gar aus Flugſand beſtehe, ſondern daß er entweder groben Sand, oder eine gute Thonerde habe, denn in jenem erſten und letzten Falle ſinkt der Anker zu tief hinein, daß er gar nicht, oder nur mit großer Mühe wieder in die Höhe gezogen werden kann; im zweiten Falle aber zerreibt ſich das Tau an den kleinen Steinen, wodurch das Schiff den Wellen und dem Sturme würde Preis gegeben werden.

In Europa iſt die Doggersbank die größeſte, auf der auch ſtarke Fiſchereien getrieben werden. Die merkwürdigſten Felsbänke ſind: die bei Terreneuve, welche an hundert Meilen lang iſt, und auf der ein großer Kabliau- und Stockfiſchfang Statt findet. (Ueberhaupt wird faſt auf allen Bänken ein lebhafter Fiſchfang getrieben, indem ſich die Fiſche nicht gerne auf dem Boden des Meeres aufhalten, ſowohl weil es im Grunde des Meeres ſehr finſter iſt, als auch weil in der Höhe eine gemäßigte Kellerwärme angetroffen wird; ſo daß man die Angel nur hineinwerfen und augenblicklich wieder herausziehen darf, um die beſten Thiere dieſer Fiſchart zu erhalten.) Jene Bank iſt ſchon in beträchtlicher Entfernung wahrzunehmen, weil die Wellen von den Felſen zurückgeſchlagen werden und in Unordnung gerathen. Auch befindet ſich über ihr ein ſehr kalter Nebel. Die Urſache davon iſt unbekannt, wenn ſie nicht die oben bereits erwähnte allgemeine Urſache ſein ſollte.

Ferner gehört diejenige Felſenbank hieher, auf der die Maldiviſchen Inſeln ruhen, deren Anzahl ſich auf mehrere Tauſende beläuft, woher ſich die Maldiviſchen Könige Herren der tauſend Inſeln nennen laſſen. Einige Straßen zwiſchen dieſen Inſeln ſind ſo beſchaffen, daß man ſie gar nicht zu paſſiren im Stande iſt.

Die vornehmſte dieſer Inſeln iſt: die Inſel Male.

Die berühmteſten Sandbänke ſind die Dünen, an den Engliſchen Küſten. Schon ihre Geſtalt weiſet es aus, daß ſie vom Anſpülen der Meerſtröme entſtanden ſind.

Rheden nennt man endlich die Sandbänke, welche ſich an den Häfen befinden und zu ihrer Deckung dienen.

Auch haben wir die ſogenannten Auſterbänke, Korallen- und Muſchelbänke zu merken, auf welchen letzteren die ſtärkſte Perlenfiſcherei getrieben wird. Die vorzüglichſten der Art befinden ſich im rothen Meere.

§. 41.

Bei der natürlichen Anlage des feſten Landes ſind drei Stücke vornehmlich zu merken:

1. Die Landrücken,
2. Die Baſſins und
3. Die Platteformen.

Ein Landrücken iſt derjenige Ort, an dem ſich die höchſte Gegend des Landes befindet. Er iſt gemeiniglich das Fundament von Bergen; doch findet man ihn auch öfters mit keinen Bergen in genauerem Zuſammenhange. Ein allgemeines Kennzeichen, ſolche Landrücken zu unterſcheiden, iſt, daß ſich auf ihnen die Flüſſe nach allen Gegenden ausbreiten oder ſcheiteln. Man hat angemerkt, daß dergleichen Landrücken ſich bemühen, Länder in Baſſins abzutheilen und einzuſchließen. Insbeſondere iſt dieſes da zu merken, wo die politiſchen Grenzen mit den phyſiſchen übereinkommen. Böhmen iſt ein Land dieſer Art. Es erhält alle ſein Waſſer von den herumliegenden Bergen, die es einſchlieſſen, und dieſes Waſſer wird wieder durch einen Kanal, die Elbe, abgeführt, ſo daß, wenn dieſe Oeffnung zum Abfluſſe verſtopft würde, Böhmen ein Waſſerbehältniß werden müßte. Die Elbe iſt gleichſam ein Stamm, der aus den mancherlei Wurzelabtheilungen der Flüſſe, die in Böhmen entſpringen, erzeugt wird. Es ſind auch vermuthlich in alten Zeiten die phyſiſchen Grenzen beſſer mit den politiſchen zuſammengetroffen, ehe noch die vielfaltigen Kriege entſtanden, die als eine Folge der überſchrittenen phyſiſchen Grenzen anzuſehen ſind.

Alle Länder ſcheinen anfänglich Baſſins oder Becken geweſen zu ſein, aus denen ſich ſpäterhin das Waſſer in den Ocean ergoſſen hat. Die Buſen ſind ebenfalls Baſſins, von denen indeſſen ein Theil eingeſunken iſt. Der Ocean iſt das größeſte dieſer Baſſins, welches von Afrika, Amerika und durch eine Reihe von Bergen, die, wie der berühmte Franzöſiſche Geograph Buache bemerkt, unter dem Waſſer von Amerika und Afrika fortgehen, eingeſchloſſen wird. Die ſogenannte Wüſte Sahara iſt eine Platteform von der Größe unſeres Welttheils. Alle Sandwüſten ſind dergleichen Platteformen, ſo wie dieſe umgekehrt meiſtens Sandwüſten ſind.

Anmerkung. Die Land- oder Erdrücken ſind gewöhnlich in der Mitte des Landes befindlich, und von ihnen ſenkt es ſich allmählig immer tiefer nach dem Meere herab. Dieſe Herabſenkung des Landes nennt man Geſenke oder Abdachung, und ihre Beſchaffenheit und Richtung ergibt ſich aus dem Laufe der Flüſſe. Eine Platteform oder ein Plateau oder Bergebene iſt im Grunde nichts Anderes, als ein ſolcher Bergrücken, inſoferne er blos aus einer Erhöhung, nicht aber aus einem eigentlichen Gebirge beſteht. Die bekannten Landrücken und Bergebenen ſind:

In Europa die Schweizer-Alpen.
In Aſien vorzüglich die Gegend von Tibet.
In Amerika der Landſtrich unter dem Aequator und nach den weſtlichen Küſten.

Man vermuthet aber mit größeſter Wahrſcheinlichkeit nicht nur in dem Inneren von Afrika, etwa um den 10ten bis 15ten Grad nördlicher Breite, ſondern auch in Nordamerika, und ſogar in Europa, etwa in der Gegend, wo der Don und die Wolga entſpringen, noch andere ähnliche Landrücken und Bergebenen.

§. 42.

Berge ſind Erhöhungen über die Oberfläche der Erde. Sie ſind vermuthlich durch die vielen Brüche, die auf der Oberfläche der Erde entſtanden ſind, erzeugt worden. Wie denn auch noch jetzt im Kaukaſiſchen Gebirge viele Berge, die aus einer thonartigen Materie beſtehen, zum Vorſchein kommen, die aber, weil die Natur mehrentheils zu ihrer Reife gediehen, eine ſolche Härte nicht erlangen können, als die übrigen Berge, die aus ihrem flüſſigen Zuſtande in ihren gegenwärtigen übergegangen ſind.

Die Berge beſtehen entweder aus einem ewigen Steine, welches die *Felsberge* ſind, oder aus Erde und Sand, welche *Sandberge* heißen.

Wenn ſich viele Berge beiſammen befinden, ſo nennt man ſie ein *Gebirge*. Wenn aber ein ſolches Gebirge in einer immerwährenden Linie, ſie mag gerade ſein oder krumm, fortläuft, ſo heißt es eine *Bergkette*. Es beſteht aber eine dergleichen Bergkette aus einem Stamme und aus Aeſten. Der Stamm der Berge iſt derjenige Ort, an dem viele Berge beiſammen ſtehen. Aeſte aber ſind Berge, die nur aus dieſer Linie entſpringen und eine andere Richtung nehmen.

Die Schweiz ſcheint der eigentliche Stamm aller Berge in Europa zu ſein. In Schweden zingelt ſich gleichſam eine Bergkette um das ganze Land, von welcher viele Aeſte ausgehen, zwiſchen denen die Flüſſe, als welche von den Bergketten und Landrücken herabfließen und von den Bergen zur Seite mehr Zuwachs erhalten, ſich nach dem Finniſchen Meerbuſen ergießen. Eine andere Bergkette erſtreckt ſich von dem Cap Finisterre bis zu den Pyrenäiſchen Gebirgen, von da zu den Alpen, und ſo weiter fort. —

Eine andere Bergkette umgibt das halbe Amerika. Noch eine anderweitige ſchließt einen großen Theil von Rußland und das Eismeer ein. Ueberhaupt findet man niemals einen Felsberg ganz allein, ſondern beſtändig mehrere derſelben beiſammen. Dieſe werden gegen das Meer hin immer niedriger, und auf einer etwas großen Inſel trifft man jederzeit, wenn ſie länger, als breit iſt, eine der größeſten Länge nach fortlaufende Bergkette an, wie z. B. namentlich in Sumatra, oder, wenn ſie gerade ſo breit iſt, als lang, in der Mitte einen Stamm von Bergen, deſſen Aeſte ſich nach allen Seiten gegen das Meer erſtrecken. Die Erde, welche ſich auf verſchiedenen dieſer Felsberge findet, ſcheint nur zufällig dahin gekommen zu ſein, weil man unter ihr Bäume, Muſcheln und andere Dinge der Art antrifft.

Anmerkung. Der Zuſammenhang der Gebirge in den außer-europäiſchen Welttheilen iſt uns noch ſehr unbekannt. Am Bekannteſten indeſſen in Aſien. Was Europa ſelbſt betrifft, ſo iſt zum Theil ſchon vorhin erwähnt, daß man hier zwei Gebirgketten oder Hauptſtöcke der Gebirge, eins in der Schweiz, das andere da, wo der Don, die Wolga und der Dnieper entſpringen, anzunehmen hat. Jener erſtere befindet ſich innerhalb den Quellen des Rheins, der Rhone, Aar und Etſch, bildet demnach den Mittelpunct der Alpen, die ſich einestheils ſüdlich zum mittelländiſchen Meere, dann neben dieſem öſtlich, mit nachheriger ſüdlicher Abbeugung, als das Appenniniſche Gebirge, durch Italien erſtrecken; anderentheils nördlich in dem Jura- und Vogeſiſchen Gebirge auf der linken Seite des Rheins, in den Cevennen, den Pyrenäen und einigen Zweigen dieſer letzteren, bis zum Atlantiſchen Meere hinlaufen. Ein anderer nördlicher Arm der Alpen bildet den Schwarzwald, das Fichtelgebirge, das Thüringerwaldgebirge, und geht endlich in die nördlichſte Spitze dieſer Kette, den Harz hinaus. Nebenarme ſind vom Fichtelgebirge her der Böhmerwald, das Erzgebirge, das Sudetengebirge, die Mähriſchen Gebirge und die Karpathen. Ein öſtlicher Gebirgſtrich der Alpen endlich läuft durch das ſüdliſche Deutſchland hin, und theilt ſich dann in drei Arme, deren einer ſich nordöſtlich den Karpathen nähert, der andere aber in Südoſt neben dem Adriatiſchen Meere, durch Griechenland bis zur äußerſten ſüdlichen Spitze von Morea hinſtreicht, und von dem das Gebirge Rhodope, Pangäus und der Hämus wieder Nebenäſte ſind. Der dritte Arm breitet ſich gleichfalls bis in die Nähe der Karpathen nordwärts aus.

Der zweite Hauptkern der europäiſchen Gebirge erhebt ſich nördlich in das zwiſchen Rußland und Schweden, dann zwiſchen dieſem Lande und Norwegen hinlaufende Sevogebirge, welches eben dasjenige iſt, von dem vorhin geſagt wurde, daß es Schweden einzingele. Ein zweiter Arm wendet ſich ſüdlich zwiſchen dem Don und der Wolga gegen das Kaukaſiſche Gebirge. Ein dritter Arm dehnt ſich in Nordoſten, unter dem Namen des Uralgebirges, als Grenze zwiſchen Aſien und Europa hin. Weſtlich endlich nähert ſich noch ein Arm, nicht ſowohl von Gebirgen, als vielmehr in einem Landrücken, dergleichen jener Gebirgsſtamm ſelbſt iſt, den Karpathen.

Ueber den Gebirgszuſammenhang haben ſich vorzüglich folgende Schriftſteller ausgebreitet: **Buache** in den **Mémoires de l'Académie des sciences. Paris. 1752.** **Gatterer** im **Abriſſe der Geographie.** Götting. 1775. 2. Th. Einleitung, und **Fabri** in der **Geiſtik.** S. 95 u. f.

§. 43.

Folgende Betrachtungen ſind in Betreff der Berge vorzüglich merkwürdig.

1. Es ſoll die obere Luft auf Bergen wegen ihrer verringerten Dichtigkeit nicht bequem zum Athemholen ſein. Allein ſeitdem mehrere Mitglieder der ehemaligen Akademie der Wiſſenſchaften zu Paris ſich über drei Wochen lang auf den höchſten Bergen in Peru und der Erde aufgehalten haben, obgleich die Luft daſelbſt noch einmal ſo dünne, als in Paris war, ſo daß ſie das Queckſilber nur um 14'' erhob, da es doch zu Paris

auf 28″ ſtieg; ſo glaubte man eingeſehen zu haben, daß die Schwierigkeit, Athem zu holen, ſowohl in der Bangigkeit, die man empfindet, wenn man an die Rückkehr denkt, als auch in der Structur der Muskeln, die durch die viele Bewegung und das Anſpannen der Lunge angegriffen werden, liege. Daß der beſchwerliche Athemzug nicht ſowohl aus der Dünnigkeit der Luft, als vielmehr von der Ermüdung herrühre, hat man auch daraus ſchließen wollen, daß man die Adler, die doch von der Luft müſſen getragen werden, noch über den höchſten Bergen fort fliegen ſah. Die dünnere Luft iſt vielmehr eine Quelle der Munterkeit.

2. Sollen die Leute, die um und auf den Bergen wohnen, ſehr ſtark und tapfer ſein und auf alle Weiſe ihre Freiheit zu behaupten ſuchen. Allein dieſes rührt wohl vornehmlich daher, weil es in dergleichen Gegenden ſehr leicht iſt, ſich mit wenigen Leuten gegen große Heere zu vertheidigen, und weil ferner die Berge auf ihren Spitzen unbewohnt und unbewohnbar ſind, auch in den Thälern weniger Reichthümer zu hoffen ſind, ſich alſo Niemand ſo leicht nach einem ſolchen Aufenthalte ſehnt. Auch ziehen die Bewohner von dergleichen Gebirgländern beſtändig umher. Diejenigen Völker, welche von Pflanzen leben, ſind am Freieſten, weil ſie ſolche überall vorfinden. Diejenigen, welche von Pferden und von der Milch derſelben, wie die Tataren, ihre Nahrung hernehmen, folgen zunächſt nach ihnen. Weniger frei aber ſind diejenigen, die von Hausthieren und der eigentlichen Viehzucht leben. Und die größeſten Sklaven von allen ſind endlich ſolche Völker, die den Ackerbau treiben, indem ſie nicht überall ein dazu bequemes Land antreffen.

Demnach ſcheint es denn, daß der beſondere Charakter der Bewohner bergiger Gegenden nicht ſowohl in der eigenthümlichen Beſchaffenheit der hier herrſchenden Luft liege. Der merkliche Unterſchied zwiſchen den Bergſchotten und Engländern, und den Einwohnern der flachen Gegenden Schottlands, rührt aber daher, weil letztere ſehr weichlich erzogen werden.

3. Soll die Luft in dergleichen bergigen Gegenden die Urſache von dem Heimweh, namentlich der Schweizer ſein, indem dieſe, wenn ſie in andere Länder kommen, beſonders bei Anhörung ihrer Nationalgeſänge melancholiſch werden, ja, wenn man ihnen nicht erlaubt, in ihre Heimath zurückzukehren, dahinſterben. Allein dieſes rührt her theils von der Vorſtellung der Leute, welche ſie ſich von der Gemüthsruhe machen, welche, wie in allen Ländern, wo die Einwohner in mehrerer Gleichheit leben, ſo auch vorzüglich mit in der Schweiz, die Menſchen beſeelt, die ſie denn auch nur da, und nirgend anders, als auf ihrem vaterländiſchen Boden antreffen zu können glauben. Ein anderer Grund dieſes Heimwehs beſteht in dem größeren Kraftaufwande, den dergleichen Leute ihres Unterhaltes wegen bei ſich müſſen eintreten laſſen. Dieſes iſt auch die Urſache von dem Heimweh der Pommern und Weſtphäler. Es ſoll auch in keinem Lande der Selbſtmord ſo gewöhnlich ſein, als in der Schweiz, obwohl derſelbe übrigens mehr die Reichen anzuwandeln pflegt; die Schweizer dagegen ſind mehrentheils arm. Indeſſen will man bemerkt haben, daß die Selbſtmörder in der Schweiz hauptſächlich nur ſolche Leute ſind, die bereits in anderen Ländern geweſen, und an den Ergötzlichkeiten derſelben Geſchmack gefunden haben, und die ſich des Lebens eben deshalb berauben, weil ſie in ihrem Vaterlande jene Vergnügungen entbehren müſſen. Dieſe Veränderung in ihnen ſelbſt iſt auch Urſache davon, daß ſie alle einmüthig ihr Vaterland nicht ſo bei ihrer Rückkehr wiedergefunden zu haben verſichern, als ſie es verließen. Sie halten alſo die Veränderung ihres Subjects für eine Veränderung des Objects, weil ſie die des erſteren nicht wahrzunehmen im Stande ſind.

Das Heimweh der Schweizer iſt eine Sehnſucht, oder ein Beſtreben, mit dem Bewußtſein der Unmöglichkeit. Es iſt immer beſſer, gar keine Hoffnung zu haben, als eine ungewiſſe; denn in jenem Falle hegt man weiter keine Sehnſucht, ſondern bemüht ſich, ſeinem Gemüthe die Situation eigenthümlich zu machen, in der man nichts mehr zu hoffen hat. Ebendaher iſt aber nichts beſchwerlicher, als Anſtrengung der Kräfte, mit dem Bewußtſein der Unmöglichkeit einer Erreichung des Zweckes. Das Heimweh findet beſonders Statt, wo es ſchlechte, von der Natur wenig bedachte Gegenden gibt, denn je größer die Simplicität des Lebens iſt, deſto ſtärker iſt der Affect des Gemüthes und der Begierden. Die Unzufriedenheit nimmt mit den letzteren zu, beſonders wenn man ſich einer beſſeren Lebensart erinnert, oder ſieht, wie es an anderen Oertern ſo um Vieles beſſer iſt. Die Familienanhänglichkeit iſt größer, je dürftiger die Familie iſt, und je bedeutender die Entſagungen ſind, die die Natur ihr aufgelegt hat. Je mehr man dagegen mit eigenem Intereſſe belaſtet iſt, welcher Fall bei dem Luxus eintritt, um ſo weniger hängen die Menſchen zuſammen.

4. Wenn man für die Höhe der Oberfläche der ganzen Erde die Höhe des Meeres annimmt, ſo iſt es ſehr leicht, die Höhe der Berge vermittelſt der Trigonometrie zu finden. Liegen ſie indeſſen in weiter Entfernung von dem Meere, ſo kann ſolches, der vielen möglicher Weiſe einſchleichenden Fehler wegen, nicht ſo leicht geſchehen.

Weil man daher bemerkt, daß die Dichtigkeit der Luft mit ihrer Höhe von der Erde abnimmt, weil ſie in den oberen Gegenden nicht von einer ſolchen Luftmaſſe gedrückt wird, als in einer größeren Tiefe, und daß demnach in einer Erhöhung von 70 Fuß die Dichtigkeit der Luft um eine Linie abnimmt; ſo hat Bernoulli die Höhe der Berge durch das Barometer, welches ein Inſtrument iſt, die Dichtigkeit und Schwere der Luft zu finden, zu calculiren angefangen. Allein man fand ſpäterhin, daß die Dichtigkeit und Schwere der Luft nicht nach einem beſtimmten Geſetze abnehme, dergeſtalt, daß, wenngleich die obere Luft an die Stelle der unteren gebracht, und mit einem gleichen Gewichte beſchwert würde, ſie dennoch keine ſolche Dichtigkeit, wie die letztere erhalten würde. Mariotte meint zwar, daß ſo viel der Luft an Dichtigkeit abginge, als ſie an elaſtiſcher Kraft einen Zuwachs erhalte, indem die Theile der Erde, die ſich in Dünſte verwandeln und in der Luft, die unten iſt, ſich aufhalten, eine ſtärker anziehende Kraft haben und die Lufttheilchen mehr im Zwange erhalten. Es fand ſich aber, daß auch dieſes Geſetz nicht anpaſſend war. Dieſes ſind nun die Schwierigkeiten, die eine hierauf gegründete Meſſung der Berge ſehr unſicher machen. Die beſte Methode iſt die, zu gleicher Zeit auf der Höhe des Berges und am Ufer des Meeres Beobachtungen anzuſtellen, und durch eine Vergleichung derſelben mit einander die Höhe der Berge herauszubringen.

5. Der Berg Pik auf Teneriffa iſt einer der berühmteſten. Seine Höhe beträgt nach Einigen 12,420, nach Anderen 10,452 Fuß. Er wirft ſeinen Schatten weiter, als die Tangente, das iſt, über 12 Meilen, und die Luft in dieſer Gegend hat ein ſehr dunkles Anſehen von der Repercutirung des Schattens.

6. Eine Reihe von Bergen hat faſt jederzeit eine andere ſolche Reihe gegenüber. Die vorderſten Gebirge nennt man Vorgebirge, die gewöhnlich aus unordentlich über einander geworfenen Steinen beſtehen. Die nächſtfolgende Gebirgreihe heißt die mittlere und eine dritte endlich das Hauptgebirge. Das Mittelgebirge iſt mehrentheils metallartig, und das Hauptgebirge beſteht faſt nur aus Stein. Auf der anderen Seite aber gehen ſie auf die nämliche Art fort.

7. Iſolirte Bergen haben allezeit ein fürchterlicheres Anſehen, als ganze Gebirge, weil die vorderſten Gebirgsreihen am Niedrigſten ſind, und die erſt nachfolgenden höheren, weil ſie von jenen gedeckt werden, nicht geſehen werden können.

Anmerkung 1. Manche Reiſende haben ſtarke Schilderungen von dem beengten Gefühl entworfen, das ihnen auf hohen Bergen ſoll angewandelt ſein. Wirklich iſt die Dichtigkeit der Luft in größeren Höhen vermindert, und daß ein kleiner Theil jenes Gefühls davon herrühren mag, kann immer ſeine Richtigkeit haben. Aber Erfahrungen der Art, während einer, oder doch nur weniger Stunden, nur ein oder ein Paar Mal angeſtellt, entſcheiden darüber nichts, weil der ſeltene Eindruck und die Größe des Anblicks, unter ſolchen Umſtänden, unfehlbar auch, und wahrſcheinlich am Stärkſten jene Bangigkeit zu erregen im Stande ſind. Daß die Bergluft übrigens reiner und geſunder iſt, als unter gleichen Umſtänden die Luft in ebenen Gegenden, iſt durch die Erfahrung vielfach beſtätigt. Da hier aber der wirkenden Urſachen mehrere ſind; ſo bleibt es immer noch auszumitteln übrig, welchen Antheil die größere Dünnigkeit der Luft daran habe.

Anmerkung 2. Iſt es eine unleugbare, vielfach beſtätigte Erfahrung, daß Gebirgsbewohner ſich durch Muth auszeichnen; ſo dürfte davon wohl nur wenig auf Rechnung der Luft zu ſetzen ſein. Der meiſtens undankbare Boden auf Gebirgen, man denke nur an den Kaukaſus und ſeine Bewohner, zwingt die, welche auf ihm leben, zu den thätigſten Anſtrengungen, ſich ihre Lebensbedürfniſſe zu verſchaffen. Die Kärglichkeit dieſer letzteren, und daher entſtandene Zwiſtigkeiten und Kriege nöthigen jene Leute, faſt allein nur und unabläſſigig ſich in einer gewiſſen Körperthätigkeit zu erhalten. Das macht ſie feſt und robuſt. Die Beſchränkheit ihrer Wünſche und Bedürfniſſe aber, ſowie das Gefühl, daß man nur ſich, was man hat, zu verdanken habe, geben, vereinigt mit dem erſteren, Selbſtvertrauen und Muth.

Anmerkung 3. Wollte man annehmen, daß blos die Schweizer am Heimweh leiden, von denen dies auch mehr in Rückſicht auf die älteren Zeiten, als in Beziehung auf die Gegenwart gilt, ſeitdem ihr Verkehr nicht ausſchließlich mehr auf ihre Berge und Thäler eingeſchränkt iſt; ſo würde man ſehr irren, ſondern je ärmlicher das Land, je beſchwerlicher die Erhaltung des Lebens, je entfernter die Sitte vom Luxus iſt, um ſo ſtärker iſt die Sehnſucht nach der Heimath bei ſeinen entfernten Bewohnern. So lernte Frau v. la Roche bei ihrem Aufenthalte zu London daſelbſt einen jungen gebildeten Isländer kennen, deſſen Verlangen nach ſeinem armſeligen

Vaterlande in eben dem Verhältniſſe ſehnlicher war, je rauſchender die Vergnügungen und Zerſtreuungen jener Hauptſtadt des Brittiſchen Reichs ſind. So war der Wunſch, in ihre Heimath zurückzukehren, bei allen Denjenigen vorzüglich ſtark, die man als Außer-Europäer oder ſogenannte Wilde, mitten in den ſinnlichſten Genuß unſeres Erdtheiles einführte. Selbſt von dem, als Negerknabe geraubten, in Holland durch ſeine Gelehrſamkeit berühmt gewordenen Capitán, iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß die Sehnſucht nach ſeiner Heimath ihn in Europa unſichtbar machte.

Das Bedürfniß treibt in unfruchtbareren Gegenden die Menſchen näher an einander, und hört dieſes Bedürfniß auch als Noth auf, ſo wirkt es, iſt es einmal herrſchend geworden, doch mit Allgewalt, und ſtärker, als jede andere Neigung. Welche weiſe Einrichtung der Natur! Ohne ſie würden jene öden Gegenden bald ganz verlaſſen, und höchſtens der Nothaufenthalt nach erlittenem Schiffbruche ſein.

Anmerkung 4. Der Erſte, der das Barometer zu Höhemeſſungen anwandte, war Paſcal in der Mitte des ſiebenzehnten Jahrhunderts. Mariotte und Beyle ſtellten etliche und zwanzig Jahre darauf das, unter dem Namen des Erſteren, bekannte Geſetz auf, daß die Dichte der Luft ſich wie der Druck verhalte, den ſie trägt. Nach ſeinen Bemerkungen ſollte das Barometer bei einer 63 Fuß größeren Höhe um eine Linie fallen. Nach ihm ſtellten Halley und Scheuchzer Verſuche der Art an. Horrebow und de la Hire wollten beobachtet haben, daß zu dem Falle des Queckſilbers von einer Linie, eine Erhebung von beinahe 75 Fuß erforderlich ſei. Weil die bisherige Regel ſo oft fehlerhaft befunden wurde, glaubte Bouguer die ſpecifiſche Federkraft der Luft in Anſchlag bringen zu müſſen, der zufolge verſchiedene Luftarten, bei gleicher Wärme und Dichtigkeit, dennoch einen verſchiedenen Widerſtand leiſten. Bernoulli ſtellte den Satz auf, die drückende Kraft verhalte ſich, wie das Quadrat der Geſchwindigkeit der inneren Bewegung der Lufttheilchen, mit dem Raume dividirt. Caſſini nahm an, die Dichte der Luft verhalte ſich, wie das Quadrat des Druckes. Die neueſten Unterſuchungen über dieſen Gegenſtand verdanken wir de Luc und Lichtenberg, ſowie prüfende Verſuche in Bezug hierauf, vorzüglich dem unermüdeten Sauſſure. Das Ausführlichere hierüber findet man bei Gehler a. a. O. Art. Barometriſche Höhenmeſſungen. Daß die bisherigen Höhemeſſungen vermittelſt des Barometers ſo verſchieden ausfielen, davon liegt die Urſache wohl darin, daß die Dichte der Luft an einem und demſelben Orte und bei einerlei Wärme der Barometerhöhe nicht proportional iſt. Dem zufolge wird es erforderlich, die vorhandene Dichte durch unmittelbare Abwägung, am Beſten vermittelſt der Gerſtner'ſchen Luftwage zu beſtimmen.

§. 44.

Die Luft auf den Bergen iſt weit kälter, als die in den unteren Gegenden, ſo daß das beſtändige Eis und der immerwährende Schnee Kennzeichen der höchſten Berge ſind.

In der Höhe von etwa einer Viertelmeile und drüber iſt keine Abwechſelung der Witterung mehr, ſondern ein beſtändiger Winter. Hieraus erſieht man, daß die Maſſe der Wärme nicht eigentlich durch die Sonnenſtrahlen, ſondern vielmehr durch die Erregung der Erdenwärme, vermittelſt jener, hervorgebracht werde. Eine ſolche Erdwärme ſcheint eigenthümlich der Erde zuzukommen, weil man es in der Tiefe, in die man bisher gegraben hat und zu welcher die Sonne nicht durchdringen kann, noch allezeit warm findet. Die Wärme wird der Luft in eben der Art mitgetheilt, wie die elektriſche Materie den Federn. Sie ſcheint ſich nach dem Cubus diametrorum auszubreiten und eine feine und ſubtile Materie zu ſein, die in alle Körper eindringt und mit der elektriſchen ungemein übereinkommt, außer daß durch dieſe letztere Materie Wirkungen entſtehen, wenn ſie in eine zitternde Bewegung geräth, die Wirkungen des Feuers oder der Wärme aber alsdann entſtehen, wenn ſie ſich von einem Partikelchen aus dem anderen mittheilt und in ihn übergeht.

Perault merkt an, daß es alsdann warm ſei, wenn die Dünſte ihre Figur und Form nicht verändern. Das Fahrenheit'ſche Thermometer zeigt die Wärme bei dem Siedpuncte des Waſſers durch den 212ten Grad, den Grad der Wärme des Blutes unter dem 96ſten und die höchſte Sommerwärme mit dem 70ſten Grade an.

Daß die Kälte der Luft und der hohen Berge aus dem Mangel von Erdwärme entſtehe, erhellt daraus, daß im Sommer, auf den höchſten Bergen, der obere Schnee liegen bleibt, der untere aber wegſchmilzt. In der ſogenannten heißen Zone erheben ſich große Berge, und auf deren Spitze ein ewiges Eis. Es wird alſo die Wärme in jenen Gegenden nicht ſo ſtark ſein können, als ſie beſchrieben wird, ja, nicht einmal ſo groß, als in den längſten Tagen innerhalb der temperirten Zonen, weil die Sonne daſelbſt länger über dem Horizonte bleibt, als in dem heißen Erdgürtel, wo die Nacht beſtändig zwölf Stunden lang iſt, es ſich alſo dort auch eher abkühlen kann, als in den gemäßigteren Erdſtrichen, wo die Nächte während des Sommers ſo überaus kurz ſind. Es wird aber ferner auch dies, daß die Hitze im Sommer nicht unmittelbar von den Sonnenſtrahlen herrühre, dadurch dargethan, daß die Wärme, ſelbſt in den längſten Nächten, niemals ganz verſchwindet.

Die größeſte Wärme findet nicht um Mittag Statt, ſondern erſt bald nach dem Mittage, obgleich die Sonne dann ſchon etwas ſchwächer, als im erſteren Zeitpuncte wirkt. Allein die Aufbehaltung der eigentlichen Mittagswärme, in Verbindung mit dem Zuwachſe, den ſie noch nachher erhält, bildet die größtmögliche Wärme. Daher auch die heißeſte Zeit im Jahre nicht die während des Solſtitii iſt, ungeachtet die Sonne alsdann vermittelſt ihrer vertical herabfallenden Strahlen am Stärkſten wirkt. Vielmehr tritt dieſe erſt nach demſelben ein, wenn die vorige ſchon in der Erde erregte Wärme noch durch die nachfolgende, wenngleich geringere, verſtärkt wird. Wo aber Eis und Schnee vorhanden ſind, da kann keine beſonders fühlbare Wärme aufbehalten werden, ſondern dieſe iſt an ſolchen Oertern nur inſoferne vorhanden, als ſie eine Wirkung der Sonne iſt.

Dieſelbe Bewandniß hat es mit der Kälte, die nicht um Mitternacht, ſondern um die Zeit des Sonnenaufganges am Stärkſten iſt, weil dies der, von der durch die Sonnenſtrahlen erregten Erdwärme entfernteſte Zeitpunct des Tages iſt.

Linné meinte, das Paradies möge auf einer Inſel des heißen Erdgürtels gelegen geweſen ſein, da alles übrige Land von dem uralten Meere überſtrömt war. Sein Grund iſt der, weil auf den dortigen hohen Bergen alle verſchiedene Klimate, am Ufer des Meeres nämlich der heiße, um die Mitte der Berge der gemäßigte, und oben auf der Spitze der kalte Erdſtrich wären anzutreffen geweſen, daher ſich da auch alle Arten der Thiere und Pflanzen hätten aufhalten können. Einen Beweis für dieſe Hypotheſe nimmt er daraus her, daß, wie er behauptet, an den Ufern von Schweden das Waſſer immer niedriger werde, es alſo auch bis dahin geſunken ſein müſſe und ferner noch in der Art ſinken werde, daß kein Waſſer mehr werde zu ſehen ſein. Da nun der Landrücken des heißen Erdgürtels am Höchſten liegt; ſo müſſe dieſer auch, als das Waſſer zu ſinken begann, zuerſt hervorgetreten ſein.

Der Schnee kommt aus einer Höhe von etwa 12,000 Fuß herunter. Wenn man alſo weiß, um welche Zeit der Schnee in einem Lande ſchmilzt, ſo kann man ungefähr auch auf die Höhe eines dortigen Berges ſchließen.

Es rührt aber die Kälte auf den hohen Bergen auch nicht daher, weil die Strahlen, die von den umliegenden Gegenden zurückgeworfen werden, nicht auf ſie fallen können. Denn die Gegend von Quito in Peru iſt ſo beſchaffen, daß ſie mit allem Recht für einen Berg gelten kann, indem ſie gegen achtehalbtauſend Fuß über dem Meere, und zwiſchen zwei Reihen von Bergen liegt, alſo als ein weites und hohes Thal angeſehen werden kann. Obgleich nun hier die Strahlen von unendlich vielen Gegenden zurückgeworfen werden und auf dieſe Landſchaft fallen, ſo iſt es in ihr dennoch weit kälter, als in den tiefer unten, obgleich dicht neben ihr gelegenen Gegenden, daher ihre Einwohner auch eine weiße Farbe haben.

Anmerkung. Die Wärme haben wir eigenthümlich als Bedingung der Ausdehnung für jeden Körper zu betrachten. Nirgend fehlt ſie ganz. Wo ſie fehlte, könnte keine Organiſation Statt finden; es wäre da eine gänzliche Aufhebung alles Organismus. Und weil es keinen ſtreng unorganiſchen Körper gibt, ſo würden wir uns, bei der Annahme eines überall vorhandenen gänzlichen Mangels an eigener Wärme, welche eintreten müßte, wenn wir ſie als etwas blos von Außen her Gewirktes betrachten wollten, in die Nothwendigkeit geſetzt ſehen, einen Nihilismus anzunehmen, dem Vernunft und Erfahrung widerſprechen. Die Wärme iſt alſo allein etwas Poſitives, wie das Licht, und Kälte, wie Finſterniß, ſind blos Namen für den ſcheinbaren Mangel jener. Damit aber kann eine von Außen her bewirkte größere oder minder bewirkte Erregung ſehr gut beſtehen, und daß dieſe vermittelſt der Sonnenſtrahlen vorzüglich hervorgebracht werde, iſt ganz unleugbar. Ob zu dieſem Endzweck eine beſondere Art der Strahlen von der Sonne aus auf die übrigen Weltkörper wirke, wie Herſchel bemerkt zu haben glaubt, und ob das Licht wieder durch andere Strahlen, ſei es hervorgebracht, oder blos, wie die Wärme, erregt werde, müſſen wir, bis zu näherer Kenntniß der Sache, dahingeſtellt ſein laſſen. Von der Erregbarkeit der Wärme kann der Menſch ſich durch ſich ſelbſt überzeugen, nicht nur durch das Reiben ſeiner Glieder in der ſtrengſten Winterkälte, vermittelſt welcher ſogar Erfrorne wieder in das Leben zurückgerufen werden, ſondern auch durch den leidlicheren Zuſtand, in welchem wir uns zur Zeit des Sommers befinden, wenn dann auch einmal auf kürzere Zeit das Thermometer zu einem Grade herabſinkt, der bei dem Beginn des Frühlings uns noch immer zum ſorgſamen Heizen unſerer Zimmer nöthigen würde. S. Hildebrand's Encyklopädie der Chemie. Erlang. 1799. 8. S. 85 u. f. Schelling's Journal der Phyſik.

Hildebrand bemerkt dennoch ſehr richtig, daß wir eigentlich von keinem Körper ſagen ſollten, er ſei warm oder kalt, ſondern nur wärmer oder kälter, weil hier Alles auf dem Verhältniſſe zu einem anderen Körper beruht. Daher der, welcher aus der freien ſtrengen Winterluft kommt, ein Zimmer ſehr angenehm, wohl gar warm findet, in dem ein Anderer, der ſich ſchon ſeit einer Stunde darin befand, herzlich friert.

§. 45.

In dem heißen Erdſtriche ſchmilzt der Schnee in einer Höhe von 2200 Klaftern, weiterhin in einer Höhe von 12,000 Fuß und endlich unter dem Pole vielleicht niemals von der Oberfläche der Erde weg. Es dürfte alſo der Schnee aus den Wolken, die oben ſo weit von der Erde abſtehen, herunterfallen. Daher Jemand, der ſich auf ſolchen Bergen befände, die Beſchaffenheit des Schnees experimentiren könnte. Auch hat es manche Wahrſcheinlichkeit, daß der Regen im Sommer mehrentheils aus Schnee, wiewohl auch bisweilen aus Regenwolken herabkommt, weil in den oberen Gegenden beſtändig einerlei Witterung herrſcht, daher auch der Hagel Schnee zu ſein ſcheint, deſſen obere Rinde abgeſchmolzen iſt.

Weil der Schnee auf hohen Bergen niemals ſchmilzt, ſo haben Einige dafür gehalten, daß er ſo alt ſei, als die Welt. Allein man hat gefunden, daß derſelbe in vielen und beſonderen Schichten hinter einander liegt, davon die erſte am Lockerſten iſt, die nachfolgenden aber immer feſter werden. Ja man iſt im Stande, des Schnees jährlichen Zuwachs mit Sicherheit zu erkennen, wie man das Alter des Fiſches aus den Zuſätzen ſeiner Schuppen, die man durch das Mikroſkop gewahr wird, oder das des Hirſches aus ſeinen Enden beurtheilen kann. Er wird aber durch die Erdwärme aufgelöſt und fließt herunter. Es geſchieht ſelbſt, daß der Schnee, welcher unterhalb auf der Spitze des Berges liegt, ausdünſtet, und dieſe Dünſte mitten durch die übrigen Schneepartikelchen fortfliegen. Daraus erſieht man, daß der Schnee auch von den hohen Gebirgen nach und nach verſchwindet und ein anderer an ſeine Stelle kommt.

Oefters geſchieht es, daß außer anderen Veranlaſſungen, der Schnee auch durch den Staub, den die Luft allezeit mit ſich führt und der ſich auf ihm anſetzt, auseinandergebracht und heruntergeſtürzt wird, worauf denn in weniger, als einer Minute ganze Dörfer vom Schnee begraben daſtehen. Mehrere, auf ſolche Weiſe verſchüttete Perſonen ſind oft nach gar langer Zeit wieder aufgefunden worden, und ihrem Anſehen nach hätte man urtheilen ſollen, ſie wären einbalſamirt. Da dieſer trockene Schnee mehrentheils nur von einer dünnen Kruſte zuſammengehalten wird; ſo kann dieſelbe durch einen geringen Zufall, z. E. wenn ſich ein Vogel auf dieſelbe ſetzt, zerbrochen werden, worauf denn die ganze Schneemaſſe, der Abſchüſſigkeit des Berges wegen, herunterrollt. Dergleichen aus der Höhe von den Gebirgen herabſtürzende Schneemaſſen heißen Lawinen. Aber man unterſcheidet auch hier noch Staublawinen, die nur den Boden der unteren Gegend mit leichtem Schnee bedecken, und rollende Lawinen im Stück, welche Häuſer, Bäume, kurz Alles, was ihnen im Wege ſteht, vergraben und umſtürzen. Wenn ein Schneepartikelchen ſich an das andere anhängt und in Bewegung gebracht wird, ſo vereinigen ſich mehrere mit ihm, welche dann endlich, bevor ſie auf die Erde herabkommen, zu einem beträchtlichen Haufen anwachſen.

Die Lawinen der erſteren Art ſind deßhalb übel, weil man ihnen nicht ſo leicht entgehen kann. Den letzteren aber iſt man zuweilen noch im Stande, wenn man ſie zeitig genug wahrnimmt, zu entkommen, zu welchem Endzwecke man auch in der Schweiz verſchiedene Anſtalten getroffen, z. E. ſpitzige und nach einer Seite zu gebogene Bäume gepflanzt hat.

In ein Thal, welches ſelbſt hoch liegt, in dem es folglich auch ſtark friert, ergießt ſich zuweilen von dergleichen hohen Bergen das Waſſer. Es gefriert aber bereits, indem es herabfließt. Hieraus entſtehen die Eistafeln oder Eismäntel. Unter ihnen befindet ſich ein beſtändiges Waſſer, aus dem oft die größten Flüſſe z. E. namentlich der Rhein, ihr Entſtehen erhalten. Dergleichen Eismäntel haben öfters eine Dicke von 20 Fuß, und innerhalb ihrer befinden ſich große Höhlen, in denen es ungemein finſter iſt.

Das Eis überhaupt aber, welches in den gebirgigen Gegenden der Schweiz angetroffen wird, heißt das Gletſchereis. Dieſe Gletſcher haben oft ſonderbare Figuren und Geſtalten, ſo daß ſie zuweilen das Anſehen gewähren, als wären die Wellen des Meeres, im Zuſtande der Unruhe, mit einmal und plötzlich gefroren.

Endlich ſind noch die ſchrecklichen Eisberge in der Geſtalt eines Kuchens zu merken, die aus dem Abfluſſe des Waſſers von den großen und ungeheuern Bergen in die zwiſchen dieſen liegenden Thäler entſtehen.

Die Wärme wird ſowohl auf chemiſche Weiſe erregt, wenn man nämlich eine Materie zu der anderen hinzuthut, als auch mechaniſch, wenn zwei Körper an einander gerieben werden. In eben der Art kann man auch, vermittelſt eines chemiſchen Verfahrens, Kälte hervorbringen, und zwar in einem Grade, wie ſie die Natur nur in den nördlichſten Gegenden, und auch da noch immer ſelten genug erzeugt, d. h. man hat das Queckſilber in der Art zum Gefrieren gebracht, daß es ſich hämmern läßt.

Das Aachener' Geſundbrunnenwaſſer, welches ſehr heiß iſt, muß eben ſo lange, wenn es gekocht werden ſoll, über dem Feuer ſtehen, als wenn es kalt wäre, und wenn es wieder in der Luft abgekühlt werden ſoll, ſo muß es ungleich länger ſtehen, als das gewöhnliche gekochte Waſſer, wohl bis auf 15 Stunden. Es treffen ſich hier alſo chemiſche Urſachen vor, oder ein Princip der Gährung der Wärme, welche durch die Luft Nahrung bekommt und dadurch die Fermentation befördert. Eine ähnliche Bewandniß hat es auch vielleicht mit dem Gletſchereiſe, das gleichſam ein Princip der Kälte in ſich hat. Wenn es daher im Waſſer ſoll aufgelöſt werden, ſo erfordert es eine längere Zeit, als jedes andere Eis, weil es alsdann zum Theil noch immer friert. Auch iſt das Gletſchereis vorzüglich hart, und die Eisberge in der Schweiz haben, wie in Spitzbergen, ein bläuliches Anſehen, die letzteren indeſſen doch nicht ſo ſtark, als die erſteren.

Wenn man ein Stück von dieſem Gletſchereiſe herab in das Thal bringt, ſo wird es, ungeachtet der Wärme, nicht aufgelöſt, wenn man es gleich einen halben Tag hindurch im Waſſer liegen läßt. Dieſes rührt vermuthlich von den beſonderen Beſtandtheilen her, die ſich in dieſem Eiſe befinden, wie denn auch Langhanns, ein Landphyſikus in der Schweiz, aus dem geſchmolzenen und zu Waſſer gewordenen Gletſchereiſe, wenn es ſich in die Erde gezogen, einen Spiritus bereitete, der eine empfindliche Säure bei ſich führte, die aber gleich, nachdem man jenen gekoſtet hatte, wieder verſchwand.

Man kann im Sommer, mitten auf dem Felde, Eisfelder anlegen, wenn man ſchichtenweiſe Eis nimmt und Salz dazwiſchen ſtreut, es nachher aber mit Erde belegt. Wenn die Sonne dann das Eis zum Schmelzen bringt, ſo geräth in dieſem Falle das Salz mit dem Waſſer in engere Verbindung, und augenblicklich bildet ſich wieder neues Eis.

Hiebei merken wir zugleich die Erdſtürze an, welche entſtehen, wenn die Flüſſe durch ihren Fall die Erde von den Felſen, auf denen ſie ruht, wegſpülen. Hin und wieder aber gibt es Berge, die eine ſolche Höhe haben, daß ſie füglich mit ewigem Schnee bedeckt ſein könnten, wie z. E. der Pik auf Teneriffa; allein man findet auf ihnen zu keiner Zeit, oder doch nur dann und wann Eis und Schnee. Dieſes rührt aber von dem ſtarken Rauch und Feuer her, das aus allen dergleichen Bergen emporſteigt, und den Schnee dergeſtalt fortſtößt und mit einem ſolchen Stoße herabſchleudert, daß er nicht einmal Zeit genug hat, zu ſchmelzen. Von der Höhe des Berges Aetna genießt man die angenehmſte Ausſicht von der Welt, nicht nur über die Stadt Meſſina hin, ſondern auch über die ganze Gegend und Inſel Sicilien. Die Reinigkeit der Luft auf dergleichen Bergen macht auch, daß man den geſtirnten Himmel von da aus weit prachtvoller und ſchöner erblickt, als man es ſich vorzuſtellen im Stande iſt. Meiſtens ſind aber die Einwohner ſolcher Gegenden, wie die am Aetna, gegen dergleichen Reize unempfindlich.

Anmerkung. Eisberge und Gletſcher ſind im Grunde eins und ebendaſſelbe; die beträchtlichſten derſelben finden ſich in der Schweiz und Tyrol, ſowie auf Spitzbergen. Für den größten Gletſcher hält man den auf dem Bernina in Bünden, welcher gegen eine Meile im Umfange hat, eine Viertelmeile breit und an 6000 Fuß hoch iſt. Schmilzt irgendwo von unten her eine Eislage, ſo bekommen dieſe Gletſcher oft, unter donnerähnlichem Krachen, breite und tiefe Spalten, die der Gegend unerfahrnen Wanderern oft gefährlich ſind, indem ſie zuweilen mit einer leichten Schneekruſte bedeckt ſind und auf die Weiſe unbemerkbar werden. Das Eis dieſer Gletſcher aber zeichnet ſich nicht blos durch ſeine Farbe, ſondern auch durch ſeine Durchſichtigkeit und Härte aus, welche letztere es ſogar zum Drechſeln geſchickt macht. Seine Durchſichtigkeit aber ſcheint eine Folge des engen Zuſammenhanges ſeiner Theile, alſo ſeiner Feſtigkeit und Härte zu ſein.

§. 46.

Die Gewitterwolken ſind mehrentheils die niedrigſten. Daher iſt man auf ſehr hohen Bergen vor allem Gewitter ſicher und frei, und man ſieht Blitze unter ſeinen Füßen, wie ſie aufwärts und niederfahren. Es ſammeln ſich die Wolken, wahrſcheinlich der in ihnen allen enthaltenen Elektricität wegen, gerne um die Berge her, daher auch der ſogenannte Pilatus-Berg ſeinen Namen **Mons Pileatus** erhalten hat, indem ſeine Spitze kegelförmig iſt und die Wolken gleichſam den übrigen Theil des Hutes ausmachen. Zwei Engländer beſtiegen einen Berg in ihrem Vaterlande, den gerade damals eine Gewitterwolke umgab. Indem ſie nun durch dieſelbe ihren Weg nehmen wollten, erſtickte der Eine von ihnen, wahrſcheinlich von den in den Wolken enthaltenen Dünſten. Auch ſoll ein Gewitter ſich deshalb fürchterlicher auf hohen Bergen ausnehmen, weil man ſowohl über, als unter ſich das Blaue des Himmels gewahr wird. Wenn man auf dergleichen Bergen einen Piſtolenſchuß thut; ſo gibt dies keinen ſtärkeren Schall, als würde ein Stock zerbrochen. Nach geraumer Zeit kommt er, wenn er von allen Winkeln und Gegenden repercutirt worden iſt und ein hundertfältiges Echo zuwege gebracht hat, mit einem erſchrecklichen Krachen zurück.

(Beſchreibungen ſolcher, von den höchſten Gipfeln der Berge unterhalb erblickter Gewitter, findet man in gar vielen Reiſebeſchreibungen und Journalen, namentlich auch in des Herrn D. C. R. Zöllner Wöchentlichen Unterhaltungen über die Erde und ihre Bewohner.)

§. 47.

Höhlen befinden ſich nur in Felsbergen, und es gibt ihrer ſowohl natürliche, als künſtliche. Zu den letzteren kann man vorzüglich die ſogenannten Bergwerke zählen. Wenn in dieſen Höhlen die Erdſchichten horizontal fortlaufen, ſo heißen ſie Stollen, bei einer verticalen Richtung aber Schachten. In den Stollen findet man die Bruch- und Marmorſteine, das Steinſalz, und die Steinkohlen in England. Sie ſind oft ſo groß, daß ganze Städte darin Raum haben würden. In England erſtrecken ſich die Steinkohlenwerke bis unter das Meer hin, ſo daß die größten Kriegsſchiffe über ſie fortgehen. Jene Kohlenwerke werden aber von großen Pfeilern, die aus derſelben Materie beſtehen, unterſtützt. Das Steinſalz findet man vorzüglich bei Wieliczka im ehemaligen Polen. Endlich iſt zu merken, daß in der Länge, wenigſtens bei den Stollen, kein Ende zu finden iſt, wenn man gleich eine Meile weit, wie in Wieliczka, fortgegangen iſt und die Grenzen von beiden Seiten beſtimmt ſind. Die Stollen werden in die Haupt- und Stechſtollen eingetheilt. In jenen kommen alle Stollen zuſammen, und ſie gehören der Landeshoheit; die anderen ſind ein Eigenthum von Privatperſonen. In den Schachten findet man die Metalle. Das Ende derſelben kann man jederzeit, weil ſie kegelförmig zugehen, finden.

Unter den natürlichen Höhlen iſt die Martinshöhle in der Schweiz, wo das Licht zur Sommerzeit gerade in dieſelbe fällt, eine andere auf dem Pilatusberge u. ſ. w. zu merken. Weil öfters eine Kälte blos von einem Winde, welcher Dünſte bei ſich führt, verurſacht wird, ſo iſt es auch kein Wunder, daß es in dieſen Höhlen ſehr kalt iſt, weil ein beſtändiger Wind in ihnen weht.

Außer dieſen iſt noch die berühmte Baumannshöhle wegen der in Stein verwandelten Tropfen zu merken. Man will in ihr bald einen Mönch am Taufſteine, an dem viele Pathen geſtanden, bald etwas Anderes beobachtet haben. Es findet ſich in dieſer Höhle eine Art von Kalkſpath. Weil nun die hineinfallenden Tropfen denſelben gleich auflöſen; ſo werden dieſe, wenn das Waſſer abgedunſtet iſt, verſteinert, und pflegen ſich mehrentheils gleich dem Eiſe röhrenförmig zu bilden. Dieſelbe Bewandniß hat es mit dem Marmor. Wenn nämlich der mineraliſche Spiritus bei ſeiner Erzeugung hinzutritt, ſo macht er, daß die Farbe des Marmors höher wird, und ein Jeder nach ſeiner Einbildung bald dieſes bald jenes darin wahrnimmt.

Noch iſt eine beſondere Höhle zu merken, in der viele Namen eingeätzt ſind, die nun über dem Steine erhöht ſtehen. Dieſes ſcheint offenbar eine Materie vorauszuſetzen, die aus dem Steine vermittelſt des Einritzens hervorgedrungen und durch die Länge der Zeit verhärtet worden iſt, woraus man füglich auf ein Wachsthum der Steine geſchloſſen hat.

In dem Karpathiſchen Gebirge befindet ſich eine Höhle, in der eine der auf der Oberfläche der Erde befindlichen ganz entgegengeſetzte Witterung angetroffen wird, ſo daß, wenn hier der Winter ſeinen Anfang nimmt, die Temperatur in der Höhle milde wird, und wenn es oben am Stärkſten friert, daſelbſt Gras wächſt, ja, es ſo warm wird, daß ſich die wilden Thiere dahin begeben. Wenn es dahingegen an der Oberfläche der Erde warm iſt, ſo fängt es an in der Höhle kalt zu werden, bis es zu der Zeit, da es oben am Wärmſten wird, unten Eiszapfen friert, die einer Tanne†) am Umfange gleichen, daher ſich auch die Ungarn ſelbiger bedienen, um ihre Getränke kalt zu erhalten. Zu dieſem Endzwecke aber iſt nichts beſſer, als daß man den Krug, in dem ſich das Getränk befindet, mit naſſen Tüchern umgebe und in den Wind hänge, da letzteres denn nicht nur kalt bleibt, ſondern es auch, wenn es dies noch nicht wäre, um ſo ſicherer wird. Hieraus dürfte man nicht unwahrſcheinlich den Schluß ziehen, daß, wenn es an einem Ende kalt wird, das andere in den Zuſtand der Wärme übergehe. Die Wahrheit dieſer allgemeinen Formel würde einigermaßen Gewißheit erhalten, wenn man nur noch beweiſen könnte, daß, wenn es an einem Orte wärmer wird, es an dem entgegengeſetzten Orte auch in der That kälter werde. — Die Thermometer zeigen in einer Schmiede, in der es heiß geworden iſt, Kälte an, und ein heißes Eiſen wird an dem einen Ende noch heißer, wenn man das andere Ende in kaltes Waſſer ſteckt. Auch hat man im Sommer, einige Fuß tief, Waſſer unter der Erde vergraben, und darüber alsdenn ein ſtarkes Feuer gemacht, worauf es plötzlich und zwar ſtark erkaltete. Demnach ſcheint das Feuer, welches über etwas Anderem angebracht wird, das unter ihm Vorhandene kalt zu machen; dasjenige Feuer hingegen, welches unter etwas Anderes gelegt wird, eben dieſes zu wärmen. Dieſe Erfahrung ſcheint gleichfalls den vorhin angeführten Satz zu beſtätigen.

---

†) einem Taue (?)

Was die Luft in dieſen Höhlen betrifft, ſo findet ſich daſelbſt eine große Menge von Dünſten, die der Geſundheit theils ſchädlich, theils nützlich ſind. Auch trifft man in einigen Höhlen eine ſehr warme Luft an, die von einer Schicht Schwefelkies, die von Ohngefähr entblöſt worden und den die freie Luft ausgewittert hat, entſteht. Aus dieſem Kies wird der meiſte Schwefel, den wir haben, gewonnen. So führt de Merou an, daß, als die Leute in ein Bergwerk kamen, die Luft daſelbſt kalt war, weiterhin nahm die Wärme zu, daß ſie endlich glaubten, unten müſſe ein Feuer ſein. Allein wenn die Hitze in derſelben Proportion hätte zunehmen ſollen, ſo müßte ſie im Centrum, da hier nur eine kleine Tiefe war, etliche tauſend Mal ſtärker geweſen ſein. Im Rammelsberge, der zum Harzgebirge gehört, iſt es eben ſo heiß, und eine Quelle dagegen auf ihm ſo kalt, daß man das Waſſer derſelben nicht an den Fuß bringen kann. Dieſe große Kälte iſt eine Wirkung von dem Hindurchſtrömen des Waſſers durch Gyps und Steine. Der vorhin genannte Verfaſſer bemerkt auch, daß die Hitze in dem

Bergwerke, von dem er redete, erſt entſtanden ſei, als die Schachten angelegt wurden, welche den Schwefelkies entblößten.

Der ſchädlichſte Dampf iſt der ſogenannte *Bergſchwaden*, welcher allein genommen tödtlich, mit anderen Materien aber verſetzt geſund, ja, der beſte unter allen Beſtandtheilen der Geſundbrunnen iſt. Ein Vogel, der über eine mit Bergſchwaden angefüllte Höhle fliegt, ſowie der Menſch, der ihr zu nahe kommt, ſtirbt augenblicklich. Es befindet ſich dieſer Bergſchwaden auch öfters in alten Brunnen, wie man dieſe Erfahrung vor mehreren Jahren in Litthauen bei dem Ausgraben eines ſolchen Brunnens machte. Zur Vorſicht muß man ein brennendes Licht in den Brunnen herunterlaſſen; wenn dieſes ausgeht, ſo gilt das als eine Anzeige von dem wirklichen Daſein des Bergſchwadens, brennt es dagegen fort, ſo iſt er davon befreit.

Anmerkung. Höhlen ſind Vertiefungen, meiſtens in Kalkgebirgen, mit mehr oder minder ausgedehnten Gewölben und Gängen. Die Entſtehung ſolcher Höhlen beruht bald auf Anſpülungen durch Waſſer, bald auf unterirdiſchen Feuerausbrüchen. Die Zahl derſelben auf der Erde iſt überaus groß, wenn auch nicht alle gleich merkwürdig ſind. Zu den merkwürdigſten gehören außer der *Baumannshöhle* im Harz die *Tropfſteinhöhle* bei Slains in Nordſchottland, die *Fingalshöhle* auf der Inſel Staffa, die Höhle auf *Antiparos* (ſ. *Rink neue Sammlung der Reiſen nach dem Orient*. Th. 1. S. 83 u. f.), die Höhle auf *Candia* oder das *Labyrinth* (ſ. das eben angeführte Buch a. a. O. S. 24 u. f.), und die ihrer ſchädlichen und warmen Dämpfe wegen berühmte *Hundsgrotte* in Italien unfern Neapel. Von den im Paragraph erwähnten Auswüchſen in den Wänden ſolcher Höhlen eingeritzter Inſchriften gibt das Labyrinth unter anderen Belege (ſ. die angeführten Reiſen, S. 25). Die obengedachte Höhle im Karpathiſchen Gebirge iſt die ſogenannte *Szeliczahöhle*. Der Bergſchwaden wird auch mit einem Franzöſiſchen Namen *Mofette* genannt.

§. 48.

Obgleich der von der Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften nach Sibirien geſchickte Profeſſor Mallin drei Grade von dem Polarkreiſe einen Brunnen graben geſehen, in dem das Erdreich durchweg gefroren war, ſo hat man dennoch durch häufige Beobachtungen gefunden, daß in Höhlen von 300 Fuß und einer noch größeren Tiefe in allen Gegenden der Welt eben eine ſolche gemäßigte Kellerwärme, wie in dem Keller des Obſervatoriums zu Paris anzutreffen ſei, wenngleich dieſe allgemeine Beobachtung durch die angeführten beſonderen Erfahrungen eingeſchränkt wird. Wenn wir nun hieraus ſchließen, daß in der Erde durchaus eine gewiſſe Wärme anzutreffen ſei, ſo entſteht die Frage: woher dieſe Wärme nun rühre?

Sie kann keinesweges von der Sonne erzeugt werden, weil die von derſelben erregte Hitze durch die auf den Tag folgende Nacht, ſo wie durch den auf den Sommer folgenden Winter gänzlich zerſtreut wird. Wenn nun aber die Erde die Geſtalt einer Sphäroide daher bekommen hat, daß ſie ſich um ihre Axe bewegt, und ihre Theile unter dem Aequator einen weit größeren Weg zu laufen und eine weit größere Schwungkraft zu empfinden haben, als die unter den Polen; ſo werden jene in ihrer Schwere vermindert, obgleich, wie Newton gewieſen hat, die Schwungkraft unter der genannten Linie nur der 228ſte Theil der Schwere iſt. Damit die Materie aber einerlei Schwere behielte, ſo mußte ſie ſich unter dem Aequator mehr erhöhen, als unter den Polen, damit ſie dort der Materie unter dieſen das Gleichgewicht halten könnte. Dem zufolge aber muß ſie ſich vormals in einem flüſſigen Zuſtande befunden haben, indem die größeſte Wahrſcheinlichkeit der Meinung entgegenſteht, als wäre die Erde unmittelbar ſo, wie ſie jetzt iſt, hervorgebracht worden. Iſt ſie aber flüſſig geweſen, ſo müſſen ihre Theile eine natürliche Wärme gehabt haben, weil ſie ſonſt nicht hätten flüſſig ſein und in Verbindung bleiben können. Bei der dichteren Zuſammenziehung dieſer Theile aber werden die hitzigſten unter ihnen ſich vermuthlich nach dem Centrum geſenkt haben, daher wir in dem Mittelpuncte der Erde zwar kein eigentliches Feuer, aber wohl eine andere hitzige Materie, z. E. in Fluß gebrachte Metalle, oder etwas Aehnliches vorausſetzen dürfen, indem ein eigentliches Feuer ſich nicht ohne den Zugang der Luft zu erhalten im Stande wäre.

Ehe wir aber das Inwendige der Erde genauer unterſuchen, müſſen wir uns mit den beiden großen Phänomenen, dem Erdbeben nämlich und den feuerſpeienden Bergen, näher bekannt machen.

§. 49.

Es gibt tief in der Erde liegende Höhlen; das zeigen zum Theil die Erdbeben an; und da dieſe ſich öfters über ganze Welttheile erſtrecken, ſo müſſen jene ſehr tief ſein. Den Erdbeben gehen bald mehr, bald wenigere Anzeigen vorher, die aber nur von den Einwohnern ſolcher Länder, in denen die Erdbeben häufig ſind, bemerkt werden. Dieſe Anzeigen ſind folgende:

1. Die Menſchen fangen an ſchwindlicht zu werden. Dieſes kann nicht vom Schaukeln der Erde herrühren, weil kein ſolcher Zuſtand vor dem Erdbeben vorhergeht, ſondern vermuthlich iſt es die Folge gewiſſer Dünſte, die aus der Erde heraufſteigen.
2. Die Luft wird ängſtlich ſtill.
3. Alle Thiere werden vorher unruhig. Dieſe haben überhaupt eine feinere Witterung, als die cultivirten Menſchen. Ja ſchon der Wilde übertrifft darin dieſe letzteren.
4. Ratten und Mäuſe, wie auch
5. am Ufer des Meeres alles Gewürme verläßt ſeine Schlupfwinkel und kriecht hervor. Endlich erſcheinen
6. in der höheren Luft Meteore mancher Art.

Dieſe Merkmale zeigen an, daß mit der Luft eine Veränderung vorgeht.

Die Erdbeben ſtehen in keinem näheren Bezuge auf irgend ein Klima; beſonders wüthen ſie indeſſen da, wo die Gebirge mit den Küſten parallel laufen.

Iſt die Urſache des Erdbebens nun aber mehr in der Oberfläche der Erde, oder tief in dem Inneren derſelben zu ſuchen? Hierüber haben ſich die Phyſiker noch nicht ganz mit einander verſtändigt. Einige erklären ihre Entſtehung durch den Kies. Wenn man nämlich Feilſpäne mit Schwefel vermiſcht und vergräbt, ſo erhitzt ſich dieſe Maſſe und es bricht ein Feuer hervor. Aber in der Erde gibt es kein Eiſen. Aller Schwefel wird aus Kies geſchmolzen, und der Kies wird durch die Luft erhitzt. Aber wie will man hieraus den Zuſammenhang und die Entſtehung der Erdbeben erklären? Bei Zwickau brennt ein Steinkohlenlager ſchon ſeit hundert Jahren und kann noch viele Jahrhunderte brennen. Wie langſam geht demnach ein ſolcher Brand vor ſich, und wie ſchnell dagegen das Erdbeben. Die Urſache dieſer letzteren wird alſo nicht mehr an der Oberfläche der Erde, ſondern tiefer in derſelben zu ſuchen ſein.

Unſere Erde iſt ehedeß flüſſig geweſen; man findet faſt keinen Körper, der nicht Zeichen ſeiner vormaligen Flüſſigkeit an ſich tragen ſollte. Alle Steine, unſere Knochen ſelbſt, ſind anfänglich flüſſig geweſen; die Bäume ſind aus einem flüſſigen Safte entſtanden. Ein jeder flüſſiger Körper wird aber zuerſt auf der Oberfläche hart. Demnach wurde auch die Kruſte der Erde zuerſt feſt, und ſo ging es immer weiter bis zu ihrem Mittelpuncte hin.

Aber iſt die Erde auch wirklich ſchon durchaus feſt? oder iſt ſie in ihrem Inwendigen noch flüſſig? Es iſt wenigſtens nicht ganz unwahrſcheinlich, daß ſich in der Mitte der Erde noch eine weiche Maſſe befinde. Ja, es ließe ſich annehmen, daß, wenn die Erde erſt ganz feſt wäre, ſie auch aufhören würde, bewohnbar zu ſein. Denn aus ihrem Inneren ſteigen Dünſte auf, die der Erde ihre Fruchtbarkeit geben. Wäre die Erde feſt, ſo könnte auf ihr keine andere Veränderung eintreten, als diejenige, welche etwa Sonne und Mond bewirken möchten. Da nun aber unſere Witterung ziemlich regellos, alſo nicht von Sonne und Mond abhängig zu ſein ſcheint, ſo muß unter unſeren Füßen die Urſache davon liegen. An dem Erdbeben ſelbſt bemerken wir:

Erſtlich eine ſchaukelnde Bewegung. Dieſe iſt in Häuſern von mehreren Stockwerken, auf hohen Thürmen und Bergen beſonders merklich, indem dieſe Gegenſtände bei dem Schaukeln einen großen Bogen beſchreiben. Wenn das Schaukeln lange anhält, ſo werden ſie in ihren inneren Theilen erſchüttert und fallen um. Es wird die Erde unter dieſen Umſtänden von einer Materie unter ihr gleichſam aufgebläht, und weil ſie immer nach einer Seite fortgeht, ſo ſagt man, daß die Erdbeben einen beſonderen Strich halten, welches man aus der Bewegung der Kronleuchter und dem Umfallen der Stühle, nach welcher Seite es nämlich geſchieht, ſowie nach anderen, in das Größere gehenden Bemerkungen beurtheilt. Das Meer erhält dabei öfters gleichfalls eine Schaukelung, die mit der Ebbe und Fluth gar keine Verwandtſchaft hat, und zwar, weil an einer Seite der Boden niedriger wird, fällt daſelbſt auch das Waſſer, und weil es an der anderen Seite nun höher wird, ſo fällt es gleichfalls, damit es in ein Gleichgewicht komme. Dieſe Erſcheinung aber iſt nur bei großen Gewäſſern merklich. Wenn das Erdbeben der Länge nach durch die Straßen einer Stadt fortgeht, ſo werden ganze Straßen zerſtört, indem ſich die Häuſer von einer Seite zur anderen ſchaukeln und einmal über das andere an einander ſtoßen. Geht es dagegen nach der Breite der Straße fort, ſo werden die Häuſer, weil ſie ſich einſtimmig bewegen, erhalten.

Zweitens ſind aber auch die Stöße, welche nur in einer gewiſſen Zwiſchenzeit wahrgenommen werden, und die gewöhnlich nicht länger, als eine Secunde anhalten, zu merken. Dergleichen Stöße ſind, da ſie von unten nach oben, und zwar örtlich erfolgen, und weil bei ihnen kein Druck und Gegendruck, wie bei der Schaukelung, Statt findet, weit gefährlicher und zerſtörender, als die Erdbeben der erſtgenannten Art. Selbſt auf dem Meere ſind dergleichen Stöße fürchterlich, und es ſcheint den Schiffern dabei, als würden ſie an den Boden des Meeres gebracht. Die Ebenen ſind der Gefahr des Erdbebens nicht ſo ſehr ausgeſetzt, als die gebirgigen Länder, daher man in Polen und Preußen niemals etwas davon bemerkt hat.

Die Erdbeben breiten ſich ferner auch nach und nach zu weit entlegenen Oertern in einem ununterbrochenen Striche aus, ſo daß ſie in Kurzem von Liſſabon aus bis nach der Inſel Martinique fortgehen. Merkwürdig iſt dies, daß ſie einen Weg nehmen, welcher dem Striche der Gebirge faſt gleich kommt.

Anmerkung 1. Es ſcheint, daß der Menſch mit jedem Fortſchritte ſeiner geiſtigen Cultur an einer gewiſſen Schärfe ſeiner Sinne eine merklichere Abnahme erleide, und es kann jenes auch keinen anderen Erfolg haben, indem es ihm an einer Uebung ſeiner ſinnlichen Organe um ſo mehr mangelt, je ausſchließlicher er in einer Welt der abgezogenen Contemplation und Betrachtung lebt. Kein Wunder, wenn der Matroſe ſchon Schiffe, der Jäger ſchon einen Vogel erblickt, wo wir nicht jene, nicht dieſen wahrzunehmen im Stande ſind. Aber noch mehr, wir haben glaubwürdige Data, daß Menſchen blos vermittelſt des Gefühls, oder wohl gar des Geruchs Metalle von einander unterſcheiden. Ja, in unſeren gebildeten Ständen gibt es noch immer Leute, die das Anweſendſein gewiſſer Thiere blos durch den Sinn des Geruches empfinden; und wie Viele finden ſich, die oft bei dem heiterſten Himmel bereits die Herannäherung eines Gewitters, oder die größere Menge elektriſcher Beſtandtheile der Luft verſpüren? Bei der offenbar größeren Schärfe der Sinne bei den Thieren darf es uns alſo nicht Wunder nehmen, wenn ſie, und beſonders einige von ihnen auch die uns unbemerkbaren Symptome eines bevorſtehenden Erdbebens lebhafter empfinden.

Anmerkung 2. Lager von Schwefelkies, zuweilen auch wohl größere Anſammlungen des Waſſers, die ſich einen Ausweg mit Gewalt bahnen, ſcheinen die weſentlichſten Urſachen der Erdbeben zu ſein. Eine unmittelbare Einwirkung der Atmoſphäre bei den Erdbeben anzunehmen, wie dies einige Phyſiker zu thun ſcheinen, ſetzte der deutlich und beſtimmt gemachten Erfahrungen mehrere voraus, als wir deren bis jetzt noch haben. Doch davon weiterhin mehr! Zu den Anzeigen bevorſtehender Erdbeben zählt man auch noch das Trübewerden des Waſſers in Brunnen und Quellen, und das Herausfahren eines feinen Dunſtes aus der Erde, der die Füße einhüllt und bei Gehenden die Empfindung erzeugt, als würden ſie zurückgehalten. Selbſt in großen Entfernungen von dem eigentlichen Schauplatze der Erdbeben, wohin dieſe nicht kommen, oder wo ſie wenigſtens nicht verſpürt werden, gibt es Erſcheinungen, die man nothwendig hernach auf Rechnung jenes Naturereigniſſes ſetzen muß. So entſtanden z. B. zur Zeit des heftigſten Erdbebenausbruches in Liſſabon, im Jahre 1755, neue Quellen in einigen Gegenden Preußens. Ueber den ganzen Abſchnitt, die Erdbeben betreffend, ſ. J. Kant Geſch. und Naturbeſchreib. der merkwürdigſten Vorfälle des Erdbebens vom Jahr 1755. Königsb. 1756. in 4.†)

Anmerkung 3. Am Sonderbarſten iſt die von dem Erdbeben herrührende Schaukelung des Meeres in ihren Urſachen und Gründen, indem das Waſſer deſſelben ſie oft auch erleidet, wenn dazwiſchenliegende Länder nicht das Geringſte von dem Erdbeben empfinden. Auch dieſes Phänomen iſt näher in der eben angeführten Schrift aufgehellt.

§. 50.

Feuerſpeiende Berge kann man als Feuerſchlünde betrachten, durch deren Mündung eine ihnen angemeſſene Ladung herausgeſtoßen wird.

Der am Längſten und in den älteſten Zeiten bekannte feuerſpeiende Berg, gleichſam der Vater aller übrigen, iſt der Aetna. Er erhebt ſich in einer ſenkrechten Höhe von 12,000 Fuß über die Oberfläche des Meeres. Sein höchſter Gipfel iſt alſo mit Schnee bedeckt, und ſeine Baſis beträgt mehrere Meilen. An ſeiner Seite ſind durch mannigfache Eruptionen andere, kleine Berge entſtanden, die aber dennoch alle den Veſuv an Größe übertreffen, und deren jeder ſeinen eigenen Krater hat. Er hat indeſſen nicht zu allen Zeiten Feuer geſpieen, ſondern war manche Jahrhunderte hindurch ruhig. So weit die Geſchichte der Römer reicht, hat man von den Auswürfen des Aetna Nachricht.

---

†) Vgl. oben S. 25 ff.

Der Veſuv hingegen war ehedeß ein ſchöner, mit Wald bewachſener Berg. Seit der Erbauung Roms hat er nicht eher, als zur Zeit Veſpaſian's Feuer ausgeworfen, von welchem Ausbruche uns Plinius einen umſtändlichen Bericht hinterlaſſen hat (Epist. VI, 16), und bei welchem die erſt in dieſem Jahrhunderte wieder tief unter der Erde aufgefundenen Städte Herculanum, Pompeji und Stabiä verſchüttet wurden. Der Veſuv konnte indeſſen vielleicht auch ſchon in noch älteren Zeiten Feuer herausgeworfen haben, um ſo mehr, da er nach der erwähnten Eruption wieder 500 Jahre lang ruhig blieb, und bewuchs!

Wenn dieſer Berg auszuwerfen anfangen will, ſo hört man um und in Neapel, unter der Erde, ein ſtarkes Krachen und Raſſeln, wie das eines Wagens. Hierauf erhebt ſich aus ſeiner Oeffnung eine Säule von Dämpfen, welche am Tage einer Rauch- und in der Nacht einer Feuerſäule ähnlich ſieht, ſonſt aber, wie Plinius berichtet, wie ein Baum geſtaltet ſein ſoll, da nämlich der Rauch Anfangs gleich einer Säule heraufſteigt, dann aber von der Luft nach allen Seiten hingedrückt wird. Hierauf wirft der Veſuv eine unbeſchreibliche Menge Aſche aus, und es folgen viele große Steine, unter denen ſich auch Bimsſteine befinden. Nicht ſelten fließt auch aus ihm zugleich eine ungeheure Menge heißen Waſſers hervor; ja, es quillt endlich die ſogenannte Lava heraus, eine geſchmolzene und öfters metallartige Materie, aus der die Neapolitaniſchen Goldſchmiede ſogar zuweilen etwas Geld zu ziehen im Stande ſein ſollen.

Mehrentheils kommt dieſe Lava in einer breiartigen Conſiſtenz zum Vorſcheine, zuweilen aber iſt ſie auch in der Art flüſſig, daß ſie in kurzer Zeit einige Meilen weit fortrückt. Endlich erhärtet ſie, ſo daß ſie in Neapel zum Straßenpflaſter gebraucht werden kann.

Die Lava des Aetna und Veſuv ſind indeſſen einigermaßen von einander verſchieden.

Der Auswurf des Aetna erfolgt mehrentheils nur nach der ſüdlichen und weſtlichen Seite hin; und weil einige Weine zum guten Fortkommen einen ſteinigen Boden erfordern, ſo findet man auf ſeiner nördlichen und öſtlichen Seite die ſchönſten Weine, und unter denſelben auch die ſogenannten Lacrymae Christi. Läge der Aetna nicht ſo nahe an dem Meere, ſo würde er einen weit größeren Schaden anrichten, als dieſer jetzt wirklich iſt.

Die erſten Nachrichten von einem Auswurfe des Veſuvs haben wir, wie geſagt, aus der Zeit, da die Stadt Herculanum von ſeiner Aſche bedeckt, wahrſcheinlich aber zugleich auch durch ein Erdbeben verſenkt wurde. Man hat dieſe und die beiden anderen vorhin genannten Städte bei einem Aufgraben wieder entdeckt, und in ihnen vieles Hausgeräthe gefunden, unter dem ſich auch einige Gemälde befinden, deren Farben mehrentheils noch ganz wohl erhalten ſind, nur daß man in ihnen kein Licht und keinen Schatten ausfindig zu machen im Stande iſt. Viele dieſer Gemälde ſind in al fresco Manier, oder in gegipstem Kalk gemalt. Bücher findet man hier ſehr ſelten, und da ſelbige auf Schilf geſchrieben und in Rollen zuſammengewickelt, auch ganz mit Aſche bedeckt ſind, ſo muß die größte Behutſamkeit angewendet werden, ſelbige auseinanderzuwickeln; daher ein Mönch oft drei Wochen zubringen muß, um nur einige Zolle derſelben auseinanderzurollen. Eine Arbeit, die ſich überaus gut für die Mönche ſchickt. Merkwürdig iſt es auch, daß die Namen, welche die Alten den Büchern gaben, hauptſächlich vom Schilf, Baſt und Baumrinden hergenommen ſind.

Da man auch jetzt das Amphitheater gefunden und keinen Menſchen in demſelben erblickt, wie man denn deren überhaupt keinen in Herculanum angetroffen, daher ſie alle noch zu rechter Zeit entfliehen und ſelbſt alle Alten und Kinder haben mitnehmen können; ſo muthmaßt man, daß ſie damals gerade nicht im Amphitheater geweſen ſeien, wie man dieſes auch in alten Schriften angegeben findet.

Nachdem man ſelbſt bis unter die Stadt weiter nachgegraben hat, nämlich nicht durch, ſondern zur Seite der Lava, ſo hat man eine noch weit ältere Lavaſchicht hervorgefunden. Ein deutlicher Beweis, wie es ſcheint, daß der Veſuv ſchon ehedeß Feuer muß ausgeworfen haben.

Weil der Veſuv aber mehrentheils alsdann auszuwerfen anfängt, wenn der Aetna damit aufhört, ſo müſſen beide Berge mit einander wahrſcheinlich in Verbindung ſtehen.

Der Berg Hekla auf der Inſel Island, die mehr nach Amerika, als zu Europa gehört, und deren eine Hälfte unter dem gemäßigten, die andere aber unter dem kalten Erdgürtel liegt, wirft eine große Menge von Aſche und Waſſer aus, das aus der erſtaunenden Menge des auf ihm liegenden Schnees entſteht. Man will aber auf ihm keine Lava wahrgenommen haben.

Der Berg Cotopari in Amerika, der zu den Cordilleras-Gebirgen gehört, hält in Rückſicht ſeiner Auswürfe beſtimmte Zwiſchenzeiten. Man kann ihn alſo und alle dergleichen Berge als Kalköfen betrachten, die mit einer einzigen Oeffnung verſehen ſind. Indem das Feuer die Luft durch ſeine Elaſticität hinaustreibt, ſo kann es ohne dieſe nicht weiter fortbrennen; es dringt aber die Luft wieder hinein, und ſo fängt das Feuer aufs Neue an rege zu werden.

Die feuerſpeienden Berge ſtehen niemals ganz allein, ſondern ſind meiſtens mit mehreren anderen verbunden. Auch trifft man ſie ſowohl in dem heißen, als in dem kalten Erdgürtel an, wiewohl hier nicht ſo häufig, als dort.

Da man auf einigen Bergen große Höhlen und in denſelben mitunter noch Rauch antrifft, ſo müſſen dieſe Berge vormals Feuer ausgeworfen haben, in ſpäteren Zeiten aber ausgebrannt ſein, wie denn auch ganze Inſeln ausgebrannt ſind. Auf den Gebirgen bei Köln und am Rhein überhaupt nimmt man Spuren von Kratern wahr. In mehreren dieſer Krater ſind Waſſervertiefungen, ſtatt deren hier ehemals Feuer ausgeworfen wurde und noch künftig kann ausgeworfen werden. Auch in Heſſen gibt es viele Krater, und man verkauft dort, wie am Rhein den Traßſtein in Menge, mit dem man unter dem Waſſer mauern kann. Dieſer Stein iſt aber nichts Anderes, als der Tuff der Italiener.

Ehe es zu einem Ausbruche kommt, pflegt Alles in den Bergen gleichſam zu kochen. Der Rauch der Vulcane ſoll elektriſch ſein, indem er eben ſolche Blitze erzeugt, wie die Gewitterwolken. Den Auswurf begleitet gar oft ein Platzregen.

Die Lava, die aus dem Aetna hervorfließt, beträgt an Maſſe wohl ſo viel, als vier Berge, die dem Veſuv gleichen. In der Nacht glüht ſie wie Feuer, und wenn ſie abkühlt, erlangt ſie eine Steinhärte, daher man aus ihr Kirchen bauen kann. Allein wenn eine neue Lava auf eine ſolche Kirche trifft, ſo ſchmilzt dieſe weg. Oft wendet ſich der Strom der Lava durch ein ihm entgegengeſetztes Hinderniß, beſonders wenn man ihm den Weg bahnt. Nicht leicht ſetzt ſich die Erde auf der Lava feſt, obgleich die Gegend unter den Bergen, wo ſich die Aſche befindet, ſehr fruchtbar und mit Bäumen bewachſen iſt, deren Durchſchnitt auf 80 Fuß beträgt.

Wie iſt aber die Erde auf die ältere Lava gekommen? Die Erde hat ſich nach und nach generirt, denn auf dem glatteſten Steine geſchieht dies. Die Luft trägt zuerſt Staub hinauf, und da ſetzen ſich dann der ähnlichen Theile immer mehrere an, bis endlich eine wirkliche Erdſchicht daraus wird, welches aber ſehr lange dauern muß. Brydone ſahe eine noch mit keiner Erde bedeckte Lava, und ſchloß daraus, daß ſie noch jung ſein müſſe, ob ſie gleich ſeit dem puniſchen Kriege gefloſſen war.

Wenn man in Catanea einen Brunnen gräbt, ſo kommt man durch fünf oder ſechs Schichten von Lava, die mit Erde bedeckt ſind, wozu, wie man glaubt, 16,000 Jahre erfordert werden.

Moſes gibt das Alter des menſchlichen Geſchlechts an, aber nicht das Alter der Erde. Die Erde mag ſich ſchon einige tauſend Jahre früher gebildet haben, durch jene Angaben des Moſes darf man ſich nämlich nicht einſchränken laſſen, den phyſiſchen Gründen Raum zu geben. Bei Gott iſt eine Zeit, wie der Tag, zum Schaffen zu viel, und zur Ausbildung der Erde zu wenig.

In Peru gibt es viele Vulcane und mehrere Schichten von

Lava, die mit Erde bewachſen ſind, worauf wieder neue Verwüſtungen folgten.

Anmerkung 1. Ueber den Veſuv und Vulcane kann man außer Hamilton's Berichten auch de Non, Voyage pittoresque, oder den zu Gotha erſchienenen deutſchen Auszug aus derſelben nachleſen, ſo wie die mehreren bekannten Schriften über Herculanum und die daſelbſt aufgefundenen Alterthümer. Ueber die vulcaniſchen Gebirge am Rhein vergleiche außer mehreren anderen G. Forſter's Anſichten vom Nieder-Rhein u. ſ. w.

Anmerkung 2. Das höhere Alter der Erde, als es nach Angabe des Moſes zu ſein ſcheint, hat mehrere große Wahrſcheinlichkeitsgründe für ſich, ſo wie das des Menſchengeſchlechts ſogar, wie dies aus den von den Franzoſen neuerdings aufgefundenen beiden Thierkreiſen zu Denderah unleugbar zu erhellen ſcheint. S. v. Zach monatliche Correſpondenz. Band 2. S. 493 u. f. Was dagegen manche Naturforſcher noch immer gerne im alten Style bleiben! ungeachtet ſie wohl einſehen könnten, daß wir auf einer höheren Stufe der Cultur ſtehen, als es ſich von dem Menſchen, der Alles durch ſich werden muß, erklären läßt.

Anmerkung 3. Ich füge hier noch einige Bemerkungen bei, die in Beziehung auf dieſen §. ſtehen, namentlich aus den Voyages physiques et lithologiques dans la Campanie etc. par Scip. Breisslak, trad. du Ms. italien par le Général Pommereuil. Paris 1801. 2 Tomes.

Stabiä iſt nicht durch die Aſche des Veſuvs verſchüttet, ſondern, ſelbſt nach des Plinius Bericht, durch Sylla zerſtört. — Der Veſuv wirft keine eigentliche Flamme aus, ſondern, was Plinius ſo nennt, ſind im Grunde glühende Steine. — Der vulcaniſche Tuff rühret nicht von einem ſchlammigen Erguſſe, ſondern von Vulcanen her, die ehedeß auswarfen. — Appius legte ſeinen Heerweg aus dichten Laven an, von denen ſich ein mächtiges Lager von Seſſa an bis Roche-Monſina erſtreckt. — An verſchiedenen Stellen des Veſuvs findet man Tuffſtücke vor, mit deutlichen Abdrücken der Zellenkoralline. Ein klarer Beweis daß der Veſuv unter dem Meere zu brennen angefangen habe. Man findet aber unter den ausgeworfenen vulcaniſchen Stoffen auch ſolche, die, wenn ſie im Dunkeln gerieben werden, ein röthliches oder weißes Licht werfen.

§. 51.

Wenn wir nach der Urſache fragen, woher die Erdbeben entſtehen, ſo ſind einige Phyſiker der Meinung, ſie könnten aus chemiſchen Gründen hergeleitet werden. Sie meinen nämlich, der Schwefelkies, der durch die Luft verwittert, und der Regen, der nachher auf ihn gefallen, ſeien die wahre Urſache dieſes Phänomens. Da aber der Schwefelkies nur in wenigen Schichten angetroffen wird, das Erdbeben ſich aber durch ſo weite Länder nach entfernteren Oertern hinzieht; ſo dürften die Erdbeben mehr vielleicht aus mechaniſchen Urſachen herzuleiten ſein.

Das Krachen und Raſſeln um und in Neapel gleicht dem Winde, daher es vielleicht Dämpfe ſein könnten, die ſich durch alle unterirdiſche Höhlen hindurchziehen und einen Ausweg auf der Oberfläche der Erde ſuchen. Die Luft kann ſehr zuſammengedrückt werden und erhält dadurch eine elektriſche †) Beſchaffenheit. Man hat ſogar ausgerechnet, daß die Luft, welche von einer anderen Luftſäule, die den ſiebenten Theil des halben Erddiameters beträgt, gedrückt würde, eine dem Golde gleiche Dichtigkeit erhalten würde. Es würde aber die Schwierigkeit entſtehen, ob die Atmoſphäre von den Dünſten unter der Erde nicht alsdann vergrößert würde? Allein ſie ſcheint einen eben ſo großen Abgang zu leiden, als ſie Zuwachs erhält, indem die Schwefeldämpfe eine ſehr große Quantität von Luft verſchlucken. Es geht überdies viele Luft auf die Transſpiration der Menſchen, Thiere und Pflanzen, und man hat bemerkt, daß die Luft einen ſehr großen Antheil am Gewichte des Menſchen habe.

Man findet auch die Luft, ſowie das Waſſer, in der Art mit fremdartigen Materien angefüllt, daß man nicht weiß, welches Gewicht der Luft eigentlich zuzuſchreiben ſei. Es iſt auch ſehr wahrſcheinlich, daß Alles, was ſich über unſerem Haupte repräſentirt, vorher unter unſeren Füßen vorhanden geweſen iſt. Wir finden ſogar feuerſpeiende Berge in der See, nur daß dieſelben, weil der Rauch ſehr ſchwer durch das Waſſer durchbrechen kann, nicht ſo merklich ſind. Auf dieſe Art ſind vor nicht gar vielen Jahren zwei von den Antilliſchen Inſeln entſtanden, und es läßt ſich hievon auf die Entſtehungsart aller, oder wenigſtens ſehr vieler Inſeln ſchließen. Da der Rauch, den man öfters über dem Meere wahrnimmt, nebſt den angeblich zuweilen oben ſchwimmenden Bimsſteinen, die Exiſtenz noch mehrerer feuerſpeiender Berge im Meere vermuthen laſſen, ſo muß man nothwendig auch auf mechaniſche Urſachen kommen, die ihnen zum Grunde liegen.

---

†) elaſtiſche (?)

Die Erde ſcheint ſich von oben zuerſt ausgearbeitet zu haben, in ihrem Inwendigen aber noch lange nicht zur Reife gediehen zu ſein, ſo daß noch Theile nach dem Centrum der Erde gezogen werden; einige Partikelchen ſinken, andere ſteigen; ja es hat das Anſehen, als wenn die Erde aufhören würde, bewohnbar zu ſein, wenn ſie jemals zu ihrer gänzlichen Vollendung gelangte, indem bei dem wahrſcheinlichen Mangel einer Abwechſelung der Witterung unter alleiniger Einwirkung der Sonne und des Mondes auf die Erde ſchwerlich weiter Gewächſe aller Art fortkommen könnten.

Innerhalb dieſes chaotiſchen Zuſtandes der Erde in ihrem Zuſtande muß es nothwendig, unter der zur Reife gediehenen dicken Rinde derſelben, viele Höhlen und Gänge geben, in welchen Luft verſchloſſen iſt, und dieſe Luft ſcheint es zu ſein, die durch die feuerſpeienden Berge ihren Ausweg ſucht und durch ihre Gewalt eine große Maſſe Materie mit ſich hinaustreibt. Sie ſcheint es zu ſein, die die Erdbeben verurſacht, da dieſe mit den Vulcanen eine ſehr wahrſcheinliche Verbindung haben möchten, indem man bemerkt, daß, wenn ein Erdbeben aufgehört hat, der Aetna auszuwerfen anfängt. Aber umgekehrt kann man nicht ſagen, daß, wo es feuerſpeiende Berge gibt, auch Erdbeben ſein müſſen. Die Erderſchütterungen und die Auswürfe wechſeln; die letzteren leeren das unterirdiſche Feuer aus, und ſind den entlegenen Gegenden heilſam, obgleich ſie die ihnen zunächſt gelegenen verwüſten.

Weil man nun niemals die Tiefe, aus welcher die Materie der feuerſpeienden Berge geworfen wird, hat entdecken können, ſo muß die Kruſte der Erde überaus dick ſein.

Wenn wir nun annehmen, daß ſelbige überall gleich dick iſt, ſo ſehen wir zugleich die Urſache ein, warum die Erdbeben auf der See nicht ſo heftig, als in den an ihr liegenden Vorgebirgen ſind. Dort nämlich hat die eingeſperrte Luft, außer der allenthalben gleich dicken Erdrinde, zugleich eine ſehr große Waſſermaſſe zu heben, daher ſie an Oerter übergeht, die ihr keinen eben ſo ſtarken Widerſtand leiſten können.

Das Feuer bricht in der Spitze des Berges aus. Da iſt keine Urſache des Auswurfes vorhanden, durch den der Berg erſt entſtanden iſt. Der Berg beſteht aus Schichten, die im Waſſer erzeugt ſind, folglich muß der Berg durch Ausbrüche entſtanden ſein. Nachdem der Auswurf der wäſſerigen Dünſte und der Subſtanzen des unterirdiſchen Chaos aufgehört hat, ſo werfen dergleichen Berge nun eine feurige Materie aus.

In Italien findet man einen Aſchenberg, der aus dem Auswurfe feuerſpeiender Berge entſtanden iſt. Im Kaukaſiſchen Gebirge entdeckt man noch Berge, die gleichſam aus der Erde hervorquillen. Man trifft noch auf Inſeln, in denen man ganz andere Schichten vorfindet, als die gewöhnlichen es ſind, z. E. eine Schicht blauen Thon. Solche Inſeln müſſen daher auf eine ähnliche Art entſtanden ſein. Wie bewohnen alſo nur fürchterliche Ruinen.

§. 52.

Wenn man an einem Körper ſowohl die Figur, als die Structur erwogen hat, ſo muß man auch die Mixtur derſelben, oder die Theile, aus denen derſelbe zuſammengeſetzt iſt, unterſuchen. Wir wollen bei dieſer Gelegenheit alſo

1. den Zuſammenhang der Steintheile,
2. aber auch die Erdſchichten ſelbſt erwägen.

Denn überhaupt iſt es anzumerken, daß da, wo die Erdbeben oder andere Verwüſtungen keine Aenderung hervorgebracht, die

Materien in gewiſſer Ordnung, die dennoch nicht in allen Ländern gleich iſt, über einander gelegt ſind. Es würde, wenn ein jedes Land ſeinen Boden unterſucht hätte, eine Geographia subterranea zu Stande gebracht werden können, wie denn ein Franzoſe auch wirklich darin den beſten Verſuch geliefert hat.

Die Erde iſt überhaupt keineswegeſ als ein Schutthaufe oder Klumpen gemengter Materien anzuſehen, ſondern ſie dehnt ſich in Lagen und Schichten aus, auf denen die Möglichkeit der Quellen beruht. Denn wenn die Erde nur ein Schutthaufe durcheinandergemengter Materien wäre, ſo gäbe es auch keine Quellen. Es gibt in der That Inſeln, die aus dergleichen gemengten Materien beſtehen, wo daher aber auch keine Quellen angetroffen werden, z. E. die Inſel Aſcenſion.

Faſt überall bedeckt unſeren Weltkörper eine ſogenannte Dammerde, welche aus verfaulten Gewächſen entſtanden iſt, und ſeit der Römer Zeiten, ungefähr vom zweiten Jahrhunderte an, um 6 Fuß zugenommen hat, wie man es aus dem Orte, wohin die nicht metallartigen Steine eines Bergwerkes abgeſondert geworfen werden, bemerkt hat. Da aber das Getreide, welches jährlich abgemäht und von den Menſchen conſumirt wird, mithin auch nicht verfaulen kann, einen Theil von der Dammerde ausmacht; ſo muß dieſelbe bei uns beſtändig verringert werden, wie man denn auch ſolches bei den Scheitelfahren, da nämlich der daran gelegene Acker etwas geſunken iſt, erfahren hat.

Nach der Dammerde oder Gewächserde kommt die Jungfernerde, die gewöhnlich ſehr dünne zu ſein pflegt, dann der Thon, welcher erſt Gewächserde ſein muß, ſowie die Kalkerde eine Seethiererde zu ſein ſcheint, indem das Laugige ſich in allen Kalken befindet, welches von alten Schaalthieren und Muſcheln herrührt.

Nach dieſen Schichten von Erde kommen allerlei Sandſchichten, Kiesſand, Flugſand, Quell- und Triebſand, hierauf eine Lage von Stammerde. Dieſe Lagen liegen über einander und ſind von verſchiedener Dicke; aber was für eine Dicke eine Erdlage an einem Orte hat, dieſelbe Dicke erſtreckt ſich ſoweit, als ſich das

Erdlager erſtreckt. Die Dicke der Lagen nennt man das Lager an ſich, aber beſonders in Bergwerken Flötz. Wenn ein Lager gewiſſe Producte hat, ſo hat das andere keine, daher muß eine Revolution eingetreten ſein, als das Lager entſtanden.

Die Erdlager liegen nicht horizontal, ſondern ſo wie die Landesflächen. Das Land iſt nämlich abhängig, ſo daß ſich das Waſſer durchbohrt. Wenn an einem Orte ein Lager 200 Fuß tief iſt, ſo iſt daſſelbe Lager weit davon am Tage.

Die Steingebirge werden mit einem allgemeinen Namen Felſengebirge genannt, obgleich der Fels eine beſondere Gattung von Steinen iſt, gleichwie die Steine, aus welchen wir die Treppen und Stufen machen, erſtens aus gewiſſen glänzenden Theilen oder dem Spath, dann aus einem gewiſſen Schiefer, den man den Glimmer nennt, und dann endlich aus einem lockeren Mark beſtehen.

Die Felsgebirge finden ſich mehrentheils auf dem Landrücken, welches der Theil des Gebirges iſt, wo die Spitzen der Berge gleichſam in einer Menge zuſammenfließen, und ſich auch weit unter denſelben fort ausdehnen, bis ſie ſich endlich in den Erdſchichten verlieren.

Die Schichten in den Bergen ſind entweder ganz, oder flötzweiſe geordnet, Die Gänge der Berge ſind Spaltungen in denſelben, die bis zu einer ewigen Tiefe fortgehen, d. h. die auf der anderen Seite keine Oeffnung haben und perpendiculär ſind. Sie ſind entweder hohl, oder mit einer Materie erfüllt. Mehrentheils quillt in ſie der Saft des Steines, welcher ſich nachgehends verhärtet und in Metalle degenerirt. Daher findet man auch in dieſen Ganggebirgen die koſtbarſten Metalle, als Gold und Silber. Ueber dieſen Gängen und unter denſelben befindet ſich das übrige taube Gebirge. (Gebirge heißt eben der Stein, aus dem der Berg vorzüglich beſteht.) Es hängen ſich aber die Metalle, beſonders Gold und Silber, nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt eines feinen Stoffes und einer Mateeie, von beiden Seiten, welche die Salbänder heißen, mit dem übrigen rohen Gebirge zuſammen, deſſen über dem Gange erhabener Theil das Hängende, das unter demſelben Gelegene aber das Liegende genannt wird. Das Stück von dem Gebirge aber, welches dem Gange von oben am Nächſten iſt, heißt das Dach. dasjenige hingegen, was ſich ihm am Meiſten von unten nähert, die Sohle des Ganges. Es geht aber nicht ſelten dieſer Gang in einer geraden Linie durch die übrigen Berge fort, daher heißt ein Gang, deſſen Richtung in Gedanken verlängert wird, das Streichen, diejenige Richtung aber, die er nach der Erde durch den Berg nimmt, heißt das Fallen deſſelben. Das Streichen des Berges pflegt öfters ununterbrochen zu ſein.

In den Flötzbergen ſind die Schichten der Steine ſo geordnet, daß dieſelben horizontal, oder in einem Winkel von 45 Graden vom Horizont entfernt ſind, und eine Spaltung, welche in den Flötzbergen ſubſtituirt wird, den Anfang und das Ende zu den beiden Seiten des Berges haben. Sie umgeben mehrentheils die Ganggebirge, enthalten faſt gar kein Metall, und findet ſich in ihnen noch etwas davon, ſo richtet es ſich nach denen, die in den Gangbergen enthalten ſind. Iſt in Gangbergen z. E. Gold, ſo iſt etwas davon auch in den Flötzbergen anzutreffen. Es pflegt auf ihnen erſt Dammerde zu ſein, dann Kalkerde, darauf blauſchwarzer Schiefer, ferner Marmor, welcher nichts Anderes, als eine Kalkerde iſt, die polirt werden kann, zu folgen, zuletzt kommt man auf Steinkohlenſchichten und dann auf eine rothe Erde. In dem Schiefer dieſer Flötzberge ſieht man Farnkraut, Fiſche u. ſ. w. ganz deutlich ausgedrückt, und den darauf liegenden Schiefer gleich einem großen Teiche.

Die vielen Ueberbleibſel der alten Welt zeigen an, daß die Flötzberge ſchon zu den Zeiten einer bewohnten Welt von den herunterfließenden Materien der damals noch etwas flüſſigen Gangberge entſtanden ſeien, und daß dieſe letzteren ſchon lange vorher geweſen. Auch wird dieſes dadurch noch beſtätigt, daß die untere Schicht nicht gar zu lange flüſſig geweſen, und die oberen vorher verhärtet ſein müſſen, indem die untere Schicht nach der Seite, wo der größte **Druck** geweſen, dünner, auf der anderen Seite aber dicker iſt.

Nachdem Gotthard befunden, daß Steine, die in einer Gegend ſehr häufig ſind, in der anderen gar nicht angetroffen werden, ſo hat er endlich entdeckt, daß die Sorten der Materie der Erde in Kreiſe eingetheilt ſind, daß der größeſte Theil metallartig iſt, der mittlere von dieſem eingeſchloſſene Kreis aus Mergelarten beſteht, dann der letzte, innerhalb welchem auch Preußen liegt, ſandſteinartig ſei.

Anmerkung. Wenn ein Körper ganz vollkommen iſt, und ſeine Theile eine ewige und feſte Lage haben, ſo können ſich dieſe, und folglich auch ſelbſt der ganze Körper in ſeinem Inwendigen nicht verändern. Da nun aber auf der Erde ſo vielfältige Veränderungen von ihr ſelbſt erfolgen, die fälſchlich von den Einflüſſen der Sonne und des Mondes hergeleitet werden; ſo vermuthet man, daß ſie in ihrem Inwendigen noch nicht zur Perfection gediehen ſei. Weil die Magnetnadel auf jedem Puncte der Erde nach Norden zeigt, ſo muß die Urſache davon in dem Inwendigen oder dem Mittelpuncte der Erde geſucht werden. Weil dieſe aber alle Jahr, mehrentheils ⅔ eines Grades von Norden abweicht. (im J. 1766 ſtand dieſelbe in Danzig gerade in Norden, jetzt aber im 12ten Grade davon,) ſo ſchließt man, daß ihre Urſache veränderlich, folglich, daß in dem Inwendigen der Erde noch nicht Alles ausgearbeitet ſei.

Geſchichte der Quellen und Brunnen.

§. 53.

Von der Urſache derſelben.

Die bei den Naturforſchern jetziger Zeit herrſchende Meinung von den Urſachen der Quellen iſt: daß ſie von dem Regen- und Schneewaſſer, welches ſich in die Schichten der Erde einſaugt und an einem niedrigen Orte hervorquillt, entſtehen.

Die oberſte Rinde der Erde beſteht nämlich aus Schichten von verſchiedener Materie, die ſich blätterweiſe über einander befinden, wovon hernach ein Mehreres. Das Regenwaſſer ſaugt ſich durch die nicht zu dichten Schichten von Sand, Kieſelſtein und lockerer Erde, bis es an einen feſten, lehmigen Grund kommt, da es unterwärts nicht weiter ſinken kann; dann ſchleicht es nach dem Abhange der Schichten, woran es ſtehen bleibt, fort, macht verſchiedene Adern und dringt an einem niedrigen Orte hervor, wodurch eine Quelle entſteht, die noch lange fortdauert, wenngleich der Regen eine Zeit lang ausgeblieben, weil das Waſſer aus der Quelle nur langſam hervorfließt, aber aus einem großen Umfange des nahen Landes einen allmähligen Zufluß erhält, und die Sonne auch dieſe in der Erde befindliche Feuchtigkeit nicht austrocknet.

Dieſes iſt die Meinung des **Mariotte**, **Halley** und Anderer mehr. Die Schwierigkeiten, die dawider gemacht werden, ſind dieſe: daß der Regen in ein ausgetrocknetes Erdreich nicht über 2 Fuß eindringt, da doch bei Grabung der Brunnen öfters mehr, als 400 Fuß tiefe Quelladern angetroffen werden. Allein darauf wird geantwortet, daß:

Erſtens durch Ritzen und Spalten der Erde das Waſſer nach einem langen Regen in die Steinkohlengruben wohl 250 und in ein Bergwerk wohl 1600 Fuß tief eindringe.

Zweitens, daß, wenn man eine lehmige Schicht a b, welche abhängig iſt, annimmt, welche bei a zu Tage ausgeht, und über der ein Berg befindlich iſt, das Regenwaſſer, welches darauf fällt, durch kleine Adern, die es ſich ausarbeitet, in der Richtung nach dem Berge a b fortläuft, und alſo, wenn aus der oberſten Spitze des Berges ein Brunnen c d gegraben worden, daſelbſt Quelladern angetroffen werden, die aber nicht von dem auf dem Berge gefallenen Regenwaſſer, ſondern von dem, das auf die Ebene außer dem Berge gefallen, und auf der abhängigen Schicht, die durch ihn fortläuft, ſich durchgeſaugt hat, herzuleiten ſei. Daß oft auf hohen Bergen Quellen anzutreffen ſind, iſt bekannt, z. E. auf dem Blocksberge, auf dem Tafelberge am Cap u. ſ. w. Allein man findet bei genauer Unterſuchung, daß doch ein Theil des Berges höher liegt, als die Quelle, die auf ihm entſpringt.

Drittens, daß einige Quellen bei der größeſten Dürre ohne Verminderung fortfließen. Dieſes rührt von der Tiefe der Schichten her, die ſich, wenn ſie ſich einmal voll Waſſer geſogen haben, beſtändig naß erhalten, indem ſie aus ihrem weiten Umfange nur einen geringen Theil in die Quellen liefern.

Dahingegen dient zur Beſtätigung dieſer Meinung, daß in Arabien, wo es wenig regnet, es auch in ſehr dürrem Sande kleine Quellen gibt, daß die meiſten Quellen in einem Jahre, in dem es wenig regnet, eine allgemeine Abnahme an Waſſer leiden, auch wohl gar verſiegen u. ſ. w.

Des Cartes erklärte den Urſprung der Brunnen alſo: in dem Inwendigen der Berge, ſagt er, befinden ſich weite Höhlen, in dieſen gibt es durch viele Gänge, die zum Meere führen, Meerwaſſer, welches vermöge der unterirdiſchen Hitze in Dampf verwandelt wird, und indem dieſer in die oberſte Schicht der Erde hineindringt, bildet er eine immerwährende Quelle. Ein gewiſſer Jeſuit und Peravet beſtätigten dieſe Meinung des Des Cartes mit Exempeln, welche wir aber ohne Schwierigkeit auch nach unſerer Hypotheſe erklären können.

§. 54.

Beſondere Arten der Quellen und Brunnen.

Einige Brunnen fließen periodiſch. Einige derſelben können durch das Aufthauen des Schnees, andere durch hydrauliſche Beiſpiele, noch andere, wie es ſcheint, durch die Einwirkung des Mondes erklärt werden, zu welchen letzteren mehrere Quellen in Island gehören, die mit Fluth und Ebbe des Meeres Zeit halten. Exempel der erſten Art ſind häufig in der Schweiz, Italien, Frankreich und an anderen Orten, imgleichen im Bisthum Paderborn der Bolderborn, der alle ſechs Stunden ſich verliert und dann mit einem

Getöſe wiederkommt. Es gibt ſüße Brunnen, wie bei Toledo, der oben ſüß gleich Zucker, unten aber ſäuerlich iſt. In Deutſchland ſind etliche hundert Sauerbrunnen, dieſe enthalten das Crocum Martis. Einige ſind bitter, viele ſalzig, noch mehrere haben Eiſentheilchen und andere Mineralien in ſich, etliche führen Gold. Bei Neuſohl in Ungarn, in Sachſen und Irland ſind Quellen, die eine vitrioliſche Feuchtigkeit auströpfeln, die mit Kupfer imprägnirt iſt, welche das ſogenannte Cementwaſſer mit ſich führt, dadurch man Eiſen in Kupfer verwandeln kann. Einige überſteinern die hineingelegten Körper. Ein heißer Brunnen in Peru bei Guanabalika ergießt ſich in das benachbarte Feld, und verwandelt ſich in Stein. Einige entzünden ſich, wenn man ſich ihnen mit einem Lichte nähert. Es gibt auch Brunnen, über deren Waſſer ein Oel oder Naphta ſchwimmt, das wegen der herausgehenden brennbaren Dünſte das Feuer gleichſam an ſich zieht. Bei Bagdad werden täglich wohl 100,000 Pfund Naphta geſchöpft. Es gibt auch ſehr kalte Brunnen, welche entweder deswegen, weil die Adern, wodurch ſie Zufluß bekommen, ſehr tief liegen und daher von der Sonne nicht erwärmt werden können, oder weil das Waſſer über Gips fließt, dieſe Eigenſchaft der Kälte beſitzen. Ungemein viel Brunnen mineraliſcher Berggegenden haben ſehr heißes Waſſer, als die heißen Bäder in Deutſchland, Ungarn, Italien u. ſ. w. In Island ſind verſchiedene heiße Brunnen, in deren einem, der Geyſer genannt, der zugleich zu großer Höhe ſpritzt, ein Stück Fleiſch in einer halben Stunde gar kocht. Imgleichen in Japan. Alle dieſe Waſſer, z. B. im Carlsbade, müſſen verſchiedene Stunden ſtehen, bis ſie ſich abkühlen, daß man ſie am Körper leiden kann. Obgleich es ſo heiß iſt, muß es doch eben ſo lange über dem Feuer ſtehen, als gemeines kaltes Waſſer, bis es kocht. Die Urſache liegt in dem mineraliſchen Gehalte, durch den ſie Luft einſaugen, und an dem ſie ſich erhitzen und zugleich ſchwerer werden.

Geſchichte der Flüſſe.

§. 55.

Von dem Urſprunge derſelben.

Sie entſtehen aus den Bächen, die ihr Waſſer vereinigen, dieſe aus den Quellen, die letzteren endlich aus dem Regen und Schnee.

Wenn man das Waſſer, welches ein Fluß in einem Jahre ins Meer ergießt, berechnet; ſo wird die Menge des Regen- und Schneewaſſers, welches auf die Fläche desjenigen Landes fällt, das ſein Waſſer in den Schlauch des Fluſſes liefert, groß genug befunden werden, um nicht allein die Bäche und die aus ihnen entſtehenden Ströme zu unterhalten, ſondern auch den Thau, das Wachsthum der Pflanzen und dasjenige auszumachen, welches vom feſten Lande wieder ausdünſtet. Dieſes wird dadurch beſtätigt, daß nach langer Dürre auch das Waſſer ſchwindet; — daß in Ländern, wo es wenig regnet, wie in Arabien, auch ſehr wenige Flüſſe entſpringen; — daß die gebirgigen Gegenden, wie Abyſſinien, in Peru die Cordilleren u. ſ. w., auf die ein fortdauernder Regen fällt, auch Quellen zu den anſehnlichſten Flüſſen enthalten. Alſo gibt es freilich einen Kreislauf des Meerwaſſers und des Waſſers der Flüſſe, nicht aber einen ſolchen, wie man ſich gemeiniglich einbildet, nämlich nicht vom Meere unterwärts unter dem feſten Lande, bis an die Höhen deſſelben, und von da wieder ins Meer; ſondern durch die aus dem Meer ſteigenden Dünſte, gleichſam vermittelſt einer Deſtillation, da ſie in Wolken, Regen und Schnee verwandelt werden, und auf die Fläche des feſten Landes herabfallen.

§. 56.

Von der Bewegung und dem Abhange der Flüſſe.

Weil dazu, daß ein Fluß ſeinen Lauf ins Meer erſtreckt, ein beſtändiger Abhang des feſten Landes von ſeinen Quellen an bis zum Meere nöthig iſt; ſo iſt es merkwürdig, daß das feſte Land in ſo großer Strecke, als z. E. Südamerika nach der Lage des Amazonenſtromes, wohl 800 Meilen einen einförmigen Abhang bis zum Meere hat. Denn wenn es hin und wieder große Einbeugungen und Vertiefungen hätte, ſo würde der Strom ſehr viele weitläuftige Seen unterweges bilden.

Alle Ströme haben nicht einen gleich jähen Abhang. Aus den Cordilleriſchen Bergen, wo der Amazonenſtrom entſpringt, entſtehen viele Gießbäche, die ſich in den ſtillen Ocean ergießen. Der letzte Abhang iſt viel ſtärker, als der erſtere. Die Seine, wo ſie durch Paris fließt, hat auf 6000 Fuß nur einen Abfall. Die Loire aber einen dreimal ſtärkeren. Irrthum des Varenius und Kuhe.

Die Schnelligkeit eines Fluſſes ſoll in der ganzen Länge ſeines Laufes zunehmen; weil er aber nahe bei ſeinem Ausfluſſe breiter wird, und ſein Abhang daſelbſt auch faſt aufhört, ſo fließt er daſelbſt langſamer, als irgendwo.

§. 57.

Einige beſondere Merkwürdigkeiten der Flüſſe.

Die Richtung großer Flüſſe macht gemeiniglich mit der Richtung der höchſten Gebirge, auf denen ihre Quellen befindlich ſind, einen rechten Winkel, weil dieſer Weg der kürzeſte iſt, von da in die See zu gelangen. Doch laufen zugleich zwei Reihen von Gebirgen, wenigſtens zwei Landrücken, von beiden Seiten, und der Fluß nimmt das Thal zwiſchen beiden ein, in welches die von beiden Seiten daraus entſpringenden Bäche ſich ergießen. Sie haben nahe an ihrem Urſprunge höhere Ufer, als an ihrem Ausfluſſe. Sie haben auch wenigere Krümmungen, und iſt das Ufer da, wo es einen eingehenden Winkel macht (**Angle rentrant**), höher, als bei dem ausſpringenden (**Angle saillant**). Z. E. das das Ufer **a** iſt höher, als das gegenüberſtehende **b**, und **c** iſt höher, als **d**. Dieſes rührt von der Natur eines Thales her, welches zwiſchen zwei ungleich abſchüſſigen Höhen am Tiefſten nahe an der ſteilſten Höhe iſt.

Die Flüſſe zerſtören nach und nach das höhere Ufer und ſetzen die abgeriſſene Erde und Sand an die niedrigen ab, daher die öfteren Veränderungen des Bettes eines Fluſſes rühren. Man errichtet daher öfters Buhnen, durch die der Strom indeſſen nicht ſelten nur noch mehr in Verwirrung gebracht wird. Man findet hin und wieder trockene Fluthbetten von Flüſſen, am Rhein, am Gihon und anderen. Dem letzteren ſind die Arme, durch die er ſich in den Kaspiſchen See ergoß, jetzt verſtopft, und fließt er faſt allein in den See Aral.

§. 58.

Von den anſehnlichſten Flüſſen der Erde.

Die den längſten Lauf haben, ſind der **Nil**, der **Niger** oder **Senegal**, der **Jeniſei**, der auf den Grenzen der Mongolei entſpringt und ins Eismeer fließt; der **Hoang** oder **Saffranfluß**, der **Amazonenfluß**, der **Silberfluß** oder **St. Laurentiusſtrom**, und der **Miſſiſippi**. Sonſt gehören auch noch hiezu die **Donau**, der **Obi** und **Ganges**.

§. 59.

Erläuterung der Art, wie ſich ein Strom ein Bette bereitet.

Man findet bei den meiſten Strömen, daß ihr Bette öfters viel höher liegt, als das zu beiden Seiten liegende Land, ſonderlich nahe an ihren Ausflüſſen, wie am Rhein, Po u. ſ. w. Bisweilen ſieht man ſie durch enge Päſſe ſtreichen zwiſchen zwei hohen Ufern, welche ſie wie Mauern von beiden Seiten umſchließen. Dies thut der **Amazonenfluß** nicht weit von ſeinem Anfange, und die **Rhone**, wenn ſie aus der Schweiz in Frankreich fließt u. a. m.

Man kann leicht errathen, daß ſich im erſten Zuſtande der noch nicht ausgebildeten Erde die Waſſer von dem Gebirge in die Thäler ergoſſen, und alſo dieſe nicht nur das Meer werden erreicht, ſondern auch weit und breit das feſte Land werden überſchwemmt haben, weil die vielen Unebenheiten, die ſich unterwegs vorfanden, die Ströme nöthigten, oft große Thäler anzufüllen und ſich in viele Aerme zu theilen. Allein da das Waſſer, wo es den ſtärkſten Abhang findet, auch am Schnellſten fließt; ſo mußte hin und wieder ein ſchnellerer Zug des Waſſers ſein, als anderwärts. Nun muß das Waſſer in dieſem urſprünglichen Zuſtande mit dem aufgelöſeten Schlamme ſehr ſtark ſein angefüllt geweſen, und dieſen kann es nicht in der Richtung ſeines ſtärkſten Zuges, ſondern an der Seite angeſetzt haben; daher erhöhte es den Boden zu den Seiten ſo lange, bis die Ufer hoch genug waren, alles Waſſer zu faſſen, und ſo bildete ſich der Strom ſein Bette.

An den Gegenden, wo er ſteile Höhen herabſtürzte, oder mit reißender Geſchwindigkeit einen Boden herabfloß, arbeitete er dieſen Boden ſo lange aus und trug den abgeriſſenen Schlamm in die niederen Gegenden, bis er durchgehends eine gemäßigte Geſchwindigkeit bekam. Daher ſieht man in der Nähe des Urſprunges aller Flüſſe ſie zwiſchen hohen Ufern fließen.

Zuweilen ſind die Ufer wie ſteile Wände, z. B. bei der Rhone, wenn ſie ſich aus der Schweiz nach Frankreich wendet, und bei dem Amazonenſtrom nahe bei ſeinem Anfange. Daher ſind auch die meiſten Flüſſe faſt an den mehreſten Oertern nicht unſchiffbar, außer an einigen Gegenden, wo der Boden felſig iſt, der ſich nicht ſo leicht durch den Fluß ausarbeiten läßt.

Von den Veränderungen der Erde durch die Flüſſe wird weiterhin das Gehörige geſagt werden.

§. 60.

Von den Waſſerfällen und anderen Bewegungen der Flüſſe.

Der Rhein hat unterſchiedliche Waſſerfälle. Der bei Schaffhauſen iſt ſenkrecht 75 Fuß hoch. Der Velino in Italien fällt von einer perpendiculären Höhe von 200 Fuß. Der höchſte in der Welt iſt der vom Fluſſe Bogota in Südamerika, der ſenkrecht 1200 Fuß herabſtürzt. Allein der Fluß Niagara in Nordamerika iſt dennoch der entſetzlichſte, weil dieſer Fluß eine ungemeine Breite hat und ſenkrecht 150 Fuß herabſtürzt.

Beſondere Phänomene der Waſſerfälle finden nur da Statt, wo der Fluß über einen felſigen Boden läuft, welches man auch an den Waſſerfällen des Nils ſieht. Der Fluß Tunguska in der weſtlichen Tartarei fließt auf einem ſchiefen felſigen Wege von einer halben Meile, mit einem ſolchen Gebrauſe, das über fünf Meilen zu hören iſt, fort. Der Tigris und Niger haben gleichfalls dergleichen.

Von denen Flüſſen, die eine Zeit lang unter der Erde fortlaufen und dann wieder hervorkommen, iſt zu merken die Guadiana, die dieſe Eigenſchaft, wie man vorgibt, hat, weil ſie nur in tiefen Thälern fortläuft. Die Greatha, ein Fluß in Yorkſhire, läuft wirklich eine halbe Meile unter der Erde fort.

Einige Ströme verſiegen, ehe ſie die See erreichen. Z. E. der Arm des Rheins bei Kattwyck, unweit Leiden, der Hotomni in der Chineſiſchen Tartarei und viele in Perſien und im glücklichen Arabien.

Einige Ströme, die einen ſehr weiten Lauf haben, z. E. der Amazonenfluß, der Senegal, haben einige Meilen von der See Ebbe und Fluth. Die Bewegungen einiger ſind noch weit in der See zu ſpüren, in die ſie fließen. Z. B. der Amazonenfluß. Doch hat keiner ſeinen beſonders kenntlichen Strom in der See, wie von der Donau im ſchwarzen Meere, von der Rhone im Genferſee, vom Rhein im Bodenſee vorgegeben wird, obgleich die Ströme das Meerwaſſer weit von den Ufern des Meeres ſüß machen, vornehmlich der Amazonenfluß, und der vierzig Meilen breite de la Plata. Endlich gibt es auch noch Ströme, die durch Seen ſich einen Weg bahnen.

§. 61.

Von den Ueberſchwemmungen der Flüſſe.

Einige treten zu einer geſetzten Zeit, vornehmlich nahe an ihren Ausflüſſen, über die Ufer und überſchwemmen das Land rund umher, welches niedriger liegt, als der Schlauch der Flüſſe. Die Urſachen ſind der Regen in den Gebirgen, daraus der Fluß entſpringt, und der abthauende Schnee.

Unter allen ſolchen Flüſſen iſt der Nil der vornehmſte. Er ſchwillt mit dem Anfange des Sommermonates oder Juni, und überſchwemmt ganz Aegypten, wobei doch die Einwohner durch Leitung des Waſſers vermittelſt verſchiedener Kanäle und Erhöhung derſelben auf den Aeckern ſehr Vieles beitragen. Aegypten iſt zu der Zeit ein Meer, worin die Städte und Dörfer Inſeln ſind. Im Anfange des Septembers tritt er wieder in ſeine Ufer zurück.

Die Urſache dieſer Ueberſchwemmung iſt der Regen, der alsdann in den Aegyptiſchen Gebirgen fällt. Zum Theil auch der Nordwind, der auf die Mündung des Nils gerade zubläſt und ſein Waſſer zurücktreibt. Zur Zeit der Ueberſchwemmung hört die Peſt, wenn ſie gleich die übrige Zeit des Jahres wüthet, auf. Wenn das Waſſer nur zwölf Ellenbogen hoch ſteigt, ſo iſt eine Theurung zu befürchten, ſteigt es 16, ſo iſt Ueberfluß, 18 oder 20 Fuß ſind zu viel. Vor Alters ſoll der Nil das Land viel höher überſchwemmt haben, als jetzt, weil nun durch den abgeſetzten Schlamm das Land ſchon erhöht worden. Da ſich nun in den heißen Landſtrichen der Regen zur geſetzten Zeit einfindet; ſo iſt es kein Wunder, daß die Flüſſe die Ueberſchwemmung zu gewiſſen Zeiten halten, als der Nil, Indus und Ganges.

§. 62.

Von den Materien, welche die Waſſer oder Flüſſe bei ſich führen.

Weil die Quellen der Waſſer entweder Eiſentheile, oder lockere Erde und Salzpartikelchen bei ſich führen, wie auch andere Mineralien; ſo iſt es kein Wunder, daß das eine Flußwaſſer leichter iſt, als das andere. Gemeiniglich führen die kleinen Ströme, die ſich in größere ergießen, ſchwerere Waſſer, als dieſe. Das Neckarwaſſer iſt ſchwerer, als das Waſſer des Rheins, und eben ſo iſt der Main, der bei Mainz, die Moſel, die bei Coblenz in den Rhein fallen, von ſchwererer Art, als dieſer Strom, welches man dann auch am Eintauchen der Gefäße erkennen kann. Die Urſache iſt, weil das Waſſer, das mit erdigen und anderen Theilen untermiſcht, in einem kleinen Strome dahinfloß, ſobald es ſich in einen weiten Schlauch ergießt, ſeine Materien kann leichter fallen laſſen. Für das Andere aber kann auch die Vereinigung unterſchiedlicher Waſſer die Präcipitation der Materien, die eins, oder das andere mit ſich führt, befördern. Das Themſewaſſer hat den Ruf, daß es ſich auf langen Seefahrten am Beſten erhält und, ob es gleich ſtinkend wird, ſich doch ſelbſt reinigt. Vielleicht rühret dieſes vom verborgenen Steinkohlengeiſte her, der Schwefel enthält. Sonſt auch die Weine.

Verſchiedene Flüſſe führen Goldſand. In Europa der Rhein, die Rhone. Dieſe, nebſt dem Paktolus und Tigris, waren vordem deshalb berühmt. Auf der Goldküſte von Guinea wird jetzt der Goldſtaub aus Bächen geſammelt, vornehmlich nach ſtarkem Regen. Woher er komme, und wie er abgeſondert werde.

Dritter Abſchnitt.

Atmoſphäre.

§. 36.

Geſchichte des Luftkreiſes.

Der Luftkreis drückt mit einem eben ſo ſtarken Gewichte, als wenn die Erde durch ein Meer zwei und dreißig Rheinländiſche Schuhe hoch bedeckt würde. Weil die Luft durch die Laſt, die auf ihr ruht, ſich zuſammendrückt; ſo muß ſie, je weiter ſie vom Mittelpuncte iſt, deſto dichter ſein; ja, wenn ihre Verdichtung immer ſo fortginge, ſo würde ſie in einer Tiefe von ſieben Deutſchen Meilen das Waſſer an Schwere übertreffen; in einer Tiefe aber, die noch nicht ein Drittheil des Radius der Erde wäre, würde ſie ſchon dichter ſein, als das Gold. Dieſe Dichtigkeit der Luft könnte, wenn unterirdiſche Erhitzungen dazukämen, viel zu den gewaltigen Erſchütterungen der Erde beim Erdbeben beitragen.

Die Atmoſphäre theilt man in Regionen; die unterſte geht von der Meeresfläche bis zu der Höhe, wo der Schnee im Sommer nicht mehr ſchmilzt. Dieſe erſte Region iſt nicht in allen Gegenden der Erde gleich hoch. In der heißen Zone unter dem Aequator iſt die Höhe der Berge, wo der Schnee nicht mehr ſchmilzt, nicht unter drei Viertel einer Deutſchen Meile; im Anfange der gemäßigten Zone nur eine halbe Meile; in den Alpen nur eine Viertelmeile, und unter dem Pole beinahe der Oberfläche des Meeres gleich.

Die zweite Region hebt beim Ende der erſten an, und geht bis zur größten Höhe, in die ſich die Wolken erheben. Die Höhe dieſer letzteren iſt an keinem Orte der Erde völlig beſtimmt. Bald geben die Wolken hoch, bald niedrig. Ueberhaupt ſcheinen ſie nicht über eine Deutſche Meile über die Meeresfläche emporzuſteigen. Wenn man dieſe zweite Region bis dahin extendiren wollte, wo die leuchtenden Meteore entſtehen: z. E. Nordlichter, Feuerkugeln, u. a. m., ſo würden viele Deutſche Meilen erfordert werden, ihre Höhe zu beſtimmen.

Die letzte Region fängt an, wo die zweite aufhört, und geht bis zur Grenze des Luftkreiſes. Man beſtimmt dieſen durch die Höhe der Dämmerung, welche neun und eine halbe deutſche Meile hoch gefunden wird.

Die Luft hat folgende Eigenſchaften:

Erſtens, ſie iſt feucht. Alle Luft hat zwar Feuchtigkeiten in ſich, wenn dieſe aber in ihren Zwiſchenräumen wohl vertheilt ſind, ſo iſt ſie heiter und wird für trocken gehalten. In einigen Gegenden wird ſie mit feuchten Dünſten übermäßig beladen, wie in moraſtigen und waldigen Gegenden, z. E. in der nördlichen Gegend der Landenge von Panama. Oder ſie iſt:

Zweitens ſehr trocken, wie in Perſien, Arabien, im oberen Theile von Aegypten, wo man die Luft durch künſtliche Springbrunnen, oder geſprengtes Waſſer in den Zimmern anfeuchten muß, weil ſie ſonſt der Lunge ſchädlich werden würde.

Drittens, ſie enthält Salze in ſich. Z. E. die Salpeterſäure, welche man durch dazu bereitete Erde aus der Luft anzieht. Daher haben die mit Salz bedeckten Felder in Perſien und am Cap ihr Salz vermuthlich von dem, was Regenbäche aus ſalzigem Boden ausgewaſchen und über niedrigere Felder geführt haben. Auch vielleicht etwas Kochſalzgeiſt, daher die corroſiviſche Luft auf den Azoriſchen Inſeln. Imgleichen der aus der Luft ſich angeſetzte Mauerſalpeter oder Aphronitrum. Oelige und ſelbſt mineraliſche Theile hält ſie auch hin und wieder in großen oder kleinen Quantitäten in ſich. Die Seeluft iſt von anderen Eigenſchaften, als die Landluft.

Viertens, einige Luft iſt ſehr rein; daher das ruhige und heitere Licht der Sterne in Perſien, Arabien und Chaldäa, wodurch vielleicht die Aſtronomie in dieſen Gegenden noch erleichtert worden, vornehmlich da man daſelbſt die Sommermonate hindurch auf Dächern unter freiem Himmel ſchläft.

Fünftens, einige Luft iſt wegen ihrer Geſundheit, andere wegen ihrer Ungeſundheit berüchtigt. Alle ſehr waldigen und ſumpfigen Länder ſind wegen ihrer ruhigen Feuchtigkeit ungeſund und bringen Fieber zuwege. Z. E. Virginien beim Anfange der Colonien daſelbſt; vornehmlich wenn mit dieſer Feuchtigkeit eine große Hitze verbunden iſt, wie zu Porto Bello. Wenn ausgetretenes Seewaſſer in Pfützen auf dem Lande fault, wie in Sumatra, oder auch emporgetriebenes Flußwaſſer, wie in Siam, ſo bringt dieſes Krankheiten und Fieber zuwege. Von endemiſchen Krankheiten, Peſt, Ausſatz, (gelbem Fieber) und urſprünglichen Contagionen, als Kinderpocken und Venusſeuche.

Sechstens, die Luft einiger Orten ſcheint gewiſſe Ungeziefer und Thiere nicht zu leiden. Es ſind keine Katzen in Malta, Candia; keine giftigen Schlangen in Gozzo, Faizza. In Irland gar keine giftigen Thiere. Auf dem Jagdhauſe Einſiedel in Würtemberg keine Ratten. Kolbe berichtet, daß die Europäer, wenn ſie auf dem Cap ankommen, das Ungeziefer verlieren, was ſie ſonſt auf ihren Schiffen oder in ihren Kleidern mitgebracht, und niemals wiederbekommen. Dagegen haben die Hottentotten wegen ihrer garſtigen Lebensart einen guten Vorrath davon.

Die blaue Farbe der Luft erklärt man am Wahrſcheinlichſten aus dem weißlichten Schimmer der Dünſte, der auf dem ſchwarzen Grunde des leeren Raumes geſehen wird, und eine blaue Farbe muß es ſein, weil weiß auf ſchwarz, dünne aufgetragen, blau macht.

§. 64.

Von den Winden überhaupt.

Der Wind iſt dasjenige in Anſehung der Luft, was ein Strom in Anſehung des Meeres iſt. Er wird auch, wie die See, durch die Richtung des feſten Landes und der Berge ſehr eingeſchränkt. Wie zwei Ströme, die einander entgegengeſetzt ſind, einen Meer ſtrudel machen; ſo machen zwei Winde, die in verſchiedenen Richtungen auf einander wirken, Wirbelwinde.

Die vornehmſten Urſachen der dauerhaften Winde ſind folgende:

Erſtens: wenn eine Luftgegend mehr erwärmt wird, als die andere, z. E. die über dem Lande mehr, als über dem Meere, ſo weicht ſie dieſer, weil ſie leichter iſt, als die kühlere Luft, und es entſteht ein Wind in dem Platz der Erwärmung, und dieſer dauert ſo lange fort, als die vorzügliche Erhitzung des Ortes währt.

Zweitens: wenn eine Luftgegend nach und nach erkaltet, ſo faltet ſie ſich zuſammen, verliert ihre Ausſpannung und macht der erwärmenden Luft Platz, gegen ſie zu ſtrömen. Wenn es im Anfange des Herbſtes im tiefen Norden anfängt kalt zu werden, ſo zieht die ſüdliche Luft nach Norden über, ſo lange, als die Zunahme der Wärme dauert, und hernach kehrt ſie wieder zurück.

Drittens: von plötzlichen Stürmen, die nicht lange währen. So ſind aus der Erde ausgebrochene Schwefel- und mineraliſche Dämpfe, welche die Elaſticität der Luft ſchwächen, oder in Gährung gerathen, die Urſache ungleicher auf einander ſtoßender Winde, die ſich anfänglich aufhalten und Windſtillen machen, hernach mit Heftigkeit ſich drücken und entſetzliche Wolkenbrüche und tobende Stürme machen. Imgleichen macht heftiger Platzregen oder Hagel einen Wind, der ſehr heftig ſein kann.

Die Eintheilung, die die Seeleute von den Winden machen, iſt dieſe: ſie nehmen die vier Hauptgegenden, Norden, Oſten, Süden, Weſten. Dann theilen ſie jeden Bogen des Horizontes, der zwiſchen zwei Hauptgegenden enthalten iſt, in zwei gleiche Theile. Sie heißen Nordoſt, Südoſt, Nordweſt, Südweſt. Die Buchſtaben werden ſo geſetzt, daß die von Norden oder Süden immer zuerſt kommen. Hernach theilen ſie dieſe ein in Viertelbogen, und vor die vorige Benennung ſetzen ſie immer die Hauptgegend, der ſie am Nächſten liegen, als: Nordnordoſt, Oſtnordoſt, Oſtſüdoſt, Südſüdoſt, Südſüdweſt, Weſtſüdweſt, Weſtnordweſt, Nordnordweſt. Die Winde von der vierten Ordnung entſtehen, indem ſie die vorigen Bogen wieder halbiren, die vorige Benennung behalten, und nur zeigen, welcher von den Hauptgegenden ſie am Nächſten liegen, und dieſes durch das Wörtchen gen. Z. E. Weſtnordweſt gen Weſten, Oſtnordoſt gen Oſten. Alle dieſe Eintheilungen machen zwei und dreißig Winde aus.

§. 65.

Eintheilung der Winde nach ihren Eigenſchaften, Feuchtigkeit, Trockenheit, Wärme, Kälte und Geſundheit.

Die Abendwinde ſind in den meiſten Gegenden feucht, ſind es aber auch in der ganzen Welt, außer wenn ſie über einen verbrannten Boden ſtreichen, wie in Perſien der Abendwind, der über Arabien ſtreicht.

Es mag ein Weſtwind über ein nahes oder ein entlegenes Meer ſtreichen, ſo iſt er immer feucht. Dagegen der Oſtwind, wenn er gleich noch über größere Meere kömmt, mehrentheils trocken iſt.

In den Philippiniſchen Inſeln regieren des Jahres zwei Wechſelwinde, ein Nordoſtwind die Herbſt= nnd Wintermonate, und dann ein Südweſtwind die übrige Zeit hindurch. Jener, ob er gleich über das Südmeer weht, iſt trocken. Ein Gleiches iſt in Oſt= und Weſtindien zu merken, z. E. in der Gegend von Neucarthagena.

Die Südweſtwinde, die über das Atlantiſche Meer wehen und ſonſt nur feuchtes Wetter bringen, ſollen heiteres und trockenes Wetter verurſachen. Dagegen ſind nur die Weſtwinde feucht. Dies geſchieht auch ſelbſt auf der ſtillen See, da die Oſtwinde heiter Wetter geben; die Weſtwinde aber, die über die See gehen, regenhaftes. Die Urſachen ſollen im Folgenden erklärt werden.

Wenn ein Wind eine Luft mit ſich führt, die kühler, als der menſchliche Körper iſt, ſo kühlt er. Iſt ſeine mitgebrachte Luft aber heißer, als dieſer, ſo erhitzt er denſelben deſto mehr, je ſchneller er geht. Solche heiße Winde ſind hin und wieder in den heißen Erdſtrichen anzutreffen, wie der Camſin in Aegypten, vornehmlich der Samiel in Perſien, Arabien und Syrien ſind die ärgſten. Sie blaſen mit einer Hitze, als wenn ſie aus einem Feuerofen kämen. Dieſer Wind Samiel ſieht röthlich aus. Er weht vornehmlich im Juni bis Auguſt, und iſt inſonderheit am Perſiſchen Meerbuſen zu ſpüren. Die Perſer meinen, daß er ſeine giftigen Eigenſchaften von einem Kraute, Golbat Samoar genannt, welches häufig in der Wüſte von Kerman wächſt, habe, weil der Wind, der über dieſes ſtreicht, ſeinen Blumenſtaub fortführt. Es ſcheint aber der Wahrheit ähnlicher, daß, weil alle dieſe Gegenden viel Naphta, inſonderheit in ihrem Boden enthalten, das Saure der Salzpartikelchen, die der Perſiſche Wind mit ſich führt, mit dieſen öligen Dämpfen aufbrauſe, ſich erhitze und die rothe Farbe zuwege bringe. Der Wind Samiel tödtet, wenn er heftig geht, ſehr ſchnell. Meinungen von dem plötzlichen Sterben der Iſraeliten und dem Heere Sanherib's.

Es gibt in Arabien, imgleichen in den Aegyptiſchen Sandwüſten, auch Winde, die Reiſende im Sande begraben. Daher die Mumien ohne Balſamirung entſtehen.

Winde, die von den Spitzen hoher Berge kommen, ſind alle kalt; daher ſelbſt in Guinea der Nordoſtwind (Terreno), der von den, im inneren Theile des feſten Landes befindlichen Gebirgen kommt, große Trockenheit und Kälte bringt. Winde, deren Züge gegen einander ſtreben, bringen erſtlich Windſtillen, dann plötzlichen Sturm, Platzregen und Gewitter zuwege. Die Gewitter entſtehen vornehmlich aus dem Gegeneinanderſtreben zweier Winde, welche Wolken von verſchiedener Elektricität vermengen, daher nach denſelben öfters der Wind ſich ändert, und die Gewitter gemeiniglich gegen den Wind aufſteigen.

In den Indiſchen oder Aethiopiſchen Meeren folgen in den zwei Jahreshälften zwei Wechſelwinde auf einander, welche zu derjenigen Zeit, wenn ſie einander ablöſen, erſtlich Windſtillen, hierauf ein unordentliches Wehen aus allen Gegenden rund um den Compaß, endlich aber Sturm, Platzregen und Gewitter zuwege bringen, welche, wenn ſie höchſtens nur eine halbe Stunde wehen, Tornados heißen; wehen ſie aber etliche Stunden, ja wohl Tage, ſo heißen ſie Travados.

Nicht weit von der Küſte Sierra Leona gegen Abend, iſt eine Gegend, die man die Gegend der Tornaden nennt, worin mit Stürmen, faſt beſtändigem Regen und Gewitter abwechſelnde Windſtillen herrſchen.

Im Mexikaniſchen Meerbuſen ſteigt bei abwechſelnden Winden gen Nordweſt, eine ſchwarze flache Wolke etliche Grade über den Horizont; dieſe heißt man die Nordbank; darauf fängt ein reißender Sturm von Nordweſt an, welchen man den Nord nennt. Alle niedrigen Wolken treiben mit großer Schnelligkeit, nur die Nordbank ruht, bis der Sturm vorüber iſt. Weil vor dieſem Winde, Nord genannt, gemeiniglich ein ſanfter Südweſtwind, hernach eine ſtille Luft vorhergeht; ſo ſieht man wohl, daß die entgegenſtrömenden Luftzüge erſtlich einander aufhalten, dann eine Drehung in der oberen Luft verurſachen, wo ſie die Dünſte in eine dicke Wolke zuſammentreiben, woraus die Nordbank entſteht, und daß die daſelbſt ſich häufende Luft unterwärts mit großer Gewalt herausbreche. Die Wolke ſelbſt, weil ſie im Mittelpuncte dieſes Wirbels iſt, muß ruhen. Wenn der Wind nach Süden ſpringt, ſo iſt das Unglück am Größeſten. Dieſe Winde ſind dem December und Junimonate eigen. Die Südwinde, die im Juni, Juli und Auguſt häufig ſind, herrſchen zu der Zeit, wenn die Südweſtwinde in dieſer Gegend vornehmlich wehen, die Zurückſtrömung aber der nördlichen Luft ihnen bisweilen widerſtrebt.

Die Orkane (Ouragans) in eben dieſem Meere und an den umherliegenden Seeküſten treiben Wolken, die wie Pumpen ausſehen, anſtatt daß die Nords eine flache Wolke machen. Ihre Farbe iſt gräßlich. 1) Blaſſe Feuerfarbe, 2) kupferroth, und 3) ſchwarz. Erſtlich kommt der Wind aus Südoſt, dann Windſtille, dann Südweſt.

Am Cap herrſcht der Orkan, der aus einer Wolke, das Ochſenauge genannt, zu brechen ſcheint. Man glaubt fälſchlich, daß dieſe Wolke nicht größer ſei, als ein Ochſenauge. Sie ſcheint größer, als ein ganzer Ochſe zu ſein, und breitet ſich vornehmlich über den Tafelberg aus. Sie entſteht, wenn auf den Nord- ein Südwind folgt, aus Urſachen, die ſchon angeführt worden; doch muß man auch die Gebirge, an die ſich die Winde ſtoßen, mit in Betrachtung ziehen.

Dieſes gilt auch von anderen plötzlichen Stürmen. Sie herrſchen mehrentheils in den Gegenden der Vorgebirge, Meerengen, und wo viele Inſeln ſind, und zu der Zeit, wenn die Winde ſtärker abwechſeln, wie im Herbſte und Frühjahr, mehr, als in irgend einer anderen Jahreszeit.

Im Chineſiſchen und Japaniſchen Meere herrſchen die Typhons, welche von den aus dem Meere hervorbrechenden Dämpfen zu entſtehen pflegen; denn das Meer ſprudelt und wallt an dem Orte, die Luft iſt mit Schwefeldünſten angefüllt und der Himmel ſieht kupferfarbig aus. Das Chineſiſche Meer iſt im Winter wärmer, als eins von den angrenzenden, und dieſes ſcheint die angegebene Urſache zu beſtärken. Der Typhon bleibt an einer Stelle, und treibt nicht fort.

Mit dieſen haben die Waſſerhoſen eine große Aehnlichkeit. Die Chineſiſchen Meere und das rothe Meer haben dieſe Luftphänomene öfters. Man ſieht, daß das Waſſer an einem Orte gleichſam kocht, endlich ſich einen Fuß hoch erhebt. Es ſteigt ein Rauch mit einem ziſchenden Getöſe hervor, und dann ſcheinen ſich die Wolken in den Gegenden herabzuſenken, und mit den Röhren die Figur eines Trichters oder einer Trompete anzunehmen. Es windet ſich das Waſſer in dieſer Röhre in die Höhe, und fällt außerhalb derſelben nieder. Schiffe, die davon ergriffen werden, werden ihrer Segel beraubt, ſie treiben mit dem Winde fort.

§. 66.

Schnelligkeit der Winde.

Ein gelinder Wind geht nicht ſchneller, als ein Menſch im Gehen; ein ziemlich ſtarker, wie ein Pferd im Laufen. Ein Sturmwind, der Bäume ausreißt, legt 24 Fuß in einer Secunde zurück.

Es gibt auch Stürme, die bis 60 Fuß in einer Secunde durchlaufen. Dieſe werfen ſelbſt Häuſer um, auf die ſie treffen.

§. 67.

Von den Paſſatwinden.

Ein Wind, der einem Erdſtriche ein ganzes Jahr hindurch mehrentheils eigen iſt, heißt ein Paſſatwind.

Zwiſchen den Wendekreiſen weht faſt beſtändig, wenn man ſich vom Lande entfernt, ein Oſtwind um die ganze Erde. Dieſer entſteht nicht von der zurückgebliebenen Luft, die, da die Erde ſich von Abend gegen Morgen zu dreht, nachbleibt und in der entgegengeſetzten Richtung widerſteht, ſondern von der nach und nach von Morgen gen Abend durch die Sonne rund um die Erde geſchehenen Erwärmung; denn wie eben geſagt, ſo ſtrömt die Luft immer in der Gegend, die von der Sonne am Meiſten erwärmt wird; folglich muß ſie dem ſcheinbaren Laufe der Sonne immer nachziehen. Die Seefahrer können viel geſchwinder aus Oſtindien nach Europa, als von Europa dahin kommen, weil ſie in dem letzten Falle den generalen Oſtwind ſowohl auf dem Aethiopiſchen, als Indiſchen Meere gegen ſich haben.

Dieſe Seefahrer müſſen auf der Reiſe vom Cap nach Europa wohl auf ihrer Hut ſein, daß ſie die Inſel St. Helena nicht vorbeifahren, denn wenn ſie dieſelbe einmal vorbei ſind, ſo können ſie nicht wieder dahin gelangen, weil ſie ein ſtarker Oſtwind forttreibt, und müſſen an der Inſel Aſcenſion ſich mit Schildkröten und Waſſer verſorgen.

Dieſes gilt von allen zwiſchen den Wendezirkeln befindlichen Meeren, dem Atlantiſchen, Aethiopiſchen, ſtillen und Indiſchen. Allein je weiter vom Aequator zu den Wendezirkeln, deſto mehr weicht dieſer Oſtwind in einer Nebenrichtung aus Süd und Nord ab, jenachdem man ſich nämlich im ſüdlichen oder nördlichen Hemiſphär befindet; dort wird er ein Südoſt-, hier ein Nordoſtwind. Dieſe Winde erſtrecken ſich auch etwas außerhalb den Wendekreiſen, doch nicht leicht über der dreißigſten Grad, wo ein weſtlicher Paſſatwind anhebt, der bis zum funfzigſten Grad herrſcht, daher man aus England, um nach Amerika zu kommen, ſich dem Wendekreiſe nähert, und daſelbſt Oſtwind findet, zurück aber zwiſchen dem vierzigſten und funfzigſten Grade der Breite, mit einem Weſtwinde, eine kurze Reiſe macht.

Die Winde Alisés gehören zu den Wirkungen dieſes allgemeinen Oſtwindes, und ſind ſolche, die in einem Erdſtriche beſtändig herrſchen, obgleich ſie nicht die Richtung aus Oſten haben. Z. E. ſo herrſcht an den Küſten von Peru ein beſtändiger Südwind, der neben den Küſten von Chili bis an Panama fortſtreicht, welcher daher rührt, weil die näher zum Südpole befindliche Luft nach dem Aequator hinſtreicht; der allgemeine Oſtwind aber durch die Cordilleriſchen Gebirge verhindert wird, hier ſeine Wirkung zu thun.

An den Küſten von Guinea iſt ein faſt beſtändiger Weſtwind, weil die Luft über Guinea mehr, als über dem Meere erhitzt wird, und die letztere daher genöthigt wird, über ſie zu ſtreichen, und zwar in ſchiefer Richtung von Südweſt nach Nordoſt, weil die größeſte Strecke des feſten Landes von Afrika nach der letzteren Gegend hin liegt, da dann die Richtung der Küſten den Wind völlig weſtlich macht.

§. 68.

Von See- und Landwinden.

Alle Länder der heißen Zone haben an ihrer Seeküſte die Abwechſelung der Winde, daß des Tages hindurch ein Wind aus der See ins Land ſtreicht, und des Nachts vom Lande in die See. Denn des Tages erhitzt die Sonne das Land mehr, als das Waſſer, daher wird die Meeresluft, die nicht in dem Grade erwärmt worden, dichter ſein, als die Landluft, und dieſe aus der Stelle treiben. Daher nimmt auch die Stärke des Seewindes zu bis nach zwölf oder ein Uhr Mittags, von da er immer ſchwächer wird und des Abends gar nachläßt. Alsdann aber erkühlt die Seeluft ſchneller, als die Landluft, die über einem erhitzten Boden ſteht; jene zieht ſich alſo zuſammen und macht dieſer Platz, folglich ſtreicht alsdann ein Landwind über die See.

Dieſe Winde ſind in allen Inſeln des heißen Erdgürtels, im Mexikaniſchen Meerbuſen, in Braſilien, an den Afrikaniſchen und Oſtindiſchen Küſten anzutreffen. Sie ſind ausnehmend nutzbar, nicht allein zur Abkühlung dieſer Länder, ſondern auch für die Schifffahrt zwiſchen vielen Inſeln.

§. 69.

Von den Mouſſons oder den periodiſchen Winden.

In dem ganzen heißen Erdſtriche, wo ganze Länder von dem Aequator gen Norden oder Süden ſich ausbreiten, herrſchen in benachbarten Meeren jährlich Wechſelwinde, die Mouſſons, oder wie ſie die Engländer (mit einem Indianiſchen Worte, welches Jahreszeit bedeutet,) benennen, Monſors, nämlich die Monate April bis September ein Südweſtwind, die übrigen Monate hindurch ein Nordoſtwind. Dieſes geſchieht im Meerbuſen von Bengalen, den Perſiſchen, Arabiſchen Meeren, im Archipelagus, bei den Philippiniſchen Inſeln, im Mexikaniſchen Meerbuſen und anderwärts. Im ſüdlichen Hemiſphär geht eben der Wechſel des Weſtwindes vor ſich, nur in den gedachten Monaten herrſcht der Nordweſtwind, in den übrigen der Südweſtwind.

§. 70.

Urſache der Mouſſons.

Indem ich die Urſache der Mouſſons erkläre, ſo gebe ich auch eine allgemeine Theorie aller beſtändigen, periodiſchen und der meiſten veränderten Winde. Ich ſage nämlich, daß ein Wind, der von dem Aequator nach einem von den zwei Polen geht, eine Nebenrichtung nach Weſten bekomme, wenn er ſich erſt eine Weile hindurch bewegt hat. Z. E. in unſerem nördlichen Hemiſphär muß ein Südwind nach und nach in einen Südweſtwind ausſchlagen, und auf der ſüdlichen Seite des Aequators ein Wind, der von dem Aequator nach dem Südpole hingeht, ein Nordweſtwind werden. Denn da die Erde ſich um die Axe dreht; ſo beſchreiben die Theile ihrer Oberfläche größere Parallelzirkel, nachdem ſie dem Aequator näher liegen, und deſto kleinere, je näher ſie zu dem Pole liegen, und die Luft, welche die Erde bedeckt, hat allenthalben, wenn kein Wind iſt, gleiche Bewegung mit dem Theile der Oberfläche der Erde, auf welcher ſie ruht. Alſo wird die Aequatorsluft mehr Schnelligkeit der Bewegung von Abend gegen Morgen haben, als die unter den Wendekreiſen, und dieſe weit mehr, als die zwiſchen den Polarzirkeln u. ſ. w.

Dieſes aber macht an ſich noch gar keinen Wind, weil die Luft auf der Oberfläche der Erde ihren Platz nicht verändert. Sobald aber die Aequatorsluft nach einem von den Polen, z. E. zu dem Nordpol zieht, ſo gibt dies zuvörderſt einen Südwind. Allein dieſe nach Norden ziehende Luft hat doch von der Drehung der Erde einen Schwung von Abend gegen Morgen, der ſchneller iſt, als alle Parallelzirkel, wohin ſie bei weiter Entfernung vom Aequator anlangt; alſo wird ſie ſich über denen Oertern, an welchen ſie ankömmt, mit dem Ueberſchuſſe ihrer Schnelligkeit von Morgen gegen Abend fortbewegen, mithin durch die Zuſammenſetzung der ſüdlichen Richtung einen Südweſtwind machen.

Aus eben den Gründen wird aus der Bewegung der Aequatorsluft nach dem Südpole hin ein Nordweſtwind entſtehen. Dagegen wenn aus einer vom Aequator entfernten Gegend die Luft zum Aequator hinſtrömt, ſo wird in unſerem Hemiſphär dieſes erſtlich ein Nordwind ſein. Da er aber aus ſolchen Gegenden der Erde ausgegangen, wo er wegen der kleinen Parallelzirkel, in denen er ſich befand, weniger Schnelligkeit von Abend gegen Morgen hatte, als diejenigen Theile der Oberfläche der Erde, die dem Aequator näher liegen, und zu denen er ſich bewegt; ſo wird er, weil er keine ſo ſtarken Bewegungen von Weſten nach Oſten hat, als die Oerter, bei denen er anlangt, nachbleiben, alſo ſich von Oſten gegen Weſten zu bewegen ſcheinen, welches mit der nördlichen Richtung verbunden, in unſerem Hemiſphär einen Nordoſtwind macht; alſo wird ein Nordwind in unſerer Halbkugel, je mehr er ſich dem Aequator nähert, in einen Nordoſtwind ausſchlagen, und im ſüdlichen Hemiſphär wird ein Südwind ſich in einen Südoſtwind, aus eben den Gründen, verändern.

Hieraus nun kann zuerſt der allgemeine Wind unter der Linie erklärt werden, denn daſelbſt, und vornehmlich zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche, iſt die Luft mehr, als anderwärts verdickt. Die Luft bei den Polen und anderen zwiſchen ihnen und dem Aequator gelegenen Gegenden zieht alſo zum Aequator hin, der Nordwind verändert ſich eben dadurch in einen Nordoſtwind, und der Südwind in einen Südoſtwind. Dieſe Winde werden auch zwiſchen den Wendekreiſen, ein jeder in ſeinem Hemiſphäre, anzutreffen ſein; allein unter dem Aequator werden ſie, da ſie in einem Winkel zuſammentreffen, in bloſe Oſtwinde ausſchlagen. Da nun vom März bis in den September die Sonne den heißen Erdgürtel in unſerer Hemiſphäre am Meiſten erhitzt; ſo werden die Länder, die in derſelben oder ihr nahe liegen, ungemein erwärmt werden, und die nahe dem Aequator liegende Luft wird den Platz, der über dieſer verdünnten befindlich iſt, einnehmen; es wird alſo ein Südwind entſtehen, der um des vorher erwähnten Geſetzes willen in einen Südweſtwind ausſchlägt; allein in den übrigen Monaten thut die Sonne dieſes im ſüdlichen Hemiſphär, alſo wird die Luft der nördlichen Halbkugel herüberziehen und einen Nordweſtwind machen. In der Zeit, da dieſe Mouſſons mit einander abwechſeln, werden Windſtillen und Orkane regieren.

§. 71.

Noch einige Geſetze der Abwechſelung der Winde.

In unſerem nördlichen Hemiſphär pflegen die Winde, wenn ſie von Norden nach Nordoſten gehen, auf dieſe Weiſe den ganzen Zirkel von der Linken zur Rechten zu abſolviren, nämlich nach Oſten, dann nach Süden, dann nach Weſten zu gehen. Allein diejenigen Winde, die auf eine entgegengeſetzte Art aus Norden nach Weſten u. ſ. w. laufen, pflegen faſt niemals den ganzen Zirkel zurückzulegen.

Im ſüdlichen Hemiſphär, da die Sonne ihren Lauf von der Rechten gegen die Linke hat, iſt dieſer Zirkellauf auch umgekehrt, wie Don Ulloa im ſtillen Meere angemerkt hat.

Es ſcheint dieſes Geſetz vom Lauf der Sonne herzurühren; denn der Nordwind ſchlägt natürlicher Weiſe in einen Nordoſtwind aus, allein wenn ihm die ſüdliche Luft endlich widerſteht, ſo wird er völlig öſtlich; dann fängt die Luft aus Süden an zurückzugehen, und wird durch die Verbindung mit dem Oſtwinde erſtlich Südoſt, dann völlig ſüdlich, dann, nach dem oben angeführten Geſetze, Südweſt, dann durch den Widerſtand der nördlichen Luft völlig Weſt.

Die Winde ſind am Meiſten veränderlich in der Mitte zwiſchen einem Pol und dem Aequator. In dem heißen Erdſtriche ſowohl und in den nahe gelegenen Gegenden, als in dem kalten Erdgürtel und den benachbarten Landſtrichen, ſind ſie viel beſtändiger.

Oefters und gemeiniglich ſind Winde in verſchiedenen Höhen der Luft verſchieden, ſie bringen aber hernach Windſtillen und darauf plötzlich Stürme oder einen veränderten Wind in den niedrigen Gegenden zuwege.

§. 72.

Vom Regen und anderen Luftbegebenheiten.

In dem heißen Erdſtriche iſt es am Regenhafteſten; daſelbſt fallen auch größere Tropfen und mit mehrerem Ungeſtüm. In den Aethiopiſchen Gebirgen und in den Cordilleren regnet es faſt immer. Die Südweſtwinde bringen in den Theilen der heißen Zone und der anliegenden Gegend, die in der nördlichen Halbkugel liegt, die anhaltenden Regen zuwege, welche die Flüſſe ſo aufſchwellen machen.

In Sierra Leona und einigen anderen Gegenden der Küſte von Guinea fällt der Regen in ſehr großen Tropfen, und erzeugt Wärme. Die Neger laufen vor dem Regen, als vor dem Feuer, und in einem Kleide, mit Regen durchnetzt, ſchlafen, iſt tödtlich, wie denn ſolche Kleider, wenn ſie naß weggelegt werden, in Kurzem verfaulen.

In einigen Ländern regnet es gar nicht, in anderen ſelten. Der niedrige Theil von Peru, wo Lima liegt, iſt ganz vom Regen frei; daher man daſelbſt flache Dächer hat, darauf Aſche geſtreut iſt, um den Thau einzuſaugen, weil ein beſtändiger Südwind daſelbſt weht, der ihnen das iſt, was bei uns ein Nordwind. In Oberägypten regnet es niemals. In Quito hingegen regnet es alle Tage wenigſtens eine halbe Stunde lang. In dem oberen Theile von Aegypten iſt es einem Wunder ähnlich, wenn es in ſieben Jahren einmal regnet. In dem wüſten Arabien ſind die Regen gleichfalls ſelten.

§. 73.

Von dem Zuſammenhange der Witterung mit den Klimaten und Jahreszeiten.

Alle Länder, ſelbſt kalte Erdſtriche, haben im Winter eine deſto temperirtere Luſt oder Witterung, je näher ſie am Meere liegen, welches in ſeiner weiten Ausdehnung niemals gefriert, und niemals ſo ſehr, als das Land erhitzt wird. Daher am Nordcap im Winter nicht ſtrengere Kälte iſt, als im ſüdlichen Theile von Lappland, und an der Seeküſte von Norwegen viel weniger, als im Inwendigen.

Die öſtlichen Länder eines großen Continents haben weit ſtrengere Winter, als andere, die oftmals viel nördlicher liegen. So iſt es in dem Theile von China, der ſüdlicher liegt, als Neapolis, im Winter ſo kalt, daß es anſehnlich friert. In Nordamerika ſind in der Breite von Frankreich ſo ſtrenge Winter, als im nördlichen Theile von Schweden.

Im ſüdlichen Hemiſphär iſt es kälter, als im nördlichen in gleicher Breite. Es ſchwimmen daſelbſt, wenn es mitten im Sommer iſt, wie ſchon oben erinnert iſt, in einer Polhöhe, die der von England gleich iſt, große Eisfelder, welche nie auſthauen.

Selbſt in Europa war es in vielen Ländern vordem kälter, als jetzt. Die Tiber gefror im Winter, zur Zeit des Kaiſers Auguſt gewöhnlich, jetzt aber niemals. Die Rhone gefror zu Julius Caſar's Zeiten in der Art, daß man Laſten herüberführen konnte; jetzt aber iſt dieſes nicht erhört. Das ſchwarze Meer war zu den Zeiten des Conſtantin Kopronymus dick gefroren. Deutſchland am Rhein und Frankreich werden uns von den Alten wie unſer heutiges Sibirien beſchrieben.

Dieſes rührte vermuthlich von den vielen Wäldern her, welche damals die meiſten dieſer Länder bedeckten und in denen der Schnee ſehr ſpät ſchmilzt, ſo daß kalte Winde daher wehen. Jetzt ſind die Wälder größtentheils ausgehauen, hingegen im nördlichen Theile von Amerika und Aſien ſind ſie noch unermeßlich groß, welches eine von den mehreren Urſachen der Kälte in dieſem Lande ſein kann; doch kann zuweilen die Beſchaffenheit des Bodens viel hiebei thun, vornehmlich wie in China und Sibirien.

Im heißen Erdſtriche, in dem Theile deſſelben, der in der nördlichen Halbkugel liegt, iſt der Winter in den eigentlichen Sommermonaten, beſteht aber blos in der Regenzeit, denn die Sonne iſt wirklich ihnen dann am Nächſten, wie es dann zu der Zeit eine ſehr ſchwüle Luft, z. E. in der Gegend um Carthagena in Amerika und in Guinea gibt. Die übrige Zeit heißt die gute oder trockene Zeit.

In Perſien, nämlich im mittleren Theile, in Syrien und Klein-Aſien iſt die Winterkälte oftmals ſehr heftig. In der Halbinſel dieſſeits des Ganges kommt auf der Küſte Malabar die Regenzeit einige Wochen eher, als auf der Küſte Koromandel, weil das Gebirge Ghats, welches dieſe Halbinſel in die Hälfte abtheilt, die Wolken, die vom Südweſtwinde getrieben werden, eine Zeit lang von der Oſtſeite der Halbinſel zurückhält, daher man daſelbſt in zwei oder drei Tagereiſen aus dem Winter in den Sommer kommen kann.

In der ſüdlichen Halbkugel und dem Theil der Zonae torridae iſt dieſes Alles umgekehrt. Die Urſache der Kälte in dem ſüdlichen Ocean, ſelbſt zu derjenigen Zeit, da daſelbſt Sommer iſt, kommt ohne Zweifel von den großen Eisſchollen her, die von den Gegenden des Südpols in dieſe Meere getrieben werden (ſ. oben S. 216 u. 305).

Vierter Abſchnitt.

Geſchichte der großen Veränderungen, welche die Erde ehedeß erlitten hat und noch erleidet.

§. 74.

Von den allmähligen Veränderungen, die noch fortdauern.

Noch immer verändert ſich die Geſtalt der Erde, und zwar vorzüglich durch folgende Urſachen:

1. Durch Erdbeben. Dieſe haben manche andere an der See gelegene Landſtriche verſenkt, und Inſeln emporgehoben. Moro meint zwar ſehr unwahrſcheinlich, daß die Berge größtentheils daher entſtanden. Einige aber haben gewiß ihren Urſprung daher.

2. Durch die Flüſſe und den Regen. Der Regen ſpült die Erde von den Bergen und hohen Theilen des feſten Landes und ſchleppt den Schlamm in die großen Bäche, die ihn in den Strom bringen. Der Strom hat ihn hin und wieder anfänglich in ſeinem Laufe abgeſetzt und ſeinen Kanal gebildet, jetzt aber führt er ihn fort, ſetzt ihn weit und breit an den Küſten bei ſeiner Mündung ab, vornehmlich wird er bisweilen die Länder bei ſeinem Ausfluſſe beſchwemmen, und ſetzt neues Land an. Dieſes ſind Begebenheiten, die durch ſehr viele Exempel beſtätigt ſind.

Der Nil hat das ganze Delta, ja, nach dem Zeugniſſe der älteſten Schriftſteller, ganz **Unterägypten**, durch ſeinen Schlamm angeſetzt, da hier vor Alters ein Meerbuſen war; er thut aber dieſes noch. Damiette iſt jetzt acht Meilen von dem Ufer entfernt; im Jahre 1243 war es ein Seehafen. Die Stadt Foa lag vor 300 Jahren an einer Mündung des Nils, und iſt jetzt fünf Meilen davon auf dem feſten Lande. Ja ſeit vierzig Jahren hat ſich das Meer eine halbe Meile weit von der Stadt Roſette zurückgezogen. Nun kann man deutlich ſehen, daß alles Land von Unterägypten ein Geſchöpf des Nils ſei.

Eben dieſes iſt am Miſſiſippi und Amazonenſtrom, am Ganges und ſo weiter zu merken. Dadurch wird das feſte Lad immer niedriger, und das Regenwaſſer, nachdem das feſte Land ſeinen Abhang verliert, wird nicht mehr ſo viel den Flüſſen zuführen, ſondern verſiegt in der Erde und trocknet in Pfützen aus.

Die Flüſſe füllen ihre Mündung oft mit Schlamm, und verlieren dadurch ihre Schiffbarkeit, ſo daß neue Inſeln und Bänke in der Mündung großer Flüſſe angeſetzt werden.

3. Durch das Meer. Dieſes zieht ſich an den meiſten Ländern von den Küſten nach und nach zurück. Es arbeitet zwar an einigen Küſten etwas ein, aber an anderen und den meiſten Oertern ſetzt es dagegen wieder etwas an. Im öſtlichen Theile von Holland gewinnt das Land jährlich zwei bis drei Klafter. In Nordbothnien bemerkt Celſius, daß die See in zehn Jahren 4½ Zoll niedriger werde. Daher viele ehemals gute Häfen anjetzt nur kleine Schiffe einnehmen können. Die Dünen in Holland und England, imgleichen die Preußiſchen Nehrungen ſind ohne Zweifel vom Meer aufgeworfene Sandhügel, jetzt aber ſteigt das Meer niemals ſo hoch, wie ſie. Man mag urtheilen, ob es genug ſei, dieſes daher zu erklären, daß die See ihren Schlamm, den die Flüſſe hineinführen, am Ufer abſetze, oder ob das Innere der Erde ſich ſeit vielen Jahrhunderten her immer nach und nach feſter ſetze, daher der Boden des Meeres immer tiefer ſinke, weil ſein Bette vertieft wird und ſich vom Ufer zieht. Das Meer bemächtigt ſich auch zuweilen des feſten Landes.

Man urtheilt, daß viele Meerengen nach und nach durch die Bearbeitung des Meeres, welches eine Landenge durchgebrochen hat, entſtanden; z. E. die Straße von Calais. Ceylon ſoll auch ehedeß mit dem feſten Lande zuſammengehangen haben; wenn nicht die Erdbeben auch hieran etwas Antheil nehmen; zum Wenigſten laſſen ſich die Raubthiere, die ehedeß in England waren, kaum anders begreifen, als durch den Zuſammenhang dieſes Landes mit Frankreich. Der Dollart, ein See in Friesland, iſt durch den Einbruch des Meeres entſtanden. Der Zuyderſee iſt ehedeß größtentheils ein bewohntes Land geweſen, das aber durch die See überſchwemmt worden.

4. Durch die Winde und den Froſt. Der Wind treibt öfters den Sand von den hohen Gebirgen über niedrige Gegenden, oder umgekehrt. In Bretagne überſchwemmte eine ſolche Sandfluth einen anſehnlichen Theil des feſten Landes, ſo daß die Spitzen aller Kirchenthürme nur hervorragen, von Dörfern, die ehedeß bewohnt waren. In anderen Ländern aber treibt der Wind den Sand in das Meer und macht Untiefen, auch wohl gar neues Land.

Der Froſt ſprengt öfters anſehnliche Theile von Bergen ab, in deren Ritzen ſich Regenwaſſer hält, welches in denſelben gefriert. Dieſe rollen in die Thäler und richten öfters große Verwüſtungen an. Dieſe Veränderungen ſind nicht von großer Erheblichkeit.

5. Durch die Menſchen. Dieſe ſetzen dem Meere und den Flüſſen Dämme und machen dadurch trockenes Land, wie am Ausfluſſe des Po, des Rheins und anderer Ströme zu ſehen iſt. Sie trocknen Moräſte, hauen Wälder aus und verändern dadurch die Witterungen der Länder anſehnlich.

§. 75.

Denkmale der Veränderungen, welche die Erde in den älteſten Zeiten ausgeſtanden.

A. Beweisthümer, daß das Meer ehemals die ganze Erde bedeckt habe.

An allen Oertern der Erde, ſelbſt auf den Spitzen hoher Berge, findet man groſe Haufen von Seemuſcheln und andere Merkmale des ehemaligen Meergrundes. In Frankreich bei Touraine iſt ein Strich Landes, der neun franzöſiſche Quadratmeilen begreift, in welchem, unter einer kleinen Bedeckung von Erde, eine Schicht von Seemuſcheln angetroffen wird, die dreißig Fuß dick iſt. Auf allen Bergen in der Welt, auf allen Inſeln hat man dieſe gefunden, und ſie beweiſen genugſam, daß die See alles feſte Land bedeckt habe; nur in den Cordilleren hat man ſie noch nicht gefunden. Weil aber dieſe die ſteilſten von allen Bergen ſind, ſo wird der Schlamm, der von den Gebirgen durch Regen und Gießbäche abgeſchwemmt worden, längſt die Muſchelſchichten mit einer ſehr dicken Lehmſchicht, die man auch allenthalben findet, bedeckt haben.

Es iſt lächerlich, wenn La Laubere in ſeiner Beſchreibung von Siam den Affen dieſe Muſcheln beimißt, die ſie blos zum Zeitvertreibe, wie ſie dies auf dem Cap thun, auf die Spitzen hoher Berge ſollen getragen haben, oder wie ein Anderer dafür hält, daß die Aſiatiſchen Muſcheln, die man auf den Europäiſchen Bergen findet, von den Kriegsheeren mitgebracht worden, ſo die Kreuzzüge nach dem gelobten Lande thaten.

Man findet aber auch andere Seethiere verſteinert oder in Stein abgeformt, allenthalben auch mitten in dem Geſteine, daraus die Gebirge beſtehen. Es gibt darin häufige Schlangenzungen, oder verſteinerte Zähne vom Haifiſch, das gewundene Horn des Narwals, Knochen von Wallfiſchen, Theile von verſteinerten Seeinſecten, dahin die Judenſteine, Aſtroiten, Petunkeln u. ſ. w. gezählt werden müſſen.

Ferner ſind in der Geſtalt der Gebirge Beweiſe vom vorigen Aufenthalte der See über dem feſten Lande zu finden. Das zwiſchen zwei Reihen von Gebirgen ſich ſchlängelnde Thal iſt dem Schlauche eines Fluſſes oder dem Kanale eines Meerſtromes ähnlich. Die beiderſeitigen Höhen laufen wie die Ufer der Flüſſe einander parallel, ſo daß der ausſpringende Winkel des einen dem einſtehenden Winkel des anderen gegenüber ſteht. Dies beweiſt, daß die Ebbe und Fluth auf dem grenzenloſen Meere, welches die ganze Erde bedeckt, ebenſowohl mehr Ströme gemacht habe, als jetzt im Ocean, und daß dieſe zwiſchen den Reihen von Gebirgen ſich ordentliche Kanäle ausgehöhlt und zubereitet haben.

§. 76.

B. Beweisthümer, daß das Meer öfters in feſtes Land und dieſes wieder in Meer verwandelt werden.

Zuerſt iſt die Betrachtung der Schichten nothwendig, daraus die obere Rinde der Erde beſteht. Man findet verſchiedene Strata oder Schichten von allerlei Materien, als Lehm, feiner Sand, Kalkerde, grober Sand, Muſcheln u. ſ. w. gleichſam blätterweiſe über einander. Dergleichen Schichten ſind entweder horizontal oder inclinirt; und ſind, ſo weit ſie ſich erſtrecken, von einerlei Dicke.

Nun findet man öfters unter den erſten Schichten eine Schicht des Meergrundes, welches man an den verſchütteten Seepflanzen und Muſcheln erkennen kann. Dieſe Schicht beſteht oft aus einer Kreidenerde, welche nichts Anderes, als Muſchelgries iſt, dann folgt oft eine Schicht, darinnen Pflanzen, Bäume verborgen ſind, bald darauf, nach abwechſelnden Schichten, der Grund der See.

Dieſe Schichten liegen nicht über einander nach der Proportion ihrer ſpecifiſchen Schwere. In Flandern, Friesland und anderwärts findet man erſtens Spuren vom vorigen Aufenthalte des Meeres, darunter vierzig bis funfzig Fuß tief ganze Wälder in verſchütteten Bäumen. Ihre Wurzeln liegen hier ſowohl, als im Lauenburgiſchen, nach Nordweſt, und die Gipfel nach Südoſt. In Modena und vier Meilen umher findet man 14 Fuß tief unter der oberſten Rinde das Pflaſter einer alten Stadt, dann eine feſte Erdſchicht, in der Tiefe von 28 bis 40 Fuß Muſcheln in einer kreidigen Schicht; hernach in einer Tiefe von 60 Fuß bald Kreide, bald Erdgewächſe. Im Jahre 1464 iſt im Canton Bern aus einer hundert Ellen tiefen Grube ein Schiff mit 40 Gerippen menſchlicher Körper gezogen worden. Unter einem ſehr tiefen Felſen fand man in Uri ein Meſſer, imgleichen hin und wieder in den Bergwerken ganze Menſchengerippe. In England findet man in der Erde Bäume, die behauen ſind.

Die Felſen ſind ohne Zweifel ehedeß weich geweſen. In Schweden fand man vor Kurzem in einem Schachte, etliche Ellen tief, eine Kröte in einem Felſen ſitzen, die noch lebte, obgleich blind und fühllos. Man findet in den Schiefergebirgen Teiche von verſteinerten Fiſchen; viele Abdrücke von Indianiſchen Pflanzen, und hin und wieder Elephantenzähne, imgleichen Elephantenknochen in Sibirien.

§. 77.

C. Theorie der Erde, oder Gründe der alten Geſchichte derſelben.

Scheuchzer und viele andere Phyſiker ſchreiben dieſe Merkmale alter Veränderungen der Sündfluth zu; allein dieſe iſt erſtlich eine gar zu kurze Zeit über der Erde geweſen, als daß ſie ſolche Veränderungen hätte zuwege bringen können. Uebergroße Muſchelbänke, hohe Erdſchichten, ja wohl gar Felſen aufzuführen, dazu iſt eine ſo kurze Zeit, als die Sündfluth war, nicht hinlänglich.

Zuweilen aber findet man abwechſelnde Schichten in der Erde vom feſten Lande und Seegrunde. Es iſt oft, wie in der Gegend von Modena, unter einer Muſchelſchicht ein Stratum, welches Producte des feſten Landes begreift, und unter dieſen findet man oft wiederum Ueberbleibſel des Meeres, ſo daß zu ſehen iſt, daß dieſe Veränderung des feſten Landes in Meer, und dieſes wiederum in feſtes Land oft auf einander gefolgt iſt. Zudem ſcheint die Sündfluth nur eine allgemeine von dieſen Veränderungen geweſen zu ſein, nämlich eine Veränderung alles feſten Landes in Meer, und dieſes wiederum in feſtes Land.

Es ſind aber unleugbare Merkmale, daß ſich dieſes mit einigen Strichen der Erde entweder vor oder nachher wirklich zugetragen habe, und daß viele Jahre in einem Zuſtande ſolcher Veränderungen verfloſſen. Daß viele, ja alle Inſeln mit dem feſten Lande ehedeß müſſen zuſammengehangen haben, und daß alles dazwiſchenliegende Land in einen Seegrund verwandelt worden, iſt aus den Thieren glaublich, die ſich darauf befinden. Denn wenn man nicht behaupten will, Gott habe auf jeden weit vom Lande entlegenen Inſeln, z. B. den Azoriſchen, Ladroniſchen u. ſ. w. die Landthiere beſonders erſchaffen; ſo iſt nicht zu begreifen, wie ſie herüber gekommen ſind, vornehmlich die ſchädlichen Thiere.

Nun fragt es ſich, was alle dieſe Veränderungen für eine Urſache haben. Moro glaubt, die Erdbeben wären im erſten Alter der Erde allgemein geweſen; es wären Berge aus der See, ſammt den Muſcheln, gehoben worden, und anderwärts wäre der Grund des Meeres tiefer geſunken, das Salz des Meeres ſei von der Aſche ausgebrannter Materien ausgelaugt, und endlich ſei Alles in einen ruhigen Zuſtand verſetzt worden. Nun iſt zwar nicht zu leugnen, daß in Peru ganze Berge anzutreffen ſind, die vom Erdbeben erhoben ſind; ſie unterſcheiden ſich aber von anderen auf eine kenntliche Weiſe. Die Strata liegen nicht ſo ordentlich hier, als anderwärts; auch iſt es nicht glaublich, daß bei einer ſolchen Wuth des unterirdiſchen Feuers, welches Berge aufgethürmt hat, Muſcheln und Thierknochen unverſehrt geblieben ſein ſollten. Ueberdem, wie kommen die vielen Indianiſchen See- und Landproducte in dieſe Gegenden?

Bonnet bildete ſich die erſte Erde als platt und eben, ohne Meer und Berge vor. Unter der oberſten Rinde war eine große Waſſerverſammlung. Der Aequator der Erde war nicht gegen die Ekliptik geneigt, ſondern fiel vielmehr mit ihr zuſammen. Die oberſte Rinde ſtürzte ein und machte Berge, den Boden der See und feſtes Land. Allein hieraus können die nach und nach geſchehenen Revolutionen nicht erklärt werden.

Woodward glaubt, die Sündfluth habe alle Materie der Erde, Metalle, Steine, Erde u. ſ. w. aufgelöſt, dieſe aber hätte ſich nach und nach geſenkt, daraus wären die Erdſchichten entſtanden, die viele Körper fremder Art in ſich ſchließen. Aber die Lage der Schichten, die nicht nach der ſpecifiſchen Schwere geordnet ſind, die Abwechſelung der Land- und Seeſchichten, welche zeigen, daß die Veränderung nicht nur einmal, ſondern öfters mit Abwechſelung geſchehen, und die der geſunden Vernunft widerſtreitende Auflöſung aller feſten Körper widerlegen dieſe Begriffe.

Whiſton lebte zu einer Zeit, da die Kometen in Anſehen kamen. Er erklärte auch die Schöpfung der Erde, die erſte Verderbung derſelben nach dem Sündenfall, die Sündfluth und das jüngſte Gericht, Alles durch Kometen. Die Erde war ſeiner Meinung nach im Anfange ſelbſt ein Komet; die Atmoſpäre machte es dunkel auf der Erde; da ſie ſich aber reinigte, ward es Licht, endlich wurden Sonne und Sterne erſchaffen oder vielmehr zuerſt geſehen. Das inwendige Waſſer der Erde wurde mit einer irdiſchen Rinde bedeckt, und es war kein Meer, alſo auch kein Regenbogen. Der Schweif eines Kometen berührte die Erde, und da verlor ſie ihre erſte Fruchtbarkeit. Ein anderer Komet berührete die Erde mit ſeinem Dunſtkreiſe, und daraus wurde der vierzigtägige Regen. Die unterirdiſchen Gewäſſer brachen hervor; es entſtanden Gebirge und der Boden wurde dem Meere zubereitet. Endlich zog ſich das Waſſer in die Höhlen der Erde zurück. Außer dem Willkührlichen in dieſer Meinung und den übrigen Unrichtigkeiten erklärt ſie gar nicht die auf einander in langen Zeitläuften folgende und abwechſelnde Veränderung des Meeres in feſtes Land, und umgekehrt.

Leibnitz in ſeiner **Protogäa** glaubt, die Erde habe ehedeß gebrannt, ihre Rinde ſei in Glas verändert, aller Sand ſei Trümmern dieſes Glaſes, der Leimen von den Erdarten wäre der Staub von dieſen zerriebenen Glaspartikelchen. Dieſe glasartige Rinde der Erdkugel ſei hernach eingebrochen, worauf dem Meere ſein Bette und die Gebirge hervorgebracht, das Meer habe das Salz der ausgebrannten Erde in ſich geſogen, und dieſes ſei die Urſache ſeiner Salzigkeit.

Linné hält dafür, Gott habe, da die ganze Erde anfänglich mit Meer bedeckt war, eine einzige Inſel, die ſich in ein Gebirge erhob, unter den Aequator geſetzt, darauf aber alle verſchiedene Arten von Thieren und Pflanzen nach der Verſchiedenheit der Wärme und Kälte, die den verſchiedenen Höhen gemäß war, hinaufgeſetzt. Dieſe Inſel habe jährlich, durch das Anſpülen der See, neues Land gewonnen, ſo wie man in Gothland, Dalland u. ſ. w. wahrnimmt, und ſei alles feſte Land in der Folge vieler Jahrhunderte durch den Anwachs des Meeres entſtanden. Aber dieſes aus dem Meere hervorgekommene Land müßte flach und eben geweſen ſein, ſo wie alle auf dieſe Art erzeugten Länder; man findet aber alle Länder voll hoher Berge.

Buffon meint, die Meerſtröme, welche in dem weiten Gewäſſer, welches im Anfange die ganze Erde bedeckte, herrſchten, hätten die Unebenheiten und Gebirge gemacht, und das Meer hätte ſich nach und nach auf eine Art, die ihm nicht genugſam erklärlich war, zurückgezogen und dieſe Höhen trocken gelaſſen.

§. 78.

Verſuch der gründlichen Erklärungsart der alten Geſchichte der Erde.

Es iſt

1. gewiß, daß die Erde in ihrer ganzen Maſſe flüſſig geweſen, weil ſie eine Figur an ſich genommen, die durch den Drehungsſchwung aller Partikeln derſelben beſtimmt worden, und man findet auch bis in die größten Tiefen, wohin man gräbt, ſchichtenweiſe übereinander liegende Erdlagen, welche nicht anders, als im Bodenſatz einer trüben und vermengten Maſſe aufzuſuchen ſind.

2. iſt gewiß, daß Alles vordem Boden der See geweſen ſein müſſe, und das Erdreich nicht auf einmal hervorgezogen

worden, ſondern nach und nach, und zwar mit einem oftmaligen Rückfalle in den Grund der See, imgleichen, daß dieſes lange Perioden hindurch gewährt habe;

3. daß Gebirge deſto höher ſind, je näher ſie dem Aequator liegen;

4. daß die Erde unter der oberſten Rinde allenthalben hohl ſei, ſelbſt unter dem Meeresgrunde, und häufige und allgemeine Einſenkungen haben geſchehen müſſen, gleich wie jetzt noch einige beſonders vorgehen;

5. daß, wo die tiefſten Einſenkungen geſchehen, dahin das Meer ſich zurückgezogen, und die Praecipitia trocken gelaſſen;

6. daß die Einſenkungen häufiger in der heißen Zone, als anderwärts geſchehen, daher daſelbſt die meiſten Gebirge, die weiteſten Meere, die meiſten Inſeln und Landesſpitzen ſind;

7. daß das feſte Land bisweilen niedergeſunken, aber nach langen Zeiten, da der Meeresgrund ſich tiefer in die unter ihm befindlichen Höhlen geſenkt, wieder verlaſſen und trocken geworden.

§. 79.

Aus Allem dieſem ergibt ſich Folgendes:

Die Erde war im Anfange eine ganz flüſſige Maſſe, ein Chaos, in dem alle Elemente, Luft, Erde, Waſſer u. ſ. w. vermengt waren. Sie nahm die Geſtalt einer bei den Polen eingedrückten Afterkugel an; ſie fing an hart zu werden, und zwar bei der Oberfläche zuerſt, die Luft und das Waſſer begaben ſich wegen ihrer Leichtigkeit aus dem Inneren der Erde unter dieſe Rinde. Die Rinde ſank, und es wurde Alles mit Waſſer bedeckt. Damals erzeugten ſich in allen Thälern Seemuſcheln, allein noch war die Erde nicht ruhig. Das Innere der Erde ſonderte die ihm untermengte Erde immer mehr und mehr ab, und dieſe ſtieg unter die oberſte Rinde, da wurden die Höhlen weiter. Weil nun die Gegenden, wo die Einſenkungen der Erde die tiefſten Thäler machten, am Meiſten mit Waſſer belaſtet waren; ſo ſanken ſie tiefer, und das Waſſer verließ viele erhabene Theile; damals entſtand trockenes Land, und es wurde der vormalige Meeresgrund durch die Wirkung der Bäche und des Regens an den meiſten Orten mit einer Schicht fruchtbaren Erdreichs bedeckt. Dieſe dauerte lange Perioden fort, und die Menſchen breiteten ſich immer mehr aus; allein aus den ſchon angeführten Gründen wurden die unterirdiſchen Höhlen immer weiter, endlich ſank plötzlich das oberſte Gewölbe der Erde, dieſes war die Sündfluth, in welcher das Waſſer Alles bedeckte. Allein darauf ſank wieder der Meeresgrund und ließ einiges Land trocken, dieſes dauerte fort, ſo daß bald dieſer, bald jener Strich, der vordem im Meeresgrunde gelegen, in feſtes Land verändert wurde. Jedesmal überſchwemmte das von dem nunmehr erhöhten Boden herabſtürzende Waſſer die niedrigen Gegenden und bedeckte ſie mit Schichten von Materien, die es von den oberen abſchwemmte.

Es dauerte dieſe Revolution in einigen Gegenden noch mehrere Jahrhunderte. Indem das trockene Land, da die Gewölbe deſſelben wegen der unter ihnen befindlichen Höhlen nicht mehr feſt ſtanden, einſank und vom Meer bedeckt wurde, aber nach einem langen Aufenthalte deſſelben, da der Boden des Meeres noch tiefer ſank, wiederum entblößt wurde. Und in der That findet man die unterirdiſchen Wälder, z. B. in Friesland, im Lüneburgiſchen ſo umgeworfen, daß zu ſehen iſt, das gegen Nordweſt gelegene Meer ſei über ſie weggeſtürzt und habe ſich wieder zurückgezogen. Daher kommt es, daß die meiſten Einſenkungen nahe zum Aequator geſchehen, denn daſelbſt müſſen die weiteſten Höhlen entſtanden ſein, wie ſolches aus den Geſetzen der Umdrehung der Erde könnte leicht erklärt werden.

Es iſt auch hieraus zu ſehen, daß, weil durch die hin und wieder entſtandenen Berge die Gleichheit in der Kraft des Umſchwunges der Erde um die Axe verändert worden, die Axe der Erde ſich geändert habe, was vorher im hitzigen Klima lag, in die temperirte oder kalte Zone verſetzt worden, daher bei uns die Ueberbleibſel von Indianiſchen Thieren, Muſcheln, Pflanzen, wie denn dieſes auch häufige Ueberſchwemmungen der vordem trockenen

Länder, und Entblöſungen der vordem im Meeresgrund befindlichen nach ſich gezogen.

Sollte nicht, da nach der Sündfluth der mit Waſſer bedeckt geweſene Meeresgrund trockenes Land geworden, der größte Theil ſeiner Salzigkeit von demſelben ausgelaugt, dadurch die Salzigkeit des Meeres, und die Unfruchtbarkeit des feſten Landes entſtanden ſein?

Anhang.

Von der Schiffſahrt.

§. 80.

Von den Schiffen.

Die Befrachtung eines Schiffes wird nach Laſten gerechnet. Eine Laſt hält zwei Tonnen, eine Tonne 2000 Pfund. Man ſchätzt die Schwere der Fracht, die ein Schiff tragen kann, nach der Hälfte desjenigen Gewichtes, welches das Waſſer wiegen würde, das im Schiffe Raum hätte. Z. B. es mag ein Schiff 500 Tonnen, jede à 2000 Pfund faſſen, ſo kann es 250 Laſt tragen. Der große Oſtindienfahrer iſt von 800 Laſt; die größeſten ehemaligen Portugieſiſchen Caraquen ſteigen bis 1200 Laſt. Man merkt noch an, daß die ſonſt im Seeweſen unerfahrenen Indianer eine Art eines Fahrzeuges, die fliegende Prora genannt, erfunden haben, welche für die ſchnellſte in der Welt gehalten wird. Ihr Durchſchnitt iſt auf einer Seite gerade, auf der anderen gebogen, ſie hat zur Seite Ausleger, welche verhindern, daß der Wind ſie nicht umwerfe.

§. 81.

Von der Kunſt zu ſchiffen.

Man ſegelt ſtärker etwas neben, als ganz mit dem Winde, aus zwei Urſachen, ſowohl weil das Schiff, wenn der Wind gerade hinter ihm iſt, gleichſam den Wind flieht, als auch, weil ein Segel dem anderen den Wind auffängt.

Ein Seefahrer muß die Proſpecte der Küſte, alle Tiefen des Meeres an allen Orten, die Beſchaffenheit des Ankergrundes, die Klippen, Brandungen, die in einer Gegend herrſchen, beſtändige Winde, die Mouſſons, Stürme u. ſ. w. kennen, vornehmlich aber ſoll er

1. die Weltgegenden allezeit genau wiſſen, dieſes geſchieht vermöge des Compaſſes, wenn man die Abweichung des Magnets zugleich erwägt, nur muß man, ſo oft es zu thun möglich iſt, durch die Obſervation des Himmels ſeine Beobachtungen zu corrigiren ſuchen.

2. Er muß wiſſen, nach welcher Gegend er in einem weiten Meere, mit einem gegebenen Winde, nur immer fortſegeln darf, um an einen begehrten Ort zu kommen. Die Gegend, nach welcher hin ihm der Ort liegt, wenn er fortſegelt, iſt nicht immer die Richtung, die das Schiff nehmen muß. Dieſes geſchieht nur, wenn beide Oerter, von wo und wohin er ſegelt, unter einem Parallelzirkel oder Meridian liegen; denn wenn z. E. Jemand aus Portugal nach dem Ausfluſſe des Amazonenfluſſes hinſegeln wollte, und ſuchte erſtlich die Gegend auf, nach welcher dieſer Ausfluß hinliegt: ſo würde er finden, daß die kürzeſte Linie, die aus Portugal nach Peru gezogen worden, nicht immer in einerlei Winkel die Meridiane durchſchneidet, mithin nicht immer nach einer Gegend hingerichtet iſt. Wenn er alſo nach der Gegend, nach welcher der Anfang dieſer krummen Linie hinzielt, immer fortfahren ſollte; ſo würde er niemals den Ort, wo er hin will, erreichen. Man kann aber nicht in der kürzeſten Linie fahren, die von einem Orte zum anderen gezogen werden kann, wenn beide Oerter ſowohl außer demſelben Parallelkreiſe, als außer demſelben Meridian liegen; denn ein Schiff müßte faſt in jeder Stunde die Richtung ſeiner Bewegung ändern, welches nicht möglich iſt. Daher ſucht man diejenige Richtung, nach welcher, wenn das Schiff immer fortſegelt, es zwar nicht durch den kürzeſten Weg durchläuft, doch aber zu dem Orte hingelangt. Dieſe

Linie iſt, wenn zwei Oerter gerade in einem Parallelzirkel liegen, der Parallelzirkel ſelber, wenn aber die Oerter außerhalb dem Meridian und Parallelzirkel liegen, ſo iſt es die Loxodromie. Dieſe wird durch die auf den Karten mit 32 auslaufenden krummen Linien, die alle Meridiane in gleichen Winkeln durchſchneiden, gezeichnete Roſe angezeigt. Wie man ſich derſelben bedient, wie die Loxodromie, die von einem jeden Orte zum anderen führt, zu finden, iſt zu weitläuftig zu zeigen.

3. Muß er die Länge und Breite eines jeden Ortes wiſſen. Die erſtere iſt am Schwerſten zu finden. Man bedient ſich dazu der Sonnen- und Mondfinſterniſſe, der Bedeckung der Sterne durch den Mond, der Verfinſterungen der Sterne durch denſelben; allein bei Allem bleiben noch wichtige Fehler übrig, die nicht können vermieden werden.

4. Er muß ſeinen Weg ſchätzen, und dies vermittelſt der Logleine, Lock und einer richtigen Sanduhr. Er muß auch bedacht ſein, nach einem langen Laufe den Fehler, den ihm die Meerſtröme gemacht haben möchten, zu entdecken und zu verbeſſern.

5. Es iſt hiebei noch eine merkliche Abweichung der Tagregiſter des Seefahrers von demjenigen, das auf dem Lande gemacht worden, zu merken. Wenn Einer von Oſten nach Weſten die ganze Welt durchſegelt, ſo verliert er einen Tag, oder zählt einen Tag weniger, als die zu Hauſe Gebliebenen, und der von Weſten nach Oſten umſegelt, gewinnt ebenſoviel; denn wenn jener 30 Grade weſtwärts ſegelt, ſo kommt er in Oerter, wo man zwei Stunden weniger zählt, als an dem Orte, von dem er ausgefahren, und alſo verliert er nach und nach 24 Stunden, fährt er aber ebenſoweit von Weſten nach Oſten, ſo kommt die Sonne zwei Stunden eher in ſeinen Mittagskreis, und ſo gewinnt er nach und nach einen Tag. In Macao haben die Portugieſen Sonntag, wenn die Spanier in Manilla den Sonnabend zählen, denn die Letzten

ſind von Oſten nach Weſten geſegelt, und die Erſteren von Weſten nach Oſten. Magellan hat zuerſt die Welt von Oſten nach Weſten umgeſchifft. Als die Portugieſen über die Entdeckung der Spanier in Weſten unwillig wurden, ſo baten ſie den Papſt, daß er den Streit ſchlichten möge, daher dieſer die berühmte Demarcationslinie zog, von welcher oſtwärts alle Entdeckungen den Portugieſen, weſtwärts aber den Spaniern zukommen ſollten. Dieſe Theilungslinie wurde von den Capverdiſchen Inſeln 270 Meilen weſtwärts gezogen.

Zweiter Theil.

Beſondere Beobachtung deſſen, was der Erdboden in ſich faßt.

Erſter Abſchnitt.

Vom Menſchen.

§. 1.

Der Unterſchied der Bildung und Farbe der Menſchen in den verſchiedenen Erdſtrichen.

Wenn wir von den Bewohnern der Eiszone anfangen, ſo finden wir, daß ihre Farbe derjenigen, die den Bewohnern der heißen Zone eigenthümlich iſt, nahe kommt. Die Samojeden, die Däniſchen und Schwediſchen Lappen, die Grönländer, und die in der Eiszone von Amerika wohnen, haben eine braune Geſichtsfarbe und ſchwarzes Haar. Eine große Kälte ſcheint hier ebendaſſelbe zu wirken, was eine große Hitze thut. Sie haben auch, wie die im heißen Erdſtriche, einen ſehr dünnen Bart. Ihr Körper iſt im Wachsthume dem der Bäume ähnlich. Er iſt klein, ihre Beine ſind kurz, ſie haben ein breites und plattes Geſicht und einen großen Mund.

Die in der temperirten Zone ihnen am Nächſten wohnen, (die Kalmücken und die mit ihrem Stamme verwandten Völker ausgenommen,) ſind von blonder oder bräunlicher Haar- und Hautfarbe und ſind größer von Statur. In der Parallele, die durch Deutſchland gezogen, um den ganzen Erdkreis läuft, und einige Grade dieſſeits und jenſeits, ſind vielleicht die größeſten und ſchönſten

Leute des feſten Landes. Im nördlichen Theile der Mongolei, in Kaſchmir, Georgien, Mingrelien, Cirkaſſien, bis an die Amerikaniſch-Engliſchen Colonien, findet man Leute von blonder Farbe und wohlgebildet, mit blauen Augen. Je weiter nach Süden, deſto mehr nimmt die brunette Farbe, die Magerkeit und kleine Statur zu, bis ſie im heißen Erdſtriche in die Indiſch-gelbe oder Mohriſche Geſtalt ausartet.

Man kann ſagen, daß es nur in Afrika und Neuguinea wahre Neger gibt. Nicht allein die gleichſam geräucherte ſchwarze Farbe, ſondern auch die ſchwarzen wollichten Haare, das breite Geſicht, die platte Naſe, die aufgeworfenen Lippen machen das Merkmal derſelben aus, imgleichen plumpe und große Knochen. In Aſien haben dieſe Schwarzen weder die hohe Schwärze, noch wollichtes Haar, es ſei denn, daß ſie von ſolchen abſtammen, die aus Afrika herübergebracht worden. In Amerika iſt kein Nationalſchwarzer, die Geſichtsfarbe iſt kupferfarbig, das Haar iſt glatt; es ſind aber große Geſchlechter, die von Afrikaniſchen Mohrenſklaven abſtammen.

In Afrika nennt man Mohren ſolche Braune, die von den Mauren abſtammen. Die eigentlich Schwarzen aber ſind Neger. Dieſe erwähnten Mohren erſtrecken ſich längſt der Barbariſchen Küſte bis zum Senegal. Dagegen ſind von da aus bis zum Gambia die ſchwärzeſten Mohren, aber auch die ſchönſten von der Welt, vornehmlich die Jalofs. Die Fulier ſind ſchwarzbraun. An der Goldküſte ſind ſie nicht ſo ſchwarz und haben ſehr dicke Wurſtlippen. Die von Congo und Angola bis Cap Negro ſind es etwas weniger. Die Hottentotten ſind nur ſchwarzbraun, doch haben ſie ſonſt eine ziemlich Mohriſche Geſtalt. Auf der anderen Seite, nämlich der öſtlichen, ſind die Kaffern keine wahren Neger. Imgleichen die Abyſſinier.

§. 2.

Einige Merkwürdigkeiten von der ſchwarzen Farbe der Menſchen.

1. Die Neger werden weiß geboren, außer ihren Zeugungsgliedern und einem Ringe um den Nabel, die ſchwarz ſind. Von

dieſen Theilen aus zieht ſich die Schwärze im erſten Monate über den ganzen Körper.

2. Wenn ein Neger ſich *verbrennt*, ſo wird die Stelle weiß. Auch lange anhaltende Krankheiten machen die Neger ziemlich weiß; aber ein ſolcher, durch Krankheit weißgewordener Körper wird nach dem Tode noch viel ſchwärzer, als er ehedeß war.

3. Die Europäer, die in dem heißen Erdgürtel wohnen, *werden* nach vielen Generationen nicht *Neger*, ſondern behalten ihre Europäiſche Geſtalt und Farbe. Die Portugieſen am Capo Verde, die in 200 Jahren in Neger verwandelt ſein ſollen, ſind Mulatten.

4. Die Neger, wenn ſie ſich nur nicht mit weißfarbigen Menſchen vermiſchen, bleiben ſelbſt in Virginien durch viele Generationen Neger.

5. Weiße und Schwarze vermengt zeugen Mulatten. Die Kinder, die dieſe Letzteren mit Weißen zeugen, heißen im Spaniſchen Amerika *Terzeronen*; die Kinder dieſer aus einer Ehe mit Weißen *Quarteronen*; deren Kinder mit Weißen *Quinteronen*; und dieſer mit Weißen erzeugte Kinder heißen dann ſelbſt wieder Weiße. Wenn aber z. B. ein *Terzeron* eine *Mulattin* heirathet, ſo gibt dieſes Rückſprungskinder.

Anm. S. hierüber, ſowie über vieles Andere dieſes zweiten Theiles der Kant'ſchen phyſiſchen Geographie, *Zimmermann's geographiſche Geſchichte der Thiere*, und *Girtanner über das Kantiſche Princip für die Naturgeſchichte*.

6. In den Cordilleren ſehen die Einwohner den Europäern ähnlich. In Aethiopien, ſelbſt oft unter der Linie, ſehen ſie nur braun aus.

7. Es gibt zuweilen ſogenannte weiße Mohren, oder *Albinen*, die von ſchwarzen Eltern gezeugt worden. Sie ſind Mohriſch von Geſtalt, haben krauſe, ſchneeweiße wollichte Haare, ſind bleich und können nur beim Mondenlicht ſehen.

8. Die Mohren, imgleichen alle Einwohner der heißen Zone

haben eine dicke Haut, wie man ſie denn auch nicht mit Ruthen, ſondern geſpaltenen Röhren peitſcht, wenn man ſie züchtigt, damit das Blut einen Ausgang finde und nicht unter der dicken Haut eitere.

§. 3.

Meinungen von der Urſache dieſer Farbe.

Einige bilden ſich ein, Cham ſei der Vater der Mohren und von Gott mit der ſchwarzen Farbe beſtraft, die nun ſeinen Nachkommen angeartet. Man kann aber keinen Grund anführen, warum die ſchwarze Farbe in einer vorzüglicheren Weiſe das Zeichen des Fluches ſein ſollte, als die weiße.

Viele Phyſiker glauben, ſie rühre von der Epidermis und der ſchwarzen Materie her, mit der ſie tingirt iſt. Andere noch leiten ſie von dem Corpore reticulari her. Weil die Farbe der Menſchen, durch alle Schattirungen der gelben, braunen und dunkelbraunen, endlich in dem heißen Erdſtriche zur ſchwarzen wird; ſo iſt wohl zu ſehen, daß die Hitze des Klimas Urſache davon ſei. Es iſt aber gewiß, daß eine große Reihe von Generationen dazu gehört hat, damit ſie eingeartet und nun erblich werde.

Es ſcheint, daß die Vertrocknung der Gefäße, die das Blut und das Serum unter die Haut führen, den Mangel des Bartes und kurze, krauſe Kopfhaare zuwege bringe, und weil das Licht, welches durch die Oberhaut in die vertrockneten Gänge des Corporis reticularis fällt, verſchluckt wird, der Anblick der ſchwarzen Farbe daraus entſtehe.

Wie ſich aber eine ſolche zufällige Sache, als die Farbe iſt, anarten könne, iſt ſo leicht nicht zu erklären. Man ſieht indeſſen doch aus anderen Exempeln, daß es wirklich in der Natur in mehreren Stücken ſo gehe. Es iſt aus der Verſchiedenheit der Koſt, der Luft und der Erziehung zu erklären, warum einige Hühner ganz weiß werden, und wenn man unter den vielen Küchlein, die von denſelben Eltern geboren werden, nur die ausſucht, die weiß ſind und ſie zuſammenthut, bekommt man endlich eine weiße Race, die nicht leicht anders ausſchlägt. Arten nicht die Engländiſchen und auf trockenem Boden erzogenen Arabiſchen oder Spaniſchen Pferde ſo aus, daß ſie endlich Füllen von ganz anderem Gewächſe erzeugen? Alle Hunde, die aus Europa nach Afrika gebracht werden, werden ſtumm und kahl und zeugen hernach auch ſolche Jungen. Dergleichen Veränderungen gehen mit den Schafen, dem Rindvieh und anderen Thiergattungen vor. Daß Mohren dann und wann ein weißes Kind zeugen, geſchieht ebenſo, wie bisweilen ein weißer Rabe, eine weiße Krähe oder Amſel zum Vorſchein kommt.

Daß die Hitze des Erdſtriches, und nicht ein beſonderer Elternſtamm hieran Schuld ſei, iſt daraus zu erſehen, daß in ebendemſelben Lande diejenigen, die in den flachen Theilen deſſelben wohnen, weit ſchwärzer ſind, als die in hohen Gegenden Lebenden. Daher am Senegal ſchwärzere Leute, als in Guinea, und in Congo und Angola ſchwärzere, als in Oberäthiopien oder Abyſſinien.

Anm. Das Beſte hierüber hat ebenfalls Girtanner a. a. O. beigebracht.

§. 4.

Der Menſch, ſeinen übrigen angebornen Eigenſchaften nach, auf dem ganzen Erdboden erwogen.

Alle orientaliſchen Nationen, welche dem Meridian von Bengalen gegen Morgen liegen, haben etwas von der Kalmückiſchen Bildung an ſich. Dieſe iſt, wenn ſie in ihrer größten Ausbildung genommen wird, ſo beſchaffen: ein oben breites und unten ſchmales, plattes Geſicht, faſt gar keine Naſe, die von dem Geſichte hervorragt, ganz kleine Augen, überaus dicke Augenbraunen, ſchwarze Haare, dünne und zerſtreute Haarbüſchel anſtatt des Bartes und kurze Beine mit dicken Schenkeln. Von dieſer Bildung participiren die öſtlichen Tartaren, Chineſer, Tunquineſer, Arakaner, Peguaner, Siamer, Japaner u. ſ. w., obgleich ſie ſich hin und wieder etwas verſchönern.

Ohne auf die abergläubiſchen Meinungen von dem Urſprunge gewiſſer Bildungen zu ſehen; ſo kann man nichts, als etwa Folgendes mit einiger Sicherheit anmerken: daß es nämlich in dieſer Gegend von Meliapour, auf der Küſte Koromandel viele Leute mit ſehr dicken Beinen gebe, was einige vernünftige Reiſende von der Beſchaffenheit des Waſſers herleiten, ſowie die Kröpfe in Tirol und Salzburg ebenfalls von dem Waſſer herrühren ſollen, welches Tuffſteinmaſſe bei ſich führt. Die Rieſen in Patagonien ſind, wenigſtens als Rieſenvolk, erdichtet. Von der Art mag auch das Volk mit rohen und großen Lippen ſein, das am Senegal wohnen ſoll, ein Tuch vor dem Munde hält und ohne Rede handelt.

Des Plinius einäugige, höckerige, einfüßige Menſchen, Leute ohne Mund, Zwergvölker u. dgl. gehören auch dahin.

Die Einwohner von der Küſte von Neuholland haben halbgeſchloſſene Augen, und können nicht in die Ferne ſehen, ohne den Kopf auf den Rücken zu bringen. Daran gewöhnen ſie ſich wegen der vielen Mücken, die ihnen immer in die Augen fliegen. Einige Einwohner, als die Mohren der Sierra Leona und die Mongolen, die unter dem Gebiete von China ſtehen, verbreiten einen übeln Geruch.

Unter den Hottentotten haben viele Weiber, wie Kolbe berichtet, ein natürliches Leder am Schambeine, welches ihre Zeugungstheile zum Theil bedeckt, und das ſie bisweilen abſchneiden ſollen. Eben dieſes meldet Ludolph von vielen Aegyptiſchen (Aethiopiſchen) Weibern. (Vergl. Le Vaillant's Reiſen.) Die mit einem kleinen Anſatz von Affenſchwanz verſehenen Menſchen auf Formoſa, im Inneren von Borneo u. ſ. w., die Rytſchkow in ſeiner Orenburgiſchen Topographie auch unter den Turkomannen antrifft, ſcheinen nicht ganz erdichtet.

In den heißen Ländern reift der Menſch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperirten Zonen. Die Menſchheit iſt in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben ſchon ein geringeres Talent. Die Neger ſind weit tiefer und am Tiefſten ſteht ein Theil der Amerikaniſchen Völkerſchaften.

Die Mohren und andere Völker zwiſchen den Wendekreiſen können gemeiniglich erſtaunend laufen. Sie ſowohl, als andere Wilde, haben auch mehr Stärke, als andere civiliſirte Völker, welches von der freien Bewegung, die man ihnen in der Kindheit verſtattet, herrührt. Die Hottentotten können mit bloſen Augen ein Schiff in eben einer ſo großen Entfernung wahrnehmen, als es der Europäer mit dem Fernglaſe vermag. Die Weiber in dem heißeſten Erdſtriche zeugen von neun oder zehn Jahren an ſchon Kinder, und hören bereits vor dem 25ſten auf.

Don Ulloa merkt an, daß in Carthagena in Amerika und in den umliegenden Gegenden die Leute ſehr frühe klug werden, aber ſie wachſen nicht ferner am Verſtande in demſelben Maaße fort. Alle Bewohner der heißeſten Zone ſind ausnehmend träge. Bei einigen wird dieſe Faulheit noch etwas durch die Regierung und den Zwang gemäßigt. Wenn ein Indianer einen Europäer irgend wohin gehen ſieht, ſo denkt er: er habe etwas zu beſtellen; kommt er zurück, ſo denkt er: er habe ſchon ſeine Sache verrichtet; ſieht er ihn aber zum dritten Male fortgehen, ſo denkt er: er ſei nicht bei Verſtande, da doch der Europäer nur zum Vergnügen ſpazieren geht, welches kein Indianer thut, oder wovon er ſich auch nur eine Vorſtellung zu machen im Stande iſt. Die Indianer ſind dabei auch zaghaft, und beides iſt in gleichem Maaße den ſehr nördlich wohnenden Nationen eigen. Die Erſchlaffung ihrer Geiſter will durch Brantwein, Tabak, Opium und andere ſtarke Dinge erweckt werden. Aus der Furchtſamkeit rührt der Aberglaube, vornehmlich in Anſehung der Zaubereien her, imgleichen die Eiferſucht. Die Furchtſamkeit macht ſie, wenn ſie Könige hatten, zu ſklaviſchen Unterthanen, und bringt in ihnen eine abgöttiſche Verehrung derſelben zuwege, ſowie die Trägheit ſie dazu bewegt, lieber in Wäldern herumzulaufen und Noth zu leiden, als zur Arbeit, durch die Befehle ihrer Herren, angehalten zu werden.

Montesquieu urtheilt ganz recht, daß eben die Zärtlichkeit, die dem Indianer oder dem Neger den Tod ſo furchtbar macht, ihn oft viele Dinge, die der Europäer überſtehen kann, ärger fürchten läßt, als den Tod. Der Negerſklave von Guinea erſäuft ſich, wenn er zur Sklaverei ſoll gezwungen werden. Die Indianiſchen Weiber verbrennen ſich. Der Karaibe nimmt ſich bei einer geringen Gelegenheit das Leben. Der Peruaner zittert vor dem Feinde, und wenn er zum Tode geführt wird, ſo iſt er gleichgültig, als wenn das nichts zu bedeuten hätte. Die aufgeweckte Einbildungskraft macht aber auch, daß er oft etwas wagt; aber die Hitze iſt bald wieder vorüber, und die Zaghaftigkeit nimmt abermals ihren alten Platz ein. Die Oſtjaken, Samojeden, Zemblanen, Lappen, Grönländer und Küſtenbewohner der Davisſtraße ſind ihnen in der Zaghaftigkeit, Faulheit, dem Aberglauben, der Luſt an ſtarken Getränken ſehr ähnlich, die Eiferſucht ausgenommen, weil ihr Klima nicht ſo ſtarke Anreizungen zur Wolluſt hat.

Eine gar zu ſchwache, ſowie auch eine zu ſtarke Perſpiration macht ein dickes klebriges Geblüt, und die größeſte Kälte ſowohl, als die größeſte Hitze machen, daß durch Austrocknung der Säfte die Gefäße und Nerven der animaliſchen Bewegungen ſteif und unbiegſam werden.

In Gebirgen ſind die Menſchen dauerhaft, munter, kühn, Liebhaber der Freiheit und ihres Vaterlandes.

Wenn man nach den Urſachen der mancherlei, einem Volke angearteten Bildungen und Naturelle fragt, ſo darf man nur auf die Ausartungen der Thiere, ſowohl in ihrer Geſtalt, als ihrer Benehmungsart Acht haben, ſobald ſie in ein anderes Klima gebracht werden, wo andere Luft, Speiſe u. ſ. w. ihre Nachkommenſchaft ihnen unähnlich machen. Ein Eichhörnchen, das hier braun war, wird in Sibirien grau. Ein Europäiſcher Hund wird in Guinea ungeſtaltet und kahl, ſammt ſeiner Nachkommenſchaft. Die nordiſchen Völker, die nach Spanien übergegangen ſind, haben nicht allein eine Nachkommenſchaft von Körpern, die lange nicht ſo groß und ſtark, als ſie waren, hinterlaſſen, ſondern ſie ſind auch in ein Temperament, das dem eines Norwegers oder Dänen ſehr unähnlich iſt, ausgeartet. Der Einwohner des gemäßigten Erdſtriches, vornehmlich des mittleren Theiles deſſelben, iſt ſchöner an Körper, arbeitſamer, ſcherzhafter, gemäßigter in ſeinen Leidenſchaften, verſtändiger, als irgend eine andere Gattung der Menſchen in der Welt. Daher haben dieſe Völker zu allen Zeiten die anderen belehrt und durch die Waffen bezwungen. Die Römer, die Griechen, die alten nordiſchen Völker, Dſchingischan, die Türken, Tamerlan, die Europäer nach Columbus' Entdeckungen, haben alle ſüdlichen Länder durch ihre Künſte und Waffen in Erſtaunen geſetzt.

Obgleich eine Nation nach langen Perioden in das Naturell desjenigen Klimas ausartet, wohin es gezogen iſt, ſo iſt doch bisweilen auch lange hernach die Spur von ihrem vorigen Aufenthalte anzutreffen. Die Spanier haben noch die Merkmale des Arabiſchen und Mauriſchen Geblütes. Die Tartariſche Bildung hat ſich über China und einen Theil von Oſtindien ausgebreitet.

§. 5.

Von der Veränderung, die die Menſchen in ihrer Geſtalt ſelbſt veranlaſſen.

Die meiſten orientaliſchen Nationen finden an großen Ohren ein beſonderes Vergnügen. Die in Siam, Arakan, einige Wilde am Amazonenſtrome und andere Mohren hängen ſich ſolche Gewichte in die Ohren, daß ſie ungewöhnlich lang werden. In Arakan und Siam namentlich geht dieſes ſo weit, daß das Loch, in das die Gewichte gehängt werden, ſo groß wird, daß man einige Finger neben einander einſtecken kann, und die Ohrlappen auf die Schulter hängen. Die Siamer, Tunquineſer und einige andere machen ſich die Zähne mit einem ſchwarzen Firniß ſchwarz. Naſenringe tragen Malabaren, Guzuraten, Araber, Bengalen, die Neuholländer aber einen hölzernen Zapfen durch die Naſe. Die Neger am Fluſſe Gabon in Afrika tragen in den Ohren und Naſen einen Ring, und ſchneiden ſich durch die Unterlippen ein Loch, um die Zunge durchzuſtecken. Einige Amerikaner machen ſich viele ſolche Löcher in die Haut, um farbige Federn hineinzuſtecken.

Die Hottentotten drücken ihren Kindern die Naſe breit, wie einige andere Völker, z. B. die Karaiben, mit einer Platte die Stirne breit machen. Ein Volk am Amazonenſtrome zwingt die Köpfe der Kinder durch eine Binde in die Form eines Zuckerhutes. Die Chineſerin zerrt immer an ihren Augenliedern, um ſie klein zu machen. Ihrer jungen Mädchen Füße werden mit Binden und durch kleine Schuhe gezwungen, nicht größer zu werden, als der Fuß eines vierjährigen Kindes.

Die Hottentotten verſchneiden ihren Söhnen im achten Jahre einen Teſtikel. Die Türken laſſen ihren ſchwarzen Verſchnittenen alle Zeichen der Mannheit wegnehmen. Eine Nation in Amerika drückt ihren Kindern den Kopf ſo tief in die Schultern ein, daß ſie keinen Hals zu haben ſcheinen *).

§. 6.

Vergleichung der verſchiedenen Nahrung der Menſchen.

Der Oſtjake, der Seelappe, der Grönländer, leben von friſchen oder gedörrten Fiſchen. Ein Glas Thran iſt für den Grönländer ein Nektar. Die etwas weiter zunächſt in Süden wohnen, die von Canada, die von den Küſten von Amerika, unterhalten ſich von der Jagd. Alle Mongoliſche und Kalmückiſche Tartaren haben keinen Ackerbau, ſondern nähren ſich von der Viehzucht, vornehmlich von Pferden und ihrer Milch; die Lappen von Rennthieren; die Mohren und Indianer von Reis. Die Amerikaner vornehmlich von Mais oder türkiſchem Waizen. Einige herumziehende Schwarzen in den Afrikaniſchen Wüſten von Heuſchrecken.

§. 7.

Abweichung der Menſchen von einander in Anſehung ihres Geſchmacks.

Unter dem Geſchmack verſtehe ich hier das Urtheil über das,

---

*) Außer den obengenannten Werken von Zimmermann und Girtanner vergleiche man noch Kant ſelbſt über die Menſchenracen und Wünſch kosmologiſche Betrachtungen. R.

was allgemein den Sinnen gefällt. Die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit desjenigen, was unſere Sinne rührt. Man wird aus der Abweichung des Geſchmacks der Menſchen ſehen, daß ungemein viel bei uns auf Vorurtheilen beruhe.

1. Urtheil der Augen. Der Chineſer hat ein Mißfallen an großen Augen. Er verlangt ein großes viereckiges Geſicht, breite Ohren, eine ſehr breite Stirne, einen dicken Bauch und eine grobe Stimme zu einem vollkommenen Menſchen. Die Hottentottin, wenn ſie gleich allen Putz der Europäiſchen Weiber geſehen hat, iſt doch in ihren Augen und in denen ihrer Buhlen ausnehmend ſchön, wenn ſie ſich ſechs Striche mit rother Kreide, zwei über die Augen, ebenſoviel über die Backen, einen über die Naſe, und einen über das Kinn gemacht hat. Die Araber punctiren ihre Haut mit Figuren, darin ſie eine blaue Farbe einbeizen. Die übrige Verdrehung der natürlichen Bildung, um ſchön auszuſehen, kann man vorherſehen.

2. Urtheil des Gehöres. Wenn man die Muſik der Europäer mit der der Türken, Chineſen, Afrikaner vergleicht, ſo iſt die Verſchiedenheit ungemein auffallend. Die Chineſen, ob ſie ſich gleich mit der Muſik viele Mühe geben, finden doch an der unſrigen kein Wohlgefallen.

3. Urtheil des Geſchmackes. In China, in ganz Guinea iſt ein Hund eins der ſchmackhafteſten Gerichte. Man bringt daſelbſt Alles, bis auf die Ratzen und Schlangen, zu Kauf. In Sumatra, Siam, Arakan und den mehrſten Indiſchen Orten macht man nicht viel aus Fleiſch; aber ein Gericht Fiſche, die indeſſen vorher müſſen ſtinkend geworden ſein, iſt die Hauptſpeiſe. Der Grönländer liebt den Thrangeſchmack über Alles. Die Betelblätter mit der Arekanuß und ein wenig Kalk zu kauen, iſt die größeſte Ergötzlichkeit aller Oſtindianer, die zwiſchen den Wendekreiſen wohnen. Die Hottentotten wiſſen von keiner Verzärtelung des Geſchmackes. Im Nothfalle können getretene Schuhſohlen ein ziemlich leidliches Gericht für ſie abgeben.

4. Urtheil des Geruches. Der Teufelsdreck oder die Assa foetida iſt die Ergötzlichkeit aller ſüdlichen Perſianer und der

Indianer, die ihnen nahe wohnen. Alle Speiſen, das Brod ſogar, ſind damit parfümirt, und die Waſſer ſelbſt riechen davon. Den Hottentotten iſt der Kuhmiſt ein Lieblingsgeruch, imgleichen manchen Indianern. Ihre Schaffelle müſſen durchaus darnach riechen, wenn ſie nach der Galanterie ſein ſollen. Ein Miſſionair wunderte ſich darüber, daß die Chineſen, ſobald ſie eine Katze ſehen, ſie zwiſchen den Fingern zerreiben und mit Appetit daran riechen. Allein ich frage dagegen: warum ſtinkt uns jetzt der Muskus an, der vor funfzig Jahren Jedermann ſo ſchön roch? Wieviel vermag nicht das Urtheil anderer Menſchen in Anſehung unſeres Geſchmackes, ihn zu verändern, wie es die Zeiten mit ſich bringen!

Zweiter Abſchnitt.

Von den vierfüßigen Thieren, die lebendige Junge gebären.

Erſtes Hauptſtück.

Die mit Klauen.

A. Die mit einer Klaue oder die behuften.

1. Das Pferd.

Die Pferde aus der Barbarei haben einen langen feinen Hals, dünne Mähnen, ſind meiſtens grau und vier bis acht Fuß hoch. Die Spaniſchen ſind von langem dickem Halſe, ſtärkeren Mähnen, breiterer Bruſt, etwas großem Kopfe und voll Feuer. Sie ſind die beſten Reitpferde in der Welt. Die in Chili ſind von Spaniſcher Abkunft, (denn in Amerika gab es ehedeß keine Pferde,) und weit kühner, flüchtiger, als jene; daher die kühne Parforcejagd in Chili. Die Engliſchen ſtammen von Arabiſcher Race. Sie ſind völlig vier bis zehn Fuß hoch, aber nicht ſo annehmlich im Reiten, als die Spaniſchen. Sie ſind ſonſt ziemlich ſicher und ſchnell im Laufen, und haben trockene und gebogene Köpfe. Die Däniſchen Pferde ſind ſehr ſtark, dick von Halſe und Schultern, gelaſſen und gelehrig, ſind gute Kutſchpferde. Die Neapolitaner, die von Spaniſchen Hengſten und Italieniſchen Stuten gefallen, ſind gute Läufer, aber boshaft und ſehr kühn.

Die Arabiſchen Pferde können Hunger und Durſt ertragen, ſie werden in ihrer reinſten Race ihrer Genealogie nach aufgezeichnet. Beim Beſchälen iſt der Secretair des Emirs, der ein unterſiegeltes Zeugniß gibt, und das Füllen wird auch durch ein Diplom accreditirt. Sie freſſen nur des Nachts, halten im flüchtigſten Galoppe plötzlich ſtill, wenn der Reiter herunterfällt.

Die Perſiſchen Pferde ſind nach ihnen die beſten. Die Koſakiſchen wilden Pferde ſind ſehr dauerhaft und ſchnell. Man kann es am Füllen kennen, ob der Beſchäler ein gutes Schulpferd geweſen oder nicht.

Die Pferde im heißeſten und kälteſten Erdſtriche gerathen viel ſchlechter; die auf hohen Ländern beſſer, als die im fetten niedrigen Lande. Die Oeländiſchen Pferde ſind die kleinſten und hurtigſten unter allen.

2. Das Zebra.

Es wird wider ſein Verſchulden fälſchlich der Afrikaniſche Waldeſel genannt, denn es iſt das ſchönſte Pferd an Bildung, Farbe und Schnelligkeit der Natur, nur daß es etwas längere Ohren hat. Es findet ſich in Afrika hin und wieder, in Abyſſinien, Congo, bis an das Cap. Der Mogul kaufte einſt ein ſolches für 2000 Ducaten. Die Oſtindiſche Geſellſchaft ſchickte dem Kaiſer aus Japan ein Paar und bekam 160,000 Reichsthaler.

Es iſt glatthaarig, hat weiße und kaſtanienbraune abwechſelnde Bandſtreifen, die vom Rücken anfangen und unter dem Bauche zuſammenlaufen; da, wo die braunen und weißen zuſammenlaufen, entſteht ein gelber Reifen. Um die Schenkel und den Kopf gehen dieſe Kniebänder gleichfalls.

3. Der Eſel.

Die Eſelin muß nach der Belegung gleich geprügelt werden, ſonſt gibt ſie die befruchtende Feuchtigkeit gleich wieder von ſich. Eſels- und Pferdehäute werden in der Türkei und Perſien durch Gerben und Einpreſſen der Senfkörner zu Chagrin verarbeitet, der von allerlei Farben gemacht wird. Unter den Mauleſeln iſt diejenige Sorte, die vom Eſel-Hengſte und einer Pferdeſtute gefallen, jetzt am Meiſten im Gebrauch und größer, als die vom Hengſt-Pferde und einer Eſelin gefallenen. Die Mauleſel haben die Ohren, den Kopf, das Kreuz und den Schwanz vom Vater; von der Mutter aber nur das Haar und die Größe. Es ſind alſo nur große Eſel mit Pferdehaaren.

Der Waldeſel oder Onager findet ſich in einigen Inſeln des Archipelagus und in der Lybiſchen Wüſte. Er iſt ſchlanker und behender, als der zahme Eſel. Mauleſel, die von ihm gezogen werden, ſind die ſtärkſten.

B. Zweiklauigte Thiere.

Sie ſind insgeſammt gehörnt, das Schwein ausgenommen.

1. Das Ochſengeſchlecht.

Der gemeine Ochſe iſt in den kalten und feuchten Ländern am Beſten. Die Holländer nehmen große magere Kühe aus Dänemark, die bei ihnen noch einmal ſo viel Milch geben, vornehmlich eine Zucht, die von einem fremden Stier und einer einheimiſchen Kuh in Holland gefallen.

Die Afrikaniſchen Ochſen haben gemeiniglich einen Buckel zwiſchen dem Schulterblatte auf dem Rücken. In Abyſſinien ſind die Ochſen von außerordentlicher Größe, wie Kameele, und ungemein wohlfeil. Der Elephantenochs iſt dem Elephanten an Fell, Farbe und auch beinahe an Größe gleich. Er wird vorzüglich in Abyſſinien gefunden. Die Hottentottiſchen Kühe geben nicht anders Milch, als wenn man ihnen mit einem Horne in die Mutter bläſt. Die Perſiſche nur dann, wenn ſie ihr Kalb dabei ſieht, daher die ausgeſtopfte Haut des letzteren aufbewahrt wird. Die Edammer-, Lüneburger-, Aberdeener-, Lancaſter-, Cheſter-, Schweizer- und Parmeſankäſe ſind die beſten.

Die Engländer ziehen vom Maſtdarme des Ochſen ein Häutchen ab und verfertigen Formen daraus, worin nach und nach Gold und Silber zu dünnen Blättchen geſchlagen wird. Dieſes Geheimniß verſteht man allein in England.

Die Irländiſchen Ochſen haben kleine Hörner und ſind auch an ſich klein. Die in Guinea haben ein ſchwammigtes Fleiſch, ſowie in anderen ſehr heißen Ländern, welches bei einer, dem äußeren Anſehen nach beträchtlichen Quantität dennoch nur wenig wiegt.

Das Rindvieh aus der Barbarei hat eine viel andere Geſtalt an Haaren, Hörnern und übrigen Lebensbildung, als das Europäiſche.

Der Büffelochſe hat lange ſchwarze Hörner, iſt wild und gehört in Aſien, Aegypten, Griechenland und Ungarn zu Hauſe. Sie können gezähmt werden.

Der Auerochſe in Polen und Preußen iſt bekannt. Er findet ſich auch in Afrika und am Senegal.

2. Das Schafgeſchlecht.

In Irland gibt es viele Schafe mit vier Hörnern. Die Spaniſchen haben die feinſte Wolle; die Engliſchen nächſt dieſen. In Irland, Sibirien und Lappland laſſen ſie ſich verſchneien und freſſen ſich einander die Wolle ab. In Guinea haben die Menſchen Wolle, und die Lämmer Haare.

In England, wo die Schafe eine Race von Spaniſchen ſind, (jetzt auch vielfach ſchon in Frankreich,) beugt man der Ausartung ſorgfältig vor. Man kauft oft Widder aus Spanien und bezahlt ſie wohl mit 100 Rthlr. Das Arabiſche breitſchwänzigte Schaf hat einen Schwanz, der wohl eine Elle breit iſt und vierzig Pfund wiegt, ob er gleich ganz kurz iſt. Er beſteht aus lauter Fett, und der Bock iſt ungehörnt. Das Arabiſche langgeſchwänzte Schaf hat dagegen einen drei Ellen langen Schwanz, welchen fortzubringen man einen Rollwagen darunter anbringt. Das Syriſche Schaf hat Ohrlappen, die faſt bis auf die Erde herabhängen.

3. Das Bockgeſchlecht.

Der Angoriſche Bock in Natolien hat ſeine glänzende Haare zum Zeugmachen. Die Kameelziege in Amerika iſt 4½ Fuß hoch, kann aufgezäumt oder beritten und beladen werden. Sie trägt das Silber aus den Bergwerken, arbeitet nach Abend niemals, und ſelbſt bei allen Schlägen ſeufzt ſie nur. Die Kameelhaare (oder richtiger Kämelhaare) ſind das Haar von kleinen

Perſiſchen, Türkiſchen, Arabiſchen, Angoriſchen Ziegen. Das Kameelgarn wird am liebſten mit Wolle vermiſcht. Die Türken laſſen bei hoher Strafe keine dergleichen Ziege aus dem Land. Corduan wird aus Ziegenleder gemacht.

Der **Steinbock** hat zwei Ellen lange und knotige Hörner. Die Knoten zeigen die Jahre an. Er iſt vorzüglich in den Schweizergebirgen und Salzburg anzutreffen, iſt der größeſte Springer unter allen Böcken, bewohnt, als ſolcher, die höchſten Anhöhen der Berge und legt, wenn er in die Ebene gelockt und gefangen wird, ſeine Wildheit nie ab.

Gemſen mit hakigten rückwärtsgebogenen Hörnern können gezähmt werden. Die Afrikaniſche Gazelle iſt eine Gattung davon.

Der **Muskusbock** (Biſambock), meiſtens ungehörnt, lebt in China, Perſien, Afrika und hat eine Biſamblaſe oder Nabeltaſche. Man kann ihm den Muskus mit einem Löffel herausnehmen. Man verfälſcht dieſen aber mit dem Blute des Thieres.

Das **Bezoarthier**, faſt wie eine Ziege, hat den Namen wegen des Magenballes, den man Bezoarſtein nennt, bekommen. Unter den anderen Arten von Ziegenböcken merken wir nur das **Guineiſche** blaßgelbe **Böckchen**. Es iſt nicht viel größer, als ein Kaninchen, und ſpringt doch über eine zwölf Fuß hohe Mauer ſehr ſchnell.

Das **Ziegeneinhorn** iſt von Steller in Kamtſchatka entdeckt worden. Die **Giraffe** oder das **Kameleopard** hat einen langen Hals, iſt von der Größe eines Kameeles und wie ein Pardel gefleckt. Uebrigens hat es vorwärts gebogene Hörner.

4. a. Die wiederkäuenden mit feſtem äſtlichen Geweihe.

1. Das Hirſchgeſchlecht.

Es wirft im Frühlinge vom Februar an bis zu dem Mai ſein Geweih ab. Die Hirſche kämpfen unter einander mit dem Geweihe, zerbrechen es und verwickeln ſich dabei oft in der Art, daß ſie auf dem Kampfplatze gefangen werden. Die Brunſtzeit iſt im September und währt ſechs Wochen. Zu dieſer Zeit wird ihr Haar dunkler, aber ihr Fleiſch ſtinkend und ungenießbar. Ihr Geweih hat eine Länge von zwanzig, dreißig, ja, obzwar ſelten, von ſechs und ſechzig Enden, wie derjenige es hatte, den König Friedrich von Preußen erlegte. Jungen verſchnittenen Hirſchen wachſen keine Geweihe.

2. Das Reh.

Gleichſam ein Zwerggeſchlecht von Hirſchen mit kürzerem Geweihe. Unvollkommen verſchnittene Rehböcke treiben ein ſtaudenartiges Geweih, manchmal lockigt, gleich einer Perücke, hervor.

3. Das Surinamiſche Hirſchchen

iſt nicht einmal ſo groß, wie ein kleiner Haſe. Sein in Gold eingefaßtes Füßchen wird zum Tabaksſtopfen gebraucht.

b. Die mit ſchauflichtem Geweihe.

Das Elendthier (oder richtiger Ellenthier).

Man findet es in den nördlichen Gegenden von Europa, Aſien und Amerika. Die Hottentotten fangen mit einer Schlinge das Ellenthier an einem zurückgebogenen Baume, welcher aufſchnellt. Seine Stärke in den Beinen iſt außerordentlich.

c. Mit vermiſchtem Geweihe.

1. Der Dammhirſch. Dama.

Er hat eine flache Geweihkrone, iſt etwas größer, als ein Rehbock, und kleiner, als ein Hirſch.

2. Das Rennthier

mit ſchauflichter Geweihkrone. Die Weibchen haben gleichfalls, obzwar ein kleineres Geweih. Es gibt wilde und zahme Rennthiere. Sie machen die ganze Oekonomie der Lappen aus. Im Winter ſcharren ſie mit ihren Klauen Moos, als ihre einzige Nahrung, unter dem Schnee hervor.

Zu den zweiklauigten Thieren gehört noch eine ungehörnte Art, nämlich das Schweinegeſchlecht. Die Schweine wiederkäuen nicht, haben aber etwa ſechs Euterenden mehr, als die wiederkäuenden Thiere. Sie haben das Fett nicht ſowohl im Fleiſche untermengt, als vielmehr unter der Haut. Der Eber frißt die Jungen, wenn er dazukommen kann, auf, zuweilen auch, was ebenfalls von dem weiblichen Schweine gilt, andere Thiere, ja Kinder in der Wiege. Die Eichelmaſt iſt für das Schwein die vortheilhafteſte. Die Finnen erkennt man an den ſchwarzen Bläschen, die den unteren Theil der Zunge einnehmen. In den Haiden belaufen ſich die zahmen und wilden Schweine unter einander. Daher findet man öfters wilde Schweine, die weiß gefleckt ſind, obgleich das wilde Schwein regelmäßig ſchwarz iſt. — Die Geſchichte des Aelian von den wilden Schweinen, die einen Seeräuber an den Küſten des Tyrrheniſchen Meeres entführen wollten. —

Die Schweindiebe halten den Schweinen brennenden Schwefel unter die Naſe. Im Schwarzwalde werden die Schweine aus den Moräſten mit etlichen Stangen, darauf Schwefel angeſteckt iſt, vertrieben. Die Bauern bei Breiſach heben den ſchwimmenden Schweinen, die über den Rhein ſetzen, die Hinterbeine auf und laſſen ſie erſaufen. Der wilde Eber iſt grimmig.

In China ſind die Schweine von ſchönem Geſchmacke. Die zahmen Schweine, wenn ſie gleich herüber aus Europa gebracht ſind, werden doch in heißen Welttheilen ſchwarz.

Das Mexikaniſche Muskusſchwein.

Oben am Rücken, nahe bei dem Schwanze, hat es einen Ritz, worinnen, durch verſchiedene Gänge, ein wahrer und ſtarker Muskus enthalten iſt.

Das Babiruſſa oder der Schweinhirſch auf einigen Moluckiſchen Inſeln, vornehmlich Buru, iſt klein, von glattem Haare, einem Schweinſchwanze, und es wachſen ihm zwei Zähne aus dem oberen Kinnladen in einem halben Zirkel nach dem Auge zu.

C. Dreiklauigte Thiere.

Das Nashorn.

Die dicke, gefaltete Haut dieſes Thieres hat ſonſt keine Haare. Es trägt ein, nach Proportion ſeines Körpers kleines Horn auf der Naſe, iſt an ſich aber viel größer, als ein Ochs, und lebt in

Sümpfen. Die älteren unter dieſen Thieren haben zwei Hörner, eins hinter, und das andere auf der Naſe. Das Nashorn leckt anderen Thieren das Fleiſch mit der Zunge weg. Uebrigens hat es eine, wie ein Lappen abwärts gekrümmte Oberlippe.

D. Vierklauigte Thiere.

Der Hippopotamus oder das Nilpferd.

Es ſieht von vorne einem Ochſen und hinterwärts einem Schweine ähnlich, hat einen Pferdekopf oder Ochſenmaul, iſt ſchwarzbraun und hat ſehr dicke Füße, deren jeder auf drei Schuh im Umkreiſe hält. Es ſpritzt ferner aus weiten Naſenlöchern Waſſer hervor und iſt eben ſo dick, auch faſt ſo hoch, als ein Nashorn. Es hat vier aus den Kinnbacken hervorſtehende Zähne, einem Ochſenhorne an Größe ähnlich. Sie werden, weil ihre Farbe beſtändiger iſt, als die des Elfenbeines, für beſſer, als dieſes gehalten. Die Haut des Thieres iſt übrigens an den meiſten Stellen ſchußfrei. Im Ganzen wiegt es auf 30 Centner und wiehert in gewiſſer Weiſe dem Pferde ähnlich.

E. Fünfklauigte Thiere.

Der Elephant.

Er iſt eben ſo nackt, wie die eben erwähnten Thiere, lebt ebenſo, wie dieſe in Sümpfen, und iſt das größeſte Landthier. Die Haut iſt grau. Schwarze und weiße Elephanten ſind ſelten.

Der Elephant kann ſeine Haut durch ein Fleiſchfell, das unter derſelben liegt, umziehen, ſo daß er Fliegen damit zu fangen im Stande iſt. Der Menſch hat eine ähnliche ſehnigte Fleiſchhaut an der Stirne. Auch hat der Elephant einen kurzen Schwanz, mit langen borſtigen Haaren beſetzt, die man zu Räumern für die Tabakspfeifen braucht. Er iſt fünfzehn und mehrere Schuhe hoch und hat, wie die drei zunächſt erwähnten Thiere, kleine Augen. Sein Rüſſel iſt das vornehmſte Werkzeug. Mit dieſem, als mit einer Hand, reißt er das Futter ab und bringt es zu dem Munde. Er ſaugt damit das Waſſer ein und läßt es in den Mund laufen, er riecht dadurch und trinkt nur, nachdem er das Waſſer trübe gemacht hat. Er hebt einen Menſchen auf und ſetzt ihn auf ſeinen Rücken, kämpft damit. Die Indianer bewaffnen ihn mit Degenklingen. Seinen Rüſſel braucht der Elephant auch als eine Taucher-Röhre, wenn er ſchwimmt, und der Mund unter dem Waſſer iſt. Er ſchwimmt ſo ſtark, daß ihm ein Kahn mit zehn Rudern nicht entfliehen kann. Aus dem oberen Kinnbacken gehen die zwei größeſten Zähne hervor, deren jeder auf zehn Spannen lang und vier dick iſt, ſowie mancher derſelben auf drei Centner wiegt. Mit dieſen Zähnen ſtreitet er und hebt Bäume aus; dabei aber zerbricht er ſie auch oft, oder verliert ſie vor Alter, daher ſo viele Zähne in den Indiſchen Wäldern gefunden werden. Die männliche Ruthe iſt länger, als ein Menſch. Der Umkreis in ihrer größten Dicke iſt zwei und einen halben Schuh. Seine Zehen ſind als ein viermal eingeſchnittener Pferdehuf zu betrachten. Sein Huf am Vorderfuße iſt allenthalben einen halben Schuh breit. Der am Hinterfuße hingegen iſt länglicht rund, einen halben Schuh lang und einen Schuh breit. Seine Ohren ſind wie zwei große Kalbsfelle anzuſehen. Die Elephanten vertragen die Kälte nicht. In Afrika ſind ſie nicht über zwölf Schuh hoch, in Aſien aber auf achtzehn. Wenn ſie in ein Tabaksfeld kommen, ſo werden ſie trunken und geben tolle Streiche an. Gerathen ſie aber zur Nachtzeit in ein Negerdorf, ſo zertreten ſie die Wohnungen in demſelben, wie Nußſchalen. Ungereizt thut der Elephant keinen Schaden.

Seine Haut iſt faſt undurchdringlich, hat aber viele Ritzen und Spalten, die doch durch einen heraustretenden Schleim wieder verwachſen. Er wird mit eiſernen Kugeln zwiſchen dem Auge und Ohre geſchoſſen, iſt ſehr gelehrig und klug, daher er in Oſtindien eines der nützlichſten Thiere iſt. Er läuft viel ſchneller, als ein Pferd. Man fängt ihn, wenn man ihn tödten will, in tiefen Gruben, oder wenn man ihn zähmen will, ſo lockt man ihn durchs Weibchen in verhauene Gänge. Die Neger eſſen ſein Fleiſch.

Zweites Hauptſtück.

Zehigte Thiere.

A. Einzehigte Thiere.

Hieher gehört der weiße Amerikaniſche Ameiſenfreſſer, der übrigens aber mit anderen Ameiſenfreſſern übereinkommt.

B. Zweizehigte Thiere.

Das Kameel.

1. Das **Baktrianiſche** Kameel hat zwei Haar-Buckel auf dem Rücken und ebenſoviele unter dem Leibe. Es iſt das ſtärkſte und größeſte Kameel. Seine Buckel ſind eigentlich keine Fleiſcherhöhungen, ſondern nur hartledrigte Stellen mit dichten langen Haaren bewachſen. Es trinkt wenig, trägt bis zehn Centner, die ihm, nachdem es ſich auf die Kniee zur Erde gelegt hat, aufgepackt werden, und geht bepackt am Tage zehn Meilen. Auch lernt es tanzen. Aus ſeinen Haaren, die es in drei Tagen im Frühlinge fallen läßt, werden ſchöne Zeuge gewebt.

2. Das **Dromedar** hat nur einen Rücken- und Bruſtbuckel, iſt kleiner und ſchneller im Laufen, als das eben beſchriebene Thier, iſt in Syrien und Arabien zu Hauſe und hat harte Polſter in den Knieen. Es geht in einem Tage ohne Ermüdung vierzig Franzöſiſche oder ungefähr dreißig Deutſche Meilen und kann bis fünf Tage durſten.

3. Das **kleine Poſtkameel** geht beinahe eben ſo ſchnell, als das vorige. Es iſt aber gemächlicher zum Reiten.

4. Das **Peruaniſche Schafkameel** hat die Größe eines Eſels, wird wegen der Wolle und wegen des Fleiſches erzogen.

C. Dreizehigte Thiere.

a. Das Faulthier.

1. Das ſchmächtige, weißgraue Faulthier hat ein lachendes Geſicht, weiße dicke Haare, eine plumpe Taille, klettert auf die

Bäume, iſt aber von erſtaunlicher Langſamkeit und rettet ſich blos durch ſein Geſchrei. Wenn es einen ſchnellen Marſch antritt, ſo legt es in einem Tage funſzig Schritte höchſtens zurück.

2. Das Markgrafsfaulthier iſt eine Art davon. Der verkleidete Faulthieraffe hat einen Hundskopf und iſt zweizehigt.

b. Der Ameiſenfreſſer.

1. Der große Ameiſenbär hat eine ſehr lange und ſpitze Schnauze, eine Zunge, die rund iſt und die er anderthalb Ellen lang herausſtrecken kann. Mit dieſer Art von lebendiger Leimruthe zieht er die Ameiſen aus dem Haufen, hat aber keine Zähne.

2. Der mittlere falbe Ameiſenbär und der oben beſchriebene einzehigte kommen in der Nahrung mit ihm überein.

D. Vierzehigte Thiere.

a. Panzerthier.

1. Der gepanzerte Ameiſenbär auf Formoſa hat ſchuppigte Panzer, in die er ſich wider alle Anfälle zurückziehen kann. Er lebt übrigens, wie die vorigen.

2. Das Formoſaniſche Teufelchen, oder orientaliſcher, ſchuppigter Armadillo, hat einerlei Lebensart mit dem Ameiſenfreſſer, aber einen ſchönen ſchuppigten Küraß, in dem er vor allen Raubthieren ſicher iſt. Einige dieſer Thiere ſind ſechs Fuß lang, und keine Kugel durchdringt ihren Panzer. Dahin gehört auch das Amerikaniſche Armadillo, das in den äußerſten Indien lebt. Seine Schilder ſind glänzend. Es hält ſich im Waſſer und auf dem Lande auf.

b. Ferkelkaninchen.

Dahin gehört das Meerſchweinchen, das aus Amerika nach Europa gebracht worden, die Braſilianiſche Buſchratte, das Surinamiſche Kaninchen und der Javaniſche Halbhaſe. Sie haben alle eine grunzende Stimme.

F. Fünfzehigte Thiere.

Der Menſch ſollte unter dieſen billig die erſte Klaſſe einnehmen, aber ſeine Vernunft erhebt ihn über die Thiergattungen zu weit.

a. Das Haſengeſchlecht.

Es hat kein ſcharfes Geſicht, aber ein beſſeres Gehör, iſt verliebt und furchtſam. Dieſe Thiere begatten ſich faſt alle vier oder fünf Wochen, ſäugen ihre Jungen nicht über drei oder ſechs Tage, ducken ſich bei der Hetze, verhacken ſich, ehe ſie ſich lagern, und ſuchen, wenn ſie daraus vertrieben werden, es wieder auf. Die Waldhaſen ſind ſtärker, als die Feldhaſen. In Norden und auf den Alpen ſind weiße Haſen. Schwarze Haſen ſind ſelten. Bisweilen hat man auch gehörnte Haſen mit einem ſchauflichten Geweihe angetroffen. Das **Kaninchen** iſt ein Zwerghaſe. Sie ſind häufig in Spanien. Die Füchſe, Wieſel und Iltiſſe richten unter ihnen ſtarke Verheerungen an.

F. Die Nagethiere.

Das **Eichhörnchen** ſammelt ſich Nüſſe und Obſt, und wird in den nordiſchen Ländern im Winter grau; daher das Grauwerk. Das geſtreifte Amerikaniſche Eichhörnchen hat ſieben weiße Bandſtreifen der Länge nach über dem Leibe.

Das **voltigirende** oder **fliegende Eichhörnchen** iſt kleiner, als das gemeine Eichhorn. Seine Haut an den Seiten verlängert ſich in Fell, welches an den Füßen befeſtigt iſt und womit es fliegt. Es findet ſich in Rußland, imgleichen mit einiger Veränderung in Virginien.

b. Das Rattengeſchlecht.

Das **Murmelthier** iſt größer, als ein Kaninchen. Es ſchläft oder frißt den ganzen Tag über. Die **Schlafratte** (lorex) hat die Größe von einem kleinen Eichhorn. Der **Hamſter** macht ſich Höhlen unter den Baumwurzeln, wo er viele Feldfrüchte ſammelt. Die **wohlriechende Waſſerratte** iſt ſo groß, wie ein Maulwurf und hat ein wohlriechendes Fell und Nieren.

c. Das Mäuſegeſchlecht.

Dahin gehört die **gemeine Hausratte**. Es gibt weniger Weibchen in demſelben, als Männchen. Vom **Rattenkönige**, wie von der Art, ihren Verwüſtungen vorzubeugen. Die Waſſerratte, die Feld-, Hausratte oder Maus u. ſ. w. ſind bekannt. Die Surinamiſche Aeneas mit langem ringlichtem Schwanze; daran die Jungen, die auf den Rücken der Mutter ſteigen, ſich mit ihren Schwänzen anſchlingen und in Sicherheit gebracht werden können. Die Bergmaus ſtellt Reiſen über das Waſſer an, wie das Eichhörnchen.

Die Amerikaniſche Beutelratte oder Philander iſt an 31 Zoll lang. Das Weibchen trägt ſeine Jungen im Beutel, welchen es unter dem Bauche hat. Wie die Weibchen ſich auf den den Rücken legen und mit allerlei Futter beladen laſſen, und dann ins Neſt fortgeſchleppt werden.

d. Das Maulwurfsgeſchlecht.

Der Maulwurf geht in der Erde nur auf Regenwürmer los und iſt nicht blind.

e. Das Geſchlecht der vierfüßigen Thier-Vögel.

Die Fledermaus, die fliegende Katze, die fliegende Ratte, alle dieſe Thiere haben Haken an den Füßen. Der fliegende Hund in Oſtindien. In Neuſpanien gibt es den größeſten fliegenden Hund.

f. Das Wieſelgeſchlecht.

Die Speicherwieſel haben einen häßlichen Geruch. Das Hermelin iſt eine weiße Wieſel. Die Iltis hat ein Beutelchen mit einem ſtinkenden Saft, ſo wie die übrigen Wieſel. Der Marder riecht gut; und warum? Iſt ein Baum- oder Steinmarder. Der Zobel, ein Sibiriſches und Lappländiſches Thier. Der Ichneumon, die Pharaonsmaus iſt ſo groß, als eine Katze, geſtaltet aber wie eine Spitzmaus, zerſtört die Krokodilleier und fängt Mäuſe und Ratten und Kröten.

G. Stachelthiere.

1. Der gemeine Schweinigel mit Ohren, ein und einen halben Schuh langen Stacheln. Sie durchwühlen die Erde an weichen und niedrigen Stellen.

2. Das Stachelſchwein. Eine Gattung mit einem Buſch am Kopf. Dann

3. eine andere mit hängenden Schweinsohren, hat Stacheln, wie abgeſtreifte Federkielen, welche es, indem es ſein elaſtiſches Fell erſchüttert, gegen ſeinen Feind abſchießen kann und zwar ſo, daß es drei Schritte davon tief in das Fleiſch dringt. Von ihm kommt der berühmte Pietro del Porco oder Stachelſchweinbezoar. Dieſer in der Gallenbaſe dieſes Thieres erzeugte Stein iſt ungefähr einen Zoll im Diameter, röthlich und voller Adern, wird in Gold gefaßt, um nachher ins Waſſer, dem er eine blutreinigende Kraft gibt, gehängt zu werden. Ein ſolcher Bezoar iſt zuweilen mit 200 Rthlr. bezahlt worden. Der Bezoar iſt zehnmal ſo viel Gold werth, als er wiegt. Er iſt dunkelbraun und ſinkt nicht, wie jener, unter dem Waſſer. Der Affenbezoar iſt hellgrün und ebenfalls koſtbar. Imgleichen in dem Magen der Tauben auf den Nikobariſchen Inſeln. In dem Magen der Ochſen, Pferde, Gemſen, vornehmlich der Bezoarziege, erzeugen ſich ebenfalls ſolche Ballen, welche blätterweis über einander, wie eine Zwiebel zuſammengeſetzt ſind, und in deren Mittelpuncte ſich etwas von unverdauten Kräutern und Haaren vorfindet.

II. Das Hundegeſchlecht.

Gleich wie der Menſch die Obſt- und Pflanzenarten durch ſeine Wartung und Verpflegung ſehr verändern kann; ſo hat er es auch mit einigen Hausthieren, vornehmlich mit den Hunden gemacht. Daher arten auch die zahmen Hunde aus, wenn ſie wild herumlaufen. Der Schäferhund, der ziemlich ſeine natürliche Freiheit hat, ſcheint der Stammhund zu ſein. Von dem kommen der Bauerhund, der Isländiſche, der Däniſche, der große Tatariſche Hund her, mit dem man fährt. Der Jagd-, Spür-, Dachs-, Wachtel-, Hühnerhund, Engliſche Doggen u.ſ.w.

Blendlinge, die aus Vermiſchung zweier Racen entſtehen, aber auch aufhören; dahin das Bologneſerhündchen gehört, welches vom kleinen Pudel und Spaniſchen Wachtelhunde herrührt.

Der **Mops** iſt eigentlich vom Bullenbeißer entſtanden. Die Afrikaniſchen Hunde, vornehmlich in Guinea, können nicht bellen. In der Gegend des Cap gibt es wilde Hunde, die ſelbſt mit dem Löwen anbinden, wenn ſie in Geſellſchaft jagen, dem Menſchen aber nichts thun, ſondern ihm von ihrer Beute wohl ſogar noch etwas laſſen. Die Schwarzen glauben, daß unſere Hunde reden können, wenn ſie bellen. Die Hunde werden bisweilen toll. Ihr Biß, ja ſelbſt ihr Speichel und der Geruch ihres Athems, wenn ſie den höchſten Grad der Tollheit erreicht haben, iſt ein ſo ſchnelles Gift, daß es die Menſchen waſſerſcheu, raſend machen, ja tödten kann.

I. Das Wolfsgeſchlecht.

In England ſind ſie ausgerottet; im Norden weiß. Dazu gehört der **Schakal**. Dieſer ſoll gleichſam der Spürhund des Löwen ſein; denn wenn man ihn brüllen hört, ſo iſt der Löwe auch nicht weit. Er hat die Größe eines Bullenbeißers und iſt ſo grauſam, als der Tiger. Der **Scythiſche Wolf** iſt ſchwarz und länger, auch grauſamer, als der unſrige. — **Corſack**. — **Hyäne**.

K. Das Fuchsgeſchlecht.

Brandfüchſe, die am Schwanze, an den Ohren und Füßen ſchwarz ſind, ſonſt grauhaarig auf dem Bauche, und röthlich ausſehen. Dem **Kreuzfuchſe** läuft vom Munde an längs der Stirne, dem Rücken und Schwanze ein ſchwarzer Streif, der von einem anderen über die Schultern und Vorderläufe durchſchnitten wird. Der **blaue Fuchs**, deſſen Haare aſchenfarbig oder graublau ſind. Der **ſchwarze Fuchs**, deſſen Fell ſehr hoch geſchätzt wird. Der **Braunfuchs** ebenfalls ſehr hoch geſchätzt. Der **Weißfuchs** hat gar keine dauerhaften Haare. Der **Amerikaniſche Silberfuchs**. Alle Füchſe ſtinken. Sie haben aber, wo der Schwanz anfängt, eine Stelle ſteifer Haare, unter denen ſich ein Drüschen befindet, welches einen Geruch von blauen Violen gibt. — Der **Stinkfuchs** hat eine Blaſe unter dem Schwanze, von deren Feuchtigkeit man einige Tropfen im Waſſer einnimmt.

L. Halbfüchſe.

Darunter die Spaniſche Irnettekatze mit wohlriechendem Fell. Die Zibethkatze hat unter dem Hinteren eine Taſche, drei Zoll lang und eben ſo breit, darinnen ein ſchmieriger, wohlriechender Saft enthalten iſt. Man nimmt ihr, indem man ſie in einen Käſich ſetzt, alle Tage mit einem Löffel dieſen Saft heraus. Wenn das Thier davon einen Ueberfluß hat, ſo leidet es Schmerzen. Man fängt ſie in Afrika und Aſien in Fallen, wie die Iltiſſe. Die Dachſe ſchlafen ohne Nahrung in ihrer Winterhöhle.

M. Das Katzengeſchlecht.

Die Türken halten ſehr viel von einer Hauskatze. Ihr Stern im Auge zieht ſich bei ihr ſtärker, als bei einem anderen Thiere zuſammen und dehnt ſich auch ſtärker aus. Die Tigerkatze fliegt allen Thieren wüthend ins Geſicht und kratzt ihnen die Augen aus. Es iſt faſt das grauſamſte Thier unter allen.

N. Das Luchsgeſchlecht.

Der Rücken der Luchſe iſt roth und ſchwarz gefärbt. Er ſpringt von den Bäumen auf die Thiere herab. Die Wunden von ſeinen Klauen heilen ſchwer.

O. Panther. Parder.

Das Pantherthier iſt größer, als eine Engliſche Dogge, brüllt wie ein Löwe, hat ſchwarze, wie ein Hufeiſen geſtaltete Flecken, und ſein Fleiſch iſt angenehm. Sein Kopf iſt wie ein Katzenkopf geſtaltet. Die Katzenparder ſind nicht viel an Größe von den Katzen unterſchieden. — Leopard. — Onze. — Der Vielfraß. Caracal. Amerikaniſcher Tapir und Anta.

P. Das Tigergeſchlecht.

Der Tiger hat gelbe Flecken, rundum mit ſchwarzen Haaren beſetzt auf lichtgelbem Grunde. Er ſpringt ſchneller, als irgend ein Raubthier und klettert, iſt ſo groß, wie ein einjähriges Kalb und grauſamer, als die vorigen. Der größeſte Tiger hat ſchwarze Flecken. — Tigerwolf. Hyäne.

Q. Das Löwengeſchlecht.

Der Löwe hat eine Mähne, die Löwin nicht; er hat eine gerunzelte Stirne, menſchenähnliches Geſicht und tiefliegende Augen, wie auch eine ſtachlichte und wie mit Katzenklauen beſetzte Zunge, mit der er den Thieren das Fleiſch ablecken kann. Er kann ſeine ſehr ſcharfen Klauen zurücklegen, damit ſie ſich nicht im Gehen an der Erde abſchleifen. Seine Höhe vom Rücken bis an die Erde iſt vier und ein Drittheil Fuß. Der Löwe braucht keine Liſt, auch keine ſonderliche Geſchwindigkeit, die Thiere zu überfallen. Wenn er nicht mit dem Schwanze ſchlägt und ſeine Mähne ſchüttelt, ſo iſt er aufgeräumt, und man kann ihm ſicher vorbeigehen. Sonſt iſt das einzige Mittel in der Noth, ſich auf die Erde zu legen. Es iſt merkwürdig, daß er den Weibsbildern nichts zu Leide thut. Exempel von einer Weibsperſon unter dem Könige Karl dem Zweiten, die im Tower zu London den Löwengarten reinigte. Ein anderes von der Herzogin von Orleans, einer gebornen Pfalzgräfin. Die Negerweiber jagen oft die Löwen mit Knitteln weg. Sie ſind den Schwarzen gefährlicher, als den Weißen. Wenn er aber einmal Blut geleckt hat, ſo zerreißt er das Thier oder den Menſchen auch im Augenblick. Er tödtet einen Ochſen mit einem Schlage. Iſt nicht in Amerika zu finden. Er kann die Kälte nicht vertragen und zittert in unſeren Gegenden beſtändig. Seine dicken Knochen haben nur eine enge Höhle zum Mark, und Kolbe verſichert, daß, wenn das Mark an der Sonne eingetrocknet iſt, ſie ſo hart ſeien, daß man Feuer damit anſchlagen könne. Er fürchtet ſich nicht vor dem Hahnengeſchrei, wohl aber vor Schlangen und Feuer.

R. Das Bärengeſchlecht.

Der Bär tödtet ſeinen Feind durch Schläge und gefährliche Umarmungen. Er iſt ein großer Honigdieb, klettert auf die Bäume und wirft ſich gleich einem zuſammengeballten Klumpen herab. Zwei Monate im Winter frißt er nichts. In Polen lehrt man ihn tanzen. Der weiße Bär in Spitzbergen hat einen Hundskopf. Einige ſind ſechs Fuß hoch und vierzehn Fuß lang. Sie ſind ſtarke Schwimmer und treiben auf Eisſchollen ſogar bis Norwegen.

S. Der Vielfraß.

Dieſe Thiere ſind ſchwärzlich von Farbe oder völlig ſchwarz. An Größe ſind ſie den Hunden gleich und unerſättlich wegen ihrer geraden Gedärme, daher ſie ſich auch des Unflathes, wie der Wolf und Löwe, bald entledigen.

T. Affengeſchlecht.

Sie werden eingetheilt in ungeſchwänzte, kurzgeſchwänzte oder Pavians, und langgeſchwänzte Affen oder Meerkatzen.

a. Ungeſchwänzte Affen.

Der Orangoutang, der Waldmenſch, davon die größeſten in Afrika Pongos genannt werden. Sie ſind in Congo, imgleichen in Java, Borneo und Sumatra anzutreffen, gehen immer aufrecht und ſind ſechs Schuh hoch. Wenn ſie unter Menſchen gebracht werden, ſo nehmen ſie gerne ſtarke Getränke, machen ihr Bette ordentlich und decken ſich zu. Das weibliche Geſchlecht hat ſeine monatliche Reinigung und iſt ſehr melancholiſch. Meinung der Javaner von ihrem Urſprunge. Es gibt noch eine kleinere Gattung, welche die Engländer Schimpanſe nennen, die nicht größer iſt, als ein Kind von drei Jahren, aber mit den Menſchen viele Aehnlichkeit hat.

Sie gehen zu ganzen Heerden aus und erſchlagen die Neger in den Wäldern. Zu den ungeſchwänzten Affen gehört noch der Affe von Ceylon und der Manomet mit einem ſchweinähnlichen Schwanze. — Der langarmige Gibbon, ein gutmüthiges Thier, das ſich meiſtens auf Bäumen aufhält.

b. Langgeſchwänzte Affen oder Meerkatzen.

Einige ſind bärtig. Die bärtige Meerkatze hat eine Art weißer Kopfkrauſe und ahmt dem Menſchen ſehr nach. Hieher gehört ferner die ſchwarze glatte Meerkatze, welche mit ihrem Schwanze ſich allenthalben anhängt. Man gibt vor, daß ſie ordentlich eine Meerkatzenmuſik unter ſich machen ſollen. Andere ſind auch bärtig, als der ledergelbe Muskusaffe. Dieſer iſt klein, von gutem Geruch und fromm.

c. Paviane.

Sie haben einen Hundskopf und können ſehr geſchwind auf zwei Füßen gehen. Sie beſtehlen das Feld und die Gärten. Die Amerikaner glauben alle, daß dieſe Affen reden können, wenn ſie wollten, aber ſie thäten es nur nicht, um nicht zur Arbeit gezwungen zu werden. Sie fangen Muſcheln mit dem Schwanze, oder legen einen Stein in die geöffnete Muſchel. Man kann hiezu noch zählen die Schooßäffchen oder Panguins, deren die größere Art die Farbe und Größe der Eichhörnchen, die kleinere aber die Größe einer geballten Damenfauſt hat. Sie ſind ſehr artig, aber auch ſehr eigenſinnig und ſehr zärtlich, ſo daß, wenn von dort her welche nach Europa gebracht werden, die meheſten unterweges umkommen, wenn ſie gleich einzeln noch ſo ſauber in Baumwolle eingewickelt ſind.

Drittes Hauptſtück.

Thiere mit Floßfederfüßen.

A. Das Fiſchottergeſchlecht.

a. Die Flußotter

gräbt ſich Höhlen von den Ufern der Flüſſe bis in den nächſten Wald; lebt von Fiſchen, im Winter aber in aufgeeiſten Teichen. — Luther's Verwechſelung der Waldotter mit der Natter.

b. Die Seeotter, deren Hinterfüße floßfederartig ſind.

Sie haben die ſchönſte Schwärze unter allen Fellen. Selbſt in Kamtſchatka gilt ein ſchöner Balg an 37 Thaler. Man fängt ſie auf dem Treibeiſe in der Meerenge von Kamtſchatka. Sie putzen ſich ſelber gern, lieben ihre Jungen ungemein und werden mit

Prügeln todtgeſchlagen. Mit ihnen wird ein ſtarker Handel nach China getrieben.

B. Das Bibergeſchlecht.

Der **Biber** mit eiförmigem, ſchuppigem Schwanze. Sie ſind in Canada gegen die Hudſonsbai ſehr häufig. Wie ſie einen Bach verdämmen und über die Wieſen einen Teich machen. Sie hauen Bäume mit ihren Zähnen ab und ſchleppen Holz von drei bis zehn Fuß lang, welche ſie über Waſſer in ihre Wohnung bringen und deren Rinde ſie im Winter eſſen. Bei Verfertigung des Dammes dient ihnen erſt ihr Schwanz zur Mulle oder zum Schubkarren, worauf ſie Leim legen und an Stelle und Ort führen; und dann zur Mauerkelle, womit ſie den Leim auf den Bäumen comprimiren und anſchlagen. Man ſpeiſt ſie auch. Das Bibergeil (castoreus) beſteht nicht aus den Teſtikeln des Bibers, ſondern es befindet ſich in beſonderen Muskusſäcken, die ihm im Leibe liegen. — **Grubenbiber.**

C. Seethiere mit unförmlichen Füßen.

a. Meerkälber.

Sie heißen auch **Seehunde**, haben einen Rachen vom Hunde, die Hinterfüße ſind hinter ſich geſtreckt und können nicht von einander gebracht werden. Auf den Antilliſchen Inſeln ſind einige bis zwanzig Fuß lang. Die kleinſten ſind die in dem Eismeere, welche auf den Eisſchollen zu Tauſenden getödtet werden. Es gibt auch ſilberfarbene Meerkälber in ſüßem Waſſer. — **Robben.** — Thran.

b. Wallroſſe.

Das Wallroß hat zwei Blaslöcher an der Stirn, heißt auch Meerdachs, hat lange hervorragende Zähne, die verarbeitet werden. Manche ſind über zwei Fuß lang und acht Zoll dick. Mit dieſen helfen ſie ſich auf die Eisſchollen, wie mit Haken.

c. Der Seebär.

Er iſt größer, als ein Landbär, hat Vorderfüße, wie abgehauene Armſtumpfe, worin doch die Zehen verborgen liegen, und wird nicht weit von Kamtſchatka gefangen. Sie ſtreiten gegen einen Anfall in Rotten und beißen ihre eigenen Kameraden, wenn ſie weichen. Den Sommer über freſſen ſie nichts. — Art von Robben.

d. Der Seelöwe.

Er hält ſich in Amerika und bei Kamtſchatka auf. Die Geſtalt kommt mit einem Seebären überein, nur iſt er viel größer. Man greift ihn nur im Schlafe an. Er iſt ſehr grimmig und hat wenig Liebe für ſeine Jungen. Die Seebären fürchten ſich ſelten vor ihm.

Viertes Hauptſtück.

Vierfüßige Thiere, die Eier legen.

Amphibien.

a. Der Krokodill.

Gehört vornehmlich hieher und hält ſich gewöhnlich in Flüſſen und auf dem Lande auf. Er iſt ſchuppigt, bepanzert, zwanzig und mehr Fuß, im Gambiafluſſe ſogar bis dreißig Fuß lang. Es iſt falſch, daß er beide Kinnbacken bewege. Er bewegt nur, wie andere Thiere, den inneren, hat keine Zunge und legt Eier, wie Gänſeeier, in den Sand. — Große Eidechſe. — Geko. — Hippopotamus.

b. Der Alligator

wird gemeiniglich mit dem Krokodill verwechſelt und iſt ihm auch ſehr ähnlich, außer daß er den Schwanz anders trägt und eine Muskusblaſe hat, weswegen er auch einen Biſamgeruch von ſich gibt. Er iſt in Afrika und Amerika anzutreffen, iſt nicht ſo wild und räuberiſch, als der Krokodill. In Amerika werden ſie Kaimans genannt. Wie ihre Eier von Vögeln zerſtört, und wie ſie gefangen werden.

c. Die Schildkröte.

Die größeſte Gattung der Schildkröten wird in verſchiedenen Gegenden von Oſtindien gefunden. An den Eiern allein können ſich wohl dreißig Mann ſatt eſſen. Die Schildkröte geht auf das Land und legt bis zweihundert und funfzig Eier, deren jedes ſo groß iſt, als ein Ball. Sie haben ein dreifaches Herz. Ihr Fleiſch iſt köſtlich. Man gewinnt von ihnen bisweilen mehr, als zwei Centner Fleiſch zum Einſalzen.

Fünftes Hauptſtück.

Erſter Abſchnitt.

Seefiſche.

a. **Der Wallfiſch, und andere ihm verwandte Fiſche.**

Die Wallfiſche theilt man ein in den eigentlichen **Wallfiſch**, den **Finnfiſch**, **Schwertfiſch**, **Säge-** oder **Zahnfiſch**, **Nordkaper**, **Pottfiſch** oder **Cachelot** und in das **Narwal**. Der **Grönländiſche** Wallfiſch hat einen Kopf, der ein Drittheil von der Leibeslänge ausmacht. Er iſt um Vieles dicker, als der **Finnfiſch**, welcher eine Finne- oder Floſſe auf dem Rücken hat, auch viel größer, als der **Nordkaper**, welcher nur ein Blasloch hat. Er hält ſich in den nördlichen Gegenden bei Spitzbergen und Novazembla auf, dagegen der Nordkaper in der Höhe des **Nordkaps**, und der Finnfiſch noch weiter hin nach Süden umherſchweifen. Er nährt ſich von einem Waſſerinſecte, welches die Größe von einer Spanne hat und ganz thranigt iſt. Der Finnfiſch aber und Nordkaper ſchlucken ganze Tonnen **Häringe** in ſich. Dieſe Thiere haben anſtatt der Zähne **Barden**, welche aus Fiſchbein beſtehen, davon das längſte bis zwei Klafter lang iſt. Der **Pottfiſch** hat am unteren Kinnbacken **Zähne**. Sein Kopf nimmt die Hälfte des Leibes ein. Er hat einen engen Schlund, Blaſelöcher, aus denen er Waſſer bläſet, und heißes Blut. Ohne Luft zu ſchöpfen können ſie nicht lange unter dem Waſſer ausdauern. Sie **gebären lebendige Jungen** und ſaugen ſie. Der Grönländiſche Wallfiſch wird mit Harpunen geſchoſſen und mit Lanzen vollig getödtet. Gegenwärtig iſt er indeſſen viel ſcheuer, als vormals; er flüchtet in das Treibeis; daher jetzt der Wallfiſchfang im Treibeiſe betrieben wird. Er hat eine Art Läuſe, gleich Krebſen. In dem Magen einer Art Nordkaper, Grampus genannt, wird das Ambragries oder der graue Ambra gefunden. Andere berichten dieſes von der Blaſe des Pottfiſches. Einige halten den Pottfiſch für denjenigen, der den Jonas verſchlungen. Das Gehirn des Pottfiſches iſt das ſogenannte **Sperma ceti**. Der Schwertfiſch tödtet den Wallfiſch um der Zunge willen. Der herausragende Zahn des Sägefiſches iſt ausgezackt, wie eine Säge. Der Narwal hat einen geraden Zahn aus dem oberſten Kinnbacken hervorſtehen, der viele Fuß lang und härter iſt, als Elfenbein. Dieſe letzteren gebären aus Eiern. — Der ſtärkſte Wallfiſchfang iſt bei der Straße Davis und Spitzbergen. Auch Wallfiſche bei der Magellaniſchen Meerenge. — Tintenwurm. — **Sepia octopodia.** — Warmes Blut.

b. Das Manati oder die Seekuh.

Dieſes Thier iſt in den Amerikaniſchen und Kuriliſchen Inſeln bei Kamtſchacka anzutreffen und wiegt bis dreißig Centner. Es hat eine unbehaarte, geſpaltene Haut, wie eine alte Eiche, taucht ſich niemals unter das Waſſer, der Rücken iſt immer darüber erhaben, ob es gleich den Kopf, bei ſeinem unabläſſigen Freſſen, faſt immer unter dem Waſſer hält. Es iſt allenthalben ſehr zahm, wo man ihm nicht nachſtellt, hat zwei Arme, die den menſchlichen, und einen Schwanz, der dem Fiſchſchwanze ähnlich ſieht. Auch hat es ein vortreffliches Fleiſch, welches keine Maden bekommt, und ſein ausgeſchmolzenes Fett übertrifft alle Butter. Es gebärt lebendig und ſäugt.

c. Der Hai oder Seewolf.

Die größeſte Art dieſer Thiere heißt Lamin. Sie ſind zwanzig Fuß lang, haben drei Reihen Zähne neben einander und ſind viel gefräßiger, als irgend ein Landthier. Ganze Menſchen in Segel eingewickelt werden von ihnen verſchlungen, ſammt dem Ballaſt.

Alles, was aus einem Schiffe fällt, Beil, Hammer, Mützen, finden Platz in ihrem Magen. Das Maul derſelben iſt wohl einen Zoll lang unter der Schnauze; daher ſie ſich auf die Seite legen müſſen, wenn ſie etwas rauben wollen. An den Küſten von Guinea hat ein Menſch, der in die See fällt, nicht ſo viele Gefahr vom Erſaufen, als vom Haifiſche zu befürchten. Er reißt dem Wallfiſch große Stücke aus dem Leibe, wird mit Haken an einer eiſernen Kette gefangen und getödtet. Ehe er in das Schiff gebracht wird, wird der Schwanz abgehauen; ſonſt ſchlägt er mit dem Schwanze Arme und Beine entzwei. Einige Fiſche haben Verkehr in ſeinem Magen. Der Pilote weckt ihn, wie die Schwalben die Eulen. — **Squalus maximus.** — Jonasfiſch. — Hai oder Cachelot. — Furcht des Hai. — Bei den Sandwichinſeln.

d. Der Hammerfiſch.

Iſt dem Hai an Größe, Stärke und Gierigkeit ähnlich, hat aber einen Kopf, der zu beiden Seiten wie ein Hammer ausſieht.

e. Der Mantelfiſch.

Iſt eine Art großer Rochen, die vornehmlich den Perlenfiſchern an den Amerikaniſchen Küſten ſehr gefährlich ſind, indem ſie ſolche in ihre weit ausgebreitete Haut als in einen Mantel einwickeln, erdrücken und freſſen.

f. Der Braunfiſch, der Dorado, der Delphin, der Stör, der Wels und andere mehr ſind Raubfiſche.

Der Delphin iſt ein ſehr gerader und ſchneller Fiſch, der Dorado aber iſt ein goldgelber Delphin und der ſchnellſte unter den übrigen. Der Belluja iſt eine Gattung vom Stör, aus deſſen Rogen der Caviar zubereitet wird. Sie haben auch, als große Fiſche, deſſen ſehr viel, bisweilen einer bis auf einen ganzen Centner.

g. Der Seeteufel.

Iſt in eine harte, undurchdringliche Haut eingeſchloſſen. Iſt eine Art Rochen, zwanzig bis fünf und zwanzig Fuß lang, funfzehn bis achtzehn breit und drei dick, hat gleichſam Stumpfe von Beinen, und daran Hakenhörner am Kopfe und einen Schwanz, wie eine Peitſche mit Haken.

Meerwunder.

Der Meermenſch, Meerjungfer

wird in allen vier Welttheilen angetroffen. Die zu Fabeln geneigte Einbildungskraft hat ihn zu einem Seemenſchen gemacht. Indeſſen hat dieſes Thier nur wenige Aehnlichkeit mit dem Menſchen. Sein Kopf, aus dem man einen Menſchen- oder Fiſchkopf machen kann, mit großen Ohren, ſtumpfer Naſe und weitem Munde, iſt an einem Körper, der auf dem Rücken mit einem breiten dicken Felle, wie die Plattfiſche bezogen iſt, welches an der Seite ſolche Haken, wie die Fledermäuſe hat. Seine Vorderfüße oder fleiſcherne Floßfedern ſind etwas menſchenähnlich. Es hat dieſes Thier zwei Zitzen an der Bruſt und einen Fleiſchſchwanz. Man nennt es auch wegen ſeines Fettes die Waſſerſau.

Einige andere merkwürdige Fiſche.

a. Der Zitterfiſch.

Er wird auch Krampffiſch, Raja torpedo, genannt, iſt in dem Indiſchen Meere anzutreffen, beinahe rund, außer dem Schwanze, und wie aufgeblaſen. Er hat außer den Augen noch zwei Löcher, die er mit einer Haut, wie Augenlieder, verſchließen kann. Wenn man ihn unmittelbar oder vermittelſt eines langen Stockes, ja vermittelſt der Angelſchnur oder Ruthe berührt, ſo macht er den Arm ganz fühllos. Er thut dies aber nicht, wenn er todt iſt. Einige ſagen, daß, wenn man den Athem an ſich behält, er nicht ſo viel vermöge. Er kann gegeſſen werden. In Aethiopien vertreibt man mit ihm das Fieber. Die Urſache dieſer ſeiner Kraft iſt unbekannt. Er fängt dadurch Fiſche. — Gymnotus electricus. Zitteraal.

b. Rotzfiſche.

Sie ſind durchſichtig und wie lauter Schleim, ſind faſt in allen Meeren. Eine Gattung davon heißt Meerneſſel, weil ſie, wenn ſie berührt wird, eine brennende Empfindung erregt.

c. Blackfiſch.

Sieht ſeltſam aus, mit zwei Armen, hat eine Tintenblaſe, mit der er ſeinen Nachfolgern das Waſſer trübe macht. — Spritzfiſch.

d. Blaſer.

Wird am Cap gefunden, bläſt ſich rund auf, wie eine Kugel, und taugt nicht zum Eſſen, weil er giftig iſt.

e. Fliegende Fiſche.

Sind nur zwiſchen den Wendekreiſen. Sie fliegen mit einer Art Floßfedern, aber nur ſo lange, als dieſe naß ſind. Sie haben die Geſtalt und die Größe der Häringe, fallen oft aufs Schiff nieder und werden von Raubfiſchen und Raubvögeln unaufhörlich verfolgt.

f. Der Chineſiſche Goldfiſch.

Iſt ſeiner vortrefflichen Gold- und anderen Farben wegen bei den Chineſen ſehr beliebt. Es iſt der ſchönſte Fiſch in der Natur, fingerlang, vom Kopf bis auf den halben Leib roth, die übrigen Theile, ſammt dem Schwanze, der ſich in einen Büſchel endigt, lebhaft vergoldet. Das Weibchen iſt weiß, der Schwanz ſilbern.

g. Der Krake, das größeſte Thier in der Welt.

Es iſt dieſes ein Seethier, deſſen Daſein nur auf eine dunkle Art bekannt iſt. Pantoppidan thut von ihm Meldung, daß die Schiffer in Norwegen, wenn ſie finden, daß das Loth, welches ſie auswerfen, an derſelben Stelle nach und nach höher wird, urtheilen, daß der Krak im Grunde ſei. Wenn dieſer heraufkommt, ſo nimmt er einen ungeheuern Umfang ein. Er ſoll große Zacken haben, die wie Bäume über ihn hervorragen. Bisweilen ſenkt er ſich plötzlich in das Meer herab, und kein Schiff muß ihm alsdann zu nahe kommen, weil der Strudel, den er erregt, es verſenken würde. Es ſoll über ihm gut fiſchen ſein. Ein junger Krak iſt einmal in einem Fluß ſtecken geblieben und darin umgekommen.

Das Meer hat noch nicht alle ſeine Wunder entdeckt. Wenn der Krak ſich über das Waſſer erhebt, ſo ſollen unſäglich viele Fiſche von ihm herabrollen. Seine Bildung iſt unbekannt.

Von den Arten der Fiſcherei.

In China fängt man Fiſche durch eine dazu abgerichtete Kropfgans, welcher man einen Ring um den Hals legt, damit die Fiſche nicht ganz von ihr mögen verſchluckt werden. Dieſe ſchlingt ſo viel Fiſche auf, als ſie kann. Wenn eine derſelben einen großen Fiſch fängt, ſo gibt ſie den anderen ein Zeichen, die alsdann denſelben fortbringen helfen. Eine ſolche Gans gilt viel. Wenn ſie nicht Luſt zum Eſſen hat, ſo wird ſie mit Prügeln dazu gezwungen. Man hat daſelbſt auch eine andere Methode, mit einem Kahne nämlich, an deſſen Seite weiße überfirnißte Breter geſchlagen ſind, beim Mondſcheine Fiſche zu fangen. Denn alsdann glänzen dieſe Breter, wie ein helles Waſſer, und die Fiſche ſpringen herüber und fallen in den Kahn, wo ſie des Morgens gefunden werden. Man fängt auch hier Fiſche, indem man ſie mit in das Waſſer geſtreueten Kukelskörnern dumm macht.

Der Stockfiſchfang auf der großen Bank Terre neuve.

Der grüne oder weiße Stockfiſch heißt Kabeljau, wird eingetrocknet und eingeſalzen. Die getrockneten heißen Stockfiſche. Es iſt ein Raubfiſch; er ſchluckt Waſſer, Seile und andere Dinge, die aus dem Schiffe fallen, geſchwinde herunter. Er kann aber ſeinen Magen ausdehnen und das, was unverdaulich iſt, ausſpeien. Es fiſchen auf der großen Bank jährlich bis dreihundert Schiffer, deren jeder 25,000 Stockfiſche fängt. Alles geſchieht mit Angeln. Der Köder iſt ein Stück vom Häringe und hernach die unverdaute Speiſe in dem Magen des Stockfiſches. Es geht mit dieſem Angeln ſehr ſchnell fort. Es finden ſich hieſelbſt umher erſtaunend viele Vögel, als Leberfreſſer, Pinguins. Sie verſammeln ſich um die Schiffe, um die Lebern zu freſſen, die weggeworfen werden. Der Pinguin hat ſtumpfe Flügel, mit denen er zwar auf dem Waſſer plätſchern, aber nicht fliegen kann.

Der Häringsfang.

Der Häring kommt im Frühjahr aus den nördlichen Gegenden beim Nordkap an die Orkadiſchen Inſeln. Von da zieht er ſich neben den Küſten von Schottland und iſt im Sommer bei Yarmouth, geht auch wohl im Herbſte bis in die Zuyder- und Oſtſee. Der alleinige jährliche Vortheil der Holländer, nach Abzug aller Unkoſten, iſt zum Wenigſten ſechs bis 7 Millionen Reichsthaler. Ein anderer Holländiſcher Schriftſteller rechnet überhaupt fünf und zwanzig Millionen Thaler Einnahme, die Ausgabe acht Millionen Thaler, und das Land profitirt ſiebzehn Millionen Thaler; denn man muß auch den Vortheil nehmen, den das Land davon zieht, daß ſich ſo viele Menſchen von der Arbeit auf der Flotte unterhalten. Die Engländer ſchiffen auch ſeit 1750, aber nicht ſo vortheilhaft, auf den Häringsfang, denn ſie wiſſen die Handgriffe nicht. — Zug der Häringe, durch das kleine Waſſerthierchen Ath veranlaßt. — Vormals bei Bergen, jetzt bei Gothenburg. — Menge derſelben, daß man ſie in Schweden zu Thran verkocht. — Schnitt der Häringe. — Holländer ſalzen nur die ein, die ſie an einem Tage gefangen haben, ohne ſie die Nacht über zu bewahren. — Sardellen. — Lachsfang.

Zweiter Abſchnitt.

Schaligte Thiere.

a. Die Purpurſchnecke.

Der Tyriſche Purpur, der das Blut einer Muſchel des mittelländiſchen Meeres iſt, war erſtaunlich theuer. Er ſoll an einem Hunde entdeckt ſein, der dieſe Muſchel fraß und ſein Maul ſchön färbte. In Neuſpanien findet ſich eine ſolche Muſchel, die aber nur zwei bis drei Tropfen ſolchen Saftes in ſich hält, der anfänglich grün oder hochroth färbt. Vor Alters hatte man auch violetten Purpur.

b. Die Perlenmuſchel.

Die Perlenbank bei Baſra im Perſiſchen Meerbuſen und bei Kalifornien gibt die ſchönſten; die bei Ceylon am Cap Comorin die größeſten; imgleichen Neuſpanien gibt große, aber ſchlechte Perlen. Es ſind unreife Eier. Die Perlenmuſcheln können, wenn ſie nicht recht rund ſind, nicht abgedreht werden. Viele Länder haben in ihren Flüſſen Perlenmuſcheln. Die Taucher verfahren auf verſchiedene Art bei Einſammlung derſelben, entweder mit einer ledernen Kappe, mit gläſernen Augen, davon eine Röhre bis über das Waſſer heraufgeht, oder mit der Glocke, oder frei. Sie bekommen anfänglich leicht Blutſtürze. Der König von Perſien kaufte i. J. 1633 eine Perle für eine Million und vier hundert tauſend Livres. Der jährliche Nutzen vom Perſiſchen Perlenfange iſt fünf hundert tauſend Ducaten, aber jetzt läßt man ſie ruhen. In der Medicin ſind ſie nichts mehr nütze, als Krebsſteine und Eierſchalen. — Die Schalen aller Seegeſchöpfe werden aus dem Schleime erzeugt, den ſie von ſich geben, und ſind Kalk. — Gemachte Perlen.

c. Auſtern.

Die Auſtern ſitzen öfters an einer Felſenbank ſo feſt, daß ſie ſcheinen mit demſelben aus einem Stücke zu beſtehen. Einige werden von außerordentlicher Größe. In Kopenhagen zeigt man eine Auſterſchale, die zwei Centner wiegt. Sie kneipen, wenn ſie ſich ſchließen, mit ungemeiner Kraft und pflanzen ſich ſchnell fort. Exempel an den Küſten von Holland. Man ſieht auch Auſtern, ſo zu ſagen, an Bäumen wachſen. Dieſe hängen ſich an einem Baum zur Zeit der Fluth, wenn der Baum unter Waſſer geſetzt iſt, an die Aeſte an und bleiben daran hängen. — Chama. Von mehr, als einem Centner Gewicht. — Colcheſter und Holſteiniſche Auſtern. Muſcheln.

d. Balanen oder Palanen, Meerdatteln.

Dies ſind längliche Muſcheln, in Geſtalt des Dattelkerns. Sie werden im Adriatiſchen Meere bei Ancona gefunden, ſind in einem feſten Steine eingeſchloſſen, und dieſer muß vorher mit Hämmern entzwei geſchlagen werden, dann findet man die Muſchel darin lebendig. Dieſer Stein iſt porös, und in die Löcher deſſelben iſt die junge Brut gedrungen, hat durch ihre Bewegung den

Stein ſo viel abgenutzt, daß ſie ſich aufzuthun immer Platz hat. Bisweilen verſtopfen ſich die Löcher, aber das Waſſer kann doch durch den ſchwammigten Stein zu ihnen dringen. Keyßler hat am Adriatiſchen Meere lebendige Muſcheln im harten Marmor gefunden. Ihr Fleiſch und Saft glänzen, ſo wie bei den meiſten Auſtern, wenn ſie friſch aufgemacht werden, im Finſtern.

e. Bernakles.

Sind eigentlich Tellmuſcheln, mit einem Stiele, der die Zunge des Thieres iſt. Sie hängen ſich mit ſolchen an die am Ufer ſtehenden Bäume an, und weil die Zunge gleichſam einen Hals, und gewiſſe an einem Büſchel auslaufende gekrümmte Haare einen Schwanz von einer jungen Gans vorſtellen; ſo iſt die Fabel entſtanden, daß aus dieſer Muſchel die Rothgänſe, welche ſich in Schottland finden, ohne daß man weiß, wo ſie hecken, entſtünden. Man weiß aber jetzt, daß dieſe Gänſe in den nördlichſten Inſeln hecken.

f. Seide von Muſcheln.

Einige Muſcheln hängen ſich mit ihrer Zunge an die Felſen an und machen ein Gewebe, woraus man als aus einer groben Seide zu Taranto und Reggio Handſchuhe, Kamiſöler u. ſ. w. webt. Allein die Pinna marina bringt viel feinere Seide zuwege, und daraus ſollte der Byſſus der Alten gemacht ſein. Man macht noch ſchöne Stoffe zu Palermo daraus.

g. Der Nautilus.

Iſt eine Schnecke, welche in ihrem Inwendigen mit dem Blackfiſche eine Aehnlichkeit hat. Wenn ſie zur Luft ſchiffen will, ſo pumpt ſie zuvor das Waſſer aus den Kammern ihres Gehäuſes. Alsdann ſteigt ſie in die Höhe, gießt ihr Waſſer aus und richtet ſich aufwärts in ihrem Schiffe. Sie ſpannt ihre zwei Beine, zwiſchen denen eine zarte Haut iſt, wie ein Segel aus, zwei Arme ſtreckt ſie in das Waſſer, um damit zu rudern, und mit dem Schwanze ſteuert ſie. Kommt ihr etwas Fürchterliches zu Geſicht, ſo füllt ſie ihre Kammern mit Waſſer an und ſinkt in die Tiefe unter.

h. Die Muſchelmünzen.

Faſt auf allen Küſten von Afrika, in Bengalen und anderen Theilen von Indien werden einige Gattungen von Muſcheln als baares Geld angenommen. Vornehmlich werden an den Maldiviſchen Inſeln kleine Muſcheln, wie das kleinſte Glied am Finger, gefiſcht, welche man in Oſtindien Loris, und in Afrika Bougier nennt, welche die Engländer von den Maldiven abholen, und die hernach zur Bezahlung kleiner Sachen gebraucht werden.

Sechſtes Hauptſtück.

Einige merkwürdige Inſecten,

und darunter:

I. Die nützlichen Inſecten.

a. Cochenille.

Dieſe rothe Farbe, welche die theuerſte unter allen iſt, kommt von einer rothen Baumwanze her, welche in Neuſpanien und einigen Inſeln ſich auf dem Baume Nepal niſtet, und mit Bürſten abgefegt, hernach getrocknet und gepulvert wird. Die Frucht der Nepal iſt eine Feige, die hochroth iſt und ſehr wohl ſchmeckt. Man nennt dieſes Pulver **Carmin**. Es iſt aber oft nicht recht rein. **Kermes** oder **Purpurkörner**. Es iſt eine Art Gallus oder Auswuchs aus den Blättern eines Baumes, welcher durch einen Inſectenſtich entſtanden. **Kermes** heißt im Arabiſchen eigentlich ein Würmchen, und dieſe geben eigentlich die rothe Farbe. Kermes wird auch in der Medicin gebraucht.

Wenn man hiezu den Murer oder die Purpurſchnecke thut, ſo ſieht man, daß alle rothe Farbe, die zur Färbung der koſtbarſten Zeuge dient, aus dem Thierreiche herkomme. — **Coccus Polonicus** am Erdbeerkraute. — Gummilack. — Schildlaus.

b. Von der Caprification.

In den griechiſchen Inſeln bedient man ſich gewiſſer Schlupfweſpen, um die Feigen zu ſtechen, welche dadurch viel eher und vollkommner reifen. Die Urſache wird angezeigt.

(S. Tournefort Reiſe nach der Levante. Bd. 1.)

c. Eßbare Heuſchrecken.

In Afrika werden bei verſchiedenen Nationen die großen Heuſchrecken gebraten und gegeſſen. In Tunquin ſalzt man ſie auf künftigen Vorrath ein. Ludolph, der dieſes erfahren hatte, ließ die großen Heuſchrecken, welche Deutſchland i. J. 1693 verheerten, wie Krebſe kochen, aß ſie, machte ſie mit Eſſig und Pfeffer ein und tractirte zuletzt gar den Rath zu Frankfurt damit.

Bienen. — Seidenwürmer.

II. Schädliche Inſecten.

a. Die Tarantelſpinne.

Sie iſt im Apuliſchen am Giftigſten. Wer von ihr geſtochen wird, muß bald weinen, bald lachen, bald tanzen, bald traurig ſein. Ein Solcher kann nicht ſchwarz noch blau leiden. Man curirt ihn durch die Muſik, vornehmlich auf der Cither, Hautbois, Trompete und Violine, wodurch er vornehmlich, wenn man den rechten Ton und die paſſendſte Melodie trifft, zum Tanzen, Schwitzen und endlich zur Geſundheit gebracht wird. Man muß Manchen das folgende Jahr wieder tanzen laſſen. Die vom Skorpion geſtochenen Leute lieben auch die Muſik, vornehmlich die Sackpfeife und Trommel.

Sonſten gibt es auch ungemein große Spinnen in Guinea, beinahe wie eine Mannsfauſt.

b. Die Nervenwürmer (Colubrillae).

In Oſtindien und Afrika bekommen die Menſchen bisweilen einen Wurm in die Waden, der ſich endlich dort ſo ſtark einfrißt, daß er die Länge von einer Elle und mehr bekommt. Er iſt von der Dicke eines Seidenfadens bis zu der Dicke einer Citherſaite.

Der Wurm liegt unter der Haut und verurſacht eine Geſchwulſt (**vena Medinensis**). Man ſucht ſie behutſam hervorzuziehen, den Kopf um ein Stöckchen zu winden und auf dieſe Weiſe nach und nach langſam herauszuwickeln. Wenn der Wurm reißt, ſo erfolgt gemeiniglich der Tod.

c. Die Niguen.

Dieſe Art Flöhe gräbt ſich in Weſtindien in die Haut der Menſchen ein und verurſacht, wenn man nicht das ganze Wärzchen, in dem ſie ſitzt, ausgräbt, den kalten Brand, weil das Gift ſich mit den übrigen Säften des Körpers vermiſcht.

d. Noch einige andere ſchädliche Inſecten.

In Congo ziehen ganze Schwärme großer Ameiſen, die eine Kuh oder einen kranken Menſchen wohl ganz ausfreſſen. Die Comege, eine Art Motten in Carthagena in Amerika, ſind ſo fleißig, daß, wenn ſie unter einen Laden mit Kramwaaren einmal kommen, ſie ihn in einer Nacht völlig zu Grunde richten. Die Loge iſt eine kleine Wanze in Amerika, die, wenn man ſie auf dem Fleiſche zerdrückt, ein tödtliches Gift zurückläßt. Man bläſt ſie weg, wenn man ſie auf der Haut ſieht. Die Tauſendfüße, rothe Raupen mit vierzig Füßen, haben einen giftigen Biß und ſind eine große Qual der Indianiſchen Länder. Die Mosquitos ſind eine beſondere Art Mücken in Oſtindien, ingleichen auf den niedrigen Gegenden der Landenge von Panama. In Lappland iſt die größte Plage die, welche von den Viehbremſen herrührt. — Kleine Ameiſen in den Antillen. — **Furia infernalis**. — Afrikaniſche Ameiſen, mit feſten Häuſern. — Blaſenwürmer im finnigen Schweinfleiſche. — Das Drehen der Schafe.

Siebentes Hauptſtück.

Von anderen kriechenden Thieren.

a. Die Schlange.

In den heißen Ländern gibt es etliche Arten Schlangen von erſtaunlicher Länge. In den Sümpfen, nicht weit von dem Urſprunge des Amazonenſtroms, ſind ſolche, die ein Reh ganz verſchlingen. In Whida, einem Afrikaniſchen Königreiche, am öſtlichen Ende der Küſte von Guinea, iſt eine ſehr große Schlange, welche unſchädlich iſt, vielmehr die giftigen Schlangen, Ratten und Mäuſe verfolgt. Sie wird daſelbſt als die oberſte Gottheit angebetet. — Giftſchlangen können gegeſſen werden. — Haben hohle und bewegliche Zähne. — Vipern.

b. Klapperſchlange.

Sie iſt die ſchädlichſte unter allen. Sie hat Gelenke in ihrem Schwanze, welche bei trockener Zeit im Fortgehen klappern. Iſt ſehr langſam und ohne Furcht. Es wird von Allen geglaubt, ſie habe eine Zauberkraft, oder vielmehr einen benebelnden oder wohl gar anlockenden Dampf, den ſie ausbläſt und durch den ſie Vögel, Eichhörnchen und andere Thiere nöthigt, ihr in den Rachen zu kommen. Zum Wenigſten iſt ſie viel zu langſam, ſolche geſchwinde Thiere, als ſie täglich frißt, auf andere Art zu erhaſchen. Die Wilden freſſen ſie, imgleichen die Schweine.

c. Nattern.

Die **Cobra di capello** oder die Hutſchlange, wegen einer Haut, welche den Kopf und Hals umgibt, ſo genannt. Soll den berühmten Schlangenſtein in ihrem Kopfe haben; allein Andere behaupten, es wäre dies nichts Anderes, als ein gedörrtes und auf gewiſſe Art zugerichtetes Ochſenbein. Es hängt ſtark an der Zunge. Wie man den Schlangengift aus der Wunde zieht und ſie wieder davon reinigt. Der Schlangenſtein hat die Geſtalt einer Bohne, iſt in der Mitte weißlich, das Uebrige himmelblau. Einige geben vor, die Braminen in Indien machten ihn aus wirklichem Schlangenſteine, mit deren Herz, Leber und Zähnen und einer gewiſſen Erde vermengt. Zum Wenigſten pflegen gewiſſe Theile von ſchädlichen Thieren, z. E. das Fell der Hutſchlange ſelbſt wider ihren Biß gut zu ſein.

d. Der Skorpion.

Iſt in Italien nicht größer, als ein kleiner Finger, hat beinahe eine Krebsgeſtalt und verwundet ſeinen Feind mit dem Schwanze, worin er einen Haken hat. Man bedient ſich des zerdrückten Skorpions, um ihn auf den Stich zu legen und das Gift wieder auszuziehen. Die Indianer bedienen ſich im Nothfalle wider einen giftigen Biß des Brennens der gebiſſenen Stelle. In Indien ſind ſie viel größer. Es iſt gegründet, daß, wenn man einen Skorpion unter ein Glas thut, unter das man Tabaksrauch bläſt, er ſich ſelbſt mit ſeinem Schwanze tödte.

e. Das Chamäleon.

Ein Aſiatiſches und Afrikaniſches Thier, einer Eidechſe ziemlich ähnlich, aber gemeiniglich viel größer. Es nährt ſich von Inſecten, und ſeine Zunge iſt acht Zoll, das heißt, faſt ſo lang, als das ganze Thier, womit es, wie der Ameiſenbär, Fliegen und Ameiſen fängt. Einige Phyſiker berichten, daß er ſeine Farbe nach den farbigen Gegenſtänden richte, aber mit einem Zwange, den er ſich anthun müßte. Allein in der allgemeinen Reiſebeſchreibung wird berichtet, daß ſie ihre Farbe beliebig, und vornehmlich wenn ſie recht luſtig ſind, ſchnell auf einander verändern, aber nicht nach den Gegenſtänden. Sie verändern ihre Farbe nach ihren Affecten. Wenn ſie luſtig ſind, ſo iſt ihre Farbe gefleckt.

f. Der Salamander.

Seine Unverbrennlichkeit kommt von dem dichten Schleime her, den er ſowohl ausſpeit, als aus allen Schweißlöchern treibt und mit dem er die Kohlen eine ziemliche Zeit dämpft, wenn er auf ſie gelegt wird. Indeſſen verbrennt er doch endlich. In allen Thelen der Welt gibt man vor, daß die Eidechſen Feinde der Schlangen ſind und die Menſchen vor denſelben durch ihre Gegenwart warnen.

Achtes Hauptſtück.

Das Reich der Vögel.

a. Der Strauß und der Caſuar.

Beide ſind vornehmlich Arabiſche und Afrikaniſche Vögel. Sie tragen den Kopf höher, als ein Pferd, haben Flügel, mit denen ſie nicht fliegen können, und laufen ſchneller, als ein Pferd. Sie brüten auf ihren Eiern nur des Nachts, haben ſchöne Federn im Schwanze und eine höckerichte Erhebung auf dem Rücken. Der Caſuar iſt ſonſt dem Strauße ähnlich, hat aber auf dem Kopfe eine Art von knorplichter Haut. Statt der Federn hat er Haare und an den Füßen Hufe. Er ſchlingt Eiſen und ſelbſt glühende Kohlen herunter, aber verdaut das erſte nicht.

b. Der Condor.

Iſt das größeſte unter allen fliegenden Thieren, in Amerika aber ſelten anzutreffen. Von dem Ende des einen Flügels bis zum anderen gemeſſen, hat er eine Breite von ſechs Fuß. Er kann einem Ochſen das Gedärme aus dem Leibe reißen, hat aber Füße, nur wie Hühnerklauen. Er trägt Wildpret in ſein Neſt und öfters Kinder, vermehrt ſich aber nicht ſehr.

c. Der Colibri.

Ein Amerikaniſcher Vogel. Iſt der kleinſte unter allen Vögeln, nicht völlig ſo groß, als ein Käfer. Er hat die ſchönſten Federn, die ſonſt alle möglichen Farben ſpielen. Er ſaugt Saft aus den Blumen. Es gibt in Weſtindien eine Art Spinnen, die ein Geſpinnſte macht, welches viel dicker und feſter iſt, als das der unſrigen; darinnen fängt ſich der Colibri gleich einer Mücke.

d. Der Paradiesvogel.

Iſt nur wegen des Vorurtheils zu merken, welches man gehabt hat, als wenn er keine Füße habe. Sie werden ihm aber, um ihn deſto beſſer zu erhalten, abgeſchnitten.

e. Gold-Hühner.

Sind wegen ihrer goldfarbenen Federn und anderen ſchönen Schattirungen für die zierlichſten Vögel in der Welt zu halten und werden von den Chineſen ſehr hoch geſchätzt.

f. Pelikan.

Hat einen ſo großen Leib, wie ein Schaf, kleinen Kopf, einen anderthalb Fuß langen Schnabel und am Kopfe einen Sack, in den ein Eimer Waſſer geht, worin er Meilen weit Waſſer holt und ſeine Jungen mit Fiſchen füttert. Daß derſelbe ſeine Jungen mit ſeinem Blute füttern ſoll, gehört mit der Fabel vom Phönix in eine Klaſſe.

g. Einige Merkwürdigkeiten des Vogelgeſchlechts.

Die Vögel der heißen Zone ſind ſchöner und buntfarbiger, aber von ſchlechterem Geſange. Einige hängen ihre Neſter an die dünnſten Zweige der Bäume auf, die über das Waſſer hängen, dadurch ſie vor den Nachſtellungen der Affen ſicher ſind. Der Guckguck legt ſeine Eier in das Neſt der Grasmücke und bekümmert ſich nicht um ſeine Jungen. Einige haben Flügel und können nicht fliegen; z. B. der Strauß, Caſuar und Pinguin. Man braucht einige zum Fiſchen, wie die Kropfgans. Andere zum Jagen des vierfüßigen Wildprets, als vornehmlich die Falken aus Cirkaſſien. Man lehrt dieſes auch, indem man ein Stück Fleiſch auf eines ausgeſtopften Wildes Kopf ſteckt und es auf Rädern fortzieht. Hernach gewöhnen ſie ſich dem laufenden Wilde die Klauen in die Haut zu ſchlagen, mit dem Schnabel zu reißen und in Verwirrung zu bringen. Andere werden zum Vogelfange abgerichtet, als die Isländiſchen Falken und andere mehr. Von der Abtragung der Falken. Von der Reiherbeize. Dieſe Falken werden einem ſchildwacheſtehenden Soldat einige Tage und Nächte durch auf den Händen zu tragen gegeben daß ſie nicht ſchlafen können, wodurch ſie ganz ihre Natur verändern. Man fängt in China, an der Guineiſchen Küſte und bei Porto Bello wilde Gänſe und Enten durch Schwimmer, welche ihren Kopf in einen hohlen Kürbiß ſtecken.

Vögel verpflanzen viele Früchte, indem ſie den unverdaulichen Samen, den ſie gefreſſen haben, wieder von ſich geben, daher der Miſtelſame auch auf die Eiche kommt und daſelbſt aufwächſt, imgleichen auf Linden und Haſeln. Einige Tiefen im Weltmeer dienen den Vögeln, vornehmlich denen, die von Fiſchen leben, zur Behauſung, ſo daß einige wohl etliche Zoll hoch mit Vogelmiſt bedeckt ſind; dergleichen ſind an den Küſten von Chili, von Afrika, unter den Orkaden und anderwärts. Einige bedeuten, wenn ſie weit vom Lande angetroffen werden, Sturm, Steinbrecher, eine Gattung Meeradler, welche auch ſonſt gewohnt ſind, Schildkröten auf Felſen von einer Höhe fallen zu laſſen, wodurch Aeſchylus getödtet worden†). Man findet keine Störche in Italien, imgleichen nicht in England und der öſtlichen Tatarei. Taubenpoſt iſt noch jetzt in Modena und Aleppo. Wurde ehedeß bei den Belagerungen von Harlem, Zirkſee, Gertrudenberg u. ſ. w. gebraucht, imgleichen des Jonas Douſa Taube in Leiden.

Vom Ueberwintern der Vögel.

Man bildet ſich gemeiniglich ein, daß diejenigen Vögel auf den Winter in wärmere Länder und weit entfernte Klimate ziehen, welche ihr Futter in unſerem nördlichen Klima nicht haben können. Allein die Lerche, der Kiebitz und a. m. erſcheinen geſchwind, wenn einige warme Tage im Frühlinge kommen, und verſchwinden wieder bei anbrechender Kälte. Dieſes beweiſet, daß ſie auch im Winter hier bleiben. Die Wachteln ſollen auch einen Zug über das mittelländiſche Meer thun, wie denn auf der Inſel Capri bei Neapel der Biſchof daſelbſt ſeine meiſten Einkünfte vom Zuge der Wachteln hat, und bisweilen in der mittelländiſchen See Wachteln auf die Schiffe niederfallen. Allein dieſe Vögel ſind zwar Strichvögel, die ihre Oerter verändern, aber nicht Zugvögel, die in entfernte Länder, ſogar über das Meer ſetzen. Ihr Flug iſt niedrig und nicht langwierig. Es werden aber öfters Vögel durch den Wind und Nebel in der See verſchlagen, verirren ſich und kommen entweder um, oder retten ſich auf Schiffe. Man hat einhundert Engliſche Meilen von Modena einen Sperber auf einem Schiffe gefangen, welcher erbärmlich ſchwach ausſah. Der Vicekönig von Teneriffa hatte dem Duc de Lerma einen Falken geſchenkt, welcher aus Andaluſien nach Teneriffa zurückkehrte und mit des Herzogs Ringe halb todt niederfiel. Allein was wollen andere ſchwache Vögel gegen einen ſo ſtarken Raubvogel ſagen! Warum fliegen die Störche nur aus Frankreich nach England über? Die mehrſten Vögel verbergen ſich des Winters in die Erde und leben, wie die Dachſe oder Ameiſen, ohne Futter.

---

†) Original: „Sturm, welche auch ſonſt gewohnt ſind Schildkröten, Meeradler, eine Gattung Steinbrecher, auf Felſen von einer Höhe" u. ſ. w.

Die Schwalben verſtecken ſich in das Waſſer. Die Störche, Gänſe, Enten u. ſ. w. werden in den abgelegenen Brüchen von Polen und anderen Ländern in Moräſten, da es nicht friert, bisweilen gefunden. Man hat auch in Preußen des Winters einen Storch aus der Oſtſee gezogen, der in der Stube wieder lebendig ward.

Neuntes Hauptſtück.

Das Pflanzenreich.

1. Von den merkwürdigen Bäumen.

Die Bäume ſind in der heißeren Zone von ſchwererem Holze, höher und von kräftigerem Safte. Die nördlichen ſind lockerer, niedriger und ohnmächtiger. Das Vieh aber ſowohl, als die Menſchen ſind in jenen Gegenden viel leichter, nach Proportion des äußeren Anſehens, als in dieſer.

a. Bäume, die den Menſchen Brod liefern.

In vielen Theilen von Indien, ingleichen auf den Ladroniſchen Inſeln wächſt ein Baum, der große Ballen einer mehligten Frucht trägt, welche als Brod gebraucht werden kann und die Brodfrucht heißt. Der Sagobaum, der auf den Molukkiſchen Inſeln wächſt, ſieht aus, wie ein Palmbaum. Er hat ein nahrhaftes Mark. Dieſes wird mit Waſſer geſtoßen, ausgepreßt und filtrirt. Das Schleimigte deſſelben ſinkt zu Grunde, und man macht daraus ziemlich ſchlechtes Brod, aber beſſere Grütze. Dieſe mit Mandelmilch gegeſſen, iſt gut gegen die rothe Ruhr. — Salep.

b. Sehr nützliche Bäume von der Palmart.

Die Palmbäume ſind von unterſchiedlicher Art. Sie haben alle dieſes gemein, daß ſie keine eigentlichen Aeſte haben, ſondern ſehr große Blätter, die auf dem Stamme wachſen, der mit einer ſchuppigen Rinde überzogen iſt. Aus einer Gattung derſelben wird der Saft, gleich dem Birkenwaſſer, ausgezogen, der, wenn er gegohren hat, den Palmenwein gibt. Er iſt zu unterſcheiden von dem Palmenſekt auf der Inſel de la Palma. Der Cocosbaum gehört unter die Palmenarten. Seine Blätter dienen, wie die von den anderen Palmen, zur Bedeckung der Häuſer. Die Rinde der Nuß dient zu Stricken, die Nuß ſelbſt zu Gefäßen, und die darin enthaltene Milch iſt ein angenehmes Getränke. Die Maldiviſche Nuß iſt unten getheilt und köſtlicher, als die übrigen. — Palmweine. — Ahorn. — Zuckerahorn.

c. Der Talgbaum in China.

Er trägt eine Hülſenfrucht mit drei nußartigen Kernen, wie Erbſen groß, mit einer Talgrinde umgeben, und die ſelbſt vieles Oel haben. Man zerſtößt die Nüßchen, kocht ſie und ſchöpft den Talg ab, wozu man Leim, Oel und Wachs thut und ſchöne Lichter daraus zieht.

d. Der Wachsbaum ebendaſelbſt.

An die Blätter dieſes Baumes hängen ſich Würmchen, nicht größer, als die Flöhe. Sie machen Zellen, aber viel kleiner, als die Bienenzellen. Das Wachs iſt härter, glänzender und theurer, als Bienenwachs. Man ſammelt die Eier jener Würmchen und ſetzt ſie auf andere Bäume.

e. Der Seifenbaum.

In Mexiko trifft man einen Baum an, der Nußfrüchte trägt, deren Schale einen Saft hat, welcher gut ſchäumt und ſchön zum Waſchen iſt.

f. Ein Baum, der Waſſer zu trinken gibt.

Dieſer iſt der wunderbare Baum, der immer wie mit einer Wolle bedeckt ſein und von ſeinen Blättern Waſſer tröpfeln ſoll, das in Ciſternen geſammelt wird und bei einem in jenen Gegenden gewöhnlich eintretenden Waſſermangel Menſchen und Vieh ein Genüge thun ſoll. Der Stamm dieſes Baumes ſoll zwei Faden dick und vierzig Fuß hoch ſein, um die Aeſte aber ſoll er an hundert und zwanzig Fuß im Umkreiſe haben.

Allein aus der allgemeinen Reiſebeſchreibung wird von einem Augenzeugen angeführt, er gebe nur zur Nachtzeit Waſſer, und zwar in jeder Nacht zwanzig tauſend Tonnen.

Die meiſten Reiſenden, und unter ihnen Le Maire, verſichern, es wären viele ſolcher Bäume in einem Thale bei einander. Dieſes Thal wäre von großen Wäldern umgeben, und die umliegenden Berge würfen ihre Schatten hinein, dadurch die Dünſte auf dieſe Art verdickt würden und eine träufelnde Wolke bildeten; denn auch auf der St. Thomas Inſel gibt es dergleichen Bäume, die aber nur am Mittage Waſſer geben.

g. Der Baumwollenbaum.

Dieſe Bäume tragen eine apfelähnliche Frucht, die inwendig in Zellen eingetheilt iſt, worin die Wolle ſteckt. Die Libowolle iſt eine faſt ſeidenartig feine Wolle eines anderen Baumes, die allein faſt nicht kann bearbeitet werden.

h. Der Firnißbaum.

Dieſer Baum wird in China und auf den Molukken angetroffen. Er gibt das Lack in eben der Art, wie die Birken das

Birkenwaſſer geben. Man ſteckt eine Muſchelſchnecke in ſeine geritzte Rinde, und in dieſer ſammelt es ſich. Der Firniß wird auf dem Holze feſter, als das Holz es ſelbſt iſt. Dann wird noch ein beſonderer Oelfirniß darübergezogen.

i. Eiſenholz.

Es gibt auch ein Holz, welches ſo hart iſt, daß man Anker und Schwerter daraus macht.

k. Wohlriechende Hölzer.

Von den Sandelbäumen kommt das gelbe Sandelholz her, dasjenige, welches in Indien am Meiſten zum Rauchwerke geſucht wird. Es wird auch zu Brei geſtoßen und von den Indianern der Leib damit zur Kühlung eingerieben.

l. Farbehölzer.

Hieher gehört vornehmlich das Fernambuk= oder Braſilienholz. Der Kern dieſes Holzes dient zum Rothfärben.

Campeſcheholz, deſſen inwendiger Kern eine blaue Farbe gibt. — Färbekräuter. — Athenna. — Alkanna, zur Schminke für Aegyptier und Mauren. — Saponholz. — Lackmus.

m. Balſambäume.

Der Balſam von Mekka iſt der köſtlichſte, aber jetzt nicht mehr zu haben. Er wird in Arabien aus dem Balſambaume gezapft. Wenn er friſch iſt, verurſacht ſein Geruch Naſenbluten. Es wird nur damit dem Groß=Sultan alle Jahr ein Präſent gemacht. Der Balſam von Tole wird aus Mexiko herübergebracht und kommt jenem am Nächſten. Er iſt weiß oder goldgelb von Farbe. Peruanianum iſt ſchwärzlich. Capaibae iſt flüſſig und weiß.

n. Gummibäume.

Aus dem Drago oder Drachenbaume und deſſen Einritzung quillt das ſogenannte Drachenblut, welches roth iſt. Es wird in vielen Gegenden von Indien gewonnen. Gummi Dragant iſt hingegen ein weißes, wie Würmchen gewundenes Gummi.

Gummi Gutta quillt aus einem Baume, der einem Pomeranzenbaume ähnlich iſt.

Gummi Arabicum fließt aus einer Aegyptiſchen oder Arabiſchen Akazie oder Schlehdorn.

Das **Gummi von Sanga** (Senegal) kommt mit ihm überein, hat eine kühlende Kraſt und wird von den Menſchen, wie Zuckerſand geſogen. Auch wird es bei Seidenzeugen gebraucht, um ſie glänzend zu machen.

Gummi Copal ſchwitzt aus den geritzten **Copalbäumen** in Mexiko.

o. Harzbäume.

Der **Kampherbaum** auf Borneo gibt durch Ausſchwitzungen den Kampher, der auf übergelegte Tücher gefuttert wird. In Japan wird er aus dem Sägeſtaube des Kamphers deſtillirt, iſt aber ſchlechter. Er kann auch aus den Wurzeln des Kaneelbaumes deſtillirt werden. **Benzoe** oder **assa dulcis** fließt aus einem geritzten Baume in Ceylon und Siam und iſt ſehr wohlriechend.

Manna dringt in Calabrien aus den Blättern und dem geritzten Stamme einer Art von Eichbaum hervor.

Der beſte **Terpentin** kommt aus Fichten und Cermesbäumen in **Chio**. **Maſtix** iſt hell und citronengelb. Der gemeine wird aus Fichten- und Tannenholz gewonnen. — **Gummi elasticum.** —

p. Medicinaliſche Bäume.

Die **Caskarilla de Loja** oder Fieberrinde iſt die Rinde eines Baumes ohnferne des Amazonenſtromes und anderwärts in Südamerika. Es iſt ein ſpecifiſches Mittel wider das Fieber; muß aber von der Chinawurzel oder Rinde unterſchieden werden. Das **Saſſafras** iſt die Wurzel eines Baumes in Florida. Der Guajak (**Gummi** oder **Resina Guajaci**) wird in veneriſchen, vorzüglich gichtiſchen Krankheiten gebraucht. Man kann den **Balſam**- und die **Gummibäume** zum Theil auch zu den mediciniſchen Gewächſen rechnen. **Quaſſia.** — **Columpo.**

q. Einige Bäume von angenehmen Früchten.

Bananas, ein Krautgewächs, trägt Früchte wie Gurken, die aus dem Stamme wachſen, und zwar in einem Klumpen, wohl vierzig bis funfzig. Der Kalabaum in Afrika und Oſtindien trägt eine kaſtanienartige bittere Frucht, welche ſehr hoch geſchätzt wird. Sie iſt es etwas bitter, macht aber, wenn ſie gekörnt wird, alles Getränk ſehr angenehm. Für funfzig ſolcher Nüſſe kann man in Sierra Leona ein ſchönes Mädchen kaufen, und zehn derſelben ſind ſchon ein Präſent für große Herren. Der Cacaobaum iſt achtzehn bis zwanzig Fuß hoch und wächſt in vier bis fünf Stämmen. Die Frucht gleicht einer Melone, die an dem Stamme und den Aeſten hängt. In ihren Fächern ſind viele den Mandeln ähnliche Nüſſe. Der Cacao iſt conſtringirend und kalter Natur. Die Indianer auf Hiſpaniola gebrauchen ihn zerſtoßen im Waſſer zu Getränken. Piſtacien, Pitzernüſſe ſind Nußfrüchte, die in Zucker gelegt, die junge Frucht aber in Eſſig gethan und in Perſien als Beiſätze zu Speiſen gebraucht werden.

Datteln ſind den Mandeln ähnliche Früchte einer Art von Palmbäumen, die in großen Büſchen, als Trauben, am Stamme wachſen.

Das von bloſem Cocos zubereitete Waſſer iſt ziemlich unangenehm und erkältend, daher auch ein gewiſſer Spanier, der dies zum erſten Male trank, ſagte: es wäre beſſer für Ochſen, als für Menſchen. Man thut aber in Spanien Zucker, Pfeffer, Vanille und Ambra hinzu, wodurch man dieſen Trank hitziger und wohlſchmeckender macht.

Der Kaffeebaum in Arabien, der Levantiſche, ferner in Amerika, der Surinamiſche, Martiniquiſche ꝛc. und in Oſtindien der Javaniſche. Es iſt ein Baum, der einem Kirſchbaume ſowohl in Rückſicht der Blätter, als auch in dem Anſehen der Früchte ähnlich iſt. Die getrockneten Früchte werden gerollt, da ſich dann der einer Bohne ähnliche Kern in zwei Hälften theilt. Der Levantiſche Kaffee iſt ſelbſt in Arabien theuerer, als der Martiniquiſche, und die Juden führen vieles von dem letzteren nach der Türkei. — Lotus. — Piſang. — Areka. — Mandelbaum.

r. Gewürzbäume.

Der **Nägeleinbaum** iſt einem Birnbaume ähnlich, das Nägelein iſt ſeine Frucht.

Der **Muskatenbaum** iſt einem Apfelbaume ähnlich. Diejenigen Nüſſe, die von einem Vogel, den man **Nußeſſer** nennt, heruntergeſchluckt werden und wieder von ihm gegangen, werden höher geſchätzt. Beide Bäume ſind nur auf den Inſeln Amboina und Banda anzutreffen. Auf den übrigen Molukken werden ſie ausgerottet.

Kaneel- oder Zimmetbäume auf der Inſel Ceylon. Die Rinde von den jungen Bäumen wird abgeſchält und gibt den Kaneel. Die Frucht hat nicht ſo viel wohlriechendes Oel, aber viele Fettigkeit. Wenige Tropfen, deren einer zwei Groſchen koſtet, auf die Zunge geträufelt, ſollen den Krebs zuwege bringen.

s. Andere Merkwürdigkeiten der Bäume.

In der öſtlichen Tatarei, nämlich der Kalmückiſchen, ſind faſt gar keine Bäume anzutreffen, ſondern blos elende Sträucher, daher auch dieſe Tatarei mehrentheils in Zelten bewohnt wird. Der **Mangelbaum**, von den Holländern **Mangellaer** genannt, wächſt aus der Wurzel in die Höhe, alsdann biegt er ſich krumm, wächſt wieder in die Erde, faßt daſelbſt Wurzel und wächſt wieder in die Höhe u. ſ. w.

Der **Banianenbaum** läßt von ſeinen Aeſten gleichſam Stricke oder zähe Zweige herabſinken, die wieder in der Erde Wurzel faſſen und dadurch eine ganze Gegend ſo bewachſen machen, daß man nicht durchkommen kann. Wenn er an dem Waſſer wächſt, breitet er ſich bis in das Waſſer, da ſich dann die Aeſte an ihn hängen. Es gibt eine Art Holz oder Buſchwerk, die an einigen Oertern Italiens wächſt und nach **Keyßler's** und **Venturini's** Bericht, weder zum Brennen, noch zum Schmelzen, ſelbſt im Focus des Brennſpiegels, kann gebracht werden. Es hat das Anſehen eines Eichenholzes, iſt doch etwas weicher, ſieht röthlich aus, läßt ſich leicht ſchneiden und brechen und ſinkt im Waſſer unter.

Im Ganzen hat man weder Sand noch etwas Mineraliſches an ihm entdeckt. Einige nennen ihn Larix. Man hat ihn auch bei Sevilla in Andaluſien gefunden. — Asbeſt.

Ein Baum auf Hispaniola iſt ſo giftig, daß in ſeinem Schatten zu ſchlafen tödtlich iſt. Die Aepfel, die er trägt, ſind ein ſtarkes Gift, und die Karaiben benetzen ihre Pfeile damit.

Die Calabaſchbäume in Afrika und Indien tragen eine Frucht, die von einander geſchnitten, gute Kochtöpfe, und nach Wegnehmung des Halſes gute Geſchirre abgibt.

Die Arekanuß wächſt traubenförmig, wie die Piſtacien und Datteln und wird zu der Betel, welche die Indianer beſtändig kauen, gebraucht. Krähenaugen oder Nuces vomicae ſind Kerne, die auf der Inſel Ceylon, in einer pomeranzenähnlichen Frucht liegen. Sie tödten Alles, was blind geboren iſt. Aus dem Beerlein der Eichelmiſtel wird der Vogelleim gemacht. — Giftbaum Boa Upas auf Java und Borneo. Er ſteht ganz einſam und in verlaſſenen Gegenden. Man darf ſich ihm nur auf einen Steinwurf nähern. Sein pechartiger Saft iſt dennoch ein Mittel gegen den Biß giftiger Thiere.

II. Von anderen Gewächſen und Pflanzen.

a. Der Thee.

Die Blätter des Theeſtrauchs in China, die im Anfange des Frühlinges abgebrochen werden, geben den Kaiſerthee; die zweite und dritte Sorte ſind nach einander ſchlechter. Man läßt die erſte Sorte an der Sonne trocknen und rollt ſie mit Händen. Die zweite wird auf Platten über kochendem Waſſer erwärmt, bis ſie ſich zuſammenziehen. Die dritte über Kohlenfeuer. Der beſte Thee kommt in den nördlichen Provinzen zum Vorſchein, daher ihn die Ruſſen am Beſten bringen. Die Japaneſer pulvern ihren Thee, ehe ſie ihn trinken. — Ziegelthee.

b. Kriechende Gewürz-Pflanze.

Der Pfeffer ſteigt als eine kriechende Pflanze an Stangen oder Bäumen bis achtzehn Fuß in die Höhe. Er wächſt wie

Johannisbeeren. Iſt in der Inſel Sumatra und anderen oſtindiſchen Gegenden vornehmlich anzutreffen. Der lange Pfeffer wächſt auf einem Strauche und iſt theurer. Der weiße iſt nicht natürlich, ſondern im Meeres-Waſſer gebeizt und an der Sonne getrocknet. — Guineiſcher und Ceyloniſcher Pfeffer.

Cubeben gleichfalls auf Java und den Molukken. Dieſe Frucht wächſt in Trauben.

Kardamom iſt die Frucht einer rohrähnlichen Staude.

c. Betel.

Iſt das Blatt von einem kriechenden Gewächſe, welches nebſt der Arekanuß und ungelöſchtem Kalk von allen Indianern beſtändig gekaut wird. Es hat dieſes Leckerbißchen einen zuſammenziehenden Geſchmack, färbt den Speichel roth und die Zähne ſchwarz oder ſchwarzbraun. In Peru braucht man dieſes Blatt, um es mit einem Bißchen Erde zu kauen.

d. Vanille.

Iſt eine Kriechpflanze, wie die vorigen. Die Wilden in Mexiko halten den Bau derſelben geheim. Er wächſt auf unerſteiglichen Bergen. Er braucht nicht in die Erde gepflanzt, ſondern nur an einen Baum gebunden werden, aus dem er Saft zieht und dann auch Wurzel in die Erde treibt. Die Vanille iſt voll eines balſamiſchen und dicken Saftes, worin kleine Körnchen ſtecken. Sie iſt ein vortreffliches Ingredienz der Chocolade.

e. Rohr.

Das Bambusrohr iſt vornehmlich merkwürdig, welches eines der nützlichſten Gewächſe in Indien iſt. Es wächſt ſo hoch, wie die höchſten Bäume, hat, wenn es jung iſt, einen eßbaren Kern. Wird ungeſpalten zu Pfoſten, geſpalten aber zu Bretern und Dielen u. ſ. w. gebraucht und die Haut, die es inwendig umkleidet, zu Papier benutzt. In Peru gibt es eine Art von Bambus, die anderthalb Fuß im Durchmeſſer und anderthalb Zoll in der Dicke der Rinde hat. Sie iſt zur Zeit des Vollmondes voll Waſſer, im Neumonde aber iſt wenig oder gar nichts darinnen.

Zuckerrohr iſt nunmehr in beiden Indien und Afrika anzutreffen. Aus dem Schaume des kochenden Zuckers wird Moscovade gemacht. Dieſe wird mit Ochſenblut oder Eierweiß gereinigt. — Melaſſe. — Taſſia. — Rum. — Moscovade iſt eigentlich roher Zucker.

f. Ananas.

Dieſe ſchöne Amerikaniſche Frucht wächſt ohngefähr auf einem eben ſolchen Stamme, wie die Artiſchocken. Sie hat die Figur eines Tannenzapfens und die Größe einer Melone. Der Geruch derſelben iſt vortrefflich, und der Geſchmack ſcheint allerlei Gewürze zu verrathen.

g. Wurzeln.

Rhabarber kommt aus China und der dazu gehörigen Tatarei. **Chinawurzel** iſt ein adſtringirendes und blutreinigendes Mittel. Man bringt ſie auch eingemacht nach Europa. Die Wurzel **Ginſeng** iſt das am Höchſten geſchätzte Medicament, bei deſſen Ausſeigung ſehr viele hundert Tataren in der Chineſiſchen Tatarei ſich viele Mühe geben. Es ſoll graue Haare in ſchwarze verwandeln. Man ſchneidet kleine Stücke und gießt kochendes Waſſer darauf. Es begeiſtert den Menſchen mit neuem Leben, und in gar zu ſtarken Doſen genommen, bringt es hitzige Krankheiten oder wohl Raſerei zuwege. Eine gewiſſe Art Ziegen ſoll das Kraut derſelben lieben, und ihr Blut wird daher für ſehr geſund gehalten. **Ingwer** iſt an den Malabariſchen Küſten am Beſten.

III. Andere Merkwürdigkeiten der Pflanzen.

Die Pflanze **Hingiſch** in Perſien gibt den assam foetidam oder den Teufelsdreck. Man ſchneidet ein Scheibchen von der Wurzel ab und nimmt den ausgeſchwitzten Saft weg, und ſo alle Tage ferner ein Scheibchen. Man braucht ihn in vielen Theilen Indiens in den Speiſen. Das Brod muß ſogar darnach ſchmecken, und alle Straßen darnach riechen; es iſt dies ihr angenehmſter Geruch.

Das **Opium** wird von einer gewiſſen Art Mohn gewonnen, deren Köpfe ins Kreuz eingeritzt werden, aus denen dann dieſer dicke Saft herausquillt. Die Arbeiter werden bei dieſer Arbeit ſchwindlicht. Wirkung des Opiums. Ein Klyſtir, darein ſechs Unzen rohes Opium gethan werden, vertreibt die rothe Ruhr. Bang iſt eine Art des Hanfs, deſſen Blätter ausgepreßt und deſſen Saft von den Indianern ſtatt des Opiums gebraucht wird.

Die kleine Bohne von Carthagena in Amerika. Von dieſer wird etwas Weniges des Morgens gegeſſen und eine lange Zeit darnach nichts genoſſen. Alsdann ſchadet dem Menſchen den ganzen Tag über kein Gift.

Empfindliche Pflanze (**Planta sensitiva**) läßt, wenn ſie berührt wird, ihre Zweige und Laub fallen, als wenn ſie Empfindungen hätte.

Die Bejuken ſind hölzerne Stricke, welche auf einer Art Weiden in Amerika wachſen und welche die Indianer ſo, wie wir unſere Hanfſtricke brauchen.

Die Weine.

Die Weine verändern ſich ſehr ſtark, wenn ſie in andere Länder verpflanzt werden. Der Canarien-Sect hat ſeinen Urſprung aus Rheinwein, imgleichen **Vin de Cap**. Madeirawein iſt von Candia nach Madeira verpflanzt worden. In dem heißen Erdgürtel gibt es keine Weine. Man macht daſelbſt ſtarke Getränke aus Reis, und die Amerikaner aus Mais. Der Reis bedarf großer Näſſe, wenn er gerathen ſoll, und eine lange Ueberſchwemmung der Felder. Mais aber oder türkiſcher Waizen wächſt gleich einem Rohre wohl zehn Fuß hoch.

Anhang noch einiger hieher gehöriger Bemerkungen.

Aus den Farbeblättern iſt der Anil, und aus deſſen geritzten Blättern der Indigo gepreßt. Wächſt auf der Malabariſchen Küſte.

Die **Pietra fungifera** iſt eine Maſſe, wie ein Stein, in Neapel, eigentlich aber eine aus verwickelten gefärbten Wurzeln und Erde beſtehende Maſſe, in der Pfefferſamen befindlich iſt. Dieſer iſt ungemein ſubtil und doch ſehr häufig darinnen. Man kann hieraus Pfeffer haben, wenn man will. Man darf nur warmes Waſſer darauf gießen, dann werden die Morcheln in ſechs Tagen reif. Dieſe Morcheln werden auch ziemlich groß.

Zuletzt gedenke ich noch der Fabel von der Palingeneſie der Pflanzen, deren Kircher Erwähnung gethan hat. Zu den Zeiten, da die Chemie anfing zu blühen und man allerlei curiosa chemica experimenta machte, kam dieſe Meinung auf. Den Anlaß zu dieſem Gedichte hat die, [die] Vegetation nachahmende Correction und Kryſtalliſation der Salze gegeben. Das im Champagner- und Bourgognerwein aufgelöſte Sal ammoniacum ſtellt Weintrauben vor; es thut dieſes aber auch im Waſſer.

Der **Arbor Dianae** wird gemacht, wenn Mercurius im Scheidewaſſer, und Silber auch beſonders im Scheidewaſſer aufgelöſt wird, darauf dieſe Solutiones vermengt und bis auf ein Drittheil im gelinden Feuer eingetrocknet werden; da ſie dann einen Baum mit Stamm, Aeſten und Zweigen vorſtellen.

Der Boramez oder Scythiſche Baum iſt ein ſchwammiges Gewächs um Aſtrachan, wovon Keyßler, der es in Dresden geſehen hat, ſagt: es nehme alle Figuren an. Weil es nun in die Form eines Baumes gedrückt werden, haben Ungelehrte geglaubt, es wachſe wie ein Baum. Es iſt alſo falſch, daß er das Gras um ſich her abfreſſe und daß die Wölfe ihm nachſtellen.

Zehntes Hauptſtück.

Das Mineralreich.

Erſter Abſchnitt.

Die Metalle.

1. Gold

wird in Peru und anderen Theilen von Amerika häufig entweder gegraben, oder aus der Erde, welche von Gießbächen, die aus den

Gebirgen herabſtürzen, abgeſpült worden, gewaſchen. Man findet es in allen Theilen der Welt. Viele Flüſſe, vornehmlich die in Guinea geben nach ſtarken Regengüſſen Goldſtaub. Denn der Regen wäſcht den Goldſtaub durch ſein Durchſeigen aus den Gebirgen aus und führt ihn, nebſt dem übrigen Schlamme, in die Flüſſe. Das Gold aus Madagaskar iſt wegen ſeiner Zähigkeit und Leichtflüſſigkeit berühmt. Wenn man es mit Queckſilber aus dem Sande, damit es vermiſcht worden, gewaſchen hat, ſo ſondert man es ab, indem man das Amalgama durch Ochſenleder drückt. Die Platina del Pinto in Braſilien iſt ein weißes, aber ſehr ſchwerflüſſiges Gold. Die goldenen Kernlein in den Weintrauben, die man vorgibt in Ungarn gefunden zu haben, ſind Kerne mit einem goldgelben Safte umzogen; imgleichen das in Wien gezeigte an einer Weintraube gewachſene Gold. Ungarn iſt an Gold- und Silberbergwerken reich. Bei Kremnitz wird das beſte Gold gewonnen.

2. Silber

iſt an vielen Orten der Welt. In den Bergwerken Potoſi und am de la Plata in Südamerika am häufigſten anzutreffen. Man findet daſelbſt Klumpen Silbererz ohne Saalbänder, als wenn ſie ausgeſchmelzen wären. Man findet hier auch Gebeine von Indianern, die vor vielen Jahren verſtorben, und darauf mit Silber durchwachſen ſind. In Aſien iſt faſt kein Silber, daher ein großer Gewinnſt in China bei Umſetzung des Silbers gegen Gold; denn da ſich hier verhält Gold : Silber = 14 : 1, ſo verhält es ſich dorten = 11 : 1.

3. Kupfer

entweder aus Erz oder aus Cementwaſſer. Das Fahluniſche Kupferbergwerk iſt eins der berühmteſten. In Japan iſt ungemein viel Kupfer. Die Cementwaſſer ſind Kupfer in vitrioliſchem Waſſer aufgelöſt; woraus das Kupfer durch die Präcipitation gezogen wird; wie bei Neuſohl in Ungarn. Meſſing wird aus Kupfer mit Galmei vermiſcht gemacht. Galmei wird in Polen ſehr häufig gefunden, iſt ein Halbmetall.

4. Tomback.

In England und Malakka ſind die beſten Sorten Tomback. In China und den anliegenden Gegenden iſt eine Art weißen Zinnes oder weißen Kupfers, welches aber mit Galmei verſetzt wird, wodurch es ziehbarer wird. Man macht davon die Tombackdoſen. — Pinſchbeck. — Prinzmetall. — Mannheimer Gold.

5. Eiſen

iſt allenthalben. Nur iſt ein Eiſenſtein reichhaltiger, als der andere. Eiſenerz wird nicht eher vom Magnet angezogen, bis es durch die Hitze des Ofens gegangen. Man findet Eiſen in allen Pflanzen, im Holze, ja ſogar im menſchlichen Blute, im Fleiſch und in den Knochen findet man Eiſentheilchen. Die Peruaner wußten vor Ankunft der Spanier nichts von Eiſen und machten ihre Beile, Meißel u. ſ. w. aus Kupfer. In Afrika, am Senegal und in Guinea, iſt der ſtärkſte Handel der Europäer mit Eiſenſtangen, und der Werth eines Negers wird nach Eiſenſtangen gerechnet.

Halbmetalle.

1. Queckſilber.

In den Bergwerken von Idria in Friaul iſt es am häufigſten und wird zuweilen ganz rein geſchöpft. Am Meiſten ſteckt es im Zinnober. Die Bergleute in Idria und Almaden in Spanien bekommen ein ſtarkes Zittern und großen Durſt. Wenn ſie ins Bad gebracht werden, ſo ſchlagen aus ihrem Leibe Kügelchen Queckſilber aus. Die Ratten und Mäuſe bekommen hier Convulſionen und ſterben. Einige Arbeiter ſind davon ſo durchdrungen, daß eine kupferne Münze in ihrem Munde weiß wird, oder wenn ſie ſie mit den Fingern reiben. Wird in Waizenkleie vor dem Verdunſten bewahret.

2. Antimonium

oder Spiesglas iſt ſchwärzlich und wie Blei anzuſehen. Iſt ſpröde; Flintenkugeln davon ſind giftig.

3. Wißmuth

iſt ſehr ſpröde und gelblicht.

4. Zink

iſt weißlicht blau, und eine Art Bleierz, aber härter. Setzt ſich an die Goslar'ſchen Schmelzöfen, beim Schmelzen des Bleierzes, wo es häufig abgekratzt wird.

5. Galmei

gehört zu einer Gattung Zink, durch deſſen Zuſatz zum Kupfer wird Meſſing gemacht.

6. Arſenik

iſt halb ein Metall, halb ein Salz, denn er löſet ſich vollkommen im Waſſer auf. Der Kobalt und das Operment ſind Arten davon.

I. Brennbare Mineralien und andere flüſſige, brennbare gegrabene Dinge.

1. Naphta

iſt weiß. Zieht die Flammen an. Quillt bei Bagdad und Baku und bei Derbent in Perſien aus der Erde.

(S. Reineggs Beſchreib. des Kaukaſus, an mehreren Stellen.)

2. Petroleum

iſt röthlich oder dunkelfarbigt. Zieht nicht die Farben an.

3. Bergtheer

iſt dem vorigen ſehr ähnlich. Aber dicker und klebrichter; ſtinkt ſehr. Wird auch Teufelsdreck genannt.

4. Der Bernſtein

ſcheint aus gehärteter Naphta oder dem Steinöl entſtanden zu ſein. Keyßler berichtet, daß in Italien, an den Oertern, wo Bernſtein gegraben wird, auch Petroleum quillt; das Meerſalz mag zu ſeiner Verhärtung gewirkt haben, imgleichen eine zarte Erde.

5. Ambra

iſt erſtlich flüſſig geweſen und wird auch öfters ſo aus der See gefiſcht, vornehmlich an den Chineſiſchen und Japaniſchen Küſten. Allein in dem Magen des Wallfiſches wird er hart gefunden. Der *graue Ambra* iſt der ſchönſte und wird mit Reismehl vermengt.

6. Gagat

iſt ein ſchwarzer Bernſtein, läßt ſich ſchön poliren. Schwimmt oben auf dem Waſſer; iſt in Kornwallis in England und im Würtembergiſchen zu finden.

7. Erdpech

oder *Judenpech* (Asphaltum) ſcheint ein verhärteter Erdtheer zu ſein, iſt im Meerwaſſer, vornehmlich im todten Meere, aufgelöſet vorhanden.

8. Steinkohlen

werden fälſchlich für Holz, das mit Petroleum durchdrungen iſt, gehalten, obgleich dies hin und wieder anzutreffen iſt. Es ſind vielmehr Schiefer, die mit Steinöl oder Erde u. ſ. w. durchdrungen ſind. Bei Newcaſtle in England ſind ſie am Häufigſten, man findet ſie aber ſehr allgemein. Der Gagat iſt von ihnen nur darin unterſchieden, daß er anſtatt einer ſteinigten Subſtanz eine ſteinigte Erde zur Baſis hat.

9. Der Schwefel

iſt eine Vermiſchung von vierzehn Theilen von vitrioliſcher Säure und einem Theile brennbaren Weſens. Wird meiſtens aus Schwefelkieſen gewonnen. Man findet auch gewachſenen reinen Schwefel bei feuerſpeienden Bergen. Der Schwefelkies, bei den Alten Pyrites genannt, iſt eiſenhaltig, hart und ſchlägt mit dem Stahle Feuer. Es gibt auch *Kupferkies* oder *Markaſit*, der ſich aber von jenem unterſcheidet. Wenn dieſer Kies ſich auswittert, ſo ſchlägt der Schwefel aus.

Bitumina und Resinae. — Von Torfmooren und ihrem Anwachſe. — Solwaymoor.

II. Von den Salzen.

Es gibt entweder ſauere, oder alkaliſche, oder Mittelſalze. Zu den erſten gehört der **Vitriol**, der entweder kupferhältig und blau oder eiſenhaltig und grün iſt.

Alaun hält außer der vitrioliſchen Säure eine Mergelerde; in Solfatara wird Vitriol und Alaun gekocht, und zwar in bleiernen Keſſeln, durch die bloſe Hitze des Bodens.

Das mineraliſche und alkaliſche Salz wird ſehr ſelten gefunden.

Das **Sal ammoniacum** in Aegypten gehört nicht zu dem Mineralreiche, ſondern weil wenig Salz in Aegypten iſt, ſo brennt man getrockneten Miſt von Thieren mit untergemengtem Stroh. Aus dem Ruß davon mit dazugemengtem Kochſalze wird das **Sal ammoniacum** präparirt. Man macht es auch in Solfatara. —

Mittelſalze ſind eigentlich Küchenſalz. Es wird aus dem Meerwaſſer, oder den Salzquellen, oder den Salzbergwerken gewonnen und iſt an vielen Orten der Erde anzutreffen. Bei **Krakau** (Wieliczka) ſind die berühmteſten. **Salpeter** erzeugt ſich in der Natur nicht von ſelbſt, ſondern das alkaliſche wird dazugeſetzt, daher Mauern, wo der Salpeter anſchießen ſoll, mit alkaliſchem Salze müſſen durchdrungen werden. (Neuere Art, den Salpeter zu gewinnen.) — **Natron.** — **Sodaſalz**, aus Gewächſen; — an See-Küſten. — Großer Salzſtock in Europa. Siebenbürgen. — **Borax** in Tibet.

III. Von den Steinen.

Alle Steine ſind ehedeß flüſſig geweſen. Man findet nicht allein im harten Fels Dinge fremder Art, ſondern ſelbſt im Kryſtall, in einigen Naturaliencabinetten, Büſchel von Rehhaaren, einen Tropfen Waſſer und andere Dinge mehr. Man ſieht auch Tropfſteine entſtehen, und ein mit ſubtilen und irdiſchen Theilen und einem ſalzigen Weſen angefülltes Waſſer kann einen Steinſaft abgeben, der gebrochene Steine wieder zuſammenwachſen macht. Wenn dieſer

Steinſaft mit vielen Salzpartikelchen angefüllt iſt, ſo macht er Kryſtalle oder allerlei Gattungen von dieſen, welche eckigt zuſammengewachſene Steine ſind. Nachdem der Steinſaft verſteinert und mit mineraliſchen Theilen angefüllt iſt, können auch Edelſteine daraus erzeugt werden. Man weiß, daß noch anjetzt in Kalkklumpen ſich Feuerſteine erzeugen, ſo daß die Verſteinerung nach und nach von innen anfängt. Auf dieſe Weiſe hat erſtlich ein ſalzigtes Waſſer den ſubtilen Erdſchlamm geklumpet, hernach aber durch Vermehrung der Salzpartikelchen nach und nach in Kieſel verwandelt.

1. Von den Edelgeſteinen.

Sie müſſen überhaupt der Feile widerſtehen und an Glanz oder Durchſichtigkeit und an Farbe etwas Vorzügliches haben.

Der Diamant iſt der härteſte unter allen; kann nur mit ſeinem eigenen Pulver geſchliffen werden; iſt der ſchwerſte. Daß er ſich in Bocksblut auflöſe, iſt eine Fabel. Ein Diamant von einem Gran wird ſechs bis zehn Thaler werthgeſchätzt, und der fernere Werth iſt wie das doppelte Quadrat des Gewichts, z. E. einer von achtzehn Gran wird ſechs hundert Thaler gelten. Sein Gewicht wäre vierzig Karat. Ein Karat wäre ein Vierundzwanzigſtel von der Mark und hält vier Gran.

Der Florentiniſche Diamant wiegt ein hundert neun und dreißig und ein halb Karat. Der berühmte Diamant, den Pitt an den herzoglichen Regenten von Frankreich verkaufte, wog ein hundert vier und vierzig Karat. König Auguſt bot ihm acht hundert tauſend Thaler. Die abgeſchliffenen Stücke galten ſechs und dreißig tauſend Thaler. Im Moguliſchen Schatz iſt einer von zwei hundert neun und ſiebenzig Karat. Die Diamanten ſind in Oſt- und Weſtindien anzutreffen; am Mehrſten aber im Galatiſchen Gebirge, welches durch die Halbinſel dieſſeit dem Ganges läuft. Sie liegen in einer Schicht von rothem und gelblichtem Sande, wie die Kieſel. Im Königreiche Golkonda iſt über der Diamantenſchicht ein mineraliſches Stratum, welches eiſenhaltig zu ſein ſcheint. Zu Vizapur ſind deren gleichfalls, und überhaupt liegen die Diamanten in einer rothen Erde, als ihrer Muttererde, wie der Feuerſteine und der Kreide. In Braſilien ſind ſie in neuen Zeiten, und zwar ſehr häufig entdeckt worden, da ſie vordem für Kieſelſteine gehalten wurden. Faſt in einerlei Preiſe mit dem Diamant ſteht der **Rubin**, der faſt einerlei Farbe, Schwere und Glanz mit ihm hat, nur roth und durchſichtig iſt. Iſt er ſcharlachroth, ſo heißt er Rubin; iſt er gelbroth, ſo heißt er Hyacinth. — Longelirte, coagulirte, coagmentirte Steine. — Vom Schleifen in Brillans. — Roſen-, Tafel- und Dickſteine. — Wie Indianer die Diamanten verwahren und in Baumwolle gewickelt verkaufen. — Verbrennlichkeit des Diamant; nicht im Tiegel. — Rubin wird weich. — Diamantpulver. Schmergel. — Siebenzehn Karat gehen auf das Gewicht eines Ducaten. Der Karat hält vier Gran. — Der Portugieſiſche Diamant wiegt eilf und zwei Neuntel Unzen, der Ruſſiſche ein hundert vier und neunzig und drei Viertel Karat.

Sapphir iſt ein hellblauer Stein, durchſichtig und hart, in eben dem Werthe, wie die vorigen. Der **Smaragd** iſt vortrefflich grün. Je nachdem er härter iſt, nachdem gilt er auch mehr im Preiſe. Im Kloſter Reichenau iſt der große Smaragd von Karl dem Großen noch. Er iſt größer, als ein Foliant, zwei Zoll dick und acht und zwanzig Pfund ſchwer. Jedes Pfund wird funfzig tauſend Gulden, und alſo er ganz eine Million vier hundert tauſend Gulden gerechnet.

Der **Amethyſt** iſt durchſichtig und violblau, welche Farbe ins Röthliche fällt.

Der **Topas** iſt gelb, entweder goldgelb, oder weißgelblicht. Er iſt nicht ſo hart, als der vorige.

Der **Türkiß** iſt ein grünlichtblauer Stein. Man findet ihn auch in Frankreich unter der Geſtalt des Thierknochens, wo er durch Röſten ſeine Farbe bekommt.

Opal iſt von einer halbdurchſichtigen Milchfarbe, die aber gegen das Licht allerlei Farben ſpielt.

Chryſolith iſt durchſichtig und goldfarbigt; fällt ſeine Farbe ins Grünliche, ſo heißt er **Chryſopras**, in das Meergrüne, ſo heißt er **Beryll**.

Der rothgelbe Rubin heißt Hyacinth, einige aber ſind braungelb, honigfarb, halb oder ganz durchſichtig.

2. Halbedelſteine.

Sind nicht ſo hart, als jene, aber härter, als die gemeinen.

Kryſtall oder **Bergkryſtall** ſchießt im Schweizergebirge eckigt an, iſt oft ſehr groß.

Carniol iſt ſehr hart, roth, halb durchſichtig. Iſt er fleiſchfarbig, ſo heißt er **Sarder**.

Achat iſt vielfarbig, bisweilen weiß.

Chalcedon iſt vielfarbig und kaum halb durchſichtig.

Onyx iſt ein Achat mit weißen und ſchwarzen Streifen.

Sardonyx hat weiße und gelbe Streifen oder Puncte.

Lapis Lazuli iſt blau mit weißen Flecken; iſt mit Gold eingeſprengt; daraus macht man das **Ultramarin**, das eine blaue Farbe iſt, die ſo theuer iſt, als Gold. — **Turmalin**. — **Onyx**. **Jaspis**. — **Labradorſtein**. — **Porphyr**. — **Granit**.

3. Von der moſaiſchen und Florentiner Arbeit.

Opus Musivum (moſaiſche Arbeit) wird aus Glasgüſſen von verſchiedener Farbe, die in dünnen Tafeln gegoſſen und in feine Stifte wie Nadeln geſchnitten werden, in einen Teig von calcinirtem Marmor, Gummi, Eierweiß und Oel zuſammengeſetzt, ſo daß Portraite gleichſam daraus punctirt werden. In einem ſolchen Werke von zwei Quadratfuß ſind zwei Millionen Stiftchen der Art. Man polirt es hernach, wie einen Spiegel. An einem Stück von achtzig Quadratzoll bringen acht Künſtler zwei Jahre zu. In der Peterskirche zu Rom ſind ſie häufig. Florentiner Arbeit wird auf dieſelbe Art aus Edelgeſteinen zuſammengeſetzt.

4. Andere Steinarten.

Marienglas iſt aus durchſichtigen, öfters großen Blättern zuſammengeſetzt und ſchmelzt nicht im größten Feuer.

Jaspis iſt den Feuerſteinen an Härte ähnlich, aber vielfarbig.

Asbeſt iſt ein wäſſerigter Stein, der geklopft und gewaſchen kann geſponnen werden; daher die unverbrennliche Leinwand und eben ſolches Papier.

Amianth iſt eine Gattung davon mit gerāderen und biegſameren Faſern.

Marmor zerfällt im Feuer zu Kalk. Er hat entweder einerlei Farbe, oder er iſt geſprenkelt oder geädert. Der **Florentinerſtein** iſt ein Marmor. Man brennt daraus Gips.

Quarz füllt die Riſſe der Felſen an und iſt ohne Zweifel aus einem mit Salz imprägnirten Waſſer, was Steintheilchen mit ſich geführt hat, entſtanden.

Der **Serpentinſtein** iſt fleckigt auf grünlichem Grunde.

Porphyr iſt ſehr hart und roth, aber mit Flecken garnirt, hat bisweilen auch andere Farben. **Schiefer.** — **Speckſtein.** — **Tropfſtein.** — **Talkarten.** — Sogenannter Meerſchaum, ein Pfeifenthon.

5. Noch einige andere Stein- und Erdarten.

Bimſtein iſt eine ausgebrannte Steinkohle, von der beſten Art der Pechkohlen, wird alſo in der Gegend der feuerſpeienden Berge am Meiſten gefunden.

Der **Mexikaniſche Steinſchwamm.** Es iſt ein ſehr lockerer Stein, der ſich im Mexikaniſchen Meerbuſen an den Felſen findet. Man läßt das Waſſer durch ihn durchſeigen und gibt vor, daß es alsdann ſehr geſund ſei. Er wird ſehr theuer bezahlt.

Der **Bologneſerſtein** iſt klein, weißgrau, von ungleicher Fläche, ſchwefelhaften Theilen, nicht feſt, aber ſchwerer, als er es nach Proportion ſeiner Größe ſein würde. Er wird in verſchiedenen Gegenden Italiens, oft von der Größe einer wälſchen Nuß gefunden. Durch die Calcination bekommt er die Eigenſchaft, am Tage Licht einzuſaugen. Schon der Schein eines brennenden Lichtes gibt ihm Kraft, aber nicht der Mond. Er hat einen ſchweflichten Geruch. **Balduin** ahmt ihn durch eine Compoſition aus engliſcher Kreide und Spiritus nitri nach.

Man gräbt oft Steine auf, die nicht die Natur, ſondern die Menſchen gebildet haben, als ſteinerne Aexte, Waffen, Pfeile ꝛc. Imgleichen in der Schweiz, an einem gewiſſen Orte, eine ungemeine Menge ſteinerner Würfel mit ihren Zeichen von eins bis ſechs bezeichnet.

IV. Von den Erden ſind

die Siegelerden (terrae sigillatae) von Lemnos, Malta und Liegnitz zu merken. Sie ſind alle etwas fett, kleben ſtark an der Zunge, werden bei Fleckfiebern und Durchfall gebraucht.

Umbra iſt eine braune Kreide aus Umbra oder Spoleto in Italien.

Adlerſteine, heißen auch ſonſt Klapperſteine, haben in der Mitte einen Stein, der klappert.

Es gibt riechende Steine oder Violenſteine, imgleichen Mickſteine. In der neueren Zeit iſt ein Stein von der beſonderen Eigenſchaft entdeckt worden, daß er die Aſche, wie der Magnet das Eiſen, an ſich zieht.

V. Von den Verſteinerungen.

Das meiſte Flußwaſſer hat zarte verſteinernde Theile in ſich. Der Römiſche Kaiſer, Franz der Erſte, ließ einen Pfahl von der Donaubrücke in Serbien ausziehen, und man fand, daß, ob er gleich ſeit Trajan's Zeiten geſtanden, dennoch die Verſteinerung kaum einen Finger breit in das Holz gedrungen war. Man würde durch dergleichen verglichene Beobachtungen etwas auf das Alterthum unſeres Weltkörpers ſchließen können, wenn alle Waſſer eine gleiche verſteinernde Kraft hätten. Die Verſteinerungen werden am Häufigſten in Kalkſteinen, Marmor, Sandſteinen, Schiefer, Tuffſteinen und Feuerſteinen gefunden. Man findet verſteinerte Erdthiere oder ihre Theile. Auch in der Schweiz iſt ehedeß ein verſteinertes Schiff mit vielen Menſchen aus dem Gebirge gezogen worden. Man findet Geweihe von Hirſchen, Elephantenzähne u. ſ. w. in der Erde. Bisweilen aber auch Zähne von ſehr großen Thieren, deren Originale uns unbekannt ſind. Man hat Vogelneſter mit ihren Eiern verſteinert gefunden; Schlangen und Kröten gleichfalls. Verſteinerte Seethiere. Die Schlangenzungen ſind Zähne des Haifiſches. In den Kupfer-Schiefern in Deutſchland findet man genaue Abdrücke von Fiſchen. Man findet Zähne vom Wallroſſe. Die Ammonshörner ſind verſteinerte Nautili. Ich übergehe die ſchaligen Seethiere, davon man ungemein viele Gattungen unter den verſteinerten Seethieren findet. Verſteinertes Holz iſt gemein. Verſteinerte Wurzeln einer mergelartigen Steinart heißen Beinbruch oder **Osteocolla**. Abgedruckte Blätter, Früchte, Mandeln, Datteln, Pflaumen u. ſ. w. Das Seltenſte iſt eine Melone von dem Berge Libanon, in der man noch alle Kerne, Fächer und Häute deutlich ſehen kann. Es ſind auch Verſteinerungen, deren Urſprung uns bekannt iſt, als die ſogenannten Donnerſteine oder Belemniten, welche Einige für **Dactylos marinos**, Andere für Stacheln von Meerigeln halten. Dazu gehören die Judenſteine, die wie Oliven ausſehen. Die Krötenſteine, Buffoniten, ſind kleine halbrunde, hellbraune Steine, welche Einige für Backenzähne des Haifiſches halten.

VI. Vom Urſprunge der Mineralien.

Der Erdkörper, ſoweit wir in ihm durch das Graben gelangen können, beſteht aus **Stratis** oder Schichten, deren eine über der anderen bald horizontal, bald nach einer oder der anderen Gegend hin geneigt fortläuft, bisweilen aber hie und da unterbrochen ſind. Dieſe können nicht anders, als in den großen Revolutionen der allgemeinen und oft wieder erneuten Ueberſchwemmungen durch den Abſatz mancherlei Schlammes erzeugt worden ſein. Es ſind Schichten von allerlei Stein und Schiefer, Marmor und Fels, von Erden u. ſ. w. Das ſie bildende Waſſer, welches auch noch im Grunde des Adriatiſchen Meeres eine Steinſchicht nach der anderen bildet, hat ohne Zweifel viele Minerale und manche Gattungen von Steinen durch die Zuſammenſetzung von verſchiedenen Materien gebildet, welche in den Schwefelkieſen, den ſauern vitrioliſchen Materien u. a. m. in der inneren Erde hervorgehen, durch die Ausdampfungen der arſenikaliſchen Materie, der ſauren und ſulphuriſchen Dämpfe und durch Zuſammenſetzung mit einer ſubtilen metalliſchen Erde, nach und nach in den Geſteinen erzeugt zu ſein ſcheinen und ſich noch ferner erzeugen. Gemeiniglich liegt eine Gattung Erz in einem Steine oder Fels, als ſeiner Mutter, und in keiner von den oberen und unteren Schichten, weil dieſe vielleicht alle dieſe Dämpfe gehörig anzieht und vereinbart. Die Natur wirkt langſam und Jahrhunderte durch, durch einen kleinen Anſatz. Menſchen alſo, die geſchwinde und plötzlich ſolche Zeugungen zuwege bringen wollen, betrügen ſich gemeiniglich, wenn ſie Metalle aus ihren Principien zuſammenſetzen wollen, z. E. als Gold. Man bringt zwar falſche Edelgeſteine zuwege, aber es fehlt ihnen die Härte und die genaue Vereinigung der Materie.

Dritter Abſchnitt.

Summariſche Betrachtung der vornehmſten Naturmerkwürdigkeiten aller Länder nach geographiſcher Ordnung.

Der erſte Welttheil.

Aſien.

China.

Im nördlichen Theile dieſes großen Reiches iſt die Winterkälte ſtärker, als in einem gleichen Parallel in Europa. Dieſes Reich iſt ohne Zweifel das volkreichſte und cultivirteſte in der ganzen Welt. Man rechnet in China ſo viele Einwohner, als in einem großen Theile der übrigen Welt zuſammen. Faſt durch jede Provinz ſind Kanäle gezogen, aus dieſen gehen andere kleinere zu den Städten und noch kleinere zu den Dörfern. Ueber alle dieſe gehen Brücken mit einigen gemauerten Schwibbogen, deren mittelſter Theil ſo hoch iſt, daß ein Schiff mit Maſten durchſegeln kann. Der große Kanal, der von Kanton bis Peking reicht, hat an Länge keinen anderen ſeines Gleichen in der Welt. Man hebt die Schiffe durch Krähne, und nicht wie bei uns durch Schleuſen aus einem Kanal in den anderen, oder über Waſſerfälle. Die große Chineſiſche Mauer iſt, mit allen Krümmungen gerechnet, dreihundert Deutſche Meilen lang, vier Klafter dick, fünf Klafter hoch, oder, wie Andere berichten, fünf Ellen dick und zehn Ellen hoch. Sie geht über erſtaunende Berge und Flüſſe durch Schwibbogen. Sie hat ſchon ein tauſend acht hundert Jahre geſtanden.

Die Chineſiſchen Städte ſind alle, ſoferne es der Grund leidet, accurat und ins Viereck getheilt und durch zwei Hauptſtraßen in vier Viertheile getheilt, ſo daß die vier Thore gerade gegen die vier Weltgegenden hinſtehen. Die Mauer der Stadt Peking iſt beinahe einhundert Fuß hoch. Der Porzellanthurm in Nanking hat eine Höhe von zweihundert Fuß und iſt in neun Stockwerke getheilt. Er hat bereits vierhundert Jahre geſtanden, beſteht aus Porzellan und iſt das ſchönſte Gebäude im Orient.

Sitten und Charakter der Nation.

Die Chineſen ſehen Jemand für ſchön an, der lang und fett iſt, kleine Augen, eine breite Stirne, kurze Naſe, große Ohren, und wenn er eine Mannsperſon iſt, eine grobe Stimme und einen großen Bart hat. Man zieht ſich mit Zänglein die Barthaare aus und läßt nur einige Büſchlein ſtehen. Die Gelehrten ſchneiden ſich die Nägel an ihrer linken Hand niemals ab, zum Zeichen ihrer Profeſſion.

Der Chineſe iſt von einem ungemein gelaſſenen Weſen. Er hält hinter dem Berge und ſucht die Gemüther Anderer zu erforſchen. Es iſt ihnen nichts verächtlicher, als in Jähzorn zu gerathen. Sie betrügen ungemein künſtlich. Sie können ein zeriſſenes Stück Seidenzeug ſo nett wieder zuſammennähen, daß es der aufmerkſamſte Kaufmann nicht merkt; und zerbrochenes Porzellan ſticken ſie mit durchgezogenem Kupferdrath in der Art zu, daß Keiner anfänglich den Bruch gewahr wird. Er ſchämt ſich nicht, wenn er auf dem Betruge betroffen wird, als nur inſofern er dadurch einige Ungeſchicklichkeit hat blicken laſſen.

Er iſt rachgierig, aber er kann ſich bis auf bequeme Gelegenheit gedulden. Niemand duellirt ſich. Er ſpielt ungemein gerne. Iſt feige, ſehr arbeitſam, ſehr unterthänig und den Complimenten bis zum Uebermaaße ergeben; ein hartnäckiger Verehrer der alten Gebräuche und in Anſehung des künftigen Lebens ſo gleichgültig, als möglich. Das Chineſiſche Frauenzimmer hat durch die in der Kindheit geſchehene Einpreſſung nicht größere Füße, als ein Kind von drei Jahren. Es ſchlägt die Augenwimper nieder, zeigt niemals die Hände und iſt übrigens weiß und ſchön genug.

Eſſen und Trinken.

In China iſt Alles eßbar, bis auf die Hunde, Katzen, Schlangen u. ſ. w. Alles Eßbare wird nach Gewicht verkauft; daher füllen ſie den Hühnern den Kropf mit Sand. Ein todtes Schwein gilt, wenn es mehr wiegt, auch mehr, als ein lebendiges. Daher der Betrug, lebendige Schweine zu vergiften, und, wenn ſie über Bord geworfen werden, wieder aufzufiſchen. Man hat anſtatt der Gabeln zwei Stäbchen von Ebenholz. Auch haben die Chineſen keine Löffel. Sie ſitzen nicht, wie andere orientaliſche Völker, auf der Erde, ſondern auf Stühlen. Ein Jeder hat ſein eignes Tiſchchen bei dem Gaſtmahle. Alles Getränke wird bei ihnen warm getrunken, ſogar der Wein, und das Eſſen genießen ſie kalt. Bei Gaſtmählern ſchlägt Einer den Tact, und dann heben Alle ihre Taſſen zugleich auf und trinken, oder thun, als wenn ſie tränken. Der Wirth gibt die Zeichen, wenn ſie anfangen, etwas zum Munde zu bringen, auch wenn ſie abſetzen ſollen. Alles geſchieht wohl drei Stunden lang ſtillſchweigend. Zwiſchen der Mahlzeit und dem Nachtiſche ſpaziert man im Garten. Dann kommen Komödianten und ſpielen alberne Poſſen. Sie tragen Wachteln in der Hand, um ſich an ihnen als Müffen zu erwärmen. Die Tataren machen hier auch Brantwein aus Pferdemilch und ziehen ihn über Schöpſenfleiſch ab, wodurch er einen ſtarken, aber ekelhaften Geſchmack bekommt.

Complimente.

Niemand in China ſchimpft oder flucht. Alles, was er ſagt, wenn er ſich meldet, wenn er den Beſuch abſtattet, was für Geberden und Reden er führen ſoll, was der Wirth dabei ſagt oder thut; das Alles iſt in öffentlichen herausgegebenen Complimentirbüchern vorgeſchrieben, und es muß nicht ein Wort davon abgehen. Man weiß, wie man höflich etwas abſchlagen ſoll, und wenn es

Zeit iſt, ſich zu bequemen. Niemand muß ſein Haupt beim Grüßen entblöſſen, dieſes wird für eine Unhöflichkeit gehalten.

Ackerbau, Früchte und Manufacturen.

Die Hügel werden in Terraſſen abgeſtutzt. Der Miſt wird aus den Städten auf den Kanälen herbeigeführt, und trockene Ländereien unter Waſſer geſetzt. Ein jeder, auch der kleinſte Flecken Landes wird genutzt. Von dem Talgbaum iſt oben die Rede geweſen. Vom Wachsbaume berichtet man, daß ein Inſect, wie eine Fliege, nicht allein die Blätter, ſondern auch bis auf den Kern oder Stamm die Baumrinde durchſteche, woraus das weiße Wachs, wie Schnee, tropfenweiſe hervorquille. Der Theeſtrauch. Das Bambusrohr, von welchem ſie faſt alle Geräthe, auch ſogar Kähne machen; aus der Rinde deſſelben wird das überfirnißte Papier verfertigt, welches ſehr dünne und glatt iſt, aber von Würmern leicht verzehrt wird. Daher ihre Bücher immer müſſen abgeſchrieben werden. Kütlang oder ein zähes Chineſiſches Rohr, wovon man Ankertaue flicht, welche nicht ſo leicht faulen, als die, welche aus Hanf gemacht ſind. Der Firnißbaum, mit deſſen Lack die Chineſen Alles, was in ihren Häuſern iſt, überfirniſſen. Die Wurzel Ginſeng oder Mannswurzel, weil ſie ſich in zwei Aeſte, gleich den Lenden eines Mannes theilt. Der Kaiſer ſchickt jährlich zehntauſend Tataren in die Chineſiſche Tatarei aus, um dieſe Wurzel für ihn einzuſammeln. Das Uebrige können ſie verkaufen. Sie iſt ungemein theuer. Die Seidenwürmer arbeiten auf den Maulbeerbäumen in den ſüdlichen Provinzen ohne Pflege. Ihre Seidenzeuge ſind vornehmlich mit Figuren von eingewirkten Drachen geziert. Ihre Tuſche oder Chineſiſche Tinte wird aus Lampenruß verfertigt, den ſie durch Muskus wohlriechend machen. Der Kaiſer ackert alle Jahr einmal öffentlich.

Von den Wiſſenſchaften, der Sprache und den Geſetzen.

Ihre Aſtronomie iſt zwar alt, und in Peking iſt viele Jahrhunderte vor Ankunft der Miſſionarien ein Obſervatorium geweſen.

Allein ihr Kalender war höchſt falſch. Die Verkündigung der Finſterniſſe erſtreckte ſich kaum auf den Tag, nicht aber bis auf Minuten, wie bei uns. Sie ziehen aber dieſe Verkündigung aus Tabellen, daher man damit [nicht] zuſammenreimen kann, wie es möglich iſt, daß ihre Gelehrten glauben können, der Mond oder die Sonne würden zur Zeit der Finſterniß von einem Drachen gefreſſen, dem ſie mit Trommeln ſeine Beute abzujagen ſuchen. Es kann aber auch ſein, daß dieſes ein alter Aberglaube von den Zeiten der Unwiſſenheit her iſt, den die Chineſen, als hartnäckige Verehrer alter Gebräuche noch beibehalten, ob ſie gleich deſſen Thorheit einſehen. Die Kenntniſſe der Mathematik und anderer Wiſſenſchaften haben der Predigt des Evangeliums in China ſtatt der Wunder gedient. Die Chineſiſche Sprache hat nur dreihundertunddreißig einſilbige Wörter, welche alle nicht flectirt werden, aber die verſchiedenen Töne, Aſpirationen und Zuſammenſetzungen machen dreiundfünfzigtauſend Wörter aus. Die Zeichen ihrer Schrift bedeuten nicht die Töne, ſondern die Sachen ſelber und zuweilen umfaſſen ſie auch mehrere Begriffe zuſammen. Z. E. Guten Morgen, mein Herr! wird durch ein Zeichen ausgedrückt. Die Bewohner von Cochinchina und Tunquin verſtehen wohl der Chineſen Schrift, aber nicht ihre Sprache. Ein Gelehrter muß zum Wenigſten zwanzigtauſend Charaktere ſchreiben und kennen lernen. Sie curiren viele Krankheiten durch die Kauteriſation, oder durch Brennen mit heißen kupfernen Platten. Einige Kaiſer und Andere haben ſich lange mit der Grille vom Trank der Unſterblichkeit geſchleppt. Die Buchdruckerkunſt iſt ſo beſchaffen: man klebt die Blätter eines wohl abgeſchriebenen Buchs auf ein langes Bret und ſchneidet die Charaktere in Holz aus. Die Chineſen haben **gradus academicos**. Die Candidaten zur Doctorwürde werden gemeiniglich vom Kaiſer ſelbſt examinirt. Mit ihnen werden die wichtigſten Aemter beſetzt. Weil alle ihre Archive von einem ihrer Kaiſer vor zweitauſend Jahren ſind vertilgt worden, ſo beſteht ihre alte Geſchichte faſt blos aus Traditionen. Ihr erſtes Geſetz iſt der Gehorſam der Kinder gegen die Eltern. Wenn ein Sohn Hand an ſeinen Vater legt, ſo kommt das ganze Land darüber in Bewegung. Alle Nachbarn kommen in Inquiſition. Er ſelbſt wird condemnirt, in zehntauſend Stücke zerhauen zu werden. Sein Haus und die Straße ſelber, darinnen es ſtand, werden niedergeriſſen und nicht mehr gebaut. Das zweite Geſetz iſt Gehorſam und Ehrerbietigkeit gegen die Obrigkeit.

Das dritte Geſetz betrifft die Höflichkeit und Complimente.

Diebſtahl und Ehebruch werden mit der Baſtonade beſtraft. Jedermann hat in China die Freiheit, die Kinder, die ihm zur Laſt werden, wegzuwerfen, zu hängen oder zu erſäufen. Dies geſchieht, weil das Land ſo volkreich iſt, das Heirathen zu befördern. Ungeachtet ihres Fleißes ſterben doch jährlich in einer oder der anderen Provinz viele Tauſende Hungers. In Peking wird täglich eine Zeitung abgedruckt, in der das löbliche oder tadelhafte Verhalten der Mandarinen ſammt ihrer Belohnung oder Strafe angegeben wird.

Religion.

Die Religion wird hier ziemlich kaltſinnig behandelt. Viele glauben keinen Gott; Andere, die eine Religion annehmen, bemengen ſich nicht viel damit. Die Secte des Fo iſt die zahlreichſte. Unter dieſem Fo verſtehen ſie eine eingefleiſchte Gottheit, die vornehmlich den großen Lama zu Barantola in Tibet anjetzt bewohnt und in ihm angebetet wird, nach ſeinem Tode aber in einen anderen Lama fährt. Die Tatariſchen Prieſter des Fo werden Lamas genannt, die Chineſiſchen Bonzen. Die katholiſchen Miſſionarien beſchreiben die den Fo betreffenden Glaubensartikel in der Art, daß daraus erhellt, es müſſe dieſes nichts Anderes, als ein ins große Heidenthum degenerirtes Chriſtenthum ſein. Sie ſollen in der Gottheit drei Perſonen ſtatuiren, und die zweite habe das Geſetz gegeben und für das menſchliche Geſchlecht ſein Blut vergoſſen. Der große Lama ſoll auch eine Art des Sacramentes mit Brod und Wein adminiſtriren. Man verehrt auch den Confucius oder Con-fu-tſe, den Chineſiſchen Sokrates. Es ſind auch einige Juden da, die, ſowie diejenigen auf der Malabariſchen Küſte, vor Chriſti Geburt dahin gegangen ſind und von dem Judenthume wenig genug mehr wiſſen. Die Secte des Fo glaubt die Seelenwanderung. Es iſt eine Meinung unter ihnen, daß das Nichts der Urſprung und das Ende aller Dinge ſei, daher eine Fühlloſigkeit und Entſagung aller Arbeit auf einige Zeit gottſelige Gedanken ſind.

Ehen.

Man ſchließt mit den Eltern die Ehe, ohne daß beide Theile einander zu ſehen bekommen. Die Mädchen bekommen keine Mitgabe, ſondern werden noch dazu verkauft. Wer vieles Geld hat, kauft ſich ſo viele Frauen, als er will. Ein Hageſtolzer oder alter Junggeſelle iſt bei den Chineſen etwas Seltenes. Der Mann kann, wenn er den Kaufſchilling verlieren will, die Frau, ehe er ſie berührt, zurückſchicken; die Frau aber nicht.

Waaren, die ausgeführt werden.

Dahin gehören vornehmlich Theebou, Sirglothee, Queckſilber, Chinawurzel, Rhabarber, rohe und verarbeitete Seide, Kupfer in kleinen Stangen, Kampher, Fächer, Schildereien, lackirte Waaren, Porzellan, Sago, Borax, Lazurſteine; Turenaque. Indianiſche Vogelneſter ſind Neſter von Vögeln, die den Meerſchwalben gleichen, und welche aus dem Schaume des Meeres, der mit einem in ihrem Schnabel generirten Safte vermengt wird, jene Neſter bilden. Sie ſind weiß und durchſichtig, werden in Suppen gebraucht und haben einen aromatiſchen Geſchmack.

(Die neueſten Berichte der Engländer ſeit Macartney's Geſandtſchaftsreiſe haben uns China in vielen Stücken von einer anderen Seite kennen gelehrt, als bis dahin die Miſſionsnachrichten. Aber auch in jenen Nachrichten herrſcht noch unfehlbar große Uebertreibung, doch ohne Schuld der Engländer.)

Tunquin

hat ehedeß zu China gehört. Es liegt China gegen Südweſten und am Nächſten. Die Hitze iſt hier in dem Monate um den längſten Tag größer, als unter der Linie. Hier ſind die in dem heißen Erdgürtel angeführten Mouſſons regulär, nämlich von dem Ende des

April bis zum Ende des Auguſtmonates weht der Südweſtwind und es erfolgt Regen, vom Auguſt bis October häufige Typhons, vornehmlich um den Neu- und Vollmond, mit abwechſelnden Südweſt- und Nordoſtwinden. Vom November bis in den April Nordoſtwind und trockenes Wetter. Die Fluth und Ebbe iſt hier von derjenigen in den übrigen Welttheilen unterſchieden. Die erſtere dauert zwölf Stunden, und die letztere gleichfalls. Von dem neuen Lichte bis zum erſten Viertel, gleichfalls vom vollen Lichte bis zum letzten Viertel ſind hohe Fluthen. Die übrige Zeit hindurch ſind ſie niedrig. In der Zeit der hohen Fluth fängt das Waſſer mit dem aufgehenden Monde an zu ſteigen, und in den niedrigen Fluthen mit dem untergehenden. Wenn die Regen zur rechten Zeit ausbleiben, ſo verkaufen die Leute aus Noth ihre Kinder, Weiber oder ſich gar ſelbſt. Das Land iſt ſehr volkreich. Die Einwohner ſind gelb und wohlgeſchaffen, haben glatte Geſichter, glauben, daß es ein Vorrecht ſei, weiße Zähne zu haben, und färben ſich daher dieſelben im zwölften oder dreizehnten Jahre ſchwarz. Der Betelarak herrſcht bei ihnen ſehr, ſowie im übrigen Indien. Sie ſind ehrlicher im Handel, als die Chineſen, verkaufen auch Seidenzeuge und lackirte Sachen, Indianiſche Vogelneſter und Muskus u. ſ. w.

Sie haben viel mit der Religion und den Satzungen der Chineſen gemein.

Cochin-China.

In der Armee des Königs wird, ſowie in der von Tunquin, die Probe mit den Soldaten, die ſich am Beſten zur Leibwehr ſchicken, in der Art gemacht, daß man die, welche am Meiſten und Hurtigſten Reis freſſen können, dazu nimmt, denn dieſe hält man für die Tapferſten. Die Nation iſt nüchtern und mäßig. Faule Fiſche iſt ihr beſtes Gericht. Sie ſind trotzig, untreu, diebiſch, ungerecht und ſehr eigennützig. Das Land iſt arm. Man bietet die Weiber den Schiffern für Geld an, und die Weiber ſind ſehr begierig nach dieſem Wechſel.

Siam

und andere, dieſem Reiche zum Theil zinsbare Länder.

Die Halbinſel Malakka iſt reich an Pfeffer. Die Hauptſtadt Malakka war ehedeß wegen der berühmten Straße von Malakka eine der reichſten Städte im Orient. Daher die Malgiſiſche Sprache allenthalben ſo ſehr im Schwange iſt

Im Königreiche Siam macht der Strom Menam auch ſeine geſetzte Ueberſchwemmung, und zwar in den Sommermonaten. Der weiße Elephant, (ſie haben ſelten mehr, als einen,) wird aus goldenen Schüſſeln bedient, es ſoll die Seele irgend eines Prinzen in ihm wohnen; nächſt dem wird ein ſchwarzer Elephant ſehr hoch geſchätzt. Der Siamiſche Hof iſt der prächtigſte unter allen ſchwarzen Höfen in Aſien. Die Häuſer werden auf Bambuspfeilern dreizehn Fuß über der Erde wegen der Ueberſchwemmungen erhöht, und ein Jeder hat zu der Zeit ein Boot vor der Thüre. Die Siamer ſind furchtſam in Gefahren, ſonſt ohne Sorgen, nüchtern, hurtig, etwas zu faſſen, aber träge, etwas zur Perfection zu bringen, trotzig gegen Demüthige und demüthig gegen Trotzige, ſonſt Herren über ihre Affecte. Sie ſind klein, doch wohlgebildet, ſchwarz mit breiten Geſichtern, ſpitziger Stirne und Kinn; ſie haben kleine dunkle Augen, kurze Naſen, große Ohren; ſie laſſen die Nägel mit Fleiß ſehr lang wachſen, Einige beſchlagen ſie mit Kupfer. Sie enthalten ſich ſehr der Schwatzhaftigkeit.

Sie ſind auch voll Ceremonien. Exempel, wie ſie den Brief ihres Königs an den König von Frankreich nicht in der unterſten Etage logiren wollten.

Geſchmack an verdorbenen und ſtinkenden Fiſchen iſt ihnen mit den Cochin-Chineſern gemein. Ballachare iſt ein Muß von geſtoßenen Fiſchen, die ſchlecht geſalzen werden und faulen. Sie brauchen ſie als Soya zu Saucen. Eben ein ſolches Gericht haben ſie aus kleinen, halb verfaulten Krebſen, die zerſtoßen ſo dünn, wie Senf werden.

Cocosnußöl iſt ſehr ekelhaft für den Europäer, wenn es eine

Zeit lang geſtanden hat; ſie aber eſſen davon allezeit mit großem Appetit. Sie eſſen, wie überhaupt in den heißen Indiſchen Ländern, nicht viel Fleiſch, wie denn die Europäer ſich dort gleichfalls deſſelben entwöhnen. Was ſie aber am Liebſten eſſen, ſind die Gedärme. In ihrem Handel ſind ſie ſehr ehrlich. Sie bedienen ſich auch der obgenannten Kauris, die man hier Mohrenzähne nennt, und hornförmige Muſcheln ſind, die ſtatt der Münzen dienen. Es gehen ſechs- bis achthundert derſelben auf einen Pfennig. Die Leute hier kommen gut mit Goldſchlagen zurecht. In der Malerei zeichnen ſie, wie die Chineſen, ungeheure und blos unmögliche Dinge.

Das Land von Siam iſt mit einer hohen Schicht Lehm bedeckt, wegen der Ueberſchwemmung der Flüſſe, und man findet daſelbſt ſchwerlich einen Feuerſtein. Unter ihren Gewächſen merke ich nur das im Orient ſo berühmte Aloesholz, welches ſonſt auch Paradies-, Kalambach-, Aquilaholz hieß, und in Siam, imgleichen in Cochinchina gefunden wird. Es iſt von ſo verſchiedener Güte, daß ein Pfund bisweilen mit drei Thaler, bisweilen mit tauſend Thaler bezahlt wird. Man braucht es zum Räuchern in den Götzentempeln.

Die Portugieſen nennen das grobe Siamiſche Zinn, das man auch in China hat, Calin, dazu man Galmei ſetzt und daraus man Tutenag macht.

Ihre Wiſſenſchaften ſind ſchlecht. Es iſt zu merken, daß hier die Aerzte durch ein ſanftes Reiben und Streicheln viele Krankheiten heben. Sonſt, wenn unbekannte Krankheiten vorfallen, ſo bilden ſie dem Kranken ein, er habe eine ganze Hirſchhaut oder einen Klumpen Fleiſch von zehn Pfund im Magen durch Zauberei, welchen ſie durch Medicin abzuführen verſprechen.

Aſtrologen werden ſtark geſucht; wenn ſie nicht mit ihren Wahrſagereien eintreffen, iſt eine bedeutende Menge von Schlägen ihr Lohn. In Rechtsaffairen, wenn der Beweis nicht leicht möglich iſt, kann man ſeine Unſchuld auch durch Feuer- und Waſſerproben darthun, ſowie vordem bei uns. Die Prieſter geben auch den Beſchuldigten Brechpillen mit großen Verfluchungen ein; wer ſich nach ihrem

Genuſſe erbricht, iſt unſchuldig. Im Kriege ſind ſie ſchlechte Helden. In den Kriegen mit Pegu ſuchen ſich beide Armeen ſo lange auszuweichen, als möglich. Treffen ſie ſich ungefähr, ſo ſchießen ſie ſich über den Kopf weg und ſagen, wenn Einer ungefähr getroffen wird, er habe es ſich ſelbſt zu verdanken, weil er ſo nahe gekommen. Die jährliche Ueberſchwemmung macht dem Kriege ein Ende. Sie haben Nonnen- und Mönchsklöſter in noch größerer Anzahl, als es deren in Portugal gibt. Die Mönche werden Talapoins genannt. Sie lehren, daß Alles in der Welt, belebte und unbelebte Weſen, eine Seele habe, die aus einem Körper in den anderen übergehe. Sie geben ſogar vor, ſich dieſer Wanderung ſelbſt zu erinnern. Man verbrennt mit dem Verſtorbenen die beſten Güter deſſelben, imgleichen oft die Weiber, damit jener ſie in jenem Leben wiederfinde; denn ihrer Meinung nach ſind ſie nach dem Tode in den Himmel oder in die Hölle verſetzt worden. Sie verwerfen die göttliche Vorſehung, lehren aber, daß durch eine fatale Nothwendigkeit Laſter beſtraft und Tugenden belohnt werden. Sie vergießen ungern Blut, preſſen keinen Saft aus Pflanzen, tödten kein Vieh, ſondern eſſen es nur, wenn es von ſelbſt geſtorben iſt. Daher ihre milden Kriege mit den Peguanern. Die Talapoins leben vom Betteln, ſie ſind liebreich und tugendhaft. Man verehrt bei ihnen nicht eigentlich ein höchſtes Weſen, ſondern den **Sommona Cadam**, einen ehedeß geweſenen Talapoin, der ſich nun in dem Zuſtande der größeſten Glückſeligkeit befinden ſoll, zu welchem auch, wie ſie glauben, die Menſchen nach vielen Wanderungen gewöhnlich in andere Körper gelangen, indem ſich ihre Seele mit der Seele der Welt vermengt und als Funke in dem Himmelsraume übrig iſt. **Sommona Cadam** aber ſoll wegen ſeiner großen Heiligkeit dahin gelangt ſein. Die Gottloſen werden zu ewigen Wanderungen in andere Körper verurtheilt.

Die Unempfindlichkeit iſt bei ihnen die größeſte Glückſeligkeit. Ihre Leichen werden verbrannt.

Pegu

gehört gegenwärtig zu Ava. Die Ebben und Fluthen ſind auf den

Flüſſen Pegu und Ava nahe an ihren Ausflüſſen außerordentlich wüthend. Der König nennt ſich einen Herrn des weißen Elephanten, ſo wie der von Siam.

Außer den Feuer- und Waſſerproben gibt man dem Beſchuldigten rohen Reis zu kauen, unter dem Bedrohen, daß er erſticken müſſe, wenn er Unrecht habe. Parallele mit den Hottentotten, denn dieſe ſpielen mit den unglückſeligen Menſchen ſo grob, liebkoſen ſie mit ihren Händen und Füßen und werfen ſie dergeſtalt hin und her, daß den Zuſchauern ſchon ſelbſt bange wird und es ein klägliches Schauſpiel abgibt. Die härteſte Strafe iſt hier, ſo wie in anderen benachbarten Ländern, dem Kurzweil der Elephanten übergeben zu werden. Die Peguaniſchen Talapoins werden als die gütigſten Menſchen von der Welt gerühmt. Sie leben von den Speiſen, die ſie an den Häuſern betteln, und geben, was ſie nicht brauchen, den Armen, ſie thun Allem, was da lebt, Gutes, ohne Unterſchied der Religion. Sie glauben, Gott habe an dem Unterſchiede der Religion einen Gefallen und halte alle ſolche Religionen für gut, die den Menſchen gutthätig und liebreich machen. Sie ſchlichten mit großer Bemühung alle Streitigkeiten unter den Menſchen.

Die Weiber machen ſich gerne mit Europäern gemein und bilden ſich etwas darauf ein, wenn ſie von ihnen ſchwanger werden. Ihre Kleidung iſt anſtößig. Ueberhaupt iſt die Nation ziemlich wohlgeſtaltet und gutartig, obgleich nicht tapfer.

Arrakan.

Die Bewohner dieſes Reiches legen ihren Kindern eine bleierne Platte auf die Stirne, um ſie ihnen breit zu drücken. Sie halten dieſes für eine beſondere Schönheit, haben kleine Augen, machen ſich große Ohren, daß ſie bis auf die Schultern hängen, indem ſie in das Loch, welches ſie eingebohrt haben, von Zeit zu Zeit immer dickere Kügelchen von Pergament hineinſtopfen. Sie ſind im höchſten Grade eigennützig. Sie bringen ſo, wie andere Indianer, die Fiſche dann erſt, wenn ſie ſtinken, auf den Markt. Es hält ſchwer, daß eine Frauensperſon als Jungfer einen Mann bekomme. Wenn ſie Zeugniſſe hat, daß ſie ſchon mit einem Manne zu thun gehabt, ſo iſt dies eine wichtige Empfehlung zur Verehelichung. Man verbrennt hier, wie in den vorher angeführten Ländern, die Leichen. Man holt aus dieſem Lande Edelgeſteine. Die Büffelochſen, die ſonſt im wilden Zuſtande ſehr grimmig ſind, werden hier zum Laſttragen und anderen Arbeiten ſehr wohl gezähmt.

Aſchem.

Nordwärts von Arrakan und Pegu. Iſt in Anſehung deſſen, was das Land hervorbringt, eins der beſten Länder in Aſien, hat den beſten Gummilack, hat Gold und Silber. Die Einwohner verfertigen eine ſchöne Gattung Schießpulver, und es ſoll auch daſelbſt erfunden ſein. Es wird mit den Verſtorbenen alle ihr Hausgeräthe, auch wohl ihre Thiere, vergraben, damit ſie ihnen in jenem Leben mögen dienen können. Die Einwohner im nördlichen Theile ſehen ſchön aus, außer daß ſie mit Kröpfen behaftet ſind. Hundefleiſch iſt das Hauptgericht bei Gaſtmählern. Salz wird blos durch Kunſt gemacht, aus einem gewiſſen Kraute, das auf ſtillſtehendem Waſſer wächſt, aus deſſen Aſche ſie es laugen. Die alten Deutſchen ſollen es vor dieſem auf eben eine ſolche Art gewonnen haben.

Indoſtan.

Der große Mogul war bis auf neuere Zeiten, da das politiſche Syſtem der Engländer ſo gewaltige Revolutionen in jenen Gegenden hervorgebracht hat, Beherrſcher dieſes großen Landes allein, von den Tatariſchen Gebirgen an bis an das Cap Comorin, die äußerſte Spitze der Halbinſel dieſſeits des Ganges, und von Perſien bis Arrakan und Aſchem. In der gedachten Halbinſel herrſchen zwar viele Könige und Rajas, allein ſie waren dem Mogul, ſeitdem der große Aurengzeb ſie unter das Joch brachte, nun aber einem Theile nach den Engländern zinsbar, ja, manche ihrer großen Beſitzungen ſind denen der Oſtindiſchen Compagnie einverleibt. Die Einwohner der Halbinſel ſind aus Mohriſchem und Aradiſchem Geſchlechte, weil vor 250 Jahren dieſe daſelbſt Fuß faßten und ſich allenthalben ausbreiteten. Daher auch hin und wieder die Geſtalt dem Afrikaniſchen Mohren ähnlich iſt.

1. Von der Halbinſel dieſſeit des Ganges.

Es herrſcht daſelbſt, wie überhaupt in dem nördlichen Theile des heißen Erdſtriches, die Abwechſelung der Mouſſons. Allein in den Zwiſchenmonaten, ehe ſich der Wechſelwind vollkommen einſtellt, gibt es entſetzliche Orkane mit Gewittern vermiſcht, die einen grauſamen Schaden anrichten und vor denen ſich kein Menſch auf den Beinen erhalten kann. Die Land- und Seewinde wechſeln auch alle Tage ab. Die Seewinde wehen vom Mittage an bis zur Mitternacht, die Landwinde aber die übrige Zeit hindurch. Die Regenzeit fängt erſt gegen das Ende des Junius an und dauert bis gegen das Ende des Octobers auf der Malabariſchen Küſte. Auf Koromandel dagegen fängt ſie ſechs Wochen ſpäter an und dauert eben ſo viele Wochen länger. Auf der weſtlichen Küſte ſind mehrere Flüſſe, als auf der öſtlichen. Die Flüſſe ſind alle ſehr klein, weil ſie mehrentheils abgezapft und auf die Reisfelder geleitet werden, imgleichen weil ſie ſich nicht vereinigen, um große Flüſſe zu bilden.

An dem Vorgebirge Comorin iſt die Perlenbank, wo vornehmlich von den Holländern gefiſcht wird.

Unter der Oberherrſchaft des Königes von Cochin auf der Malabariſchen Küſte leben einige tauſend Familien Juden, die vielleicht zur Zeit Nebukadnezar's hieher gekommen ſind und wenig von den Propheten und Chriſto wiſſen.

In Golkonda und Bizapur oder Vizapur ſind die berühmten Demantgruben, deren einige, welche die ergiebigſten ſind, man doch abſichtlich hat zuwerfen laſſen, damit dieſes Edelgeſtein nicht zu gemein würde. In den Gebirgen Gate wohnen die Naiquen oder Fürſten, welche niemals dem Mogul ſind unterworfen geweſen.

In der Bai von Cambaja iſt die ſchnellſte Fluth von der Welt, der ſelbſt ein Pferd nicht ſoll entrinnen können.

2. Bengala.

Hat überhaupt ſehr große Künſtler. Ihre Leinewand übertrifft alle denkbare Feinheit. In Verfertigung gemalter Gläſer, Seidenzeuge, eines guten Mörtels zum Mauern, allerlei guter Medicamente und Chineſer-Arbeiten ſind ſie berühmt.

3. Kaſchmir

liegt am Gebirge, hat eine temperirte Luft, wie die angenehmſten Länder von Europa, hat auch Einwohner von eben ſolcher Farbe und Fähigkeiten, ſolche Früchte, und wird einem irdiſchen Paradieſe gleich geachtet.

> Hier iſt eine Lücke in der Kant'ſchen Originalhandſchrift, die ich der faſt diplomatiſchen Genauigkeit zufolge, welche ich mir hier, nach den in der Vorrede angegebenen Gründen, zum Geſetz gemacht habe, für jetzt nicht ausfülle. Noch einmal wiederhole ich es: Kant würde noch vor einigen Jahren Alles ganz anders geliefert haben; ich würde ohne jene Gründe ebenfalls anders verfahren ſein, aber ſo — und Kant forderte die Herausgabe ſeiner phyſiſchen Geographie von mir, mit einer dringenden Güte, der ich nicht widerſtehen konnte, nicht durfte. Anmerkung des Herausgebers.

Molukkiſche Inſeln.

Sie ſtehen unter der Herrſchaft der drei Könige von Ternate, Tidor und Batichian, welche alle Mahometaner ſind. Sie haben den Holländern die landesherrliche Hoheit abgetreten, und kann kein Holländer ohne Einwilligung ſeiner Landsleute geſtraft werden. Dieſe haben mit jenen auch einen Vertrag gemacht, daß ſie für ein gewiſſes anſehnliches Jahrgeld die Muskaten- und Nägleinbäume auf allen ihren Inſeln ausrotten, ausgenommen Amboina und Banda, und daß ſie hin und wieder Caſtelle zu der Beſchützung ihrer Handlung anlegen dürfen. Die Einwohner der Molukken ſind faul, feige, hoffärtig, betrügeriſch, lügenhaft, rächen ſich meuchelmörderiſcher Weiſe und halten Hurerei für keine Sünde. Es iſt hier, wie auf dem feſten Lande von Indien, ein Cocos- oder Palmbaum Alles in Allem. Die Blätter ſind ihr Tiſchtuch, auch ihre Teller, wozu auch Cocosſchalen kommen. Ausgehöhltes Bambusrohr iſt ihr Gefäß zum Trinken. Sago iſt ihr Brod. Die Nägeleinbäume werden blos auf Amboina und die Muskaten auf Banda geduldet. Schulz ſchreibt von den Einwohnern von Ternate, daß ſie Helden im Gefechte ſind, aber eine ewige Rachbegierde haben, übrigens ſehr ſchwarz von Farbe ſind und lange Haare haben. Die Ländereien von Amboina und den dazu gehörigen Inſeln ſind ſonſt die beſten; im Uebrigen aber ſind dieſe Inſeln arm und verlohnen den Holländern nicht die Unkoſten, wenn man die Gewürze ausnimmt. Der Nägeleinbaum gleicht einem Birnbaume, ſo wie der Muskatenbaum einem Apfelbaume.

Die Inſel Celebes oder Macaſſar.

Celebes, oder der nördliche Theil der Inſel, gehört dem Könige von Ternate zu. Macaſſar aber, der ſüdliche Theil, iſt unmittelbar unter dem Schutze der Holländer. Man hat dort Goldſand, Calambak, Sandelholz und Farbehölzer. Die Einwohner beſprengen ihren Tabak mit im Waſſer zerlaſſenem Opium, oder thun etwas davon, in der Größe eines Nadelknopfes, in die Pfeiſe, wovon ſie kühn im Gefechte werden. Die Macaſſaren ſcheinen die einzige kriegeriſche Nation, die jenſeits der Bai von Bengalen wohnt, zu ſein. Sie werden, wie die Schweizer, an anderen Höfen zur Leibgarde geſucht. Der Macaſſaren Farbe iſt ſchwärzlich, die Naſe platt und war in der Jugend in der Art eingedrückt. Ihre Buchſtaben ſind den Arabiſchen gleich, ſo wie ſie ſelbſt wahrſcheinlich von dieſer Nation abſtammen. Sie ſcheinen edel geſinnt zu ſein, ſind hitzig und auffahrend und nicht zur ſklaviſchen Unterthänigkeit gemacht. Sie ſind Mahomedaner. Sie ſchießen ihre Pfeile aus Blasröhren.

Von den Sundaiſchen Inſeln.

Borneo.

Iſt mit eine der größeſten unter allen bekannten Inſeln. Die Dünſte, die nach der Ueberſchwemmung aus dem Erdreiche aufſteigen, der Geſtank der alsdann zurückbleibenden Ungeziefer, die kalten Winde, welche plötzlich auf große Hitze folgen, machen dieſe Inſel zu einem ungeſunden Lande. Die Mouſſons wehen in der Art, daß vom October bis in den April Weſtwinde, nebſt vielem Regen, von der Zeit an aber bis in den October-Oſtwinde und trockenes Wetter auf der ſüdlichen Küſte erfolgen. Doch geht ſelten ein Tag hin, da nicht ein Regenſchauer ſich einſtellt, denn es findet auch an jedem Tage ein Wechſel der Land- und Seewinde Statt. Die nördliche Küſte wird nicht beſucht. Die Fluth erfolgt nur einmal in neun und zwanzig Stunden, und zwar bei Tage, denn in der Nacht wehen die Landwinde ſehr ſtark gegen dieſelbe. Die Bewohner der Küſten ſind Mahomedaner, im Inneren des Landes wohnen Heiden. Die Letzteren ſchießen auch, ſo wie die Macaſſaren, ihre Pfeile aus Blasröhren. Dieſe ſind auch mit einer Art von Bajonetten verſehen. Die Einwohner von Borneo ſind ſchwarz, haben aber lange Haare. Die Heiden im Inneren des Landes malen ſich den Leib blau, ziehen ſich die Vorderzähne aus und ſetzen ſich goldene ein. Man handelt allhier Gold in Stangen und in Staub ein, ferner Drachenblut, Affen und Ziegenbezoar, den beſten Kampher, Vogelneſter, ſchwarzen und weißen Pfeffer; der letztere, weil er von ſelbſt abgefallen und an der Sonne gelegen hat, iſt beſſer. Hier ſind auch Diamanten, ſo wie der Orangoutang. Hier herrſcht auch die Meinung vom Drachen, der den Mond verſchlingen ſoll. Die Bewohner von Borneo glauben, daß alle Krankheiten von einem böſen Geiſte herrühren, dem ſie ein Opfer, ſo wie ein kleines Schiff verehren und letzteres auf dem Fluſſe fortgehen laſſen.

Java

Auf dieſer Inſel herrſchen fünf Könige. Auf dem Lande des Königs von Bantam iſt Batavia erbaut. Der von Mataran iſt der mächtigſte. Vom Novembermonate bis in den März herrſchen Weſtwinde und naſſes Wetter, vom Mai bis in den October hingegen Oſtwinde und trockenes Wetter. Die Holländer halten in allen den anſehnlichſten Städten auf Java Feſtungen und geben allen Fürſten, ausgenommen den von Palambang, Leibgarden, um ſie in Ruhe zu halten.

Die herrſchende Religion iſt die Mahomedaniſche. Im Inwendigen des Landes ſind Heiden.

Die Javaner ſind gelb und von breitem Geſichte, herausſtehenden hohen Kinnbacken, platter Naſe, diebiſch, trotzig und ſklaviſch, bald wüthend, bald furchtſam. Die Europäer, wenn ſie bei ihren Sklaven eine Ausſage herausbringen wollen, ſo legen ſie ihnen ein Stöckchen, welches geſpalten iſt, an den Hals, und ſie müſſen ſagen: Schwarzer Johannes, wenn ich ſchuldig bin, ſo kneife mir den Hals zu! welches zu ſagen ſie, wenn ſie ſchuldig ſind, gemeiniglich nicht das Herz haben; oder ſie geben ihm einen Haufen trockenen Reis zu käuen, und bilden ihm ein, daß, wenn er lüge, es ihn erſticken werde; da alsdann dieſe Vorſtellung oft die Wahrheit herauspreßt. Oder ſie geben ihm einen Stock, eines Fingers lang, murmeln etwas darüber und bilden ihnen ein, daß derſelbe, wenn er bei den Schuldigen eine Zeit lang geweſen, einen Finger breit länger werde. Dieſer glaubt es und ſchneidet etwas davon. Man findet auf Java viel Pfeffer, Zuckerrohr und Kardamom, welches Gewürze an einem rohrähnlichen Baume wächſt. Man hat zwar Weinſtöcke und Trauben, aber man kann keinen Wein davon machen. Es ſind ferner darauf Kubeben, eine kriechende Pflanze, wie die des Pfeffers. Tamarinden, eine Art Bäume wie Kaſtanienbäume, die eine Schotenfrucht tragen, Benzoe, Betel und Titang oder Arekanüſſe. Es gibt, wiewohl ſelten, Orangoutangs, den Rhinoceros, fünf und zwanzig Fuß lange Schlangen, die einen ganzen Menſchen verſchlingen. Einige erzählen, daß man aus dem Bauche einer ſolchen Schlange ein Kind noch lebendig herausgezogen habe. Unter die großen Landplagen gehören die Kakerlacks, eine Art Käfer, welche Alles zerfreſſen, den Menſchen im Schlafe zerbeißen und häßlich ſtinken.

Sumatra.

Dieſe Inſel iſt ungeſund. Die Witterung geht gewöhnlich von der größeſten Hitze bis zur empfindlichſten Kälte plötzlich über. An den Küſten ſind Moräſte und Sümpfe von ausgetrocknetem Seewaſſer, welches ungeſunde ſtinkende Nebel verurſacht. Das Sterben der Fremden iſt ſo gewöhnlich, daß man faſt alle Furcht davor verloren hat. Aſchem iſt eines der Königreiche auf dieſer Inſel an der Nordſpitze derſelben. Der Regen, der hier beim naſſen Mouſſon fällt, iſt erſtaunlich heftig. Die Einwohner von Sumatra ſind ſchwärzlich, von platten Geſichtern, kleinen Naſen, färben ſich die Zähne ſchwarz und ſalben den Leib mit ſtinkendem Oele. Sie ſind an den Küſten Mahomedaner, im Inwendigen des Landes Heiden, ſie bedienen ſich ſtark; nebſt dem Betelarak, des Opiums und des Bangs. Das vornehmſte Landesproduct iſt der Pfeffer, hernach Reis und dann Zuckerrohr. Es wird hier viel Geld und mehr, als ſonſt irgend in Aſien aus den Bächen gewaſchen.

Ihre Prönen haben zu beiden Seiten Rahmen als Ausleger, worauf ſie zur Zeit des Sturmes zwei Männer ſetzen, und zwar der entgegengeſetzten Seite, das Umſchlagen zu verhüten.

Die Inſeln

Nicobar und Andaman

liegen nordwärts von Sumatra. Die Einwohner ſind lang und wohl gebildet, und dunkelgelb von Farbe. Sie haben eine Baumfrucht, deren ſie ſich als Brod bedienen, denn anderes Getreide haben ſie nicht. Sie eſſen auch nicht vieles Fleiſch. Man beſchuldigt ſie fälſchlich, daß ſie Menſchenfleiſch freſſen ſollen. Ueberhaupt haben die Vernünftigſten von allen Reiſenden dieſe, manchen unbekannten Völkern angedichtete Grauſamkeit unwahr befunden, worunter auch **Dampier** gehört.

Das Land der Papuas.

Es iſt noch nicht recht ausgemacht, ob es eine Inſel ſei. Die Einwohner der Küſte ſind ſchwarz und leben blos von Fiſchen. Ihre Religion ſoll in Verehrung eines kleinen Steins mit grünen und rothen Streifen beſtehen. Neuholland iſt von Dampier entdeckt worden, im ſechzehnten Grad der Südbreite. Die Einwohner ſind ſchwarz und haben ein wellichtes Haar, wie die Neger, und ſind faſt eben ſo häßlich, können die Augen nicht recht aufmachen, ſind ſo armſelig, als ein Volk auf der Erde.

Andere Inſeln in dieſem Meere.

Die Inſel Bali oſtwärts nahe an Ceylon heißt auch Klein-Java. Die Einwohner ſind faſt alle Götzendiener. Sie ſind weißer, als die Bewohner von Java, getreu, fleißig, tapfer, vornehmlich ihre Weiber ſehr vernünftig, arbeitſam, gutherzig. Daher dieſe gern von den Chineſen zu Weibern, oder in Java zu Sklavinnen, jene aber gerne zu Sklaven geſucht werden. Hier herrſcht der böſe Gebrauch, daß die Weiber ſich mit ihren verſtorbenen Männern verbrennen müſſen. Als im Jahre 1691 der Fürſt von Bali verſtarb, wurden von ſeinen vier hundert Weibern zwei hundert und ſiebzig mit Dolchen niedergeſtoßen, worauf ſie eine Taube, die ſie in der Hand hatten, fliegen ließen und ausriefen: wir kommen, Kaiſer! worauf ſie verbrannt wurden.

Auf Solor, Timor und einigen nahen Inſeln wird einzig und allein der ächte Sandelbaum, ſowohl der weiße, als der gelbe, und auch der rothe gefunden.

Ceylon.

Liegt nur acht Meilen vom feſten Lande Indiens. Die Holländer beſitzen die Küſte nunmehr, und der Kaiſer von Ceylon das Innere des Landes. Die alten Einwohner des Landes werden Cingaleſen genannt. Sie ſind braun von Farbe, aber nicht häßlich, ſind beherzt, munter und höflich, ſanftmüthig, ſparſam, aber ſtarke Lügner. Reis iſt ihre vornehmſte Speiſe. Zu ihren vornehmſten Bäumen gehört: 1. der Tallipot, hat ungemein große Blätter, welche wie Windfächer in langen Falten wachſen. Auf Reiſen tragen die Einwohner ſolche wider Sonne und Regen auf dem Kopfe. Ein jeder Soldat hat ein ſolches Blatt, ſtatt eines Zeltes. Der Baum bringt nicht eher Frucht, als in dem letzten Jahre, wenn er vertrocknen will. 2. Der Reſſule, aus deſſen abgezogenem Safte ſie Braunzucker kochen. 3. Der Zimmetbaum iſt allein auf dieſer Inſel anzutreffen; die zweite untere abgeſtreifte

Rinde iſt der Zimmet. Es gibt verſchiedene Gattungen von Zimmetbäumen. Ein jeder Baum geht aus, ſobald er abgeſchält worden, und er muß an ſechs Jahre alt ſein, um dazu gebraucht zu werden. Der ganze vortreffliche Geſchmack ſitzt in dem zarten Häutchen, welches die Rinde inwendig bekleidet, deſſen Oel beim Trocknen in die Rinde dringt. Das Holz, die Blätter, die Frucht haben zwar etwas von dem Geruche in ſich, aber wenig. Eine Art Vögel, Zimmetfreſſer genannt, pflanzen dieſen Baum durch die von ihnen unverdauten Fruchtkörner fort, wie dann auch nach abgehauenen Bäumen neue Sprößlinge aufſchießen. Der Geruch dieſer Bäume iſt weit in die See zu merken. Aus den Wurzeln macht man Kampher.

Dieſe Inſel hat eine große Menge Elephanten, welche die Einwohner geſchickt zu fangen und zu zähmen wiſſen. Die Blutigel ſind hier auf Reiſen eine erſtaunliche Plage. Das hieſige inländiſche Papier beſteht aus Striemen, die aus den Blättern des Tallipot geſchnitten werden, und in die man mit einem Griffel die Buchſtaben ritzt. Sie verehren einen oberſten Gott, beten aber doch auch die Bildniſſe der Heiligen und Helden an. Auf der Spitze des Pic d'Adam iſt ihrem Vorgeben nach ein Fußſtapfe ihres Gottes Budda anzutreffen. Dieſen Fußſtapfen verehren ſie. Man findet einige prächtige und ſehr alte Tempel, die zu einer Zeit müſſen erbaut ſein, da ein ſehr mächtiger Monarch über ſie geherrſcht hat. Denn jetzt wiſſen ſie nicht einmal etwas an ihnen auszubeſſern. Die Ehemänner ſind hier nicht eiferſüchtig. Die Weiber werfen ihre Kinder weg, oder verſchenken ſie, wenn ſie ihrer Einbildung nach in einer unglücklichen Stunde geboren werden. Die Schlange Pimberach ſchlingt ein ganzes Reh auf. Die Spinne Demokale iſt ſo groß, als eine Fauſt, haarig, glänzend und durchſichtig, ihr Biß macht wahnſinnig.

Maldiviſche Eilande.

Dives heißt in der Sprache der Einwohner eine Inſel, und Male iſt die vornehmſte aller dieſer Inſeln, der Hauptſitz des Königes. Aus beiden Wörtern iſt Maldives zuſammengeſetzt. Der Umfang aller dieſer Inſeln beläuft ſich über zwei hundert Deutſche Meilen. Sie ſind in dreizehn Attolons oder Trauben von Inſeln, als ſo viele Provinzen abgetheilt. Ein jeder Attolon iſt mit einer beſonderen Steinbank umfaßt, woran ſich die Wellen mit Ungeſtüm brechen. Wenn ſich der König der Maldiven einen König von zwölf tauſend Inſeln nennt, ſo iſt dies eine Aſiatiſche Vergrößerung. Die meiſten Inſeln ſind unbewohnt und tragen nichts, als Bäume. Andere ſind bloſe Sandhaufen, die bei einer ſtarken Fluth unter Waſſer geſetzt werden. Es gibt hier keine Flüſſe, ſondern bloſes Brunnenwaſſer. Nur vier bis fünf Kanäle, von denen die, welche zwiſchen den Attolons fortgehen, können befahren werden, und dieſes, wegen der reißenden Ströme und der vielen Klippen, auch nur mit großer Gefahr. Die Hitze iſt hier ſehr mäßig. Die Regenmonate dauern von dem April bis in den September, da dann Weſtwinde wehen. Die übrigen Monate haben bei Oſtwinden immer ſehr ſchönes Wetter. Die Maldivier ſind ſchön, obſchon olivenfarbig; ſie ſcheinen von den Malabaren abzuſtammen. Man begräbt hier ſorgfältig die abgeſchnittenen Haare und Nägel, als Theile, die eben ſowohl zum Menſchen gehören, als die übrigen. Die Hauptinſel Male liegt in der Mitte aller Inſeln. Es iſt eine Art von Bäumen hier, deren Holz ungemein leicht iſt und mit deren Bretern, die die Taucher in der See an verſunkenen Sachen anknüpfen, ſie weiße glatte Steine heraufbringen, die mit der Zeit ſchwarz werden und dann zum Bauen, auch wohl zu anderen Endzwecken dienen.

Die Religion iſt Mahomedaniſch. Die Maldivier eſſen mit Niemanden, als mit einem, der ihnen an Ehrenſtellen, Geburt und Reichthum völlig gleich iſt. Weil dieſes nun ſchwer auszumitteln iſt, ſo ſchickt derjenige, der Fremde bewirthen will, ihnen gemeiniglich einen Tiſch mit Eſſen ins Haus.

Die Betelblätter mit der Arekanuß werden hier auch unmäßig gebraucht. Gegen Augenſchmerzen, wenn ſie lange in der Sonne bleiben, eſſen ſie eine gekochte Hahnenleber, und das hilft, wie Einige an ſich ſelbſt wollen erfahren haben. Dir Nation iſt ſehr geil. Der Hofſtaat des Königs ſieht ziemlich prächtig aus. Maldiviſche Kocosnüſſe werden aus der See ausgeworfen, ohne daß man weiß, wo ſie herkommen, und ſind ſehr rar. Sie ſollen ein Arzneimittel ſein. Hier findet man die kleine Muſchel Bolis, die in Indien Kauris genannt wird, und die dreißig bis ſechzig Schiffsladungen voll vornehmlich nach Bengala verſchifft werden und dort für baares Geld gehen. Sie gelten auch in Afrika. Die Einwohner ſind künſtlich im Arbeiten.

Perſien.

Das Land hat vornehmlich in ſeinem mittleren Theile in den Gegenden von Tauris und Schiras u. ſ. w. ſtarke Abwechſelung von Kälte und Hitze. Es gibt viele unbewohnte Wüſteneien, imgleichen Salzwüſten, die nach dem ausgetrockneten Regenwaſſer mit Salz kandiſirt werden, in demſelben. In der Mitte von Perſien iſt kein ſchiffbarer Strom, und es iſt überhaupt ſo leicht kein Land in der Welt, das an der See läge und ſo wenige Ströme hätte. Vom Juni bis zum Septembermonate iſt die Luft überhaupt heiter.

An dem Perſiſchen Meerbuſen, in den nahegelegenen Gegenden, iſt der Wind, der über die Wüſte Kerman kommt, brennend heiß und roth. Er iſt nichts Anderes, als der berühmte Samiel. Die Inſel Ormus iſt zwei Finger dick mit Salz kandiſirt und daher ſehr heiß.

Das Perſiſche Geblüt iſt ſehr vermiſcht, nämlich von den Arabern, Tataren, Georgianern, deren Weiber ſie häufig nehmen. Daher iſt in ihrer Geſtalt, außer der Olivenfarbe, kein beſonderes Merkmal. Die Gauren oder Guebern ſind der Nachlaß von der alten Nation. Zerduſcht oder Zoroaſter iſt ihr Prophet. Sie ſind häufig in den ſüdlichen Provinzen anzutreffen und beten das Feuer an. Die Perſer ſind witzig und artig. Sie lieben die Poeſie ungemein, und ſie gefällt auch ſelbſt denjenigen, die kein Perſiſch verſtehen. Die Mädchen werden im achten Jahre mannbar und im dreißigſten hören ſie es auf zu ſein. In Perſien iſt die Aſtrologie in großem Anſehen. Das Reich verwendet an die, die ſich hierinnen hervorthun, an Geſchenken auf zwei Millionen Thaler. Weil ſie allenthalben mit den Aerzten zugleich bei den Kranken gebraucht werden, (mit welchen ſie doch in immerwährender Uneinigkeit leben,) ſo ſtehen ſie in großer Connexion und können dadurch leicht heimliche Dinge erfahren. Eine rühmliche Sache in Perſien iſt, daß meritirte vornehme Männer vielfältig im Alter öffentliche Lehrſtunden halten, da ſie ihre Wiſſenſchaft und Erfahrung den Jungen mittheilen. Was die Religion anbetrifft, ſo bildet ſie eine Secte der Mahomedaniſchen, welche aber von den Türken ſehr gehaßt wird. Man findet aber in ihren Schriften öfters viel reinere Begriffe vom Himmel und Hölle, als man ſie im Koran lieſt. Eine artige Fabel, die man hier von drei Kindern erzählt, deren eins als ein Kind, das zweite gottlos, und das letzte fromm ſtarb. Eine andere Fabel von dem Verſuche der Engel, in menſchliche Leiber überzugehen. Die guten Werke ſind, ihrer Lehre nach, Zeichen der göttlichen Gnade, aber verdienen nicht die Seligkeit. Die Seele ſoll nach dem Tode einen zarten Luftleib bekommen.

Adam ſoll eigentlich durch das Eſſen des verbotenen Baumes nicht geſündigt haben. Es ſei ihm nur widerrathen worden, weil er dieſe grobe Speiſe nicht ſo, wie die übrigen ausſchwitzen könnte. Er ſei aus dem Himmel geſtoßen worden, damit er ihn nicht verunreinigte. Sonſt iſt ihre Andacht bei Predigten ſehr ſchlecht, indem Manche Tabak rauchen, Einige ſich unterreden u. ſ. w. Hier laufen auch die Derwiſche und Fakirs häufig umher. Gegen den Meerbuſen von Perſien zu gibt es ſogenannte Johannis-Chriſten, welche von Chriſto nichts wiſſen, außer daß ſie vom Taufen viel Weſens machen und des Johannes zum Oefteren gedenken. Naphta fließt hier aus Felſen. Der Schiraswein ſoll der köſtlichſte in der Welt ſein. Man trinkt ihn nur heimlich, aber man berauſcht ſich an Opium öffentlich, an Bang und Trank von Mohnſamen. Sie rauchen den Tabak durch Waſſer. Das Opium, das ſie ſehr ſtark brauchen, wird aus der Mohnpflanze Hiltot durch Einritzen des Kopfes gezogen. Die Arbeiter bekommen hiebei häufige Schwindel. In Choraſan gibt es viele Mumien, aber bloſe Sandmumien. Die Perlenfiſcherei trägt fünf Millionen Thaler ein. Jetzt läßt man die

Muſchelbank ruhen. Sie iſt bei der Inſel Bahrain vorzüglich. Eine der vorzüglichſten Waaren, die man aus Perſien führt, iſt die Seide. Tutia iſt eine Gattung Erde, welche in Töpfen gekocht, ſich an die Seiten anſetzt. Datteln und Piſtacien ſind hier ſehr ſchön. Die Perſer folgen dem Galen in ihren Curen und glauben, er habe von Chriſto darin ſehr viel gelernt. Er ſoll ſeinen Vetter Philipp an Chriſtum geſchickt haben, der von ihm profitirte. Avicenna (Ibn Sina) iſt ihr größter Philoſoph und Arzt. (Siehe den gegenwärtigen Staat von Arabien und der großen Tatarei nach Salomon's Beſchreibung.)

Arabien.

Dieſes Land hat das rothe Meer gegen Weſten, welches darum rothfarbig zu ſein ſcheint, weil im Grunde deſſelben viele Korallen-Gewächſe vorhanden ſind. Die Winde ſind auf demſelben faſt eben ſo beſchaffen, als deren in dem heißen Erdſtriche von uns gedacht worden. Suez iſt eine der beſten Städte in dieſem Lande; aber Mocha wird von den Europäern am Meiſten beſucht.

In Medina iſt Mahomed's Grab. Es iſt ein viereckiges Gebäude, einhundert Schritte lang, dreißig breit und ruht auf vierhundert Säulen, an denen viertauſend Lampen hängen. Das Grab ſelbſt iſt mit einem ſilbernen Gitter umfaßt, und die Mauer iſt auf allen Seiten mit köſtlichem Stoffe umhangen, die mit Diamanten beſetzt ſind, welche Geſchenke Mahomedaniſcher Prinzen ſind. Mekka liegt mehr ſüdwärts, darin iſt die Kaaba, ein würfelförmiges altes Gebäude, deſſen Dach mit rothem und weißem Stoffe, die Wände aber mit Damaſt behängt ſind, welches ſchon vor Mahomed's Zeiten für heilig gehalten worden. Der Platz umher iſt mit Gattern eingeſchloſſen. Dahin geſchehen die Wallfahrten. Maskate hat den mächtigſten Seefürſten in Arabien. Der größeſte Theil der Araber wohnt in Zelten. Die Scherifen von Mekka und Medina ſtehen in überaus großem Anſehen. In Arabien und überhaupt unter den Mahomedanern iſt das Stehlen am Meiſten verhaßt und ſelten.

Die herumſchweifenden Araber ſind in Stämme eingetheilt, die ihre Scheiks oder Emirs haben. Einige ſind den Türken tributair, die meiſten nicht.

Die Araber ſind mittelmäßig groß, ſchlank, ſchwärzlich, haben eine feine Stimme, ſind tapfer. Sie punctiren ihre Haut gerne mit Nadeln und reiben dann ätzende Farben in dieſelbe. Viele tragen Naſenringe. Sie ſind aufrichtig, ernſthaft, liebreich und wohlthätig. Wie ihre Räuberei zu Waſſer und zu Lande zu entſchuldigen ſei. Ihre wenigen Brunnen in den wüſten Gegenden machen es ſehr beſchwerlich zu reiſen. Aber der Dienſt der Kameele erleichtert es. Die Arabiſche Sprache iſt die gelehrte im Oriente. Sie halten ebenſo, wie die Türken, die Hunde für unrein und ſcheuen ihre Berührung. Sie nehmen aber das Windſpiel und den Spürhund aus.

Naturbeſchaffenheit.

Das Land iſt mehrentheils ſandigt und dürre.

Der rechte Dattelbaum iſt eigentlich in Perſien und Arabien zu Hauſe. Er iſt entweder männlich oder weiblich. Der erſtere trägt Blumen und keine Früchte, der letztere Früchte und keine Blumen. *Von ihrer Begattung.* Der weibliche Baum trägt nicht eher Früchte, bis er von dem Staube des männlichen beſtaubet iſt. Der männliche hat eine Art Schoten, welche beim Aufplatzen einen Blumenſtaub von ſich geben. Der Syrup, der aus Datteln gekocht wird, dient hier ſtatt der Butter. Der Kaffeebaum. (S. oben.) Die Aloe, ſonderlich von Sokotora. Hier iſt ſie am Beſten und Häufigſten. Der Arabiſche Balſam wird durch Einritzung eines beſonderen Baumes gewonnen. Er iſt von Anfang ſo ſtark, daß Einem die Naſe davon blutet. Myrten. Ob-el-Moſch oder der Same des Moſch ſind Balſamkörner, ſind Samen einer Pflanze.

Der Fels in der Arabiſchen Wüſte Sin, darin noch die Löcher, aus denen auf Moſis Anſchlagen mit dem Stocke Waſſer gefloſſen, zu ſehen ſind. Die Griechen haben das Kloſter auf dem Berge Sinai ſchon auf eintauſend Jahre im Beſitz gehabt. Sie haben hier den beſten Garten in Arabien.

Religion.

Mahomed, der zu Mekka geboren war, heirathete eine reiche Witwe Kadigha. Dieſer machte er ſeinen vertraulichen Umgang mit dem Engel Gabriel in einer Höhle unter Mekka kund. Er beſchuldigte Juden und Chriſten der Verfälſchung der heiligen Schrift. Gab ſeinen Koran ſtückweiſe heraus. Ali, Osman und Abubekr waren bald ſeine Neubekehrten. Von dieſen verbeſſerte Osman den Koran. Mahomed war liebreich, beredt, ſchön. Seine Schreibart war ſo vortrefflich, daß er ſich oft zum Beweiſe ſeiner Sendung auf die Schönheit ſeines Styls berief.

Er bekannte, daß er keine Wunder thun könne. Doch dichtet man ihm an, daß er den Mond in zwei Theile zerſpalten, daß eine Schöpſenkeule ihn gewarnt, nicht von ihr zu eſſen, weil ſie vergiftet wäre. Man dichtet ihm viele Betrügereien an, die er doch nicht gethan. Er heirathete nach der Kadigha Tode die Aiſcha, eine Tochter Abubekr's. Von ſeiner Reiſe durch die ſieben Himmel. Das Volk in Medina fing an, ihm anzuhängen und er floh dahin, bei ſeiner Verfolgung, die er von Seiten der Regierung zu Mekka zu erfahren hatte. Dieſe ſeine Flucht bildet eine beſondere Aera der Mahomedaner, welche mit dem Jahre ſechs hundert zwei und zwanzig nach Chriſti Geburt anhebt.

Seine Tochter Fatima verheirathete er an den Vetter Ali. Er befahl das Geſicht im Beten nach Mekka hinzuwenden. Er nahm Mekka durch Ueberrumpelung ein und bezwang einen großen Theil Arabiens, und ſtarb am Gifte, welches er mit einer Schöpſenkeule in ſich gegeſſen hatte. Das Gebiet von Mekka iſt heilig. Der Brunnen Zrazem. Alle Mahomedaner wallfahrten dahin, oder ſollen wenigſtens einen Anderen an ihrer Stelle dahin ſchicken.

Aſiatiſche Tatarei.

Dieſes große Land wird fälſchlich mit einem gemeinſchaftlichen Namen Tartarei oder Tatarei genannt, von den Tataren, die eine von den Horden geweſen, die ſich zu einer gewiſſen Zeit vor anderen hervorgethan und mächtig gemacht hat. — Krimm. Kuban.

Mingrelien. Imerethi. Georgien. Cirkaſſien. Dageſtan. Leſgier.

Ruſſiſches Gebiet.

Sibirien.

Die Einwohner ſind Ruſſiſche Chriſten, theils aber auch Mahomedaner aus der Bucharei, theils Heiden von allerlei Gattungen, und dieſe Letzteren machen die größeſte Menge aus. Die Mahomedaner ſind höflich und eines freundlichen Weſens. Sie ſind die einzigen in dieſem Lande, welche einen Abſcheu vor dem Betrinken haben; denn was die übrigen, ſowohl Chriſten, als Heiden anlangt, ſo gibt es wohl nirgend ein Geſchlecht der Menſchen, bei dem die Trinkluſt in der Art ihre Herrſchaft äußern ſollte, als hier. Sibirien iſt, vornehmlich in ſeinem ſüdlichen Theile ein gutes Land; es hat allenthalben Weide und Waldungen im Ueberfluß und trägt allerlei Getreide, welches doch gegen Norden zu abnimmt und weiter nach der Chineſiſchen Grenze hin aus Faulheit nicht bebaut wird. Es hat Silber, Gold, Kupfer, Eiſen, Marienglas, Marmor u. ſ. w. In dem Angunskiſchen Silberbergwerke werden im Durchſchnitt das Jahr hindurch an funfzehn Pud Silber gewonnen. Obgleich die Viehweide hin und wieder ſehr gut iſt, ſo gibt es doch große Steppen oder Wüſten von dürrem Graſe, welches die Einwohner anzünden und Meilen weit abbrennen.

Ueberhaupt iſt es merkwürdig, daß allenthalben in dieſen Ländern, und wie andere Reiſende verſichern, auch in der Mongoliſchen Tatarei die Erde in die Tiefe von drei bis vier Fuß niemals im heißeſten Sommer aufthaut. Dieſes fand Gmelin mitten im Sommer in einem Landſtriche, der noch näher nach Süden liegt, als Berlin. In den nördlichen Provinzen ſcheint dieſer Froſt in der Tiefe kein Ende zu nehmen. In Jakutsk ſollte ein Brunnen gegraben werden, (denn man muß merken, daß es in den etwas nördlichen Theilen von Sibirien gar keine Quellen gibt, weil die Erde bald unter der Oberfläche gefroren iſt,) allein dieſe Erde war auf dreißig Fuß tief immer gefroren und des gefrornen Erdreiches kein Ende zu finden. Bei dem Fluſſe Junakam, in dem Lande der Jakuten, ſind einige Eisſeen, da es mitten in der Hitze des Sommers an der freien Luft ſtarkes Eis friert. In Jeniſeisk fand Gmelin bei ſeinem Winteraufenthalte eine Kälte, die das Fahrenheit'ſche Thermometer ein hundert zwanzig Grad unter 0 brachte. Das Queckſilber ſchien Luft von ſich zu geben, aber es gerann nicht. In Jakutsk kann man Früchte in Kellern unverletzt erhalten, weil der Froſt niemals herauskommt. Von den Mammuths-Knochen in Sibirien.

Charakter der Nation in Sibirien.

Die Samojeden, als die äußerſten Bewohner dieſes Landes gegen Norden hin, ſind klein, plump, von glatten Geſichtern, brauner Farbe und ſchwarzen Haaren. Ihre Kleidung iſt im Sommer aus Fiſchhäuten und im Winter aus Rauchfellen gemacht. Ihre Gebäude beſtehen nur aus einem Zimmer, wo der Heerd in der Mitte und das Rauchloch oben iſt, welches, wenn das Holz ausgebrannt hat, mit einem durchſichtigen Stücke Eis zugemacht wird und zum Fenſter dient. Ihre Speiſe ſind friſche und trockene Fiſche. Man geht hier, wie in dem übrigen nördlichen Sibirien, auf langen Bretern, wenn tiefer Schnee liegt. Faſt alle nördlichen Bewohner Sibiriens ſchlucken den Tabak bei dem Rauchen herunter.

Die Oſtjaken bringen ihr Leben mit der Jagd und mit dem Fiſchfange hin. Sie thun dies aber mit ſolcher Faulheit, daß ſie oft in ſehr große Noth gerathen. Ihre Kleider machen ſie von Störhäuten.

Unter allen Bewohnern Sibiriens möchten wohl die Tunguſen, vornehmlich die Konnigiſchen, die fleißigſten ſein. Denn ob ſie gleich keinen Ackerbau haben, ſo ſind ſie doch ziemlich geſchickt, allerlei Handarbeit zu machen, und fleißig auf der Jagd. Da im Gegentheil die Jakuten kaum ſo viele Luſt haben, ihre Fallen, in denen ſie das Eichhörnchen fangen, aufzuſtellen. Alle Tataren, die Pferde haben, machen aus ihrer geſäuerten Milch einen berauſchenden Trank, oder ziehen auch Brantwein ab. Alle ihre Gedanken, alle ihre Feſttage ſind auf nichts Anderes gerichtet, als auf das Trinken. Wenn man Kühe hat, macht man eben dieſen Trank auch aus Kuhmilch. Es iſt zu merken, daß um Tobolsk, ſo wie in Perſien, die Kühe keine Milch geben, wenn nicht das Kalb oder deſſen ausgeſtopfte Haut dabei iſt. Es iſt auch wunderbar, daß das Rindvieh ſich hier im Winter, durch das Wegſcharren des Schnees, das dürre Gras ſelbſt hervorzuſuchen weiß. Außer dem Sauſen herrſcht die Unzucht, und daher die Venusſeuche, in allen Städten, als Tobolsk, Jeniſeisk, Nertſchinsk, Jakutsk und anderen dermaßen daß man in keinem Lande der Welt ſo viele Menſchen ohne Naſen ſieht, als hier. Allein es ſcheint ſich endlich ihre Natur ſo daran zu gewöhnen, daß ſie ſelten daran ſterben.

Die Faulheit in dieſen Ländern iſt erſtaunlich. In Nertſchinsk wird Einer lieber ſein Haus umfallen laſſen, als es ſtützen. Kein Verdienſt kann ihn zur Arbeit bewegen, ſondern blos die Gewalt.

Religion.

Wenn man die Ruſſen dieſer Gegenden ausnimmt und die Mahomedaner; ſo haben die anderen Völker mit keiner anderen Gottheit, als mit dem Teufel zu thun; denn ob ſie zwar einen oberſten Gott ſtatuiren, ſo wohnt er doch im Himmel und iſt gar zu weit. Die Teufel aber regieren auf der Erde. Alle Dörfer haben ihren Schaman oder ihre Schamanin d. i. Teufelsbeſchwörer. Dieſe ſtellen ſich wie raſend an, machen grauſame Geberden, murmeln Worte her und dann geben ſie vor, den Teufel ausgefragt zu haben. Gmelin hat ſich von ihnen oft bezaubern laſſen, aber jedes Mal ihre Betrügerei entdeckt. In Jakutsk fand er eine Schamanin, welche das Volk betrog. Sie that, als wenn ſie ſich ein Meſſer in den Leib ſtach, hatte aber endlich die Herzhaftigkeit, als er auf ſie genau Acht gab, ſich wirklich hinein zu ſtechen, etwas von dem Netze heraus zu ziehen, ein Stück abzuſchneiden und es auf Kohlen gebraten zu eſſen. Sie heilte ſich in ſechs Tagen. Allenthalben hat man Bildniſſe des Teufels. Der Teufel der Oſtjaken iſt ſehr unförmig, der der Jakuten eine ausgeſtopfte Puppe.

Kamſchatka, eine Halbinſel.

Dieſes Land iſt wegen des Verſuches der Ruſſen, um die Durchfahrt in Norden zu ſuchen, ſehr berühmt. Die Einwohner ſind fleißiger in der Jagd und Fiſcherei, als die anderen Bewohner Sibiriens, ſehen beſſer aus und haben beſſere Kleider. Sie beſchäftigen ſich mit Schießen der Meerottern und anderer Pelzwerke, und fangen Seekühe, Seelöwen, Seebären u. a. Seethiere mehr. Die Aſtrachaniſchen Tataren ſtehen auch unter Rußland. Die Katariſche Vorſtadt in Aſtrachan wird nur im Winter von Tataren bewohnt, im Sommer campiren ſie. Außer dem Belluga, einer Gattung Störe, deſſen Rogen der Caviar iſt, wird allhier noch der Sterlede, ein fetterer und delicaterer Fiſch, in der Wolga gefangen. Man hat hier Weinſtöcke pflanzen laſſen, welche ziemlich gut vorgehen. Vom März bis in den Septembermonat regnet es hier gar nicht. Die Nogaiſchen Tataren haben ein runzliges häßliches Geſicht. An der Oſtſeite von Aſtrachan, neben dem Kaspiſchen Meere, wohnen die Karakalpaken, d. i. Tataren, die von den ſchwarzen Mützbremen ihren Namen haben, und zum Theil unter Ruſſiſchem Schutze ſtehen. Gegen Weſten von Aſtrachan ſind die Cirkaſſiſchen Tataren anzutreffen. Ihr Land iſt eine rechte Pflanzſchule ſchöner Weiber, welche von da in die Türkiſchen und Perſiſchen Länder verkauft werden. Das Land iſt ſchön, aber die Viehzucht wird mehr, als der Ackerbau getrieben. Von hier hat die Inoculation der Pocken ihren Anfang genommen, weil ſie die Schönheit erhält.

Mahomedaniſche freie Tatarei.

Usbeck gibt drei Abtheilungen derſelben an.

1. **Die große Bucharei**, mit den Städten Samarkand und Buchara, von denen die erſtere eine lange Zeit hindurch der Sitz aller Wiſſenſchaften im Oriente war. Balk hat einen beſonderen Chan. Die Bucharen ſind wohlgeſittet, und die alten Einwohner des Landes handeln ſtark. Sie ſtehen alle unter der Protection des großen Moguls, welcher daher ſeine beſten Soldaten hat.

2. **Karaſm.** Die Einwohner dieſes Landes ſind wohlgeſittet und ſtarke Räuber.

3. **Turkeſtan**, daraus die Türken entſpringen. Weſtwärts des Kaspiſchen Meeres findet man die Dageſtaniſchen Tataren, die häßlichſten unter allen und Erzräuber.

Mongoliſche Tataren.

Sie wohnen weſtwärts und nördlich von der Wüſte Schamo oder Xam. Karkarum eine Stadt an dieſer Wüſte, war die Reſidenz des Dſchingischan, eines der größeſten Eroberer in der Welt. Die Mongolen werden von den Chineſen ſtinkende Tataren genannt, wegen ihres übeln Geruchs. In ihrem Lande und in dem Lande der Kalmücken gibt es keine Bäume, ſondern bloſe Geſträuche. Sie wohnen daher nicht in Städten, ſondern in Lagern. Das Erdreich ſoll allenthalben in der Tiefe von wenigen Fuß, ſelbſt im Sommer, gefroren ſein. Man lebt von der Viehzucht, ſonderlich von Pferden und Kräutern.

Kalmücken.

Die Kalmücken bewohnen die höchſte Gegend der öſtlichen Tatarei, bis an das Gebirge Imaus, und haben ſich oſtwärts und nordwärts ausgebreitet. Sie rühmen ſich ächte Nachkommen der alten Mongolen zu ſein. Ihre Geſtalt iſt oben beſchrieben. Ihr oberſter Beherrſcher nennt ſich Kontaiſcha. Seine Gewalt erſtreckt ſich bis Tangut; obgleich einige Horden ſich unter Rußlands Schutz begeben haben. Im Königreiche Tangut blüht noch etwas von den Wiſſenſchaften der alten Mongolen. In Baranthola, oder wie Andere es nennen, in Potola reſidirt der Oberprieſter der Mongoliſchen Tataren, ein wahres Ebenbild des Papſtes. Die Prieſter dieſer Religion, die ſich von dieſer Gegend der Tatarei bis in das Chineſiſche Meer ausgebreitet haben, heißen Lamas; dieſe Religion ſcheint ein in das blindeſte Heidenthum ausgeartetes katholiſches Chriſtenthum zu ſein. Sie behaupten, Gott habe einen Sohn, der in die Welt als Menſch gekommen, und in der er blos als ein Bettler gelebt, ſich aber allein damit beſchäftigt habe, die Menſchen ſelig zu machen. Er ſei zuletzt in den Himmel erhoben worden. Dieſes hat Gmelin aus dem Munde eines Lama ſelbſt gehört. Sie haben auch eine Mutter dieſes Heilandes, von der ſie Bildniſſe machen. Man ſieht bei ihnen auch den Roſenkranz. Die Miſſionarien berichten, daß ſie auch ein Dreifaches in dem göttlichen Weſen ſtatuiren, und daß der Dalai-Lama ein gewiſſes Sacrament mit Brod und Wein adminiſtriren ſoll, welches aber kein Anderer genießt. Dieſer Lama ſtirbt nicht, ſeine Seele belebt ihrer Meinung nach alsbald einen Körper, der dem vorigen völlig ähnlich war. Einige Unterprieſter geben auch vor, von dieſer Gottheit beſeelt zu ſein, und die Chineſen nennen einen ſolchen einen lebendigen Fo. Das Angeführte, und daß der große Lama, welchen ſie auch den Vater nennen, wirklicher Papſt bei den Heiden iſt, und auch, ſo zu ſagen, ſein **Patrimonium Petri** zu Baranthola hat, beſtätigen die obige Vermuthung. Was einige Reiſende vorgeben, daß die Anhänger dieſes Glaubens den Koth des Lama als ein feines Pulver bei ſich führen und in Schachteln tragen, und etwas davon auf ihr Eſſen ſtreuen, mag wohl eine bloſe Verläumdung ſein.

Niſche- oder Mandſchu-Tatarei.

Die Mandſchu wohnen in Städten. Die Wiſſenſchaften und Künſte werden einigermaßen von ihnen betrieben. Dieſe Tataren haben China bezwungen, und es herrſchen daſelbſt noch Kaiſer aus dieſem Stamme. Sie ſind wohlgeſittet und bauen den Acker. In ihren Wüſten wächſt die Wurzel Ginſeng. Sie ſind von der Religion des Dalai Lama.

Von dem Verſuche, aus dem nordiſchen Eismeere eine Durchfahrt nach Indien zu ſuchen.

Die Ruſſiſchen Monarchen haben ſeit Peter des Erſten Zeiten Schiffe auf dieſe Expedition geſchickt. Theils ſind ſie an den nordiſchen Küſten von Aſien fortgeſegelt; aber weil man daſelbſt im Eiſe bald einfriert, ſo iſt verſucht worden, in Kamtſchatka Schiffe zu bauen und nordoſtwärts eine Durchfahrt zu finden. Capitain Behring ſcheiterte an den Kuruliſchen Inſeln, aber es wurden dennoch wichtige Entdeckungen gemacht, und man hat ſich außerdem überzeugt, daß Aſien und Amerika nicht zuſammenhängen.

Aſiatiſche Türkei.

Es iſt dieſes weit ausgebreitete Land in einigen, als den gebirgigen Gegenden von Armenien, ziemlich kalt, in der Ebene am Seeufer aber, wie bei Aleppo, heiß. Bei Erzerum fand Tournefort gegen das Ende des Junimonates noch Eis von zwei Finger Dicke, und daß es manches Mal ſchneit. Daher in dieſer Gegend faſt gar kein Holz anzutreffen iſt. Auf dem Berge Libanon finden ſich nur noch ſechzehn von den majeſtätiſchen Cedern des Alterthums, die aus dem Schnee hervorgewachſen ſind. Der Boden dieſes Landes iſt hin und wieder ſalzigt und voll Naphta. Bei Aleppo iſt ein Salzthal, wo das zuſammengelaufene Waſſer, wenn es austrocknet, Salz zurückläßt. Man findet auch einige Meilen vom todten Meere ſchon eine Salzrinde auf dem Felde, imgleichen hin und wieder in der Erde. Die Türken, die dieſe Länder beſitzen, ſind eigentlich von Tatariſcher Abkunft, wohlgeſtaltet, gaſtfrei, mildthätig gegen Arme und gegen Reiſende in der Beſorgung der Caravanſerais. Sie ſind indeſſen ziemlich der Faulheit ergeben, können Stunden lang beieinanderſitzen, ohne zu reden. Der Geiz iſt ihr ſiegendes Laſter. Sie ſollen zwar keinen Wein trinken, aber man trinkt ihn doch heimlich. Man hat bei ihnen keinen Adel, keine Duelle. Ihr Glauben von der Prädeſtination. Sie ſpielen nie um Geld. Sie ſind Mahomedaner von der ſogenannten rechtgläubigen Secte. Haß gegen Perſer, als heterodoxe Schiiten. Es gibt ſelbſt noch viel mehrere Secten unter ihnen, ja ſogar Skeptiker und Atheiſten. Mingrelien, Georgien und Imerethi ſind die Pflanzſchulen ſchöner Weiber. Mingrelien iſt ſehr regenhaft. Das Erdreich iſt hier ſo durchweicht, daß man das Getreide in den ungepflügten Acker hinwirft, oder zum Höchſten mit einem hölzernen Pfluge umwühlt. Die Georgianer ſind ſchlechte Chriſten, unkeuſch, diebiſch, dem Trunke ergeben. Die Armenianer gehören unter die größten Kaufleute im Oriente.

Der zweite Welttheil.

Afrika.

Das Vorgebirge der guten Hoffnung.

Die eigentlichen Einwohner ſind Hottentotten. Dieſe haben nur eine Zigeunerfarbe, aber ſchwarzes wolliges Haar, wie die Neger, und einen dünnen, ebenfalls wolligen Bart. Sie drücken ihren Kindern bald nach der Geburt die Naſen oberwärts ein und haben alſo eine ungeſchickte aufgeſtutzte Naſe und dicke Wurſtlippen. Einige Weiber haben ein natürliches Fell am osse pubis, welches ihre Geſchlechtstheile bedeckt, ob ſie gleich noch ein Schaffell darüber tragen. Thevenot bemerkt dieſes von vielen Mohrinnen und Aegypterinnen. (S. namentlich **Le Vaillant's erſte Reiſe nach Afrika**, über dieſen Gegenſtand.) Sie werden alt, ſind ſehr ſchnell zu Fuß und ſalben täglich ihre Haut mit Schöpſenfett, um die Schweißlöcher gegen die gar zu große Austrocknung der Luft zu bewahren. Allein daß es aus Galanterie geſchehe, ſieht man daraus, weil ſie nicht allein ihre Haare, ohne ſie ſich jemals zu kämmen, täglich mit ebendenſelben Salben balſamiren, ſondern auch ihren Schafpelz, den ſie ſich erſtlich mit Kuhmiſt, (welches überhaupt ihr Lieblingsgeruch iſt,) ſtark einſalben und täglich mit Schaffett und Ruß einſchmieren. Ihre übrigen Zierrathen ſind Ringe von Elfenbein um die Arme, und ein kleiner Stock mit einem Katzen- oder Fuchsſchwanze, welcher zum Schnupftuche dient. Nur die Weiber tragen Ringe von Schafleder um die Beine gewickelt. In den Haaren tragen ſie Glas, Meſſingknöpfe, und um den Hals kupferne Ringe. An den Feſttagen machen ſie ſich ſechs große Striche mit rother Kreide über die Augen, Backen, Naſe und Kniee.

In ihrem Schlachten ſind ſie mit Wurfpfeilen, einem Parirſtecke und einer Pike ausgerüſtet, und attaquiren ſo lange, als ihr Oberſter auf dem Pfeile †) bläſt, mit wunderlichen Grimaſſen, indem ſie einzeln bald einen Ausfall thun, bald zurückſpringen. Wenn der Oberſte zu blaſen aufhört, ſo hört das Gefecht auf. Sie können auf eine erſtaunliche Art mit Wurfpfeilen treffen, und zwar, indem ſie ihre Augen nicht gerade auf den Gegenſtand richten, ſondern oben, unten und zu den Seiten. Sie haben eine Menge religiöſer Handlungen, ob ſie ſich gleich niemals eigentlich darum bekümmern, was Gott, den ſie den oberſten Hauptmann nennen, ſei. Sie verehren den Mond und tanzen vor einer Gattung von Goldkäfern, die ſie als eine Gottheit verehren. Wenn dieſer ſich irgend in einem Dorfe zeigt, ſo bedeutet es großes Glück, und ſetzt er ſich auf einen Hottentotten, ſo iſt er ein Heiliger. Sie glauben wohl ein Leben nach dem Tode, aber ſie denken niemals an Seligkeit oder Unſeligkeit. Sie ſcheinen von dem Judenthume etwas angenommen zu haben. Der erſte Menſch hat ihrem Vorgeben nach Noh geheißen. Sie enthalten ſich keines Fleiſches, als des Schweinefleiſches und der Fiſche ohne Schuppen. Sie geben aber niemals eine andere Urſache davon an, als weil es ſo bei den Hottentotten Gebrauch wäre. Die Hottentotten haben vielen natürlichen Witz und viele Geſchicklichkeit in Ausarbeitung mancher Sachen, die zu ihrem Geräthe gehören. Sie ſind ehrlich und ſehr keuſch, auch gaſtfrei, aber ihre Unfläthigkeit geht über Alles. Man riecht ſie ſchon von Weitem. Ihre neugebornen Kinder ſalben ſie ſehr dick mit Kuhmiſt und legen ſie ſo in die Sonne. Alles muß bei ihnen nach Kuhmiſt riechen. Läuſe haben ſie im Ueberfluß und ſpeiſen ſie zum Zeitvertreib. Alle Hottentotten müſſen vom neunten Jahre an eines Teſtikels beraubt werden. Dieſe und andere Feierlichkeiten werden damit beſchloſſen, daß zwei Aelteſte die ganze Verſammlung mit ihrem Harne benetzen, welches Weihwaſſer ſie ſich ſtark einreiben. Dieſes geſchieht auch bei Zuſammengebung zweier Eheleute. Der Junge wird mit vielen Ceremonien im achtzehnten unter die Männer aufgenommen und, wie eben erwähnt, benetzt, welche Feuchtigkeit er ſich mit Fett einreibt. Hernach muß er mit keinem Weibe etwas mehr zu thun haben und kann ſie prügeln, wohl gar die Mutter, und zwar ungetadelt. Die Weiber müſſen die ganze Wirthſchaft beſorgen. Der Mann thut nichts, als Tabak rauchen, ſaufen und etwa zur Luſt jagen. Ihre Faulheit bringt ſie oft in Noth, ſo daß ſie ihre Fußſohlen oder die ledernen Ringe um die Finger freſſen. Unter ihre lächerlichen Gewohnheiten gehört ſonderlich, daß eine Wittwe, die zum zweiten Mal heirathen will, ſich ein Glied vom Finger muß abnehmen laſſen. Dieſes fängt vom erſten Gliede am kleinen Finger an und geht, wenn ſie mehrmals heirathet, durch alle Finger durch.

---

†) auf der Pfeife (?)

Was ihre Speiſen anlangt, ſo ſind ſie die größten Liebhaber von Gedärmen. Sie machen Kochtöpfe aus Erde von Ameiſenhaufen; ihr Löffel iſt eine Muſchel. Sie braten zwiſchen heißen Steinen. Brantwein iſt ihr ergötzlichſtes Getränk, von dem ſie, ſowie von dem Tabakrauchen, faſt raſend werden. Die Kühe geben hier auch nicht Milch, ohne daß das Kalb dabei iſt. Sie blaſen ihnen aber in dem Verweigerungsfalle mit einem Horn in die Mutter. Die Butter machen ſie durch Schütteln der Milch in Säcken von rohen Ochſenhäuten, deren rauhe Seite nach außen gekehrt iſt. Aber ſie brauchen ſie nur, um ſich zu ſchmieren. Kein Volk beſteht hartnäckiger auf ſeine Gewohnheiten. Man hat noch nicht einen Hottentotten zur Annahme des chriſtlichen Glaubens bewegen können. Wenn ſie Zwillinge bekommen, und eins ein Mädchen iſt, ſo begraben ſie es lebendig. Wenn ein alter unvermögender Menſch nicht mehr ſeine Nahrung ſuchen kann, ſo ſchaffen ſie ihn bei Seite, laſſen ihm etwas Vorrath und darauf verhungern. Sie halten viele zum Streite abgerichtete Ochſen. Ihre Hütten ſind unſeren Heuhaufen ähnlich, und das Dorf iſt in der Runde mit Hütten beſetzt. In der Mitte iſt das unwehrhafte Vieh. Auswärts die Ochſen und Hunde.

Naturbeſchaffenheit des Landes.

Vom Mai bis in den Septembermonat ſind hier häufige Regen mit Nordweſtwinden; vom September bis in den Märzmonat aber findet das Gegentheil Statt. Wo das Regenwaſſer in Pfützen austrocknet, bleibt Salz zurück. Selbſt ein Gefäß, das mit ſeiner Oeffnung den Wind auffängt, ſetzt Waſſer auf dem Grunde ab, welches ſalzig wird. Der gute Mouſſon oder Südoſtwind ſtreicht hoch und hat eine ungemeine Gewalt. Dieſer erhält die Geſundheit. In den Zweifelsmonaten iſt es ſehr ungeſund. Das Gewölk am Tafelberge, das Ochſenauge genannt, iſt oben beſchrieben worden.

Producte des Landes.

Das Waſſer auf dem Cap iſt ſehr ſchön. Es verliert, wenn es bis Europa gebracht wird, nicht ſeine Reinigkeit. Man findet Eiſenſteine, daraus die Hottentotten Eiſen ſchmelzen und ſich ihre Werkzeuge mit Steinen ſchmieden. Man findet Zinnober und etwas Gold. Es findet ſich hier der Elephant, deſſen Miſt die Hottentotten im Nothfalle als Tabak rauchen. Löwen, Tiger und Leoparden, deren Fleiſch ſehr ſchön ſchmeckt. Das Nashorn, deſſen Horn, wenn es zu einem Becher ausgebildet worden, vom Gifte ſpringt. Das Zebra, der Büffel, das Flußpferd, Stachelſchweine, wilde Hunde, die in Geſellſchaft jagen, aber den Menſchen nichts thun. Viele Baviane, Schakals, Stinkdachſe, die, wenn ſie verfolgt werden, einen ſolchen Geſtank von ſich geben, daß Menſchen und Thiere ohnmächtig werden. Große Schildkröten, die Durſtſchlangen, die Cobra de Capello, Tauſendfüße, der Nordkaper, Delphine und Doraden, Haie, Bläſer, Krampffiſche. Es findet ſich auch hier die Wurzel Giſling und die Hottentotten trachten ſehr darnach. Der Wein iſt ſchön.

Das Land Natal

wird von Kaffern bewohnt und iſt zum Theil von den Holländern erkauft. Die Kaffern haben nichts Aehnliches mit den Hottentotten. Sie ſalben ſich nicht, wie dieſe, haben viereckige Häuſer von Thon, ſind ſehr ſchwarz, haben lange, glatte Haare, und ſäen und bauen Getreide, welches die Hottentotten nicht thun. Sie handeln mit den Seeräubern. Die Thiere und Pflanzen ſind hier ebendieſelben, als im Lande der Hottentotten.

Die Küſte Sofala.

Sie wird ſo genannt, wegen einer Portugieſiſchen Stadt dieſes Namens. Man hält dieſe Küſte für das Ophir des Salomo, mit vieler Wahrſcheinlichkeit. Man findet hier Elephantenzähne und Goldſtaub. Mozambik, eine Inſel, gehört den Portugieſen. Oberhalb dieſer Küſte gehört das Land den Arabern von Muskate und einigen wilden und gaſtfreien Nationen, bis an die Meerenge Bab-el-Mandeb.

Eiland Madagaſkar.

Dieſe Inſel wird für die größeſte unter allen bekannten Inſeln gehalten. Die Franzoſen beherrſchen einen beträchtlichen Theil der Küſte. Die Einwohner ſind theils von ſchwarzer, deren Anzahl ſich auf eine Million ſechshunderttauſend belaufen ſoll, theils von Arabiſcher Abkunft. Die Schwarzen ſind groß, hurtig. Die Weiber ſchön und artig. Niemand bekümmert ſich darum, wie ſich ein Mädchen vor der Ehe aufgeführt habe, wenn ſie nur hernach treu iſt.

In ihren Kriegen hängt der Sieg blos von der Tapferkeit des Anführers ab, deſſen Tapferkeit oder Flucht ein Gleiches unter dem Volke nach ſich zieht. Sie haben die Beſchneidung, wie die meiſten Afrikaniſchen Völker der Küſte. Im Uebrigen haben ſie keine andere Gottheit, als eine Grille, die ſie in einem Korbe füttern, in dem ſie die ihnen böſen Sachen ſehen. Dieſes nennen ſie ihr Oly. Die Ochſen haben hier alle Höcker von Fett. Die Schafe bekommen hier ſehr breite Schwänze, die aus lauter Fett beſtehen. Es findet ſich hier eine Menge leuchtender Fliegen, welche, wenn ſie zur Nachtzeit auf einem Baume ſitzen, den Anſchein geben, als wenn der Baum brennte. Eine Art Schlangen kriecht den Unvorſichtigen mit großer Geſchwindigkeit in den After und tödtet ſie. Man findet hier auch ein großes Seeungeheuer, von der Größe eines Ochſen, mit Krokodillsfüßen und borſtig. Auf der Inſel hat man kein anderes Gold, als was ſie von den Arabern durch den Handel bekommen haben. Aber unterſchiedliche Edelgeſteine finden ſich bei ihnen.

Monomotapa.

Der Kaiſer dieſes weitläuftigen Reiches herrſcht über viele Unter-Könige. Im Inneren dieſes Landes trifft man Gold- und Silberbergwerke an, die ſehr reichhaltig ſind. Die Einwohner ſind ſchwarz, beherzt und ſchnell zu Fuße. Sie bemengen ſich viel mit Zaubereien. Die Portugieſen wollen uns einbilden, es wären unter den Soldaten des Kaiſers auch Amazonenlegionen, welche ſich die linke Bruſt abbrennen und ſehr tapfer fechten.

Von den Ländern Kongo, Angola und Benguela

Die Luft in Kongo iſt gemäßigt. Vom April bis in den Auguſtmonat herrſcht hier Regen mit Nordweſtwinden und vom September bis in den Aprilmonat heiteres Wetter mit Südoſtwinden. Obgleich den Einwohnern in dieſen letzten Monaten die Sonne am Höchſten ſteht, ſo kühlen dieſe Winde doch ungemein. Das Erdreich iſt ſehr fruchtbar. Man baut einige Gattungen von Korn, Hirſe und Hülſenfrüchten. Man macht Brod aus der Wurzel Mariok. Die Bananas-Ananas-Früchte u. a. m. finden ſich hier. Enſidabaum iſt mit dem Banianenbaume einerlei. Der Mignaminga ſoll an Blättern und Holz giftig ſein. Allein wer durch ſeine Blätter vergiftet worden, dem hilft das Holz, und ſo umgekehrt. Die Miſſionarien melden, daß es hier einige Vögel gebe, die eine articulirte Stimme hätten, als deren einer z. B. den Namen Jeſus Chriſt recht vernehmlich ausſprechen ſoll; andere, deren Geſchrei wilde Thiere verräth. Man jagt hier den Elephanten vornehmlich um ſeines Schwanzes willen, weil das Frauenzimmer mit ſeinen Borſten ihren Hals ausziert. In Kongo gibt es ſehr gefräßige Ameiſen, die eine ganze Kuh ausfreſſen. Unter den Fiſchen iſt hier auch die Meerjungfer. Große Schlange Embba, die ein Schaf auf einen Biſſen verzehrt. Die Einwohner dieſer Länder ſind ganz ſchwarz, obgleich auch mit vielen Mulatten untermengt, vornehmlich in den Portugieſiſchen Beſitzungen von Angola und Benguela.

Benguela hat eine ſehr ungeſunde Luft. Die Europäer verlieren hier ihre geſunde Farbe. Die Religion iſt mehrentheils chriſtlich.

Die heidniſchen Einwohner bemengen ſich hier ebenfalls viel mit Zaubereien.

Matamba und die Anzikos, die Jaggas oder Schaggas.

Die Anzikos werden beſchnitten. Bei ihnen ſoll nach dem Berichte der Miſſionarien Menſchenfleiſch von ordentlich dazu geſchlachteten fetten Sklaven auf dem Markte feil ſein. Die Jaggas ſind ein ungemein weit ausgebreitetes Volk. Sie ſind ſchwarz, kühn und zeichnen ſich mit eingebrannten Strichen das Geſicht. Sie leben vom Raube und bemühen ſich nicht, den Palmenwein zu zapfen, ſondern hauen den Baum um und ziehen den Saft ſo heraus. Die Weiber müſſen ſich zwei von den oberen und eben ſo viel von den unteren Zähnen ausziehen laſſen. Man ſagt, ſie tödteten ihre Kinder und raubten dafür erwachſene Perſonen aus anderen Ländern. Sie ſollen aus Sierra Leona ausgezogen ſein, jetzt aber haben ſie ſich in einer Strecke von mehr, als neunhundert Meilen ausgebreitet. Matamba wird auch mehrentheils von Jaggas oder Schaggas bewohnt.

Küſte von Afrika.

Von den Kanariſchen Inſeln an bis Kongo.

Kanariſche Eilande.

Auf der Inſel Ferro iſt der ſchon beſchriebene Wunderbaum. Auf der Inſel Palma wird der Palmenſect gewonnen. Der unſterbliche Baum ähnelt dem Braſilienholze, fault aber nicht, weder in der Erde, noch im Waſſer. Auf Teneriffa iſt der Piko zu merken, imgleichen die in Ziegenfell eingehüllten Mumien. Madeira hatte vor dieſem lauter Wald, jetzt iſt er weggebrannt. Madeirawein iſt aus Kandia herüber verpflanzt. Vino Tinto iſt roth und ſchlecht.

Länder

vom grünen Vorgebirge bis an den Gambiafluß.

Auf der Nordſeite des Senega oder Senegal ſind die Leute von Mohriſcher Abkunft und keine rechten Neger. Aber auf der Südſeite ſind ſo ſchwarze Neger, als irgendwo in der Welt, ausgenommen die Julier. Man redet hieſelbſt von einem Volke mit großen rothen Lippen, das niemals redet, ein Tuch vor dem Munde hat und ſeinen Handel ſtillſchweigend treibt. An beiden Seiten des Senegal herrſcht die Mahomedaniſche Religion. Am Capo Verde und den Inſeln deſſelben ſchwimmt das Sargaſſo über einer unergründlichen Tiefe. Die Inſeln haben eben ſolche Einwohner, als das benachbarte feſte Land. Die meiſten Vögel daſelbſt haben eine ſchwärze Haut und eben dergleichen Knochen. Am Senegal iſt die Hitze unerträglich. Das Land der Juli, eines von denen daran gelegenen Ländern, hat ſehr ſchöne, artige, ſchwarzbraune Weiber, mit langen Haaren. Die fleißigen Weiber nehmen hier Waſſer ins Maul, damit ſie ſich des Schwitzens enthalten. Die Ameiſen bauen hier Hauſer, wie Kegel, die mit einer Art feſten Gips überzogen ſind, und darin nur eine Thüre iſt. Die Jaloſer, die zwiſchen dem Gambia und Senegal wohnen, ſind die ſchwärzeſten und ſchönſten Neger. Sie ſtehlen ſehr künſtlich. Man muß bei ihnen mehr auf die Füße, als auf die Hände Acht geben. Hier wird die ärgſte Treuloſigkeit mit Verkaufung der Sklaven begangen. Der König von Barſalli ſteckt öfters ſeine eigenen Dörfer in Brand, um nur Sklaven zu fangen und ſich dafür Brantwein anzuſchaffen. Eltern verkaufen ihre Kinder, und dieſe jene. Von dem Gambia an hört die Mahomedaniſche Religion auf, und die Heiden fangen an.

Von den Ländern am Ausfluſſe des Gambia, längs der Küſte von Guinea.

An dem Gambia haben die Leute platte Naſen, welche die Kinder daher bekommen ſollen, weil ſie von den Müttern bei ihrer Arbeit auf dem Rücken getragen werden. Hier iſt auch die Plage mit den Colubrillen oder langen Würmern, die ſich in die Haut freſſen. Alle heidniſchen Einwohner längs der genannten Küſte haben mit Grillen oder Zauberkünſten zu thun. Die Pfaffen machen in dem Lande an dem Gambia Zauberzettel, die ſie Grisgris nennen, Daher das Papier, um ſie darauf zu ſchreiben, hier eine ſehr gangbare Waare iſt. Die Soldaten ſtaffiren ſich ganz und gar damit aus. Der Kopf hinten und vorne, die Schultern und Arme ſind hiemit geziert. Mancher hat ſogar ſeinen ganzen magiſchen Küraß, der aber vieles Geld koſtet. Mambo Jumbo iſt ein Rock, in dem ſich ein Popanz oder eine Puppe verkleidet befindet, die Weiber zu ſchrecken. In Sierra Leona gibt es Regen und Gewitter nur in den Sommermonaten. Die Gebirge geben den Knall des Geſchützes auf eine fürchterliche Weiſe wieder zurück. Die Fluth kommt hier aus Weſten und Südweſt und kehrt immer wieder dahin. Die Bewohner von Sierra Leona ſind nicht völlig negerſchwarz, aber haben einen ſehr übeln Geruch. Man hat hier überhaupt vier Gattungen Bäume von der Palmenart, Datteln, Kokos, Archa und Cypreſſen, Palmenbäume oder Weinbäume, die den beſten Palmſaft geben. Man ſchneidet nämlich einen Aſt ab und hängt an den Stumpf eine Flaſche. Die wilden Thiere freſſen in dieſem Lande, wie man verſichert, nur die Neger, nicht die Europäer. Es gibt hier auch ein Thier, die Afrikaniſche Unze genannt, ſo groß, wie ein Spürhund, ſehr wüthend und von der Leopardenart. Der Löwe iſt hier ſehr groß und eben ſo majeſtätiſch, wie irgend an einem anderen Orte. Der Elephant iſt hier nicht völlig ſo groß, als in Indien. Man hat ihm hier abgemerkt, daß er ſich leichter von der Linken gegen die Rechte, als umgekehrt dreht, und deſſen macht ſich der Neger zu Nutze. Man hat hier den Geiß, Antilope genannt, ohngefähr wie ein Spießer oder Spießhirſch. Die Demoiſelle oder der Afrikaniſche Pfau iſt gerne allein. Der Ochſenſauger iſt von der Größe einer Amſel. Der Fiſchervogel hängt ſein Neſt in die zarten Zweige der Bäume, die über dem Waſſer hängen. Die Oeffnung iſt jederzeit gegen Oſten. Der Hai, der Blaſer, Cormoran, Pantoufflier, der Hammerfiſch, Manati, Torpedo, Schildkröten, Krokodill, Flußpferde, Grompus oder Nordkaper ſind in dieſem Meere und an dieſen Küſten. Man muß hier noch merken, daß die Seefahrenden bei der Durchſegelung des Wendekreiſes oder der Linie mit Allen, die ſie zum erſten Male paſſiren, die Seetaufe vornehmen. Der

Täufling muß ſchwören, den Gebrauch beizubehalten. Die Quaquaküſte hat den Namen von dem Worte Quaqua, welches die Neger hier immer im Munde führen, und ſo viel ſagen will, als: ihr Diener. Dieſe Leute feilen ſich die Zähne wie Pfriemen ſpitz.

Die Neger von der Küſte Guinea ſind nicht unangenehm gebildet, ſie haben keine platten Naſen, und ſind ſtolz, dabei aber auch ſehr boshaft und diebiſch. Einige Reiſende geben vor, glänzende gelbe Menſchen, die hier als Fremdlinge ankommen, geſehen zu haben. Man läßt an der Goldküſte die Nägel ſehr lang wachſen, um den Goldſtaub mit denſelben aufzunehmen. Die Mahomedaniſchen Marbuten geben als Urſache der Armuth der Neger dieſes an, daß von den drei Söhnen des Noah der eine ein Weißer, der zweite ein Mohr und der dritte ein Neger geweſen, und daß die zwei erſteren den letzten betrogen hätten. Die Heiden aber ſagen: Gott hat ſchwarze und weiße Menſchen geſchaffen und ihnen die Wahl gelaſſen, da der weiße die Wiſſenſchaft, der ſchwarze aber das Gold begehrt habe. Die Schwarzen an der Küſte richten die Weiber ſo ab, daß ſie Fremde verführen, damit ſie ſelbige hernach mit Geld ſtrafen können. Es werden hier öffentlich Huren gehalten, die Keinem ihre Gunſt abſchlagen müſſen, ſollte er auch nur einen Pfennig bieten. Die Neger glauben hier überhaupt zwei Götter, einen weißen und einen ſchwarzen, den ſie Demonio oder Diabro nennen; der letztere, ſagen ſie, ſei boshaft und könne kein Getreide, keine Fiſche und dergleichen geben. Der weiße Gott habe den Europäern Alles gegeben. Die ſouveraine Religion aller Neger an der Küſte von Afrika, von Sierra Leona an bis an den Meerbuſen von Benin, iſt der Aberglaube der Fetiſche, von dem Portugieſiſchen Worte Fetiſſo d. i. Zauberei. Der große Gott nämlich, dies iſt die Meinung jener Leute, bemenge ſich nicht mit der Regierung der Welt und habe beſondere Kräfte in die Prieſter oder Fetiſchirs gelegt, daß ſie durch Zauberworte einer jeden Sache eine Zauberkraft mittheilen können. Sie tragen daher irgend einen ſolchen Fetiſch, z. E. ein Vogelbein, eine Vogelfeder, ein Horn mit Miſt bei ſich, welchem ſie ſich der Erhaltung der Ihrigen wegen anvertrauen. Schwören heißt bei ihnen Fetiſch machen. Sie haben Fetiſchbäume, Fetiſchfiſche, Fetiſchvögel. Sie fluchen, daß der Fetiſch ſie hinrichten ſoll. Sie thun Gelübde beim Fetiſch. Daher faſt ein Jeder von ihnen ſich faſt irgend einer Art von Speiſe enthält. Sie haben eine Beſchneidung und unterhalten ihre Bettler durch öffentliche Abgaben. Ihre Könige machen eine elende Figur zu Hauſe und geben unſeren Schuhflickern wenig nach. Man wählt aus allen Ständen, ſelbſt aus den Lakaien Könige, dahingegen werden die Töchter dieſer oft an Sklaven verheirathet. Der König und ſeine Prinzen pflegen ihre Aecker ſelber, denn ſonſt würden ſie Hungers ſterben müſſen. Von ſeinem Tribut muß er das Meiſte verſchenken und verſchmauſen. In einigen Provinzen nimmt der Gläubiger dem Erſten dem Beſten etwas weg und weiſet ihn an den Debitor, mit dem er den Proceß führen muß.

Ihre Schlachten ſind lächerlich. Sie laufen gebückt, oder kriechen auch wohl gar an den Feind, feuern ab und laufen zurück, wie die Affen. Die gefangenen Könige werden als Sklaven an die Europäer verkauft und niemals ausgelöſt. Ihren Gefangenen ſchneiden ſie den unteren Kinnbacken lebendig fort und hernach zieren ſie ſich damit, wie mit Hirnſchädeln.

Der Sommer fängt hier mit dem Septembermonate an und dauert ſechs Monate, da dann die heftigſte Hitze herrſcht. Die übrige Zeit, da doch die Sonne am Höchſten iſt, bleibt wegen der beſtändigen Regen und Nebel kühl. Die Schwarzen fürchten ſich ſehr vor dem Regen, der roth iſt und die Haut frißt. Man ſagt hier auch, daß die Winter ehedeß kälter und die Sommer wärmer geweſen. Die Tornaden ſollen jetzt ebenfalls nicht ſo heftig ſein, als vormals.

Harmathans ſind ſchneidende, kalte Nordoſtwinde, die von dem Januar bis in den Februarmonat dauern. Sie ſind aber dem Meerbuſen von Benin eigen. Den meiſten Goldſtaub findet man in Arum und Jeſata. Das Salz in Guinea iſt von einer Siedung ſehr weiß, wird aber von der Sonnenhitze bitter und ſauer. Unter den Feldfrüchten ſind die Patatens, die den Kartoffeln ähneln, in dieſen, ſo wie in manchen Indianiſchen Ländern ſehr im Gebrauche. Vieh ſowohl, als Menſchen, ſind hier leichter am Gewichte, als nach dem äußeren Anſehen zu urtheilen ſein würde. Man liebt hier das Hundefleiſch. Die Hunde ſind hier alle kahl und ſtumm. Schlange, die zwei und zwanzig Fuß lang iſt und in der man einen völlig ausgewachſenen Hirſch gefunden.

Im Königreiche Whida, ſonſt Fida genannt, ſind die Neger nicht ſo ſchwarz, als an der Goldküſte. Sie ſind arbeitſam, voller Complimente, die verſchmitzteſten Diebe in der ganzen Welt. Ein lächerliches Verdienſt, welches ſich reiche Frauen bei ihrem Abſterben zu machen einbilden, iſt dieſes, daß ſie ihre Sklavinnen zu öffentlichen Huren vermachen, und glauben dafür nach dem Tode belohnt zu werden. Die Eltern verkaufen gewöhnlich ihre Kinder zu Sklaven. Viele Kinder, viel Reichthum. Man bedient ſich hier, wie anderwärts in Afrika, der Beſchneidung. Es iſt eine große Unhöflichkeit, vom Tode zu reden.

Der große Fetiſch von Whida iſt eine große Schlange, die Ratten und giftige Schlangen verfolgt. Ein Schwein fraß einmal eine ſolche Schlange und das ganze Schweinegeſchlecht wurde ausgerottet. Man widmet ihr Schlangenhäuſer, als Tempel. Ihr werden Mädchen geheiligt, welche hernach von ihren Männern müſſen geehrt werden. Sie ſind feige, haben auch die tolle Angewohnheit, ſich wegen der Schulden an den Erſten den Beſten zu halten.

Das Königreich Benin iſt mächtig. Der König von Whida hat ſeinen Palaſt, ſein Geräthe und Tractamente faſt auf Europäiſchen Fuß eingerichtet. Der König von Ardra. Er ſchickte Geſandte nach Frankreich. Die Einwohner am Fluſſe Gumbra tragen Ringe in ihren Ohren, Naſen, Lippen; Andere machen ein Loch in die untere Lippe, wodurch ſie die Zunge ſtecken. Der König dieſes Landes trieb zu Bosmann's Zeiten das Schmiedehandwerk.

Aegypten.

Das Land iſt wegen ſeines fruchtbaren Bodens und großer Hitze im unteren Theile ſehr ungeſund, vornehmlich vom funfzigſten

Tage des dortigen Sommers, da Südwinde, Hamſin oder Camſin genannt, eine ſehr heiße Luft zuwehen. Die Seuchen, die daraus entſtehen, hören plötzlich auf, ſobald der Nil auszutreten anfängt. Man hat in Kairo faſt allenthalten ſchlimme Augen. Der Nilſtrom, von dem ſchon oben gehandelt, würde das Land nicht ſo weit hinein überſchwemmen, wenn nicht durch Kanäle das Waſſer herübergeführt würde. Unter den mehreren Armen des Nils ſind nur deren zwei ſchiffbar, der von Damiate und von Roſette.

Die alten Landeseinwohner ſind hier nur gelb, werden aber immer brauner, je näher ſie Nubien kommen. Die größeſte unter den Pyramiden hat eine Quadratbaſis, deren Seite ſechshundert und drei und neunzig Fuß, und die ſchräge Höhe gleichfalls ſo viel austrägt. Verſuche ſie zu durchſuchen. In den Katakomben oder Gräbern, weſtwärts von dem Orte, wo das alte Memphis ſtand, findet man die Mumien, deren die beſten nach ausgezogenem Gehirne und ausgenommenem Eingeweide, mit Arabiſchem Balſam und Benzoe eingeſalbt, in eine Salzlake gelegt und dann inwendig mit den beſten Kräutern und wohlriechenden Sachen angefüllt ſind. Eine ſolche Mumie koſtet viertauſend Gulden. Bei der zweiten Art werden ſchlechtere Ingredienzen genommen, bei der dritten Art aber nur ein Judenpech. Ein Jude in Alexandrien balſamirte die in der Peſt verſtorbenen Körper zu Mumien ein. Auf der Inſel Teneriffa findet man auch Mumien in Gräbern, in Ziegenfelle eingenäht, die ſich ſehr wohl gehalten haben. Unter den Gewächſen merken wir nur den Papyrus der Alten, eine Art Schilf, von dem die alten Aegypter ihr Brod, ihre Kleidung und ſogar Papier hernahmen. Man hat in Kairo auch Oefen, in denen Hühnereier durch eine gemäßigte Hitze von ſchwelendem Kuh- oder Kameelsmiſte ausgebrütet werden. Bei Alt-Kairo iſt ein Kirchhof, von dem die Kopten den Glauben haben, daß die todten Leichname auf demſelben am Charfreitage ſich an die Luft herausbewegen. Wie ſich die Kopten bei Leſung des Evangelii verhalten. Der Krokodill iſt einer der ärgſten Feinde in Aegypten. Der Ichneumon frißt ihm nicht die Gedärme durch, ſondern zerſtört ſeine Eier. Der Ibisvogel iſt Aegypten ganz eigen, iſt einem Storche ſehr ähnlich und ſtirbt, ſobald er nur über die Grenze kommt; er rottet die aus Aethiopien kommenden Heuſchrecken aus. Die Zigeuner ſollen urſprünglich von den alten Landeseinwohnern Aegyptens abſtammen, welche nachmals aber, bei den Siegen der Türken, ſich in die Wüſten retirirten und durch Rauben ſich nährten, zuletzt aber größtentheils ausgerottet und verjagt wurden. Die Chriſten dürfen hier, ſo wie in anderen Türkiſchen Ländern, nicht auf Pferden, ſondern auf Eſeln reiten.

Abyſſinien.

In den niedrigen Gegenden des Landes und an den Küſten des rothen Meeres bei Suaken iſt die Hitze ganz unerhört heftig, in den anderen gebirgigten Gegenden aber ſo mäßig, wie in Italien oder Griechenland. Man ſieht hier auf den Bergen entweder niemals oder ſelten Schnee. Der Regen, der hier in den Monaten Juni, Juli und Auguſt, wie aus Kannen herabſtürzt, iſt mit ſchrecklichem Donnerwetter verbunden und gibt dem Nil ſeinen Zuwachs. Das Land iſt ſo gebirgigt und rauh, wie die Schweiz. Es gibt hier allerlei ſeltſame Figuren und Geſtalten von Bergen. Dieſe Land hat ohne Zweifel edle Metalle, aber die Einwohner ſuchen ſie nicht, damit der Türken Geiz dadurch nicht angereizt werde. Albuquerque, der aus Portugal an den König von Abyſſinien geſchickt war, gab den Rath, um der Türken Macht zu ſchwächen, den Nil anderwärts hinzuleiten, oder wenigſtens ſein Waſſer durch viele ſeitwärts geleitete Bäche ſo zu vermindern, daß die Ueberſchwemmung in Aegypten nicht die zur Fruchtbarkeit nöthige Höhe erreichen möchte. Denn ſobald der Nil Abyſſinien verlaſſen hat, nimmt er weiter keinen Strom mehr in ſich auf, und es ſind viele Ströme in Aethiopien, die das Meer nicht erreichen, ſo wie in der großen Tatarei, imgleichen in Perſien, indem ſie in verſchiedenen Aeſten ſich im Lande verlieren. Unter den Gewächſen des Landes, darunter es die meiſten Europäiſchen gibt, merken wir nur das Kraut Aſazan, welches, wenn es die Schlange berührt, ſie dumm macht, und wer nur die Wurzel deſſelben gegeſſen hat, bleibt vor ihrem Biß den Tag über geſichert. Die Aethiopiſchen Ochſen übertreffen die unſrigen über die Hälfte an Größe. Die Pferde ſind hier muthig und ſchön. Schafe, deren Schwanz wohl zehn bis vierzig Pfund wiegt, ſind gemein. Das Zebra, das hier Zekora heißt, der Kameleopard oder die Giraffe, die von Ludoph [?] ſo hoch beſchrieben wird, daß ein Menſch von gemeiner Größe ihr nur bis an die Knie reicht und Jemand, der zu Pferde iſt, unter ihrem Bauche durchreiten kann*). Das Land hat unzählig viele Affen, davon die Benennung mag hergekommen ſein: ſchlauer Affen Land; da kann die Fabel des Herodot, daß daſelbſt der Tiſch der Sonne alle Morgen auf freiem Felde mit gebratenem Wildprete beſetzt anzutreffen wäre, von welchem das Volk glaube, es komme von ſelbſt hinauf, Anlaß gegeben haben, ein Land von erdichteter Bequemlichkeit und Schönheit Schlaraffenland zu nennen. Der Hippopotamus, das Krokodill u. ſ. w. ſind hier anzutreffen. Unter den Vögeln merke ich nur den Pipi, der dieſen Namen von ſeinem Geſchreie hat, welches er, ſobald er einen Menſchen merkt und ein wildes Thier oder eine Schlange zugleich gewahr wird, von ſich gibt, indem er den Menſchen gerade an den Ort führt, wo er ſich ſelbſt befindet. Sie haben keine zahmen Gänſe. Was die Araber von ihrem Vogel Ruch oder Rock für Fabeln erzählen und einige Reiſende beſtätigen, das gehört unter die Merkwürdigkeiten des Schlaraffenlandes. Die Heuſchrecken ſind hier groß, ſchädlich, aber geſund und angenehm zu eſſen. Ludoph [?] behauptet, daß Johannes der Täufer, imgleichen die Kinder Iſrael in der Wüſte, dergleichen gegeſſen.

Die Abyſſinier ſind von Arabiſcher Abkunft, witzig, wohlgebildet, aber ſchwarzfalb mit wolligtem Haar, ehrlich, nicht zankſüchtig. Es gibt unter ihnen auch einige weiße Mohren; die Kaffern aber, die in ihrem Gebiete wohnen, ſind nicht nur häßlich, ſondern auch ſo ungeſtaltet und boshaft, wie die übrigen Neger.

---

*) Vergl. Le Vaillant's Reiſe in das Innere von Afrika. Ein Gerippe dieſes Thieres befand ſich auf dem herrlichen Naturaliencabinette des Erbſtatthalters im Haag. R.

Sonſt gibt es auch Araber und Juden unter ihnen. Die Religion iſt chriſtlich, allein außer vielen Heiden ſind ihnen die Türken ſehr gefährlich in ihrem Lande. Die Abyſſinier, ob ſie gleich Chriſten ſind, beſchneiden noch ihre Kinder, wie die Kopten. Vom Prieſter Johann.

Die nördliche Küſte von Afrika.

Die Einwohner ſind ein Gemiſch von alten Einwohnern, Arabern, Vandalen, und haben alſo keine ſonderliche Verſchiedenheit von den Europäern. Die Producte des Landes ſind ſo, wie die in Aegypten. Das Innere von Afrika am Senegal iſt ſehr unbekannt.

Der dritte Welttheil.

Europa.

Die Europäiſche Türkei.

Bulgarien.

An dem Berge, welcher dieſes Land von Serbien ſcheidet, iſt ein lauligtes, und ſechzig Schritte davon ein kaltes Bad. Sonſt gibt es hier viele warme Bäder. Hier finden ſich auch die großen Adler, deren Schwanzfedern von den Bewohnern der ganzen Türkei und Tatarei zu den Pfeilen gebraucht werden. Die Dobruzinſchen Tataren, an dem Ausfluſſe der Donau, ſüdwärts, ſind wegen ihrer Gaſtfreiheit berühmt, da ein jeder Reiſender von den Leuten im Dorfe liebreich eingeladen wird, mit ihnen vorlieb zu nehmen und bis drei Tage mit Honig, Eiern und Brod umſonſt aufgenommen wird.

Griechenland.

Der Berg Athos in Macedonien, auf dem ſich zwei und zwanzig Klöſter befinden. Er ſoll ſeinen Schatten bis auf die Inſel Lemnos werfen, zur Zeit des Sommerſolſtitii. Der Styx in Morea, deſſen Waſſer bis zum Tode kalt und ſo freſſend iſt, daß es Eiſen und Kupfer auflöſt. Die Mainotten, Nachkommen der alten Macedonier, ſind bis auf dieſen Tag von den Türken nicht bezwungen worden. Unter den griechiſchen Inſeln iſt Lemnos ſeiner Siegelerde wegen berühmt, welche mit vielen Ceremonien ausgegraben wird. Bei Negroponte iſt der berühmte Euripus. Die Inſel Milo oder Melus beſteht aus einem ſchwammigten und durchweichten Felſen, unter dem ein beſtändiges Feuer wirkt, ſo daß man es allenthalben fühlt, wo man die Hand in die Löcher des Felſen ſteckt. Einige Felder auf dieſer Inſel rauchen, wie Schornſteine. Alaun und Schwefel findet ſich hier häufig. Die Luft iſt ungeſund, aber das Erdreich fruchtbar. Antiparos hat die ſchöne Grotte, welche voll ſchöner Bildungen aus durchſichtigem, kryſtalligtem Marmor iſt. Das Labyrinth am Fuße des Berges Ida auf der Inſel Kandia iſt merkwürdig; der vornehmſte Gang in demſelben iſt zwölf tauſend Schritte lang, und man irrt ohne Wegweiſer leichtlich darin. Die Inſel Santorin iſt durch einen gewaltſamen Ausbruch des unterirdiſchen Feuers aus dem Grunde des Meeres erhoben. Auf eben dieſe Art ſind noch vier andere nahe Inſeln aus dem Meere, welches hier faſt unergründlich tief iſt, entſtanden. Ueberhaupt iſt Griechenland und ſeine Inſeln an Feigen, Roſinen und gutem Weine fruchtbar. Die Einwohner ſind ſehr von ihrem ehemaligen guten Charakter heruntergekommen.

Ungarn.

Dieſes Land iſt im Inwendigen ſeines Bodens voll von Mineralien. Die Cementwaſſer, die verſchiedenen Bergwerke, vornehmlich die Goldbergwerke von Kremnitz und Schemnitz, welche letzte, ſonderlich Schemnitz, das feinſte Gold liefern, aber jetzt beide kaum den Ertrag der Unkoſten abwerfen. Die heißen und tödtlichen Quellen, ingleichen die Eishöhlen ſind Zeugniſſe davon. An den niedrigen Oertern, wo die Donau Sümpfe bildet, iſt die Luft ſehr ungeſund. Der Wein dieſes Landes iſt der beſte in Europa.

Italien.

Dieſes Land iſt oberwärts, von Weſten nach Oſten, durch eine Reihe von Bergen, Alpen genannt, (welches Wort überhaupt einen hohen Berg anzeigt,) von Frankreich und der Schweiz abgeſondert, und mitten durch, von Norden nach Süden, durch das Apenniniſche Gebirge zerſchnitten. Die Europäiſchen Obſtarten ſind mehrentheils alle aus Italien verpflanzt, und nach Italien ſind ſie aus Aſien und Griechenland herübergebracht worden. Die Aprikoſen aus Epirus, die Pfirſichen aus Perſien, die Citronen aus Medien, die Granatäpfel (mala punica) aus Karthago. Die Kaſtanien aus Kaſtanea in Macedonien, die beſten Birnen aus Alexandrien, Numidien, Griechenland, die beſten Pflaumen aus Armenien und Damaskus. Lucullus hat die erſten Kirſchen aus Pontus gebracht. Als Alexander Perſien bezwang, war das Holoſericum oder das aus Seide verfertigte Zeug ſo theuer, als Gold; nachher wurden Seidenwürmer nach Griechenland gebracht. Eben dieſes iſt mit dem Weine geſchehen. Italien iſt vor Zeiten viel waldigter, kälter und wahrſcheinlicher Weiſe auch unbewohnter geweſen, als jetzt. Die Einwohner Italiens ſind nunmehr ſehr vermiſchten Geblütes, alſo iſt es ſchwer, ihren Charakter feſtzuſetzen. Doch ſind ſie eiferſüchtig, rachgierig und heimlich, im Uebrigen aber ſinnreich, klug und politiſch.

Im Savoyiſchen Gebirge iſt der Berg Cenis der berühmteſte, über welchen der Eingang aus der Schweiz nach Italien führt. Im Jahre 1751 wurde einer der Piemontiſchen Berge ein feuerſpeiender. Die Savoyarden ſind arm, aber redlich. In den Gebirgen reiſen die Männer mit Murmelthieren und einem kleinen Krame jährlich aus und kommen faſt alle zu gleicher Zeit nach Hauſe zurück, welches die Urſache iſt, daß faſt alle Weiber zu gleicher Zeit ins Wochenbett kommen. In Savoyen herrſchen ungemein große Kröpfe, vornehmlich unter den Weibern.

Piemont iſt ſehr fruchtbar. Der Berg Rochemelon iſt der höchſte unter den Wälſchen Alpen. Eine abgebrannte Piſtole knallt auf den Gipfeln derſelben gleich einem Stocke im Augenblicke des Zerbrechens. Das Gebirge, das ſüdlich dem Thale Lucern liegt, iſt dasjenige, über welches ſich Hannibal ſeinen Weg bahnte, welcher auch noch jetzt zu ſehen iſt. Auf den höchſten Alpen findet man weiße Haſen, weiße Rebhühner und nordiſche Pflanzen, ſo wie in Lappland. Der Jumar iſt ein Thier, welches von einem Stier und einer Stute, oder einem Stier und Eſelin gezeugt worden, jener heißt Baf. Der Kopf und Schwanz ſehen dem eines Stieres ähnlich. Das Thier aber hat keine Hörner, ſondern nur wulſtige Stellen an den Oertern, wo ſie ſtehen ſollten; im Uebrigen iſt es der Mutter ähnlich, aber nicht von der Größe eines Mauleſels. Es läuft ſchnell, iſt ſehr ſtark, frißt aber wenig. Steinöl, welches an vielen Orten Italiens von den Brunnen, über deren Waſſer es ſich befindet, geſchöpft wird, vornehmlich bei Modena.

Bei Bologna iſt der bekannte Bologneſerſtein zu Hauſe, der, wenn er calcinirt, die Luft (das Licht) in ſich ſaugt. Das unmittelbare Licht aber wirkt auf ihn zu ſtark, und er zerfällt in demſelben. Von den Meerdatteln oder Bullari, der Art Muſcheln, in denen ein ſchwammigter Stein gefunden wird, iſt ſchon gehandelt. Hier merken wir nur noch an, daß ihr Saft im Finſtern ſo helle leuchtet, daß man dabei leſen kann. Der Muskatellerwein bei Montefiascone iſt der beſte. Die Steine, welche der Veſuv auswirft, enthalten oft edle Metalle in ſich. Die Schwitzbäder bei Neapel ſind Gewölbe des Sees Agnano, in denen eine Oeffnung befindlich iſt, aus der ein heißer Dampf hervorbringt, der die Gewölbe anfüllt und den darin befindlichen thieriſchen Körper zum Schwitzen bringt. Solfatara iſt ein kleines Thal, in welchem Dampflöcher befindlich ſind. Die Steine, die rings um eine ſolche Oeffnung liegen, ſind immer in Bewegung, und wenn man eine Handvoll kleiner Steine hineinwirft, ſo werden ſolche ſechs Ellen weit in die Höhe getrieben. Das Thal Solfatara und der Berg Veſuv haben mit einander eine Gemeinſchaft. Das Erdreich iſt hier hoch und das Echo donnernd, wenn ein Stein in ein gegrabenes Loch geworfen wird. Apulien iſt ſandig, ohne Quellen, wo Menſchen und Vieh aus natürlichen und künſtlichen Ciſternen getränkt werden. Es regnet hier ſehr wenig. Der Wein iſt etwas ſalzigt, aber die Waſſermelonen ſind vortrefflich. Von der Tarantelſpinne und den Tarantalotis iſt ſchon gehandelt worden. Die Meerenge zwiſchen Sicilien und dem heutigen Calabrien, welche die Straße von Meſſina genannt wird, iſt wegen des Stromes merkwürdig, welchen die Ebbe und Fluth macht. Der nördliche Ström, der durch die Küſte Italiens beſtimmt wird, iſt der ſtärkſte, ſo daß die Schiffe ſelbſt nicht mit einem ſtarken Sturmwinde dagegenfahren können, nur nicht der Quere nach hinüber. Bei Meſſina, gerade vor dem Hafen, entſteht ein Wirbel, genannt Charybdis, aus denen widereinanderlaufenden zwei Strömen. Wenn kein Südwind iſt, ſo iſt es unruhig. Malta iſt ganz felſigt und kann die Einwohner nur auf ein halbes Jahr mit Getreide verſorgen.

Frankreich.

Der Boden dieſes Landes iſt dreifacher Art: 1. von Paris, Orleans, einem Theile der ehemaligen Normandie und weiterhin auf dieſem Striche ſoll das Erdreich lauter Sand und darin kein anderes Metall, als Eiſen ſein. Dieſen Kreis umſchließt ein anderer, wozu 2. die ehemalige Champagne, Picardie, Touraine und ein Theil der Normandie gehören. Dieſer hält nichts, als Mergel in ſich. Der dritte Theil endlich umfaßt den bergigen Theil des Landes, breitet ſich durch Deutſchland und in England aus und enthält allerhand Steinbrüche und Metalle. Die Weine in Frankreich: **Vin de l'Eremitage**, Frontinac, Pontac, Champagner und Burgunder ſind bekannt. Die ſieben vorgegebenen Wunder des Delphinats ſind lange widerlegt worden. Der Gabelbaum wächſt in Languedoc. Sein Stamm iſt vier Fuß hoch. Oben auf dem Stamme wächſt eine große Anzahl gerader Zweige, die man durch Beſchneiden zu dreizackigen Gabeln bildet, nachmals werden ſie im heißen Ofen noch mehr ausgebildet. Der ehedeß ſogenannte königliche Kanal von Languedoc iſt zwei hundert und vierzig Franzöſiſche Meilen lang, hat ſechs Fuß Waſſer und vier und ſechzig **Corps d'Ecluses**, deren einige zwei bis drei Schleuſen haben. Der Kanal hat dreizehn Millionen gekoſtet. Bei einem Flecken im ehemaligen Languedoc iſt ein ſo temperirter warmer Brunnen, daß er Eier ausbrütet, desohngeachtet wird das Waſſer deſſelben beim Feuer langſamer zum Kochen gebracht, als das gemeine Waſſer, obgleich das ausgeſchöpfte dieſe Wärme acht Stunden behält. In der Gegend von Clermont ſind verſteinernde Quellen, deren eine eine ordentliche ſteinerne Brücke formirt, unter welcher ein Bach fließt. Man hat dieſe Quelle in viele Arme zertheilt und ihr die verſteinernde Kraft meiſtens benommen. Man trinkt es ohne Schaden.

Spanien.

Dieſes Land hat nur acht Millionen Einwohner. Zur Zeit der Mohren und Gothen hat es deren wohl viermal ſo viele gehabt. Das Kloſterleben, die Bevölkerung Indiens, die Verfolgungen der Juden und Mahomedaner und die ſchlechte Wirthſchaft ſind Urſache davon. Die Spanier ſind faſt alle mager, dazu der Genuß vieler Gewürze und hitziger Getränke beiträgt. Es gibt ſelten irgendwo mehr Blinde, als hier. Die Aſturier ſind wegen ihrer Gothiſchen Abkunft ſehr berühmt. Ihre Pferde ſind gut. Bei Bejas in Eſtremadura ſind zwei Quellen, deren eine ſehr kalt, die andere ſehr warm iſt. Die Andaluſiſchen Pferde übertreffen alle andere.

Portugal.

Hat im allgemeinen Ueberſchlage zwei Millionen Einwohner. Man iſt hier, wie in Andaluſien, gewohnt, des Mittags zu ſchlafen und des Morgens, Abends und Nachts zu arbeiten. Aus Braſilien ziehen die Portugieſen, vorzüglich aus dem darin gefundenen Golde und den Edelſteinen, jährlich an zwölf Millionen Thaler. Auf dem Gebirge Eſtrella iſt ein See, der immer in einer ſprudelnden Bewegung iſt.

Schweden.

Iſt arm an Getreide. Man hat gelernt, Brod aus Birken- und Fichtenrinden, ja aus Stroh und Wurzeln zu backen. Man hat hier Silbergruben, vornehmlich Kupfer- und Eiſenbergwerke, auch etwas Gold. Das Land hat nur drei Millionen Einwohner.

Die Inſel Aland hat kleine und muntere Pferde. Die Trollhätta iſt ein dreifacher Waſſerfall der Gothiſchen Elbe. In dem ſüdlichen Theile von Lappland wird einiges Getreide geſammelt. Die Viehbremſen ſind eine unerträgliche Beſchwerde. Lange Fußbreter, worauf man einen Wolf im Laufen erhaſcht. Nutzbarkeit des Rennthieres. Einige beſitzen deren etliche tauſend. Die Lappen ſind braun mit ſchwarzen Haaren, breiten Geſichtern, eingefallenen Backen, ſpitzigem Kinne, und eben ſo träge, als feige. Ihre Wahrſagertrommeln haben ſie mit anderen Völkern in dieſem Klima gemein.

Norwegen.

Die Inſel Island.

Der Winter iſt hier erträglich, außer hin und wieder in den Gebirgen, wo indeſſen zuweilen große Schneebälle herunterſtürzen, die Alles zerſchmettern. Oefters fallen auch Stücke von Bergen herab. Die öſtliche Seite iſt in Anſehung der Witterung von der weſtlichen ſehr unterſchieden. Die ſchmalen Buſen, die das Meer oft bis acht Meilen in das Land hinein bildet und deren etliche die Tiefrinnen genannt werden und etwa funfzig bis hundert Faden breit, aber vier hundert tief ſind, ſind häufig. Der Norwegiſche Strand iſt an den meiſten Oertern ſteil. Man findet hier vielen Marmor und andere Steinarten, etwas Gold und Silber, mehr Kupfer und Eiſen. Der Malſtrom entſteht von der Ebbe und Fluth, nur daß ſeine Bewegung der an der Küſte entgegengeſetzt iſt. Es ſoll gar kein Wirbel in demſelben ſein, ſondern nur eine hochſteigende Waſſererhebung. Indeſſen wollen Viele dergleichen Wirbel, die umgekehrten Kegeln gleich wären, von drei bis vier Klaftern im Durchſchnitte und zwei Klaftern in der Tiefe, geſehen haben. Das Letztere geſchieht zur Zeit der Springfluth. Die Finnlappen leben größtentheils von der Fiſcherei. Die Inſel Laerves [?] hat ziemlich mäßigen Winter und Sommer; ſie beſteht aus bloſen Felſen, die aber eine Elle hoch Erde über ſich haben. Sie haben einen Ueberfluß an Schafen und Gänſen. Die Inſel **ville Dimon** hat die Eigenſchaft an ſich, daß auch weiße Schafe, die auf ſie hingebracht werden, ganz ſchwarze Wolle bekommen. Die Inſel Island iſt von Morgen nach Abend von einer Reihe Berge durchſchnitten, unter denen einige Feuer auswerfen, wobei zugleich der ſchmelzende Schnee ſchreckliche Gießbäche veranlaßt, die die Thäler verwüſten. Man merkt, daß, wenn Schnee und Eis den Mund eines ſolchen Berges ſtopfen, ein Ausbruch des Feuers nahe ſei. Es gibt viele heiße Quellen, deren einige ihr Waſſer, als kochend, in die Höhe ſpritzen, und die an ſolchen Quellen wohnen, kochen ihre Speiſen in ihren darin gehängten Keſſeln auf. Die Schafzucht iſt hier anſehnlich. Dieſe

Thiere ſuchen ſich bei jeder Witterung im Winter ihr Futter, ſelbſt aus dem Schnee hervor.

Rußland.

Die Aſiatiſchen Länder ſind von den Europäiſchen dieſes Reiches zwar geographiſch unterſchieden, die phyſiſchen Grenzen könnte der Fluß Teniska†), wie *Gmelin* meint, machen, denn oſtwärts dieſes Fluſſes ändert ſich die ganze Geſtalt des Erdreiches, da die ganze daſelbſt gelegene Gegend bergig iſt, ſo wie denn auch andere Pflanzen, fremde Thiere, als das Biſamthier u. a. m., dort anzutreffen ſind. Der Fiſch Beluga, der in der Wolga häufig angetroffen wird, ſchluckt bei jährlicher Aufſchwellung des Stromes große Steine ſtatt Ballaſt herunter, um auf dem Grunde erhalten zu werden. Der Sterlede und der Stör haben einen geringen Unterſchied, außer daß jener delicater von Geſchmack iſt. Bei dem Kloſter Troitzkoi, Sergien und in der Gegend von Kiew ſind einige aus natürlichen Urſachen unverweſte Körper vorhanden, die man fälſchlich für Märtyrer ausgibt.

---

†) Jeniſei(?)

Der vierte Welttheil.

Amerika.

Und zwar

I. Südamerika.

Staateneiland oder Staatenland, das gewiſſermaßen aus mehreren Inſeln beſteht, wird durch die Meerenge oder Straße le Maire von dem benachbarten Feuerlande getrennt. Dieſes Ländchen hat wegen des öden und fürchterlichen Anſehens ſeiner Berge und ſeines faſt immerwährenden Schnees und Regens die traurigſte Geſtalt von der Welt. Lord Anſon ſchlägt vor, ſüdwärts um Staatenland zu ſegeln. Das Land der Patagonen oder Magalhaenland, ein großentheils ſehr flaches Stück Landes an der Magellaniſchen Meerenge, ſollte von Rieſen bewohnt ſein, von denen wir indeſſen jetzt wiſſen, daß es blos ein groß gebautes, nicht aber rieſenhaftes Volk iſt. Seine Mittelgröße wurde ehedeß zu ſieben Fuß angegeben. Am Silberfluſſe ſind die reichen Potoſiſchen Silberbergwerke, die den Spaniern zugehören. In Paraguay haben die Jeſuiten die Einwohner (Wilden) zu einer ſo menſchlich guten Lebensart gebracht, als ſie deren ſonſt nirgend in Indien haben.

Chili hat muntere und kühne Einwohner. Die Geſchicklichkeit gewiſſer Frauenzimmer, die auf die Jagd und in Krieg gehen, iſt außerordentlich. Die Spaniſchen Pferde werden hier flüchtiger und kühner. Noch lebt in Chili eine Nation der Eingebornen, die bisher von den Spaniern nicht hat können bezwungen werden. Peru iſt an der Seeküſte unfruchtbar und unerträglich heiß. Es regnet daſelbſt auch ſo gut, wie gar nicht, daher es auffallend war, als im Jahre 1720 ein vierzigtägiger Regen einfiel, durch den Städte und Dörfer zerſtört wurden. Der gebirgige Theil iſt temperirt und fruchtbar. Die Peruaner ſcheinen von ihrer Vorfahren Geſchicklichkeit ungemein Vieles eingebüßt zu haben. Man findet noch Mauern von Paläſten, die aus zugehauenen Feuerſteinen aufgeführt ſind, ob ſie gleich damals keine eiſernen, ſondern blos kupferne Werkzeuge zum Bauen hatten. Gegenwärtig iſt die Trägheit der Nation erſtaunlich. Man ſieht bei ihnen eine unglaubliche Gleichgültigkeit in Anſehung der Strafen und Belohnungen, nach des Condamine Bericht. Die Farbe dieſer Indianer iſt kupferroth, und ſie haben keinen Bart. Das Erdreich im inneren Theile von Peru verliert oft durch Erdbeben ſehr ſeine Fruchtbarkeit. Am Amazonenſtrome, auf beiden Seiten, iſt etwas vorne vor dem Cordilleragebirge das Erdreich ungemein fruchtbar, ſo eben, wie ein See, und ein Kieſelſtein auf demſelben eben ſo rar, als ein Diamant. Denen, die über dieſe Gebirge von Weſten nach Oſten reiſen wollen, weht ein überaus heftiger und oftmals tödtlicher kalter Oſtwind entgegen. Die Einwohner des Landes am Amazonenſtrome vergiften ihre Pfeile mit einem ſo ſchnell wirkenden Gifte, daß ſie ein nur leicht mit demſelben verwundetes Thier kaum fallen ſehen. Das Fleiſch iſt unſchädlich. Man ſieht hier ſeltſame Ueberfahrten über Ströme, bei denen nämlich gewiſſe Gattungen natürlich gewachſener Stricke, Beniken †) genannt, über einen Strom geſpannt, und an dieſen ein Pferd, an einem Ringe ſchwebend, oder auch Menſchen, an Matten hängend, herübergezogen werden. Ueber die Peruaniſchen Gebirge zu reiſen, bedien: man ſich gewiſſer dazu abgerichteter Eſel, welche auch an den allergefährlichſten Oertern mit großer Geſchicklichkeit und Sicherheit einhertreten. In Paraguay ††) wäſcht man vielen Goldſtaub aus der Erde, die von reißenden Gießbächen, welche von den Gebirgen herabſtürzen, durchſchnitten iſt. Porto Bello, an der Erdenge von Panama, iſt eine der allerungeſundeſten Städte in der Welt. Ueberhaupt aber iſt das niedrige Land an dieſer Erdenge erſtaunlich feucht, waldig und durch die unmäßige Hitze ſehr ungeſund. Die Niederkunft iſt in Porto Bello faſt tödtlich. Die Mücken an dieſen Küſten quälen die Reiſenden erſtaunlich. Die Fledermäuſe laſſen in Cartagena Menſchen und Vieh zur Ader im Schlafe. Die Frauenzimmer im Spaniſchen Amerika rauchen faſt allenthalben Tabak.

---

†) Bejuken(?)

††) Poravan(?)

Auf Hiſpaniola gibt es einen Baum, der giftige Aepfel trägt, deſſen Schatten gefährlich iſt, und in deſſen Fruchtſaft die Wilden ihre Pfeile eintauchen. Das Manati kann hier zahm gemacht werden, und einige halten es deswegen für den Delphin der Alten. Die Landwinde vom Mexikaniſchen Meerbuſen ſind von großer Bequemlichkeit, indem man dadurch wohl hundert Meilen gegen den allgemeinen Oſtwind ſegeln kann. Die Schiffer gehen mit dem Landwinde in die See, und mit dem Seewinde wieder zurück. Das große Land Guiana, in welchem Walter Raleigh, auf dem Oronokoſtrome, auf Entdeckungen ausging, iſt nicht tiefer in ſeinem Inneren bekannt. (Herrn v. Humboldt's Bemerkungen verſprechen uns über dieſe Gegend, und einen großen Theil, namentlich von Südamerika, eine neue und reiche Ausbeute.) Dieſes Land hat vielen Goldſand, aber Elderado, wo das Gold, faſt wie die Steine, auf der Straße gemein ſein ſoll, iſt Erdichtung, ebenſo, wie die Menſchenrace, von der faſt alle Indianer am Oronoko reden, und die nach ihrer Erzählung den Mund auf der Bruſt und die Ohren auf den Schultern haben ſoll, entweder erdichtet iſt, oder ein Volk erwarten läßt, desgleichen es viele Indianer gibt, die den Kopf durch Kunſt verſtellen. Zu dieſem Lande gehört auch die Colonie Surinam der Holländer. Die Inſecten ſind hier ſehr mannigfaltig und nicht ſelten ſehr groß. Unter dieſen iſt das wandelnde Blatt, nämlich eine Heuſchrecke, welche in einem zuſammengewickelten Blatte zeitig wird und, nachdem ſie auf die Erde gefallen, Flügel von einer Farbe und Geſtalt, den Blättern ähnlich, erhält. Die Fröſche ſollten der Sage nach ſich hier in Fiſche verwandeln. Der Laternenträger, eine Fliege, welche eine Blaſe, die im Finſtern ſehr hell leuchtet, am Kopfe hat, iſt hier gleichfalls zu Hauſe. Gehen wir von da an der Braſilianiſchen Küſte weiter hinab; ſo finden wir dieſelbe zahlreich von Portugieſen bewohnt. Das Braſilienholz oder der Baum Arbatin macht eines der vornehmſten Gewächſe dieſes Landes aus, wiewohl es hier noch andere und ungleich ſchönere Producte gibt, deren wir bald erwähnen werden. Unter den vielen Nationen der Wilden, die in den Wüſteneien des Inneren dieſes Landes herumziehen, ſind die Tapagier die berühmteſten. Sie haben keinen Begriff von Gott, kein Wort, das ihn bezeichnet, gehen nackend, freſſen die gefangenen Feinde, obgleich nicht mit ſo grauſamer Marter, als die Kanadier, durchbohren ihre Lippen und ſtecken eine Art von grünem Jaſpis in die Oeffnung, welches doch die Frauenzimmer nicht thun, die dafür die Oeffnung im Ohrläppchen ſehr erweitern. Jene bekleben auch das Geſicht mit Federn, dagegen ſich dieſe daſſelbe mit Farbe bemalen. Ein im Kriege Gefangener wird anfänglich ſehr gut gehalten, bekommt ſogar eine Beiſchläferin, aber nachmals wird er getödtet und aufgezehrt, jedoch ohne gemartert zu werden. Man begegnet allen Fremden ſehr wohl. Der Kolibri ſoll hier ſehr ſchön ſingen, welches er in Nordamerika nicht thut. Man ſah in dieſer Gegend vor der Europäer Ankunft kein Rindvieh, und jetzt hat es ſich in der Art vervielfältigt, daß aus Paraguay jährlich an vierzigtauſend Rindshäute ausgeführt worden ſein ſollen, wiewohl die wildgewordenen Thiere es ſehr fortgetrieben haben. Man ſagt auch, daß nichts von dem Europäiſchen Obſte ehedeß in Amerika vorhanden geweſen ſei. Nun aber ſind in Peru und den dazu gehörigen Ländern ganze Wälder von Aepfel- und Birnbäumen. Braſilien iſt voll Schlangen und Affen; die daſigen Papageien ſind die beſten, nur in Oſtindien gibt es graue. Die von Europa herübergebrachten Schweine haben hier, wie in den übrigen Gegenden des heißen Erdgürtels ein ſehr ſchönes und geſundes Fleiſch.

Die Maniok-Wurzel, die ſonſt roh gegeſſen ein Gift iſt, wird dennoch von einigen Braſilianern ohne Nachtheil in der Art gegeſſen. Viele Landſtriche, die nur zur Regenzeit Waſſer haben, enthalten doch alsdann, ohne daß man weiß, wie ſie dazu kommen, eine große Menge Fiſche. Der Vogel Pero iſt dem Condor in der Größe und Wildheit faſt gleich; ſeine Klauen ſind ſchärfer. Es gibt auch hier einen Vogel, in der Größe eines Calecuttiſchen Hahnes, der, wie der Strauß nur laufen kann, aber ſchneller iſt, als ein Windſpiel.

Das Land Paraguay iſt der Geburtsort des berühmten Paraguaykrautes, welches ein Blatt von einem Baume iſt und getrocknet als ein Infuſum gebraucht wird, das ſehr heftig und hitzig iſt. Von den großen Schlangen dieſes Landes hat Pater Montanga und deſſen Miſſionarien viel Unwahres ausgebreitet. Man redet im Innern des Landes von einem Volke der Ceſaren, die im vier und vierzigſten Grade ſüdlicher Breite wohnen und von einigen, unter Karl V. Regierung, heruntergekommenen Spaniern abſtammen ſollen. Die Wilden dieſes Landes ſind gefährliche Menſchenfreſſer. Die Weiber zerſtechen ſich die Geſichter und die Männer bemalen ſich. Die hieſigen Spaniſchen Beſitzungen wurden ehedeß gewiſſermaßen ganz durch Jeſuiten regiert. Die Republik St. Paul beſteht aus hartnäckigen Rebellen, die nicht können zu Paaren getrieben werden. Sie vergrößert ſich durch den Zulauf des böſen Geſindels immer mehr. Südwärts von Buenos Ayres iſt die Küſte von Amerika völlig unbewohnt und kann auch nach der im Jahre 1746 geſchehenen Unterſuchung nicht bewohnt werden, da man ſelbſt im Sommer eine anſehnliche Kälte fühlt. Doch ſollen auf einer Inſel, die irgend ein Fluß hier macht, Europäer leben.

II. Nordamerika.

Die Eskimos, welche Capitain Ellis im Jahre 1746 in dem Meere bei der Hudſonsbai antraf, waren leutſelig und klug. Sie fahren mit Hunden, wie in Sibirien, nur die dortigen bellen nicht. Sie verſorgen ſich auf ihrer Reiſe mit einer Blaſe voll Thran, aus der ſie mit Ergötzlichkeit trinken. Die etwas ſüdlichen Eskimos ſind etwas größer, aber die Franzoſen beſchreiben ſie ſehr abſcheulich von Geſicht, als wild und boshaft an Sitten. Sie gerathen oft auf ihren Reiſen in große Noth, ſo daß ſie ſich ihre Weiber und Kinder zu freſſen genöthigt ſehen. Sie machen ihre Kamiſöler, ſowie die Grönländer, mit Ueberzug vom Seehund, tragen Hemden von zuſammengenähten Blaſen dieſer Thiere u. ſ. w.

Der Brantwein, den ſie ſchwerlich meiden können, iſt ihnen ſehr ſchädlich Die Eltern, wenn ſie alt ſind, richten ein Gaſtmahl aus und laſſen ſich von ihren Kindern erdroſſeln, aber nie ſterben ſie durch ihre eigene Hand. Ueber dem ſieben und ſechzigſten Grade der Breite findet man in Amerika keinen Menſchen mehr. Die Länder, welche zu Kanada, ſowohl Franzöſiſchen, als Engliſchen Antheiles, gerechnet werden, ſind in Anſehung der Lage ihres Klimas im Winter ſehr kalt. Die Nordweſtwinde bringen rauhe Luft und große Kälte mit. Je weiter man nach Weſten kommt, deſto kälter iſt die Gegend. Die allerweſtlichſten Indianer wohnen an einem See, an dem aber noch nicht die Europäer geweſen ſind. Die Indianer haben eine ſchmuzige rothe Farbe des Leibes, und, welches beſonders iſt, kein Haar auf dem Leibe, als auf dem Kopfe und Augenbraunen, welche letztere jedoch die Meiſten ſelbſt ausziehen. Die thieriſchen Eigenſchaften dieſer Wilden ſind ausnehmend, ſie riechen in größerer Weite ein Feuer, als man es ſehen kann; daher ſie auch keinen Muskus leiden, ſondern nur eßbare Sachen führen.

Ihre Einbildungskraft in Erinnerung der Gegend, wo ſie einmal geweſen, und ihre Feinheit in Entdeckung der Spuren der

Menſchen und des Viehes iſt unbegreiflich groß. Unter allen dieſen Völkerſchaften kann man mit der Sprache der Algonquins und Huronen durchkommen, welche beide ſehr rein und nachdrücklich ſind. Alle dieſe Nationen haben keine anderen Oberhäupter, als die ſie ſich ſelbſt erwählen. Die Weiber haben hier in die Staatsgeſchäfte einen großen Einfluß, aber nur den Schatten der Oberherrſchaft. Die Irokeſen machen die größeſte und gleichſam herrſchende Völkerſchaft aus; überhaupt aber werden die Nationen hier allmählig ſchwächer. Sie haben kein Criminalgericht. Wenn Jemand einen Anderen getödtet hat, ſo weiß man kaum, wer die That ſtrafen ſoll. Gemeiniglich thut es ſeine eigene Familie. Die größeſte Schwierigkeit iſt, der Rache der Familie des Erſchlagenen zu entgehen. Eine Familie muß durch einen Gefangenen wegen des Verlorenen ſchadlos gehalten werden. Diebe werden zur Wiedervergeltung ganz ausgeplündert, nur Verzagte und Hexen werden getödtet und verbrannt. Ihre Religionsbegriffe ſind ſehr verwirrt. Die Algonquins nennen den oberſten Geiſt den großen Haſen und den großen Tiger. Nichts iſt wüthender, als ihre Traumſucht. Wenn Jemand träumt, er ſchlage Jemand todt, ſo tödtet er ihn gewiß traumfeſt. Der Traum eines Privatmannes kann oft Kriege erregen. Im Kriege ſuchen ſie ſehr ihre Leute zu ſchonen, fechten gegen einander nur gemeiniglich durch Ueberfall und Hinterhalt, bedienen ſich der Kopfſchläger und wehren ſich verzweifelt. Die Gefangenen werden zwar gebunden, aber anfänglich gut gehalten und wiſſen nicht, ob ſie ſollen geſchlachtet oder zur Erſetzung des Verluſtes der Gebliebenen in die Familie aufgenommen werden. Wenn das Erſte beſchloſſen iſt, ſo ſingt das Schlachtopfer ſeinen Todtengeſang, und man zerfleiſcht ihn durch lange Martern, die oft einige Tage dauern, wobei dieſer ganz unempfindlich thut und ſeinen Henkern Hohn ſpricht; zuletzt kocht und frißt man ihn. Dies geſchieht mehr aus Begierde, den Geiſt des Erſchlagenen durch Rachopfer zu beſänftigen, als aus Appetit. Die im Gefechte Erſchlagenen werden niemals gefreſſen;

Kinder und ſelbſt Weiber bereiten ſich ſchon zu ſolcher Standhaftigkeit zu. Die Freundſchaft dieſer Wilden wird außerordentlich weit getrieben. Der Friedensſtab oder das Kalumet iſt unter allen dieſen Völkern gebräuchlich, und iſt eigentlich eine Tabakspfeife, welche oft mit einigen Zierrathen ausſtaffirt wird, woraus die Häupter von beiden Parteien rauchen. Man ſieht die große Neigung zur Unabhängigkeit unter dieſen Völkern an der Erziehung der Kinder, welche blos durch Worte und kleine Beſchimpfung, als ihnen Waſſer ins Geſicht zu ſpritzen, von den Eltern beſtraft werden. Dies ſcheint die Urſache zu ſein, weswegen ſich kein Indianer einfallen läßt, die Lebensart der Europäer anzunehmen, obzwar dieſe oft jene wählen. Weiterhin, weſtwärts in dieſem Welttheile, ſind die Nationen wenig bekannt. Einige drücken den Kindern den Kopf zwiſchen zwei Klumpen Leimen in der Kindheit breit und heißen Plattköpfe. Unter den Algonquins ſind Kugelköpfe, wegen der Figur, die ſie den Köpfen durch die Kunſt geben, alſo genannt. Die Franzoſen, welche die allerweſtlichſten Indianer kennen, berichten, daß man unter ihnen von einem großen weſtlichen Meere reden höre, und die Reiſen der Ruſſen von Kamtſchatka aus beweiſen, daß Amerika nicht weit davon ſei, und daß es wahrſcheinlicher Weiſe durch nicht gar zu große Meerengen und einige Inſeln von Tſchukotskoi-Noß, in Sibirien, abgeſondert ſei. Die Engliſchen Colonien in dieſem Welttheile ſind blühend. In Virginien iſt der Winter nur drei Monate lang und ziemlich ſcharf, der Sommer hingegen angenehm. Es wachſen daſelbſt Weinſtöcke wild, aber noch hat kein guter Wein davon kommen wollen. Ein Baum trägt in einer Art von Schoten Honig. Der davon abgezapfte Saft gibt aus drei Pfunden Saft ein Pfund Zucker, ſowie der Ingra aus Kokosſaft geſotten und in Indien raffinirt wird. Pennſylvanien und Maryland kommen in den mehrſten Landesproducten mit einander überein. Hier gibt es eine Menge Holz in Waldungen, vieles Wildpret, welches größtentheils vom Europäiſchen unterſchieden iſt. Carolina und Georgien ſind am Südlichſten gelegen und bringen auch ſchon Seide hervor, imgleichen in China befindliche Kräuter. Einige wollen hier den Beerſtrauch und Ginſeng gefunden haben. Wenn man den St. Lorenzſtrom hinauf, von deſſen Mündung aus, zum Franzoſiſchen Kanada fährt, ſo hat man anfänglich zu beiden Seiten ziemlich wüſte Länder. Bei Quebeck aber und weiter hin, nach dem Ontario- und Erie-See hinauf, liegen die vortrefflichſten Länder in der Welt. Diejenigen, ſo den Miſſiſippi hinaufgefahren, finden Völker von faſt ähnlichen Sitten in einem ſehr fruchtbaren und waldigten, und im Winter ſehr kalten Lande. Alle dieſe Völker haben ſich ſeit der Europäer Ankunft ſehr vermindert. Man findet bei allen dieſen Nationen, daß der Gebrauch des Kupfers viel älter bei ihnen ſei, als derjenige des Eiſens. In dem benachbarten Florida ſind die Einwohner ſehr beherzt, ſie opfern der Sonne ihre Erſtgeburt. Das Land hat große Perlen.

Amerikaniſche Inſeln.

Die Flibuſtier waren anfänglich Seeräuber und hatten ihre Niederlaſſungen in St. Chriſtoph und Dominique, davon die letztere Inſel ſich nun im Beſitze der Engländer befindet. Im größeſten Theile vom Spaniſchen Amerika ſind viele Spaniſche Pferde, öfters auch Hunde, die wild geworden. In Domingo waren beide vorhanden und hatten die Art an ſich, ein großes Geräuſch zu machen, wenn ſie ſaufen wollten, um reißende Thiere abzuſchrecken. Die Neger, welche hier als Sklaven dienen, ſind ſehr zahlreich, oft gefährlich. Die vom Senegal ſind die witzigſten, die von Madagaskar ſind nicht zu bändigen, die von Monomotapa ſterben bald hin, ſind mehrentheils ſehr dumm, caſtriren aber ſehr künſtlich und ſind dabei hochmüthig. Einige freſſen gerne Hunde und werden von Hunden angebellt. Sie ſind in Anſehung des Todes ſehr gleichgültig, vornehmlich die von Sierra Leona tödten ſich oft einer geringfügigen Urſache wegen. In den Antillen iſt die Nation der Karaiben hauptſächlich ausgebreitet und in

St. Vincent und Dominique zu Hauſe. Sie ſind ſtark und groß, färben ſich den Leib roth, ſtechen ſich viele Löcher in die Lippen und ſtecken Klöppelchen, Glaskügelchen und Steinchen herein. Ihre Stirne iſt faſt ganz platt, wie ein Bret und gleichſam eingedrückt. Ihre Miene ſcheint melancholiſch zu ſein. Der Carakolla oder blecherne Kopfſchmuck derſelben iſt von reinem, ſchönem und unbekanntem Metalle, welches ſie auch an der Naſe und Unterlippe tragen.

Sie wollen nicht gerne Kannibalen heißen und können nicht begreifen, wie man das Gold dem Glaſe vorziehe. Sie eſſen niemals Salz, ſind träge, können keine Gewalt oder Härte ertragen, haben eigenſinnige Grillen, und ihr Stolz iſt ungemein groß. Niemals wird Einer von ihnen zu der chriſtlichen Religion bekehrt. Ihrer Rache können ſie keine Grenzen ſetzen; die Vorſehung iſt ihnen unbekannt. Ihr Cazique muß im Kriege und im Laufen und Schwimmen excelliren. Sie brauchen das Schießgewehr wenig, ſondern Pfeile mit hohen Spitzen, die mit dem Safte des Manchinillenbaumes vergiftet ſind, und Keulen.

Von den Ländern am Eismeere.

Obgleich die Länder am Eismeere zum Theil zu den zwei anderen Welttheilen gehören, ſo wollen wir doch, um der Vergleichung mit Amerika willen, etwas davon hier kürzlich mitnehmen. Alle Völker am Eismeere kommen darin überein, daß ſie beinahe alle ohnbärtig ſind. Doch hat Ellis an der Hudſonsbai und deſſen verbundenen Meeren Völker der Eskimos angetroffen, die im Geſichte ſehr behaart waren. Die Tſchuktſchen, die nordöſtlichſten unter allen Sibiriern, ſind ein tapferes Volk am Eismeere und gaſtfrei; ihr Gewerbe iſt, wie in dieſen Gegenden überhaupt, Fiſcherei und Jagd. Die Inſeln Nova-Zembla, Spitzbergen u. a. m. ſind nicht bewohnt, aber man muß nicht glauben, daß ſie ſo ganz unbewohnbar ſind, als ſie die Holländer, die unter Hemskerk auf ihnen überwinterten, wollen gefunden haben. Proſeſſor Müller berichtet, daß faſt jährlich einige Ruſſen, um der Jagd willen, den Winter in jenen Gegenden zubringen. Unter den Vögeln von Spitzbergen führe ich nur den Eisvogel, mit ſeinen blendend glänzenden Goldfedern, an. Der Wallfiſch iſt hier dasjenige Thier, deſſen Jagd die Europäer am Meiſten beſchäftigt, wiewohl ehedeß auch von den Wallroſſen, um ihrer Zähne willen, auch guter Profit iſt gezogen worden. Weiter weſtwärts haben die Lappen ein überaus häßliches Geſicht, ſind aber nicht ſo klein, als man ſie beſchrieben hat. Im Jahre 1735 ſahe man einen Rieſen, der ſieben Rheinländiſche Fuß groß war, in Paris, er war aus Lappland gebürtig. Die Zaubereien oder vielmehr die Betrügereien der ſchwarzen Kunſt ſind hier faſt dieſelben, wie in Sibirien, werden aber immer mehr abgeſtellt. Einige Reiſende bemerken, daß hier die Pferde zur Sommerzeit aus allen Dörfern in die Wildniß gelaſſen werden, um die Jahreszeit in der Freiheit zuzubringen, da denn die von einer Dorfſchaft ſich von ſelbſt in einem beſonderen Bezirke einfinden und mit den übrigen ſich nicht vermengen, auch im Winter von ſelbſt in die Ställe kommen. Die Grönländer bewohnen ein Land, welches mit der ſüdlichen Spitze in nicht größerer Breite, als Stockholm liegt, aber ſich bis auf unbekannte Weiten nach Norden erſtreckt. Die Oſtſeite dieſes Landes iſt gelinder, als die Weſtſeite, und hat ziemlich hohe Bäume, wider die Natur dieſes Himmelsſtriches. Je weiter man in dieſem Himmelsſtriche nach Weſten kommt, deſto kälter findet man die Gegend. Nahe bei der Hudſonsſtraße ſieht man Eisberge, deren Dicke von funfzehn bis ein tauſend acht hundert Fuß iſt. Weil ſie der Wind kaum bewegen kann, ſo mögen wohl Jahrhunderte dazu gehören, bis ſie in den temperirten Erdſtrich getrieben werden, da ſie zerſchmelzen. Die Eisberge, welche neben den hohen Bergen in Spitzbergen auf dem Lande ſtehen, haben große Aehnlichkeit mit dieſen und den gletſchernden Alpen, welches zu artigen Betrachtungen Anlaß geben kann. Hiebei iſt nur noch zu merken, daß das Waſſer des Eismeeres ſo geſalzen und ſchwer iſt, als eines in der Welt; z. E. bei Nova-Zembla. Man ſieht in der Hudſonsſtraße eine unbeſchreibliche Menge Holz in der See treiben. Ein gewiſſer Schriftſteller hält für den ſicherſten Beweis, daß dieſes Holz aus warmen Ländern herkommen müſſe, dies, daß es bis auf das Mark von Würmern durchfreſſen iſt, welches bei denen des kalten Erdſtriches nicht Statt findet.

Druck von C. Polz in Leipzig.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

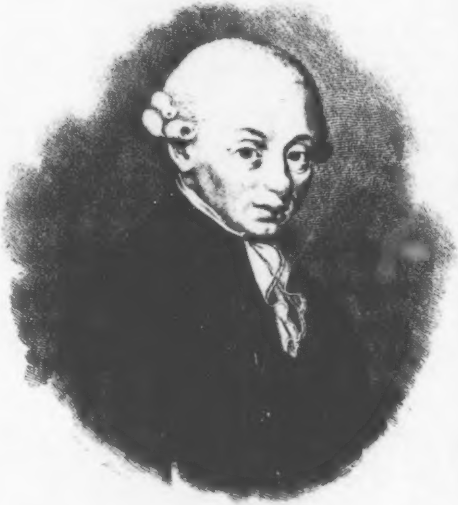
Immanuel Kant's Werke,

ſorgfältig revidirte

Geſammtausgabe in zehn Bänden.

Zehnter Band.

Leipzig 1839.
Modes und Baumann.



JMMANUEL KANT.

Immanuel Kant's

Schriften

zur

Anthropologie

und

Pädagogik.

Nebſt

einer Sammlung von Briefen und öffentlichen Erklärungen und einem chronologiſchen Verzeichniſſe ſämmtlicher Schriften Kant's.

Leipzig 1839.
Modes und Baumann.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Bei Weitem den größten Theil dieſes Bandes nehmen die zur Anthropologie gehörigen Schriften Kant's ein, mit welchen ſich dem urſprünglichen Plane gemäß die ganze Sammlung abſchließt. Der Begriff der Anthropologie iſt dabei in weiterer Bedeutung genommen, als welche die von Kant ſelbſt herausgegebene „Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht" durch den beſchränkenden Zuſatz ihres Titels bezeichnet. Denn es ſind auch diejenigen Schriften, welche einzelne zur phyſiologiſchen Seite der Anthropologie gehörige Fragen behandeln, für dieſen Band zurückgeſtellt worden; ein Verfahren, zu deſſen Rechtfertigung nur eine Verweiſung auf Kant's eigene Worte in der Vorrede zur Anthropologie (vergl. S. 115 d. Bds.) nöthig iſt. Die einzelnen Schriften, welche demgemäß in dieſem Bande ihre Stelle gefunden haben, ſind der Zeitfolge nach folgende.

Die wenigen Zeilen, die unter der Aufſchrift: Raiſonnement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki, dieſen Band eröffnen, ſchrieb Kant nach Borowski's Angabe im Jahre 1764 für die Königsb. gel. und polit. Zeitungen (Nr. 3).

Borowski ließ ſie als erſte Beilage zu ſeiner Biographie Kant's (S. 206—210) wieder abdrucken, und aus dieſem Abdrucke ſind ſie hier entlehnt. Den Namen jenes Abenteurers, der vom Volke der Ziegenprophet genannt wurde, ſchreibt Hamann, der in derſelben Zeitung (vom 10. Febr. 1764) weitere Nachrichten von ihm gibt, **Jan Paulikowicz ZDomozyrskich Komarnicki.** Die erläuternde Vorbemerkung, die S. 2 beigedruckt iſt, iſt ein von Borowski herrührender Auszug aus Hamann's Aufſatz, welchen man vollſtändig in Hamann's Schriften, herausgegeben von Fr. Roth, Bd. **III**, S. 236 — 241 findet. Es würden dieſe Zeilen Kant's ſchwerlich verdient haben, in die Sammlung ſeiner Werke aufgenommen zu werden, wenn nicht Borowski (a. a. O. S. 64) ſagte, daß das Erſcheinen dieſes Abenteurers für Kant die Hauptveranlaſſung geweſen ſei, den „Verſuch über die Krankheiten des Kopfes“ zu ſchreiben, welchen Aufſatz Kant in demſelben Jahre 1764 in die unmittelbar darauf folgenden Nummern der genannten Zeitung (Nr. 4 — 8) einrücken ließ.

Auf ihn folgen hier die drei Abhandlungen, welche, obwohl zu verſchiedenen Zeiten verabfaßt, gleichmäßig den Begriff der Menſchenrace und die nähere Beſtimmung und Rechtfertigung deſſelben zum Gegenſtande haben. Die erſte: „Von den verſchiedenen Racen der Menſchen“, erſchien „zur Ankündigung der Vorleſungen der phyſiſchen Geographie im Sommerhalbjahre 1775“ (Königsberg, gedr. bei G. L. Hartung, 12 S. 4.). Die urſprüngliche Geſtalt dieſer Abhandlung iſt ſpäter ſo gut, wie ganz vergeſſen worden †), weil Kant zwei Jahre darauf eine zweite, weſentlich veränderte und namentlich gegen das Ende hin weiter ausgeführte Bearbeitung derſelben in J. J. Engel's Philoſoph für die Welt (Leipz. 1777, Bd. II, S. 125 — 164) erſcheinen ließ, die auch Borowski (S. 70) fälſchlich einen unveränderten Abdruck nennt und die dann in ſämmtliche ſpätere Sammlungen ohne Berückſichtigung der erſten Bearbeitung übergegangen iſt. In der vorliegenden Ausgabe iſt nun zwar der Text der zweiten Bearbeitung im Texte abgedruckt worden, jedoch zugleich die Abweichungen der erſten in den mit † bezeichneten Anmerkungen in derſelben Weiſe angegeben worden, wie dies bei den übrigen Schriften geſchehen iſt. — Die zweite der hieher gehörigen Abhandlungen, die ſich unmittelbar an die zweite Bearbeitung der erſten anſchließt, erſchien unter der Aufſchrift: „Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace" zuerſt in der Berliner Monatsſchrift vom Jahre 1785 (November, S. 390 — 427) zur näheren Beſtimmung und Erläuterung des Princips, welches Kant für die Unterſcheidung der Menſchenracen aufgeſtellt hatte. In Folge der Einwürfe, welche gegen dieſe Anſichten Kant's Georg Forſter in dem von Wieland herausgegebenen Deutſchen Mercur (1786, Octob. Novemb.) erhoben hatte, †) ſchrieb endlich Kant noch die dritte Abhandlung: „Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie“, welche durch K. L. Reinhold's Vermittelung (ſ. S. 504) ebenfalls im Deutſchen Mercur (1788, Januar S. 36 — 52, Februar S. 107 — 136) zuerſt erſchienen iſt. In dem Texte dieſer Abhandlungen ſchienen nur hie und da einige kleine Veränderungen nöthig. ††)

---

†) Nur der ungenannte Herausgeber der in Linz 1795 erſchienenen Sammlung der kleinen Schriften Kant's ſcheint von der Verſchiedenheit der erſten und zweiten Bearbeitung Kenntniß gehabt zu haben, obwohl auch er nur die letztere hat abdrucken laſſen. Auch irrt er darin, daß er die zweite Bearbeitung in das Jahr 1785 ſetzt.

Hierauf folgen einige Bemerkungen „über Schwärmerei und die Mittel dagegen“, welche Kant als Zuſatz zu einer Schrift Borowski's über Caglioſtro niederſchrieb und die auch in dieſer Schrift Borowski's im J. 1790 zuerſt erſchienen ſind. (Vgl. S. 100 d. Bds.) Später hat ſie Borowski in ſeiner Biographie Kant's (Beil. III, S. 226 — 232) wieder abdrucken laſſen.

Eben ſo liegt der kurzen Abhandlung: „Zu Sömmerring, über das Organ der Seele,“ welche ebenfalls als Anhang zu der gleichnamigen Schrift des großen Anatomen im J. 1796 (S. 81 — 86) erſchienen iſt, die S. 106 d. Bds. mit Sömmerring's eigenen Worten angeführte gelegentliche Veranlaſſung zum Grunde.

Die „Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht“, welche ſich an dieſe kleineren Aufſätze anſchließt, iſt die letzte Schrift, welche Kant als hochbejahrter Greis noch ſelbſt herausgegeben hat. Sie erſchien zuerſt im J. 1798. (Königsberg, Fr. Nicolovius, xiv u. 334 S. 8.) Obwohl ſie ſpäter nur noch dreimal, freilich auch in ſehr ſtarken Auflagen, wiederabgedruckt worden iſt (in den Jahren 1800, 1820 und mit einem Vorwort von J. F. Herbart 1833), ſo gehört ſie doch zu den im größeren Publicum vielleicht am Weiteſten verbreiteten Werken Kant's. In der zweiten Ausgabe vom J. 1800 hat Kant ſelbſt noch manche Veränderungen vorgenommen, die ſich theils auf die Bezeichnung der einzelnen Abſchnitte, theils auf die Geſtalt des Textes, namentlich den Periodenbau, in einigen Fällen auch auf die Umſtellung einzelner Paragraphen beziehen; die ſpäteren Ausgaben ſind dann mit der zweiten conform. Es würde überflüſſig ſein, dieſe Veränderungen hier einzeln aufzuzählen, da ſie an den betreffenden Stellen angegeben worden ſind. †) Die Zahlbezeichnung der Paragraphen, die auch in den ſpäteren Ausgaben für den zweiten Theil des Buches nicht durchgeführt iſt, war in der erſten Ausgabe ziemlich nachläſſig behandelt; in der zweiten und dritten, wo, was in der erſten Ausgabe einen Paragraph bildete, öfters in mehrere Paragraphen abgetheilt worden iſt, ſo daß die Zahl der Paragraphen in der 2. Ausg. um 8 Stellen höher ſteigt, als in der erſten, kommen aber immer noch §. 10 und 23 doppelt vor; in der vierten nur §. 10. Ich habe daher die in der letzten Ausgabe feſtgeſtellte Reihenfolge der Paragraphenzahlen beibehalten und §. 10, wo dieſe Zahl zum zweitenmal ſteht, in §. 10a verwandelt. Die Differenz der Zahlen in den verſchiedenen Ausgaben habe ich nicht beſonders angegeben, da ſie gerade hier etwas ſehr Unweſentliches ſind. Die Veränderungen, die in dem hier zum Grunde gelegten Texte der zweiten Ausgabe nöthig ſchienen, mögen noch beſonders angegeben werden. †)

---

†) Man vergleiche darüber auch G. Forſter's Briefwechſel u. ſ. w. Herausgegeben von Th. H. geb. H. Leipzig 1829. (1. Thl. S. 587 u. 750.)

††) S. 32, Z. 2 u. ſind die Worte: „zu bemerken ſind,“ aus der 1. Bearb. hinzugefügt. S. 35, Z. 6 u. iſt geſetzt worden Ableitung (wie die 1. Bearb. hat) f. Abtheilung; Z. 8 u. nicht f. auch (ebenfalls aus der 1. Bearb.); S. 41, Z. 11 u. 52ſten f. 32ſten; S. 78, Z. 1 u. Eintheilung f. Einleitung; S. 83, Z. 9 o. anerbende f. unerbende.

---

†) Nur einige, die, wie freilich die meiſten übrigen auch, nur ſtyliſtiſche Verbeſſerungen ſind, habe ich hier noch nachzutragen. S. 117, Z. 16 u. lieſt die 1. Ausg.: „beobachtet er ſich aber, ſo ruhen die Triebfedern“; S. 157 lautet der Anfang des §. 18 in der 1. Ausg.: „Beide ſind mehr ſubjectiv, als objectiv; der erſtere (des Geſchmackes) in der Berührung .... Gegenſtand, der zweite (des Riechens) auch in der Entfernung zu empfinden, durch Einziehung ... Ausdünſtungen.“ S. 166, Z. 15 o. lieſt die 1. Ausg.: „als es gegen Abend geſchieht“ f. als ... pflegen; S. 167, Z. 9 u. „und Unempfindlichkeit“ f. welche Unempf.; S. 172, Z. 4 u. 3 u. „der Hunger ... Befriedigung deſſelben iſt ... der Geſchmack und die Sättigung“; S. 178, Z. 23 o. „natürlicher Weiſe im Steigern bis zum Aeußerſten“; S. 239, Z. 6 o. „und mehr zur Bewunderung, als Beluſtigung bei ſich führt“.

---

†) Aus der 1. Ausg. ſind folgende Lesarten aufgenommen worden: S. 152, Z. 3 u. Vorſtellungen f. Verſtellungen; S. 171, Z. 19 u. vorhergeht f. vorgeht; S. 190, Z. 14 u. Jemand f. man; S. 290, Z. 3 o. dieſe f. dieſes. Außerdem iſt geſetzt worden: S. 157, Z. 4 u. des Gaumens f. der Gaumen, (wiewohl Kant auch ſonſt Gaumen in der Mehrzahl gebraucht, vgl. S. 252, Z. 3 o.;) S. 196, Z. 10 o. zugehe f. zuſtehe; S. 207, Z. 25 u. dem f. des; S. 324, Z. 10 u. (Anm.) die die f. den die; S. 348, Z. 8 o. aber f. oder; S. 349, Z. 4 u. (Text) ächten, ſtaatsbürgerliche f. ächten ſtaatsbürgerlichen; S. 354, Z. 2 o. letzteren f. erſteren; S. 364, Z. 14 o. der Zweck f. den Zweck; S. 365, Z. 11 o. beigegeben f. zugleich beigegeben; S. 369, Z. 13 o. die Sittlichkeit f. der Sittlichkeit; S. 373, Z. 8 o. ein Proſpect f. im Proſpect; S. 375, Z. 12 o. folglich f. folglich eine; S. 377, Z. 11 o. das f. d. i. — S. 370, Z. 3 u.

An dieſe Darſtellung der Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht ſchließt ſich die kleine, in verwandtem Geiſte gedachte Schrift an, welche Rink unter dem Titel: „Immanuel Kant über Pädagogik,“ im Jahre 1803 (Königsberg, Nicolovius, VI u. 146 S. kl. 8.) herausgegeben hat. Welche Veranlaſſung Kant gehabt, ſich mit dieſem Gegenſtande zu beſchäftigen, gibt Rink in der Vorrede an (vgl. S. 381). An der Form, in welcher Rink dieſe Bemerkungen veröffentlichte, iſt natürlich nichts geändert, die Anmerkungen Rink's aber, als fremde Zuthat, ſind weggelaſſen worden.

Hiermit wäre nun das erſchöpft, was unter die Werke Kant's mit Recht gezählt werden kann. Dennoch wird man es nicht unzweckmäßig finden, wenn auch das ſeiner allgemeinen Bedeutung nach untergeordnete Material, was in Briefen und ſonſtigen gelegentlichen Erklärungen vorliegt, in dieſer Geſammtausgabe, ſo vollſtändig wie möglich, berückſichtigt und am Ende dieſes Bandes zum Schluſſe des Ganzen zuſammengeſtellt worden iſt. Ich habe mich dabei, drei aus der Handſchrift Kant's mit Bewilligung des Beſitzers derſelben hier, ſo viel mir bekannt iſt, zuerſt gedruckte Briefe ausgenommen, auf dasjenige beſchränken müſſen, was bis jetzt durch den Druck, wenn auch an verſchiedenen Orten zerſtreut, ver-

---

ſcheint „durchzuſehen“ oder etwas Aehnliches zu fehlen. S. 109 in der Abhandlung „über das Organ der Seele“ habe ich mich begnügt, die Tieftrunk'ſche Verbeſſerung zu der Lesart des Originals anzuführen, einfacher wäre es vielleicht, zu leſen: „deren Anſchauungen (…) als empiriſchen Eindrücken von Vorſtellungen im Gehirn (…) correſpondirend“ u. ſ. w.

öffentlicht worden iſt. Ohne Zweifel wird noch manches, die Verhältniſſe und die Individualität Kant's ſpeciell charakteriſirende Actenſtück im Laufe der Zeit bekannt werden; inwiefern damit weſentlich neue Aufklärungen über ſeine wiſſenſchaftliche Bedeutung oder ſeinen perſönlichen Charakter verbunden ſein werden, läßt ſich nicht im Voraus entſcheiden; mehr, als wahrſcheinlich aber iſt, daß dasjenige, was in dieſer Beziehung ſchon öffentlich vorliegt, nicht den um Wenigſten intereſſanten Theil dieſer Reliquien ausmachen werde. Ob es mir gelungen iſt, alle bis jetzt bekannt gemachten Briefe und andere von Kant ſelbſt herrührende Mittheilungen vollſtändig zu ſammeln, muß ich dahin geſtellt ſein laſſen; an gutem Willen und Mühe des Suchens hat es nicht gefehlt, und ſollte mir dieſes und jenes entgangen ſein, ſo darf ich wohl auf die Nachſicht billiger Beurtheiler hoffen. Von Briefen an Kant habe ich abſichtlich und in der Regel nur die aufgenommen, die zum Verſtändniß der Briefe von ihm nothwendig ſchienen. Deshalb ſind z. B. die zwei Briefe Hamann's an Kant (ſ. Hamann's Schriften, herausgeg. von Fr. Roth, Bd. I, S. 429, 504), der Brief Fichte's, in welchem ſich dieſer zuerſt an Kant wandte, (ſ. J. G. Fichte's Leben und literar. Briefwechſel, herausgeg. von ſeinem Sohne J. H. Fichte, I. Th. S. 177 flgg.) u. a. m., welche ohne Antwort von Kant's Seite ganz iſolirt daſtehen, nicht aufgenommen worden. Die Correſpondenz hätte ſich durch Aufnahme aller dieſer Briefe noch anſehnlich vermehren laſſen; indeſſen hätte dann Vieles hier eine Stelle finden müſſen, was nicht in Beziehung auf Kant, ſondern vielmehr nur in Beziehung auf die, welche an Kant ſchrieben, ſein unmittelbares, für eine Sammlung der Werke Kant's nicht vorhandenes Intereſſe hat. Uebrigens ſind die hier zuſammengeſtellten Briefe u. ſ. w., ſo viel wie möglich der Zeitfolge nach geordnet; wo mehrere Briefe an eine Perſon vorhanden ſind, beſtimmt das Datum des erſten Briefes der betreffenden Correſpondenz ihre Stelle; daß auch die öffentlichen Erklärungen Kant's mit aufgenommen wurden, wird man gewiß nicht überflüſſig finden, da ſie von Kant für die Oeffentlichkeit beſtimmt waren und einige derſelben ſogar eine hiſtoriſche Wichtigkeit erlangt haben. — Ueber die einzelnen Stücke ſind noch folgende Angaben nöthig.

Der meines Wiſſens älteſte bekannte Brief Kant's an ein Fräulein Charlotte von Knobloch aus dem J. 1758 iſt zuerſt von Borowski a. a. O. (Beil. II, S. 211) unter der Aufſchrift: „wie dachte Kant über Swedenborg im Jahre 1758?“ bekannt gemacht worden, und dann in die Tieftrunk-Nicolovius'ſche Sammlung (Bd. IV, S. 362 flgg.) übergegangen, wo ſich auch der Name der Empfängerin angegeben findet. Schon Borowski hat zur Vergleichung dieſes Briefes mit den acht Jahre jüngeren „Träumen eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik“ aufgefordert; und es iſt nur zu bedauern, daß der Brief Kant's an Swedenborg, deſſen S. 455 Erwähnung geſchieht, ohne ein beſonders glückliches Schickſal wahrſcheinlich verloren gegangen ſein wird. Sollte er noch irgendwo vorhanden ſein, ſo wäre es wohl der Mühe werth, ihn öffentlich mitzutheilen.

Die darauf folgenden „Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Fr. von Funk in einem Sendſchreiben an deſſen Mutter“ u. ſ. w. ſind zwar im Jahr 1760 ſelbſtſtändig (Königsberg, gedr. bei Drieſt, 8 S. 4.) erſchienen, haben aber füglich keinen anderen Platz, als hier unter den Briefen in Anſpruch nehmen können. In Ermangelung eines Exemplars der Originalausgabe ſind ſie hier nach der Tieftrunk-Nicolovius'ſchen Sammlung (Bd. **IV**, S. 24 flgg.) abgedruckt.

Die fünf in den Jahren 1765—1770 zwiſchen Kant und Joh. Heinr. Lambert gewechſelten Briefe ſind zuerſt gedruckt erſchienen in: „Joh. Heinr. Lambert's Deutſcher gelehrter Briefwechſel.“ Herausgeg. von Joh. Bernoulli. (Berlin und Deſſau [1781] 1. Bd. S. 331—368;) daraus in „Kant's ſämmtl. kl. Schriften nach d. Zeitfolge geordnet“ (Königsberg u. Leipzig. [Jena, Voigt] 1797, Bd. **III**, S. 91 flgg.) und bei Tieftrunk (Bd. **II**, S. 567 flgg.). Die Fehler dieſes letzteren Abdrucks ſind hier nach der Originalausgabe verbeſſert; nur das Datum des erſten Briefes (S. 468), deſſen Ergänzung Bernoulli erſt in dem Druckfehlerverzeichniſſe nachgetragen hat, iſt überſehen worden; es muß heißen: „Berlin, den 13. November 1765“. Der am Schluſſe des fünften Briefes befindliche Zuſatz von Bernoulli über die Ausarbeitung logarithmiſcher Tafeln iſt hier und jetzt ohne alles Intereſſe und daher weggeblieben.

Die darauf folgenden zwei Briefe, der eine an den Buchhändler Fr. Nicolai in Berlin vom J. 1773, der andere an den königlichen Hofprediger in Königsberg, Wilh. Crichton, vom J. 1778 ſind weniger wichtig;

jener iſt hier aus der Handſchrift Kant's abgedruckt, dieſer aus der Tieftrunk-Nicolovius'ſchen Sammlung Bd. IV, S. 420 flgg. entlehnt.

Mehr Intereſſe gewähren ſchon die drei Briefe an den damaligen Redacteur der Allgem. Literaturzeitung, Chriſt. Gottfr. Schütz, aus den Jahren 1785, 1787 1797, welche aus: „Chriſt. Gottfr. Schütz. Darſtell. ſ. Lebens u. ſ. w. nebſt einer Auswahl aus ſ. literar. Briefwechſel. Herausgeg. von ſ. Sohne Fr. C. Jul. Schütz" (Halle 1834, Bd. II, S. 207—211) entlehnt ſind. Außer der Berichtigung einer Lesart in der Kritik der reinen Vern. (vgl. S. 499 d. Bds.) †) enthalten ſie (S. 498) einen Aufſchluß über die in der Vorrede zu Bd. VIII, S. vii erwähnten „Betrachtungen über das Fundament der Kräfte“ u. ſ. w., welche Borowski unter Kant's Schriften aufführt. Sowohl die Anfangsworte des Titels, als die Zeitbeſtimmung treffen überein, um es mehr, als wahrſcheinlich zu machen, daß Borowski die hier erwähnte Schrift eines Geh. R. von Elditten fälſchlich Kant zugeſchrieben hat; wodurch alſo der a. a. O. von mir ausgeſprochene Zweifel ſich erledigt.

---

†) Bei dieſer Gelegenheit erlaube ich mir noch einige Berichtigungen und Nachträge hinzuzufügen, die ſich auf mehrere Stellen, namentlich der Kritik der reinen Vernunft beziehen. Zuerſt würde ich bitten als Druckfehler Folgendes zu corrigiren: Bd. I. Vorr. S. XVIII, Z. 13 o. iſt Jachmann ſ. Jäſche, Bd. II. S. 15, Z. 3 o. gleichſchenklichten ſ. gleichſeitigen, Bd. II. S. 430, Z. 6 u. transſcendente Ideen ſ. transſcendentale Ideen, Bd. V. S. 479 Anm. † S. 164 ſ. S. ... zu leſen. Als ſolche Stellen, in welchen die gewöhnliche Lesart einer Veränderung zu bedürfen ſcheint, füge ich zu den Bd. I. S. XXVI Anm. erwähnten noch folgende hinzu: Bd. II, S. 10, Z. 4 o. muß es wohl helfen ſ. fehlen, Bd. II. S. 30, Z. 14 o. offenbar a priori ſ. a posteriori heißen; ebenſo Bd. II. S. 123, Z. 3 u. l. deren ſ. deſſen; Bd. II. S. 157, Z. 12 u. l. dem letztern ſ. der letztern; Bd. III. S. 224, Z. 1 u. (Text) Der erſte ſ. Das erſte. Andere Stellen, wie Bd. II. S. 507, Z. 17 u., wo man keiner ſ. keine, S. 529, Z. 12 u., wo man über der Natur ſ. über die Natur, S. 623, Z. 5 u., wo man welches ſ. welche, S. 669, Z. 10 o., wo man um ihn ſ. ihn erwarten könnte, laſſen bei der Eigenthümlichkeit der Schreibart Kant's die Nothwendigkeit einer Aenderung wenigſtens zweifelhaft. Bd. II. S. 165, Z. 5 o. iſt das Wort: anticipirt, zur nothwendigen Ergänzung des Satzes von mir hinzugefügt worden; S. 492, Z. 15 o.

Die darauf folgenden neun Briefe an Karl Leonh. Reinhold (1787—1795) ſind nicht nur das unzweideutigſte Zeugniß der großen Hochachtung, welche Kant gegen Reinhold hegte, ſondern der dritte und vierte Brief

---

iſt f. ausgeſchaffen, wie ich geſetzt habe, die gewöhnliche Lesart: ausgeſchloſſen. Natürlicher iſt wohl, ausgefloſſen zu leſen. Endlich trage ich noch einige Verſchiedenheiten zwiſchen der 1. und 2. Ausg. der Kritik der reinen Vernunft nach. Die Bezeichnung der einzelnen Abſchnitte durch Paragraphenzahlen, ſo wie das Motto aus Baco ſind erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen. S. 54, Z. 2 u. (Text) hat die 1. Ausg.: „die Transſcendental-Philoſophie iſt hier nur die Idee einer Wiſſenſchaft, wozu die Kritik“ u. ſ. w. S. 70, Z. 3. 2 u. f. (denn dieſe . . . Theilvorſtellungen) „(denn da gehen die Theilvorſtellungen vorher)“; S. 190 nach der Ueberſchrift: A. Erſte Analogie — „Grundſatz der Beharrlichkeit. — Alle Erſcheinungen enthalten das Beharrliche (Subſtanz) als den Gegenſtand ſelbſt, und das Wandelbare, als deſſen bloße Beſtimmung d. i. eine Art, wie der Gegenſtand exiſtirt.“ S. 223, Z. 1 flgg. o. ſind die Worte: „Einen mächtigen Einwurf . . . rechten Stelle iſt“, welche die darauf folgende, wie dort angegeben, erſt in der 2. Ausg. hinzugekommene Widerlegung des Idealismus einführen, ebenfalls erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen. Ebenſo ſind S. 312, Z. 6 u. Text die Worte: „doch um der Kürze willen — fortgehen laſſen“ wegen der veränderten Bearbeitung des ganzen darauf folgenden Abſchnittes Zuſatz der 2. Ausg.

ſind deshalb ganz beſonders intereſſant, weil ſie den erſten Entwurf der Hauptgedanken enthalten, welche Kant kurz darauf in der Schrift: „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vern. ꝛc." (Bd. III, No. VI) gegen Eberhard weiter ausführte. Wie ſehr ihm dieſe Zurechtweiſung Eberhard's am Herzen lag, geht daraus hervor, daß, obgleich Reinhold in einer ausführlichen Recenſion des Eberhard'ſchen Magazins (vgl. Allg. Liter. Zeit. 1789, Nr. 174—176) von den in dieſen Briefen ausgeſprochenen Gegengründen Kant's mit ausdrücklicher Berufung auf dieſelben zum großen Theile wörtlichen Gebrauch gemacht hatte, Kant dennoch jene Gegenſchrift ſelbſt herauszugeben für nöthig hielt. Uebrigens ſind dieſe Briefe aus „K. L. Reinhold's Leben und literar. Wirken. Nebſt einer Auswahl von Briefen ꝛc. herausgeg. v. E. Reinhold" (Jena 1825, S. 127—259) entlehnt. †) Hier, ſo wie bei den übrigen Briefen iſt hie und da eine kleine erläuternde Anmerkung hinzugeſetzt worden, in der Regel indeſſen nur da, wo eine Verweiſung auf Kant's eigene Schriften nützlich zu ſein ſchien.

Der Brief an Fr. Heinr. Jacobi v. J. 1789 iſt aus deſſen Werken (Bd. III, S. 520—524) bekannt; die, wie es ſcheint, von Kant unerwiedert gebliebene Antwort Jacobi's iſt aus dem obengenannten Grunde weggeblieben.

Die beiden darauf folgenden Briefe Kant's an den Bibliothekar Joh. Erich Bieſter in Berlin, Herausgeber der Berl. Monatsſchrift, mit welchem Kant ohne Zweifel noch mehr Briefe gewechſelt hat, ſind erſt vor

---

†) S. 511, Z. 13 o. forderte der Zuſammenhang dennoch ſ. demnach.

Kurzem in den „Denkſchriften und Briefen zur Charakteriſtik der Welt und Literatur" (herausgegeben von Dorow, Berlin, 1838. B. I, S. 117, 118) bekannt gemacht worden. Der zweite vom Jahre 1792 bekommt durch ſeine Beziehung auf die, bei der Cenſur der „Religion innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft" gemachten Schwierigkeiten ein beſonderes Intereſſe und gibt in Verbindung mit dem Briefe an K. Friedr. Stäudlin, ſowie mit der für Borowski's Gebrauch niedergeſchriebenen Erläuterung über die obwaltenden Verhältniſſe, welche auf den Inhalt der Vorrede zu jenem Werke, ſowie des erſten Abſchnittes im „Streite der Facultäten" von weſentlichem Einfluſſe geweſen ſind, genügenden Aufſchluß. Der Brief an Stäudlin, der wahrſcheinlich das Dedicationsexemplar der „Religion i. d. Gr. d. bl. V." begleitet hat, iſt hier ebenfalls aus der Originalhandſchrift Kant's abgedruckt; die „Erläuterung ꝛc." unter Nr. 12 aus Borowski's Biographie (S. 233, Beil. IV), wo ſie die Aufſchrift: „Kant's Cenſurleiden" hat, entlehnt. — Der unter Nr. 10 mitgetheilte Brief an Borowski vom Jahre 1792, der ein Zeugniß von Kant's ungeheuchelter Beſcheidenheit iſt, findet ſich ebendaſelbſt S. 5—7; die Antwort Borowski's, deren Inhalt S. 539 d. Bds. kurz anzudeuten hinreichte, folgt a. a. O. unmittelbar darauf.

Unter den eilf Briefen zwiſchen Kant und Joh. Gottl. Fichte, welche in die Zeit nach Fichte's Abreiſe aus Königsberg bis zu dem offen erklärten Bruche zwiſchen Kant und ihm fallen und hier aus „Joh. Gottl. Fichte's Leben und literar. Briefwechſel, herausgeg. von ſeinem Sohne J. H. Fichte" (Th. II, S. 158—175) entlehnt ſind, ſind zwar nur drei von Kant; die dazwiſchen liegenden von Fichte konnten jedoch nicht wegbleiben, weil entweder ein Brief Kant's die Antwort auf mehrere von Fichte enthält, oder dieſe letzteren ſich auf Verhältniſſe beziehen, bei welchen Kant unmittelbar betheiligt war. Das gilt namentlich von denen, für welche das Gerücht, Kant ſei der Verfaſſer von Fichte's „Verſuch einer Kritik aller Offenbarung", die Veranlaſſung war. Die deshalb von Kant öffentlich gegebene Erklärung, ſo wie die ſpätere, durch welche er ſich von jeder Zuſtimmung zu der Wiſſenſchaftslehre Fichte's losſagte, ſchließen ſich dieſem Briefwechſel ganz natürlich an. Beide erſchienen zuerſt im Intelligenzblatte der Allgem. Literaturzeitung, jene im J. 1792, Nr. 102, dieſe im J. 1799, Nr. 109. Fichte's Antwort auf die letztere publicirte damals Schelling in Form eines Auszugs aus einem Privatſchreiben Fichte's an ihn (Ebendaſ. 1799, Nr. 122), auch findet man ſie unter anderen in Fichte's Leben u. ſ. w. (Bd. II, S. 177—179) wieder abgedruckt.

Der darauf folgende Brief an Prof. Dr. Selle in Berlin v. J. 1792 iſt hier aus dem Originale abgedruckt. — Die „Erklärung über die von Hippel'ſche Autorſchaft", welche Kant in dem Allgem. liter. Anzeiger v. J. 1797, Nr. 16, und in dem Intelligenzblatte der Allgem. Literaturzeitung von demſelben Jahre Nr. 9 einrücken ließ und mit welcher Hippel's Freunde nicht durchgängig zufrieden geweſen ſein ſollen, erklärt ſich zwar im Allgemeinen ſelbſt; über die näheren Veranlaſſungen dazu gibt jedoch die (aus Schlichtegroll's Nekrolog beſonders abgedruckte) „Biographie Theod. Gottl. v. Hippel's" (Gotha, 1801, S. 448—463) weitläuftige Auskunft.

In ganz ſpecieller Beziehung zur Kritik der reinen Vernunft ſtehen ferner die Auszüge aus einigen Briefen Kant's an Joh. Heinr. Tieftrunk in Halle aus den Jahren 1797 und 1798, welche der Letztere in ſeiner „Denklehre in reindeutſchem Gewande" (Halle u. Leipzig, 1825, S. VII flgg.) zuerſt bekannt gemacht hat. Die nähere Veranlaſſung zu dieſer Erörterung iſt mit Tieftrunk's eigenen Worten in der Anmerkung zu S. 572 angegeben worden. Zu bedauern iſt, daß Kant's Antwort auf die von Tieftrunk ihm vorgelegte Frage in der Form der Darſtellung ſo unvollkommen iſt, daß die Art, wie er das Problem gelöſt wiſſen wollte, namentlich was den Schluß des erſten Briefes betrifft, faſt nur errathen werden kann, und obgleich ſchon Tieftrunk auf dieſe Mangelhaftigkeit des Ausdrucks aufmerkſam gemacht hat, ſo ſchien mir doch S. 576, Z. 4 o. die Einſchaltung des Wortes „etwas" nothwendig, um für dieſen Satz wenigſtens eine Andeutung des Zuſammenhanges zu gewinnen.

Von den beiden letzten Nummern endlich iſt wenigſtens die erſtere mehr von Seiten der Ergötzlichkeit, die ſie gewährt, als in wiſſenſchaftlicher Hinſicht intereſſant. Die unerſchütterliche Ruhe, mit welcher Kant die, wenn auch ehrliche, aber ungeſchickte und tumultuariſche Zudringlichkeit eines Mannes, von dem bei dieſer Gelegenheit Bieſter in den Berl. Blättern (1797, 1. Viertelj. S. 327—329) eine nähere Charakteriſtik zu geben ſich veranlaßt fand, †) durch ſein kategoriſches: „Daraus wird nichts!“ zurückweiſt, iſt in ihrer Art klaſſiſch. Die Erklärung auf Schlettwein's „Herausforderung“ ließ Kant in das Intelligenzblatt der Allgem. Literaturzeitung v. J. 1797, Nr. 74 einrücken; daraus entlehnten ſie kurz darauf die Berliniſchen Blätter (1797, 1. Viertelj. S. 350—352), wo man auf den vorhergehenden Seiten (S. 329—349) auch Schlettwein's, von Kant mitgetheilten, von dem Herausgeber der Berl. Blätter, Bieſter, mit Anmerkungen ausgeſtatteten Brief abgedruckt findet. Beides hat dann Tieftrunk in ſeine Sammlung (Bd. III, S. 577 flgg. u. S. 369 flgg.)

---

†) Joh. Aug. Schlettwein war früher Profeſſor in Gießen und Heſſendarmſtädtiſcher Regierungsrath. Bieſter's Charakteriſtik lautet ſo:

„Es iſt der nämliche Hr. Schlettwein, welcher ſonſt ein ſo rüſtiger Polygraph im ökonomiſchen Fache war und beſonders für das phyſiokratiſche Syſtem ſeine Lanze zu ſchwingen pflegte; der Nämliche, welcher das Wohl und Wehe der Völker ſchon auf den Titeln ſeiner Werke ankündigte, und dieſe allen Erdbewohnern, namentlich und nach Standesgebühr den Kaiſern, Königen, . . . Bürgern, Bauern und Bettlern widmete, um ein recht großes Publicum zu haben; der Nämliche, welcher mehreren Ländern (und ſo auch unſerer Kurmark) mit der unbefangenſten Unkenntniß ihrer Beſchaffenheit, zur Beförderung des glücklichſten Zuſtandes Pläne vorzeichnete, die eben ſo gut auf ein Land im Monde gepaßt hätten; Derſelbe, welcher ſeine Gegner für offenbare Lügner und Betrüger ſchilt, wenn ſie gegründete Facta ihm entgegenſetzen; der Nämliche, welcher einer Regierung bei dem Vorſchlage eines Projects ſeinen Kopf anbot, ohne zu bedenken, daß dies nicht angenommene Pfand keinen Beweis abgeben kann, und daß, wenn man es annähme, ſein Kopf ein ſehr ſchwacher Erſatz für aufgewandte Millionen und zerſtörte Nahrungsquellen ſein mußte; der Nämliche endlich, welcher vor einiger Zeit allen chriſtlichen Mächten verbot, eine Allianz mit den Türken zu ſchließen. Kurz es iſt der wohlbekannte, unruhige, zankſüchtige, fanatiſche Hr. Schlettwein, welcher aber ſeit ein Paar Jahren nicht auf dem Schauplatz der Oekonomie und Politik mehr erſchienen iſt, und jetzt als Metaphyſiker erſcheinen zu wollen ſich ankündigt.“

aufgenommen. Die Anmerkungen Bieſter's ſind hier weggeblieben. Den zweiten Brief Schlettwein's an Kant ließ der Letztere mit einer kurzen Anmerkung begleitet ebenfalls in den Berl. Blättern v. J. 1797 (2. Viertelj. S. 148—153) abdrucken. Die Privatantwort Kant's auf Schlettwein's erſten Brief iſt meines Wiſſens damals nicht veröffentlicht worden, und iſt vielleicht ganz verloren. Ein Gegenſtück zu dieſer Herausforderung Schlettwein's iſt der Hülferuf einer Edeldame aus Klagenfurt in einem Briefe an Kant, den Borowski in ſeiner Biographie Kant's (Beil. VII, S. 255) hat abdrucken laſſen. Borowski ſchneidet dort nicht alle Hoffnung ab, daß Kant's Antwort auf dieſe ſonderbare Zuſchrift nicht verloren gegangen ſei; da mir jedoch dieſe Antwort nicht zu Gebote ſtand, ſo habe ich mir nur ungern verſagt, jenen Brief mitaufzunehmen und will daher hier wenigſtens auf ihn verwieſen haben. — Der letzte Brief endlich an einen gewiſſen Dr. Andreas Richter kann ebenfalls als ein kleiner Beitrag zu Kant's näherer Charakteriſtik betrachtet werden. Die Veranlaſſung und die Quelle deſſelben iſt S. 592 angegeben.

Endlich habe ich als Anhang zu der ganzen Sammlung ein chronologiſch geordnetes, möglichſt vollſtändiges Verzeichniß der ſämmtlichen Werke Kant's mit Angabe ihrer verſchiedenen Ausgaben, ſo wie der kleineren und größeren Sammlungen, namentlich der kleineren Schriften beigegeben. Dieſes Verzeichniß, welches bibliographiſch nicht nur vollſtändiger, ſondern auch in den einzelnen Angaben genauer iſt, als das bekannte und bis jetzt vollſtändigſte von Borowski (in der Biographie Kant's), und welches zugleich als allgemeines Inhaltsverzeichniß der ganzen Sammlung betrachtet werden kann, erleichtert nicht nur den Ueberblick der ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit Kant's, der hier und da ſchon aus den bloſen Zeitverhältniſſen einen Schluß auf die Geneſis ſeiner Werke verſtattet, ſondern es gibt auch ein Bild der weiten Verbreitung, welche Kant's Werke ſowohl einzeln, als wiederholt geſammelt, in einem Umfange erlangt haben, wie ſich deſſen für den verhältnißmäßig kurzen Zeitraum eines Jahrhunderts, Ariſtoteles etwa ausgenommen, kein anderer Denker zu rühmen haben dürfte. Zugleich ergänzt es durch die Aufzählung der verſchiedenen Ausgaben, Abdrücke u. ſ. w. das, was bei Gelegenheit der einzelnen Schriften nicht ſowohl mit dem Streben nach bibliographiſcher Vollſtändigkeit, als vielmehr in der Abſicht, von der Grundlage des hier gegebenen Textes Rechenſchaft zu geben, in den Vorreden zu den einzelnen Bänden geſagt worden iſt. Wo daher in den Vorreden ſpecielle Puncte ausführlich erörtert worden ſind, habe ich in dem Verzeichniſſe darauf verwieſen. Daß auf offenbar untergeſchobene Schriften, wie das „Antwortsſchreiben des Profeſſors Kant in Königsberg an den Abt Sieyes in Paris 1796. Aus dem latein. Originale überſetzt" (o. O. u. Verl. 1797), welches Machwerk um dieſelbe Zeit auch Franzöſiſch erſchienen iſt, keine Rückſicht genommen worden iſt, bedarf wohl keiner Entſchuldigung. Eine andere Aufgabe würde geweſen ſein, die zahlreichen älteren und neueren Ueberſetzungen der Schriften Kant's aufzuzählen; indeſſen habe ich die Zuſammenſtellung der hieher gehörigen Literatur, welche für die letzten Jahrzehende des verfloſſenen Jahrhunderts, für die man z. B. an Erſch's mit dem mühſamſten Fleiße ausgearbeitetem Repertorium der Literatur einen vortrefflichen Wegweiſer hat, leichter geweſen ſein würde, als für die neuere Zeit, unterlaſſen zu dürfen geglaubt, weil ſie mehr in einer ins Einzelne eingehenden Geſchichte der Kant'ſchen Philoſophie, als in der Ausgabe ſeiner Werke an ihrem Platze und überdies die Bürgſchaft für die Vollſtändigkeit und Richtigkeit der Angaben hier nicht leicht zu erlangen iſt.

Leipzig, d. 14. Auguſt 1839.

G. Hartenſtein.

Inhaltsanzeige.

Seite

I. Raiſonnement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki. 1764 1

II. Verſuch über die Krankheiten des Kopfes. 1764 . . . 5

III. Von den verſchiedenen Racen der Menſchen. Zur Ankündigung der Vorleſungen der phyſiſchen Geographie im Sommerhalbjahre 1775 23

  1. Von der Verſchiedenheit der Racen überhaupt 25
  2. Eintheilung der Menſchengattung in verſchiedene Racen . . 28
  3. Von den unmittelbaren Urſachen des Urſprungs dieſer verſchiedenen Racen 31
  4. Von den Gelegenheitsurſachen der Gründung verſchiedener Racen 42

IV. Beſtimmung des Begriffs einer Menſchenrace. 1785 . 45

  1. Nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Klaſſenunterſchiede in derſelben berechtigen 48
  2. Man kann in Anſehung der Hautfarbe vier Klaſſenunterſchiede der Menſchenracen annehmen 49
  3. In der Klaſſe der Weißen iſt außer dem, was zur Menſchengattung überhaupt gehört, keine andere charakteriſtiſche Eigenſchaft nothwendig erblich; und ſo auch in den übrigen . . . 50
  4. In der Vermiſchung jener genannten vier Klaſſen mit einander artet der Charakter einer jeden unausbleiblich an . . . 52
  5. Betrachtung über das Geſetz der nothwendig halbſchlächtigen Zeugung 52
  6. Nur das, was in dem Klaſſenunterſchiede der Menſchengattung unausbleiblich anerbt, kann zu der Benennung einer beſonderen Menſchenrace berechtigen 57

V. Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie. 1788 65

VI. Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen. 1790 . . 99

VII. Zu Sömmerring, über das Organ der Seele. 1796 . 105

Seite
VIII. Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht. 1798 . . . 113
Vorrede 115
Erſter Theil. Anthropologiſche Didaktik. Von der Art, das Innere ſowohl, als das Aeußere des Menſchen zu erkennen 118
I. Buch. Vom Erkenntnißvermögen 121
Vom Bewußtſein ſeiner ſelbſt. §. 1. 121
Vom Egoismus. §. 2. 122
Anmerk. Ueber die Förmlichkeit der egoiſtiſchen Sprache 125
Von dem willkührlichen Bewußtſein ſeiner Vorſtellungen. §. 3. 126
Von dem Beobachten ſeiner ſelbſt. §. 4. 127
Von den Vorſtellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu ſein. §. 5. 130
Von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewußtſein ſeiner Vorſtellungen. §. 6. 133
Von der Sinnlichkeit im Gegenſatz mit dem Verſtande. §. 7. 137
Apologie für die Sinnlichkeit. §. 8—10. 140
Vom Können in Anſehung des Erkenntnißvermögens überhaupt. §. 10a. 145
Von dem künſtlichen Spiel mit dem Sinnenſchein. §. 11. 148
Von dem erlaubten moraliſchen Schein. §. 12. 150
Von den fünf Sinnen. §. 13—19. 153
Vom Sinne der Betaſtung 154
Vom Gehör 154
Von dem Sinn des Sehens 156
Von den Sinnen des Geſchmacks und Riechens . . . 157
Allgemeine Anmerkung über die äußeren Sinne . . . 158
Fragen. §. 20. 159
Vom inneren Sinn. §. 22. 162
Von den Urſachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnenempfindungen dem Grade nach. §. 23. 164
a. Der Contraſt 164
b. Die Neuigkeit 165
c. Der Wechſel 166
d. Die Steigerung bis zur Vollendung 167
Von der Hemmung, Schwächung und dem gänzlichen Verluſt des Sinnenvermögens. §. 24. 168
Von der Einbildungskraft. §. 26. 171
Von dem ſinnlichen Dichtungsvermögen nach ſeinen verſchiedenen Arten. §. 29. 180
A. Von dem ſinnlichen Dichtungsvermögen der Bildung 180
B. Von dem ſinnlichen Dichtungsvermögen der Beigeſellung 182
C. Das ſinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtſchaft 183
Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Zukünftigen durch die Einbildungskraft. §. 32. 189

Seite
A. Vom Gedächtniß 190
B. Von dem Vorherſehungsvermögen 194
C. Von der Wahrſagergabe 196
Von der unwillkührlichen Dichtung im geſunden Zuſtande, d. i. vom Traume. §. 35. 199
Von dem Bezeichnungsvermögen. §. 36. 200
Anhang 204
Vom Erkenntnißvermögen, ſofern es auf Verſtand gegründet wird. §. 38. 207
Anthropologiſche Vergleichung der drei oberen Erkenntnißvermögen mit einander. §. 39. 208
Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Anſehung ihres Erkenntnißvermögens. §. 43. 214
A. Allgemeine Eintheilung 214
B. Von den Gemüthsſchwächen im Erkenntnißvermögen 216
C. Von den Gemüthskrankheiten 226
Zerſtreute Anmerkungen. §. 51. 233
Von den Talenten im Erkenntnißvermögen. §. 52. . . 236
Von dem ſpecifiſchen Unterſchiede des vergleichenden und des vernünftelnden Witzes. §. 53. 237
A. Von dem productiven Witze 237
B. Von der Sagacität oder der Nachforſchungsgabe . 240
C. Von der Originalität des Erkenntnißvermögens oder dem Genie 241
2. Buch. Vom Gefühl der Luſt und Unluſt . . . 248
Eintheilung 248
Von der ſinnlichen Luſt. §. 58—64. 249
A. Vom Gefühl für das Angenehme, oder der ſinnlichen Luſt in der Empfindung eines Gegenſtandes . . 249
Erläuterung durch Beiſpiele 251
Von der langen Weile und dem Kurzweil 252
B. Vom Gefühl für das Schöne, d. i. der theils ſinnlichen, theils intellectuellen Luſt in der reflectirten Anſchauung, oder dem Geſchmack. §. 65—70. 261
Der Geſchmack enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität. §. 67. 266
Anthropologiſche Bemerkungen über den Geſchmack . . . 268
A. Vom Modegeſchmack 268
B. Vom Kunſtgeſchmack 269
Von der Ueppigkeit 274
3. Buch. Vom Begehrungsvermögen 276
Von den Affecten in Gegeneinanderſtellung derſelben mit der Leidenſchaft. §. 72. 277
Von den Affecten insbeſondere. §. 73—77. 279
A. Von der Regierung des Gemüths in Anſehung der Affecten 279

Seite
B. Von den verſchiedenen Affecten ſelbſt 280
Von der Furchtſamkeit und der Tapferkeit 282
Von Affecten, die ſich ſelbſt in Anſehung ihres Zweckes ſchwächen 287
Von den Affecten, durch welche die Natur die Geſundheit mechaniſch befördert 289
Allgemeine Anmerkung 291
Von den Leidenſchaften. §. 78—84. 294
Eintheilung der Leidenſchaften 296
A. Von der Freiheitsneigung als Leidenſchaft 297
B. Von der Rachbegierde als Leidenſchaft 299
C. Von der Neigung zum Vermögen, Einfluß überhaupt auf andere Menſchen zu haben 301
a. Ehrſucht 302
b. Herrſchſucht 303
c. Habſucht 303
Von der Neigung des Wahns als Leidenſchaft 304
Von dem höchſten phyſiſchen Gut 306
Von dem höchſten moraliſch-phyſiſchen Gut 307

Zweiter Theil. Die anthropologiſche Charakteriſtik.

Von der Art, das Innere des Menſchen aus dem Aeußeren zu erkennen 315
A. Vom Charakter der Perſon. §. 87. 317
1. Vom Naturell 318
2. Vom Temperament 318
I. Temperamente des Gefühls 320
A. Das ſanguiniſche Temperament des Leichtblütigen . 320
B. Das melancholiſche Temperament des Schwerblütigen 321
II. Temperamente der Thätigkeit 321
C. Das choleriſche Temperament des Warmblütigen . 321
D. Das phlegmatiſche Temperament des Kaltblütigen . 321
III. Vom Charakter als der Denkungsart 324
Von den Eigenſchaften, die blos daraus folgen, daß der Menſch einen Charakter hat oder ohne Charakter iſt . 326
Von der Phyſiognomik 329
Von der Leitung der Natur zur Phyſiognomik . . . 330
Eintheilung der Phyſiognomik 331
A. Von der Geſichtsbildung 331
B. Von dem Charakteriſtiſchen in den Geſichtszügen . 334
C. Von dem Charakteriſtiſchen der Mienen 335
Zerſtreute Anmerkungen 336
B. Der Charakter des Geſchlechts 339
Zerſtreute Anmerkungen 343
Pragmatiſche Folgerungen 346
C. Der Charakter des Volks 349
D. Der Charakter der Race 361

Seite
E. Der Charakter der Gattung 363
Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menſchengattung 373
IX. J. Kant über Pädagogik. Herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink. 1803 379
Vorrede des Herausgebers 381
[Einleitung] 383
Abhandlung 399
Von der phyſiſchen Erziehung 400
Von der praktiſchen Erziehung 431
X. Briefe und öffentliche Erklärungen 451
1. An Fräulein Charlotte von Knobloch. 1758 453
2. Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Fr. von Funk in einem Sendſchreiben an deſſen Mutter. 1760 460
3. Briefwechſel zwiſchen Kant und Joh. Heinr. Lambert. 1765—1770 468
  1. Brief. Lambert an Kant 468
  2. Brief. Kant an Lambert 472
  3. Brief. Lambert an Kant 475
  4. Brief. Kant an Lambert 480
  5. Brief. Lambert an Kant 483
4. An den Buchhändler Fr. Nicolai in Berlin. 1773 493
5. An den Hofprediger Wilh. Crichton in Königsberg. 1778 495
6. Briefe an Chriſt. Gottfr. Schütz. 1785—1797 497
  1. Brief 497
  2. Brief 499
  3. Brief 500
7. Briefe an Karl Leonh. Reinhold. 1787—1795 504
  1. Brief 504
  2. Brief 507
  3. Brief 508
  4. Brief 517
  5. Brief 525
  6. Brief 526
  7. Brief 529
  8. Brief 530
  9. Brief 531
8. An Friedrich Heinrich Jacobi. 1789 533
9. An Joh. Erich Bieſter. 1789. 1792 536
  1. Brief 536
  2. Brief 337
10. An Ludw. Ernſt Borowski. 1792 539
11. An Karl Friedr. Stäudlin. 1793 541
12. Erläuterung über die Cenſur der Schrift: „Religion innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft" 544

Seite

13. Briefwechſel zwiſchen Kant und Joh. Gottl. Fichte. 1792 — 1799 547
  1. Brief. Fichte an Kant 547
  2. Brief. Antwort von Kant an Fichte 549
  3. Brief. Antwort von Fichte an Kant 551
  4. Brief. Fichte an Kant 553
  Kant's Erklärung über den Verfaſſer des „Verſuchs einer Kritik aller Offenbarung" 553
  5. Brief. Fichte an Kant 555
  6. Brief. Fichte an Kant 556
  7. Brief. Antwort von Kant an Fichte 558
  8. Brief. Antwort von Fichte an Kant 559
  9. Brief. Fichte an Kant 561
  10. Brief. Fichte an Kant 562
  11. Brief. Antwort von Kant an Fichte 564
  Kant's Erklärung in Beziehung auf Fichte's Wiſſenſchaftslehre 565
14. An Prof. Dr. Selle in Berlin. 1792 568
15. Kant's Erklärung wegen der von Hippel'ſchen Autorſchaft. 1796 570
16. An J. H. Tieftrunk. 1797. 1798 572
17. Kant und Schlettwein. 1797 579
  1. Brief. Schlettwein an Kant 579
  Kant's Erklärung auf den Brief Schlettwein's 586
  2. Brief. Schlettwein an Kant 588
18. An Dr. Andreas Richter. 1801 592

Anhang. Chronologiſch-geordnetes Verzeichniß der ſämmtlichen Schriften Kant's und ihrer verſchiedenen Ausgaben und Sammlungen 593

I.

Raiſonnement

über den

Abenteurer

Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki.

1764.

„Es ward aus dem ſogenannten Baumwalde im Amte Aleren ein Abenteurer, ohngefähr 50 Jahre alt, — ein neuer Diogenes und ein Schauſtück der menſchlichen Natur, nach Königsberg gebracht. Er ſuchte das Lächerliche und Unanſtändige ſeiner Lebensart mit einigen Feigenblättern aus der Bibel zu bemänteln. Dieſerwegen und weil er bis dahin, außer einem kleinen 8jährigen Knaben, eine Heerde von 14 Kühen, 20 Schafen und 46 Ziegen umherführte, erhielt er hier den Namen eines Ziegenpropheten von der ihn angaffenden Menge. Außer der Zierde eines langen Barts, wies er ſich, in rauhe Thierhäute gekleidet, die er um den nackten Körper umſchlug, — ohne Unterſchied der Jahreszeiten barfuß und mit unbedecktem Haupte. Eben ſo der Junge. Ein Paar Kühe dienten ihm zu ſeinem Angeſpann; von der Milch der Schafe, wozu bisweilen Butter und Honig kam, nährten ſich Beide. Nur an hohen Feſttagen erlaubte er ſich, das Fleiſch ſeiner Heerde zu koſten, welches er in Honig ſott. Er genoß davon nichts, als die rechte Schulter und Bruſt, das Uebrige verſchenkte er oder verbrannte es nach 3 Tagen zu Aſche. An der Verwandlung dieſer menſchlichen Geſtalt war eine vor 7 Jahren erfahrene Krankheit Schuld, die in Unverdaulichkeit und Magenkrämpfen beſtand. Nach einem zwanzigjährigen Faſten wollte er Jeſum mehrere Male geſehen haben. Er hatte ihm das Gelübde einer ſiebenjährigen Wallfahrt gethan, an welcher nun nur noch zwei Jahre fehlten. Da man ihn bei Aleren im Walde antraf, hatte er bereits den größten Theil ſeiner Heerde verloren. Er kam mit ſeinem Buben und mit der Bibel in der Hand an, aus welcher er Jedem, der ihm etwa Fragen vorlegte, bald einen paſſenden, oft aber auch ganz unpaſſenden Spruch citirte" u. ſ.

Hamann.

Bei dem Anſchauen und Anhören des begeiſterten Faunus und ſeines Buben iſt für ſolche Augen, welche die rohe Natur gern ausſpähen, die unter der Zucht der Menſchen gemeiniglich ſehr unkenntlich wird, das Merkwürdigſte — der kleine Wilde, der in den Wäldern aufgewachſen, allen Beſchwerlichkeiten der Witterung mit fröhlicher Munterkeit Trotz zu bieten gelernt hat, in ſeinem Geſichte keine gemeine Freimüthigkeit zeigt, und von der blöden Verlegenheit Nichts an ſich hat, die eine Wirkung der Knechtſchaft oder der erzwungenen Achtſamkeiten in der feineren Erziehung wird, und, kurz zu ſagen, (wenn man dasjenige wegnimmt, was einige Menſchen ſchon an ihm verderbt haben, die ihn lehren Geld fordern und naſchen,) ein vollkommenes Kind in demjenigen Verſtande zu ſein ſcheint, wie es ein Experimentalmoraliſt wünſchen kann, der ſo billig wäre, nicht eher die Sätze des Herrn Rouſſeau den ſchönen Hirngeſpinnſten beizuzählen, als bis er ſie geprüft hätte. Zum Wenigſten dürfte dieſe Bewunderung, zu welcher nicht alle Zuſchauer fähig ſind, weniger zu belachen ſein, als diejenige, darin jenes berufene Schleſiſche Kind mit dem goldenen Zahn viele deutſche Gelehrte verſetzt hat, ehe ſie durch einen Goldſchmied der Mühe überhoben wurden, mit der Erklärung dieſes Wunders ſich länger zu ermüden.

II.

Verſuch

über die

Krankheiten des Kopfes.

1764.

Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Die Einfalt und Genügſamkeit der Natur fordert und bildet an dem Menſchen nur gemeine Begriffe und eine plumpe Redlichkeit, der künſtliche Zwang und die Ueppigkeit der bürgerlichen Verfaſſung heckt Witzlinge und Vernünftler, gelegentlich aber auch Narren und Betrüger aus und gebiert den weiſen oder ſittſamen Schein, bei dem man ſowohl des Verſtandes, als der Rechtſchaffenheit entbehren kann, wann nur der ſchöne Schleier dichte genug gewebt iſt, den die Anſtändigkeit über die geheimen Gebrechen des Kopfes oder des Herzens ausbreitet. Nach dem Maaße, als die Kunſt hoch ſteigt, werden Vernunft und Tugend endlich das allgemeine Loſungswort, doch ſo, daß der Eifer, von beiden zu ſprechen, wohl unterwieſene und artige Perſonen überheben kann, ſich mit ihrem Beſitze zu beläſtigen. Die allgemeine Achtung, darin beide geprieſene Eigenſchaften ſtehen, macht gleichwohl dieſen merklichen Unterſchied, daß Jedermann weit eiferſüchtiger auf die Verſtandesvorzüge, als auf die guten Eigenſchaften des Willens iſt, und daß in der Vergleichung zwiſchen Dummheit und Schelmerei Niemand einen Augenblick anſteht, ſich zum Vortheil der letzteren zu erklären; welches auch gewiß ſehr wohl ausgedacht iſt, weil, wenn Alles überhaupt auf Kunſt ankömmt, die feine Schlauigkeit nicht kann entbehrt werden, wohl aber die Redlichkeit, die in ſolchem Verhältniſſe nur hinderlich iſt. Ich lebe unter weiſen und wohlgeſitteten Bürgern, nämlich unter denen, die ſich darauf verſtehen ſo zu ſcheinen, und ich ſchmeichle mir, man werde ſo billig ſein, mir von dieſer Feinigkeit auch ſo viel zuzutrauen, daß, wenn ich gleich in dem Beſitze der bewährteſten Heilungsmittel wäre, die Krankheiten des Kopfes und des Herzens aus dem Grunde zu heben, ich doch Bedenken tragen würde, dieſen altväteriſchen Plunder dem öffentlichen Gewerbe in den Weg zu legen, wohlbewußt, daß die beliebte Modecur des Verſtandes und des Herzens ſchon im erwünſchten Fortgange ſei, und daß vornehmlich die Aerzte des erſteren, die ſich Logiker nennen, ſehr gut dem allgemeinen Verlangen Genüge leiſten, ſeitdem ſie die wichtige Entdeckung gemacht haben: daß der menſchliche Kopf eigentlich eine Trommel ſei, die nur darum klingt, weil ſie leer iſt. Ich ſehe demnach nichts Beſſeres für mich, als die Methode der Aerzte nachzuahmen, welche glauben, ihrem Patienten ſehr viel genutzt zu haben, wenn ſie ſeiner Krankheit einen Namen geben, und entwerfe eine kleine Onomaſtik der Gebrechen des Kopfes, von der Lähmung deſſelben an in der **Blödſinnigkeit** bis zu deſſen Verzuckungen in der **Tollheit**; aber um dieſe ekelhaften Krankheiten in ihrer allmähligen Abſtammung zu erkennen, finde ich nöthig, zum Voraus die milderen Grade derſelben, von der **Dummköpfigkeit** an bis zur **Narrheit** zu erläutern, weil dieſe Eigenſchaften im bürgerlichen Verhältniſſe gangbarer ſind und dennoch zu den erſteren führen.

Der **ſtumpfe Kopf** ermangelt des Witzes, der **Dummkopf** des Verſtandes. Die Behendigkeit, etwas zu faſſen und ſich zu erinnern, imgleichen die Leichtigkeit, es geziemend auszudrücken, kommen gar ſehr auf den Witz an; daher derjenige, welcher nicht dumm iſt, gleichwohl ſehr ſtumpf ſein kann, inſoferne ihm ſchwerlich etwas in den Kopf will, ob er es gleich nachher mit größerer Reife des Urtheils einſehen mag, und die Schwierigkeit, ſich ausdrücken zu können, beweiſt nichts minder, als die Verſtandesfähigkeit, ſondern nur, daß der Witz nicht genugſame Beihülfe leiſte, den Gedanken in die mancherlei Zeichen einzukleiden, deren einige ihm am Geſchickteſten anpaſſen. Der berühmte Jeſuit **Clavius** wurde als unfähig aus den Schulen gejagt, (denn nach der Verſtandesprobe der Orbile iſt ein Knabe zu gar nichts nütze, wenn er weder Verſe noch Schulchrien machen kann,) er gerieth nachher zufälliger Weiſe auf die Mathematik, das Spiel änderte ſich, und ſeine vormaligen Lehrer waren gegen ihn nur Dummköpfe. Das praktiſche Urtheil über Sachen, ſo wie es der Landmann, der Künſtler oder Seefahrer ꝛc. bedarf, iſt von demjenigen ſehr unterſchieden, welches man über die Handgriffe fällt, wonach ſich Menſchen unter einander behandeln. Das Letztere iſt nicht ſowohl Verſtand, als vielmehr Verſchmitztheit, und der liebenswürdige Mangel dieſer ſo ſehr geprieſenen Fähigkeit heißt Einfalt. Iſt die Urſache derſelben in der Schwäche der Urtheilskraft überhaupt zu ſuchen, ſo heißt ein ſolcher Menſch ein Tropf, Einfaltspinſel ꝛc. Da die Ränke und falſchen Kunſtgriffe in der bürgerlichen Geſellſchaft allmählich zu gewöhnlichen Maximen werden und das Spiel der menſchlichen Handlungen ſehr verwickeln, ſo iſt es kein Wunder, wenn ein ſonſt verſtändiger und redlicher Mann, dem entweder alle dieſe Schlauigkeit zu verächtlich iſt, als daß er ſich damit beſchäftige, oder der ſein ehrliches und wohlwollendes Herz nicht dazu bewegen kann, ſich von der menſchlichen Natur einen ſo verhaßten Begriff zu machen, unter Betrügern allerwärts in Schlingen gerathen und ihnen viel zu lachen geben müſſe, ſo daß zuletzt der Ausdruck: ein guter Mann, nicht mehr auf eine verblümte Art, ſondern ſo geradezu einen Einfaltspinſel, gelegentlich auch einen H— — bedeute; denn in der Schelmenſprache iſt Niemand ein verſtändiger Mann, als der alle Andere für nichts Beſſeres hält, als was er ſelbſt iſt, nämlich für Betrüger.

Die Triebe der menſchlichen Natur, welche, wenn ſie von viel Graden ſind, Leidenſchaften heißen, ſind die Bewegkräfte des Willens. Der Verſtand kommt nur dazu, ſowohl das ganze Facit der Befriedigung aller Neigungen insgeſammt aus dem vorgeſtellten Zwecke zu ſchätzen, als auch die Mittel zu dieſem aufzufinden. Iſt etwa eine Leidenſchaft beſonders mächtig, ſo hilft die Verſtandesfähigkeit dagegen nur wenig; denn der bezauberte Menſch ſieht zwar die Gründe wider ſeine Lieblingsneigung ſehr gut, allein er fühlt ſich ohnmächtig, ihnen den thätigen Nachdruck zu geben. Wenn dieſe Neigung an ſich gut iſt, wenn die Perſon übrigens vernünftig iſt, nur daß der überwiegende Hang die Ausſicht in Anſehung der ſchlimmen Folgen verſchließt, ſo iſt dieſer Zuſtand der gefeſſelten Vernunft Thorheit. Ein Thor kann viel Verſtand haben, ſelbſt in dem Urtheil über diejenigen Handlungen, darinnen er thöricht iſt, er muß ſogar ziemlich viel Verſtand und ein gutes Herz beſitzen, damit er zu dieſer gemilderten Benennung ſeiner Ausſchweifungen berechtigt ſei. Der Thor kann allenthalben einen vortrefflichen Rathgeber für Andere abgeben, wenngleich ſein Rath bei ihm ſelbſt ohne Wirkung iſt. Er wird nur durch Schaden oder durch Alter geſcheut, welches aber öfters nur eine Thorheit verdrängt, um einer anderen Platz zu machen. Die verliebte Leidenſchaft oder ein großer Grad der Ehrbegierde haben von jeher viele vernünftige Leute zu Thoren gemacht. Ein Mädchen nöthigt den furchtbaren Alcides den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müßige Bürger ſchicken durch ihr läppiſches Lob den Alexander an das Ende der Welt. Es gibt auch Neigungen von minderer Heftigkeit und Allgemeinheit, welche gleichwohl nicht ermangeln, ihre Thorheit zu erzeugen: der Baugeiſt, die Bilderneigung, die Bücherſucht. Der ausgeartete Menſch iſt aus ſeiner natürlichen Stelle gewichen und wird von Allem gezogen und von Allem gehalten. Dem Thoren iſt der geſcheute Mann entgegengeſetzt; wer aber ohne Thorheit iſt, iſt ein Weiſer. Dieſer Weiſe kann etwa im Monde geſucht werden; vielleicht, daß man daſelbſt ohne Leidenſchaft iſt und unendlich viel Vernunft hat. Der Unempfindliche iſt durch ſeine Dummheit wider Thorheit geſichert; vor gemeinen Augen aber hat er die Miene eines Weiſen. Pyrrho ſahe auf einem Schiffe im Sturm, da Jedermann ängſtlich beſchäftigt war, ein Schwein ruhig aus ſeinem Troge freſſen und ſagte, indem er auf daſſelbe wies: „ſo ſoll die Ruhe eines Weiſen ſein.“ Der Unempfindliche iſt der Weiſe des Pyrrho.

Wenn die herrſchende Leidenſchaft an ſich ſelbſt haſſenswürdig und zugleich abgeſchmackt genug iſt, um dasjenige, was der natürlichen Abſicht derſelben gerade entgegengeſetzt iſt, für die Befriedigung derſelben zu halten, ſo iſt dieſer Zuſtand der verkehrten Vernunft *Narrheit*. Der Thor verſteht die wahre Abſicht ſeiner Leidenſchaft ſehr wohl, wenn er gleich ihr eine Stärke einräumt, welche die Vernunft zu feſſeln vermag. Der Narr aber iſt dadurch zugleich ſo dumm gemacht, daß er alsdenn nur glaubt im Beſitze zu ſein, wenn er ſich des Begehrten wirklich beraubt. *Pyrrhus* wußte ſehr wohl, daß Tapferkeit und Macht allgemeine Bewunderung erwerben; er befolgte den Trieb der Ehrſucht ganz richtig und war nichts weiter, als wofür ihn *Cyneas* hielt, nämlich ein Thor. Wenn aber *Nero* ſich dem öffentlichen Geſpötte ausſetzt, indem er von einer Bühne elende Verſe ablieſt, um den Dichterpreis zu erlangen, und noch am Ende ſeines Lebens ſagt: quantus artifex morior! ſo ſehe ich an dieſem gefürchteten und ausgelachten Beherrſcher von Rom nichts Beſſeres, als einen Narren. Ich halte dafür, daß alle Narrheit eigentlich auf zwei Leidenſchaften gepfropft ſei, den Hochmuth und den Geiz. Beide Neigungen ſind ungerecht und werden daher gehaßt, beide ſind ihrer Natur nach abgeſchmackt und ihr Zweck zerſtört ſich ſelbſt. Der Hochmüthige äußert eine unverdeckte Anmaßung des Vorzugs vor Anderen durch eine deutliche Geringſchätzung derſelben. Er glaubt geehrt zu ſein, indem er ausgepfiffen wird, denn es iſt nichts klärer, als daß die Verachtung Anderer dieſer ihre eigene Eitelkeit gegen den Anmaßer empöre. Der Geizige hat ſeiner Meinung nach ſehr viel nöthig und kann unmöglich das Mindeſte ſeiner Güter entbehren; er entbehrt indeſſen wirklich ihrer aller, indem er durch Kargheit einen Beſchlag auf dieſelben legt. Die Verblendung des Hochmuthes macht theils *alberne*, theils *aufgeblaſene Narren*, nachdem entweder läppiſche Flatterhaftigkeit oder ſteife Dummheit in dem leeren Kopfe Beſitz genommen hat. Die filzige Habſucht hat von jeher zu viel lächerlichen Geſchichten Anlaß gegeben, die ſchwerlich wunderlicher können ausgeſonnen werden, als ſie wirklich geſchehen. Der Thor iſt nicht weiſe, der Narr iſt nicht klug. Der Spott, den der Thor auf ſich zieht, iſt luſtig und ſchonend, der Narr verdient die ſchärfſte Geißel des Satyrs; allein er fühlt ſie gleichwohl nicht. Man darf nicht gänzlich verzweifeln, daß ein Thor noch einmal geſcheut werden könne, wer aber einen Narren klug zu machen gedenkt, wäſcht einen Mohren. Die Urſache iſt, daß bei jenem doch eine wahre und natürliche Neigung herrſcht, welche die Vernunft allenfalls nur feſſelt, bei dieſem aber ein albernes Hirngeſpenſt, daß ihre Grundſätze umkehrt. Ich überlaſſe es Anderen, auszumachen, ob man wirklich Urſache habe über die wunderliche Wahrſagung des Holberg bekümmert zu ſein: daß nämlich der tägliche Anwachs der Narren bedenklich ſei und fürchten laſſe, ſie könnten es ſich wohl noch in den Kopf ſetzen, die fünfte Monarchie zu ſtiften. Geſetzt aber, daß ſie dieſes auch im Schilde führten, ſo dürften ſie ſich gleichwohl nicht ſo ſehr beeifern; denn einer könnte dem anderen füglich ins Ohr ſagen, was der bekannte Poſſenreiſſer eines benachbarten Hofes, als er in Narrenkleidern durch eine Polniſche Stadt ritt, den Studenten zurief, die ihm nachliefen: „Ihr Herren, ſeid fleißig, lernt etwas, denn wenn unſer zu viel ſind, ſo können wir nimmermehr Alle Brod haben.“

Ich komme von den Gebrechen des Kopfes, welche verachtet und gehöhnt werden, zu denen, die man gemeiniglich mit Mitleiden anſieht, von denen, welche die freie bürgerliche Gemeinſchaft nicht aufheben, zu denjenigen, deren ſich die obrigkeitliche Vorſorge annimmt und um welcher willen ſie Verfügungen macht. Ich theile dieſe Krankheiten zwiefach ein, in die der Ohnmacht und in die der Verkehrtheit. Die erſteren ſtehen unter der allgemeinen Benennung der Blödſinnigkeit, die zweite unter dem Namen des geſtörten Gemüths. Der Blödſinnige befindet ſich in einer großen Ohnmacht des Gedächtniſſes, der Vernunft und gemeiniglich auch ſogar der ſinnlichen Empfindungen. Dieſes Uebel iſt mehrentheils unheilbar; denn wenn es ſchwer iſt, die wilden Unordnungen des geſtörten Gehirns zu heben, ſo muß es beinahe unmöglich ſein, in ſeine erſtorbenen Organe ein neues Leben zu gießen. Die Erſcheinungen dieſer Schwachheit, welche den Unglücklichen niemals aus dem Stande der Kindheit herausgehen läßt, ſind zu bekannt, als daß es nöthig wäre, ſich dabei lange aufzuhalten.

Die Gebrechen des geſtörten Kopfes laſſen ſich auf ſo viel verſchiedene Hauptgattungen bringen, als Gemüthsfähigkeiten ſind, die dadurch angegriffen worden. Ich vermeine ſie insgeſammt unter folgende drei Eintheilungen ordnen zu können: erſtlich die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, in der Verrückung, zweitens die in Unordnung gebrachte Urtheilskraft zunächſt bei dieſer Erfahrung, in dem Wahnſinn, drittens die in Anſehung allgemeinerer Urtheile verkehrt gewordene Vernunft, in dem Wahnwitze. Alle übrigen Erſcheinungen des kranken Gehirns können, wie mich dünkt, entweder als verſchiedene Grade der erwähnten Zufälle, oder als eine unglückliche Vereinbarung dieſer Uebel unter einander, oder endlich als die Einpfropfung derſelben auf mächtige Leidenſchaften angeſehen und den angeführten Klaſſen untergeordnet werden.

Was das erſte Uebel, nämlich die Verrückung anlangt, ſo erläutere ich die Erſcheinungen derſelben auf folgende Art. Die Seele eines jeden Menſchen iſt, ſelbſt in dem geſundeſten Zuſtande geſchäftig, allerlei Bilder von Dingen, die nicht gegenwärtig ſind, zu malen, oder auch an der Vorſtellung gegenwärtiger Dinge einige unvollkommene Aehnlichkeit zu vollenden, durch einen oder anderen chimäriſchen Zug, den die ſchöpferiſche Dichtungsfähigkeit mit in die Empfindung einzeichnet. Man hat gar nicht Urſache zu glauben, daß in dem Zuſtande des Wachens unſer Geiſt hiebei andere Geſetze befolge, als im Schlafe, es iſt vielmehr zu vermuthen, daß nur die lebhaften ſinnlichen Eindrücke in dem erſten Falle die zärteren Bilder der Chimären verdunkeln und unkenntlich machen, anſtatt daß dieſe im Schlafe ihre ganze Stärke haben, in welchem allen äußerlichen Eindrücken der Zugang zu der Seele verſchloſſen iſt. Es iſt daher kein Wunder, daß Träume, ſo lange ſie dauern, für wahrhafte Erfahrungen wirklicher Dinge gehalten werden. Denn da ſie alsdenn in der Seele die ſtärkſten Vorſtellungen ſind, ſo ſind ſie in dieſem Zuſtande eben das, was im Wachen die Empfindungen ſind. Man ſetze nun, daß gewiſſe Chimären, durch welche Urſache es auch ſei, gleichſam eine oder andere Organe des Gehirnes verletzt hatten, dermaßen, daß der Eindruck auf dieſelben eben ſo tief und zugleich eben ſo richtig geworden wäre, als ihn eine ſinnliche Empfindung nur machen kann, ſo wird dieſes Hirngeſpenſt ſelbſt im Wachen bei guter geſunder Vernunft dennoch für eine wirkliche Erfahrung gehalten werden müſſen. Denn es wäre umſonſt, einer Empfindung, oder derjenigen Vorſtellung, die ihr an Stärke gleich kömmt, Vernunftgründe entgegenzuſetzen, weil von wirklichen Dingen die Sinne weit größere Ueberzeugung geben, als ein Vernunftſchluß; zum Wenigſten kann derjenige, den dieſe Chimäre bezaubert, niemals durch Vernünfteln dahin gebracht werden, an der Wirklichkeit ſeiner vermeinten Empfindung zu zweifeln. Man findet auch, daß Perſonen, die in anderen Fällen genug reife Vernunft zeigen, gleichwohl feſt darauf beharren, mit aller Achtſamkeit wer weiß was für Geſpenſtergeſtalten und Fratzengeſichter geſehen zu haben, und daß ſie wohl gar fein genug ſind, ihre eingebildete Erfahrung mit manchem ſubtilen Vernunfturtheil in Zuſammenhang zu bringen. Dieſe Eigenſchaft des Geſtörten, nach welcher er ohne einen beſonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zuſtande gewohnt iſt, gewiſſe Dinge als klar empfunden ſich vorzuſtellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig iſt, heißt die Verrückung. Der Verrückte iſt alſo ein Träumer im Wachen. Iſt das gewöhnliche Blendwerk ſeiner Sinne nur zum Theil eine Chimäre, größten Theils aber eine wirkliche Empfindung, ſo iſt der, ſo im höheren Grade zu ſolcher Verkehrtheit aufgelegt iſt, ein Phantaſt. Wenn wir nach dem Erwachen in einer läſſigen und ſanften Zerſtreuung liegen, ſo zeichnet unſere Einbildung die unregelmäßigen Figuren etwa der Bettvorhänge, oder gewiſſer Flecke einer nahen Wand zu Menſchengeſtalten aus, mit einer ſcheinbaren Richtigkeit, welche uns auf eine nicht unangenehme Art unterhält, wovon wir aber das Blendwerk den Augenblick, wenn wir wollen, zerſtreuen. Wir träumen alsdenn nur zum Theil und haben die Chimäre in unſerer Gewalt. Geſchieht etwas dem Aehnliches in einem höheren Grade, ohne daß die Aufmerkſamkeit des Wachenden das Blendwerk in der täuſchenden Einbildung abzuſondern vermag, ſo läßt dieſe Verkehrtheit einen Phantaſten vermuthen. Dieſer Selbſtbetrug in den Empfindungen iſt übrigens ſehr gemein, und ſo lange er nur mittelmäßig iſt, wird er mit einer ſolchen Benennung verſchont, obzwar, wenn eine Leidenſchaft hinzukommt, dieſelbe Gemüthsſchwäche in wirkliche Phantaſterei ausarten kann. Sonſt ſehen durch eine gewöhnliche Verblendung die Menſchen nicht, was da iſt, ſondern was ihnen ihre Neigung vermalt, der Naturalienſammler im Florentinerſtein Städte, der Andächtige im gefleckten Marmor die Paſſionsgeſchichte, jene Dame durch ein Sehrohr im Monde die Schatten zweier Verliebten, ihr Pfarrer aber zwei Kirchthürme. Der Schrecken macht aus den Strahlen des Nordlichts Spieße und Schwerter und bei der Dämmerung aus einem Wegweiſer ein Rieſengeſpenſt.

Die phantaſtiſche Gemüthsbeſchaffenheit iſt nirgends gemeiner, als in der Hypochondrie. Die Chimären, welche dieſe Krankheit ausheckt, täuſchen eigentlich nicht die äußeren Sinne, ſondern machen nur dem Hypochondriſten ein Blendwerk von einer Empfindung ſeines eigenen Zuſtandes, entweder des Körpers oder der Seele, die größtentheils eine leere Grille iſt. Der Hypochondriſt hat ein Uebel, das, an welchem Orte es auch ſeinen Hauptſitz haben mag, dennoch wahrſcheinlicher Weiſe das Nervengewebe in allerlei Theilen des Körpers unſtätig durchwandert. Es zieht aber vornehmlich einen melancholiſchen Dunſt um den Sitz der Seele, dermaßen, daß der Patient das Blendwerk faſt aller Krankheiten, von denen er nur hört, an ſich ſelbſt fühlt. Er redet daher von nichts lieber, als von ſeiner Unpäßlichkeit, lieſt gerne mediciniſche Bücher, findet allenthalben ſeine eigenen Zufälle, in Geſellſchaft wandelt ihn auch wohl unvermerkt ſeine gute Laune an, alsdann lacht er viel, ſpeiſt gut und hat gemeiniglich das Anſehen eines geſunden Menſchen. Die innere Phantaſterei deſſelben anlangend, ſo bekommen die Bilder in ſeinem Gehirne öfters eine Stärke und Dauer, die ihm beſchwerlich iſt. Wenn ihm eine lächerliche Figur im Kopfe iſt, (ob er ſie gleich ſelber nur für ein Bild der Phantaſie erkennt,) wenn dieſe Grille ihm ein ungeziemendes Lachen in Anderer Gegenwart ablockt, ohne daß er die Urſache davon anzeigt, oder wenn allerhand finſtere Vorſtellungen in ihm einen gewaltſamen Trieb rege machen, irgend etwas Böſes zu ſtiften, vor deſſen Ausbruch er ſelbſt ängſtlich beſorgt iſt und der gleichwohl niemals zur That kommt; alsdann hat ſein Zuſtand viel Aehnliches mit dem eines Verrückten, allein es hat keine Noth. Das Uebel iſt nicht tief gewurzelt und hebt ſich, in ſo weit es das Gemüth angeht, gemeiniglich entweder von ſelbſt oder durch einige Arzneimittel. Einerlei Vorſtellung wirkt nach dem verſchiedenen Gemüthszuſtande der Menſchen in ganz unterſchiedlichen Graden auf die Empfindung. Es gibt daher eine Art Phantaſterei, die Jemanden blos deswegen beigemeſſen wird, weil der Grad des Gefühls, dadurch er von gewiſſen Gegenſtänden gerührt wird, für die Mäßigung eines geſunden Kopfes ausſchweifend zu ſein geurtheilt wird. Auf dieſen Fuß iſt der Melancholicus ein Phantaſt in Anſehung der Uebel des Lebens. Die Liebe hat überaus viel phantaſtiſche Entzückungen, und das Kunſtſtück der alten Staaten beſtand darin, die Bürger für die Empfindung der öffentlichen Wohlfahrt zu Phantaſten zu machen. Wer durch eine moraliſche Empfindung als durch einen Grundſatz mehr erhitzt wird, als es Andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl ſich vorſtellen können, iſt in ihrer Vorſtellung ein Phantaſt. Ich ſtelle den Ariſtides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute und den Johann Jacob Rouſſeau unter die Doctoren der Sorbonne. Mich deucht, ich höre ein lautes Hohngelächter, und hundert Stimmen rufen: Welche Phantaſten! Dieſer zweideutige Anſchein von Phantaſterei in an ſich guten moraliſchen Empfindungen iſt der Enthuſiasmus, und es iſt niemals ohne denſelben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden. Ganz anders iſt es mit dem Fanatiker (Viſionär, Schwärmer) bewandt. Dieſer iſt eigentlich ein Verrückter von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menſchliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu iſt, wenn der betrogene Menſch Talente hat und der große Haufe vorbereitet iſt, dieſes Gährungsmittel innigſt aufzunehmen, alsdenn erduldet bisweilen ſogar der Staat Verzuckungen. Die Schwärmerei führt den Begeiſterten auf das Aeußerſte, den Mahomed auf den Fürſtenthron, und den Johann von Leyden aufs Blutgerüſte. Ich kann noch in gewiſſer Maaße zu der Verkehrtheit des Kopfes, ſoferne dieſelbe die Erfahrungsbegriffe betrifft, das geſtörte Erinnerungsvermögen zählen. Denn dieſes täuſcht den Elenden, der damit angefochten iſt, durch eine chimäriſche Vorſtellung wer weiß was für eines vormaligen Zuſtandes, der wirklich niemals geweſen iſt. Derjenige, welcher von den Gütern redet, die er ehedem beſeſſen haben will, oder von dem Königreiche, das er gehabt hat, und ſich übrigens in Anſehung ſeines jetzigen Zuſtandes nicht merklich betrügt, iſt ein Verrückter in Anſehung der Erinnerung. Der bejahrte Murrkopf, welcher feſt glaubt, daß in ſeiner Jugend die Welt viel ordentlicher und die Menſchen beſſer geweſen wären, iſt ein Phantaſt in Anſehung der Erinnerung.

Bis dahin nun iſt in dem geſtörten Kopf die Verſtandeskraft eigentlich nicht angegriffen, zum Wenigſten iſt's nicht nothwendig, daß ſie es ſei; denn der Fehler ſteckt eigentlich nur in den Begriffen, die Urtheile ſelber, wenn man die verkehrte Empfindung als wahr annehmen wollte, können ganz richtig, ja ſogar ungemein vernünftig ſein. Eine Störung des Verſtandes dagegen beſteht darin, daß man aus allenfalls richtigen Erfahrungen ganz verkehrt urtheilt; und von dieſer Krankheit iſt der erſte Grad der Wahnſinn, welcher in den nächſten Urtheilen aus der Erfahrung der gemeinen Verſtandsregel entgegenhandelt. Der Wahnſinnige ſieht oder erinnert ſich der Gegenſtände ſo richtig, wie jeder Geſunde, nur er deutet gemeiniglich das Betragen anderer Menſchen durch einen ungereimten Wahn auf ſich aus und glaubt daraus wer weiß was für bedenkliche Abſichten leſen zu können, die jenen niemals in den Sinn kommen. Wenn man ihn hört, ſo ſollte man glauben, die ganze Stadt beſchäftige ſich mit ihm. Die Marktleute, welche mit einander handeln und ihn etwa anſehen, ſchmieden Anſchläge wider ihn, der Nachtwächter ruft ihm zum Poſſen, und kurz, er ſieht nichts, als eine allgemeine Verſchwörung wider ſich. Der Melancholiſche, welcher in Anſehung ſeiner traurigen oder kränkenden Vermuthungen wahnſinnig iſt, iſt ein Trübſinniger. Es gibt aber auch allerlei ergötzenden Wahnſinn, und die verliebte Leidenſchaft ſchmeichelt oder quält ſich mit manchen wunderlichen Deutungen, die dem Wahnſinn ähnlich ſind. Ein Hochmüthiger iſt in gewiſſer Maaße ein Wahnſinniger, welcher aus dem Betragen Anderer, die ihn ſpöttiſch angaffen, ſchließt, daß ſie ihn bewundern. Der zweite Grad des in Anſehung der oberen Erkenntnißkraft geſtörten Kopfes iſt eigentlich die in Unordnung gebrachte Vernunft, inſoferne ſie ſich in eingebildeten feineren Urtheilen über allgemeine Begriffe auf eine ungereimte Art verirrt, und kann der Wahnwitz genannt werden. In dem höheren Grade dieſer Störung ſchwärmen durch das verbrannte Gehirn allerlei angemaßte überfeine Einſichten; die erfundene Länge des Meeres, die Auslegung von Prophezeiungen, oder wer weiß was für ein Miſchmaſch von unkluger Kopfbrecherei. Wenn der Unglückliche hiebei zugleich die Erfahrungsurtheile vorbeigeht, ſo heißt er aberwitzig. In dem Falle aber, daß er viele richtige Erfahrungsurtheile zum Grunde liegen habe, nur daß ſeine Empfindung durch die Neuigkeit und Menge der Folgen, die ſein Witz ihm darbietet, dergeſtalt berauſcht iſt, daß er nicht auf die Richtigkeit der Verbindung Acht hat, ſo entſpringt daraus öfters ein ſehr ſchimmernder Anſchein von Wahnwitz, welcher mit einem großen Genie zuſammen beſtehen kann, inſoferne die langſame Vernunft den empörten Witz nicht mehr zu begleiten vermag. Der Zuſtand des geſtörten Kopfes, der ihn gegen die äußeren Empfindungen fühllos macht, iſt Unſinnigkeit; dieſe, ſoferne der Zorn darin herrſcht, heißt die Raſerei. Die Verzweiflung iſt ein vorübergehender Unſinn eines Hoffnungsloſen. Die brauſende Heftigkeit eines Geſtörten heißt überhaupt die Tobſucht. Der Tobſüchtige, inſoferne er unſinnig iſt, iſt toll.

Der Menſch im Zuſtande der Natur kann nur wenig Thorheiten und ſchwerlich einiger Narrheit unterworfen ſein. Seine Bedürfniſſe halten ihn jederzeit nahe an der Erfahrung, und geben ſeinem geſunden Verſtande eine ſo leichte Beſchäftigung, daß er kaum bemerkt, er habe zu ſeinen Handlungen Verſtand nöthig. Seinen groben und gemeinen Begierden gibt die Trägheit eine Mäßigung, welche der wenigen Urtheilskraft, die er bedarf, Macht genug läßt, über ſie, ſeinem größeſten Vortheile gemäß, zu herrſchen. Wo ſollte er wohl zur Narrheit Stoff hernehmen, da er um Anderer Urtheil unbekümmert weder eitel, noch aufgeblaſen ſein kann? Indem er von dem Werthe ungenoſſener Güter gar keine Vorſtellung hat, ſo iſt er für die Ungereimtheit der filzigen Habſucht geſichert, und weil in ſeinen Kopf niemals einiger Witz Eingang findet, ſo iſt er ebenſowohl gegen allen Aberwitz gut verwahrt. Gleichergeſtalt kann die Störung des Gemüths in dieſem Stande der Einfalt nur ſelten Statt finden. Wenn das Gehirn des Wilden einigen Anſtoß erlitten hätte, ſo weiß ich nicht, wo die Phantaſterei herkommen ſollte, um die gewöhnlichen Empfindungen, die ihn allein unabläſſig beſchäftigen, zu verdrängen. Welcher Wahnſinn kann ihn wohl anwandeln, da er niemals Urſache hat, ſich in ſeinem Urtheile weit zu verſteigen? Der Wahnwitz aber iſt gewiß ganz und gar über ſeine Fähigkeit. Er wird, wenn er im Kopfe krank iſt, entweder blödſinnig oder toll ſein, und auch dieſes muß höchſt ſelten geſchehen, denn er iſt mehrentheils geſund, weil er frei iſt und Bewegung hat. In der bürgerlichen Verfaſſung finden ſich eigentlich die Gährungsmittel zu allem dieſem Verderben, die, wenn ſie es gleich nicht hervorbringen, gleichwohl es zu unterhalten und zu vergrößern dienen. Der Verſtand, inſoferne er zu den Nothwendigkeiten und den einfältigen Vergnügungen des Lebens zureicht, iſt ein geſunder Verſtand; inwieferne er aber zu der gekünſtelten Ueppigkeit, es ſei im Genuſſe oder in den Wiſſenſchaften, erfordert wird, iſt der feine Verſtand. Der geſunde Verſtand des Bürgers wäre alſo ſchon ein ſehr feiner Verſtand für den natürlichen Menſchen, und die Begriffe, die in gewiſſen Ständen einen feinen Verſtand vorausſetzen, ſchicken ſich nicht mehr für diejenigen, welche der Einfalt der Natur, zum Wenigſten in Einſichten, näher ſind, und machen, wenn ſie zu dieſen übergehen, aus ihnen gemeiniglich Narren. Der Abt Terraſſon unterſcheidet irgendwo die von geſtörtem Gemüthe in ſolche, welche aus falſchen Vorſtellungen richtig ſchließen, und in diejenigen, die aus richtigen Vorſtellungen auf eine verkehrte Art ſchließen. Dieſe Eintheilung ſtimmt mit den vorgetragenen Sätzen wohl überein. Bei denen von der erſteren Art, den Phantaſten oder Verrückten, leidet der Verſtand eigentlich nicht, ſondern nur das Vermögen, welches in der Seele die Begriffe erweckt, deren die Urtheilskraft nachher ſich bedient, um ſie zu vergleichen. Dieſen Kranken kann man ſehr wohl Vernunfturtheile entgegenſetzen, wann gleich nicht ihr Uebel zu heben, dennoch wenigſtens es zu mildern. Da aber bei denen, von der zweiten Art, den Wahnſinnigen und Wahnwitzigen, der Verſtand ſelbſt angegriffen iſt, ſo iſt es nicht allein thöricht, mit ihnen zu vernünfteln, (weil ſie nicht wahnſinnig ſein würden, wenn ſie dieſe Vernunftgründe faſſen könnten,) ſondern es iſt auch höchſt ſchädlich. Denn man gibt ihrem verkehrten Kopfe nur dadurch neuen Stoff, Ungereimtheiten auszuhecken; der Widerſpruch beſſert ſie nicht, ſondern erhitzt ſie, und es iſt durchaus nöthig, in dem Umgange gegen ſie ein kaltſinniges und gütiges Weſen anzunehmen, gleich als wenn man nicht bemerkte, daß ihrem Verſtande etwas fehle.

Ich habe die Gebrechen der Erkenntnißkraft Krankheiten des Kopfes genannt, ſo wie man das Verderben des Willens eine Krankheit des Herzens nennt. Ich habe auch nur auf die Erſcheinungen derſelben im Gemüthe Acht gehabt, ohne die Wurzel derſelben ausſpähen zu wollen, die eigentlich nur im Körper liegt, und zwar ihren Hauptſitz mehr in den Verdauungstheilen, als im Gehirne haben mag, wie die beliebte Wochenſchrift, die unter dem Namen des Arztes allgemein bekannt iſt, es im 150, 151, 152ten Stücke wahrſcheinlich darthut. Ich kann mich ſogar auf keinerlei Weiſe überreden: daß die Störung des Gemüths, wie man gemeiniglich glaubt, aus Hochmuth, Liebe, aus gar zu ſtarkem Nachſinnen, und wer weiß was für einem Mißbrauch der Seelenkräfte entſpringen ſollte. Dieſes Urtheil, welches dem Kranken aus ſeinem Unglücke einen Grund zu ſpöttiſchen Vorwürfen macht, iſt ſehr lieblos und wird durch einen gemeinen Irrthum veranlaßt, nach welchem man Urſache und Wirkung zu verwechſeln pflegt. Wenn man nur ein Wenig auf die Beiſpiele Acht hat, ſo wird man gewahr: daß zuerſt der Körper leide, daß im Anfange, da der Keim der Krankheit ſich unvermerkt entwickelt, eine zweideutige Verkehrtheit geſpürt wird, die noch keine Vermuthung einer Störung des Gemüths gibt, und die ſich in wunderlichen Liebesgrillen, oder einem aufgeblaſenen Weſen, oder in vergeblichem tiefſinnigem Grübeln äußert. Mit der Zeit bricht die Krankheit aus und gibt Anlaß, ihren Grund in dem nächſtvorhergehenden Zuſtande des Gemüths zu ſetzen. Man ſollte aber vielmehr ſagen, der Menſch ſei hochmüthig geworden, weil er ſchon in einigem Grade geſtört war, als, er ſei geſtört worden, weil er ſo hochmüthig geweſen iſt. Dieſe traurigen Uebel, wenn ſie nur nicht erblich ſind, laſſen noch eine glückliche Geneſung hoffen, und derjenige, deſſen Beiſtand man hiebei vornehmlich zu ſuchen hat, iſt der Arzt. Doch möchte ich Ehren halber den Philoſophen nicht gerne ausſchließen, welcher die Diät des Gemüths verordnen könnte; nur unter dem Beding, daß er hiefür, wie für ſeine mehrſte andere Beſchäftigung, keine Bezahlung fordere. Zur Erkenntlichkeit würde der Arzt ſeinen Beiſtand dem Philoſophen auch nicht verſagen, wenn dieſer bisweilen die große, aber immer vergebliche Cur der Narrheit verſuchte. Er würde z. E. in der Tobſucht eines gelehrten Schreiers in Betrachtung ziehen: ob nicht katharktiſche Mittel, in verſtärkter Doſe genommen, dagegen etwas verfangen ſollten. Denn da nach den

Beobachtungen des Swift ein ſchlechtes Gedicht blos eine Reinigung des Gehirns iſt, durch welches viele ſchädliche Feuchtigkeiten zur Erleichterung des kranken Poeten abgezogen werden, warum ſollte eine elende grübleriſche Schrift nicht auch dergleichen ſein? In dieſem Falle aber wäre es rathſam, der Natur einen anderen Weg der Reinigung anzuweiſen, damit das Uebel gründlich und in aller Stille abgeführt werde, ohne das gemeine Weſen dadurch zu beunruhigen.

III.

Von den verſchiedenen

Racen der Menſchen.

Zur
Ankündigung der Vorleſungen
der
phyſiſchen Geographie
im Sommerhalbjahre
1775.

1.

Von der Verſchiedenheit der Racen überhaupt.

†) Im Thierreiche gründet ſich die Natureintheilung in Gattungen und Arten auf das gemeinſchaftliche Geſetz der Fortpflanzung, und die Einheit der Gattungen iſt nichts Anderes, als die Einheit der zeugenden Kraft, welche für eine gewiſſe Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltend iſt. Daher muß die Buffon'ſche Regel: daß Thiere, die mit einander fruchtbare Jungen erzeugen, (von welcher Verſchiedenheit der Geſtalt ſie auch ſein mögen,) doch zu einer und derſelben phyſiſchen Gattung gehören, eigentlich nur als die Definition einer Naturgattung der Thiere überhaupt, zum Unterſchiede von allen Schulgattungen derſelben angeſehen werden. Die Schuleintheilung geht auf Klaſſen, welche nach Aehnlichkeiten, die Natureintheilung aber auf Stämme, welche die Thiere nach Verwandtſchaften in Anſehung der Erzeugniß††) eintheilt. Jene verſchaffen ein Schulſyſtem für das Gedächtniß, dieſe ein Naturſyſtem für den Verſtand; die erſtere hat nur zur Abſicht, die Geſchöpfe unter Titel, die zweite aber, ſie unter Geſetze zu bringen.

Nach dieſem Begriffe gehören alle Menſchen auf der weiten Erde zu einer und derſelben Naturgattung, weil ſie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, ſo große Verſchiedenheiten auch ſonſt in ihrer Geſtalt mögen angetroffen werden. Von dieſer Einheit der Naturgattung, welche eben ſo viel iſt, als die Einheit der für ſie gemeinſchaftlich gültigen Zeugungskraft, kann man nur eine einzige natürliche Urſache anführen, nämlich: daß ſie alle zu einem einzigen Stamme gehören, woraus ſie, unerachtet ihrer Verſchiedenheiten, entſprungen ſind, oder doch wenigſtens haben entſpringen können. Im erſteren Falle gehören die Menſchen nicht blos zu einer und derſelben Gattung, ſondern auch zu einer Familie; im zweiten ſind ſie einander ähnlich, aber nicht verwandt, und es müßten viel Localſchöpfungen angenommen werden; eine Meinung, welche die Zahl der Urſachen ohne Noth vervielfältigt. Eine Thiergattung, die zugleich einen gemeinſchaftlichen Stamm hat, enthält unter ſich nicht verſchiedene Arten, (denn dieſe bedeuten eben die Verſchiedenheiten der Abſtammung;) ſondern ihre Abweichungen von einander heißen Abartungen, wenn ſie erblich ſind. Die erblichen Merkmale der Abſtammung, wenn ſie mit ihrer Abkunft einſtimmig ſind, heißen Nachartungen; könnte aber die Abartung nicht mehr die urſprüngliche Stammbildung herſtellen, ſo würde ſie Ausartung heißen.

---

†) In der 1. Bearbeitung (ſ. Vorrede) beginnt dieſe Abhandlung ſo: „Die Vorleſung, welche ich ankündige, wird mehr eine nützliche Unterhaltung, als eine mühſame Beſchäftigung ſein; daher die Unterſuchung, womit ich dieſe Ankündigung begleite, zwar etwas für den Verſtand, aber mehr wie ein Spiel deſſelben, als eine tiefe Nachforſchung enthalten wird."

„Im Thierreiche" u. ſ. f.

††) 1. Bearb.: „Erzeugung"

Unter den Abartungen d. i. den erblichen Verſchiedenheiten der Thiere, die zu einem einzigen Stamm gehören, heißen diejenigen, welche ſich ſowohl bei allen Verpflanzungen (Verſetzungen in andere Landſtriche) in langen Zeugungen unter ſich beſtändig erhalten, als auch in der Vermiſchung mit anderen Abartungen deſſelbigen Stammes jederzeit halbſchlächtige Junge zeugen, Racen. Die, ſo bei allen Verpflanzungen das Unterſchiedene ihrer Abartung zwar beſtändig erhalten und alſo nacharten†), aber in der Vermiſchung mit anderen nicht nothwendig halbſchlächtig zeugen, heißen Spielarten; die aber, ſo zwar oft und beſtändig nacharten, Varietäten. Umgekehrt heißt die Abartung, welche mit anderen zwar halbſchlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erlöſcht, ein beſonderer Schlag.

Auf dieſe Weiſe ſind Neger und Weiße zwar nicht verſchiedene Arten von Menſchen, (denn ſie gehören vermuthlich zu einem Stamme,) aber doch zwei verſchiedene Racen; weil jede derſelben ſich in allen Landſtrichen perpetuirt, und beide mit einander nothwendig halbſchlächtige Kinder oder Blendlinge (Mulatten) erzeugen. Dagegen ſind Blonde und Brunette nicht verſchiedene Racen der Weißen; weil ein blonder Mann von einer brunetten Frau auch lauter blonde Kinder haben kann, obgleich jede dieſer Abartungen ſich bei allen Verpflanzungen lange Zeugungen hindurch erhält. Daher ſind ſie bisweilen Spielarten der Weißen. Endlich bringt die Beſchaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), imgleichen der Nahrung, nach und nach einen erblichen Unterſchied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes und Race, vornehmlich in Anſehung der Größe, der Proportion der Gliedmaßen (plump oder geſchlank), imgleichen des Naturells, der zwar in der Vermiſchung mit fremden halbſchlächtig anartet, aber auf einem anderen Boden und bei anderer Nahrung (ſelbſt ohne Veränderung des Klima) in wenigen Zeugungen verſchwindet. Es iſt angenehm, den verſchiedenen Schlag der Menſchen nach Verſchiedenheit dieſer Urſachen zu bemerken, wo er in ebendemſelben Lande blos nach den Provinzen kenntlich iſt, (wie ſich die Böotier, die einen feuchten, von den Athenienſern unterſcheiden, die einen trockenen Boden bewohnten,) welche Verſchiedenheit oft freilich nur einem aufmerkſamen Auge kenntlich iſt, von Anderen aber belacht wird. Was blos zu den Varietäten gehört und alſo an ſich ſelbſt, (obzwar eben nicht beſtändig) erblich iſt, kann doch durch Ehen, die immer in denſelben Familien verbleiben, dasjenige mit der Zeit hervorbringen, was ich den Familienſchlag nenne, wo ſich etwas Charakteriſtiſches endlich ſo tief in die Zeugungskraft einwurzelt, daß es einer Spielart nahe kömmt und ſich wie dieſe perpetuirt. Man will dieſes an dem alten Adel von Venedig, vornehmlich den Damen deſſelben bemerkt haben. Zum Wenigſten ſind in der neu entdeckten Inſel Otaheiti die adeligen Frauen insgeſammt größeren Wuchſes, als die gemeinen. — Auf der Möglichkeit, durch ſorgfältige Ausſonderung der ausartenden Geburten von den einſchlagenden endlich einen dauerhaften Familienſchlag zu errichten, beruhte die Meinung des Herrn von **Maupertuis**: einen von Natur edlen Schlag Menſchen in irgend einer Provinz zu ziehen, worin Verſtand, Tüchtigkeit und Rechtſchaffenheit erblich wären. [Ein Anſchlag, der meiner Meinung nach an ſich ſelbſt zwar thunlich, aber durch die weiſere Natur ganz wohl verhindert iſt, weil eben in der Vermengung des Böſen mit dem Guten die großen Triebfedern liegen, welche die ſchlafenten Kräfte der Menſchheit ins Spiel ſetzen und ſie nöthigen, alle ihre Talente zu entwickeln und ſich der Vollkommenheit ihrer Beſtimmung zu nähern. Wenn die Natur ungeſtört (ohne Verpflanzung oder fremde Vermiſchung) viele Zeugungen hindurch wirken kann, ſo bringt ſie jederzeit endlich einen dauerhaften Schlag hervor, der Völkerſchaften auf immer kenntlich macht und eine Race würde genannt werden, wenn das Charakteriſtiſche nicht zu unbedeutend ſchiene und zu ſchwer zu beſchreiben wäre, um darauf eine beſondere Abtheilung zu gründen.] †)

---

†) „und . . . nacharten" Zuſatz der 2. Bearb.

2.

Eintheilung der Menſchengattung in ihre verſchiedenen Racen.

Ich glaube, man habe nur nöthig, **vier Racen** derſelben anzunehmen, um alle dem erſten Blick kenntliche und ſich perpetuirende Unterſchiede davon ableiten zu können. ††) Sie ſind 1) die Race der **Weißen**, 2) die **Negerrace**, 3) die **Hunniſche** (Mongoliſche oder Kalmückiſche) Race, 4) die Hinduiſche oder **Hindoſtaniſche** Race. Zu der erſteren, die ihren vornehmſten Sitz in Europa hat, rechne ich die Mohren (Mauren von Afrika), die Araber (nach dem Niebuhr), den Türkiſch-Katariſchen Völkerſtamm und die Perſer, imgleichen alle übrigen Völker von Aſien, die nicht durch die übrigen Abtheilungen namentlich davon ausgenommen ſind.

---

†) Die Sätze zwiſchen dem Zeichen [ ] fehlen in der 1. Bearbeitung vom J. 1775.

††) Die 1. Bearb. beginnt dieſen Abſchnitt ſo: „Ich glaube mit vier **Racen** derſelben auszulangen, um alle erbliche und ſich perpetuirende Unterſchiede derſelben davon ableiten zu können.“

Die Negerrace der nördlichen Halbkugel iſt blos in Afrika, die der ſüdlichen (außerhalb Afrika) vermuthlich nur in Neuguinea eingeboren (Autochthones), in einigen benachbarten Inſeln aber bloſe Verpflanzungen. Die Kalmückiſche Race ſcheint unter den Koſchotiſchen am Reinſten, unter den Torgöts etwas, unter den Dſingoriſchen mehr mit Tatariſchem Blute vermiſcht zu ſein, und iſt ebendieſelbe, welche in den älteſten Zeiten den Namen der Hunnen, ſpäter den Namen der Mongolen (in weiter Bedeutung) und jetzt der Oelöts führt. Die Hindoſtaniſche Race iſt in dem Lande dieſes Namens ſehr rein und uralt, aber von dem Volke auf der jenſeitigen Halbinſel Indiens unterſchieden. Von dieſen vier Racen glaube ich alle übrige erbliche Völkercharaktere ableiten zu können; entweder als vermiſchte, oder angehende†) Racen, wovon die erſte aus der Vermiſchung verſchiedener entſprungen iſt, die zweite in dem Klima noch nicht lange genug gewohnt hat, um den Charakter der Race deſſelben völlig anzunehmen††). So hat die Vermiſchung des Tatariſchen mit dem Hunniſchen Blute an den Karakalpacken, den Nagaien und Anderen Halbracen hervorgebracht. Das Hindoſtaniſche Blut, vermiſcht mit dem der alten Scythen (in und um Tibet) und mehr oder weniger von dem Hunniſchen, hat vielleicht die Bewohner der jenſeitigen Halbinſel Indiens, die Tonquineſen und Chineſen als eine vermiſchte Race erzeugt. Die Bewohner der nördlichen Eisküſte Aſiens ſind ein Beiſpiel einer angehenden Hunniſchen Race, wo ſich ſchon das durchgängig ſchwarze Haar, das bartloſe Kinn, das flache Geſicht und langgeſchlitzte wenig geöffnete Augen zeigen; die Wirkung der Eiszone an einem Volke, welches in ſpäteren Zeiten aus milderem Himmelsſtriche in dieſe Sitze getrieben worden, ſo wie die Seelappen, ein Abſtamm des Ungariſchen Volks, in nicht gar viel Jahrhunderten, ſchon ziemlich in das Eigenthümliche des kalten Himmelsſtrichs eingeartet ſind, ob ſie zwar von einem wohlgewachſenen Volke aus der temperirten Zone entſproſſen waren. Endlich ſcheinen die Amerikaner eine noch nicht völlig eingeartete †) Hunniſche Race zu ſein. Denn im äußerſten Nordweſten von Amerika, (woſelbſt auch, aller Vermuthung nach, die Bevölkerung dieſes Welttheils aus dem Nordoſten von Aſien, wegen der übereinſtimmenden Thierarten in beiden, geſchehen ſein muß,) an den nördlichen Küſten von der Hudſonsbai ſind die Bewohner den Kalmücken ganz ähnlich. Weiterhin in Süden wird das Geſicht zwar offener und erhobener, aber das bartloſe Kinn, das durchgängig ſchwarze Haar, die rothbraune Geſichtsfarbe, imgleichen die Kälte und Unempfindlichkeit des Naturells, lauter Ueberbleibſel von den Wirkungen eines langen Aufenthalts in kalten Weltſtrichen, wie wir bald ſehen werden, gehen von dem äußerſten Norden dieſes Welttheils bis zum Staaten-Eilande fort. [Der längere Aufenthalt der Stammväter der Amerikaner in Nordoſten von Aſien und dem benachbarten Nordweſten von Amerika hat die Kalmückiſche Bildung zur Vollkommenheit gebracht; die geſchwindere Ausbreitung ihrer Abkömmlinge aber nach dem Süden dieſes Welttheils die Amerikaniſche.] ††) Von Amerika aus iſt gar nichts weiter bevölkert. Denn auf den Inſeln des ſtillen Meeres ſind alle Einwohner, einige Neger ausgenommen, bärtig; vielmehr geben ſie einige Zeichen der Abkunft von den Malaien, ebenſo, wie die auf den Sundaiſchen Inſeln; und die Art von Lehnsregierung, welche man auf der Inſel Otaheiti antraf und welche auch die gewöhnliche Staatsverfaſſung der Malaien iſt, beſtätigt dieſe Vermuthung.

---

†) In der 1. Bearb. folgt hier noch: „oder ausgehende"

††) In der 1. Bearb. folgt hier noch: „die letzte aber durch Verpflanzung in einen anderen Landſtrich von ihrer alten Race etwas verloren hat, obgleich noch nicht völlig ausgeartet iſt.

Die Urſache, Neger und Weiße für Grundracen anzunehmen, iſt für ſich ſelbſt klar. Was die Hindoſtaniſche und Kalmückiſche betrifft, ſo iſt das Olivengelb, welches dem mehr oder weniger Braunen der heißen Länder zum Grunde liegt, bei der erſteren eben ſo wenig, als das originale Geſicht der zweiten von irgend einem anderen bekannten Nationscharakter abzuleiten, und beide drücken ſich in vermiſchten Begattungen unausbleiblich ab. [Eben dieſes gilt in der, in die Kalmückiſche Bildung einſchlagenden und damit durch einerlei Urſache verknüpften Amerikaniſchen Race. Der Oſtindianer gibt durch Vermiſchung mit dem Weißen den gelben Meſtizen, wie der Amerikaner mit demſelben den rothen, und der Weiße mit dem Neger den Mulatten, der Amerikaner mit ebendemſelben den Kabugl oder den ſchwarzen Karaiben; welches jederzeit kenntlich bezeichnete Blendlinge ſind, und ihre Abkunft von ächten Racen beweiſen.] †)

---

†) In der 1. Bearbeitung folgt hier noch: „oder halb ausgeartete“

††) Die eingeklammerten Worte fehlen in der 1. Bearbeit.

3.

Von den unmittelbaren Urſachen des Urſprungs dieſer verſchiedenen Racen.

Die in der Natur eines organiſchen Körpers (Gewächſes oder Thieres) liegenden Gründe einer beſtimmten Auswickelung heißen, wenn dieſe Auswickelung beſondere Theile betrifft, Keime; betrifft ſie aber nur die Größe oder das Verhältniß der Theile unter einander, ſo nenne ich ſie natürliche Anlagen. In den Vögeln von derſelben Art, die doch in verſchiedenen Klimaten leben ſollen, liegen Keime zur Auswickelung einer neuen Schicht Federn, wenn ſie im kalten Klima leben, die aber zurückgehalten werden, wenn ſie ſich im gemäßigten aufhalten ſollen. Weil in einem kalten Lande das Waizenkorn mehr gegen feuchte Kälte geſchützt werden muß, als in einem trockenen oder warmen, ſo liegt in ihm eine vorher beſtimmte Fähigkeit oder natürliche Anlage, nach und nach eine dickere Haut hervorzubringen. Dieſe Vorſorge der Natur, ihr Geſchöpf durch verſteckte innere Vorkehrungen auf allerlei künftige Umſtände auszurüſten, damit es ſich erhalte und der Verſchiedenheit des Klima oder des Bodens angemeſſen ſei, iſt bewundernswürdig und bringt bei der Wanderung und Verpflanzung der Thiere und Gewächſe, dem Scheine nach, neue Arten hervor, welche nichts Anderes, als Abartungen und Racen von derſelben Gattung ſind, deren Keime und natürliche Anlagen ſich nur gelegentlich in langen Zeitläuften auf verſchiedene Weiſe entwickelt haben*).

---

†) Statt dieſer eingeklammerten Säze findet ſich in der 1. Bearbeit. nur Folgendes: „Auch trägt die Art, wie die übrigen unvollkommenen Racen aus dieſen abgeleitet werden können, dazu bei, die genannten als Grundracen anzuſehen.“

Der Zufall oder allgemeine mechaniſche Geſetze können ſolche Zuſammenpaſſungen nicht hervorbringen. Daher müſſen wir dergleichen gelegentliche Auswickelungen als vorgebildet anſehen. Allein ſelbſt da, wo ſich nichts Zweckmäßiges zeigt, iſt das bloße Vermögen, ſeinen beſondern angenommenen Charakter fortzupflanzen, ſchon Beweiſes genug: daß dazu ein beſonderer Keim oder natürliche Anlage in dem organiſchen Geſchöpf anzutreffen geweſen. Denn äußere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Urſachen von demjenigen ſein, was nothwendig anerbt und nachartet. So wenig, als der Zufall, oder phyſiſch-mechaniſche Urſachen einen organiſchen Körper hervorbringen können, ſo wenig werden ſie zu ſeiner Zeugungskraft etwas hinzuſetzen, d. i. etwas bewirken, was ſich ſelbſt fortpflanzt, wenn es eine beſondere Geſtalt oder Verhältniß der Theile iſt**). Luft, Sonne und Nahrung können einen thieriſchen Körper in ſeinem Wachsthume modificiren, aber dieſe Veränderung nicht zugleich mit einer zeugenden Kraft verſehen, die vermögend wäre, ſich ſelbſt auch ohne dieſe Urſache wieder hervorzubringen; ſondern, was ſich fortpflanzen ſoll, muß in der Zeugungskraft ſchon vorher gelegen haben, als vorherbeſtimmt zu einer gelegentlichen Auswickelung, den Umſtänden gemäß, darein das Geſchöpf gerathen kann und in welchen es ſich beſtändig erhalten ſoll. Denn in die Zeugungskraft muß nichts [dem Thiere Fremdes]†) hineinkommen können, was vermögend wäre, das Geſchöpf nach und nach von ſeiner urſprünglichen Beſtimmung zu entfernen und wahre Ausartungen hervorzubringen, die ſich perpetuiren.

---

*) Wir nehmen die Benennungen: Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte gemeiniglich in einerlei Sinne. Allein es iſt klar, daß die Kenntniß der Naturdinge, wie ſie jetzt ſind, immer noch die Erkenntniß von demjenigen wünſchen laſſe, was ſie ehedem geweſen ſind und durch welche Reihe von Veränderungen ſie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zuſtand zu gelangen. Die Naturgeſchichte, woran es uns faſt noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgeſtalt, imgleichen die der Erdgeſchöpfe (Pflanzen und Thiere), die ſie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entſprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine große Menge ſcheinbar verſchiedener Arten zu Racen ebenderſelben Gattung zurückführen und das jetzt ſo weitläuftige Schulſyſtem der Naturbeſchreibung in ein phyſiſch[es] Syſtem für den Verſtand verwandeln.

**) Krankheiten ſind bisweilen erblich. Aber dieſe bedürfen keiner Organiſation, ſondern nur eines Ferments ſchädlicher Säfte, die ſich durch Anſteckung fortpflanzen. Sie arten auch nicht nothwendig an.

Der Menſch war für alle Klimate und für jede Beſchaffenheit des Bodens beſtimmt; folglich mußten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder ausgewickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er ſeinem Platze in der Welt angemeſſen würde und in dem Fortgange der Zeugungen demſelben gleichſam angeboren und dafür gemacht zu ſein ſchiene. Wir wollen nach dieſen Begriffen die ganze Menſchengattung auf der weiten Erde durchgehen und daſelbſt zweckmäßige Urſachen ſeiner Abartungen anführen, wo die natürlichen nicht wohl einzuſehen ſind, hingegen natürliche, wo wir die Zwecke nicht gewahr werden. Hier merke ich nur an: daß Luft und Sonne diejenigen Urſachen zu ſein ſcheinen, welche auf die Zeugungskraft innigſt einfließen und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können; da hingegen die beſondere Nahrung zwar einen Schlag Menſchen hervorbringen kann, deſſen Unterſcheidendes aber bei Verpflanzungen bald erliſcht. Was auf die Zeugungskraft haften ſoll, muß nicht die Erhaltung des Lebens, ſondern die Quelle deſſelben, d. i. die erſten Principien ſeiner thieriſchen Einrichtung und Bewegung afficiren.

Der Menſch, in die Eiszone verſetzt, mußte nach und nach in eine kleinere Statur ausarten, weil bei dieſer, wenn die Kraft des Herzens dieſelbe bleibt, der Blutumlauf in kürzerer Zeit geſchieht, der Pulsſchlag alſo ſchneller und die Blutwärme größer wird. In der That fand auch Cranz die Grönländer nicht allein weit unter der Statur der Europäer, ſondern auch von merklich größerer natürlicher Hitze ihres Körpers. Selbſt das Mißverhältniß zwiſchen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen an den nördlichſten Völkern iſt ihrem Klima ſehr angemeſſen, da dieſe Theile des Körpers wegen ihrer Entlegenheit vom Herzen in der Kälte mehr Gefahr leiden. Gleichwohl ſcheinen doch die meiſten der jetzt bekannten Einwohner der Eiszone nur ſpätere Ankömmlinge daſelbſt zu ſein, wie die Lappen, welche mit den Finnen aus einerlei Stamme, nämlich dem Ungariſchen entſprungen, nur ſeit der Auswanderung der letzteren (aus dem Oſten von Aſien) die jetzigen Sitze eingenommen haben und doch ſchon†) in dieſes Klima auf einen ziemlichen Grad eingeartet ſind.

---

†) Dieſe Worte fehlen in der 1. Bearbeitung.

Wenn aber ein nördliches Volk lange Zeitläufte hindurch genöthigt iſt, den Einfluß von der Kälte der Eiszone auszuſtehen, ſo müſſen ſich mit ihm noch größere Veränderungen zutragen. Alle Auswickelung, wodurch der Körper ſeine Säfte nur verſchwendet, muß in dieſem austrocknenden Himmelsſtriche nach und nach gehemmt werden. Daher werden die Keime des Haarwuchſes mit der Zeit unterdrückt, ſo, daß nur diejenigen übrig bleiben, welche zur nothwendigen Bedeckung des Hauptes erforderlich ſind. Vermöge einer natürlichen Anlage werden auch die hervorragenden Theile des Geſichts, welches am Wenigſten einer Bedeckung fähig iſt, da ſie durch die Kälte unaufhörlich leiden, vermittelſt einer Vorſorge der Natur allmählig flacher werden, um ſich beſſer zu erhalten. Die wulſtige Erhöhung unter den Augen, die halbgeſchloſſenen und blinzenden††) Augen ſcheinen zur Verwahrung derſelben theils gegen die austrocknende Kälte der Luft, theils gegen das Schneelicht, (wogegen die Esquimaux auch Schneebrillen brauchen,) wie veranſtaltet zu ſein, ob ſie gleich auch als natürliche Wirkungen des Klima angeſehen werden können, die ſelbſt in milderen Himmelsſtrichen, nur in weit geringerem Maaße zu bemerken ſind. So entſpringt nach und nach das bartloſe Kinn, die geplätſchte Naſe, dünne Lippen, blinzende

---

†) „doch ſchon" fehlt in der 1. Bearbeitung.

††) 1. Bearb.: „blinzenden", ebenſo Z. 1 v. u.

Augen, das flache Geſicht, die röthlich braune Farbe mit dem ſchwarzen Haare, mit einem Worte, die Kalmückiſche Geſichtsbildung, welche in einer langen Reihe von Zeugungen in demſelben Klima ſich bis zu einer dauerhaften Race einwurzelt, die ſich erhält, wenn ein ſolches Volk gleich nachher in milderen Himmelsſtrichen neue Sitze gewinnt.

Man wird ohne Zweifel fragen, mit welchem Rechte ich die Kalmückiſche Bildung, welche jetzt in einem temperirten Himmelsſtriche in ihrer größten Vollſtändigkeit angetroffen wird, tief aus Norden oder Nordoſten herleiten könne. Meine Urſache iſt dieſe. Herodot berichtet ſchon aus ſeinen Zeiten: daß die Argippäer, Bewohner eines Landes am Fuße hoher Gebirge in einer Gegend, welche man für die des Uralgebirges halten kann, kahl und flachnaſig wären und ihre Bäume mit weißen Decken, (vermuthlich verſteht er Filzzelte), bedeckten. Dieſe Geſtalten findet man jetzt, in größerem oder kleinerem Maaße, in Nordoſten von Aſien, vornehmlich aber in dem nordweſtlichen Theil von Amerika, den man von der Hundſonsbai aus hat entdecken können, wo nach einigen neuen Nachrichten die Bewohner wie wahre Kalmücken ausſehen. Bedenkt man nun, daß in der älteſten Zeit Thiere und Menſchen in dieſer Gegend zwiſchen Aſien und Amerika müſſen gewechſelt haben, indem man einerlei Thiere in dem kalten Himmelsſtriche beider Welttheile antrifft, daß dieſe menſchliche Race ſich allererſt etwa 1000 Jahre vor unſerer Zeitrechnung (nach dem Desguignes) über den Amurſtrom hinaus den Chineſen zeigte, und nach und nach andere Völker von Tatariſchen, Ungariſchen und anderen Stämmen aus ihren Sitzen vertrieb, ſo wird dieſe Abſtammung aus dem kalten Weltſtriche nicht ganz erzwungen ſcheinen.

Was aber das Vornehmſte iſt, nämlich die Ableitung der Amerikaner, als einer nicht völlig eingearteten†) Race eines Volks, das lange den nördlichſten Weltſtrich bewohnt hat, wird gar ſehr durch den erſtickten Haareswuchs an allen Theilen des Körpers, außer dem Haupte, durch die röthliche Eiſenroſtfarbe der kälteren und die dunklere Kupferfarbe heißerer Landſtriche dieſes Welttheils beſtätigt. Denn das Rothbraune ſcheint (als eine Wirkung der Luftſäure) ebenſo dem kalten Klima, wie das Olivenbraun (als eine Wirkung des Laugenhaft-galligten der Säfte) dem heißen Himmelsſtriche angemeſſen zu ſein, ohne einmal das Naturell der Amerikaner in Anſchlag zu bringen, welches eine halb erloſchene Lebenskraft verräth*), die am Natürlichſten für die Wirkung einer kalten Weltgegend angeſehen werden kann.

---

†) In der I. Bearb. folgt hier noch: „oder vielleicht halb ausgearteten“

Die größeſte feuchte Hitze des warmen Klima muß hingegen an einem Volke, das darin alt genug geworden, um ſeinem Boden völlig anzuarten, Wirkungen zeigen, die den vorigen gar ſehr entgegengeſetzt ſind. Es wird gerade das Widerſpiel der Kalmückiſchen Bildung erzeugt werden. Der Wuchs der ſchwammichten Theile des Körpers mußte in einem heißen und feuchten Klima zunehmen; daher eine dicke Stülpnaſe und Wurſtlippen. Die Haut mußte geölt ſein, nicht blos um die zu ſtarke Ausdünſtung zu mäßigen, ſondern die ſchädliche Einſaugung der fauligten Feuchtigkeiten der Luft zu verhüten. Der Ueberfluß der Eiſentheilchen, die ſonſt in jedem Menſchenblute angetroffen werden und hier durch die Ausdünſtung der phosphoriſchen Säuren, (wornach alle Neger ſtinken,) in der netzförmigen Subſtanz gefällt worden, verurſacht die durch das Oberhäutchen durchſcheinende Schwärze, und der ſtarke Eiſengehalt im Blute ſcheint auch nöthig zu ſein, um der Erſchlaffung aller Theile vorzubeugen. Das Oel der Haut, welches den zum Haareswuchs erforderlichen Nahrungsſchleim ſchwächt, verſtattet kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle. Uebrigens iſt feuchte Wärme dem ſtarken Wuchs der Thiere überhaupt beförderlich, und kurz, es entſpringt der Neger, der ſeinem Klima wohl angemeſſen, nämlich ſtark, fleiſchig, gelenk, aber unter der reichlichen Verſorgung ſeines Mutterlandes faul, weichlich und tändelnd iſt. †)

---

*) Um nur ein Beiſpiel anzuführen, ſo bedient man ſich in Surinam der rothen Sklaven (Amerikaner) nur allein zu häuslichen Arbeiten, weil ſie zur Feldarbeit zu ſchwach ſind, als wozu man Neger braucht. Gleichwohl fehlt es hier nicht an Zwangsmitteln, aber es gebricht den Eingebornen dieſes Welttheils überhaupt an Vermögen und Dauerhaftigkeit. †)

†) Dieſe Anmerkung fehlt in der 1. Bearbeitung.

Der Eingeborne von Hindoſtan kann als aus einer der älteſten menſchlichen Racen entſproſſen angeſehen werden. Sein Land, welches nordwärts an ein hohes Gebirge geſtützt und von Norden nach Süden, bis zur Spitze ſeiner Halbinſel, von einer langen Bergreihe durchzogen iſt, (wozu ich nordwärts noch Tibet, vielleicht den allgemeinen Zufluchtsort des menſchlichen Geſchlechts während, und deſſen Pflanzſchule nach der letzten großen Revolution unſerer Erde, mitrechne,) hat in einem glücklichen Himmelsſtriche die vollkommenſte Scheitelung der Waſſer (Ablauf nach zweien Meeren), die ſonſt kein [im glücklichen Himmelsſtriche liegender] ††) Theil des feſten Landes von Aſien hat. Es konnte alſo in den älteſten Zeiten trocken und bewohnbar ſein, da ſowohl die öſtliche Halbinſel Indiens, als China, (weil in ihnen die Flüſſe, anſtatt ſich zu ſcheiteln, parallel laufen,) in jenen Zeiten der Ueberſchwemmungen noch unbewohnt ſein mußten. †††) Hier konnte ſich alſo in langen Zeitläuften eine feſte menſchliche Race gründen. Das Olivengelb der Haut des Indianers, die wahre Zigeunerfarbe, welche dem mehr oder weniger dunkeln Braun anderer öſtlicheren Völker zum Grunde liegt, iſt auch eben ſo charakteriſtiſch und in der Nachartung beſtändig, als die ſchwarze Farbe

---

†) Dieſer Abſatz von den Worten: „Die größeſte feuchte Hitze“ an lautet in der I. Bearbeitung ſo: „Die größte feuchte Hitze des warmen Klima muß hingegen an einem Volke, deſſen fruchtbarſte Landſtriche gerade diejenigen ſind, worin der Einfluß von beiden am Heftigſten iſt, wenn es jetzt alt genug iſt, um ſeinem Boden völlig anzuarten, Wirkungen zeigen, die den vorigen gar ſehr entgegengeſetzt ſind. Der Verluſt der Säfte durch Ausdünſtung (wegen der Hitze der Weltgegend) erforderte und die Hitze bewirkte es, daß die Keime des Haareswuchſes, als einer Verſchwendung derſelben zurückgehalten würden, außer auf dem Haupte. Die Haut mußte geölt ſein, damit dieſe Ausdünſtung gehindert würde. (Die ſchwarze Farbe derſelben kann als eine Nebenfolge, durch die Fällung der Eiſentheile, welche in allem Thierblute enthalten ſind, vermittelſt der beſonderen Eigenſchaft der ausdünſtenden Säfte angeſehen werden.) Der Wuchs der ſchwammichten Theile des Körpers mußte in dem heißen und feuchten Klima zunehmen; daher die dicke Stülpnaſe und Wurſtlippen. Kurz es entſprang der Neger, der ſeinem Klima wohl angemeſſen iſt: ſtark, fleiſchig, gelenk, von warmem Blut, aus Miſchung, und von trägem, wegen Schlaffheit der Gefäße iſt.“

††) Die eingeklammerten Worte fehlen in der I. Bearbeit.

†††) Von dieſen Worten an weicht die I. Bearbeitung von dem hier vorliegenden Texte beinahe gänzlich ab. Der viel kürzere Schluß derſelben lautet nämlich in dem Programme von 1775 ſo:

„Damals ſcheint auch dieſes Land von allen Ländern Aſiens lange Zeit abgeſchnitten geweſen zu ſein. Denn der große Landſtrich, der zwiſchen dem Muſtag- und dem Altaiſchen Gebirge, imgleichen zwiſchen der kleinen Bucharei und Daurien inne liegt und Hindoſtan nordwärts abſchneidet, ſowie andererſeits Perſien und Arabien, welche es weſtwärts von der übrigen Welt abſondern, ſind Länder, die zu dem Meere hin entweder gar keinen oder nur nahe an den Küſten einen kurzen Abhang haben, (Buache nennt dergleichen hohe und wagrecht geſtellte Länder Platteformen,) und alſo gleichſam Baſſins alter Meere, die nach und nach eingetrocknet ſind, wie der Sand*), der die Fläche derſelben faſt allenthalben bedeckt und vermuthlich ein Niederſchlag der alten ruhigen Waſſer iſt, es zu beſtätigen ſcheint.

Hindoſtan alſo, in jener Zeit abgeſchnitten von der übrigen Welt, (welches man auch von Afrika vermittelſt der Wüſte Sahara, dem ſichtbaren Baſſin eines alten Meeres ſagen kann,) konnte in langen Zeitläuften eine feſte menſchliche Race gründen. Das Olivengelb der Haut des Indianers, die wahre Zigeunerfarbe, welche dem mehr oder weniger dunkeln Braun anderer öſtlichen Völker zum Grunde liegt, iſt ebenſo charakteriſtiſch und in der Nachartung beſtändig, als die ſchwarze Farbe der Neger, und ſcheint, zuſammt der übrigen Bildung und dem verſchiedenen Naturelle, ebenſo die Wirkung einer trockenen, wie die letztere der feuchten Hitze zu ſein. Der Indianer gibt in der Vermiſchung mit dem Weißen den gelben Meſtizen, wie der Amerikaner den rothen, oder der letztere mit dem Neger den Kabugl, (die ſchwarzen Karaiben,) welche insgeſammt Blendlinge ſind und ihre Abkunft von ächten Racen beweiſen.

Fragt man: mit welcher der jetzigen Racen der erſte Menſchenſtamm wohl möge die meiſte Aehnlichkeit gehabt haben, ſo wird man ſich, wiewohl

*) Die Platteformen heißen Ebenen; weil der Fuß der in ihrem Inneren befindlichen Gebirge mehrentheils mit horizontal liegendem Sande bedeckt iſt, und ſie alſo keinen weit erſtreckten Abhang ihres Bodens haben. Weswegen ſie auch viele Flüſſe enthalten, die im Sande verſiegen und das Meer nicht erreichen, ein Umſtand, den man ſonſt nirgend in der Welt antrifft. Alle Sandwüſten ſind hohe Ebenen (Platteformen) und alle hohe Ebenen ſind Sandwüſten: ein merkwürdiger Satz über das Bauwerk der Erde. Sie ſind als trockene Baſſins anzuſehen, weil ſie von Höhen eingeſchloſſen ſind, und da ſie im Ganzen Waſſerpaß halten, ihr Sand aber über den Fuß der nächſten oder inwendigen Gebirge erhöht iſt, ſo nehmen ſie keinen Fluß ein und laſſen keinen aus. Der Gürtel von der Grenze Dauriens an über die Mongolei, kleine Bucharei, Perſien, Arabien, Nubien, die Sahara, bis zu Capo Blanco iſt das Einzige, was man von dieſer Art auf der Erde antrifft und ziemlich zuſammenhängend ausſieht.

der Neger, und ſcheint, zuſammt der übrigen Bildung und dem verſchiedenen Naturelle, ebenſo die Wirkung einer trockenen, wie die letztere der feuchten Hitze zu ſein. Nach Herrn Ives ſind die gemeinen Krankheiten der Indianer verſtopfte Gallen und geſchwollene Lebern; ihre angeborne Farbe aber iſt gleichſam gelbſüchtig und ſcheint eine continuirliche Abſonderung der ins Blut getretenen Galle zu beweiſen, welche, als ſeifenartig, die verdickten Säfte vielleicht

---

ohne jenes Vorurtheil, wegen der anmaßlich größeren Vollkommenheit einer Farbe vor der anderen, vermuthlich für die der Weißen erklären. Denn der Menſch, deſſen Abkömmlinge in alle Himmelsſtriche einarten ſollten, konnte hiezu am Geſchickteſten ſein, wenn er uranfänglich dem temperirten Klima angemeſſen war; weil ſolches zwiſchen den äußerſten Grenzen der Zuſtände, darin er gerathen ſollte, mitten inne liegt. Und hieſelbſt finden wir auch von den älteſten Zeiten her die Race der Weißen.

Da hat man nun Muthmaßungen, welche wenigſtens Grund genug haben, um anderen Muthmaßungen die Wage zu halten, welche die Verſchiedenheiten der Menſchengattung ſo unvereinbar finden, daß ſie deshalb lieber viele Localſchöpfungen annehmen. Mit Voltaire ſagen: Gott, der das Rennthier in Lappland ſchuf, um das Moos dieſer kalten Gegenden zu verzehren, der ſchuf auch daſelbſt den Lappländer, um dieſes Rennthier zu eſſen, iſt kein übler Einfall für einen Dichter, aber ein ſchlechter Behelf für den Philoſophen, der die Kette der Natur[ur]ſachen nicht verlaſſen darf, als da, wo er ſie augenſcheinlich an das unmittelbare Verhängniß geknüpft ſieht.

Die phyſiſche Geographie, die ich hiedurch ankündige, gehört zu einer Idee, welche ich mir von einem nützlichen akademiſchen Unterrichte mache, den ich: die Verübung in der Kenntniß der Welt nennen kann. Dieſe Weltkenntniß iſt es, welche dazu dient, allen ſonſt erworbenen Wiſſenſchaften und Geſchicklichkeiten das Pragmatiſche zu verſchaffen, dadurch ſie nicht blos für die Schule, ſondern für das Leben brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz ſeiner Beſtimmung, nämlich in die Welt, eingeführt wird. Hier liegt ein zwiefaches Feld vor ihm, wovon er einen vorläufigen Abriß nöthig hat, um alle künftige Erfahrungen darin nach Regeln ordnen zu können: nämlich die **Natur** und der **Menſch**. Beide Stücke aber müſſen darin kosmologiſch erwogen werden, nämlich nicht nach demjenigen, was ihre Gegenſtände im Einzelnen Merkwürdiges enthalten (Phyſik und empiriſche Seelenlehre), ſondern was ihr Verhältniß im Ganzen, worin ſie ſtehen und darin ein Jeder ſelbſt ſeine Stelle einnimmt, uns anzumerken gibt. Die erſtere Unterweiſung nenne ich phyſiſche Geographie und habe ſie zur Sommervorleſung beſtimmt, die zweite Anthropologie, die ich für den Winter aufbehalte. Die übrigen Vorleſungen dieſes Jahres ſind ſchon gehörigen Orts öffentlich angezeigt worden.

auflöſt und verflüchtigt und dadurch wenigſtens in den äußern Theilen das Blut abkühlt. Eine hierauf oder auf etwas Aehnliches hinauslaufende Selbſthülfe der Natur, durch eine gewiſſe Organiſation, (deren Wirkung ſich an der Haut zeigt,) dasjenige continuirlich wegzuſchaffen, was den Blutumlauf reizt, mag wohl die Urſache der kalten Hände der Indianer ſein,*) und vielleicht, (wiewohl man dieſes noch nicht beobachtet hat,) einer überhaupt verringerten Blutwärme, die ſie fähig macht, die Hitze des Klima ohne Nachtheil zu ertragen.

Da hat man nun Muthmaßungen, die wenigſtens Grund genug haben, um anderen Muthmaßungen die Wage zu halten, welche die Verſchiedenheiten der Menſchengattung ſo unvereinbar finden, daß ſie deshalb lieber Localſchöpfungen annehmen. Mit **Voltaire** ſagen: Gott, der das Rennthier in Lappland ſchuf, um das Moos dieſer kalten Gegenden zu verzehren, der ſchuf auch daſelbſt den Lappländer, um dieſes Rennthier zu eſſen, iſt kein übler Einfall für einen Dichter, aber ein ſchlechter Behelf für den Philoſophen, der die Kette der Natururſachen nicht verlaſſen darf, als da, wo er ſie augenſcheinlich an das unmittelbare Verhängniß geknüpft ſieht.

Man ſchreibt jetzt mit gutem Grunde die verſchiedenen Farben

---

*) Ich hatte zwar ſonſt geleſen: daß dieſe Indianer die Beſonderheit kalter Hände bei großer Hitze haben, und daß dieſes eine Frucht ihrer Nüchternheit und Mäßigkeit ſein ſolle. Allein als ich das Vergnügen hatte, den aufmerkſamen und einſehenden Reiſenden, Herrn **Eaton**, der einige Jahre als Holländiſcher Conſul und Chef ihrer Etabliſſements zu Baſſora &c. geſtanden, bei ſeiner Durchreiſe durch Königsberg zu ſprechen, ſo benachrichtigte er mich: daß, als er in Surate mit der Gemahlin eines europäiſchen Conſuls getanzt habe, er verwundert geweſen wäre, ſchweißige und kalte Hände an ihr zu fühlen, (die Gewohnheit der Handſchuhe iſt dort noch nicht angenommen,) und da er Anderen ſeine Befremdung geäußert, zur Antwort bekommen habe: ſie habe eine Indianerin zur Mutter gehabt, und dieſe Eigenſchaft ſei an ihnen erblich. Ebenderſelbe bezeugte auch, daß, wenn man die Kinder der **Parſis** mit denen der Indianer dort zuſammen ſähe, die Verſchiedenheit der Racen in der weißen Farbe der erſten, und der gelbbraunen der zweiten ſogleich in die Augen falle. Imgleichen, daß die Indianer in ihrem Baue noch das Unterſcheidende an ſich hätten, daß ihre Schenkel über das bei uns gewöhnliche Verhältniß länger wären.

der Gewächſe dem durch unterſchiedliche Säfte gefällten Eiſen zu. Da alles Thierblut Eiſen enthält, ſo hindert uns nichts, die verſchiedene Farbe dieſer Menſchenracen ebenderſelben Urſache beizumeſſen. Auf dieſe Art würde etwa das Salzſaure, oder das phosphoriſch Saure, oder das flüchtige Laugenhafte der ausführenden Gefäße der Haut die Eiſentheilchen im Reticulum roth, oder ſchwarz, oder gelb niedergeſchlagen. In dem Geſchlechte der Weißen würde aber dieſes in den Säften aufgelöſte Eiſen gar nicht niedergeſchlagen und dadurch zugleich die vollkommene Miſchung der Säfte und Stärke dieſes Menſchenſchlags vor den übrigen bewieſen. Doch dieſes iſt nur eine flüchtige Anreizung zur Unterſuchung in einem Felde, worin ich zu fremd bin, um mit einigem Zutrauen auch nur Muthmaßungen zu wagen.

Wir haben vier menſchliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieſer Gattung ſollen begriffen ſein. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer Stammgattung, die wir entweder für ſchon erloſchen ausgeben, oder aus den vorhandenen diejenige ausſuchen müſſen, womit wir die Stammgattung am Meiſten vergleichen können. Freilich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt die urſprüngliche menſchliche Geſtalt unverändert anzutreffen. Eben aus dieſem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muß jetzo die Menſchengeſtalt allenthalben mit Localmodification behaftet ſein. Allein der Erdſtrich vom 31ſten bis zum 52ſten Grade der alten Welt, (welche auch in Anſehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen ſcheint,) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichſte Miſchung der Einflüſſe der kälteren und heißeren Gegenden und auch der größte Reichthum an Erdgeſchöpfen angetroffen wird; wo auch der Menſch, weil er von da aus zu allen Verpflanzungen gleich gut zubereitet iſt, am Wenigſten von ſeiner Urbildung abgewichen ſein müßte. Hier finden wir aber zwar weiße, doch brünette Einwohner, welche Geſtalt wir alſo für die der Stammgattung nächſte annehmen wollen. Von dieſer ſcheint die hochblonde von zarter weißer Haut, röthlichem Haare, bleichblauen

Augen, die nächſte nördliche Abartung zu ſein, welche zur Zeit der Römer die nördlichen Gegenden von Deutſchland und (anderen Beweisthümern nach) weiter hin nach Oſten bis zum Altaiſchen Gebirge, allerwärts aber unermeßliche Wälder, in einem ziemlich kalten Erdſtriche, bewohnte. Nun hat der Einfluß einer kalten und feuchten Luft, welche den Säften einen Hang zum Scorbut zuzieht, endlich einen gewiſſen Schlag Menſchen hervorgebracht, der bis zur Selbſtſtändigkeit einer Race würde gediehen ſein, wenn in dieſem Erdſtriche nicht ſo häufig fremde Vermiſchungen den Fortgang der Abartung unterbrochen hätten. Wir können dieſe alſo zum Wenigſten als eine Annäherung den wirklichen Racen beizählen, und alsdann werden dieſe, in Verbindung mit den Natururſachen ihrer Entſtehung, ſich unter folgenden Abriß bringen laſſen.

Stammgattung.

Weiße von brünetter Farbe.

I. Race, Hochblonde (Nördl. Europa) von feuchter Kälte.
II. Race, Kupferrothe (Amerika) von trockener Kälte.
III. Race, Schwarze (Senegambia) von feuchter Hitze.
IV. Race, Olivengelbe (Indianer) von trockener Hitze.

4.

Von den Gelegenheitsurſachen der Gründung verſchiedener Racen.

Was bei der Mannigfaltigkeit der Racen auf der Erdfläche die größte Schwierigkeit macht, welchen Erklärungsgrund man auch annehmen mag, iſt: daß ähnliche Land- und Himmelsſtriche doch nicht dieſelbe Race enthalten; daß Amerika in ſeinem heißeſten Klima keine Oſtindiſche, noch viel weniger eine dem Lande angeborne Negergeſtalt zeigt; daß es in Arabien oder Perſien kein einheimiſches Indiſches Olivengelb gibt, ungeachtet dieſe Länder in Klima und Luftbeſchaffenheit mit jenem Lande ſehr übereinkommen u. ſ. w. Was die erſtere dieſer Schwierigkeiten betrifft, ſo läßt ſie ſich aus der Art der Bevölkerung dieſes Himmelsſtriches faßlich genug beantworten.

Denn wenn einmal, durch den langen Aufenthalt ſeines Stammvolkes im Nord-Oſten von Aſien oder des benachbarten Amerika ſich eine Race, wie die jetzige, gegründet hatte, ſo konnten dieſe durch keine ferneren Einflüſſe des Klima in eine andere Race verwandelt werden. Denn nur die Stammbildung kann in eine Race ausarten; dieſe aber, wo ſie einmal Wurzel gefaßt und die anderen Keime erſtickt hat, widerſteht aller Umformung eben darum, weil der Charakter der Race einmal in der Zeugungskraft überwiegend geworden.

Was aber die Localität der Negerrace betrifft, die nur Afrika*) (in der größten Vollkommenheit Senegambia) eigen iſt, imgleichen die der Indiſchen, welche in dieſes Land eingeſchloſſen iſt, (außer wo ſie oſtwärts halbſchlächtig angeartet zu ſein ſcheint;) ſo glaube ich, daß die Urſache davon in einem inländiſchen Meere der alten Zeit gelegen habe, welches ſowohl Hindoſtan, als Afrika von anderen ſonſt nahen Ländern abgeſondert gehalten. Denn der Erdſtrich, der von der Grenze Dauriens, über die Mongolei, kleine Bucharei, Perſien, Arabien, Nubien, die Sahara bis Capo Blanco in einem nur wenig unterbrochenen Zuſammenhange fortgeht, ſieht ſeinem größten Theile nach dem Boden eines alten Meeres ähnlich. Die Länder in dieſem Striche ſind das, was Buache Platteform nennt, nämlich hohe und mehrentheils wagerecht geſtellte Ebenen, in denen die daſelbſt befindlichen Gebirge nirgend einen weitgeſtreckten Abhang haben, indem ihr Fuß unter horizontal liegendem Sande vergraben iſt; daher die Flüſſe, deren es daſelbſt wenig gibt, nur einen kurzen Lauf haben und im Sande verſiegen. Sie ſind den Baſſins alter Meere ähnlich, weil ſie mit Höhen umgeben ſind, in ihrem Inwendigen, im Ganzen betrachtet, Waſſerpaß halten und daher einen Strom weder einnehmen, noch auslaſſen, überdem auch mit dem Sande, dem Niederſchlag eines alten ruhigen Meeres, größtentheils bedeckt ſind. Hieraus wird es nun begreiflich, wie der Indiſche Charakter in Perſien und Arabien nicht habe Wurzel faſſen können, die damals noch zum Baſſin eines Meeres dienten, als Hindoſtan vermuthlich lange bevölkert war; imgleichen, wie ſich die Negerrace ſowohl, als die Indiſche, unvermengt vom nordiſchen Blute lange Zeit erhalten konnte, weil ſie davon durch eben dieſes Meer abgeſchnitten war. Die Naturbeſchreibung (Zuſtand der Natur in der jetzigen Zeit) iſt lange nicht hinreichend, von der Mannigfaltigkeit der Abartungen Grund anzugeben. Man muß, ſo ſehr man auch, und zwar mit Recht der Frechheit der Meinungen feind iſt, eine Geſchichte der Natur wagen, welche eine abgeſonderte Wiſſenſchaft iſt, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einſichten fortrücken könnte.

---

*) In dem heißen ſüdlichen Weltſtriche gibt es auch einen kleinen Stamm von Negern, die ſich bis zu den benachbarten Inſeln ausgebreitet, von denen man, wegen der Vermengung mit Menſchen von Indiſchem Halbſchlag, beinahe glauben ſollte, daß ſie nicht dieſen Gegenden angeboren, ſondern von Alters, bei einer Gemeinſchaft, darin die Malaien mit Afrika geſtanden, nach und nach herübergeführt worden.

IV.

Beſtimmung des Begriffs

einer

Menſchen-Race.

1785.

Die Kenntniſſe, welche die neuen Reiſen über die Mannigfaltigkeiten in der Menſchengattung verbreiten, haben bisher mehr dazu beigetragen, den Verſtand über dieſen Punct zur Nachforſchung zu reizen, als ihn zu befriedigen. Es liegt gar viel daran, den Begriff, welchen man durch Beobachtungen aufklären will, vorher ſelbſt wohl beſtimmt zu haben, ehe man ſeinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr, was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiß, wonach man ſuchen ſoll. Es wird viel von den verſchiedenen Menſchenracen geſprochen. Einige verſtehen darunter wohl gar verſchiedene Arten von Menſchen; Andere dagegen ſchränken ſich zwar auf eine engere Bedeutung ein, ſcheinen aber dieſen Unterſchied nicht viel erheblicher zu finden, als den, welchen Menſchen dadurch unter ſich machen, daß ſie ſich bemalen oder bekleiden. Meine Abſicht iſt jetzt nur, dieſen Begriff einer Race, wenn es deren in der Menſchengattung gibt, genau zu beſtimmen. Die Erklärung des Urſprungs der wirklich vorhandenen, die man dieſer Benennung fähig hält, iſt nur Nebenwerk, womit man es halten kann, wie man will. Und doch ſehe ich, daß übrigens ſcharfſinnige Männer in der Beurtheilung deſſen, was vor einigen Jahren lediglich in jener Abſicht geſagt wurde*), auf dieſe Nebenſache, nämlich die hypothetiſche Anwendung des Princips, ihr Augenmerk allein richteten, das Princip ſelbſt aber, worauf doch Alles ankommt, nur mit leichter Hand berührten. Ein Schickſal, welches mehreren Nachforſchungen, die auf Principien zurückkehren, widerfährt, und welches daher alles Streiten und Rechtfertigen in ſpeculativen Dingen widerrathen, dagegen aber das Näherbeſtimmen und Aufklären des Mißverſtandenen allein als rathſam anpreiſen kann.

---

*) Man ſehe Engel's Philoſophen für die Welt. Th. II. S. 125 flgg. †)

†) S. d. vorhergeh. Abhandlung.

1.

Nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Klaſſen-Unterſchiede in derſelben berechtigen.

Der Mohr (Mauritanier), der in ſeinem Vaterlande von Luft und Sonne braun gebrannt, ſich von dem Deutſchen oder Schweden durch die Hautfarbe ſo ſehr unterſcheidet, und der Franzöſiſche oder Engliſche Kreole in Weſtindien, welcher, wie von einer Krankheit kaum wieder geneſen, bleich und erſchöpft ausſieht, können um deswillen eben ſo wenig zu verſchiedenen Klaſſen der Menſchengattung gezählt werden, als der Spaniſche Bauer von la Mancha, der ſchwarz, wie ein Schulmeiſter, gekleidet einhergeht, weil die Schafe ſeiner Provinz durchgehends ſchwarze Wolle haben. Denn wenn der Mohr in Zimmern und der Kreole in Europa aufgewachſen iſt, ſo ſind Beide von den Bewohnern unſeres Welttheils nicht zu unterſcheiden.

Der Miſſionar Demanet gibt ſich das Anſehen, als ob er, weil er ſich in Senegambia einige Zeit aufgehalten, von der Schwärze der Neger allein recht urtheilen könne; und ſpricht ſeinen Landsleuten, den Franzoſen, alles Urtheil hierüber ab. Ich hingegen behaupte, daß man in Frankreich von der Farbe der Neger, die ſich dort lange aufgehalten haben, noch beſſer aber derer, die da geboren ſind, inſofern man danach den Klaſſenunterſchied derſelben von anderen Menſchen beſtimmen will, weit richtiger urtheilen könne, als in dem Vaterlande der Schwarzen ſelbſt. Denn das, was in Afrika der Haut des Negers die Sonne eindrückte und was alſo ihm nur zufällig iſt, muß in Frankreich wegfallen, und allein die Schwärze übrig bleiben, die ihm durch ſeine Geburt zu Theil ward, die er weiter fortpflanzt und die daher allein zu einem Klaſſenunterſchiede gebraucht werden kann. Von der eigentlichen Farbe der

Südſeeinſulaner kann man ſich, nach allen bisherigen Beſchreibungen, doch keinen ſicheren Begriff machen. Denn ob Einigen von ihnen gleich die Mahagoniholz-Farbe zugeſchrieben wird, ſo weiß ich doch nicht, wie viel von dieſem Braun einer bloſen Färbung durch Sonne und Luft, und wie viel davon der Geburt zuzuſchreiben ſei. Ein Kind von einem ſolchen Paare in Europa gezeugt, würde allein die ihnen von Natur eigene Hautfarbe ohne Zweideutigkeit entdecken. Aus einer Stelle in der Reiſe Carteret's, (der freilich auf ſeinem Seezuge wenig Land betreten, dennoch aber verſchiedene Inſulaner auf ihren Kanos geſehen hatte,) ſchließe ich: daß die Bewohner der meiſten Inſeln Weiße ſein müſſen. Denn auf Frevill-Eiland (in der Nähe der zu den Indiſchen Gewäſſern gezählten Inſeln) ſah er, wie er ſagt, zuerſt das wahre Gelb der Indiſchen Hautfarbe. Ob die Bildung der Köpfe auf Mallikollo der Natur oder der Künſtelei zuzuſchreiben ſei, oder wie weit ſich die natürliche Hautfarbe der Kaffern von der der Neger unterſcheide, und andere charakteriſtiſche Eigenſchaften mehr, ob ſie erblich und von der Natur ſelbſt in der Geburt, oder nur zufällig eingedrückt ſeien, wird ſich daher noch lange nicht auf entſcheidende Art ausmachen laſſen.

2.

Man kann in Anſehung der Hautfarbe vier Klaſſenunterſchiede der Menſchen annehmen.

Wir kennen mit Gewißheit nicht mehr erbliche Unterſchiede der Hautfarbe, als die: der Weißen, der gelben Indianer, der Neger, der kupferfarbig-rothen Amerikaner. Merkwürdig iſt: daß dieſe Charaktere ſich erſtlich darum zur Klaſſeneintheilung der Menſchengattung vorzüglich zu ſchicken ſcheinen, weil jede dieſer Klaſſen in Anſehung ihres Aufenthalts ſo ziemlich iſolirt (d. i. von den übrigen abgeſondert, an ſich aber vereinigt) iſt; die Klaſſe der Weißen vom Cap Finisterre, über Nordcap, den Obſtrom, die kleine Bucharei, Perſien, das glückliche Arabien, Abyſſinien, die nördliche Grenze der Wüſte Sahara, bis zum weißen Vorgebirge in Afrika, oder der Mündung des Senegal; die der *Schwarzen* von da bis Capo Negro, und mit Ausſchließung der Kaffern, zurück nach Abyſſinien; die der *Gelben* im eigentlichen Hindoſtan bis Cap Komerin, (ein Halbſchlag von ihnen iſt auf der anderen Halbinſel Indiens und einigen nahe gelegenen Inſeln;) die der *Kupferrothen* in einem ganz abgeſonderten Welttheile, nämlich Amerika. Der *zweite* Grund, weswegen dieſer Charakter ſich vorzüglich zu Klaſſeneintheilungen ſchickt, obgleich ein Farbenunterſchied Manchem ſehr unbedeutend vorkommen möchte, iſt: daß die Abſonderung durch Ausdünſtung das wichtigſte Stück der Vorſorge der Natur ſein muß, ſofern das Geſchöpf, — in allerlei Himmels- und Erdſtrich, wo es durch Luft und Sonne ſehr verſchiedentlich afficirt wird, verſetzt, — auf eine am Wenigſten der Kunſt bedürftige Art ausdauern ſoll, und daß die Haut, als Organ jener Abſonderung betrachtet, die Spur dieſer Verſchiedenheit des Naturcharakters an ſich trägt, welche zur Eintheilung der Menſchengattung in ſichtbarlich verſchiedene Klaſſen berechtigt. — Uebrigens bitte ich, den bisweilen beſtrittenen, *erblichen* Unterſchied der Hautfarbe ſo lange einzuräumen, bis ſich zu deſſen Beſtätigung in der Folge Anlaß finden wird; imgleichen zu erlauben, daß ich annehme: es gebe keine erblichen Volkscharaktere in Anſehung dieſer Naturliverei mehr, als die genannten vier; lediglich aus dem Grunde, weil ſich jene Zahl beweiſen, außer ihr aber keine andere mit Gewißheit darthun läßt.

3.

In der Klaſſe der Weißen iſt außer dem, was zur Menſchengattung überhaupt gehört, keine andere charakteriſtiſche Eigenſchaft *nothwendig erblich*; und ſo auch in den übrigen.

Unter uns Weißen gibt es viele erbliche Beſchaffenheiten, die nicht zum Charakter der Gattung gehören, worin ſich Familien, ja gar Völker, von einander unterſcheiden; aber auch keine einzige derſelben artet *unausbleiblich* an, ſondern die, welche damit behaftet ſind, zeugen mit anderen von der Klaſſe der Weißen auch Kinder, denen dieſe unterſcheidende Beſchaffenheit mangelt. So iſt der Unterſchied der blonden Farbe in Dänemark, hingegen in Spanien, (noch mehr aber in Aſien, an den Völkern, die zu den Weißen gezählt werden,) die brunette Hautfarbe (mit ihrer Folge, der Augen- und Haarfarbe,) herrſchend. Es kann ſogar in einem abgeſonderten Volk dieſe letzte Farbe ohne Ausnahme anerben, (wie bei den Chineſen, denen blaue Augen lächerlich vorkommen,) weil in denſelben kein Blonder angetroffen wird, der ſeine Farbe in die Zeugung bringen könnte. Allein wenn von dieſen Brunetten einer eine blonde Frau hat, ſo zeugt er brunette oder blonde Kinder, nachdem ſie auf die eine oder die andere Seite ausſchlagen; und ſo auch umgekehrt. In gewiſſen Familien liegt erbliche Schwindſucht, Schiefwerden, Wahnſinn u. ſ. w.; aber keines von dieſen unzählbar erblichen Uebeln iſt unausbleiblich erblich. Denn ob es gleich beſſer wäre, ſolche Verbindungen, durch einige auf den Familienſchlag gerichtete Aufmerkſamkeit, beim Heirathen ſorgfältig zu vermeiden; ſo habe ich doch dermalen ſelbſt wahrgenommen, daß ein geſunder Mann mit einer ſchwindſüchtigen Frau ein Kind zeugte, das in allen Geſichtszügen ihm ähnelte, und außerdem ein anderes, das der Mutter ähnlich ſah, und, wie ſie, ſchwindſüchtig war. Ebenſo finde ich in der Ehe eines Vernünftigen mit einer Frau, die nur aus einer Familie, worin Wahnſinn erblich iſt, ſelbſt aber vernünftig war, unter verſchiedenen klugen nur ein wahnſinniges Kind. Hier iſt Nachartung; aber ſie iſt in dem, worin beide Eltern verſchieden ſind, nicht unausbleiblich. — Eben dieſe Regel kann man auch mit Zuverſicht bei den übrigen Klaſſen zum Grunde legen. Neger, Indianer, oder Amerikaner, haben auch ihre perſönlichen, oder Familien-, oder provinciellen Verſchiedenheiten; aber keine derſelben wird, in Vermiſchung mit denen, die von derſelben Klaſſe ſind, ſeine reſpective Eigenthümlichkeit unausbleiblich in die Zeugung bringen und fortpflanzen.

4.

In der Vermiſchung jener genannten vier Klaſſen mit einander artet der Charakter einer jeden unausbleiblich an.

Der Weiße mit der Negerin und umgekehrt geben den Mulatten, mit der Indianerin den gelben, und mit dem Amerikaner den rothen Meſtizen; der Amerikaner mit dem Neger den ſchwarzen Karaiben, und umgekehrt. (Die Vermiſchung des Indiers mit dem Neger hat man noch nicht verſucht.) Der Charakter der Klaſſen artet in ungleichartigen Vermiſchungen unausbleiblich an, und es gibt hievon gar keine Ausnahme; wo man deren aber angeführt findet, da liegt ein Mißverſtand zum Grunde, indem man einen Albino oder Kakerlak (beides Mißgeburten) für Weiße gehalten hat. Dieſes Anarten iſt nun jederzeit beiderſeitig, niemals blos einſeitig, an einem und demſelben Kinde. Der weiße Vater drückt ihm den Charakter ſeiner Klaſſe und die ſchwarze Mutter den ihrigen ein. Es muß alſo jederzeit Mittelſchlag oder Baſtard entſpringen; welche Blendlingsart in mehr oder weniger Gliedern der Zeugung mit einer und derſelben Klaſſe allmählig erlöſchen, wenn ſie ſich aber auf ihres Gleichen einſchränkt, ſich ohne Ausnahme ferner fortpflanzen und verewigen wird.

5.

Betrachtung über das Geſetz der nothwendig halbſchlächtigen Zeugung

Es iſt immer ein ſehr merkwürdiges Phänomen: daß, da es ſo manche, zum Theil wichtige und ſogar familienweiſe erbliche Charaktere in der Menſchengattung gibt, ſich doch kein einziger innerhalb einer durch bloſe Hautfarbe charakteriſirten Menſchenklaſſe findet, der nothwendig anerbt; daß dieſer letztere Charakter hingegen, ſo geringfügig er auch ſcheinen mag, doch ſowohl innerhalb dieſer Klaſſe, als auch in der Vermiſchung derſelben mit einer der drei übrigen allgemein und unausbleiblich anartet. Vielleicht läßt ſich aus dieſem ſeltſamen Phänomen etwas über die Urſachen des Anartens ſolcher Eigenſchaften, die nicht weſentlich zur Gattung gehören, blos aus dem Umſtande, daß ſie unausbleiblich ſind, muthmaßen.

Zuerſt: was dazu beitrage, daß überhaupt etwas, das nicht zum Weſen der Gattung gehört, *anerben* könne? a priori auszumachen, iſt ein mißliches Unternehmen; und in dieſer Dunkelheit der Erkenntnißquellen iſt die Freiheit der Hypotheſen ſo uneingeſchränkt, daß es nur Schade um alle Mühe und Arbeit iſt, ſich desfalls mit Widerlegungen zu befaſſen, indem ein Jeder in ſolchen Fällen ſeinem Kopfe folgt. Ich meines Theils ſehe in ſolchen Fällen nur auf die beſondere *Vernunftmaxime*, wovon ein Jeder ausgeht und nach welcher er gemeiniglich auch Facta aufzutreiben weiß, die jene begünſtigen; und ſuche nachher die meinige auf, die mich gegen alle jene Erklärungen ungläubig macht, ehe ich mir noch die Gegengründe deutlich zu machen weiß. Wenn ich nun meine Maxime bewährt, dem Vernunftgebrauch in der Naturwiſſenſchaft genau angemeſſen und zur conſequenten Denkungsart allein tauglich befinde; ſo folge ich ihr, ohne mich an jene vorgeblichen Facta zu kehren, die ihre Glaubhaftigkeit und Zulänglichkeit zur angenommenen Hypotheſe faſt allein von jener einmal gewählten Maxime entlehnen, denen man überdem ohne Mühe hundert andere Facta entgegenſetzen kann. Das Anerben durch die Wirkung der Einbildungskraft ſchwangerer Frauen, oder auch wohl der Stuten in Marſtällen; das Ausrupfen des Barts ganzer Völkerſchaften, ſowie das Stutzen der Schwänze an Engliſchen Pferden, wodurch die Natur genöthigt werde, aus ihren Zeugungen ein Product, worauf ſie uranfänglich organiſirt war, nachgerade weg zu laſſen; die geplätſchten Naſen, welche anfänglich von Eltern an neugebornen Kindern gekünſtelt, in der Folge von der Natur in ihre zeugende Kraft aufgenommen wären; dieſe und andere Erklärungsgründe würden wohl ſchwerlich durch die zu ihrem Behuf angeführten Facta, denen man weit beſſer bewährte entgegenſetzen kann, in Credit kommen, wenn ſie nicht von der ſonſt ganz richtigen Maxime der Vernunft ihre Empfehlung bekämen, nämlich dieſer: eher Alles im Muthmaßen aus gegebenen Erſcheinungen zu wagen, als zu deren Behuf beſondere erſte Naturkräfte oder anerſchaffene Anlagen anzunehmen (nach dem Grundſatze: principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda). Allein mir ſteht eine andere Maxime entgegen, welche jene, von der Erſparung entbehrlicher Principien, einſchränkt, nämlich: daß in der ganzen organiſchen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geſchöpfe die Species derſelben ſich unverändert erhalten (nach der Formel der Schulen: quaelibet natura est conservatrix sui). Nun iſt es klar: daß, wenn der Zauberkraft der Einbildung, oder der Künſtelei der Menſchen an thieriſchen Körpern ein Vermögen zugeſtanden würde, die Zeugungskraft ſelbſt abzuändern, das uranfängliche Modell der Natur umzuformen, oder durch Zuſätze zu verunſtalten, die gleichwohl nachher beharrlich in den folgenden Zeugungen aufbehalten würden, man gar nicht mehr wiſſen würde, von welchem Originale die Natur ausgegangen ſei, oder wie weit es mit der Abänderung deſſelben gehen könne, und, da der Menſchen Einbildung keine Grenzen erkennt, in welche Fratzengeſtalt die Gattungen und Arten zuletzt noch verwildern dürften? Dieſer Erwägung gemäß, nehme ich es mir zum Grundſatze: gar keinen in das Zeugungsgeſchäft der Natur pfuſchenden Einfluß der Einbildungskraft gelten zu laſſen und kein Vermögen der Menſchen, durch äußere Künſtelei Abänderungen in dem alten Original der Gattungen oder Arten zu bewirken, ſolche in die Zeugungskraft zu bringen und erblich zu machen. Denn laſſe ich auch nur einen Fall dieſer Art zu, ſo iſt es, als ob ich auch nur eine einzige Geſpenſtergeſchichte oder Zauberei einräumte. Die Schranken der Vernunft ſind dann einmal durchbrochen, und der Wahn drängt ſich bei Tauſenden durch dieſelbe Lücke durch. Es iſt auch keine Gefahr, daß ich bei dieſem Entſchluſſe mich vorſätzlich gegen wirkliche Erfahrungen blind, oder, welches einerlei iſt, verſtockt ungläubig machen würde. Denn alle dergleichen abenteuerliche Ereigniſſe tragen ohne Unterſchied das Kennzeichen an ſich, daß ſie gar kein Experiment verſtatten, ſondern nur durch Aufhaſchung zufälliger Wahrnehmungen bewieſen ſein wollen.

Was aber von der Art iſt: daß es, ob es gleich des Experiments gar wohl fähig iſt, dennoch kein einziges aushält, oder ihm mit allerlei Vorwand beſtändig ausweicht; das iſt nichts, als Wahn und Erdichtung. Dies ſind meine Gründe, warum ich einer Erklärungsart nicht beitreten kann, die dem ſchwärmeriſchen Hange zur magiſchen Kunſt, welcher jede, auch die kleinſte Bemäntelung erwünſcht kommt, im Grunde Vorſchub thut: daß nämlich das Anarten, ſelbſt auch nur das zufällige, welches nicht immer gelingt, jemals die Wirkung einer anderen Urſache, als der in der Gattung ſelbſt liegenden Keime und Anlagen ſein könne.

Wenn ich aber gleich aus zufälligen Eindrücken entſpringende und dennoch erblich werdende Charaktere einräumen wollte; ſo würde es doch unmöglich ſein, dadurch zu erklären, wie jene vier Farbenunterſchiede unter allen anerbenden die *einzigen* ſind, die *unausbleiblich* anarten. Was kann anders die Urſache hievon ſein, als daß ſie in den Keimen des uns unbekannten urſprünglichen Stammes der Menſchengattung, und zwar als ſolche Naturanlagen gelegen haben müſſen, die zur Erhaltung der Gattung, wenigſtens in der erſten Epoche ihrer Fortpflanzung, nothwendig gehörten und daher in den folgenden Zeugungen unausbleiblich vorkommen mußten?

Wir werden alſo gedrungen, anzunehmen: daß es einmal *verſchiedene Stämme* von Menſchen gegeben habe, ohngefähr in den Wohnſitzen, worin wir ſie ietzt antreffen, die, damit ſich die Gattung erhielte, von der Natur ihren verſchiedenen Weltſtrichen genau angemeſſen, mithin auch verſchiedentlich organiſirt waren; wovon die viererlei Hautfarbe das äußere Kennzeichen iſt. Dieſe wird nun einem jeden Stamme nicht allein in ſeinem Wohnſitze nothwendig anerben, ſondern, wenn ſich die Menſchengattung ſchon genugſam geſtärkt hat, (es ſei, daß nur nach und nach die völlige Entwickelung zu Stande gekommen, oder durch allmähligen Gebrauch der Vernunft die Kunſt der Natur hat Beihülfe leiſten können,) ſich auch in jedem anderen Erdſtriche in allen Zeugungen ebenderſelben Klaſſe unvermindert erhalten. Denn dieſer Charakter hängt der Zeugungskraft nothwendig an, weil er zur Erhaltung der Art erforderlich war. — Wären dieſe Stämme aber *urſprünglich*, ſo ließe es ſich gar nicht erklären und begreifen, warum nun in der wechſelſeitigen Vermiſchung derſelben unter einander der Charakter ihrer Verſchiedenheit gerade *unausbleiblich* anarte, wie es doch wirklich geſchieht. Denn die Natur hat einem jeden Stamm ſeinen Charakter, urſprünglich in Beziehung auf ſein Klima und zur Angemeſſenheit mit demſelben, gegeben. Die Organiſation des einen hat alſo einen ganz anderen Zweck, als die des anderen; und daß demungeachtet die Zeugungskräfte beider, ſelbſt in dieſem Puncte ihrer charakteriſtiſchen Verſchiedenheit, ſo zuſammenpaſſen ſollten, daß daraus ein Mittelſchlag nicht blos entſpringen *könne*, ſondern ſogar unausbleiblich erfolgen *müſſe*, dies läßt ſich bei der Verſchiedenheit urſprünglicher Stämme gar nicht begreifen. Nur alsdann, wenn man annimmt, daß in den Keimen *eines einzigen erſten Stammes* die Anlagen zu aller dieſer klaſſiſchen Verſchiedenheit nothwendig haben liegen müſſen, damit er zu allmähliger Bevölkerung der verſchiedenen Weltſtriche tauglich ſei, läßt ſich verſtehen: warum, wenn dieſe Anlagen ſich gelegentlich, und dieſem gemäß auch verſchiedentlich auswickelten, verſchiedene Klaſſen von Menſchen entſtehen, die auch ihren beſtimmten Charakter in der Folge nothwendig in die Zeugung mit jeder anderen Klaſſe bringen mußten, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Exiſtenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte und von der nothwendigen erſten Anlage in der Stammgattung abgeleitet war. Von ſolchen, unausbleiblich und zwar ſelbſt in der Vermiſchung mit anderen Klaſſen, dennoch halbſchlächtig anerbenden Eigenſchaften iſt man alſo genöthigt, auf dieſe ihre Ableitung von einem einzigen Stamme zu ſchließen: weil ohne dieſen die *Nothwendigkeit* des Anartens nicht begreiflich wäre.

6.

Nur das, was in dem Klaſſenunterſchiede der Menſchengattung unausbleiblich anerbt, kann zu der Benennung einer beſonderen Menſchenrace berechtigen.

Eigenſchaften, die der Gattung ſelbſt weſentlich angehören, mithin allen Menſchen als ſolchen gemein ſind, ſind zwar unausbleiblich erblich; aber weil darin kein Unterſchied der Menſchen liegt, ſo wird auf ſie in der Eintheilung der Racen nicht Rückſicht genommen. Phyſiſche Charaktere, wodurch ſich Menſchen (ohne Unterſchied des Geſchlechts) von einander unterſcheiden, und zwar nur die, welche erblich ſind, kommen in Betracht (ſ. §. 3), um eine Eintheilung der Gattung in Klaſſen darauf zu gründen. Dieſe Klaſſen ſind aber nur alsdann Racen zu nennen, wenn jene Charaktere unausbleiblich (ſowohl in ebenderſelben Klaſſe, als in Vermiſchung mit jeder anderen) anarten. Der Begriff einer Race enthält alſo erſtlich den Begriff eines gemeinſchaftlichen Stammes, zweitens nothwendig erbliche Charaktere des klaſſiſchen Unterſchieds der Abkömmlinge deſſelben von einander. Durch das Letztere werden ſichere Unterſcheidungsgründe feſtgeſetzt, wornach wir die Gattung in Klaſſen eintheilen können, die dann, wegen des erſteren Punctes, nämlich der Einheit des Stamms, keinesweges Arten, ſondern nur Racen heißen müſſen. Die Klaſſe der Weißen iſt nicht als beſondere Art in der Menſchengattung von der der Schwarzen unterſchieden; und es gibt gar keine verſchiedene Arten von Menſchen. Dadurch würde die Einheit des Stammes, woraus ſie hätten entſpringen können, abgeleugnet; wozu man, wie aus der unausbleiblichen Anerbung ihrer klaſſiſchen Charaktere bewieſen worden, keinen Grund, vielmehr einen ſehr wichtigen zum Gegentheil hat *).

---

*) Anfänglich, wenn man blos die Charaktere der Vergleichung (der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit nach) vor Augen hat, erhält man Klaſſen von Geſchöpfen unter einer Gattung. Sieht man ferner auf ihre Abſtammung, ſo muß ſich zeigen, ob jene Klaſſen ebenſoviel verſchiedene Arten oder nur

Der Begriff einer Race iſt alſo: der Klaſſenunterſchied der Thiere eines und deſſelben Stammes, ſofern er unausbleiblich erblich iſt.

Dies iſt die Beſtimmung, die ich in dieſer Abhandlung zur eigentlichen Abſicht habe; das Uebrige kann man als zur Nebenabſicht gehörig, oder dieſe Zuthat anſehen, und es annehmen oder verwerfen. Nur das Erſtere halte ich für bewieſen und überdem zur Nachforſchung in der Naturgeſchichte als Princip brauchbar, weil es eines Experiments fähig iſt, welches die Anwendung jenes Begriffs ſicher leiten kann, der ohne jenes ſchwankend und unſicher ſein würde. — Wenn verſchiedentlich geſtaltete Menſchen in die Umſtände geſetzt werden, ſich zu vermiſchen, ſo gibt es, wenn die Zeugung halbſchlächtig iſt, ſchon eine ſtarke Vermuthung, ſie möchten wohl zu verſchiedenen Racen gehören; iſt aber dieſes Product ihrer Vermiſchung jederzeit halbſchlächtig, ſo wird jene Vermuthung zur Gewißheit. Dagegen, wenn auch nur eine einzige Zeugung keinen Mittelſchlag darſtellt, ſo kann man gewiß ſein, daß beide Eltern von derſelben Gattung, ſo verſchieden ſie auch ausſehen mögen, dennoch zu einer und derſelben Race gehören.

Ich habe nur vier Racen der Menſchengattung angenommen; nicht als ob ich ganz gewiß wäre, es gebe nirgend eine Spur von noch mehreren, ſondern weil blos an dieſen das, was ich zum Charakter einer Race fordere, nämlich die halbſchlächtige Zeugung ausgemacht, bei keiner anderen Menſchenklaſſe aber genugſam bewieſen iſt. So ſagt Herr Pallas in ſeiner Beſchreibung der Mon-

---

Racen ſeien. Der Wolf, der Fuchs, der Schakal, die Hyäne und der Haushund ſind ſo viele Klaſſen vierfüßiger Thiere. Nimmt man an: daß jede derſelben eine beſondere Abſtammung bedurft habe, ſo ſind es ſo viele Arten; räumt man aber ein, daß ſie auch von einem Stamme haben entſpringen können, ſo ſind es nur Racen deſſelben. Art und Gattung ſind in der Naturgeſchichte, (in der es nur um die Erzeugung und den Abſtamm zu thun iſt,) an ſich nicht unterſchieden. In der Naturbeſchreibung, da es blos auf Vergleichung der Merkmale ankommt, findet dieſer Unterſchied allein Statt. Was hier Art heißt, muß dort öfter nur Race genannt werden.

golischen Völkerſchaften: daß die erſte Zeugung von einem Ruſſen mit einer Frau der letzteren Völkerſchaft (einer *Burätin*) ſchon ſofort ſchöne Kinder gebe; er merkt aber nicht an, ob gar keine Spur des Kalmückiſchen Urſprungs an denſelben anzutreffen ſei. Ein merkwürdiger Umſtand, wenn die Vermengung eines Mongolen mit einem Europäer die charakteriſtiſchen Züge des erſteren gänzlich auslöſchen ſollte, die doch in der Vermengung mit ſüdlicheren Völkerſchaften (vermuthlich mit Indianern) an den *Chineſen*, *Avanern*, *Malaien* u. ſ. w. mehr oder weniger kenntlich noch immer anzutreffen ſind. Allein die Mongoliſche Eigenthümlichkeit betrifft eigentlich die Geſtalt, nicht die Farbe; von welcher allein die bisherige Erfahrung eine unausbleibliche Anartung, als den Charakter einer Race, gelehrt hat. Man kann auch nicht mit Gewißheit ausmachen, ob die Kafferngeſtalt der Papuas und der ihnen ähnlichen verſchiedenen Inſelbewohner des ſtillen Meers eine beſondere Race anzeige, weil man das Product aus ihrer Vermiſchung mit Weißen noch nicht kennt; denn von den Negern ſind ſie durch ihren buſchigten, obzwar gekräuſelten Bart hinreichend unterſchieden.

Anmerkung.

Gegenwärtige Theorie, welche gewiſſe urſprüngliche, in dem erſten und gemeinſchaftlichen Menſchenſtamm auf die jetzt vorhandenen Racenunterſchiede ganz eigentlich *angelegte Keime* annimmt, beruht gänzlich auf der *Unausbleiblichkeit* ihrer Anartung, die bei den vier genannten Racen durch alle Erfahrung beſtätigt wird. Wer dieſen Erklärungsgrund für unnöthige Vervielfältigung der Principien in der Naturgeſchichte hält und glaubt, man könne dergleichen ſpecielle Naturanlagen gar wohl entbehren und, indem man den erſten Elternſtamm als weiß annimmt, die übrigen ſogenannten Racen aus den in der Folge durch Luft und Sonne auf die ſpäteren Nachkömmlinge geſchehenen Eindrücken erklären; der hat alsdenn noch nichts bewieſen, wenn er anführt: daß manche andere Eigenthümlichkeit blos aus dem langen Wohnſitze eines Volks in ebendemſelben Landſtriche auch wohl endlich erblich geworden ſei und einen phyſiſchen Volkscharakter ausmache.

Er muß von der **Unausbleiblichkeit** der Anartung ſolcher Eigenthümlichkeiten, und zwar nicht in demſelben Volke, ſondern in der Vermiſchung mit jedem anderen, (das darin von ihm abweicht,) ſo daß die Zeugung ohne Ausnahme halbſchlächtig ausfalle, ein Beiſpiel anführen. Dieſes iſt er aber nicht im Stande zu leiſten. Denn es findet ſich von keinem anderen Charakter, als dem, deſſen wir erwähnt haben und wo der Anfang über alle Geſchichte hinausgeht, ein Beiſpiel zu dieſem Behuf. Wollte er lieber verſchiedene *erſte Menſchenſtämme* mit dergleichen erblichen Charakteren annehmen, ſo würde *erſtlich* dadurch der Philoſophie wenig gerathen ſein, die alsdenn zu verſchiedenen Geſchöpfen ihre Zuflucht nehmen müßte und ſelbſt dabei doch immer die Einheit der Gattung einbüßte. Denn Thiere, deren Verſchiedenheit ſo groß iſt, daß zu deren Exiſtenz eben ſo viel verſchiedene Erſchaffungen nöthig wären, können wohl zu einer *Nominalgattung*, (um ſie nach gewiſſen Aehnlichkeiten zu claſſificiren,) aber niemals zu einer *Realgattung*, als zu welcher durchaus wenigſtens die Möglichkeit der Abſtammung von einem einzigen Paar erfordert wird, gehören. Die letztere aber zu finden, iſt eigentlich ein Geſchäft der Naturgeſchichte; mit der erſteren kann ſich der Naturbeſchreiber begnügen. Aber auch alsdenn würde *zweitens* doch immer die ſonderbare Uebereinſtimmung der Zeugungskräfte zweier verſchiedenen Gattungen, die, da ſie in Anſehung ihres Urſprungs einander ganz fremd ſind, dennoch mit einander fruchtbar vermiſcht werden können, ganz umſonſt und ohne einen anderen Grund, als daß es der Natur ſo gefallen, angenommen werden. Will man, um dieſes Letztere zu beweiſen, Thiere anführen, bei denen dieſes, ungeachtet der Verſchiedenheit ihres erſten Stamms, dennoch geſchehe, ſo wird ein Jeder in ſolchen Fällen die letztere Vorausſetzung leugnen, und vielmehr eben daraus, daß eine ſolche fruchtbare Vermiſchung Statt findet, auf die Einheit des Stamms ſchließen, wie aus der Vermiſchung der Hunde und Füchſe u. ſ. w. Die *unausbleibliche Anartung* beiderſeitiger Eigenthümlichkeiten der Eltern iſt alſo der einzig wahre und zugleich hinreichende Probirſtein der Verſchiedenheit der

Racen, wozu ſie gehören, und ein Beweis der Einheit des Stamms, woraus ſie entſprungen ſind: nämlich der in dieſen Stamm gelegten, ſich in der Folge der Zeugungen entwickelnden urſprünglichen Keime, ohne welche jene erblichen Mannigfaltigkeiten nicht würden entſtanden ſein, und vornehmlich nicht hätten nothwendig erblich werden können.

Das Zweckmäßige in einer Organiſation iſt doch der allgemeine Grund, woraus wir auf urſprünglich in die Natur eines Geſchöpfs in dieſer Abſicht gelegte Zurüſtung und, wenn dieſer Zweck nur ſpäterhin zu erreichen war, auf angeſchaffene Keime ſchließen. Nun iſt dieſes Zweckmäßige zwar an der Eigenthümlichkeit keiner Race ſo deutlich zu beweiſen möglich, als an der Negerrace; allein das Beiſpiel, das von dieſer allein hergenommen worden, berechtigt uns auch, nach der Analogie eben dergleichen von den übrigen wenigſtens zu vermuthen. Man weiß nämlich jetzt: daß das Menſchenblut, blos dadurch, daß es mit Phlogiſton überladen wird, ſchwarz werde, (wie an der unteren Seite eines Blutkuchens zu ſehen iſt.) Nun gibt ſchon der ſtarke und durch keine Reinlichkeit zu vermeidende Geruch der Neger Anlaß, zu vermuthen, daß ihre Haut ſehr viel Phlogiſton aus dem Blute wegſchaffe, und daß die Natur dieſe Haut ſo organiſirt haben müſſe, daß das Blut ſich bei ihnen in weit größerem Maaße durch ſie dephlogiſtiſiren könne, als es bei uns geſchieht; wo das Letztere am Meiſten ein Geſchäft der Lunge iſt. Allein die ächten Neger wohnen auch in Landſtrichen, worin die Luft durch dicke Wälder und ſumpfigte bewachſene Gegenden ſo phlogiſtiſirt wird, daß nach Lind's Berichte Todesgefahr für die Engliſchen Matroſen dabei iſt, auch nur auf einen Tag den Gambiaſtrom hinaufzufahren, um daſelbſt Fleiſch einzukaufen. Alſo war es eine von der Natur ſehr weislich getroffene Anſtalt, ihre Haut ſo zu organiſiren, daß das Blut, da es durch die Lunge noch lange nicht Phlogiſton genug wegſchafft, ſich durch jene bei Weitem ſtärker, als bei uns, dephlogiſtiſiren könne. Es mußte alſo in die Enden der Arterien ſehr viel Phlogiſton hinſchaffen, mithin an dieſem Orte, das iſt, unter der Haut ſelbſt, damit überladen ſein und alſo ſchwarz durchſcheinen, wenn es gleich im Inneren des Körpers roth genug iſt. Ueberdem iſt die Verſchiedenheit der Organiſation der Negerhaut von der unſrigen, ſelbſt nach dem Gefühle, ſchon merklich. — Was aber die Zweckmäßigkeit der Organiſation der anderen Racen, ſo wie ſie ſich aus der Farbe ſchließen läßt, betrifft, ſo kann man ſie freilich wohl nicht mit gleicher Wahrſcheinlichkeit darthun; aber es fehlt doch auch nicht ganz an Erklärungsgründen der Hautfarbe, welche jene Vermuthung der Zweckmäßigkeit unterſtützen können. Wenn der Abt Fontana in dem, was er gegen den Ritter Landriani behauptet, nämlich: daß die fixe Luft, die bei jedem Ausathmen aus der Lunge geſtoßen wird, nicht aus der Atmoſphäre niedergeſchlagen, ſondern aus dem Blute ſelbſt gekommen ſei, Recht hat; ſo könnte wohl eine Menſchenrace ein mit dieſer Luftſäure überladenes Blut haben, welche die Lungen allein nicht fortſchaffen könnten, und wozu die Hautgefäße noch das Ihrige beitragen müßten, (freilich nicht in Luftgeſtalt, ſondern mit anderem ausgedünſtetem Stoffe verbunden.) Auf dieſem Fall würde gedachte Luftſäure den Eiſentheilchen im Blute die röthliche Roſtfarbe geben, welche die Haut der Amerikaner unterſcheidet; und ihre Anartung dieſer Hautbeſchaffenheit kann ihre Nothwendigkeit daher bekommen haben, daß die jetzigen Bewohner dieſes Welttheils aus dem Nordoſten von Aſien, mithin nur an den Küſten und vielleicht gar nur über das Eis des Eismeers in ihre jetzigen Wohnſitze haben gelangen können. Das Waſſer dieſer Meere aber muß iſt ſeinem continuirlichen Gefrieren auch continuirlich eine ungeheure Menge fixer Luft fahren laſſen, mit welcher alſo die Atmoſphäre dort vermuthlich mehr überladen ſein wird, als irgend anderwärts; für deren Wegſchaffung, (da ſie, eingeathmet, die fixe Luft aus den Lungen nicht hinreichend wegnimmt,) die Natur zum Voraus in der Organiſation der Haut geſorgt haben mag. Man will in der That auch weit weniger Empfindlichkeit an der Haut der urſprünglichen Amerikaner wahrgenommen haben, welches eine Folge jener Organiſation ſein könnte, die ſich nachher, wenn ſie ſich einmal zum Racenunterſchiede entwickelt hat, auch in wärmeren Klimaten erhält. Zur Ausübung ihres Geſchäfts kann es aber auch in dieſen an Stoffe nicht fehlen; denn alle Nahrungsmittel enthalten eine Menge fixer Luft in ſich, die durchs Blut eingenommen und durch den gedachten Weg fortgeſchafft werden kann. — Das flüchtige Alkali iſt noch ein Stoff, den die Natur aus dem Blute wegſchaffen muß; auf welche Abſonderung ſie gleichfalls gewiſſe Keime zur beſonderen Organiſation der Haut für diejenigen Abkömmlinge des erſten Stamms angelegt haben mag, die in der erſten Zeit der Auswickelung der Menſchheit ihren Aufenthalt in einem trockenen und heißen Landſtriche finden würden, der ihr Blut vorzüglich zu übermäßiger Erzeugung jenes Stoffs fähig machte. Die kalten Hände der Indier, ob ſie gleich mit Schweiß bedeckt ſind, ſcheinen eine von der unſrigen verſchiedene Organiſation zu beſtätigen. — Doch es iſt wenig Troſt für die Philoſophie in Erkünſtelung von Hypotheſen. Sie ſind indeſſen dazu gut, um allenfalls einem Gegner, der, wenn er gegen den Hauptſatz nichts Tüchtiges einzuwenden weiß, darüber frohlockt, daß das angenommene Princip nicht einmal die Möglichkeit der Phänomene begreiflich machen könne, — ſein Hypotheſenſpiel mit einem gleichen, wenigſtens eben ſo ſcheinbaren zu vergelten.

Man mag aber ein Syſtem annehmen, welches man wolle ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß die jetzt vorhandenen Racen, wenn alle Vermiſchung derſelben unter einander verhütet würde, nicht mehr erlöſchen können. Die unter uns befindlichen Zigeuner, von denen erwieſen iſt, daß ſie ihrem Abſtamme nach Indier ſind, geben davon den deutlichſten Beweis. Man kann ihrer Anweſenheit in Europa weit über drei hundert Jahre nachſpüren; und doch ſind ſie nicht im Mindeſten von der Geſtalt ihrer Vorfahren ausgeartet. Die am Gambia in Neger ausgeartet ſein ſollenden Portugieſen ſind Abkömmlinge von Weißen, die ſich mit Schwarzen verbaſtert haben; denn wo ſteht es benachrichtigt, und wie iſt es auch nur wahrſcheinlich, daß die erſten hieher gekommenen Portugieſen eben ſo viel weiße Weiber mitgebracht hätten, dieſe auch alle lange genug am Leben geblieben, oder durch andere Weiße erſetzt werden wären, um einen reinen Abſtamm von Weißen in einem fremden Welttheile zu gründen? Dagegen ſind beſſere Nachrichten davon: daß König Johann II., der von 1481 bis 1495 regierte, da alle von ihm nach St. Thomas abgeſchickten Coloniſten ausſtarben, dieſe Inſel durch lauter getaufte Judenkinder (mit Portugieſiſch-chriſtlichem Gewiſſen) bevölkerte, von welchen, ſo viel man weiß, die gegenwärtigen Weißen auf derſelben abſtammen. Die Negerkreolen in Nordamerika, die Holländer auf Java bleiben ihrer Race getreu. Die Schminke, die die Sonne auf ihrer Haut hinzuthut, eine kühlere Luft aber wieder wegnimmt, muß man nur nicht mit der der Race eigenen Farbe verwechſeln; denn jene erbt doch niemals an. Alſo müſſen ſich die Keime, die urſprünglich in den Stamm der Menſchengattung zu Erzeugung der Racen gelegt waren, ſchon in der älteſten Zeit nach dem Bedürfniß des Klima, wenn der Aufenthalt lange dauerte, entwickelt haben; und nachdem eine dieſer Anlagen bei einem Volke entwickelt war, ſo löſchte ſie alle übrigen gänzlich aus. Daher kann man auch nicht annehmen, daß eine in gewiſſer Proportion vorgehende Miſchung verſchiedener Racen auch noch jetzt die Geſtalt des Menſchenſtamms aufs Neue herſtellen könne. Denn ſonſt würden die Blendlinge, die aus dieſer ungleichartigen Begattung erzeugt werden, ſich auch noch jetzt, (wie ehemals der erſte Stamm) von ſelbſt in ihren Zeugungen bei ihrer Verpflanzung in verſchiedenen Klimaten wiederum in ihre urſprünglichen Farben zerſetzen, welches zu vermuthen man durch keine bisherige Erfahrung berechtigt wird; weil alle dieſe Baſtarderzeugungen in ihrer eigenen weiteren Fortpflanzung ſich eben ſo beharrlich erhalten, als die Racen, aus deren Vermiſchung ſie entſprungen ſind. Wie die Geſtalt des erſten Menſchenſtamms (der Hautbeſchaffenheit nach) beſchaffen geweſen ſein möge, iſt daher jetzt unmöglich zu errathen; ſelbſt der Charakter der Weißen iſt nur die Entwickelung einer der urſprünglichen Anlagen, die, nebſt den übrigen, in jenem anzutreffen waren.

V.

Ueber den Gebrauch
teleologiſcher Principien
in der
Philoſophie.

1788.

Wenn man unter *Natur* den Inbegriff von Allem verſteht, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt, die Welt (als eigentlich ſogenannte Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen, ſo kann es die Naturforſchung, (die im erſten Falle Phyſik, im zweiten Metaphyſik heißt,) auf zweien Wegen verſuchen, entweder auf dem blos *theoretiſchen* oder auf dem *teleologiſchen* Wege, auf dem letzteren aber, als *Phyſik*, nur ſolche Zwecke, die uns durch Erfahrung bekannt werden können, als *Metaphyſik* dagegen, ihrem Berufe angemeſſen, nur einen Zweck, der durch reine Vernunft feſtſteht, zu ihrer Abſicht gebrauchen. Ich habe anderwärts gezeigt, daß die Vernunft in der Metaphyſik auf dem theoretiſchen Naturwege (in Anſehung der Erkenntniß Gottes) ihre *ganze* Abſicht nicht nach Wunſch erreichen könne, und ihr alſo nur noch der teleologiſche übrig ſei; ſo doch, daß nicht die Naturzwecke, die nur auf Beweisgründen der Erfahrung beruhen, ſondern ein a priori durch reine praktiſche Vernunft beſtimmt gegebener Zweck (in der Idee des höchſten Gutes) den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen müſſe. Eine ähnliche Befugniß, von einem teleologiſchen Princip auszugehen, wo uns die Theorie verläßt, habe ich in einem kleinen Verſuche über die Menſchenracen zu beweiſen geſucht. Beide Fälle aber enthalten eine Forderung, der der Verſtand ſich ungern unterwirft und die Anlaß genug zum Mißverſtande geben kann.

Mit Recht ruft die Vernunft in aller Naturunterſuchung zuerſt nach Theorie, und nur ſpäter nach Zweckbeſtimmung. Den Mangel der erſteren kann keine Teleologie, noch praktiſche Zweckmäßigkeit erſetzen. Wir bleiben immer unwiſſend in Anſehung der wirkenden Urſachen, wenn wir gleich die Angemeſſenheit unſerer Vorausſetzung mit Endurſachen, es ſei der Natur oder unſeres

Willens, noch ſo einleuchtend machen können. Am Meiſten ſcheint dieſe Klage da gegründet zu ſein, wo, (wie in jenem metaphyſiſchen Falle,) ſogar praktiſche Geſetze vorangehen müſſen, um den Zweck allererſt anzugeben, dem zum Behuf ich den Begriff einer Urſache zu beſtimmen gedenke, der auf ſolche Art die Natur des Gegenſtandes gar nichts anzugehen, ſondern blos eine Beſchäftigung mit unſeren eigenen Abſichten und Bedürfniſſen zu ſein ſcheint.

Es hält allemal ſchwer, ſich in Principien zu einigen, in ſolchen Fällen, wo die Vernunft ein doppeltes, ſich wechſelſeitig einſchränkendes Intereſſe hat. Aber es iſt ſogar ſchwer, ſich über die Principien dieſer Art auch nur zu verſtehen; weil ſie die Methode zu denken vor der Beſtimmung des Objects betreffen, und einander widerſtreitende Anſprüche der Vernunft den Geſichtspunct zweideutig machen, aus dem man ſeinen Gegenſtand zu betrachten hat. In der gegenwärtigen Zeitſchrift †) ſind zwei meiner Verſuche, über zweierlei ſehr verſchiedene Gegenſtände und von ſehr ungleicher Erheblichkeit, einer ſcharfſinnigen Prüfung unterworfen worden. In einer bin ich nicht verſtanden worden, ob ich es zwar erwartete, in der anderen aber über alle Erwartung wohl verſtanden worden; beides von Männern von vorzüglichem Talente, jugendlicher Kraft und aufblühendem Ruhme. In jener gerieth ich in den Verdacht, als wollte ich eine Frage der phyſiſchen Naturforſchung durch Urkunden der Religion beantworten; in der anderen wurde ich von dem Verdachte befreit, als wollte ich durch den Beweis der Unzulänglichkeit einer metaphyſiſchen Naturforſchung der Religion Abbruch thun. In beiden gründet ſich die Schwierigkeit, verſtanden zu werden, auf der noch nicht genug ins Licht geſtellten Befugniß, ſich, wo theoretiſche Erkenntnißquellen nicht zulangen, des teleologiſchen Princips bedienen zu dürfen, doch mit einer ſolchen Beſchränkung ſeines Gebrauchs, daß der theoretiſch-ſpeculativen Nachforſchung das Recht des Vortritts geſichert wird, um zuerſt ihr ganzes Vermögen daran zu verſuchen, (wobei in der metaphyſiſchen von der reinen Vernunft mit Recht gefordert wird, daß ſie dieſes, und überhaupt ihre Anmaßung, über irgend etwas zu entſcheiden, vorher rechtfertige, dabei aber ihren Vermögenszuſtand vollſtändig aufdecke, um auf Zutrauen rechnen zu dürfen,) imgleichen, daß, im Fortgange, dieſe Freiheit ihr jederzeit unbenommen bleibe. Ein großer Theil der Mißhelligkeiten beruht hier auf der Beſorgniß des Abbruchs, womit die Freiheit des Vernunftgebrauchs bedroht werde; wenn dieſe gehoben wird, ſo glaube ich die Hinderniſſe leicht wegräumen zu können.

---

†) Nämlich Wieland's Deutſchen Merkur.

Wider eine in der Berliner Monatsſchrift, November 1785 †) eingerückte Erläuterung meiner vorlängſt geäußerten Meinung, über den Begriff und den Urſprung der Menſchenracen, trägt der Herr Geheimerath Georg Forſter im Deutſchen Merkur October und November 1786 Einwürfe vor, die, wie mich dünkt, blos aus dem Mißverſtande des Princips, wovon ich ausgehe, herrühren. Zwar findet es der berühmte Mann gleich Anfangs mißlich, vorher ein Princip feſtzuſetzen, nach welchem ſich der Naturforſcher ſogar im Suchen und Beobachten ſolle leiten laſſen, und vornehmlich ein ſolches, was die Beobachtung auf eine dadurch zu befördernde Naturgeſchichte, zum Unterſchiede von der bloſen Naturbeſchreibung, richtete, ſowie dieſe Unterſcheidung ſelbſt unſtatthaft. Allein dieſe Mißhelligkeit läßt ſich leicht heben.

Was die erſte Bedenklichkeit betrifft, ſo iſt wohl ungezweifelt gewiß, daß durch bloſes empiriſches Herumtappen ohne ein leitendes Princip, wornach man zu ſuchen habe, nichts Zweckmäßiges jemals würde gefunden werden; denn Erfahrung methodiſch anſtellen heißt allein beobachten. Ich danke für den blos empiriſchen Reiſenden und ſeine Erzählung, vornehmlich wenn es um eine zuſammenhangende Erkenntniß zu thun iſt, daraus die Vernunft etwas zum Behuf einer Theorie machen ſoll. Gemeiniglich antwortet er, wenn man wonach fragt: ich hätte das wohl bemerken können, wenn ich gewußt hätte, daß man darnach fragen würde. Folgt doch Herr Forſter ſelbſt der Leitung des Linné'ſchen Princips der Beharrlichkeit des Charakters der Befruchtungstheile an Gewächſen, ohne welches die ſyſtematiſche Naturbeſchreibung des Pflanzenreichs nicht ſo rühmlich würde geordnet und erweitert worden ſein. Daß Manche ſo unvorſichtig ſind, ihre Ideen in die Beobachtung ſelbſt hineinzutragen, (und, wie es auch wohl dem großen Naturkenner ſelbſt widerfuhr, die Aehnlichkeit jener Charaktere, gewiſſen Beiſpielen zufolge, für eine Anzeige der Aehnlichkeit der Kräfte der Pflanzen zu halten,) iſt leider ſehr wahr, ſowie die Lection für raſche Vernünftler, (die uns Beide vermuthlich nichts angeht,) ganz wohl gegründet; allein dieſer Mißbrauch kann die Gültigkeit der Regel doch nicht aufheben.

---

†) ſ. die vorhergehende Abhandlung.

Was aber den bezweifelten, ja gar ſchlechthin verworfenen Unterſchied zwiſchen Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte betrifft, ſo würde, wenn man unter der letzteren eine Erzählung von Naturbegebenheiten, wohin keine menſchliche Vernunft reicht, z. B. das erſte Entſtehen der Pflanzen und Thiere verſtehen wollte, eine ſolche freilich, wie Hr. Forſter ſagt, eine Wiſſenſchaft für Götter, die gegenwärtig oder ſelbſt Urheber waren, und nicht für Menſchen ſein. Allein nur den Zuſammenhang gewiſſer jetziger Beſchaffenheiten der Naturdinge mit ihren Urſachen in der älteren Zeit nach Wirkungsgeſetzen, die wir nicht erdichten, ſondern aus den Kräften der Natur, wie ſie ſich uns jetzt darbietet, ableiten, nur blos ſoweit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre Naturgeſchichte, und zwar eine ſolche, die nicht allein möglich, ſondern auch z. B. in den Erdtheorien, (worunter des berühmten Linné ſeine auch ihren Platz findet,) von gründlichen Naturforſchern häufig genug verſucht worden iſt, ſie mögen nun viel oder wenig damit ausgerichtet haben. Auch gehört ſelbſt des Herrn Forſter Muthmaßung vom erſten Urſprunge des Negers gewiß nicht zur Naturbeſchreibung, ſondern nur zur Naturgeſchichte. Dieſer Unterſchied iſt in der Sachen Beſchaffenheit gelegen, und ich verlange dadurch nichts Neues, ſondern blos die ſorgfältige Abſonderung des einen Geſchäftes vom andern, weil ſie ganz heterogen ſind, und wenn die eine (die Naturbeſchreibung), als Wiſſenſchaft, in der ganzen Pracht eines großen Syſtems erſcheint, die andere (die Naturgeſchichte) nur Bruchſtücke oder wankende Hypotheſen aufzeigen kann. Durch dieſe Abſonderung und Darſtellung der zweiten, als einer eigenen, wenngleich für jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenriſſe, als im Werk ausführbaren Wiſſenſchaft, (in welcher für die meiſten Fragen ein Vacat angezeichnet gefunden werden möchte,) hoffe ich das zu bewirken, daß man ſich nicht mit vermeintlicher Einſicht auf die eine etwas zu Gute thue, was eigentlich blos der anderen angehört, und den Umfang der wirklichen Erkenntniſſe in der Naturgeſchichte, (denn einige derſelben beſitzt man,) zugleich auch die in der Vernunft ſelbſt liegenden Schranken derſelben, ſammt den Principien, wonach ſie auf die beſtmögliche Art zu erweitern wäre, beſtimmter kennen lerne. Man muß mir dieſe Peinlichkeit zu Gute halten, da ich ſo manches Unheil aus der Sorgloſigkeit die Grenzen der Wiſſenſchaften in einander laufen zu laſſen, in anderen Fällen erfahren und, nicht eben zu Jedermanns Wohlgefallen, angezeigt habe; überdem hiebei völlig überzeugt worden bin, daß durch die bloſe Scheidung des Ungleichartigen, welches man vorher im Gemenge genommen hatte, den Wiſſenſchaften oft ein ganz neues Licht aufgehe, wobei zwar manche Armſeligkeit aufgedeckt wird, die ſich vorher unter fremdartigen Kenntniſſen verſtecken konnte, aber auch viele ächte Quellen der Erkenntniß eröffnet werden, wo man ſie gar nicht hätte vermuthen ſollen. Die größte Schwierigkeit bei dieſer vermeintlichen Neuerung liegt blos im Namen. Das Wort Geſchichte in der Bedeutung, da es einerlei mit dem Griechiſchen ἱστορία (Erzählung, Beſchreibung) ausdrückt, iſt ſchon zu ſehr und zu lange im Gebrauche, als daß man ſich leicht gefallen laſſen ſollte, ihm eine andere Bedeutung, welche die Naturforſchung des Urſprungs bezeichnen kann, zuzugeſtehen; zumal da es auch nicht ohne Schwierigkeit iſt, ihm in der letzteren einen anderen anpaſſenden techniſchen Ausdruck auszufinden *). Doch die Sprachſchwierigkeit im Unterſcheiden kann den Unterſchied der Sachen nicht aufheben. Vermuthlich iſt eben dergleichen Mißhelligkeit, wegen einer, obwohl unvermeidlichen Abweichung von claſſiſchen Ausdrücken, auch bei dem Begriffe einer Race die Urſache der Veruneinigung über die Sache ſelbſt geweſen. Es iſt uns hier widerfahren, was Sterne bei Gelegenheit eines phyſiognomiſchen Streites, der nach ſeinem launigten Einfalle alle Facultäten der Straßburgiſchen Univerſität in Aufruhr verſetzte, ſagt: die Logiker würden die Sache entſchieden haben, wären ſie nur nicht auf eine Definition geſtoßen. Was iſt eine Race? Das Wort ſteht gar nicht in einem Syſtem der Naturbeſchreibung, vermuthlich iſt alſo auch das Ding ſelber überall nicht in der Natur. Allein der Begriff, den dieſer Ausdruck bezeichnet, iſt doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet, der zu einer ſich vererbenden Eigenthümlichkeit verſchiedener vermiſcht zeugenden Thiere, die nicht in dem Begriffe ihrer Gattung liegt, eine Gemeinſchaft der Urſache, und zwar einer in dem Stamme der Gattung ſelbſt urſprünglich gelegenen Urſache denkt. Daß dieſes Wort nicht in der Naturbeſchreibung, (ſondern an deſſen Statt das der Varietät) vorkommt, kann ihn nicht abhalten, es in Abſicht auf Naturgeſchichte nöthig zu finden. Nur muß er es freilich zu dieſem Behuf deutlich beſtimmen; und dieſes wollen wir hier verſuchen.

Der Name einer Race, als radicaler Eigenthümlichkeit, die auf einen gemeinſchaftlichen Abſtamm Anzeige gibt, und zugleich mehrere ſolche forterbende Charaktere, nicht allein derſelben Thiergattung, ſondern auch deſſelben Stammes zuläßt, iſt nicht unſchicklich ausgedacht. Ich würde ihn durch Abartung (progenies *classifica*) überſetzen, um eine Race von der Ausartung

---

*) Ich würde für die Naturbeſchreibung das Wort Phyſiographie, für Naturgeſchichte aber Phyſiogonie in Vorſchlag bringen.

(degeneratio s. progenies *specifica*) *) zu unterſcheiden, die man nicht einräumen kann, weil ſie dem Geſetze der Natur (in der Erhaltung ihrer Species in unveränderlicher Form) zuwiderläuft. Das Wort progenies zeigt an, daß es nicht urſprüngliche, durch ſo vielerlei *Stämme*, als Species derſelben Gattung, ausgetheilte, ſondern ſich allererſt in der Folge der Zeugungen entwikkelnde Charaktere, mithin nicht verſchiedene *Arten*, ſondern *Abartungen*, aber doch ſo beſtimmt und beharrlich ſind, daß ſie zu einem Klaſſenunterſchiede berechtigen.

Nach dieſen Vorbegriffen würde die *Menſchengattung*, (nach dem allgemeinen Kennzeichen derſelben in der Naturbeſchreibung genommen,) in einem Syſtem der Naturgeſchichte in **Stamm** (oder Stämme), **Race** oder Abartung (progenies classifica), und verſchiedenen **Menſchenſchlag** (varietas nativa) abgetheilt werden können, welche letztere nicht unausbleibliche, nach einem anzugebenden Geſetze ſich vererbende, alſo auch nicht zu einer Klaſſeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten würde. Alles dieſes iſt aber nur noch bloſe Idee von der Art, wie die größte Mannigfaltigkeit in der Zeugung mit der größten Einheit der Abſtammung von der Vernunft zu vereinigen ſei. Ob es wirklich eine ſolche Verwandtſchaft in der Menſchengattung gebe, müſſen die Beobachtungen, welche die Einheit der Abſtammung kenntlich machen, entſcheiden. Und hier ſieht man deutlich: daß man durch ein beſtimmtes Princip geleitet werden müſſe, um blos zu *beob-*

---

*) Die Benennungen der classes und ordines drücken ganz unzweideutig eine blos *logiſche* Abſonderung aus, die die *Vernunft* unter ihren Begriffen, zum Behuf der bloſen *Vergleichung* macht; genera und species aber können auch die *phyſiſche* Abſonderung bedeuten, die die Natur ſelbſt unter ihren Geſchöpfen in Anſehung ihrer *Erzeugung* macht. Der Charakter der Race kann alſo hinreichen, um Geſchöpfe darnach zu claſſificiren, aber nicht um eine beſondere *Species* daraus zu machen, weil dieſe auch eine abſonderliche Abſtammung bedeuten könnte, welche wir unter dem Namen einer Race nicht verſtanden wiſſen wollen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir hier das Wort Klaſſe nicht in der ausgedehnten Bedeutung nehmen, als es im *Linne'ſchen* Syſtem genommen wird: wir brauchen es aber auch zur Eintheilung in ganz anderer Abſicht.

achten, d. i. auf dasjenige Acht zu geben, was Anzeige auf die Abſtammung, nicht blos der Charakteren-Aehnlichkeit geben könne, weil wir es alsdenn mit einer Aufgabe der Naturgeſchichte, nicht der Naturbeſchreibung und blos methodiſchen Benennung zu thun haben. Hat Jemand nicht nach jenem Princip ſeine Nachforſchung angeſtellt, ſo muß er noch einmal ſuchen; denn von ſelbſt wird ſich ihm das nicht darbieten, was er bedarf, um, ob es eine reale oder bloſe Nominalverwandtſchaft unter den Geſchöpfen gebe, auszumachen.

Von der Verſchiedenheit des urſprünglichen Stammes kann es keine ſicheren Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit, durch Vermiſchung zweier erblich verſchiedenen Menſchenabtheilungen fruchtbare Nachkommenſchaft zu gewinnen. Gelingt dieſes aber, ſo iſt die noch ſo große Verſchiedenheit der Geſtalt kein Hinderniß, eine gemeinſchaftliche Abſtammung derſelben wenigſtens möglich zu finden; denn ſo wie ſie ſich, unerachtet dieſer Verſchiedenheit, doch durch Zeugung in ein Product, das beider Charaktere enthält, vereinigen können, ſo haben ſie ſich aus einem Stamme, der die Entwickelung beider Charaktere urſprünglich in ſich verbarg, durch Zeugung in ſo viel Racen theilen können; und die Vernunft wird ohne Noth nicht von zweien Principien ausgehen, wenn ſie mit einem auslangen kann. Das ſichere Kennzeichen erblicher Eigenthümlichkeiten aber, als der Merkmale eben ſo vieler Racen, iſt ſchon angeführt worden. Jetzt iſt noch etwas von den erblichen Varietäten anzumerken, welche zur Benennung eines oder anderen Menſchenſchlags (Familien- und Volksſchlags) Anlaß geben.

Eine Varietät iſt die erbliche Eigenthümlichkeit, die nicht claſſifiſch iſt, weil ſie ſich nicht unausbleiblich fortpflanzt; denn eine ſolche Beharrlichkeit des erblichen Charakters wird erfordert, um ſelbſt für die Naturbeſchreibung nur zur Klaſſeneintheilung zu berechtigen. Eine Geſtalt, die in der Fortpflanzung nur bisweilen den Charakter der nächſten Eltern, und zwar mehrentheils nur einſeitig (Vater oder Mutter nachartend) reproducirt, iſt kein Merkmal, daran man den Abſtamm von beiden Eltern kennen kann,

z. B. den Unterſchied der Blonden und Brunetten. Eben ſo iſt die Race oder Abartung eine unausbleibliche erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Klaſſeneintheilung berechtigt, aber doch nicht ſpecifiſch iſt, weil die unausbleiblich halbſchlächtige Nachartung, (alſo das Zuſammenſchmelzen der Charaktere ihrer Unterſcheidung) es wenigſtens nicht als unmöglich urtheilen läßt, ihre angeerbte Verſchiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich, als in bloſen Anlagen vereinigt und nur in der Fortpflanzung allmählig entwikkelt und geſchieden anzuſehen. Denn man kann ein Thiergeſchlecht nicht zu einer beſonderen Species machen, wenn es mit einem anderen zu einem und demſelben Zeugungsſyſtem der Natur gehört. Alſo würde in der Naturgeſchichte Gattung und Species einerlei, nämlich die nicht mit einem gemeinſchaftlichen Abſtamme vereinbarte Erbeigenthümlichkeit bedeuten. Diejenige aber, die damit zuſammen beſtehen kann, iſt entweder nothwendig erblich oder nicht. Im erſteren Falle macht es den Charakter der Race, im anderen der Varietät aus.

Von dem, was in der Menſchengattung Varietät genannt werden kann, merke ich hier nur an, daß man auch in Anſehung dieſer die Natur nicht als in voller Freiheit bildend, ſondern ebenſowohl, als bei den Racen-Charakteren, ſie nur als entwickelnd und auf dieſelbe durch urſprüngliche Anlagen vorausbeſtimmt anzuſehen habe; weil auch in dieſer Zweckmäßigkeit und derſelben gemäße Abgemeſſenheit angetroffen wird, die kein Werk des Zufalls ſein kann. Was ſchon Lord Shaftesbury anmerkte, nämlich daß in jedem Menſchengeſichte eine gewiſſe Originalität (gleichſam ein wirkliches Deſſein) angetroffen werde, welche das Individuum als zu beſonderen Zwecken, die es nicht mit anderen gemein hat, beſtimmt auszeichnet, obzwar dieſe Zeichen zu entziffern über unſer Vermögen geht, das kann ein jeder Portraitmaler, der über ſeine Kunſt denkt, beſtätigen. Man ſieht einem nach dem Leben gemalten und wohlausgedruckten Bilde die Wahrheit an, d. i. daß es nicht aus der Einbildung genommen iſt. Worin beſteht aber dieſe Wahrheit? Ohne Zweifel in einer beſtimmten Proportion eines der vielen Theile des Geſichts zu allen anderen, um einen individuellen Charakter, der einen dunkel vorgeſtellten Zweck enthält, auszudrücken. Kein Theil des Geſichts, wenn er uns auch unproportionirt ſcheint, kann in der Schilderei, mit Beibehaltung der übrigen, abgeändert werden, ohne dem Kennerauge, ob er gleich das Original nicht geſehen hat, in Vergleichung mit dem von der Natur copirten Portrait, ſofort merklich zu machen, welches von beiden die lautere Natur und welches Erdichtung enthalte. Die Varietät unter Menſchen von ebenderſelben Race iſt, aller Wahrſcheinlichkeit nach, eben ſo zweckmäßig in dem urſprünglichen Stamme belegen geweſen, um die größte Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verſchiedener Zwecke, als der Racenunterſchied, um die Tauglichkeit zu wenigeren, aber weſentlicheren Zwecken, zu gründen und in der Folge zu entwickeln; wobei doch der Unterſchied obwaltet, daß die letzteren Anlagen, nachdem ſie ſich einmal entwickelt haben, (welches ſchon in der älteſten Zeit geſchehen ſein muß,) keine neuen Formen dieſer Art weiter entſtehen, noch auch die alte erlöſchen laſſen; dagegen die erſteren, wenigſtens unſerer Kenntniß nach, eine an neuen Charakteren (äußeren ſowohl, als inneren) unerſchöpfliche Natur anzuzeigen ſcheinen.

In Anſehung der Varietäten ſcheint die Natur die *Zuſammenſchmelzung* zu verhüten, weil ſie ihrem Zwecke, nämlich der Mannigfaltigkeit der Charaktere, entgegen iſt; dagegen ſie, was die Racenunterſchiede betrifft, dieſelbe (nämlich Zuſammenſchmelzung) wenigſtens verſtattet, wenngleich nicht begünſtigt, weil dadurch das Geſchöpf für mehrere Klimate tauglich wird, obgleich keinem derſelben in dem Grade angemeſſen, als die erſte Anartung an daſſelbe es gemacht hatte. Denn was die gemeine Meinung betrifft, nach welcher Kinder (von unſerer Klaſſe der Weißen) die Kennzeichen, die zur Varietät gehören, (als Statur, Geſichtsbildung, Hautfarbe,) ſelbſt manche Gebrechen, (innere ſowohl, als äußere,) von ihren Eltern auf die Halbſcheid ererben ſollen, (wie man ſagt: das hat das Kind vom Vater, das hat es von der Mutter;) ſo kann ich, nach genauer Aufmerkſamkeit auf den Familienſchlag, ihr nicht beitreten. Sie arten, wenngleich nicht Vater oder Mutter nach, doch entweder in des einen oder anderen Familie unvermiſcht ein; und obzwar der Abſcheu wider die Vermiſchung der zu nahe Verwandten wohl großentheils moraliſche Urſachen haben, imgleichen die Unfruchtbarkeit derſelben nicht genug bewieſen ſein mag, ſo gibt doch ſeine weite Ausbreitung ſelbſt bis zu rohen Völkern Anlaß zur Vermuthung, daß der Grund dazu auf entfernte Art in der Natur ſelbſt gelegen ſei, welche nicht will, daß immer die alten Formen wieder reproducirt werden, ſondern alle Mannigfaltigkeit herausgebracht werden ſoll, die ſie in die urſprünglichen Keime des Menſchenſtammes gelegt hatte. Ein gewiſſer Grad der Gleichförmigkeit, der ſich in einem Familien-, oder ſogar Volksſchlage hervorfindet, darf auch nicht der halbſchlächtigen Anartung ihrer Charaktere, (welche meiner Meinung nach in Anſehung der Varietäten gar nicht Statt findet,) zugeſchrieben werden. Denn das Uebergewicht der Zeugungskraft des einen oder anderen Theiles verehelichter Perſonen, da bisweilen faſt alle Kinder in den väterlichen, oder alle in den mütterlichen Stamm einſchlagen, kann, bei der anfänglich großen Verſchiedenheit der Charaktere, durch Wirkung und Gegenwirkung, nämlich dadurch, daß die Nachartungen auf der einen Seite immer ſeltener werden, die Mannigfaltigkeit vermindern und eine gewiſſe Gleichförmigkeit, (die nur fremden Augen ſichtbar iſt,) hervorbringen. Doch das iſt nur meine beiläufige Meinung, die ich dem beliebigen Urtheile des Leſers Preis gebe. Wichtiger iſt, daß bei anderen Thieren faſt Alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte, (wie die Größe, die Hautbeſchaffenheit ꝛc.) halbſchlächtig anartet, und dieſes, wenn man den Menſchen, wie billig, nach der Analogie mit Thieren (in Abſicht auf die Fortpflanzung) betrachtet, einen Einwurf wider meinen Unterſchied der Racen von Varietäten zu enthalten ſcheint. Um hierüber zu urtheilen, muß man ſchon einen höheren Standpunct der Erklärung dieſer Natureinrichtung nehmen, nämlich den, daß vernunftloſe Thiere, deren Exiſtenz blos als Mittel einen Werth haben kann, darum zu verſchiedenem Gebrauche verſchiedentlich ſchon in der Anlage, (wie die verſchiedenen Hunderacen, die nach Buffon von dem gemeinſchaftlichen Stamme des Schäferhundes abzuleiten ſind, ausgerüſtet ſein mußten; dagegen die größere Einhelligkeit des Zweckes in der Menſchengattung ſo große Verſchiedenheit anartender Naturformen nicht erheiſchte; die nothwendig anartenden alſo nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen, von einander vorzüglich unterſchiedenen Klimaten angelegt ſein durften. Jedoch, da ich nur den Begriff der Racen habe vertheidigen wollen, ſo habe ich nicht nöthig, mich wegen des Erklärungsgrundes der Varietäten zu verbürgen.

Nach Aufhebung dieſer Sprachuneinigkeit, die öfters an einem Zwiſte mehr Schuld iſt, als die in Principien, hoffe ich nun weniger Hinderniß wider die Behauptung meiner Erklärungsart anzutreffen. Herr Forſter iſt darin mit mir einſtimmig, daß er wenigſtens eine erbliche Eigenthümlichkeit unter den verſchiedenen Menſchengeſtalten, namentlich die der Neger und der übrigen Menſchen, groß genug findet, um ſie nicht für bloſes Naturſpiel und Wirkung zufälliger Eindrücke zu halten, ſondern dazu urſprünglich dem Stamme einverleibte Anlagen und ſpecifiſche Natureinrichtung fordert. Dieſe Einhelligkeit unſerer Begriffe iſt ſchon wichtig und macht auch in Anſehung der beiderſeitigen Erklärungsprincipien Annäherung möglich; anſtatt daß die gemeine ſeichte Vorſtellungsart alle Unterſchiede unſerer Gattung auf gleichen Fuß, nämlich den des Zufalls zu nehmen, und ſie noch immer entſtehen und vergehen zu laſſen, wie äußere Umſtände es fügen, alle Unterſuchungen dieſer Art ſehr überflüſſig, und hiemit ſelbſt die Beharrlichkeit der Species in derſelben zweckmäßigen Form für nichtig erklärt. Zwei Verſchiedenheiten unſerer Begriffe bleiben nur noch, die aber nicht ſo weit auseinander ſind, um eine nie beizulegende Mißhelligkeit nothwendig zu machen: die erſte iſt, daß gedachte erbliche Eigenthümlichkeiten, nämlich die der Neger zum Unterſchiede von allen anderen Menſchen, die einzigen ſind, welche für urſprünglich eingepflanzt gehalten zu werden verdienen ſollen; da ich hingegen noch mehrere, (die der Indier und Amerikaner, zu der der Weißen hinzugezählt,) zur vollſtändigen claſſifiſchen Eintheilung ebenſowohl berechtigt zu ſein urtheile; die zweite Abweichung, welche aber nicht ſowohl die Beobachtung (Naturbeſchreibung), als die anzunehmende Theorie (Naturgeſchichte) betrifft, iſt: daß Hr. Forſter zum Behuf der Erklärung dieſer Charaktere zwei urſprüngliche Stämme nöthig findet; da nach meiner Meinung, (der ich ſie mit Hrn. Forſter gleichfalls für urſprüngliche Charaktere halte,) es möglich und dabei der philoſophiſchen Erklärungsart angemeſſener iſt, ſie als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmäßiger erſter Anlagen anzuſehen; welches denn auch keine ſo große Zwiſtigkeit iſt, daß die Vernunft ſich nicht hierüber ebenfalls die Hand böte, wenn man bedenkt, daß der phyſiſche erſte Urſprung organiſcher Weſen uns Beiden, und überhaupt der Menſchenvernunft unergründlich bleibt, ebenſowohl, als das halbſchlächtige Anarten in der Fortpflanzung derſelben. Da das Syſtem der gleich Anfangs getrennten und in zweierlei Stämmen iſolirten, gleichwohl aber nachher in der Vermiſchung der vorher abgeſonderten, einträchtig wieder zuſammenſchmelzenden Keime nicht die mindeſte Erleichterung für die Begreiflichkeit durch Vernunft mehr verſchafft, als das der in einem und demſelben Stamme urſprünglich eingepflanzten verſchiedenen, ſich in der Folge zweckmäßig für die erſte allgemeine Bevölkerung entwickelnden Keime, und die letztere Hypotheſe dabei noch den Vorzug der Erſparniß verſchiedener Localſchöpfungen bei ſich führt; da ohnedem an Erſparniß teleologiſcher Erklärungsgründe, um ſie durch phyſiſche zu erſetzen, bei organiſirten Weſen, in dem, was die Erhaltung ihrer Art angeht, gar nicht zu denken iſt, und die letztere Erklärungsart alſo der Naturforſchung keine neue Laſt auflegt, über die, welche ſie ohnedies niemals los werden kann, nämlich hierin lediglich dem Princip der Zwecke zu folgen; da auch Hr. Forſter eigentlich nur durch die Entdeckung ſeines Freundes, des berühmten und philoſophiſchen Zergliederers Hrn. Sömmering, beſtimmt worden, den Unterſchied der Neger von anderen Menſchen erheblicher zu finden, als es denen wohlgefallen möchte, die gern alle erbliche Charaktere in einander vermiſchen und ſie als bloſe zufällige Schattirungen anſehen möchten, und dieſer vortreffliche Mann, der ſich für die vollkommene Zweckmäßigkeit der Negerbildung in Betreff ihres Mutterlandes erklärt *), indeſſen daß doch in dem Knochenbau des Kopfes eine begreiflichere Angemeſſenheit mit dem Klima eben nicht abzuſehen iſt, als in der Organiſation der Haut, dieſem großen Abſonderungswerkzeuge Alles deſſen, was aus dem Blute abgeführt werden ſoll, — folglich er dieſe von der ganzen übrigen ausgezeichneten Natureinrichtung derſelben, (wovon die Hautbeſchaffenheit ein wichtiges Stück iſt,) zu verſtehen ſcheint und jene nur zu ihrem deutlichſten Wahrzeichen für den Anatomiker aufſtellt; ſo wird Hr. Forſter hoffentlich, wenn bewieſen iſt, daß es noch andere, ſich eben ſo beharrlich vererbende, nach den Abſtufungen des Klima gar nicht in einander fließende, ſondern ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten, in weniger Zahl, gibt, ob ſie gleich ins Fach der Zergliederungskunſt nicht einſchlagen, — nicht abgeneigt ſein, ihnen einen gleichen Anſpruch auf beſondere urſprüngliche, zweckmäßig dem Stamme eingepflanzte Keime zuzugeſtehen. Ob aber der Stämme darum mehrere, oder nur Ein gemeinſchaftlicher anzunehmen nöthig ſei, darüber werden wir hoffentlich zuletzt noch wohl einig werden können.

Es würden alſo nur die Schwierigkeiten zu heben ſein, die Hrn. Forſter abhalten, meiner Meinung, nicht ſowohl in Anſehung des Princips, als vielmehr der Schwierigkeit, es allen Fällen der Anwendung gehörig anzupaſſen, beizutreten. In dem erſten Abſchnitte ſeiner Abhandlung, October 1786. S. 70, führt Hr. Forſter eine Farbenleiter der Haut durch, von den Bewohnern des nördli-

---

*) Sömmering über die körperliche Verſchiedenheit des Negers vom Europäer. S. 79: „Man findet am Bau des Negers Eigenſchaften, die ihn für ſein Klima zum vollkommenſten, vielleicht zum vollkommneren Geſchöpf, als der Europäer, machen.“ Der vortreffliche Mann bezweifelt (in derſelben Schrift §. 44) D. Schott's Meinung von der zu beſſerer Herauslaſſung ſchädlicher Materien geſchickter organiſirten Haut der Neger. Allein wenn man Lind's (von den Krankheiten der Europäer ꝛc.) Nachrichten über die Schädlichkeit der durch ſumpfige Waldungen phlogiſtiſirten Luft um den Gambiaſtrom, welche den Engliſchen Matroſen ſo geſchwinde tödtlich wird und in der gleichwohl die Neger als in ihrem Elemente leben, damit verbindet, ſo bekommt jene Meinung doch viele Wahrſcheinlichkeit.

chen Europa über Spanien, Aegypten, Arabien, Abyſſinien bis zum Aequator, von da aber wieder, in umgekehrter Abſtufung, mit der Fortrückung in die temperirte ſüdliche Zone, über die Länder der Kaffern und Hottentotten, (ſeiner Meinung nach) mit einer dem Klima der Länder ſo proportionirten Grundfolge des Braunen bis ins Schwarze, und wiederum zurück, (wobei er, wiewohl ohne Beweis, annimmt, daß aus Nigritien hervorgegangene Colonien, die ſich gegen die Spitze von Afrika gezogen, allmählig, blos durch die Wirkung des Klima, in Kaffern und Hottentotten verwandelt ſind,) daß es ihn Wunder nimmt, wie man noch hierüber habe wegſehen können. Man muß ſich aber billig noch mehr wundern, wie man über das beſtimmt genug, und mit Grunde allein für entſcheidend zu haltende Kennzeichen der unausbleiblichen halbſchlächtigen Zeugung, darauf hier doch Alles ankommt, hat wegſehen können. Denn weder der nördlichſte Europäer in der Vermiſchung mit denen von Spaniſchem Blute, noch der Mauritanier oder Araber, (vermuthlich auch der mit ihm nahe verwandte Abyſſinier) in Vermiſchung mit Cirkaſſiſchen Weibern, ſind dieſem Geſetz im Mindeſten unterworfen. Man hat auch nicht Urſache, ihre Farbe, nachdem das, was die Sonne ihres Landes jedem Individuum der Letzteren eindrückt, bei Seite geſetzt worden, für etwas Anderes, als die brunette unter dem weißen Menſchenſchlag zu urtheilen. Was aber das Negerähnliche der Kaffern, und, im minderen Grade, der Hottentotten in demſelben Welttheile betrifft, welche vermuthlich den Verſuch der halbſchlächtigen Zeugung beſtehen würden; ſo iſt im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß dieſe nichts Anderes, als Baſtarderzeugungen eines Negervolkes mit denen von der älteſten Zeit her dieſe Küſte beſuchenden Arabern ſein mögen. Denn weder findet ſich nicht dergleichen angebliche Farbenleiter auch auf der Weſtküſte von Afrika, wo vielmehr die Natur vom brunetten Araber oder Mauritanier zu den ſchwärzeſten Negern am Senegal einen plötzlichen Sprung macht, ohne vorher die Mittelſtraße der Kaffern durchgegangen zu ſein? Hiemit fällt auch der Seite 74 vorgeſchlagene und zum Voraus entſchiedene Probeverſuch weg, der die Verwerflichkeit meines Princips beweiſen ſoll, nämlich daß der ſchwarzbraune Abyſſinier, mit einer Kafferin vermiſcht, der Farbe nach keinen Mittelſchlag geben würde, weil Beider Farbe einerlei, nämlich ſchwarzbraun iſt. Denn nimmt Hr. Forſter an: daß die braune Farbe des Abyſſiniers, in der Tiefe, wie ſie die Kaffern haben, ihm angeboren ſei, und zwar ſo, daß ſie in vermiſchter Zeugung mit einer Weißen nothwendig eine Mittelfarbe geben müßte, ſo würde der Verſuch freilich ſo ausſchlagen, wie Hr. Forſter will; er würde aber auch nichts gegen mich beweiſen, weil die Verſchiedenheit der Racen doch nicht nach dem beurtheilt wird, was an ihnen einerlei, ſondern was an ihnen verſchieden iſt. Man würde nur ſagen können, daß es auch tiefbraune Racen gäbe, die ſich vom Neger oder ſeinem Abſtamme *in anderen Merkmalen* (z. B. dem Knochenbau) unterſcheiden; denn in Anſehung deren allein würde die Zeugung einen Blendling geben, und meine Farbenliſte würde nur um eine vermehrt werden. Iſt aber die tiefe Farbe, die der in ſeinem Lande erwachſene Abyſſinier an ſich trägt, nicht angeerbt, ſondern nur, etwa wie die eines Spaniers, der in demſelben Lande von klein auf erzogen wäre; ſo würde ſeine Naturfarbe ohne Zweifel mit der der Kaffern einen Mittelſchlag der Zeugung geben, der aber, weil der zufällige Anſtrich durch die Sonne hinzukommt, verdeckt werden und ein gleichartiger Schlag (der Farbe nach) zu ſein ſcheinen würde. Alſo beweiſet dieſer projectirte Verſuch nichts wider die Tauglichkeit der nothwendig-erblichen Hautfarbe zu einer Racenunterſcheidung, ſondern nur die Schwierigkeit, dieſelbe, ſofern ſie angeboren iſt, an Orten richtig beſtimmen zu können, wo die Sonne ſie noch mit zufälliger Schminke überdeckt, und beſtätigt die Rechtmäßigkeit meiner Forderung, *Zeugungen* von denſelben Eltern *im Auslande* zu dieſem Behuf vorzuziehen.

Von den letzteren haben wir nun ein entſcheidendes Beiſpiel an der Indiſchen Hautfarbe eines ſeit einigen Jahrhunderten in unſeren nordiſchen Ländern ſich fortpflanzenden Völkchens, nämlich den *Zigeunern*. Daß ſie ein *Indiſches* Volk ſind, beweiſet ihre

Sprache, unabhängig von ihrer Hautfarbe. Aber dieſe zu erhalten, iſt die Natur ſo hartnäckig geblieben, daß, ob man zwar ihre Anweſenheit in Europa bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, ſie noch immer ſo vollſtändig zum Vorſchein kommt, daß, wenn ſie in Indien aufwüchſen, zwiſchen ihnen und den dortigen Landeseingeborenen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterſchied angetroffen werden würde. Hier nun noch zu ſagen, daß man 12 Mal 12 Generationen erwarten müſſe, bis die nordiſche Luft ihre anerbende Farbe völlig ausgebleicht haben würde, hieße den Nachforſcher mit dilatoriſchen Antworten hinhalten und Ausflüchte ſuchen. Ihre Farbe aber für bloße Varietät ausgeben, wie die des brünetten Spaniers gegen den Dänen, heißt das Gepräge der Natur bezweifeln. Denn ſie zeugen mit unſeren alten Eingebornen unausbleiblich halbſchlächtige Kinder, welchem Geſetze die Race der Weißen in Anſehung keiner einzigen ihrer charakteriſtiſchen Varietäten unterworfen iſt.

Aber Seite 155—156 tritt das wichtigſte Gegenargument auf, wodurch im Falle, wo es gegründet wäre, bewieſen werden würde, daß, wenn man mir auch meine urſprünglichen Anlagen einräumte, die Angemeſſenheit der Menſchen zu ihren Mutterländern, bei ihrer Verbreitung über die Erdfläche, damit doch nicht beſtehen könne. Es ließe ſich, ſagt Hr. Forſter, allenfalls noch vertheidigen, daß gerade diejenigen Menſchen, deren Anlage ſich für dieſes oder jenes Klima paßt, da oder dort durch eine weiſe Fügung der Vorſehung geboren würden; aber, fährt er fort, wie iſt denn eben dieſe Vorſehung ſo kurzſichtig geworden, nicht auf eine zweite Verpflanzung zu denken, wo jener Keim, der nur für Ein Klima taugte, ganz zwecklos geworden wäre?

Was den erſten Punct betrifft, ſo erinnere man ſich, daß ich jene erſten Anlagen nicht als unter verſchiedene Menſchen vertheilt, — denn ſonſt wären es ſo viel verſchiedene Stämme geworden, — ſondern im erſten Menſchenpaare als vereinigt angenommen hatte; und ſo paßten ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze urſprüngliche Anlage für alle künftige Abartungen ungeſchieden iſt, zu allen Klimaten, (in Potentia,) nämlich ſo, daß ſich derjenige Keim, der ſie demjenigen Erdſtriche, in welchen ſie oder ihre frühen Nachkommen gerathen würden, angemeſſen machen würde, daſelbſt entwickeln könnte. Alſo bedurfte es nicht einer beſonderen weiſen Fügung, ſie in ſolche Oerter zu bringen, wo ihre Anlagen paßten; ſondern wo ſie zufälliger Weiſe hinkamen und lange Zeit ihre Generation fortſetzten, da entwickelte ſich der für dieſe Erdgegend in ihrer Organiſation befindliche, ſie einem ſolchen Klima angemeſſen machende Keim. Die Entwickelung der Anlagen richtet ſich nach den Oertern, und nicht, wie es Hr. Forſter mißverſteht, mußten etwa die Oerter nach den ſchon entwickelten Anlagen ausgeſucht werden. Dieſes Alles verſteht ſich aber nur von der älteſten Zeit, welche lange genug (zur allmähligen Erdbevölkerung) gewährt haben mag, um allererſt einem Volke, das eine bleibende Stelle hatte, die zur Entwickelung ſeiner, derſelben angemeſſenen Anlagen erforderlichen Einflüſſe des Klima und Bodens zu verſchaffen. Aber nun fährt er fort: wie iſt nun derſelbe Verſtand, der hier ſo richtig ausrechnete, welche Länder und welche Keime zuſammentreffen ſollten, (ſie mußten, nach dem Vorigen, immer zuſammentreffen, wenn man auch will, daß ſie nicht ein Verſtand, ſondern nur dieſelbe Natur, die die Organiſation der Thiere ſo durchgängig zweckmäßig innerlich eingerichtet hatte, auch für ihre Erhaltung eben ſo ſorgfältig ausgerüſtet habe,) auf einmal ſo kurzſichtig geworden, daß er nicht auch den Fall einer zweiten Verpflanzung vorausgeſehen? Dadurch wird ja die angeborne Eigenthümlichkeit, die nur für Ein Klima taugt, gänzlich zwecklos u. ſ. w.

Was nun dieſen zweiten Punct des Einwurfs betrifft, ſo räume ich ein, daß jener Verſtand, oder wenn man lieber will, jene von ſelbſt zweckmäßig wirkende Natur, nach ſchon entwickelten Keimen auf Verpflanzung in der That gar nicht Rückſicht getragen habe, ohne doch deshalb der Unweisheit und Kurzſichtigkeit beſchuldigt werden zu dürfen. Sie hat vielmehr, durch ihre veranſtaltete Angemeſſenheit zum Klima, die Verwechſelung deſſelben, vornehmlich des warmen mit dem kälteren, verhindert. Denn eben dieſe üble Anpaſſung des neuen Himmelsſtrichs zu dem ſchon angearteten Naturell der Bewohner des alten hält ſie von ſelbſt davon ab. Und wo haben Indier oder Neger in nördlichen Gegenden ſich auszubreiten geſucht? — Die aber dahin vertrieben ſind, haben in ihrer Nachkommenſchaft, (wie die Creoliſchen Neger oder Indier, unter dem Namen der Zigeuner) niemals einen zu anſäſſigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen *).

---

*) Die letzte Bemerkung wird hier nicht als beweiſend angeführt, iſt aber doch nicht unerheblich. In Hrn. Sprengel's Beiträgen, 5tem Theil, S. 268–287, führt ein ſachkundiger Mann gegen Ramſay's Wunſch, alle Negerſklaven als freie Arbeiter zu gebrauchen, an: daß unter den vielen tauſend freigelaſſenen Negern, die man in Amerika und in England antrifft, er kein Beiſpiel kenne, daß irgend einer ein Geſchäft treibe, was man eigentlich Arbeit nennen kann, vielmehr daß ſie ein leichtes Handwerk, welches ſie vormals als Sklaven zu treiben gezwungen waren, alsbald aufgeben, wenn ſie in Freiheit kommen, um dafür Höker, elende Gaſtwirthe, Livreebediente, auf den Fiſchzug oder Jagd Ausgehende, mit einem Worte, Umtreiber zu werden. Eben das findet man auch an den Zigeunern unter uns. Derſelbe Verfaſſer bemerkt hiebei: daß nicht etwa das nördliche Klima zur Arbeit ungeneigt mache; denn ſie halten, wenn ſie hinter dem Wagen ihrer Herrſchaften oder in den ärgſten Winternächten in den kalten Eingängen der Theater (in England) warten müſſen, doch lieber aus, als beim Dreſchen, Graben, Laſtentragen u. ſ. w. Sollte man hieraus nicht ſchließen: daß es, außer dem Vermögen zu Arbeiten, noch einen unmittelbaren, von aller Anlockung unabhängigen Trieb zur Thätigkeit, (vornehmlich der anhaltenden, die man Emſigkeit nennt,) gebe, der mit gewiſſen Naturanlagen beſonders verwebt iſt, und daß Indier ſowohl, als Neger nicht mehr von dieſem Antriebe in andere Klimate mitbringen und vererben, als ſie für ihre Erhaltung in ihrem alten Mutterlande bedurften und von der Natur empfangen hatten, und daß dieſe innere Anlage eben ſo wenig erlöſche, als die äußerlich ſichtbare? Die weit minderen Bedürfniſſe aber in jenen Ländern, und die wenige Mühe, die es erfordert, ſich auch nur dieſe zu verſchaffen, erfordert keine größeren Anlagen zur Thätigkeit. — Hier will ich noch etwas aus Marsden's gründlicher Beſchreibung von Sumatra (ſiehe Sprengel's Beiträge 6. Theil, S. 198–199) anführen. „Die Farbe ihrer (der Rejangs) Haut iſt gewöhnlich gelb, ohne die Beimiſchung von Roth, welche die Kupferfarbe hervorbringt. Sie ſind beinahe durchgängig etwas heller von Farbe, als die Meſtizen in anderen Gegenden von Indien. Die weiße Farbe der Einwohner von Sumatra, in Vergleichung mit anderen Völkern eben des Himmelsſtrichs, iſt meines Erachtens ein ſtarker Beweis, daß die Farbe der Haut keineswegs unmittelbar von dem Klima abhängt. (Eben

Aber eben das, was Hr. Forſter für eine unüberwindliche Schwierigkeit gegen mein Princip hält, wirft in einer gewiſſen Anwendung das vortheilhafteſte Licht auf dieſelbe und löſet Schwierigkeiten, wider die keine andere Theorie etwas vermag. Ich nehme an, daß viele Generationen, von der Zeit des Anfangs der Menſchengattung, über die allmählige Entwickelung der zur völligen Anartung an ein Klima in ihr befindlichen Anlagen erforderlich geweſen, und daß darüber die, großentheils durch gewaltſame Naturrevolutionen erzwungene Verbreitung derſelben über den beträchtlichſten Theil der Erde nur mit kümmerlicher Vermehrung der Art hat geſchehen können. Wenn nun auch durch dieſe Urſachen ein Völkchen der alten Welt aus ſüdlicheren Gegenden in die nördlicheren getrieben worden, ſo muß die Anartung, — die, um den vorigen angemeſſen zu werden, vielleicht noch nicht vollendet war, — allmählig in Stillſtand geſetzt, dagegen einer entgegengeſetzten Entwickelung der Anlagen, nämlich für das nördliche Klima, Platz gemacht haben. Setzet nun, dieſer Menſchenſchlag hätte ſich nordoſtwärts immer weiter bis in Amerika herübergezogen, — eine Meinung, die geſtändlich die größte Wahrſcheinlichkeit hat, — ſo wären, ehe er ſich in dieſem Welttheile wiederum beträchtlich nach Süden verbreiten konnte, ſeine Naturanlagen ſchon ſo weit entwickelt worden, als es möglich iſt, und dieſe Entwickelung, nun als vollendet, müßte alle fernere Anartung an ein neues Klima unmöglich gemacht haben. Nun wäre alſo eine Race gegründet, die bei ihrem Fortrücken nach Süden für alle Klimate immer einerlei, in der That alſo keinem gehörig angemeſſen iſt, weil die ſüdliche Anartung vor ihrem Ausgange in der Hälfte ihrer Entwickelung unterbrochen,

---

das ſagt er von dort gebornen Kindern der Europäer und Neger in der zweiten Generation, und vermuthet, daß die dunklere Farbe der Europäer, die ſich hier lange aufgehalten haben, eine Folge der vielen Gallenkrankheiten ſei, denen dort alle ausgeſetzt ſind.) Hier muß ich noch bemerken, daß die Hände der Eingebornen und Meſtizen, unerachtet des heißen Klima, gewöhnlich kalt ſind, (ein wichtiger Umſtand, der Anzeige gibt, daß die eigenthümliche Hautbeſchaffenheit von keinen oberflächlichen äußeren Urſachen herrühren müſſe").

durch die ans nördliche Klima abgewechſelt, und ſo der beharrliche Zuſtand dieſes Menſchenhaufens gegründet werden. In der That verſichert Don Ulloa, (ein vorzüglich wichtiger Zeuge, der die Einwohner von Amerika in beiden Hemiſphären kannte,) die charakteriſtiſche Geſtalt der Bewohner dieſes Welttheils durchgängig ſehr ähnlich befunden zu haben. Was die Farbe betrifft, ſo beſchreibt ſie einer der neueren Seereiſenden, deſſen Namen ich jetzt nicht mit Sicherheit nennen kann, wie Eiſenroſt mit Oel vermiſcht. Daß aber ihr Naturell zu keiner völligen Angemeſſenheit mit irgend einem Klima gelangt iſt, läßt ſich auch daraus abnehmen, daß ſchwerlich ein anderer Grund angegeben werden kann, warum dieſe Race, zu ſchwach für ſchwere Arbeit, zu gleichgültig für emſige, und unfähig zu aller Cultur, (wozu ſich doch in der Nahheit Beiſpiel und Aufmunterung genug findet,) noch tief unter dem Neger ſelbſt ſteht, welcher doch die niedrigſte unter allen übrigen Stufen einnimmt, die wir als Racenverſchiedenheiten genannt haben.

Nun halte man alle anderen möglichen Hypotheſen an dies Phänomen. Wenn man nicht die von Hrn. Forſter ſchon in Vorſchlag gebrachte beſondere Schöpfung des Negers mit einer zweiten, nämlich des Amerikaners, vermehren will, ſo bleibt keine andere Antwort übrig, als daß Amerika zu kalt oder zu neu ſei, um die Abartung der Neger oder gelben Indier jemals hervorzubringen, oder in ſo kurzer Zeit, als es bevölkert iſt, ſchon hervorgebracht zu haben. Die erſte Behauptung iſt, was das heiße Klima dieſes Welttheils betrifft, jetzt genugſam widerlegt; und was die zweite betrifft, daß nämlich, wenn man nur noch einige Jahrtauſende zu warten Geduld hätte, ſich die Neger, (wenigſtens der erblichen Hautfarbe nach) wohl dereinſt hier auch durch den allmähligen Sonneneinfluß hervorfinden würden, ſo müßte man erſt gewiß ſein, daß Sonne und Luft ſolche Einpfropfungen verrichten können, um ſich durch einen ſo ins Weite geſtellten, immer nach Belieben weiter hinaus zu rückenden, blos vermutheten Erfolg, nur gegen Einwürfe zu vertheidigen; wie viel weniger kann, da jenes ſelbſt noch gar ſehr bezweifeſt wird, eine bloß beliebige Vermuthung den Thatſachen entgegengeſtellt werden?

Eine wichtige Beſtätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verſchiedenheiten, durch Entwickelung urſprünglich und zweckmäßig in einem Menſchenſtamme für die Erhaltung der Art zuſammenbefindlicher Anlagen, iſt: daß die daraus entwickelten Racen nicht ſporadiſch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) verbreitet, ſondern cykladiſch in vereinigten Haufen, die ſich innerhalb der Grenzlinie eines Landes, worin jede derſelben ſich hat bilden können, vertheilt angetroffen werden. So iſt die reine Abſtammung der Gelbfarbigen innerhalb den Grenzen von Hindoſtan eingeſchloſſen, und das nicht weit davon entfernte Arabien, welches großentheils gleichen Himmelsſtrich einnimmt, enthält nichts davon; beide aber enthalten keine Neger, die nur in Afrika, zwiſchen dem Senegal und Capo Negro (und ſo weiter im Inwendigen dieſes Welttheils) zu finden ſind, indeſſen das ganze Amerika weder die einen noch die anderen, ja gar keinen Racencharacter der alten Welt [hat], (die Eskimos ausgenommen, die nach verſchiedenen, ſowohl von ihrer Geſtalt, als ſelbſt ihrem Talent hergenommenen Charakteren, ſpätere Ankömmlinge aus einem der alten Welttheile zu ſein ſcheinen.) Jede dieſer Racen iſt gleichſam iſolirt, und da ſie bei dem gleichen Klima doch von einander, und zwar durch einen dem Zeugungsvermögen einer jeden derſelben unabtrennlich anhängenden Charakter ſich unterſcheiden; ſo machen ſie die Meinung von dem Urſprunge des letzteren aus der Wirkung des Klima ſehr unwahrſcheinlich, beſtätigen dagegen die Vermuthung einer zwar durchgängigen Zeugungsverwandtſchaft durch Einheit der Abſtammung, aber zugleich die von einer, in ihnen ſelbſt, nicht bloß im Klima liegenden Urſache des claſſiſchen Unterſchiedes derſelben, welcher lange Zeit erfordert haben muß, um ſeine Wirkung, angemeſſen dem Orte der Fortpflanzung, zu thun, und nachdem dieſe einmal zu Stande gekommen, durch keine Verſetzungen neue Abartungen mehr möglich werden läßt, welche denn für nichts Anderes, als eine ſich allmählig zweckmäßig entwickelnde, in den Stamm gelegte, auf eine gewiſſe Zahl nach den Hauptverſchiedenheiten der Lufteinflüſſe eingeſchränkte, urſprüngliche Anlage gehalten werden kann. Dieſem Beweisgrunde ſcheint die in den zu Südaſien und ſo weiter oſtwärts zum ſtillen Ocean gehörigen Inſeln zerſtreute Race der Papuas, welche ich, mit Capt. Forreſter, Kaffern genannt habe, (weil er vermuthlich theils in der Hautfarbe theils in dem Kopf- und Barthaare, welche ſie, der Eigenſchaft der Neger zuwider, zu anſehnlichem Umfange auskämmen können, kann Urſache gefunden haben, ſie nicht Neger zu nennen,) Abbruch zu thun. Aber die daneben anzutreffende wunderſame Zerſtreuung noch anderer Racen, nehmlich der Haraforas, und gewiſſer mehr dem reinen Indiſchen Stamme ähnlicher Menſchen, macht es wieder gut, weil es auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf ihre Erbeigenſchaft ſchwächt, indem dieſe in einem und demſelben Himmelsſtriche doch ſo ungleichartig ausfällt. Daher man auch mit gutem Grunde ſie nicht für Aborigines, ſondern durch wer weiß welche Urſache, (vielleicht eine mächtige Erdrevolution, die von Weſten nach Oſten gewirkt haben muß,) aus ihren Sitzen vertriebene Fremdlinge, (jene Papuas etwa aus Madagaskar,) zu halten wahrſcheinlich findet. Mit den Einwohnern von Frevilleiland, von denen ich Carteret's Nachricht aus dem Gedächtniſſe (vielleicht unrichtig) anführte, mag es alſo beſchaffen ſein, wie es wolle, ſo wird man die Beweisthümer der Entwickelung der Racenunterſchiede in dem vermuthlichen Wohnſitze ihres Stammes auf dem Continent, und nicht auf den Inſeln, die allem Anſehen nach allererſt nach längſt vollendeter Wirkung der Natur bevölkert worden, zu ſuchen haben.

Soviel zur Vertheidigung meines Begriffs von der Ableitung der erblichen Mannigfaltigkeit organiſcher Geſchöpfe einer und derſelben Naturgattung (species naturalis, ſofern ſie durch ihr Zeugungsvermögen in Verbindung ſtehen und von Einem Stamme entſprungen ſein *) können,) zum Unterſchiede von der Schul-

---

*) Zu einem und demſelben Stamme zu gehören bedeutet nicht ſofort von einem einzelnen urſprünglichen Paare erzeugt zu ſein; es will nur ſa-

gattung (species artificialis, ſofern ſie unter einem gemeinſchaftlichen Merkmale der bloſen Vergleichung ſtehen,) davon die erſtere zur Naturgeſchichte, die zweite zur Naturbeſchreibung gehört. Jetzt noch etwas über das eigene Syſtem des Hrn. Forſter von dem Urſprunge deſſelben. Darin ſind wir Beide einig, daß Alles in einer Naturwiſſenſchaft *natürlich* müſſe erklärt werden, weil es ſonſt zu dieſer Wiſſenſchaft nicht gehören würde. Dieſem Grundſatze bin ich ſo ſorgfältig gefolgt, daß auch ein ſcharfſinniger Mann, (Hr. D. C. R. *Büſching* in der Recenſion meiner obgedachten Schrift) wegen der Ausdrücke von Abſichten, von Weisheit und Vorſorge ꝛc. der Natur, mich zu einem *Naturaliſten*, doch mit dem Beiſatze: *von eigner Art*, macht, weil ich in Verhandlungen, welche die bloſen Naturkenntniſſe und, wie weit dieſe reichen, angehen, (wo es ganz ſchicklich iſt, ſich *teleologiſch* auszudrücken,) es nicht rathſam finde, eine *theologiſche* Sprache zu führen; um jeder Erkenntnißart ihre Grenzen ganz ſorgfältig zu bezeichnen.

Allein ebenderſelbe Grundſatz, daß Alles in der Naturwiſſenſchaft natürlich erklärt werden müſſe, bezeichnet zugleich die Grenzen derſelben. Denn man iſt zu ihrer äußerſten Grenze gelangt, wenn man den letzten unter allen Erklärungsgründen braucht, der noch durch *Erfahrung* bewährt werden kann. Wo dieſe aufhören und man mit ſelbſterdachten Kräften der Materie, nach uner-

---

viel ſagen: die Mannigfaltigkeiten, die jetzt in einer gewiſſen Thiergattung anzutreffen ſind, dürfen darum nicht als ſoviel urſprüngliche Verſchiedenheiten angeſehen werden. Wenn nun der erſte Menſchenſtamm aus noch ſoviel Perſonen (beiderlei Geſchlechts), die aber alle gleichartig waren, beſtand, ſo kann ich eben ſo gut die jetzigen Menſchen von einem einzigen Paare, als von vielen derſelben ableiten. Herr Forſter hält mich im Verdacht, daß ich das Letztere, als ein Factum, und zwar zufolge einer Autorität behaupten wolle; allein es iſt nur die Idee, die ganz natürlich aus der Theorie folgt. Was aber die Schwierigkeit betrifft, daß, wegen der reißenden Thiere, das menſchliche Geſchlecht mit ſeinem Anfange von einem einzigen Paare ſchlecht geſichert geweſen ſein würde, ſo kann ihm dieſe keine ſonderliche Mühe machen. Denn ſeine allgebärende Erde durfte dieſelbe nur ſpäter, als die Menſchen, hervorgebracht haben.

hörten und keiner Belege fähigen Geſetzen, es anfangen muß, da iſt man ſchon über die Naturwiſſenſchaft hinaus, ob man gleich noch immer Naturdinge als Urſachen nennt, zugleich aber ihnen Kräfte beilegt, deren Exiſtenz durch nichts bewieſen, ja ſogar ihre Möglichkeit mit der Vernunft ſchwerlich vereinigt werden kann. Weil der Begriff eines organiſirten Weſens es ſchon bei ſich führt, daß es eine Materie ſei, in der Alles wechſelſeitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung ſteht, und dies ſogar nur als Syſtem von Endurſachen gedacht werden kann, mithin die Möglichkeit deſſelben nur eine teleologiſche, keinesweges aber phyſiſch-mechaniſche Erklärungsart, wenigſtens der menſchlichen Vernunft, übrig läßt; ſo kann in der Phyſik nicht nachgefragt werden, woher denn alle Organiſirung ſelbſt urſprünglich herkomme? Die Beantwortung dieſer Frage würde, wenn ſie überhaupt für uns zugänglich iſt, offenbar außer der Naturwiſſenſchaft in der Metaphyſik liegen. Ich meinerſeits leite alle Organiſation von organiſchen Weſen (durch Zeugung) ab, und ſpätere Formen (dieſer Art Naturdinge), nach Geſetzen der allmähligen Entwickelung von urſprünglichen Anlagen, (dergleichen ſich bei den Verpflanzungen der Gewächſe häufig antreffen laſſen,) die in der Organiſation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieſer Stamm ſelbſt entſtanden ſei, dieſe Aufgabe liegt gänzlich über den Grenzen aller dem Menſchen möglichen Phyſik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte mich halten zu müſſen.

Ich fürchte daher für Herrn Forſter's Syſtem nichts von einem Ketzergerichte, (denn das würde ſich hier ebenſowohl eine Gerichtsbarkeit außer ſeinem Gebiete anmaßen,) auch ſtimme ich erforderlichen Falles auf eine philoſophiſche Jury (S. 166) von bloſen Naturforſchern, und glaube doch kaum, daß ihr Ausſpruch für ihn günſtig ausfallen dürfte. „Die kreißende Erde (S. 80), welche Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres Gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresſchlamme befruchteten Mutterſchooße entſpringen ließ, die darauf gegründeten Localzeugungen organiſcher Gattungen, da Afrika ſeine Menſchen (die Neger), Aſien die ſeinigen (alle übrigen) (S. 158) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandtſchaft Aller in einer unmerklichen Abſtufung vom Menſchen zum Wallfiſche (S. 77) und ſo weiter hinab, (vermuthlich bis zu Mooſen und Flechten, nicht blos im Vergleichungsſyſtem, ſondern im Erziehungsſyſtem aus gemeinſchaftlichem Stamme) gehender Naturkette *) organiſcher Weſen" — Dieſe würden zwar nicht machen, daß der Naturforſcher davor, als vor einem Ungeheuer (S. 75) zurückbebte, (denn es iſt ein Spiel, womit ſich wohl Mancher irgend einmal unterhalten hat, das er aber, weil damit nichts ausgerichtet wird, wieder aufgab,) er würde aber doch davon durch die Betrachtung zurückgeſcheucht werden, daß er ſich hiedurch unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforſchung in der Wüſte der Metaphyſik verirre. Zudem kenne ich noch eine eben nicht (S. 75) unmännliche Furcht, nämlich vor Allem zurückzubeben, was die Vernunft von ihren erſten Grundſätzen abſpannt und ihr es erlaubt macht, in grenzenloſen Einbildungen herumzuſchweifen. Vielleicht hat Hr. Forſter auch hiedurch nur irgend einem Hypermetaphyſiker, (denn dergleichen gibt's auch, die nämlich die Elementarbegriffe nicht kennen, die ſie auch zu verachten ſich anſtellen, und doch heroiſch auf Eroberungen ausgehen,) einen Gefallen thun und Stoff für deſſen Phantaſie geben wollen, um ſich hernach hierüber zu beluſtigen.

Wahre Metaphyſik kennt die Grenzen der menſchlichen Vernunft, und unter anderen dieſen ihren Erbfehler, den ſie nie verleugnen kann: daß ſie ſchlechterdings keine Grundkräfte a priori erdenken kann und darf, (weil ſie alsdenn lauter leere Begriffe

---

*) Ueber dieſe, vornehmlich durch Bonnet ſehr beliebt gewordenen Idee verdient des Hrn. Prof. Blumenbach Erinnerung (Handbuch der Naturgeſchichte 1779. Vorrede §. 7) geleſen zu werden. Dieſer einſehende Mann legt auch den Bildungstrieb, durch den er ſoviel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht hat, nicht der unorganiſchen Materie, ſondern nur den Gliedern organiſirter Weſen bei.

ausheсken würde,) ſondern nichts weiter thun kann, als die, ſo ihr die Erfahrung lehrt, (ſofern ſie nur dem Anſcheine nach verſchieden, im Grunde aber identiſch ſind,) auf die kleinſtmögliche Zahl zurückzuführen, und die dazu gehörige Grundkraft, wenn's die Phyſik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphyſik angeht, (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben,) allenfalls außer der Welt zu ſuchen. Von einer Grundkraft aber, (da wir ſie nicht anders, als durch die Beziehung einer Urſache auf eine Wirkung kennen,) können wir keinen anderen Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen iſt und gerade nur dieſe Beziehung ausdrückt *). Nun iſt der Begriff eines organiſirten Weſens dieſer: daß es ein materielles Weſen ſei, welches nur durch die Beziehung Alles deſſen, was in ihm enthalten iſt, auf einander als Zweck und Mittel möglich iſt, (wie auch wirklich jeder Anatomiker, als Phyſiolog, von dieſem Begriffe ausgeht.) Eine Grundkraft, durch die eine Orga-

---

*) Z. B. die Einbildung im Menſchen iſt eine Wirkung, die wir mit anderen Wirkungen des Gemüthes nicht als einerlei erkennen. Die Kraft, die ſich darauf bezieht, kann daher nicht anders, als Einbildungskraft (als Grundkraft) genannt werden. Eben ſo ſind unter dem Titel der bewegenden Kräfte Zurückſtoßungs- und Anziehungskraft Grundkräfte. Zu der Einheit der Subſtanz haben Verſchiedene geglaubt, eine einige Grundkraft annehmen zu müſſen, und haben ſogar gemeint, ſie zu erkennen, indem ſie blos den gemeinſchaftlichen Titel verſchiedener Grundkräfte nannten, z. B. die einzige Grundkraft der Seele ſei Vorſtellungskraft der Welt, gleich als ob ich ſagte: die einzige Grundkraft der Materie iſt bewegende Kraft, weil Zurückſtoßung und Anziehung beide unter dem gemeinſchaftlichen Begriffe der Bewegung ſtehen. Man verlangt aber zu wiſſen, ob ſie auch von dieſer abgeleitet werden können, welches unmöglich iſt. Denn die niedrigeren Begriffe können nach dem, was ſie Verſchiedenes haben, von dem höheren niemals abgeleitet werden; und was die Einheit der Subſtanz betrifft, von der es ſcheint, daß ſie die Einheit der Grundkraft ſchon in ihrem Begriffe bei ſich führe, ſo beruht dieſe Täuſchung auf einer unrichtigen Definition der Kraft. Denn dieſe iſt nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält, (denn das iſt die Subſtanz,) ſondern iſt blos das Verhältniß der Subſtanz zu den Accidenzen, ſoferne ſie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. Es können aber der Subſtanz (unbeſchadet ihrer Einheit) verſchiedene Verhältniſſe gar wohl beigelegt werden.

niſation gewirkt würde, muß alſo als eine nach Zwecken wirkende Urſache gedacht werden, und zwar ſo, daß dieſe Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müſſen. Wir kennen aber dergleichen Kräfte ihrem Beſtimmungsgrunde nach, durch Erfahrung, nur in uns ſelbſt, nämlich an unſerem Verſtande und Willen, als einer Urſache der Möglichkeit gewiſſer ganz nach Zwecken eingerichteter Producte, nämlich der Kunſtwerke. Verſtand und Wille ſind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, ſofern er durch den erſteren beſtimmt wird, ein Vermögen iſt, Etwas gemäß einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. Unabhängig von aller Erfahrung aber ſollen wir uns keine neue Grundkraft erdenken, dergleichen doch diejenige ſein würde, die in einem Weſen zweckmäßig wirkte, ohne doch den Beſtimmungsgrund in einer Idee zu haben. Alſo iſt der Begriff von dem Vermögen eines Weſens, aus ſich ſelbſt zweckmäßig, aber ohne Zweck und Abſicht, die in ihr oder ihrer Urſache lägen, zu wirken, — als eine beſondere Grundkraft, von der die Erfahrung kein Beiſpiel gibt, völlig erdichtet und leer, d. i. ohne die mindeſte Gewährleiſtung, daß ihr überhaupt irgend ein Object correſpondiren könne. Es mag alſo die Urſache organiſirter Weſen in der Welt oder außer der Welt anzutreffen ſein, ſo müſſen wir entweder aller Beſtimmung ihrer Urſache entſagen, oder ein intelligentes Weſen uns dazu denken; nicht als ob wir, (wie der ſel. Mendelsſohn mit Anderen glaubte,) einſähen, daß eine ſolche Wirkung aus einer anderen Urſache unmöglich ſei; ſondern weil wir, um eine andere Urſache mit Ausſchließung der Endurſachen zum Grunde zu legen, uns eine Grundkraft erdichten müßten, wozu die Vernunft durchaus keine Befugniß hat, weil es ihr alsdenn keine Mühe machen würde, Alles, was ſie will und wie ſie will, zu erklären.

Und nun die Summe von Allem gezogen! *Zwecke* haben eine gerade Beziehung auf *Vernunft*, ſie mag nun eine fremde oder unſere eigene ſein. Allein um ſie auch in fremde Vernunft zu ſetzen, müſſen wir unſere eigene wenigſtens als ein Analogon derſelben zum Grunde legen; weil ſie ohne dieſe gar nicht vorgeſtellt werden können. Nun ſind die Zwecke entweder Zwecke der *Natur* oder der *Freiheit*. Daß es in der Natur Zwecke geben *müſſe*, kann kein Menſch a priori einſehen; dagegen er a priori ganz wohl einſehen kann, daß es darin eine Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen geben müſſe. Folglich iſt der Gebrauch des teleologiſchen Princips in Anſehung der Natur jederzeit empiriſch bedingt. Ebenſo würde es mit den Zwecken der Freiheit bewandt ſein, wenn dieſer vorher die Gegenſtände des Wollens durch die Natur (in Bedürfniſſen und Neigungen) als Beſtimmungsgründe gegeben werden müßten, um, blos vermittelſt der Vergleichung derſelben unter einander und mit ihrer Summe dasjenige durch Vernunft zu beſtimmrn, was wir uns zum Zwecke machen. Allein die Kritik der praktiſchen Vernunft zeigt, daß es reine praktiſche Principien gebe, wodurch die Vernunft a priori beſtimmt wird, und die alſo a priori den Zweck derſelben angeben. Wenn alſo der Gebrauch des teleologiſchen Princips zu Erklärungen der Natur, darum, weil es auf empiriſche Bedingungen eingeſchränkt iſt, den Urgrund der zweckmäßigen Verbindung niemals vollſtändig und für alle Zwecke beſtimmt genug angeben kann; ſo muß man dieſes dagegen von einer *reinen Zweckslehre*, (welche keine andere, als die der *Freiheit* ſein kann,) erwarten, deren Princip a priori die Beziehung einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke enthält und nur praktiſch ſein kann. Weil aber eine reine praktiſche Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der *Welt* wirklich zu machen beſtimmt iſt, ſo wird ſie deren *Möglichkeit* in derſelben, ſowohl was die darin gegebenen *Endurſachen* betrifft, als auch die Angemeſſenheit der *oberſten Welturſache* zu einem

Ganzen aller Zwecke, als Wirkung, mithin ſowohl die *natürliche Teleologie*, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt d. i. die Transſcendental-Philoſophie, nicht verabſäumen dürfen, um der praktiſchen reinen Zweckslehre objective Realität, in Abſicht auf die Möglichkeit des Objects in der Ausübung, nämlich die des Zwecks, den ſie als in der Welt zu bewirken vorſchreibt, zu ſichern.

In beider Rückſicht hat nun der *Verfaſſer der Briefe über die Kant'ſche Philoſophie* ſein Talent, Einſicht und ruhmwürdige Denkungsart jene zu allgemein nothwendigen Zwecken nützlich anzuwenden, muſterhaft bewieſen, und ob es zwar eine Zumuthung an den vortrefflichen Herausgeber gegenwärtiger Zeitſchrift iſt, welche der Beſcheidenheit zu nahe zu treten ſcheint, habe ich doch nicht ermangeln können, ihn um die Erlaubniß zu bitten, meine Anerkennung des Verdienſtes, das der ungenannte, und mir bis nur vor Kurzem unbekannte Verfaſſer jener Briefe um die gemeinſchaftliche Sache einer nach feſten Grundſätzen geführten, ſowohl ſpeculativen, als praktiſchen Vernunft, ſofern ich einen Beitrag dazu zu thun bemüht geweſen, in ſeine Zeitſchrift einrücken zu dürfen. Das Talent einer lichtvollen, ſogar anmuthigen Darſtellung trockener abgezogener Lehren, ohne Verluſt ihrer Gründlichkeit, iſt ſo ſelten, (am Wenigſten dem Alter beſchieden) und gleichwohl ſo nützlich, ich will nicht ſagen, blos zur Empfehlung, ſondern ſelbſt zur Klarheit der Einſicht, der Verſtändlichkeit und der damit verknüpften Ueberzeugung, — daß ich mich verbunden halte, demjenigen Manne, der meine Arbeiten, welchen ich dieſe Erleichterung nicht verſchaffen konnte, auf ſolche Weiſe ergänzte, meinen Dank öffentlich abzuſtatten.

Ich will bei dieſer Gelegenheit nur noch mit Wenigem den Vorwurf entdeckter vorgeblicher Widerſprüche, in einem Werke von ziemlichem Umfange, ehe man es im Ganzen wohl gefaßt hat, berühren. Sie ſchwinden insgeſammt von ſelbſt, wenn man ſie in der Verbindung mit dem Uebrigen betrachtet. In der Leipz.

gelehrt. Zeitung 1787, Nr. 94 wird das, was in der Kritik ꝛc. Auflage 1787, in der Einleitung S. 3, Z. 7 ſteht mit dem, was bald darauf S. 5, Z. 1 und 2 †) angetroffen wird, als im geraden Widerſpruche ſtehend angegeben; denn in der erſteren Stelle hatte ich geſagt: von den Erkenntniſſen a priori heißen diejenigen rein, denen gar nichts Empiriſches beigemiſcht iſt, und hatte als ein Beiſpiel des Gegentheils den Satz angeführt: alles Veränderliche hat eine Urſache. Dagegen führe ich S. 5 eben dieſen Satz zum Beiſpiel einer reinen Erkenntniß a priori, d. i. einer ſolchen, die von nichts Empiriſchem abhängig iſt, an; zweierlei Bedeutungen des Worts rein, von denen ich aber im ganzen Werke es nur mit der letzteren zu thun habe. Freilich hätte ich den Mißverſtand durch ein Beiſpiel der erſteren Art Sätze verhüten können: Alles Zufällige hat eine Urſache. Denn hier iſt gar nichts Empiriſches beigemiſcht. Wer beſinnt ſich aber auf alle Veranlaſſungen zum Mißverſtande? — Eben das iſt mir mit einer Note zur Vorrede der metaph. Anfangsgr. d. Naturwiſſenſchaft S. XIV — XVII ††) widerfahren, da ich die Deduction der Kategorien zwar für wichtig, aber nicht für äußerſt nothwendig ausgebe, Letzteres aber in der Kritik doch gefliſſentlich behaupte. Aber man ſieht leicht, daß ſie dort nur zu einer negativen Abſicht, nämlich um zu beweiſen, es könne vermittelſt ihrer allein (ohne ſinnliche Anſchauung) gar kein Erkenntniß der Dinge zu Stande kommen, in Betrachtung gezogen wurden, da es denn ſchon klar wird, wenn man auch nur die **Expoſition** der Kategorien (als blos auf Objecte überhaupt angewandte logiſche Functionen) zur Hand nimmt. Weil wir aber von ihnen doch einen Gebrauch machen, darin ſie zur Erkenntniß der Objecte (der Erfahrung) wirklich gehören, ſo mußte nun auch die Möglichkeit einer objectiven Gültigkeit ſolcher Begriffe a priori in Beziehung aufs Em-

---

†) Vgl. Kritik der r. V. Bd. II, S. 36, Z. 17 und S. 37, Z. 8 u.

††) Vgl. Bd. VIII, S. 449.

Bayeriſche Staatsbibliothek München

piriſche beſonders bewieſen werden, damit ſie nicht gar ohne Bedeutung, oder auch nicht empiriſch entſprungen zu ſein geurtheilt würden; und das war die poſitive Abſicht, in Anſehung deren die Deduction allerdings unentbehrlich nothwendig iſt.

Ich erfahre eben jetzt, daß der Verfaſſer obbenannter Briefe, Herr Rath Reinhold, ſeit Kurzem Profeſſor der Philoſophie in Jena ſei; ein Zuwachs, der dieſer berühmten Univerſität nicht anders, als ſehr vortheilhaft ſein kann.

VI.

Ueber Schwärmerei

und

die Mittel dagegen.

1790.

„Ich ſchrieb 1790: „Caglioſtro, einer der merkwürdigſten Abenteurer unſeres Jahrzehends; ſeine Geſchichte, nebſt Raiſonnement über ihn und den ſchwärmeriſchen Unfug unſerer Zeit überhaupt.“ Während der Zeit, da ich dieſe Schrift bearbeitete, bat ich Kant um ſein Raiſonnement über das obenſtehende Thema, mit der Anzeige, daß ich's meinen Blättern wollte beidrucken laſſen. Der edle, freundſchaftlich gegen mich geſinnte Mann that, was ich wünſchte. Es findet ſich im Caglioſtro 1. Aufl. S. 160 ff., 2. Aufl. S. 186 ff.“

L. E. Borowski, Darſtellung des Lebens und Charakters
J. Kant's. Königsb. 1804. S. 226.

Sie fragen mich, wo der Hang zu der jetzt ſo überhandnehmenden Schwärmerei herkommen möge, und wie dieſem Uebel abgeholfen werden könne? Beides iſt für die Seelenärzte eine eben ſo ſchwer zu löſende Aufgabe, als der vor einigen Jahren poſtſchnell ſeinen Umlauf um die Welt machende, in Wien ſogenannte Ruſſiſche Katarrh (Influenza), der unaufhaltſam Viele befiel, aber von ſelbſt bald aufhörte, es für unſere Leibesärzte war, die mit jenen darin viel Aehnliches haben, daß ſie die Krankheit beſſer beſchreiben, als ihren Urſprung einſehen oder ihnen abhelfen können; glücklich für den Kranken, wenn ihre Vorſchriften nur diätetiſch ſind und reines kaltes Waſſer zum Gegenmittel empfehlen, der gütigen Natur aber das Uebrige zu verrichten überlaſſen.

Wie mich dünkt, iſt die allgemein ausgebreitete Leſeſucht nicht blos das Leitzeug (Vehikel), dieſe Krankheit zu verbreiten, ſondern auch der Giftſtoff (Miasma), ſie zu erzeugen. Der wohlhabendere, mitunter auch vornehmere Stand, der, wo nicht auf Ueberlegenheit, doch wenigſtens auf Gleichheit in Einſichten mit denen Anſpruch macht, welche ſich dahin auf dem dornichten Wege gründlicher Erlernung bemühen müſſen, begnügt ſich, gleichſam den Rahm der Wiſſenſchaft in Regiſtern und ſummariſchen Auszügen abzuſchöpfen, will aber doch gerne die Ungleichheit unmerklich machen, die zwiſchen einer redſeligen Unwiſſenheit und gründlicher Wiſſenſchaft bald in die Augen fällt, und dieſes gelingt am Beſten, wenn er unbegreifliche Dinge, von denen ſich nur eine luftige Möglichkeit denken läßt, als Facta aufhaſcht und dann den gründlichen Naturforſcher auffordert, ihm zu erklären, wie er wohl die Erfüllung dieſes oder jenes Traumes, dieſer Ahnung, dieſer aſtrologiſchen Vorherſagung oder Verwandlung des Bleies in Gold u. ſ. w. erklären wolle; denn hiebei iſt, wenn das Factum eingeräumt wird, (welches er ſich nicht ſtreiten läßt,) Einer ſo unwiſſend, wie der Andere. Es war ihm ſchwer, Alles zu lernen und zu wiſſen, was der Naturkenner weiß; daher verſucht er es, auf dem leichteren Wege die Ungleichheit verſchwinden zu machen, indem er nämlich Dinge auf die Bahn bringt, davon Beide nichts wiſſen und einſehen, von denen er alſo die Freiheit hat, allerlei zu urtheilen, worin es der Andere doch nicht beſſer machen kann. — Von da breitet ſich nun die Sucht auch unter Andere im gemeinen Weſen aus.

Wider dieſes Uebel ſehe ich kein anderes Mittel, als das Vielerleilernen in Schulen auf das Gründlichlernen des Wenigeren zurückzuführen, und die Leſebegierde nicht ſowohl auszurotten, als vielmehr dahin zu richten, daß ſie abſichtlich werde; damit dem Wohlunterwieſenen nur das Geleſene, welches ihm baaren Gewinn an Einſicht verſchafft, gefalle, alles Uebrige aber anekele. — Ein Deutſcher Arzt (Hr. Grimm) hält ſich in ſeinen Bemerkungen eines Reiſenden u. ſ. f. über die Franzöſiſche Allwiſſenheit, wie er ſie nennt, auf; aber dieſe iſt lange nicht ſo geſchmacklos, als wenn ſie ſich bei einem Deutſchen ereignet, der gemeiniglich daraus ein ſchwerfälliges Syſtem macht, von dem er nachher nicht leicht abzubringen iſt, indeſſen daß eine Mesmeriade in Frankreich einmal eine Modeſache iſt und bald darauf gänzlich verſchwindet.

Der gewöhnliche Kunſtgriff, ſeiner Unwiſſenheit den Anſtrich von Wiſſenſchaft zu geben, iſt, daß der Schwärmende fragt: begreift ihr die wahre Urſache der magnetiſchen Kraft, oder kennt ihr die Materie, die in den elektriſchen Erſcheinungen ſo wunderbare Wirkungen ausübt? — Nun glaubt er mit gutem Grunde von einer Sache, die, ſeiner Meinung nach, der größte Naturforſcher ihrer inneren Beſchaffenheit nach eben ſo wenig kennt, als er, auch in Anſehung der möglichen Wirkungen derſelben ebenſo gut mitreden zu können. Aber der Letzte läßt nur ſolche Wirkungen gelten, die er vermittelſt des Experiments jederzeit unter Augen ſtellen kann, indem er den Gegenſtand gänzlich unter ſeine Gewalt bringt, indeſſen daß der Erſtere Wirkungen aufrafft, die ſowohl bei der Beobachtenden, als der beobachteten Perſon gänzlich von der Einbildung herrühren können, und alſo ſich keinem wahren Experimente unterwerfen laſſen.

Wider dieſen Unfug iſt nun nichts weiter zu thun, als den animaliſchen Magnetismus magnetiſiren und desorganiſiren zu laſſen, ſo lange es ihm und anderen Leichtgläubigen gefällt, der Polizei aber es zu empfehlen, daß der Moralität hiebei nicht zu nahe getreten werde, übrigens aber für ſich den einzigen Weg der Naturforſchung durch Experiment und Beobachtung, die die Eigenſchaften des Objects äußeren Sinnen kenntlich werden laſſen, ferner zu befolgen. Weitläuftige Widerlegung iſt hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillſchweigen iſt einer ſolchen Art von Wahnſinn beſſer angemeſſen, wie denn auch dergleichen Ereigniſſe in der moraliſchen Welt nur eine kurze Zeit dauern, um anderen Thorheiten Platz zu machen.

VII.

Zu
Sömmerring,
über
das Organ der Seele.

1796.

„Der Stolz unſeres Zeitalters, Kant, hatte die Gefälligkeit, der Idee, die in vorſtehender Abhandlung herrſcht, nicht nur ſeinen Beifall zu ſchenken, ſondern dieſe ſogar noch zu erweitern und zu verfeinern, und ſo zu vervollkommnen.“

„Seine gütige Erlaubniß geſtattet mir, meine Arbeit mit ſeinen eigenen Worten zu krönen.“

S. Th. Sömmerring, über das Organ der Seele.
Königsberg, 1796. 4. S. 81.

Sie legen mir, würdiger Mann! Ihr vollendetes Werk über ein gewiſſes Princip der Lebenskraft in thieriſchen Körpern, welches, von Seiten des bloſen Wahrnehmungsvermögens, das unmittelbare Sinnenwerkzeug (πρῶτον αἰσθητήριον), von Seiten der Vereinigung aller Wahrnehmungen aber in einem gewiſſen Theile des Gehirns, der gemeinſame Empfindungsplatz (sensorium commune) genannt wird, zur Beurtheilung vor; welche Ehre, ſofern ſie mir, als einem in der Naturkunde nicht ganz Unbewanderten, zugedacht wird, ich mit allem Dank erkenne. — Es iſt aber damit noch eine Anfrage an die Metaphyſik verbunden, (deren Orakel, wie man ſagt, längſt verſtummt iſt;) und das ſetzt mich in Verlegenheit, ob ich dieſe Ehre annehmen ſoll oder nicht; denn es iſt darin auch die Frage vom Sitz der Seele (sedes animae) enthalten, ſowohl in Anſehung ihrer Sinnenempfänglichkeit (facultas sensitive percipiendi), als auch ihres Bewegungsvermögens (facultas locomotiva). Mithin wird ein Reſponſum geſucht, über das zwei Facultäten wegen ihrer Gerichtsbarkeit (das forum competens) in Streit gerathen können, die mediciniſche, in ihrem anatomiſch-phyſiologiſchen, mit der philoſophiſchen, in ihrem pſychologiſch-metaphyſiſchen Fache, wo, wie bei allen Coalitionsverſuchen zwiſchen denen, welche auf empiriſche Principien Alles gern gründen wollen, und denen, welche zu oberſt Gründe a priori verlangen, (ein Fall, der ſich in den Verſuchen der Vereinigung der reinen Rechtslehre mit der Politik, als empiriſch-bedingter, ingleichen der reinen Religionslehre mit der geoffenbarten, gleichfalls als empiriſch-bedingter, noch immer zuträgt,) Unannehmlichkeiten entſpringen, die lediglich auf dem Streit der Facultäten beruhen, für welche die Frage gehöre, wenn bei einer Univerſität (als alle Weisheit befaſſender Anſtalt) um ein Reſponſum angeſucht wird. — Wer es in dem gegenwärtigen Falle dem *Mediciner* als Phyſiologen zu Dank macht, der verdirbt es mit dem *Philoſophen* als Metaphyſiker, und umgekehrt, wer es dieſem recht macht, verſtößt wider den Phyſiologen.

Eigentlich iſt es aber der Begriff von einem *Sitz der Seele*, welcher die Uneinigkeit der Facultäten über das gemeinſame Sinnenwerkzeug veranlaßt, und den man daher beſſer thut, ganz aus dem Spiel zu laſſen; welches um deſto mehr mit Recht geſchehen kann, da er eine *locale Gegenwart*, die dem Dinge, was blos Object des inneren Sinnes und ſofern nur nach Zeitbedingungen beſtimmbar iſt, ein Raumesverhältniß beilege, verlangt, aber eben damit ſich ſelbſt widerſpricht, anſtatt daß eine *virtuelle Gegenwart*, welche blos für den Verſtand gehört, eben darum aber auch nicht örtlich iſt, einen Begriff abgibt, der es möglich macht, die vorgelegte Frage (vom sensorium commune) blos als phyſiologiſche Aufgabe zu behandeln. — Denn wenngleich die meiſten Menſchen das Denken im Kopfe zu fühlen glauben, ſo iſt das doch blos ein Fehler der Subreption, nämlich das Urtheil über die Urſache der Empfindung an einem gewiſſen Orte (des Gehirns) für die Empfindung der Urſache an dieſem Orte zu nehmen, und die Gehirnſpuren von den auf daſſelbe geſchehenen Eindrücken nachher, unter dem Namen der *materiellen Ideen* (des Cartes), die Gedanken nach *Aſſociationsgeſetzen* begleiten zu laſſen; die, ob ſie gleich ſehr willkührliche Hypotheſen ſind, doch wenigſtens keinen Seelenſitz nothwendig machen und die phyſiologiſche Aufgabe nicht mit der Metaphyſik bemengen. — Wir haben es alſo nur mit der Materie zu thun, welche die Vereinigung aller *Sinnen-Vorſtellungen im Gemüth**) möglich macht. — Die einzige aber, die ſich dazu (als sensorium commune) qualificirt, iſt, nach der durch Ihre tiefe Zergliederungskunde gemachten Entdeckung, in der Gehirnhöhle enthalten, und blos Waſſer: als das unmittelbare Seelenorgan, welches die daſelbſt ſich endigenden Nervenbündel einerſeits von einander ſondert, damit ſich die Empfindungen durch dieſelben nicht vermiſchen, andererſeits eine durchgängige Gemeinſchaft unter einander bewirkt, damit nicht einige, obzwar von demſelben Gemüth empfangen, doch außer dem Gemüth wären, (welches ein Widerſpruch iſt.)

---

*) Unter *Gemüth* verſteht man nur das, die gegebenen Vorſtellungen zuſammenſetzende und die Einheit der empiriſchen Apperception bewirkende *Vermögen* (animus), noch nicht die Subſtanz (anima), nach ihrer von der Materie ganz unterſchiedenen Natur, von der man alsdann abſtrahirt; wodurch das gewonnen wird, daß wir in Anſehung des denkenden Subjectes

Nun tritt aber die große Bedenklichkeit ein: daß, da das Waſſer, als Flüſſigkeit, nicht füglich als organiſirt gedacht werden kann, gleichwohl aber ohne Organiſation, d. i. ohne zweckmäßige und in ihrer Form beharrliche Anordnung der Theile, keine Materie ſich zum unmittelbaren Seelenorgan ſchickt, jene ſchöne Entdeckung ihr Ziel noch nicht erreiche.

Flüſſig iſt eine ſtetige Materie, deren jeder Theil innerhalb dem Raum, den dieſe einnimmt, durch die kleinſte Kraft aus ihrer Stelle bewegt werden kann. Dieſe Eigenſchaft ſcheint aber dem Begriff einer organiſirten Materie zu widerſprechen, welche man ſich als Maſchine, mithin als ſtarre[*]), dem Verrücken ihrer Theile, (mithin auch der Aenderung ihrer inneren Configuration) mit einer

---

nicht in die Metaphyſik überſchreiten dürfen, als die es mit dem reinen Bewußtſein und der Einheit deſſelben a priori in der Zuſammenſetzung gegebener Vorſtellungen (mit dem Verſtande) zu thun hat, ſondern nur mit der Einbildungskraft, deren Anſchauungen (auch ohne Gegenwart ihres Gegenſtandes) als empiriſcher Vorſtellungen Eindrücke im Gehirn (eigentlich habitus der Reproduction) correſpondirend und zu einem Ganzen der inneren Selbſtanſchauung gehörend, angenommen werden können. †)

†) Tieftrunk in ſeiner Sammlung der vermiſchten Schriften Kant's (Bd. III. S. 296) ergänzt den letzten Satz ſo: „ſondern, indem wir in der Phyſiologie bleiben, es nur mit der Einbildungskraft zu thun haben, deren Anſchauung (auch ohne Gegenwart ihres Gegenſtandes, als empiriſcher Vorſtellungen) Eindrücke u. ſ. w.“

[*]) Dem Flüſſigen (fluidum) muß eigentlich das Starre (rigidum), wie es auch Euler im Gegenſatz mit dem erſteren braucht, entgegengeſetzt werden. Dem Soliden iſt das Hohle entgegenzuſetzen.

gewiſſen Kraft widerſtehende Materie denkt; ſich aber jenes Waſſer zum Theil flüſſig, zum Theil ſtarr denken, (wie etwa die Kryſtallfeuchtigkeit im Auge,) würde die Abſicht, warum man jene Beſchaffenheit des unmittelbaren Sinnorgans annimmt, um die Function deſſelben zu erklären, auch zum Theil zernichten.

Wie wäre es, wenn ich ſtatt der mechaniſchen, auf Nebeneinanderſtellung der Theile zu Bildung einer gewiſſen Geſtalt beruhenden, eine dynamiſche Organiſation vorſchlüge, welche auf chemiſchen, (ſo wie jene auf mathematiſchen) Principien beruht, und ſo mit der Flüſſigkeit jenes Stoffs zuſammen beſtehen kann? — So wie die mathematiſche Theilung eines Raums und der ihn einnehmenden Materie (z. B. der Gehirnhöhle und des ſie erfüllenden Waſſers) ins Unendliche geht, ſo mag es auch mit der chemiſchen als dynamiſchen Theilung (Scheidung verſchiedener in einer Materie wechſelſeitig von einander aufgelöſter Arten) beſchaffen ſein, daß ſie, ſo viel wir wiſſen, gleichfalls ins Unendliche (in indefinitum) geht. — Das reine, bis vor Kurzem noch für chemiſches Element gehaltene, gemeine Waſſer wird jetzt durch pneumatiſche Verſuche in zwei verſchiedene Luftarten geſchieden. Jede dieſer Luftarten hat, außer ihrer Baſis, noch den Wärmeſtoff in ſich, der ſich vielleicht wiederum von der Natur in Lichtſtoff und andere Materie zerſetzen läßt, ſo wie ferner das Licht in verſchiedene Farben u. ſ. w. Nimmt man noch dazu, was das Gewächsreich aus jenem gemeinen Waſſer für eine unermeßliche Mannigfaltigkeit von zum Theil flüchtigen Stoffen, vermuthlich durch Zerſetzung und andere Art der Verbindung hervorzubringen weiß, ſo kann man ſich vorſtellen, welche Mannigfaltigkeit von Werkzeugen die Nerven an ihren Enden in dem Gehirnwaſſer, (das vielleicht nichts mehr, als gemeines Waſſer ſein mag,) vor ſich finden, um dadurch für die Sinnenwelt empfänglich und wechſelſeitig wiederum auch auf ſie wirkſam zu ſein.

Wenn man nun als Hypotheſe annimmt: daß dem Gemüth im empiriſchen Denken, d. i. im Auflöſen und Zuſammenſetzen gegebener Sinnenvorſtellungen ein Vermögen der Nerven untergelegt ſei, nach ihrer Verſchiedenheit das Waſſer der Gehirnhöhle in jene Urſtoffe zu zerſetzen, und ſo durch Entbindung des einen oder des anderen derſelben verſchiedene Empfindungen ſpielen zu laſſen, (z. B. die des Lichts vermittelſt des gereizten Sehenerven, oder des Schalls durch den Gehörnerven u. ſ. w.,) ſo doch, daß dieſe Stoffe, nach aufhörendem Reiz, ſofort wiederum zuſammenflöſſen; ſo könnte man ſagen, dieſes Waſſer werde continuirlich organiſirt, ohne doch jemals organiſirt zu ſein; wodurch dann doch ebendaſſelbe erreicht wird, was man mit der beharrlichen Organiſation beabſichtigte, nämlich die collective Einheit aller Sinnenvorſtellungen in einem gemeinſamen Organ (sensorium commune), aber nur nach ſeiner chemiſchen Zergliederung begreiflich zu machen.

Aber die eigentliche Aufgabe, wie ſie nach Haller vorgeſtellt wird, iſt hiemit doch nicht aufgelöſt, ſie iſt nicht blos phyſiologiſch, ſondern ſie ſoll auch zum Mittel dienen, die Einheit des Bewußtſeins ſeiner ſelbſt, (welche dem Verſtande angehört,) im Raumesverhältniß der Seele zu den Organen des Gehirns, (welches zum äußeren Sinne gehört,) mithin den Sitz der Seele als ihre locale Gegenwart, vorſtellig zu machen, welches eine Aufgabe für die Metaphyſik, für dieſe aber nicht allein unauflöslich, ſondern auch an ſich widerſprechend iſt. — Denn wenn ich den Ort meiner Seele, d. i. meines abſoluten Selbſts irgendwo im Raume anſchaulich machen ſoll, ſo muß ich mich ſelbſt durch ebendenſelben Sinn wahrnehmen, wodurch ich auch die mich zunächſt umgebende Materie wahrnehme; ſo wie dieſes geſchieht, wenn ich meinen Ort in der Welt als Menſch beſtimmen will, nämlich daß ich meinen Körper in Verhältniß auf andere Körper außer mir betrachten muß. — Nun kann die Seele ſich nur durch den inneren Sinn, den Körper aber, (es ſei inwendig oder äußerlich,) nur durch äußere Sinne wahrnehmen, mithin ſich ſchlechterdings keinen Ort beſtimmen, weil ſie ſich zu dieſem Behuf zum Gegenſtand ihrer eigenen äußeren Anſchauung machen und ſich außer ſich ſelbſt verſetzen müßte; welches ſich widerſpricht — Die verlangte Auflöſung alſo der Aufgabe vom Sitz der Seele, die der Metaphyſik zugemuthet wird, führt auf eine unmögliche Größe $(\sqrt{-2})$; und man kann dem, der ſie unternimmt, mit dem Terenz zurufen: nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias; indeß es dem Phyſiologen, dem die bloſe dynamiſche Gegenwart, wo möglich, bis zur unmittelbaren verfolgt zu haben genügt, auch nicht verargt werden kann, den Metaphyſiker zum Erſatz des noch Mangelnden aufgefordert zu haben.

VIII.

Anthropologie

in

pragmatiſcher Hinſicht.

1798.

Vorrede.

Alle Fortſchritte in der Cultur, wodurch der Menſch ſeine Schule macht, haben das Ziel, dieſe erworbenen Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigſte Gegenſtand in derſelben, auf den er jene verwenden kann, iſt der *Menſch*: weil er ſein eigener letzter Zweck iſt. — Ihn alſo, ſeiner Species nach, als mit Vernunft begabtes Erdweſen zu erkennen, verdient beſonders *Weltkenntniß* genannt zu werden; ob er gleich nur einen Theil der Erdgeſchöpfe ausmacht.

Eine Lehre von der Kenntniß des Menſchen, ſyſtematiſch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in *phyſiologiſcher* oder in *pragmatiſcher* Hinſicht ſein. — Die phyſiologiſche Menſchenkenntniß geht auf die Erforſchung deſſen, was die *Natur* aus dem Menſchen macht, die pragmatiſche auf das, was *Er*, als freihandelndes Weſen, aus ſich ſelber macht, oder machen kann und ſoll. — Wer den Natururſachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlaſſen, hin und her (nach dem Carteſius) vernünfteln; muß aber dabei geſtehen: daß er in dieſem Spiel ſeiner Vorſtellungen bloſer Zuſchauer ſei, und die Natur machen laſſen muß, indem er die Gehirnnerven und Faſern nicht kennt, noch ſich auf die Handhabung derſelben zu ſeiner Abſicht verſteht; mithin alles theoretiſche Vernünfteln hierüber reiner Verluſt iſt. — — Wenn er aber die Wahrnehmungen über das, was dem Gedächtniß hinderlich oder beförderlich befunden worden, dazu benutzt, um es zu erweitern oder gewandt zu machen, und hiezu die Kenntniß des Menſchen braucht, ſo würde dieſes einen Theil der Anthropologie in pragmatiſcher Abſicht ausmachen, und das eben iſt die, mit welcher wir uns hier beſchäftigen.

Eine ſolche Anthropologie, als Weltkenntniß, welche auf die Schule folgen muß, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatiſch genannt, wenn ſie eine ausgebreitete Erkenntniß der Sachen in der Welt, z. B. der Thiere, Pflanzen und Mineralien in verſchiedenen Ländern und Klimaten, ſondern wenn ſie Erkenntniß des Menſchen als Weltbürgers enthält. — Daher wird ſelbſt die Kenntniß der Menſchenracen, als zum Spiel der Natur gehörender Producte, noch nicht zur pragmatiſchen, ſondern nur zur theoretiſchen Weltkenntniß gezählt.

Noch ſind die Ausdrücke: die Welt kennen und Welt haben in ihrer Bedeutung ziemlich weit aus einander; indem der Eine nur das Spiel verſteht, dem er zugeſehen hat, der Andere aber mitgeſpielt hat. — Die ſogenannte große Welt aber, den Stand der Vornehmen, zu beurtheilen, befindet ſich der Anthropolog in einem ſehr ungünſtigen Standpuncte; weil dieſe ſich unter einander zu nahe, von Anderen aber zu weit befinden.

Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie im Umfange gehört das Reiſen; ſei es auch nur das Leſen der Reiſebeſchreibungen. Man muß aber doch vorher zu Hauſe, durch Umgang mit ſeinen Stadt- oder Landesgenoſſen*) ſich Menſchenkenntniß erworben haben, wenn man wiſſen will, wornach man auswärts ſuchen ſolle, um ſie im größeren Umfange zu erweitern. Ohne einen ſolchen Plan, (der ſchon Menſchenkenntniß vorausſetzt,) bleibt der Weltbürger in Anſehung ſeiner Anthropologie immer ſehr eingeſchränkt. Die Generalkenntniß geht hierin immer vor der Localkenntniß voraus; wenn jene durch Philoſophie geordnet und geleitet werden ſoll, ohne welche alle erworbene Erkenntniß nichts, als fragmentiſches Herumtappen und keine Wiſſenſchaft abgeben kann.

---

*) Eine groſe Stadt, der Mittelpunct eines Reichs, in welchem ſich die Landescollegia der Regierung deſſelben befinden, die eine Univerſität (zur Cultur der Wiſſenſchaften) und dabei noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flüſſe aus dem Inneren des Landes ſowohl, als auch mit angrenzenden entlegenen Ländern von verſchiedenen Sprachen und Sitten einen Verkehr begünſtigt, — eine ſolche Stadt, wie etwa Königsberg am Pregelfluſſe, kann ſchon für einen ſchicklichen Platz zu Erweiterung ſowohl der Menſchenkenntniß, als auch der Weltkenntniß genommen werden; wo dieſe, auch ohne zu reiſen, erworben werden kann.

Allen Verſuchen aber, zu einer ſolchen Wiſſenſchaft mit Gründlichkeit zu gelangen, ſtehen erhebliche, der menſchlichen Natur ſelber anhängende Schwierigkeiten entgegen.

1. Der Menſch, der es bemerkt, daß man ihn beobachtet und zu erforſchen ſucht, wird entweder verlegen (genirt) erſcheinen und da kann er ſich nicht zeigen, wie er iſt; oder er verſtellt ſich, und da will er nicht gekannt ſein, wie er iſt.

2. Will er auch nur ſich ſelbſt erforſchen, ſo kommt er, vornehmlich was ſeinen Zuſtand im Affect betrifft, der alsdann gewöhnlich keine Verſtellung zuläßt, in eine kritiſche Lage: nämlich daß, wenn die Triebfedern in Action ſind, er ſich nicht beobachtet; und wenn er ſich beobachtet, die Triebfedern ruhen.

3. Ort und Zeitumſtände bewirken, wenn ſie anhaltend ſind, Angewöhnungen, die, wie man ſagt, eine andere Natur ſind und dem Menſchen das Urtheil über ſich ſelbſt erſchweren; wofür er ſich halten, vielmehr aber noch, was er aus dem Anderen, mit dem er im Verkehr iſt, ſich für einen Begriff machen ſoll; denn die Veränderung der Lage, worein der Menſch durch ſein Schickſal geſetzt iſt, oder in die er ſich auch, als Abenteurer, ſelbſt ſetzt, erſchweren es der Anthropologie ſehr, ſie zum Rang einer förmlichen Wiſſenſchaft zu erheben.

Endlich ſind zwar eben nicht Quellen, aber doch Hülfsmittel zur Anthropologie: Weltgeſchichte, Biographien, ja Schauſpiele und Romane. Denn obzwar bei den letzteren eigentlich nicht Erfahrung und Wahrheit, ſondern nur Erdichtung untergelegt wird, und Uebertreibung der Charaktere und Situationen, worein Menſchen geſetzt werden, gleich als im Traumbilde aufzuſtellen, hier erlaubt iſt, jene alſo nichts für die Menſchenkenntniß zu lehren ſcheinen, ſo haben doch jene Charaktere, ſo wie ſie etwa ein Richardſon oder Molière entwarf, ihren Grundzügen nach aus der Beobachtung des wirklichen Thuns und Laſſens der Menſchen genommen werden müſſen; weil ſie zwar im Grade übertrieben, der Qualität nach aber doch mit der menſchlichen Natur übereinſtimmend ſein müſſen.

Eine ſyſtematiſch entworfene und doch populär (durch Beziehung auf Beiſpiele, die ſich dazu von jedem Leſer auffinden laſſen) in pragmatiſcher Hinſicht abgefaßte Anthropologie führt den Vortheil für das leſende Publicum bei ſich: daß durch die Vollſtändigkeit der Titel, unter welche dieſe oder jene menſchliche, ins Praktiſche einſchlagende, beobachtete Eigenſchaft gebracht werden kann, ſo viel Veranlaſſungen und Aufforderungen demſelben hiemit gegeben werden, jede beſondere zu einem eigenen Thema zu machen, um ſie in das ihr zugehörende Fach zu ſtellen; wodurch die Arbeiten in derſelben ſich von ſelbſt unter die Liebhaber dieſes Studiums vertheilen und durch die Einheit des Plans nachgerade zu einem Ganzen vereinigt werden; wodurch dann der Wachsthum der gemeinnützigen Wiſſenſchaft befördert und beſchleunigt wird*).

---

*) In meinem anfänglich frei übernommenen, ſpäterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geſchäfte der reinen Philoſophie habe ich einige dreißig Jahre hindurch zwei auf Weltkenntniß abzweckende Vorleſungen: nämlich (im Winter-) **Anthropologie** und im (Sommerhalbjahre) **phyſiſche Geographie** gehalten; welchen, als populären Vorträgen beizuwohnen, auch andere Stände gerathen fanden; von deren erſterer dies das gegenwärtige Handbuch iſt; von der zweiten aber ein ſolches, aus meiner zum Text gebrauchten, wohl keinem Anderen, als mir leſerlichen Handſchrift zu liefern mir jetzt für mein Alter kaum noch möglich ſein dürfte.

Der

Anthropologie

erſter Theil.

Anthropologiſche Didaktik.

Von der Art, das Innere ſowohl, als das Aeußere des Menſchen zu erkennen.

Erſtes Buch.

Vom Erkenntnißvermögen.

Vom Bewußtſein ſeiner ſelbſt. †)

§. 1.

Daß der Menſch in ſeiner Vorſtellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Weſen. Dadurch iſt er eine *Perſon* und, vermöge der Einheit des Bewußtſeins, bei allen Veränderungen, die ihm zuſtoßen mögen, eine und dieſelbe Perſon, d. i. ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftloſen Thiere ſind, mit denen man nach Belieben ſchalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterſchiedenes Weſen; ſelbſt wenn er das Ich noch nicht ſprechen kann; weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn ſie in der erſten Perſon reden, doch denken müſſen, ob ſie zwar dieſe Ichheit nicht durch ein beſonderes Wort ausdrücken. Denn dieſes Vermögen (nämlich zu denken) iſt der *Verſtand*.

Es iſt aber merkwürdig: daß das Kind, was ſchon ziemlich fertig ſprechen kann, doch ziemlich ſpät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) erſt anfängt durch Ich zu reden, ſo lange aber von ſich in der dritten Perſon ſprach, (Karl will eſſen, gehen u. ſ. w.) und daß ihm gleichſam ein Licht aufgegangen zu ſein ſcheint, wenn es den Anfang macht durch Ich zu ſprechen; von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. — Vorher *fühlte* es blos ſich ſelbſt, jetzt *denkt* es ſich ſelbſt. — Die Erklärung dieſes Phänomens möchte dem Anthropologen ziemlich ſchwer fallen.

---

†) §. 1—6 ſind in der 1. Ausg. als „erſter Abſchnitt" bezeichnet.

Die Bemerkung: daß ein Kind vor dem erſten Vierteljahr nach ſeiner Geburt weder Weinen noch Lächeln äußert, ſcheint gleichfalls auf Entwickelung gewiſſer Vorſtellungen, von Beleidigung und Unrechtthun, welche gar zur Vernunft hindeuten, zu beruhen. — Daß es den in dieſem Zeitraum ihm vorgehaltenen glänzenden Gegenſtänden mit Augen zu folgen anhebt, iſt der rohe Anfang des Fortſchreitens von *Wahrnehmungen* (Apprehenſion der Empfindungsvorſtellung), um ſie zur *Erkenntniß* der Gegenſtände der Sinne, d. i. der *Erfahrung* zu erweitern.

Daß ferner, wenn es nun zu ſprechen verſucht, das Radbrechen der Wörter es für Mütter und Ammen ſo liebenswürdig und dieſe geneigt macht, es beſtändig zu herzen und zu küſſen, es auch wohl, durch Erfüllung jedes Wunſches und Willens, zum kleinen Befehlshaber zu verziehen: dieſe Liebenswürdigkeit des Geſchöpfs, im Zeitraum ſeiner Entwickelung zur Menſchheit, muß wohl auf Rechnung ſeiner Unſchuld und Offenheit aller ſeiner noch fehlerhaften Aeußerungen, wobei noch kein Hehl und nichts Arges iſt, einerſeits, andererſeits aber auf den natürlichen Hang der Ammen zum Wohlthun an einem Geſchöpf, welches einſchmeichelnd ſich des Anderen Willkühr gänzlich überläßt, geſchrieben werden, da ihm eine Spielzeit, die glücklichſte unter allen, eingewilligt wird, wobei der Erzieher dadurch, daß er ſich ſelber gleichſam zum Kinde macht, dieſe Annehmlichkeit nochmals genießt.

Die *Erinnerung* ſeiner Kinderjahre reicht aber bei Weitem nicht bis an jene Zeit; weil ſie nicht die Zeit der Erfahrungen, ſondern blos zerſtreuter unter den Begriff des Objects noch nicht vereinigter Wahrnehmungen war.

Vom Egoismus.

§. 2.

Von dem Tage an, wo der Menſch anfängt durch Ich zu ſprechen, bringt er ſein geliebtes Selbſt, wo er nur darf, zum

Vorſchein, und der Egoismus ſchreitet unaufhaltſam fort; wenn nicht offenbar, (denn da widerſteht ihm der Egoismus Anderer,) doch verdeckt und mit ſcheinbarer Selbſtverleugnung und vorgeblicher Beſcheidenheit, ſich deſto ſicherer im Urtheil Anderer einen vorzüglichen Werth zu geben.

Der Egoismus kann dreierlei Anmaßungen enthalten: die des Verſtandes, des Geſchmackes und des praktiſchen Intereſſe, d. i. er kann logiſch, oder äſthetiſch, oder praktiſch ſein.

Der logiſche **Egoiſt** hält es für unnöthig, ſein Urtheil auch am Verſtande Anderer zu prüfen, gleich als ob er dieſes Probirſteins (criterium veritatis externum) gar nicht bedürfe. Es iſt aber ſo gewiß, daß wir dieſes Mittel, uns der Wahrheit unſeres Urtheils zu verſichern, nicht entbehren können, daß es vielleicht der wichtigſte Grund iſt, warum das gelehrte Volk ſo dringend nach der Freiheit der Feder ſchreit; weil, wenn dieſe verweigert wird, uns zugleich ein großes Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unſerer eigenen Urtheile zu prüfen und wir dem Irrthum preisgegeben werden. Man ſage ja nicht, daß wenigſtens die Mathematik privilegirt ſei, aus eigener Machtvollkommenheit abzuſprechen; denn wäre nicht die wahrgenommene durchgängige Uebereinſtimmung der Urtheile des Meßkünſtlers mit dem Urtheile aller Anderen, die ſich dieſem Fache mit Talent und Fleiß widmeten, vorhergegangen, ſo würde ſie ſelbſt der Beſorgniß, irgendwo in Irrthum zu fallen, nicht entnommen ſein. — Gibt es doch auch manche Fälle, wo wir ſogar dem Urtheil unſerer eigenen Sinne allein nicht trauen, z. B. ob ein Geklingel blos in unſeren Ohren, oder ob es das Hören wirklich gezogener Glocken ſei, ſondern noch Andere zu befragen nöthig finden, ob es ihnen nicht auch ſo dünke. Und ob wir gleich im Philoſophiren wohl eben nicht, wie die Juriſten ſich auf Urtheile der Rechtserfahrenen, uns auf Anderer Urtheile zur Beſtätigung unſerer eigenen berufen dürfen, ſo würde doch ein jeder Schriftſteller, der keinen Anhang findet, mit ſeiner öffentlich erklärten Meinung, die ſonſt von Wichtigkeit iſt, in Verdacht des Irrthums kommen.

Eben darum iſt es ein *Wageſtück*: eine der allgemeinen Meinung, ſelbſt der Verſtändigen, widerſtreitende Behauptung ins Publicum zu ſpielen. Dieſer Anſchein des Egoismus heißt die *Paradoxie*. Es iſt nicht eine Kühnheit, etwas auf die Gefahr, daß es unwahr ſei, ſondern nur daß es bei Wenigen Eingang finden möchte, zu wagen. — Vorliebe fürs Paradoxe iſt zwar *logiſcher Eigenſinn*, nicht Nachahmer von Anderen ſein zu wollen, ſondern als ſeltener Menſch zu erſcheinen, ſtatt deſſen ein ſolcher oft nur den *Seltſamen* macht. Weil aber doch ein Jeder ſeinen *eigenen Sinn* haben und behaupten muß (Si omnes patres sic, at ego non sic. *Abaelard*.), ſo iſt der Vorwurf der Paradoxie, wenn ſie nicht auf Eitelkeit, ſich blos unterſcheiden zu wollen, gegründet iſt, von keiner ſchlimmen Bedeutung. — Dem Paradoxen iſt das *Alltägige* entgegengeſetzt, was die gemeine Meinung auf ſeiner Seite hat. Aber bei dieſem iſt ebenſo wenig Sicherheit, wo nicht noch weniger, weil es einſchläfert; ſtatt deſſen das Paradoxon das Gemüth zur Aufmerkſamkeit und Nachforſchung erweckt, die oft zu Entdeckungen führt.

Der *äſthetiſche* Egoiſt iſt derjenige, dem ſein eigener *Geſchmack* ſchon genügt; es mögen nun Andere ſeine Verſe, Malereien, Muſik u. dgl. noch ſo ſchlecht finden, tadeln oder gar verlachen. Er beraubt ſich ſelbſt des Fortſchritts zum Beſſeren, wenn er ſich mit ſeinem Urtheil iſolirt, ſich ſelbſt Beifall klatſcht, und den Probirſtein des Schönen der Kunſt nur in ſich allein ſucht.

Endlich iſt der *moraliſche* Egoiſt der, welcher alle Zwecke auf ſich ſelbſt einſchränkt, der keinen Nutzen worin ſieht, als in dem, was ihm nützt, auch wohl als Eudämoniſt, blos im Nutzen und der eigenen Glückſeligkeit, nicht in der Pflichtvorſtellung, den oberſten Beſtimmungsgrund ſeines Willens ſetzt. Denn weil jeder andere Menſch ſich auch andere Begriffe von dem macht, was er zur Glückſeligkeit rechnet, ſo iſt's gerade der Egoismus, der es ſo weit bringt, gar keinen Probirſtein des ächten Pflichtbegriffs zu haben, als welcher durchaus ein allgemein geltendes Princip ſein muß. — Alle Eudämoniſten ſind daher praktiſche Egoiſten.

Dem Egoismus kann nur der Pluralismus entgegengeſetzt werden, d. i. die Denkungsart: ſich nicht als die ganze Welt in ſeinem Selbſt befaſſend, ſondern als einen bloſen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten. — So viel gehört davon zur Anthropologie. — Denn was dieſen Unterſchied nach metaphyſiſchen Begriffen betrifft, ſo liegt er ganz außer dem Felde der hier abzuhandelnden Wiſſenſchaft. Wenn nämlich blos die Frage wäre, ob ich, als denkendes Weſen, außer meinem Daſein noch das Daſein eines Ganzen anderer, mit mir in Gemeinſchaft ſtehender Weſen (Welt genannt) anzunehmen Urſache habe, ſo iſt ſie nicht anthropologiſch, ſondern blos metaphyſiſch.

Anmerkung.

Ueber die Förmlichkeit der egoiſtiſchen Sprache.

Die Sprache des Staatsoberhaupts zum Volk iſt in unſeren Zeiten gewöhnlich pluraliſtiſch (Wir N. von Gottes Gnaden u. ſ. w.). Es fragt ſich, ob der Sinn hiebei nicht vielmehr egoiſtiſch, d. i. eigene Machtvollkommenheit anzeigend, und ebendaſſelbe bedeuten ſolle, was der König von Spanien mit ſeinem Io el Rey (Ich der König) ſagt. Es ſcheint aber doch, daß jene Förmlichkeit der höchſten Autorität urſprünglich habe Herablaſſung (Wir, der König und ſein Rath, oder die Stände) andeuten ſollen. — Wie iſt es aber zugegangen, daß die wechſelſeitige Anrede, welche in den alten claſſiſchen Sprachen durch Du, mithin unitariſch, ausgedrückt wurde, von verſchiedenen, vornehmlich Germaniſchen Völkern, pluraliſtiſch, durch Ihr bezeichnet worden? wozu die Deutſchen noch zwei eine größere Auszeichnung der Perſon, mit der man ſpricht, andeutende Ausdrücke, nämlich den des Er und des Sie, (gleich als wenn es gar keine Anrede, ſondern Erzählung vom Abweſenden und zwar entweder Einem oder Mehreren wäre,) erfunden haben; worauf endlich, zu Vollendung aller Ungereimtheiten, der vorgeblichen Demüthigung unter dem Angeredeten und Erhebung des Anderen über ſich, ſtatt der Perſon, das Abſtractum der Qualität des Standes des Angeredeten (Ew. Gnaden, Hochgeboren, Hoch-

und Wohledlen u. dgl.) in Gebrauch gekommen. — Alles vermuthlich durch das Feudalweſen, nach welchem dafür geſorgt wurde, daß von der königlichen Würde an durch alle Abſtufungen bis dahin, wo die Menſchenwürde gar aufhört und blos der Menſch bleibt, d. i. bis zu dem Stande des Leibeigenen, der allein von ſeinem Oberen durch Du angeredet werden, oder eines Kindes, was noch nicht einen eigenen Willen haben darf, — der Grad der Achtung, der dem Vornehmeren gebührt, ja nicht verfehlt würde.

Von dem willkührlichen Bewußtſein ſeiner Vorſtellungen.

§. 3.

Das Beſtreben ſich ſeiner Vorſtellungen bewußt zu werden, iſt entweder das Aufmerken (attentio), oder das Abſehen von einer Vorſtellung, deren ich mir bewußt bin (abstractio). — Das Letztere iſt nicht etwa bloſe Unterlaſſung und Verabſäumung des Erſteren, (denn das wäre Zerſtreuung, distractio,) ſondern ein wirklicher Act des Erkenntnißvermögens, eine Vorſtellung, deren ich mir bewußt bin, von der Verbindung mit anderen in Einem Bewußtſein abzuhalten. — Man ſagt daher nicht, etwas abſtrahiren (abſondern), ſondern von etwas d. i. einer Beſtimmung des Gegenſtandes meiner Vorſtellung abſtrahiren, wodurch dieſe die Allgemeinheit eines Begriffs erhält und ſo in den Verſtand aufgenommen wird.

Von einer Vorſtellung abſtrahiren zu können, ſelbſt wenn ſie ſich dem Menſchen durch den Sinn aufdringt, iſt ein weit größeres Vermögen, als das zu attendiren; weil es eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths beweiſt, den Zuſtand ſeiner Vorſtellungen in ſeiner Gewalt zu haben (animus sui compos). — In dieſer Rückſicht iſt nun das Abſtractionsvermögen viel ſchwerer, aber auch wichtiger, als das der Attention, wenn es Vorſtellungen der Sinne betrifft.

Viele Menſchen ſind unglücklich, weil ſie nicht abſtrahiren können. Der Freier könnte eine gute Heirath machen, wenn er nur über eine Warze im Geſicht oder eine Zahnlücke ſeiner Geliebten wegſehen könnte. Es iſt aber eine beſondere Unart unſeres Attentionsvermögens, gerade darauf, was fehlerhaft an Anderen iſt, auch unwillkührlich ſeine Aufmerkſamkeit zu heften; ſeine Augen auf einen dem Geſicht gerade gegenüber am Rock fehlenden Knopf, oder die Zahnlücke, oder einen angewohnten Sprachfehler zu richten, und den Anderen dadurch zu verwirren, ſich ſelbſt aber auch im Umgange das Spiel zu verderben. — Wenn das Hauptſächliche gut iſt, ſo iſt es nicht allein billig, ſondern auch klüglich gehandelt, über das Ueble an Anderen, ja ſelbſt unſeres eigenen Glückszuſtandes, wegzuſehen; aber dieſes Vermögen zu abſtrahiren iſt eine Gemüthsſtärke, welche nur durch Uebung erworben werden kann.

Von dem Beobachten ſeiner ſelbſt.

§. 4.

Das Bemerken (animadvertere) iſt noch nicht ein Beobachten (observare) ſeiner ſelbſt. Das Letztere iſt eine methodiſche Zuſammenſtellung der an uns ſelbſt gemachten Wahrnehmungen, welche den Stoff zum Tagebuch eines Beobachters ſeiner ſelbſt abgibt und leichtlich zu Schwärmerei und Wahnſinn hinführt.

Das Aufmerken (attentio) auf ſich ſelbſt, wenn man mit Menſchen zu thun hat, iſt zwar nothwendig, muß aber im Umgange nicht ſichtbar werden; denn da macht es entweder genirt (verlegen) oder affectirt (geſchroben). Das Gegentheil von beiden iſt die Ungezwungenheit (das air dégagé); ein Vertrauen zu ſich ſelbſt, von Anderen in ſeinem Anſtande nicht nachtheilig beurtheilt zu werden. Der, welcher ſich ſo ſtellt, als ob er ſich vor dem Spiegel beurtheilen wolle, wie es ihm laſſe, oder ſo ſpricht, als ob er ſich, (nicht blos als ob ein Anderer ihn) ſprechen höre, iſt eine Art von Schauſpieler. Er will repräſentiren und erkünſtelt einen Schein von ſeiner eigenen Perſon; wodurch, wenn man dieſe Bemühung an ihm wahrnimmt, er im Urtheil Anderer einbüßt, weil ſie den Verdacht einer Abſicht zu betrügen erregt. †)

---

†) 1. Ausg.: „weil ſie von einer Abſicht zu betrügen Verdacht erregt.“

Man nennt die Freimüthigkeit in der Manier ſich äußerlich zu zeigen, die zu keinem ſolchen Verdacht Anlaß gibt, das natürliche Betragen, (welches darum doch nicht alle ſchöne Kunſt und Geſchmacksbildung ausſchließt,) und es gefällt durch die bloſe Wahrhaftigkeit in Aeußerungen. Wo aber zugleich Offenherzigkeit aus Einfalt, d. i. aus Mangel einer ſchon zur Regel gewordenen Verſtellungskunſt aus der Sprache hervorblickt, da heißt ſie Naivetät.

Die offene Art ſich zu erklären an einem der Mannbarkeit ſich nähernden Mädchen, oder einem mit der ſtädtiſchen Manier unbekannten Landmann, erweckt, durch die Unſchuld und Einfalt (die Unwiſſenheit in der Kunſt zu ſcheinen) ein fröhliches Lachen bei denen, die in dieſer Kunſt ſchon geübt und gewitzigt ſind. Nicht ein Auslachen mit Verachtung; denn man ehrt doch hiebei im Herzen die Lauterkeit und Aufrichtigkeit; ſondern ein gutmüthiges liebevolles Belachen der Unerfahrenheit in der böſen, obgleich auf unſere ſchon verdorbene Menſchennatur gegründeten Kunſt zu **ſcheinen**, die man eher beſeufzen, als belachen ſollte, wenn man ſie mit der Idee einer noch unverdorbenen Natur vergleicht.*) Es iſt eine augenblickliche Fröhlichkeit, wie von einem bewölkten Himmel, der ſich an einer Stelle einmal öffnet, den Sonnenſtrahl durchzulaſſen, aber ſich ſofort wieder zuſchließt, um der blöden Maulwurfsaugen der Selbſtſucht zu ſchonen.

Was aber die eigentliche Abſicht dieſes Paragraphs betrifft, nämlich die obige Warnung, ſich mit der Ausſpähung und gleichſam ſtudirten Abfaſſung einer inneren Geſchichte des unwillkührlichen Laufs ſeiner Gedanken und Gefühle durchaus nicht zu befaſſen, ſo geſchieht ſie darum, weil es der gerade Weg iſt, in Kopfverwirrung vermeinter höherer Eingebungen, und, ohne unſer Zuthun, wer weiß woher, auf uns einfließenden Kräfte, in Illuminatismus oder Terrorismus zu gerathen. Denn unvermerkt machen wir hier vermeinte Entdeckungen von dem, was wir ſelbſt in uns hineingetragen haben; wie eine Bourignon mit ſchmeichelhaften, oder ein Pascal mit ſchreckenden und ängſtlichen Vorſtellungen, in welchen Fall ſelbſt ein ſonſt vortrefflicher Kopf, Albrecht Haller, gerieth, der, bei ſeinem lange geführten, oft auch unterbrochenen Diarium ſeines Seelenzuſtandes zuletzt dahin gelangte, einen berühmten Theologen, ſeinen vormaligen akademiſchen Collegen, den D. Leß zu befragen: ob er nicht in ſeinem weitläuftigen Schatz der Gottesgelahrtheit Troſt für ſeine beängſtigte Seele antreffen könne.

---

*) In Rückſicht auf dieſe könnte man den bekannten Vers des Perſius ſo parodiren: Naturam videant ingemiscantque relicta.

Die verſchiedenen Acte der Vorſtellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich ſie herbeirufe, iſt des Nachdenkens wohl werth; für Logik und Metaphyſik nöthig und nützlich. — Aber ſich belauſchen zu wollen, ſo wie ſie auch ungerufen von ſelbſt ins Gemüth kommen, (das geſchieht durch das Spiel der unabſichtlich dichtenden Einbildungskraft,) iſt, weil alsdann die Principien des Denkens nicht, (wie ſie ſollen,) vorangehen, ſondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnißvermögen und iſt entweder ſchon eine Krankheit des Gemüths (Grillenfängerei), oder führt zu derſelben und zum Irrhauſe. Wer von inneren Erfahrungen, (von der Gnade, von Anfechtungen) viel zu erzählen weiß, mag bei ſeiner Entdeckungsreiſe zur Erforſchung ſeiner ſelbſt immer nur in Anticyra vorher anlanden. Denn es iſt mit jenen inneren Erfahrungen nicht ſo bewandt, wie mit den äußeren, von Gegenſtänden im Raum, worin die Gegenſtände neben einander und als bleibend feſtgehalten erſcheinen.†) Der innere Sinn ſieht die Verhältniſſe ſeiner Beſtimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung nothwendig iſt, Statt findet.*)

---

†) 1. Ausg. „worin die . . . . feſtgehalten Erfahrungen abgeben."

*) Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (ein Gedanke) möglich wird, die Reflexion, die Empfänglichkeit (Receptivität), wodurch eine Wahrnehmung (*perceptio*) d. i. empiriſche Anſchauung möglich wird, die Apprehenſion, beide Acte aber mit Bewußtſein vorſtellen, ſo kann das Bewußtſein ſeiner ſelbſt (*apperceptio*) in

Von den Vorſtellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu ſein.

§. 5.

Vorſtellungen zu haben und ſich ihrer doch nicht bewußt zu ſein, darin ſcheint ein Widerſpruch zu liegen; denn wie können wir wiſſen, daß wir ſie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt ſind? Dieſen Einwurf machte ſchon Locke, der darum auch das Daſein ſolcher Art Vorſtellungen verwarf. — Allein wir können uns doch mittelbar bewußt ſein, eine Vorſtellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt ſind. — Dergleichen Vorſtellungen heißen dann dunkle; die übrigen ſind klar, und, wenn ihre Klarheit ſich auch auf die Theilvorſtellungen eines Ganzen derſelben und ihre Verbindung erſtreckt, deutliche Vorſtellungen; es ſei des Denkens oder der Anſchauung.

Wenn ich weit von mir auf einer Wieſe einen Menſchen zu ſehen mir bewußt bin, ob ich gleich ſeine Augen, Naſe, Mund u. ſ. w. zu ſehen mir nicht bewußt bin, ſo ſchließe ich eigentlich nur, daß dies Ding ein Menſch ſei; denn wüßte ich darum, weil

---

das der Reflexion und das der Apprehenſion eingetheilt werden. Das erſtere iſt ein Bewußtſein des Verſtandes, das zweite der innere Sinn; jenes die reine, dieſes die empiriſche Apperception, da dann jene fälſchlich der innere Sinn genannt wird. — In der Pſychologie erforſchen wir uns ſelbſt nach unſeren Vorſtellungen des innern Sinnes; in der Logik aber nach dem, was das intellectuelle Bewußtſein an die Hand gibt. — Hier ſcheint uns nun das Ich doppelt zu ſein, (welches widerſprechend wäre:) 1) das Ich, als Subject des Denkens (in der Logik), welches die reine Apperception bedeutet, (das blos reflectirende Ich,) und von welchem gar nichts weiter zu ſagen, ſondern das eine ganz einfache Vorſtellung iſt; 2) das Ich, als das Object der Wahrnehmung, mithin des innern Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen.

Die Frage, ob bei den verſchiedenen inneren Veränderungen des Gemüths (ſeines Gedächtniſſes oder der von ihm angenommenen Grundſätze) der Menſch, wenn er ſich dieſer Veränderungen bewußt iſt, noch ſagen könne: er ſei ebenderſelbe (der Seele nach), iſt eine ungereimte Frage; denn er kann ſich dieſer Veränderungen nur dadurch bewußt ſein, daß er ſich in den verſchiedenen Zuſtänden als ein und daſſelbe Subject vorſtellt, und das Ich des Menſchen iſt zwar der Form (der Vorſtellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach.

ich mir nicht bewußt bin, dieſe Theile des Kopfs (und ſo auch die übrigen Theile dieſes Menſchen) wahrzunehmen, die Vorſtellung derſelben in meiner Anſchauung gar nicht zu haben behaupten, ſo würde ich auch nicht ſagen können, daß ich einen Menſchen ſehe; denn aus dieſen Theilvorſtellungen iſt die ganze (des Kopfs oder des Menſchen) zuſammengeſetzt.

Daß das Feld unſerer Sinnenanſchauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewußt ſind, ob wir gleich unbezweifelt ſchließen können, daß wir ſie haben, d. i. dunkler Vorſtellungen im Menſchen (und ſo auch in Thieren), unermeßlich ſei, die klaren dagegen nur unendlich wenige Puncte derſelben enthalten, die dem Bewußtſein offen liegen; daß gleichſam auf der großen Charte unſeres Gemüths nur wenig Stellen illuminirt ſind, kann uns Bewunderung über unſer eigenes Weſen einflößen; denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht! ſo würde auch ohne Zuthun des Mindeſten, (z. B. wenn wir einen Literator mit Allem dem nehmen, was er in ſeinem Gedächtniß hat,) gleichſam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen. Alles, was das bewaffnete Auge durchs Teleſkop (etwa am Monde) oder durchs Mikroſkop (an Infuſionsthierchen) entdeckt, wird durch unſere bloſen Augen geſehen; denn dieſe optiſchen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtſtrahlen und dadurch erzeugte Bilder ins Auge, als auch ohne jene künſtliche Werkzeuge ſich auf der Netzhaut gemalt haben würden, ſondern breiten ſie nur mehr aus, um uns ihrer bewußt zu werden. — Eben das gilt von den Empfindungen des Gehörs, wenn der Muſiker mit zehn Fingern und beiden Füßen eine Phantaſie auf der Orgel ſpielt, und wohl auch noch mit einem neben ihm Stehenden ſpricht, wo ſo eine Menge Vorſtellungen in wenig Augenblicken in der Seele erweckt werden, deren jede zu ihrer Wahl überdem noch ein beſonderes Urtheil über die Schicklichkeit bedurfte; weil ein einziger der Harmonie nicht gemäßer Fingerſchlag ſofort als Mißlaut vernommen werden würde, und doch das Ganze ſo ausfällt, daß der frei phantaſirende Muſiker oft wünſchen möchte, manches von ihm glücklich ausgeführte Stück, dergleichen er vielleicht ſonſt mit allem Fleiß nicht ſo gut zu Stande zu bringen hofft, in Noten aufbehalten zu haben.

So iſt das Feld *dunkler* Vorſtellungen das größte im Menſchen. — Weil es aber dieſen nur in ſeinem paſſiven Theile, als Spiel der Empfindungen wahrnehmen läßt, ſo gehört die Theorie derſelben doch nur zur phyſiologiſchen Anthropologie, nicht zur pragmatiſchen, worauf es hier eigentlich abgeſehen iſt.

Wir ſpielen nämlich oft mit dunklen Vorſtellungen, und haben ein Intereſſe, beliebte oder unbeliebte Gegenſtände vor der Einbildungskraft in Schatten zu ſtellen; öfter aber noch ſind wir ſelbſt ein Spiel dunkler Vorſtellungen, und unſer Verſtand vermag nicht ſich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluß derſelben verſetzt, ob er ſie gleich als Täuſchung anerkennt.

So iſt es mit der Geſchlechtsliebe bewandt, ſofern ſie eigentlich nicht das Wohlwollen, ſondern vielmehr den Genuß ihres Gegenſtandes beabſichtigt. Wie viel Witz iſt nicht von jeher verſchwendet worden, einen dünnen Flor über das zu werfen, was zwar beliebt iſt, aber doch den Menſchen mit der gemeinen Thiergattung in ſo naher Verwandtſchaft ſehen läßt, daß die Schamhaftigkeit dadurch aufgefordert wird, und die Ausdrücke in feiner Geſellſchaft nicht unverblümt, wenngleich zum Belächeln durchſcheinend genug, hervortreten dürfen. — Die Einbildungskraft mag hier gern im Dunkeln ſpazieren, und es gehört immer nicht gemeine Kunſt dazu, wenn, um den *Cynismus* zu vermeiden, man nicht in den lächerlichen *Purismus* zu verfallen Gefahr laufen will.

Andererſeits ſind wir aber auch oft genug das Spiel dunkler Vorſtellungen, welche nicht verſchwinden wollen, wenn ſie gleich der Verſtand beleuchtet. Sich das Grab in ſeinem Garten oder unter einem ſchattigen Baum, im Felde oder im trockenen Boden zu beſtellen, iſt oft eine wichtige Angelegenheit für einen Sterbenden; obzwar er im erſteren Fall keine ſchöne Ausſicht zu hoffen, im letzteren aber von der Feuchtigkeit den Schnupfen zu beſorgen nicht Urſache hat.

Daß das Kleid den Mann mache, gilt in gewiſſem Maaße auch für den Verſtändigen. Das Ruſſiſche Sprichwort ſagt zwar:

„Man empfängt den Gaſt nach ſeinem Kleide und begleitet ihn nach ſeinem Verſtande“; aber der Verſtand kann doch den Eindruck dunkler Vorſtellungen von einer gewiſſen Wichtigkeit, den eine wohlgekleidete Perſon macht, nicht verhüten, ſondern allenfalls nur das vorläufig über ſie gefällte Urtheil hintennach zu berichtigen den Vorſatz haben.

Sogar wird ſtudirte Dunkelheit oft mit gewünſchtem Erfolg gebraucht, um Tiefſinn und Gründlichkeit vorzuſpiegeln; wie etwa in der Dämmerung oder durch einen Nebel geſehene Gegenſtände immer größer geſehen werden, als ſie ſind.*) Das Skotiſon (mach's dunkel) iſt der Machtſpruch aller Myſtiker, um durch gekünſtelte Dunkelheit Schatzgräber der Weisheit anzulocken. — Aber überhaupt iſt auch ein gewiſſer Grad des Räthſelhaften in einer Schrift dem Leſer nicht unwillkommen; weil ihm dadurch ſeine eigene Scharfſinnigkeit fühlbar wird, das Dunkle in klare Begriffe aufzulöſen.

Von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewußtſein ſeiner Vorſtellungen.

§. 6.

Das Bewußtſein ſeiner Vorſtellungen, welches zur Unterſcheidung eines Gegenſtandes von anderen zureicht, iſt **Klarheit.** Dasjenige aber, wodurch auch die Zuſammenſetzung der Vorſtellungen klar wird, heißt **Deutlichkeit.** Die letztere macht es allein, daß eine Summe von Vorſtellungen Erkenntniß wird; worin dann, weil eine jede Zuſammenſetzung mit Bewußtſein Einheit deſſelben, folglich eine Regel für jene vorausſetzt, Ordnung in dieſem Mannigfaltigen gedacht wird. — Der deutlichen Vorſtellung kann man nicht die verworrene (perceptio confusa), ſondern muß ihr blos die undeutliche (mere clara) entgegenſetzen. Was verworren iſt, muß zuſammengeſetzt ſein; denn im Einfachen gibt es weder Ordnung, noch Verwirrung. Die letztere iſt alſo die Urſache der Undeutlichkeit, nicht die Definition derſelben. — In jeder vielhaltigen Vorſtellung (perceptio complexa), dergleichen ein jedes Erkenntniß iſt, (weil dazu immer Anſchauung und Begriff erfordert wird,) beruht die Deutlichkeit auf der Ordnung, nach der die Theilvorſtellungen zuſammengeſetzt werden, die dann entweder (die bloſe Form betreffend) eine blos logiſche Eintheilung in obere und untergeordnete (perceptio primaria et secundaria), oder eine reale Eintheilung in Haupt- und Nebenvorſtellungen (perceptio principalis et adhaerens) veranlaſſen; durch welche Ordnung das Erkenntniß deutlich wird. — Man ſieht wohl, daß, wenn das Vermögen der Erkenntniß überhaupt Verſtand (in der allgemeinſten Bedeutung des Worts) heißen ſoll, dieſer das Auffaſſungsvermögen (attentio) gegebener Vorſtellungen, um Anſchauung, das Abſonderungsvermögen deſſen, was mehreren gemein iſt (abstractio), um Begriff, und das Ueberlegungsvermögen (reflexio), um Erkenntniß des Gegenſtandes hervorzubringen, enthalten müſſe.

---

*) Dagegen beim Tageslicht beſehen, ſcheint das, was heller iſt, als die umgebenden Gegenſtände, auch größer zu ſein, z. B. weiße Strümpfe ſtellen vollere Waden vor, als ſchwarze; ein Feuer in der Nacht auf einem hohen Berge angelegt, ſcheint größer zu ſein, als man es beim Ausmeſſen befindet. — Vielleicht läßt ſich daraus auch die ſcheinbare Größe des Mondes und eben ſo die dem Anſchein nach größere Weite der Sterne von einander, nahe am Horizont, erklären; denn in beiden Fällen erſcheinen uns leuchtende Gegenſtände, die nahe am Horizont durch eine mehr verdunkelnde Luftſchicht geſehen werden, als hoch am Himmel, und was dunkel iſt, wird durch das umgebende Licht auch als kleiner beurtheilt. Beim Scheibenſchießen würde alſo eine ſchwarze Scheibe, mit einem weißen Zirkel in der Mitte, zum Treffen günſtiger ſein, als umgekehrt.

Man nennt den, welcher dieſe Vermögen im vorzüglichen Grade beſitzt, einen Kopf; den, dem ſie in ſehr kleinem Maaß beſcheert ſind, einen Pinſel, (weil er immer von Anderen geführt zu werden bedarf;) den aber, der ſogar Originalität im Gebrauch deſſelben bei ſich führt, (kraft deren er, was gewöhnlicher Weiſe unter fremder Leitung gelernt werden muß, aus ſich ſelbſt hervorbringt,) ein Genie.

Der nichts gelernt hat, was man doch gelehrt werden muß, um es zu wiſſen, heißt ein Ignorant, wenn er es hätte wiſſen ſollen; ſofern er einen Gelehrten vorſtellen will†); denn ohne dieſen

---

†) 1. Ausg.: „(indem er einen Gelehrten vorſtellen will;) —“

Anſpruch kann er ein großes Genie ſein. Der, welcher nicht ſelbſt denken, wenngleich viel lernen kann, wird ein beſchränkter†) Kopf (bornirt) genannt. — Man kann ein vaſter Gelehrter (Maſchine zur Unterweiſung Anderer, wie man ſelbſt unterwieſen werden,) und in Anſehung des vernünftigen Gebrauchs ſeines hiſtoriſchen Wiſſens dabei doch ſehr bornirt ſein. — Der, deſſen Verfahren mit dem, was er gelernt hat, in der öffentlichen Mittheilung den Zwang der Schule, (alſo Mangel der Freiheit im Selbſtdenken) verräth, iſt der Pedant; er mag übrigens Gelehrter, oder Soldat, oder gar Hofmann ſein. Unter dieſen iſt der gelehrte Pedant im Grunde noch der erträglichſte; weil man doch von ihm lernen kann; dahingegen die Peinlichkeit in Formalien (die Pedanterie) bei den letzteren nicht allein nutzlos, ſondern auch, wegen des Stolzes, der dem Pedanten unvermeidlich anhängt, obenein lächerlich wird, da es der Stolz eines Ignoranten iſt.

Die Kunſt aber, oder vielmehr die Gewandtheit, im geſellſchaftlichen Tone zu ſprechen und ſich überhaupt modiſch zu zeigen, welche, vornehmlich wenn es Wiſſenſchaft betrifft, fälſchlich Popularität genannt wird, da ſie vielmehr geputzte Seichtigkeit heißen ſollte††), deckt manche Armſeligkeit des eingeſchränkten Kopfs. Aber nur Kinder laſſen ſich dadurch irre leiten. „Deine Trommel, (ſagte der Quäker beim Addiſon zu dem in der Kutſche neben ihm ſchwatzenden Officier,) iſt ein Sinnbild von Dir; ſie klingt, weil ſie leer iſt."

Um die Menſchen nach ihrem Erkenntnißvermögen (dem Verſtande überhaupt) zu beurtheilen, theilt man ſie in diejenigen ein, denen Gemeinſinn (**sensus communis**), der freilich nicht gemein (**sensus vulgaris**) iſt, zugeſtanden werden muß, und in Leute von Wiſſenſchaft. Die Erſteren ſind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung (**in concreto**), die Anderen für ſich ſelbſt und vor ihrer Anwendung (**in abstracto**). — Man nennt den Verſtand, der zu dem erſteren Erkenntnißvermögen gehört, den geſunden Menſchenverſtand (bon sens), den zum zweiten den hellen Kopf (ingenium perspicax). — Es iſt merkwürdig, daß man ſich den erſteren, welcher gewöhnlich nur als praktiſches Erkenntnißvermögen betrachtet wird, nicht allein als einen, welcher der Cultur entbehren kann, ſondern als einen ſolchen, dem ſie wohl gar nachtheilig iſt, wenn ſie nicht weit genug getrieben wird, vorſtellig macht, ihn daher bis zur Schwärmerei hochpreiſet und ihn als eine Fundgrube in den Tiefen des Gemüths verborgen liegender Schätze vorſtellt, auch bisweilen ſeinen Ausſpruch als Orakel (den Genius des Sokrates) für zuverläſſiger erklärt, als Alles, was ſtudirte Wiſſenſchaft immer zu Markte bringen würde. — So viel iſt gewiß, daß, wenn die Auflöſung einer Frage auf den allgemeinen und angebornen Regeln des Verſtandes, (deren Beſitz Mutterwitz genannt wird,) beruht, es unſicherer iſt, ſich nach ſtudirten und künſtlich aufgeſtellten Principien (dem Schulwitz) umzuſehen und ſeinen Beſchluß darnach abzufaſſen, als wenn man es auf den Ausſchlag der im Dunkeln des Gemüths liegenden Beſtimmungsgründe des Urtheils in Maſſe ankommen läßt, welches man den logiſchen Tact nennen könnte; wo die Ueberlegung den Gegenſtand ſich auf vielerlei Seiten vorſtellig macht und ein richtiges Reſultat herausbringt, ohne ſich der Acte, die hiebei im Inneren des Gemüths vorgehen, bewußt zu werden.

---

†) 1. Ausg.: „ſehr beſchränkter"

††) 1. Ausg.: „fälſchlich Popularität, ſondern vielmehr geputzte Seichtigkeit genannt werden kann."

Der geſunde Verſtand aber kann dieſe ſeine Vorzüglichkeit nur in Anſehung eines Gegenſtandes der Erfahrung beweiſen; nicht allein durch dieſe an Erkenntniß zu wachſen, ſondern ſie (die Erfahrung) ſelbſt zu erweitern, aber nicht in ſpeculativer, ſondern blos in empiriſch-praktiſcher Rückſicht. Denn in jener bedarf es wiſſenſchaftlicher Principien a priori; in dieſer aber können es auch Erfahrungen, d. i. Urtheile ſein, die durch Verſuch und Erfolg continuirlich bewährt werden.

Von der Sinnlichkeit im Gegenſatz mit dem Verſtande †).

§. 7.

In Anſehung des Zuſtandes der Vorſtellungen iſt mein Gemüth entweder handelnd und zeigt Vermögen (facultas), oder es iſt leidend und beſteht in Empfänglichkeit (receptivitas). Ein Erkenntniß enthält beides verbunden in ſich, und die Möglichkeit, eine ſolche zu haben, führt den Namen des Erkenntnißvermögens von dem vornehmſten Theile derſelben, nämlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu ſondern.

Vorſtellungen, in Anſehung deren ſich das Gemüth leidend verhält, durch welche alſo das Subject afficirt wird, (dieſes mag ſich nun ſelbſt afficiren oder von einem Object afficirt werden,) gehören zum ſinnlichen; diejenigen aber, welche ein bloſes Thun (das Denken) enthalten, zum intellectuellen Erkenntnißvermögen. Jenes wird auch das untere, dieſes aber das obere Erkenntnißvermögen genannt.*) Jenes hat den Charakter der Paſſivität des inneren Sinnes der Empfindungen, dieſes der Spontaneität der Apperception, d. i. des reinen Bewußtſeins der Handlung, welche das Denken ausmacht und zur Logik (einem Syſtem der Regeln des Verſtandes), ſo wie jener zur Pſychologie (einem Inbegriff aller inneren Wahrnehmungen unter Naturgeſetzen) gehört und innere Erfahrung begründet.

---

†) §. 7 – 22 ſind in der 1. Ausg. als „zweiter Abſchnitt" bezeichnet.

*) Die Sinnlichkeit blos in der Undeutlichkeit der Vorſtellungen, die Intellectualität dagegen in der Deutlichkeit zu ſetzen, und hiemit einen blos formalen (logiſchen) Unterſchied des Bewußtſeins, ſtatt des realen (pſychologiſchen), der nicht blos die Form, ſondern auch den Inhalt des Denkens betrifft, zu ſetzen, war ein großer Fehler der Leibnitz-Wolf'ſchen Schule, nämlich die Sinnlichkeit blos in einem Mangel (der Klarheit der Theilvorſtellungen), folglich der Undeutlichkeit zu ſetzen, die Beſchaffenheit aber der Verſtandesvorſtellung in der Deutlichkeit; da jene doch etwas ſehr Poſitives und ein unentbehrlicher Zuſatz zu der letzteren iſt, um ein Erkenntniß hervorzubringen. – Leibnitz aber war eigentlich Schuld daran. Denn Er, der Platoniſchen Schule anhängig, nahm angeborne reine Verſtandes-

Anmerkung. Der Gegenſtand der Vorſtellung, der nur die Art enthält, wie ich von ihm afficirt werde, kann von mir nur erkannt werden, wie er mir erſcheint, und alle Erfahrung (empiriſche Erkenntniß), die innere nicht minder, als die äußere, iſt nur Erkenntniß der Gegenſtände, wie ſie uns erſcheinen, nicht wie ſie (für ſich allein betrachtet) ſind. Denn es kommt alsdann nicht blos auf die Beſchaffenheit des Objects der Vorſtellung, ſondern auf die des Subjects und deſſen Empfänglichkeit an, welcher Art die ſinnliche Anſchauung ſein werde, darauf das Denken deſſelben (der Begriff vom Object) folgt. — Die formale Beſchaffenheit dieſer Receptivität kann nun nicht wiederum noch von den Sinnen abgeborgt werden, ſondern muß (als Anſchauung) a priori gegeben ſein, d. i. es muß eine ſinnliche Anſchauung ſein, welche übrig bleibt, wenngleich alles Empiriſche (Sinnenempfindung Enthaltende) weggelaſſen wird, und dieſes Förmliche der Anſchauung iſt bei inneren Erfahrungen die Zeit.

Weil Erfahrung empiriſches Erkenntniß iſt, zum Erkenntniß aber, (da es auf Urtheilen beruht,) Ueberlegung (reflexio), mithin Bewußtſein, d. i. Thätigkeit in Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der Vorſtellung nach einer Regel der Einheit deſſelben, d. i. Begriff und (vom Anſchauen unterſchiedenes) Denken überhaupt erfordert wird; ſo wird das Bewußtſein in das discurſive, (welches, als logiſch, weil es die Regel gibt, vorangehen muß,) und das intuitive Bewußtſein eingetheilt werden; das erſtere (die reine Apper-

---

anſchauungen, Ideen genannt, an, welche im menſchliſchen Gemüthe, jetzt nur verdunkelt, angetroffen würden und deren Zergliederung und Beleuchtung durch Aufmerkſamkeit wir allein die Erkenntniß der Objecte, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, zu verdanken hätten.

ception ſeiner Gemüthshandlung) iſt einfach. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in ſich und iſt in allen Urtheilen immer ein und daſſelbe, weil es blos dies Förmliche des Bewußtſeins, dagegen die innere Erfahrung das Materielle deſſelben und ein Mannigfaltiges der empiriſchen inneren Anſchauung, das Ich der Apprehenſion, (folglich eine empiriſche Anſchauung†)) enthält.

Ich, als denkendes Weſen, bin zwar mit Mir, als Sinnenweſen, ein und daſſelbe Subject; aber, als Object der inneren empiriſchen Anſchauung, d. i. ſofern ich innerlich von Empfindungen in der Zeit, ſo wie ſie zugleich oder nach einander ſind, afficirt werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir ſelbſt erſcheine, nicht als Ding an ſich ſelbſt. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verſtandesbegriff, (mithin nicht bloſe Spontaneität) iſt, folglich von einer Bedingung ab, in Anſehung deren mein Vorſtellungsvermögen leidend iſt (und gehört zur Receptivität). — Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer nur, wie ich mir erſcheine; welcher Satz dann oft böslicher Weiſe ſo verdreht wird, daß er ſo viel ſagen wolle: es ſcheine mir nur (mihi videri), daß ich gewiſſe Vorſtellungen und Empfindungen habe††), ja überhaupt daß ich exiſtire. — Der Schein iſt der Grund zu einem irrigen Urtheil aus ſubjectiven Urſachen, die fälſchlich für objectiv gehalten werden; Erſcheinung iſt aber gar kein Urtheil, ſondern blos empiriſche Anſchauung, die durch Reflexion und den daraus entſpringenden Verſtandesbegriff zur inneren Erfahrung und hiemit Wahrheit wird.

Daß die Wörter innerer Sinn und Apperception von den Seelenforſchern gemeinhin für gleichbedeutend genommen werden, unerachtet der erſtere allein ein pſychologiſches (angewandtes), die zweite aber blos ein logiſches (reines) Bewußtſein anzeigen ſoll, iſt die Urſache dieſer Irrungen. Daß wir aber durch den erſteren uns nur erkennen können, wie wir uns erſcheinen, erhellt daraus, weil Auffaſſung (apprehensio) der Eindrücke des erſteren eine formale Bedingung der inneren Anſchauung des Subjects, nämlich die Zeit, vorausſetzt, welche kein Verſtandesbegriff iſt und alſo blos als ſubjective Bedingung gilt, wie nach der Beſchaffenheit der menſchlichen Seele uns innere Empfindungen gegeben werden, alſo dieſe uns nicht, wie das Object an ſich iſt, zu erkennen gibt.

---

†) I. Ausg.: „empiriſche Apperception“

††) I. Ausg.: „gewiſſe Vorſtellungen und Empfindungen zu haben,“

Dieſe Anmerkung gehört eigentlich nicht zur Anthropologie. In dieſer ſind nach Verſtandesgeſetzen vereinigte Erſcheinungen Erfahrungen, und da wird nach der Vorſtellungsart der Dinge, wie ſie auch ohne ihr Verhältniß zu den Sinnen in Betrachtung zu ziehen, (mithin an ſich ſelbſt) ſind, gar nicht gefragt; denn dieſe Unterſuchung gehört zur Metaphyſik, welche es mit der Möglichkeit der Erkenntniß a priori zu thun hat. Aber es war doch nöthig ſo weit zurückzugehen, um auch nur die Verſtöße des ſpeculativen Kopfs in Anſehung dieſer Frage abzuhalten. — Da übrigens die Kenntniß des Menſchen durch innere Erfahrung, weil er darnach großentheils auch Andere beurtheilt, von großer Wichtigkeit, aber doch zugleich von vielleicht größerer Schwierigkeit iſt, als die richtige Beurtheilung Anderer, indem der Forſcher ſeines Inneren leichtlich, ſtatt blos zu beobachten, Manches in das Selbſtbewußtſein hinein trägt; ſo iſt es rathſam und ſogar nothwendig, von beobachteten Erſcheinungen in ſich ſelbſt anzufangen, und dann allererſt zu Behauptung gewiſſer Sätze, die die Natur des Menſchen angehen, d. i. zur inneren Erfahrung, fortzuſchreiten.

Apologie für die Sinnlichkeit.

§. 8.

Dem Verſtande bezeigt Jedermann alle Achtung, wie auch die Benennung deſſelben als oberen Erkenntnißvermögens es ſchon anzeigt; wer ihn lobpreiſen wollte, würde mit dem Spott jenes das Lob der Tugend erhebenden Redners (stulte! quis unquam vituperavit?) abgefertigt werden. Aber die Sinnlichkeit iſt in üblem Ruf. Man ſagt ihr viel Schlimmes nach: z. B. 1) daß ſie die Vorſtellungskraft *verwirre*; 2) daß ſie das große Wort führe und als *Herrſcherin*, da ſie doch nur die *Dienerin* des Verſtandes ſein ſollte, halsſtarrig und ſchwer zu bändigen ſei; 3) daß ſie ſogar *betrüge* und man in Anſehung ihrer nicht genug auf ſeiner Hut ſein könne. — Andererſeits fehlt es ihr aber auch nicht an Lobrednern, vornehmlich unter Dichtern und Leuten von Geſchmack, welche die *Verſinnlichung* der Verſtandesbegriffe nicht allein als Verdienſt hochpreiſen, ſondern auch gerade hierin und daß die Begriffe nicht ſo mit peinlicher Sorgfalt in ihre Beſtandtheile zerlegt werden müßten, das *Prägnante* (die Gedankenfülle) oder das *Emphatiſche* (den Nachdruck) der Sprache und das *Einleuchtende* (die Helligkeit im Bewußtſein) der Vorſtellungen ſetzen, die Nacktheit des Verſtandes aber geradezu für Dürftigkeit erklären.*) Wir brauchen hier keinen Panegyriſten, ſondern nur einen Advocaten wider den Ankläger.

Das *Paſſive* in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, iſt eigentlich die Urſache alles des Uebels, was man ihr nachſagt. Die innere Vollkommenheit des Menſchen beſteht darin: daß er den Gebrauch aller ſeiner Vermögen in ſeiner Gewalt habe, um ihn ſeiner *freien Willkühr* zu unterwerfen. Dazu aber wird erfordert, daß der *Verſtand* herrſche, ohne doch die Sinnlichkeit, (die an ſich Pöbel iſt, weil ſie nicht denkt,) zu ſchwächen; weil ohne ſie es keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des geſetzgebenden Verſtandes verarbeitet werden könnte.

---

*) Da hier nur vom Erkenntnißvermögen und alſo von Vorſtellung, (nicht dem Gefühl der Luſt oder Unluſt) die Rede iſt, ſo wird *Empfindung* nichts weiter, als Sinnenvorſtellung (empiriſche Anſchauung), zum Unterſchiede ſowohl von Begriffen (dem Denken), als auch von der reinen Anſchauung (des Raums und der Zeitvorſtellung) bedeuten.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die erſte Anklage.

§. 9.

Die Sinne verwirren nicht. Dem, der ein gegebnes Mannigfaltige zwar *aufgefaßt*, aber noch nicht *geordnet* hat, kann man nicht nachſagen, daß er es *verwirre*. Die Wahrnehmungen der Sinne (empiriſche Vorſtellungen mit Bewußtſein) können nur innere *Erſcheinungen* heißen. Der Verſtand, der hinzukommt und ſie unter einer Regel des Denkens verbindet, (*Ordnung* in das Mannigfaltige hineinbringt,) macht allererſt daraus empiriſches Erkenntniß, d. i. *Erfahrung*. — Es liegt alſo an dem ſeine Obliegenheit vernachläſſigenden *Verſtande*, wenn er keck urtheilt, ohne zuvor die Sinnenvorſtellungen nach Begriffen geordnet zu haben, und dann nachher über die Verworrenheit derſelben klagt, die der ſinnlich gearteten Natur des Menſchen zu Schulden kommen müſſe. Dieſer Vorwurf trifft ſowohl die ungegründete Klage über die Verwirrung der äußeren, als der inneren Vorſtellungen durch die Sinnlichkeit.

Die ſinnlichen Vorſtellungen kommen freilich denen des Verſtandes zuvor und ſtellen ſich in Maſſe dar. Aber deſto reichhaltiger iſt der Ertrag, wenn der Verſtand mit ſeiner Anordnung und intellectuellen Form hinzukommt und z. B. *prägnante* Ausdrücke für den Begriff, *emphatiſche* für das Gefühl und *intereſſante* Vorſtellungen für die Willensbeſtimmung ins Bewußtſein bringt. — *Der Reichthum*, den die Geiſtesproducte in der Redekunſt und Dichtkunſt dem Verſtande auf einmal (in Maſſe) darſtellen, bringt dieſen zwar oft in Verwirrung, wenn er ſich alle Acte der Reflexion, die er hiebei wirklich, obzwar im Dunkeln anſtellt, deutlich machen und auseinanderſetzen ſoll. Aber die Sinnlichkeit iſt hiebei in keiner Schuld, ſondern es iſt vielmehr Verdienſt von ihr, dem Verſtande reichhaltigen Stoff, wogegen die abſtracten Begriffe deſſelben oft nur ſchimmernde Armſeligkeiten ſind, dargeboten zu haben.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die zweite Anklage.

§. 10.

Die Sinne gebieten nicht über den Verſtand. Sie bieten ſich vielmehr nur dem Verſtande an, um über ihren Dienſt zu disponiren. Daß ſie ihre Wichtigkeit nicht verkannt wiſſen wollen, die ihnen vornehmlich in dem zukommt, was man den gemeinen Menſchenſinn (sensus communis) nennt, kann ihnen nicht für Anmaßung, über den Verſtand herrſchen zu wollen, angerechnet werden. Zwar gibt es Urtheile, die man eben nicht *förmlich* vor den Richterſtuhl des Verſtandes zieht, um von ihm abgeurtheilt zu werden; die daher unmittelbar durch den Sinn dictirt zu ſein ſcheinen. Dergleichen enthalten die ſogenanten Sinnſprüche, oder orakelmäßigen Anwandlungen, (wie diejenigen, deren Ausſpruch Sokrates ſeinem Genius zuſchrieb.) Es wird nämlich dabei vorausgeſetzt, daß das *erſte* Urtheil†) über das, was in einem vorkommenden Falle zu thun recht und weiſe iſt, gemeiniglich auch das *richtige* ſei, und durch Nachgrübeln nur verkünſtelt werde. Aber ſie kommen in der That nicht aus den Sinnen, ſondern aus wirklichen, obzwar dunkeln ††) Ueberlegungen des Verſtandes. — Die Sinne machen darauf keinen Anſpruch und ſind, wie das gemeine Volk, welches, wenn es nicht Pöbel iſt (ignobile vulgus), ſeinem Oberen, dem Verſtande, ſich zwar gern unterwirft, aber doch gehört werden will. Wenn aber gewiſſe Urtheile und Einſichten als unmittelbar aus dem inneren Sinn, (nicht vermittelſt des Verſtandes) hervorgehend, ſondern dieſer als für ſich gebietend und Empfindungen für Urtheile geltend angenommen werden, ſo iſt das baare *Schwärmerei*, welche mit der Sinnenverrückung in naher Verwandtſchaft ſteht.

---

†) 1. Ausg.: „zuſchrieb:) daß nämlich das erſte Urtheil" u. ſ. w.

††) 1. Ausg.: „aus, (obzwar dunkeln)" u. ſ. w.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit wider die dritte Anklage.

Die Sinne betrügen nicht. Dieſer Satz iſt die Ablehnung des wichtigſten, aber auch, genau erwogen, nichtigſten Vorwurfs, den man den Sinnen macht; und dieſes darum, nicht weil ſie immer richtig urtheilen, ſondern weil ſie gar nicht urtheilen; weshalb der Irrthum immer nur dem Verſtande zu Laſt fällt. — Doch gereicht dieſem der Sinnenſchein, (species, apparentia,) wenngleich nicht zur Rechtfertigung, doch zur Entſchuldigung; wonach der Menſch†) öfters in den Fall kommt, das Subjective ſeiner Vorſtellungsart für das Objective, (den entfernten Thurm, an dem er keine Ecken ſieht, für rund, das Meer, deſſen entfernter Theil ihm durch höhere Lichtſtrahlen ins Auge fällt, für höher, als das Ufer (altum mare), den Vollmond, den er in ſeinem Aufgange am Horizont durch eine dunſtige Luft ſieht, obzwar er ihn durch denſelben Sehewinkel ins Auge faßt, für entfernter, alſo auch für größer, als wie er hoch am Himmel erſcheint,) und ſo Erſcheinung für Erfahrung zu halten; dadurch aber in Irrthum, als einen Fehler des Verſtandes, nicht den der Sinne, zu gerathen.

Ein Tadel, den die Logik der Sinnlichkeit entgegenwirft, iſt der: daß man dem Erkenntniß, ſo wie es durch ſie befördert wird, Seichtigkeit (Individualität, Einſchränkung aufs Einzelne) vorwirft, da hingegen den Verſtand, der aufs Allgemeine geht, eben darum aber zu Abſtractionen ſich bequemen muß, der Vorwurf der Trockenheit trifft. Die äſthetiſche Behandlung, deren erſte Forderung Popularität iſt, ſchlägt aber einen Weg ein, auf dem beiden Fehlern ausgebeugt werden kann.

---

†) 1. Ausg.: „Entſchuldigung: daß der Menſch“ u. ſ. w.

Vom Können in Anſehung des Erkenntnißvermögens überhaupt.

§. 10a.

Der vorhergehende Paragraph, der vom Scheinvermögen handelte, in dem, was kein Menſch kann, führt uns zur Erörterung der Begriffe vom Leichten und Schweren (leve et grave)†), welche, dem Buchſtaben nach, im Deutſchen zwar nur körperliche Beſchaffenheiten und Kräfte bedeuten, dann aber, wie im Lateiniſchen, nach einer gewiſſen Analogie, das Thunliche (facile) und Comparativ-Unthunliche (difficile) bedeuten ſollen; denn das Kaum-Thunliche wird doch von einem Subject, das an dem Grade ſeines dazu erforderlichen Vermögens zweifelt, in gewiſſen Lagen und Verhältniſſen deſſelben für ſubjectiv-unthunlich gehalten.

Die Leichtigkeit etwas zu thun (promtitudo) muß mit der Fertigkeit in ſolchen Handlungen (habitus) nicht verwechſelt werden. Die erſtere bedeutet einen gewiſſen Grad des menſchlichen Vermögens: — „ich kann, wenn ich will", und bezeichnet ſubjective Möglichkeit; die zweite die ſubjectiv-praktiſche Nothwendigkeit d. i. die Gewohnheit, mithin einen gewiſſen Grad des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch ſeines Vermögens erworben wird: „ich will, weil es die Pflicht gebietet." Daher kann man die Tugend nicht ſo erklären: ſie ſei die Fertigkeit in freien rechtmäßigen Handlungen; denn dann wäre ſie blos Mechanismus der Kraftanwendung; ſondern Tugend iſt die moraliſche Stärke in Befolgung ſeiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, ſondern immer ganz neu und urſprüglich aus der Denkungsart hervorgehen ſoll.

Das Leichte wird dem Schweren, aber oft auch dem Läſtigen entgegengeſetzt. Leicht iſt einem Subject dasjenige, wozu ein großer Ueberſchuß ſeines Vermögens über die zu einer That erforderliche Kraftanwendung in ihm anzutreffen iſt. Was iſt leichter, als die Förmlichkeiten der Viſiten, Gratulationen und Condolenzen zu begehen? Was iſt aber auch einem beſchäftigten Manne beſchwerlicher? Es ſind freundſchaftliche Vexationen (Plackereien), die ein Jeder herzlich wünſcht los zu werden, indeß er doch auch Bedenken trägt, wider den Gebrauch zu verſtoßen.

---

†) 1. Ausg.: „ponderosum"

Welche Vexationen gibt es nicht in äußeren, zur Religion gezählten, eigentlich aber zur kirchlichen Form gezogenen Gebräuchen; wo gerade darin, daß ſie zu nichts nutzen, und in der bloſen Unterwerfung der Gläubigen, ſich durch Ceremonien und Obſervanz, Büßungen und Kaſteiungen, (je mehr, deſto beſſer,) geduldig hudeln zu laſſen, das Verdienſtliche der Frömmigkeit geſetzt wird; indeſſen dieſe Frohndienſte zwar mechaniſch leicht, (weil keine laſterhafte Neigung dabei aufgeopfert werden darf,) aber dem Vernünftigen moraliſch ſehr beſchwerlich und läſtig fallen müſſen. — Wenn daher der große moraliſche Volkslehrer ſagte: „meine Gebote ſind nicht ſchwer,“ ſo wollte er dadurch nicht ſagen: ſie bedürfen nur geringen Aufwand von Kräften, um ſie zu erfüllen; denn in der That ſind ſie, als ſolche, welche reine Herzensgeſinnungen fordern, das Schwerſte unter Allem, was geboten werden mag; aber ſie ſind für einen Vernünftigen doch unendlich leichter, als Gebote einer geſchäftigen Nichtsthuerei, (**gratis anhelare, multa agendo nihil agere,**) dergleichen die waren, welche das Judenthum begründete; denn das Mechaniſchleichte fühlt der vernünftige Mann zentnerſchwer, wenn er ſieht, daß die darauf verwandte Mühe doch zu nichts nützt.

Etwas Schweres leicht zu machen, iſt Verdienſt; es als leicht vorzumalen, ob man gleich es ſelbſt zu leiſten nicht vermag, iſt Betrug. Das, was leicht iſt, zu thun, iſt verdienſtlos. Methoden und Maſchinen, und unter dieſen die Vertheilung unter verſchiedene Künſtler (fabrikenmäßige Arbeit) machen Vieles leicht, was mit eigenen Händen, ohne andere Werkzeuge, zu thun ſchwer ſein würde.

Schwierigkeiten zu zeigen, ehe man die Vorſchrift zur Unternehmung gibt (wie z. B. in Nachforſchungen der Metaphyſik), mag zwar abſchrecken, aber das iſt doch beſſer, als ſie zu verhehlen. Der Alles, was er ſich vornimmt, für leicht hält, iſt leichtſinnig.

Dem Alles, was er thut, leicht läßt, iſt gewandt; ſo wie der, deſſen Thun Mühe verräth, ſchwerfällig. — Die geſellige Unterhaltung (Converſation) iſt ein bloſes Spiel, worin Alles leicht ſein und leicht laſſen muß. Daher die Ceremonie (das Steife) in derſelben, z. B. das feierliche Abſchiednehmen nach einem Gelage, als altväteriſch abgeſchafft iſt.

Die Gemüthsſtimmung der Menſchen bei Unternehmung eines Geſchäfts iſt nach Verſchiedenheit der Temperamente verſchieden. Einige fangen von Schwierigkeiten und Beſorgniſſen an (Melancholiſche), bei Anderen iſt die Hoffnung und vermeinte Leichtigkeit der Ausführung das Erſte, was ihnen in die Gedanken kommt (Sanguiniſche).

Was iſt aber von dem ruhmredigen Ausſpruche der Kraftmänner, der nicht auf bloſem Temperament gegründet iſt, zu halten: **„Was der Menſch will, das kann er?"** Er iſt nichts weiter, als eine hochtönende Tautologie; was er nämlich auf das Geheiß ſeiner moraliſchgebietenden Vernunft will, das ſoll er, folglich kann er es auch thun, (denn das Unmögliche wird ihm die Vernunft nicht gebieten.) Es gab aber vor einigen Jahren ſolche Gecken, die das auch im phyſiſchen Sinne von ſich prieſen und ſich ſo als Weltbeſtürmer ankündigten, deren Race aber vorlängſt ausgegangen iſt.

Endlich macht das Gewohntwerden (consuetudo †)), da nämlich Empfindungen von ebenderſelben Art, durch ihre lange Dauer ohne Abwechſelung, die Aufmerkſamkeit von den Sinnen abziehen und man ſich ihrer kaum mehr bewußt iſt, zwar die Ertragung ††) der Uebel leicht, (die man alsdann fälſchlich mit dem Namen einer Tugend, nämlich der Geduld beehrt,) aber auch das Bewußtſein und die Erinnerung des empfangenen Guten ſchwerer, welches dann gemeiniglich zum Undank (einer wirklichen Untugend) führt. †††)

---

†) 1. Ausg.: „assuefactio"

††) 1. Ausg.: „bewußt iſt; was dann die Ertragung der Uebel leicht macht"

†††) 1. Ausg.: „ſchwerer, mithin gemeiniglich Undank macht, (welches eine Untugend iſt.)"

Aber die Angewohnheit (assuetudo†)) iſt eine phyſiſche innere Nöthigung, nach derſelben Weiſe ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat. Sie benimmt ſelbſt den guten Handlungen eben dadurch ihren moraliſchen Werth, weil ſie der Freiheit des Gemüths Abbruch thut, und überdies zu gedankenloſen Wiederholungen ebendeſſelben Acts††) (Monotonie) führt und dadurch lächerlich wird. — Angewöhnte Flickwörter (Phraſen zu bloſer Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich beſorgt, das Sprüchelchen wiederum hören zu müſſen, und den Redner zur Sprachmaſchine. Die Urſache der Erregung des Ekels, den die Angewohnheit eines Anderen in uns erregt, iſt, weil das Thier hier gar zu ſehr aus dem Menſchen hervorſpringt, das inſtinctmäßig nach der Regel der Angewöhnung, gleich als eine andere (nichtmenſchliche) Natur geleitet wird, und ſo Gefahr läuft, mit dem Vieh in eine und dieſelbe Klaſſe zu gerathen. — Doch können gewiſſe Angewöhnungen abſichtlich geſchehen und eingeräumt werden, wenn nämlich die Natur der freien Willkühr ihre Hülfe verſagt, z. B. im Alter ſich an die Zeit des Eſſens und Trinkens, die Qualität und Quantität deſſelben, oder auch des Schlafs zu gewöhnen und ſo allmählig mechaniſch zu werden; aber das gilt nur als Ausnahme und im Nothfall. In der Regel iſt alle Angewohnheit verwerflich.

Von dem künſtlichen Spiel mit dem Sinnenſchein.

§. 11.

Das Blendwerk, welches durch Sinnenvorſtellungen dem Verſtande gemacht wird (praestigiae), kann natürlich oder auch künſtlich ſein, und iſt entweder Täuſchung (illusio) oder Betrug (fraus). — Dasjenige Blendwerk, wodurch man genöthigt wird, etwas auf das Zeugniß der Augen für wirklich zu halten, ob es zwar von ebendemſelben Subject durch ſeinen Verſtand für unmöglich erklärt wird, heißt *Augenverblendniß* (praestigiae†)).

---

†) 1. Ausg.: „assuefactio“

††) „Acts“ fehlt in der 1. Ausg.

Illuſion iſt dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiß, daß der vermeinte Gegenſtand nicht wirklich iſt. — Dieſes Spiel des Gemüths mit dem Sinnenſchein iſt ſehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perſpectiviſche Zeichnung des Inneren eines Tempels, oder, wie Raphael *Mengs* von dem Gemälde der Schule der Peripatetiker (mich deucht von Correggio) ſagt: „daß, wenn man ſie lange anſieht, ſie zu gehen ſcheinen“; oder wie eine im Stadthaus von Amſterdam gemalte Treppe mit halbgeöffneter Thür Jeden verleitet, an ihr hinaufzuſteigen u. dgl.

Betrug aber der Sinne iſt: wenn, ſobald man weiß, wie es mit dem Gegenſtande beſchaffen iſt, auch der Schein ſogleich aufhört. Dergleichen ſind die Taſchenſpielerkünſte von allerlei Art. — Kleidung, deren Farbe zum Geſicht vortheilhaft abſticht, iſt Illuſion; Schminke aber Betrug. Durch die erſtere wird man verleitet, durch die zweite geäfft. — Daher kommt es auch, daß man mit Farben bemalte *Statüen* menſchlicher oder thieriſcher Geſtalten nicht leiden mag; indem man jeden Augenblick betrogen wird, ſie für lebend zu halten, ſo oft ſie unverſehens zu Geſichte kommen.

Bezauberung (fascinatio) in einem ſonſt geſunden Gemüthszuſtande iſt ein Blendwerk der Sinne, von dem man ſagt, daß es nicht mit natürlichen Dingen zugehe; weil das Urtheil, daß ein Gegenſtand (oder eine Beſchaffenheit deſſelben) *ſei*, bei darauf verwandter Attention, mit dem Urtheil, *daß er nicht* (oder anders geſtaltet) *ſei*, unwiderſtehlich wechſelt, — der Sinn alſo ſich ſelbſt zu widerſprechen ſcheint. Wie ein Vogel, der gegen den Spiegel, in dem er ſich ſelbſt ſieht, flattert, und ihn bald für einen wirklichen Vogel, bald nicht dafür hält. Dieſes Spiel mit Menſchen, daß ſie *ihren eigenen Sinnen nicht trauen*, findet vornehmlich bei Solchen Statt, die durch Leidenſchaft ſtark angezogen werden. Dem Verliebten, der (nach *Helvetius*) ſeine Geliebte in den Armen eines Anderen ſah, konnte dieſe, die es ihm ſchlechthin ableugnete, ſagen: „Treuloſer, du liebſt mich nicht mehr; du glaubſt mehr, was du ſiehſt, als was ich dir ſage." — Gröber, wenigſtens ſchädlicher war der Betrug, den die Bauchredner, die Gaßnere, die Mesmerianer u. dgl. vermeinte Schwarzkünſtler verübten. Man nannte vor Alters die armen unwiſſenden Weiber, die ſo etwas Uebernatürliches zu thun vermeinten, Hexen, und noch in dieſem Jahrhundert war der Glaube daran nicht völlig ausgerottet*). Es ſcheint, das Gefühl der Verwunderung über etwas Unerhörtes habe an ſich ſelbſt viel Anlockendes für den Schwachen; nicht blos, weil ihm auf einmal neue Ausſichten eröffnet werden, ſondern weil er dadurch von dem ihm läſtigen Gebrauch der Vernunft losgeſprochen zu ſein, dagegen Andere in der Unwiſſenheit ſich gleich zu machen verleitet wird.

---

†) 1. Ausg.: „fascinatio“

Von dem erlaubten moraliſchen Schein.

§. 12.

Die Menſchen ſind insgeſammt, je civiliſirter, deſto mehr Schauſpieler; ſie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Anderen, der Sittſamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend Jemand dadurch zu betrügen; weil ein jeder Andere, daß es hiemit eben nicht herzlich gemeint ſei, dabei einverſtändigt iſt, und es iſt auch ſehr gut, daß es ſo in der Welt zugeht. Denn dadurch, daß Menſchon dieſe Rolle ſpielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein ſie eine geraume Zeit hindurch nur gekünſtelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt und gehen in die Geſinnung über. — Aber den Betrüger in uns ſelbſt, die Neigung, zu betrügen, iſt wiederum Rückkehr zum Gehorſam unter das Geſetz der Tugend, und nicht Betrug, ſondern ſchuldloſe Täuſchung unſerer ſelbſt.

---

*) Ein proteſtantiſcher Geiſtlicher in Schottland ſagte noch in dieſem Jahrhunderte in dem Verhör über einen ſolchen Fall als Zeuge zum Richter: „Mein Herr, ich verſichere Euch auf meine prieſterliche Ehre, daß dieſes Weib eine Hexe iſt;" worauf der Letztere erwiederte: „und ich verſichere Euch auf meine richterliche Ehre, daß Ihr kein Hexenmeiſter ſeid." — Das jetzt Deutſch gewordene Wort Hexe kommt von den Anfangsworten der Meßformel bei Einweihung der Hoſtie her, welche der Gläubige mit leiblichen Augen als eine kleine Scheibe Brot ſieht, nach Ausſprechung derſelben aber mit geiſtigen Augen als den Leib eines Menſchen zu ſehen verbunden wird. Denn die Wörter hoc est haben zuerſt das Wort corpus hinzugethan, wo hoc est corpus ſprechen in hocuspocus machen verändert wurde; vermuthlich aus frommer Scheu, den rechten Namen zu nennen und zu profaniren; wie es Abergläubiſche bei unnatürlichen Gegenſtänden zu thun pflegen, um ſich daran nicht zu vergreifen.

So iſt die Anekelung ſeiner eigenen Exiſtenz, aus der Leerheit des Gemüths an Empfindungen, zu denen es unaufhörlich ſtrebt, der langen Weile†), wobei man doch zugleich ein Gewicht der Trägheit fühlt, d. i. des Ueberdruſſes an aller Beſchäftigung, die Arbeit heißen und jenen Ekel vertreiben könnte, weil ſie mit Beſchwerden verbunden iſt, ein höchſt widriges Gefühl, deſſen Urſache keine andere iſt, als die natürliche Neigung zur Gemächlichkeit, (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht.) — Dieſe Neigung iſt aber betrügeriſch, ſelbſt in Anſehung der Zwecke, welche die Vernunft dem Menſchen zum Geſetz macht, um mit ſich ſelbſt zufrieden zu ſein, wenn er gar nichts thut (zwecklos vegetirt), weil er da doch nichts Böſes thut. Sie alſo wieder zu betrügen, (welches durch das Spiel mit ſchönen Künſten, am Meiſten aber durch geſellige Unterhaltung geſchehen kann,) heißt die Zeit vertreiben (tempus fallere); wo der Ausdruck ſchon die Abſicht andeutet, nämlich die Neigung zur geſchäftloſen Ruhe ſelbſt zu betrügen, wenn durch ſchöne Künſte das Gemüth ſpielend unterhalten, ja auch nur durch ein bloßes an ſich zweckloſes Spiel in einem friedlichen Kampfe wenigſtens Cultur des Gemüths bewirkt wird; widrigenfalls es heißen würde, die Zeit tödten. — — Mit Gewalt iſt wider die Sinnlichkeit in den Neigungen nichts ausgerichtet; man muß ſie überliſten, und, wie Swift ſagt, dem Wallfiſch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das Schiff zu retten.

Die Natur hat den Hang, ſich gern täuſchen zu laſſen, dem Menſchen weislich eingepflanzt, ſelbſt um die Tugend zu retten oder doch zu ihr hinzuleiten. Der gute ehrbare Anſtand iſt ein äußerer

---

†) 1. Ausg.: „die lange Weile"

Schein, der Anderen Achtung einflößt (ſich nicht gemein zu machen). Zwar würde das Frauenzimmer damit ſchlecht zufrieden ſein, wenn das männliche Geſchlecht ihren Reizen nicht zu huldigen ſchiene. Aber Sittſamkeit (pudicitia), ein Selbſtzwang, der die Leidenſchaft verſteckt, iſt doch als Illuſion ſehr heilſam, um zwiſchen einem und dem anderen Geſchlecht den Abſtand zu bewirken, der nöthig iſt, um nicht das eine zum bloſen Werkzeuge des Genuſſes des anderen herabzuwürdigen. — Ueberhaupt iſt Alles, was man Wohlanſtändigkeit (decorum) nennt, von derſelben Art, nämlich nichts, als ſchöner Schein.

Höflichkeit (Politeſſe) iſt ein Schein der Herablaſſung, der Liebe einflößt. Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfiſche Galanterie, ſammt den heißeſten Freundſchaftsverſicherungen mit Worten, ſind zwar nicht eben immer Wahrheit, (Meine lieben Freunde: es gibt keinen Freund! Aristoteles,) aber ſie betrügen darum doch auch nicht, weil ein Jeder weiß, wofür er ſie nehmen ſoll, und dann vornehmlich darum, weil dieſe anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Geſinnungen dieſer Art hinleiten.

Alle menſchliche Tugend im Verkehr iſt Scheidemünze; ein Kind iſt der, welcher ſie für ächtes Geld nimmt. — Es iſt doch aber beſſer, Scheidemünze, als gar kein ſolches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenngleich mit anſehnlichem Verluſt, in baares Geld umgeſetzt werden. Sie für lauter Spielmarken, die gar keinen Werth haben, auszugeben, mit dem ſarkaſtiſchen Swift zu ſagen: „die Ehrlichkeit iſt ein Paar Schuhe, die im Kothe ausgetreten werden“ u. ſ. w. oder, mit dem Prediger Hofſtede, in ſeinem Angriff auf Marmontel's Beliſar, ſelbſt einen Sokrates zu verleumden, um ja zu verhindern, daß irgend Jemand an die Tugend glaube, iſt ein an der Menſchheit verübter Hochverrath. Selbſt der Schein des Guten an Anderen muß uns werth ſein; weil aus dieſem Spiel mit Vorſtellungen, welche Achtung erwerben, ohne ſie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernſt werden kann. — Nur der Schein des Guten in uns ſelbſt muß ohne

Verſchönern weggewiſcht, und der Schleier, womit die Eigenliebe unſere moraliſchen Gebrechen verdeckt, abgeriſſen werden; weil der Schein da *betrügt*, wo man durch das, was ohne allen moraliſchen Gehalt iſt, die Tilgung ſeiner Schuld, oder gar, in Wegwerfung deſſelben, die Ueberredung, nichts ſchuldig zu ſein, ſich vorſpiegelt, z. B. wenn die Bereuung der Uebelthaten am Ende des Lebens für wirkliche Beſſerung, oder vorſetzliche Uebertretung als menſchliche Schwachheit vorgemalt wird.

Von den fünf Sinnen.

§. 13.

Die *Sinnlichkeit* im Erkenntnißvermögen (das Vermögen der Vorſtellungen in der Anſchauung) enthält zwei Stücke: den *Sinn* und die *Einbildungskraft*. — Das erſtere iſt das Vermögen der Anſchauung *in* der Gegenwart des Gegenſtandes, das zweite auch *ohne* die Gegenwart deſſelben. — Die Sinne aber werden wiederum in die *äußeren* und den *inneren* Sinn (sensus externus, internus) eingetheilt; der erſtere iſt der, wo der menſchliche Körper durch körperliche Dinge, der zweite, wo er durchs Gemüth afficirt wird; wobei zu merken iſt, daß der letztere als bloßes Wahrnehmungsvermögen (der empiriſchen Anſchauung) vom *Gefühl* der Luſt und Unluſt d. i. der Empfänglichkeit des Subjects, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden, verſchieden gedacht wird, den man den *inwendigen* Sinn (sensus interior) nennen könnte. — Eine Vorſtellung durch den Sinn, deren man ſich als einer ſolchen bewußt iſt, heißt beſonders *Senſation*, wenn die Empfindung zugleich Aufmerkſamkeit auf den Zuſtand des Subjects erregt.

§. 14.

Man kann zuerſt die Sinne der Körperempfindung in den der *Vitalempfindung* (sensus vagus), und die der *Organempfindung* (sensus fixus), und, da ſie insgeſammt nur da, wo Nerven ſind, angetroffen werden, in diejenigen eintheilen, welche das ganze Syſtem der Nerven, oder nur den zu einem gewiſſen

Gliede des Körpers gehörenden Nerven afficiren. — Die Empfindung der *Wärme* und *Kälte*, ſelbſt die, welche durchs Gemüth erregt wird, (z. B. durch ſchnell wachſende Hoffnung oder Furcht,) gehört zum *Vitalſinn*. Der *Schauer*, der den Menſchen ſelbſt bei der Vorſtellung des Erhabenen überläuft, und das *Gräuſeln*, womit Ammenmährchen in ſpäter Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, ſind von der letzteren Art; ſie durchdringen den Körper, ſoweit als in ihm Leben iſt.

Der Organſinne aber können füglich nicht mehr oder weniger, als fünf aufgezählt werden, ſofern ſie ſich auf äußere Empfindung beziehen.

Drei derſelben aber ſind mehr objectiv, als ſubjectiv, d. i. ſie tragen, als empiriſche *Anſchauung*, mehr zur *Erkenntniß* des äußeren Gegenſtandes bei, als ſie das Bewußtſein des afficirten Organs rege machen; — *zwei* aber ſind mehr ſubjectiv, als objectiv, d. i. die Vorſtellung durch dieſelbe iſt mehr die des *Genuſſes*, als der Erkenntniß des äußeren Gegenſtandes; daher man ſich über die erſteren mit Anderen leicht einverſtändigen kann, in Anſehung der letzteren aber, bei einerlei äußerer empiriſcher Anſchauung und Benennung des Gegenſtandes, die Art, *wie* das Subject ſich von ihm afficirt fühlt, ganz verſchieden ſein kann.

Die Sinne von der erſteren Klaſſe ſind 1) der der *Betaſtung* (tactus), 2) des *Geſichts* (visus), 3) des *Gehörs* (auditus). — Von der zweiten a) des *Geſchmacks* (gustus), b) des *Geruchs* (olfactus); insgeſammt lauter Sinne der Organempfindung, gleichſam ſo vieler äußerer, von der Natur für das Thier zum Unterſcheiden der Gegenſtände zubereiteter Eingänge.

Vom Sinne der Betaſtung.

§. 15.

Der Sinn der Betaſtung liegt in den Fingerſpitzen und den Nervenwärzchen (papillae) derſelben, um durch die Berührung der Oberfläche eines feſten Körpers die Geſtalt deſſelben zu erkundigen. — Die Natur ſcheint allein dem Menſchen dieſes Organ angewieſen zu haben, damit er durch Betaſtung von allen Seiten ſich einen Begriff von der Geſtalt eines Körpers machen könne; denn die Fühlhörner der Inſecten ſcheinen nur die Gegenwart deſſelben, nicht die Erkundigung der Geſtalt zur Abſicht zu haben. — Dieſer Sinn iſt auch der einzige von unmittelbarer äußerer Wahrnehmung; eben darum auch der wichtigſte und am Sicherſten belehrende, dennoch aber der gröbſte; weil die Materie feſt ſein muß, von deren Oberfläche der Geſtalt nach wir durch Berührung belehrt werden ſollen. (Von der Vitalempfindung, ob die Oberfläche ſanft oder unſanft, vielweniger noch ob ſie warm oder kalt anzufühlen ſei, iſt hier nicht die Rede.) — Ohne dieſen Organſinn würden wir uns von einer körperlichen Geſtalt gar keinen Begriff machen können, auf deren Wahrnehmung alſo die beiden anderen Sinne der erſten Klaſſe urſprünglich bezogen werden müſſen, um Erfahrungserkenntniß zu verſchaffen.

Vom Gehör.

§. 16.

Der Sinn des Gehörs iſt einer der Sinne von blos mittelbarer Wahrnehmung. — Durch die Luft, die uns umgibt, und vermittelſt derſelben wird ein entfernter Gegenſtand in großem Umfange erkannt, und durch eben dieſes Mittel, welches durch das Stimmorgan, den Mund, in Bewegung geſetzt wird †), können ſich Menſchen am Leichteſten und Vollſtändigſten mit Anderen in Gemeinſchaft der Gedanken und Empfindungen bringen, vornehmlich wenn die Laute, die Jeder den Anderen hören läßt, articulirt ſind und in ihrer geſetzlichen Verbindung durch den Verſtand eine Sprache ausmachen. — Die Geſtalt des Gegenſtandes wird durchs Gehör nicht gegeben, und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorſtellung deſſelben, ſind aber eben darum, und weil ſie an ſich nichts, wenigſtens keine Objecte, ſondern allenfalls nur innere Gefühle bedeuten, die geſchickteſten Mittel der Bezeichnung der Begriffe, und Taubgeborne, die eben darum auch ſtumm (ohne Sprache) bleiben müſſen, können nie zu etwas Mehrerem, als einem Analogon der Vernunft gelangen.

---

†) 1. Ausg.: „deſſen Gebrauch durch das Stimmorgan, den Mund, geſchieht"

Was aber den Vitalſinn betrifft, ſo wird dieſer durch Muſik, als ein regelmäßiges Spiel von Empfindungen des Gehörs, unbeſchreiblich lebhaft und mannigfaltig nicht blos bewegt, ſondern auch geſtärkt, welche alſo gleichſam eine Sprache bloſer Empfindungen (ohne alle Begriffe) iſt. Die Laute ſind hier Töne, und dasjenige fürs Gehör, was die Farben fürs Geſicht ſind; eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne in einem Raum umher an Alle, die ſich darin befinden, und ein geſellſchaftlicher Genuß, der dadurch nicht vermindert wird, daß Viele an ihm theilnehmen.

Von dem Sinn des Sehens.

§. 17.

Auch das Geſicht iſt ein Sinn der mittelbaren Empfindung durch eine, nur für ein gewiſſes Organ (die Augen) empfindbare, bewegte Materie, durch Licht, welches nicht, wie der Schall, blos eine wellenartige Bewegung eines flüſſigen Elements iſt, die ſich im Raume umher nach allen Seiten verbreitet, ſondern eine Ausſtrömung, durch welche ein Punct†) für das Object im Raume beſtimmt wird, und vermittelſt deſſen uns das Weltgebäude in einem ſo unermeßlichen Umfange bekannt wird, daß, vornehmlich bei ſelbſtleuchtenden Himmelskörpern, wenn wir ihre Entfernung mit unſeren Maaßſtäben hier auf Erden vergleichen, wir über die Zahlenreihe ermüden, und dabei faſt mehr Urſache haben, über die zarte Empfindſamkeit dieſes Organs in Anſehung der Wahrnehmung ſo geſchwächter Eindrücke zu erſtaunen, als über die Größe des Gegenſtandes (des Weltgebäudes), vornehmlich wenn man die Welt im Kleinen, ſo wie ſie uns vermittelſt der Mikroſkopien vor Augen geſtellt wird, z. B. bei den Infuſionsthierchen, dazunimmt. — Der Sinn des Geſichts iſt, wenngleich nicht unentbehrlicher, als der des Gehörs, doch der edelſte; weil er ſich unter allen am Meiſten von dem der Betaſtung, als der eingeſchränkteſten Bedingung der Wahrnehmungen, entfernt, und nicht allein die größte Sphäre derſelben im Raume enthält, ſondern auch ſein Organ am Wenigſten afficirt fühlt, (weil es ſonſt nicht bloſes Sehen ſein würde,) hiemit alſo einer reinen Anſchauung (der unmittelbaren Vorſtellung des gegebenen Objects ohne beigemiſchte merkliche Empfindung) näher kommt.

---

†) In der 1. Ausg. beginnt dieſer § ſo: „Gleichfalls ein Sinn der mittelbaren Empfindung durch eine . . . . Licht, welches eine Ausſtrömung iſt, nicht, wie der Schall blos eine wellenartige Bewegung des unendlich gröberen Flüſſigen, (der Luft,) welche ſich . . . . verbreitet, ſondern dadurch ein Punct für das Object in demſelben beſtimmt wird" u. ſ. w.

Dieſe drei äußeren Sinne leiten durch Reflexion das Subject zum Erkenntniß des Gegenſtandes als eines Dinges außer uns. — Wenn aber die Empfindung ſo ſtark wird, daß das Bewußtſein der Bewegung des Organs ſtärker wird, als das der Beziehung auf ein äußeres Object, ſo werden äußere Vorſtellungen in innere verwandelt. — Das Glatte oder Rauhe im Anfühlbaren bemerken, iſt ganz was Anderes, als die Figur des äußeren Körpers dadurch erkundigen. Eben ſo: wenn das Sprechen Anderer ſo ſtark iſt, daß Einem, wie man ſagt, die Ohren davon weh thun, oder wenn Jemand, welcher aus einem dunkeln Gemach in den hellen Sonnenſchein tritt, mit den Augen blinzelt, ſo wird der Letzte durch zu ſtarke oder plötzliche Erleuchtung auf einige Augenblicke blind, der Erſte durch kreiſchende Stimme taub, d. i. Beide können vor der Heftigkeit der Sinnesempfindung nicht zum Begriff vom Object kommen, ſondern ihre Aufmerkſamkeit iſt blos an die ſubjective Vorſtellung, nämlich die Veränderung des Organs, geheftet.

Von den Sinnen des Geſchmacks und des Riechens.

§. 18.

Die Sinne des Geſchmacks und des Geruchs ſind beide mehr ſubjectiv, als objectiv; der erſtere in der Berührung des Organs der Zunge, des Schlundes und des Gaumens durch den äußeren Gegenſtand, der zweite durch Einziehung der mit der Luft vermiſchten fremden Ausdünſtungen, wobei der Körper, der ſie ausſtrömt, ſelbſt vom Organ entfernt ſein kann.†) Beide ſind einander nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen ſtumpfen Geſchmack. — Man kann ſagen, daß beide durch *Salze* (fixe und flüchtige), deren die eine durch Flüſſigkeit im Munde, die andere durch die Luft aufgelöſt ſein müſſen, afficirt werden, welche in das Organ eindringen müſſen, um dieſem ihre ſpecifiſche Empfindung zukommen zu laſſen.

---

†) „wobei — kann." Zuſatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung über die äußeren Sinne.

§. 19.

Man kann die Empfindungen der äußeren Sinne in die des *mechaniſchen* und des *chemiſchen* Einfluſſes eintheilen. Zu den mechaniſch einfließenden gehören die drei oberſten, zu denen von chemiſchem Einfluß die zwei niederen Sinne. Jene ſind Sinne der *Wahrnehmung* (oberflächlich), dieſe des *Genuſſes* (innigſte Einnehmung). — Daher kommt es, daß der *Ekel*, ein Anreiz, ſich des Genoſſenen durch den kürzeſten Weg des Speiſekanals zu entledigen (ſich zu erbrechen), als eine ſo ſtarke Vitalempfindung den Menſchen beigegeben worden, weil jene innigliche Einnehmung dem Thiere gefährlich werden kann.

Weil es aber auch einen *Geiſtesgenuß* gibt, der in der Mittheilung der Gedanken beſteht, das Gemüth aber dieſen, wenn er uns aufgedrungen wird, und doch als Geiſtesnahrung für uns nicht gedeihlich iſt, widerlich findet, (wie z. B. die Wiederholung immer einerlei witzig oder luſtig ſein ſollender Einfälle uns ſelbſt durch dieſe Einerleiheit ungedeihlich werden kann,) ſo wird der Inſtinct der Natur, ſeiner los zu werden †), der Analogie wegen, gleichfalls Ekel genannt; ob er gleich zum inneren Sinne gehört.

Geruch iſt gleichſam ein Geſchmack in der Ferne, und Andere werden gezwungen, mit zu genießen, ſie mögen wollen oder nicht, und darum iſt er, als der Freiheit zuwider, weniger geſellig, als der Geſchmack, wo, unter vielen Schüſſeln oder Bouteillen, der Gaſt eine nach ſeiner Behaglichkeit wählen kann, ohne daß Andere genöthigt werden, davon mit zu genießen. — Schmutz ſcheint nicht ſowohl durch das Widrige fürs Auge und die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Geſtank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) iſt noch inniglicher, als die durch die einſaugenden Gefäße des Mundes oder des Schlundes.

---

†) 1. Ausg.: „Weil es aber auch … nicht gedeihlich iſt, (wie z. B. die Wiederholung immer einerlei witzig oder luſtig ſein ſollender Einfälle,) uns ſelbſt durch dieſe Einerleiheit ungedeihlich werden kann, ſo wird der Inſtinct der Natur, ihrer los zu werden“ u. ſ. w.

Je ſtärker die Sinne, bei ebendemſelben Grade des auf ſie geſchehenen Einfluſſes, ſich afficirt fühlen, deſto weniger lehren ſie. Umgekehrt: wenn ſie viel lehren ſollen, müſſen ſie mäßig afficiren. Im ſtärkſten Licht ſieht (unterſcheidet) man nichts, und eine ſtentoriſch angeſtrengte Stimme betäubt (unterdrückt das Denken).

Je empfänglicher der Vitalſinn für Eindrücke iſt (je zärtlicher und empfindlicher), deſto unglücklicher iſt der Menſch; je empfänglicher für den Organſinn (empfindſamer), dagegen abgehärteter für den Vitalſinn der Menſch iſt, deſto glücklicher iſt er; †) — ich ſage glücklicher, nicht eben moraliſch-beſſer; — denn er hat das Gefühl ſeines Wohlſeins mehr in ſeiner Gewalt. Die Empfindungsfähigkeit aus Stärke (sensibilitas sthenica) kann man zarte Empfindſamkeit, die aus Schwäche des Subjects, dem Eindringen der Sinneneinflüſſe ins Bewußtſein nicht hinreichend widerſtehen zu können, d. i. wider Willen darauf zu attendiren, zärtliche Empfindlichkeit (sensibilitas asthenica) nennen.

Fragen.

§. 20.

Welcher Organſinn iſt der undankbarſte und ſcheint auch der entbehrlichſte zu ſein? Der des Geruchs. Es belohnt nicht, ihn zu cultiviren, oder wohl gar zu verfeinern, um zu genießen; denn es gibt mehr Gegenſtände des Ekels, (vornehmlich in volkreicheren Oertern,) als der Annehmlichkeit, die er verſchaffen kann, und der Genuß durch dieſen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend ſein, wenn er vergnügen ſoll. — Aber als negative Bedingung des Wohlſeins, um nicht ſchädliche Luft, (den Ofendunſt, den Geſtank der Moräſte und Aeſer,) einzuathmen, oder auch faulende Sachen zur Nahrung zu brauchen, iſt dieſer Sinn nicht unwichtig. — Ebendieſelbe Wichtigkeit hat auch der zweite Genußſinn, nämlich der Sinn des Geſchmacks, aber mit dem ihm eigenthümlichen Vorzuge, daß dieſer die Geſelligkeit im Genießen befördert, was der vorige nicht thut, überdies auch, daß er ſchon bei der Pforte des Einganges der Speiſen in den Darmkanal die Gedeihlichkeit derſelben zum Voraus beurtheilt; denn dieſe iſt mit der Annehmlichkeit in dieſem Genuſſe, als einer ziemlich ſicheren Vorherſagung der letzteren wohl verbunden, wenn Ueppigkeit und Schwelgerei den Sinn nur nicht verkünſtelt hat. — Worauf der Appetit bei Kranken fällt, das pflegt ihnen auch gemeiniglich, gleich einer Arznei, gedeihlich zu ſein. — Der Geruch der Speiſen iſt gleichſam ein Vorgeſchmack†), und der Hungrige wird durch den Geruch von beliebten Speiſen zum Genuſſe eingeladen, ſowie der Satte dadurch abgewieſen wird.

---

†) 1. Ausg.: Je empfänglicher . . . deſto unglücklicher, je empfänglicher für den Organſinn, dagegen abgehärteter für den Vitalſinn der Menſch iſt (empfindſamer), deſto glücklicher iſt er;“

Gibt es ein Vicariat der Sinne, d. i. einen Gebrauch des einen Sinnes, um die Stelle eines anderen zu vertreten? Dem Tauben kann man, wenn er nur ſonſt hat hören können, durch die Gebehrdung, alſo durch die Augen desſelben, die gewohnte Sprache ablocken; wozu auch die Beobachtung der Bewegung ſeiner Lippen gehört, ja durch das Gefühl der Betaſtung bewegter Lippen im Finſteren kann ebendasſelbe geſchehen. Iſt er aber taub geboren, ſo muß der Sinn des Sehens aus der Bewegung der Sprachorgane die Laute, die man ihm bei ſeiner Belehrung abgelockt hat, in ein Fühlen der eigenen Bewegung der Sprachmuskeln desſelben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig ſind. — Der Mangel eines muſikaliſchen Gehörs, obgleich das blos phyſiſche unverletzt iſt, da das Gehör zwar Laute, aber nicht Töne vernehmen, der Menſch alſo zwar ſprechen, aber nicht ſingen kann, iſt eine ſchwer zu erklärende Verkrüppelung; ſowie es Leute gibt, die ſehr gut ſehen, aber keine Farben unterſcheiden können, und denen alle Gegenſtände, wie im Kupferſtich erſcheinen.

---

†) 1. Ausg.: „Der Geruch iſt gleichſam ein Geſchmack in die Ferne,“

Welcher Mangel oder Verluſt eines Sinnes iſt wichtiger, der des Gehörs oder des Geſichts? — Der erſtere iſt, wenn er angeboren wäre, unter allen am Wenigſten erſetzlich; iſt er aber nur ſpäter, nachdem der Gebrauch der Augen, es ſei zu Beobachtung des Gebehrdenſpiels, oder, noch mittelbarer, durch Leſung einer Schrift ſchon cultivirt worden, erfolgt; ſo kann ein ſolcher Verluſt, vornehmlich bei einem Wohlhabenden, noch wohl nothdürftig durchs Geſicht erſetzt werden. Aber ein im Alter Taubgewordener vermißt dieſes Mittel des Umgangs gar ſehr, und ſowie man viele Blinde ſieht, welche geſprächig, geſellſchaftlich und an der Tafel fröhlich ſind, ſo wird man ſchwerlich einen, der ſein Gehör verloren hat, in Geſellſchaft anders, als verdrießlich, mißtrauiſch und unzufrieden antreffen. Er ſieht in den Mienen der Tiſchgenoſſen allerlei Ausdrücke von Affect oder wenigſtens Intereſſe, und zerarbeitet ſich vergeblich, ihre Bedeutung zu errathen, und iſt alſo ſelbſt mitten in der Geſellſchaft zur Einſamkeit verdammt.

§. 21.

Noch gehört zu den beiden letzteren Sinnen, (die mehr ſubjectiv, als objectiv ſind,) eine Empfänglichkeit für gewiſſe Objecte äußerer Sinnenempfindungen von der beſonderen Art, daß ſie blos ſubjectiv ſind und auf die Organe des Riechens und Schmeckens durch einen Reiz wirken, der doch weder Geruch noch Geſchmack iſt, ſondern als die Einwirkung gewiſſer fixer Salze, welche die Organe zu ſpecifiſchen Ausleerungen reizen, gefühlt wird; daher denn dieſe Objecte nicht eigentlich genoſſen, und in die Organe innigſt aufgenommen werden †), ſondern nur ſie berühren und bald darauf weggeſchafft werden ſollen; eben dadurch aber den ganzen Tag hindurch (die Eſſenszeit und den Schlaf ausgenommen) ohne Sättigung können gebraucht werden. — Das gemeinſte Material derſelben iſt der Tabak, es ſei ihn zu ſchnupfen, oder ihn in den Mund zwiſchen der Backe und dem Gaumen zur Reizung des Speichels zu legen, oder auch ihn durch Pfeifenröhre, wie ſelbſt die Spaniſchen Frauenzimmer in Lima durch einen angezündeten Cigarro, zu rauchen. Statt des Tabaks bedienen ſich die Malaien im letzteren Fall der Arekanuß in ein Betelblatt gewickelt (Betelarek), welches ebendieſelbe Wirkung thut. — Dieſes Gelüſten (Pica), abgeſehen von dem mediciniſchen Nutzen oder Schaden, den die Abſonderung des Flüſſigen in beiderlei Organen zur Folge haben mag, iſt, als bloſe Aufreizung des Sinnengefühls überhaupt, gleichſam ein oft wiederholter Antrieb der Recollection der Aufmerkſamkeit auf ſeinen Gedankenzuſtand, der ſonſt einſchläfern oder durch Gleichförmigkeit und Einerleiheit langweilig ſein würde; ſtatt deſſen jene Mittel ſie immer ſtoßweiſe wieder aufwecken. Dieſe Art der Unterhaltung des Menſchen mit ſich ſelbſt vertritt die Stelle einer Geſellſchaft; indem es die Leere der Zeit ſtatt des Geſpräches mit immer neu erregten Empfindungen und ſchnell vorbeigehenden, aber immer wieder erneuerten Anreizen ausfüllt.

Vom inneren Sinn.

§. 22.

Der innere Sinn iſt nicht die reine Apperception, ein Bewußtſein deſſen, was der Menſch thut, denn dieſes gehört zum Denkungsvermögen, ſondern was er leidet, wiefern er durch ſein eigenes Gedankenſpiel afficirt wird. Ihm liegt die innere Anſchauung, folglich das Verhältniß der Vorſtellungen in der Zeit,

---

†) 1. Ausg.: „reizen, gefühlt, aber nicht genoſſen, und in die Organe innigſt aufgenommen werden“ u. ſ. w.

(ſowie ſie darin zugleich oder nach einander ſind,) zum Grunde. Die Wahrnehmungen deſſelben und die durch ihre Verknüpfung zuſammengeſetzte, (wahre oder ſcheinbare) innere Erfahrung iſt nicht blos anthropologiſch, wo man nämlich davon abſieht, ob der Menſch eine Seele, (als beſondere unkörperliche Subſtanz) habe oder nicht, ſondern pſychologiſch, wo man eine ſolche in ſich wahrzunehmen glaubt, und das Gemüth, welches als ein bloſes Vermögen zu empfinden und zu denken vorgeſtellt iſt, als beſondere, im Menſchen wohnende Subſtanz angeſehen wird. — Da gibt es alsdann nur Einen inneren Sinn; weil es nicht verſchiedene Organe ſind, durch welche der Menſch ſich innerlich empfindet, und man könnte ſagen, die Seele iſt das Organ des inneren Sinnes, von dem nun geſagt wird, daß er auch Täuſchungen unterworfen iſt, die darin beſtehen, daß der Menſch die Erſcheinungen deſſelben entweder für äußere Erſcheinungen d. i. Einbildungen für Empfindungen nimmt, oder aber gar für Eingebungen hält, von denen ein anderes Weſen, welches doch kein Gegenſtand äußerer Sinne iſt, die Urſache ſei; wo die Illuſion alsdann Schwärmerei oder auch Geiſterſeherei und beides Betrug des inneren Sinnes iſt. In beiden Fällen iſt es Gemüthskrankheit: der Hang, das Spiel der Vorſtellungen des inneren Sinnes für Erfahrungserkenntniß anzunehmen, da er doch nur eine Dichtung iſt; oft auch ſich ſelbſt mit einer gekünſtelten Gemüthsſtimmung hinzuhalten, vielleicht weil man ſie für heilſam und über die Niedrigkeit der Sinnenvorſtellungen erhaben hält, und mit darnach geformten Anſchauungen (Träumen im Wachen) ſich zu hintergehen. — Denn nachgerade hält der Menſch das, was er ſich ſelbſt vorſätzlich ins Gemüth hineingetragen hat, für etwas, das ſchon vorher in demſelben gelegen hätte, und glaubt das, was er ſich ſelbſt aufdrang, in den Tiefen ſeiner Seele nur entdeckt zu haben.

So war es mit den ſchwärmeriſch-reizenden inneren Empfindungen einer Bourignon, oder den ſchwärmeriſch-ſchreckenden eines Paſcal bewandt. Dieſe Verſtimmung des Gemüths kann nicht füglich durch vernünftige Vorſtellungen, (denn was vermögen dieſe wider vermeinte Anſchauungen?) gehoben werden. Der Hang, in ſich ſelbſt gekehrt zu ſein, kann, ſammt den daher kommenden Täuſchungen des inneren Sinnes, nur dadurch in Ordnung gebracht werden, daß der Menſch in die äußere Welt, und hiemit in die Ordnung der Dinge, die den äußeren Sinnen vorliegen, zurückgeführt wird †).

Von den Urſachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnempfindungen dem Grade nach ††).

§. 23.

Die Sinnenempfindungen werden dem Grade nach vermehrt, 1) durch den Contraſt, 2) die Neuigkeit, 3) den Wechſel, 4) die Steigerung †††).

a.

Der Contraſt.

Abſtechung (Contraſt) iſt die Aufmerkſamkeit erregende Nebeneinanderſtellung einander widerwärtiger Sinnesvorſtellungen unter einem und demſelben Begriffe. Sie iſt vom Widerſpruch unterſchieden, welcher in der Verbindung einander widerſtreitender Begriffe ſteht. — Ein wohlgebautes Stück Landes in einer Sandwüſte hebt die Vorſtellung des erſteren durch den bloſen Contraſt; wie die angeblich paradieſiſchen Gegenden in der Gegend von Damaskus in Syrien. — Das Geräuſch und der Glanz eines Hofes oder auch nur einer großen Stadt, neben dem ſtillen, einfältigen und doch zufriedenen Leben des Landmanns, ein Haus unter einem Strohdach, inwendig mit geſchmackvollen und bequemen Zimmern anzutreffen, belebt die Vorſtellung und man weilt gern dabei; weil die Sinne dadurch geſtärkt werden. — — Dagegen Armuth und Hoffahrt, prächtiger Putz einer Dame, die mit Brillanten umſchimmert und deren Wäſche unſauber iſt; — oder, wie ehemals bei einem Polniſchen Magnaten, verſchwenderiſch beſetzte Tafeln und dabei zahlreiche Aufwärter, aber in Baſtſchuhen, ſtehen nicht im Contraſt, ſondern im Widerſpruch; und eine Sinnenvorſtellung vernichtet oder ſchwächt die andere, weil ſie unter einem und demſelben Begriffe das Entgegengeſetzte vereinigen will, welches unmöglich iſt. — — Doch kann man auch komiſch contraſtiren und einen augenſcheinlichen Widerſpruch im Ton der Wahrheit, oder etwas offenbar Verächtliches in der Sprache der Lobpreiſung vortragen, um die Ungereimtheit noch fühlbarer zu machen, wie Fielding in ſeinem Jonathan Wild dem großen, oder Blumauer in ſeinem traveſtirten Virgil, und z. B. einen herzbeklemmenden Roman, wie Clariſſa, luſtig und mit Nutzen parodiren und ſo die Sinne ſtärken, dadurch, daß man ſie vom Widerſtreite befreit, den falſche und ſchädliche Begriffe ihnen beigemiſcht haben.

---

†) 1. Ausg.: „des inneren Sinnes nur durch Verſetzung in die äußere Welt und hiemit in die Ordnung . . . vorliegen, ins Gleis gebracht werden."

††) §. 23 — 25 ſind in der 1. Ausg. als „dritter Abſchnitt" bezeichnet.

†††) 1. Ausg.: „Sie ſind 1. der Contraſt, 2. die Neuigkeit, 3. der Wechſel, 4. die Steigerung."

b.

Die Neuigkeit.

Durch das Neue, wozu auch das Seltene und das verborgen Gehaltene gehört, wird die Aufmerkſamkeit belebt. Denn es iſt Erwerb; die Sinnenvorſtellung gewinnt alſo dadurch mehr Stärke. Das Alltägliche oder Gewohnte löſcht ſie aus. Doch iſt darunter nicht die Entdeckung, Berührung oder öffentliche Ausſtellung eines Stück des Alterthums zu verſtehen, wodurch eine Sache vergegenwärtigt wird, von der man, nach dem natürlichen Lauf der Dinge, hätte vermuthen ſollen, daß die Gewalt der Zeit ſie längſt vernichtet hätte †). Auf einem Stück des Gemäuers des alten Theaters der Römer (in Verona oder Nismes) zu ſitzen, einen Hausrath jenes Volkes aus dem alten, nach vielen Jahrhunderten unter der Lava entdeckten Herculanum in Händen zu haben, eine Münze Macedoniſcher Könige, oder eine Gemme von der alten Sculptur vorzeigen zu können u. dgl. weckt die Sinne des Kenners zur größten Aufmerkſamkeit. Der Hang zur Erwerbung einer Kenntniß, blos ihrer Neuigkeit, Seltenheit und Verborgenheit halber, wird die *Curioſität* genannt. Dieſe Neigung, ob ſie zwar nur mit Vorſtellungen ſpielend und ſonſt ohne Intereſſe an ihrem Gegenſtande iſt, wenn ſie nur nicht auf Ausſpähung deſſen geht, was eigentlich nur Andere intereſſirt, iſt nicht zu tadeln. — Was aber den bloſen Sinneneindruck betrifft, ſo macht jeder Morgen blos durch die *Neuigkeit* ſeiner Empfindungen alle Vorſtellungen der Sinne, (wenn dieſe nur ſonſt nicht krankhaft ſind,) klarer und belebter, als ſie gegen Abend zu ſein pflegen.

---

†) 1. Ausg.: „welche nach dem . . . Dinge vom Zahn der Zeit längſt aufgezehrt zu ſein vermuthet würde.“

c.

Der Wechſel.

Monotonie (völlige Gleichförmigkeit in Empfindungen) bewirkt endlich *Atonie* derſelben (Ermattung der Aufmerkſamkeit auf ſeinen Zuſtand), und die Sinnenempfindung wird geſchwächt. Abwechſelung friſcht ſie auf; ſowie eine in ebendemſelben Tone, es ſei geſchrieene oder mit gemäßigter aber gleichförmiger Stimme abgeleſene Predigt die ganze Gemeinde in Schlaf bringt. — Arbeit und Ruhe, Stadt- und Landleben, im Umgange Unterredung und Spiel, in der Einſamkeit Unterhaltung, bald mit Geſchichten, bald mit Gedichten, einmal mit Philoſophie und dann mit Mathematik, ſtärken das Gemüth. — Es iſt ebendieſelbe Lebenskraft, welche das Bewußtſein der Empfindungen rege macht; aber die verſchiedenen Organe derſelben löſen einander in ihrer Thätigkeit ab. So iſt es leichter, ſich eine geraume Zeit im *Gehen* zu unterhalten, weil da ein Muskel (der Beine) mit dem anderen in der Ruhe *wechſelt*, als ſteif auf einer und derſelben Stelle ſtehen zu bleiben, wo einer unabgeſpannt eine Weile wirken muß. —

Daher iſt das Reiſen ſo anlockend; nur Schade, daß es bei müßigen Leuten eine Leere (die Atonie), als die Folge von der Monotonie des häuslichen Lebens, zurückläßt.

Die Natur hat es nun zwar ſchon ſelbſt ſo geordnet, daß ſich zwiſchen angenehmen und den Sinn unterhaltenden Empfindungen der Schmerz ungerufen einſchleicht und ſo das Leben intereſſant macht. Aber abſichtlich, der Abwechſelung wegen, ihn beizumiſchen und ſich wehe zu thun, ſich aufwecken zu laſſen, um das erneuerte Einſchlafen recht zu fühlen, oder, wie in Fielding's Roman (der Findling) ein Herausgeber dieſes Buchs nach des Verfaſſers Tode noch einen letzten Theil hinzufügte, um, der Abwechſelung halber, in die Ehe, (womit die Geſchichte ſchloß,) noch Eiferſucht hineinzubringen, iſt abgeſchmackt; denn die Verſchlimmerung eines Zuſtandes iſt nicht Vermehrung des Intereſſe, welches die Sinne daran nehmen; ſelbſt nicht in einem Trauerſpiel. Denn Beendigung iſt nicht Abwechſelung.

d.

Die Steigerung bis zur Vollendung.

Eine continuirliche Reihe dem Grade nach verſchiedener auf einander folgender Sinnesvorſtellungen hat, wenn die folgende immer ſtärker iſt, als die vorhergehende, ein Aeußerſtes der Anſpannung (intensio), dem ſich zu nähern erweckend, es zu überſchreiten wiederum abſpannend iſt (remissio). In dem Puncte aber, der beide Zuſtände trennt, liegt Vollendung (maximum) der Empfindung, welche Unempfindlichkeit, mithin Lebloſigkeit, zur Folge hat.

Will man das Sinnenvermögen lebendig erhalten, ſo muß man nicht von den ſtarken Empfindungen anfangen, (denn die machen uns gegen die folgenden unempfindlich,) ſondern ſie ſich lieber anfänglich verſagen und ſich kärglich zumeſſen, um immer höher ſteigen zu können. Der Kanzelredner fängt in der Einleitung mit einer kalten Belehrung des Verſtandes an, die zu Beherzigung eines Pflichtbegriffs hinweiſet, bringt hernach in die Zergliederung ſeines Textes ein moraliſches Intereſſe hinein und endigt in der Application mit Bewegung aller Triebfedern der menſchlichen Seele, durch die Empfindungen, welche jenem Intereſſe Nachdruck geben können.

Junger Mann! verſage dir die Befriedigung (der Luſtbarkeit, der Schwelgerei, der Liebe u. dgl.), wenn auch nicht in der ſtoiſchen Abſicht, ihrer gar entbehren zu wollen, ſondern in der feinen Epicuriſchen, um einen immer noch wachſenden Genuß im Proſpect zu haben. Dieſes Kargen mit der Baarſchaft deines Lebensgefühls macht dich durch den Aufſchub des Genuſſes wirklich reicher, wenn du auch dem Gebrauch derſelben am Ende des Lebens großentheils entſagt haben ſollteſt. Das Bewußtſein, den Genuß in deiner Gewalt zu haben, iſt, wie alles Idealiſche, fruchtbarer und weiter umfaſſend, als Alles, was den Sinn dadurch befriedigt, daß es hiemit zugleich verzehrt wird und ſo von der Maſſe des Ganzen abgeht.

Von der Hemmung, Schwächung und dem gänzlichen Verluſt des Sinnenvermögens.

§. 24.

Das Sinnenvermögen kann geſchwächt, gehemmt oder gänzlich aufgehoben werden. Daher die Zuſtände der Trunkenheit, des Schlafs, der Ohnmacht, des Scheintodes (Aſphyxie) und des wirklichen Todes. †)

Die Trunkenheit iſt der widernatürliche Zuſtand des Unvermögens, ſeine Sinnenvorſtellungen nach Erfahrungsgeſetzen zu ordnen, ſofern er die Wirkung eines übermäßig genommenen Genießmittels iſt.

Der Schlaf iſt, der Worterklärung nach, ein Zuſtand des

---

†) Dieſer § beginnt in der 2. Ausg. ſo: „Der Zuſtand des Menſchen iſt hiebei der des Schlafs, oder der Trunkenheit, oder der Ohnmacht, oder des wahren oder des Scheintodes.“ Der folgende Abſatz: „Die Trunkenheit . . . . Genießmittels iſt.“ fehlt in der 1. Ausg. Vgl. die erſte Anm. † zu §. 27.

Unvermögens eines geſunden Menſchen, ſich der Vorſtellungen durch äußere Sinne bewußt werden zu können. Hiezu die Sacherklärung zu finden, bleibt den Phyſiologen überlaſſen, welche dieſe Abſpannung, die doch zugleich eine Sammlung der Kräfte zu erneuerter äußeren Sinnenempfindung iſt, (wodurch ſich der Menſch gleich als neugeboren in der Welt ſieht, und womit wohl ein Drittheil unſerer Lebenszeit unbewußt und unbedauert dahin geht,) — wenn ſie können, erklären mögen.

Der widernatürliche Zuſtand einer Betäubung der Sinnenwerkzeuge, welche einen geringeren Grad der Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt, als im natürlichen zur Folge hat, iſt ein Analogon der Trunkenheit, daher der aus einem feſten Schlaf ſchnell Aufgeweckte ſchlaftrunken genannt wird. — Er hat noch nicht ſeine völlige Beſinnung. — Aber auch im Wachen kann eine plötzlich Jemanden anwandelnde Verlegenheit, ſich zu beſinnen, was man in einem unvorhergeſehenen Falle zu thun habe, als Hemmung des ordentlichen und gewöhnlichen Gebrauchs ſeines Reflexionsvermögens, einen Stillſtand im Spiel der Sinnenvorſtellungen hervorbringen, bei dem man ſagt: er iſt aus der Faſſung gebracht, außer ſich (vor Freude oder Schreck), perplex, verdutzt, verblüfft, hat den Tramontano*) verloren u. dgl. und dieſer Zuſtand iſt, wie ein augenblicklich anwandelnder Schlaf, der eines Sammelns ſeiner Sinnenempfindungen bedarf, anzuſehen. Im heftigen plötzlich erregten Affect (des Schrecks, des Zorns, auch wohl der Freude) iſt der Menſch, wie man ſagt, außer ſich, (in einer Ekſtaſis, wenn man ſich in einer Anſchauung, die nicht die der Sinne iſt, begriffen zu ſein glaubt,) ſeiner ſelbſt nicht mächtig und für den Gebrauch äußerer Sinne einige Augenblicke gleichſam gelähmt.

---

*) Tramontano oder Tramontana heißt der Nordſtern; und perder la tramontana, den Nordſtern (als Leitſtern der Seefahrer) verlieren, heißt aus der Faſſung kommen, ſich nicht zu finden wiſſen. †)

†) Dieſe Anmerkung lautet in der 1. Ausg. ſo: „Tramontano iſt ein beſchwerlicher Nordwind in Italien, ſowie Sirocco ein noch ſchlimmerer Südoſtwind. — Wenn nun ein junger, ungeübter Mann in eine über ſeine Erwartung glänzende Geſellſchaft (vornehmlich von Damen) tritt, ſo geräth er leicht in Verlegenheit, wovon er zu ſprechen anfangen ſolle. Nun wäre es unſchicklich, mit einer Zeitungsnachricht den Anfang zu machen; denn man ſieht nicht, was ihn gerade darauf gebracht hat. Da er aber eben von der Straße kommt, ſo iſt das ſchlimme Wetter das beſte Einleitungsmittel, und wenn er ſich auch auf dieſes (z. B. den Nordwind) nicht beſinnt, ſo ſagt der Italiener: „er hat den Nordwind verloren.“ “

§. 25. †)

Die Ohnmacht, welche auf einen Schwindel (einen ſchnell im Kreiſe wiederkehrenden und die Faſſungskraft überſteigenden Wechſel vieler ungleichartigen Empfindungen) zu folgen pflegt, iſt ein Vorſpiel von dem Tod. Die gänzliche Hemmung dieſer insgeſammt iſt Aſphyxie, oder der Scheintod, welcher, ſoviel man äußerlich wahrnehmen kann, nur durch den Erfolg von dem wahren zu unterſcheiden iſt (wie bei Ertrunkenen, Gehenkten, im Dampf Erſtickten).

Das Sterben kann kein Menſch an ſich ſelbſt erfahren, (denn eine Erfahrung zu machen, dazu gehört Leben,) ſondern nur an Anderen wahrnehmen. Ob es ſchmerzhaft ſei, iſt aus dem Röcheln, oder den Zuckungen des Sterbenden nicht zu beurtheilen; vielmehr ſcheint es eine blos mechaniſche Reaction der Lebenskraft, und vielleicht eine ſanfte Empfindung des allmähligen Freiwerdens von allem Schmerz zu ſein. — Die allen Menſchen, ſelbſt den unglücklichſten oder auch dem weiſeſten natürliche Furcht vor dem Tode iſt alſo nicht ein Grauen vor dem Sterben, ſondern, wie Montaigne richtig ſagt, vor dem Gedanken geſtorben (d. i. todt) zu ſein, den alſo der Candidat des Todes nach dem Sterben noch zu haben vermeint, indem er das Cadaver, was nicht mehr Er ſelbſt iſt, doch als ſich ſelbſt im düſteren Grabe oder irgend ſonſt wo denkt. — Die Täuſchung iſt hier nicht zu heben; denn ſie liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von ſich ſelbſt. Der Gedanke: ich bin nicht, kann gar nicht exiſtiren; denn bin ich nicht, ſo kann ich mir auch nicht bewußt werden, daß ich nicht bin. Ich kann wohl ſagen: ich bin nicht geſund u. dgl. *Prädicata* von mir ſelbſt verneinend denken, (wie es bei allen verbis geſchieht;) aber in der erſten Perſon *ſprechend* das Subject ſelbſt *verneinen*, wobei alsdann dieſes ſich ſelbſt vernichtet, iſt ein Widerſpruch.

---

†) Dieſer § ſteht in der 1. Ausg. als Anfang des §. 21, (obwohl dort mit falſcher Zahl zwiſchen §. 22 und 23) am Ende des §. 27 in der vorl. Ausg.

Von der Einbildungskraft. †)

§. 26.

Die Einbildungskraft (facultas imaginandi), als ein Vermögen der Anſchauungen auch ohne Gegenwart des Gegenſtandes, iſt entweder *productiv*, d. i. ein Vermögen der urſprünglichen Darſtellung des letzteren (exhibitio originaria), welche alſo vor der Erfahrung vorhergeht, oder *reproductiv*, der abgeleiteten (exhibitio derivativa), welche eine vorher gehabte empiriſche Anſchauung ins Gemüth zurückbringt. — Reine Raumes- und Zeitanſchauungen gehören zur erſteren Darſtellung; alle übrige ſetzen empiriſche Anſchauung voraus, welche, wenn ſie mit dem *Begriffe* vom Gegenſtande verbunden und alſo empiriſches Erkenntniß wird, *Erfahrung* heißt. — Die Einbildungskraft, ſofern ſie auch unwillkührlich Einbildungen hervorbringt, heißt *Phantaſie*. Der, welcher dieſe für (innere oder äußere) Erfahrungen zu halten gewohnt iſt, iſt ein *Phantaſt*. — Im *Schlaf* (einem Zuſtande der Geſundheit) ein unwillkührliches Spiel ſeiner Einbildungen zu ſein, heißt *träumen*.

††) Die Einbildungskraft iſt (mit anderen Worten) entweder *dichtend* (productiv), oder blos *zurückrufend* (reproductiv). Die productive aber iſt dennoch darum eben nicht *ſchöpferiſch*, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorſtellung, die vorher unſerem Sinnesvermögen *nie* gegeben war, hervorzubringen, ſondern man kann den Stoff zu derſelben immer nachweiſen. Dem, der unter den ſieben Farben die *rothe* nie geſehen hätte, kann man

---

†) In der I. Ausg. hat §. 28—57. die Ueberſchrift: „Der Sinnlichkeit im Erkenntnißvermögen zweites Capitel. Von der Einbildungskraft.“

††) Das Folgende hat in der I. Ausg. die Ueberſchrift: Eintheilung.

dieſe Empfindung nie faßlich machen, dem Blindgebornen aber gar keine; ſelbſt nicht die Mittelfarbe, die aus der Vermiſchung zweier hervorgebracht wird; z. B. die grüne. Gelb und blau, mit einander vermiſcht, geben Grün; aber die Einbildungskraft würde nicht die mindeſte Vorſtellung von dieſer Farbe, ohne ſie vermiſcht geſehen zu haben, hervorbringen.

Ebenſo iſt es mit jedem beſonderen aller fünf Sinne bewandt, daß nämlich die Empfindungen aus denſelben in ihrer Zuſammenſetzung nicht durch die Einbildungskraft können gemacht, ſondern urſprünglich dem Sinnesvermögen abgelockt werden müſſen. Es hat Leute gegeben, die für die Lichtvorſtellung keinen größeren Vorrath in ihrem Sehevermögen hatten, als weiß oder ſchwarz, und für die, ob ſie gleich gut ſehen konnten, die ſichtbare Welt nur wie ein Kupferſtich erſchien. Ebenſo gibt es mehr Leute, als man wohl glaubt, die von gutem, ja ſogar äußerſt feinem, aber ſchlechterdings nicht muſikaliſchem Gehör ſind, deren Sinn für Töne, nicht blos um ſie nachzumachen (zu ſingen), ſondern auch nur vom bloſen Schall zu unterſcheiden, ganz unempfänglich iſt. — Ebenſo mag es mit den Vorſtellungen des Geſchmacks und Geruchs bewandt ſein, daß nämlich für manche ſpecifiſche Empfindungen dieſer Stoffe des Genuſſes der Sinn mangelt, und Einer den Anderen hierüber zu verſtehen glaubt, indeſſen daß die Empfindungen des Einen von denen des Anderen nicht blos dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch ganz und gar unterſchieden ſein mögen. — Es gibt Leute, denen der Sinn des Geruchs gänzlich mangelt, die die Empfindung des Einziehens der reinen Luft durch die Naſe für Geruch halten, und daher aus allen Beſchreibungen, die man ihnen von dieſer Art zu empfinden machen mag, nicht klug werden können; wo aber der Geruch mangelt, da fehlt es auch ſehr am Geſchmack, den, wo er nicht iſt, zu lehren und beizubringen vergebliche Arbeit iſt. Der Hunger aber und die Befriedigung deſſelben (die Sättigung) iſt ganz was Anderes, als der Geſchmack.

Wenn alſo gleich die Einbildungskraft eine noch ſo große Künſtlerin, ja Zauberin iſt, ſo iſt ſie doch nicht ſchöpferiſch, ſondern muß den *Stoff* zu ihren Bildungen von den Sinnen hernehmen. Dieſe aber ſind, nach den eben gemachten Erinnerungen, nicht ſo allgemein mittheilbar, als die Verſtandesbegriffe. Man nennt aber, (wiewohl nur uneigentlich) auch die Empfänglichkeit für Vorſtellungen der Einbildungskraft in der Mittheilung bisweilen einen Sinn und ſagt: dieſer Menſch hat hiefür keinen *Sinn*, ob es zwar eine Unfähigkeit nicht des Sinnes, ſondern zum Theil des Verſtandes iſt, mitgetheilte Vorſtellungen aufzufaſſen und im Denken zu vereinigen. Er denkt ſelbſt nichts bei dem, was er ſpricht, und Andere verſtehen ihn daher auch nicht; er ſpricht *Unſinn* (non sense); welcher Fehler noch von dem *Sinnleeren* unterſchieden iſt, wo Gedanken ſo zuſammengepaart werden, daß ein Anderer nicht weiß, was er daraus machen ſoll. — Daß das Wort Sinn, (aber nur im Singular) ſo häufig für Gedanken gebraucht, ja wohl gar eine noch höhere Stufe, als die des Denkens iſt, bezeichnen ſoll; daß man von einem Ausſpruche ſagt: es liege in ihm ein reichhaltiger oder tiefer *Sinn*, (daher das Wort Sinnſpruch,) und daß man den geſunden Menſchenverſtand auch Gemeinſinn nennt, und ihn, obzwar dieſer Ausdruck eigentlich nur die niedrigſte Stufe vom Erkenntnißvermögen bezeichnet, doch obenan ſetzt, gründet ſich darauf: daß die Einbildungskraft, welche dem Verſtande Stoff unterlegt, um den Begriffen deſſelben Inhalt (zum Erkenntniſſe) zu verſchaffen, vermöge der Analogie ihrer (gedichteten) Anſchauungen mit wirklichen Wahrnehmungen jenen Realität zu verſchaffen ſcheint.

§. 27 †).

Die Einbildungskraft *) zu erregen oder zu beſänftigen gibt es ein körperliches Mittel in dem Genuſſe berauſchender Genießmittel †); deren einige als Gifte die Lebenskraft ſchwächend, (gewiſſe Schwämme, Porſch, wilder Bärenklau, das Chika der Peruaner und das Ava der Südſeeinſulaner, das Opium;) andere ſie ſtärkend, wenigſtens ihr Gefühl erhebend, (wie gegohrne Getränke, Wein und Bier, oder dieſer ihr geiſtiger Auszug, Branntwein,) alle aber widernatürlich und gekünſtelt ſind. Der, welcher ſie in ſolchem Uebermaaße zu ſich nimmt, daß er die Sinnenvorſtellungen nach Erfahrungsgeſetzen zu ordnen auf eine Zeit lang unvermögend wird, heißt trunken oder berauſcht; und ſich willkührlich oder abſichtlich in dieſen Zuſtand verſetzen, heißt ſich berauſchen. ††) Alle dieſe Mittel aber ſollen dazu dienen, den Menſchen die Laſt, die urſprünglich im Leben überhaupt zu liegen ſcheint, vergeſſen zu machen. — Die ſehr ausgebreitete Neigung und der Einfluß derſelben auf den Verſtandesgebrauch verdient vorzüglich in einer pragmatiſchen Anthropologie in Betrachtung gezogen zu werden.

---

†) §. 27 und 28 haben in der 1. Ausg. noch die Ueberſchrift: „Von gewiſſen körperlichen Mitteln der Erregung oder Beſänftigung der Einbildungskraft.“ Die folg. Anmerk. * gehört dort zur Ueberſchrift.

*) Ich übergehe hier, was nicht Mittel zu einer Abſicht, ſondern natürliche Folge aus der Lage iſt, darein Jemand geſetzt wird, und wodurch blos

Alle ſtumme Berauſchung, d. i. diejenige, welche die Geſelligkeit und wechſelſeitige Gedankenmittheilung nicht belebt, hat etwas Schändliches an ſich; dergleichen die vom Opium und dem

---

ſeine Einbildungskraft ihn außer Faſſung bringt. Dahin gehört der Schwindel beim Herabſehen vom Rande einer ſteilen Höhe, (allenfalls auch nur einer ſchmalen Brücke ohne Geländer,) und die Seekrankheit. — Das Bret, worauf der ſich ſchwach fühlende Menſch tritt, würde, wenn es auf der Erde läge, ihm keine Furcht einjagen; wenn es aber, als ein Steg, über einen tiefen Abgrund gelegt iſt, vermag der Gedanke von der bloſen Möglichkeit fehl zu treten ſoviel, daß er bei ſeinem Verſuche wirklich in Gefahr kommt. — Die Seekrankheit, (von welcher ich ſelbſt in einer Fahrt von Pillau nach Königsberg eine Erfahrung gemacht habe, wenn man anders dieſelbe eine Seefahrt nennen will,) mit ihrer Anwandlung zum Erbrechen, kam, wie ich bemerkt zu haben glaube, mir blos durch die Augen; da, beim Schwanken des Schiffs aus der Kajüte geſehen, mir bald das Haff, bald die Höhe von Balga in die Augen fiel und das wiederkommende Sinken, nach dem Steigen, vermittelſt der Einbildungskraft durch die Bauchmuskeln eine antiperiſtaltiſche Bewegung der Eingeweide reizte.

†) Statt der Worte: „die Einbildungskraft . . . Genießmittel“ beginnt dieſer § in der 1. Ausg. mit den §. 24, Anm. † (S. 168) als Zuſatz bezeichneten Worten.

††) 1. Ausg.: „der, welcher ſie zu ſich nimmt, heißt trunken, und thut er es abſichtlich, betrunken.“

Branntwein iſt. Wein und Bier, wovon der erſtere blos reizend, das zweite mehr nährend und, gleich einer Speiſe, ſättigend iſt, dienen zur geſelligen Berauſchung; wobei doch der Unterſchied iſt, daß die Trinkgelage mit dem letzteren mehr träumeriſch verſchloſſen, oft auch ungeſchliffen, die aber mit dem erſteren fröhlich, laut und mit Witz redſelig ſind.

Die Unenthaltſamkeit im geſellſchaftlichen Trinken, die bis zur Benebelung der Sinne geht, iſt allerdings eine Unart des Mannes, nicht blos in Anſehung der Geſellſchaft, mit der man ſich unterhält, ſondern auch in Abſicht auf die Selbſtſchätzung, wenn er aus ihr taumelnd, wenigſtens nicht ſicheren Tritts, oder blos lallend herausgeht. Aber es läßt ſich auch Vieles zur Milderung des Urtheils über ein ſolches Verſehen, da die Grenzlinie des Selbſtbeſitzes ſo leicht überſehen und überſchritten werden kann, anführen; denn der Wirth will doch, daß der Gaſt durch dieſen Act der Geſelligkeit völlig befriedigt (ut conviva satur) herausgehe.

Die Sorgenfreiheit und mit ihr auch wohl die Unbehutſamkeit, welche der Rauſch bewirkt, iſt ein täuſchendes Gefühl vermehrter Lebenskraft; der Berauſchte fühlt nun nicht die Hinderniſſe des Lebens, mit deren Ueberwältigung die Natur unabläſſig zu thun hat, (worin auch die Geſundheit beſteht,) und iſt glücklich in ſeiner Schwäche, indem die Natur wirklich in ihm beſtrebt iſt, durch allmählige Steigerung ſeiner Kräfte ſein Leben ſtufenweiſe wiederherzuſtellen. — Weiber, Geiſtliche und Juden betrinken gewöhnlich ſich nicht, wenigſtens vermeiden ſie ſorgfältig allen Schein davon, weil ſie bürgerlich ſchwach ſind und Zurückhaltung nöthig haben, (wozu durchaus Nüchternheit erfordert wird.) Denn ihr äußerer Werth beruht blos auf dem Glauben Anderer an ihre Keuſchheit, Frömmigkeit und ſeparatiſtiſche Geſetzlichkeit. Denn was das Letztere betrifft, ſo ſind alle Separatiſten, d. i. ſolche, die ſich nicht blos einem öffentlichen Landesgeſetz, ſondern noch einem beſonderen (ſectenmäßig) unterwerfen, als Sonderlinge und vorgeblich Auserleſene, der Aufmerkſamkeit des Gemeinweſens und der Schärfe der Kritik vorzüglich ausgeſetzt; können alſo auch in der Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt nicht nachlaſſen, weil der Rauſch der dieſe Behutſamkeit wegnimmt, für ſie ein Skandal iſt.

Vom Cato ſagt ſein ſtoiſcher Verehrer: ſeine Tugend ſtärkte ſich durch Wein (virtus ejus incaluit mero), und von den alten Deutſchen ein Neuerer: „ſie faßten ihre Rathſchläge (zu Beſchließung eines Krieges) beim Trunk, damit ſie nicht ohne Nachdruck wären, und überlegten ſie nüchtern, damit ſie nicht ohne Verſtand wären."

Der Trunk löſt die Zunge (in vino disertus). — Er öffnet aber auch das Herz und iſt ein materiales Vehikel einer moraliſchen Eigenſchaft, nämlich der Offenherzigkeit. — Das Zurückhalten mit ſeinen Gedanken iſt für ein lauteres Herz ein beklemmender Zuſtand, und luſtige Trinker dulden es auch nicht leicht, daß Jemand bei einem Gelage ſehr mäßig ſei; weil er einen Aufmerker vorſtellt, der auf die Fehler der Anderen Acht hat, mit ſeinen eigenen aber zurückhält. Auch ſagt Hume: „unangenehm iſt der Geſellſchafter, der nicht vergißt; die Thorheiten des einen Tages müſſen vergeſſen werden, um denen des anderen Platz zu machen." Gutmüthigkeit wird bei dieſer Erlaubniß, die der Mann hat, der geſelligen Freude wegen über die Grenzlinie der Nüchternheit ein wenig und auf eine kurze Zeit hinauszugehen, vorausgeſetzt; die vor einem halben Jahrhundert im Schwang geweſene Politik, als nordiſche Höfe Geſandte abſchickten, die viel trinken konnten, ohne ſich zu betrinken, andere aber betrunken machten, um ſie auszuforſchen oder zu bereden, war hinterliſtig; iſt aber mit der Rohigkeit der Sitten damaliger Zeit verſchwunden, und eine Epiſtel der Warnung wider dieſes Laſter möchte wohl in Anſehung der geſitteten Stände jetzt überflüſſig ſein.

Ob man beim Trinken auch wohl das Temperament des Menſchen, der ſich betrinkt, oder ſeinen Charakter erforſchen könne? Ich glaube nicht. Es iſt ein neues Flüſſige ſeinen im den Adern umlaufenden Säften beigemiſcht, und ein anderer Reiz auf die Nerven, der nicht die natürliche Temperatur deutlicher entdeckt, ſondern eine andere hineinbringt. — Daher wird der Eine, der ſich betrinkt, verliebt, der Andere großſprecheriſch, der Dritte zänkiſch werden, der Vierte (vornehmlich beim Bier) ſich weichmüthig oder andächtig oder gar ſtumm zeigen; Alle aber werden, wenn ſie den Rauſch ausgeſchlafen haben, und man ſie an ihre Reden des vorigen Abends erinnert, über dieſe wunderliche Stimmung oder Verſtimmung ihrer Sinne ſelber lachen. †)

§. 28.

Die Originalität (nicht nachgeahmte Production) der Einbildungskraft, wenn ſie zu Begriffen zuſammenſtimmt, heißt Genie; ſtimmt ſie dazu nicht zuſammen, Schwärmerei. — Es iſt merkwürdig, daß wir uns für ein vernünftiges Weſen keine andere ſchickliche Geſtalt, als die eines Menſchen denken können. Jede andere würde allenfalls wohl ein Symbol von einer gewiſſen Eigenſchaft des Menſchen, — z. B. die Schlange als Bild der boshaften Schlauigkeit, — aber nicht das vernünftige Weſen ſelbſt vorſtellig machen. So bevölkern wir alle anderen Weltkörper in unſerer Einbildung mit lauter Menſchengeſtalten, obzwar es wahrſcheinlich iſt, daß ſie, nach Verſchiedenheit des Bodens, der ſie trägt und ernährt, und der Elemente, daraus ſie beſtehen, ſehr verſchieden geſtaltet ſein mögen. Alle anderen Geſtalten, die wir ihnen geben möchten, ſind Fratzen.*)

Wenn der Mangel eines Sinnes (z. B. des Sehens) angeboren iſt, ſo cultivirt der Verkrüppelte nach Möglichkeit einen anderen Sinn, der das Vicariat für jenen führe, und übt die productive Einbildungskraft in großer Maße; indem er die Forden äußeren Körper durch Betaſten, und, wo dieſes, wegen der Größe (z. B. eines Hauſes) nicht zureicht, die Geräumigkeit noch durch einen anderen Sinn, etwa den des Gehörs, nämlich durch den Widerhall der Stimme in einem Zimmer ſich faßlich zu machen ſucht; am Ende aber, wenn eine glückliche Operation das Organ für die Empfindung frei macht, muß er allererſt ſehen und hören lernen, d. i. ſeine Wahrnehmungen unter Begriffe von dieſer Art Gegenſtände zu bringen ſuchen.

---

†) Hier folgt in der 1. Ausg. §. 25 der vorl. Vgl. Anm. zu S. 171.

*) Daher die heilige Drei, ein alter Mann, ein junger Mann und ein Vogel (die Taube), nicht als wirkliche ihrem Gegenſtande ähnliche Geſtalten, ſondern nur als Symbole vorgeſtellt werden müſſen. Eben das bedeuten die bildlichen Ausdrücke des Herabkommens vom Himmel und Aufſteigens zu demſelben. Wir können, um unſeren Begriffen von vernünftigen Weſen Anſchauung unterzulegen, nicht anders verfahren, als ſie zu anthropomorphiſiren; unglücklich aber oder kindiſch, wenn dabei die ſymboliſche Vorſtellung zum Begriff der Sache an ſich ſelbſt erhoben wird.

Begriffe von Gegenſtänden veranlaſſen oft, ihnen ein ſelbſtgeſchaffenes Bild (durch productive Einbildungskraft) unwillkührlich unterzulegen. Wenn man das Leben und die Thaten eines dem Talente, Verdienſte oder Range nach großen Mannes lieſt oder ſich erzählen läßt, ſo wird man gemeiniglich verleitet, ihm in der Einbildungskraft eine anſehnliche Statur zu geben, und dagegen einem, der Beſchreibung nach feinen und ſanften im Charakter eine kleinlich-geſchmeidige Bildung. Nicht blos der Bauer, ſondern auch wohl ein genugſam mit der Welt Bekannter findet ſich doch befremdet, wenn ihm der Held, den er ſich nach den von ihm erzählten Thaten dachte, als ein kleines Männchen, umgekehrt der feine und ſanfte Hume ihm als ein vierſchrötiger Mann vorgewieſen wird. — Daher muß man auch die Erwartung von etwas nicht hoch ſpannen, weil die Einbildungskraft natürlicher Weiſe bis zum Aeußerſten zu ſteigern geneigt iſt; denn die Wirklichkeit iſt immer beſchränkter, als die Idee, die ihrer Ausführung zum Muſter dient. —

Es iſt nicht rathſam, von einer Perſon, die man zuerſt in eine Geſellſchaft einführen will, vorher viel Hochpreiſens zu machen; vielmehr kann es oft ein boshaftes Stückchen von einem Schalk ſein, jene lächerlich zu machen. †) Denn die Einbildungskraft ſteigert die Vorſtellung von dem, was erwartet wird, ſo hoch, daß die genannte Perſon, in Vergleichung mit der vorgefaßten Idee, nicht anders, als einbüßen kann. Eben das geſchieht, wenn man eine Schrift, ein Schauſpiel, oder ſonſt etwas, was zur ſchönen Manier gehört, mit übertriebener Lobpreiſung ankündigt; denn da kann es, wenn es zur Darſtellung kommt, nicht anders, als ſinken. Selbſt ein gutes Schauſpiel nur geleſen zu haben, ſchwächt ſchon den Eindruck, wenn man es aufführen ſieht. — Iſt nun aber das vorher Geprieſene gar das gerade Widerſpiel von dem, worauf die Erwartung geſpannt war, ſo erregt der aufgeführte Gegenſtand, wenn er ſonſt unſchädlich iſt, das größte Gelächter.

---

†) 1. Ausg.: „Es iſt keine gute Manier, von Jemand, den man in eine Geſellſchaft zu führen verſpricht, übertriebene Lobeserhebungen zu machen. Denn dieſes kann man in der Beurtheilung der Geſellſchaft nicht anders, als haſſen, und öfters wird auch dieſer boshafte Streich abſichtlich dazu gebraucht, um Jemand lächerlich zu machen.“ Die folgenden Sätze bis: „das größte Gelächter.“ fehlen an dieſer Stelle in der 1. Ausg.; vgl. Anm. † zu §. 30 (S. 185)

Wandelbare, in Bewegung geſetzte Geſtalten, die für ſich eigentlich keine Bedeutung haben, welche Aufmerkſamkeit erregen könnte, — dergleichen das Flackern eines Kaminfeuers, oder die mancherlei Drehungen und Blaſenbewegungen eines über Steine rieſelnden Bachs ſind, unterhalten die Einbildungskraft mit einer Menge von Vorſtellungen ganz anderer Art, (als die hier des Sehens,) im Gemüth zu ſpielen und ſich im Nachdenken zu vertiefen. Selbſt Muſik für den, der ſie nicht als Kenner anhört, kann einen Dichter oder Philoſophen in eine Stimmung ſetzen, darin ein Jeder nach ſeinen Geſchäften oder ſeiner Liebhaberei Gedanken haſchen und derſelben auch mächtig werden kann, die er, wenn er in ſeinem Zimmer einſam ſich hingeſetzt hätte, nicht ſo glücklich würde aufgefangen haben. Die Urſache dieſes Phänomens ſcheint darin zu liegen: daß, wenn der Sinn durch ein Mannigfaltiges, was für ſich gar keine Aufmerkſamkeit erregen kann, vom Aufmerken auf irgend einen anderen, ſtärker in den Sinn fallenden Gegenſtand abgezogen wird, das Denken nicht allein erleichtert, ſondern auch belebt wird, ſofern es nämlich einer angeſtrengteren und anhaltenderen Einbildungskraft bedarf, um ſeinen Verſtandesvorſtellungen Stoff unterzulegen. — Der Engliſche Zuſchauer erzählt von einem Advocaten, daß er gewohnt war, beim Plaidiren einen Bindfaden aus der Taſche zu nehmen, den er unaufhörlich um den Finger auf- und abwickelte; da denn, als der Schall, ſein Gegenadvocat, ihn heimlich aus der Taſche prakticirte, jener ganz in Verlegenheit kam und lauter Unſinn redete, weswegen man ſagte: „er habe den Faden ſeiner Rede verloren.“ — Der Sinn, der an einer Empfindung feſtgehalten wird, läßt (der Angewöhnung wegen) auf keine andere, fremde Empfindungen Acht geben, wird alſo dadurch nicht zerſtreut; die Einbildungskraft aber kann ſich hiebei deſto beſſer im regelmäßigen Gange erhalten.

Von dem ſinnlichen Dichtungsvermögen nach ſeinen verſchiedenen Arten.

§. 29.

Es gibt drei verſchiedene Arten des ſinnlichen Dichtungsvermögens. Dieſe ſind †) das *bildende* der Anſchauung im Raum (imaginatio plastica), das *beigeſellende* der Anſchauung in der Zeit (imaginatio associans), und das der *Verwandtſchaft* aus der gemeinſchaftlichen Abſtammung der Vorſtellungen von einander (affinitas).

A.

Von dem ſinnlichen Dichtungsvermögen der *Bildung*.

Ehe der Künſtler eine körperliche Geſtalt (gleichſam handgreiflich) darſtellen kann, muß er ſie in der Einbildungskraft verfertigt haben, und dieſe Geſtalt iſt alsdann eine Dichtung, welche, wenn ſie unwillkührlich iſt, (wie etwa im Traume,) *Phantaſie* heißt, und nicht dem Künſtler angehört; wenn ſie aber durch Willkühr regiert wird, *Compoſition*, *Erfindung* genannt wird. Arbeitet nun der Künſtler nach Bildern, die den Werken der Natur ähnlich ſind, ſo heißen ſeine Producte *natürlich* ††); verfertigt er aber nach Bildern, die nicht in der Erfahrung vorkommen können, ſo geſtaltete Gegenſtände, (wie der Prinz Palagonia in Sicilien,) ſo heißen ſie abenteuerlich, unnatürlich, Fratzengeſtalten, und ſolche Einfälle ſind gleichſam †) Traumbilder eines Wachenden (velut aegri somnia vanae finguntur species). — Wir ſpielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Phantaſie) ſpielt ebenſo oft und bisweilen ſehr ungelegen auch mit uns.

---

†) Für: „Es gibt — ſind“ hat die 1. Ausg. blos: „Sie ſind“

††) Die Worte: „wenn ſie aber ... *natürlich*;“ ſind Zuſatz der 2. Ausg.

Das Spiel der Phantaſie mit dem Menſchen im Schlafe iſt der Traum, und findet auch im geſunden Zuſtande Statt; dagegen es einen krankhaften Zuſtand verräth, wenn es im Wachen geſchieht. — Der Schlaf, als Abſpannung alles Vermögens äußerer Wahrnehmungen und vornehmlich willkührlicher Bewegungen, ſcheint allen Thieren, ja ſelbſt den Pflanzen (nach der Analogie der letzteren mit den erſteren) zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte nothwendig; aber eben das ſcheint auch der Fall mit den Träumen zu ſein, ſo, daß die Lebenskraft, wenn ſie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöſchen und der tiefſte Schlaf zugleich den Tod mit ſich führen müßte. — Wenn man ſagt: einen feſten Schaf, ohne Träume, gehabt zu haben, ſo iſt das doch wohl nichts mehr, als daß man ſich dieſer beim Erwachen gar nicht erinnere; welches, wenn die Einbildungen ſchnell wechſeln, Einem wohl auch im Wachen begegnen kann, nämlich im Zuſtande einer Zerſtreuung zu ſein, wo man auf die Frage, was der mit ſtarrem Blicke eine Weile auf denſelben Punct Geheftete jetzt denke, die Antwort erhält: ich habe nichts gedacht. Würde es nicht beim Erwachen viele Lücken, (aus Unaufmerkſamkeit übergegangene verknüpfende Zwiſchenvorſtellungen) in unſerer Erinnerung geben; würden wir die folgende Nacht da wieder zu träumen anfangen, wo wir es in der vorigen verlaſſen haben; ſo weiß ich nicht, ob wir nicht uns in zwei verſchiedenen Welten zu leben wähnen würden. — Das Träumen iſt eine weiſe Veranſtaltung der Natur, zur Erregung der Lebenskraft durch Affecten, die ſich auf unwillkührlich gedichtete Begebenheiten beziehen, indeſſen daß die auf der Willkühr beruhenden Bewegungen des Körpers, nämlich die der Muskeln ſuspendirt ſind. — Nur muß man die Traumgeſchichten nicht für Offenbarungen aus einer unſichtbaren Welt annehmen.

---

†) „abenteuerlich ... gleichſam“ Zuſatz der 2. Ausg.

II.

Von dem ſinnlichen Dichtungsvermögen der Beigeſellung.

Das Geſetz der Aſſociation iſt: empiriſche Vorſtellungen, die nach einander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüth, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entſtehen zu laſſen. — Eine phyſiologiſche Erklärung hievon zu fordern, iſt vergeblich; man mag ſich auch hiezu was immer für einer Hypotheſe bedienen, (die ſelbſt wiederum eine Dichtung iſt,) wie der des Carteſius, von ſeinen ſogenannten materiellen Ideen im Gehirn. Wenigſtens iſt keine dergleichen Erklärungen pragmatiſch, d. i. man kann ſie zu keiner Kunſtausübung brauchen; weil wir keine Kenntniß vom Gehirn und den Plätzen in demſelben haben, worin die Spuren der Eindrücke aus Vorſtellung ſympathetiſch mit einander in Einklang kommen möchten, indem ſie ſich einander, (wenigſtens mittelbar) gleichſam berühren.

Dieſe Nachbarſchaft geht öfters ſehr weit, und die Einbildungskraft geht vom Hundertſten aufs Tauſendſte oft ſo ſchnell, daß es ſcheint, man habe gewiſſe Zwiſchenglieder in der Kette der Vorſtellungen gar überſprungen, obgleich man ſich ihrer nur nicht bewußt geworden iſt, ſo daß man ſich ſelbſt öfters fragen muß: wo war ich? von wo war ich in meinem Geſpräch ausgegangen, und wie bin ich zu dieſem Endpuncte gelangt*)?

---

*) Daher muß der, welcher eine geſellſchaftliche Unterhaltung beginnt†), von dem, was ihm nahe und gegenwärtig iſt, anfangen, und ſo allmählig auf das Entferntere, ſo wie es intereſſiren kann, hinleiten. Das böſe Wetter iſt für den, der von der Straße in eine zur wechſelſeitigen Unterhaltung verſammelte Geſellſchaft tritt, hiezu ein guter und gewöhnlicher Behelf.††)

†) 1. Ausgabe: „einen geſellſchaftlichen Discurs anhebt“

††) In der 1. Ausgabe ſteht hier noch der Satz: „Wird der Ankömmling über die nicht erwartete Feierlichkeit derſelben verlegen, ſo ſagt man, er hat die Tramontane verloren, d. i. er hätte nur vom böſen Nordwind, der etwa jetzt eben herrſcht, das Geſpräch anheben können, (oder vom Sirocco, wenn er in Italien iſt.)“ Vgl. S. 169 Anm. †).

C.

Das ſinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtſchaft.

Ich verſtehe unter der Verwandtſchaft die Vereinigung aus der Abſtammung des Mannigfaltigen von einem Grunde. — In einer geſellſchaftlichen Unterhaltung iſt das Abſpringen von einer Materie auf eine ganz ungleichartige, wozu die empiriſche Aſſociation der Vorſtellungen, deren Grund blos ſubjectiv iſt (d. i. bei dem Einen ſind die Vorſtellungen anders aſſociirt, als bei dem Anderen) — wozu, ſage ich, dieſe Aſſociation verleitet, eine Art Unſinn der Form nach, welcher alle Unterhaltung unterbricht und zerſtört. — Nur wenn eine Materie erſchöpft worden, und eine kleine Pauſe eintritt, kann Jemand eine andere, die intereſſant iſt, auf die Bahn bringen. Die regellos herumſchweifende Einbildungskraft verwirrt, durch den Wechſel der Vorſtellungen, die an nichts objectiv angeknüpft ſind, den Kopf ſo, daß dem, der aus einer Geſellſchaft dieſer Art gekommen iſt, zu Muthe wird, als ob er geträumt hätte. — Es muß immer ein Thema ſein, ſowohl beim ſtillen Denken, als in Mittheilung der Gedanken, an welches das Mannigfaltige angereiht wird, mithin auch der Verſtand dabei wirkſam ſein; aber das Spiel der Einbildungskraft folgt hier doch den Geſetzen der Sinnlichkeit, welche den Stoff dazu hergibt, deſſen Aſſociation, ohne Bewußtſein der Regel, doch derſelben und hiemit dem Verſtande gemäß, obgleich nicht als aus dem Verſtande abgeleitet, verrichtet wird.

Das Wort Verwandtſchaft (affinitas) erinnert hier an eine aus der Chemie genommene, jener Verſtandesbildung analogiſche Wechſelwirkung zweier ſpecifiſch verſchiedenen, körperlichen, innigſt auf einander wirkenden und zur Einheit ſtrebenden Stoffe, wo dieſe

---

Denn etwa von den Nachrichten aus der Türkei, die eben in den Zeitungen ſtehen, wenn man ins Zimmer tritt, anzufangen, thut der Einbildungskraft Anderer Gewalt an, die nicht ſehen, was ihn darauf gebracht habe. Das Gemüth verlangt zu aller Mittheilung der Gedanken eine gewiſſe Ordnung, wobei es auf die einleitenden Vorſtellungen und den Anfang ebenſowohl in der Unterhaltung, wie in einer Predigt, ſehr ankommt.

Vereinigung etwas Drittes bewirkt, was Eigenſchaften hat, die nur durch die Vereinigung zweier heterogenen Stoffe erzeugt werden können. Verſtand und Sinnlichkeit verſchwiſtern ſich, bei ihrer Ungleichartigkeit, doch ſo von ſelbſt zu Bewirkung unſerer Erkenntniß, als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinſchaftlichen Stamme ihren Urſprung hätten; welches doch nicht ſein kann, wenigſtens für uns unbegreiflich iſt, wie das Ungleichartige aus einer und derſelben Wurzel entſproſſen ſein könne.*)

§. 30.†)

Die Einbildungskraft iſt indeſſen nicht ſo ſchöpferiſch, als man wohl vorgibt. Wir können uns für ein vernünftiges Weſen keine andere Geſtalt als ſchicklich denken, als die Geſtalt eines Menſchen. Daher macht der Bildhauer oder Maler, wenn er einen Engel oder einen Gott verfertigt, jederzeit einen Menſchen. Jede andere Figur ſcheint ihm Theile zu enthalten, die ſich, ſeiner Idee nach, mit dem Bau eines vernünftigen Weſens nicht zuſammen vereinigen laſſen,

---

*) Man könnte die zwei erſten Arten der Zuſammenſetzung der Vorſtellungen die mathematiſche (der Vergrößerung), die dritte aber die dynamiſche (der Erzeugung) nennen; wodurch ein ganz neues Ding, (wie etwa das Mittelſalz in der Chemie) hervorkommt. Das Spiel der Kräfte in der lebloſen Natur ſowohl, als der lebenden, in der Seele ebenſowohl, als dem Körper, beruht auf Zerſetzungen und Vereinigungen des Ungleichartigen. Wir gelangen zwar zur Erkenntniß derſelben durch Erfahrung ihrer Wirkungen; die oberſte Urſache aber und die einfachen Beſtandtheile, darin ihr Stoff aufgelöſt werden kann, ſind für uns unerreichbar. — — Was mag wohl die Urſache davon ſein, daß alle organiſche Weſen, die wir kennen, ihre Art nur durch die Vereinigung zweier Geſchlechter, (die man dann das männliche und weibliche nennt,) fortpflanzen? Man kann doch nicht annehmen, daß der Schöpfer, blos der Sonderbarkeit halber, und nur um auf unſerem Erdglob eine Einrichtung, die ihm ſo gefiele, zu machen, gleichſam nur geſpielt habe; ſondern es ſcheint, es müſſe unmöglich ſein, aus der Materie unſeres Erdballs organiſche Geſchöpfe durch Fortpflanzung anders entſtehen zu laſſen, ohne daß dazu zwei Geſchlechter geſtiftet wären. — — In welches Dunkel verliert ſich die menſchliche Vernunft, wenn ſie hier den Abſtamm zu ergründen, ja auch nur zu errathen, es unternehmen will?

†) In der 1. Ausg. hat dieſer § die beſondere Ueberſchrift: „Erläuterung durch Beiſpiele.“

(als Flügel, Krallen oder Hufe.) Die Größe dagegen kann er dichten, wie er will.

Die Täuſchung durch die Stärke der Einbildungskraft des Menſchen geht oft ſo weit, daß er dasjenige, was er nur im Kopf hat, außer ſich zu ſehen und zu fühlen glaubt. Daher der Schwindel, der den, welcher in einen Abgrund ſieht, befällt, ob er gleich eine genugſam breite Fläche um ſich hat, um nicht zu fallen, oder gar an einem feſten Geländer ſteht. — Wunderlich iſt die Furcht einiger Gemüthskranken vor der Anwandelung eines inneren Antriebes, ſich wohl gar freiwillig hinunterzuſtürzen. — Der Anblick des Genuſſes ekeler Sachen an Anderen, (z. B. wenn die Tunguſen den Rotz aus den Naſen ihrer Kinder mit einem Tempo ausſaugen und verſchlucken,) bewegt den Zuſchauer ebenſo zum Erbrechen, als wenn ihm ſelbſt ein ſolcher Genuß aufgedrungen würde.†)

Das Heimweh der Schweizer, (und wie ich es aus dem Munde eines erfahrenen Generals habe, auch der Weſtphäler und Pommern in einigen Gegenden,) welches ſie befällt, wenn ſie in andere Länder verſetzt werden, iſt die Wirkung einer durch die Zurückrufung der Bilder der Sorgenfreiheit und nachbarlichen Geſellſchaft in ihren Jugendjahren erregten Sehnſucht nach den Oertern, wo ſie die ſehr einfachen Lebensfreuden genoſſen, da ſie dann nach dem ſpäteren Beſuche derſelben ſich in ihrer Erwartung ſehr getäuſcht und ſo auch geheilt finden; zwar in der Meinung, daß ſich dort Alles ſehr geändert habe, in der That aber, weil ſie ihre Jugend dort nicht wiederum hinbringen können; wobei es doch merkwürdig iſt, daß Heimweh mehr die Landleute einer geldarmen, dafür aber durch Brüder- und Vetterſchaften verbundenen Provinz, als diejenigen befällt, die mit Gelderwerb beſchäftigt ſind und das patria ubi bene ſich zum Wahlſpruch machen.

Wenn man vorher gehört hat, daß dieſer oder jener ein böſer Menſch iſt, ſo glaubt man ihm die Tücke im Geſicht leſen zu können, und Dichtung miſcht ſich hier, vornehmlich wenn Affect und Leidenſchaft hinzukommen, mit der Erfahrung zu Einer Empfindung. Nach Helvetius ſah eine Dame durch ein Teleſkop im Monde die Schatten zweier Verliebten; der Pfarrer, der nachher dadurch beobachtete, ſagte: „nicht doch, Madame; es ſind zwei Glockenthürme an einer Hauptkirche."

---

†) 1. Ausg.: „als wenn er es ſelbſt hätte thun wollen.“ Hierauf olgt in der 1. Ausg. hier die S. 179 bemerkte Stelle: „Es iſt nicht rathſam . . . das größte Gelächter.“

Man kann zu Allem dieſem noch die Wirkungen durch die Sympathie der Einbildungskraft zählen. Der Anblick eines Menſchen in convulſiviſchen oder gar epileptiſchen Zufällen reizt zu ähnlichen krampfhaften Bewegungen; ſo wie das Gähnen Anderer, um mit ihnen zu gähnen, und der Arzt, Hr. Michaelis, führt an: daß, als bei der Armee in Nordamerika ein Mann in heftige Raſerei gerieth, zwei oder drei Beiſtehende durch den Anblick deſſelben plötzlich auch darein verſetzt wurden, wiewohl dieſer Zufall nur vorbeigehend war; daher es Nervenſchwachen (Hypochondriſchen) nicht zu rathen iſt, aus Neugierde Tollhäuſer zu beſuchen. Mehrentheils vermeiden ſie dieſes auch von ſelbſt; weil ſie für ihren Kopf fürchten. — Man wird auch finden, daß lebhafte Perſonen, wenn Jemand ihnen etwas im Affect, vornehmlich des Zorns, was ihm begegnet ſei, erzählt, bei ſtarker Attention Geſichter dazu ſchneiden, und unwillkührlich in ein Spiel der Mienen, die zu jenem Affect paſſen, verſetzt werden. — Man will auch bemerkt haben: daß mit einander ſich wohlvertragende Eheleute nach und nach eine Aehnlichkeit in Geſichtszügen bekommen, und deutet es dahin aus, die Urſache ſei, weil ſie ſich um dieſer Aehnlichkeit halber (similis simili gaudet) geehlicht haben; welches doch falſch iſt. Denn die Natur treibt beim Inſtinct der Geſchlechter eher zur Verſchiedenheit der Subjecte, die ſich in einander verlieben ſollen, damit alle Mannigfaltigkeit, welche ſie in ihre Keime gelegt hat, entwickelt werde; ſondern die Vertraulichkeit und Neigung, mit der ſie einander in ihren einſamen Unterhaltungen, dicht neben einander, oft und lange in die Augen ſehen, bringt ſympathetiſche ähnliche Mienen hervor, die, wenn ſie fixirt werden, endlich in ſtehende Geſichtszüge übergehen.

Endlich kann man zu dieſem unabſichtlichen Spiel der productiven

Einbildungskraft, die alsdann Phantaſie genannt werden kann, auch den Hang zum argloſen Lügen rechnen, der bei Kindern allemal, bei Erwachſenen, aber ſonſt gutmüthigen, dann und wann, bisweilen faſt als anerbende Krankheit angetroffen wird, wo beim Erzählen die Begebenheiten und vorgeblichen Abenteuer, wie eine herabrollende Schneelawine wachſend, aus der Einbildungskraft hervorgehen, ohne irgend einen Vortheil zu beabſichtigen, als blos ſich intereſſant zu machen; wie der Ritter John Fallſtaff beim Shakeſpeare, der aus zwei Männern in Frieskleidern fünf Perſonen machte, ehe er ſeine Erzählung endigte. —

§. 31.†)

Weil die Einbildungskraft reicher und fruchtbarer an Vorſtellungen iſt, als der Sinn, ſo wird ſie, wenn eine Leidenſchaft hinzutritt, durch die Abweſenheit des Gegenſtandes mehr belebt, als durch die Gegenwart; wenn etwas geſchieht, was deſſen Vorſtellung, die eine Zeit lang durch Zerſtreuungen getilgt zu ſein ſchien, wiederum ins Gemüth zurückruft. — So hatte ein Deutſcher Fürſt, ſonſt ein rauher Krieger, aber doch edler Mann, um ſeine Verliebung in eine bürgerliche Perſon in ſeiner Reſidenz ſich aus dem Sinn zu bringen, eine Reiſe nach Italien unternommen; der erſte Anblick aber ihrer Wohnung bei ſeiner Wiederkehr erweckte weit ſtärker, als es ein anhaltender Umgang gethan hätte, die Einbildungskraft, ſo, daß er der Entſchließung ohne weitere Zögerung nachgab, die glücklicher Weiſe auch der Erwartung entſprach. — Dieſe Krankheit, als Wirkung einer dichtenden Einbildungskraft, iſt unheilbar: außer durch die Ehe. Denn dieſe iſt Wahrheit, (eripitur persona, manet res. Lucret.)

Die dichtende Einbildungskraft ſtiftet eine Art von Umgang mit uns ſelbſt, obgleich blos als Erſcheinungen des inneren Sinnes, doch nach einer Analogie mit äußeren. Die Nacht belebt ſie und erhöht ſie über ihren wirklichen Gehalt: ſo wie der Mond zur Abendzeit eine große Figur am Himmel macht, der am hellen Tage nur, wie ein unbedeutendes Wölkchen anzuſehen iſt. Sie ſchwärmt in demjenigen, der in der Stille der Nacht lucubrirt, oder auch mit ſeinem eingebildeten Gegner zankt, oder, in ſeinem Zimmer herumgehend, Luftſchlöſſer baut. — Aber Alles, was ihm da wichtig zu ſein ſcheint, verliert an dem auf den Nachtſchlaf folgenden Morgen ſeine ganze Wichtigkeit; wohl aber fühlt er mit der Zeit von dieſer üblen Gewohnheit Abſpannung der Gemüthskräfte. Daher iſt die Bezähmung ſeiner Einbildungskraft durch frühes Schlafengehen, um früh wieder aufſtehen zu können, eine zur pſychologiſchen Diät gehörige ſehr nützliche Regel; die Frauenzimmer aber und die Hypochondriſten, (die gemeiniglich eben daher ihr Uebel haben,) lieben mehr das entgegengeſetzte Verhalten. — Warum laſſen ſich Geiſtergeſchichten in ſpäter Nacht noch wohl anhören, die am Morgen, bald nach dem Aufſtehen, Jedem abgeſchmackt und für die Unterhaltung ganz unſchicklich vorkommen; wo man dagegen fragt: was Neues im Haus- oder gemeinen Weſen vorgefallen ſei? oder ſeine Arbeit des vorigen Tags fortſetzt. Die Urſache iſt: weil, was an ſich blos Spiel iſt, dem Nachlaſſen der den Tag über erſchöpften Kräfte, was aber Geſchäft iſt, dem durch die Nachtruhe geſtärkten und gleichſam neugeborenen Menſchen angemeſſen iſt.

---

†) Dieſer § hat in der 1. Ausg. die Ueberſchrift: „Von den Mitteln der Belebung und Bezähmung des Spiels der Einbildungskraft.“

Die Vergehungen (vitia) der Einbildungskraft ſind: daß ihre Dichtungen entweder blos zügellos oder gar regellos ſind (effrenis aut perversa). Der letztere Fehler iſt der ärgſte. Die erſteren Dichtungen könnten doch wohl in einer möglichen Welt (der Fabel) ihre Stelle finden; die letzteren in gar keiner, weil ſie ſich widerſprechen. — Daß die in der Libyſchen Wüſte Ram-Sem häufig anzutreffenden, in Stein gehauenen Menſchen- und Thiergeſtalten von den Arabern mit Grauen angeſehen werden, weil ſie ſolche für durch den Fluch verſteinerte Menſchen halten, gehört zur Einbildung der erſteren Gattung, nämlich der zügelloſen Einbildungskraft. — Daß aber, nach der Meinung derſelben Araber, dieſe Bildſäulen von Thieren am Tage der allgemeinen Auferſtehung den Künſtler anſchnarchen und ihm es verweiſen werden, daß er ſie gemacht und ihnen doch keine Seele habe geben können, iſt ein Widerſpruch. — Die zügelloſe Phantaſie kann immer noch einbeugen, (wie die jenes Dichters, den der Cardinal Eſte bei Ueberreichung des ihm gewidmeten Buches fragte: „Meiſter Arioſto, wo Henker habt Ihr alles das tolle Zeug her?“) ſie iſt Ueppigkeit aus ihrem Reichthum; aber die regelloſe nähert ſich dem Wahnſinn, wo die Phantaſie gänzlich mit dem Menſchen ſpielt, und der Unglückliche den Lauf ſeiner Vorſtellungen gar nicht in ſeiner Gewalt hat.

Uebrigens kann ein politiſcher Künſtler, eben ſo gut, wie ein äſthetiſcher, durch Einbildung, die er ſtatt der Wirklichkeit vorzuſpiegeln verſteht, z. B. von Freiheit des Volks, die, (wie die im Engliſchen Parlament,) oder des Ranges und der Gleichheit, (wie im Franzöſiſchen Convent,) in bloſen Formalien beſteht, die Welt leiten und regieren (mundus vult decipi); aber es iſt doch beſſer, auch nur den Schein von dem Beſitz dieſes die Menſchheit veredelnden Gutes für ſich zu haben, als deſſelben handgreiflich beraubt zu fühlen.

Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Zukünftigen durch die Einbildungskraft.

§. 32.

Das Vermögen, ſich vorſätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen, iſt das Erinnerungsvermögen, und das Vermögen, ſich etwas als zukünftig vorzuſtellen, das Vorherſehungsvermögen. Beide gründen ſich, ſofern ſie ſinnlich ſind, auf die Aſſociation†) der Vorſtellungen des vergangenen und künftigen

---

†) Der Anfang dieſes § lautet in der I. Ausg. ſo: „Sie ſind, wenn dieſer Act hiebei vorſätzlich iſt, das Erinnerungs- und Vorherſagungsvermögen, und gründen ſich, ſofern ſie ſinnlich ſind, auf die Aſſociation“ u. ſ. w.

Zuſtandes des Subjects mit dem gegenwärtigen, und obgleich nicht ſelbſt Wahrnehmungen, dienen ſie zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit, das, was nicht mehr iſt, mit dem, was noch nicht iſt, durch das, was gegenwärtig iſt, in einer zuſammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen. Sie heißen Erinnerungs- und Divinationsvermögen der Reſpicienz und Proſpicienz, (wenn man ſich dieſe Ausdrücke erlauben darf,) da man ſich ſeiner Vorſtellungen als ſolcher, die im vergangenen oder künftigen Zuſtande anzutreffen wären, bewußt iſt.

A.

Vom Gedächtniß.

Das Gedächtniß iſt von der blos reproductiven Einbildungskraft darin unterſchieden, daß es die vormalige Vorſtellung willkührlich zu reproducirend vermögend, das Gemüth nicht alſo ein bloſes Spiel von jener iſt. Phantaſie, d. i. ſchöpferiſche Einbildungskraft, muß ſich nicht darein miſchen, denn dadurch würde das Gedächtniß untreu. — Etwas bald ins Gedächtniß faſſen, ſich leicht worauf beſinnen und es lange behalten, ſind die formalen Vollkommenheiten des Gedächtniſſes. Dieſe Eigenſchaften ſind aber ſelten beiſammen. Wenn Jemand glaubt, etwas im Gedächtniß zu haben, aber es nicht zum Bewußtſein bringen kann, ſo ſagt er, er könne es nicht entſinnen, (nicht: ſich entſinnen; denn das bedeutet ſo viel, als ſich ſinnlos machen.) Die Bemühung hiebei iſt, wenn man doch darauf beſtrebt iſt, ſehr kopfangreifend, und man thut am Beſten, daß man ſich eine Weile durch andere Gedanken zerſtreut. und von Zeit zu Zeit nur flüchtig auf das Object zurückblickt; dann ertappt man gemeiniglich eine von den aſſociirten Vorſtellungen, welche jene zurückruft.

Methodiſch etwas ins Gedächtniß faſſen (memoriae mandare) heißt memoriren, (nicht ſtudiren, wie der gemeine Mann es von dem Prediger ſagt, der ſeine künftig zu haltende Predigt blos auswendig lernt.) — Dieſes Memoriren kann mechaniſch, oder ingeniös, oder auch judiciös ſein. Das erſtere beruht blos auf öfterer, buchſtäblicher Wiederholung: z. B. beim Erlernen des Einmaleins, wo der Lernende die ganze Reihe der auf einander in der gewöhnlichen Ordnung folgenden Worte durchgehen muß, um auf das Geſuchte zu kommen, z. B. wenn der Lehrling gefragt wird, wie viel macht 3 mal 7? ſo wird er, von 3 mal 3 anfangend, wohl auf ein und zwanzig kommen, fragt man ihn aber, wie viel macht 7 mal 3? ſo wird er ſich nicht ſo bald beſinnen können, ſondern die Zahlen umkehren müſſen, um ſie in die gewohnte Ordnung zu ſtellen. Wenn das Erlernte eine feierliche Formel iſt, in der kein Ausdruck abgeändert werden, ſondern die, wie man ſagt, hergebetet werden muß, ſo ſind wohl Leute von dem beſten Gedächtniß furchtſam, ſich darauf zu verlaſſen, (wie denn dieſe Furcht ſelbſt ſie irre machen könnte,) und halten es daher für nöthig, ſie abzuleſen; wie es auch die geübteſten Prediger thun, weil die mindeſte Abänderung der Worte hiebei lächerlich ſein würde.

Das ingeniöſe Memoriren iſt eine Methode, gewiſſe Vorſtellungen durch Aſſociation mit Nebenvorſtellungen, die an ſich (für den Verſtand) gar keine Verwandtſchaft mit einander haben, z. B. Laute einer Sprache mit gänzlich ungleichartigen Bildern, die jenen correſpondiren ſollen, dem Gedächtniß einzuprägen; †) wo man, um etwas leichter ins Gedächtniß zu faſſen, daſſelbe noch mit mehr Nebenvorſtellungen beläſtigt; folglich ungereimt, als regelloſes Verfahren der Einbildungskraft ††) in der Zuſammenpaarung deſſen, was nicht unter einem und demſelben Begriffe zuſammen gehören kann, und zugleich Widerſpruch zwiſchen Mittel und Abſicht, da man dem Gedächtniß die Arbeit zu erleichtern ſucht, in der That aber ſie durch die ihm unnöthig aufgebürdete Aſſociation ſehr disparater Vorſtellungen erſchwert *) †). Daß Witzlinge ſelten ein treues Gedächtniß haben, (ingeniosis non admodum fida est memoria,) iſt eine Bemerkung, die jenes Phänomen erklärt.

---

†) I. Ausg.: Das ingeniöſe Memoriren iſt eine Methode, durch Aſſociation von Nebenvorſtellungen, . . . haben, z. B. durch die Aehnlichkeit der Laute einer Sprache bei der gänzlichen Ungleichartigkeit der Bilder, die . . . ſollten, einander zur Erinnerung anzuknüpfen“

††) I. Ausg.: „als regelloſe Einbildungskraft“

Das judiciöſe Memoriren iſt kein anderes, als das einer Tafel der Eintheilung eines Syſtems (z. B. des Linné) in Gedanken; wo, wenn man irgend etwas vergeſſen haben ſollte, man ſich durch die Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wieder zurechtfinden kann; oder auch der Abtheilungen eines ſichtbar gemachten Ganzen, (z. B. der Provinzen eines Landes auf einer Charte, welche nach Norden, Weſten u. ſ. w. liegen,) weil man auch dazu Verſtand braucht und dieſer wechſelſeitig der Einbildungskraft zu Hülfe kommt. Am Meiſten die Topik, d. i. ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze genannt, welches durch Klaſſeneintheilung, wie wenn man in einer Bibliothek die Bücher in Schränke mit verſchiedenen Aufſchriften vertheilt, die Erinnerung erleichtert. ††)

Eine Gedächtnißkunſt (ars mnemonica) als allgemeine Lehre gibt es nicht. Unter die beſonderen dazu gehörigen Kunſtgriffe gehören die Denkſprüche in Verſen (versus memoriales); weil der Rhythmus einen regelmäßigen Sylbenfall enthält, der dem Mechanismus des Gedächtniſſes ſehr zum Vortheil gereicht. —

---

*) So iſt die Bilderfibel, wie die Bilderbibel, oder gar eine in Bildern vorgeſtellte Pandektenlehre ein optiſcher Kaſten eines kindiſchen Lehrers, um ſeine Lehrlinge noch kindiſcher zu machen, als ſie waren. Von der letzteren kann ein auf ſolche Art dem Gedächtniß anvertrauter Titel der Pandekten: de heredibus suis et legitimis, zum Beiſpiel dienen. Das erſte Wort wurde durch einen Kaſten mit Vorhängeſchlöſſern ſinnlich gemacht, das zweite durch eine Sau, das dritte durch die zwei Tafeln Moſis.

††) I. Ausg.: „Widerſpruch der Abſicht mit ſich ſelbſt, durch Vermehrung deſſen, was im Kopf behalten werden muß, um es ſich gelegentlich zu erinnern, ein vergebliches Mittel der Verminderung der Beſchwerde, ſich deſſen erinnern zu können.“

†††) I. Ausg.: „welches [durch] eine Klaſſeneintheilung, gleich als in einer Bibliothek in Schränke mit verſchiedenen Aufſchriften vertheilt, die Erinnerung erleichtert.“

Von den Wundermännern des Gedächtniſſes, einem Picus von Mirandola, Scaliger, Angelus Politianus, Magliabechi u. ſ. w., den Polyhiſtoren, die eine Ladung Bücher für hundert Kameele als Materialien für die Wiſſenſchaften in ihrem Kopf herumtragen, muß man nicht verächtlich ſprechen, weil ſie vielleicht die, für das Vermögen der Auswahl aller dieſer Kenntniſſe zum zweckmäßigen Gebrauch angemeſſene Urtheilskraft nicht beſaßen; denn es iſt doch ſchon Verdienſt genug, die rohe Materie reichlich herbeigeſchafft zu haben; wenngleich andere Köpfe nachher hinzukommen müſſen, ſie mit Urtheilskraft zu verarbeiten, (tantum scimus, quantum memoria tenemus.) Einer der Alten ſagte: „die Kunſt zu ſchreiben hat das Gedächtniß zu Grunde gerichtet (zum Theil entbehrlich gemacht)." Etwas Wahres iſt in dieſem Satz; denn der gemeine Mann hat das Mannigfaltige, was ihm aufgetragen wird, gemeiniglich beſſer auf der Schnur, es nach der Reihe zu verrichten und ſich darauf zu beſinnen; eben darum, weil das Gedächtniß hier mechaniſch iſt und ſich kein Vernünfteln einmiſcht; da hingegen dem Gelehrten, welchem viele fremdartige Nebengedanken durch den Kopf gehen, Vieles von ſeinen Aufträgen oder häuslichen Angelegenheiten durch Zerſtreuung entwiſcht, weil er ſie nicht mit genugſamer Aufmerkſamkeit aufgefaßt hat. Aber mit der Schreibtafel in der Taſche ſicher zu ſein, Alles, was man in den Kopf niedergelegt hat, ganz genau und ohne Mühe wiederzufinden, iſt doch eine große Bequemlichkeit, und die Schreibekunſt bleibt immer eine herrliche Kunſt, weil, wenn ſie auch nicht zur Mittheilung ſeines Wiſſens an Andere gebraucht würde, ſie doch die Stelle des ausgedehnteſten und treueſten Gedächtniſſes vertritt, deſſen Mangel ſie erſetzen kann.

Vergeßlichkeit (obliviositas) hingegen, wo der Kopf, ſo oft er auch gefüllt wird, doch, wie ein durchlöchertes Faß, immer leer bleibt, iſt ein um deſto größeres Uebel. Dieſes iſt bisweilen unverſchuldet; wie bei alten Leuten, welche ſich zwar der Begebenheiten ihrer jüngeren Jahre gar wohl erinnern können, aber das nächſt Vorhergehende immer aus den Gedanken verlieren. Aber oft iſt es doch auch die Wirkung einer habituellen Zerſtreuung, welche vornehmlich die Romanenleſerinnen anzuwandeln pflegt. Denn weil bei dieſer Leſerei die Abſicht nur iſt, ſich für den Augenblick zu unterhalten, indem man weiß, daß es bloſe Erdichtungen ſind, die Leſerin hier alſo volle Freiheit hat, im Leſen nach dem Laufe ihrer Einbildungskraft zu dichten, welches natürlicher Weiſe zerſtreut, und die Geiſtesabweſenheit (Mangel der Aufmerkſamkeit auf das Gegenwärtige) habituell macht; ſo muß das Gedächtniß dadurch unvermeidlich geſchwächt werden. — Dieſe Uebung in der Kunſt die Zeit zu tödten und ſich für die Welt unnütz zu machen, hintennach aber doch über die Kürze des Lebens zu klagen, iſt, abgeſehen von der phantaſtiſchen Gemüthsſtimmung, welche ſie hervorbringt, einer der feindſeligſten Angriffe auf das Gedächtniß.

B.

Von dem Vorherſehungsvermögen.

(Praevisio.)

§. 33.

Dieſes Vermögen zu beſitzen, intereſſirt mehr, als jedes andere; weil es die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zwecke iſt, worauf der Menſch den Gebrauch ſeiner Kräfte bezieht. Alles Begehren enthält ein (zweifelhaftes oder gewiſſes) Vorausſehen deſſen, was durch dieſe möglich iſt. Das Zurückſehen aufs Vergangene (Erinnern) geſchieht nur in der Abſicht, um das Vorausſehen des Künftigen dadurch möglich zu machen; indem wir im Standpuncte der Gegenwart überhaupt um uns ſehen, um etwas zu beſchließen oder worauf gefaßt zu ſein.

Das empiriſche Vorausſehen iſt die Erwartung ähnlicher Fälle (exspectatio casuum similium) und bedarf keiner Vernunftkunde von Urſachen und Wirkungen, ſondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie ſie gemeiniglich auf einander folgen; und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor. Wie Wind und Wetter ſtehen werden, intereſſirt den

Schiffer und Ackersmann ſehr. Aber wir reichen hierin mit unſerer Vorherſagung nicht viel weiter, als der ſogenannte Bauerkalender, deſſen Vorausſagungen, wenn ſie etwa eintreffen, geprieſen, treffen ſie nicht ein, vergeſſen werden und ſo immer in einigem Credit bleiben. — Man ſollte faſt glauben, die Vorſehung habe das Spiel der Witterungen abſichtlich ſo undurchſichtig verflochten, damit es Menſchen nicht ſo leicht wäre, für jede Zeit die dazu erforderlichen Anſtalten zu treffen, ſondern damit ſie Verſtand zu brauchen genöthigt würden, um auf alle Fälle bereit zu ſein.

In den Tag hinein (ohne Vorſicht und Beſorgniß) leben, macht zwar dem Verſtande des Menſchen eben nicht viel Ehre; wie dem Karaiben, der des Morgens ſeine Hangmatte verkauft und des Abends darüber betreten iſt, daß er nicht weiß, wie er des Nachts ſchlafen wird. Wenn aber dabei nur kein Verſtoß gegen die Moralität vorkommt, ſo kann man Einen, der für alle Ereigniſſe abgehärtet iſt, wohl für glücklicher halten, als den, der ſich immer nur mit trüben Ausſichten die Luſt am Leben verkümmert. Unter allen Ausſichten aber, die der Menſch nur haben kann, iſt die wohl die tröſtlichſte, wenn er nach ſeinem gegenwärtigen moraliſchen Zuſtande Urſache hat, die Fortdauer und das fernere Fortſchreiten zu noch Beſſerem im Proſpect zu haben. Dagegen wenn er zwar muthig den Vorſatz faßt, von nun an einen neuen und beſſeren Lebenswandel einzuſchlagen, ſich aber ſelbſt ſagen muß: es wird doch wohl nichts daraus werden; weil du öfters dieſes Verſprechen (durch Procraſtination) dir gegeben, es aber immer, unter dem Vorwande einer Ausnahme für dieſes einzige Mal, gebrochen haſt; ſo iſt das ein troſtloſer Zuſtand der Erwartung ähnlicher Fälle.

Wo es aber auf das Schickſal, was über uns ſchweben mag, nicht auf den Gebrauch unſerer freien Willkühr ankommt, da iſt die Ausſicht in die Zukunft entweder Vorempfindung d. i. Ahndung (praesensio), oder *) Vorhererwartung (praesagitio). Das

---

*) Man hat neuerlich zwiſchen etwas ahnen und ahnden einen Unterſchied machen wollen; allein das erſtere iſt kein deutſches Wort und es

erſtere deutet gleichſam einen verborgenen Sinn für das an, was noch nicht gegenwärtig iſt; das zweite ein durch Reflexion über das Geſetz der Folge der Begebenheiten nach einander (das der Cauſalität) erzeugtes Bewußtſein des Künftigen.

Man ſieht leicht, daß alle Ahndung ein Hirngeſpenſt ſei; denn wie kann man empfinden, was noch nicht iſt? Sind es aber Urtheile aus dunklen Begriffen eines ſolchen Cauſalverhältniſſes, ſo ſind es nicht Vorempfindungen, ſondern man kann die Begriffe, die dazu führen, entwickeln und, wie es mit dem gedachten Urtheil zugehe, erklären. — Ahndungen ſind mehrentheils von der ängſtlichen Art; die Bangigkeit, welche ihre phyſiſche Urſachen hat, geht vorher, unbeſtimmt was der Gegenſtand der Furcht ſei. Aber es gibt auch frohe und kühne Ahndungen von Schwärmern, welche die nahe Enthüllung eines Geheimniſſes, für das der Menſch doch keine Empfänglichkeit der Sinne hat, wittern, und die Vorempfindung deſſen, was ſie, als Epopten, in myſtiſcher Anſchauung erwarten, ſo eben entſchleiert zu ſehen glauben. — Der Bergſchotten zweites Geſicht, mit welchem etliche unter ihnen einen am Maſtbaum Aufgeknüpften zu ſehen glauben, von deſſen Tode ſie, wenn ſie wirklich in den entfernten Hafen eingelaufen ſind, die Nachricht erhalten zu haben vorgeben, gehört auch in dieſe Klaſſe der Bezauberungen.

C.

Von der Wahrſagergabe.

(Facultas divinatrix.)

§. 34.

Vorherſagen, wahrſagen und weiſſagen ſind darin unterſchieden: daß das erſtere im Vorherſehen nach Erfahrungsgeſetzen

---

bleibt nur das letztere. — Ahnden bedeutet ſo viel, als gedenken. Es ahndet mir, heißt: es ſchwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor; etwas ahnden, bedeutet Jemandes That ihm im Böſen gedenken (d. i. ſie beſtrafen). Es iſt immer derſelbe Begriff, aber anders gewandt.

(mithin natürlich), das zweite den bekannten Erfahrungsgeſetzen entgegen (widernatürlich), das dritte aber Eingebung einer von der Natur unterſchiedenen Urſache (übernatürlich) iſt, oder dafür gehalten wird, deren Fähigkeit, weil ſie von dem Einfluſſe eines Gottes herzurühren ſcheint, auch das eigentliche Divinationsvermögen genannt wird, (denn uneigentlich wird jede ſcharfſinnige Errathung des Künftigen auch Divination genannt.)

Wenn es von Jemanden heißt: er wahrſagt dieſes oder jenes Schickſal, ſo kann dieſes eine ganz natürliche Geſchicklichkeit anzeigen. Von dem aber, der hierin eine übernatürliche Einſicht vorgibt, muß es heißen: er wahrſagert; wie die Zigeuner von Hinduiſcher Abſtammung, die das Wahrſagen aus der Hand Planetenleſen nennen; oder die Aſtrologen und Schatzgräber, denen ſich auch die Goldmacher anſchließen, über welche alle im griechiſchen Alterthum die Pythia, zu unſerer Zeit aber der lumpige Sibiriſche Schaman hervorragt. Die Wahrſagungen der Auſpicen und Haruſpicen der Römer hatten nicht ſowohl die Entdeckung des Verborgenen im Laufe der Begebenheiten der Welt, als vielmehr des Willens der Götter, dem ſie ſich ihrer Religion gemäß zu fügen hatten, zur Abſicht. — Wie aber gar die Poeten dazu kamen, ſich auch für begeiſtert (oder beſeſſen) und für wahrſagend (vates) zu halten, und in ihren dichteriſchen Anwandlungen (furor poeticus) Eingebungen zu haben, ſich berühmen konnten, kann nur dadurch erklärt werden: daß der Dichter, nicht ſo wie der Proſenredner, beſtellte Arbeit mit Muße verfertigt, ſondern den günſtigen Augenblick ſeiner ihn anwandelnden inneren Sinnenſtimmung haſchen muß, in welchem ihm lebendige und kräftige Bilder und Gefühle von ſelbſt zuſtrömen, und er hiebei ſich gleichſam nur leidend verhält; wie es denn auch ſchon eine alte Bemerkung iſt, daß dem Genie eine gewiſſe Doſis von Tollheit beigemiſcht ſei. Hierauf gründet ſich auch der Glaube an Orakelſprüche, die in den blind gewählten Stellen berühmter (gleichſam durch Eingebung getriebener) Dichter vermuthet wurden (sortes Virgilianae); ein dem Schatzkäſtlein der neueren Frömmler ähnliches Mittel, den Willen des Himmels zu entdecken; oder auch die Auslegung Sibylliniſcher Bücher, die den Römern das Staatsſchickſal vorherverkündigt haben ſollen, und deren ſie leider! durch übelangewandte Knickerei zum Theil verluſtig geworden ſind.

Alle Weiſſagungen, die ein unablenkbares Schickſal eines Volks vorherverkündigen, was doch von ihm ſelbſt verſchuldet, mithin durch ſeine freie Willkühr herbeigeführt ſein ſoll, haben, außer dem, daß das Vorherwiſſen ihm unnütz iſt, weil es ihm doch nicht entgehen kann, das Ungereimte an ſich, daß in dieſem unbedingten Verhängniß (decretum absolutum) ein Freiheitsmechanismus gedacht wird, wovon der Begriff ſich ſelbſt widerſpricht.

Das Aeußerſte der Ungereimtheit oder des Betrugs im Wahrſagen war wohl dies, daß ein Verrückter für einen Seher (unſichtbarer Dinge) gehalten wurde; als ob aus ihm gleichſam ein Geiſt rede, der die Stelle der Seele, die ſo lange von der Behauſung des Körpers Abſchied genommen habe, vertrete; und daß der arme Seelenkranke (oder auch nur Epileptiſche) für einen Energumenen (Beſeſſenen) galt, und er, wenn der ihn beſitzende Dämon für einen guten Geiſt gehalten wurde, bei den Griechen ein Mantes, deſſen Ausleger aber Prophet hieß. — Alle Thorheit mußte erſchöpft werden, um das Künftige, deſſen Vorausſehung uns ſo ſehr intereſſirt, mit Ueberſpringung aller Stufen, welche vermittelſt des Verſtandes durch Erfahrung dahin führen möchten, in unſeren Beſitz zu bringen. O curas hominum!

Es gibt ſonſt keine ſo ſichere und doch in ſo große Weite hinaus erſtreckte Wahrſagungswiſſenſchaft, als die der Aſtronomie, welche die Umwälzungen der Himmelskörper ins Unendliche vorherverkündigt. Aber das hat doch nicht hindern können, daß ſich nicht bald eine Myſtik hinzugeſellt hat, welche nicht etwa, wie die Vernunft es verlangt, die Zahlen der Weltepochen von den Begebenheiten, ſondern umgekehrt die Begebenheiten von gewiſſen Zahlen abhängig machen wollte und ſo die Chronologie ſelbſt, eine ſo nothwendige Bedingung aller Geſchichte, in eine Fabel verwandelte.

Von der unwillkührlichen Dichtung im geſunden Zuſtande, d. i. vom *Traume.*

§. 35.

Was *Schlaf*, was *Traum*, was *Somnambuliſmus*, (wozu auch das laute Sprechen im Schlaf gehört,) ſeiner Naturbeſchaffenheit nach ſei, zu erforſchen, iſt außerhalb dem Felde einer *pragmatiſchen* Anthropologie gelegen; denn man kann aus dieſem Phänomen keine Regeln des *Verhaltens* im Zuſtande des Träumens ziehen; indem dieſe nur für den Wachenden gelten, der nicht träumen oder gedankenlos ſchlafen will. Und das Urtheil jenes Griechiſchen Kaiſers, der einen Menſchen, welcher ſeinen Traum, er habe den Kaiſer umgebracht, ſeinen Freunden erzählte, zum Tode verurtheilte, unter dem Vorwande: „es würde ihm nicht geträumt haben, wenn er nicht im Wachen damit umgegangen wäre,“ iſt der Erfahrung zuwider und grauſam. „Wenn wir wachen, ſo haben wir eine gemeinſchaftliche Welt; ſchlafen wir aber, ſo hat ein Jeder ſeine eigene.“ — Das Träumen ſcheint zum Schlafen ſo nothwendig zu gehören, daß Schlafen und Sterben einerlei ſein würde, wenn der Traum nicht als eine natürliche, obzwar unwillkührliche Agitation der inneren Lebensorgane, durch die Einbildungskraft hinzukäme. So erinnere ich mich ſehr wohl, wie ich als Knabe, wenn ich mich, durch Spiele ermüdet, zum Schlafe hinlegte, im Augenblick des Einſchlafens durch einen Traum, als ob ich ins Waſſer gefallen wäre, und dem Verſinken nahe, im Kreiſe herumgedreht würde, ſchnell erwachte, um aber bald wieder und ruhiger einzuſchlafen; vermuthlich weil die Thätigkeit der Bruſtmuskeln im Athemholen, welches von der Willkühr gänzlich abhängt, nachläßt, und ſo, mit der Ausbleibung des Athemholens, die Bewegung des Herzens gehemmt, dadurch aber die Einbildungskraft des Traums wieder ins Spiel verſetzt werden muß. — Dahin gehört auch die wohlthätige Wirkung des Traums beim ſogenannten *Alpdrücken* (incubus). Denn ohne dieſe fürchterliche Einbildung von einem uns drückenden Geſpenſt und der Anſtrengung aller Muskelkraft, ſich in eine andere Lage zu bringen, würde der Stillſtand des Bluts dem Leben geſchwind ein Ende machen. Eben darum ſcheint die Natur es ſo eingerichtet zu haben, daß bei Weitem die mehrſten Träume Beſchwerlichkeiten und gefahrvolle Umſtände enthalten: weil dergleichen Vorſtellungen die Kräfte der Seele mehr aufreizen, als wenn Alles nach Wunſch und Willen geht. Man träumt oft, ſich nicht auf ſeine Füße erheben zu können, oder ſich zu verirren, in einer Predigt ſtecken zu bleiben, oder aus Vergeſſenheit ſtatt der Perücke in großer Verſammlung eine Nachtmütze auf dem Kopfe zu haben, oder daß man in der Luft nach Belieben hin und her ſchweben könne, oder im fröhlichen Lachen, ohne zu wiſſen warum, aufwache. — Wie es zugehe, daß wir oft im Traume in die längſt vergangene Zeit verſetzt werden, mit längſt Verſtorbenen ſprechen, dieſes ſelbſt für einen Traum zu halten verſucht werden, aber doch dieſe Einbildung für Wirklichkeit zu halten uns genöthigt ſehen, wird wohl immer unerklärt bleiben. Man kann aber wohl für ſicher annehmen, daß kein Schlaf ohne Traum ſein könne, und wer nicht geträumt zu haben wähnt, ſeinen Traum nur vergeſſen habe.

Von dem Bezeichnungsvermögen.

(Facultas signatrix.)

§. 36.

Das Vermögen der Erkenntniß des Gegenwärtigen, als Mittel der Verknüpfung der Vorſtellung des Vorhergeſehenen mit der des Vergangenen, iſt das Bezeichnungsvermögen. — Die Handlung des Gemüths, dieſe Verknüpfung zu bewirken, iſt die Bezeichnung (signatio), die auch das Signaliren genannt wird, von der nun der größere Grad die Auszeichnung genannt wird.

Geſtalten der Dinge (Anſchauungen), ſofern ſie nur zu Mitteln der Vorſtellung durch Begriffe dienen, ſind Symbole, und das Erkenntniß durch dieſelbe heißt ſymboliſch oder figürlich (speciosa). — Charaktere ſind noch nicht Symbole; denn ſie können auch blos mittelbare (indirecte) Zeichen ſein, die an ſich nichts bedeuten, ſondern nur durch Beigeſellung auf Anſchauungen und durch dieſe auf Begriffe führen; daher das ſymboliſche Erkenntniß nicht der intuitiven, ſondern der discurſiven entgegengeſetzt werden muß, in welcher letzterem das Zeichen (character) den Begriff nur als Wächter (custos) begleitet, um ihn gelegentlich zu reproduciren. Das ſymboliſche Erkenntniß iſt alſo nicht der intuitiven (durch ſinnliche Anſchauung), ſondern der intellectuellen (durch Begriffe) entgegengeſetzt. Symbole ſind blos Mittel des Verſtandes, aber nur indirect, durch eine Analogie mit gewiſſen Anſchauungen, auf welche der Begriff deſſelben angewandt werden kann, um ihm durch Darſtellung eines Gegenſtandes Bedeutung zu verſchaffen.

Wer ſich immer nur ſymboliſch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verſtandes, und das ſo oft Bewunderte der lebhaften Vorſtellung, welche die Wilden, (bisweilen auch die vermeinten Weiſen in einem noch rohen Volke) in ihren Reden hören laſſen, iſt nichts, als Armuth an Begriffen und daher auch an Wörtern, ſie auszudrücken: z. B. wenn der Amerikaniſche Wilde ſagt: „wir wollen die Streitaxt begraben", ſo heißt das ſo viel, als: wir wollen Friede machen, und in der That haben die alten Geſänge, vom Homer an bis zum Oſſian, oder von einem Orpheus bis zu den Propheten, das Glänzende ihres Vortrags blos dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, zu verdanken.

Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterſcheinungen (mit Swedenborg) für bloßes Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligiblen Welt ausgeben, iſt Schwärmerei. Aber in den Darſtellungen der zur Moralität, welche das Weſen aller Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen Begriffe (Ideen genannt), das Symboliſche vom Intellectuellen (Gottesdienſt von Religion), die zwar einige Zeit hindurch nützliche und nöthige Hülle von der Sache ſelbſt zu unterſcheiden, iſt Aufklärung; weil ſonſt ein Ideal (der reinen praktiſchen Vernunft) gegen ein Idol vertauſcht und der Endzweck verfehlt wird. — Daß alle Völker der Erde mit dieſer Vertauſchung angefangen haben, und daß, wenn es darum zu thun iſt, was ihre Lehrer ſelbſt bei Abfaſſung ihrer heiligen Schriften wirklich gedacht haben, man ſie alsdann nicht ſymboliſch, ſondern buchſtäblich auslegen müſſe, iſt nicht zu ſtreiten; weil es unredlich gehandelt ſein würde, ihre Worte zu verdrehen. Wenn es aber nicht blos um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, ſondern auch und zwar weſentlich um die Wahrheit der Lehre zu thun iſt, ſo kann und ſoll man dieſe, als bloſe ſymboliſche Vorſtellungsart, durch eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche jene praktiſchen Ideen zu begleiten, auslegen; weil ſonſt der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen würde.

§. 37.

Man kann die Zeichen in willkührliche (Kunſt-), in natürliche, und in Wunderzeichen eintheilen.

A. Zu den erſten gehören 1) die der Gebehrdung, (mimiſche, die zum Theil auch natürliche ſind.) 2) Schriftzeichen, (Buchſtaben, welche Zeichen für Laute ſind.) 3) Tonzeichen (Noten). 4) Zwiſchen Einzelnen verabredete Zeichen, blos fürs Geſicht (Ziffern). 5) Standeszeichen freier, mit erblichem Vorrang beehrter Menſchen (Wappen). 6) Dienſtzeichen, in geſetzlicher Bekleidung (Uniform und Liverei). 7) Ehrenzeichen des Dienſtes (Ordensbänder). 8) Schandzeichen (Brandmark u. dgl.). — Dazu gehören in Schriften die Zeichen der Verweilung, der Frage oder des Affects, der Verwunderung (die Interpunctionen).

Alle Sprache iſt Bezeichnung der Gedanken und umgekehrt die vorzüglichſte Art der Gedankenbezeichnung iſt die durch Sprache, dieſem größten Mittel, ſich ſelbſt und Andere zu verſtehen. Denken iſt reden mit ſich ſelbſt, (die Indianer auf Otaheite nennen das Denken: die Sprache im Bauch,) folglich ſich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) hören. Dem Taubgebornen iſt ſein Sprechen ein Gefühl des Spiels ſeiner Lippen, Zunge und ſeines Kinnbackens, und es iſt kaum möglich, ſich vorzuſtellen, daß er bei ſeinem Sprechen etwas mehr thue, als ein Spiel mit körperlichen Gefühlen zu treiben, ohne eigentliche Begriffe zu haben und zu denken. — Aber auch die, welche ſprechen und hören können, verſtehen darum nicht immer ſich ſelbſt oder Andere, und an dem Mangel des Bezeichnungsvermögens, oder dem fehlerhaften Gebrauch deſſelben, (da Zeichen für Sachen und umgekehrt genommen werden,) liegt es, vornehmlich in Sachen der Vernunft, daß Menſchen, die der Sprache nach einig ſind, in Begriffen himmelweit von einander abſtehen; welches nur zufälliger Weiſe, wenn ein Jeder nach den ſeinigen handelt, offenbar wird.

B. Zweitens: was die natürlichen Zeichen betrifft, ſo iſt der Zeit nach das Verhältniß der Zeichen zu den bezeichneten Sachen entweder demonſtrativ, oder rememorativ, oder prognoſtiſch.

Der Pulsſchlag bezeichnet dem Arzt den gegenwärtigen fieberhaften Zuſtand des Patienten, wie der Rauch das Feuer. Die Reagentien entdecken dem Chemiker die im Waſſer befindlichen verborgenen Stoffe, ſo wie die Wetterfahne den Wind u. ſ. w. Ob aber das Erröthen das Bewußtſein der Schuld, oder vielmehr ein zartes Ehrgefühl, auch nur eine Zumuthung von etwas, deſſen man ſich zu ſchämen hätte, erdulden zu müſſen, verrathe, iſt in vorkommenden Fällen ungewiß.

Grabhügel und Mauſoleen ſind Zeichen des Andenkens an Verſtorbene. Eben ſo, oder auch zum immerwährenden Andenken der vormaligen großen Macht eines Königs, Pyramiden. — Die Muſchelſchichten in weit von der See gelegenen Landgegenden, oder die Löcher der Pholaden in den hohen Alpen, oder vulcaniſche Ueberbleibſel, wo jetzt kein Feuer aus der Erde hervorbricht, bezeichnen uns den alten Zuſtand der Welt und begründen eine Archäologie der Natur; freilich nicht ſo anſchaulich, als die vernarbten Wunden des Kriegers. — Die Ruinen von Palmyra, Balbeck und Perſepolis ſind ſprechende Denkzeichen des Kunſtzuſtandes alter Staaten, und traurige Merkmale vom Wechſel aller Dinge.

Die prognoſtiſchen Zeichen intereſſiren unter allen am Meiſten; weil in der Reihe der Veränderungen die Gegenwart nur ein Augenblick iſt, und der Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens das Gegenwärtige nur um der künftigen Folgen willen (ob futura consequentia) beherzigt und auf dieſe vorzüglich aufmerkſam macht. —

In Anſehung künftiger Weltbegebenheiten findet ſich die ſicherſte Prognoſe in der Aſtronomie †); ſie iſt aber kindiſch und phantaſtiſch, wenn die Sterngeſtalten, Verbindungen und veränderte Planetenſtellungen als allegoriſche Schriftzeichen am Himmel von bevorſtehenden Schickſalen des Menſchen (in der **Astrologia judiciaria**) vorgeſtellt werden.

Die natürlichen prognoſtiſchen Zeichen einer bevorſtehenden Krankheit oder Geneſung, oder (wie die **facies Hippocratica**) des nahen Todes, ſind Erſcheinungen, die, auf lange und öftere Erfahrungen gegründet, auch nach der Einſicht des Zuſammenhanges derſelben, als Urſachen und Wirkungen, dem Arzt zur Leitung in ſeiner Kur dienen; dergleichen die kritiſchen Tage ſind. Aber die ††) von den Römern in ſtaatskluger Abſicht veranſtalteten Augurien und Haruſpicien waren ein durch den Staat geheiligter Aberglaube, um in gefährlichen Zeitläufen das Volk zu lenken.

C. Was die Wunderzeichen, (Begebenheiten, in welchen die Natur der Dinge ſich umkehre,) betrifft, ſo ſind außer denen, aus welchen man ſich jetzt nichts macht, (den Mißgeburten unter Menſchen und Vieh,) die Zeichen und Wunder am Himmel, die Kometen, in hoher Luft ſchießende Luftbälle, Nordlichter, ja ſelbſt Sonnen- und Mondſinſterniſſe, wenn vornehmlich ſich mehrere ſolcher Zeichen zuſammenfinden und wohl gar von Krieg, Peſt u. dgl. begleitet werden, Dinge, die dem erſchrockenen großen Haufen den nicht weit mehr entfernten jüngſten Tag und das Ende der Welt vorherzuverkündigen dünken.

Anhang.

Ein wunderliches Spiel der Einbildungskraft mit dem Menſchen, in Verwechſelung der Zeichen mit Sachen, in jene eine innere Realität zu ſetzen, als ob dieſe ſich nach jenen richten müßten, verlohnt ſich hier noch zu bemerken. — Da der Mondlauf nach den vier Aſpecten (dem Neulicht, erſtem Viertheil, Vollicht und letztem Viertheil) in ganzen Zahlen nicht genauer, als in 28 Tage (und der Thierkreis daher von den Arabern in die 28 Häuſer des Mondes) eingetheilt werden, von denen ein Viertheil ſieben Tage ausmacht, ſo hat die Zahl ſieben dadurch eine myſtiſche Wichtigkeit bekommen, ſo, daß auch die Weltſchöpfung ſich nach derſelben hat richten müſſen; vornehmlich da es (nach dem Ptolemäiſchen Syſtem) ſieben Planeten, wie ſieben Töne auf der Tonleiter, ſieben einfache Farben im Regenbogen und ſieben Metalle geben ſollte. — Hieraus ſind denn auch die Stufenjahre (7 + 7, und weil 9 bei den Indiern auch eine myſtiſche Zahl iſt, 7 + 9, ingleichen 9 + 9) entſtanden, bei deren Schluß das menſchliche Leben in großer Gefahr ſein ſoll, und die 70 Jahrwochen (490 Jahr) machen auch wirklich in der Jüdiſch-chriſtlichen Chronologie nicht allein die Abſchnitte der wichtigſten Veränderungen (zwiſchen dem Ruf Gottes an Abraham und der Geburt Chriſti) aus, ſondern beſtimmen auch ganz genau die Grenzen deſſelben gleichſam a priori, als ob ſich nicht die Chronologie nach der Geſchichte, ſondern umgekehrt die Geſchichte nach der Chronologie richten müßte.

---

†) 1. Ausg.: „— Die Zeichendeuterei in Anſehung künftiger Weltbegebenheiten iſt die ſicherſte in der Aſtronomie;"

††) 1. Ausg.: „Aber die Nativitätsſtellung (der Horoſkopus), oder die von den Römern" u. ſ. w.

Aber auch in anderen Fällen wird es Gewohnheit, die Sachen von Zahlen abhängig zu machen. Ein Arzt, dem der Patient durch ſeinen Diener ein Gratial ſchickt, wenn er bei Aufwickelung des Papiers darin eilf Ducaten findet, wird in den Argwohn gerathen, daß dieſer wohl einen möchte unterſchlagen haben; denn warum nicht ein Dutzend voll? Wer auf einer Auction Porzellangeſchirr von gleicher Fabrication kauft, wird weniger bieten, wenn es nicht ein volles Dutzend iſt, und wären es dreizehn Teller, ſo wird er auf den dreizehnten nur ſofern einen Werth ſetzen, als er dadurch geſichert wird, wenn auch einer zerbrochen würde, doch jene Zahl voll zu haben. Da man aber ſeine Gäſte nicht zu Dutzenden einladet, was kann es intereſſiren, dieſer geraden Zahl einen Vorzug zu geben? Ein Mann vermachte im Teſtament ſeinem Vetter eilf ſilberne Löffel und ſetzte hinzu: „warum ich ihm nicht den zwölften vermache, wird er ſelbſt am Beſten wiſſen"; (der junge liederliche Menſch hatte an ſeines Vetters Tiſch einen Löffel heimlich in die Taſche geſteckt, welches jener wohl bemerkte, aber ihn damals nicht beſchämen wollte.) Bei Eröffnung des Teſtaments konnte man leicht errathen, was die Meinung des Erblaſſers war, aber nur aus dem angenommenen Vorurtheil, daß nur das Dutzend eine volle Zahl ſei. — Auch die zwölf Zeichen des Thierkreiſes, (welcher Zahl analogiſch die 12 Richter in England angenommen zu ſein ſcheinen,) haben eine ſolche myſtiſche Bedeutung erhalten. In Italien, Deutſchland, vielleicht auch anderswo†), wird eine Tiſchgeſellſchaft von gerade 13 Gäſten für ominös gehalten; weil man wähnt, daß alsdann einer von ihnen, wer es auch ſei, das Jahr ſterben werde; ſowie an einer Tafel von 12 Richtern der 13te, der ſich darunter befindet, kein anderer, als der Delinquent ſein könne, der gerichtet werden ſoll. (Ich habe mich ſelbſt einmal an einer ſolchen Tafel befunden, wo die Frau des Hauſes beim Niederſetzen dieſen vermeinten Uebelſtand bemerkte, und insgeheim ihrem darin befindlichen Sohn aufzuſtehen und in einem anderen Zimmer zu eſſen befahl, damit die Fröhlichkeit nicht geſtört würde.) — Aber auch die bloſe Größe der Zahlen, wenn man der Sachen, die ſie bezeichnen, genug hat, erregen blos dadurch, daß ſie im Zählen nicht einen der Dekadik gemäßen, (folglich an ſich willkührlichen) Abſchnitt füllen, Verwunderung. So ſoll der Kaiſer von China eine Flotte von 9999 Schiffen haben, und man fragt ſich bei dieſer Zahl insgeheim: warum nicht noch eins mehr? obgleich die Antwort ſein könnte: weil dieſe Zahl Schiffe zu ſeinem Gebrauch hinreichend iſt; im Grunde aber iſt die Abſicht der Frage nicht auf den Gebrauch, ſondern blos auf eine Art von Zahlenmyſtik geſtellt. — Aerger, obzwar nicht ungewöhnlich, iſt: daß Jemand, der durch Kargen und Betrügen es auf einen Reichthum von 90,000 Thaler baar gebracht hat, nun keine Ruhe hat, als bis er 100,000 voll beſitze, ohne ſie zu brauchen, und darüber vielleicht den Galgen, wo nicht erwirbt, wenigſtens doch verdient.

Zu welchen Kindereien ſinkt nicht der Menſch ſelbſt in ſeinem reifen Alter hinab, wenn er ſich am Leitſeil der Sinnlichkeit führen läßt! Wir wollen jetzt ſehen, um wie viel oder wenig er es beſſer mache, wenn er unter der Beleuchtung des Verſtandes ſeinen Weg verfolgt.

---

†) „Deutſchland, vielleicht auch anderswo“ Zuſatz d. 2. Ausg.

Vom Erkenntnißvermögen, ſofern es auf Verſtand gegründet wird.

Eintheilung.

§. 38.

Verſtand, als das Vermögen zu *denken* (durch *Begriffe* ſich etwas vorzuſtellen), wird auch das *obere* Erkenntnißvermögen, (zum Unterſchiede von der Sinnlichkeit, als dem *unteren*,) genannt, darum, weil das Vermögen der Anſchauungen (reiner oder empiriſcher) nur das Einzelne in Gegenſtänden, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorſtellungen derſelben, die *Regel*, enthält, der das Mannigfaltige der ſinnlichen Anſchauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Erkenntniß des Objects hervorzubringen. — *Vornehmer* iſt alſo zwar freilich der Verſtand, als die Sinnlichkeit, mit der ſich die verſtandloſen Thiere nach eingepflanzten Inſtincten ſchon nothdürftig behelfen können, ſo wie ein Volk ohne Oberhaupt; ſtatt deſſen ein Oberhaupt ohne Volk (Verſtand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag. Es iſt alſo zwiſchen beiden kein Rangſtreit, obgleich der Eine als Oberer und der Andere als Unterer betitelt wird.

Es wird aber das Wort *Verſtand* auch in beſonderer Bedeutung genommen: da er nämlich als ein Glied der Eintheilung mit zwei anderen dem Verſtande in allgemeiner Bedeutung untergeordnet wird, und da beſteht das obere Erkenntnißvermögen (materialiter, d. i. nicht für ſich allein, ſondern in Beziehung aufs Erkenntniß der Gegenſtände betrachtet,) aus *Verſtand*, *Urtheilskraft* und *Vernunft*. — Laßt uns jetzt Beobachtungen über den Menſchen anſtellen, wie einer von dem anderen in dieſen Gemüthsgaben, oder deren gewohntem Gebrauch oder Mißbrauch unterſchieden iſt, erſtlich in einer geſunden Seele, dann aber auch in der Gemüthskrankheit.

Anthropologiſche Vergleichung der drei oberen Erkenntnißvermögen mit einander.

§. 39.

Ein richtiger Verſtand iſt der: welcher nicht ſowohl durch Vielheit der Begriffe ſchimmernd iſt, als vielmehr durch *Angemeſſenheit* derſelben zur Erkenntniß des Gegenſtandes, alſo zur Auffaſſung der *Wahrheit* das Vermögen und die Fertigkeit enthält. Mancher Menſch hat viele Begriffe im Kopf, die insgeſammt auf *Aehnlichkeit* mit dem, was man von ihm vernehmen will, hinauslaufen, aber mit dem Object und der Beſtimmung deſſelben doch nicht zutreffen. Er kann Begriffe von großem Umfange haben, ja auch von *behenden* Begriffen ſein. Der richtige Verſtand, welcher für Begriffe der gemeinen Erkenntniß zulangt, heißt der *geſunde* (fürs Haus hinreichende) Verſtand. Er ſagt mit dem Wachmeiſter bei Juvenal: Quod sapio satis est mihi, non ego curo — esse quod Arcesilas aerumnosique Solones. Es verſteht ſich von ſelber, daß die Naturgabe eines blos geraden und richtigen Verſtandes ſich ſelbſt, in Anſehung des Umfanges des ihm zugemutheten Wiſſens, einſchränken, und der damit Begabte beſcheiden verfahren wird.

§. 40.

Wenn unter dem Worte Verſtand das Vermögen der Erkenntniß der Regeln (und ſo durch Begriffe) überhaupt gemeint wird, ſo, daß er das ganze *obere* Erkenntnißvermögen in ſich faßt, ſo ſind darunter nicht diejenigen Regeln zu verſtehen, nach welchen die *Natur* den Menſchen in ſeinem Verfahren leitet, wie es bei den durch Naturinſtinct getriebenen Thieren geſchieht, ſondern nur ſolche, die er ſelbſt *macht*. Was er blos lernt und ſo dem Gedächtniſſe anvertraut, das verrichtet er nur mechaniſch (nach Geſetzen der reproductiven Einbildungskraft) und ohne Verſtand. Ein Bedienter, der blos ein Compliment nach einer beſtimmten Formel abzuſtatten hat, braucht keinen Verſtand, d. i. er hat nicht nöthig, ſelbſt zu denken, aber wohl, wenn er in Abweſenheit ſeines Herrn deſſen häusliche

Angelegenheit zu beſorgen hat; wobei mancherlei nicht buchſtäblich vorzuſchreibende Verhaltungsregeln nöthig werden dürften.

Ein *richtiger* Verſtand, *geübte* Urtheilskraft, und *gründliche* Vernunft machen den ganzen Umfang des intellectuellen Erkenntnißvermögens aus; vornehmlich ſofern dieſes auch als Tüchtigkeit zu Beförderung des Praktiſchen d. i. zu Zwecken beurtheilt wird.

Ein richtiger Verſtand iſt der geſunde Verſtand, ſofern er *Angemeſſenheit* der Begriffe zum Zwecke ihres Gebrauchs enthält. So wie nun Zulänglichkeit (sufficientia) und *Abgemeſſenheit* (praecisio) vereinigt, die *Angemeſſenheit* d. i. die Beſchaffenheit des Begriffes ausmacht, nicht mehr, auch nicht weniger, als der Gegenſtand erfordert, zu enthalten (conceptus rem adaequans); ſo iſt ein richtiger Verſtand unter den intellectuellen Vermögen das erſte und vornehmſte; weil er mit den *wenigſten* Mitteln ſeinem Zweck ein Genüge thut.

Argliſt, der Kopf zur Intrigue, wird oft für großen, obwohl mißbrauchten Verſtand gehalten; aber er iſt gerade nur die Denkungsart ſehr eingeſchränkter Menſchen, und von der Klugheit, deren Schein ſie an ſich hat, ſehr unterſchieden. Man kann nur einmal den Treuherzigen hintergehen; was dann der eigenen Abſicht des Liſtigen in der Folge ſehr nachtheilig wird.

Der unter gemeſſenen Befehlen ſtehende Haus- oder Staatsdiener braucht nur Verſtand zu haben; der Officier, dem für das ihm aufgetragene Geſchäft nur die allgemeine Regel vorgeſchrieben und nun überlaſſen wird, was in vorkommendem Falle zu thun ſei, ſelbſt zu beſtimmen, bedarf Urtheilskraft; der General, der die möglichen Fälle beurtheilen und für ſie ſich die Regel ſelbſt ausdenken ſoll, muß Vernunft beſitzen. — Die zu dieſen verſchiedenen Vorkehrungen erforderlichen Talente ſind ſehr verſchieden. „Mancher glänzt auf der zweiten Stufe, welcher auf der oberſten unſichtbar wird“ (Tel brille au second rang qui s'éclipse au premier).

Klügeln iſt nicht Verſtand haben und, wie Chriſtina von Schweden, Maximen zur Schau aufſtellen, gegen welche doch ihre

That im Widerſpruche iſt, heißt nicht vernünftig ſein. — Es iſt hiemit, wie mit der Antwort des Grafen Rocheſter, die er dem Engliſchen Könige Karl II. gab, bewandt, als dieſer ihn in einer tief nachdenkenden Stellung antraf und fragte: Was ſinnet Ihr denn ſo tief nach? — Antwort: „Ich mache Ew. Majeſtät die Grabſchrift.“ — Frage: Wie lautet ſie? Antwort: „Hier ruht König Karl II., welcher in ſeinem Leben viel Kluges geſagt und nie was Kluges gethan hat.“

In Geſellſchaft ſtumm ſein, und nur dann und wann ein ganz gemeines Urtheil fallen laſſen, ſieht aus, wie verſtändig ſein, ſo wie ein gewiſſer Grad Grobheit für (alte Deutſche) Ehrlichkeit ausgegeben wird.

Der natürliche Verſtand kann nun noch durch Belehrung mit vielen Begriffen bereichert und mit Regeln ausgeſtattet werden; aber das zweite intellectuelle Vermögen, nämlich das der Unterſcheidung, ob etwas ein Fall der Regel ſei oder nicht, die Urtheilskraft (judicium), kann nicht belehrt, ſondern nur geübt werden; daher ihr Wachsthum Reife, und derjenige Verſtand heißt, der nicht vor den Jahren kommt. Es iſt auch leicht einzuſehen, daß dies nicht anders ſein könne; denn Belehrung geſchieht durch Mittheilung der Regeln. Sollte es alſo Lehren für die Urtheilskraft geben, ſo müßte es allgemeine Regeln geben, nach welchen man unterſcheiden könnte, ob etwas der Fall der Regel ſei oder nicht; welches eine Rückfrage ins Unendliche abgibt. Dies iſt alſo der Verſtand, von dem man ſagt, daß er nicht vor den Jahren kommt; der auf eigener langen Erfahrung gegründet iſt und deſſen Urtheil eine Franzöſiſche Republik bei dem Hauſe der ſogenannten Aelteſten ſucht.

Dieſes Vermögen, welches nur auf das geht, was thunlich iſt, was ſich ſchickt, und was ſich geziemt, (für techniſche†), äſthetiſche und praktiſche Urtheilskraft,) iſt nicht ſo ſchimmernd, als dasjenige welches erweiternd iſt; denn es geht blos dem geſunden Verſtande zur Seite und macht den Verband zwiſchen dieſem und der Vernunft.

---

†) 1. Ausg.: „theoretiſche“

§. 41.

Wenn nun Verſtand das Vermögen der Regeln, die Urtheilskraft das Vermögen das Beſondere, ſofern es ein Fall dieſer Regel iſt, aufzufinden iſt, ſo iſt die Vernunft das Vermögen, von dem Allgemeinen das Beſondere abzuleiten und dieſes letztere alſo nach Principien und als nothwendig vorzuſtellen. — Man kann ſie alſo auch durch das Vermögen, nach Grundſätzen zu urtheilen und (in praktiſcher Rückſicht) zu handeln, erklären. Zu jedem moraliſchen Urtheile, (mithin auch der Religion) bedarf der Menſch Vernunft und kann ſich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fußen. — Ideen ſind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann. Sie ſind weder Anſchauungen, (wie die von Raum und Zeit,) noch Gefühle, (wie die Glückſeligkeitslehre ſie ſucht,) welche beide zur Sinnlichkeit gehören; ſondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man ſich zwar immer nähern, ſie aber nie vollſtändig erreichen kann.

Vernünftelei (ohne geſunde Vernunft) iſt ein den Endzweck vorbeigehender Gebrauch der Vernunft, theils aus Unvermögen, theils aus Verfehlung des Geſichtspunctes. Mit Vernunft raſen heißt: der Form ſeiner Gedanken nach zwar nach Principien verfahren, der Materie aber oder dem Zwecke nach die dieſem gerade entgegengeſetzten Mittel anwenden.

Subalterne müſſen nicht vernünfteln (räſonniren), weil ihnen das Princip, wornach gehandelt werden ſoll, oft verhehlt werden muß, wenigſtens unbekannt bleiben darf; der Befehlshaber (General) aber muß Vernunft haben, weil ihm nicht für jeden vorkommenden Fall Inſtruction gegeben werden kann. Daß aber der ſogenannte Laie (Laicus) in Sachen der Religion, da dieſe als Moral gewürdigt werden muß, ſich ſeiner eigenen Vernunft nicht bedienen, ſondern dem beſtallten **Geiſtlichen** (Klerikus), mithin fremder Vernunft folgen ſolle, iſt ungerecht zu verlangen; da im Moraliſchen ein Jeder ſein Thun und Laſſen ſelbſt verantworten muß, und der Geiſtliche die Rechenſchaft darüber nicht auf ſeine eigene Gefahr übernehmen wird, oder es auch nur kann.

In dieſen Fällen aber ſind die Menſchen geneigt, mehr Sicherheit für ihre Perſon darin zu ſetzen, daß ſie ſich alles eigenen Vernunftgebrauchs begeben, und ſich paſſiv und gehorſam unter eingeführte Satzungen heiliger Männer fügen. Dies thun ſie aber nicht ſowohl aus dem Gefühl ihres Unvermögens in Einſichten, (denn das Weſentliche aller Religion iſt doch Moral, die jedem Menſchen bald von ſelbſt einleuchtet,) ſondern aus **Argliſt**, theils um, wenn etwa hiebei gefehlt ſein möchte, die Schuld auf Andere ſchieben zu können, theils und vornehmlich um jenem Weſentlichen, (der Herzensänderung,) welches viel ſchwerer iſt, als Cultus, mit guter Art auszuweichen.

Weisheit, als die Idee vom geſetzmäßig-vollkommenen praktiſchen Gebrauch der Vernunft, iſt wohl zu viel von Menſchen gefordert; aber auch ſelbſt dem mindeſten Grade nach kann ſie ein Anderer ihm nicht eingießen, ſondern er muß ſie aus ſich ſelbſt herausbringen. Die Vorſchrift, dazu zu gelangen, enthält drei dahin führende Maximen: 1) Selbſtdenken, 2) ſich (in der Mittheilung mit Menſchen) an die Stelle des Anderen zu denken, 3) jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken.

Das Zeitalter der Gelangung des Menſchen zum vollſtändigen Gebrauch ſeiner Vernunft kann in Anſehung ſeiner **Geſchicklichkeit** (Kunſtvermögens zu beliebiger Abſicht) etwa ins zwanzigſte, das in Anſehung der **Klugheit** (andere Menſchen zu ſeinen Abſichten zu brauchen) ins vierzigſte, endlich das der **Weisheit** etwa im ſechzigſten anberaumt werden; in welcher letzteren Epoche aber ſie mehr **negativ** iſt, alle Thorheiten der beiden erſteren einzuſehen; wo man ſagen kann: „es iſt Schade, alsdann ſterben zu müſſen, wenn man nun allererſt gelernt hat, wie man recht gut hätte leben ſollen,“ und wo ſelbſt dieſes Urtheil noch ſelten iſt;

indem die Anhänglichkeit am Leben deſto ſtärker wird, je weniger es, ſowohl im Thun, als Genießen, Werth hat.

§. 42.

So wie das Vermögen, zum Allgemeinen (der Regel) das Beſondere auszufinden, Urtheilskraft, ſo iſt dasjenige: zum Beſonderen das Allgemeine auszudenken, der Witz (ingenium). Das erſtere geht auf Bemerkung der Unterſchiede unter dem Mannigfaltigen, zum Theil Identiſchen; das zweite auf die Identität des Mannigfaltigen, zum Theil Verſchiedenen.†) — Das vorzüglichſte Talent in beiden iſt, auch die kleinſten Aehnlichkeiten oder Unähnlichkeiten zu bemerken. Das Vermögen dazu iſt Scharfſinnigkeit (acumen) und Bemerkungen dieſer Art heißen Subtilitäten; welche, wenn ſie doch die Erkenntniß nicht weiter bringen, leere Spitzfindigkeit oder eitele Vernünfteleien (vanae argutationes) heißen, und, obgleich eben nicht unwahre, doch unnütze Verwendung des Verſtandes überhaupt ſich zu Schulden kommen laſſen. Alſo iſt die Scharfſinnigkeit nicht blos an die Urtheilskraft gebunden, ſondern kommt auch dem Witze zu; nur daß ſie im erſteren Fall mehr der Genauigkeit halber (cognitio exacta), im zweiten des Reichthums des guten Kopfs wegen, als verdienſtlich betrachtet wird: weshalb auch der Witz blühend genannt wird, und wie die Natur in ihren Blumen mehr ein Spiel, dagegen in den Früchten ein Geſchäft zu treiben ſcheint, ſo wird das Talent, was in dieſem angetroffen wird, für geringer im Rang (nach den Zwecken der Vernunft), als das beurtheilt, was der erſteren zukommt. — Der gemeine und geſunde Verſtand macht weder Anſpruch auf Witz, noch auf Scharfſinnigkeit; welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, dahingegen jener ſich auf das wahre Bedürfniß einſchränkt.

---

†) 1. Ausg.: „des Mannigfaltigen verſchiedenen“.

Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Anſehung ihres Erkenntnißvermögens.

A.

Allgemeine Eintheilung. †)

§. 43.

Die Fehler des Erkenntnißvermögens ſind entweder Gemüthsſchwächen, oder Gemüthskrankheiten. Die Krankheiten der Seele in Anſehung des Erkenntnißvermögens laſſen ſich unter zwei Hauptgattungen bringen. Die eine iſt die Grillenkrankheit (Hypochondrie) und die andere das geſtörte Gemüth (Manie) ††). Bei der erſteren iſt ſich der Kranke wohl bewußt, daß es mit dem Laufe ſeiner Gedanken nicht richtig zugehe; indem den Gang derſelben zu richten, ihn aufzuhalten oder anzutreiben, ſeine Vernunſt nicht hinreichende Gewalt über ſich ſelbſt hat. Unzeitige Freude und unzeitige Bekümmerniſſe, mithin Launen, wechſeln, wie das Wetter, das man nehmen muß, wie es ſich findet, in ihm ab. — Das Zweite iſt ein willkührlicher Lauf ſeiner Gedanken, der ſeine eigene (ſubjective) Regel hat, welche aber den (objectiven), mit Erfahrungsgeſetzen zuſammenſtimmenden zuwiderläuft.

In Anſehung der Sinnenvorſtellung iſt die Gemüthsſtörung entweder Unſinnigkeit †††) oder Wahnſinn. Als Verkehrtheit der Urtheilskraft und der Vernunſt, heißt ſie Wahnwitz oder Aberwitz. Wer bei ſeinen Einbildungen die Vergleichung mit den Geſetzen der Erfahrung habituell unterläßt (wachend träumt), iſt Phantaſt (Grillenfänger); iſt er es mit Affect, ſo heißt er Enthuſiaſt. Unerwartete Anwandlungen des Phantaſten heißen Ueberfälle der Phantaſterei (raptus).

Der Einfältige, Unkluge, Dumme, Geck, Thor und Narr unterſcheiden ſich vom Geſtörten nicht blos in Graden, ſondern in der verſchiedenen Qualität ihrer Gemüthsverſtimmung, und jene gehören, ihrer Gebrechen wegen, noch nicht ins Narrenhospital, d. i. einen Ort, wo Menſchen, ungeachtet der Reife und Stärke ihres Alters, doch in Anſehung der geringſten Lebensangelegenheiten durch fremde Vernunft in Ordnung gehalten werden müſſen. — Wahnſinn mit Affect iſt Tollheit; welche oft original, dabei aber unwillkührlich anwandelnd ſein kann und alsdann, wie die dichteriſche Begeiſterung (furor poeticus), an das Genie grenzt; ein ſolcher Anfall aber der leichteren, aber ungeregelten Zuſtrömung von Ideen, wenn er die Vernunft trifft, heißt Schwärmerei. Das Hinbrüten über einer und derſelben Idee, die doch keinen möglichen Zweck hat, z. B. über den Verluſt eines Gatten, der doch ins Leben nicht zurückzurufen iſt, um in dem Schmerz ſelbſt Beruhigung zu ſuchen, iſt ſtumme Verrücktheit. — Der Aberglaube iſt mehr mit dem Wahnſinn, die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Der letztere Kopfkranke wird oft auch (mit gemildertem Ausdrucke) exaltirt, auch wohl excentriſcher Kopf genannt.

---

†) Dieſe Ueberſchrift iſt Zuſatz der 2. Ausg.

††) Dieſer § beginnt in der 1. Ausg. ſo: „Die oberſte Eintheilung iſt in die, welche Grillenkrankheit (Hypochondrie), und die, welche geſtörtes Gemüth (delirium) genannt wird. Bei der erſteren“ u. ſ. w.

†††) 1. Ausg.: „Blödſinnigkeit“

Das Irrereden in Fiebern, oder der mit Epilepſie verwandte Anfall von Raſerei, welcher bisweilen durch ſtarke Einbildungskraft beim bloſen ſtarren Anblick eines Raſenden ſympathetiſch erregt wird, (weshalb es auch Leuten von ſehr beweglichen Nerven nicht zu rathen iſt, ihre Curioſität bis zu den Klauſen dieſer Unglücklichen zu erſtrecken,) iſt, als vorübergehend, noch nicht für Verrückung zu halten. — Was man aber einen Wurm nennt, (nicht Gemüthskrankheit; denn darunter verſteht man gewöhnlich ſchwermüthige Verſchrobenheit des inneren Sinnes,) iſt mehrentheils ein an Wahnſinn gränzender Hochmuth des Menſchen, deſſen Anſinnen, daß Andere ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm verachten ſollen, ſeiner eigenen Abſicht, (wie die eines Verrückten) gerade zuwider iſt; indem er dieſe eben dadurch reizt, ſeinem Eigendünkel auf alle mögliche Art Abbruch zu thun, ihn zu zwacken, und ſeiner beleidigenden Thorheit wegen dem Gelächter bloszuſtellen.

— Gelinder iſt der Ausdruck von einer **Grille** (marotte), die Jemand bei ſich nährt: ein populär ſein ſollender Grundſatz, der doch nirgend bei Klugen Beifall findet, z. B. von ſeiner Gabe der Ahndungen, gewiſſen, dem Genius des Sokrates ähnlichen Eingebungen, gewiſſen, in der Erfahrung begründet ſein ſollenden, obgleich unerklärlichen Einflüſſen, als der Sympathie, Antipathie, Idioſynkraſie (qualitates occultae), die ihm gleichſam, wie eine Hausgrille im Kopfe tſchirpt und die doch kein Anderer hören kann. — Die gelindeſte unter allen Abſchweifungen über die Grenzlinie des geſunden Verſtandes iſt das **Steckenpferd**; eine Liebhaberei, ſich an Gegenſtänden der Einbildungskraft, mit denen der Verſtand zur Unterhaltung blos ſpielt, als mit einem Geſchäfte gefliſſentlich zu befaſſen, gleichſam ein beſchäftigter Müßiggang. Für alte, ſich in Ruhe ſetzende und bemittelte Leute iſt dieſe, gleichſam in die ſorgloſe Kindheit ſich wieder zurückziehende Gemüthslage nicht allein als eine die Lebenskraft immer rege erhaltende Agitation der Geſundheit zuträglich, ſondern auch liebenswürdig, dabei aber auch belachenswerth; ſo daß †) der Belachte gutmüthig mitlachen kann. — Aber auch bei Jüngeren und Beſchäftigten dient dieſe Reiterei zur Erholung, und Klüglinge, die ſo kleine unſchuldige Thorheiten mit pedantiſchem Ernſte rügen, verdienen **Sterne's** Zurechtweiſung: „Laß doch einen Jeden auf ſeinem Steckenpferde die Straßen der Stadt auf und nieder reiten: **wenn er dich nur nicht nöthigt hinten aufzuſitzen.**"

B. ††)

Von den Gemüthsſchwächen im Erkenntnißvermögen.

§. 44.

Dem es an Witz mangelt, iſt der **ſtumpfe Kopf** (obtusum caput). Er kann übrigens, wo es auf Verſtand und Vernunft ankommt, ein ſehr guter Kopf ſein; nur muß man ihm nicht zumuthen, den Poeten zu ſpielen; wie dem Clavius, den ſein Schulmeiſter ſchon beim Grobſchmied in die Lehre geben wollte, weil er keine Verſe machen konnte, der aber, als er ein mathematiſches Buch in die Hände bekam, ein großer Mathematiker ward. — Ein Kopf von langſamer Begreifung iſt darum noch nicht ein ſchwacher Kopf; ſo wie der von behenden Begriffen nicht immer auch ein gründlicher, ſondern oft ſehr ſeicht iſt.

---

†) 1. Ausg.: „ſo doch daß."

††) 1. Ausg.: „A." vgl. S. 214 Anm. †)

Der Mangel der Urtheilskraft ohne Witz iſt Dummheit (stupiditas). Derſelbe Mangel aber mit Witz iſt Albernheit. — Wer Urtheilskraft in Geſchäften zeigt, iſt geſcheut. Hat er dabei zugleich Witz, ſo heißt er klug. — Der, welcher eine dieſer Eigenſchaften blos affectirt, der Witzling ſowohl, als der Klügling, iſt ein ekelhaftes Subject. — Durch Schaden wird man gewitzigt; wer es aber in dieſer Schule ſo weit gebracht hat, daß er Andere durch ihren Schaden klug machen kann, iſt abgewitzt. — Unwiſſenheit iſt nicht Dummheit; wie eine gewiſſe Dame auf die Frage eines Akademikers: „Freſſen die Pferde auch des Nachts?“ erwiederte: „Wie kann doch ein ſo gelehrter Mann ſo dumm ſein?“ Sonſt iſt es Beweis von gutem Verſtande, wenn der Menſch auch nur weiß, wie er gut fragen ſoll, (um entweder von der Natur oder einem anderen Menſchen belehrt zu werden.)

Einfältig iſt der, welcher nicht viel durch ſeinen Verſtand auffaſſen kann; aber er iſt darum nicht dumm, wenn er es nicht verkehrt auffaßt. Ehrlich, aber dumm, (wie Einige ungebührlich den Pommerſchen Bedienten beſchreiben,) iſt ein falſcher und höchſt tadelhafter Spruch. Er iſt falſch; denn Ehrlichkeit (Pflichtbeobachtung aus Grundſätzen) iſt praktiſche Vernunft. Er iſt höchſttadelhaft; weil er vorausſetzt, daß ein Jeder, wenn er ſich dazu geſchickt fühlte, betrügen würde, und daß er nicht betrügt, blos von ſeinem Unvermögen herrühre. — Daher die Sprichwörter: „Er hat das Schießpulver nicht erfunden, er wird das Land nicht verrathen, er iſt kein Hexenmeiſter,“ menſchenfeindliche Grundſätze verrathen: daß man nämlich, bei Vorausſetzung eines guten Wilens der Menſchen, die wir kennen, doch nicht ſicher ſein könne, ſondern nur beim Unvermögen derſelben. — So, ſagte Hume, vertraut der Großſultan ſeinen Harem nicht der Tugend derjenigen, welche ihn bewachen ſollen, ſondern ihrem Unvermögen (als ſchwarzen Verſchnittenen) an. — In Anſehung des Umfangs ſeiner Begriffe ſehr beſchränkt (bornirt) ſein, macht die Dummheit noch nicht aus, ſondern es kommt auf die Beſchaffenheit derſelben (die Grundſätze) an. — Daß ſich Leute von Schatzgräbern, Goldmachern und Lotteriehändlern hinhalten laſſen, iſt nicht ihrer Dummheit, ſondern ihrem böſen Willen zuzuſchreiben: ohne proportionirte eigene Bemühung auf Koſten Anderer reich zu werden. Die Verſchlagenheit, Verſchmitztheit, Schlauigkeit (versutia, astutia) iſt die Geſchicklichkeit, Andere zu betrügen. Die Frage iſt nun: ob der Betrüger klüger ſein müſſe, als der, welcher leicht betrogen wird, und der letztere der Dumme ſei. Der Treuherzige, welcher leicht vertraut (glaubt, Credit gibt), wird auch wohl bisweilen, weil er ein leichter Fang für Schelme iſt, obzwar ſehr ungebührlich, Narr genannt; in dem Sprichwort: wenn die Narren zu Markte kommen, ſo freuen ſich die Kaufleute. Es iſt wahr und klug, daß ich dem, der mich einmal betrogen hat, niemals mehr traue: denn er iſt in ſeinen Grundſätzen verdorben. Aber darum, weil mich einer betrogen hat, keinem anderen Menſchen zu trauen, iſt Miſanthropie. Der Betrüger iſt eigentlich der Narr. — Aber wie, wenn er auf einmal durch einen großen Betrug ſich in den Stand zu ſetzen gewußt hat, keines Anderen und ſeines Zutrauens mehr zu bedürfen? In dem Fall ändert ſich wohl der Charakter, unter dem er erſcheint, aber nur dahin: daß anſtatt der betrogene Betrüger ausgelacht, der glückliche angeſpieen wird; wobei doch auch kein dauernder Vortheil iſt. *)

---

*) Die unter uns lebenden Paläſtiner ſind durch ihren Wuchergeiſt ſeit ihrem Exil, auch was die größte Menge betrifft, in den nicht ungegründeten Ruf des Betruges gekommen. Es ſcheint nun zwar befremdlich, ſich eine Nation von Betrügern zu denken; aber eben ſo befremdlich iſt es doch auch,

§. 45.

Zerſtreuung (distractio) iſt der Zuſtand einer Abkehrung der Aufmerkſamkeit (abstractio) von gewiſſen herrſchenden Vorſtellungen, durch Vertheilung derſelben auf andere ungleichartige. Iſt ſie vorſätzlich, ſo heißt ſie *Diſſipation*; die unwillkührliche aber iſt *Abweſenheit* (absentia) von ſich ſelbſt.

Es iſt eine von den Gemüthsſchwächen, durch die reproduc-

---

eine Nation von lauter Kaufleuten zu denken, deren bei Weitem größter Theil durch einen alten, von dem Staat, darin ſie leben, anerkannten Aberglauben verbunden, keine bürgerliche Ehre ſucht, ſondern den Verluſt dieſer letzteren durch die Vortheile der Ueberliſtung des Volkes, unter dem ſie Schutz finden, und ſelbſt ihrer unter einander, erſetzen wollen. Nun kann dieſes bei einer ganzen Nation von lauter Kaufleuten, als nichtproducirenden Gliedern der Geſellſchaft (z. B. der Juden in Polen) auch nicht anders ſein; mithin kann ihre, durch alte Satzungen ſanctionirte, von uns, (die wir gewiſſe heilige Bücher mit ihnen gemein haben,) unter denen ſie leben, ſelbſt anerkannte Verfaſſung, ob ſie zwar den Spruch: „Käufer, thue die Augen auf“ zum oberſten Grundſatze ihrer Moral im Verkehr mit uns machen, ohne Inconſequenz nicht aufgehoben werden. — Statt der vergeblichen Plane, dieſes Volk, in Rückſicht auf den Punct des Betruges und der Ehrlichkeit, zu moraliſiren, will ich lieber meine Vermuthung vom Urſprunge dieſer ſonderbaren Verfaſſung, (nämlich eines Volkes von lauter Kaufleuten) angeben. — — Der Reichthum iſt in den älteſten Zeiten durch den Handel mit Indien und von da über Land bis zu den weſtlichen Küſten des mittelländiſchen Meeres und den Häfen von Phönicien, (wozu auch Paläſtina gehört,) geführt worden. — Nun hat er zwar über manche andere Oerter z. B. Palmyra, in älteren Zeiten Tyrus, Sidon, oder auch, mit einigem Abſprung über Meer, als Eziongeber und Elat, auch wohl von der Arabiſchen Küſte auf Großtheben und ſo über Aegypten nach jener Syriſchen Küſte ſeinen Weg nehmen können; aber Paläſtina, worin Jeruſalem die Hauptſtadt war, lag für den Karavanenhandel auch ſehr vortheilhaft. Vermuthlich iſt das Phänomen des ehemaligen Salomoniſchen Reichthums die Wirkung davon und das Land umher ſelbſt bis zur Zeit der Römer voller Kaufleute geweſen, die nach Zerſtörung dieſer Stadt, weil ſie mit anderen Handelsleuten dieſer Sprache und dieſes Glaubens ſchon vorher im ausgebreiteten Verkehr geſtanden hatten, ſich, ſammt beiden, nach und nach in weit entfernte Länder (in Europa) verbreiten, im Zuſammenhange bleiben, und bei den Staaten, dahin ſie zogen, wegen der Vortheile ihres Handels Schutz finden konnten; — ſo, daß ihre Zerſtreuung in alle Welt mit ihrer Vereinigung in Religion und Sprache gar nicht auf Rechnung eines über dieſes Volk ergangenen *Fluches* gebracht, ſondern vielmehr als *Segnung* angeſehen werden muß; zumal der Reichthum derſelben, als Individuen geſchätzt, wahrſcheinlich den eines jeden anderen Volkes von gleicher Perſonenzahl jetzt überſteigt.

tive Einbildungskraft an eine Vorſtellung, auf welche man große oder anhaltende Aufmerkſamkeit gewandt hat, geheftet zu ſein, und von ihr nicht abkommen d. i. den Lauf der Einbildungskraft wiederum frei machen zu können. Wenn dieſes Uebel habituell und auf einen und denſelben Gegenſtand gerichtet wird, ſo kann es in Wahnſinn ausſchlagen. In Geſellſchaft zerſtreut zu ſein, iſt unhöflich, oft auch lächerlich. Die Frauenzimmer ſind dieſer Anwandlung gewöhnlich nicht unterworfen; ſie müßten denn ſich mit Gelehrſamkeit abgeben. Ein Bedienter, der in ſeiner Aufwartung bei Tiſche zerſtreut iſt, hat gemeiniglich etwas Arges, entweder was er vorhat, oder wovon er die Folge beſorgt, im Kopfe.

Aber ſich zu zerſtreuen†), d. i. ſeiner unwillkührlich reproductiven Einbildungskraft eine Diverſion machen, z. B. wenn der Geiſtliche ſeine memorirte Predigt gehalten und das Nachrumoren im Kopfe verhindern will, dies iſt ein nothwendiges, zum Theil auch künſtliches Verfahren der Vorſorge für die Geſundheit ſeines Gemüths. Ein anhaltendes Nachdenken über einen und denſelben Gegenſtand läßt gleichſam einen Nachklang zurück, der, (wie ebendieſelbe Muſik zu einem Tanze, wenn ſie lange fortdauert, dem von der Luſtbarkeit Zurückkehrenden noch immer nachſummt, oder wie Kinder ein und daſſelbe bon mot von ihrer Art, vornehmlich wenn es rhythmiſch klingt, unaufhörlich wiederholen,) — der, ſage ich, den Kopf beläſtigt und nur durch Zerſtreuung und Verwendung der Aufmerkſamkeit auf andere Gegenſtände, z. B. Leſung der Zeitungen††), gehoben werden kann. — Das ſich Wiederſammeln (collectio animi), um zu jeder neuen Beſchäftigung bereit zu ſein, iſt eine die Geſundheit des Gemüthes befördernde Herſtellung des Gleichgewichts ſeiner Seelenkräfte. Dazu iſt geſellſchaftliche, mit wechſelnden Materien, — gleich einem Spiel, — angefüllte Unterhaltung das heilſamſte Mittel; ſie muß aber nicht von einer auf die andere, wider die natürliche Verwandtſchaft der Ideen, abſpringend ſein; denn ſonſt geht die Geſellſchaft im Zuſtande eines zerſtreuten Gemüths aus einander, indem das Hundertſte mit dem Tauſendſten vermiſcht, und Einheit der Unterredung gänzlich vermißt wird, alſo das Gemüth ſich verwirrt findet, und einer neuen Zerſtreuung bedarf, um jene los zu werden. †)

---

†) Die I. Ausg. ſchaltet hier noch das Wort „(dissipatio)“ ein.

††) I. Ausg.: „Zeitungen nach angeſtrengtem Nachſinnen über einen philoſophiſchen Punct gehoben werden kann.“

Man ſieht hieraus: daß es eine (nicht gemeine) zur Diätetik des Gemüths gehörige Kunſt für Beſchäftigte gibt, ſich zu zerſtreuen, um Kräfte zu ſammeln. — Wenn man aber ſeine Gedanken geſammelt d. i. in Bereitſchaft geſetzt hat, ſie nach beliebiger Art zu benutzen, ſo kann man doch den, der an einem nicht ſchicklichen Orte, oder in einem dergleichen Geſchäftsverhältniß zu Anderen ſeinen Gedanken gefliſſentlich nachhängt und darüber jene Verhältniſſe nicht in Acht nimmt, nicht den Zerſtreuten nennen, ſondern ihm nur Geiſtesabweſenheit vorwerfen, welche freilich in der Geſellſchaft etwas Unſchickliches iſt. — Es iſt alſo eine nicht gemeine Kunſt, ſich zu zerſtreuen, ohne doch jemals zerſtreut zu ſein; welches Letztere, wenn es habituell wird, dem Menſchen, der dieſem Uebel unterworfen iſt, das Anſehen eines Träumers gibt und ihn für die Geſellſchaft unnütze macht; indem er ſeiner, durch keine Vernunft geordneten Einbildungskraft in ihrem freien Spiel blindlings folgt. — Das Romanenleſen hat, außer manchen anderen Verſtimmungen des Gemüthes, auch dieſes zur Folge, daß es die Zerſtreuung habituell macht. Denn ob es gleich, durch Zeichnung von Charakteren, die ſich wirklich unter Menſchen auffinden laſſen, (wenngleich mit einiger Uebertreibung,) den Gedanken einen Zuſammenhang, als in einer wahren Geſchichte gibt, deren Vortrag immer auf gewiſſe Weiſe ſyſtematiſch ſein muß, ſo erlaubt es doch zugleich dem Gemüthe, während dem Leſen Abſchweifungen, (nämlich noch andere Wegebenheiten als Erdichtungen) mit einzuſchieben, und der Gedankengang wird fragmentariſch, ſo daß man die Vorſtellungen eines und deſſelben Objects zerſtreut (sparsim), nicht verbunden (conjunctim), nach Verſtandeseinheit im Gemüthe ſpielen läßt.†) Der Lehrer von der Kanzel, oder im akademiſchen Hörſaal, oder auch der Gerichtsankläger oder Advocat, wenn er im freien Vortrage (aus dem Stegreif), allenfalls auch im Erzählen, Gemüthsfaſſung beweiſen ſoll, muß drei Aufmerkſamkeiten beweiſen; erſtlich des Sehens auf das, was er jetzt ſagt, um es klar vorzuſtellen; zweitens des Zurückſehens auf das, was er geſagt hat; und dann drittens des Vorherſehens auf das, was er eben nun ſagen will. Denn unterläßt er die Aufmerkſamkeit auf eines dieſer drei Stücke, nämlich ſie in dieſer Ordnung zuſammenzuſtellen, ſo bringt er ſich ſelbſt und ſeinen Zuhörer oder Leſer in Zerſtreuung, und ein ſonſt guter Kopf kann doch nicht von ſich ablehnen, ein confuſer zu heißen.

---

†) 1. Ausg.: „aus einander, der, das Hundertſte mit dem Tauſendſten vermiſcht, Einheit . . . vermißt und das Gemüth ſich verwirrt findet, bedarf alſo einer neuen Zerſtreuung, um jene los zu werden."

§. 46.

Ein an ſich geſunder Verſtand (ohne Gemüthsſchwäche) kann doch auch mit Schwächen in Anſehung ſeiner Ausübung begleitet ſein, die entweder Aufſchub zum Wachsthum bis zur gehörigen Reife, oder auch Stellvertretung ſeiner Perſon durch eine andere in Anſehung der Geſchäfte, die von bürgerlicher Qualität ſind, nothwendig machen. Die (natürliche oder geſetzliche) Unfähigkeit eines übrigens geſunden Menſchen zum eigenen Gebrauch ſeines Verſtandes in bürgerlichen Geſchäften heißt Unmündigkeit; iſt dieſe in der Unreife des Alters gegründet, ſo heißt ſie Minderjährigkeit (Minorennität); beruht ſie aber auf geſetzlichen Einrichtungen, in Rückſicht auf bürgerliche Geſchäfte, ſo kann ſie die geſetzliche oder bürgerliche Unmündigkeit genannt werden.††)

---

†) 1. Ausg.: „fragmentariſch, die Vorſtellungen . . . ſpielen zu laſſen."

††) 1. Ausg.: „machen. Man nennt dieſes Unvermögen oder auch die Unfähigkeit eines übrigens . . . . Geſchäften die Minderjährigkeit;

Kinder ſind natürlicher Weiſe unmündig und ihre Aeltern ihre natürlichen Vormünder. Das Weib in jedem Alter wird für bürgerlich-unmündig erklärt; der Ehemann iſt ihr natürlicher Curator. Wenn ſie aber mit ihm in getheilten Gütern lebt, iſt es ein Anderer. — Denn obgleich das Weib, nach der Natur ihres Geſchlechts, Mundwerks genug hat, ſich und ihren Mann, wenn es aufs Sprechen ankommt, auch vor Gericht, (was das Mein und Dein anbetrifft,) zu vertreten, mithin dem Buchſtaben nach gar für übermündig erklärt werden könnte, ſo können die Frauen doch, ſo wenig es ihrem Geſchlechte zuſteht, in den Krieg zu ziehen, eben ſo wenig ihre Rechte perſönlich vertheidigen und ſtaatsbürgerliche Geſchäfte für ſich ſelbſt, ſondern nur vermittelſt eines Stellvertreters treiben, und dieſe geſetzliche Unmündigkeit in Anſehung öffentlicher Verhandlungen macht ſie in Anſehung der häuslichen Wohlfahrt nur deſto vermögender; weil hier das Recht des Schwächeren eintritt, welches zu achten und zu vertheidigen, ſich das männliche Geſchlecht durch ſeine Natur ſchon berufen fühlt.

Aber ſich ſelbſt unmündig zu machen, ſo herabwürdigend es auch ſein mag, iſt doch ſehr bequem, und natürlicher Weiſe kann es nicht an Häuptern fehlen, die dieſe Lenkſamkeit des großen Haufens, (weil er von ſelbſt ſich ſchwerlich vereinigt,) zu benutzen, und die Gefahr, ſich ohne Leitung eines Anderen, ſeines eigenen Verſtandes zu bedienen, als ſehr groß, ja als tödtlich vorzuſtellen wiſſen werden. Staatsoberhäupter nennen ſich Landesväter, weil ſie es beſſer, als ihre Unterthanen verſtehen, wie dieſe glücklich zu machen ſind; das Volk aber iſt, ſeines eigenen Beſten wegen, zu einer beſtändigen Unmündigkeit verurtheilt, und wenn Adam Smith von jenen ungebührlicher Weiſe ſagt: „ſie wären ſelbſt, ohne Ausnahme, unter Allen die größten Verſchwender,“

---

welche, wenn ſie blos der Mangel jener bürgerlichen Qualität iſt, die geſetzliche Unmündigkeit genannt werden kann.“ Der folgende Abſatz in der 1. Ausg. beginnt dann noch mit den Worten: „Das Unvermögen (oder auch die Illegalität), ſich ſeines Verſtandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen, iſt die Unmündigkeit.“

ſo wird er doch durch die in manchen Ländern ergangenen (weiſen?) Aufwandsgeſetze kräftig widerlegt.

Der Klerus hält den Laien ſtrenge und beſtändig in ſeiner Unmündigkeit. Das Volk hat keine Stimme und kein Urtheil in Anſehung des Weges, den es zum Himmelreich zu nehmen hat. Es bedarf nicht eigener Augen des Menſchen, um dahin zu gelangen; man wird ihn ſchon leiten, und wenn ihm gleich heilige Schriften in die Hände gegeben werden, um mit eigenen Augen zu ſehen, ſo wird er doch zugleich von ſeinen Leitern gewarnt, „nichts Anderes darin zu finden, als was dieſe darin zu finden verſichern," und überall iſt mechaniſche Handhabung der Menſchen unter dem Regimente Anderer das ſicherſte Mittel zu Befolgung einer geſetzlichen Ordnung.

Gelehrte laſſen ſich in Anſehung der häuslichen Anordnungen gemeiniglich gern von ihren Frauen in der Unmündigkeit erhalten. Ein unter ſeinen Büchern begrabener Gelehrter antwortete auf das Geſchrei eines Bedienten, es ſei in einem der Zimmer Feuer: „ihr wißt, daß dergleichen Dinge für meine Frau gehören." — Endlich kann auch von Staats wegen die ſchon erworbene Mündigkeit eines Verſchwenders einen Rückfall in die bürgerliche Unmündigkeit nach ſich ziehen, wenn er nach dem geſetzlichen Eintritt in die Majorennität eine Schwäche des Verſtandes in Abſicht auf die Verwaltung ſeines Vermögens zeigt, die ihn als Kind oder Blödſinnigen darſtellt; worüber aber das Urtheil außer dem Felde der Anthropologie liegt.

§. 47.†)

Einfältig (hebes), ähnlich einem nicht geſtählten Meſſer oder Beil, iſt der, welchem man nichts beibringen kann; der zum Lernen unfähig iſt. Der nur zum Nachahmen geſchickt iſt, heißt ein Pinſel; dagegen der, welcher ſelbſt Urheber eines Geiſtes- oder

---

†) Dieſer §. hat in der 1. Ausg. die beſondere Ueberſchrift: „B. Von dem Gradunterſchiede in der Gemüthsſchwäche."

Kunſtproducts ſein kann, ein **Kopf**. Ganz unterſchieden iſt davon **Einfalt**, (im Gegenſatz der **Künſtelei**, von der man ſagt: „vollkommene Kunſt wird wieder zur Natur“ und zu der man nur ſpät gelangt,) ein Vermögen, durch Erſparung der Mittel — d. i. ohne Umſchweif — zu ebendemſelben Zwecke zu gelangen. Der dieſe Gabe beſitzt (der Weiſe), iſt, bei ſeiner Einfalt, gar nicht einfältig.

Dumm heißt vornehmlich der, welcher zu Geſchäften nicht gebraucht werden kann, weil er keine Urtheilskraft beſitzt.

Thor iſt der, welcher Zwecken, die keinen Werth haben, das aufopfert, was einen Werth hat; z. B. die häusliche Glückſeligkeit dem Glanze außer ſeinem Hauſe. Die Thorheit, wenn ſie beleidigend iſt, heißt **Narrheit**. — Man kann Jemanden thöricht nennen, ohne ihn zu beleidigen; ja er kann es ſelbſt von ſich geſtehen; aber das Werkzeug der Schelme (nach Pope), **Narr** genannt, zu heißen, kann Niemand gelaſſen anhören.*) **Hochmuth** iſt Narrheit, denn erſtlich iſt es **thöricht**, Anderen zuzumuthen, daß ſie ſich ſelbſt in Vergleichung mit mir geringſchätzen ſollen, und ſo werden mir immer **Querſtreiche** zur Folge. Aber in dieſer Zumuthung ſteckt auch Beleidigung, und dieſe bewirkt verdienten **Haß**. Das Wort **Närrin**, gegen ein Frauenzimmer gebraucht, hat nicht die harte Bedeutung; weil ein Mann durch die eitle Anmaßung des letzteren nicht glaubt beleidigt werden zu können. Und ſo ſcheint Narrheit blos an den Begriff des Hochmuths eines Mannes gebunden zu ſein. — Wenn man den, der ſich ſelbſt (zeitlich oder ewig) ſchadet, einen Narren nennt, folglich in die Verachtung deſſelben Haß miſcht, ob er zwar uns nicht beleidigt hat, ſo muß man ſie ſich als Beleidigung der Menſchheit überhaupt, folglich als gegen einen Anderen ausgeübt, denken. Wer ſeinem eigenen recht-

---

*) Wenn man Jemanden auf ſeine Schwänke erwiedert: ihr ſeid **nicht klug**, ſo iſt das ein etwas platter Ausdruck für: ihr ſcherzt, oder: ihr ſeid nicht **geſcheut**. — Ein geſcheuter Menſch iſt ein richtig und praktiſch, aber kunſtlos urtheilender Menſch. Erfahrung kann zwar einen geſcheuten Menſchen klug, d. i. zum **künſtlichen** Verſtandesgebrauch geſchickt, die **Natur** aber allein ihn geſcheut machen.

mäßigen Vortheil gerade entgegenhandelt, wird auch bisweilen Narr genannt, ob er zwar ſich nur allein ſchadet. Arouet, der Vater des Voltaire, ſagte zu Jemanden, der ihm zu ſeinen vortheilhaft bekannten Söhnen gratulirte: „ich habe zwei Narren zu Söhnen, der eine iſt ein Narr in Proſe, der andere in Verſen“; (der eine hatte ſich in den Janſenismus geworfen und wurde verfolgt, der andere mußte ſeine Spottgedichte mit der Baſtille büßen.) Ueberhaupt ſetzt der Thor einen größeren Werth in Dinge, der Narr in ſich ſelbſt, als er vernünftiger Weiſe thun ſollte.

Die Betitelung eines Menſchen als Laffen oder Gecken legt auch den Begriff ihrer Unklugheit als Narrheit zum Grunde. Der Erſte iſt ein junger, der Andere ein alter Narr; Beide von Schelmen oder Schälken verleitet, wo der Erſtere doch noch Mitleiden, der Andere aber bitteres Hohnlachen auf ſich zieht. Ein witziger Deutſcher Philoſoph und Dichter machte die Titel fat und sot (unter dem Gemeinnamen fou) durch ein Beiſpiel begreiflich: „Der Erſtere,“ ſagt er, „iſt ein junger Deutſcher, der nach Paris zieht; der Zweite iſt ebenderſelbe, nachdem er eben von Paris zurückgekommen iſt.“

Die gänzliche Gemüthsſchwäche, die entweder ſelbſt nicht zum thieriſchen Gebrauch der Lebenskraft, (wie bei den Kretinen des Walliſerlandes,) oder auch nur eben zur blos mechaniſchen Nachahmung äußerer, durch Thiere möglichen Handlungen (Sägen, Graben rc.) zureicht, heißt Blödſinnigkeit und kann nicht wohl Seelenkrankheit, ſondern eher Seelenloſigkeit betitelt werden.

C. †)

Von den Gemüthskrankheiten.

§. 50.

Die oberſte Eintheilung iſt, wie bereits oben bemerkt worden, die in Grillenkrankheit (Hypochondrie) und das geſtörte

---

†) Dieſe Ueberſchrift iſt in der 1. Ausg. nicht durch einen Buchſtaben bezeichnet.

Gemüth (Manie)†). Die Benennung der erſteren iſt von der Analogie des Aufmerkens auf den tſchirpenden Laut einer Heime (Hausgrille) in der Stille der Nacht hergenommen, welcher die Ruhe des Gemüths ſtört, die zum Schlafen erfordert wird. Die Krankheit des Hypochondriſten beſteht nun darin: daß gewiſſe innere körperliche Empfindungen nicht ſowohl ein wirklich vorhandenes Uebel im Körper entdecken, als vielmehr es nur beſorgen laſſen, und die menſchliche Natur von der beſonderen Beſchaffenheit iſt, (die das Thier nicht hat,) durch Aufmerkſamkeit auf gewiſſe locale *Eindrücke* das Gefühl derſelben zu verſtärken oder auch anhaltend zu machen; da hingegen eine entweder vorſätzliche oder durch andere zerſtreuende Beſchäftigungen bewirkte *Abſtraction* jene nachlaſſen, und, wenn die letztere habituell wird, gar wegbleiben macht*). Auf ſolche Weiſe wird die Hypochondrie, als Grillenkrankheit, die Urſache von Einbildungen körperlicher Uebel, von denen ſich der Patient bewußt iſt, daß es Einbildungen ſind, von Zeit zu Zeit aber ſich nicht entbrechen kann, ſie für etwas Wirkliches zu halten, oder umgekehrt, aus einem wirklichen körperlichen Uebel, (wie das der Beklommenheit aus eingenommenen blähenden Speiſen nach der Mahlzeit,) ſich Einbildungen von allerlei bedenklichen äußeren Begegniſſen und Sorgen über ſein Geſchäft zu machen, die ſo bald verſchwinden, als nach vollendeter Verdauung, die Blähung aufgehört hat. —— Der Hypochondriſt iſt ein Grillenfänger (Phantaſt) von der kümmerlichſten Art: eigenſinnig, ſich ſeine Einbildungen nicht ausreden zu laſſen, und dem Arzt immer zu Halſe gehend, der mit ihm ſeine liebe Noth hat, ihn auch nicht anders, als ein Kind, (mit Pillen aus Brotkrumen ſtatt Arzneimitteln,) beruhigen kann; und wenn dieſer Patient, der vor immerwährendem Kränkeln nie krank werden kann, mediciniſche Bücher zu Rathe zieht, ſo wird er vollends unerträglich; weil er alle die Uebel in ſeinem Körper zu fühlen glaubt, die er im Buche lieſt. — — Zum Kennzeichen dieſer Einbildungskrankheit dient die außerordentliche Luſtigkeit, der lebhafte Witz und das fröhliche Lachen, denen ſich dieſer Kranke bisweilen überlaſſen fühlt, und ſo das immer wandelbare Spiel ſeiner Launen iſt. Die auf kindiſche Art ängſtliche Furcht vor dem Gedanken des Todes nährt dieſe Krankheit. Wer aber über dieſen Gedanken nicht mit männlichem Muthe wegſieht, wird des Lebens nie recht froh werden.

---

†) Vgl. oben §. 43, S 214.

*) Ich habe in einer anderen Schrift angemerkt: daß Abwendung der Aufmerkſamkeit von gewiſſen ſchmerzhaften Empfindungen und Anſtrengung derſelben auf irgend einen anderen willkührlich in Gedanken gefaßten Gegenſtand vermögend iſt, jene ſo weit abzuwehren, daß ſie nicht in Krankheit ausſchlagen können †).

†) Vgl. Bd. I. S. 305.

Noch dieſſeits der Grenze des geſtörten Gemüths iſt der plötzliche Wechſel der Launen (raptus). Ein unerwarteter Abſprung von einem Thema zu einem ganz verſchiedenen, den ſich Niemand gewärtigt. Bisweilen geht er vor jener Störung, die er ankündigt, vorher; oft aber iſt der Kopf ſchon ſo verkehrt geſtellt, daß dieſe Ueberfälle der Regelloſigkeit bei ihm zur Regel werden. — Der Selbſtmord iſt oft blos die Wirkung von einem Raptus. Denn der, welcher ſich in der Heftigkeit des Affects die Gurgel abſchneidet, läßt ſich bald darauf geduldig ſie wieder zunähen.

Die Tiefſinnigkeit (melancholia) kann auch ein bloſer Wahn von Elend ſein, den ſich der trübſinnige (zum Grämen geneigte) Selbſtquäler ſchafft. Sie iſt ſelber zwar noch nicht Gemüthsſtörung, kann aber wohl dahin führen. — Uebrigens iſt es ein verfehlter, doch oft vorkommender Ausdruck: von einem tiefſinnigen Mathematiker (z. B. Prof. Hauſen) zu reden, indeſſen daß man blos den tiefdenkenden meint.

§. 49.

Das Irrereden (delirium) des Wachenden im fieberhaften Zuſtande iſt eine körperliche Krankheit und bedarf mediciniſcher Vorkehrungen. Nur der Irreredende, bei welchem der Arzt keine ſolche krankhaften Zufälle wahrnimmt, heißt verrückt; wofür das

Wort geſtört nur ein mildernder Ausdruck iſt. Wenn alſo Jemand vorſätzlich ein Unglück angerichtet hat, und nun, ob und welche Schuld deswegen auf ihm hafte, die Frage iſt, mithin zuvor ausgemacht werden muß, ob er damals verrückt geweſen ſei oder nicht; ſo kann das Gericht ihn nicht an die mediciniſche, ſondern müßte (der Incompetenz des Gerichtshofes halber) ihn an die philoſophiſche Facultät verweiſen. Denn die Frage: ob der Angeklagte bei ſeiner That im Beſitz ſeines natürlichen Verſtandes- und Beurtheilungsvermögens geweſen ſei, iſt gänzlich pſychologiſch, und obgleich körperliche Verſchrobenheit der Seelenorgane vielleicht wohl bisweilen die Urſache einer unnatürlichen Uebertretung des (jedem Menſchen beiwohnenden) Pflichtgeſetzes ſein möchte, ſo ſind die Aerzte und Phyſiologen überhaupt doch nicht ſo weit, um das Maſchinenweſen im Menſchen ſo tief einzuſehen, daß ſie die Anwandlung zu einer ſolchen Gräuelthat daraus erklären, oder (ohne Anatomie des Körpers) ſie vorher ſehen könnten; und eine gerichtliche Arzneikunde (medicina forensis) iſt, — wenn es auf die Frage ankommt: ob der Gemüthszuſtand des Thäters Verrückung, oder mit geſundem Verſtande genommene Entſchließung geweſen ſei? — Einmiſchung in fremdes Geſchäfte, wovon der Richter nichts verſteht, wenigſtens es, als zu ſeinem Forum nicht gehörend, an eine andere Facultät verweiſen muß*).

---

*) So erklärte ein ſolcher Richter in dem Falle, da eine Perſon, die, weil ſie zum Zuchthauſe verurtheilt war und aus Verzweiflung ein Kind umbrachte, dieſe für verrückt und ſo für frei von der Todesſtrafe. — Denn, ſagte er, wer aus falſchen Prämiſſen wahre Schlüſſe folgert, iſt verrückt. Nun nahm jene Perſon es als Grundſatz an: daß die Zuchthausſtrafe eine unauslöſchliche Entehrung ſei, die ärger iſt, als der Tod, (welches doch falſch iſt,) und kam durch den Schluß daraus auf den Vorſatz, ſich den Tod zu verdienen. — Folglich war ſie verrückt und, als eine ſolche, der Todesſtrafe zu überheben. — Auf den Fuß dieſes Arguments möchte es wohl leicht ſein, alle Verbrecher für Verrückte zu erklären, die man bedauern und curiren, aber nicht beſtrafen müßte.

§. 50 †)

Es iſt ſchwer, eine ſyſtematiſche Eintheilung in das zu bringen, was weſentliche und unheilbare Unordnung iſt. Es hat auch wenig Nutzen ſich damit zu befaſſen; weil, da die Kräfte des Subjects dahin nicht mitwirken, (wie es wohl bei körperlichen Krankheiten der Fall iſt,) und doch nur durch den eigenen Verſtandesgebrauch dieſer Zweck erreicht werden kann, alle Heilmethode in dieſer Abſicht fruchtlos ausfallen muß. Indeſſen fordert doch die Anthropologie, obgleich ſie hiebei nur indirect pragmatiſch ſein kann, nämlich nur Unterlaſſungen zu gebieten, wenigſtens einen allgemeinen Abriß dieſer tiefſten, aber von der Natur herrührenden Erniedrigung der Menſchheit zu verſuchen. Man kann die Verrückung überhaupt in die tumultuariſche, methodiſche, und ſyſtematiſche eintheilen.

1) Unſinnigkeit (amentia) iſt das Unvermögen, ſeine Vorſtellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nöthigen Zuſammenhang zu bringen. In den Tollhäuſern iſt das weibliche Geſchlecht, ſeiner Schwatzhaftigkeit halber, dieſer Krankheit am Meiſten unterworfen; nämlich unter das, was ſie erzählen, ſo viel Einſchiebſel ihrer lebhaften Einbildungskraft zu machen, daß Niemand begreift, was ſie eigentlich ſagen wollten. Dieſe erſte Verrückung iſt tumultuariſch.

2) Wahnſinn (dementia) iſt diejenige Störung des Gemüths da Alles, was der Verrückte erzählt, zwar den formalen Geſetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäß iſt, aber durch falſch dichtende Einbildungskraft ſelbſt gemachte Vorſtellungen für Wahrnehmungen gehalten werden. Von der Art ſind diejenigen, welche allerwärts Feinde um ſich zu haben glauben; die alle Mienen, Worte oder ſonſtige gleichgiltige Handlungen Anderer als auf ſich abgezielt und als Schlingen betrachten, die ihnen gelegt werden. — Dieſe ſind in ihrem unglücklichen Wahn oft ſo ſcharfſinnig in Auslegung deſſen, was Andere unbefangen thun, um es

---

†) Dieſer § hat in der 1. Ausg. die Ueberſchrift: „Claſſification der Verrückung.“

als auf ſich angelegt auszudeuten, daß, wenn die Data nur wahr wären, man ihrem Verſtande alle Ehre müßte widerfahren laſſen. — Ich habe nie geſehen, daß Jemand von dieſer Krankheit je geheilt worden iſt, (denn es iſt eine beſondere Anlage mit Vernunft zu raſen.) Sie ſind aber doch nicht zu den Hoſpitalnarren zu zählen; weil ſie, nur für ſich ſelbſt beſorgt, ihre vermeinte Schlauigkeit nur auf ihre eigene Erhaltung richten, ohne Andere in Gefahr zu ſetzen, mithin nicht Sicherheitshalber eingeſchloſſen zu werden bedürfen. Dieſe zweite Verrückung iſt methodiſch.

3) Wahnwitz (insania) iſt eine geſtörte Urtheilskraft; wodurch das Gemüth durch Analogien hingehalten wird, die mit Begriffen einander ähnlicher Dinge verwechſelt werden, und ſo die Einbildungskraft ein dem Verſtande ähnliches Spiel der Verknüpfung disparater Dinge als das Allgemeine vorgaukelt, worunter die letzteren Vorſtellungen enthalten waren. Die Seelenkranken dieſer Art ſind mehrentheils ſehr vergnügt, dichten abgeſchmackt, und gefallen ſich in dem Reichthume einer ſo ausgebreiteten Verwandtſchaft ſich, ihrer Meinung nach, zuſammenreimender Begriffe. — Der Wahnſinnige dieſer Art iſt nicht zu heilen; weil er, wie die Poeſie überhaupt, ſchöpferiſch und durch Mannigfaltigkeit unterhaltend iſt. — Dieſe dritte Verrückung iſt zwar methodiſch, aber nur fragmentariſch.

4) Aberwitz (vesania) iſt die Krankheit einer geſtörten Vernunft. — Der Seelenkranke überfliegt die ganze Erfahrungsleiter und haſcht nach Principien, die des Probirſteins der Erfahrung ganz überhoben ſein können, und wähnt das Unbegreifliche zu begreifen. — Die Erfindung der Quadratur des Zirkels, des Perpetuum Mobile, die Enthüllung der überſinnlichen Kräfte der Natur, und die Begreifung des Geheimniſſes der Dreieinigkeit ſind in ſeiner Gewalt. Er iſt der ruhigſte unter allen Hoſpitaliten, und ſeiner in ſich verſchloſſenen Speculation wegen am Weiteſten von der Raſerei entfernt; weil er mit voller Selbſtgenügſamkeit über alle Schwierigkeiten der Nachforſchung wegſieht. — Dieſe vierte Art der Verrückung könnte man ſyſtematiſch nennen.

Denn es iſt in der letzteren Art der Gemüthsſtörung nicht blos Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, ſondern auch poſitive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, ein ganz verſchiedener Standpunct, worein, ſo zu ſagen, die Seele verſetzt wird, und aus dem ſie alle Gegenſtände anders ſieht, und aus dem Sensorium commune, das zur Einheit des Lebens (des Thiers) erfordert wird, ſich in einen davon entfernten Platz verſetzt findet (daher das Wort Verrückung). Wie eine bergigte Landſchaft, aus der Vogelperſpective gezeichnet, ein ganz anderes Urtheil über die Gegend veranlaßt, als wenn ſie von der Ebene aus betrachtet wird. Zwar fühlt oder ſieht die Seele ſich nicht an einer andern Stelle, (denn ſie kann ſich ſelbſt nach ihrem Orte im Raume, ohne einen Widerſpruch zu begehen, nicht wahrnehmen, weil ſie ſich ſonſt als Object ihres äußeren Sinnes anſchauen würde, da ſie ſich ſelbſt nur Object des innern Sinnes ſein kann;) aber man erklärt ſich dadurch, ſo gut wie man kann, die ſogenannte Verrückung. — Es iſt aber verwunderungswürdig, daß die Kräfte des zerrütteten Gemüths ſich doch in einem Syſtem zuſammenordnen, und die Natur auch ſogar in die Unvernunft ein Princip der Verbindung derſelben zu bringen ſtrebt, damit das Denkungsvermögen, wenngleich nicht objectiv zum wahren Erkenntniß der Dinge, doch blos ſubjectiv zum Behuf des thieriſchen Lebens, nicht unbeſchäftigt bleibe.

Dagegen zeigt der Verſuch, ſich ſelbſt durch phyſiſche Mittel in einem Zuſtande, welcher der Verrückung nahe kommt, und in den man ſich willkührlich verſetzt, zu beobachten, um durch dieſe Beobachtung auch den unwillkührlichen beſſer einzuſehen, Vernunft genug, den Urſachen der Erſcheinung nachzuforſchen. Aber es iſt gefährlich, mit dem Gemüth Experimente und es in gewiſſem Grade krank zu machen, um es zu beobachten, und durch Erſcheinungen, die ſich da vorfinden möchten, ſeine Natur zu erforſchen. — So will Helmont, nach Einnehmung einer gewiſſen Doſis Napell (einer Giftwurzel) eine Empfindung wahrgenommen haben, als ob er im Magen dächte. Ein anderer Arzt vergrößerte nach und nach die Gabe Kampher, bis es ihm vorkam, als ob Alles auf der Straße in großem Tumult wäre. Mehre haben mit dem Opium ſo lange an ſich experimentirt, bis ſie in Gemüthsſchwäche fielen, wenn ſie nachließen, dieſes Hülfsmittel der Gedankenbelebung ferner zu gebrauchen. — Ein gekünſtelter Wahnſinn könnte leicht ein wahrer werden.

Zerſtreute Anmerkungen.

§. 51.

Mit der†) Entwickelung der Keime zur Fortpflanzung entwickelt ſich zugleich der Keim der Verrückung; wie dieſe dann auch erblich iſt. Es iſt gefährlich, in Familien zu heirathen, wo auch nur ein einziges ſolches Subject vorgekommen iſt. Denn es mögen auch noch ſo viel Kinder eines Ehepaares ſein, die vor dieſer ſchlimmen Erbſchaft bewahrt bleiben, weil ſie z. B. insgeſammt dem Vater oder ſeinen Aeltern und Vorältern nachſchlagen, ſo kommt doch, wenn die Mutter in ihrer Familie nur ein verrücktes Kind gehabt hat, (ob ſie ſelbſt gleich von dieſem Uebel frei iſt,) einmal in dieſer Ehe ein Kind zum Vorſchein, welches in die mütterliche Familie einſchlägt, (wie man es auch aus der Geſtaltähnlichkeit abmerken kann,) und angeerbte Gemüthsſtörung an ſich hat.

Man will öfters die zufällige Urſache dieſer Krankheit anzugeben wiſſen, ſo daß ſie als nicht angeerbt, ſondern zugezogen vorgeſtellt werden ſolle, als ob der Unglückliche ſelbſt daran Schuld ſei. „Er iſt aus Liebe toll geworden," ſagt man von dem Einen; von dem Anderen: „er wurde aus Hochmuth verrückt;" von einem Dritten wohl gar: „er hat ſich überſtudirt." — Die Verliebung in eine Perſon von Stande, der die Ehe zuzumuthen die größte Narrheit iſt, war nicht die Urſache, ſondern die Wirkung der Tollheit, und was den Hochmuth anlangt, ſo ſetzt die Zumuthung eines nichts bedeutenden Menſchen an Andere, ſich vor ihm zu bücken, und der Anſtand, ſich gegen ihn zu brüſten, eine Tollheit voraus, ohne die er auf ein ſolches Betragen nicht gefallen ſein würde.

---

†) In der 1. Ausg. beginnt dieſer §: „Es gibt kein geſtört[es] Kind. — Mit der" u. ſ. w.

Was aber das Ueberſtudiren*) anlangt, ſo hat es damit wohl keine Noth, um junge Leute davor zu warnen. Es bedarf hier bei der Jugend eher der Spornen, als des Zügels. Selbſt die heftigſte und anhaltendſte Anſtrengung in dieſem Punct kann wohl das Gemüth ermüden, ſo daß der Menſch darüber gar der Wiſſenſchaft gram wird, aber es nicht verſtimmen, wo es nicht vorher ſchon verſchroben war, und daher Geſchmack an myſtiſchen Büchern und an Offenbarungen fand, die über den geſunden Menſchenverſtand hinausgehen. Dahin gehört auch der Hang, ſich dem Leſen der Bücher, die eine gewiſſe heilige Salbung erhalten haben, blos dieſes Buchſtabens halber, ohne das Moraliſche dabei zu beabſichtigen, ganz zu widmen, wofür ein gewiſſer Autor den Ausdruck: „er iſt ſchrifttoll", ausgefunden hat.

Ob es einen Unterſchied zwiſchen der allgemeinen Tollheit (**delirium generale**) und der an einem beſtimmten Gegenſtande haftenden (**delirium circa objectum**) gebe, daran zweifle ich. Die Unvernunft, (die etwas Poſitives, nicht bloſer Vernunftmangel iſt,) iſt ebenſowohl wie die Vernunft, eine bloſe Form, der die Objecte können angepaßt werden, und beide ſind alſo aufs Allgemeine geſtellt. Was nun aber beim Ausbruche der verrückten Anlage, (der gemeiniglich plötzlich geſchieht,) dem Gemüthe zuerſt in den Wurf kommt, (die zufällig aufſtoßende Materie, worüber nachher gefaſelt wird,) darüber ſchwärmt nun der Verrückte fortan vorzüglich: weil es durch die Neuigkeit des Eindrucks ſtärker, als das übrige Nachfolgende, in ihm haftet.

Man ſagt auch von Jemanden, dem es im Kopfe übergeſprungen iſt: „er hat die Linie paſſirt;" gleich als ob ein Menſch, der zum erſten Mal die Mittellinie des heißen Weltſtrichs überſchreite, in Gefahr ſei, den Verſtand zu verlieren. Aber das iſt nur Mißverſtand. Es will nur ſoviel ſagen, als: der Geck, der ohne lange Mühe durch eine Reiſe nach Indien auf einmal Gold zu fiſchen hoffte, entwirft ſchon hier als Narr ſeinen Plan; während deſſen Ausführung aber wächſt die junge Tollheit, und bei ſeiner Zurückkunft, wenn ihm auch das Glück hold geweſen, zeigt ſie ſich entwickelt, in ihrer Vollkommenheit.

---

*) Daß ſich Kaufleute überhandeln und über ihre Kräfte in weitläufige Plane verlieren, iſt eine gewöhnliche Erſcheinung. Für die Uebertreibung des Fleißes junger Leute aber, (wenn ihr Kopf nur ſonſt geſund war,) haben beſorgte Aeltern nichts zu fürchten. Die Natur verhütet ſolche Ueberladungen des Wiſſens ſchon von ſelbſt dadurch, daß dem Studirenden die Dinge anekeln, über die er kopfbrechend und doch vergeblich gebrütet hat.

Der Verdacht: daß es mit Jemandes Kopf nicht richtig ſei, fällt ſchon auf den, der mit ſich ſelbſt laut ſpricht, oder darüber ertappt wird, daß er für ſich im Zimmer geſticulirt. — Mehr noch, wenn er ſich mit Eingebungen begnadigt oder heimgeſucht, und mit höheren Weſen im Geſpräche und Umgange zu ſein glaubt; doch dann eben nicht, wenn er zwar andere heilige Männer dieſer überſinnlichen Anſchauungen vielleicht für fähig einräumt, ſich ſelbſt aber dazu nicht auserwählt zu ſein wähnt, ja es auch nicht einmal zu wünſchen geſteht, und alſo ſich ausnimmt.

Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit iſt der Verluſt des Gemeinſinnes (sensus communis) und der dagegen eintretende logiſche Eigenſinn (sensus privatus), z. B. ein Menſch ſieht am hellen Tage auf ſeinem Tiſch ein brennendes Licht, was doch ein dabei ſtehender Anderer nicht ſieht, oder hört eine Stimme, die kein Anderer hört. Denn es iſt ein ſubjectiv-nothwendiger Probirſtein der Richtigkeit unſerer Urtheile überhaupt und alſo auch der Geſundheit unſeres Verſtandes: daß wir dieſen auch an den Verſtand Anderer halten, nicht aber uns mit dem unſrigen iſoliren, und mit unſerer Privatvorſtellung doch gleichſam öffentlich urtheilen. Daher das Verbot der Bücher, die blos auf theoretiſche Meinungen geſtellt ſind, (vornehmlich, wenn ſie aufs geſetzliche Thun und Laſſen gar nicht Einfluß haben,) die Menſchheit beleidigt. Denn man nimmt uns ja dadurch, wo nicht das einzige, doch das größte und brauchbarſte Mittel, unſere eigenen Gedanken zu berichtigen, welches dadurch geſchieht, daß wir ſie öffentlich aufſtellen, um zu ſehen, ob ſie auch mit dem Verſtande Anderer zuſammenpaſſen, weil ſonſt etwas blos

Subjectives (z. B. Gewohnheit oder Neigung) leichtlich für objectiv würde gehalten werden; als worin gerade der Schein beſteht, von dem man ſagt, er betrügt, oder vielmehr, wodurch man verleitet wird, in der Anwendung einer Regel ſich ſelbſt zu betrügen. — Der, welcher ſich an dieſen Probirſtein gar nicht kehrt, ſondern es ſich in den Kopf ſetzt, den Privatſinn, ohne oder ſelbſt wider den Gemeinſinn ſchon für giltig anzuerkennen, iſt einem Gedankenſpiel hingegeben, wobei er nicht in einer mit Anderen gemeinſamen Welt, ſondern (wie im Traum) in ſeiner eigenen ſich ſieht, verfährt und urtheilt. — Bisweilen kann es doch blos an den Ausdrücken liegen, wodurch ein ſonſt helldenkender Kopf ſeine äußeren Wahrnehmungen Anderen mittheilen will, daß ſie nicht mit dem Princip des Gemeinſinnes zuſammenſtimmen wollen und er auf ſeinem Sinne beharret. So hatte der geiſtvolle Verfaſſer der Oceana **Harrington** die Grille, daß ſeine Ausdünſtungen (effluvia) in Form der Fliegen von ſeiner Haut abſprängen. Es können dieſes aber wohl elektriſche Wirkungen auf einen mit dieſem Stoff überladenen Körper geweſen ſein; wovon man auch ſonſt Erfahrung gehabt haben will, und er hat damit vielleicht nur eine Aehnlichkeit ſeines Gefühls mit dieſem Abſprunge, nicht das Sehen dieſer Fliegen andeuten wollen.

Die Verrückung mit **Wuth** (rabies), einem Affecte des Zorns (gegen einen wahren oder eingebildeten Gegenſtand), welcher ihn gegen alle Eindrücke von außen unempfindlich macht, iſt nur eine Spielart der Störung, die öfters ſchreckhafter ausſieht, als ſie in ihren Folgen iſt, welche, wie der Paroxysmus in einer hitzigen Krankheit, nicht ſowohl im Gemüth gewurzelt, als vielmehr durch materielle Urſachen erregt wird, und oft durch den Arzt mit Einer Gabe gehoben werden kann.

Von den Talenten im Erkenntnißvermögen.

§. 52.

Unter **Talent** (Naturgabe) verſteht man diejenige Vorzüglichkeit des Erkenntnißvermögens, welche nicht von der Unterweiſung, ſondern der natürlichen Anlage des Subjects abhängt. Sie ſind der productive Witz (ingenium strictius s. materialiter dictum), die Sagacität und die Originalität im Denken (das Genie).

Der Witz iſt entweder der vergleichende (ingenium comparans), oder der vernünftelnde Witz (ingenium argutans). Der Witz paart (aſſimilirt) heterogene Vorſtellungen, die oft nach dem Geſetze der Einbildungskraft (der Aſſociation) weit auseinanderliegen, und iſt ein eigenthümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verſtande (als dem Vermögen der Erkenntniß des Allgemeinen), ſofern er die Gegenſtände unter Gattungen bringt, angehört. Er bedarf nachher der Urtheilskraft, um das Beſondere unter dem Allgemeinen zu beſtimmen, und das Denkungsvermögen zum Erkennen anzuwenden. — Witzig (im Reden oder Schreiben) zu ſein, kann durch den Mechanismus der Schule und ihren Zwang nicht erlernt werden, ſondern gehört, als ein beſonderes Talent, zur Liberalität der Sinnesart in der wechſelſeitigen Gedankenmittheilung (veniam damus petimusque vicissim); einer ſchwer zu erklärenden Eigenſchaft des Verſtandes überhaupt, — gleichſam ſeiner Gefälligkeit, die mit der Strenge der Urtheilskraft (judicium discretivum) in der Anwendung des Allgemeinen auf das Beſondere, (der Gattungsbegriffe auf die der Species) contraſtirt, als welche das Aſſimilationsvermögen ſowohl, als auch den Hang dazu einſchränkt.

Von dem ſpecifiſchen Unterſchiede des vergleichenden und des vernünftelnden Witzes.

A.

Von dem productiven Witze.

§. 53.

Es iſt angenehm, beliebt und aufmunternd, Aehnlichkeiten unter ungleichartigen Dingen aufzufinden und ſo, was der Witz thut, für den Verſtand Stoff zu geben, um ſeine Begriffe allgemein zu machen. Urtheilskraft dagegen, welche die Begriffe einſchränkt und mehr zur Berichtigung, als zur Erweiterung derſelben beiträgt, wird zwar in allen Ehren genannt und empfohlen, iſt aber ernſthaft, ſtrenge und in Anſehung der Freiheit zu denken einſchränkend, eben darum aber unbeliebt. Des vergleichenden Witzes Thun und Laſſen iſt mehr Spiel; das der Urtheilskraft aber mehr Geſchäft. — Jener iſt eher eine Blüthe der Jugend, dieſe mehr eine reife Frucht des Alters. — Der im höheren Grade in einem Geiſtesproduct beide verbindet, iſt ſinnreich (perspicax).

Witz haſcht nach Einfällen; Urtheilskraft ſtrebt nach Einſichten. Bedachtſamkeit iſt eine Burgemeiſtertugend (die Stadt, unter dem Oberbefehl der Burg, nach gegebenen Geſetzen zu ſchützen und zu verwalten). Dagegen kühn (hardi), mit Beiſeiteſetzung der Bedenklichkeiten der Urtheilskraft, abſprechen, wurde dem großen Verfaſſer des Naturſyſtems Buffon von ſeinen Landsleuten zum Verdienſt angerechnet, ob es zwar als Wageſtück ziemlich nach Unbeſcheidenheit (Frivolität) ausſieht. — Der Witz geht mehr nach der Brühe, die Urtheilskraft nach der Nahrung. Die Jagd auf Witzwörter (bons mots), wie ſie der Abt Trublet reichlich aufſtellte und den Witz dabei auf die Folter ſpannte, macht ſeichte Köpfe, oder ekelt den gründlichen nachgerade an. Er iſt erfinderiſch in Moden, d. i. den angenommenen Verhaltungsregeln, die nur durch die Neuheit gefallen und, ehe ſie Gebrauch werden, gegen andere Formen, die ebenſo vorübergehend ſind, ausgetauſcht werden müſſen.

Der Witz mit Wortſpielen iſt ſchal: leere Grübelei (Mikrologie) der Urtheilskraft aber pedantiſch. Launiger Witz heißt ein ſolcher, der aus der Stimmung des Kopfs zum Paradoxen hervorgeht, wo hinter dem treuherzigen Ton der Einfalt doch der (durchtriebene) Schalk hervorblickt, Jemanden (oder auch ſeine Meinung) zum Gelächter aufzuſtellen; indem das Gegentheil des Beifallswürdigen mit ſcheinbaren Lobſprüchen erhoben wird (Perſiflage): z. B. Swift's „Kunſt in der Poeſie zu kriechen“ oder Butler's Hudibras; ein ſolcher Witz, das Verächtliche durch den Contraſt noch verächtlicher zu machen, iſt durch die Ueberraſchung des Unerwarteten ſehr aufmunternd; aber doch immer nur ein Spiel und leichter Witz, (wie der des Voltaire;) dagegen der, welcher wahre und wichtige Grundſätze in der Einkleidung aufſtellt, (wie Young in ſeinen Satyren,) ein zentnerſchwerer Witz genannt werden kann, weil es ein Geſchäft iſt und mehr Bewunderung, als Beluſtigung erregt.

Ein Sprichwort (proverbium) iſt kein Witzwort (bon mot); denn es iſt eine gemein gewordene Formel, welche einen Gedanken ausdrückt, der durch Nachahmung fortgepflanzt wird und im Munde des Erſten wohl ein Witzwort geweſen ſein kann. Durch Sprichwörter reden iſt daher die Sprache des Pöbels, und beweiſet den gänzlichen Mangel des Witzes im Umgange mit der feineren Welt.

Gründlichkeit iſt zwar nicht eine Sache des Witzes; aber ſofern dieſer durch das Bildliche, was er den Gedanken anhängt, ein Vehikel oder eine Hülle für die Vernunft und deren Handhabung für ihre moraliſch-praktiſchen Ideen ſein kann, läßt ſich ein gründlicher Witz (zum Unterſchiede des ſeichten) denken. Als eine von den, wie es heißt, bewunderungswürdigen Sentenzen Samuel Johnſon's über Weiber, wird die in Waller's Leben angeführt: „er lobte ohne Zweifel Viele, die er zu heirathen ſich würde geſcheut haben, und heirathete vielleicht eine, die er ſich geſchämt haben würde, zu loben.“ Das Spielende der Antitheſe macht hier das ganze Bewundernswürdige aus; die Vernunft gewinnt dadurch nichts. — Wo es aber auf ſtreitige Fragen für die Vernunft ankam, da konnte ſein Freund Boswell keinen von ihm ſo unabläſſig geſuchten Orakelſpruch herauslocken, der den mindeſten Witz verrathen hätte; ſondern Alles, was er über die Zweifler im Puncte der Religion, oder des Rechts einer Regierung, oder auch nur die menſchliche Freiheit überhaupt herausbrachte, fiel, bei ſeinem natürlichen und durch Verwöhnung von Schmeichlern eingewurzelten Deſpotismus des Abſprechens, auf plumpe Grobheit hinaus, die ſeine Verehrer Rauhigkeit*) zu nennen belieben; die aber ſein großes Unvermögen eines in demſelben Gedanken mit Gründlichkeit vereinigten Witzes bewies. — Auch ſcheinen die Männer von Einfluſſe, die ſeinen Freunden kein Gehör gaben, welche ihn als ein fürs Parlament ausnehmend taugliches Glied vorſchlugen, ſein Talent wohl gewürdigt zu haben. — Denn der Witz, der zur Abfaſſung des Wörterbuchs einer Sprache zureicht, langt darum noch nicht zu, Vernunftideen, die zur Einſicht in wichtigen Geſchäften erforderlich ſind, zu erwecken und zu beleben. — — Beſcheidenheit tritt von ſelbſt in das Gemüth deſſen ein, der ſich hiezu berufen ſieht, und Mißtrauen in ſeine Talente, für ſich allein nicht zu entſcheiden, ſondern Anderer Urtheile (allenfalls unbemerkt) auch mit in Anſchlag zu bringen, war eine Eigenſchaft, die Johnſon nie anwandelte.

B.

Von der Sagacität oder Nachforſchungsgabe.

§. 54.

Um etwas zu entdecken, (was entweder in uns ſelbſt oder anderwärts verborgen liegt,) dazu gehört in vielen Fällen ein beſonderes Talent, Beſcheid zu wiſſen, wie man gut ſuchen ſoll; eine Naturgabe, vorläufig zu urtheilen (judicii praevii), wo die Wahrheit wohl zu finden ſein möchte, den Dingen auf die Spur zu kommen, und die kleinſten Anläſſe der Verwandtſchaft zu benutzen, um das Geſuchte zu entdecken oder zu erfinden. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber. Aber ein Baco von Verulam gab ein glänzendes Beiſpiel an ſeinem Organon von der Methode, wie durch Experimente die verborgene Beſchaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden. Aber ſelbſt dieſes Beiſpiel reicht nicht zu, eine Belehrung nach beſtimmten Regeln zu geben, wie man mit Glück ſuchen ſolle, denn man muß immer hiebei etwas zuerſt vorausſetzen (von einer Hypotheſe anfangen), von da man ſeinen Gang antreten will, und das muß nach Principien, gewiſſen Anzeigen zufolge, geſchehen, und daran liegt's eben, wie man dieſe auswittern ſoll. Denn blind, auf gut Glück, da man über einen Stein ſtolpert und eine Erzſtufe findet, hiemit auch einen Erzgang entdeckt, es zu wagen, iſt wohl eine ſchlechte Anweiſung zum Nachforſchen. Dennoch gibt es Leute von einem Talent, gleichſam mit der Wünſchelruthe in der Hand den Schätzen der Erkenntniß auf die Spur zu kommen, ohne daß ſie es gelernt haben; was ſie denn auch Andere nicht lehren, ſondern es ihnen nur vormachen können; weil es eine Naturgabe iſt.

---

*) Boswell erzählt, daß, da ein gewiſſer Lord in ſeiner Gegenwart ſein Bedauern äußerte, daß Johnſon nicht eine feinere Erziehung gehabt hätte, Baretti geſagt habe: „Nein, nein, Mylord! Sie hätten mit ihm machen mögen, was ſie gewollt, er wäre immer ein Bär geblieben.“ Doch wohl ein Tanzbär? ſagte der Andere, welches ein Dritter, ſein Freund dadurch zu mildern vermeinte, daß er ſagte: „Er hat nichts vom Bären, als das Fell.“

C.

Von der Originalität des Erkenntnißvermögens oder dem Genie.

§. 55.

Etwas erfinden iſt ganz was Anderes, als etwas entdecken. Denn die Sache, welche man entdeckt, wird als vorher ſchon exiſtirend angenommen, nur daß ſie noch nicht bekannt war, z. B. Amerika vor dem Columbus; was man aber erfindet, z. B. das Schießpulver, war vor dem Künſtler *), der es machte, noch gar nicht bekannt. Beides kann Verdienſt ſein. Man kann aber etwas finden, was man gar nicht ſucht, (wie der Goldkoch den Phosphor,) und da iſt es auch kein Verdienſt. — Nun heißt das Talent zum Erfinden das Genie. Man legt

---

*) Das Schießpulver war lange vor des Mönchs Schwarz Zeit ſchon in der Belagerung von Algeziras gebraucht worden und die Erfindung deſſelben ſcheint den Chineſen anzugehören. Es kann aber doch ſein, daß jener Deutſche, der dieſes Pulver in ſeine Hände bekam, Verſuche zur Zergliederung deſſelben (z. B. durch Auslaugen des darin befindlichen Salpeters, Abſchwemmung der Kohle und Verbrennung des Schwefels) machte, und ſo es entdeckt, obgleich nicht erfunden hat.

aber dieſen Namen immer nur einem Künſtler bei, alſo dem, der etwas zu machen verſteht, nicht dem, der blos Vieles kennt und weiß; aber auch nicht einem blos nachahmenden, ſondern einem ſeine Werke urſprünglich hervorzubringen aufgelegten Künſtler; endlich auch dieſem nur, wenn ſein Product muſterhaft iſt, d. i. wenn es verdient, als Beiſpiel (exemplar) nachgeahmt zu werden. — Alſo iſt das Genie eines Menſchen „die muſterhafte Originalität ſeines Talents“ (in Anſehung dieſer oder jener Art von Kunſtproducten). Man nennt aber auch einen Kopf, der die Anlage dazu hat, ein Genie; da alsdann dieſes Wort nicht blos die Naturgabe einer Perſon, ſondern auch die Perſon ſelbſt bedeuten ſoll. — In vielen Fächern Genie zu ſein, iſt ein vaſtes Genie (wie Leonardo da Vinci).

Das eigentliche Feld für das Genie iſt das der Einbildungskraft; weil dieſe ſchöpferiſch iſt, und weniger, als andere Vermögen, unter dem Zwange der Regeln ſteht, dadurch aber der Originalität deſto fähiger iſt. — Der Mechanismus der Unterweiſung, weil dieſe jederzeit den Schüler zur Nachahmung nöthigt, iſt dem Aufkeimen eines Genies, nämlich was ſeine Originalität betrifft, zwar allerdings nachtheilig. Aber jede Kunſt bedarf doch gewiſſer mechaniſcher Grundregeln, nämlich der Angemeſſenheit des Products zur untergelegten Idee, d. i. Wahrheit in der Darſtellung des Gegenſtandes, der gedacht wird. Das muß nun mit Schulſtrenge gelernt werden, und iſt allerdings eine Wirkung der Nachahmung. Die Einbildungskraft aber auch von dieſem Zwange zu befreien, und das eigenthümliche Talent, ſogar der Natur zuwider, regellos verfahren und ſchwärmen zu laſſen, würde vielleicht originale Tollheit abgeben; die aber freilich nicht muſterhaft ſein und alſo auch nicht zum Genie gezählt werden würde.

Geiſt iſt das belebende Princip im Menſchen. In der Franzöſiſchen Sprache führen Geiſt und Witz einerlei Namen, **Esprit**. Im Deutſchen iſt es anders. Man ſagt: eine Rede, eine Schrift, eine Dame in Geſellſchaft u. ſ. w. iſt ſchön; aber ohne Geiſt. Der Vorrath von Witz macht es hier nicht aus; denn man kann ſich auch dieſen verekeln, weil ſeine Wirkung nichts Bleibendes hinterläßt. Wenn alle jene obgenannte Sachen und Perſonen *geiſtvoll* heißen ſollen, ſo müſſen ſie ein *Intereſſe* erregen und zwar durch *Ideen*. Denn das ſetzt die Einbildungskraft in Bewegung, welche für dergleichen Begriffe einen großen Spielraum vor ſich ſieht. Wie wäre es alſo: wenn wir das Franzöſiſche Wort génie mit dem Deutſchen *eigenthümlicher Geiſt* ausdrückten; denn unſere Nation läßt ſich bereden, die Franzoſen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unſrigen nicht hätten, ſondern von ihnen borgen müßten, da ſie es doch *ſelbſt* aus dem Lateiniſchen (genius) geborgt haben, welches nichts Anderes, als einen eigenthümlichen Geiſt bedeutet.

Die Urſache aber, weswegen die muſterhafte Originalität des Talents mit dieſem *myſtiſchen* Namen benennt wird, iſt, weil der, welcher dieſes hat, die Ausbrüche deſſelben ſich nicht erklären, oder auch, wie er zu einer Kunſt komme, die er nicht hat erlernen können, ſich ſelbſt nicht begreiflich machen kann. Denn *Unſichtbarkeit* (der Urſache zu einer Wirkung) iſt ein Nebenbegriff vom Geiſte, (einem genius, der dem Talentvollen ſchon in ſeiner Geburt beigeſellt worden,) deſſen Eingebung gleichſam er nur folgt. Die Gemüthskräfte aber müſſen hiebei vermittelſt der Einbildungskraft harmoniſch bewegt werden; weil ſie ſonſt nicht beleben, ſondern ſich einander ſtören würden, und das muß durch die *Natur* des Subjects geſchehen; weshalb man Genie auch das Talent nennen kann, „durch welches die Natur der Kunſt die Regel gibt."

§. 56.

Ob der Welt durch große Genies im Ganzen ſonderlich gedient ſei, weil ſie doch oft neue Wege einſchlagen und neue Ausſichten eröffnen, oder ob mechaniſche Köpfe, wenn ſie gleich nicht Epoche machten, mit ihren alltäglichen, langſam am Stecken und

Stabe der Erfahrung fortſchreitenden Verſtande nicht das Meiſte zum Wachsthum der Künſte und Wiſſenſchaften beigetragen haben, indem ſie, wenngleich keiner von ihnen Bewunderung erregte, doch auch keine Unordnung ſtifteten, mag hier unerörtert bleiben. — Aber ein Schlag von ihnen, *Geniemänner* (beſſer Genieaffen) genannt, hat ſich unter jenem Aushängeſchilde mit eingedrängt, welcher die Sprache außerordentlich von der Natur begünſtigter Köpfe führt, das mühſame Lernen und Forſchen für ſtümperhaft erklärt, und den Geiſt aller Wiſſenſchaft mit einem Griffe gehaſcht zu haben, ihn aber in kleinen Gaben concentrirt und kraftvoll zu reichen, vorgibt. Dieſer Schlag iſt, wie der der Quackſalber und Marktſchreier, den Fortſchritten in wiſſenſchaftlicher und ſittlicher Bildung ſehr nachtheilig, wenn er über Religion, Staatsverhältniſſe und Moral, gleich dem Eingeweihten oder Machthaber, vom Weisheitsſitze herab im entſcheidenden Tone abſpricht und ſo die Armſeligkeit des Geiſtes zu verdecken weiß. Was iſt hiewider Anderes zu thun, als zu lachen, und ſeinen Gang mit Fleiß, Ordnung und Klarheit geduldig fortzuſetzen, ohne auf jene Gaukler Rückſicht zu nehmen?

§. 57.

Das Genie ſcheint auch, nach der Verſchiedenheit des Nationalſchlages und des Bodens, dem es angeboren iſt, verſchiedene urſprüngliche Keime in ſich zu haben und ſie verſchiedentlich zu entwickeln. Es ſchlägt bei den Deutſchen mehr in die *Wurzel*, bei den Italienern in die *Krone*, bei den Franzoſen in die *Blüthe*, und bei den Engländern in die *Frucht*.

Noch iſt der *allgemeine* Kopf, (der alle verſchiedenartige Wiſſenſchaften befaßt,) vom Genie, als dem erfinderiſchen, unterſchieden. Der erſtere kann es in demjenigen ſein, was gelernt werden kann; nämlich der die hiſtoriſche Erkenntniß von dem, was in Anſehung aller Wiſſenſchaften bisher gethan iſt, beſitzt (*Polyhiſtor*), wie Jul. Cäſ. Scaliger. Der letztere iſt der Mann, nicht ſowohl von großem *Umfange* des Geiſtes, als intenſiver

Größe deſſelben, in Allem Epoche zu machen, was er unternimmt, (wie Newton, Leibnitz.) Der architektoniſche, der den Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften, und wie ſie einander unterſtützen, methodiſch einſieht, iſt ein nur ſubalternes, aber doch nicht gemeines Genie. — Es gibt aber auch gigantiſche Gelehrſamkeit, die doch oft cyklopiſch iſt, der nämlich ein Auge fehlt: nämlich das der wahren Philoſophie, um dieſe Menge des hiſtoriſchen Wiſſens, die Fracht von hundert Kameelen, durch die Vernunft zweckmäßig zu benutzen.

Die bloſen Naturaliſten des Kopfs, (élèves de la nature, Autodidacti,) können in manchen Fällen auch für Genies gelten, weil ſie, ob ſie zwar Manches, was ſie wiſſen, von Anderen hätten lernen können, für ſich ſelbſt ausgedacht haben, und in dem, was an ſich keine Sache des Genies iſt, doch Genies ſind: wie es, was mechaniſche Künſte betrifft, in der Schweiz Manche gibt, welche in dieſen Künſten Erfinder ſind; aber ein frühkluges Wunderkind (ingenium praecox), wie in Lübeck Heinecke oder in Halle Baratier, von ephemeriſcher Exiſtenz, ſind Abſchweifungen der Natur von ihrer Regel, Raritäten fürs Naturaliencabinet, und laſſen ihre überfrühe Zeitigung zwar bewundern, aber oft auch von denen, die ſie beförderten, im Grund bereuen.

Weil am Ende der ganze Gebrauch des Erkenntnißvermögens, zu ſeiner eigenen Beförderung, ſelbſt im theoretiſchen Erkenntniſſe, doch der Vernunft bedarf, welche die Regel gibt, nach welcher es allein befördert werden kann: ſo kann man den Anſpruch, den die Vernunft an daſſelbe macht, in die drei Fragen zuſammenfaſſen, welche nach den drei Facultäten deſſelben geſtellt ſind:

Was will ich? (fragt der Verſtand) *),
Worauf kommt's an? (fragt die Urtheilskraft),
Was kommt heraus? (fragt die Vernunft).

---

*) Das Wollen wird hier blos im theoretiſchen Sinn verſtanden: Was will ich als wahr behaupten?

Die Köpfe ſind in der Fähigkeit der Beantwortung aller dieſer drei Fragen ſehr verſchieden. — Die erſte erfordert nur einen klaren Kopf ſich ſelbſt zu verſtehen; und dieſe Naturgabe iſt, bei einiger Cultur, ziemlich gemein; vornehmlich wenn man darauf aufmerkſam macht. — Die zweite treffend zu beantworten, iſt weit ſeltener; denn es bieten ſich vielerlei Arten der Beſtimmung des vorliegenden Begriffs und der ſcheinbaren Auflöſung der Aufgabe dar; welche iſt nun die einzige, die dieſer genau angemeſſen iſt? (z. B. in Proceſſen oder im Beginnen gewiſſer Handlungsplane zu demſelben Zwecke.) Hiezu gibt es ein Talent der Auswahl des in einem gewiſſen Falle gerade Zutreffenden (judicium discretivum), welches ſehr erwünſcht, aber auch ſehr ſelten iſt. Der Advocat, der mit *viel* Gründen angezogen kommt, die ſeine Behauptung bewahren ſollen, erſchwert dem Richter ſehr ſeine Sentenz, weil er ſelbſt nur herumtappt; weiß er aber, nach der Erklärung deſſen, was er will, den Punct zu treffen, (denn der iſt nur ein einziger,) worauf es ankommt, ſo iſt es kurz abgemacht und der Spruch der Vernunft folgt von ſelbſt.

Der Verſtand iſt poſitiv und vertreibt die Finſterniß der Unwiſſenheit, — die Urtheilskraft mehr negativ zur Verhütung der Irrthümer aus dem dämmernden Lichte, darin die Gegenſtände erſcheinen. — Die Vernunft verſtopft die Quelle der Irrthümer (die Vorurtheile) und ſichert hiemit den Verſtand durch die Allgemeinheit der Principien. — Büchergelehrſamkeit vermehrt zwar die Kenntniſſe, aber erweitert nicht den Begriff und die Einſicht, wo nicht Vernunft dazu kommt. Dieſe iſt aber noch vom *Vernünfteln*, dem Spiel mit bloſen Verſuchen im Gebrauche der Vernunft, ohne ein Geſetz derſelben, unterſchieden. Wenn die Frage iſt: ob ich Geſpenſter glauben ſoll? ſo kann ich über die Möglichkeit derſelben auf allerlei Art *vernünfteln*; aber die Vernunft verbietet, *abergläubiſch* d. i. ohne ein Princip der Erklärung des Phänomens nach Erfahrungsgeſetzen, die Möglichkeit deſſelben anzunehmen.

Durch die große Verſchiedenheit der Köpfe, in der Art, wie ſie ebendieſelben Gegenſtände, imgleichen ſich unter einander anſehen; durch das Reiben derſelben an einander und die Verbindung derſelben ſowohl, als ihre Trennung, bewirkt die Natur ein ſehenswürdiges Schauſpiel auf der Bühne der Beobachter und Denker von unendlich verſchiedener Art. Für die Klaſſe der Denker können †) folgende Maximen, (die als zur Weisheit führend bereits oben erwähnt worden ††),) zu unwandelbaren Geboten gemacht werden:

1) *Selbſt* denken.
2) Sich (in der Mittheilung mit Menſchen) in die Stelle jedes *Anderen* zu denken.
3) Jederzeit *mit ſich ſelbſt einſtimmig* zu denken.

Das erſte Princip iſt negativ, (nullius addictus jurare in verba magistri,) das der *zwangsfreien*; das zweite poſitiv, der *liberalen*, ſich den Begriffen Anderer bequemenden; das dritte der *conſequenten* (folgerechten) Denkungsart; von deren jeder, noch mehr aber von ihrem Gegentheil, die Anthropologie Beiſpiele aufſtellen kann.

Die wichtigſte Revolution in dem Inneren des Menſchen iſt: „der Ausgang deſſelben aus ſeiner ſelbſtverſchuldeten Unmündigkeit.“ Statt deſſen, daß bis dahin Andere für ihn dachten und er blos nachahmte, oder am Gängelbande ſich leiten ließ, wagt er es jetzt, mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung, wenngleich noch wackelnd, fortzuſchreiten.

---

†) 1. Ausg.: „für die letztere Art können“ u. ſ. f.

††) „(die — werden,)“ Zuſatz der 2. Ausg.

Zweites Buch.†)

Das Gefühl der Luſt und Unluſt.

Eintheilung.

1) Die ſinnliche, 2) die intellectuelle **Luſt.** Die erſtere entweder A) durch den Sinn (das Vergnügen), oder B) durch die Einbildungskraft (der Geſchmack); die zweite (nämlich intellectuelle) entweder a) durch darſtellbare Begriffe oder b) durch Ideen, — — und ſo wird auch das Gegentheil, die **Unluſt** vorgeſtellt.

---

†) 1. Ausg.: „Zweites Hauptſtück.“

Von der ſinnlichen Luſt.

A. †)

Vom Gefühl für das Angenehme oder der ſinnlichen Luſt in der Empfindung eines Gegenſtandes.

§. 58.

Vergnügen iſt eine Luſt durch den Sinn, und was dieſen beluſtigt, heißt angenehm. Schmerz iſt die Unluſt durch den Sinn, und was jenen hervorbringt, iſt unangenehm. — Sie ſind einander nicht wie Erwerb und Mangel (+ und 0), ſondern wie Erwerb und Verluſt (+ und —) d. i. Eines dem Anderen nicht blos als Gegentheil (contradictorie s. logice oppositum), ſondern auch als Widerſpiel (contrarie s. realiter oppositum) entgegengeſetzt. — — Die Ausdrücke von dem, was gefällt und mißfällt und dem, was dazwiſchen iſt, dem Gleichgültigen, ſind zu weit; denn ſie können auch aufs Intellectuelle gehen; wo ſie dann mit Vergnügen und Schmerz nicht zuſammentreffen würden.

Man kann dieſe Gefühle auch durch die Wirkung erklären, die die Empfindung unſeres Zuſtandes auf das Gemüth macht. Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen Zuſtand zu verlaſſen (aus ihm herauszugehen), iſt mir unangenehm, — es ſchmerzt mich; was ebenſo mich antreibt, ihn zu erhalten (in ihm zu bleiben), iſt mir angenehm, es vergnügt mich. Wir ſind aber unaufhaltſam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechſel der Empfindungen fortgeführt. Ob nun gleich das Verlaſſen des einen Zeitpuncts und das Eintreten in den anderen ein und derſelbe Act (des Wechſels) iſt, ſo iſt doch in unſerem Gedanken und dem Bewußtſein dieſes Wechſels eine Zeitfolge; dem Verhältniß der Urſache und Wirkung gemäß. — Es fragt ſich nun: ob das Bewußtſein des Verlaſſens des gegenwärtigen Zuſtandes, oder ob der Proſpect des Eintretens in einen künftigen in uns die Empfindung des Vergnügens erwecke? Im erſten Falle iſt das Vergnügen nichts Anderes, als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives; im zweiten würde es Vorempfindung einer Annehmlichkeit, alſo Vermehrung des Zuſtandes der Luſt, mithin etwas Poſitives ſein. Es läßt ſich aber auch ſchon zum Voraus errathen, daß das erſtere allein Statt finden werde; denn die Zeit ſchleppt uns vom gegenwärtigen zum künftigen (nicht umgekehrt), und daß wir zuerſt genöthigt werden, aus dem gegenwärtigen herauszugehen, unbeſtimmt in welchen anderen wir treten werden, nur ſo, daß er doch ein anderer iſt, das kann allein die Urſache des angenehmen Gefühls ſein.

---

†) 1. Ausg.: „Erſter Abſchnitt."

Vergnügen iſt das Gefühl der Beförderung; Schmerz das einer Hinderniß des Lebens. Leben aber (des Thiers) iſt, wie auch ſchon die Aerzte angemerkt haben, ein continuirliches Spiel des Antagonism von beiden.

Alſo muß vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz iſt immer das Erſte. Denn was würde aus einer continuirlichen Beförderung der Lebenskraft, die über einen gewiſſen Grad ſich doch nicht ſteigern läßt, Anderes folgen, als ein ſchneller Tod vor Freude?

Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen; ſondern zwiſchen einem und dem anderen muß ſich der Schmerz einfinden. Es ſind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwiſchen gemengten Beförderungen derſelben, welche den Zuſtand der Geſundheit ausmachen, den wir irriger Weiſe für ein continuirlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweiſe, (mit immer dazwiſchen eintretendem Schmerz) einander folgenden angenehmen Gefühlen beſteht. Der Schmerz iſt der Stachel der Thätigkeit und in dieſer fühlen wir allererſt unſer Leben; ohne dieſen würde Lebloſigkeit eintreten.

Die Schmerzen, die langſam vergehen, (wie das allmählige Geneſen von einer Krankheit oder der langſame Wiedererwerb eines verlorenen Capitals,) haben kein lebhaftes Vergnügen zur Folge, weil der Uebergang unmerklich iſt. — Dieſe Sätze des Grafen Veri unterſchreibe ich mit voller Ueberzeugung.

Erläuterung durch Beiſpiele.

Warum iſt das Spiel, (vornehmlich um Geld) ſo anziehend, und wenn es nicht gar zu eigennützig iſt, die beſte Zerſtreuung und Erholung nach einer langen Anſtrengung der Gedanken; denn durch Nichts-thun erholt man ſich nur langſam? Weil es der Zuſtand eines unabläſſig wechſelnden Fürchtens und Hoffens iſt. Die Abendmahlzeit nach demſelben ſchmeckt und bekommt auch beſſer. — Wodurch ſind Schauſpiele, (es mögen Trauer- oder Luſtſpiele ſein,) ſo anlockend? Weil in allen gewiſſe Schwierigkeiten, — Aengſtlichkeit und Verlegenheit, zwiſchen Hoffnung und Freude, — eintreten und ſo das Spiel einander widriger Affecten beim Schluſſe des Stücks dem Zuſchauer Beförderung des Lebens iſt, indem es ihn innerlich in Motion verſetzt hat. — Warum ſchließt ein Liebesroman mit der Trauung, und weswegen iſt ein ihm angehängter Supplement-Band (wie im Fielding), der ihn, von der Hand eines Stümpers, noch in der Ehe fortſetzt, widrig und abgeſchmackt? Weil Eiferſucht, als Schmerz der Verliebten, zwiſchen ihre Freuden und Hoffnungen, vor der Ehe Würze für den Leſer, in der Ehe aber Gift iſt; denn, um in der Romanenſprache zu reden, iſt „das Ende der Liebesſchmerzen zugleich das Ende der Liebe“ (verſteht ſich mit Affect). — Warum iſt Arbeit die beſte Art ſein Leben zu genießen? Weil ſie beſchwerliche, (an ſich unangenehme und nur durch den Erfolg ergötzende) Beſchäftigung iſt, und die Ruhe, durch das bloſe Verſchwinden einer langen Beſchwerde, zur fühlbaren Luſt, dem Frohſein wird; da ſie ſonſt nichts Genießbares ſein würde. — —

Der Tabak, (er werde geraucht oder geſchnupft,) iſt zunächſt mit einer unangenehmen Empfindung verbunden. Aber gerade dadurch, daß die Natur (durch Abſonderung eines Schleims der Gaumen oder der Naſe) dieſen Schmerz augenblicklich aufhebt, wird er (vornehmlich der erſtere) zu einer Art von Geſellſchaft, durch Unterhaltung und immer neue Erweckung der Empfindungen und ſelbſt der Gedanken; wenn dieſe gleich hiebei nur herumſchweifend ſind. — Wen endlich auch kein poſitiver Schmerz zur Thätigkeit anreizt, den wird allenfalls ein negativer, die lange Weile, als Leere an Empfindung, die der an den Wechſel derſelben gewöhnte Menſch in ſich wahrnimmt, indem er den Lebenstrieb doch womit auszufüllen beſtrebt iſt, oft dermaßen afficiren, daß er eher Etwas zu ſeinem Schaden, als gar nichts zu thun ſich angetrieben fühlt.

Von der langen Weile und dem Kurzweil.

§. 59.

Sein Leben fühlen, ſich vergnügen, iſt alſo nichts Anderes, als: ſich continuirlich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zuſtande herauszugehen, (der alſo ein eben ſo oft wiederkommender Schmerz ſein muß.) Hieraus erklärt ſich auch die drückende, ja ängſtliche Beſchwerlichkeit der langen Weile, für Alle, welche auf ihr Leben und auf die Zeit aufmerkſam ſind (cultivirte Menſchen)*). Dieſer Druck oder Antrieb, jeden Zeitpunct, darin wir ſind, zu verlaſſen und in den folgenden überzugehen, iſt accelerirend und kann bis zur Entſchließung wachſen, ſeinem Leben ein Ende zu machen, weil der üppige Menſch den Genuß aller Art verſucht hat und keiner für ihn mehr neu iſt; wie man in Paris vom Lord Mordaunt ſagte: „die Engländer erhenken ſich, um ſich die Zeit zu paſſiren.“ — — Die in ſich wahrgenommene Leere an Empfindungen erregt ein Grauen (**horror vacui**) und gleichſam das Vorgefühl eines langſamen Todes, der für peinlicher gehalten wird, als wenn das Schickſal den Lebensfaden ſchnell abreißt.

---

*) Der Karaibe iſt durch ſeine angeborne Lebloſigkeit von dieſer Beſchwerlichkeit frei. Er kann Stunden lang mit ſeiner Angelruthe ſitzen, ohne etwas zu fangen; die Gedankenloſigkeit iſt ein Mangel des Stachels der Thätigkeit, der immer einen Schmerz bei ſich führt, und deſſen jener überhoben iſt. — Unſere Leſewelt von verfeinertem Geſchmack wird durch ephemeriſche Schriften immer im Appetit, ſelbſt im Heißhunger zur Leſerei (eine Art von Nichtsthun) erhalten, nicht um ſich zu cultiviren, ſondern zu genießen; ſo, daß die Köpfe dabei immer leer bleiben und keine Ueberſättigung zu beſorgen iſt; indem ſie ihrem geſchäftigen Müßiggange den Anſtrich einer Arbeit geben, und ſich in demſelben einen würdigen Zeitaufwand vorſpiegeln, der doch um nichts beſſer iſt, als jener, welchen das Journal des Luxus und der Moden dem Publicum anbietet.

Hieraus erklärt ſich auch, warum Zeitverkürzungen mit Vergnügen für einerlei genommen werden; weil, je ſchneller wir über die Zeit wegkommen, wir uns deſto erquickter fühlen; wie eine Geſellſchaft, die ſich auf einer Luſtreiſe im Wagen drei Stunden lang mit Geſprächen wohl unterhalten hat, beim Ausſteigen, wenn Einer von ihnen nach der Uhr ſieht, fröhlich ſagt: wo iſt die Zeit geblieben? oder wie kurz iſt uns die Zeit geworden? Da im Gegentheil, wenn die Aufmerkſamkeit auf die Zeit nicht Aufmerkſamkeit auf einen Schmerz, über den wir wegzuſein uns beſtreben, ſondern auf ein Vergnügen wäre, man wie billig jeden Verluſt der Zeit bedauern würde. — Unterredungen, die wenig Wechſel der Vorſtellungen enthalten, heißen langweilig, ſind eben hiemit auch beſchwerlich, und ein kurzweiliger Mann wird, wenngleich nicht für einen wichtigen, doch für einen angenehmen Mann gehalten, der, ſobald er nur ins Zimmer tritt, gleich aller Mitgäſte Geſichter erheitert; wie durch ein Frohſein wegen Befreiung von einer Beſchwerde.

Wie iſt aber das Phänomen zu erklären, daß ein Menſch, der ſich den größten Theil ſeines Lebens hindurch mit langer Weile gequält hat, ſo daß ihm jeder Tag lang wurde, doch am Ende des Lebens über die Kürze des Lebens klagt? — Die Urſache hievon iſt in der Analogie mit einer ähnlichen Beobachtung zu ſuchen: woher die Deutſchen, (nicht gemeſſenen oder mit Meilenzeigern, wie die Ruſſiſchen Werſte, verſehenen) Meilen, je näher zur Hauptſtadt (z. B. Berlin), immer deſto kleiner, je weiter aber davon (in Pommern), deſto größer werden; nämlich die Fülle der geſehenen Gegenſtände (Dörfer und Landhäuſer) bewirkt in der Erinnerung den täuſchenden Schluß auf einen großen zurückgelegten Raum, folglich auch auf eine längere, dazu erforderlich geweſene Zeit; das Leere aber im letzteren Fall wenig Erinnerung des Geſehenen, und alſo den Schluß auf einen kürzeren Weg und folglich kürzere Zeit, als ſich nach der Uhr ergeben würde. — — Eben ſo wird die Menge der Abſchnitte, die den letzten Theil des Lebens mit mannigfaltigen veränderten Arbeiten auszeichnen, dem Alten die Einbildung von einer längeren zurückgelegten Lebenszeit erregen, als er nach der Zahl der Jahre geglaubt hatte, und das Ausfüllen der Zeit durch planmäßig fortſchreitende Beſchäftigungen, die einen großen beabſichtigten Zweck zur Folge haben (vitam extendere factis), iſt das einzige Mittel, ſeines Lebens froh und dabei doch auch lebensſatt zu werden. „Je mehr du gedacht, je mehr du gethan haſt, deſto länger haſt du (ſelbſt in deiner eigenen Einbildung) gelebt." — — Ein ſolcher Beſchluß des Lebens geſchieht nun mit Zufriedenheit.

Wie ſteht es aber mit der **Zufriedenheit** (acquiescentia) während dem Leben? — Sie iſt dem Menſchen unerreichbar: weder in moraliſcher, (mit ſich ſelbſt im Wohlverhalten zufrieden zu ſein,) noch in pragmatiſcher Hinſicht, (mit ſeinem Wohlbefinden, was er ſich durch Geſchicklichkeit und Klugheit zu verſchaffen denkt.) Die Natur hat den Schmerz zum Stachel der Thätigkeit in ihn gelegt, dem er nicht entgehen kann; um immer zum Beſſeren fortzuſchreiten; und auch im letzten Augenblicke des Lebens iſt die Zufriedenheit mit dem letzten Abſchnitte deſſelben nur comparativ, (theils indem wir uns mit dem Looſe Anderer, theils auch mit uns ſelbſt vergleichen,) ſo zu nennen; nie aber iſt ſie rein und vollſtändig. — Im Leben (abſolut) zufrieden zu ſein, wäre thatloſe Ruhe und Stillſtand der Triebfedern, oder Abſtumpfung der Empfindungen und der damit verknüpften Thätigkeit. Eine ſolche aber kann eben ſo wenig mit dem intellectuellen Leben des Menſchen zuſammen beſtehen, als der Stillſtand des Herzens in einem thieriſchen Körper, auf den, wenn nicht (durch den Schmerz) ein neuer Anreiz ergeht, unvermeidlich der Tod erfolgt.

Anmerkung. In dieſem Abſchnitte ſollte nun auch von Affecten, als Gefühlen der Luſt und Unluſt, welche die Schranken der inneren Freiheit im Menſchen überſchreiten, gehandelt werden. Allein da dieſe mit den Leidenſchaften, welche in einem anderen Abſchnitte, nämlich dem des Begehrungsvermögens, vorkommen, oft vermengt zu werden pflegen, und doch auch damit in naher Verwandſchaft ſtehen; ſo werde ich ihre Erörterung bei Gelegenheit dieſes dritten Abſchnittes vornehmen.

§. 60.

Habituell zur Fröhlichkeit geſtimmt zu ſein, iſt zwar mehrentheils eine Temperamentseigenſchaft, kann aber auch oft eine Wirkung von Grundſätzen ſein; wie Epikur's von Anderen ſo genanntes und darum verſchrieenes Wolluſtprincip, was eigentlich das ſtets fröhliche Herz des Weiſen bedeuten ſollte. — Gleichmüthig iſt der, welcher ſich weder erfreut, noch betrübt, und von dem, der gegen die Zufälle des Lebens gleichgiltig, mithin von ſtumpfem Gefühl iſt, ſehr unterſchieden. — Von der Gleichmüthigkeit unterſcheidet ſich die launiſche Sinnesart, (vermuthlich hat ſie anfänglich lunatiſch geheißen,) welche eine Dispoſition zu Anwandlungen eines Subjects zur Freude oder Traurigkeit iſt, von denen dieſes ſich ſelbſt keinen Grund angeben kann, und die vornehmlich den Hypochondriſten anhängt. Sie iſt von dem launigten Talent (eines Buttler oder Sterne) ganz unterſchieden; welches durch die abſichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenſtände ſetzt, (gleichſam ſie auf den Kopf ſtellt,) mit ſchalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leſer das Vergnügen macht, ſie ſelbſt zurecht zu ſtellen. — Empfindſamkeit iſt jener Gleichmüthigkeit nicht entgegen. Denn ſie iſt ein Vermögen und eine Stärke, den Zuſtand ſowohl der Luſt, als Unluſt zuzulaſſen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, und hat alſo eine Wahl. Dagegen iſt Empfindelei eine Schwäche, durch Theilnehmung an dem Zuſtande Anderer, die gleichſam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben ſpielen können, ſich auch wider Willen afficiren zu laſſen. Die erſtere iſt männlich; denn der Mann, welcher dem Weibe oder dem Kinde Beſchwerlichkeiten oder Schmerz erſparen will, muß ſo viel feines Gefühl haben, als nöthig iſt, um die Empfindung Anderer, nicht nach ſeiner Stärke, ſondern nach ihrer Schwäche zu beurtheilen; und die Zartheit ſeiner Empfindung iſt zur Großmuth nothwendig. Dagegen iſt die thatleere Theilnehmung ſeines Gefühls, ſympathetiſch zu den Gefühlen Anderer das ſeine mittönen und ſich ſo blos leidend afficiren zu laſſen, läppiſch und kindiſch. — So kann und ſollte es Frömmigkeit in guter Laune geben; ſo kann und ſoll man beſchwerliche, aber nothwendige Arbeit in guter Laune verrichten; ja ſelbſt ſterben in guter Laune†); denn Alles dieſes verliert ſeinen Werth dadurch, daß es in übler Laune oder mürriſcher Stimmung begangen oder erlitten wird.

Von dem Schmerz, über dem man vorſätzlich als einem, der nie anders, als mit dem Leben aufhören ſoll, brütet, ſagt man, daß Jemand ſich etwas (ein Uebel) zu Gemüthe ziehe. — Man muß ſich aber nichts zu Gemüthe ziehen; denn was ſich nicht ändern läßt, muß aus dem Sinn geſchlagen werden; weil es Unſinn wäre, das Geſchehene ungeſchehen machen zu wollen. Sich ſelbſt beſſern geht wohl an, und iſt auch Pflicht; an dem aber, was ſchon außer meiner Gewalt iſt, noch beſſern zu wollen, iſt ungereimt. Aber etwas zu Herzen nehmen, worunter jeder gute Rath oder jede gute Lehre verſtanden wird, die man ſich angelegen ſein zu laſſen den feſten Vorſatz faßt, iſt eine überlegte Gedankenrichtung, ſeinen Willen mit genugſam ſtarkem Gefühl zur Ausübung deſſelben zu verknüpfen. — Die Buße des Selbſtpeinigers, ſtatt der ſchnellen Verwendung ſeiner Geſinnung auf einen beſſeren Lebenswandel, iſt rein verlorene Mühe, und hat noch wohl die ſchlimme Folge, blos dadurch (durch die Reue) ſein Schuldregiſter für getilgt zu halten, und ſo ſich die, vernünftiger Weiſe jetzt noch zu verdoppelnde Beſtrebung zum Beſſeren zu erſparen.

---

†) 1. Ausg.: „So kann und ſollte es Frömmigkeit in guter Laune, beſchwerliche, aber nothwendige Arbeit, ſelbſt das Sterben in guter Laune geben“; u. ſ. w.

§. 61.

Eine Art ſich zu vergnügen iſt zugleich *Cultur*: nämlich Vergrößerung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieſer Art zu genießen; dergleichen das mit Wiſſenſchaften und ſchönen Künſten iſt. Eine *andere* Art aber iſt *Abnutzung*; welche uns des ferneren Genuſſes immer weniger fähig macht. Auf welchem Wege man aber auch immer Vergnügen ſuchen mag, ſo iſt es, wie bereits oben geſagt, eine Hauptmaxime, es ſich ſo zuzumeſſen, daß man noch immer damit ſteigen kann; denn damit geſättigt zu ſein, bewirkt denjenigen ekelnden Zuſtand, der dem verwöhnten Menſchen das Leben ſelbſt zur Laſt macht und Weiber, unter dem Namen der Vapeurs, verzehrt. — — Junger Menſch! (ich wiederhole es,)†) gewinne die Arbeit lieb; verſage dir Vergnügen, nicht um ihnen zu *entſagen*, ſondern, ſo viel als möglich, immer nur in Proſpect zu behalten. Stumpfe die Empfänglichkeit für dieſelbe nicht durch Genuß frühzeitig ab. Die Reife des Alters, welche die Entbehrung eines jeden phyſiſchen Genuſſes nie bedauern läßt, wird ſelbſt in dieſer Aufopferung dir ein Capital zur Zufriedenheit zuſichern, welches vom Zufall oder dem Naturgeſetz unabhängig iſt.

§. 62.

Wir urtheilen aber auch über Vergnügen und Schmerz durch ein *höheres* Wohlgefallen oder Mißfallen an uns ſelbſt (nämlich das moraliſche): ob wir uns demſelben weigern oder überlaſſen ſollen

1) Der Gegenſtand kann angenehm ſein, aber das Vergnügen an demſelben *mißfallen*. Daher der Ausdruck von einer *bitteren Freude*. — Der, welcher in mißlichen Glücksumſtänden iſt und nun ſeine Eltern oder einen würdigen und wohlthätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden, ſich über ihr Abſterben zu

---

†) „(ich wiederhole es,)" Zuſatz d. 2. Ausg.

freuen; aber auch nicht, ſich dieſe Freude zu verweiſen. Eben das geſchieht im Gemüthe eines Adjuncts, der einem von ihm verehrten Vorgänger mit ungeheuchelter Traurigkeit im Leichenbegängniſſe folgt.

2) Der Gegenſtand kann *unangenehm* ſein; aber der *Schmerz* über ihn *gefällt*. Daher der Ausdruck *ſüßer Schmerz*, z. B. einer ſonſt wohlhabend hinterlaſſenen Wittwe, die ſich nicht will tröſten laſſen; welches oft ungebührlicher Weiſe für Affectation ausgelegt wird.

Dagegen kann das Vergnügen überdies noch gefallen, nämlich dadurch, daß der Menſch an ſolchen Gegenſtänden, mit denen ſich zu beſchäftigen ihm Ehre macht, ein Vergnügen findet: z. B. die Unterhaltung mit ſchönen Künſten, ſtatt des bloſen Sinnengenuſſes, und dazu noch das Wohlgefallen daran, daß er als ein feiner Mann eines ſolchen Vergnügens fähig iſt. — Eben ſo kann der Schmerz eines Menſchen obenein ihm noch mißfallen. Jeder Haß eines Beleidigten iſt Schmerz; aber der Wohldenkende kann doch nicht umhin, es ſich zu verweiſen, daß, ſelbſt nach der Genugthuung, er noch immer einen Groll gegen ihn übrig behält.

§. 63.

Vergnügen, was man *ſelbſt (geſetzmäßig)* erwirbt, wird verdoppelt gefühlt; einmal als *Gewinn*, und dann noch obenein als *Verdienſt*, (die innere Zurechnung, ſelbſt Urheber deſſelben zu ſein.) — Erarbeitetes Geld vergnügt, wenigſtens *dauerhafter*, als im Glücksſpiel gewonnenes, und wenn man auch über das Allgemeinſchädliche der Lotterie wegſieht, ſo liegt doch im Gewinn durch dieſelbe etwas, deſſen ſich ein wohldenkender Menſch ſchämen muß. — Ein Uebel, woran eine fremde Urſache ſchuld iſt, *ſchmerzt*; aber woran man ſelbſt ſchuld iſt, *betrübt* und ſchlägt nieder.

Wie iſt es aber zu erklären oder zu vereinigen: daß bei einem Uebel, was Jemanden von Anderen widerfährt, zweierlei Sprache geführt wird? — So ſagt z. B. Einer der Leidenden: „ich wollte mich zufrieden geben, wenn ich nur die mindeſte Schuld daran hätte;“ ein Zweiter aber: „es iſt mein Troſt, daß ich daran ganz unſchuldig bin". — Unſchuldig leiden entrüſtet; weil es Beleidigung von einem Anderen iſt. — Schuldig leiden ſchlägt nieder; weil es innerer Vorwurf iſt. — Man ſieht leicht, daß von jenen Beiden der Zweite der beſſere Menſch iſt.

§. 64.

Es iſt eben nicht die lieblichſte Bemerkung an Menſchen: daß ihr Vergnügen durch Vergleichung mit dem Schmerze Anderer erhöht, der eigene Schmerz aber durch die Vergleichung mit Anderer ähnlichen, oder noch größeren Leiden vermindert wird. Dieſe Wirkung iſt aber blos pſychologiſch (nach dem Satze des Contraſtes: opposita juxta se posita magis elucescunt,) und hat keine Beziehung aufs Moraliſche: etwa Anderen Leiden zu wünſchen, damit man die Behaglichkeit ſeines eigenen Zuſtandes deſto inniglicher fühlen möge. Man leidet vermittelſt der Einbildungskraft mit dem Anderen mit, (ſowie, wenn man Jemanden, der aus dem Gleichgewicht gekommen, dem Fallen nahe ſieht, man unwillkührlich und vergeblich ſich auf die Gegenſeite hinbeugt, um ihn gleichſam gerade zu ſtellen,) und iſt nur froh, in daſſelbe Schickſal nicht auch verflechten zu ſein*). Daher läuft das Volk mit heftiger Begierde, die Hinführung eines Delinquenten und deſſen Hinrichtung anzuſehen, als zu einem Schauſpiel. Denn die Gemüthsbewegungen und Gefühle, die ſich an ſeinem Geſicht und Betragen äußern, wirken ſympathetiſch auf den Zuſchauer und hinterlaſſen, nach der Beängſtigung deſſelben durch die Einbildungskraft, (deren Stärke durch die Feierlichkeit noch erhöht wird,) das ſanfte, aber doch ernſte Gefühl einer Abſpannung, welche den darauf folgenden Lebensgenuß deſto fühlbarer macht.

---

*) Suave †), mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra alterius magnum spectare laborem.
Non quia vexari quenquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.
Lucret.

†) 1. Ausg.: „Dulce." Auch ſteht das Verweiſungszeichen auf dieſe Verſe in der 1. Ausg. erſt (S. 260) nach den Worten: „das Genick treffen können."

Auch wenn man ſeinen Schmerz mit anderen möglichen an ſeiner eigenen Perſon vergleicht, wird er dadurch doch erträglicher. Dem, welcher ein Bein gebrochen hat, kann man dadurch ſein Unglück doch erträglicher machen, wenn man ihm zeigt, daß es leicht hätte das Genick treffen können.

Das gründlichſte und leichteſte Beſänftigungsmittel aller Schmerzen iſt der Gedanke, den man einem vernünftigen Menſchen wohl anmuthen kann: daß das Leben überhaupt, was den Genuß deſſelben betrifft, der von Glücksumſtänden abhängt, gar keinen eigenen Werth, und nur was den Gebrauch deſſelben anlangt, zu welchen Zwecken es gerichtet iſt, einen Werth habe, den nicht das Glück, ſondern allein die Weisheit dem Menſchen verſchaffen kann; der alſo in ſeiner Gewalt iſt. Wer ängſtlich wegen des Verluſtes deſſelben bekümmert iſt, wird des Lebens nie froh werden.

B. †)

Vom Gefühl für das Schöne,

d. i.

der theils ſinnlichen, theils intellectuellen Luſt in der reflectirten Anſchauung

oder

dem Geſchmack.

§. 65.

Geſchmack, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, iſt, wie ſchon oben geſagt ††), die Eigenſchaft eines Organs (der Zunge, des Gaumens und des Schlundes,) von gewiſſen aufgelöſten Materien im Eſſen oder Trinken ſpecifiſch afficirt zu werden. Er iſt in ſeinem Gebrauche entweder blos als *Unterſcheidungs-* oder auch zugleich als *Wohlgeſchmack* zu verſtehen, (z. B. ob etwas ſüß oder bitter ſei, oder ob das Gekoſtete [ſüße oder bittere] angenehm ſei.) Der erſtere kann allgemeine Uebereinſtimmung in der Art, wie gewiſſe Materien zu *benennen* ſind, der letztere aber kann niemals ein allgemeingültiges Urtheil abgeben: daß nämlich, (z. B. das Bittere,) was mir angenehm iſt, auch Jedermann angenehm ſein werde. Der Grund davon iſt klar: weil Luſt oder Unluſt nicht zum Erkenntnißvermögen in Anſehung der Objecte gehören, ſondern Beſtimmungen des Subjects ſind, alſo äußeren Gegenſtänden nicht beigelegt werden können. — Der Wohlgeſchmack enthält alſo zugleich den Begriff von einer Unterſcheidung durch Wohlgefallen oder Mißfallen, welche ich mit der Vorſtellung des Gegenſtandes in der Wahrnehmung oder Einbildung verbinde.

---

†) 1. Ausg.: „Zweiter Abſchnitt.“

††) „wie . . . geſagt“, Zuſatz der 2. Ausg.

Nun wird aber auch das Wort Geſchmack für ein ſinnliches Beurtheilungsvermögen genommen, nicht blos nach der Sinnesempfindung für mich ſelbſt, ſondern auch nach einer gewiſſen Regel zu wählen, die als für Jedermann geltend vorgeſtellt wird. Dieſe Regel kann empiriſch ſein; wo ſie aber alsdann auf keine wahre Allgemeinheit, folglich auch nicht Nothwendigkeit, (es müſſe im Wohlgeſchmack jedes Anderen Urtheil mit dem meinigen übereineinſtimmen,) — Anſpruch machen kann. So gilt nämlich die Geſchmacksregel in Anſehung der Mahlzeiten, für die Deutſchen mit einer Suppe, für Engländer aber mit derber Koſt anzufangen; weil eine durch Nachahmung allmählig verbreitete Gewohnheit es zur Regel der Anordnung einer Tafel gemacht hat.

Aber es gibt auch einen Wohlgeſchmack, deſſen Regel a priori begründet ſein muß, weil ſie Nothwendigkeit, folglich auch Gültigkeit für Jedermann, ankündigt, wie die Vorſtellung eines Gegenſtandes in Beziehung auf das Gefühl der Luſt oder Unluſt zu beurtheilen ſei; (wo alſo die Vernunft ingeheim mit im Spiel iſt, ob man zwar das Urtheil derſelben nicht aus Vernunftprincipien ableiten und es darnach beweiſen kann;) und dieſen Geſchmack könnte man den vernünftelnden, zum Unterſchiede vom empiriſchen als dem Sinnengeſchmack, (jenen gustus reflectens, dieſen reflexus) nennen.

Alle Darſtellung ſeiner eigenen Perſon oder ſeiner Kunſt mit Geſchmack ſetzt einen geſellſchaftlichen Zuſtand (ſich mitzutheilen) voraus, der nicht immer geſellig, theilnehmend an der Luſt Anderer, ſondern im Anfange gemeiniglich barbariſch, ungeſellig und blos wetteifernd iſt. — In völliger Einſamkeit wird Niemand ſich ſein Haus ſchmücken oder ausputzen; er wird es auch nicht gegen die Seinigen (Weib und Kinder), ſondern nur gegen Fremde thun; um ſich vortheilhaft zu zeigen. Im Geſchmack (der Auswahl) aber, d. i. in der äſthetiſchen Urtheilskraft, iſt es nicht unmitttelbar die Empfindung (das Materiale der Vorſtellung des Gegenſtandes), ſondern wie es die freie (productive) Einbildungskraft durch Dichtung zuſammenpaart, d. i. die Form, was das Wohlgefallen an demſelben hervorbringt; denn nur die Form iſt es, was des Anſpruchs auf eine allgemeine Regel für das Gefühl der Luſt fähig iſt. Von der Sinnenempfindung, die, nach Verſchiedenheit der Sinnesfähigkeit der Subjecte, ſehr verſchieden ſein kann, darf man eine ſolche allgemeine Regel nicht erwarten. — Man kann alſo den Geſchmack ſo erklären: „Geſchmack iſt das Vermögen der äſthetiſchen Urtheilskraft, allgemeingültig zu wählen.“

Er iſt alſo ein Vermögen der geſellſchaftlichen Beurtheilung äußerer Gegenſtände in der Einbildungskraft. — Hier fühlt das Gemüth ſeine Freiheit im Spiele der Einbildungen (alſo der Sinnlichkeit); denn die Socialität mit anderen Menſchen ſetzt Freiheit voraus, — und dieſes Gefühl iſt Luſt. — Aber die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt für Jedermann, durch welche die Wahl mit Geſchmack (des Schönen) ſich von der Wahl durch bloſe Sinnenempfindung (des blos ſubjectiv Gefallenden) d. i. des Angenehmen, unterſcheidet, führt den Begriff eines Geſetzes bei ſich; denn nur nach dieſem kann die Gültigkeit des Wohlgefallens für den Beurtheilenden allgemein ſein. Das Vermögen der Vorſtellung des Allgemeinen aber iſt der Verſtand. Alſo iſt das Geſchmacksurtheil ſowohl ein äſthetiſches, als ein Verſtandesurtheil, aber in beider Vereinigung, (mithin das letztere nicht als rein) gedacht. — Die Beurtheilung eines Gegenſtandes durch Geſchmack iſt ein Urtheil über die Einſtimmung oder den Widerſtreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes, und geht alſo nur die Form, (dieſe Vereinbarkeit der Sinnenvorſtellungen) äſthetiſch zu beurtheilen, nicht Producte, in welchen jene wahrgenommen wird, hervorzubringen, an; denn das wäre Genie, deſſen aufbrauſende Lebhaftigkeit durch die Sittſamkeit des Geſchmacks gemäßigt und eingeſchränkt zu werden oft bedarf.

Schönheit iſt allein das, was für den Geſchmack gehört;

das **Erhabene** gehört zwar auch zur äſthetiſchen Beurtheilung, aber nicht für den Geſchmack. Aber es kann und ſoll die Vorſtellung des Erhabenen doch an ſich ſchön ſein; ſonſt iſt ſie rauh, barbariſch und geſchmackwidrig. Selbſt die Darſtellung des Böſen oder Häßlichen, (z. B. der Geſtalt des perſonificirten Todes bei Milton,) kann und muß ſchön ſein, wenn einmal ein Gegenſtand äſthetiſch vorgeſtellt werden ſoll, und wenn es auch ein Therſites wäre; denn ſonſt bewirkt ſie entweder Unſchmackhaftigkeit oder Ekel: welche beide das Beſtreben enthalten, eine Vorſtellung †), die zum Genuß dargeboten wird, von ſich zu ſtoßen, da hingegen Schönheit den Begriff der Einladung zur innigſten Vereinigung mit dem Gegenſtande d. i. zum unmittelbaren Genuß bei ſich führt. — Mit dem Ausdruck einer ſchönen Seele ſagt man Alles, was ſich, ſie zum Zweck der innerſten Vereinigung mit ihr zu machen, ſagen läßt; denn Seelengröße und Seelenſtärke betreffen die Materie (die Werkzeuge zu gewiſſen Zwecken); aber die Seelengüte, die reine Form, unter der alle Zwecke ſich vereinigen laſſen müſſen, und die daher, wo ſie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt, urſchöpferiſch, aber auch überirdiſch iſt, — dieſe Seelengüte iſt doch der Mittelpunct, um welchen das Geſchmacksurtheil alle ſeine Urtheile der mit der Freiheit des Verſtandes vereinbaren ſinnlichen Luſt verſammelt.

Anmerkung. Wie mag es doch gekommen ſein, daß vornehmlich die neueren Sprachen das äſthetiſche Beurtheilungsvermögen mit einem Ausdruck (gustus, sapor), der blos auf ein gewiſſes Sinnenwerkzeug (das innere des Mundes) und die Unterſcheidung ſowohl, als die Wahl genießbarer Dinge durch daſſelbe hinweiſet, bezeichnet haben? — Es iſt keine Lage, wo Sinnlichkeit und Verſtand in einem Genuſſe vereinigt ſo lange fortgeſetzt, und ſo oft mit Wohlgefallen wiederholt werden können, — als eine gute Mahlzeit in guter Geſellſchaft. — Die erſtere wird aber hiebei nur als Vehikel der Unterhaltung der letzteren angeſehen.

---

†) 1. Ausg.: „welche beide Beſtrebungen, eine Vorſtellung“ u. ſ. w.

Der äſthetiſche Geſchmack des Wirths zeigt ſich nun in der Geſchicklichkeit, allgemeingültig zu wählen; welches er aber durch ſeinen eigenen Sinn nicht bewerkſtelligen kann; weil ſeine Gäſte ſich vielleicht andere Speiſen oder Getränke, Jeder nach ſeinem Privatſinn auswählen würden. Er ſetzt alſo ſeine Veranſtaltung in der Mannigfaltigkeit: daß nämlich für Jeden nach ſeinem Sinn Einiges angetroffen werde; welches eine comparative Allgemeingültigkeit abgibt. Von ſeiner Geſchicklichkeit, die Gäſte ſelbſt zur wechſelſeitigen allgemeinen Unterhaltung zu wählen, (welche auch wohl Geſchmack genannt wird, eigentlich aber Vernunft in ihrer Anwendung auf den Geſchmack, und von dieſem noch verſchieden iſt,) kann in der gegenwärtigen Frage nicht die Rede ſein Und ſo hat das Organgefühl durch einen beſonderen Sinn den Namen für ein ideales, nämlich einer ſinnlich-allgemeingültigen Wahl überhaupt, hergeben können. — Noch ſonderbarer iſt es: daß die Geſchicklichkeit der Erprobung durch den Sinn, ob etwas ein Gegenſtand des Genuſſes eines und deſſelben Subjects, (nicht ob deſſen Wahl allgemeingültig) ſei (sapor), ſogar zur Benennung der Weisheit (sapientia) hinaufgeſchroben worden; vermuthlich deswegen, weil ein unbedingt nothwendiger Zweck keines Ueberlegens und Verſuchens bedarf, ſondern unmittelbar gleichſam durch Schmecken des Zuträglichen in die Seele kommt.

§. 66.

Das Erhabene (sublime) iſt die ehrfurchterregende Großheit (magnitudo reverenda), dem Umfange oder dem Grade nach, zu dem die Annäherung, (um ihm mit ſeinen Kräften angemeſſen zu ſein,) einladend, die Furcht aber, in der Vergleichung mit demſelben in ſeiner eigenen Schätzung zu verſchwinden, zugleich abſchreckend iſt (z. B. der Donner über unſerem Haupte oder ein hohes wildes Gebirge); wobei, wenn man ſelbſt in Sicherheit iſt, Sammlung ſeiner Kräfte, um die Erſcheinung zu faſſen, und dabei Beſorgniß, ihre Größe nicht erreichen zu können, Verwunderung (ein angenehmes Gefühl durch continuirliche Ueberwindung des Schmerzens) erregt wird.

Das Erhabene iſt zwar das Gegengewicht, aber nicht das Widerſpiel vom Schönen; weil die Beſtrebung und der Verſuch, ſich zu der Faſſung (apprehensio) des Gegenſtandes zu erheben, dem Subject ein Gefühl ſeiner eigenen Größe und Kraft erweckt; aber die Gedankenvorſtellung deſſelben in der Beſchreibung oder Darſtellung kann und muß immer ſchön ſein. Denn ſonſt wird die Verwunderung Abſchreckung, welche von Bewunderung, als einer Beurtheilung, wobei man des Verwunderns nicht ſatt wird, ſehr unterſchieden iſt.

Die Großheit, die zweckwidrig iſt (magnitudo monstrosa), iſt das Ungeheure. Daher haben die Schriftſteller, welche die weitläuftige Größe des Ruſſiſchen Reichs erheben wollten, es ſchlecht getroffen, daß ſie es als ungeheuer betitelten; denn hierin liegt ein Tadel: als ob es, für einen einzigen Beherrſcher, zu groß ſei. — Abenteuerlich iſt ein Menſch, der den Hang hat, ſich in Begebenheiten zu verflechten, deren wahre Erzählung einem Roman ähnlich iſt.

Das Erhabene iſt alſo zwar nicht ein Gegenſtand für den Geſchmack, ſondern für das Gefühl der Rührung; aber die künſtliche Darſtellung deſſelben in der Beſchreibung und Bekleidung (bei Nebenwerken, parerga,) kann und ſoll ſchön ſein; weil es ſonſt wild, rauh und abſtoßend und ſo dem Geſchmack zuwider iſt.

Der Geſchmack enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität.

§. 67.

Der Geſchmack (gleichſam als formaler Sinn) geht auf Mittheilung ſeines Gefühls der Luſt oder Unluſt an Andere und enthält eine Empfänglichkeit, durch dieſe Mittheilung ſelbſt mit Luſt afficirt, ein Wohlgefallen (complacentia) daran gemeinſchaftlich mit Anderen (geſellſchaftlich) zu empfinden. Nun iſt das Wohlgefallen, was nicht blos als für das empfindende Subject, ſondern auch für jeden Anderen, d. i. als allgemeingültig betrachtet werden kann, weil es Nothwendigkeit (dieſes Wohlgefallens), mithin ein Princip deſſelben a priori enthalten muß, um als ein ſolches gedacht werden zu können, ein Wohlgefallen an der Uebereinſtimmung der Luſt des Subjects mit dem Gefühl jedes Anderen, nach einem allgemeinen Geſetz, welches aus der allgemeinen Geſetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft, entſpringen muß: d. i. die Wahl nach dieſem Wohlgefallen ſteht der Form nach unter dem Princip der Pflicht. Alſo hat der ideale Geſchmack eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität. — Den Menſchen für ſeine geſellſchaftliche Lage geſittet zu machen, will zwar nicht ganz ſo viel ſagen, als ihn ſittlich-gut (moraliſch) zu bilden, aber bereitet doch, durch die Beſtrebung in dieſer Lage Anderen wohlzugefallen (beliebt oder bewundert zu werden), dazu vor. — Auf dieſe Weiſe könnte man den Geſchmack Moralität in der äußeren Erſcheinung nennen; obzwar dieſer Ausdruck, nach dem Buchſtaben genommen, einen Widerſpruch enthält; denn Geſittetſein enthält doch den Anſchein oder Anſtand vom Sittlich-guten, und ſelbſt einen Grad davon, nämlich die Neigung, auch ſchon in dem Schein deſſelben einen Werth zu ſetzen.

§. 68.

Geſittet, wohlanſtändig, manierlich, geſchliffen (mit Abſtoßung der Rauhigkeit) zu ſein, iſt doch nur die negative Bedingung des Geſchmackes. Die Vorſtellung dieſer Eigenſchaften in der Einbildungskraft kann eine äußerlich intuitive Vorſtellungsart eines Gegenſtandes oder ſeiner eigenen Perſon mit Geſchmack ſein, aber nur für zwei Sinne, für das Gehör und Geſicht. Muſik und bildende Kunſt (Malerei, Bildhauer-, Bau- und Gartenkunſt) machen Anſprüche auf Geſchmack, als Empfänglichkeit eines Gefühls der Luſt für die bloſen Formen äußerer Anſchauung, erſtere in Anſehung des Gehörs, die andere des Geſichts. Dagegen enthält die discurſive Vorſtellungsart, durch laute Sprache oder durch Schrift, zwei Künſte, darin der Geſchmack ſich zeigen kann: die Beredſamkeit und Dichtkunſt.

Anthropologiſche Bemerkungen über den Geſchmack.

A.

Vom Modegeſchmack.

§. 69.

Es iſt ein natürlicher Hang des Menſchen, in ſeinem Betragen ſich mit einem Bedeutenderen, (des Kindes mit den Erwachſenen, des Geringeren mit den Vornehmeren) in Vergleichung zu ſtellen und ſeine Weiſe nachzuahmen. Ein Geſetz dieſer Nachahmung, um blos nicht geringer zu erſcheinen, als Andere, und zwar in dem, wobei übrigens auf keinen Nutzen Rückſicht genommen wird, heißt **Mode.** Dieſe gehört alſo unter den Titel der Eitelkeit, weil in der Abſicht kein innerer Werth iſt; imgleichen der Thorheit, weil dabei doch ein Zwang iſt, ſich durch bloſes Beiſpiel, das uns Viele in der Geſellſchaft geben, knechtiſch leiten zu laſſen. In der Mode ſein, iſt eine Sache des Geſchmackes; der außer der Mode einem vorigen Gebrauch anhängt, heißt altväteriſch; der gar einen Werth darin ſetzt, außer der Mode zu ſein, iſt ein Sonderling. Beſſer iſt es aber doch immer, ein Narr in der Mode, als ein Narr außer der Mode zu ſein; wenn man jene Eitelkeit überhaupt mit dieſem harten Namen belegen will; welchen Titel doch die Modeſucht wirklich verdient, wenn ſie jener Eitelkeit wahren Nutzen oder gar Pflichten aufopfert. — Alle Moden ſind ſchon ihrem Begriffe nach veränderliche Lebensweiſen. Denn wenn das Spiel der Nachahmung fixirt wird, ſo wird dieſe zum Gebrauch; wobei dann auf den Geſchmack gar nicht mehr geſehen wird. Die Neuigkeit iſt es alſo, was die Mode beliebt macht, und erfinderiſch in allerlei äußeren Formen zu ſein, wenn dieſe auch öfters ins Abenteuerliche und zum Theil Häßliche ausarten, gehört zum Ton der Hofleute, vornehmlich der Damen, denen dann Andere begierig nachfolgen und ſich in niedrigen Ständen noch lange damit ſchleppen, wenn jene ſie ſchon abgelegt haben. — Alſo iſt die Mode eigentlich nicht eine Sache des Geſchmackes, (denn ſie kann äußerſt geſchmackwidrig ſein,) ſondern der bloſen Eitelkeit, vornehm zu thun, und des Wetteifers, einander dadurch zu übertreffen. (Die élégants de la cour, ſonſt petits-maitres genannt, ſind Windbeutel.)

Mit dem wahren, idealen Geſchmack läßt ſich Pracht, mithin etwas Erhabenes, was zugleich ſchön iſt, verbinden, (wie ein prachtvoll beſtirnter Himmel, oder, wenn es nicht zu widrig klingt, eine St. Peterskirche in Rom.) Aber *Pomp*, eine prahleriſche Ausſtellung zur Schau, kann zwar auch mit Geſchmack verbunden werden, aber nicht ohne Weigerung des letzteren; weil der Pomp für den großen Haufen, der viel Pöbel in ſich faßt, berechnet iſt, deſſen Geſchmack, als ſtumpf, mehr Sinnenempfindung, als Beurtheilungsfähigkeit erfordert.

II.

Vom Kunſtgeſchmack.

Ich ziehe hier nur die redenden Künſte: *Beredſamkeit* und *Dichtkunſt*, in Betrachtung, weil dieſe auf eine Stimmung des Gemüths angelegt ſind, wodurch dieſes unmittelbar zur Thätigkeit aufgeweckt wird, und ſo in einer *pragmatiſchen* Anthropologie, wo man den Menſchen nach dem zu kennen ſucht, was aus ihm zu machen iſt, ihren Platz hat.

Man nennt das durch *Ideen* belebende Princip des Gemüths **Geiſt**. — *Geſchmack* iſt ein bloſes regulatives Beurtheilungsvermögen der Form in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft; Geiſt aber das productive Vermögen der Vernunft, ein *Muſter* für jene Form a priori der Einbildungskraft unterzulegen. Geiſt und Geſchmack: der *erſte*, um Ideen zu ſchaffen, der *zweite*, um ſie für die, den Geſetzen der productiven Einbildungskraft angemeſſene Form zu beſchränken, und ſo *urſprünglich* (nicht nachahmend) zu *bilden* (fingendi). Ein mit Geiſt und Geſchmack abgefaßtes Product kann überhaupt *Poeſie* genannt werden und iſt ein Werk der *ſchönen Kunſt*; es mag den Sinnen vermittelſt der Augen oder der Ohren unmittelbar vorgelegt werden, welche auch *Dichtkunſt* (poetica in sensu lato) genannt werden kann;

ſie mag Maler-, Garten-, Baukunſt oder Ton- und Versmacherkunſt (poetica in sensu stricto) ſein. Dichtkunſt aber, im Gegenſatz mit der Beredſamkeit, iſt von dieſer nur der wechſelſeitigen Unterordnung des Verſtandes und der Sinnlichkeit nach unterſchieden, ſo, daß die erſtere ein Spiel der Sinnlichkeit durch den Verſtand geordnet, die zweite aber ein Geſchäft des Verſtandes durch Sinnlichkeit belebt, beide aber, der Redner ſowohl, als der Poet (in weitem Sinne) Dichter ſind, und aus ſich ſelbſt neue Geſtalten (Zuſammenſtellungen des Sinnlichen) in ihrer Einbildungskraft hervorbringen*).

Weil die Dichtergabe ein Kunſtgeſchick, und, mit Geſchmack verbunden, ein Talent für ſchöne Kunſt iſt, die zum Theil auf (obzwar ſüße, oft auch indirect heilſame) Täuſchung ausgeht, ſo kann es nicht fehlen, daß von ihr nicht großer, (oft auch nachtheiliger) Gebrauch im Leben gemacht werde. — Ueber den Charakter des Dichters alſo, oder auch, über den Einfluß, den ſein

---

*) Die Neuigkeit der Darſtellung eines Begriffes iſt eine Hauptforderung der ſchönen Kunſt an den Dichter, wenngleich der Begriff ſelbſt auch nicht neu ſein ſollte. — Für den Verſtand aber (abgeſehen vom Geſchmack) hat man folgende Ausdrücke für die Vermehrung unſerer Kenntniſſe durch neue Wahrnehmung. — Etwas entdecken, zuerſt wahrnehmen, was ſchon da war, z. B. Amerika, die magnetiſche, nach den Polen ſich richtende Kraft, die Luftelektricität. — Etwas erfinden, (was noch nicht da war, zur Wirklichkeit bringen,) z. B. den Compaß, den Aeroſtat. †) — Etwas ausfindig machen, das Verlorne durch Nachſuchen wiederfinden. — Erſinnen und ausdenken (z. B. von Werkzeugen für Künſtler, oder Maſchinen). — Erdichten, mit dem Bewußtſein das Unwahre als wahr vorſtellig machen, wie in Romanen, wenn es nur zur Unterhaltung geſchieht. — Eine für Wahrheit ausgegebene Erdichtung aber iſt Lüge.

(— — Turpiter atrum
Desinit in piscem mulier formosa superne.)
Horat.

†) Hier folgen in der 1. Ausg. noch folgende Worte, die im Weſentlichen nur eine Wiederholung der §. 33, Anmerk. * (S. 241) ſind: „Der Mönch Schwarz mag wohl die Natur des Schießpulvers zuerſt entdeckt haben, wenn er etwa die Beſtandtheile deſſelben durch Auslaugen, Glühen u. dgl. herausbrachte; denn erfunden hat er's nicht, weil es lange vor ihm ſchon in der Belagerung von Algeziras gebraucht worden war.“

Geſchäft auf ihn und Andere hat, und die Würdigung deſſelben. verlohnt es wohl einige Fragen und Bemerkungen aufzuſtellen. †)

Warum gewinnt unter den ſchönen (redenden) Künſten die Poeſie den Preis über die Beredſamkeit bei ebendenſelben Zwecken? — Weil ſie zugleich Muſik (ſingbar) und Ton, ein für ſich allein angenehmer Laut iſt, dergleichen die bloſe Sprache nicht iſt. Selbſt die Beredſamkeit borgt von der Poeſie einen dem Ton nahe kommenden Laut, den Accent, ohne welchen die Rede der nöthigen dazwiſchen kommenden Augenblicke der Ruhe und der Belebung entbehrte. Die Poeſie gewinnt aber nicht blos den Preis über die Beredſamkeit, ſondern auch über jede andere ſchöne Kunſt: über die Malerei, (wozu die Bildhauerkunſt gehört,) und ſelbſt über die Muſik. Denn die letztere iſt nur darum ſchöne (nicht blos angenehme) Kunſt, weil ſie der Poeſie zum Vehikel dient. Auch gibt es unter den Poeten nicht ſo viel ſeichte (zu Geſchäften untaugliche) Köpfe, als unter den Tonkünſtlern; weil jene doch auch zum Verſtande, dieſe aber blos zu den Sinnen reden. — Ein gutes Gedicht iſt das eindringendſte Mittel der Belebung des Gemüthes. — — Es gilt aber nicht blos vom Poeten, ſondern von jedem Beſitzer der ſchönen Kunſt: man müſſe dazu geboren ſein und könne nicht durch Fleiß und Nachahmung dazu gelangen; imgleichen, daß der Künſtler zum Gelingen ſeiner Arbeit, noch einer ihn anwandelnden glücklichen Laune, gleich als dem Augenblicke einer Eingebung, bedürfe, (daher er auch vates genannt wird,) weil, was nach Vorſchrift und Regeln gemacht wird, geiſtlos (ſklaviſch) ausfällt, ein Product der ſchönen Kunſt aber nicht blos Geſchmack, der auf Nachahmung gegründet ſein kann, ſondern auch Originalität des Gedankens erfordert, die als aus ſich ſelbſt belebend Geiſt genannt wird. — Der Naturmaler mit dem Pinſel oder der Feder, (das letztere ſei in Proſe oder in Verten,) iſt nicht der ſchöne Geiſt, weil er nur nachahmt; der Ideenmaler iſt allein der Meiſter der ſchönen Kunſt.

---

†) 1. Ausg.: [Ueber] „den Charakter des Dichters alſo, oder auch, was ſein Geſchäft . . . . Andere für Einfluß habe und wie es zu würdigen ſei, verlohnt . . . . aufzuſtellen, die ſeine eigenthümliche Lage betreffen."

Warum verſteht man unter dem Poeten gewöhnlich einen Dichter in Verſen d. i. in einer Rede, die ſcandirt (der Muſik ähnlich, tactmäßig geſprochen) wird? Weil er, ein Werk der ſchönen Kunſt ankündigend, mit einer Feierlichkeit auftritt, die dem feinſten Geſchmack (der Form nach) genügen muß; denn ſonſt wäre es nicht ſchön. — Weil dieſe Feierlichkeit aber am Meiſten zur ſchönen Vorſtellung des Erhabenen erfordert wird, ſo wird dergleichen affectirte Feierlichkeit ohne Vers (von Hugo Blair) „tollgewordene Proſe" genannt. — Versmacherei iſt andererſeits auch nicht Poeſie, wenn ſie ohne Geiſt iſt.

Warum iſt der Reim in den Verſen der Dichter neuerer Zeiten, wenn er glücklich den Gedanken ſchließt, ein großes Erforderniß des Geſchmackes in unſerem Welttheile? dagegen ein widriger Verſtoß gegen den Vers in Gedichten der alten Zeiten, ſo daß z. B. im Deutſchen reimfreie Verſe wenig gefallen, ein in Reim gebrachter Lateiniſcher Virgil aber noch weniger behagen kann? Vermuthlich weil bei den alten claſſiſchen Dichtern die Proſodie beſtimmt war, den neueren Sprachen aber großentheils mangelt, und dann doch das Ohr, durch den Reim, der den Vers gleichtönend mit dem vorigen ſchließt, dafür ſchadlos gehalten wird. In einer proſaiſchen feierlichen Rede wird ein von Ungefähr zwiſchen andere Sätze einfallender Reim lächerlich.

Woher ſchreibt ſich die poetiſche Freiheit, die doch dem Redner nicht zuſteht, dann und wann wider die Sprachgeſetze zu verſtoßen? Vermuthlich davon, daß er durch das Geſetz der Form nicht gar zu ſehr beengt werde, einen großen Gedanken auszudrücken.

Warum iſt ein mittelmäßiges Gedicht unleidlich, eine mittelmäßige Rede aber noch wohl erträglich? Die Urſache ſcheint darin zu liegen, daß die Feierlichkeit des Tones in jedem poetiſchen Product große Erwartungen erregt und eben dadurch, daß dieſe nicht befriedigt wird, wie gewöhnlich, noch tiefer ſinkt, als der proſaiſche Werth deſſelben es etwa noch verdienen würde. — Die Endigung eines Gedichtes mit einem Verſe, der als Sentenz aufbehalten werden kann, wirkt ein Vergnügen im Nachſchmacke, und macht dadurch manches Schale wieder gut; gehört alſo auch zur Kunſt des Dichters.

Daß im Alter die poetiſche Ader vertrocknet, zu einer Zeit, da Wiſſenſchaften dem guten Kopf noch immer gute Geſundheit und Thätigkeit in Geſchäften ankündigen, kommt wohl daher: daß Schönheit eine Blüthe, Wiſſenſchaft aber Frucht iſt, d. i. die Poeſie eine freie Kunſt ſein muß, welche der Mannigfaltigkeit halber Leichtigkeit erfordert, im Alter aber dieſer leichte Sinn (und das mit Recht) ſchwindet; weil ferner Gewohnheit, in derſelben Bahn der Wiſſenſchaften nur fortzuſchreiten, zugleich Leichtigkeit bei ſich führt, Poeſie alſo, welche zu jedem ihrer Producte Originalität und Neuigkeit (und hierzu Gewandtheit) erfordert, mit dem Alter nicht wohl zuſammenſtimmt; außer etwa in Sachen des kauſtiſchen Witzes, in Epigrammen und Xenien, wo ſie aber auch mehr Ernſt, als Spiel iſt.

Daß Poeten kein ſolches Glück machen, als Advocaten und andere Profeſſionsgelehrte, liegt ſchon in der Anlage des Temperamentes, welches überhaupt zum gebornen Poeten erforderlich iſt: nämlich die Sorgen durch das geſellige Spiel mit Gedanken zu verjagen. — Eine Eigenheit aber, die den Charakter betrifft, nämlich die, keinen Charakter zu haben, ſondern wetterwendiſch, launiſch und (ohne Bosheit) unzuverläſſig zu ſein, ſich muthwillig Feinde zu machen, ohne doch eben Jemand zu haſſen, und ſeinen Freund beißend zu beſpötteln, ohne ihm wehe thun zu wollen, liegt †) in einer über die praktiſche Urtheilskraft herrſchenden, zum Theil angebornen Anlage des verkehrenden Witzes.

---

†) 1. Ausg.: „Das aber, was den Charakter betrifft .... zu wollen, liegt" u. ſ. w.

Von der Ueppigkeit.

§. 70.

Ueppigkeit (luxus) iſt das Uebermaaß des geſellſchaftlichen Wohllebens mit Geſchmack in einem gemeinen Weſen, (der alſo der Wohlfahrt deſſelben zuwider iſt.) Jenes Uebermaaß, aber ohne Geſchmack, iſt die öffentliche Schwelgerei (luxuries). — Wenn man beiderlei Wirkungen auf die Wohlfahrt in Betrachtung zieht, ſo iſt Ueppigkeit ein entbehrlicher Aufwand, der arm macht, Schwelgerei aber ein ſolcher, der krank macht. Die erſte iſt doch noch mit der fortſchreitenden Cultur des Volkes (in Kunſt und Wiſſenſchaft) vereinbar; die zweite aber überfüllt mit Genuß und bewirkt endlich Ekel. Beide ſind mehr prahleriſch (von außen zu glänzen), als ſelbſtgenießend; die erſtere durch Eleganz, (wie auf Bällen und in Schauſpielen,) für den idealen Geſchmack; die zweite durch Ueberfluß und Mannigfaltigkeit für den Sinn des Schmeckens (den phyſiſchen, wie z. B. ein Lordmayorſchmaus). — Ob die Regierung befugt ſei, beide durch Aufwandsgeſetze einzuſchränken, iſt eine Frage, deren Beantwortung hieher nicht gehört. Die ſchönen aber ſowohl, als die angenehmen Künſte, welche das Volk zum Theil ſchwächen, um es beſſer regieren zu können, würden mit Eintretung eines rauhen Lakonicismus der Abſicht der Regierung gerade zuwider wirken.

Gute Lebensart iſt die Angemeſſenheit des Wohllebens zur Geſelligkeit (alſo mit Geſchmack). Man ſieht hieraus, daß der Luxus der guten Lebensart Abbruch thut, und der Ausdruck: „er weiß zu leben," der von einem begüterten oder vornehmen Mann gebraucht wird, bedeutet die Geſchicklichkeit ſeiner Wahl im geſelligen Genuß, der Nüchternheit (Sobrietät) enthält, beiderſeitig den Genuß gedeihlich macht und für die Dauer berechnet iſt.

Man ſieht hieraus, daß, da Ueppigkeit nicht eigentlich dem häuslichen, ſondern nur dem öffentlichen Leben vorgerückt werden kann, das Verhältniß des Staatsbürgers zum gemeinen Weſen, was die

Freiheit im Wetteifer betrifft, um in Verſchönerung ſeiner Perſon oder Sachen (in Feſten, Hochzeiten und Leichenbegängniſſen und ſo herab bis zu dem guten Ton des gemeinen Umganges,) dem Nutzen allenfalls vorzugreifen, ſchwerlich †) mit Aufwandsverboten beläſtigt werden dürfe; weil ſie doch den Vortheil ſchafft, die Künſte zu beleben, und ſo dem gemeinen Weſen die Koſten wieder erſtattet, welche ihm ein ſolcher Aufwand verurſacht haben möchte.

---

†) 1. Ausg.: „gemeinen Weſen, in dem, was die Freiheit .... Sachen dem Nutzen allenfalls vorzugreifen (in Feſten .... Umganges,) ſich zu erweitern, ſchwerlich mit" u. ſ. w.

Drittes Buch.†)

Vom Begehrungsvermögen.

§. 71.

Begierde (appetitio) iſt die Selbſtbeſtimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorſtellung von etwas Künftigem, als einer Wirkung derſelben. Die habituelle ſinnliche Begierde heißt **Neigung**. Das Begehren ohne Kraftanwendung zur Hervorbringung des Objects iſt der **Wunſch**. Dieſer kann auf Gegenſtände gerichtet ſein, zu deren Herbeiſchaffung das Subject ſich ſelbſt unvermögend fühlt, und iſt dann ein **leerer** (müßiger) Wunſch. Der leere Wunſch, die Zeit zwiſchen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, iſt **Sehnſucht**. Dieſe in Anſehung des Objects unbeſtimmte Begierde (appetitio vaga), welche das Subject nur antreibt, aus ſeinem gegenwärtigen Zuſtande herauszugehen, ohne zu wiſſen, in welchen es dann eintreten will, kann der **launiſche** Wunſch genannt werden, (den nichts befriedigt.)

Die durch die Vernunft des Subjects ſchwer oder gar nicht bezwingliche Neigung iſt **Leidenſchaft**. Dagegen iſt das Gefühl einer Luſt oder Unluſt im gegenwärtigen Zuſtande, welches im Subject die **Ueberlegung**, (die Vernunftvorſtellung, ob man ſich ihm überlaſſen oder weigern ſolle,) nicht aufkommen läßt, der **Affect**.

---

†) 1. Ausg. „Drittes Hauptſtück."

Affecten und Leidenſchaften unterworfen zu ſein, iſt wohl immer Krankheit des Gemüths; weil Beides die Herrſchaft der Vernunft ausſchließt. Beide ſind auch gleich heftig dem Grade nach; was aber ihre Qualität betrifft, ſo ſind ſie weſentlich von einander unterſchieden, ſowohl in der Vorbeugungs-, als in der Heilmethode, die der Seelenarzt dabei anzuwenden hätte.

Von den Affecten in Gegeneinanderſtellung derſelben mit der Leidenſchaft.

§. 72.

Der Affect iſt Ueberraſchung durch Empfindung, wodurch die Faſſung des Gemüths (animus sui compos) aufgehoben wird. Er iſt alſo übereilt, d. i. er wächſt geſchwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung unmöglich macht (iſt unbeſonnen). — Die Affectloſigkeit, ohne Verminderung der Stärke der Triebfedern zum Handeln, iſt das Phlegma im guten Verſtande: eine Eigenſchaft des wackeren Mannes (animi strenui), ſich durch die Stärke jener nicht aus der ruhigen Ueberlegung bringen zu laſſen. Was der Affect des Zorns nicht in der Geſchwindigkeit thut, das thut er gar nicht; und er vergißt leicht. Die Leidenſchaft des Haſſes aber nimmt ſich Zeit, um ſich tief einzuwurzeln und es ſeinem Gegner zu denken. — Ein Vater, ein Schulmeiſter können nicht ſtrafen, wenn ſie die Abbitte (nicht die Rechtfertigung) anzuhören nur die Geduld gehabt haben. — Nöthigt einen, der im Zorn zu euch ins Zimmer tritt, um euch in heftiger Entrüſtung harte Worte zu ſagen, höflich, ſich zu ſetzen; wenn es euch hiemit gelingt, ſo wird ſein Schelten ſchon gelinder; weil die Gemächlichkeit des Sitzens eine Abſpannung iſt, welche mit den drohenden Gebehrdungen und dem Schreien im Stehen ſich nicht wohl vereinigen läßt. Die Leidenſchaft hingegen (als zum Begehrungsvermögen gehörige Gemüthsſtimmung) läßt ſich Zeit, und iſt überlegend, ſo heftig ſie auch ſein mag, um ihren Zweck zu erreichen. — Der Affect wirkt wie ein Waſſer, was den Damm durchbricht: die Leidenſchaft wie ein Strom, der ſich in ſeinem Bette immer tiefer eingräbt. Der Affect wirkt auf die Geſundheit, wie ein Schlagfluß; die Leidenſchaft wie eine Schwindſucht oder Abzehrung. — Er iſt wie ein Rauſch, den man ausſchläft, obgleich Kopfweh darauf folgt; die Leidenſchaft aber wie eine Krankheit aus verſchlucktem Gift oder Verkrüppelung anzuſehen, die einen inneren oder äußeren Seelenarzt bedarf, der doch mehrentheils keine radicale, ſondern faſt immer nur palliativ-heilende Mittel zu verſchreiben weiß.

Wo viel Affect iſt, da iſt gemeiniglich wenig Leidenſchaft; wie bei den Franzoſen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich ſind, in Vergleichung mit Italienern und Spaniern, (auch Indiern und Chineſen,) die in ihrem Groll über Rache brüten, oder in ihrer Liebe bis zum Wahnſinn beharrlich ſind. — Affecten ſind ehrlich und offen, Leidenſchaften dagegen hinterliſtig und verſteckt. Die Chineſen werfen den Engländern vor, daß ſie ungeſtüm und hitzig wären, „wie die Tataren", dieſe aber jenen, daß ſie ausgemachte, (aber gelaſſene) Betrüger ſind, die ſich durch dieſen Vorwurf in ihrer Leidenſchaft gar nicht irre machen laſſen. — Affect iſt wie ein Rauſch, der ſich ausſchläft; Leidenſchaft als ein Wahnſinn anzuſehen, der über einer Vorſtellung brütet, die ſich immer tiefer einniſtelt. — Wer liebt, kann dabei doch noch ſehend bleiben; der ſich aber verliebt, wird gegen die Fehler des geliebten Gegenſtandes unvermeidlich blind; wiewohl der Letztere acht Tage nach der Hochzeit ſein Geſicht wieder zu erlangen pflegt. — Wen der Affect wie ein Raptus anzuwandeln pflegt, der iſt, ſo gutartig jener auch ſein mag, doch einem Geſtörten ähnlich; weil es ihn aber ſchnell darauf reuet, ſo iſt es nur ein Paroxysmus, den man Unbeſonnenheit betitelt. Mancher wünſcht wohl ſogar, daß er zürnen könne, und Sokrates war im Zweifel, ob es nicht auch manchmal gut wäre zu zürnen; aber den Affect ſo in ſeiner Gewalt zu haben, daß man kaltblütig überlegen kann, ob man zürnen ſolle oder nicht, ſcheint etwas Widerſprechendes zu ſein. — Leidenſchaft dagegen wünſcht ſich kein

Menſch. Denn wer will ſich in Ketten legen laſſen, wenn er frei ſein kann?

Von den Affecten insbeſondere.

A.

Von der Regierung des Gemüths in Anſehung der Affecten.

§. 73.

Das Princip der Apathie: daß nämlich der Weiſe niemals im Affect, ſelbſt nicht in dem des Mitleids mit den Uebeln ſeines beſten Freundes ſein müſſe, iſt ein ganz richtiger und erhabener moraliſcher Grundſatz der ſtoiſchen Schule; denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind. — Daß gleichwohl die Natur in uns die Anlage dazu eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um proviſoriſch, ehe die Vernunft noch zu der gehörigen Stärke gelangt iſt, den Zügel zu führen, nämlich den moraliſchen Triebfedern zum Guten noch die des pathologiſchen (ſinnlichen) Anreizes, als einſtweiliges Surrogat der Vernunft, zur Belebung beizufügen. Denn übrigens iſt Affect für ſich allein betrachtet jederzeit unklug; er macht ſich ſelbſt unfähig, ſeinen eigenen Zweck zu verfolgen, und es iſt alſo unweiſe †), ihn in ſich vorſätzlich entſtehen zu laſſen. — Gleichwohl kann die Vernunft in Vorſtellung des Moraliſch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anſchauungen (Beiſpielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geiſtlichen oder auch politiſchen Reden ans Volk, oder auch einſam an ſich ſelbſt,) und alſo nicht als Wirkung, ſondern als Urſache eines Affects in Anſehung des Guten ſeelenbelebend ſein, wobei dieſe Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthuſiasmus des guten Vorſatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affect, als einem ſtärkeren ſinnlichen Gefühl gerechnet werden muß. —

Die Naturgabe einer Apathie, bei hinreichender Seelenſtärke, iſt, wie geſagt, das glückliche **Phlegma** (im moraliſchen Sinne). Wer damit begabt iſt, der iſt zwar darum eben noch nicht ein Weiſer, hat aber doch die Begünſtigung von der Natur, daß es ihm leichter wird, als Anderen, es zu werden.

---

†) 1. Ausg.: „unweislich“

Ueberhaupt iſt es nicht die Stärke eines gewiſſen Gefühls, welche den Zuſtand des Affects ausmacht, ſondern der Mangel der Ueberlegung, dieſes Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Luſt oder Unluſt) in ſeinem Zuſtande zu vergleichen. Der Reiche, welchem ſein Bedienter bei einem Feſte einen ſchönen und ſeltenen gläſernen Pokal im Herumtragen ungeſchickter Weiſe zerbricht, würde dieſen Zufall für nichts halten, wenn er in demſelben Augenblicke dieſen Verluſt eines Vergnügens mit der Menge aller Vergnügen, die ihm ſein glücklicher Zuſtand als eines reichen Mannes darbietet, vergliche. Nun überläßt er ſich aber ganz allein dieſem einen Gefühl des Schmerzes, (ohne jene Berechnung in Gedanken ſchnell zu machen;) kein Wunder alſo, daß ihm dabei ſo zu Muthe wird, als ob ſeine ganze Glückſeligkeit verloren wäre.

B.

Von den verſchiedenen Affecten ſelbſt.

§. 74.

Das Gefühl, welches das Subject antreibt, in dem Zuſtande, darin es iſt, zu **bleiben**, iſt angenehm; das aber, was antreibt, ihn zu **verlaſſen**, unangenehm. Mit Bewußtſein verbunden, heißt das erſtere Vergnügen (voluptas), das zweite Mißvergnügen (taedium). Als Affect heißt jenes Freude, dieſes Traurigkeit. — Die ausgelaſſene Freude, (die durch keine Beſorgniß eines Schmerzes gemäßigt wird,) und die verſinkende Traurigkeit, (die durch keine Hoffnung gelindert wird,) der Gram, ſind Affecten, die dem Leben drohen. Doch hat man aus den Sterbeliſten erſehen, daß doch mehr Menſchen durch die erſtere, als durch die letztere das Leben plötzlich verloren haben; weil der Hoffnung, als Affect, durch die unerwartete Eröffnung der

Ausſicht in ein nicht auszumeſſendes Glück, das Gemüth ſich ganz überläßt und ſo der Affect, bis zum Erſticken, ſteigend iſt; dagegen dem immer fürchtenden Grame doch natürlicher Weiſe vom Gemüthe auch immer noch widerſtritten wird und er alſo nur langſam tödtend iſt.

Der Schreck iſt die plötzlich erregte Furcht, welche das Gemüth außer Faſſung bringt. Einem Schreck ähnlich iſt das Auffallende, was ſtutzig (noch nicht beſtürzt) macht und was das Gemüth erweckt, ſich zur Ueberlegung zu ſammeln; es iſt der Anreiz zur Verwunderung, (welche ſchon Ueberlegung in ſich enthält.) Erfahrenen widerfährt das nicht ſo leicht; aber zur Kunſt gehört es, das Gewöhnliche von einer Seite, da es auffallend wird, vorzuſtellen. Der Zorn iſt ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerſtande gegen das Uebel ſchnell rege macht. Furcht über einen, unbeſtimmtes Uebel drohenden Gegenſtand iſt Bangigkeit. Es kann einem Bangigkeit anhängen, ohne ein beſonderes Object dazu zu wiſſen: eine Beklommenheit aus blos ſubjectiven Urſachen (einem krankhaften Zuſtande). Scham iſt Angſt aus der beſorgten Verachtung einer gegenwärtigen Perſon und, als ſolche, ein Affect. Sonſt kann einer ſich auch empfindlich ſchämen ohne Gegenwart deſſen, vor dem er ſich ſchämt; aber dann iſt es kein Affect, ſondern, wie der Gram, eine Leidenſchaft, ſich ſelbſt mit Verachtung anhaltend, aber vergeblich zu quälen; die Scham dagegen, als Affect, muß plötzlich eintreten.

Affecten ſind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptomen) und können (nach einer Analogie mit Brown's Syſtem) in ſtheniſche, aus Stärke, und aſtheniſche, aus Schwäche, eingetheilt werden. Jene ſind von der erregenden, dadurch aber oft auch erſchöpfenden, dieſe von einer die Lebenskraft abſpannenden, aber oft dadurch auch Erholung vorbereitenden Beſchaffenheit. — Lachen mit Affect iſt eine convulſiviſche Fröhlichkeit. Weinen begleitet die ſchmelzende Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schickſal, oder mit anderen Menſchen, gleich einer von ihnen erlittenen Beleidigung; und dieſe Empfindung †) iſt *Wehmuth*. Beide aber, das Lachen und das Weinen, heitern auf; denn es ſind Befreiungen von einem Hinderniß der Lebenskraft durch Ergießungen, (man kann nämlich auch bis zu Thränen lachen, wenn man bis zur Erſchöpfung lacht.) Lachen iſt *männlich*, weinen dagegen *weiblich*, (beim Manne *weibiſch*,) und nur die *Anwandlung* zu Thränen, und zwar aus großmüthiger, aber ohnmächtiger Theilnehmung am Leiden Anderer, kann dem Mann verziehen werden, dem die Thräne im Auge glänzt, ohne ſie in Tropfen fallen zu laſſen, noch weniger ſie mit Schluchzen zu begleiten und ſo eine widerwärtige Muſik zu machen.

Von der Furchtſamkeit und der Tapferkeit.

§. 75.

Bangigkeit, Angſt, Grauen und Entſetzen ſind Grade der *Furcht*, d. i. des Abſcheues vor Gefahr. Die Faſſung des Gemüths, die letztere mit Ueberlegung zu übernehmen, iſt der *Muth*; die Stärke des inneren Sinnes (ataraxia), nicht leicht wodurch in Furcht geſetzt zu werden, iſt *Unerſchrockenheit*. Der Mangel des erſteren iſt *Feigheit* *), des zweiten *Schüchternheit*.

Herzhaft iſt der, welcher *nicht erſchrickt*; *Muth* hat der, welcher mit Ueberlegung der Gefahr *nicht weicht*; *tapfer* iſt der, deſſen Muth in Gefahren *anhaltend* iſt. *Wagehalſig* iſt der Leichtſinnige, der ſich in Gefahren wagt, weil er ſie nicht kennt. *Kühn*, der ſie wagt, ob er ſie gleich kennt; *tollkühn*, der, bei ſichtbarer Unmöglichkeit ſeinen Zweck zu erreichen, ſich in die größte Gefahr ſetzt, (wie Karl XII. bei Bender.) Die Türken nennen ihre Braven (vielleicht durch Opium) *Tolle*. — Feigheit iſt alſo *ehrloſe Verzagtheit*.

Erſchrockenheit iſt nicht eine *habituelle* Beſchaffenheit, leicht in Furcht zu gerathen; denn dieſe heißt Schüchternheit; ſondern blos ein Zuſtand und zufällige Dispoſition, mehrentheils blos von körperlichen Urſachen abhängend, ſich gegen eine plötzlich aufſtoßende Gefahr nicht gefaßt genug zu fühlen. Einem Feldherrn, der im Schlafrock iſt, indem ihm die unerwartete Annäherung des Feindes angekündigt wird, kann wohl das Blut einen Augenblick in den Herzkammern ſtocken, und an einem gewiſſen General bemerkte ſein Arzt, daß, wenn er Säure im Magen hatte, er kleinmüthig und ſchüchtern war. Herzhaftigkeit iſt aber blos Temperamentseigenſchaft. Der Muth dagegen beruht auf Grundſätzen und iſt eine Tugend. Die Vernunft reicht dem entſchloſſenen Mann alsdann Stärke, die ihm die Natur bisweilen verſagt. Das Erſchrecken in Gefechten bringt ſogar wohlthätige Ausleerungen hervor, welche einen Spott, (das Herz nicht am rechten Ort zu haben), ſprichwörtlich gemacht haben; man will aber bemerkt haben, daß diejenigen Matroſen, welche, bei dem Aufrufe zum Schlagen, zum Orte ihrer Entledigung eilen, hernach die muthigſten im Gefechte ſind. Eben das bemerkt man doch auch an dem Reiher, wenn der Stoßfalk über ihm ſchwebt und jener ſich zum Gefecht gegen ihn anſchickt.

---

†) 1. Ausg.: „die letztere Empfindung“

*) Das Wort *Poltron* (von pollex truncatus hergenommen) wurde im ſpäteren Lateiniſchen mit murcus gegeben, und bedeutete einen Menſchen, der ſich den Daumen abhackt, um nicht in den Krieg ziehen zu dürfen.

Geduld iſt demnach nicht Muth. Sie iſt eine weibliche Tugend; weil ſie nicht Kraft zum Widerſtande aufbietet, ſondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen hofft. Der unter dem chirurgiſchen Meſſer oder bei Gicht- und Steinſchmerzen ſchreit, iſt darum in dieſem Zuſtande nicht feig oder weichlich; es iſt ſo wie das Fluchen, wenn man im Gehen an einen frei liegenden Straßenſtein (mit dem großen Zeh, davon das Wort hallucinari hergenommen,) ſtößt, vielmehr ein Ausbruch des Zorns, in welchem die Natur durch Geſchrei das Stocken des Bluts am Herzen zu zerſtreuen beſtrebt iſt. — Geduld aber von beſonderer Art beweiſen die Indianer in Amerika, welche, wenn ſie umzingelt ſind, ihre Waffen wegwerfen und, ohne um Pardon zu bitten, ſich ruhig niedermachen laſſen. Iſt nun hiebei mehr Muth, als die Europäer zeigen, die ſich in dieſem Fall bis auf den letzten Mann wehren? Mir ſcheint es blos eine barbariſche Eitelkeit zu ſein: ihrem Stamme dadurch die Ehre zu erhalten, daß ihr Feind ſie zu Klagen und Seufzern, als Beweisthümer ihrer Unterwerfung, nicht ſollte zwingen können.

Der Muth als Affect, (mithin einerſeits zur Sinnlichkeit gehörend,) kann aber auch durch Vernunft erweckt und ſo wahre Tapferkeit (Tugendſtärke) ſein. Sich durch Sticheleien und mit Witz geſchärfte, eben dadurch aber nur deſto gefährlichere, ſpöttiſche Verhöhnungen deſſen, was ehrwürdig iſt, nicht abſchrecken zu laſſen, ſondern ſeinen Gang ſtandhaft zu verfolgen, iſt ein moraliſcher Muth, den Mancher nicht beſitzt, welcher in der Feldſchlacht, oder dem Duell, ſich als einen Braven beweiſet. Es gehört nämlich zur Entſchloſſenheit etwas, was die Pflicht gebietet, ſelbſt auf die Gefahr der Verſpottung von Anderen, zu wagen, ſogar ein hoher Grad von Muth, weil **Ehrliebe** die beſtändige Begleiterin der Tugend iſt, und der, welcher ſonſt wider **Gewalt** hinreichend gefaßt iſt, doch der Verhöhnung ſich ſelten gewachſen fühlt, wenn man ihm dieſen Anſpruch auf Ehre mit Hohnlachen verweigert.†)

Der Anſtand, der einen äußeren Anſchein von Muth gibt, ſich in Vergleichung mit Anderen in der Achtung nichts zu vergeben, heißt **Dreiſtigkeit**; im Gegenſatz der **Blödigkeit**, einer Art von Schüchternheit und Beſorgniß, Anderen nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen. — Jene kann, als billiges Vertrauen zu ſich ſelbſt, nicht getadelt werden. Diejenige **Dreiſtigkeit***) aber im Anſtande, welche Jemanden den Anſchein gibt, ſich aus dem Urtheil Anderer über ihn nichts zu machen, iſt Dummdreiſtigkeit, Unverſchämtheit; im gemilderten Ausdruck aber Unbeſcheidenheit; dieſe gehört alſo nicht zum Muthe, in der ſittlichen Bedeutung des Worts †).

---

†) Dieſer Satz: „Es gehört .... verweigert.“ iſt an dieſer Stelle Zuſatz der 2. Ausg. In der 1. Ausg. ſteht er nach dem folgenden Abſatze und lautet dort: „Endlich gehört auch zum Muth, der rein moraliſch iſt, die Entſchloſſenheit, etwas, was die Pflicht gebietet .... zu wagen. Hiezu gehört ein hoher Grad von Muth, weil **Ehrliebe**“ u. ſ. w.

*) Dieſes Wort ſollte eigentlich **Dräuſtigkeit** (von Dräuen oder Drohen), nicht Dreiſtigkeit geſchrieben werden; weil der Ton oder auch die Miene eines ſolchen Menſchen Andere beſorgen läßt, er könne auch wohl grob ſein. Ebenſo ſchreibt man **liederlich** für **lüderlich**, da doch das erſte einen leichtfertigen, muthwilligen, ſonſt nicht unbrauchbaren und gutmüthigen, das zweite aber einen verworfenen, jeden Anderen anekelnden Menſchen (vom Wort Luder) bedeutet.

Ob Selbſtmord auch Muth, oder immer nur Verzagtheit vorausſetze, iſt nicht eine moraliſche, ſondern blos pſychologiſche Frage. Wenn er verübt wird, blos um ſeine Ehre nicht zu überleben, alſo aus Zorn, ſo ſcheint er Muth; iſt es aber die Erſchöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit, welche alle Geduld langſam erſchöpft, ſo iſt es ein Verzagen. Es ſcheint dem Menſchen eine Art von Heroismus zu ſein, dem Tode gerade ins Auge zu ſehen und ihn nicht zu fürchten, wenn er das Leben nicht länger lieben kann. Wenn er aber, ob er gleich den Tod fürchtet, doch das Leben auf jede Bedingung zu lieben immer nicht aufhören kann, und ſo eine Gemüthsverwirrung aus Angſt vorhergehen muß, um zum Selbſtmorde zu ſchreiten, ſo ſtirbt er aus Feigheit, weil er die Qualen des Lebens nicht länger ertragen kann. — Die Art der Vollführung des Selbſtmordes gibt dieſen Unterſchied der Gemüthsſtimmung gewiſſermaßen zu erkennen. Wenn das dazu gewählte Mittel plötzlich und ohne mögliche Rettung tödtend iſt; wie z. B. der Piſtolenſchuß oder, (wie es ein großer Monarch, auf den Fall, daß er in Gefangenſchaft geriethe, im Kriege bei ſich führte,) ein geſchärftes Sublimat, oder tiefes Waſſer und mit Steinen angefüllte Taſchen; ſo kann man dem Selbſtmörder den Muth nicht ſtreiten. Iſt es aber der Strang, der noch von Anderen abgeſchnitten, oder gemeines Gift, das durch den Arzt noch aus dem Körper geſchafft, oder ein Schnitt in den Hals, der wieder zugenäht und geheilt werden kann; bei welchen Attentaten der Selbſtmörder, wenn er noch gerettet wird, gemeiniglich ſelbſt froh wird und es nie mehr verſucht; ſo iſt es feige Verzweiflung aus Schwäche, nicht rüſtige, welche noch Stärke der Gemüthsverfaſſung zu einer ſolchen That erfordert.

---

†) ſ. Anm. † zu S. 284.

Es ſind nicht immer blos verworfene, nichtswürdige Seelen, die auf ſolche Weiſe der Laſt des Lebens loszuwerden beſchließen; vielmehr hat man von ſolchen, die für wahre Ehre kein Gefühl haben, dergleichen That nicht leicht zu beſorgen. — Indeſſen da ſie doch immer gräßlich bleibt, und der Menſch ſich ſelber dadurch zum Scheuſal macht, iſt es doch merkwürdig, daß, in Zeitläuften der öffentlichen und für geſetzmäßig erklärten Ungerechtigkeit eines revolutionairen Zuſtandes (z. B. des Wohlfahrtsausſchuſſes der Franzöſiſchen Republik), ehrliebende Männer (z. B. Roland) der Hinrichtung nach dem Geſetz durch Selbſtmord zuvorzukommen geſucht haben, den ſie in einer conſtitutionellen ſelbſt für verwerflich erklärt haben würden. Der Grund davon iſt dieſer. Es liegt in jeder Hinrichtung nach einem Geſetz etwas Beſchimpfendes; weil ſie Strafe iſt, und wenn jene ungerecht iſt, ſo kann der, welcher das Opfer des Geſetzes wird, dieſe nicht für eine verdiente anerkennen. Dieſes aber beweiſt er dadurch: daß, wenn er dem Tode einmal geweiht worden, er ihn nun lieber wie ein freier Menſch wählt und ihn ſich ſelbſt anthut. Daher auch Tyrannen (wie Nero) es für eine Gunſtbezeigung ausgaben, zu erlauben, daß der Verurtheilte ſich ſelbſt umbrächte; weil es dann mit mehr Ehre geſchah. — — Die Moralität aber hievon verlange ich nicht zu vertheidigen.

Der Muth des Kriegers aber iſt von dem des Duellanten noch ſehr verſchieden, wenngleich das Duell von der Regierung Nachſicht erhält, und gewiſſermaßen Selbſthülfe wider Beleidigung zur Ehrenſache in der Armee gemacht wird, in die ſich das Oberhaupt derſelben nicht miſcht; ohne ſie doch durchs Geſetz öffentlich erlaubt zu machen. — Dem Duell durch die Finger zu ſehen, iſt ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes ſchreckliches Princip; denn es gibt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel ſetzen, um etwas zu gelten, und die, für die Erhaltung des Staats etwas mit ihrer eigenen Gefahr zu thun, gar nicht gemeint ſind.

Tapferkeit iſt geſetzmäßiger Muth, in dem, was Pflicht gebietet, ſelbſt den Verluſt des Lebens nicht zu ſcheuen. Die Furchtloſigkeit macht's allein nicht aus, ſondern die moraliſche Untadelhaftigkeit (mens conscia recti) muß damit verbunden ſein, wie beim Ritter Bayard (chevalier sans peur et sans reproche).

Von Affecten, die ſich ſelbſt in Anſehung ihres Zwecks ſchwächen.

(Impotentes animi motus.)

§. 76.

Die Affecten des Zorns und der Scham haben das Eigene, daß ſie ſelbſt in Anſehung ihres Zweckes ſchwächen. Es ſind plötzlich erregte Gefühle eines Uebels als Beleidigung, die aber durch ihre Heftigkeit zugleich unvermögend machen, es abzuwehren†).

Wer iſt mehr zu fürchten: der, welcher im heftigen Zorn erblaßt oder der hiebei erröthet? Der Erſtere iſt auf der Stelle zu fürchten; der Zweite deſto mehr hinterher (der Rachgier halber). Im erſteren Zuſtande erſchrickt der aus der Faſſung gebrachte Menſch vor ſich ſelbſt, zu einer Heftigkeit im Gebrauche ſeiner Gewalt hingeriſſen zu werden, die ihn nachher reuen möchte. Im zweiten geht der Schreck plötzlich in die Furcht über, daß das Bewußtſein ſeines Unvermögens der Selbſtvertheidigung ſichtbar werden möchte. — Beide, wenn ſie ſich durch die behende Faſſung des Gemüths Luft machen können, ſind der Geſundheit nicht nachtheilig; wo aber nicht, ſo ſind ſie theils dem Leben ſelbſt gefährlich, theils, wenn ihr Ausbruch zurückgehalten wird, hinterlaſſen ſie einen Groll d. i. eine Kränkung darüber, ſich gegen Beleidigung nicht mit Anſtand genommen zu haben; welche aber vermieden wird, wenn ſie nur zu Worten kommen können. So aber ſind beide Affecten von der Art, daß ſie ſtumm machen und ſich dadurch in einem unvortheilhaften Lichte darſtellen.

---

†) Der Anfang dieſes § lautet in der 1. Ausg. ſo: „Sie ſind Zorn und Scham. Plötzlich erregte“ u. ſ. w.

Der Jachzorn kann durch innere Diſciplin des Gemüths noch wohl abgewendet werden; aber die Schwäche eines überzarten Ehrgefühls in der Scham läßt ſich nicht ſo leicht wegkünſteln. Denn, wie Hume ſagt, (der ſelbſt mit dieſer Schwäche, — der Blödigkeit öffentlich zu reden, — behaftet war,) macht der erſte Verſuch zur Dreiſtigkeit, wenn er fehl ſchlägt, nur noch ſchüchterner, und es iſt kein anderes Mittel, als von ſeinem Umgange mit Perſonen, aus deren Urtheil über den Anſtand man ſich wenig macht, anhebend, allmählig von der vermeinten Wichtigkeit des Urtheils Anderer über uns abzukommen und ſich hierin innerlich auf den Fuß der Gleichheit mit ihnen zu ſchätzen. Die Gewohnheit hierin bewirkt die Freimüthigkeit, welche von der Blödigkeit und beleidigenden Dreiſtigkeit gleichweit entfernt iſt.

Wir ſympathiſiren zwar mit der Scham des Anderen, als einem Schmerz, aber nicht mit dem Zorn deſſelben, wenn er uns die Anreizung zu demſelben in dieſem Affect gegenwärtig erzählt; denn vor dem, der in dieſem Zuſtande iſt, iſt der, welcher ſeine Erzählung (von einer erlittenen Beleidigung) anhört, ſelbſt nicht ſicher.

Verwunderung (Verlegenheit, ſich in das Unerwartete zu finden,) iſt eine das natürliche Gedankenſpiel zuerſt hemmende, mithin unangenehme, dann aber das Zuſtrömen der Gedanken zu der unerwarteten Vorſtellung deſto mehr befördernde und daher angenehme Erregung des Gefühls; Erſtaunen heißt aber dieſer Affect eigentlich alsdann nur, wenn man dabei gar ungewiß wird, ob die Wahrnehmung wachend oder träumend geſchehe. Ein Neuling in der Welt verwundert ſich über Alles; wer aber mit dem Lauf der Dinge durch vielfältige Erfahrung bekannt geworden, macht es ſich zum Grundſatze, ſich über Nichts zu verwundern (nihil admirari). Wer hingegen mit forſchendem Blicke die Ordnung der Natur, in der großen Mannigfaltigkeit derſelben, nachdenkend verfolgt, geräth über eine Weisheit, deren er ſich nicht gewärtig war, in Erſtaunen; eine Bewunderung, von der man ſich nicht losreißen (ſich nicht genug verwundern) kann; welcher Affect aber alsdann nur durch die Vernunft angeregt wird, und eine Art von heiligem Schauer iſt, den Abgrund des Ueberſinnlichen ſich vor ſeinen Füßen eröffnen zu ſehen.

Von den Affecten, durch welche die Natur die Geſundheit mechaniſch befördert.

§. 77.

Durch einige Affecten wird die Geſundheit von der Natur mechaniſch befördert. Dahin gehört vornehmlich das Lachen und das Weinen†). Der Zorn, wenn man (doch ohne Widerſtand zu beſorgen) brav ſchelten darf, iſt zwar auch ein ziemlich ſicheres Mittel zur Verdauung, und manche Hausfrau hat keine andere innigliche Motion, als das Ausſchelten der Kinder und des Geſindes, wie dann auch, wenn ſich Kinder und Geſinde nur hiebei geduldig betragen, eine angenehme Müdigkeit der Lebenskraft durch die Maſchine ſich gleichförmig verbreitet; aber ohne Gefahr iſt dieſes Mittel doch auch nicht wegen des beſorglichen Widerſtandes jener Hausgenoſſen.

Das gutmüthige (nicht hämiſche, mit Bitterkeit verbundene) **Lachen** iſt dagegen beliebter und gedeihlicher; nämlich das, was man jenem Perſiſchen König hätte empfehlen ſollen, der einen Preis für den ausſetzte, „welcher ein neues Vergnügen erfinden würde." — Die dabei ſtoßweiſe (gleichſam convulſiviſch) geſchehende Ausathmung der Luft, (von welcher das Nieſen nur ein kleiner, doch auch belebender Effect iſt, wenn ihr Schall unverhalten ertönen darf,) ſtärkt durch die heilſame Bewegung des Zwerchfelles das Gefühl der Lebenskraft. Es mag nun ein gedungener Poſſenreißer (Harlekin) ſein, der uns zu lachen macht, oder ein zur Geſellſchaft der Freunde gehörender durchtriebener Schalk, der nichts Arges im Sinne zu haben ſcheint, „der es hinter den Ohren hat" und nicht mitlacht, ſondern mit ſcheinbarer Einfalt eine geſpannte

---

†) Statt dieſer Anfangsworte ſtehen in der 1. Ausg. als Ueberſchrift die Worte: „Sie ſind das Lachen und das Weinen."

Erwartung (wie eine geſpannte Saite) plötzlich losläßt; ſo iſt das Lachen immer Schwingung der Muskeln, die zur Verdauung gehören, welche dieſe weit beſſer befördert, als es die Weisheit des Arztes thun würde. Auch eine große Albernheit einer fehlgreifenden Urtheilskraft kann, — freilich aber auf Koſten des vermeintlich Klügeren, — ebendieſelbe Wirkung thun*).

Das Weinen, ein mit Schluchzen geſchehendes (convulſiviſches) Einathmen, wenn es mit Thränenguß verbunden iſt, iſt, als ein ſchmerzlinderndes Mittel, gleichfalls eine Vorſorge der Natur für die Geſundheit, und eine Witwe, die, wie man ſagt, ſich nicht will tröſten laſſen, d. i. die Ergießung der Thränen nicht gehindert wiſſen will, ſorgt, ohne es zu wiſſen, oder eigentlich zu wollen, für ihre Geſundheit. Ein Zorn, der in dieſem Zuſtande einträte, würde dieſen Erguß, aber zu ihrem Schaden, bald hemmen; obzwar nicht immer Wehmuth, ſondern auch Zorn Weiber und Kinder in Thränen verſetzen kann. — Denn das Gefühl ſeiner Ohnmacht gegen ein Uebel, bei einem ſtarken Affect, (es ſei des Zorns oder der Traurigkeit,) ruft die äußeren natürlichen Zeichen zum Beiſtande auf, die dann auch (nach dem Recht des Schwächeren) eine männliche Seele wenigſtens entwaffnen. Dieſer Ausdruck der Zärtlichkeit als Schwäche des Geſchlechts aber darf den theilnehmenden Mann nicht bis zum Weinen, aber doch wohl bis zur Thräne im Auge rühren; weil er im erſteren Falle ſich an ſeinem eigenen Geſchlecht vergreifen und ſo mit ſeiner Weiblichkeit dem ſchwächeren Theil nicht zum Schutze dienen, im zweiten aber gegen das andere Geſchlecht nicht die Theilnehmung beweiſen würde. welche ihm ſeine Männlichkeit zur Pflicht macht, nämlich dieſes in Schutz zu nehmen; wie es der Charakter, den die Ritterbücher dem tapferen Mann zueignen, mit ſich bringt, der gerade in dieſer Beſchützung geſetzt wird.

---

*) Beiſpiele von Letzterem kann man in Menge geben. Ich will aber nur eines anführen, was ich aus dem Munde der verſtorbenen Frau Gräfin von K—g habe; einer Dame, die die Zierde ihres Geſchlechts war. Bei ihr hatte der Graf Sagramoſo, der damals die Einrichtung des Maltheſerritterordens in Polen (aus der Ordination Oſtrog) zu beſorgen den Auftrag hatte, den Beſuch gemacht und zufälliger Weiſe war ein aus Königsberg gebürtiger, aber in Hamburg für die Liebhaberei einiger reichen Kaufleute zum Naturalienſammler und Aufſeher dieſer ihrer Cabinette angenommener Magiſter, der ſeine Verwandten in Preußen beſuchte, hinzugekommen, zu welchem der Graf, um doch etwas mit ihm zu reden, im gebrochenen Deutſch ſprach: „ick abe in Amburg eine Ant geabt (ich habe in Hamburg eine Tante gehabt); aber die iſt mir geſtorben.“ Flugs ergriff der Magiſter das Wort und fragte: „warum ließen Sie ſie nicht abziehen und ausſtopfen?“ Er nahm das Engliſche Wort Ant, welches Tante bedeutet, für Ente, und weil er gleich darauf fiel, ſie müſſe ſehr rar geweſen ſein, bedauerte er den großen Schaden. Man kann ſich vorſtellen, welches Lachen dieſes Mißverſtehen erregen muſte.

Warum aber lieben junge Leute mehr das tragiſche Schauſpiel und führen dieſes auch lieber auf, wenn ſie ihren Eltern etwa ein Feſt geben wollen; Alte aber lieber das Komiſche, bis zum Burlesken? Die Urſache des Erſteren iſt zum Theil ebendieſelbe, als die, welche die Kinder treibt, das Gefährliche zu wagen; vermuthlich durch einen Inſtinct der Natur, um ihre Kräfte zu verſuchen, zum Theil aber auch, weil bei dem Leichtſinn der Jugend, von den herzbeklemmenden oder ſchreckenden Eindrücken, ſobald das Stück geendigt iſt, keine Schwermuth übrig bleibt, ſondern nur eine angenehme Müdigkeit, nach einer ſtarken inneren Motion, welche aufs Neue zur Fröhlichkeit ſtimmt. Dagegen verwiſcht ſich bei Alten dieſer Eindruck nicht ſo leicht und ſie können die Stimmung zum Frohſinn nicht ſo leicht wieder in ſich hervorbringen. Ein Harlekin, der behenden Witz hat, bewirkt durch ſeine Einfälle eine wohlthätige Erſchütterung ihres Zwerchfells und der Eingeweide; wodurch der Appetit für die darauf folgende geſellſchaftliche Abendmahlzeit geſchärft und durch Geſprächigkeit gedeihlich wird.

Allgemeine Anmerkung.

Gewiſſe innere körperliche Gefühle ſind mit Affecten verwandt, ſind es aber doch nicht ſelbſt; weil ſie nur augenblicklich, vorübergehend ſind und von ſich keine Spur hinterlaſſen; dergleichen das Gräuſeln iſt, welches die Kinder anwandelt, wenn ſie von Ammen des Abends Geſpenſtererzählungen anhören. — Das Schauern, gleichſam mit kaltem Waſſer Uebergoſſenwerden, (wie beim Regenſchauer,) gehört auch dahin. Nicht die Wahrnehmung der Gefahr, ſondern der bloſe Gedanke von Gefahr, — obgleich man weiß, daß keine da iſt, — bringt dieſe Empfindung hervor, die, wenn ſie bloſe Anwandlung, nicht Ausbruch des Schrecks iſt, eben nicht unangenehm zu ſein ſcheint.

Der Schwindel und ſelbſt die Seekrankheit ſcheint ihrer Urſache nach in die Klaſſe ſolcher idealen Gefahren zu gehören. — Auf einem Bret, was auf der Erde liegt, kann man ohne Wanken fortſchreiten; liegt es aber über einem Abgrunde, oder für den, der nervenſchwach iſt, auch nur über einem Graben; ſo wird oft die leere Beſorgniß der Gefahr wirklich gefährlich. Das Schwanken eines Schiffes ſelbſt bei gelindem Winde iſt ein wechſelndes Sinken und Gehobenwerden. Bei dem Sinken iſt die Beſtrebung der Natur ſich zu heben, (weil alles Sinken überhaupt Vorſtellung von Gefahr bei ſich führt,) mithin die Bewegung des Magens und der Eingeweide von unten nach oben zu mit einem Anreiz zum Erbrechen mechaniſch verbunden, welcher alsdann noch vergrößert wird, wenn der Patient in der Kajüte zum Fenſter derſelben hinausſchaut und wechſelsweiſe bald den Himmel, bald die See in die Augen bekommt, wodurch die Täuſchung eines unter ihm weichenden Sitzes noch mehr gehoben wird.

Ein Acteur, der ſelbſt kalt iſt, übrigens aber nur Verſtand und ſtarkes Vermögen der Einbildungskraft beſitzt, kann durch einen affectirten (gekünſtelten) Affect oft mehr rühren, als durch den wahren. Ein ernſtlich Verliebter iſt in Gegenwart ſeiner Geliebten verlegen, ungeſchickt und wenig einnehmend. Einer aber, der blos den Verliebten macht und ſonſt Talent hat, kann ſeine Rolle ſo natürlich ſpielen, daß er die arme Betrogene in ſeine Schlingen bringt; gerade darum, weil ſein Herz unbefangen, ſein Kopf klar und er alſo im ganzen Beſitze des freien Gebrauchs ſeiner Geſchicklichkeit und Kräfte iſt, den Schein des Liebenden ſehr natürlich nachzumachen.

Das gutmüthige (offenherzige) Lachen iſt, (als zum Affect der Fröhlichkeit gehörend,) geſellig; das hämiſche (Grinſen) feindſelig. Der Zerſtreute, (wie Terraſſon mit der Nachtmütze ſtatt der Perrücke auf dem Kopf und dem Hute unter dem Arm, voll von dem Streit über den Vorzug der Alten und der Neuen in Anſehung der Wiſſenſchaften, gravitätiſch einhertretend,) gibt oft zum erſteren Anlaß; er wird belacht, darum aber doch nicht ausgelacht. Der nicht unverſtändige Sonderling wird belächelt, ohne daß es ihn was koſtet; er lacht mit. — Ein mechaniſcher (geiſtloſer) Lacher iſt ſchal und macht die Geſellſchaft ſchmacklos. Der darin gar nicht lacht, iſt entweder grämlich oder pedantiſch. — Kinder, vornehmlich Mädchen müſſen früh zum freimüthigen ungezwungenen Lächeln gewöhnt werden; denn die Erheiterung der Geſichtszüge hiebei drückt ſich nach und nach auch im Inneren ab und begründet eine Dispoſition zur Fröhlichkeit, Freundlichkeit und Geſelligkeit, welche dieſe Annäherung zur Tugend des Wohlwollens frühzeitig vorbereitet.

Einen in der Geſellſchaft zum Stichblatt des Witzes (zum Beſten) zu haben, ohne doch ſtachlicht zu ſein (Spott ohne Anzüglichkeit), gegen den der Andere mit dem ſeinigen zu ähnlicher Erwiederung gerüſtet, und ſo ein fröhliches Lachen in ſie zu bringen bereit iſt, iſt eine gutmüthige und zugleich cultivirende Belebung derſelben. Geſchieht dieſes aber auf Koſten eines Einfaltspinſels, den man, wie einen Ball, dem Anderen zuſchlägt, ſo iſt das Lachen, als ſchadenfroh, wenigſtens unfein, und geſchieht es an einem Schmarotzer, der ſich Schwelgens halber zum muthwilligen Spiele hingibt oder zum Narren machen läßt, ein Beweis vom ſchlechten Geſchmack ſowohl, als ſtumpfen moraliſchen Gefühl derer, die darüber aus vollem Halſe lachen können. Die Stelle eines Hofnarren aber, der zur wohlthätigen Erſchütterung des Zwerchfelles der höchſten Perſon durch Anſtichelung ihrer vornehmen Diener die Mahlzeit durch Lachen würzen ſoll, iſt, wie man es nimmt, über und unter aller Kritik.

Von den Leidenſchaften. †)

§. 78.

Die ſubjective Möglichkeit der Entſtehung einer gewiſſen Begierde, die vor der Vorſtellung ihres Gegenſtandes vorhergeht, iſt der Hang (propensio). — Die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Beſitznehmung dieſes Gegenſtandes, ehe man ihn noch kennt, [iſt] der Inſtinct, (wie der Begattungstrieb, oder der Elterntrieb des Thieres ſeine Junge zu ſchützen u. dgl.) — Die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende ſinnliche Begierde heißt Neigung (inclinatio). — Die Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, ſie, in Anſehung einer gewiſſen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, iſt die Leidenſchaft (passio animi).

Man ſieht leicht ein, daß Leidenſchaften, weil ſie ſich mit der ruhigſten Ueberlegung zuſammenpaaren laſſen, mithin nicht unbeſonnen ſein dürfen, wie der Affect, daher auch nicht ſtürmiſch und vorübergehend, ſondern ſich einwurzelnd, ſelbſt mit dem Vernünfteln zuſammen beſtehen können, — der Freiheit den größten Abbruch thun, und wenn der Affect ein Rauſch iſt, die Leidenſchaft eine Krankheit ſei, welche alle Arzneimittel verabſcheut und daher weit ſchlimmer iſt, als alle jene vorübergehende Gemüthsbewegungen, die doch wenigſtens den Vorſatz rege machen, ſich zu beſſern; ſtatt deſſen die letztere eine Bezauberung iſt, die auch die Beſſerung ausſchlägt.

Man benennt die Leidenſchaft mit dem Worte Sucht (Ehrſucht, Rachſucht, Herrſchſucht u. dgl.), außer die der Liebe nicht, in dem Verliebtſein. Die Urſache iſt, weil, wenn die letztere Begierde (durch den Genuß) befriedigt worden, die Begierde, wenigſtens in Anſehung ebenderſelben Perſon, zugleich aufhört, mithin man wohl ein leidenſchaftliches Verliebtſein, (ſo lange der andere Theil in der Weigerung beharrt,) aber keine phyſiſche Liebe als Leidenſchaft aufführen kann; weil ſie in Anſehung des Objects nicht ein *beharrliches* Princip enthält. Leidenſchaft ſetzt immer eine Maxime des Subjects voraus, nach einem, von der Neigung ihm vorgeſchriebenen Zwecke zu handeln. Sie iſt alſo jederzeit mit der Vernunft deſſelben verbunden und bloſen Thieren kann man keine Leidenſchaften beilegen; ſo wenig wie reinen Vernunftweſen. Ehrſucht, Rachſucht u. ſ. w., weil ſie nie vollkommen befriedigt ſind, werden eben darum unter die Leidenſchaften gezählt, als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel gibt.

---

†) 1. Ausg.: „Vom Begehrungsvermögen.“

§. 79.

Leidenſchaften ſind Krebsſchäden für die praktiſche Vernunft und mehrentheils unheilbar; weil der Kranke nicht geheilt ſein will und ſich der Herrſchaft des Grundſatzes entzieht, durch den dieſes allein geſchehen könnte. Die Vernunft geht auch im Sinnlichpraktiſchen vom Allgemeinen zum Beſonderen nach dem Grundſatze: nicht Einer Neigung zu gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu ſtellen, ſondern darauf zu ſehen, daß jene mit der Summe *aller* Neigungen zuſammen beſtehen könne. — Die *Ehrbegierde* eines Menſchen mag immer eine durch die Vernunft gebilligte Richtung ſeiner Neigung ſein; aber der Ehrbegierige will doch auch von Anderen geliebt ſein, er bedarf gefälligen Umgang mit Anderen, Erhaltung ſeines Vermögenszuſtandes u. dgl. mehr. Iſt er nun aber *leidenſchaftlich*-ehrbegierig, ſo iſt er blind für dieſe Zwecke, wozu ihn doch ſeine Neigungen gleichfalls einladen, und daß er von Anderen gehaßt, oder im Umgange geflohen zu werden, oder durch Aufwand zu verarmen Gefahr lauft, — das überſieht er Alles. Es iſt Thorheit, (den *Theil* ſeines Zwecks zum *Ganzen* zu machen,) die der Vernunft ſelbſt in ihrem formalen Princip gerade widerſpricht.

Daher ſind Leidenſchaften nicht blos, wie die Affecten, *unglückliche* Gemüthsſtimmungen, die mit vielen Uebeln ſchwanger gehen, ſondern auch ohne Ausnahme *böſe*, und die gutartigſte Begierde, wenn ſie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend z. B. der Wohlthätigkeit gehörte, iſt doch (der Form nach), ſobald ſie in Leidenſchaft ausſchlägt, nicht blos pragmatiſch verderblich, ſondern auch moraliſch verwerflich.

Der Affect thut einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrſchaft über ſich ſelbſt. Die Leidenſchaft gibt ſie auf und findet ihre Luſt und Befriedigung am Sklavenſinne. Weil indeſſen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur inneren Freiheit doch nicht nachläßt, ſo ſeufzt der Unglückliche unter ſeinen Ketten, von denen er ſich gleichwohl nicht losreißen kann; weil ſie gleichſam ſchon mit ſeinen Gliedmaßen verwachſen ſind.

Gleichwohl haben die Leidenſchaften auch ihre Lobredner gefunden, (denn wo finden die ſich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundſätzen Platz genommen hat?) und es heißt: „daß nie etwas Großes in der Welt ohne heftige Leidenſchaften ausgerichtet worden, und die Vorſehung ſelbſt habe ſie weislich gleich als Springfedern in die menſchliſche Natur gepflanzt." — Von den mancherlei Neigungen mag man wohl dieſes zugeſtehen, derer, als eines natürlichen und thieriſchen Bedürfniſſes, die lebende Natur, (ſelbſt die des Menſchen) nicht entbehren kann. Aber daß ſie Leidenſchaften werden dürften, ja wohl gar ſollten, hat die Vorſehung nicht gewollt und ſie in dieſem Geſichtspunct vorſtellig zu machen, mag einem Dichter verziehen werden, (nämlich mit Pope zu ſagen: „iſt die Vernunft nun ein Magnet, ſo ſind die Leidenſchaften Winde";) aber der Philoſoph darf dieſen Grundſatz nicht an ſich kommen laſſen, ſelbſt nicht um ſie als eine proviſoriſche Veranſtaltung der Vorſehung zu preiſen, welche abſichtlich, ehe das menſchliche Geſchlecht zum gehörigen Grade der Cultur gelangt wäre, ſie in die menſchliche Natur gelegt hätte.

Eintheilung der Leidenſchaften.

Sie werden in die Leidenſchaften der natürlichen (angebornen), und die der aus der Cultur der Menſchen hervorgehenden (erworbenen) Neigung eingetheilt.

Die Leidenſchaften der **erſteren** Gattung ſind die Freiheits- und Geſchlechtsneigung, beide mit Affect verbunden. Die der

zweiten Gattung ſind Ehrſucht, Herrſchſucht und Habſucht, welche nicht mit dem Ungeſtüm eines Affects, ſondern mit der Beharrlichkeit einer auf gewiſſe Zwecke angelegten Maxime verbunden ſind. Jene können erhitzte (passiones ardentes), dieſe, wie der Geiz, kalte Leidenſchaften (frigidae) genannt werden. Alle Leidenſchaften aber ſind immer nur von Menſchen auf Menſchen, nicht auf Sachen gerichtete Begierden, und man kann zu einem fruchtbaren Acker, oder dergleichen Kuh, zwar zur Benutzung derſelben viel Neigung, aber keine Affection, (welche in der Neigung zur Gemeinſchaft mit Anderen beſteht,) haben; viel weniger eine Leidenſchaft.

A.

Von der Freiheitsneigung als Leidenſchaft.

§. 80.

Sie iſt die heftigſte unter allen am Naturmenſchen, in einem Zuſtande, da er es nicht vermeiden kann, mit Anderen in wechſelſeitige Anſprüche zu kommen.

Wer nur nach eines Anderen Wahl glücklich ſein kann, (dieſer mag nun ſo wohlwollend ſein, als man immer will,) fühlt ſich mit Recht unglücklich. Denn welche Gewährleiſtung hat er, daß ſein mächtiger Nebenmenſch in dem Urtheile über das Wohl mit dem ſeinen zuſammenſtimmen werde? — Der Wilde, (noch nicht an Unterwürfigkeit Gewöhnte) kennt kein größeres Unglück, als in dieſe zu gerathen, und das mit Recht, ſo lange noch kein öffentliches Geſetz ihn ſichert; bis ihn Diſciplin allmählig dazu geduldig gemacht hat. Daher ſein Zuſtand des beſtändigen Krieges, in der Abſicht Andere ſo weit, wie möglich von ſich entfernt zu halten und in Wüſteneien zerſtreut zu leben. Ja das Kind, welches ſich nur eben dem mütterlichen Schooße entwunden hat, ſcheint, zum Unterſchiede von allen anderen Thieren, blos deswegen mit lautem Geſchrei in die Welt zu treten, weil es ſein Unvermögen, ſich ſeiner Gliedmaßen zu bedienen, für Zwang anſieht und ſo ſeinen Anſpruch auf Freiheit, (wovon kein anderes Thier eine Vorſtellung hat,) ſofort ankündigt*). Nomadiſche Völker, die, indem ſie (als Hirtenvölker) an keinen Boden geheftet ſind, z. B. die Araber, hängen ſtark an ihrer, obgleich nicht völlig zwangsfreien Lebensart und haben dabei einen ſo hohen Geiſt, mit Verachtung auf die ſich anbauenden Völker herabzuſehen, daß die davon unzertrennliche Mühſeligkeit in Jahrtauſenden ſie davon nicht hat abwendig machen können. Bloſe Jagdvölker (Olenni-Tunguſi†)) haben ſich gar durch dieſes Freiheitsgefühl (von den anderen mit ihnen verwandten Stämmen getrennt) wirklich veredelt. — So erweckt nicht allein der Freiheitsbegriff unter moraliſchen Geſetzen einen Affect, der Enthuſiasmus genannt wird, ſondern die blos ſinnliche Vorſtellung der äußeren Freiheit erhebt die Neigung, darin zu beharren oder ſie zu erweitern, durch die Analogie mit dem Rechtsbegriffe bis zur heftigen Leidenſchaft.

Man nennt bei bloſen Thieren auch die heftigſte Neigung (z. B. der Geſchlechtsvermiſchung) nicht Leidenſchaft; weil ſie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet und womit die Leidenſchaft in Colliſion kommt; deren Ausbruch alſo dem Menſchen zugerechnet werden kann. — Man ſagt zwar von Menſchen, daß ſie gewiſſe Dinge leidenſchaftlich lieben, (den Trunk, das Spiel, die Jagd,) oder haſſen (z. B. den Biſam, den Branntwein); aber man nennt dieſe verſchiedenen Neigungen oder Abneigungen nicht eben ſo viel Leidenſchaften, weil es nur ſo viel verſchiedene Inſtincte, d. i. ſo vielerlei blos-Leidendes im Begehrungsvermögen ſind und daher nicht nach den Objecten des Begehrungsvermögens, als Sachen, (deren es unzählige gibt,) ſondern nach dem Princip des Gebrauchs oder Mißbrauchs, den Menſchen von ihrer Perſon und Freiheit unter einander machen, da ein Menſch den anderen blos zum Mittel ſeiner Zwecke macht, claſſificirt zu werden verdienen. — Leidenſchaften gehen eigentlich nur auf Menſchen und können auch nur durch ſie befriedigt werden.

---

*) Lucrez, als Dichter, wendet dieſes in der That merkwürdige Phänomen im Thierreiche anders:

Vagituque locum lugubri complet, ut aequum 'st
Quoi tantum'n vita restet transire malorum!

Dieſen Proſpect kann das neugeborne Kind nun wohl nicht haben; aber daß das Gefühl der Unbehaglichkeit in ihm nicht vom körperlichen Schmerz, ſondern von einer dunkeln Idee (oder dieſer analogen Vorſtellung) von Freiheit und der Hinderniß derſelben, dem Unrecht, herrühre, entdeckt ſich durch die, ein paar Monate nach der Geburt, ſich mit ſeinem Geſchrei verbindenden Thränen; welches eine Art von Erbitterung anzeigt, wenn es ſich gewiſſen Gegenſtänden zu nähern, oder überhaupt nur ſeinen Zuſtand zu verändern beſtrebt iſt und daran ſich gehindert fühlt. — Dieſer Trieb, ſeinen Willen zu haben und die Verhinderung daran als eine Beleidigung aufzunehmen, zeichnet ſich durch ſeinen Ton auch beſonders aus und läßt eine Bösartigkeit hervorſcheinen, welche die Mutter zu beſtrafen ſich genöthigt ſieht, aber gewöhnlich durch noch heftigeres Schreien erwiedert wird. Ebendaſſelbe geſchieht, wenn es durch ſeine eigene Schuld fällt. Die Jungen anderer Thiere ſpielen, die des Menſchen zanken frühzeitig unter einander, und es iſt, als ob ein gewiſſer Rechtsbegriff, (der ſich auf die äußere Freiheit bezieht,) ſich mit der Thierheit zugleich entwickele und nicht etwa allmählig erlernt werde.

†) 1. Ausg.: „(wie die Olenni-Tunguſi)“

Dieſe Leidenſchaften ſind Ehrſucht, Herrſchſucht, Habſucht.

Da ſie Neigungen ſind, welche blos auf den Beſitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen, ſo haben ſie inſofern den Anſtrich der Vernunft: nämlich der Idee eines mit der Freiheit verbundenen Vermögens, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können, nachzuſtreben. Der Beſitz der Mittel zu beliebigen Abſichten reicht allerdings viel weiter, als die auf eine einzelne Neigung und deren Befriedigung gerichtete Neigung. — Sie können auch daher Neigungen des Wahnes genannt werden, welcher darin beſteht: die bloſe Meinung Anderer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleich zu ſchätzen.

B.

Von der Rachbegierde †) als Leidenſchaft.

§. 81.

Da Leidenſchaften nur von Menſchen auf Menſchen gerichtete Neigungen ſein können, ſofern dieſe auf mit einander zuſammenſtimmende oder einander widerſtreitende Zwecke gerichtet, d. i. Liebe oder Haß ſind; der Rechtsbegriff aber, weil er unmittelbar aus dem Begriff der äußeren Freiheit hervorgeht, weit wichtiger und den Willen weit ſtärker bewegender Antrieb iſt, als der des Wohlwollens; ſo iſt der Haß aus dem erlittenen Unrecht, d. i. die Rachbegierde eine Leidenſchaft, welche aus der Natur des Menſchen unwiderſtehlich hervorgeht und, ſo bösartig ſie auch iſt, doch die Maxime der Vernunft, vermöge der erlaubten Rechtsbegierde, deren Analogon jene iſt, mit der Neigung verflochten und eben dadurch eine der heftigſten und am Tiefſten ſich einwurzelnden Leidenſchaften; die, wenn ſie erloſchen zu ſein ſcheint, doch immer noch ingeheim einen Haß, Groll genannt, als ein unter der Aſche glimmendes Feuer überbleiben läßt.

---

†) I. Ausg.: „Von der Rechtsbegierde als Leidenſchaft."

Die Begierde, in einem Zuſtande mit ſeinen Mitmenſchen und in Verhältniß zu ihnen zu ſein, da Jedem das zu Theil werden kann, was das Recht will, iſt freilich keine Leidenſchaft, ſondern ein Beſtimmungsgrund der freien Willkühr durch reine praktiſche Vernunft. Aber die Erregbarkeit derſelben durch bloſe Selbſtliebe, d. i. nur zu ſeinem Vortheil, nicht zum Behufe einer Geſetzgebung für Jedermann, iſt ſinnlicher Antrieb des Haſſes, nicht der Ungerechtigkeit, ſondern des gegen uns Ungerechten; welche Neigung, (zu verfolgen und zu zerſtören,) da ihr eine Idee, obzwar freilich ſelbſtſüchtig angewandt, zum Grund liegt, die Rechtsbegierde gegen den Beleidiger in Leidenſchaft der Wiedervergeltung verwandelt, die oft bis zum Wahnſinne heftig iſt, ſich ſelbſt dem Verderben auszuſetzen, wenn nur der Feind demſelben nicht entrinnt und (in der Blutrache) dieſen Haß gar ſelbſt zwiſchen Völkerſchaften erblich zu machen; weil, wie es heißt, das Blut des Beleidigten, aber noch nicht Gerächten, ſchreie, bis das unſchuldig vergoſſene Blut wieder durch Blut, — ſollte es auch das eines ſeiner unſchuldigen Nachkommen ſein, — abgewaſchen wird.

C.

Von der Neigung zum Vermögen, Einfluß überhaupt auf andere Menſchen zu haben.

§. 82.

Dieſe Neigung nähert ſich am Meiſten der techniſch-praktiſchen Vernunft, d. i. der Klugheitsmaxime. — Denn anderer Menſchen Neigungen in ſeine Gewalt zu bekommen, um ſie nach ſeinen Abſichten lenken und beſtimmen zu können, iſt beinahe eben ſo viel, als im Beſitz Anderer, als bloſer Werkzeuge ſeines Willens zu ſein. Kein Wunder, daß das Streben nach einem ſolchen Vermögen, auf Andere Einfluß zu haben, Leidenſchaft wird.

Dieſes Vermögen enthält gleichſam eine dreifache Macht in ſich: Ehre, Gewalt und Geld; durch die, wenn man im Beſitz derſelben iſt, man jedem Menſchen, wenn nicht durch einen dieſer Einflüſſe, doch durch den anderen beikommen und ihn zu ſeinen Abſichten brauchen kann. — Die Neigungen hiezu, wenn ſie Leidenſchaften werden, ſind Ehrſucht, Herrſchſucht und Habſucht. Freilich daß hier der Menſch der Geck (Betrogene) ſeiner eigenen Neigungen wird und im Gebrauche ſolcher Mittel ſeinen Endzweck verfehlt; aber wir reden hier auch nicht von Weisheit, welche gar keine Leidenſchaften verſtattet, ſondern nur von der Klugheit, mit welcher man die Narren handhaben kann.

Die Leidenſchaften überhaupt aber, ſo heftig ſie auch immer, als ſinnliche Triebfedern, ſein mögen, ſind doch in Anſehung deſſen, was die Vernunft dem Menſchen vorſchreibt, lauter Schwächen. Daher das Vermögen des geſcheuten Mannes, jene zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, verhältnißmäßig deſto kleiner ſein darf, je größer die Leidenſchaft iſt, die den anderen Menſchen beherrſcht.

Ehrſucht iſt die Schwäche der Menſchen, wegen der man auf ſie durch ihre Meinung, Herrſchſucht durch ihre Furcht und Habſucht durch ihr eigenes Intereſſe Einfluß haben kann. — Allerwärts ein Sklavenſinn, durch den, wenn ſich ein Anderer deſſelben bemächtigt, er das Vermögen hat, ihn durch ſeine eigenen

Neigungen zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen. — Das Bewußtſein aber dieſes Vermögens an ſich und des Beſitzes der Mittel, ſeine Neigungen zu befriedigen, erregt die Leidenſchaft mehr noch, als der Gebrauch derſelben.

a.

Ehrſucht.

§. 83.

Sie iſt nicht Ehrliebe, eine Hochſchätzung, die der Menſch von Anderen, wegen ſeines inneren (moraliſchen) Werthes, erwarten darf, ſondern Beſtreben nach Ehrenruf, wo es am Schein genug iſt. Man darf dem Hochmuth, (einem Anſinnen an Andere, ſich ſelbſt in Vergleichung mit uns ſelbſt, gering zu ſchätzen, eine Thorheit, die ihrem eigenen Zweck zuwiderhandelt,) — dieſem Hochmuth, ſage ich, darf man nur ſchmeicheln, ſo hat man durch dieſe Leidenſchaft des Thoren über ihn Gewalt. Schmeichler*), Jaherren, die einem bedeutenden Manne gern das große Wort einräumen, nähren dieſe ihn ſchwach machende Leidenſchaft und ſind die Verderber der Großen und Mächtigen, die ſich dieſem Zauber hingeben.

Hochmuth iſt eine verfehlte, ihrem eigenen Zwecke entgegenhandelnde Ehrbegierde, und kann nicht als ein abſichtliches Mittel, andere Menſchen, (die er von ſich abſtößt,) zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen, angeſehen werden; vielmehr iſt der Hochmüthige das Inſtrument der Schelme, Narr genannt. Einſtmals fragte mich ein ſehr vernünftiger, rechtſchaffener Kaufmann: „warum der Hochmüthige auch jederzeit niederträchtig ſei,“ (jener hatte nämlich die Erfahrung gemacht: daß der mit ſeinem Reichthum, als überlegener Handelsmacht, Großthuende, beim nachher eingetretenen Verfall ſeines Vermögens, ſich auch kein Bedenken machte, zu kriechen.) Meine Meinung war dieſe: daß, da der Hochmuth das Anſinnen an einen Anderen iſt, ſich ſelbſt, in Vergleichung mit jenem, zu *verachten*, ein ſolcher Gedanke aber Niemand in den Sinn kommen kann, als nur dem, welcher ſich ſelbſt zu Niederträchtigkeit bereit fühlt, der Hochmuth an ſich ſchon von der Niederträchtigkeit ſolcher Menſchen ein nie trügendes vorbedeutendes Kennzeichen abgebe.

---

*) Das Wort Schmeichler hat wohl uranfänglich Schmiegler heißen ſollen, (einen, der ſich ſchmiegt und biegt,) um einen einbilderiſchen Mächtigen, ſelbſt durch ſeinen Hochmuth, nach Belieben zu leiten; ſo wie das Wort Heuchler, (eigentlich ſollte es Häuchler geſchrieben werden,) einen, ſeine fromme Demuth vor einem vielvermögenden Geiſtlichen durch in ſeine Rede gemiſchte Stoßſeufzer vorſpiegelnden Betrüger — hat bedeuten ſollen.

b.

Herrſchſucht.

Dieſe Leidenſchaft iſt an ſich ungerecht und ihre Aeußerung bringt Alles wider ſich auf. Sie fängt aber von der Furcht an, von Anderen beherrſcht zu werden und iſt darauf bedacht, ſich bei Zeiten in den Vortheil der Gewalt über ſie zu ſetzen; welches doch ein mißliches und ungerechtes Mittel dazu iſt, andere Menſchen zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen; weil es theils den Widerſtand aufruft, und *unklug*, theils der Freiheit unter Geſetzen, worauf Jedermann Anſpruch machen kann, zuwider und *ungerecht* iſt. — Was die *mittelbare* Beherrſchungskunſt betrifft, z. B. die des weiblichen Geſchlechtes durch Liebe, die es dem männlichen gegen ſich einflößt, dieſes zu ſeinen Abſichten zu brauchen, ſo iſt ſie unter jenem Titel nicht mit begriffen; weil ſie keine Gewalt bei ſich führt, ſondern den Unterthänigen durch ſeine eigenen Neigungen zu beherrſchen und zu feſſeln weiß. — Nicht als ob der weibliche Theil unſerer Gattung von der Neigung, über den männlichen zu herrſchen, frei wäre, (wovon gerade das Gegentheil wahr iſt,) ſondern weil es ſich nicht deſſelben *Mittels* zu dieſer Abſicht, als das männliche bedient; nämlich nicht des Vorzuges der *Stärke*, (als welche hier unter dem Worte *herrſchen* gemeint iſt,) ſondern der *Reize*, welche eine Neigung des anderen Theiles, beherrſcht zu werden, in ſich enthält.

c.

Habſucht.

Geld iſt die Looſung, und wen Plutus begünſtigt, vor dem öffnen ſich alle Pforten, die vor dem minder Reichen verſchloſſen ſind. Die Erfindung dieſes Mittels, welches ſonſt keine Brauchbarkeit hat, (wenigſtens nicht haben darf,) als blos zum Verkehr des Fleißes der Menſchen, hiemit aber auch alles Phyſiſchguten unter ihnen zu dienen, vornehmlich nachdem es durch Metalle repräſentirt wird, hat eine Habſucht hervorgebracht, die zuletzt, auch ohne Genuß, in dem bloſen Beſitze, ſelbſt mit Verzichtthuung (des Geizigen) auf allen Gebrauch, eine Macht enthält, von der man glaubt, daß ſie den Mangel jeder anderen zu erſetzen hinreichend ſei. Dieſe ganz geiſtloſe, wenngleich nicht immer moraliſch verwerfliche, doch blos mechaniſch geleitete Leidenſchaft, welche vornehmlich dem Alter (zum Erſatz ſeines natürlichen Unvermögens) anhängt und die jenem allgemeinen Mittel, ſeines großen Einfluſſes halber, auch ſchlechthin den Namen eines *Vermögens* verſchafft hat, iſt eine ſolche, die, wenn ſie eingetreten iſt, keine Abänderung verſtattet und, wenn die erſte der dreien *gehaßt*, die zweite *gefürchtet*, ſie, als die dritte, *verachtet* macht*).

Von der Neigung des Wahnes als Leidenſchaft.

§. 84.

Unter dem *Wahne*, als einer Triebfeder der Begierden, verſtehe ich die innere praktiſche Täuſchung, das Subjective in der Bewegurſache für objectiv zu halten. — Die Natur will von Zeit zu Zeit ſtärkere Erregungen der Lebenskraft, um die Thätigkeit des Menſchen aufzufriſchen, damit er nicht im bloſen *Genießen* das Gefühl des Lebens gar einbüße. Zu dieſem Zwecke hat ſie ſehr weiſe und wohlthätig dem von Natur faulen Menſchen Gegenſtände, ſeiner Einbildung nach, als wirkliche Zwecke (Erwer-

---

*) Hier iſt die Verachtung im moraliſchen Sinne zu verſtehen; denn im bürgerlichen, wenn es ſich zutrifft, daß, wie Pope ſagt: „der Teufel in einem goldenen Regen von funfzig auf hundert dem Wucherer in den Schooß fällt und ſich ſeiner Seele bemächtigt," *bewundert* vielmehr der große Haufe den Mann, der ſo große Handelsweisheit beweiſet.

bungsarten von Ehre, Gewalt und Geld) vorgeſpiegelt, die ihm, der ungern ein Geſchäft unternimmt, doch genug zu ſchaffen machen und mit Nichtsthun viel zu thun geben; wobei das Intereſſe, was er daran nimmt, eine Intereſſe des bloſen Wahnes iſt und die Natur alſo wirklich mit dem Menſchen ſpielt und ihn (das Subject) zu ſeinem Zwecke ſpornt; indeſſen daß dieſer in der Ueberredung ſteht (objectiv), ſich ſelbſt einen eigenen Zweck geſetzt zu haben. — Dieſe Neigungen des Wahnes ſind, gerade darum, weil die Phantaſie dabei Selbſtſchöpferin iſt, dazu geeignet, um im höchſten Grade leidenſchaftlich zu werden, vornehmlich wenn ſie auf einen Wettſtreit der Menſchen angelegt ſind.

Die Spiele des Knaben im Ballſchlagen, Ringen, Wettrennen, Soldatenſpielen; weiterhin des Mannes im Schach- und Kartenſpiel, (wo in der einen Beſchäftigung der bloſe Vorzug des Verſtandes, in der zweiten zugleich der baare Gewinn beabſichtigt wird;) endlich des Bürgers, der in öffentlichen Geſellſchaften mit Faro oder Würfeln ſein Glück verſucht, — werden insgeſammt unwiſſentlich von der weiſeren Natur zu Wagſtücken, ihre Kräfte im Streit mit Anderen zu verſuchen, angeſpornt; eigentlich damit die Lebenskraft überhaupt vor dem Ermatten bewahrt und rege erhalten werde. Zwei ſolche Streiter glauben, ſie ſpielen unter ſich; in der That aber ſpielt die Natur mit beiden, wovon ſie die Vernunft klar überzeugen kann, wenn ſie bedenken, wie ſchlecht die von ihnen gewählten Mittel zu ihrem Zwecke paſſen. — Aber das Wohlbefinden während dieſer Erregung, weil es ſich mit (obgleich übelgedeuteten) Ideen des Wahnes verſchwiſtert, iſt eben darum die Urſache eines Hanges zur heftigſten und lange dauernden Leidenſchaft.*)

Neigungen des Wahnes machen den ſchwachen Menſchen abergläubiſch und den Abergläubigen ſchwach, d. i. geneigt, von Umſtänden, die keine Natururſachen (etwas zu fürchten oder zu hoffen) ſein können, dennoch intereſſante Wirkungen zu erwarten. Jäger, Fiſcher, auch Spieler (vornehmlich in Lotterien) ſind abergläubiſch und der Wahn, der zu der Täuſchung: das Subjective für objectiv, die Stimmung des inneren Sinnes für Erkenntniß der Sache ſelbſt zu nehmen, verleitet, macht zugleich den Hang zum Aberglauben begreiflich.

---

*) Ein Mann in Hamburg, der ein anſehnliches Vermögen daſelbſt verſpielt hatte, brachte nun ſeine Zeit mit Zuſehen der Spielenden zu. Ihn fragte ein Anderer, wie ihm zu Muthe wäre, wenn er daran dächte, ein ſolches Vermögen einmal gehabt zu haben. Der Erſtere antwortete: „wenn ich es noch einmal beſäße, ſo wüßte ich doch nicht, es auf angenehmere Art anzuwenden.“

Von dem höchſten phyſiſchen Gut.

§. 85.

Der größte Sinnengenuß, der gar keine Beimiſchung von Ekel bei ſich führt, iſt, im geſunden Zuſtande, Ruhe nach der Arbeit. — Der Hang zur Ruhe ohne vorhergehende Arbeit in jenem Zuſtande iſt Faulheit. — Doch iſt eine etwas lange Weigerung, wiederum an ſeine Geſchäfte zu gehen, und das ſüße **far niente** zur Kräftenſammlung darum noch nicht Faulheit; weil man (auch im Spiel) angenehm und doch zugleich nützlich beſchäftigt ſein kann, und auch der Wechſel der Arbeiten, ihrer ſpecifiſchen Beſchaffenheit nach, zugleich ſo vielfältige Erholung iſt; dahingegen an eine ſchwere unvollendet gelaſſene Arbeit wieder zu gehen, ziemliche Entſchloſſenheit erfordert.

Untern den drei Laſtern: Faulheit, Feigheit und Falſchheit, ſcheint das erſtere das verächtlichſte zu ſein. Allein in dieſer Beurtheilung kann man dem Menſchen oft ſehr unrecht thun. Denn die Natur hat auch den Abſcheu vor anhaltender Arbeit manchem Subject weislich in ſeinen für ihn ſowohl, als Andere heilſamen Inſtinct gelegt; weil dieſes etwa keinen langen oder oft wiederholten Kräftenaufwand ohne Erſchöpfung vertrug, ſondern gewiſſer Pauſen der Erholung bedurfte. Demetrius hätte daher nicht ohne Grund immer auch dieſer Unholdin (der Faulheit) einen Altar beſtimmen können; indem, wenn nicht Faulheit noch dazwiſchen träte, die raſtloſe Bosheit weit mehr Uebels, als jetzt noch iſt, in der Welt verüben würde †); wenn nicht Feigheit ſich der Menſchen erbarmte, der kriegeriſche Blutdurſt die Menſchen bald aufreiben würde, und, wäre nicht Falſchheit, (da nämlich unter vielen, ſich zum Complott vereinigenden Böſewichtern in großer Zahl [z. B. in einem Regiment] immer Einer ſein wird, der es verräth,) bei der angebornen Bösartigkeit der menſchlichen Natur ganze Staaten bald geſtürzt ſein würden.

---

†) 1. Ausg.: „verübt"

Die ſtärkſten Antriebe der Natur, welche die Stelle der unſichtbar das menſchliche Geſchlecht durch eine höhere, das phyſiſche Weltbeſte allgemein beſorgende Vernunft (des Weltregierers) vertreten, ohne daß menſchliche Vernunft dazu hinwirken darf, ſind Liebe zum Leben, und Liebe zum Geſchlecht; die erſtere, um das Individuum, die zweite, um die Species zu erhalten, da dann durch Vermiſchung der Geſchlechter im Ganzen das Leben unſerer mit Vernunft begabten Gattung fortſchreitend erhalten wird, ungeachtet dieſe abſichtlich an ihrer eigenen Zerſtörung (durch Kriege) arbeitet; welche doch die immer an Cultur wachſenden vernünftigen Geſchöpfe, ſelbſt mitten in Kriegen, nicht hindert, dem Menſchengeſchlechte in kommenden Jahrhunderten einen Glückſeligkeitszuſtand, der nicht mehr rückgängig ſein wird, im Proſpect unzweideutig vorzuſtellen.

Von dem höchſten moraliſch-phyſiſchen Gut.

§. 86.

Die beiden Arten des Gutes, das phyſiſche und moraliſche, können nicht zuſammen gemiſcht werden;†) denn ſo würden ſie ſich neutraliſiren und zum Zwecke der wahren Glückſeligkeit gar nicht hinwirken; ſondern Neigungen zum Wohlleben und zur Tugend im Kampfe mit einander, und Einſchränkung des Princips der erſteren durch das der letzteren machen zuſammenſtoßend den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Theil nach ſinnlichen, dem anderen aber moraliſch intellectuellen Menſchen aus; der aber, weil im Gebrauch die Vermiſchung ſchwerlich abzuhalten iſt, einer Zerſetzung durch ge-

---

†) 1. Ausg.: „Beide können nicht zuſammen gemiſcht werden;“ u. ſ. w.

genwirkende Mittel (reagentia) bedarf, um zu wiſſen, welches die Elemente und die Proportion ihrer Verbindung iſt, die, mit einander vereinigt, den Genuß einer geſitteten Glückſeligkeit verſchaffen können.

Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange iſt die Humanität. Es kommt hier nicht auf den Grad des erſteren an; denn da fordert Einer viel, der Andere wenig, was ihm dazu erforderlich zu ſein dünkt, ſondern nur auf die Art des Verhältniſſes, wie die Neigung zum Erſteren durch das Geſetz des Letzteren eingeſchränkt werden ſoll.

Die Umgänglichkeit iſt auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung wird oft zur Leidenſchaft. Wenn aber gar der geſellſchaftliche Genuß, prahleriſch, durch Verſchwendung erhöht wird, ſo hört dieſe falſche Umgänglichkeit auf, Tugend zu ſein, und iſt ein Wohlleben, was der Humanität Abbruch thut.

Muſik, Tanz und Spiel machen eine ſprachloſe Geſellſchaft aus, (denn die wenigen Worte, die zu letzterem nöthig ſind, begründen keine Converſation, welche wechſelſeitige Mittheilung der Gedanken fordert.) Das Spiel, welches, wie man vorgibt, nur zur Ausfüllung des Leeren der Converſation nach der Tafel dienen ſoll, iſt doch gemeiniglich die Hauptſache; als Erwerbmittel, wobei Affecten ſtark bewegt werden, wo eine gewiſſe Convention des Eigennutzes, einander mit der größten Höflichkeit zu plündern, errichtet und ein völliger Egoismus, ſo lange das Spiel dauert, zum Grundſatze gelegt wird, den Keiner verleugnet; von welcher Converſation, bei aller Cultur, die ſie in ſeinen Manieren bewirken mag, die Vereinigung des geſelligen Wohllebens mit der Tugend, und hiemit die wahre Humanität ſchwerlich ſich wahre Beförderung verſprechen dürfte.

Das Wohlleben, was zu der letzteren noch am Beſten zuſammenzuſtimmen ſcheint, iſt eine gute Mahlzeit in guter (und, wenn es ſein kann, auch abwechſelnder) Geſellſchaft; von der Cheſterfield ſagt: daß ſie nicht unter der Zahl der Grazien und auch nicht über die der Muſen ſein müſſe.*)

Wenn ich eine Tiſchgeſellſchaft aus lauter Männern von Geſchmack (äſthetiſch vereinigt) nehme**), ſo wie ſie nicht blos gemeinſchaftlich eine Mahlzeit, ſondern einander ſelbſt zu genießen die Abſicht haben, (da dann ihre Zahl nicht viel über die Zahl der Grazien betragen kann;) ſo muß dieſe kleine Tiſchgeſellſchaft nicht ſowohl die leibliche Befriedigung, — die ein Jeder auch für ſich allein haben kann, — ſondern das geſellige Vergnügen, wozu jene nur das Vehikel zu ſein ſcheinen muß, zur Abſicht haben; wo dann jede Zahl eben hinreichend iſt, um die Unterredung nicht ſtocken, oder auch in abgeſonderten kleinen Geſellſchaften mit dem nächſten Beiſitzer ſich theilen zu laſſen, befürchtet werden darf. Das Letztere iſt gar kein Converſationsgeſchmack, der immer Cultur bei ſich führen muß, wo immer Einer mit Allen, (nicht blos mit ſeinem Nachbar) ſpricht; da hingegen die ſogenannten feſtlichen Tractamente (Gelag und Abfütterung) ganz geſchmacklos ſind. Es verſteht ſich hiebei von ſelbſt, daß in allen Tiſchgeſellſchaften, ſelbſt denen an einer Wirthstafel, das, was daſelbſt von einem indiscreten Tiſchgenoſſen zum Nachtheil eines Abweſenden öffentlich geſprochen wird, dennoch nicht zum Gebrauch außer dieſer Geſellſchaft gehöre und nachgeplaudert werden dürfe. Denn ein jedes Sympoſium hat, auch ohne einen beſonderen dazu getroffenen Vertrag, eine gewiſſe Heiligkeit und Pflicht zur Verſchwiegenheit bei ſich, in Anſehung deſſen, was dem Mitgenoſſen der Tiſchgeſellſchaft nachher Ungelegenheit außer derſelben verurſachen könnte; weil ohne dieſes Vertrauen das der moraliſchen Cultur ſelbſt ſo zuträgliche Vergnügen in Geſellſchaft, und ſelbſt dieſe Geſellſchaft zu genießen, vernichtet werden würde. — Daher würde ich, wenn von meinem beſten Freunde in einer ſo genannten öffentlichen Geſellſchaft, (denn eigentlich iſt eine noch ſo große Tiſchgeſellſchaft immer nur Privatgeſellſchaft, und nur die ſtaatsbürgerliche überhaupt in der Idee iſt öffentlich,) — ich würde, ſage ich, wenn von ihm etwas Nachtheiliges geſprochen würde, ihn zwar vertheidigen, und allenfalls auf meine eigene Gefahr mit Härte und Bitterkeit des Ausdrucks mich ſeiner annehmen, mich aber nicht zum Werkzeuge brauchen laſſen, dieſe üble Nachrede zu verbreiten und an den Mann zu tragen, den ſie angeht. — Es iſt nicht blos ein geſelliger Geſchmack, der die Converſation leiten muß, ſondern es ſind auch Grundſätze, die dem offenen Verkehr der Menſchen mit ihren Gedanken im Umgange zur einſchränkenden Bedingung ihrer Freiheit dienen ſollen.

---

*) Zehn an einem Tiſche; weil der Wirth, der die Gäſte bedient, ſich nicht mitzählt.

**) An einer feſtlichen Tafel, an welcher die Anweſenheit der Dame die Freiheit der Herren von ſelbſt aufs Geſittete einſchränkt, iſt eine bisweilen ſich ereignende plötzliche Stille ein ſchlimmer, lange Weile drohender Zufall, bei dem Keiner ſich getraut, etwas Neues, zur Fortſetzung des Geſprächs Schickliches hineinzuſpielen; weil er es nicht aus der Luft greifen, ſondern es aus der Neuigkeit des Tages, die aber intereſſant ſein muß, hernehmen ſoll. Eine einzige Perſon, vornehmlich wenn es die Wirthin des Hauſes iſt, kann dieſe Stockung oft allein verhüten und die Converſation im beſtändigen Gange erhalten; daß ſie nämlich, wie in einem Concert, mit allgemeiner und lauter Fröhlichkeit beſchließt und eben dadurch deſto gedeihlicher iſt; gleich dem Gaſtmahle des Plato, von dem der Gaſt ſagte: „Deine Mahlzeiten gefallen nicht allein, wenn man ſie genießt, ſondern auch, ſo oft man an ſie denkt."

Hier iſt etwas Analogiſches im Vertrauen zwiſchen Menſchen, die mit einander an einem Tiſche ſpeiſen, mit alten Gebräuchen, z. B. des Arabers, bei dem der Fremde, ſobald er jenem nur einen Genuß (einen Trunk Waſſer) in ſeinem Zelte hat ablocken können, auch auf ſeine Sicherheit rechnen kann; oder wenn der Ruſſiſchen Kaiſerin Salz und Brod von den aus Moskau ihr entgegenkommenden Deputirten gereicht wurde, und ſie durch den Genuß deſſelben ſich auch vor aller Nachſtellung durchs Gaſtrecht geſichert halten konnte. — Das Zuſammenſpeiſen an einem Tiſche wird aber als die Förmlichkeit eines ſolchen Vertrags der Sicherheit angeſehen.

Allein zu eſſen (**solipsismus convictorii**) iſt für einen philoſophirenden Gelehrten ungeſund*); nicht Reſtauration, ſondern, (vornehmlich, wenn es gar einſames Schwelgen wird,) Exhauſtion; erſchöpfende Arbeit, nicht belebendes Spiel der Gedanken. Der genießende Menſch, der im Denken während der einſamen Mahlzeit an ſich ſelbſt zehrt, verliert allmählig die Munterkeit, die er dagegen gewinnt, wenn ein Tiſchgenoſſe ihm durch ſeine abwechſelnden Einfälle neuen Stoff zur Belebung darbietet, welchen er ſelbſt nicht hat ausſpüren dürfen.

---

*) Denn der Philoſophirende muß ſeine Gedanken fortdauernd bei ſich herumtragen, um durch vielfältige Verſuche ausfindig zu machen, an

Bei einer vollen Tafel, wo die Vielheit der Gerichte nur auf das lange Zuſammenhalten der Gäſte (coenam ducere) abgezweckt iſt, geht die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen: 1) Erzählen, 2) Räſonniren und 3) Scherzen. — A. Die Neuigkeiten des Tages, zuerſt einheimiſche, dann auch auswärtige, durch Privatbriefe und Zeitungen eingelaufene. — B. Wenn dieſer erſte Appetit befriedigt iſt, ſo wird die Geſellſchaft ſchon lebhafter; denn weil beim Vernünfteln Verſchiedenheit der Beurtheilung über ein und daſſelbe auf die Bahn gebrachte Object ſchwerlich zu vermeiden iſt, und Jeder doch von der ſeinigen eben nicht die geringſte Meinung hat; ſo erhebt ſich ein Streit, der den Appetit für Schüſſel und Bouteille rege, und nach dem Maaße der Lebhaftigkeit dieſes Streits und der Theilnahme an demſelben, auch gedeihlich macht. — C. Weil aber das Vernünfteln immer eine Art von Arbeit und Kraftanſtrengung iſt, dieſe aber durch einen, während deſſelben

---

welche Principien er ſie ſyſtematiſch anknüpfen ſolle, und die Ideen, weil ſie nicht Anſchauungen ſind, ſchweben gleichſam in der Luft ihm vor. Der hiſtoriſch- oder mathematiſch-Gelehrte kann ſie dagegen vor ſich hinſtellen, und ſo ſie, mit der Feder in der Hand, allgemeinen Regeln der Vernunft gemäß, doch gleich als Facta, empiriſch ordnen, und ſo, weil das Vorige in gewiſſen Puncten ausgemacht iſt, den folgenden Tag die Arbeit von da fortſetzen, wo er ſie gelaſſen hatte. — Was den Philoſophen betrifft, ſo kann man ihn gar nicht als Arbeiter am Gebäude der Wiſſenſchaften, d. i. nicht als Gelehrten, ſondern muß ihn als Weisheitsforſcher betrachten. Es iſt die bloſe Idee von einer Perſon, die den Endzweck alles Wiſſens ſich praktiſch und (zum Behuf deſſelben) auch theoretiſch zum Gegenſtande macht, und man kann dieſen Namen nicht im Plural, ſondern nur im Singular brauchen (der Philoſoph urtheilt ſo oder ſo); weil er eine bloſe Idee bezeichnet, Philoſophen aber zu nennen eine Vielheit von dem andeuten würde, was doch abſolute Einheit iſt.

ziemlich reichlichen Genuß, endlich beſchwerlich wird; ſo fällt die Unterredung natürlicher Weiſe auf das bloſe Spiel des Witzes, zum Theil auch dem anweſenden Frauenzimmer zu gefallen; auf welches die kleinen muthwilligen, aber nicht beſchämenden Angriffe auf ihr Geſchlecht die Wirkung thun, ſich in ihrem Witz ſelbſt vortheilhaft zu zeigen, und ſo endigt die Mahlzeit mit Lachen; welches, wenn es laut und gutmüthig iſt, die Natur durch Bewegung des Zwerchfells und der Eingeweide ganz eigentlich für den Magen zur Verdauung, als zum körperlichen Wohlbefinden beſtimmt hat; indeſſen daß die Theilnehmer am Gaſtmahle, Wunder wie viel! Geiſtescultur in einer Abſicht der Natur zu finden wähnen. — Eine Tafelmuſik bei einem feſtlichen Schmauſe großer Herren iſt das geſchmackloſeſte Unding, was die Schwelgerei immer ausgeſonnen haben mag.

Die Regeln eines geſchmackvollen Gaſtmahls, das die Geſellſchaft animirt, ſind: a) Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der Alle intereſſirt und immer Jemanden Anlaß gibt, etwas ſchicklich hinzuzuſetzen. b) Keine tödtliche Stille, ſondern nur augenblickliche Pauſe in der Unterredung entſtehen zu laſſen. c) Den Gegenſtand nicht ohne Noth zu variiren und von einer Materie zu einer anderen abzuſpringen; weil das Gemüth am Ende des Gaſtmahls wie am Ende eines Drama, (dergleichen auch das zurückgelegte ganze Leben des vernünftigen Menſchen iſt,) ſich unvermeidlich mit der Rückerinnerung der mancherlei Acte des Geſprächs beſchäftigt; wo denn, wenn es keinen Faden des Zuſammenhangs herausfinden kann, es ſich verwirrt fühlt und in der Cultur nicht fortgeſchritten, ſondern eher rückgängig geworden zu ſein, mit Unwillen inne wird. — Man muß einen Gegenſtand, der unterhaltend iſt, beinahe erſchöpfen, ehe man zu einem anderen übergeht und beim Stocken des Geſprächs etwas anderes damit Verwandtes zum Verſuch in die Geſellſchaft unbemerkt zu ſpielen verſtehen; ſo kann ein Einziger in der Geſellſchaft unbemerkt und unbeneidet dieſe Leitung der Geſpräche übernehmen. d) Keine Rechthaberei weder für ſich, noch für die Mitgenoſſen der Geſellſchaft entſtehen oder dauern zu laſſen; vielmehr da dieſe Unterhaltung kein Geſchäft, ſondern nur ſein Spiel ſoll, jene Ernſthaftigkeit durch einen geſchickt angebrachten Scherz abwenden. e) In dem ernſtlichen Streite, der gleichwohl nicht zu vermeiden iſt, ſich ſelbſt und ſeinen Affect ſorgfältig ſo in Diſciplin zu erhalten, daß wechſelſeitige Achtung und Wohlwollen immer hervorleuchte; wobei es mehr auf den Ton, (der nicht ſchreihälſig oder arrogant ſein muß,) als auf den Inhalt des Geſprächs ankommt; damit keiner der Mitgäſte mit dem anderen entzweiet aus der Geſellſchaft in die Häuslichkeit zurückkehre.

So unbedeutend dieſe Geſetze der verfeinerten Menſchheit auch ſcheinen mögen, vornehmlich wenn man ſie mit dem Reinmoraliſchen vergleicht, ſo iſt doch Alles, was Geſelligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Maximen oder Manieren beſtände, ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernſthafter Rückſicht zu empfehlen iſt. — Der Purismus des Cynikers und die Fleiſchestödtung des Anachoreten, ohne geſellſchaftliches Wohlleben, ſind verzerrte Geſtalten der Tugend und für dieſe nicht einladend; ſondern, von den Grazien verlaſſen, können ſie auf Humanität nicht Anſpruch machen.

Der

Anthropologie

zweiter Theil.

Die anthropologiſche Charakteriſtik.

Von der Art, das Innere des Menſchen aus dem
Aeußeren zu erkennen.

Eintheilung.

1) Der Charakter der Perſon, 2) der Charakter des Geſchlechts, 3) der Charakter des Volks, 4) der Charakter der Gattung.

A.

Der Charakter der Perſon.

§. 87.

In pragmatiſcher Rückſicht bedient ſich die allgemeine, natürliche (nicht bürgerliche) Zeichenlehre (semiotica universalis) des Worts Charakter in zweifacher Bedeutung, da man theils ſagt: ein gewiſſer Menſch hat dieſen oder jenen (phyſiſchen) Charakter; theils er hat überhaupt einen Charakter (einen moraliſchen), der nur ein einziger oder gar keiner ſein kann. Das erſte iſt das Unterſcheidungszeichen des Menſchen als eines ſinnlichen, oder Naturweſens; das zweite deſſelben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Weſens. Der Mann von Grundſätzen, von dem man ſicher weiß, weſſen man ſich, nicht etwa von ſeinem Inſtinct, ſondern von ſeinem Willen zu verſehen hat, hat einen Charakter. — Daher kann man in der Charakteriſtik, ohne Tautologie, in dem, was zu ſeinem Begehrungsvermögen gehört (praktiſch iſt), das Charakteriſtiſche in a) Naturell oder Naturanlage, b) Temperament oder Sinnesart, und c) Charakter ſchlechthin oder Denkungsart eintheilen. — Die beiden erſteren Anlagen zeigen an, was ſich aus dem Menſchen machen läßt; die zweite (moraliſche), was er aus ſich ſelbſt zu machen bereit iſt.

I.

Von dem Naturell.

Der Menſch hat ein gut *Gemüth*, bedeutet: er iſt nicht ſtörriſch, ſondern nachgebend; er wird zwar aufgebracht, aber leicht beſänftigt und hegt keinen Groll (iſt negativ-gut). — Dagegen, um von ihm ſagen zu können: „er hat ein gut *Herz*“, ob dieſes zwar auch zur Sinnesart gehört, will ſchon mehr ſagen. Es iſt ein Antrieb zum Praktiſch-guten, wenn es gleich nicht nach Grundſätzen verübt wird, ſo: daß der Gutmüthige und Gutherzige beides Leute ſind, die ein ſchlauer Gaſt brauchen kann, wie er will. — Und ſo geht das Naturell mehr (ſubjectiv) aufs *Gefühl* der Luſt oder Unluſt, wie ein Menſch vom anderen afficirt wird, (und jenes kann hierin etwas Charakteriſtiſches haben,) als (objectiv) aufs *Begehrungsvermögen*; wo das Leben ſich nicht blos im Gefühl, *innerlich*, ſondern auch in der Thätigkeit, *äußerlich*, obgleich blos nach Triebfedern der Sinnlichkeit offenbart. In dieſer Beziehung beſteht nun das *Temperament*, welches von einer habituellen (durch Gewohnheit zugezogenen) Dispoſition noch unterſchieden werden muß; weil dieſer keine Naturanlage, ſondern bloſe Gelegenheitsurſachen zum Grunde liegen.

II.

Vom Temperament.

Phyſiologiſch betrachtet, verſteht man, wenn vom Temperament die Rede iſt, die *körperliche Conſtitution* (den ſtarken oder ſchwachen Bau) und *Complexion* (das Flüſſige, durch die Lebenskraft geſetzmäßig Bewegliche im Körper; worin die Wärme oder Kälte in Bearbeitung dieſer Säfte mit begriffen iſt).

Pſychologiſch aber erwogen, d. i. als Temperament der *Seele* (Gefühls- und Begehrungsvermögens), werden jene, von der Blutbeſchaffenheit entlehnte Ausdrücke nur als nach der Analogie des Spiels der Gefühle und Begierden mit körperlichen bewegenden Urſachen, (worunter das Blut die vornehmſte iſt,) vorgeſtellt.

Da ergibt ſich nun: daß die Temperamente, die wir blos der Seele beilegen, doch wohl ingeheim das Körperliche im Menſchen auch zur mitwirkenden Urſache haben mögen; — ferner daß, da ſie erſtlich die Obereintheilung derſelben in Temperamente des Gefühls und der Thätigkeit zulaſſen, zweitens jede derſelben mit Erregbarkeit der Lebenskraft (intensio) oder Abſpannung (remissio) derſelben verbunden werden kann, — gerade nur **vier** einfache Temperamente, (wie in den 4 ſyllogiſtiſchen Figuren durch den medius terminus) aufgeſtellt werden können: das ſanguiniſche, das melancholiſche, das choleriſche und das phlegmatiſche; wodurch dann die alten Formen beibehalten werden können, und nur eine, dem Geiſt dieſer Temperamentenlehre angepaßte, bequemere Deutung erhalten.

Hiebei dient der Ausdruck der **Blutbeſchaffenheit** nicht dazu: die Urſache der Phänomene des ſinnlich afficirten Menſchen anzugeben, — es ſei nach der Humoral- oder der Nervenpathologie; ſondern ſie nur den beobachteten Wirkungen nach zu claſſificiren; denn man verlangt nicht vorher zu wiſſen, welche chemiſche Blutmiſchung es ſei, die zur Benennung einer gewiſſen Temperamentseigenſchaft berechtige, ſondern welche Gefühle und Neigungen man bei der Beobachtung des Menſchen zuſammenſtellt, um für ihn den Titel einer beſonderen Klaſſe ſchicklich anzugeben.

Die Obereintheilung der Temperamentslehre kann alſo die ſein: in Temperamente des Gefühls †) und Temperamente der Thätigkeit, und dieſe kann durch Untereintheilung wiederum in zwei Arten zerfallen, die zuſammen die 4 Temperamente geben. — Zu den Temperamenten des **Gefühls** ††) zähle ich nun das ſanguiniſche, **A**, und ſein Gegenſtück, das melancholiſche, **B**. — Das erſtere hat nun die Eigenthümlichkeit, daß die Empfindung ſchnell und ſtark afficirt wird, aber nicht tief eindringt, (nicht dauerhaft iſt;) dagegen in dem zweiten die Empfindung weniger auffallend iſt, aber ſich tief einwurzelt. Hierin muß man dieſen Unterſchied der Temperamente des Gefühls, und nicht in den Hang zur Fröhlichkeit oder Traurigkeit ſetzen. Denn der Leichtſinn der Sanguiniſchen disponirt zur Luſtigkeit, der Tiefſinn dagegen, der über einer Empfindung brütet, benimmt dem Frohſinne ſeine leichte Veränderlichkeit, ohne darum eben Traurigkeit zu bewirken. — Weil aber alle Abwechſelung, die man in ſeiner Gewalt hat, das Gemüth überhaupt belebt und ſtärkt, ſo iſt der, welcher Alles, was ihm begegnet, auf die leichte Achſel nimmt, wenngleich nicht weiſer, doch gewiß glücklicher, als der an Empfindungen klebt, die ſeine Lebenskraft ſtarren macht.

---

†) 1. Ausg.: „der Empfindung"

††) 1. Ausg.: „der Empfindung". In der folgenden Ueberſchrift bezeichnet aber auch die 1. Ausg. dieſe Klaſſe als „Temperamente des Gefühls".

I.

Temperamente des Gefühls.

A.

Das ſanguiniſche Temperament des Leichtblütigen.

Der Sanguiniſche gibt ſeine Sinnesart an folgenden Aeußerungen zu erkennen. Er iſt ſorglos und von guter Hoffnung; gibt jedem Dinge für den Augenblick eine große Wichtigkeit, und den folgenden mag er daran nicht weiter denken. Er verſpricht ehrlicher Weiſe, aber hält nicht Wort; weil er nicht vorher tief genug nachgedacht hat, ob er es auch zu halten vermögend ſein werde. Er iſt gutmüthig genug, Anderen Hülfe zu leiſten, iſt aber ein ſchlimmer Schuldner und verlangt immer Friſten. Er iſt ein guter Geſellſchafter, ſcherzhaft, aufgeräumt, mag keinem Dinge gern große Wichtigkeit geben, (Vive la bagatelle!) und hat alle Menſchen zu Freunden. Er iſt gewöhnlich kein böſer Menſch, aber ein ſchlimm zu bekehrender Sünder, den zwar etwas ſehr reuet, der aber dieſe Reue, (die nie ein Gram wird,) bald vergißt. Er ermüdet unter Geſchäften und iſt doch raſtlos beſchäftigt in dem, was blos Spiel iſt; weil dieſes Abwechſelung bei ſich führt und das Beharren ſeine Sache nicht iſt.

B.

Das melancholiſche Temperament des Schwerblütigen.

Der zur Melancholie Geſtimmte, (nicht der Melancholiſche; denn das bedeutet einen Zuſtand, nicht den bloſen Hang zu einem Zuſtande,) gibt allen Dingen, die ihn ſelbſt angehen, eine große Wichtigkeit; findet allerwärts Urſache zu Beſorgniſſen und richtet ſeine Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Schwierigkeiten: ſo wie dagegen der Sanguiniſche von der Hoffnung des Gelingens anhebt, daher jener auch tief, ſowie dieſer nur oberflächlich denkt. Er verſpricht ſchwerlich; weil ihm das Worthalten theuer, aber das Vermögen dazu bedenklich iſt. Nicht, daß dieſes Alles aus moraliſchen Urſachen geſchähe, (denn es iſt hier von ſinnlichen Triebfedern die Rede,) ſondern weil ihm das Widerſpiel Ungelegenheit, und ihn eben darum beſorgt, mißtrauiſch und bedenklich, dadurch aber auch für den Frohſinn unempfänglich macht. — Uebrigens iſt dieſe Gemüthsſtimmung, wenn ſie habituell iſt, doch der des Menſchenfreundes, welche mehr ein Erbtheil des Sanguiniſchen iſt, wenigſtens dem Anreize nach, entgegen; weil der, welcher ſelbſt die Freude entbehren muß, ſie ſchwerlich Anderen gönnen wird.

II.

Temperamente der Thätigkeit.

C.

Das choleriſche Temperament des Warmblütigen.

Man ſagt von ihm: er iſt hitzig; brennt ſchnell auf, wie Strohfeuer; läßt ſich durch Nachgeben des Anderen bald beſänftigen, zürnt alsdann, ohne zu haſſen, und liebt wohl gar den noch deſto mehr, der ihm bald nachgegeben hat. — Seine Thätigkeit iſt raſch, aber nicht anhaltend. — Er iſt geſchäftig, aber unterzieht ſich ſelbſt ungern den Geſchäften, eben darum, weil er es nicht anhaltend iſt, und macht alſo gern den bloſen Befehlshaber, der ſie leitet, aber ſelbſt nicht ausführen will. Daher iſt ſeine herrſchende Leidenſchaft Ehrbegierde; er hat gern mit öffentlichen Geſchäften zu thun und will laut geprieſen ſein. Er liebt daher den *Schein* und den Pomp der *Formalitäten*; nimmt gern in Schutz und iſt dem Scheine nach großmüthig, aber nicht aus Liebe, ſondern aus Stolz; denn er liebt ſich mehr ſelbſt. — Er hält auf Ordnung und ſcheint deshalb klüger, als er iſt. Er iſt habſüchtig, um nicht filzig zu ſein; iſt höflich, aber mit Ceremonie, ſteif und geſchroben im Umgange und hat gern irgend einen Schmeichler, der das Stichblatt ſeines Witzes iſt, leidet mehr Kränkungen durch den Widerſtand Anderer gegen ſeine *ſtolzen* Anmaßungen, als je der Geizige durch ſeine *habſüchtigen*; weil ein Bischen kauſtiſchen Witzes ihm den Nimbus ſeiner Wichtigkeit ganz wegbläſt, indeſſen daß der Geizige doch durch den Gewinn dafür ſchadlos gehalten wird. — — Mit Einem Wort, das choleriſche Temperament iſt unter allen am Wenigſten glücklich, weil es am Meiſten den Widerſtand gegen ſich aufruft.

D.

Das phlegmatiſche Temperament des Kaltblütigen.

Phlegma bedeutet *Affectloſigkeit*, nicht Trägheit (Lebloſigkeit), und man darf den Mann, der viel Phlegma hat, darum ſofort nicht einen Phlegmatiker, oder ihn phlegmatiſch nennen, und ihn unter dieſem Titel in die Klaſſe der Faullenzer ſetzen.

Phlegma, als *Schwäche*, iſt Hang zur Unthätigkeit, ſich durch ſelbſt ſtarke Triebfedern zu Geſchäften nicht bewegen zu laſſen. Die Unempfindlichkeit dafür iſt willkührliche Unnützlichkeit und die Neigungen gehen nur auf Sättigung und Schlaf.

Phlegma, als *Stärke*, iſt dagegen die Eigenſchaft: nicht leicht oder *raſch*, aber, wenngleich langſam, doch *anhaltend* bewegt zu werden. — Der, welcher eine gute Doſis von Phlegma in ſeiner Miſchung hat, wird langſam warm, aber er behält die Wärme länger. Er geräth nicht leicht in Zorn, ſondern bedenkt ſich erſt, ob er nicht zürnen ſolle; wenn andererſeits der Choleriſche raſend werden möchte, daß er den feſten Mann nicht aus ſeiner Kaltblütigkeit bringen kann.

Mit einer ganz gewöhnlichen Doſis der Vernunft, aber zugleich dieſem Phlegma von der Natur ausgeſtattet, ohne zu glänzen, und doch von Grundſätzen, nicht vom Inſtinct ausgehend, hat der Kaltblütige Nichts zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit und man nennt ihn, ſelbſt im gemeinen Leben, oft den Philoſophen. Durch dieſes iſt er Anderen überlegen, ohne ihre Eitelkeit zu kränken. Man nennt ihn auch oft durchtrieben; denn alle auf ihn losgeſchnellte Balliſten und Katapulten prallen von ihm als einem Wollſacke ab. Er iſt ein verträglicher Ehemann, und weiß ſich die Herrſchaft über Frau und Verwandte zu verſchaffen, indeſſen daß er ſcheint Allen zu Willen zu ſein, weil er durch ſeinen unbiegſamen, aber überlegten Willen den ihrigen zu dem ſeinen umzuſtimmen verſteht; wie Körper, welche mit kleiner Maſſe und großer Geſchwindigkeit den Stoß ausüben, durchbohren, mit weniger Geſchwindigkeit aber und größerer Maſſe das ihnen entgegenſtehende Hinderniß mit ſich fortführen, ohne es zu zertrümmern.

Wenn ein Temperament die Beigeſellung eines anderen ſein ſoll — wie das gemeiniglich geglaubt wird — z. B.

A — — — — — B

Das ſanguiniſche   Das melancholiſche

| |

| |

| |

C — — — — — D

Das choleriſche   Das phlegmatiſche

ſo widerſtehen ſie entweder einander, oder ſie neutraliſiren ſich. Das Erſtere geſchieht, wenn das ſanguiniſche mit dem melancholiſchen, imgleichen wenn das choleriſche mit dem phlegmatiſchen in einem und demſelben Subject als vereinigt gedacht werden will: denn ſie (A und B, imgleichen C und D) ſtehen gegen einander im Widerſpruch. — Das Zweite, nämlich die Neutraliſirung würde in der (gleichſam chemiſchen) Miſchung des ſanguiniſchen mit dem choleriſchen, und des melancholiſchen mit dem phlegmatiſchen (A und C, imgleichen B und D) geſchehen. Denn die gutmüthige Fröhlichkeit kann nicht in demſelben Act mit dem abſchreckenden Zorn zuſammenſchmelzend gedacht werden, ebenſowenig wie die Pein des Selbſtquälers mit der zufriedenen Ruhe des ſich ſelbſt genugſamen Gemüths. — Soll aber einer dieſer zwei Zuſtände in demſelben Subject mit dem anderen wechſeln; ſo gibt das bloſe Launen, aber kein beſtimmtes Temperament ab.

Alſo gibt es keine zuſammengeſetzten Temperamente; z. B. ein ſanguiniſch-choleriſches, (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem ſie alsdann gnädige, aber doch auch ſtrenge Herren zu ſein vorgaukeln,) ſondern es ſind in Allem deren nur vier, und jedes derſelben einfach, und man weiß nicht, was aus dem Menſchen gemacht werden ſoll, der ſich ein gemiſchtes zueignet.

Frohſinn und Leichtſinn, Tiefſinn und Wahnſinn, Hochſinn und Starrſinn, endlich Kaltſinn und Schwachſinn ſind nur als Wirkungen des Temperaments in Beziehung auf ihre Urſache unterſchieden *).

III.

Vom Charakter, als der Denkungsart.

Von einem Menſchen ſchlechthin ſagen zu können: „er hat einen Charakter,“ heißt ſehr viel von ihm, nicht allein geſagt,

---

*) Welchen Einfluß die Verſchiedenheit des Temperaments auf die öffentlichen Geſchäfte, oder umgekehrt dieſe (durch die Wirkung, die die gewohnte Uebung in dieſem auf jenen) hat, will man dann auch, theils durch Erfahrung, theils auch mit Beihülfe der muthmaßlichen Gelegenheitsurſachen erklügelt haben. So heißt es z. B.

In der Religion iſt der Choleriker orthodox,
der Sanguiniſche Freigeiſt,
der Melancholiſche Schwärmer,
der Phlegmatiſche Indifferentiſt. —

Allein das ſind ſo hingeworfene Urtheile, die für die Charakteriſtik ſo viel gelten, als ſcurriliſcher Witz ihnen einräumt (valent quantum possunt).

ſondern auch gerühmt; denn das iſt eine Seltenheit, die Hochachtung gegen ihn und Bewunderung erregt.

Wenn man unter dieſer Benennung überhaupt das verſteht, weſſen man ſich zu ihm ſicher zu verſehen hat, es mag Gutes oder Schlimmes ſein, pflegt man dazu zu ſetzen: er hat dieſen oder jenen Charakter, und dann bezeichnet der Ausdruck die Sinnesart. — Einen Charakter aber ſchlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenſchaft des Willens, nach welcher das Subject ſich ſelbſt an beſtimmte praktiſche Principien bindet, die er ſich durch ſeine eigene Vernunft unabänderlich vorgeſchrieben hat. Ob nun zwar dieſe Grundſätze auch bisweilen falſch und fehlerhaft ſein dürften, ſo hat doch das Formelle des Wollens überhaupt, nach feſten Grundſätzen zu handeln, (nicht wie in einem Mückenſchwarm, bald hiehin bald dahin abzuſpringen,) etwas Schätzbares und Bewundernswürdiges in ſich; wie es denn auch etwas Seltenes iſt.

Es kommt hiebei nicht auf das an: was die Natur aus dem Menſchen, ſondern was dieſer aus ſich ſelbſt macht; denn das erſtere gehört zum Temperament, (wobei das Subject großentheils paſſiv iſt,) und nur das letztere giebt zu erkennen, daß er einen Charakter habe.

Alle andere gute und nutzbare Eigenſchaften deſſelben haben einen Preis, ſich gegen andere, die ebenſoviel Nutzen ſchaffen, austauſchen zu laſſen; das Talent einen **Marktpreis**, denn der Landes- oder Gutsherr kann einen ſolchen Menſchen auf allerlei Art brauchen; — das Temperament einen **Affectionspreis**; man kann ſich mit ihm gut unterhalten, er iſt ein angenehmer Geſellſchafter; — aber — der Charakter hat einen inneren **Werth***) und iſt über allen Preis erhaben.

---

*) Ein Seefahrer hörte in einer Geſellſchaft dem Streite zu, den Gelehrte über den Rang unter ſich, nach ihren Facultäten, führten. Er entſchied ihn auf ſeine Art, nämlich: wie viel ihm wohl ein Menſch, den er gekapert hätte, beim Verkauf auf dem Markt in Algier einbringen würde. Den Theologen und Juriſten kann dort kein Menſch brauchen; aber der Arzt verſteht ein Handwerk und kann für baar gelten. — König Jakob I. von Eng-

Von den Eigenſchaften, die blos daraus folgen, daß der Menſch einen Charakter hat oder ohne Charakter iſt.

1) Der Nachahmer (im Sittlichen) iſt ohne Charakter; denn dieſer beſteht eben in der Originalität der Denkungsart. Er ſchöpft aus einer von ihm ſelbſt geöffneten Quelle ſeines Verhaltens. Darum aber darf der Vernunftmenſch doch auch nicht Sonderling ſein; ja er wird es niemals ſein, weil er ſich auf Principien fußt, die für Jedermann gelten. Jener iſt der Nachäffer des Mannes, der einen Charakter hat. Die Gutartigkeit aus Temperament iſt ein Gemälde aus Waſſerfarben und kein Charakterzug; dieſer aber in Caricatur gezeichnet, iſt ein frevelhafter Spott über den Mann von wahrem Charakter getrieben; weil er das Böſe, was einmal zum öffentlichen Gebrauch (zur Mode) geworden, nicht mitmacht und ſo als ein Sonderling dargeſtellt wird.

2) Die Bösartigkeit, als Temperamentsanlage, iſt doch weniger ſchlimm, als die Gutartigkeit der letzteren ohne Charakter; denn durch den letzteren kann man über die erſtere die Oberhand gewinnen. — Selbſt ein Menſch von böſem Charakter (wie Sylla), wenn er gleich durch die Gewaltthätigkeit ſeiner feſten Maximen Abſcheu erregt, iſt doch zugleich ein Gegenſtand der Bewunderung;

---

land wurde von der Amme, die ihn geſäugt hatte, gebeten: er möchte doch ihren Sohn zum Gentleman (feinem Mann) machen. Jakob antwortete: das kann ich nicht; ich kann ihn wohl zum Grafen, aber zum Gentleman muß er ſich ſelbſt machen. — Diogenes (der Cyniker) ward, (wie die vorgebliche Geſchichte lautet,) auf einer Seereiſe bei der Inſel Creta weggekapert und auf dem Markte bei einem öffentlichen Sklavenverkauf ausgeboten. Was kannſt du, was verſtehſt du? fragte ihn der Mäkler, der ihn auf eine Erhöhung geſtellt hatte. „Ich verſtehe zu regieren", antwortete der Philoſoph, „und du ſuche mir einen Käufer, der einen Herrn nöthig hat." Der Kaufmann, über dieſes ſeltſame Anſinnen in ſich ſelbſt gekehrt, ſchlug zu in dieſem ſeltſamen Handel; indem er ſeinen Sohn dem letzteren zur Bildung übergab, aus ihm zu machen, was er wollte, ſelbſt aber einige Jahre in Aſien Handlung trieb und dann ſeinen vorher ungeſchlachten Sohn in einen geſchickten, wohlgeſitteten, tugendhaften Menſchen umgebildet, zurück erhielt. — — So ungefähr kann man die Gradation des Menſchenwerthes ſchätzen.

wie Seelenſtärke überhaupt in Vergleichung mit Seelengüte, welche freilich beide in dem Subject vereinigt angetroffen werden müſſen, um das herauszubringen, was mehr Ideal, als in der Wirklichkeit iſt, nämlich: zum Titel der Seelengröße berechtigt zu ſein.

3) Der ſteife unbiegſame Sinn bei einem gefaßten Vorſatz, (wie etwa an Karl XII.,)iſt zwar eine dem Charakter ſehr günſtige Naturanlage, aber noch nicht ein beſtimmter Charakter überhaupt. Denn dazu werden Maximen erfordert, die aus der Vernunft und moraliſch-praktiſchen Principien hervorgehen. Daher kann man nicht füglich ſagen: die Bosheit dieſes Menſchen iſt eine Charaktereigenſchaft deſſelben; denn alsdann wäre ſie teufliſch; der Menſch aber billigt das Böſe in ſich nie und ſo gibt es eigentlich keine Bosheit aus Grundſätzen, ſondern nur aus Verlaſſung derſelben. — — Man thut alſo am Beſten, wenn man die Grundſätze, welche den Charakter betreffen, negativ vorträgt. Sie ſind:

a. Nicht vorſätzlich unwahr zu reden; daher auch behutſam zu ſprechen, damit man nicht den Schimpf des Widerrufens auf ſich ziehe.

b. Nicht heucheln: vor den Augen gut geſinnt ſcheinen, hinter dem Rücken aber feindſelig ſein.

c. Sein (erlaubtes) Verſprechen nicht brechen; wozu auch gehört: ſelbſt das Andenken einer Freundſchaft, die nun gebrochen iſt, noch zu ehren, und die ehemalige Vertraulichkeit und Offenherzigkeit des Anderen nicht nachher zu mißbrauchen.

d. Sich nicht mit ſchlechtdenkenden Menſchen in einen Geſchmacksumgang einzulaſſen und des noscitur ex socio etc. eingedenk, den Umgang nur auf Geſchäfte einzuſchränken.

e. Sich an die Nachrede aus dem ſeichten und boshaften Urtheil Anderer nicht zu kehren; denn das Gegentheil verräth ſchon Schwäche; wie auch die Furcht des Verſtoßes wider die Mode, welche ein flüchtiges, veränderliches Ding iſt, zu mäßigen, und wenn ſie denn ſchon einige Wichtigkeit des Einfluſſes bekommen hat, ihr Gebot wenigſtens nicht auf die Sittlichkeit auszudehnen.

Der Menſch, der ſich eines Charakters in ſeiner Denkungsart bewußt iſt, hat ihn nicht von der Natur, ſondern muß ihn jederzeit erworben haben. Man kann auch annehmen: daß die Gründung deſſelben, gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewiſſe Feierlichkeit der Angelobung, die er ſich ſelbſt thut, ſie und den Zeitpunct, da dieſe Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche, ihm unvergeßlich mache. — Erziehung, Beiſpiele und Belehrung können dieſe Feſtigkeit und Beharrlichkeit in Grundſätzen überhaupt nicht nach und nach, ſondern nur gleichſam durch eine Exploſion, die auf den Ueberdruß am ſchwankenden Zuſtande des Inſtincts auf einmal erfolgt, bewirken. Vielleicht werden nur Wenige ſein, die dieſe Revolution vor dem 30ſten Jahre verſucht, und noch Wenigere, die ſich vor dem 40ſten feſt gegründet haben. — Fragmentariſch ein beſſerer Menſch werden zu wollen, iſt ein vergeblicher Verſuch; denn der eine Eindruck erliſcht, während deſſen man an einem anderen arbeitet; die Gründung eines Charakters aber iſt abſolute Einheit des inneren Princips des Lebenswandels überhaupt.— Auch ſagt man: daß Poeten keinen Charakter haben, z. B. ihre beſten Freunde zu beleidigen, ehe ſie einen witzigen Einfall aufgäben; oder daß er bei Hofleuten, die ſich in alle Formen fügen müſſen, gar nicht zu ſuchen ſei, und daß es bei Geiſtlichen, die dem Herrn des Himmels, zugleich aber auch den Herren der Erde in einerlei Stimmung den Hof machen, mit der Feſtigkeit des Charakters nur mißlich beſtellt ſei, daß alſo einen inneren (moraliſchen) Charakter zu haben, wohl nur ein frommer Wunſch ſei und bleiben werde. Vielleicht aber ſind wohl gar die Philoſophen daran Schuld; dadurch, daß ſie dieſen Begriff noch nie abgeſondert in ein genugſam helles Licht geſetzt und die Tugend nur in Bruchſtücken, aber nie ganz in ihrer ſchönen Geſtalt vorſtellig und für alle Menſchen intereſſant zu machen geſucht haben.

Mit einem Worte: Wahrhaftigkeit im Inneren des Geſtändniſſes vor ſich ſelbſt und zugleich im Betragen gegen jeden Anderen ſich zur oberſten Maxime gemacht, iſt der einzige Beweis des Bewußtſeins eines Menſchen, daß er einen Charakter hat; und da dieſen zu haben das Minimum iſt, was man von einem vernünftigen Menſchen fordern kann, zugleich aber auch das Maximum des inneren Werths (der Menſchenwürde); ſo muß, ein Mann von Grundſätzen zu ſein (einen beſtimmten Charakter zu haben), der gemeinſten Menſchenvernunft möglich und dadurch dem größten Talent, der Würde nach, überlegen ſein.

Von der Phyſiognomik.

Sie iſt die Kunſt, aus der ſichtbaren Geſtalt eines Menſchen, folglich aus dem Aeußeren, das Innere deſſelben zu beurtheilen; es ſei ſeiner Sinnesart oder Denkungsart nach. — Man beurtheilt ihn hier nicht in ſeinem krankhaften, ſondern geſunden Zuſtande; nicht wenn ſein Gemüth in Bewegung, ſondern wenn es in Ruhe iſt. — Es verſteht ſich von ſelbſt, daß: wenn der, welchen man in dieſer Abſicht beurtheilt, inne wird, daß man ihn beobachte und ſein Inneres ausſpähe, ſein Gemüth nicht in Ruhe, ſondern im Zuſtande des Zwanges und der inneren Bewegung, ja ſelbſt des Unwillens ſei, ſich eines Anderen Cenſur ausgeſetzt zu ſehen.

Wenn eine Uhr ein gefälliges Gehäuſe hat, ſo kann man daraus, (ſagt ein berühmter Uhrmacher,) nicht mit Sicherheit urtheilen, daß auch das Innere gut ſei; iſt das Gehäuſe aber ſchlecht gearbeitet, ſo kann man mit ziemlicher Gewißheit ſchließen, daß auch das Innere nicht viel tauge; denn der Künſtler wird doch ein fleißig und gut gearbeitetes Werk dadurch nicht in Mißcredit bringen, daß er das Aeußere deſſelben, welches die wenigſte Arbeit koſtet, vernachläſſigt. — Aber nach der Analogie eines menſchlichen Künſtlers mit dem unerforſchlichen Schöpfer der Natur, wäre es ungereimt, auch hier zu ſchließen: daß er etwa einer guten Seele auch einen ſchönen Leib werde beigebracht haben, um den Menſchen, den er ſchuf, auch bei anderen Menſchen zu empfehlen und in Aufnahme zu bringen, oder auch umgekehrt, Einen von dem Anderen, (durch das hic niger est, hunc tu Romane caveto,) abgeſchreckt haben werde. Denn der Geſchmack, der einen blos ſubjectiven Grund des Wohlgefallens oder Mißfallens eines Menſchen an dem anderen (nach ihrer Schönheit oder Häßlichkeit) enthält, kann der Weisheit, welche objectiv das Daſein derſelben mit gewiſſen Naturbeſchaffenheiten zum Zweck hat, (den wir ſchlechterdings nicht einſehen können,) nicht zur Richtſchnur dienen, um dieſe zwei heterogenen Dinge, als in einem und demſelben Zweck vereinigt, im Menſchen anzunehmen.

Von der Leitung der Natur zur Phyſiognomik.

Daß wir dem, welchem wir uns anvertrauen ſollen, er mag uns auch noch ſo gut empfohlen ſein, vorher ins Geſicht, vornehmlich in die Augen ſehen, um zu erforſchen, weſſen wir uns gegen ihn zu verſehen haben, iſt ein Naturantrieb, und das Abſtoßende oder Anziehende in ſeiner Gebehrdung entſcheidet über unſere Wahl, oder macht uns auch bedenklich, ehe wir noch ſeine Sitten erkundigt haben, und ſo iſt nicht zu ſtreiten, daß es eine phyſiognomiſche Charakteriſtik gebe, die aber nie eine Wiſſenſchaft werden kann, weil die Eigenthümlichkeit einer menſchlichen Geſtalt, die auf gewiſſe Neigungen oder Vermögen des angeſchauten Subjects hindeutet, nicht durch Beſchreibung nach Begriffen, ſondern durch Abbildung und Darſtellung in der Anſchauung oder ihrer Nachahmung verſtanden werden kann; wo die Menſchengeſtalt im Allgemeinen, nach ihren Varietäten, deren jede auf eine beſondere innere Eigenſchaft des Menſchen im Inneren hindeuten ſoll, der Beurtheilung ausgeſetzt wird.

Nachdem die Caricaturzeichnungen menſchlicher Köpfe von Baptiſta Porta, welche Thierköpfe, nach der Analogie mit gewiſſen charakteriſtiſchen Menſchengeſichtern verglichen darſtellen, und daraus auf eine Aehnlichkeit der Naturanlagen in beiden ſchließen ſollten, längſt vergeſſen, Lavater's weitläuftige, durch Silhouetten zu einer, eine Zeit lang allgemein beliebten und wohlfeilen Waare gewordene Verbreitung dieſes Geſchmacks aber neuerdings ganz verlaſſen worden; — nachdem faſt nichts mehr, als etwa die, doch zweideutige Bemerkung (des Hrn. v. Archenholz) übrig geblieben iſt: daß das Geſicht eines Menſchen, das man durch eine Grimaſſe für ſich allein nachahmt, auch zugleich gewiſſe Gedanken oder Empfindungen rege mache, die mit dem Charakter deſſelben übereinſtimmen; — ſo iſt die Phyſiognomik, als Ausſpähungskunſt des Inneren im Menſchen vermittelſt gewiſſer äußerer unwillkührlich gegebener Zeichen, ganz aus der Nachfrage gekommen, und nichts von ihr übrig geblieben, als die Kunſt der Cultur des Geſchmacks und zwar nicht an Sachen, ſondern an Sitten, Manieren und Gebräuchen, um durch eine Kritik, welche dem Umgange mit Menſchen und der Menſchenkenntniß überhaupt beförderlich wäre, dieſer zu Hülfe zu kommen.

Eintheilung der Phyſiognomik.

Von dem Charakteriſtiſchen 1) In der Geſichtsbildung. 2) In den Geſichtszügen. 3) In der habituellen Geſichtsgebehrdung (den Mienen).

A.

Von der Geſichtsbildung.

Es iſt merkwürdig, daß die griechiſchen Künſtler auch ein Ideal der Geſichtsbildung (für Götter und Heroen) im Kopfe hatten, welches immerwährende Jugend und zugleich von allen Affecten freie Ruhe, — in Statüen, Cameen und Intaglio's,†) — ohne einen Reiz hineinzulegen, ausdrücken ſollte. — Das Griechiſche perpendiculäre Profil macht die Augen tiefer liegend, als es nach unſerem Geſchmacke, (der auf den Reiz angelegt iſt,) ſein ſollte, und ſelbſt eine Mediceiſche Venus entbehrt deſſelben. — Die Urſache davon mag ſein: daß, da das Ideal eine beſtimmte unabänderliche Norm ſein ſoll, eine aus dem Geſicht von der Stirn in einem Winkel abſpringende Naſe, (wo dann der Winkel größer oder kleiner ſein kann,) keine beſtimmte Regel der Geſtalt, wie es doch das, was zur Norm gehört, erfordert, — abgeben würde. Auch haben die neueren Griechen, ungeachtet ihrer, ſonſt dem übrigen Körperbau nach ſchönen Bildung, doch jene ernſte Perpendicularität des Profils in ihrem Geſichte nicht, welches jene Idealität in Anſehung der Kunſtwerke†) als Urbilder zu beweiſen ſcheint. — Nach dieſen mythologiſchen Muſtern kommen die Augen tiefer zu liegen, und werden an der Naſenwurzel etwas in Schatten geſtellt; dagegen man die für ſchön gehaltenen Geſichter der Menſchen jetziger Zeiten mit einem kleinen Abſprung der Naſe von der Richtung der Stirn (Einbucht an der Naſenwurzel) ſchöner findet.

---

†) 1. Ausg.: „in Cameen und Intaglio's“

Wenn wir über Menſchen, ſo wie ſie wirklich ſind, unſeren Beobachtungen nachgehen, ſo zeigt ſich: daß eine genau abgemeſſene Regelmäßigkeit gemeiniglich einen ſehr ordinären Menſchen, der ohne Geiſt iſt, anzeige. Das Mittelmaaß ſcheint das Grundmaaß und die Baſis der Schönheit, aber lange noch nicht die Schönheit ſelbſt zu ſein; weil zu dieſer etwas Charakteriſtiſches erfordert wird. — Man kann aber dieſes Charakteriſtiſche, auch ohne Schönheit, in einem Geſichte antreffen, worin der Ausdruck ihm doch, obgleich in anderer (vielleicht moraliſcher oder äſthetiſcher) Beziehung, ſehr zum Vortheil ſpricht; d. i. an einem Geſichte bald hier, bald da an Stirn, Naſe, Kinn oder Farbe des Haares u. ſ. w. tadeln, dennoch aber geſtehen, daß für die Individualität der Perſon es doch empfehlender ſei, als wenn die Regelmäßigkeit vollkommen wäre; weil dieſe gemeinhin auch Charakterloſigkeit bei ſich führt.

Häßlichkeit aber ſoll man keinem Geſichte vorrücken, wenn es nur in ſeinen Zügen nicht den Ausdruck eines durch Laſter verdorbenen Gemüths, oder auch einen natürlichen, aber unglücklichen Hang dazu verräth; z. B. einen gewiſſen Zug des Hämiſchlächelnden, ſobald er ſpricht, oder auch der Dummdreiſtigkeit ohne mildernde Sanftheit, im Anblick dem Anderen ins Geſicht zu ſchauen und dadurch zu äußern, daß man ſich aus jenes Mannes Urtheile nichts mache. — Es gibt Männer, deren Geſicht, (wie der Franzoſe ſpricht,) rebarbaratif iſt, mit denen man, wie man ſagt, Kinder zu Bett jagen kann, oder die ein von Pocken zerriſſenes und groteskes, oder, wie der Holländer es nennt, wanſchapenes, (gleichſam im Wahn, im Traume gedachtes) Geſicht haben; aber doch zugleich ſo viel Gutmüthigkeit und Frohſinn zeigen, daß ſie über ihr eigenes Geſicht ihren Spaß treiben, das daher keinesweges häßlich genannt werden darf, ob ſie es wohl gar nicht übel nehmen, wenn eine Dame von ihnen, (wie von dem Peliſſon bei der Académie Française,) ſagt: „Peliſſon mißbraucht die Erlaubniß, die die Männer haben, häßlich zu ſein.“ Noch ärger und dummer †) iſt es: wenn ein Menſch, von dem man Sitten erwarten darf, einem Gebrechlichen, wie der Pöbel, ſeine körperlichen Gebrechen ſogar, welche oft nur die geiſtigen Vorzüge zu erhöhen dienen, gar vorrückt; welches, wenn es gegen in früher Jugend Verunglückte geſchieht (durch: du blinder, du lahmer Hund,) ſie wirklich bösartig, und ſie gegen Wohlgebildete, die ſich darum beſſer dünken, nach und nach erbittert macht.

---

†) 1. Ausg.: „der Gemmen“

Sonſt ſind die einheimiſchen ungewohnten Geſichter der Fremden für Völker, die aus ihrem Lande nie herauskommen, gemeiniglich ein Gegenſtand des Spottes für dieſe. So rufen die kleinen Jungen in Japan, indem ſie den dorthin handelnden Holländern nachlaufen: „O welche große Augen, welche große Augen!“ und den Chineſen kommen die rothen Haare mancher Europäer, die ihr Land beſuchen, widrig, die blauen Augen derſelben aber lächerlich vor.

Was die bloſen Hirnſchädel betrifft und ihre Figur, welche die Baſis ihrer Geſtalt ausmacht, z. B. die der Neger, der Kalmücken, der Südſee-Indianer u. A., ſo wie ſie von Camper und vorzüglich von Blumenbach beſchrieben werden; ſo gehören die Bemerkungen darüber mehr zur phyſiſchen Geographie, als zur pragmatiſchen Anthropologie. Ein Mittleres zwiſchen beiden kann die Bemerkung ſein, daß die Stirn des männlichen Geſchlechts auch bei uns flach, die des weiblichen aber mehr kuglig zu ſein pflegt.

---

†) 1. Ausg.: „und zugleich dummer“

Ob ein Hügel†) auf der Naſe einen Spötter anzeige, — ob die Eigenheit der Geſichtsbildung der Chineſen, von denen man ſagt, daß der untere Kinnbacken etwas über den oberen hervorrage, eine Anzeige ihres Starrſinnes, oder die der Amerikaner, deren Stirn von beiden Seiten mit Haaren verwachſen iſt, ein Zeichen eines angeborenen Schwachſinnes ſei u. ſ. w., ſind Conjecturen, die eine nur unſichere Auslegung verſtatten.

B.

Von dem Charakteriſtiſchen in den Geſichtszügen.

Einem Manne ſchadet es, ſelbſt im Urtheile des weiblichen Geſchlechts nicht, in ſeinem Geſichte durch Hautfarbe oder Pockennarben verunſtaltet und unlieblich geworden zu ſein; denn wenn Gutmüthigkeit in ſeinen Augen und zugleich der Ausdruck des Wackeren im Bewußtſein ſeiner Kraft mit Ruhe verbunden aus ſeinen Blicken hervorleuchtet, ſo kann er immer beliebt und liebenswürdig ſein und dafür allgemein gelten. — Man ſcherzt mit ſolchen und ihrer Liebenswürdigkeit (per antiphrasin) und eine Frau kann auf den Beſitz eines ſolchen Ehemannes ſtolz ſein. Ein ſolches Geſicht iſt nicht Caricatur, denn dieſe iſt vorſätzlich-übertriebene Zeichnung (Verzerrung) des Geſichts im Affect, zum Auslachen erſonnen, und gehört zur Mimik; es muß vielmehr zu einer Varietät gezählt werden, die in der Natur liegt, und iſt kein Fratzengeſicht zu nennen, (welches abſchreckend wäre,) ſondern kann Liebe erwecken, ††) ob es gleich nicht lieblich, und ohne ſchön zu ſein, doch nicht häßlich iſt. *)

---

†) 1. Ausg.: „Hübel"

††) 1. Ausg: „Das ſind nicht Zeichnungen in Caricatur; denn . . . . . Mimik. Jene Zeichnung muß zu einer Varietät . . . . . liegt und kein Fratzengeſicht iſt, (welches abſchreckend wäre,) ſondern was geliebt werden kann, ob es gleich" u. ſ. w.

*) Heidegger, ein Deutſcher Muſikus in London, war ein abenteuer-

C.

Von dem Charakteriſtiſchen der Mienen. †)

Mienen ſind ins Spiel geſetzte Geſichtszüge und in dieſes wird man durch mehr oder weniger ſtarken Affect geſetzt; zu welchem der Hang ein Charakterzug des Menſchen iſt.

Es iſt ſchwer, den Eindruck eines Affects durch keine Miene zu verrathen; ſie verräth ſich durch die peinliche Zurückhaltung in der Gebehrde oder im Tone von ſelbſt, und, wer zu ſchwach iſt, ſeine Affecten zu beherrſchen, bei dem wird auch das Mienenſpiel (wider den Dank ſeiner Vernunft) das Innere bloßſtellen, was er gern verbergen und den Augen Anderer entziehen möchte. Aber die, welche in dieſer Kunſt Meiſter ſind, werden, wenn man ſie doch erräth, nicht eben für die beſten Menſchen, mit denen man im Vertrauen handeln kann, gehalten; vornehmlich wenn ſie Mienen zu künſteln geübt ſind, die dem, was ſie thun, widerſprechen.

Die Auslegungskunſt der Mienen, welche unvorſätzlich das Innere verrathen, aber doch hiebei vorſätzlich lügen, kann zu vielen artigen Bemerkungen Anlaß geben, wovon ich nur Einer Erwähnung thun will. — Wenn Jemand, der ſonſt nicht ſchielt, indem

---

lich geſtalteter, aber aufgeweckter und geſcheuter Mann, mit dem auch Vornehme, der Converſation halber, gern in Geſellſchaft waren. — Einsmals fiel es ihm ein, in einer Punſchgeſellſchaft gegen einen Lord zu behaupten: daß er das häßlichſte Geſicht in London ſei. Der Lord ſann nach und ſchlug eine Wette vor, daß er ihm ein noch häßlicheres aufſtellen wollte, und nun ließ er ein verſoffenes Weib rufen, bei deren Anblick die ganze Geſellſchaft in ein helles Lachen gerieth und ausrief: Heidegger! Ihr habt die Wette verloren! — Das geht ſo geſchwind nicht, antwortete dieſer; denn nun laßt das Weib meine Perücke und ich will ihre Cornette aufſetzen; dann wollen wir ſehen. Wie das geſchah, ſo fiel Alles ins Lachen bis zum Sticken; denn das Weib ſah wie ein ganz manierlicher Mann, der Kerl aber wie eine Hexe aus. Dies beweiſt, daß, um Jemanden ſchön, wenigſtens erträglich hübſch zu heißen, man ſein Urtheil nicht ſchlechthin, ſondern immer nur relativ fällen muß und daß für einen Kerl Jemand darum noch gar nicht häßlich heißen dürfe, weil er etwa nicht hübſch iſt. — Nur ekelhafte Leibesſchaden im Geſicht können zu dieſem Ausſpruch berechtigen.

†) Dieſe Ueberſchrift iſt erſt in der 2. Ausg. hinzugekommen.

er erzählt, ſich auf die Spitze ſeiner Naſe ſieht, und ſo ſchielt, ſo iſt das, was er erzählt, jederzeit gelogen. — Man muß aber ja nicht den gebrechlichen Augenzuſtand eines Schielenden dahin zählen, der von dieſem Laſter ganz frei ſein kann.

Sonſt gibt es von der Natur conſtituirte Gebehrdungen, durch welche ſich Menſchen von allen Gattungen und Klimaten einander, auch ohne Abrede, verſtehen. Dahin gehört das Kopfnicken (im Bejahen), das Kopfſchütteln (im Verneinen), das Kopfaufwerfen (im Trotzen), das Kopfwackeln (in der Verwunderung), das Naſerümpfen (im Spott), das Spöttiſch-Lächeln (Grinſen), ein langes Geſicht Machen (bei Abweiſung des Verlangten), das Stirnrunzeln (im Verdruß), das ſchnelle Maulaufſperren und Zuſchließen (Bah), das zu ſich hin und von ſich weg Winken mit Händen, das Hände über den Kopf zuſammen Schlagen (im Erſtaunen), das Fauſtballen (im Drohen), das Verbeugen, das Fingerlegen auf den Mund (compescere labella), um Verſchwiegenheit zu gebieten, das Auszischen, u. dergl.

Zerſtreute Anmerkungen.

Oft wiederholte, die Gemüthsbewegung auch unwillkührlich begleitende Mienen werden nach und nach ſtehende Geſichtszüge; welche aber im Sterben verſchwinden; daher, wie Lavater anmerkt, das im Leben den Böſewicht verrathende abſchreckende Geſicht ſich im Tode (negativ) gleichſam veredelt; weil nun, da alle Muskeln nachlaſſen, gleichſam der Ausdruck der Ruhe, welche unſchuldig iſt, übrig bleibt. — So kann es auch kommen, daß ein Mann, der ſeine Jugend unverführt zurückgelegt hatte, in ſpäteren Jahren, bei aller Geſundheit, doch durch Liederlichkeit ein anderes Geſicht bekommt; aus welchem aber auf ſeine Naturanlage nicht zu ſchließen iſt.

Man ſpricht auch von gemeinem Geſicht im Gegenſatz mit dem vornehmen. Das letzte bedeutet nichts weiter, als eine angemaßte Wichtigkeit, mit höfiſcher Manier der Einſchmeichelung verbunden; welche nur in großen Städten gedeiht, da ſich Menſchen an einander reiben und ihre Rauhigkeit abſchleifen. Daher Beamte, auf dem Lande geboren und erzogen, wenn ſie mit ihrer Familie zu ſtädtiſchen anſehnlichen Bedienungen erhoben werden, oder auch ſtandesmäßig ſich dazu nur qualificiren, nicht blos in ihren Manieren, ſondern auch in dem Ausdruck des Geſichts etwas Gemeines zeigen. Denn da ſie in ihrem Wirkungskreiſe ſich ungenirt fühlten, indem ſie es faſt nur allein mit ihren Untergebenen zu thun hatten, ſo bekamen die Geſichtsmuskeln nicht die Biegſamkeit, in allen Verhältniſſen, gegen Höhere, Geringere und Gleiche, das ihrem Umgange und den damit verbundenen Affecten angemeſſene Mienenſpiel zu cultiviren, welches, ohne ſich etwas zu vergeben, zur guten Aufnahme in der Geſellſchaft erfordert wird. Dagegen die in ſtädtiſchen Manieren geübten Menſchen von gleichem Rang, indem ſie ſich bewußt ſind, hierin über Andere eine Ueberlegenheit zu haben, dieſes Bewußtſein, wenn es durch lange Uebung habituell wird, mit bleibenden Zügen in ihrem Geſichte abdrucken.

Devote, wenn ſie lange in den mechaniſchen Andachtsübungen diſciplinirt und gleichſam darin erſtarrt ſind, bringen, bei einer machthabenden Religion oder Cultus, in ein ganzes Volk Nationalzüge innerhalb der Grenzen derſelben hinein, welche ſie ſelbſt phyſignomiſch charakteriſiren. So ſpricht Herr Fr. Nicolai von fatalen gebenedeieten Geſichtern in Baiern; dagegen John Bull von Altengland die Freiheit, unhöflich zu ſein, wohin er kommen mag, in der Fremde oder gegen den Fremden in ſeinem eigenen Lande, ſchon in ſeinem Geſichte bei ſich führt. Es gibt alſo auch eine Nationalphyſiognomie, ohne daß dieſe eben für angeboren gelten darf. — Es gibt charakteriſtiſche Auszeichnungen in Geſellſchaften, die das Geſetz zur Strafe zuſammengebracht hat. Von den Gefangenen in Rasphuis in Amſterdam, in Bicetre in Paris und in Newgate in London merkt ein geſchickter reiſender Deutſcher Arzt an: daß es doch mehrentheils knochigte und ſich ihrer Ueberlegenheit bewußte Kerle waren; von keinem aber wird es erlaubt ſein, mit dem Schauſpieler Quin zu ſagen: „Wenn dieſer Kerl nicht ein Schelm iſt, ſo ſchreibt der Schöpfer keine leſerliche Hand.“ Denn um ſo gewaltſam abzuſprechen, dazu würde mehr Unterſcheidungsvermögen des Spiels, welches die Natur mit den Formen ihrer Bildung treibt, um blos Mannigfaltigkeit der Temperamente hervorzubringen, von dem, was ſie hierin für die Moral thut oder nicht thut, gehören, als wohl irgend ein Sterblicher zu beſitzen ſich anmaßen darf.

B.

Der Charakter des Geſchlechts.

In alle Maſchinen, durch die mit kleiner Kraft eben ſo viel ausgerichtet werden ſoll, als durch andere mit großer, muß **Kunſt** gelegt ſein. Daher kann man ſchon zum Voraus annehmen: daß die Vorſorge der Natur in die Organiſirung des weiblichen Theiles mehr Kunſt gelegt haben wird, als in die des männlichen, weil ſie den Mann mit größerer Kraft ausſtattete, als das Weib, um beide zur innigſten leiblichen Vereinigung, doch auch als vernünftige Weſen, zu dem ihr am Meiſten angelegenen Zwecke, nämlich der Erhaltung der Art zuſammenzubringen, und überdies ſie in jener Qualität (als vernünftige Thiere) mit geſellſchaftlichen Neigungen verſah, ihre Geſchlechtsgemeinſchaft in einer häuslichen Verbindung fortdauernd zu machen.

Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung iſt das beliebige Zuſammentreten zweier Perſonen nicht hinreichend; ein Theil mußte dem anderen unterworfen und wechſelſeitig einer dem anderen irgend worin überlegen ſein, um ihn beherrſchen oder regieren zu können. Denn in der Gleichheit der Anſprüche zweier, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbſtliebe lauter Zank. Ein Theil muß im Fortgange der Cultur auf heterogene Art überlegen ſein; der Mann dem Weibe durch ſein körperliches Vermögen und ſeinen Muth, das Weib aber dem Manne durch ihre Naturgabe, ſich der Neigung des Mannes zu ihr zu bemeiſtern; da hingegen im noch unciviliſirten Zuſtande die Ueberlegenheit blos auf der Seite des Mannes iſt. — Daher iſt in der Anthropologie die weibliche Eigenthümlichkeit mehr, als die männlichen Geſchlechts ein Studium für den Philoſophen. Im rohen Naturzuſtande kann man ſie eben ſo wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit ſich nur durch Pfropfen und Inoculiren entdeckt; denn die Cultur bringt dieſe weiblichen Beſchaffenheiten nicht hinein, ſondern veranlaßt ſie nur, ſich zu entwickeln und unter begünſtigenden Umſtänden kennbar zu werden.

Die Weiblichkeiten heißen Schwächen. Man ſpaßt darüber; Thoren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber ſehen ſehr gut, daß ſie gerade die Hebezeuge ſind, die Männlichkeit zu lenken und ſie zu Erreichung ihrer Abſicht zu gebrauchen. Der Mann iſt leicht zu erforſchen, die Frau verräth ihr Geheimniß nicht; obgleich das der Anderen (wegen ihrer Redſeligkeit) ſchlecht bei ihr verwahrt iſt. Er liebt den Hausfrieden und unterwirft ſich gern ihrem Regimente, um ſich nur in ſeinen Geſchäften nicht behindert zu ſehen; ſie ſcheut den Hauskrieg nicht, den ſie mit der Zunge führt und zu welchem Behuf die Natur ihr Redſeligkeit und affectvolle Beredtheit gab, die den Mann entwaffnet. Er fußt ſich auf das Recht des Stärkeren, im Hauſe zu befehlen, weil er es gegen äußere Feinde ſchützen ſoll; ſie auf das Recht des Schwächeren: vom männlichen Theile gegen Männer geſchützt zu werden, und macht durch Thränen der Erbitterung den Mann wehrlos, indem ſie ihm ſeine Ungroßmüthigkeit vorrückt.

Im rohen Naturzuſtande iſt das freilich anders. Das Weib iſt da ein Hausthier. Der Mann geht mit Waffen in der Hand voran, und das Weib folgt ihm mit dem Gepäck ſeines Hausraths beladen. Aber ſelbſt da, wo eine barbariſche bürgerliche Verfaſſung Vielweiberei geſetzlich macht, weiß das am Meiſten begünſtigte Weib in ihrem Zwinger (Harem genannt) über den Mann die Herrſchaft zu erringen, und dieſer hat ſeine liebe Noth, ſich in dem Zank vieler um Eine, (welche ihn beherrſchen ſoll,) erträglicher Weiſe Ruhe zu ſchaffen.

Im bürgerlichen Zuſtande gibt ſich das Weib dem Gelüſten des Mannes nicht ohne Ehe weg und zwar die der Monogamie; wo, wenn die Civiliſirung noch nicht bis zur weiblichen Freiheit in der Galanterie, (auch andere Männer, als den einen, öffentlich zu Liebhabern zu haben,) geſtiegen iſt, der Mann ſein Weib beſtraft, das ihn mit einem Nebenbuhler bedroht. *) Wenn dieſe aber zur Mode und die Eiferſucht lächerlich geworden iſt, (wie das dann im Zeitpunct des Luxus nicht ausbleibt,) ſo entdeckt ſich der weibliche Charakter: mit ihrer Gunſt gegen Männer auf Freiheit und dabei zugleich auf Eroberung dieſes ganzen Geſchlechts Anſpruch zu machen. — Dieſe Neigung, ob ſie zwar unter dem Namen der Coketterie in üblem Ruf ſteht, iſt doch nicht ohne einen wirklichen Grund zur Rechtfertigung. Denn eine junge Frau iſt doch immer in Gefahr, Wittwe zu werden, und das macht, daß ſie ihre Reize über alle, den Glücksumſtänden nach ehefähige Männer ausbreitet; damit, wenn jener Fall ſich ereignet, es ihr nicht an Bewerbern fehlen möge.

Pope glaubt, man könne das weibliche Geſchlecht, (verſteht ſich, den cultivirten Theil deſſelben) durch zwei Stücke charakteriſiren: die Neigung zu herrſchen und die Neigung zum Vergnügen. — Von dem letzteren aber muß man nicht das häusliche, ſondern das öffentliche Vergnügen verſtehen, wobei es ſich zu ihrem Vortheil zeigen und auszeichnen könne; da dann die

---

*) Die alte Sage von den Ruſſen: daß die Weiber ihre Ehemänner im Verdacht hielten, es mit anderen Weibern zu halten, wenn ſie nicht dann und wann von dieſen Schläge bekämen, wird gewöhnlich für Fabel gehalten. Allein in Cook's Reiſen findet man: daß, als ein Engliſcher Matroſe einen Indier auf Otaheite ſein Weib mit Schlägen züchtigen ſah, jener den Galanten machen wollte und mit Drohungen auf dieſen losging. Das Weib kehrte ſich auf der Stelle wider den Engländer; fragte, was ihn das angehe: der Mann müſſe das thun! — — Eben ſo wird man auch finden, daß, wenn das verehelichte Weib ſichtbarlich Galanterie treibt und ihr Mann gar nicht mehr darauf achtet, ſondern ſich dafür durch Punſch- und Spielgeſellſchaft oder andere Buhlerei ſchadlos hält, nicht blos Verachtung, ſondern auch Haß in den weiblichen Theil übergeht; weil das Weib daran erkennt, daß er nun gar keinen Werth mehr in ſie ſetzt und ſeine Frau Anderen, an demſelben Knochen zu nagen, gleichgültig überläßt.

zweite ſich auch in die erſtere auflöſt, nämlich: ihren Nebenbuhlerinnen im Gefallen nicht nachzugeben, ſondern über ſie alle durch ihren Geſchmack und ihre Reize, wo möglich, zu ſiegen. — — Aber auch die erſtgenannte Neigung, ſo wie Neigung überhaupt, taugt nicht zum Charakteriſiren einer Menſchenklaſſe überhaupt, in ihrem Verhalten gegen Andere. Denn Neigung zu dem, was uns vortheilhaft iſt, iſt allen Menſchen gemein, mithin auch die, ſo viel uns möglich, zu herrſchen; daher charakteriſirt ſie nicht. — Daß aber dieſes Geſchlecht mit ſich ſelbſt in beſtändiger Fehde, dagegen mit dem anderen in recht gutem Vernehmen iſt, möchte eher zum Charakter deſſelben gerechnet werden können, wenn es nicht die bloſe natürliche Folge des Wetteifers wäre, damit eine der anderen in der Gunſt und Ergebenheit der Männer den Vortheil abgewinne. Da dann die Neigung zu herrſchen das wirkliche Ziel, das öffentliche Vergnügen aber, als durch welches der Spielraum ihrer Reize erweitert wird, nur das Mittel iſt, jener Neigung Effect zu verſchaffen.

Man kann nur dadurch, daß man, nicht was wir uns zum Zweck machen, ſondern was Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit war, als Princip braucht, zu der Charakteriſtik dieſes Geſchlechts gelangen, und da dieſer Zweck, ſelbſt vermittelſt der Thorheit der Menſchen, doch der Naturabſicht nach, Weisheit ſein muß; ſo werden dieſe ihre muthmaßlichen Zwecke auch das Princip derſelben anzugeben dienen können; welches nicht von unſerer Wahl, ſondern von einer höheren Abſicht mit dem menſchlichen Geſchlecht abhängt. Sie ſind 1) die Erhaltung der Art, 2) die Cultur der Geſellſchaft und Verfeinerung derſelben durch die Weiblichkeit.

I. Als die Natur dem weiblichen Schooße ihr theuerſtes Unterpfand, nämlich die Species, in der Leibesfrucht anvertraute, durch die ſich die Gattung fortpflanzen und verewigen ſollte, ſo fürchtete ſie gleichſam wegen Erhaltung derſelben, und pflanzte dieſe Furcht, nämlich vor körperlicher Verletzung und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren in ihre Natur; durch welche Schwäche dieſes Geſchlecht das männliche rechtmäßig zum Schutze für ſich auffordert.

II. Da ſie auch die feineren Empfindungen, die zur Cultur gehören, nämlich die der Geſelligkeit und Wohlanſtändigkeit, einflößen wollte, machte ſie dieſes Geſchlecht zum Beherrſcher des männlichen durch ſeine Sittſamkeit, Beredſamkeit in Sprache und Mienen, früh geſcheut, mit Anſprüchen auf ſanfte, höfliche Begegnung des männlichen gegen daſſelbe, ſo daß ſich das letztere, durch ſeine eigene Großmuth, von einem Kinde unſichtbar gefeſſelt, und wenngleich dadurch nicht eben zur Moralität ſelbſt, doch zu dem, was ihr Kleid iſt, dem geſitteten Anſtande, der zu jener die Vorbereitung und Empfehlung iſt, gebracht ſah. †)

Zerſtreute Anmerkungen.

Die Frau will herrſchen, der Mann beherrſcht ſein (vornehmlich vor der Ehe). Daher die Galanterie der alten Ritterſchaft. — Sie ſetzt früh in ſich ſelbſt Zuverſicht zu gefallen. Der Jüngling beſorgt immer zu mißfallen und iſt daher in Geſellſchaft der Damen verlegen (genirt). Dieſen Stolz des Weibes, durch den Reſpect, den es einflößt, alle Zudringlichkeiten des Mannes abzuhalten, und das Recht, Achtung vor ſich auch ohne Verdienſte zu fordern, behauptet ſie ſchon aus dem Titel ihres Geſchlechts. — Das Weib iſt weigernd, der Mann bewerbend; ihre Unterwerfung iſt Gunſt. — Die Natur will, daß das Weib geſucht werde; daher mußte ſie ſelbſt nicht ſo delicat in der Wahl (nach Geſchmack) ſein, als der Mann, den die Natur auch gröber gebaut hat, und der dem Weibe ſchon gefällt, wenn er nur Kraft und Tüchtigkeit zu ihrer Vertheidigung in ſeiner Geſtalt zeigt; denn wäre ſie in Anſehung der Schönheit ſeiner Geſtalt ekel und fein in der Wahl, um ſich verlieben zu können, ſo müßte ſie ſich bewerbend, er aber ſich weigernd zeigen; welches den Werth ihres Geſchlechts, ſelbſt in den Augen des Mannes, gänzlich herabſetzen würde. — Sie muß kalt, der Mann dagegen in der Liebe affectenvoll zu ſein ſcheinen. Einer verliebten Aufforderung nicht zu gehorchen, ſcheint dem Manne, ihr aber leicht Gehör zu geben, dem Weibe ſchimpflich zu ſein. — Die Begierde des letzteren, ihre Reize auf alle feine Männer ſpielen zu laſſen, iſt Coketterie; die Affectation, in alle Weiber verliebt zu ſcheinen, Galanterie; beides kann ein bloſes, zur Mode gewordenes Geziere, ohne alle ernſtliche Folgen ſein; ſo wie das Cicisbeat eine affectirte Freiheit des Weibes in der Ehe, oder das gleichfalls ehedem in Italien geweſene Courtiſanenweſen, (in der historia concilii Tridentini heißt es unter anderen: erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant,) von dem man erzählt, daß es mehr geläuterte Cultur des geſitteten öffentlichen Umgangs enthalten habe, als die der gemiſchten Geſellſchaften in Privathäuſern. — Der Mann bewirbt ſich in der Ehe nur um ſeines Weibes, die Frau aber um aller Männer Neigung; ſie putzt ſich nur für die Augen ihres Geſchlechts aus Eiferſucht, andere Weiber in Reizen oder im Vornehmthun zu übertreffen; der Mann hingegen für das weibliche; wenn man das Putz nennen kann, was nur ſo weit geht, um ſeiner Frau durch ſeinen Anzug nicht Schande zu machen. — Der Mann beurtheilt weibliche Fehler gelind, die Frau aber (öffentlich) ſehr ſtrenge, und junge Frauen, wenn ſie die Wahl hätten, ob ihr Vergehen von einem männlichen oder weiblichen Gerichtshofe abgeurtheilt werden ſolle, würden ſicher den erſten zu ihrem Richter wählen. — Wenn der verfeinerte Luxus hoch geſtiegen iſt, ſo zeigt ſich die Frau nur aus Zwang ſittſam und hat kein Hehl zu wünſchen, daß ſie lieber Mann ſein möchte, wo ſie ihren Neigungen einen größeren und freieren Spielraum geben könnte; kein Mann aber wird ein Weib ſein wollen.

---

†) 1. Ausg.: „gegen daſſelbe, und das letztere . . . gefeſſelt, wenngleich dadurch . . . gebracht.“

Sie fragt nicht nach der Enthaltſamkeit des Mannes vor der Ehe; ihm aber iſt an derſelben auf Seiten der Frauen unendlich viel gelegen. — In der Ehe ſpotten Weiber über Intoleranz (Eiferſucht) der Männer überhaupt; es iſt aber nur ihr Scherz;

das unverehelichte Frauenzimmer richtet hierüber mit großer Strenge. — Was die gelehrten Frauen betrifft; ſo brauchen ſie ihre Bücher etwa ſo, wie ihre Uhr, nämlich ſie zu tragen, damit geſehen werde, daß ſie eine haben; ob ſie zwar gemeiniglich ſtill ſteht oder nicht nach der Sonne geſtellt iſt.

Weibliche Tugend oder Untugend iſt von der männlichen nicht ſowohl der Art, als der Triebfeder nach, ſehr unterſchieden. — Sie ſoll geduldig, er muß duldend ſein. Sie iſt empfindlich, er empfindſam. — Des Mannes Wirthſchaft iſt Erwerben, die des Weibes Sparen; — der Mann iſt eiferſüchtig, wenn er liebt; die Frau auch ohne daß ſie liebt; weil ſo viel Liebhaber, als von anderen Frauen gewonnen werden, doch ihrem Kreiſe der Anbeter verloren ſind. — Der Mann hat Geſchmack für ſich, die Frau macht ſich ſelbſt zum Gegenſtande des Geſchmacks für Jedermann. — „Was die Welt ſagt, iſt wahr, und was ſie thut, gut“, iſt ein weiblicher Grundſatz, der ſich ſchwer mit einem Charakter, in der engen Bedeutung des Worts, vereinigen läßt. Es gab aber doch wackere Weiber, die in Beziehung auf ihr Hausweſen einen dieſer ihrer Beſtimmung angemeſſenen Charakter mit Ruhm behaupteten. — Dem Milton wurde von ſeiner Frau zugeredet, er ſolle doch die ihm nach Cromwell's Tode angetragene Stelle eines Lateiniſchen Secretärs annehmen, ob es zwar ſeinen Grundſätzen zuwider war, jetzt eine Regierung für rechtlich zu erklären, die er vorher als widerrechtlich vorgeſtellt hatte. „Ach,“ antwortete er ihr, „meine Liebe; Sie und andere †) Ihres Geſchlechts wollen in Kutſchen fahren, ich aber — muß ein ehrlicher Mann ſein.“ — Die Frau des Sokrates, (vielleicht auch die Hiob's,) wurden durch ihre wackeren Männer eben ſo in die Enge getrieben, aber männliche Tugend behauptete ſich in ihrem Charakter, ohne doch der weiblichen das Verdienſt des ihrigen, in dem Verhältniß, worein ſie geſetzt waren, zu ſchmälern.

---

†) 1. Ausg.: „Sie und die Ihrigen Ihres Geſchlechts“

Pragmatiſche Folgerungen.

Das weibliche Geſchlecht muß ſich im Praktiſchen ſelbſt ausbilden und diſciplinieren; das männliche verſteht ſich darauf nicht.

Der junge Ehemann herrſcht über ſeine ältere Ehefrau. Dies gründet ſich auf Eiferſucht, nach welcher der Theil, welcher dem anderen im Geſchlechtsvermögen unterlegen iſt, vor Eingriffen des anderen Theils in ſeine Rechte beſorgt iſt und dadurch ſich zur willfährigen Begegnung und Aufmerkſamkeit gegen ihn zu bequemen genöthigt ſieht. — Daher wird jede erfahrene Ehefrau die Heirath mit einem jungen Manne, auch nur von gleichem Alter, widerrathen; denn im Fortgange der Jahre altert doch der weibliche Theil früher, als der männliche, und wenn man auch von dieſer Ungleichheit abſieht, ſo iſt auf die Eintracht, welche ſich auf Gleichheit gründet, nicht mit Sicherheit zu rechnen, und ein junges verſtändiges Weib wird mit einem geſunden, aber doch merklich älteren Manne das Glück der Ehe doch beſſer machen. — Ein Mann aber, der ſein Geſchlechtsvermögen vielleicht ſchon vor der Ehe liederlich durchgebracht hat, wird der Geck in ſeinem eigenen Hauſe ſein; denn er kann dieſe häusliche Herrſchaft nur haben, ſofern er keine billigen Anſprüche ſchuldig bleibt.

Hume bemerkt, daß die Weiber (ſelbſt alte Jungfern) †) die Satiren auf den Eheſtand mehr verdrießen, als die Sticheleien auf ihr Geſchlecht. — Denn mit dieſen kann es niemals Ernſt ſein, da aus jenen allerdings wohl Ernſt werden könnte, wenn man die Beſchwerden jenes Standes recht ins Licht ſtellt, deren der Unverheirathete überhoben iſt. Eine Freigeiſterei in dieſem Fache müßte aber von ſchlimmen Folgen für das ganze weibliche Geſchlecht ſein; weil dieſes zu einem bloßen Mittel der Befriedigung der Neigung des anderen Geſchlechts herabſinken würde, welche aber leicht in Ueberdruß und Flatterhaftigkeit ausſchlagen kann. — Das Weib wird durch die Ehe frei; der Mann verliert dadurch ſeine Freiheit.

---

†) 1. Ausg.: „den Weibern (ſelbſt alten Jungfern)"

Die moraliſchen Eigenſchaften an einem, vornehmlich jungen Manne vor der Ehelichung deſſelben auszuſpähen, iſt nie die Sache einer Frau. Sie glaubt ihn beſſern zu können; eine vernünftige Frau, ſagt ſie, kann einen verunarteten Mann ſchon zurechte bringen; in welchem Urtheile ſie mehrentheils ſich auf die kläglichſte Art betrogen findet. Dahin gehört auch die Meinung jener Treuherzigen: daß die Ausſchweifungen dieſes Menſchen vor der Ehe überſehen werden können, weil er nun an ſeiner Frau, wenn er ſich nur noch nicht erſchöpft hat, hinreichend für dieſen Inſtinct verſorgt ſein werde. — Die guten Kinder bedenken nicht: daß die Liederlichkeit in dieſem Fache gerade im Wechſel des Genuſſes beſteht und das Einerlei in der Ehe ihn bald zur obigen Lebensart zurückführen werde. *)

Wer ſoll dann den oberen Befehl im Hauſe haben? denn nur Einer kann es doch ſein, der alle Geſchäfte in einen, mit dieſen ſeinen Zwecken übereinſtimmenden Zuſammenhang bringt. — Ich würde in der Sprache der Galanterie, (doch nicht ohne Wahrheit) ſagen: die Frau ſoll herrſchen und der Mann regieren; denn die Neigung herrſcht und der Verſtand regiert. — Das Betragen des Ehemannes muß zeigen: daß ihm das Wohl ſeiner Frau vor allem Anderen am Herzen liege. Weil aber der Mann am Beſten wiſſen muß, wie er ſtehe und wie weit er gehen könne; ſo wird er, wie ein Miniſter ſeinem blos auf Vergnügen bedachten Monarchen, der etwa ein Feſt oder den Bau eines Palais beginnt, auf dieſen fürſtlichen Befehl zuerſt ſeine ſchuldige Willfährigkeit dazu erklären, nur daß z. B. für jetzt nicht Geld im Schatze ſei, daß gewiſſe dringendere Nothwendigkeiten zuvor abgemacht werden müſſen u. ſ. w., ſo daß der höchſtgebietende Herr Alles thun kann, was er thun will, doch mit dem Umſtande, daß dieſen Willen ihm ſein Miniſter an die Hand gibt.

---

*) Die Folge davon iſt, wie in Voltaire's Reiſe des Scarmentado: „Endlich," ſagt er, „reiſete ich in mein Vaterland Kandia zurück; nahm daſelbſt ein Weib; wurde bald Hahnrei; und fand, daß dies die gemächlichſte Lebensart unter allen ſei."

Da ſie geſucht werden ſoll, (denn das will die dem Geſchlecht nothwendige Weigerung;) ſo wird ſie doch in der Ehe ſelbſt allgemein zu gefallen ſuchen müſſen, damit, wenn ſie etwa junge Wittwe würde, ſich Liebhaber für ſie finden. — Der Mann legt alle ſolche Anſprüche mit der Eheverbindung ab. — Daher iſt die Eiferſucht aus dem Grunde dieſer Gefallſucht der Frauen ungerecht.

Die eheliche Liebe aber iſt ihrer Natur nach intolerant. Frauen ſpotten darüber zuweilen, aber wie bereits oben bemerkt worden, im Scherz; †) denn bei dem Eingriffe Fremder in dieſe Rechte duldend und nachſichtlich zu ſein, müßte Verachtung des weiblichen Theils und hiemit auch Haß gegen einen ſolchen Ehemann zur Folge haben.

Daß gemeiniglich Väter ihre Töchter und Mütter ihre Söhne verziehen, und unter den letzteren der wildeſte Junge, wenn er nur kühn iſt, gemeiniglich von der Mutter verzogen wird; das ſcheint ſeinen Grund in dem Proſpect auf die Bedürfniſſe beider Aeltern in ihrem Sterbefall zu haben; denn wenn dem Manne ſeine Frau ſtirbt, ſo hat er doch an ſeiner älteſten Tochter eine ihn pflegende Stütze; ſtirbt der Mutter ihr Mann, ſo hat der erwachſene wohlgeartete Sohn die Pflicht auf ſich, und auch die natürliche Neigung in ſich, ſie zu verehren, zu unterſtützen und ihr das Leben als Wittwe angenehm zu machen.

Ich habe mich bei dieſem Titel der Charakteriſtik länger aufgehalten, als es für die übrigen Abſchnitte der Anthropologie proportionirlich ſcheinen mag; aber die Natur hat auch in dieſe ihre Oekonomie einen ſo reichen Schatz von Veranſtaltungen zu ihrem Zwecke, der nichts Geringeres iſt, als die Erhaltung der Art, hineingelegt, daß, bei Gelegenheit näherer Nachforſchungen, es noch lange Stoff genug zu Problemen geben wird, die Weisheit der ſich nach und nach entwickelnden Naturanlagen zu bewundern und praktiſch zu gebrauchen.

---

†) 1. Ausg.: „Frauen ſpotten darüber im Scherz;“

C.

Der Charakter des Volks.

Unter dem Wort **Volk** (populus) verſteht man die in einem Landſtrich vereinigte **Menge** Menſchen, inſofern ſie ein **Ganzes** ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Theil derſelben, welcher ſich durch gemeinſchaftliche Abſtammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt **Nation** (gens); der Theil, der ſich von dieſen Geſetzen ausnimmt, (die wilde Menge in dieſem Volk,) heißt **Pöbel** (vulgus) *), deſſen geſetzwidrige Vereinigung das **Rottiren** (agere per turbas) iſt; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausſchließt.

Hume meint: daß, wenn in einer Nation jeder Einzelne ſeinen beſonderen Charakter anzunehmen befliſſen iſt (wie unter den Engländern), die Nation ſelbſt keinen Charakter habe. Mich dünkt, darin irre er ſich; denn die Affectation eines Charakters iſt gerade der allgemeine Charakter des Volks, wozu er ſelbſt gehörte, und iſt Verachtung aller Auswärtigen, beſonders darum, weil es ſich allein einer ächten, ſtaatsbürgerliche Freiheit im Inneren mit Macht gegen Außen verbindenden Verfaſſung rühmen zu können glaubt. — Ein ſolcher Charakter iſt ſtolze **Grobheit** im Gegenſatz der ſich leicht familiär machenden **Höflichkeit**; ein trotziges Betragen

---

*) Der Schimpfname la canaille du peuple hat wahrſcheinlicher Weiſe ſeine Abſtammung von canalicola, einem am Canal im alten Rom hin und her gehenden und beſchäftigte Leute foppenden Haufen Müßiggänger (cavillator et ridicularius, vid. *Plautus* Curcul.).

gegen jeden Anderen aus vermeinter Selbſtſtändigkeit, wo man keines Anderen zu bedürfen, alſo auch der Gefälligkeit gegen Andere ſich überheben zu können glaubt. †)

Auf dieſe Weiſe werden die zwei civiliſirteſten Völker auf Erden, *) die gegen einander im Contraſt des Charakters und vielleicht hauptſächlich darum mit einander in beſtändiger Fehde ſind, England und Frankreich, auch ihrem angeborenen Charakter nach, von dem der erworbene und künſtliche nur die Folge iſt, vielleicht die einzigen Völker ſein, von denen man einen beſtimmten und, ſo lange ſie nicht durch Kriegsgewalt vermiſcht werden, unveränderlichen Charakter annehmen kann. — Daß die Franzöſiſche Sprache die allgemeine Converſations-Sprache, vornehmlich der weiblichen feinen Welt, die Engliſche aber die ausgebreitetſte Handels-Sprache **) der commercirenden geworden iſt, liegt wohl in dem Unterſchied ihrer continental- und inſulariſchen Lage. Was aber ihr Naturell, was ſie jetzt wirklich haben und deſſen Ausbildung durch Sprache betrifft, ſo müßte dieſes von dem angeborenen Charakter des Urvolks ihrer Abſtammung hergeleitet werden; dazu uns aber die Documente mangeln. — In einer Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht aber liegt uns nur daran: den Charakter beider, wie ſie jetzt ſind, in einigen Beiſpielen, und ſo weit es möglich iſt, ſyſtematiſch aufzuſtellen; welche urtheilen laſſen, weſſen ſich das eine zu dem anderen zu verſehen habe, und wie eines das andere zu ſeinem Vortheil benutzen könne.

Die angeſtammten oder durch langen Gebrauch gleichſam zur Natur gewordenen und auf ſie gepfropften Maximen, welche die

---

†) 1. Ausg.: „Selbſtſtändigkeit, (keines Anderen zu bedürfen,) nicht nöthig zu haben, gegen Jemand gefällig zu ſein."

*) Es verſteht ſich, daß bei dieſer Claſſification vom Deutſchen Volk abgeſehen werde; weil das Lob des Verfaſſers, der ein Deutſcher iſt, ſonſt Selbſtlob ſein würde.

**) Der kaufmänniſche Geiſt zeigt auch gewiſſe Modificationen ſeines Stolzes in der Verſchiedenheit des Tons im Großthun. Der Engländer ſagt: „der Mann iſt eine Million werth"; der Holländer: „er commandirt eine Million"; der Franzoſe: „er beſitzt eine Million."

Sinnesart eines Volkes ausdrücken, ſind nur ſo viel gewagte Verſuche, die Varietäten im natürlichen Hange ganzer Völker, mehr für den Geographen, empiriſch, als für den Philoſophen, nach Vernunftgründen, zu claſſificiren. *)

Daß auf die Regierungsart Alles ankomme, welchen Charakter ein Volk haben werde, iſt eine ungegründete, nichts erklärende Behauptung; denn woher hat denn die Regierung ſelbſt ihren eigenthümlichen Charakter? — Auch Klima und Boden können den Schlüſſel hiezu nicht geben; denn Wanderungen ganzer Völker haben bewieſen, daß ſie ihren Charakter durch ihre neuen Wohnſitze nicht veränderten, ſondern ihn dieſen nur nach Umſtänden anpaßten, und doch dabei in Sprache, Gewerbart, ſelbſt in Kleidung, die Spuren ihrer Abſtammung und hiemit auch ihren Charakter noch immer hervorblicken laſſen. — — Ich werde die Zeichnung ihres Portraits etwas mehr von der Seite ihrer Fehler und Abweichung von der Regel, als von der ſchöneren, (dabei aber doch auch nicht in Caricatur) entwerfen; denn außerdem daß die Schmeichelei verdirbt, der Tadel dagegen beſſert, ſo verſtößt der Kritiker weniger gegen die Eigenliebe der Menſchen, wenn er ihnen, ohne Ausnahme, blos ihre Fehler vorrückt, als wenn er durch mehr oder weniger Lobpreiſungen nur den Neid der Beurtheilten gegen einander rege machte.

---

*) Die Türken, welche das chriſtliche Europa Frankeſtan nennen, wenn ſie auf Reiſen gingen, um Menſchen und ihren Volkscharakter kennen zu lernen, (welches kein Volk außer dem Europäiſchen thut und die Eingeſchränktheit aller übrigen an Geiſt beweiſt,) würden die Eintheilung deſſelben, nach dem Fehlerhaften in ihrem Charakter gezeichnet, vielleicht auf folgende Art machen. 1. Das Modenland (Frankreich). 2. Das Land der Launen (England). 3. Ahnenland (Spanien). 4. Prachtland (Italien). 5. Das Titelland (Deutſchland, ſammt Dänemark und Schweden, als Germaniſchen Völkern). 6. Herrenland (Polen), wo ein jeder Staatsbürger Herr, keiner dieſer Herren aber, außer dem, der nicht Staatsbürger iſt, Unterthan ſein will. — Rußland und die Europäiſche Türkei, beide von größtentheils Aſiatiſcher Abſtammung, würden über Frankeſtan hinaus liegen: das erſte Slaviſchen, das andere Arabiſchen Urſprungs, von zweien Stammvölkern, die einmal ihre Herrſchaft über einen größeren Theil von Europa, als je ein anderes Volk, ausgedehnt haben und in den Zuſtand einer Verfaſſung des Geſetzes ohne Freiheit, wo alſo Niemand Staatsbürger iſt, gerathen ſind.

1. Die Franzöſiſche Nation charakteriſirt ſich unter allen anderen durch den Converſationsgeſchmack, in Anſehung deſſen ſie das Muſter aller übrigen iſt. Sie iſt höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der ſie beſucht, wenn es jetzt gleich außer der Mode iſt, höfiſch zu ſein. Der Franzoſe iſt es nicht aus Intereſſe, ſondern aus unmittelbarem Geſchmacksbedürfniß ſich mitzutheilen. Da dieſer Geſchmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen großen Welt angeht, ſo iſt die Damenſprache zur allgemeinen Sprache der letzteren geworden und es iſt überhaupt nicht zu ſtreiten: daß eine Neigung ſolcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienſtleiſtungen, hülfreiches Wohlwollen und allmählig auf allgemeine Menſchenliebe nach Grundſätzen Einfluß haben und ein ſolches Volk im Ganzen liebenswürdig machen müſſe.

Die Kehrſeite der Münze iſt die, nicht genugſam durch überlegte Grundſätze gezügelte Lebhaftigkeit, und bei hellſehender Vernunft, ein Leichtſinn, gewiſſe Formen, blos weil ſie alt oder auch nur übermäßig geprieſen worden, wenn man ſich gleich dabei wohl befunden hat, nicht lange beſtehen zu laſſen und ein anſteckender Freiheitsgeiſt, der auch wohl die Vernunft ſelbſt in ſein Spiel zieht, und in Beziehung des Volks auf den Staat, einen Alles erſchütternden Enthuſiasmus bewirkt, der noch über das Aeußerſte hinausgeht. — Die Eigenheiten dieſes Volks, in ſchwarzer Kunſt, doch nach dem Leben gezeichnet, laſſen ſich ohne weitere Beſchreibung, blos durch unzuſammenhängend hingeworfene Bruchſtücke, als Materialien zur Charakteriſtik, leicht in ein Ganzes vorſtellig machen.

Die Wörter: **Esprit** (ſtatt **bon sens**), **frivolité, galanterie, petit-maitre, coquette, étourderie, point d'honneur, bon-ton, bureau d'esprit, bon-mot, lettre de cachet** — u. dgl. laſſen ſich nicht leicht in andere Sprachen überſetzen; weil ſie mehr die Eigenthümlichkeit der Sinnesart der Nation, die ſie ſpricht, als den Gegenſtand bezeichnet, der dem Denkenden vorſchwebt.

2. **Das Engliſche Volk.** Der alte Stamm der **Briten***) (eines Celtiſchen Volks) ſcheint ein Schlag tüchtiger Menſchen zu ſein; allein die Einwanderungen der Deutſchen und des Franzöſiſchen Völkerſtammes, (denn die kurze Anweſenheit der Römer hat keine merkliche Spur hinterlaſſen können,) haben, wie es ihre vermiſchte Sprache beweiſt, die Originalität dieſes Volks verlöſcht, und da die inſulariſche Lage ſeines Bodens, die es wider äußere Angriffe ziemlich ſichert, vielmehr ſelbſt Angreifer zu werden einladet, es zu einem mächtigen Seehandlungsvolk machte, ſo hat es einen Charakter, den es ſich ſelbſt anſchaffte, wenn es gleich von Natur eigentlich keinen hat. Mithin dürfte der Charakter des Engländers wohl nichts Anderes bedeuten, als den durch frühe Lehre und Beiſpiel erlernten Grundſatz, er müſſe ſich einen ſolchen machen, d. i. einen zu haben affectiren; indem ein ſteifer Sinn, auf einem freiwillig angenommenen Princip zu beharren und von einer gewiſſen Regel (gleich gut welcher) nicht abzuweichen, einem Manne die Wichtigkeit gibt, daß man ſicher weiß, weſſen man ſich von ihm und er ſich von Anderen zu gewärtigen hat.

Daß dieſer Charakter dem des Franzöſiſchen Volks mehr, als irgend einem anderen gerade entgegengeſetzt iſt, erhellt daraus: weil er auf alle Liebenswürdigkeit, als die vorzüglichſte Umgangseigenſchaft jenes Volks, mit Anderen, ja ſogar unter ſich ſelbſt, Verzicht thut, und blos auf Achtung Anſpruch macht, wobei übrigens Jeder blos nach ſeinem eigenen Kopfe leben will. — Für ſeine Landesgenoſſen errichtet der Engländer große und allen anderen Völkern unerhörte wohlthätige Stiftungen. — Der Fremde aber, der durchs Schickſal auf Engliſchen Boden verſchlagen und in große Noth gerathen iſt, kann immerhin auf dem Miſthaufen umkommen, weil er kein Engländer, d. i. kein Menſch iſt.

Aber auch in ſeinem eigenen Vaterlande iſolirt ſich der Engländer, wo er für ſein Geld ſpeiſt. Er will lieber in einem beſonderen Zimmer allein, als an der Wirthstafel für daſſelbe Geld ſpeiſen; weil bei der letzteren doch etwas Höflichkeit erfordert wird, und in der Fremde, z. B. in Frankreich, wohin Engländer nur reiſen, um alle Wege und Wirthshäuſer (wie Dr. Sharp) für abſcheulich auszuſchreien, ſammeln ſie ſich in dieſen, um blos unter ſich Geſellſchaft zu halten. — Sonderbar iſt doch, daß, da der Franzoſe die Engliſche Nation gemeiniglich liebt und mit Achtung lobpreiſt, dennoch der Engländer, (der nicht aus ſeinem Lande gekommen iſt,) jenen im Allgemeinen haßt und verachtet; woran wohl nicht die Rivalität der Nachbarſchaft, (denn da ſieht ſich England dem letzteren ohne allen Streit überlegen,) ſondern der Handelsgeiſt überhaupt Schuld iſt, der, in der Vorausſetzung, den vornehmſten Stand auszumachen, unter Kaufleuten deſſelben Volks ſehr ungeſellig iſt. *) Da beide Völker einander in Anſehung der beiderſeitigen Küſten nahe und nur durch einen Kanal, (der freilich wohl ein Meer heißen könnte,) von einander getrennt ſind; ſo bewirkt die Rivalität derſelben unter einander doch einen auf verſchiedene Art modificirten politiſchen Charakter in ihrer Befehdung: *Beſorgniß* auf der einen und *Haß* auf der anderen Seite; welche zwei Arten ihrer Unvereinbarkeit ſind, wovon jene die *Selbſterhaltung*, dieſe die *Beherrſchung*, im entgegengeſetzten Falle aber die Vertilgung der anderen zur Abſicht hat.

---

*) Wie Hr. Prof. Büſch es richtig ſchreibt (nach dem Wort Britanni, nicht Brittanni).

Die Charakterzeichnung der übrigen, deren Nationaleigenthümlichkeit nicht ſowohl, wie bei beiden vorhergehenden, meiſtens aus der Art ihrer verſchiedenen Cultur, als vielmehr aus der Anlage ihrer Natur durch Vermiſchung ihrer urſprünglich-verſchiedenen Stämme abzuleiten ſein möchte, können wir jetzt kürzer faſſen.

3. Der aus der Miſchung des Europäiſchen mit Arabiſchem (Mohriſchem) Blut entſprungene *Spanier* zeigt in ſeinem öffent-

---

*) Der Handelsgeiſt iſt überhaupt an ſich ungeſellig, wie der Adelsgeiſt. Ein *Haus* (ſo nennt der Kaufmann ſein Comptoir) iſt von dem anderen durch ſeine Geſchäfte, wie ein *Ritterſitz* vom anderen durch eine Zugbrücke, abgeſondert und freundſchaftlicher Umgang ohne Ceremonie daraus verwieſen; es müßte denn der mit von demſelben *Beſchützten* ſein, die aber alsdann nicht als Glieder deſſelben anzuſehen ſein würden.

lichen und Privatbetragen eine gewiſſe Feierlichkeit, und ſelbſt der Bauer gegen Obere, denen er auch auf geſetzliche Art gehorſam iſt, ein Bewußtſein ſeiner Würde. — Die Spaniſche Grandezza und die, ſelb[illegible] in ihrer Converſationsſprache befindliche Grandiloquenz zeigen auf einen edlen Nationalſtolz. Daher iſt ihm der Franzöſiſche vertrauliche Muthwille ganz zuwider. Er iſt mäßig, den Geſetzen, vornehmlich denen ſeiner alten Religion herzlich ergeben. — Dieſe Gravität hindert ihn auch nicht, an Tagen der Ergötzlichkeit (z. B. bei Einführung ſeiner Ernte durch Geſang und Tanz) ſich zu vergnügen, und wenn an einem Sommerabende der Fandango gefidelt wird, fehlt es nicht an jetzt müßigen Arbeitsleuten, die zu dieſer Muſik auf den Straßen tanzen. — — Das iſt ſeine gute Seite.

Die ſchlechtere iſt: er lernt nicht von Fremden; reiſet nicht, um andere Völker kennen zu lernen; *) bleibt in Wiſſenſchaften wohl Jahrhunderte zurück; ſchwierig gegen alle Reform, iſt er ſtolz darauf, nicht arbeiten zu dürfen; von romantiſcher Stimmung des Geiſtes, wie das Stiergefecht, grauſam, wie das ehemalige Auto da Fé beweiſt, und zeigt in ſeinem Geſchmack zum Theil außer-Europäiſche Abſtammung.

4. Der Italiener vereinigt die Franzöſiſche Lebhaftigkeit (Frohſinn) mit Spaniſchem Ernſte (Feſtigkeit) und ſein äſthetiſcher Charakter iſt ein mit Affect verbundener Geſchmack, ſo wie die Ausſicht von ſeinen Alpen in die reizenden Thäler einerſeits Stoff zum Muth, andererſeits zum ruhigen Genuß darbietet. Das Temperament iſt hierin nicht gemiſcht, noch deſultoriſch, (denn ſo gäbe es keinen Charakter ab,) ſondern eine Stimmung der Sinnlichkeit zum Gefühl des Erhabenen, ſofern es zugleich mit dem des Schönen vereinbar iſt. — In ſeinen Mienen äußert ſich ein ſtar-

---

*) Die Eingeſchränktheit des Geiſtes aller Völker, welche die unintereſſirte Neubegierde nicht anwandelt, die Außenwelt mit eigenen Augen kennen zu lernen, noch weniger ſich dahin (als Weltbürger) zu verpflanzen, iſt etwas Charakteriſtiſches an denſelben, wodurch ſich Franzoſen, Engländer und Deutſche vor Anderen vortheilhaft unterſcheiden.

kes Spiel ſeiner Empfindungen und ſein Geſicht iſt ausdrucksvoll. Das Plaidiren ihrer Advocaten vor den Schranken iſt ſo affectvoll, daß es einer Declamation auf der Schaubühne ähnlich ſieht.

So wie der Franzoſe im Converſationsgeſchmack vorzüglich iſt, ſo iſt es der Italiener im Kunſtgeſchmack. Der Erſtere liebt mehr die Privatbeluſtigungen, der Andere öffentliche: pompöſe Aufzüge, Proceſſionen, große Schauſpiele, Carnevals, Maskeraden, Pracht öffentlicher Gebäude, Gemälde mit dem Pinſel oder in muſiviſcher Arbeit gezeichnet, Römiſche Alterthümer im großen Stil; um zu ſehen und in großer Geſellſchaft geſehen zu werden. Dabei aber (um doch den Eigennutz nicht zu vergeſſen): Erfindung der Wechſel, der Banken und der Lotterie. — — Das iſt ſeine gute Seite; ſo wie die Freiheit, welche die Gondolieri und Lazzaroni ſich gegen Vornehme nehmen dürfen.

Die ſchlechtere iſt: ſie converſiren, wie Rouſſeau ſagt, in Prachtſälen und ſchlafen in Ratzenneſtern. Ihre Converſazioni ſind einer Börſe ähnlich, wo die Dame des Hauſes einer großen Geſellſchaft Etwas zu koſten reichen läßt, um im Herumwandeln ſich einander die Neuigkeiten des Tages mitzutheilen, ohne daß dazu eben Freundſchaft nöthig wäre, und mit einem kleinen daraus gewählten Theil zur Nacht ißt. — Die ſchlimme aber: das Meſſerziehen, die Banditen, die Zuflucht der Meuchelmörder in geheiligten Freiſtätten, das vernachläſſigte Amt der Sbirren u. dgl.; welche doch nicht ſowohl dem Römer, als vielmehr ſeiner zweiköpfigen Regierungsart zugeſchrieben wird. — Dieſes ſind aber Beſchuldigungen, die ich keinesweges verantworten mag und mit denen ſich gewöhnlich Engländer herumtragen, denen keine andere Verfaſſung gefallen will, als die ihrige.

5. Die Deutſchen ſtehen im Ruf eines guten Charakters, nämlich dem der Ehrlichkeit und Häuslichkeit; Eigenſchaften, die eben nicht zum Glänzen geeignet ſind. — Der Deutſche fügt ſich, unter allen civiliſirten Völkern am Leichteſten und Dauerhafteſten, der Regierung, unter der er iſt, und iſt am Meiſten von Neuerungsſucht und Widerſetzlichkeit gegen die eingeführte Ordnung entfernt.

Sein Charakter iſt mit Verſtand verbundenes Phlegma; ohne weder über die ſchon eingeführte zu vernünfteln, noch ſich ſelbſt eine auszudenken. Er iſt dabei doch der Mann von allen Ländern und Klimaten, wandert leicht aus und iſt an ſein Vaterland nicht leidenſchaftlich gefeſſelt; wo er aber in fremde Länder als Coloniſt hinkommt, da ſchließt er bald mit ſeinen Landesgenoſſen eine Art von bürgerlichem Verein, der durch Einheit der Sprache, zum Theil auch der Religion, ihn zu einem Völkchen anſiedelt, was unter der höheren Obrigkeit in einer ruhigen, ſittlichen Verfaſſung durch Fleiß, Reinlichkeit und Sparſamkeit vor den Anſiedlungen anderer Völker ſich vorzüglich auszeichnet. — So lautet das Lob, welches ſelbſt Engländer den Deutſchen in Nordamerika geben.

Da Phlegma (im guten Sinn genommen) das Temperament der kalten Ueberlegung und der Ausdaurung in Verfolgung ſeines Zwecks, imgleichen des Aushaltens der damit verbundenen Beſchwerlichkeiten iſt; ſo kann man von dem Talente ſeines richtigen Verſtandes und ſeiner tief nachdenkenden Vernunft ſo viel, wie von jedem anderen, der größeren Cultur fähigen Volke erwarten; das Fach des Witzes und des Künſtlergeſchmacks ausgenommen, als worin er es vielleicht den Franzoſen, Engländern und Italienern nicht gleich thun möchte. — — Das iſt nun ſeine gute Seite, in dem, was durch anhaltenden Fleiß auszurichten iſt, und wozu eben nicht Genie*) erfordert wird; welches letztere auch bei Weitem nicht von der Nützlichkeit iſt, als der mit geſundem Verſtandestalent verbundene Fleiß des Deutſchen. — Dieſes ſein Charakter im Umgange iſt Beſcheidenheit. Er lernt, mehr als jedes andere Volk, fremde Sprachen, iſt, (wie Robertſon ſich ausdrückt,) Großhändler in der Gelehrſamkeit, und kommt im Felde der Wiſſenſchaften zuerſt auf manche Spuren, die nachher von Anderen mit Geräuſch benutzt werden; er hat keinen Nationalſtolz; hängt, gleich als Kosmopolit, auch nicht an ſeiner Heimath. In dieſer aber iſt er gaſtfreier gegen Fremde, als irgend eine andere Nation, (wie Boswell geſteht;) diſciplinirt ſeine Kinder zur Sittſamkeit mit Strenge, wie er dann auch, ſeinem Hange zur Ordnung und Regel gemäß, ſich eher despotiſiren, als ſich auf Neuerungen, (zumal eigenmächtige Reformen in der Regierung) einlaſſen wird. — — Das iſt ſeine gute Seite.

---

*) Genie iſt das Talent der Erfindung deſſen, was nicht gelehrt oder gelernt werden kann. Man kann gar wohl von Anderen gelehrt werden, wie man gute Verſe, aber nicht, wie man ein gutes Gedicht machen ſoll; denn das muß aus der Natur des Verfaſſers von ſelbſt hervorgehen. Daher kann man es nicht auf Beſtellung und für reichliche Bezahlung als Fabricat, ſondern muß es, gleich als Eingebung, von der der Dichter ſelbſt nicht ſagen kann, wie er dazu gekommen ſei, d. i. einer gelegentlichen Dispoſition, deren Urſache ihm unbekannt iſt, erwarten (scit genius natale comes qui temperat astrum). — Das Genie glänzt daher als augenblickliche, mit Intervallen ſich zeigende und wieder verſchwindende Erſcheinung, nicht mit einem willkührlich angezündeten und eine beliebige Zeit fortbrennenden Licht, ſondern wie ſprühende Funken, welche eine glückliche Anwandelung des Geiſtes aus der productiven Einbildungskraft auslockt.

Seine unvortheilhafte Seite iſt ſein Hang zum Nachahmen und die geringe Meinung von ſich, original ſein zu können, (was gerade das Gegentheil des trotzigen Engländers iſt;) vornehmlich aber eine gewiſſe Methodenſucht, ſich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Princip der Annäherung zur Gleichheit, ſondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich claſſificiren zu laſſen und in dieſem Schema des Ranges, in Erfindung der Titel (von Edlen und Hochedlen, Wohl- und Hochwohl-, auch Hochgeborenen) unerſchöpflich und ſo aus bloſer Pedanterei knechtiſch zu ſein; welches Alles freilich wohl der Form der Reichsverfaſſung Deutſchlands zugerechnet werden mag; dabei aber ſich die Bemerkung nicht bergen läßt, daß doch das Entſtehen dieſer pedantiſchen Form ſelber aus dem Geiſte der Nation und dem natürlichen Hange des Deutſchen hervorgehe: zwiſchen dem, der herrſchen, bis zu dem, der gehorchen ſoll, eine Leiter anzulegen, woran jede Sproſſe mit dem Grade des Anſehens bezeichnet wird, der ihr gebührt, und der, welcher kein Gewerbe, dabei aber auch keinen Titel hat, wie es heißt, Nichts iſt; welches denn dem Staate, der dieſen ertheilt, freilich was einbringt, aber auch ohne hierauf zu ſehen, bei Unterthanen Anſprüche, Anderer

Wichtigkeit in der Meinung zu begrenzen, erregt, welche anderen Völkern lächerlich vorkommen muß, und in der That als Peinlichkeit und Bedürfniß der methodiſchen Eintheilung, um ein Ganzes unter einen Begriff zu faſſen, die Beſchränkung des angebornen Talents verräth.

Da Rußland das noch nicht iſt, was zu einem beſtimmten Begriff der natürlichen Anlagen, welche ſich zu entwickeln bereit liegen, erfordert wird, Polen aber es nicht mehr iſt, die Nationalen der Europäiſchen Türkei aber das nie geweſen ſind, noch ſein werden, was zur Aneignung eines beſtimmten Volkscharakters erforderlich iſt; ſo kann die Zeichnung derſelben hier füglich übergangen werden.

Ueberhaupt da hier †) vom angeborenen, natürlichen Charakter, der, ſo zu ſagen, in der Blutmiſchung der Menſchen liegt, nicht von dem Charakteriſtiſchen des erworbenen künſtlichen (oder verkünſtelten) der Nationen die Rede iſt; ſo wird man in der Zeichnung desſelben viel Behutſamkeit nöthig haben. In dem Charakter der Griechen unter dem harten Druck der Türken und dem nicht viel ſanfteren ihrer Caloyers hat ſich eben ſo wenig ihre Sinnesart (Lebhaftigkeit und Leichtſinn), wie die Bildung ihres Leibes, Geſtalt und Geſichtszüge verloren, ſondern dieſe Eigenthümlichkeit würde ſich vermuthlich wiederum in That herſtellen, wenn die Religions- und Regierungsform durch glückliche Ereigniſſe ihnen Freiheit verſchaffte, ſich wieder herzuſtellen. — Unter einem anderen chriſtlichen Volke, den Armenianern, herrſcht ein gewiſſer Handelsgeiſt von beſonderer Art, nämlich durch Fußwanderungen von China's Grenzen aus bis nach Cap-Corſo an der Guineaküſte Verkehr zu treiben, der auf einen beſonderen Abſtamm dieſes vernünftigen und emſigen Volks, welcher, in einer Linie von Nordoſt nach Südweſt, beinahe die ganze

---

†) 1. Ausg.: „Da hier" u. ſ. w.

Strecke des alten Continents durchzieht und ſich friedfertige Begegnung unter allen Völkern, auf die es trifft, zu verſchaffen weiß, und einen vor dem flatterhaften und kriechenden der jetzigen Griechen vorzüglichen Charakter beweiſt, deſſen erſte Bildung wir nicht mehr erforſchen können. — So viel iſt wohl mit Wahrſcheinlichkeit zu urtheilen: daß die Vermiſchung der Stämme (bei großen Eroberungen), welche nach und nach die Charaktere auslöſcht, dem Menſchengeſchlecht, alles vorgeblichen Philanthropismus ungeachtet, nicht zuträglich ſei.

D.

Der Charakter der Race.

In Anſehung dieſer kann ich mich auf das beziehen, was der Herr Geh. H. R. **Girtanner** davon in ſeinem Werk (meinen Grundſätzen gemäß) zur Erläuterung und Erweiterung ſchön und gründlich vorgetragen hat; — nur will ich noch Etwas vom Familienſchlag und den Varietäten, oder Spielarten, anmerken, die ſich in einer und derſelben Race bemerken laſſen.

Hier hat die Natur, ſtatt der Verähnlichung, welche ſie in der Zuſammenſchmelzung verſchiedener Racen beabſichtigte, gerade das Gegentheil ſich zum Geſetze gemacht; nämlich in einem Volk von derſelben Race (z. B. der Weißen), anſtatt in ihrer Bildung die Charaktere beſtändig und fortgehend einander ſich nähern zu laſſen, — wo dann endlich nur ein und daſſelbe Portrait, wie das durch den Abdruck eines Kupferſtichs herauskommen würde, — vielmehr in demſelben Stamme und gar in der nämlichen Familie, im Körperlichen und Geiſtigen, ins Unendliche zu vervielfältigen. — Zwar ſagen die Ammen, um einem der Eltern zu ſchmeicheln: „das hat dies Kind vom Vater; das hat es von der Mutter"; wo, wenn es wahr wäre, alle Formen der Menſchenzeugung längſt erſchöpft ſein würden, und da die Fruchtbarkeit in Paarungen durch die Heterogeneität der Individuen aufgefriſcht wird, die Fortpflanzung zum Stocken gebracht werden würde. — So kommt nicht etwa die graue

Haarfarbe (cendrée) von der Vermiſchung eines Brunetten mit einer Blondinen her, ſondern bezeichnet einen beſonderen Familienſchlag und die Natur hat Vorrath genug in ſich, um nicht, der Armuth ihrer vorräthigen Formen halber, einen Menſchen in die Welt zu ſchicken, der ſchon ehemals drin geweſen iſt; wie denn auch die Nahheit der Verwandtſchaft notoriſch auf Unfruchtbarkeit hinwirkt.

E.

Der Charakter der Gattung.

Von der Gattung gewiſſer Weſen einen Charakter anzugeben dazu wird erfordert: daß ſie mit anderen uns bekannten unter einen Begriff gefaßt, das aber, wodurch ſie ſich von einander unterſcheiden, als Eigenthümlichkeit (proprietas) zum Unterſcheidungsgrunde angegeben und gebraucht wird. — Wenn aber eine Art Weſen, die wir kennen (A), mit einer anderen Art Weſen (non A), die wir nicht kennen, verglichen wird: wie kann man da erwarten oder verlangen, einen Charakter des erſteren anzugeben, da uns der Mittelbegriff der Vergleichung (tertium comparationis) abgeht? — Der oberſte Gattungsbegriff mag der eines *irdiſchen* vernünftigen Weſens ſein, ſo werden wir keinen Charakter deſſelben nennen können, weil wir von vernünftigen, *nicht irdiſchen* Weſen keine Kenntniß haben, um ihre Eigenthümlichkeit angeben und ſo jene irdiſchen unter den Vernünftigen überhaupt charakteriſiren zu können. — Es ſcheint alſo, das Problem, den Charakter der Menſchengattung anzugeben, ſei ſchlechterdings unauflöslich; weil die Auflöſung durch Vergleichung zweier *Species* vernünftiger Weſen durch *Erfahrung* angeſtellt ſein müßte, welche die letztere uns nicht darbietet.

Es bleibt uns alſo, um dem Menſchen im Syſtem der lebenden Natur ſeine Klaſſe anzuweiſen und ſo ihn zu charakteriſiren, nichts übrig, als: daß er einen Charakter hat, den er ſich ſelbſt ſchafft; indem er vermögend iſt, ſich nach ſeinen von ihm ſelbſt genommenen **Zwecken** zu perfectioniren; wodurch er, als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (animal rationabile), aus ſich ſelbſt ein vernünftiges Thier (animal rationale) machen kann; — wo er dann: erſtlich ſich ſelbſt und ſeine Art erhält, zweitens ſie übt, belehrt und für die häusliche Geſellſchaft erzieht, drittens ſie, als in ein ſyſtematiſches (nach Vernunftprincipien geordnetes) für die Geſellſchaft gehöriges Ganze, regiert, wobei aber das Charakteriſtiſche der Menſchengattung, in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Weſen auf Erden überhaupt, dieſes iſt: daß die Natur den Keim der Zwietracht in ſie gelegt und gewollt hat, daß ihre eigene Vernunft aus dieſer diejenige Eintracht, wenigſtens die beſtändige Annäherung zu derſelben, herausbringe, welche letztere zwar in der Idee der **Zweck**, der That nach aber die erſtere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur das **Mittel** einer höchſten uns unerforſchlichen Weisheit iſt, die Perfectionirung des Menſchen durch fortſchreitende Cultur, wenngleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden deſſelben, zu bewirken.

Unter den lebenden Erdbewohnern iſt der Menſch durch ſeine techniſche (mit Bewußtſein verbunden-mechaniſche) zu Handhabung der Sachen, durch ſeine pragmatiſche (andere Menſchen zu ſeinen Abſichten geſchickt zu brauchen), und durch die moraliſche Anlage in ſeinem Weſen (nach dem Freiheitsprincip unter Geſetzen gegen ſich und Andere) zu handeln, von allen übrigen Naturweſen kenntlich unterſchieden, und eine jede dieſer drei Stufen kann für ſich allein ſchon den Menſchen zum Unterſchiede von anderen Erdbewohnern charakteriſtiſch unterſcheiden.

I. Die techniſche Anlage. Die Fragen: ob der Menſch urſpünglich zum vierfüßigen Gange, (wie Moscati, vielleicht blos zur Theſis für eine Diſſertation, vorſchlug,) oder zum zweifüßigen beſtimmt ſei; — ob der Gibbon, der Orangoutang, der Chimpanſe u. a. beſtimmt ſei, (worin Linneus und Camper einander widerſtreiten;) — ob er ein frucht- oder, (weil er einen häutigen

Magen hat,) fleiſchfreſſendes Thier ſei; — ob, da er weder Klauen noch Fangzähne, folglich (ohne Vernunft) keine Waffen hat, er von Natur ein Raub- oder friedliches Thier ſei? — — Die Beantwortung dieſer Fragen hat keine Bedenklichkeit. Allenfalls könnte dieſe noch aufgeworfen werden: ob er von Natur ein geſelliges oder einſiedleriſches und nachbarſchaftſcheues Thier ſei; wovon das Letztere wohl das Wahrſcheinlichſte iſt.

Ein erſtes Menſchenpaar, ſchon mit völliger Ausbildung, mithin unter Nahrungsmitteln von der Natur hingeſtellt, wenn ihm nicht zugleich ein Naturinſtinct, der uns doch in unſerem jetzigen Naturzuſtande nicht beiwohnt, beigegeben worden, läßt ſich ſchwerlich mit der Vorſorge der Natur für die Erhaltung der Art vereinigen. Der erſte Menſch würde im erſten Teich, den er vor ſich ſähe, ertrinken; denn Schwimmen iſt ſchon eine Kunſt, die man lernen muß; oder er würde giftige Wurzeln und Früchte genießen und dadurch umzukommen in beſtändiger Gefahr ſein. Hatte aber die Natur dem erſten Menſchenpaar dieſen Inſtinct eingepflanzt, wie war es möglich, daß er ihn nicht an ſeine Kinder vererbte; welches doch jetzt nie geſchieht?

Zwar lehren die Singvögel ihren Jungen gewiſſe Geſänge und pflanzen ſie durch Tradition fort; ſo daß ein iſolirter Vogel, der noch blind aus dem Neſte genommen und aufgefüttert worden, nachdem er erwachſen, keinen Geſang, ſondern nur einen gewiſſen angeborenen Organlaut hat. Wo iſt aber nun der erſte Geſang hergekommen *)? denn gelernt iſt dieſer nicht, und wäre er inſtinctmäßig entſprungen, warum erbte er den Jungen nicht an?

---

*) Man kann mit dem Ritter Linné für die Archäologie der Natur die Hypotheſe annehmen: daß aus dem allgemeinen Meer, welches die ganze Erde bedeckte, zuerſt eine Inſel unter dem Aequator, als ein Berg hervorgekommen, auf welchem alle klimatiſche Stufen der Wärme, von der des heißen am niedrigen Ufer deſſelben, bis zur arktiſchen Kälte auf ſeinem Gipfel, ſammt den ihnen angemeſſenen Pflanzen und Thieren, nach und nach entſtanden; daß, was die Vögel aller Art betrifft, die Singvögel den angeborenen Organlaut ſo vielerlei verſchiedener Stimmen nachahmten, und jede, ſo viel ihre Kehle es verſtattete, mit der anderen verbanden, wodurch eine jede Species ſich ihren beſtimmten Geſang machte, den nachher einer dem anderen durch Belehrung

Die Charakteriſirung des Menſchen, als eines vernünftigen Thieres, liegt ſchon in der Geſtalt und Organiſation ſeiner Hand, ſeiner Finger und Fingerſpitzen, deren theils Bau, theils zartes Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, ſondern unbeſtimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geſchickt gemacht, und dadurch die techniſche oder Geſchicklichkeitsanlage ſeiner Gattung, als eines vernünftigen Thieres bezeichnet hat.

II. Die pragmatiſche Anlage der Civiliſirung durch Cultur, vornehmlich der Umgangseigenſchaften und der natürliche Hang ſeiner Art, im geſellſchaftlichen Verhältniſſe aus der Rohigkeit der bloſen Selbſtgewalt herauszugehen und ein geſittetes, (wenngleich noch nicht ſittliches,) zur Eintracht beſtimmtes Weſen zu werden, iſt nun eine höhere Stufe. — Er iſt einer Erziehung, ſowohl in Belehrung, als Zucht (Diſciplin), fähig und bedürftig. Hier iſt nun (mit oder gegen Rouſſeau) die Frage: ob der Charakter ſeiner Gattung ihrer Naturanlage nach ſich beſſer bei der Rohigkeit ſeiner Natur, als bei den Künſten der Cultur, welche kein Ende abſehen laſſen, befinden werde? — Zuvörderſt muß man anmerken: daß bei allen übrigen, ſich ſelbſt überlaſſenen Thieren jedes Individuum ſeine ganze Beſtimmung erreicht, bei den Menſchen aber allenfalls nur die Gattung; ſo daß ſich das menſchliche Geſchlecht nur durch Fortſchreiten, in einer Reihe unabſehlich vieler Generationen, zu ſeiner Beſtimmung emporarbeiten kann; wo das Ziel ihm doch immer noch im Proſpecte bleibt, gleichwohl aber die Tendenz zu dieſem Endzwecke, zwar wohl öfters gehemmt, aber nie ganz rückläufig werden kann.

III. Die moraliſche Anlage. Die Frage iſt hier: ob der Menſch von Natur gut, oder von Natur böſe, oder von Natur gleich für Eines oder das Andere empfänglich ſei; nachdem er in dieſe oder jene ihn bildende Hände fällt (cereus in vitium

---

(gleich einer Tradition) beibrachte; wie man auch ſieht, daß Finken und Nachtigallen in verſchiedenen Ländern auch einige Verſchiedenheit in ihren Schlägen anbringen.

flecti etc.). Im letzteren Falle würde die Gattung ſelbſt keinen Charakter haben. — Aber dieſer Fall widerſpricht ſich ſelbſt; denn ein mit praktiſchem Vernunftsvermögen und Bewußtſein der Freiheit ſeiner Willkühr ausgeſtattetes Weſen (eine Perſon) ſieht ſich in dieſem Bewußtſein, ſelbſt mitten in den dunkelſten Vorſtellungen, unter einem Pflichtgeſetze und im Gefühl, (welches dann das moraliſche heißt,) daß ihm oder durch ihn Anderen Recht oder Unrecht geſchehe. Dieſes iſt nun ſchon ſelbſt der intelligible Charakter der Menſchheit überhaupt, und inſofern iſt der Menſch ſeiner angeborenen Anlage nach (von Natur) gut. Da aber doch auch die Erfahrung zeigt: daß in ihm ein Hang zur thätigen Begehrung des Unerlaubten, ob er gleich weiß, daß es unerlaubt ſei, d. i. zum Böſen ſei, der ſich ſo unausbleiblich und ſo früh regt, als der Menſch nur von ſeiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt, und darum als angeboren betrachtet werden kann; ſo iſt der Menſch, ſeinem ſenſiblen Charakter nach, auch als (von Natur) böſe zu beurtheilen, ohne daß ſich dieſes widerſpricht, wenn vom Charakter der Gattung die Rede iſt; weil man annehmen kann, daß die Naturbeſtimmung dieſer im continuirlichen Fortſchreiten zum Beſſeren beſtehe.

Die Summe der pragmatiſchen Anthropologie in Anſehung der Beſtimmung des Menſchen und die Charakteriſtik ſeiner Ausbildung iſt folgende. Der Menſch iſt durch ſeine Vernunft beſtimmt, in einer Geſellſchaft mit Menſchen zu ſein, und in ihr ſich durch Kunſt und Wiſſenſchaften zu cultiviren, zu civiliſiren und zu moraliſiren; wie groß auch ſein thieriſcher Hang ſein mag, ſich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückſeligkeit nennt, [nicht] paſſiv zu überlaſſen, ſondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hinderniſſen, die ihm von der Rohigkeit ſeiner Natur anhängen, ſich der Menſchheit würdig zu machen.

Der Menſch muß alſo zum Guten erzogen werden; der aber, welcher ihn erziehen ſoll, iſt wieder ein Menſch, der noch in der Rohigkeit der Natur liegt, und nun doch dasjenige bewirken ſoll, was er ſelbſt bedarf. Daher die beſtändige Abweichung von ſeiner Beſtimmung, mit immer wiederholten Einlenkungen zu derſelben. — Wir wollen die Schwierigkeiten der Auflöſung dieſes Problems und die Hinderniſſe derſelben anführen.

A.

Die erſte phyſiſche Beſtimmung deſſelben beſteht in dem Antriebe des Menſchen zur Erhaltung ſeiner Gattung, als Thiergattung. — Aber hier wollen nun ſchon die Naturepochen ſeiner Entwickelung mit den bürgerlichen nicht zuſammentreffen. Nach der erſteren iſt er im Naturzuſtande wenigſtens in ſeinem 15ten Lebensjahre durch den **Geſchlechtsinſtinct** angetrieben und auch vermögend, ſeine Art zu erzeugen und zu erhalten. Nach der zweiten kann er es (im Durchſchnitte) vor dem 20ſten ſchwerlich wagen. Denn wenn der Jüngling gleich früh genug das Vermögen hat, ſeine und ſeines Weibes Neigung als Weltbürger zu befriedigen, ſo hat er doch lange noch nicht das Vermögen, als Staatsbürger ſein Weib und Kind zu erhalten. — Er muß ein Gewerbe erlernen, ſich in Kundſchaft bringen, um ein Hausweſen mit einem Weibe anzufangen; worüber aber in der geſchliffeneren Volksklaſſe auch wohl das 25ſte Jahr verfließen kann, ehe er zu ſeiner Beſtimmung reif wird. — Womit füllt er nun dieſen Zwiſchenraum einer abgenöthigten und unnatürlichen Enthaltſamkeit aus? Kaum anders, als mit Laſtern.

B.

Der Trieb zur Wiſſenſchaft, als einer die Menſchheit veredelnden Cultur, hat im Ganzen der Gattung keine Proportion zur Lebensdauer. Der Gelehrte, wenn er bis dahin in der Cultur vorgedrungen iſt, um das Feld derſelben ſelbſt zu erweitern, wird durch den Tod abgerufen und ſeine Stelle nimmt der ABC-Schüler ein, der kurz vor ſeinem Lebensende, nachdem er eben ſo einen Schritt weiter gethan hat, wiederum ſeinen Platz einem Anderen überläßt. — Welche Maſſe von Kenntniſſen, welche Erfindung neuer Methoden würde nun ſchon vorräthig da liegen, wenn ein Archimed, ein Newton, oder Lavoiſier, mit ſeinem Fleiß und Talent, ohne Verminderung der Lebenskraft, von der Natur mit einem Jahrhunderte durch fortdauernden Alter wäre begünſtigt worden? Nun aber iſt das Fortſchreiten der Gattung in Wiſſenſchaften immer nur fragmentariſch (der Zeit nach) und gewährt keine Sicherheit wegen des Rückganges, womit es durch dazwiſchen tretende ſtaatsumwälzende Barbarei immer bedroht wird.

C.

Ebenſowenig ſcheint die Gattung in Anſehung der Glückſeligkeit, wozu beſtändig hin zu ſtreben ihn ſeine Natur antreibt, die Vernunft aber auf die Bedingung der Würdigkeit glücklich zu ſein, d. i. die Sittlichkeit einſchränkt, ihre Beſtimmung zu erreichen. — Man darf eben nicht die hypochondriſche (übellaunige) Schilderung, die Rouſſeau vom Menſchengeſchlecht macht, das aus dem Naturzuſtande herauszugehen wagt, für Anpreiſung wieder dahin ein- und in die Wälder zurückzukehren, als deſſen wirkliche Meinung annehmen, womit er die Schwierigkeit für unſere Gattung, in das Gleis der continuirlichen Annäherung zu ihrer Beſtimmung zu kommen, ausdrückte; man darf ſie nicht aus der Luft greifen; die Erfahrung alter und neuer Zeiten muß jeden Denkenden hierüber verlegen und zweifelhaft machen, ob es mit unſerer Gattung jemals beſſer ſtehen werde.

Seine drei Schriften von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die Cultur unſerer Gattung, durch Schwächung unſerer Kraft; 2. die Civiliſirung, durch Ungleichheit und wechſelſeitige Unterdrückung; 3. die vermeinte Moraliſirung, durch naturwidrige Erziehung und Mißbildung der Denkungsart angerichtet hat: — dieſe drei Schriften, ſage ich, welche den Naturzuſtand gleich als einen Stand der Unſchuld vorſtellig machten, (wohin wieder zurückzukehren der Thorwächter eines Paradieſes mit feurigem Schwert verhindert,) ſollten nur ſeinem Socialcontract, ſeinem Emil und ſeinem Savoyardiſchen Vicar zum Leitfaden dienen, aus dem Irrſal der

Uebel ſich heraus zu finden, womit ſich unſere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat. — Rouſſeau wollte im Grunde nicht, daß der Menſch wiederum in den Naturzuſtand zurückgehen, ſondern von der Stufe, auf der er jetzt ſteht, dahin zurückſehen ſollte. Er nahm an: der Menſch ſei von Natur, (wie ſie ſich vererben läßt,) gut, aber auf negative Art, nämlich von ſelbſt und abſichtlich nicht böſe zu ſein, ſondern nur in Gefahr, von böſen oder ungeſchickten Führern und Beiſpielen angeſteckt und verdorben zu werden. Da nun aber hiezu wiederum gute Menſchen erforderlich ſind, die dazu ſelbſt haben erzogen werden müſſen und deren es wohl keinen geben wird, der nicht (angeborene oder zugezogene) Verderbenheit in ſich hätte; ſo bleibt das Problem der moraliſchen Erziehung für unſere Gattung ſelbſt der Qualität des Princips, nicht blos dem Grade nach unaufgelöſt; weil ein ihr angeborener böſer Hang wohl durch die allgemeine Menſchenvernunft getadelt, allenfalls auch gebändigt, dadurch aber doch nicht vertilgt wird.

In einer bürgerlichen Verfaſſung, welche der höchſte Grad der künſtlichen Steigerung der guten Anlage in der Menſchengattung zum Endzwecke ihrer Beſtimmung iſt, iſt doch die Thierheit früher und im Grunde mächtiger, als die reine Menſchheit in ihren Aeußerungen, und das zahme Vieh iſt nur durch Schwächung dem Menſchen nützlicher, als das wilde. Der eigene Wille iſt immer in Bereitſchaft, in Widerwillen gegen ſeinen Nebenmenſchen auszubrechen und ſtrebt jederzeit, ſeinen Anſpruch auf unbedingte Freiheit, nicht blos unabhängig, ſondern ſelbſt über andere, ihm von Natur gleiche Weſen Gebieter zu ſein; welches man auch an dem kleinſten Kinde ſchon gewahr wird; *) weil die Natur in ihm von der Cultur zur Moralität, nicht, (wie es doch die Ver-

---

*) Das Geſchrei, welches ein kaum geborenes Kind hören läßt, hat nicht den Ton des Jammerns, ſondern der Entrüſtung und aufgebrachten Zorns an

nunft vorſchreibt,) von der Moralität und ihrem Geſetze anhebend, zu einer darauf angelegten zweckmäßigen Cultur hinzuleiten ſtrebt; welches unvermeidlich eine verkehrte, zweckwidrige Tendenz abgibt; z. B. wenn Religionsunterricht, der nothwendig eine moraliſche Cultur ſein ſollte, mit der hiſtoriſchen, die blos Gedächtnißcultur iſt, anhebt und daraus Moralität zu folgern vergeblich ſucht.

Die Erziehung des Menſchengeſchlechts im Ganzen ihrer Gattung, d. i. collectiv genommen (universorum), nicht Aller Einzelnen (singulorum), wo die Menge nicht ein Syſtem, ſondern nur ein zuſammengeleſenes Aggregat abgibt, das Hinſtreben zu einer bürgerlichen, auf dem Freiheits-, zugleich aber auch geſetzmäßigen Zwangs-Princip zu gründenden Verfaſſung ins Auge gefaßt, erwartet der Menſch doch nur von der Vorſehung, d. i. von einer Weisheit, die nicht die ſeine, aber doch die (durch ſeine

---

ſich; nicht aus Schmerz, ſondern aus Verdruß über Etwas; †) vermuthlich darum, weil es ſich bewegen will und ſein Unvermögen dazu gleich als eine Feſſelung fühlt, wodurch ihm die Freiheit genommen wird. — Was mag doch die Natur hiemit für eine Abſicht haben, daß ſie das Kind mit lautem Geſchrei auf die Welt kommen läßt, welches doch für daſſelbe und die Mutter im rohen Naturzuſtande von äußerſter Gefahr iſt? Denn ein Wolf, ein Schwein ſogar, würde ja dadurch angelockt, in Abweſenheit, oder bei der Entkräftung derſelben durch die Niederkunft, es zu freſſen. Kein Thier aber, außer dem Menſchen, (wie er jetzt iſt,) wird beim Geborenwerden ſeine Exiſtenz laut ankündigen; welches von der Weisheit der Natur ſo angeordnet zu ſein ſcheint, um die Art zu erhalten. Man muß alſo annehmen: daß in der frühen Epoche der Natur in Anſehung dieſer Thierklaſſe (nämlich des Zeitlaufs der Rohigkeit) dieſes Lautwerden des Kindes bei ſeiner Geburt noch nicht war; mithin nur ſpäterhin eine zweite Epoche, nachdem beide Eltern ſchon zu derjenigen Cultur, die zum häuslichen Leben nothwendig iſt, gelangt waren, eingetreten iſt; ohne daß wir wiſſen: wie die Natur und durch welche mitwirkende Urſachen ſie eine ſolche Entwickelung veranſtaltete. Dieſe Bemerkung führt weit z. B. auf den Gedanken: ob nicht auf dieſelbe zweite Epoche, bei großen Naturrevolutionen, noch eine dritte folgen dürfte. Da ein Orangoutang oder ein Chimpanſe die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenſtände und zum Sprechen dienen, ſich zum Gliederbau eines Menſchen ausbildete, deren Innerſtes ein Organ für den Gebrauch des Verſtandes enthielte und durch geſellſchaftliche Cultur ſich allmählig entwickelte.

†) 1. Ausg.: „nicht weil ihm was ſchmerzt, ſondern weil ihn etwas verdrießt;“

eigene Schuld) ohnmächtige Idee ſeiner eigenen Vernunft iſt, — dieſe Erziehung von oben herab, ſage ich, iſt heilſam, aber rauh und ſtrenge, durch viel Ungemach und bis nahe an die Zerſtörung des ganzen Geſchlechts reichende Bearbeitung der Natur, nämlich der Hervorbringung des vom Menſchen nicht beabſichtigten, aber, wenn es einmal da iſt, ſich ferner erhaltenden Guten, aus dem innerlich mit ſich ſelbſt immer ſich veruneinigenden Böſen. Vorſehung bedeutet ebendieſelbe Weisheit, welche wir in der Erhaltung der Species organiſirter, an ihrer Zerſtörung beſtändig arbeitender und dennoch ſie immer ſchützender Naturweſen mit Bewunderung wahrnehmen, ohne darum ein höheres Princip in der Vorſorge anzunehmen, als wir es für die Erhaltung der Gewächſe und Thiere anzunehmen ſchon im Gebrauch haben. — Uebrigens ſoll und kann die Menſchengattung ſelbſt Schöpferin ihres Glücks ſein; nur daß ſie es ſein wird, läßt ſich nicht a priori, aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, ſondern nur aus der Erfahrung und Geſchichte, mit ſo weit gegründeter Erwartung ſchließen, als nöthig iſt, an dieſem ihrem Fortſchreiten zum Beſſeren nicht zu verzweifeln, ſondern mit aller Klugheit und moraliſcher Vorleuchtung die Annäherung zu dieſem Ziele (ein Jeder, ſo viel an ihm iſt,) zu befördern.

Man kann alſo ſagen: der erſte Charakter der Menſchengattung iſt das Vermögen, als vernünftigen Weſens, ſich, für ſeine Perſon ſowohl, als für die Geſellſchaft, worin ihn die Natur verſetzt, einen Charakter überhaupt zu verſchaffen; welches aber ſchon eine günſtige Naturanlage und einen Hang zum Guten in ihm vorausſetzt; weil das Böſe, (da es Widerſtreit mit ſich ſelbſt bei ſich führt und kein bleibendes Princip in ſich ſelbſt verſtattet,) eigentlich ohne Charakter iſt.

Der Charakter eines lebenden Weſens iſt das, woraus ſich ſeine Beſtimmung zum Voraus erkennen läßt. — Man kann es aber für die Zwecke der Natur als Grundſatz annehmen: ſie wolle, daß jedes Geſchöpf ſeine Beſtimmung erreiche, dadurch, daß alle Anlagen ſeiner Natur ſich zweckmäßig für daſſelbe entwickeln, damit, wenngleich nicht jedes Individuum, doch die Species die Abſicht derſelben erfülle. — Bei vernunftloſen Thieren geſchieht dieſes wirklich und iſt Weisheit der Natur; beim Menſchen aber erreicht es nur die Gattung, wovon wir unter vernünftigen Weſen auf Erden nur eine, nämlich die Menſchengattung kennen, und in dieſer auch nur eine Tendenz der Natur zu dieſem Zwecke: nämlich durch ihre eigene Thätigkeit die Entwickelung des Guten aus dem Böſen dereinſt zu Stande zu bringen; ein Proſpect, der, wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf einmal abſchneiden, mit moraliſcher, (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender) Gewißheit erwartet werden kann. — Denn es ſind Menſchen, d. i. zwar bösgeartete, aber doch mit erfindungsreicher, dabei auch zugleich mit einer moraliſchen Anlage begabte, vernünftige Weſen; welche die Uebel, die ſie ſich unter einander ſelbſtſüchtig anthun, bei Zunahme der Cultur nur immer deſto ſtärker fühlen und, indem ſie kein anderes Mittel dagegen vor ſich ſehen, als den Privatſinn (Einzelner) dem Gemeinſinn (Aller vereinigt), obzwar ungern, einer Diſciplin des bürgerlichen Zwanges zu unterwerfen, der ſie ſich aber nur nach von ihnen ſelbſt gegebenen Geſetzen unterwerfen, durch dies Bewußtſein ſich veredelt fühlen, nämlich zu einer Gattung zu gehören, die der Beſtimmung des Menſchen, ſowie die Vernunft ſie ihm im Ideal vorſtellt, angemeſſen iſt.

Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menſchengattung.

I. Der Menſch war nicht beſtimmt, wie das Hausvieh, zu einer Heerde, ſondern wie die Biene, zu einem Stock zu gehören. — Nothwendigkeit, ein Glied irgend einer bürgerlichen Geſellſchaft zu ſein.

Die einfachſte, am Wenigſten gekünſtelte Art, eine ſolche zu errichten, iſt die eines Weiſers in dieſem Korbe (die Monarchie). — Aber viele ſolcher Körbe neben einander befehden ſich bald als Raubbienen (der Krieg), doch nicht, wie es Menſchen thun, um den ihrigen durch Vereinigung mit dem anderen zu verſtärken, —

denn hier hört das Gleichniß auf, — ſondern blos den Fleiß des anderen mit Liſt oder Gewalt für ſich zu benutzen. Ein jedes Volk ſucht ſich durch Unterjochung benachbarter zu verſtärken und, es ſei Vergrößerungsſucht oder Furcht, von dem anderen verſchlungen zu werden, wenn man ihm nicht zuvorkommt; ſo iſt der innere oder äußere Krieg in unſerer Gattung, ſo ein großes Uebel er auch iſt, doch zugleich die Triebfeder, aus dem rohen Naturzuſtande in den bürgerlichen überzugehen, als ein Maſchinenweſen der Vorſehung, wo die einander entgegenſtrebenden Kräfte zwar durch Reibung einander Abbruch thun, aber doch durch den Stoß oder Zug anderer Triebfedern lange Zeit im regelmäßigen Gange erhalten werden.

II. Freiheit und Geſetz, (durch welche jene eingeſchränkt wird,) ſind die zwei Angeln, um welche ſich die bürgerliche Geſetzgebung dreht. — Aber damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreiſung ſei; ſo muß ein Mittleres *) hinzukommen, nämlich Gewalt, welche, mit jenen verbunden, dieſen Principien Erfolg verſchafft. — Nun kann man ſich aber viererlei Combinationen der letzteren mit den beiden erſteren denken.

A. Geſetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie).

B. Geſetz und Gewalt, ohne Freiheit (Despotismus).

C. Gewalt, ohne Freiheit und Geſetz (Barbarei).

D. Gewalt, mit Freiheit und Geſetz (Republik).

Man ſieht, daß nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfaſſung genannt zu werden verdiene; wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen (Demokratie) hinzielt, ſondern unter Republik nur einen Staat überhaupt verſteht und das alte Brocardicon: **Salus civitatis** (nicht **civium**) **suprema lex esto**, nicht bedeutet: das Sinnenwohl des gemeinen Weſens (die Glückſeligkeit der Bürger) ſolle zum oberſten Princip der Staatsverfaſſung dienen; denn dieſes Wohlergehen, was ein Jeder nach ſeiner

---

*) Analogiſch dem medius terminus in einem Syllogismus, welcher, mit Subject und Prädicat des Urtheils verbunden, die 4 ſyllogiſtiſchen Figuren abgibt.

Privatneigung, ſo oder anders, ſich vormalt, taugt gar nicht zu irgend einem objectiven Princip, als welches Allgemeinheit fordert, ſondern jene Sentenz ſagt nichts weiter, als: das Verſtandeswohl, die Erhaltung der einmal beſtehenden Staatsverfaſſung, iſt das höchſte Geſetz einer bürgerlichen Geſellſchaft überhaupt; denn dieſe beſteht nur durch jene.

Der Charakter der Gattung, ſowie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, iſt dieſer: daß ſie, collectiv (als ein Ganzes des Menſchengeſchlechts) genommen, eine nach und neben einander exiſtirende Menge von Perſonen iſt, die das friedliche Beiſammenſein nicht entbehren und dabei dennoch einander beſtändig widerwärtig zu ſein nicht vermeiden können; folglich durch wechſelſeitigen Zwang, unter von ihnen ſelbſt ausgehenden Geſetzen, zu einer, beſtändig mit Entzweiung bedrohten, aber allgemein fortſchreitenden Coalition, in eine weltbürgerliche Geſellſchaft (cosmopolitismus) ſich von der Natur beſtimmt fühlen; welche an ſich unerreichbare Idee aber kein conſtitutives Princip (der Erwartung eines, mitten in der lebhafteſten Wirkung und Gegenwirkung der Menſchen beſtehenden Friedens,) ſondern nur ein regulatives Princip iſt: ihr, als der Beſtimmung des Menſchengeſchlechts, nicht ohne gegründete Vermuthung einer natürlichen Tendenz zu derſelben, fleißig nachzugehen.

Fragt man nun: ob die Menſchengattung, (welche, wenn man ſie ſich als eine Species vernünftiger Erdweſen, in Vergleichung mit denen auf anderen Planeten, als von Einem Demiurgus entſprungene Menge Geſchöpfe denkt, auch Race genannt werden kann,) — ob, ſage ich, ſie als eine gute oder ſchlimme Race anzuſehen ſei; ſo muß ich geſtehen, daß nicht viel damit zu prahlen ſei. Doch wird Niemand †), der das Benehmen der Menſchen, nicht blos in der alten Geſchichte, ſondern in der Geſchichte des Tages ins Auge nimmt, zwar oft verſucht werden, miſanthropiſch den Timon, weit öfterer aber und treffender den Momus in ſeinem Urtheile zu machen und Thorheit eher, als Bosheit in dem Charakterzuge unſerer Gattung hervorſtechend finden. Weil aber Thorheit, mit einem Lineamente von Bosheit verbunden, (da ſie alsdann Narrheit heißt,) in der moraliſchen Phyſiognomik an unſerer Gattung nicht zu verkennen iſt; ſo iſt allein ſchon aus der Verheimlichung eines guten Theils ſeiner Gedanken, die ein jeder kluge Menſch nöthig findet, klar genug zu erſehen: daß in unſerer Race Jeder es gerathen finde, auf ſeiner Hut zu ſein und ſich nicht ganz erblicken zu laſſen, wie er iſt; welches ſchon den Hang unſerer Gattung, übel gegen einander geſinnt zu ſein, verräth.

---

†) „Jemand“ (!)

Es könnte wohl ſein: daß auf irgend einem anderen Planeten vernünftige Weſen wären, die nicht anders, als laut denken könnten, d. i. im Wachen, wie im Träumen, ſie möchten in Geſellſchaft oder allein ſein, keine Gedanken haben könnten, die ſie nicht zugleich ausſprächen. Was würde das für ein von unſerer Menſchengattung verſchiedenes Verhalten gegen einander, für eine Wirkung abgeben? Wenn ſie nicht alle engelrein wären, ſo iſt nicht abzuſehen, wie ſie neben einander auskommen, Einer für den Anderen nur einige Achtung haben und ſich mit einander vertragen könnten. — Es gehört alſo ſchon zur urſprünglichen Zuſammenſetzung eines menſchlichen Geſchöpfs und zu ſeinem Gattungsbegriffe: zwar Anderer Gedanken zu erkunden, die ſeinigen aber zurückzuhalten; welche ſaubere Eigenſchaft denn ſo allmählig von Verſtellung zur vorſätzlichen Täuſchung, bis endlich zur Lüge fortzuſchreiten nicht ermangelt. Dieſes würde dann eine Caricaturzeichnung unſerer Gattung abgeben; die nicht blos zum gutmüthigen Belachen derſelben, ſondern zur Verachtung in dem, was ihren Charakter ausmacht und zum Geſtändniſſe, daß dieſe Race vernünftiger Weltweſen unter den übrigen (uns unbekannten) keine ehrenwerthe Stelle verdiene, berechtigte *) —, wenn

---

*) Friedrich II. fragte einmal den vortrefflichen Sulzer, den er nach Verdienſten ſchätzte und dem er die Direction der Schulanſtalten in Schleſien aufgetragen hatte, wie es damit ginge. Sulzer antwortete: „ſeitdem daß man auf dem Grundſatz (des Rouſſeau), daß der Menſch von Natur gut ſei,

nicht gerade eben dieſes verwerfende Urtheil eine moraliſche Anlage in uns, eine angeborene Aufforderung der Vernunft verriethe, auch jenem Hange entgegenzuarbeiten, mithin die Menſchengattung nicht als böſe, ſondern als eine aus dem Böſen zum Guten in beſtändigem Fortſchreiten unter Hinderniſſen emporſtrebende Gattung vernünftiger Weſen darzuſtellen; wobei dann ihr Wollen, im Allgemeinen, gut, das Vollbringen aber dadurch erſchwert iſt, daß die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zuſammenſtimmung der Einzelnen, ſondern nur durch fortſchreitende Organiſation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem Syſtem, das kosmopolitiſch verbunden iſt, erwartet werden kann.

---

fortgebaut hat, fängt es an beſſer zu gehen." „Ah, (ſagte der König,) mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons." — Zum Charakter unſerer Gattung gehört auch: daß ſie, zur bürgerlichen Verfaſſung ſtrebend, auch einer Diſciplin durch Religion bedarf, damit, was durch äußeren Zwang nicht erreicht werden kann, durch inneren (des Gewiſſens) bewirkt werde; indem die moraliſche Anlage des Menſchen von Geſetzgebern politiſch benutzt wird; eine Tendenz, die zum Charakter der Gattung gehört. Wenn aber in dieſer Diſciplin des Volks die Moral nicht vor der Religion vorhergeht, ſo macht ſich dieſe zum Meiſter über jene und ſtatutariſche Religion wird ein Inſtrument der Staatsgewalt (Politik) unter Glaubensdespoten; ein Uebel, was den Charakter unvermeidlich verſtimmt und verleitet, mit Betrug (Staatsklugheit genannt) zu regieren; wovon jener große Monarch, indem er öffentlich blos der oberſte Diener des Staats zu ſein bekannte, ſeufzend in ſich das Gegentheil in ſeinem Privatgeſtändniß nicht bergen konnte, doch mit der Entſchuldigung für ſeine Perſon, dieſe Verderbtheit der ſchlimmen Race, welche Menſchengattung heißt, zuzurechnen.

IX.

Immanuel Kant

über

Pädagogik.

Herausgegeben

von

D. Friedrich Theodor Rink.

1803.

Vorrede
des Herausgebers.

Nach einer älteren Verordnung mußte ehedeſſen fortwährend auf der Univerſität Königsberg, und zwar abwechſelnd jedesmal von einem Profeſſor der Philoſophie, den Studirenden die Pädagogik vorgetragen werden. So traf denn zuweilen auch die Reihe dieſer Vorleſungen den Herrn Profeſſor Kant, welcher dabei das von ſeinem ehemaligen Collegen, dem Conſiſtorialrath D. Bock, herausgegebene Lehrbuch der Erziehungskunſt zum Grunde legte, ohne ſich indeſſen weder im Gange der Unterſuchung, noch in den Grundſätzen genau daran zu halten.

Dieſem Umſtande verdanken folgende Bemerkungen über die Pädagogik ihr Entſtehen. Sie würden wahrſcheinlich intereſſanter noch, und in mancher Hinſicht ausführlicher ſein, wenn der Zeitumfang jener Vorleſungen nicht ſo enge wäre zugemeſſen geweſen, als er es wirklich war, und Kant in der Art Veranlaſſung gefunden hätte, ſich weiter über dieſen Gegenſtand auszubreiten und ſchriftlich ausführlicher zu ſein.

Die Pädagogik hat neuerdings durch die Bemühungen mehrerer verdienter Männer, namentlich eines Peſtalozzi und Olivier, eine neue intereſſante Richtung genommen, zu der wir dem kommenden Geſchlechte nicht minder, als zu den Schutzblattern Glück wünſchen dürfen, ohngeachtet der mancherlei Einwendungen, die beide noch erfahren müſſen, und die ſich freilich bald ſehr gelehrt, bald ſehr vornehm ausgeben, ohne doch deshalb eben ſonderlich ſolide zu ſein. Daß Kant die neuen Ideen damaliger Zeit auch in dieſer Hinſicht kannte, über ſie nachdachte und manchen Blick weiter hinausthat, als ſeine Zeitgenoſſen, das verſteht ſich freilich von ſelbſt und ergibt ſich auch aus dieſen, wenngleich nicht aus eigener Wahl hingeworfenen Bemerkungen.

Von meinen beiläufigen Anmerkungen habe ich nichts zu ſagen; ſie ſprechen für ſich. †)

Nach den niedrigen Angriffen, die ſich der Buchhändler Vollmer in Beziehung auf meine Ausgabe der Kant'ſchen phyſiſchen Geographie erlaubt hat, kann die Herausgabe ſolcher Handſchriften unmöglich mehr ein angenehmes Geſchäft für mich ſein. Da ich ruhig, zufrieden und thätig in meinem ohnedies nicht engen Wirkungskreiſe leben kann, warum ſoll ich mich unberufenen Anforderungen bloßſtellen und unzeitigen Urtheilen preisgeben? Beſſer, ich widme die Augenblicke meiner Muße jenen Studien, in denen ich mit dem Beifalle der Kenner mir einige Verdienſte erworben zu haben und noch erwerben zu können glauben darf.

Die Literatur unſeres Vaterlandes, mit Ausnahme ihrer eigentlich gelehrten Zweige, bietet ja eben kein reizendes Schauſpiel dar, und das überall hervorſpringende Parteimachen, verbunden mit den anzüglichen Fehden und durchfallenden Klopffechtereien, worauf ſich mitunter ſogar unſere beſſeren Köpfe einlaſſen, iſt nicht ſonderlich einladend zur Theilnahme. Gar gerne überlaſſe ich Anderen das Vergnügen, ſich Beulen zu holen, um ſie ihren Gegnern mit Zinſen wieder abtragen zu können, und ſich dadurch ein gewiſſes Dreifußrecht zu erwerben, unter deſſen Gewaltſtreichen ſie ſich zur literariſchen Dictatur zu erheben wähnen. Wehe dieſer papiernen Herrlichkeit! Aber wenn wird es anders, wenn beſſer werden?

Zur Jubilatemeſſe 1803.

Rink.

---

†) Dieſe Anmerkungen Rink's ſind in der vorl. Ausgabe weggelaſſen worden.

Der Menſch iſt das einzige Geſchöpf, das erzogen werden muß. Unter der Erziehung nämlich verſtehen wir die Wartung, (Verpflegung, Unterhaltung,) Diſciplin (Zucht) und Unterweiſung nebſt der Bildung. Demzufolge iſt der Menſch Säugling, — Zögling, — und Lehrling.

Die Thiere gebrauchen ihre Kräfte, ſobald ſie deren nur welche haben, regelmäßig, d. h. in der Art, daß ſie ihnen ſelbſt nicht ſchädlich werden. Es iſt in der That bewundernswürdig, wenn man z. E. die jungen Schwalben wahrnimmt, die kaum aus den Eiern gekrochen und noch blind ſind, wie die es nichtsdeſtoweniger zu machen wiſſen, daß ſie ihre Excremente aus dem Neſte fallen laſſen. Thiere brauchen daher keine Wartung, höchſtens Futter, Erwärmung und Anführung, oder einen gewiſſen Schutz. Ernährung brauchen wohl die meiſten Thiere, aber keine Wartung. Unter Wartung nämlich verſteht man die Vorſorge der Eltern, daß die Kinder keinen ſchädlichen Gebrauch von ihren Kräften machen. Sollte ein Thier z. E. gleich, wenn es auf die Welt kommt, ſchreien, wie die Kinder es thun; ſo würde es unfehlbar der Raub der Wölfe und anderer wilden Thiere werden, die es durch ſein Geſchrei herbeigelockt.

Diſciplin oder Zucht ändert die Thierheit in die Menſchheit um. Ein Thier iſt ſchon Alles durch ſeinen Inſtinct; eine fremde Vernunft hat bereits Alles für daſſelbe beſorgt. Der Menſch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Inſtinct, und muß ſich ſelbſt den Plan ſeines Verhaltens machen. Weil er aber nicht ſogleich im Stande iſt, dieſes zu thun, ſondern roh auf die Welt kommt, ſo müſſen es Andere für ihn thun.

Die Menſchengattung ſoll die ganze Naturanlage der Menſchheit, durch ihre eigene Bemühung, nach und nach von ſelbſt herausbringen. Eine Generation erzieht die andere. Den erſten Anfang kann man dabei in einem rohen, oder auch in einem vollkommenen, ausgebildeten Zuſtande ſuchen. Wenn dieſer letztere als vorher und zuerſt geweſen angenommen wird, ſo muß der Menſch doch nachmals wieder verwildert und in Rohigkeit verfallen ſein.

Diſciplin verhütet, daß der Menſch nicht durch ſeine thieriſchen Antriebe von ſeiner Beſtimmung, der Menſchheit, abweiche. Sie muß ihn z. E. einſchränken, daß er ſich nicht wild und unbeſonnen in Gefahren begebe. Zucht iſt alſo blos negativ, nämlich die Handlung, wodurch man dem Menſchen die Wildheit benimmt, Unterweiſung hingegen iſt der poſitive Theil der Erziehung.

Wildheit iſt die Unabhängigkeit von Geſetzen. Diſciplin unterwirft den Menſchen den Geſetzen der Menſchheit, und fängt an, ihm den Zwang der Geſetze fühlen zu laſſen. Dieſes muß aber frühe geſchehen. So ſchickt man z. E. Kinder Anfangs in die Schule, nicht ſchon in der Abſicht, damit ſie dort etwas lernen ſollen, ſondern damit ſie ſich daran gewöhnen mögen, ſtill zu ſitzen und pünctlich das zu beobachten, was ihnen vorgeſchrieben wird, damit ſie nicht in Zukunft jeden ihrer Einfälle wirklich auch und augenblicklich in Ausübung bringen mögen.

Der Menſch hat aber von Natur einen ſo großen Hang zur Freiheit, daß, wenn er erſt eine Zeit lang an ſie gewöhnt iſt, er ihr Alles aufopfert. Eben daher muß denn die Diſciplin auch, wie geſagt, ſehr frühe in Anwendung gebracht werden, denn wenn das nicht geſchieht, ſo iſt es ſchwer, den Menſchen nachher zu ändern. Er folgt dann jeder Laune. Man ſieht es auch an den wilden Nationen, daß, wenn ſie gleich den Europäern längere Zeit hindurch Dienſte thun, ſie ſich doch nie an ihre Lebensart gewöhnen. Bei ihnen iſt dieſes aber nicht ein edler Hang zur Freiheit, wie Rouſſeau und Andere meinen, ſondern eine gewiſſe Rohigkeit, indem das Thier hier gewiſſermaßen die Menſchheit noch nicht in ſich entwickelt hat. Daher muß der Menſch frühe gewöhnt werden, ſich den Vorſchriften der Vernunft zu unterwerfen. Wenn man ihm in der Jugend ſeinen Willen gelaſſen und ihm da nichts widerſtanden hat, ſo behält er eine gewiſſe Wildheit durch ſein ganzes Leben. Und es hilft denen auch nicht, die durch allzugroße mütterliche Zärtlichkeit in der Jugend geſchont werden, denn es wird ihnen weiterhin nur deſto mehr von allen Seiten her widerſtanden, und überall bekommen ſie Stöße, ſobald ſie ſich in die Geſchäfte der Welt einlaſſen.

Dieſes iſt ein gewöhnlicher Fehler bei der Erziehung der Großen, daß man ihnen, weil ſie zum Herrſchen beſtimmt ſind, auch in der Jugend nie eigentlich widerſteht. Bei dem Menſchen iſt, wegen ſeines Hanges zur Freiheit, eine Abſchleifung ſeiner Rohigkeit nöthig; bei dem Thiere hingegen wegen ſeines Inſtinctes nicht.

Der Menſch braucht Wartung und Bildung. Bildung begreift unter ſich Zucht und Unterweiſung. Dieſe braucht, ſoviel man weiß, kein Thier. Denn keins derſelben lernt etwas von den Alten, außer die Vögel ihren Geſang. Hierin werden ſie von den Alten unterrichtet, und es iſt rührend anzuſehen, wenn, wie in einer Schule, die Alte ihren Jungen aus allen Kräften vorſingt, und dieſe ſich bemühen, aus ihren kleinen Kehlen dieſelben Töne herauszubringen. Um ſich zu überzeugen, daß die Vögel nicht aus Inſtinct ſingen, ſondern es wirklich lernen, lohnt es der Mühe, die Probe zu machen und etwa die Hälfte von ihren Eiern den Kanarienvögeln wegzunehmen und ihnen Sperlingseier unterzulegen, oder auch wol die ganz jungen Sperlinge mit ihren Jungen zu vertauſchen. Bringt man dieſe nun in eine Stube, wo ſie die Sperlinge nicht draußen hören können, ſo lernen ſie den Geſang der Kanarienvögel, und man bekommt ſingende Sperlinge. Es iſt auch in der That ſehr zu bewundern, daß jede Vogelgattung durch alle Generationen einen gewiſſen Hauptgeſang behält, und die Tradition des Geſanges iſt wohl die treueſte in der Welt.

Der Menſch kann nur Menſch werden durch Erziehung. Er iſt nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es iſt zu bemerken, daß der Menſch nur durch Menſchen erzogen wird, durch Menſchen, die ebenfalls erzogen ſind. Daher macht auch Mangel an Diſciplin und Unterweiſung bei einigen Menſchen ſie wieder zu ſchlechten Erziehern ihrer Zöglinge. Wenn einmal ein Weſen höherer Art ſich unſerer Erziehung annähme, ſo würde man doch ſehen, was aus dem Menſchen werden könne. Da die Erziehung aber theils den Menſchen Einiges lehrt, theils Einiges auch nur bei ihm entwickelt; ſo kann man nicht wiſſen, wie weit bei ihm die Naturanlagen gehen. Würde hier wenigſtens ein Experiment durch Unterſtützung der Großen und durch die vereinigten Kräfte Vieler gemacht; ſo würde auch das ſchon uns Aufſchlüſſe darüber geben, wie weit es der Menſch etwa zu bringen vermöge. Aber es iſt für den ſpeculativen Kopf eine eben ſo wichtige, als für den Menſchenfreund eine traurige Bemerkung, zu ſehen, wie die Großen meiſtens nur immer für ſich ſorgen, und nicht an dem wichtigen Experimente der Erziehung in der Art Theil nehmen, daß die Natur einen Schritt näher zur Vollkommenheit thue.

Es iſt Niemand, der nicht in ſeiner Jugend verwahrloſet wäre und es im reiferen Alter nicht ſelbſt einſehen ſollte, worin, es ſei in der Diſciplin oder in der Cultur, (ſo kann man die Unterweiſung nennen,) er vernachläſſigt worden. Derjenige, der nicht cultivirt iſt, iſt roh, wer nicht diſciplinirt iſt, iſt wild. Verabſäumung der Diſciplin iſt ein größeres Uebel, als Verabſäumung der Cultur, denn dieſe kann noch weiterhin nachgeholt werden; Wildheit aber läßt ſich nicht wegbringen, und ein Verſehen in der Diſciplin kann nie erſetzt werden. Vielleicht, daß die Erziehung immer beſſer werden und daß jede folgende Generation einen Schritt näher thun wird zur Vervollkommnung der Menſchheit; denn hinter der Education ſteckt das große Geheimniß der Vollkommenheit der menſchlichen Natur. Von jetzt an kann dieſes geſchehen. Denn nun erſt fängt man an, richtig zu urtheilen und deutlich einzuſehen, was eigentlich zu einer guten Erziehung gehöre. Es iſt entzückend, ſich vorzuſtellen, daß die menſchliche Natur immer beſſer durch Erziehung werde entwickelt werden, und daß man dieſe in eine Form bringen kann, die der Menſchheit angemeſſen iſt. Dies eröffnet uns den Proſpect zu einem künftigen glücklicheren Menſchengeſchlechte. —

Ein Entwurf zu einer Theorie der Erziehung iſt ein herrliches Ideal, und es ſchadet nichts, wenn wir auch nicht gleich im Stande ſind, es zu realiſiren. Man muß nur nicht gleich die Idee für chimäriſch halten und ſie als einen ſchönen Traum verrufen, wenn auch Hinderniſſe bei ihrer Ausführung eintreten.

Eine Idee iſt nichts Anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die ſich in der Erfahrung noch nicht vorfindet. Z. E. die Idee einer vollkommenen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik! Iſt ſie deswegen unmöglich? Erſt muß unſere Idee nur richtig ſein, und dann iſt ſie bei allen Hinderniſſen, die ihrer Ausführung noch im Wege ſtehen, gar nicht unmöglich. Wenn z. E. ein Jeder löge, wäre deshalb das Wahrreden eine bloſe Grille? Und die Idee einer Erziehung, die alle Naturanlagen im Menſchen entwickelt, iſt allerdings wahrhaft.

Bei der jetzigen Erziehung erreicht der Menſch nicht ganz den Zweck ſeines Daſeins. Denn wie verſchieden leben die Menſchen! Eine Gleichförmigkeit unter ihnen kann nur Statt finden, wenn ſie nach einerlei Grundſätzen handeln, und dieſe Grundſätze müßten ihnen zur anderen Natur werden. Wir können an dem Plane einer zweckmäßigeren Erziehung arbeiten und eine Anweiſung zu ihr der Nachkommenſchaft überliefern, die ſie nach und nach realiſiren kann. Man ſieht z. B. an den Aurikeln, daß, wenn man ſie aus der Wurzel zieht, man ſie alle nur von einer und derſelben Farbe bekommt; wenn man dagegen aber ihren Samen ausſäet, ſo bekommt man ſie von ganz anderen und den verſchiedenſten Farben. Die Natur hat alſo doch die Keime in ſie gelegt, und es kömmt nur auf das gehörige Säen und Verpflanzen an, um dieſe in ihnen zu entwickeln. So auch bei dem Menſchen!

Es liegen viele Keime in der Menſchheit, und nun iſt es unſere Sache, die Naturanlagen proportionirlich zu entwickeln, und die Menſchheit aus ihren Keimen zu entfalten und zu machen, daß der Menſch ſeine Beſtimmung erreiche. Die Thiere erfüllen dieſe von ſelbſt, und ohne daß ſie ſie kennen. Der Menſch muß erſt ſuchen, ſie zu erreichen; dieſes kann aber nicht geſchehen, wenn er nicht einmal einen Begriff von ſeiner Beſtimmung hat. Bei dem Individuo iſt die Erreichung der Beſtimmung auch gänzlich unmöglich. Wenn wir ein wirklich ausgebildetes erſtes Menſchenpaar annehmen, ſo wollen wir doch ſehen, wie es ſeine Zöglinge erzieht. Die erſten Eltern geben den Kindern ſchon ein Beiſpiel, die Kinder ahmen es nach, und ſo entwickeln ſich einige Naturanlagen. Alle können nicht auf dieſe Art ausgebildet werden, denn es ſind meiſtens alles nur Gelegenheitsumſtände, bei denen die Kinder Beiſpiele ſehen. Vormals hatten die Menſchen keinen Begriff einmal von der Vollkommenheit, die die menſchliche Natur erreichen kann. Wir ſelbſt ſind noch nicht einmal mit dieſem Begriffe auf dem Reinen. Soviel iſt aber gewiß, daß nicht einzelne Menſchen, bei aller Bildung ihrer Zöglinge, es dahin bringen können, daß dieſelben ihre Beſtimmung erreichen. Nicht einzelne Menſchen, ſondern die Menſchengattung ſoll dahin gelangen.

Die Erziehung iſt eine Kunſt, deren Ausübung durch viele Generationen vervollkommnet werden muß. Jede Generation, verſehen mit den Kenntniſſen der vorhergehenden, kann immer mehr eine Erziehung zu Stande bringen, die alle Naturanlagen des Menſchen proportionirlich und zweckmäßig entwickelt und ſo die ganze Menſchengattung zu ihrer Beſtimmung führt. — Die Vorſehung hat gewollt, daß der Menſch das Gute aus ſich ſelbſt herausbringen ſoll, und ſpricht, ſo zu ſagen, zum Menſchen: „Gehe in die Welt,“ — ſo etwa könnte der Schöpfer den Menſchen anreden! — „ich habe dich ausgerüſtet mit allen Anlagen zum Guten. Dir kömmt es zu, ſie zu entwickeln, und ſo hängt dein eigenes Glück und Unglück von dir ſelbſt ab.“ —

Der Menſch ſoll ſeine Anlagen zum Guten erſt entwickeln; die Vorſehung hat ſie nicht ſchon fertig in ihn gelegt; es ſind bloſe Anlagen und ohne den Unterſchied der Moralität. Sich ſelbſt beſſer machen, ſich ſelbſt cultiviren, und wenn er böſe iſt, Moralität bei ſich hervorbringen, das ſoll der Menſch. Wenn man das aber reiflich überdenkt, ſo findet man, daß dieſes ſehr ſchwer ſei. Daher iſt die Erziehung das größeſte Problem, und das ſchwerſte, was dem Menſchen kann aufgegeben werden. Denn Einſicht hängt von der Erziehung, und Erziehung hängt wieder von der Einſicht ab. Daher kann die Erziehung auch nur nach und nach einen Schritt vorwärts thun, und nur dadurch, daß eine Generation ihre Erfahrungen und Kenntniſſe der folgenden überliefert, dieſe wieder etwas hinzuthut und es ſo der folgenden übergibt, kann ein richtiger Begriff von der Erziehungsart entſpringen. Welche große Cultur und Erfahrung ſetzt alſo nicht dieſer Begriff voraus? Er konnte demnach auch nur ſpät entſtehen, und wir ſelbſt haben ihn noch nicht ganz ins Reine gebracht. Ob die Erziehung im Einzelnen wohl der Ausbildung der Menſchheit im Allgemeinen, durch ihre verſchiedenen Generationen, nachahmen ſoll?

Zwei Erfindungen der Menſchen kann man wohl als die ſchwerſten anſehen: die der Regierungs- und die der Erziehungskunſt nämlich, und doch iſt man ſelbſt in ihrer Idee noch ſtreitig.

Von wo fangen wir nun aber an, die menſchlichen Anlagen zu entwickeln? Sollen wir von dem rohen, oder von einem ſchon ausgebildeten Zuſtande anfangen! Es iſt ſchwer, ſich eine Entwickelung aus der Roheit zu denken, (daher iſt auch der Begriff des erſten Menſchen ſo ſchwer,) und wir ſehen, daß bei einer Entwickelung aus einem ſolchen Zuſtande man doch immer wieder in Rohigkeit zurückgefallen iſt, und dann erſt ſich wieder aufs Neue aus demſelben emporgehoben hat. Auch bei ſehr geſitteten Völkern finden wir in den früheſten Nachrichten, die ſie uns aufgezeichnet hinterlaſſen haben, — und wie viele Cultur gehört nicht ſchon zum Schreiben? ſo daß man in Rückſicht auf geſittete Menſchen den Anfang der Schreibekunſt den Anfang der Welt nennen könnte, — ein ſtarkes Angrenzen an Rohigkeit.

Weil die Entwickelung der Naturanlagen bei dem Menſchen nicht von ſelbſt geſchieht, ſo iſt alle Erziehung — eine Kunſt. — Die Natur hat dazu keinen Inſtinct in ihn gelegt. — Der Urſprung ſowohl, als der Fortgang dieſer Kunſt iſt entweder *mechaniſch*, ohne Plan, nach gegebenen Umſtänden geordnet, oder *judiciös*. Mechaniſch entſpringt die Erziehungskunſt blos bei vorkommenden Gelegenheiten, wo wir erfahren, ob etwas dem Menſchen ſchädlich oder nützlich ſei. Alle Erziehungskunſt, die blos mechaniſch entſpringt, muß ſehr viele Fehler und Mängel an ſich tragen, weil ſie keinen Plan zum Grunde hat. Die Erziehungskunſt oder Pädagogik muß alſo judiciös werden, wenn ſie die menſchliche Natur ſo entwickeln ſoll, daß ſie ihre Beſtimmung erreiche. Schon erzogene Eltern ſind Beiſpiele, nach denen ſich die Kinder bilden, zur Nachachtung.. Aber wenn dieſe beſſer werden ſollen, ſo muß die Pädagogik ein Studium werden, ſonſt iſt nichts von ihr zu hoffen, und ein in der Erziehung Verdorbener erzieht ſonſt den Anderen. Der Mechanismus in der Erziehungskunſt muß in Wiſſenſchaft verwandelt werden, ſonſt wird ſie nie ein zuſammenhängendes Beſtreben werden, und eine Generation möchte niederreißen, was die andere ſchon aufgebaut hätte.

Ein Princip der Erziehungskunſt, das beſonders ſolche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben ſollten, iſt: Kinder ſollen nicht dem gegenwärtigen, ſondern dem zukünftig möglich beſſeren Zuſtande des menſchlichen Geſchlechts, das iſt: der Idee der Menſchheit und deren ganzer Beſtimmung angemeſſen erzogen werden. Dieſes Princip iſt von großer Wichtigkeit. Eltern erziehen gemeiniglich ihre Kinder nur ſo, daß ſie in die gegenwärtige Welt, ſei ſie auch verderbt, paſſen. Sie ſollten ſie aber beſſer erziehen, damit ein zukünftiger beſſerer Zuſtand dadurch hervorgebracht werde. Es finden ſich hier aber zwei Hinderniſſe:

1) Die Eltern nämlich ſorgen gemeiniglich nur dafür, daß ihre Kinder gut in der Welt fortkommen, und 2) die Fürſten betrachten ihre Unterthanen nur wie Inſtrumente zu ihren Abſichten.

Eltern ſorgen für das Haus, Fürſten für den Staat. Beide haben nicht das Weltbeſte und die Vollkommenheit, dazu die

Menſchheit beſtimmt iſt und wozu ſie auch die Anlage hat, zum Endzwecke. Die Anlage zu einem Erziehungsplane muß aber kosmopolitiſch gemacht werden. Und iſt dann das Weltbeſte eine Idee, die uns in unſerem Privatbeſten kann ſchädlich ſein? Niemals! denn wenn es gleich ſcheint, daß man bei ihr etwas aufopfern müſſe; ſo befördert man doch nichtsdeſtoweniger durch ſie immer auch das Beſte ſeines gegenwärtigen Zuſtandes. Und dann, welche herrliche Folgen begleiten ſie! Gute Erziehung gerade iſt das, woraus alles Gute in der Welt entſpringt. Die Keime, die im Menſchen liegen, müſſen nur immer mehr entwikkelt werden. Denn die Gründe zum Böſen findet man nicht in den Naturanlagen des Menſchen. Das nur iſt die Urſache des Böſen, daß die Natur nicht unter Regeln gebracht wird. Im Menſchen liegen nur Keime zum Guten.

Wo ſoll der beſſere Zuſtand der Welt nun aber herkommen? Von den Fürſten oder von den Unterthanen? daß dieſe nämlich ſich erſt ſelbſt beſſern, und einer guten Regierung auf dem halben Wege entgegenkommen? Soll er von den Fürſten begründet werden, ſo muß erſt die Erziehung der Prinzen beſſer werden, die geraume Zeit hindurch noch immer den großen Fehler hatte, daß man ihnen in der Jugend nicht widerſtand. Ein Baum aber, der auf dem Felde allein ſteht, wächſt krumm und breitet ſeine Aeſte weit aus; ein Baum hingegen, der mitten im Walde ſteht, wächſt, weil die Bäume neben ihm ihm widerſtehen, gerade auf und ſucht Luft und Sonne über ſich. So iſt es auch mit den Fürſten. Doch iſt es noch immer beſſer, daß ſie von Jemand aus der Zahl der Unterthanen erzogen werden, als wenn ſie von Ihresgleichen erzogen würden. Das Gute dürfen wir alſo von oben her nur in dem Falle erwarten, daß die Erziehung dort die vorzüglichere iſt! Daher kommt es hier denn hauptſächlich auf Privatbemühungen an, und nicht ſowohl auf das Zuthun der Fürſten, wie Baſedow und Andere meinten, denn die Erfahrung lehrt es, daß ſie zunächſt nicht ſowohl das Weltbeſte, als vielmehr nur das Wohl ihres Staates zur Abſicht haben, damit ſie ihre Zwecke erreichen. Geben ſie aber das Geld dazu her, ſo muß es ja ihnen auch anheimgeſtellt bleiben, dazu den Plan vorzuzeichnen. So iſt es in Allem, was die Ausbildung des menſchlichen Geiſtes, die Erweiterung menſchlicher Erkenntniſſe betrifft. Macht und Geld ſchaffen es nicht, erleichtern es höchſtens. Aber ſie könnten es ſchaffen, wenn die Staatsökonomie nicht für die Reichskaſſe nur im Voraus die Zinſen berechnete. Auch Akademien thaten es bisher nicht, und daß ſie es noch thun werden, dazu war der Anſchein nie geringer, als jetzt.

Demnach ſollte auch die Einrichtung der Schulen blos von dem Urtheile der aufgeklärteſten Kenner abhängen. Alle Cultur fängt von dem Privatmanne an und breitet von daher ſich aus. Blos durch die Bemühung der Perſonen von extendirteren Neigungen, die Antheil an dem Weltbeſten nehmen und der Idee eines zukünftigen beſſeren Zuſtandes fähig ſind, iſt die allmählige Annäherung der menſchlichen Natur zu ihrem Zwecke möglich. Sieht hin und wieder doch noch mancher Große ſein Volk gleichſam nur für einen Theil des Naturreiches an, und richtet alſo auch nur darauf ſein Augenmerk, daß es fortgepflanzt werde. Höchſtens verlangt man dann auch noch Geſchicklichkeit, aber blos um die Unterthanen deſto beſſer als Werkzeug zu ſeinen Abſichten gebrauchen zu können. Privatmänner müſſen freilich auch zuerſt den Naturzweck vor Augen haben, aber dann auch beſonders auf die Entwickelung der Menſchheit und dahin ſehen, daß ſie nicht nur geſchickt, ſondern auch geſittet werde, und, welches das Schwerſte iſt, daß ſie ſuchen, die Nachkommenſchaft weiter zu bringen, als ſie ſelbſt gekommen ſind.

Bei der Erziehung muß der Menſch alſo 1) diſciplinirt werden. Diſcipliniren heißt ſuchen zu verhüten, daß die Thierheit nicht der Menſchheit, in dem einzelnen ſowohl, als geſellſchaftlichen Menſchen zum Schaden gereiche. Diſciplin iſt alſo blos Bezähmung der Wildheit.

2) Muß der Menſch cultivirt werden. Cultur begreift unter ſich die Belehrung und die Unterweiſung. Sie iſt die Ver-

ſchaffung der Geſchicklichkeit. Dieſe iſt der Beſitz eines Vermögens, welches zu allen beliebigen Zwecken zureichend iſt. Sie beſtimmt alſo gar keine Zwecke, ſondern überläßt das nachher den Umſtänden.

Einige Geſchicklichkeiten ſind in allen Fällen gut, z. E. das Leſen und Schreiben; andere nur zu einigen Zwecken, z. E. die Muſik, um uns beliebt zu machen. Wegen der Menge der Zwecke wird die Geſchicklichkeit gewiſſermaßen unendlich.

3) Muß man darauf ſehen, daß der Menſch auch klug werde, in die menſchliche Geſellſchaft paſſe, daß er beliebt ſei und Einfluß habe. Hiezu gehört eine gewiſſe Art von Cultur, die man Civiliſirung nennt. Zu derſelben ſind Manieren, Artigkeit und eine gewiſſe Klugheit erforderlich, der zufolge man alle Menſchen zu ſeinen Endzwecken gebrauchen kann. Sie richtet ſich nach dem wandelbaren Geſchmacke jedes Zeitalters. So liebte man noch vor wenigen Jahrzehenden Ceremonien im Umgange.

4) Muß man auf die Moraliſirung ſehen. Der Menſch ſoll nicht blos zu allerlei Zwecken geſchickt ſein, ſondern auch die Geſinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke ſind diejenigen, die nothwendiger Weiſe von Jedermann gebilligt werden, und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke ſein können.

Der Menſch kann entweder blos dreſſirt, abgerichtet, mechaniſch unterwieſen, oder wirklich aufgeklärt werden. Man dreſſirt Hunde, Pferde, und man kann auch Menſchen dreſſiren. (Dieſes Wort kommt aus dem Engliſchen her, von to dress, kleiden. Daher auch Dreßkammer, der Ort, wo die Prediger ſich umkleiden, und nicht Troſtkammer.)

Mit dem Dreſſiren aber iſt es noch nicht ausgerichtet, ſondern es kommt vorzüglich darauf an, daß Kinder denken lernen. Das geht auf die Principien hinaus, aus denen alle Handlungen entſpringen. Man ſieht alſo, daß bei einer ächten Erziehung ſehr Vieles zu thun iſt. Gewöhnlich wird aber bei der

Privaterziehung das vierte wichtigſte Stück noch wenig in Ausübung gebracht, denn man erzieht die Kinder im Weſentlichen ſo, daß man die Moraliſirung dem Prediger überläßt. Wie unendlich wichtig iſt es aber nicht, die Kinder von Jugend auf das Laſter verabſcheuen zu lehren, nicht gerade allein aus dem Grunde, weil Gott es verboten hat, ſondern weil es in ſich ſelbſt verabſcheuungswürdig iſt. Sonſt nämlich kommen ſie leicht auf die Gedanken, daß ſie es wohl immer würden ausüben können, und daß es übrigens wohl würde erlaubt ſein, wenn Gott es nur nicht verboten hätte, und daß Gott daher wohl einmal eine Ausnahme machen könne. Gott iſt das heiligſte Weſen und will nur das, was gut iſt, und verlangt, daß wir die Tugend ihres inneren Werthes wegen ausüben ſollen, und nicht deswegen, weil er es verlangt.

Wir leben im Zeitpuncte der Disciplinirung, Cultur und Civiliſirung, aber noch lange nicht in dem Zeitpuncte der Moraliſirung. Bei dem jetzigen Zuſtande der Menſchen kann man ſagen, daß das Glück der Staaten zugleich mit dem Elende der Menſchen wachſe. Und es iſt noch die Frage, ob wir im rohen Zuſtande, da alle dieſe Cultur bei uns nicht Statt fände, nicht glücklicher, als in unſerem jetzigen Zuſtande ſein würden? Denn wie kann man Menſchen glücklich machen, wenn man ſie nicht ſittlich und weiſe macht? Die Quantität des Böſen wird dann nicht vermindert.

Erſt muß man Experimentalſchulen errichten, ehe man Normalſchulen errichten kann. Die Erziehung und Unterweiſung muß nicht bloß mechaniſch ſein, ſondern auf Principien beruhen. Doch darf ſie auch nicht bloß raiſonnirend, ſondern [zu]gleich, in gewiſſer Weiſe, Mechanismus ſein. In Oeſterreich gab es meiſtens nur Normalſchulen, die nach einem Plane errichtet waren, wider den Vieles mit Grunde geſagt wurde und dem man beſonders blinden Mechanismus vorwerfen konnte. Nach dieſen Normalſchulen mußten ſich denn alle andere richten, und man weigerte ſich ſogar, Leute zu befördern, die nicht in dieſen Schulen geweſen waren.

Solche Vorſchriften zeigen, wie ſehr die Regierung ſich hiemit befaſſe, und bei einem dergleichen Zwange kann wohl unmöglich etwas Gutes gedeihen.

Man bildet ſich zwar insgemein ein, daß Experimente bei der Erziehung nicht nöthig wären, und daß man ſchon aus der Vernunft urtheilen könne, ob etwas gut oder nicht gut ſein werde. Man irrt hierin aber ſehr, und die Erfahrung lehrt, daß ſich oft bei unſeren Verſuchen ganz entgegengeſetzte Wirkungen zeigen von denen, die man erwartete. Man ſieht alſo, daß, da es auf Experimente ankommt, kein Menſchenalter einen völligen Erziehungsplan darſtellen kann. Die einzige Experimentalſchule, die hier gewiſſermaßen den Anfang machte, die Bahn zu brechen, war das Deſſauiſche Inſtitut. Man muß ihm dieſen Ruhm laſſen, ohngeachtet der vielen Fehler, die man ihm zum Vorwurfe machen könnte; Fehler, die ſich bei allen Schlüſſen, die man aus Verſuchen macht, vorfinden, daß nämlich noch immer neue Verſuche dazu gehören. Es war in gewiſſer Weiſe die einzige Schule, bei der die Lehrer die Freiheit hatten, nach eigenen Methoden und Planen zu arbeiten, und wo ſie unter ſich ſowohl, als auch mit allen Gelehrten in Deutſchland in Verbindung ſtanden.

Die Erziehung ſchließt *Verſorgung* und *Bildung* in ſich. Dieſe iſt 1) *negativ*, die Diſciplin, die blos Fehler abhält; 2) *poſitiv*, die Unterweiſung und Anführung, und gehört inſoferne zur Cultur. *Anführung* iſt die Leitung in der Ausübung desjenigen, was man gelehrt hat. Daher entſteht der Unterſchied zwiſchen *Informator*, der blos ein Lehrer, und *Hofmeiſter*, der ein Führer iſt. Jener erzieht blos für die Schule, dieſer für das Leben.

Die erſte Epoche bei dem Zöglinge iſt die, da er Unterwürfigkeit und einen paſſiven Gehorſam beweiſen muß; die andere, da man ihm ſchon einen Gebrauch von der Ueberlegung und ſeiner Freiheit, doch unter Geſetzen, machen läßt. In der erſten iſt ein mechaniſcher, in der anderen ein moraliſcher Zwang.

Die Erziehung iſt entweder eine *Privat-* oder eine *öffentliche* Erziehung. Letztere betrifft nur die Information, und dieſe kann immer öffentlich bleiben. Die Ausübung der Vorſchriften wird der erſteren überlaſſen. Eine vollſtändige öffentliche Erziehung iſt diejenige, die Beides, Unterweiſung und moraliſche Bildung, vereinigt. Ihr Zweck iſt: Beförderung einer guten Privaterziehung. Eine Schule, in der dieſes geſchieht, nennt man ein Erziehungsinſtitut. Solcher Inſtitute können nicht viele, und die Anzahl der Zöglinge in denſelben kann nicht groß ſein, weil ſie ſehr koſtbar ſind und ihre bloſe Einrichtung ſchon ſehr vieles Geld erfordert. Es verhält ſich mit ihnen, wie mit den Armenhäuſern und Hoſpitälern. Die Gebäude, die dazu erfordert werden, die Beſoldung der Directoren, Aufſeher und Bedienten, nehmen ſchon die Hälfte von dem dazu ausgeſetzten Gelde weg, und es iſt ausgemacht, daß, wenn man dieſes Geld den Armen in ihre Häuſer ſchickte, ſie viel beſſer verpflegt werden würden. Daher iſt es auch ſchwer, daß andere, als blos reicher Leute Kinder an ſolchen Inſtituten Theil nehmen können.

Der Zweck ſolcher öffentlicher Inſtitute iſt: die Vervollkommnung der häuslichen Erziehung. Wenn erſt nur die Eltern, oder Andere, die ihre Mitgehülfen in der Erziehung ſind, gut erzogen wären, ſo könnte der Aufwand der öffentlichen Inſtitute wegfallen. In ihnen ſollen Verſuche gemacht und Subjecte gebildet werden, und ſo ſoll aus ihnen dann eine gute häusliche Erziehung entſpringen.

Die Privaterziehung beſorgen entweder die Eltern ſelbſt, oder, da dieſe bisweilen nicht Zeit, Fähigkeit, oder auch wohl gar nicht Luſt dazu haben, andere Perſonen, die beſoldete Mitgehülfen ſind. Bei der Erziehung durch dieſe Mitgehülfen findet ſich aber der ſehr ſchwierige Umſtand, daß die Auctorität zwiſchen den Eltern und dieſen Hofmeiſtern getheilt iſt. Das Kind ſoll ſich nach den Vorſchriften der Hofmeiſter richten, und dann auch wieder den Grillen der Eltern folgen. Es iſt bei einer ſolchen Erziehung nothwendig, daß die Eltern ihre ganze Auctorität an die Hofmeiſter abtreten.

Inwieferne dürfte aber die Privaterziehung vor der öffentlichen, oder dieſe vor jener Vorzüge haben? Im Allgemeinen ſcheint doch, nicht blos von Seiten der Geſchicklichkeit, ſondern auch in Betreff des Charakters eines Bürgers, die öffentliche Erziehung vortheilhafter, als die häusliche zu ſein. Die letztere bringt gar oft nicht nur Familienfehler hervor, ſondern pflanzt dieſelben auch fort.

Wie lange aber ſoll die Erziehung denn dauern? Bis zu der Zeit, da die Natur ſelbſt den Menſchen beſtimmt hat, ſich ſelbſt zu führen; da der Inſtinct zum Geſchlechte ſich bei ihm entwikkelt; da er ſelbſt Vater werden kann und ſelbſt erziehen ſoll; ohngefähr bis zu dem ſechzehnten Jahre. Nach dieſer Zeit kann man wohl noch Hülfsmittel der Cultur gebrauchen und eine verſteckte Disciplin ausüben, aber keine ordentliche Erziehung mehr.

Die Unterwürfigkeit des Zöglinges iſt entweder poſitiv, da er thun muß, was ihm vorgeſchrieben wird, weil er nicht ſelbſt urtheilen kann und die bloſe Fähigkeit der Nachahmung noch in ihm fortdauert, oder negativ, da er thun muß, was Andere wollen, wenn er will, daß Andere ihm wieder etwas zu Gefallen thun ſollen. Bei der erſten tritt Strafe ein, bei der anderen dieß, daß man nicht thut, was er will; er iſt hier, obwohl er bereits denken kann, dennoch in ſeinem Vergnügen abhängig.

Eines der größeſten Probleme der Erziehung iſt, wie man die Unterwerfung unter den geſetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, ſich ſeiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne. Denn Zwang iſt nöthig! Wie cultivire ich die Freiheit bei dem Zwange? Ich ſoll meinen Zögling gewöhnen, einen Zwang ſeiner Freiheit zu dulden, und ſoll ihn ſelbſt zugleich anführen, ſeine Freiheit gut zu gebrauchen. Ohne dies iſt Alles bloſer Mechanismus, und der der Erziehung Entlaſſene weiß ſich ſeiner Freiheit nicht zu bedienen. Er muß früh den unvermeidlichen Widerſtand der Geſellſchaft fühlen, um die Schwierigkeit, ſich ſelbſt zu erhalten, zu entbehren und zu erwerben, um unabhängig zu ſein, kennen zu lernen.

Hier muß man Folgendes beobachten: 1) daß man das Kind, von der erſten Kindheit an, in allen Stücken frei ſein laſſe, (ausgenommen in den Dingen, wo es ſich ſelbſt ſchadet, z. E. wenn es nach einem blanken Meſſer greift,) wenn es nur nicht auf die Art geſchieht, daß es Anderer Freiheit im Wege iſt; z. E. wenn es ſchreit, oder auf eine allzulaute Art luſtig iſt, ſo beſchwert es Andere ſchon. 2) Muß man ihm zeigen, daß es ſeine Zwecke nicht anders erreichen könne, als nur dadurch, daß es Andere ihre Zwecke auch erreichen laſſe, z. E. daß man ihm kein Vergnügen mache, wenn es nicht thut, was man will, daß es lernen ſoll ꝛc. 3) Muß man ihm beweiſen, daß man ihm einen Zwang auflegt, der es zum Gebrauche ſeiner eigenen Freiheit führt, daß man es cultivire, damit es einſt frei ſein könne, d. h. nicht von der Vorſorge Anderer abhängen dürfe. Dieſes Letzte iſt das Späteſte. Denn bei den Kindern kommt die Betrachtung erſt ſpät, daß man ſich z. E. nachher ſelbſt um ſeinen Unterhalt bekümmern müſſe. Sie meinen, das werde immer ſo ſein, wie in dem Hauſe der Eltern, daß ſie Eſſen und Trinken bekommen, ohne daß ſie dafür ſorgen dürfen. Ohne jene Behandlung ſind Kinder, beſonders reicher Eltern, und Fürſtenſöhne, ſo wie die Einwohner von Otaheite, das ganze Leben hindurch Kinder. Hier hat die öffentliche Erziehung ihre augenſcheinlichſten Vorzüge, denn bei ihr lernt man ſeine Kräfte meſſen, man lernt Einſchränkung durch das Recht Anderer. Hier genießt Keiner Vorzüge, weil man überall Widerſtand fühlt, weil man ſich nur dadurch bemerklich macht, daß man ſich durch Verdienſt hervorthut. Sie gibt das beſte Vorbild des künftigen Bürgers.

Aber noch einer Schwierigkeit muß hier gedacht werden, die darin beſteht, die Geſchlechtskenntniß zu anticipiren, um ſchon vor dem Eintritte der Mannbarkeit Laſter zu verhüten. Doch davon ſoll noch weiter unten gehandelt werden.

Abhandlung.

Die Pädagogik oder Erziehungslehre iſt entweder phyſiſch oder praktiſch. Die phyſiſche Erziehung iſt diejenige, die der Menſch mit den Thieren gemein hat, oder die Verpflegung. Die praktiſche oder moraliſche iſt diejenige, durch die der Menſch ſoll gebildet werden, damit er wie ein freihandelndes Weſen leben könne. (Praktiſch nennt man Alles dasjenige, was Beziehung auf Freiheit hat.) Sie iſt Erziehung zur Perſönlichkeit, Erziehung eines freihandelnden Weſens, das ſich ſelbſt erhalten und in der Geſellſchaft ein Glied ausmachen, für ſich ſelbſt aber einen inneren Werth haben kann.

Sie beſteht demnach 1) aus der ſcholaſtiſch-mechaniſchen Bildung, in Anſehung der Geſchicklichkeit; iſt alſo didaktiſch (Informator), 2) aus der pragmatiſchen, in Anſehung der Klugheit (Hofmeiſter), 3) aus der moraliſchen, in Anſehung der Sittlichkeit.

Der ſcholaſtiſchen Bildung oder der Unterweiſung bedarf der Menſch, um zur Erreichung aller ſeiner Zwecke geſchickt zu werden. Sie gibt ihm einen Werth in Anſehung ſeiner ſelbſt als Individuum. Durch die Bildung zur Klugheit aber wird er zum Bürger gebildet, da bekommt er einen öffentlichen Werth. Da lernt er ſowohl die bürgerliche Geſellſchaft zu ſeiner Abſicht lenken, als ſich auch in die bürgerliche Geſellſchaft ſchicken. Durch die moraliſche Bildung endlich bekommt er einen Werth, in Anſehung des ganzen menſchlichen Geſchlechts.

Die ſcholaſtiſche Bildung iſt die früheſte und erſte. Denn alle Klugheit ſetzt Geſchicklichkeit voraus. Klugheit iſt das Vermögen, ſeine Geſchicklichkeit gut an den Mann zu bringen. Die moraliſche Bildung, inſoferne ſie auf Grundſätzen beruht, die der Menſch ſelbſt einſehen ſoll, iſt die ſpäteſte; inſoferne ſie aber nur auf dem gemeinen Menſchenverſtande beruht, muß ſie gleich von Anfang, auch gleich bei der phyſiſchen Erziehung beobachtet werden, denn ſonſt wurzeln ſich leicht Fehler ein, bei denen nachher alle Erziehungskunſt vergebens arbeitet. In Anſehung der Geſchicklichkeit und Klugheit muß Alles nach den Jahren gehen. Kindiſch geſchickt, kindiſch klug und gutartig, nicht liſtig, auf männliche Art; das taugt eben ſo wenig, als eine kindiſche Sinnesart des Erwachſenen.

Von der phyſiſchen Erziehung.

Ob auch gleich derjenige, der eine Erziehung als Hofmeiſter übernimmt, die Kinder nicht ſo früh unter ſeine Aufſicht bekommt, daß er auch für die phyſiſche Erziehung derſelben Sorge tragen kann; ſo iſt es doch nützlich zu wiſſen, was Alles bei der Erziehung von ihrem Anfange ab bis zu ihrem Ende zu beobachten nöthig iſt. Wenn man es auch als Hofmeiſter nur mit größeren Kindern zu thun hat, ſo geſchieht es doch wohl, daß in dem Hauſe neue Kinder geboren werden, und wenn man ſich gut führt, ſo hat man immer Anſprüche darauf, der Vertraute der Eltern zu ſein und auch bei der phyſiſchen Erziehung von ihnen zu Rathe gezogen zu werden, da man ohnedem oft nur der einzige Gelehrte im Hauſe iſt. Daher ſind einem Hofmeiſter auch Kenntniſſe hievon nöthig.

Die phyſiſche Erziehung iſt eigentlich nur Verpflegung, entweder durch Eltern oder Ammen oder Wärterinnen. Die Nahrung, die die Natur dem Kinde beſtimmt hat, iſt die Muttermilch. Daß das Kind mit ihr Geſinnungen einſauge, wie man oft ſagen hört: du haſt das ſchon mit der Muttermilch eingeſogen! iſt ein bloſes Vorurtheil. Es iſt der Mutter und dem Kinde am Zuträglichſten, wenn die Mutter ſelbſt ſäugt. Doch finden auch hier im äußerſten Falle, wegen kränklicher Umſtände, Ausnahmen Statt. Man glaubte vor Zeiten, daß die erſte Milch, die ſich nach der Geburt bei der Mutter findet und molkicht iſt, dem Kinde ſchädlich ſei, und daß die Mutter ſie erſt fortſchaffen müſſe, ehe ſie das Kind ſäugen könne. Rouſſeau machte aber zuerſt die Aerzte aufmerkſam darauf, ob dieſe erſte Milch nicht auch dem Kinde zuträglich ſein könne, indem doch die Natur nichts umſonſt veranſtaltet habe. Und man hat auch wirklich gefunden, daß dieſe Milch am Beſten den Unrath, der ſich bei neugebornen Kindern vorfindet und den die Aerzte Miconium nennen, fortſchaffe und alſo den Kindern höchſt zuträglich ſei.

Man hat die Frage aufgeworfen: ob man nicht das Kind eben ſo wohl mit thieriſcher Milch nähren könne? Menſchenmilch iſt ſehr von der thieriſchen verſchieden. Die Milch aller grasfreſſenden, von Vegetabilien lebenden Thiere gerinnt ſehr bald, wenn man etwas Säure hinzuthut, z. E. Weinſäure, Citronenſäure, oder beſonders die Säure im Kälbermagen, die man Lab oder Laff nennt. Menſchenmilch gerinnt aber gar nicht. Wenn aber die Mütter oder Ammen einige Tage hindurch nur vegetabiliſche Koſt genießen, ſo gerinnt ihre Milch ſo gut, wie die Kuhmilch ꝛc.; wenn ſie dann aber nur einige Zeit hindurch wieder Fleiſch eſſen, ſo iſt die Milch auch wieder eben ſo gut, wie vorhin. Man hat hieraus geſchloſſen, daß es am Beſten und dem Kinde am Zuträglichſten ſei, wenn Mütter oder Ammen unter der Zeit, daß ſie ſäugen, Fleiſch äßen. Denn wenn Kinder die Milch wieder von ſich geben, ſo ſieht man, daß ſie geronnen iſt. Die Säure im Kindermagen muß alſo noch mehr, als alle andere Säuren, das Gerinnen der Milch befördern, weil Menſchenmilch ſonſt auf keine Weiſe zum Gerinnen gebracht werden kann. Wie viel ſchlimmer wäre es alſo, wenn man dem Kinde Milch gäbe, die ſchon von ſelbſt gerinnt. Daß es aber auch nicht blos hierauf ankomme, ſieht man an anderen Nationen. Die Waldtunguſen z. E. eſſen faſt nichts, als Fleiſch und ſind ſtarke und geſunde Leute. Alle ſolche Völker leben aber auch nicht lange, und man kann einen großen erwachſenen Jungen, dem man es nicht anſehen ſollte, daß er leicht ſei, mit geringer Mühe aufheben. Die Schweden hingegen, vorzüglich aber die Nationen in Indien, eſſen faſt gar kein Fleiſch, und doch werden die Menſchen bei ihnen ganz wohl aufgezogen. Es ſcheint alſo, daß es blos auf das Gedeihen der Amme ankomme und daß die Koſt die beſte ſei, bei der ſie ſich am Beſten befindet.

Es fragt ſich hier, was man nachher habe, um das Kind zu ernähren, wenn die Muttermilch nun aufhört? Man hat es ſeit einiger Zeit mit allerlei Mehlbreien verſucht. Aber von Anfang an das Kind mit ſolchen Speiſen zu ernähren, iſt nicht gut. Beſonders muß man merken, daß man den Kindern nichts Piquantes gebe, als Wein, Gewürz, Salz ꝛc. Es iſt aber doch ſonderbar, daß Kinder eine ſo große Begierde nach dergleichen Allem haben! Die Urſache iſt, weil es ihren noch ſtumpfen Empfindungen einen Reiz und eine Belebung verſchafft, die ihnen angenehm ſind. Die Kinder in Rußland erhalten freilich von ihren Müttern, die ſelbſt fleißig Branntwein trinken, auch dergleichen, und man bemerkt dabei, daß die Ruſſen geſunde, ſtarke Leute ſind. Freilich müſſen diejenigen, die das aushalten, von guter Leibesconſtitution ſein; aber es ſterben auch Viele daran, die doch hätten erhalten werden können. Denn ein ſolcher früher Reiz der Nerven bringt viele Unordnungen hervor. Sogar ſchon für zu warme Speiſen oder Getränke muß man die Kinder ſorgfältig hüten, denn auch dieſe verurſachen Schwäche.

Ferner iſt zu bemerken, daß Kinder nicht ſehr warm gehalten werden müſſen, denn ihr Blut iſt an ſich ſchon viel wärmer, als das der Erwachſenen. Die Wärme des Blutes bei Kindern beträgt nach dem Fahrenheit'ſchen Thermometer 110°, und das Blut der Erwachſenen nur 96 Grade. Das Kind erſtickt in der Wärme, in der ſich Aeltere recht wohl befinden. Die kühle Gewöhnung macht überhaupt den Menſchen ſtark. Und es iſt auch bei

Erwachſenen nicht gut, ſich zu warm zu kleiden, zu bedecken und ſich an zu warme Getränke zu gewöhnen. Daher bekomme denn das Kind auch ein kühles und hartes Lager. Auch kalte Bäder ſind gut. Kein Reizmittel darf eintreten, um Hunger bei dem Kinde zu erregen, dieſer vielmehr muß immer nur die Folge der Thätigkeit und Beſchäftigung ſein. Nichts indeſſen darf man das Kind ſich angewöhnen laſſen, ſo daß es ihm zum Bedürfniſſe werde. Auch bei dem Guten ſogar muß man ihm nicht Alles durch die Kunſt zur Angewohnheit machen.

Das *Windeln* findet bei rohen Völkern gar nicht Statt. Die wilden Nationen in Amerika z. E. machen für ihre jungen Kinder Gruben in die Erde, ſtreuen ſie mit dem Staube von faulen Bäumen aus, damit der Urin und die Unreinigkeiten der Kinder ſich darein ziehen und die Kinder alſo trocken liegen mögen, und bedecken ſie mit Blättern; übrigens aber laſſen ſie ihnen den freien Gebrauch ihrer Glieder. Es iſt auch blos Bequemlichkeit von uns, daß wir die Kinder wie Mumien einwickeln, damit wir nur nicht Acht geben dürfen darauf, daß ſich die Kinder nicht verbiegen, und oft geſchieht es dennoch eben durch das Windeln. Auch iſt es den Kindern ſelbſt ängſtlich und ſie gerathen dabei in eine Art von Verzweiflung, da ſie ihre Glieder gar nicht brauchen können. Da meint man denn ihr Schreien durch bloſes Zurufen ſtillen zu können. Man wickle aber nur einmal einen großen Menſchen ein, und ſehe doch, ob er nicht auch ſchreien und in Angſt und Verzweiflung gerathen werde.

Ueberhaupt muß man merken, daß die erſte Erziehung nur negativ ſein müſſe, d. h. daß man nicht über die Vorſorge der Natur noch eine neue hinzuthun müſſe, ſondern die Natur nur nicht ſtören dürfe. Iſt je die Kunſt in der Erziehung erlaubt, ſo iſt es allein die der Abhärtung. — Auch daher iſt denn das Windeln zu verwerfen. Wenn man indeſſen einige Vorſicht beobachten will, ſo iſt eine Art von Schachtel, die oben mit Riemen bezogen iſt, hiezu das Zweckmäßigſte. Die Italiener gebrauchen ſie, und nennen ſie arcuccio. Das Kind bleibt immer in dieſer Schachtel und wird auch in ihr zum Säugen angelegt. Dadurch wird ſelbſt verhütet, daß die Mutter, wenn ſie auch des Nachts, während des Säugens, einſchläft, das Kind doch nicht todt drücken kann. Bei uns kommen aber auf dieſe Art viele Kinder ums Leben. Dieſe Vorſorge iſt alſo beſſer, als das Windeln, denn die Kinder haben hier doch mehrere Freiheit, und das Verbiegen wird verhütet; da hingegen die Kinder oft durch das Windeln ſelbſt ſchief werden.

Eine andere Gewohnheit bei der erſten Erziehung iſt das Wiegen. Die leichteſte Art deſſelben iſt die, die einige Bauern haben. Sie hängen nämlich die Wiege an einem Seile an den Balken, dürfen alſo nur anſtoßen, ſo ſchaukelt die Wiege ſelbſt von einer Seite zur anderen. Das Wiegen taugt aber überhaupt nicht. Denn das Hin- und Herſchaukeln iſt dem Kinde ſchädlich. Man ſieht es ja ſelbſt an großen Leuten, daß das Schaukeln eine Bewegung zum Erbrechen und einen Schwindel hervorbringt. Man will das Kind dadurch betäuben, daß es nicht ſchreie. Das Schreien iſt aber den Kindern heilſam. Sobald ſie aus dem Mutterleibe kommen, wo ſie keine Luft genoſſen haben, athmen ſie die erſte Luft ein. Der dadurch veränderte Gang des Blutes bringt in ihnen eine ſchmerzhafte Empfindung hervor. Durch das Schreien aber entfaltet das Kind die inneren Beſtandtheile und Kanäle ſeines Körpers deſto mehr. Daß man dem Kinde, wenn es ſchreit, gleich zu Hülfe kommt, ihm etwas vorſingt, wie dies die Gewohnheit der Amme iſt, oder dgl., das iſt ſehr ſchädlich. Dies iſt gewöhnlich das erſte Verderben des Kindes; denn wenn es ſieht, daß auf ſeinen Ruf Alles herbeikommt, ſo wiederholt es ſein Schreien öfter.

Man kann wohl mit Wahrheit ſagen, daß die Kinder der gemeinen Leute viel mehr verzogen werden, als die Kinder der Vornehmen. Denn die gemeinen Leute †) ſpielen mit ihren Kindern, wie die Affen. Sie ſingen ihnen vor, herzen, küſſen ſie, tanzen mit ihnen. Sie denken alſo dem Kinde etwas zu Gute zu thun, wenn ſie, ſobald es ſchreit, hinzulaufen und mit ihm ſpielen u. ſ. w. Deſto öfter ſchreien ſie aber. Wenn man ſich dagegen an ihr Schreien nicht kehrt, ſo hören ſie zuletzt damit auf. Denn kein Geſchöpf macht ſich eine vergebliche Arbeit. Man gewöhne ſie aber nur daran, alle ihre Launen erfüllt zu ſehen, ſo kömmt das Brechen des Willens nachher zu ſpät. Läßt man ſie aber ſchreien, ſo werden ſie ſelbſt deſſelben überdrüſſig. Wenn man ihnen aber in der erſten Jugend alle Launen erfüllt, ſo verdirbt man dadurch ihr Herz und ihre Sitten.

---

†) „daß die Kinder der vornehmen Leute . . . ., als die Kinder der gemeinen. Denn die vornehmen Leute" u. ſ. w. (?)

Das Kind hat freilich noch keinen Begriff von Sitten, es wird aber dadurch ſeine Naturanlage in der Art verdorben, daß man nachher ſehr harte Strafen anwenden muß, um das Verdorbene wieder gut zu machen. Die Kinder äußern nachher, wenn man es ihnen abgewöhnen will, daß man immer auf ihr Verlangen hinzueile, bei ihrem Schreien eine ſo große Wuth, als nur immer große Leute deren fähig ſind, nur daß ihnen die Kräfte fehlen, ſie in Thätigkeit zu ſetzen. So lange haben ſie nur rufen dürfen, und Alles kam herbei, ſie herrſchten alſo ganz despotiſch. Wenn dieſe Herrſchaft nun aufhört, ſo verdrießt ſie das ganz natürlich. Denn wenn auch große Menſchen eine Zeit lang im Beſitze einer Macht geweſen ſind, ſo fällt es ihnen ſehr ſchwer, ſich geſchwinde derſelben zu entwöhnen.

Kinder können in der erſten Zeit, ohngefähr in den erſten 3 Monaten, nicht recht ſehen. Sie haben zwar die Empfindung vom Lichte, können aber die Gegenſtände nicht von einander unterſcheiden. Man kann ſich davon überzeugen, wenn man ihnen etwas Glänzendes vorhält, ſo verfolgen ſie es nicht mit den Augen. Mit dem Geſichte findet ſich auch das Vermögen zu lachen und zu weinen. Wenn das Kind nun in dieſem Zuſtande iſt, ſo ſchreit es mit Reflexion, ſie ſei auch noch ſo dunkel, als ſie wolle. Es meint dann immer, es ſei ihm was zu Leide gethan. Rouſſeau ſagt: wenn man einem Kinde, das nur ungefähr ſechs Monate alt iſt, auf die Hand ſchlägt, ſo ſchreit es in der Art, als wenn ihm ein Feuerbrand auf die Hand gefallen wäre. Es verbindet hier ſchon wirklich den Begriff einer Beleidigung. Die Eltern reden gemeiniglich ſehr viel von dem Brechen des Willens bei den Kindern. Man darf ihren Willen nicht brechen, wenn man ihn nicht erſt verdorben hat. Dies iſt aber das erſte Verderben, wenn man dem despotiſchen Willen der Kinder willfahrt, indem ſie durch ihr Schreien Alles erzwingen können. Aeußerſt ſchwer iſt es noch nachher, dies wieder gut zu machen, und es wird kaum je gelingen. Man kann wohl machen, daß das Kind ſtille ſei, es frißt aber die Galle in ſich und hegt deſto mehr innerliche Wuth. Man gewöhnt es dadurch zur Verſtellung und inneren Gemüthsbewegungen. So iſt es z. E. ſehr ſonderbar, wenn Eltern verlangen, daß die Kinder, nachdem ſie ſie mit der Ruthe geſchlagen haben, ihnen die Hände küſſen ſollen. Man gewöhnt ſie dadurch zur Verſtellung und Falſchheit. Denn die Ruthe iſt doch eben nicht ſo ein ſchönes Geſchenk, für das man ſich noch bedanken darf, und man kann leicht denken, mit welchem Herzen das Kind dann die Hand küßt.

Man bedient ſich gewöhnlich, um die Kinder gehen zu lehren, des **Leitbandes** und **Gängelwagens**. Es iſt doch auffallend, daß man die Kinder das Gehen lehren will, als wenn irgend ein Menſch aus Mangel des Unterrichtes nicht hätte gehen können. Die Leitbänder ſind beſonders ſehr ſchädlich. Ein Schriftſteller klagte einſt über Engbrüſtigkeit, die er blos dem Leitbande zuſchrieb. Denn da ein Kind nach Allem greift und Alles von der Erde aufhebt, ſo legt es ſich mit der Bruſt in das Leitband. Da die Bruſt aber noch weich iſt, ſo wird ſie platt gedrückt und behält nachher auch dieſe Form. Die Kinder lernen bei dergleichen Hülfsmitteln auch nicht ſo ſicher gehen, als wenn ſie dies von ſelbſt lernen. Am Beſten iſt es, wenn man ſie auf der Erde herumkriechen läßt, bis ſie nach und nach von ſelbſt anfangen zu gehen. Zur Vorſicht kann man die Stube mit wollenen Decken ausſchlagen, damit ſie ſich nicht Splitter einreißen, auch nicht ſo hart fallen.

Man ſagt gemeinhin, daß Kinder ſehr ſchwer fallen können. Außerdem aber, daß Kinder nicht einmal ſchwer fallen können, ſo ſchadet es ihnen auch nicht, wenn ſie einmal fallen. Sie lernen nur ſich deſto beſſer das Gleichgewicht geben und ſich ſo zu wenden, daß ihnen der Fall nicht ſchadet. Man ſetzt ihnen gewöhnlich die ſogenannten Butzmützen auf, die ſo weit vorſtehen, daß das Kind nie auf das Geſicht fallen kann. Das iſt aber eben eine negative Erziehung, wenn man künſtliche Inſtrumente anwendet, da, wo das Kind natürliche hat. Hier ſind die natürlichen Werkzeuge die Hände, die ſich das Kind beim Fallen ſchon vorhalten wird. Je mehrere künſtliche Werkzeuge man gebraucht, deſto abhängiger wird der Menſch von Inſtrumenten.

Ueberhaupt wäre es beſſer, wenn man im Anfange weniger Inſtrumente gebrauchte und die Kinder mehr von ſelbſt lernen ließe, ſie möchten dann Manches viel gründlicher lernen. So wäre es z. B. wohl möglich, daß das Kind von ſelbſt ſchreiben lernte. Denn Jemand hat es doch einmal erfunden, und die Erfindung iſt auch nicht ſo ſehr groß. Man dürfte nur z. E., wenn das Kind Brod will, ſagen: kannſt du es auch wohl malen? Das Kind würde dann eine ovale Figur malen. Man dürfte ihm dann nur ſagen, daß man nun doch nicht wiſſe, ob es Brod oder einen Stein vorſtellen ſolle; ſo würde es nachher verſuchen, das B zu bezeichnen u ſ. w. und ſo würde ſich das Kind mit der Zeit ſein eigenes A B C erfinden, das es nachher nur mit anderen Zeichen vertauſchen dürfte.

Es gibt gewiſſe Gebrechen, mit denen einige Kinder auf die Welt kommen. Hat man denn nicht Mittel, dieſe fehlerhafte, gleichſam verpfuſchte Geſtalt wieder zu verbeſſern? Es iſt durch die Bemühung vieler und kenntnißreicher Schriftſteller ausgemacht, daß Schnürbrüſte hier nichts helfen, ſondern das Uebel nur noch ärger machen, indem ſie den Umlauf des Blutes und der Säfte, ſowie die höchſt nöthige Ausdehnung der äußeren und innerlichen Theile des Körpers hindern. Wenn das Kind frei gelaſſen wird, ſo exercirt es noch ſeinen Leib, und ein Menſch, der eine Schnürbruſt trägt, iſt, wenn er ſie ablegt, viel ſchwächer, als einer, der ſie nie angelegt hat. Man könnte denen, die ſchief geboren ſind, vielleicht helfen, wenn man auf die Seite, wo die Muskeln ſtärker ſind, mehr Gewicht legte. Dies iſt aber auch ſehr gefährlich; denn welcher Menſch kann das Gleichgewicht ausmachen? Am Beſten iſt, daß das Kind ſich ſelbſt übe und eine Stellung annehme, wenn ſie ihm gleich beſchwerlich wird, denn alle Maſchinen richten hier nichts aus.

Alle dergleichen künſtliche Vorrichtungen ſind um ſo nachtheiliger, da ſie dem Zwecke der Natur in einem organiſirten, vernünftigen Weſen gerade zuwiderlaufen, demzufolge ihm die Freiheit bleiben muß, ſeine Kräfte brauchen zu lernen. Man ſoll bei der Erziehung nur verhindern, daß die Kinder nicht weichlich werden. Abhärtung aber iſt das Gegentheil von Weichlichkeit. Man wagt zu viel, wenn man Kinder an Alles gewöhnen will. Die Erziehung der Ruſſen geht hierin ſehr weit. Es ſtirbt dabei aber auch eine unglaubliche Zahl von Kindern. Die Angewohnheit iſt ein durch öftere Wiederholung deſſelben Genuſſes oder derſelben Handlung zur Nothwendigkeit gewordener Genuß oder Handlung. Nichts können ſich Kinder leichter angewöhnen und nichts muß man ihnen alſo weniger geben, als piquante Sachen, z. B. Tabak, Branntwein und warme Getränke. Die Entwöhnung deſſen iſt nachher ſehr ſchwer, und anfänglich mit Beſchwerden verbunden, weil durch den öfteren Genuß eine Veränderung in den Functionen unſeres Körpers vorgegangen iſt.

Je mehr aber der Angewohnheiten ſind, die ein Menſch hat, deſto weniger iſt er frei und unabhängig. Bei dem Menſchen iſt es, wie bei allen anderen Thieren; wie es frühe gewöhnt wird, ſo bleibt auch nachher ein gewiſſer Hang bei ihm. Man muß alſo verhindern, daß ſich das Kind an nichts gewöhne; man muß keine Angewohnheit bei ihm entſtehen laſſen.

Viele Eltern wollen ihre Kinder an Alles gewöhnen. Dieſes taugt aber nicht. Denn die menſchliche Natur überhaupt, theils auch die Natur der einzelnen Subjecte, läßt ſich nicht an Alles gewöhnen, und es bleiben viele Kinder in der Lehre. So wollen ſie z. E., daß die Kinder zu aller Zeit ſollen ſchlafen gehen und aufſtehen können, oder daß ſie eſſen ſollen, wenn ſie es verlangen. Es gehört aber eine beſondere Lebensart dazu, wenn man dieſes aushalten ſoll, eine Lebensart, die den Leib roborirt, und das alſo wieder gut macht, was jenes verdorben hat. Finden wir doch auch in der Natur manches Periodiſche. Die Thiere haben auch ihre beſtimmte Zeit zum Schlafen. Der Menſch ſollte ſich auch an eine gewiſſe Zeit gewöhnen, damit der Körper nicht in ſeinen Functionen geſtört werde. Was das Andere anbetrifft, daß die Kinder zu allen Zeiten ſollen eſſen können, ſo kann man hier wohl nicht die Thiere zum Beiſpiele anführen. Denn weil z. E. alle grasfreſſende Thiere wenig Nahrhaftes zu ſich nehmen, ſo iſt das Freſſen bei ihnen ein ordentliches Geſchäft. Es iſt aber dem Menſchen ſehr zuträglich, wenn er immer zu einer beſtimmten Zeit ißt. So wollen manche Eltern, daß ihre Kinder große Kälte, Geſtank, alles und jedes Geräuſch und dgl. ſollen ertragen können. Dies iſt aber gar nicht nöthig, wenn ſie ſich nur nichts angewöhnen. Und dazu iſt es ſehr dienlich, daß man die Kinder in verſchiedene Zuſtände verſetze.

Ein hartes Lager iſt viel geſünder, als ein weiches. Ueberhaupt dient eine harte Erziehung ſehr zur Stärkung des Körpers. Durch harte Erziehung verſtehen wir aber blos Verhinderung der Gemächlichkeit. An merkwürdigen Beiſpielen zur Beſtätigung dieſer Behauptung mangelt es nicht, nur daß man ſie nicht beachtet, oder, richtiger geſagt, nicht beachten will.

Was die Gemüthsbildung betrifft, die man wirklich auch in gewiſſer Weiſe phyſiſch nennen kann, ſo iſt hauptſächlich zu merken, daß die Diſciplin nicht ſklaviſch ſei, ſondern das Kind muß immer ſeine Freiheit fühlen, doch ſo, daß es nicht die Freiheit Anderer hindere; es muß daher Widerſtand finden. Manche Eltern ſchlagen ihren Kindern Alles ab, um dadurch die Geduld der Kinder zu exerciren, und fordern demnach mehr Geduld von den Kindern, als ſie deren ſelbſt haben. Dies iſt aber grauſam. Man gebe dem Kinde, ſo viel ihm dient, und nachher ſage man ihm: du haſt genug! Aber daß dies dann auch unwiderruflich ſei, iſt ſchlechterdings nöthig. Man merke nur nicht auf das Schreien der Kinder und willfahre ihnen nur nicht, wenn ſie etwas durch Geſchrei erzwingen wollen; was ſie aber mit Freundlichkeit bitten, das gebe man ihnen, wenn es ihnen dient. Das Kind wird dadurch auch gewöhnt, freimüthig zu ſein, und da es Keinem durch ſein Schreien läſtig fällt, ſo iſt auch hinwieder gegen daſſelbe Jeder freundlich. Die Vorſehung ſcheint wahrlich den Kindern freundliche Mienen gegeben zu haben, damit ſie die Leute zu ihrem Vortheile einnehmen möchten. Nichts iſt ſchädlicher, als eine neckende, ſklaviſche Disciplin, um den Eigenwillen zu brechen.

Gemeinhin ruft man den Kindern ein: pfui, ſchäme dich, wie ſchickt ſich das! u. ſ. w. zu. Dergleichen ſollte aber bei der erſten Erziehung gar nicht vorkommen. Das Kind hat noch keine Begriffe von Scham und vom Schicklichen, es hat ſich nicht zu ſchämen, ſoll ſich nicht ſchämen, und wird dadurch nur ſchüchtern. Es wird verlegen bei dem Anblicke Anderer und verbirgt ſich gerne vor anderen Leuten. Dadurch entſteht Zurückhaltung und ein nachtheiliges Verheimlichen. Es wagt nichts mehr zu bitten, und ſollte doch um Alles bitten können; es verheimlicht ſeine Geſinnung, und ſcheint immer anders, als es iſt, ſtatt daß es freimüthig Alles müßte ſagen dürfen. Statt immer um die Eltern zu ſein, meidet es ſie und wirft ſich dem willfährigen Hausgeſinde in die Arme.

Um nichts beſſer aber, als jene neckende Erziehung, iſt das Vertändeln und ununterbrochene Liebkoſen. Dieſes beſtärkt das Kind im eigenen Willen, macht es falſch, und indem es ihm eine Schwachheit der Eltern verräth, raubt es ihnen die nöthige Achtung in den Augen des Kindes. Wenn man es aber ſo erzieht, daß es nichts durch Schreien ausrichten kann, ſo wird es frei, ohne dummdreiſt, und beſcheiden, ohne ſchüchtern zu ſein. Dreiſt ſollte man eigentlich dräuſt ſchreiben, denn es kömmt von dräuen, drohen her. Einen dreiſten Menſchen kann man nicht wohl leiden. Manche Menſchen haben ſolche dreiſte Geſichter, daß man ſich immer vor einer Grobheit von ihnen fürchten muß, ſowie man anderen Geſichtern es gleich anſehen kann, daß ſie nicht im Stande ſind, Jemanden eine Grobheit zu ſagen. Man kann immer freimüthig ausſehen, wenn es nur mit einer gewiſſen Güte verbunden iſt. Die Leute ſagen oft von vornehmen Männern, ſie ſähen recht königlich aus. Dies iſt aber weiter nichts, als ein gewiſſer dreiſter Blick, den ſie ſich von Jugend auf angewöhnt haben, weil man ihnen da nicht widerſtanden hat.

Alles dieſes kann man noch zur negativen Bildung rechnen. Denn viele Schwächen des Menſchen kommen oft nicht davon her, weil man ihn nichts gelehrt, ſondern weil ihm noch falſche Eindrücke beigebracht ſind. So z. E. bringen die Ammen den Kindern eine Furcht vor Spinnen, Kröten u. ſ. w. bei. Die Kinder möchten gewiß nach den Spinnen ebenſo, wie nach anderen Dingen greifen. Weil aber die Ammen, ſobald ſie eine Spinne ſehen, ihren Abſcheu durch Mienen bezeigen, ſo wirkt dies durch eine gewiſſe Sympathie auf das Kind. Viele behalten dieſe Furcht ihr ganzes Leben hindurch und bleiben darin immer kindiſch. Denn Spinnen ſind zwar den Fliegen gefährlich und ihr Biß iſt für ſie giftig, dem Menſchen ſchaden ſie aber nicht. Und eine Kröte iſt ein eben ſo unſchuldiges Thier, als ein ſchöner grüner Froſch oder irgend ein anderes Thier.

Der poſitive Theil der phyſiſchen Erziehung iſt die Cultur. Der Menſch iſt, in Beziehung auf dieſelbe, von dem Thiere verſchieden. Sie beſteht vorzüglich in der Uebung ſeiner Gemüthskräfte. Deswegen müſſen Eltern ihrem Kinde dazu Gelegenheit geben. Die erſte und vornehmſte Regel hiebei iſt, daß man, ſoviel als möglich, aller Werkzeuge entbehre. So entbehrt man gleich anfänglich des Leitbandes und Gängelwagens und läßt das Kind auf der Erde herumkriechen, bis es von ſelbſt gehen lernt, und dann wird es deſto ſicherer gehen. Werkzeuge nämlich ruiniren nur die natürliche Fertigkeit. So braucht man eine Schnur, um eine Weite zu meſſen; man kann dies aber eben ſo gut durch das Augenmaaß bewerkſtelligen; eine Uhr, um die Zeit zu beſtimmen, man kann es durch den Stand der Sonne; einen Compaß, um im Walde die Gegend zu wiſſen, man kann es auch aus dem Stande der Sonne am Tage und aus dem Stande der Sterne in der Nacht. Ja man kann ſogar ſagen, anſtatt einen Kahn zu brauchen, um auf dem Waſſer fortzukommen, kann man ſchwimmen. Der berühmte Franklin wundert ſich, daß nicht Jedermann dieſes lernt, da es doch ſo angenehm und nützlich iſt. Er führt auch eine leichte Art an, wie man es von ſelbſt lernen kann. Man laſſe in einen Bach, wo, wenn man auf dem Grunde ſteht, der Kopf wenigſtens außer dem Waſſer iſt, ein Ei herunter. Nun ſuche man das Ei zu greifen. Indem man ſich bückt, kommen die Füße in die Höhe, und damit das Waſſer nicht in den Mund komme, wird man den Kopf ſchon in den Nacken legen, und ſo hat man die rechte Stellung, die zum Schwimmen nöthig iſt. Nun darf man nur mit den Händen arbeiten, ſo ſchwimmt man. — Es kommt nur darauf an, daß die natürliche Geſchicklichkeit cultivirt werde. Oft gehört Information dazu, oft iſt das Kind ſelbſt erfindungsreich genug, oder erfindet ſich ſelbſt Inſtrumente.

Was bei der phyſiſchen Erziehung, alſo in Abſicht des Körpers, zu beobachten iſt, bezieht ſich entweder auf den Gebrauch der willkührlichen Bewegung oder der Organe der Sinne. Bei dem erſteren kommt es darauf an, daß ſich das Kind immer ſelbſt helfe. Dazu gehört Stärke, Geſchicklichkeit, Hurtigkeit, Sicherheit; z. E. daß man auf ſchmalen Stegen, auf ſteilen Höhen, wo man eine Tiefe vor ſich ſieht, auf einer ſchwankenden Unterläge gehen könne. Wenn ein Menſch das nicht kann, ſo iſt er auch nicht völlig das, was er ſein könnte. Seit das Deſſau'ſche Philanthropin hierin mit ſeinem Muſter voranging, werden nun auch in anderen Inſtituten mit den Kindern viele Verſuche der Art gemacht. Es iſt ſehr bewunderungswürdig, wenn man lieſt, wie die Schweizer ſich ſchon von Jugend auf gewöhnen, auf den Gebirgen zu gehen, und zu welcher Fertigkeit ſie es darin bringen, ſo daß ſie auf den ſchmalſten Stegen mit völliger Sicherheit gehen und über Klüfte ſpringen, bei denen ſie es ſchon nach dem Augenmaaße wiſſen, daß ſie gut darüber wegkommen werden. Die meiſten Menſchen aber fürchten ſich vor einem eingebildeten Falle, und dieſe Furcht lähmt ihnen gleichſam die Glieder, ſo daß alsdann ein ſolches Gehen für ſie mit Gefahr verknüpft iſt. Dieſe Furcht nimmt gemeiniglich mit dem Alter zu, und man findet, daß ſie vorzüglich bei Männern gewöhnlich iſt, die viel mit dem Kopfe arbeiten.

Solche Verſuche mit Kindern ſind wirklich nicht ſehr gefährlich. Denn Kinder haben ein im Verhältniß zu ihrer Stärke weit geringeres Gewicht, als andere Menſchen, und fallen alſo auch nicht ſo ſchwer. Ueberdies ſind die Knochen bei ihnen auch nicht ſo ſpröde und brüchig, als ſie es im Alter werden. Die Kinder verſuchen auch ſelbſt ihre Kräfte. So ſieht man ſie z. E. oft klettern, ohne daß ſie dabei irgend eine Abſicht haben. Das Laufen iſt eine geſunde Bewegung und roborirt den Körper. Das Springen, Heben, Tragen, die Schleuder, das Werfen nach dem Ziele, das Ringen, der Wettlauf und alle dergleichen Uebungen ſind ſehr gut. Das Tanzen, inſoferne es kunſtmäßig iſt, ſcheint für eigentliche Kinder noch zu früh zu ſein.

Die Uebung im Werfen, theils weit zu werfen, theils auch zu treffen, hat auch die Uebung der Sinne, beſonders des Augenmaaßes mit zur Abſicht. Das Ballſpiel iſt eines der beſten Kinderſpiele, weil auch noch das geſunde Laufen dazukömmt. Ueberhaupt ſind diejenigen Spiele die beſten, bei welchen neben den Exercitien der Geſchicklichkeit auch Uebungen der Sinne hinzukommen, z. E. die Uebung des Augenmaaßes, über Weite, Größe und Proportion richtig zu urtheilen, die Lage der Oerter nach den Weltgegenden zu finden, wozu die Sonne behülflich ſein muß u. ſ. w., das Alles ſind gute Uebungen. So iſt auch die locale Einbildungskraft, unter der man die Fertigkeit verſteht, ſich Alles an den Oertern vorzuſtellen, an denen man es wirklich geſehen hat, etwas ſehr Vortheilhaftes, z. B. das Vergnügen, ſich aus einem Walde herauszufinden, und zwar dadurch, daß man ſich die Bäume merkt, an denen man vorher vorbeigegangen iſt. So auch die memoria localis, daß man z. E. nicht nur wiſſe, in welchem Buche man etwas geleſen habe, ſondern auch wo es in demſelben ſtehe. So hat der Muſiker die Taſten im Kopfe, daß er nicht mehr erſt nach ihnen ſehen darf. Die Cultur des Gehörs der Kinder iſt eben ſo erforderlich, um durch daſſelbe zu wiſſen, ob etwas weit oder nahe, und auf welcher Seite es ſei.

Das Blindekuhſpiel der Kinder war ſchon bei den Griechen bekannt, ſie nannten es μυΐνδα. Ueberhaupt ſind Kinderſpiele ſehr allgemein. Diejenigen, die man in Deutſchland hat, findet man auch in England, Frankreich u. ſ. w. Es liegt bei ihnen ein gewiſſer Naturtrieb der Kinder zum Grunde; bei dem Blindekuhſpiele z. E. zu ſehen, wie ſie ſich helfen könnten, wenn ſie eines Sinnes entbehren müßten. Der Kreiſel iſt ein beſonderes Spiel; doch geben ſolche Kinderſpiele Männern Stoff zum weiteren Nachdenken und bisweilen auch Anlaß zu wichtigen Erfindungen. So hat Segner eine Disputation vom Kreiſel geſchrieben, und einem Engliſchen Schiffscapitain hat der Kreiſel Gelegenheit gegeben, einen Spiegel zu erfinden, durch den man auf dem Schiffe die Höhe der Sterne meſſen kann.

Kinder haben gerne Inſtrumente, die Lärm machen, z. E. Trompetchen, Trommelchen und dgl. Solche taugen aber nichts, weil ſie Anderen dadurch läſtig werden. Dergleichen wäre indeſſen ſchon beſſer, wenn ſie ſich ſelbſt ein Rohr ſo ſchneiden lernten, daß ſie darauf blaſen könnten. —

Die Schaukel iſt auch eine gute Bewegung; ſelbſt Erwachſene brauchen ſie zur Geſundheit, nur bedürfen die Kinder dabei der Aufſicht, weil die Bewegung ſehr geſchwinde werden kann. Der Papierdrache iſt ebenfalls ein tadelloſes Spiel. Es cultivirt die Geſchicklichkeit, indem es auf eine gewiſſe Stellung dabei in Abſicht des Windes ankömmt, wenn er recht hoch ſteigen ſoll.

Dieſen Spielen zu gut verſagt ſich der Knabe andere Bedürfniſſe, und lernt ſo allmählig auch etwas Anderes und mehr entbehren. Zudem wird er dadurch an fortdauernde Beſchäftigung gewöhnt, aber eben daher darf es hier auch nicht bloſes Spiel, ſondern es muß Spiel mit Abſicht und Endzweck ſein. Denn je mehr auf dieſe Weiſe ſein Körper geſtärkt und abgehärtet wird, um ſo ſicherer iſt er vor den verderblichen Folgen der Verzärtelung. Auch die Gymnaſtik ſoll die Natur nur lenken, darf alſo nicht gezwungene Zierlichkeit veranlaſſen. Diſciplin muß zuerſt eintreten, nicht aber Information. Hier iſt nun aber darauf zu ſehen, daß man die Kinder bei der Cultur ihres Körpers auch für die Geſellſchaft bilde. Rouſſeau ſagt: „Ihr werdet niemals einen tüchtigen Mann bilden, wenn ihr nicht vorher einen Gaſſenjungen habt!“ Es kann eher aus einem munteren Knaben ein guter Mann werden, als aus einem naſeweiſen, klug thuenden Burſchen. Das Kind muß in Geſellſchaften nur nicht läſtig ſein, es muß ſich aber auch nicht einſchmeicheln. Es muß auf die Einladung Anderer zutraulich ſein, ohne Zudringlichkeit; freimüthig, ohne Dummdreiſtigkeit. Das Mittel dazu iſt: man verderbe nur nichts, man bringe ihm nicht Begriffe von Anſtand bei, durch die es nur ſchüchtern und menſchenſcheu gemacht, oder auf der anderen Seite auf die Idee gebracht wird, ſich geltend machen zu wollen. Nichts iſt lächerlicher, als altkluge Sittſamkeit oder naſeweiſer Eigendünkel des Kindes. Im letzteren Falle müſſen wir um ſo mehr das Kind ſeine Schwächen, aber doch auch nicht zu ſehr unſere Ueberlegenheit und Herrſchaft empfinden laſſen, damit es ſich zwar aus ſich ſelbſt ausbilde, aber nur als in der Geſellſchaft, wo die Welt zwar groß genug für daſſelbe, aber auch für Andere ſein muß.

Toby ſagt im Triſtram Shandy zu einer Fliege, die ihn lange beunruhigt hatte, indem er ſie zum Fenſter hinausläßt: „Gehe, du böſes Thier, die Welt iſt groß genug für mich und dich!“ Und dies könnte Jeder zu ſeinem Wahlſpruche machen. Wir dürfen uns nicht einander läſtig werden; die Welt iſt groß genug für uns Alle.

Wir kommen jetzt zur Cultur der Seele, die man gewiſſermaßen auch phyſiſch nennen kann. Man muß aber Natur und Freiheit von einander unterſcheiden. Der Freiheit Geſetze geben, iſt ganz etwas Anderes, als die Natur bilden. Die Natur des Körpers und der Seele kommt doch darin überein, daß man ein Verderbniß bei ihrer beiderſeitigen Bildung abzuhalten ſucht, und daß die Kunſt dann noch etwas bei jenem, wie bei dieſer hinzuſetzt. Man kann die Bildung der Seele alſo gewiſſermaßen eben ſo gut phyſiſch nennen, als die Bildung des Körpers.

Dieſe phyſiſche Bildung des Geiſtes unterſcheidet ſich aber von der moraliſchen darin, daß dieſe nur auf die Freiheit, jene nur auf die Natur abzielt. Ein Menſch kann phyſiſch ſehr cultivirt ſein; er kann einen ſehr ausgebildeten Geiſt haben, aber dabei ſchlecht moraliſch cultivirt, doch dabei ein böſes Geſchöpf ſein.

Die phyſiſche Cultur aber muß von der praktiſchen unterſchieden werden, welche letztere pragmatiſch oder moraliſch iſt. Im letzteren Falle iſt es die Moraliſirung, nicht Cultivirung.

Die phyſiſche Cultur des Geiſtes theilen wir ein in die freie und die ſcholaſtiſche. Die freie iſt gleichſam nur ein Spiel, die ſcholaſtiſche dagegen macht ein Geſchäft aus; die freie iſt die, die immer bei dem Zöglinge beobachtet werden muß, bei der ſcholaſtiſchen aber wird der Zögling wie unter dem Zwange betrachtet. Man kann beſchäftigt ſein im Spiele, das nennt man in der Muße beſchäftigt ſein; aber man kann auch beſchäftigt ſein im Zwange, und das nennt man arbeiten. Die ſcholaſtiſche Bildung ſoll für das Kind Arbeit, die freie ſoll Spiel ſein.

Man hat verſchiedene Erziehungsplane entworfen, um, welches auch ſehr löblich iſt, zu verſuchen, welche Methode bei der Erziehung die beſte ſei. Man iſt unter Anderem auch darauf verfallen, die Kinder Alles, wie im Spiele lernen zu laſſen. Lichtenberg hält ſich in einem Stücke des Göttingiſchen Magazins über den Wahn auf, nach welchem man aus den Knaben, die doch ſchon frühzeitig zu Geſchäften gewöhnt werden ſollten, weil ſie einmal in ein geſchäftiges Leben eintreten müſſen, Alles ſpielweiſe zu machen ſucht. Dies thut eine ganz verkehrte Wirkung. Das Kind ſoll ſpielen, es ſoll Erholungsſtunden haben, aber es muß auch arbeiten lernen. Die Cultur ſeiner Geſchicklichkeit iſt freilich aber auch gut, wie die Cultur des Geiſtes, aber beide Arten der Cultur müſſen zu verſchiedenen Zeiten ausgeübt werden. Es iſt ohnedies ſchon ein beſonderes Unglück für den Menſchen, daß er ſo ſehr zur Unthätigkeit geneigt iſt. Je mehr ein Menſch gefaullenzt hat, deſto ſchwerer entſchließt er ſich dazu, zu arbeiten.

Bei der Arbeit iſt die Beſchäftigung nicht an ſich ſelbſt angenehm, ſondern man unternimmt ſie einer anderen Abſicht wegen. Die Beſchäftigung bei dem Spiele dagegen iſt an ſich angenehm, ohne weiter irgend einen Zweck dabei zu beabſichtigen. Wenn man ſpazieren geht, ſo iſt das Spazierengehen ſelbſt die Abſicht, und je länger alſo der Gang iſt, deſto angenehmer iſt er uns. Wenn wir aber irgend wohin gehen, ſo iſt die Geſellſchaft, die ſich an dem Orte befindet, oder ſonſt etwas die Abſicht unſeres Ganges, und wir wählen gerne den kürzeſten Weg. So iſt es auch mit dem Kartenſpiele. Es iſt wirklich beſonders, wenn man ſieht, wie vernünftige Männer oft Stunden lang zu ſitzen und Karten zu miſchen im Stande ſind. Da ergibt es ſich, daß die Menſchen nicht ſo leicht aufhören, Kinder zu ſein. Denn was iſt jenes Spiel beſſer, als das Ballſpiel der Kinder? Nicht daß die Erwachſenen gerade auf dem Stocke reiten, aber ſie reiten doch auf anderen Steckenpferden.

Es iſt von der größeſten Wichtigkeit, daß Kinder arbeiten lernen. Der Menſch iſt das einzige Thier, das arbeiten muß. Durch viele Vorbereitungen muß er erſt dahin kommen, daß er etwas zu ſeinem Unterhalte genießen kann. Die Frage: ob der Himmel nicht gütiger für uns würde geſorgt haben, wenn er uns Alles, ſchon bereitet, hätte vorfinden laſſen, ſo, daß wir gar nicht arbeiten dürften? iſt gewiß mit Nein zu beantworten; denn der Menſch verlangt Geſchäfte, auch ſolche, die einen gewiſſen Zwang mit ſich führen. Eben ſo falſch iſt die Vorſtellung, daß, wenn Adam und Eva nur im Paradieſe geblieben wären, ſie da nichts würden gethan, als zuſammengeſeſſen, Arkadiſche Lieder geſungen und die Schönheit der Natur betrachtet haben. Die Langeweile würde ſie gewiß eben ſo gut, als andere Menſchen in einer ähnlichen Lage gemartert haben.

Der Menſch muß auf eine ſolche Weiſe occupirt ſein, daß er mit dem Zwecke, den er vor Augen hat, in der Art erfüllt iſt, daß er ſich gar nicht fühlt, und die beſte Ruhe für ihn iſt die nach der Arbeit. Das Kind muß alſo zum Arbeiten gewöhnt werden. Und wo anders ſoll die Neigung zur Arbeit cultivirt werden, als in der Schule? Die Schule iſt eine zwangmäßige Cultur. Es iſt äußerſt ſchädlich, wenn man das Kind dazu gewöhnt, Alles als Spiel zu betrachten. Es muß Zeit haben, ſich zu erholen, aber es muß auch eine Zeit für daſſelbe ſein, in der es arbeitet. Wenn auch das Kind es nicht gleich einſieht, wozu dieſer Zwang nütze; ſo wird es doch in Zukunft den großen Nutzen davon gewahr werden. Es würde überhaupt nur den Vorwitz der Kinder ſehr verwöhnen, wenn man ihre Frage: wozu iſt das? und wozu das? immer beantworten wollte. Zwangmäßig muß die Erziehung ſein, aber ſklaviſch darf ſie deshalb nicht ſein.

Was die freie Cultur der Gemüthskräfte anbetrifft, ſo iſt zu bemerken, daß ſie immer fortgeht. Sie muß eigentlich die oberen Kräfte betreffen. Die unteren werden immer nebenbei cultivirt, aber nur in Rückſicht auf die oberen; der Witz z. E. in Rückſicht auf den Verſtand. Die Hauptregel hiebei iſt, daß keine Gemüthskraft einzeln für ſich, ſondern jede nur in Beziehung auf die andere müſſe cultivirt werden; z. E. die Einbildungskraft nur zum Vortheile des Verſtandes.

Die unteren Kräfte haben für ſich allein keinen Werth, z. E. ein Menſch, der viel Gedächtniß, aber keine Beurtheilungskraft hat. Ein ſolcher iſt dann ein lebendiges Lexikon. Auch ſolche Laſteſel des Parnaſſes ſind nöthig, die, wenn ſie gleich ſelbſt nichts Geſcheutes leiſten können, doch Materialien herbeiſchleppen, damit

Andere etwas Gutes daraus zu Stande bringen können. — Witz gibt lauter Albernheiten, wenn die Urtheilskraft nicht hinzukömmt. Verſtand iſt die Erkenntniß des Allgemeinen. Urtheilskraft iſt die Anwendung des Allgemeinen auf das Beſondere. Vernunft iſt das Vermögen, die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Beſonderen einzuſehen. Dieſe freie Cultur geht ihren Gang fort von Kindheit auf bis zu der Zeit, da der Jüngling aller Erziehung entlaſſen wird. Wenn ein Jüngling z. E. eine allgemeine Regel anführt, ſo kann man ihm Fälle aus der Geſchichte, Fabeln, in die dieſe Regel verkleidet iſt, Stellen aus Dichtern, wo ſie ſchon ausgedrückt iſt, anführen laſſen, und ſo ihm Anlaß geben, ſeinen Witz, ſein Gedächtniß u. ſ. w. zu üben.

Der Ausſpruch: tantum scimus, quantum memoria tenemus, hat freilich ſeine Richtigkeit, und daher iſt die Cultur des Gedächtniſſes ſehr nothwendig. Alle Dinge ſind ſo beſchaffen, daß der Verſtand erſt den ſinnlichen Eindrücken folgt, und das Gedächtniß dieſe aufbehalten muß. So z. E. verhält es ſich bei den Sprachen. Man kann ſie entweder durch förmliches Memoriren, oder durch den Umgang lernen, und dieſe letztere iſt bei lebenden Sprachen die beſte Methode. Das Vocabelnlernen iſt wirklich nöthig, aber am Beſten thut man wohl, wenn man diejenigen Wörter lernen läßt, die bei dem Autor, den man mit der Jugend gerade lieſt, vorkommen. Die Jugend muß ihr gewiſſes und beſtimmtes Penſum haben. So lernt man auch die Geographie durch einen gewiſſen Mechanismus am Beſten. Das Gedächtniß vorzüglich liebt dieſen Mechanismus, und in einer Menge von Fällen iſt er auch ſehr nützlich. Für die Geſchichte iſt bis jetzt noch kein recht geſchickter Mechanismus erfunden worden; man hat es zwar mit Tabellen verſucht, doch ſcheint es auch mit denen nicht recht gehen zu wollen. Geſchichte aber iſt ein treffliches Mittel, den Verſtand in der Beurtheilung zu üben. Das Memoriren iſt ſehr nöthig, aber das zur bloſen Uebung taugt gar nichts, z. E. daß man Reden auswendig lernen läßt. Allenfalls hilft es blos zur Beförderung der Dreiſtigkeit, und das Declamiren iſt überdem nur eine Sache für Männer. Hieher gehören auch alle Dinge, die man blos zu einem künftigen Examen oder in Rückſicht auf die futuram oblivionem lernt. Man muß das Gedächtniß nur mit ſolchen Dingen beſchäftigen, an denen uns gelegen iſt, daß wir ſie behalten und die auf das wirkliche Leben Beziehung haben. Am Schädlichſten iſt das Romanenleſen der Kinder, da ſie nämlich weiter keinen Gebrauch davon machen als daß ſie ihnen in dem Augenblicke, indem ſie ſie leſen, zur Unterhaltung dienen. Das Romanenleſen ſchwächt das Gedächtniß. Denn es wäre lächerlich, Romane behalten und ſie Anderen wieder erzählen zu wollen. Man muß daher Kindern alle Romane aus den Händen nehmen. Indem ſie ſie leſen, bilden ſie ſich in dem Romane wieder einen neuen Roman, da ſie die Umſtände ſich ſelbſt anders ausbilden, herumſchwärmen und gedankenlos daſitzen.

Zerſtreuungen müſſen nie, am Wenigſten in der Schule gelitten werden, denn ſie bringen endlich einen gewiſſen Hang dazu, eine gewiſſe Gewohnheit hervor. Auch die ſchönſten Talente gehen bei Einem, der der Zerſtreuung ergeben iſt, zu Grunde. Wenn Kinder ſich gleich bei Vergnügungen zerſtreuen, ſo ſammeln ſie ſich doch bald wieder; man ſieht ſie aber am Meiſten zerſtreut, wenn ſie ſchlimme Streiche im Kopfe haben, denn da ſinnen ſie, wie ſie ſie verbergen oder wieder gut machen können. Sie hören dann Alles nur halb, antworten verkehrt, wiſſen nicht, was ſie leſen u. ſ. w.

Das Gedächtniß muß man frühe, aber auch nebenher ſogleich den Verſtand cultiviren.

Das Gedächtniß wird cultivirt 1) durch das Behalten der Namen in Erzählungen; 2) durch das Leſen und Schreiben; jenes aber muß aus dem Kopfe geübt werden und nicht durch das Buchſtabiren; 3) durch Sprachen, die den Kindern zuerſt durchs Hören, bevor ſie noch etwas leſen, müſſen beigebracht werden. Dann thut ein zweckmäßig eingerichteter, ſogenannter Orbis pictus ſeine guten Dienſte, und man kann mit dem Botaniſiren, mit der Mineralogie und der Naturbeſchreibung überhaupt den Anfang machen. Von dieſen Gegenſtänden einen Abriß zu machen, das gibt dann Veranlaſſung zum Zeichnen und Modelliren, wozu es der Mathematik bedarf. Der erſte wiſſenſchaftliche Unterricht bezieht ſich am Vortheilhafteſten auf die Geographie, die mathematiſche ſowohl, als die phyſikaliſche. Reiſeerzählungen, durch Kupfer und Karten erläutert, führen dann zu der politiſchen Geographie. Von dem gegenwärtigen Zuſtande der Erdoberfläche geht man dann auf den ehemaligen zurück, gelangt zur alten Erdbeſchreibung, alten Geſchichte u. ſ. w.

Bei dem Kinde aber muß man im Unterrichte allmählig das Wiſſen und Können zu verbinden ſuchen. Unter allen Wiſſenſchaften ſcheint die Mathematik die einzige der Art zu ſein, die dieſen Endzweck am Beſten befriedigt. Ferner muß das Wiſſen und Sprechen verbunden werden (Beredtheit, Wohlredenheit und Beredſamkeit). Aber es muß auch das Kind das Wiſſen ſehr wohl vom bloſen Meinen und Glauben unterſcheiden lernen. In der Art bereitet man einen richtigen Verſtand vor und einen richtigen, nicht feinen oder zarten Geſchmack. Dieſer muß zuerſt Geſchmack der Sinne, namentlich der Augen, zuletzt aber Geſchmack der Ideen ſein. —

Regeln müſſen in alle dem vorkommen, was den Verſtand cultiviren ſoll. Es iſt ſehr nützlich, die Regeln auch zu abſtrahiren, damit der Verſtand nicht blos mechaniſch, ſondern mit dem Bewußtſein einer Regel verfahre.

Es iſt auch ſehr gut, die Regeln in eine gewiſſe Formel zu bringen und ſo dem Gedächtniſſe anzuvertrauen. Haben wir die Regel im Gedächtniſſe und vergeſſen auch den Gebrauch, ſo finden wir uns doch bald wieder zurecht. Es iſt hier die Frage: ſollen die Regeln erſt in abstracto vorangehen, und ſollen Regeln erſt nachher gelernt werden, wenn man den Gebrauch vollendet hat? oder ſoll Regel und Gebrauch gleichen Schrittes gehen? Dies Letzte iſt allein rathſam. In dem anderen Falle iſt der Gebrauch ſo lange, bis man zu den Regeln gelangt, ſehr unſicher. Die Regeln müſſen gelegentlich aber auch in Klaſſen gebracht werden, denn man behält ſie nicht, wenn ſie nicht in Verbindung mit ſich ſelbſt ſtehen. Die Grammatik muß alſo bei Sprachen immer in etwas vorausgehen.

Wir müſſen nun aber auch einen ſyſtematiſchen Begriff von dem ganzen Zwecke der Erziehung und der Art, wie er zu erreichen iſt, geben.

1) *Die allgemeine Cultur der Gemüthskräfte*, unterſchieden von der beſonderen. Sie geht auf Geſchicklichkeit und Vervollkommnung, nicht daß man den Zögling beſonders worin informire, ſondern ſeine Gemüthskräfte ſtärke. Sie iſt

a) entweder *phyſiſch*. Hier beruht Alles auf Uebung und Diſciplin, ohne daß die Kinder Maximen kennen dürfen. Sie iſt *paſſiv* für den Lehrling, er muß der Leitung eines Anderen folgſam ſein. Andere denken für ihn.

b) oder *moraliſch*. Sie beruht dann nicht auf Diſciplin, ſondern auf Maximen. Alles wird verdorben, wenn man ſie auf Exempel, Drohungen, Strafen u. ſ. w. gründen will. Sie wäre dann blos Diſciplin. Man muß dahin ſehen, daß der Zögling aus eigenen Maximen, nicht aus Gewohnheit, gut handle, daß er nicht blos das Gute thue, ſondern es darum thue, weil es gut iſt. Denn der ganze moraliſche Werth der Handlungen beſteht in den Maximen des Guten. Die phyſiſche Erziehung unterſcheidet ſich darin von der moraliſchen, daß jene paſſiv für den Zögling, dieſe aber thätig iſt. Er muß jederzeit den Grund und die Ableitung der Handlung von den Begriffen der Pflicht einſehen.

2) *Die beſondere Cultur der Gemüthskräfte*. Hier kommt vor die Cultur des Erkenntnißvermögens, der Sinne, der Einbildungskraft, des Gedächtniſſes, der Stärke der Aufmerkſamkeit, und des Witzes, was alſo die *unteren Kräfte des Verſtandes* betrifft. Von der Cultur der Sinne, z. E. des Augenmaaßes, iſt ſchon oben geredet worden. Was die Cultur der Einbildungskraft anlangt, ſo iſt Folgendes zu merken. Kinder haben

eine ungemein ſtarke Einbildungskraft, und ſie braucht gar nicht erſt durch Mährchen mehr geſpannt und extendirt zu werden. Sie muß vielmehr gezügelt und unter Regeln gebracht werden, aber doch muß man ſie nicht ganz unbeſchäftigt laſſen.

Landkarten haben etwas an ſich, das alle, auch die kleinſten Kinder reizt. Wenn ſie alles Andere überdrüſſig ſind, ſo lernen ſie doch noch etwas, wobei man Landkarten braucht. Und dieſes iſt eine gute Unterhaltung für Kinder, wobei ihre Einbildungskraft nicht ſchwärmen kann, ſondern ſich gleichſam an eine gewiſſe Figur halten muß. Man könnte bei den Kindern wirklich mit der Geographie den Anfang machen. Figuren von Thieren, Gewächſen u. ſ. w. können damit zu gleicher Zeit verbunden werden; dieſe müſſen die Geographie beleben. Die Geſchichte aber müßte wohl erſt ſpäter eintreten.

Was die Stärkung der Aufmerkſamkeit betrifft, ſo iſt zu bemerken, daß dieſe allgemein geſtärkt werden muß. Eine ſtarre Anheftung unſerer Gedanken an ein Object iſt nicht ſowohl ein Talent, als vielmehr eine Schwäche unſeres inneren Sinnes, da er in dieſem Falle unbiegſam iſt und ſich nicht nach Gefallen anwenden läßt. Zerſtreuung iſt der Feind aller Erziehung. Das Gedächtniß aber beruht auf der Aufmerkſamkeit.

Was aber die oberen Verſtandeskräfte betrifft, ſo kommt hier vor die Cultur des Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft. Den Verſtand kann man im Anfange gewiſſermaßen auch paſſiv bilden durch Anführung von Beiſpielen für die Regel, oder umgekehrt durch Auffindung der Regel für die einzelnen Fälle. Die Urtheilskraft zeigt, welcher Gebrauch von dem Verſtande zu machen iſt. Er iſt erforderlich, um, was man lernt oder ſpricht, zu verſtehen, und um nichts, ohne es zu verſtehen, nachzuſagen. Wie Mancher lieſt und hört etwas, ohne es, wenn er es auch glaubt, zu verſtehen. Dazu gehören Bilder und Sachen.

Durch die Vernunft ſieht man die Gründe ein. Aber man muß bedenken, daß hier von einer Vernunft die Rede iſt, die noch geleitet wird. Sie muß alſo nicht immer raiſonniren wollen, aber es muß auch ihr über das, was die Begriffe überſteigt, nicht viel vorraiſonnirt werden. Noch gilt es hier nicht die ſpeculative Vernunft, ſondern die Reflexion über das, was vorgeht, nach ſeinen Urſachen und Wirkungen. Es iſt eine in ihrer Wirthſchaft und Einrichtung praktiſche Vernunft.

Die Gemüthskräfte werden am Beſten dadurch cultivirt, wenn man das Alles ſelbſt thut, was man leiſten will, z. E. wenn man die grammatiſche Regel, die man gelernt hat, gleich in Ausübung bringt. Man verſteht eine Landkarte am Beſten, wenn man ſie ſelbſt verfertigen kann. Das Verſtehen hat zum größeſten Hülfsmittel das Hervorbringen. Man lernt das am Gründlichſten, und behält das am Beſten, was man gleichſam aus ſich ſelbſt lernt. Nur wenige Menſchen indeſſen ſind das im Stande. Man nennt ſie (αὐτοδίδακτοι) Autodidakten.

Bei der Ausbildung der Vernunft muß man Sokratiſch verfahren. Sokrates nämlich, der ſich die Hebamme der Kenntniſſe ſeiner Zuhörer nannte, gibt in ſeinen Dialogen, die uns Plato gewiſſermaßen aufbehalten hat, Beiſpiele, wie man ſelbſt bei alten Leuten Manches aus ihrer eigenen Vernunft hervorziehen kann. Vernunft braucht in vielen Stücken nicht von Kindern ausgeübt zu werden. Sie müſſen nicht über Alles vernünfteln. Von dem, was ſie wohlgezogen machen ſoll, brauchen ſie nicht die Gründe zu wiſſen, ſobald es aber die Pflicht betrifft, ſo müſſen ihnen dieſelben bekannt gemacht werden. Doch muß man überhaupt dahin ſehen, daß man nicht Vernunfterkenntniſſe in ſie hineintrage, ſondern dieſelben aus ihnen heraushole. Die Sokratiſche Methode ſollte bei der katechetiſchen die Regel ausmachen. Sie iſt freilich etwas langſam, und es iſt ſchwer, es ſo einzurichten, daß, indem man aus dem Einen die Erkenntniſſe herausholt, die Anderen auch etwas dabei lernen. Die mechaniſch-katechetiſche Methode iſt bei manchen Wiſſenſchaften auch gut; z. E. bei dem Vortrage der geoffenbarten Religion. Bei der allgemeinen Religion hingegen muß man die Sokratiſche Methode benutzen. In Anſehung deſſen nämlich, was hiſtoriſch gelernt werden muß, empfiehlt ſich die mechaniſch-katechetiſche Methode vorzüglich.

Es gehört hieher auch die Bildung des Gefühls der Luſt und Unluſt. Sie muß negativ ſein, das Gefühl ſelbſt aber nicht verzärtelt werden. Hang zur Gemächlichkeit iſt für den Menſchen ſchlimmer, als alle Uebel des Lebens. Es iſt daher äußerſt wichtig, daß Kinder von Jugend auf arbeiten lernen. Kinder, wenn ſie nur noch nicht verzärtelt ſind, lieben wirklich Vergnügungen, die mit Strapazen verknüpft, Beſchäftigungen, zu denen Kräfte erforderlich ſind. In Anſehung deſſen, was ſie genießen, muß man ſie nicht leckerhaft machen und ſie nicht wählen laſſen. Gemeinhin verziehen die Mütter ihre Kinder hierin, und verzärteln ſie überhaupt. Und doch bemerkt man, daß die Kinder, vorzüglich die Söhne, die Väter mehr, als die Mütter lieben. Dies kömmt wohl daher, die Mütter laſſen ſie gar nicht herumſpringen, herumlaufen und dgl., aus Furcht, daß ſie Schaden nehmen möchten. Der Vater, der ſie ſchilt, auch wohl ſchlägt, wenn ſie ungezogen geweſen ſind, führt ſie dagegen auch bisweilen ins Feld, und läßt ſie da recht jungenmäßig herumlaufen, ſpielen und fröhlich ſein.

Man glaubt, die Geduld der Kinder dadurch zu üben, daß man ſie lange auf etwas warten läßt. Dies dürfte indeſſen eben nicht nöthig ſein. Wohl aber brauchen ſie Geduld in Krankheiten u. dgl. Die Geduld iſt zwiefach. Sie beſteht entweder darin, daß man alle Hoffnung aufgibt, oder darin, daß man neuen Muth faßt. Das Erſtere iſt nicht nöthig, wenn man immer nur das Mögliche verlangt, und das Letztere darf man immer, wenn man nur, was recht iſt, begehrt. In Krankheiten aber verſchlimmert die Hoffnungsloſigkeit eben ſo viel, als der gute Muth zu verbeſſern im Stande iſt. Wer dieſen aber, in Beziehung auf ſeinen phyſiſchen oder moraliſchen Zuſtand noch zu faſſen vermag, der gibt auch die Hoffnung nicht auf.

Kinder müſſen auch nicht ſchüchtern gemacht werden. Das geſchieht vornehmlich dadurch, wenn man gegen ſie mit Scheltworten ausfährt und ſie öfter beſchämt. Hieher gehört beſonders der Zuruf vieler Eltern: pfui, ſchäme dich! Es iſt gar nicht abzuſehen, worüber die Kinder ſich eigentlich ſollten zu ſchämen haben, wenn ſie z. E. den Finger in den Mund ſtecken und dgl. Es iſt nicht Gebrauch, nicht Sitte! das kann man ihnen ſagen, aber nie muß man ihnen ein „pfui, ſchäme dich!“ zurufen, als nur in dem Falle, daß ſie lügen. Die Natur hat dem Menſchen die Schamhaftigkeit gegeben, damit er ſich, ſobald er lügt, verrathe. Reden daher Eltern nie den Kindern von Scham vor, als wenn ſie lügen, ſo behalten ſie dieſe Schamröthe in Betreff des Lügens für ihre Lebenszeit. Wenn ſie aber ohne Aufhören beſchämt werden, ſo gründet das eine Schüchternheit, die ihnen weiterhin unabänderlich anklebt.

Der Wille der Kinder muß, wie ſchon oben geſagt, nicht gebrochen, ſondern nur in der Art gelenkt werden, daß er den natürlichen Hinderniſſen nachgebe. Im Anfange muß das Kind freilich blindlings gehorchen. Es iſt unnatürlich, daß das Kind durch ſein Geſchrei commandire und der Starke einem Schwachen gehorche. Man muß daher nie den Kindern, auch in der erſten Jugend, auf ihr Geſchrei willfahren und ſie dadurch etwas erzwingen laſſen. Gemeinhin verſehen es die Eltern hierin und wollen es durchaus nachher wieder gut machen, daß ſie den Kindern in ſpäterer Zeit wieder Alles, um das ſie bitten, abſchlagen. Dies iſt aber ſehr verkehrt, ihnen ohne Urſache abzuſchlagen, was ſie von der Güte der Eltern erwarten, blos um ihnen Widerſtand zu thun und ſie, die Schwächeren, die Uebermacht der Eltern fühlen zu laſſen.

Kinder werden verzogen, wenn man ihren Willen erfüllt, und ganz falſch erzogen, wenn man ihrem Willen und ihren Wünſchen gerade entgegen handelt. Jenes geſchieht gemeinhin ſo lange, als ſie ein Spielwerk der Eltern ſind, vornehmlich in der Zeit, wenn ſie zu ſprechen beginnen. Aus dem Verziehen aber entſpringt ein gar großer Schade für das ganze Leben. Bei dem Entgegenhandeln gegen den Willen der Kinder, verhindert man ſie zugleich zwar daran, ihren Unwillen zu zeigen, was freilich geſchehen muß, deſto mehr aber toben ſie innerlich. Die Art, nach der ſie ſich jetzt verhalten ſollen, haben ſie noch nicht kennen gelernt. — Die Regel, die man alſo bei Kindern von Jugend auf beobachten muß, iſt dieſe, daß man, wenn ſie ſchreien und man glaubt, daß ihnen etwas ſchade, ihnen zu Hülfe komme, daß man aber, wenn ſie es aus bloſem Unwillen thun, ſie liegen laſſe. Und ein gleiches Verfahren muß auch nachher unabläſſig eintreten. Der Widerſtand, den das Kind in dieſem Falle findet, iſt ganz natürlich, und iſt eigentlich negativ, indem man ihm nur nicht willfahrt. Manche Kinder erhalten dagegen wieder Alles von den Eltern, was ſie nur verlangen, wenn ſie ſich aufs Bitten legen. Wenn man die Kinder Alles durch Schreien erhalten läßt, ſo werden ſie boshaft, erhalten ſie aber Alles durch Bitten, ſo werden ſie weichlich. Findet daher keine erhebliche Urſache des Gegentheils Statt, ſo muß man die Bitte des Kindes erfüllen. Findet man aber Urſache, ſie nicht zu erfüllen, ſo muß man ſich auch nicht durch vieles Bitten bewegen laſſen. Eine jede abſchlägige Antwort muß unwiderruflich ſein. Sie hat dann zunächſt den Effect, daß man nicht öfter abſchlagen darf.

Geſetzt es wäre, was man doch nur äußerſt ſelten annehmen kann, bei dem Kinde natürliche Anlage zum Eigenſinne vorhanden, ſo iſt es am Beſten, in der Art zu verfahren, daß, wenn es uns nichts zu Gefallen thut, wir auch ihm wieder nichts zu Gefallen thun. — Brechung des Willens bringt eine ſklaviſche Denkungsart, natürlicher Widerſtand dagegen Lenkſamkeit zuwege.

Die moraliſche Cultur muß ſich gründen auf Maximen, nicht auf Diſciplin. Dieſe verhindert die Unarten, jene bildet die Denkungsart. Man muß dahin ſehen, daß das Kind ſich gewöhne, nach Maximen, und nicht nach gewiſſen Triebfedern zu handeln. Durch Diſciplin bleibt nur eine Angewohnheit übrig, die doch auch mit den Jahren verlöſcht. Nach Maximen ſoll das Kind handeln lernen, deren Billigkeit es ſelbſt einſieht. Daß dies bei jungen Kindern ſchwer zu bewirken, und die moraliſche Bildung daher auch die meiſten Einſichten von Seiten der Eltern und der Lehrer erfordere, ſieht man leicht ein.

Wenn das Kind z. E. lügt, muß man es nicht beſtrafen, ſondern ihm mit Verachtung begegnen, ihm ſagen, daß man ihm in Zukunft nicht glauben werde und dgl. Beſtraft man das Kind aber, wenn es Böſes thut, und belohnt es, wenn es Gutes thut, ſo thut es Gutes, um es gut zu haben. Kommt es nachher in die Welt, wo es nicht ſo zugeht, wo es Gutes thun kann, ohne eine Belohnung, und Böſes, ohne Strafe zu empfangen; ſo wird aus ihm ein Menſch, der nur ſieht, wie er gut in der Welt fortkommen kann, und gut oder böſe iſt, je nachdem er es am Zuträglichſten findet. —

Die Maximen müſſen aus dem Menſchen ſelbſt entſtehen. Bei der moraliſchen Cultur ſoll man ſchon frühe den Kindern Begriffe beizubringen ſuchen von dem, was gut oder böſe iſt. Wenn man Moralität gründen will, ſo muß man nicht ſtrafen. Moralität iſt etwas ſo Heiliges und Erhabenes, daß man ſie nicht ſo wegwerfen und mit Diſciplin in einen Rang ſetzen darf. Die erſte Bemühung bei der moraliſchen Erziehung iſt, einen Charakter zu gründen. Der Charakter beſteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln. Im Anfange ſind es Schulmaximen, und nachher Maximen der Menſchheit. Im Anfange gehorcht das Kind Geſetzen. Maximen ſind auch Geſetze, aber ſubjective; ſie entſpringen aus dem eigenen Verſtande des Menſchen. Keine Uebertretung des Schulgeſetzes aber muß ungeſtraft hingehen, obwohl die Strafe immer der Uebertretung angemeſſen ſein muß.

Wenn man bei Kindern einen Charakter bilden will, ſo kömmt es viel darauf an, daß man ihnen in allen Dingen einen gewiſſen Plan, gewiſſe Geſetze bemerkbar mache, die auf das Genaueſte befolgt werden müſſen. So ſetzt man ihnen z. E. eine Zeit zum Schlafe, zur Arbeit, zur Ergötzung feſt, und dieſe muß man dann auch nicht verlängern oder verkürzen. Bei gleichgültigen Dingen kann man Kindern die Wahl laſſen, nur müſſen ſie das, was ſie ſich einmal zum Geſetze gemacht haben, nachher immer befolgen. — Man muß bei Kindern aber nicht den Charakter eines Bürgers, ſondern den Charakter eines Kindes bilden.

Menſchen, die ſich nicht gewiſſe Regeln vorgeſetzt haben, ſind unzuverläſſig, man weiß ſich oft nicht in ſie zu finden, und man kann nie recht wiſſen, wie man mit ihnen dran iſt. Zwar tadelt man Leute häufig, die immer nach Regeln handeln, z. E. den Mann, der, nach der Uhr, jeder Handlung eine gewiſſe Zeit feſtgeſetzt hat; aber oft iſt dieſer Tadel unbillig, und dieſe Abgemeſſenheit, ob ſie gleich nach Peinlichkeit ausſieht, eine Diſpoſition zum Charakter.

Zum Charakter eines Kindes, beſonders eines Schülers, gehört vor allen Dingen Gehorſam. Dieſer iſt zwiefach, erſtens: ein Gehorſam gegen den *abſoluten*, dann zweitens aber auch gegen den *für vernünftig und gut erkannten Willen* eines Führers. Der Gehorſam kann abgeleitet werden aus dem Zwange, und dann iſt er *abſolut*, oder aus dem Zutrauen, und dann iſt er von der anderen Art. Dieſer *freiwillige* Gehorſam iſt ſehr wichtig; jener aber auch äußerſt nothwendig, indem er das Kind zur Erfüllung ſolcher Geſetze vorbereitet, die es künftighin, als Bürger erfüllen muß, wenn ſie ihm auch gleich nicht gefallen.

Kinder müſſen daher unter einem gewiſſen Geſetze der Nothwendigkeit ſtehen. Dieſes Geſetz aber muß ein allgemeines ſein, worauf man beſonders in Schulen zu ſehen hat. Der Lehrer muß unter mehreren Kindern keine Prädilection, keine Liebe des Vorzuges gegen ein Kind beſonders zeigen. Denn das Geſetz hört ſonſt auf, allgemein zu ſein. Sobald das Kind ſieht, daß ſich nicht alle übrige auch demſelben Geſetze unterwerfen müſſen, ſo wird es aufſätzig.

Man redet immer ſo viel davon, Alles müſſe den Kindern in der Art vorgeſtellt werden, daß ſie es aus Neigung thäten. In manchen Fällen iſt das freilich gut, aber Vieles muß man ihnen auch als Pflicht vorſchreiben, Dieſes hat nachher großen Nutzen für das ganze Leben. Denn bei öffentlichen Abgaben, bei Arbeiten des Amtes, und in vielen anderen Fällen, kann uns nur die Pflicht, nicht die Neigung leiten. Geſetzt das Kind ſähe die Pflicht auch nicht ein, ſo iſt es doch ſo beſſer, und daß etwas ſeine Pflicht als Kind ſei, ſieht es doch wohl ein, ſchwerer aber, daß etwas ſeine Pflicht als Menſch ſei. Könnte es dieſes auch einſehen, welches aber erſt bei zunehmenden Jahren möglich iſt, ſo wäre der Gehorſam noch vollkommener.

Alle Uebertretung eines Gebotes bei einem Kinde iſt eine Ermangelung des Gehorſams, und dieſe zieht Strafe nach ſich. Auch bei einer unachtſamen Uebertretung des Gebotes iſt Strafe nicht unnöthig. Dieſe Strafe iſt entweder phyſiſch oder moraliſch.

Moraliſch ſtraft man, wenn man der Neigung, geehrt und geliebt zu werden, die Hülfsmittel der Moralität ſind, Abbruch thut, z. E. wenn man das Kind beſchämt, ihm froſtig und kalt begegnet. Dieſe Neigungen müſſen ſo viel, als möglich erhalten werden. Daher iſt dieſe Art zu ſtrafen die beſte, weil ſie der Moralität zu Hülfe kommt; z. E. wenn ein Kind lügt, ſo iſt ein Blick der Verachtung Strafe genug und die zweckmäßigſte Strafe.

Phyſiſche Strafen beſtehen entweder in Verweigerungen des Begehrten oder in Zufügung der Strafen. Die erſtere Art derſelben iſt mit der moraliſchen verwandt, und iſt negativ. Die anderen Strafen müſſen mit Behutſamkeit ausgeübt werden, damit nicht eine indoles servilis entſpringe. Daß man Kindern Belohnungen ertheilt, taugt nicht; ſie werden dadurch eigennützig, und es entſpringt daraus eine indoles mercenaria.

Der Gehorſam iſt ferner entweder Gehorſam des Kindes, oder des angehenden Jünglings. Bei der Uebertretung deſſelben erfolgt Strafe. Dieſe iſt entweder eine wirklich natürliche Strafe, die ſich der Menſch ſelbſt durch ſein Betragen zuzieht, z. E. daß das Kind, wenn es zu viel ißt, krank wird, und dieſe Strafen ſind die beſten, denn der Menſch erfährt ſie ſein ganzes Leben hindurch, und nicht blos als Kind; oder aber die Strafe iſt künſtlich. Die Neigung, geachtet und geliebt zu werden, iſt ein ſicheres Mittel, die Züchtigungen in der Art einzurichten, daß ſie dauerhaft ſind. Phyſiſche Strafen müſſen blos Ergänzungen der moraliſchen ſein. Wenn moraliſche Strafen gar nicht mehr helfen, und man ſchreitet dann zu phyſiſchen fort, ſo wird durch dieſe doch kein guter Charakter mehr gebildet werden. Anfänglich aber muß der phyſiſche Zwang den Mangel der Ueberlegung der Kinder erſetzen.

Strafen, die mit dem Merkmale des Zornes verrichtet werden, wirken falſch. Kinder ſehen ſie dann nur als Folgen, ſich ſelbſt aber als Gegenſtände des Affectes eines Anderen an. Ueberhaupt müſſen Strafen den Kindern immer mit der Behutſamkeit zugefügt werden, daß ſie ſehen, daß blos ihre Beſſerung der Endzweck derſelben ſei. Die Kinder, wenn ſie geſtraft ſind, ſich bedanken, ſie die Hände küſſen laſſen und dgl., iſt thörig und macht die Kinder ſklaviſch. Wenn phyſiſche Strafen oft wiederholt werden, bilden ſie einen Starrkopf, und ſtrafen Eltern ihre Kinder des Eigenſinnes wegen, ſo machen ſie ſie nur noch immer eigenſinniger. — Das ſind auch nicht immer die ſchlechteſten Menſchen, die ſtörriſch ſind, ſondern ſie geben gütigen Vorſtellungen öfters leicht nach.

Der Gehorſam des angehenden Jünglings iſt unterſchieden von dem Gehorſam des Kindes. Er beſteht in der Unterwerfung unter die Regeln der Pflicht. Aus Pflicht etwas thun, heißt: der Vernunft gehorchen. Kindern etwas von Pflicht zu ſagen, iſt vergebliche Arbeit. Zuletzt ſehen ſie dieſelbe als etwas an, auf deſſen Uebertretung die Ruthe folgt. Das Kind könnte durch bloſe Inſtincte geleitet werden, ſobald es aber erwächſt, muß der Begriff der Pflicht dazutreten. Auch die Scham muß nicht gebraucht werden bei Kindern, ſondern erſt in den Jünglingsjahren. Sie kann nämlich nur dann erſt Statt finden, wenn der Ehrbegriff bereits Wurzel gefaßt hat.

Ein zweiter Hauptzug in der Gründung des Charakters der Kinder iſt Wahrhaftigkeit. Sie iſt der Grundzug und das Weſentliche eines Charakters. Ein Menſch, der lügt, hat gar keinen Charakter, und hat er etwas Gutes an ſich, ſo rührt dies blos von ſeinem Temperamente her. Manche Kinder haben einen Hang zum Lügen, der gar oft von einer lebhaften Einbildungskraft muß hergeleitet werden. Des Vaters Sache iſt es, darauf zu ſehen, daß ſich die Kinder deſſen entwöhnen; denn die Mütter achten es gemeiniglich für eine Sache von keiner oder doch nur geringen Bedeutung; ja ſie finden darin oft einen, ihnen ſelbſt ſchmeichelhaften Beweis der vorzüglichen Anlagen und Fähigkeiten ihrer Kinder. Hier nun iſt der Ort, von der Scham Gebrauch zu machen, denn hier begreift es das Kind wohl. Die Schamröthe verräth uns, wenn wir lügen, aber iſt nicht immer ein Beweis davon. Oft erröthet man über die Unverſchämtheit eines Anderen, uns einer Schuld zu zeihen. Unter keiner Bedingung muß man durch Strafen die Wahrheit von Kindern zu erzwingen ſuchen, ihre Lüge müßte denn gleich Nachtheil nach ſich ziehen, und dann werden ſie des Nachtheils wegen geſtraft. Entziehung der Achtung iſt die einzig zweckmäßige Strafe der Lüge.

Auch laſſen ſich die Strafen in negative und poſitive Strafen abtheilen, deren erſtere bei Faulheit oder Unſittlichkeit eintreten würden, z. E. bei der Lüge, der Unwillfährigkeit und Unvertragſamkeit. Die poſitiven Strafen aber gelten für boshaften Unwillen. Vor allen Dingen aber muß man ſich hüten, ja den Kindern nichts nachzutragen.

Ein dritter Zug im Charakter eines Kindes muß Geſelligkeit ſein. Es muß auch mit Anderen Freundſchaft halten und nicht immer für ſich allein ſein. Manche Lehrer ſind zwar in Schulen dawider; das iſt aber ſehr Unrecht. Kinder ſollen ſich vorbereiten zu dem ſüßeſten Genuſſe des Lebens. Lehrer müſſen aber keines derſelben ſeiner Talente, ſondern nur ſeines Charakters wegen vorziehen, denn ſonſt entſteht eine Mißgunſt, die der Freundſchaft zuwider iſt.

Kinder müſſen auch offenherzig ſein und ſo heiter in ihren Blicken, wie die Sonne. Das fröhliche Herz allein iſt fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden. Eine Religion, die den Menſchen finſter macht, iſt falſch; denn er muß Gott mit frohem

Herzen und nicht aus Zwang dienen. Das fröhliche Herz muß nicht immer ſtrenge im Schulzwange gehalten werden, denn in dieſem Falle wird es bald niedergeſchlagen. Wenn es Freiheit hat, ſo erholt es ſich wieder. Dazu dienen gewiſſe Spiele, bei denen es Freiheit hat, und wo das Kind ſich bemüht, immer dem Anderen etwas zuvor zu thun. Alsdann wird die Seele wieder heiter.

Viele Leute denken, ihre Jugendjahre ſeien die beſten und die angenehmſten ihres Lebens geweſen. Aber dem iſt wohl nicht ſo. Es ſind die beſchwerlichſten Jahre, weil man da ſehr unter der Zucht iſt, ſelten einen eigentlichen Freund und noch ſeltener Freiheit haben kann. Schon Horaz ſagt: Multa tulit, fecitque puer, sudavit et alsit. —

Kinder müſſen nur in ſolchen Dingen unterrichtet werden, die ſich für ihr Alter ſchicken. Manche Eltern freuen ſich, wenn ihre Kinder frühzeitig altklug reden können. Aus ſolchen Kindern wird aber gemeiniglich nichts. Ein Kind muß nur klug ſein, wie ein Kind. Es muß kein blinder Nachäffer werden. Ein Kind aber, das mit altklugen Sittenſprüchen verſehen iſt, iſt ganz außer der Beſtimmung ſeiner Jahre, und es äfft nach. Es ſoll nur den Verſtand eines Kindes haben und ſich nicht zu frühe ſehen laſſen. Ein ſolches Kind wird nie ein Mann von Einſichten und von aufgeheitertem Verſtande werden. Ebenſo unausſtehlich iſt es, wenn ein Kind ſchon alle Moden mitmachen will, z. E. wenn es friſirt ſein, Handkrauſen, auch wohl gar eine Tabaksdoſe bei ſich tragen will. Es bekommt dadurch ein affectirtes Weſen, das einem Kinde nicht anſteht. Eine geſittete Geſellſchaft iſt ihm eine Laſt, und das Wackere eines Mannes fehlt ihm am Ende gänzlich. Eben daher muß man denn aber auch der Eitelkeit frühzeitig in ihm entgegenarbeiten, oder richtiger geſagt, ihm nicht Veranlaſſung geben, eitel zu werden. Das geſchieht aber, wenn man Kindern ſchon frühe davon vorſchwatzt, wie ſchön ſie ſind, wie allerliebſt ihnen dieſer oder jener Putz ſtehe, oder wenn man ihnen dieſen als Belohnung verſpricht und ertheilt. Putz taugt für Kinder nicht. Ihre reinliche und ſchlichte Bekleidung müſſen ſie nur als Nothdurſt erhalten. Aber auch die Eltern müſſen für ſich keinen Werth darauf ſetzen ſich nicht ſpiegeln, denn hier, wie überall iſt das Beiſpiel allmächtig, und befeſtigt oder vernichtet die gute Lehre.

Von der praktiſchen Erziehung.

Zu der praktiſchen Erziehung gehört 1) Geſchicklichkeit, 2) Weltklugheit, 3) Sittlichkeit. Was die *Geſchicklichkeit* anbetrifft, ſo muß man darauf ſehen, daß ſie gründlich und nicht flüchtig ſei. Man muß nicht den Schein annehmen, als hätte man Kenntniſſe von Dingen, die man doch nachher nicht zu Stande bringen kann. Die Gründlichkeit muß in der Geſchicklichkeit Statt finden und allmählig zur Gewohnheit in der Denkungsart werden. Sie iſt das Weſentliche zu dem Charakter eines Mannes. Geſchicklichkeit gehört für das Talent.

Was die *Weltklugheit* betrifft, ſo beſteht ſie in der Kunſt, unſere Geſchicklichkeit an den Mann zu bringen, d. h. wie man die Menſchen zu ſeiner Abſicht gebrauchen kann. Dazu iſt Mancherlei nöthig. Eigentlich iſt es das Letzte am Menſchen; dem Werthe nach aber nimmt es die zweite Stelle ein.

Wenn das Kind der Weltklugheit überlaſſen werden ſoll, ſo muß es ſich verhehlen und undurchdringlich machen, den Anderen aber durchforſchen können. Vorzüglich muß es ſich in Anſehung ſeines Charakters verhehlen. Die Kunſt des äußeren Scheines iſt der Anſtand. Und dieſe Kunſt muß man beſitzen. Andere zu durchforſchen, iſt ſchwer, aber man muß dieſe Kunſt nothwendig verſtehen, ſich ſelbſt dagegen undurchdringlich machen. Dazu gehört das Diſſimuliren, d. h. die Zurückhaltung ſeiner Fehler, und jener äußere Schein. Das Diſſimuliren iſt nicht allemal Verſtellung, und kann bisweilen erlaubt ſein, aber es grenzt doch nahe an Unlauterkeit. Die Verhehlung iſt ein troſtloſes Mittel. Zur

Weltklugheit gehört, daß man nicht gleich auffahre; man muß aber auch nicht gar zu läſſig ſein. Man muß alſo nicht heftig, aber doch wacker ſein. Wacker iſt noch unterſchieden von heftig. Ein *Wackerer* (strenuus) iſt der, der Luſt zum Wollen hat. Dieſes gehört zur Mäßigung des Affectes. Die Weltklugheit iſt für das Temperament.

Sittlichkeit iſt für den Charakter. Sustine et abstine, iſt die Vorbereitung zu einer weiſen Mäßigkeit. Wenn man einen guten Charakter bilden will, ſo muß man erſt die Leidenſchaften wegräumen. Der Menſch muß ſich in Betreff ſeiner Neigungen ſo gewöhnen, daß ſie nicht zu Leidenſchaften werden, ſondern er muß lernen, etwas zu entbehren, wenn es ihm abgeſchlagen wird. Sustine heißt: erdulde und gewöhne dich zu ertragen!

Es wird Muth und Neigung erfordert, wenn man etwas entbehren lernen will. Man muß abſchlägige Antworten, Widerſtand u. ſ. w. gewohnt werden.

Zum Temperamente gehört Sympathie. Eine ſehnſuchtvolle, ſchmachtende Theilnehmung muß bei Kindern verhütet werden. Theilnehmung iſt wirklich Empfindſamkeit; ſie ſtimmt nur mit einem ſolchen Charakter überein, der empfindſam iſt. Sie iſt noch vom Mitleiden unterſchieden, und ein Uebel, das darin beſteht, eine Sache blos zu bejammern. Man ſollte den Kindern ein Taſchengeld geben, von dem ſie Nothleidenden Gutes thun könnten, da würde man ſehen, ob ſie mitleidig ſind, oder nicht; wenn ſie aber immer nur von dem Gelde ihrer Eltern freigebig ſind, ſo fällt dies weg.

Der Ausſpruch: festina lente, deutet eine immerwährende Thätigkeit an, bei der man ſehr eilen muß, damit man viel lerne, d. h. festina. Man muß aber auch mit Grund lernen, und alſo Zeit bei jedem gebrauchen, d. h. lente. Es iſt nun die Frage, welches vorzuziehen ſei, ob man einen großen Umfang von Kenntniſſen haben ſoll, oder nur einen kleineren, der aber gründlich iſt? Es iſt beſſer wenig, aber dieſes Wenige gründlich zu wiſſen, als viel und obenhin, denn endlich wird man doch das Seichte in dieſem letzteren Falle gewahr. Aber das Kind weiß ja nicht, in welche Umſtände es kommen kann, um dieſe oder jene Kenntniſſe zu brauchen, und daher iſt es wohl am Beſten, daß es von Allem etwas Gründliches wiſſe, denn ſonſt betrügt und verblendet es Andere mit ſeinen obenhin gelernten Kenntniſſen.

Das Letzte iſt die Gründung des Charakters. Dieſer beſteht in dem feſten Vorſatze, etwas thun zu wollen, und dann auch in der wirklichen Ausübung deſſelben. Vir propositi tenax, ſagt Horaz, und das iſt ein guter Charakter! z. E. wenn ich Jemanden etwas verſprochen habe, ſo muß ich es auch halten, geſetzt gleich daß es mir Schaden brächte. Denn ein Mann, der ſich etwas vorſetzt, es aber nicht thut, kann ſich ſelbſt nicht mehr trauen; z. E. wenn Jemand es ſich vornimmt, immer frühe aufzuſtehen, um zu ſtudiren, oder dies oder jenes zu thun, oder um einen Spaziergang zu machen, und ſich im Frühlinge nun damit entſchuldigt, daß es noch des Morgens zu kalt ſei und es ihm ſchaden könne, im Sommer aber, daß es ſo ſich gut ſchlafen laſſe, und der Schlaf ihm angenehm ſei, und ſo ſeinen Vorſatz immer von einem Tage zum anderen verſchiebt; ſo traut er ſich am Ende ſelbſt nicht mehr.

Das, was wider die Moral iſt, wird von ſolchen Vorſätzen ausgenommen. Bei einem böſen Menſchen iſt der Charakter ſehr ſchlimm, aber hier heißt er auch ſchon Hartnäckigkeit, obgleich es doch gefällt, wenn er ſeine Vorſätze ausführt und ſtandhaft iſt, wenn es gleich beſſer wäre, daß er ſich ſo im Guten zeigte.

Von Jemand, der die Ausübung ſeiner Vorſätze immer verſchiebt, iſt nicht viel zu halten. Die ſogenannte künftige Bekehrung iſt von der Art. Denn der Menſch, der immer laſterhaft gelebt hat und in einem Augenblicke bekehrt werden will, kann unmöglich dahin gelangen, indem doch nicht ſogleich ein Wunder geſchehen kann, daß er auf einmal das werde, was jener iſt, der ſein ganzes Leben gut angewandt und immer rechtſchaffen gedacht hat. Eben daher iſt denn auch nichts von Wallfahrten, Kaſteiungen und Faſten zu erwarten; denn es läßt ſich nicht abſehen, was

Wallfahrten und andere Gebräuche dazu beitragen können, um aus einem laſterhaften auf der Stelle einen edeln Menſchen zu machen.

Was ſoll es zur Rechtſchaffenheit und Beſſerung, wenn man am Tage faſtet und in der Nacht noch einmal ſoviel dafür genießt, oder ſeinem Körper eine Büßung auflegt, die zur Veränderung der Seele nichts beitragen kann?

Um in den Kindern einen moraliſchen Charakter zu begründen, müſſen wir Folgendes merken:

Man muß ihnen die Pflichten, die ſie zu erfüllen haben, ſo viel, als möglich durch Beiſpiele und Anordnungen beibringen. Die Pflichten, die das Kind zu thun hat, ſind doch nur gewöhnliche Pflichten gegen ſich ſelbſt und gegen Andere. Dieſe Pflichten müſſen alſo aus der Natur der Sache gezogen werden. Wir haben hier daher näher zu betrachten:

a) die Pflichten gegen ſich ſelbſt. Dieſe beſtehen nicht darin, daß man ſich eine herrliche Kleidung anſchaffe, prächtige Mahlzeiten halte u. ſ. w., obgleich Alles reinlich ſein muß. Nicht darin, daß man ſeine Begierden und Neigungen zu befriedigen ſuche, denn man muß im Gegentheile ſehr mäßig und enthaltſam ſein, ſondern daß der Menſch in ſeinem Inneren eine gewiſſe Würde habe, die ihn vor allen Geſchöpfen adelt, und ſeine Pflicht iſt es, dieſe Würde der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon nicht zu verleugnen.

Die Würde der Menſchheit aber verleugnen wir, wenn wir z. E. uns dem Trunke ergeben, unnatürliche Sünden begehen, alle Arten von Unmäßigkeit ausüben u. ſ. w., welches Alles den Menſchen weit unter die Thiere erniedrigt. Ferner wenn ein Menſch ſich kriechend gegen Andere beträgt, immer Complimente macht, um ſich durch ein ſo unwürdiges Benehmen, wie er wähnt, einzuſchmeicheln, ſo iſt auch dieſes wider die Würde der Menſchheit.

Die Würde des Menſchen würde ſich auch dem Kinde ſchon an ihm ſelbſt bemerkbar machen laſſen, z. E. im Falle der Unreinlichkeit, die wenigſtens doch der Menſchheit unanſtändig iſt. Das Kind kann ſich aber wirklich auch unter die Würde der

Menſchheit durch die Lüge erniedrigen, indem es doch ſchon zu denken und ſeine Gedanken Anderen mitzutheilen vermag. Das Lügen macht den Menſchen zum Gegenſtande der allgemeinen Verachtung, und iſt ein Mittel, ihm bei ſich ſelbſt die Achtung und Glaubwürdigkeit zu rauben, die Jeder für ſich haben ſollte.

b) Die Pflichten gegen Andere. Die Ehrfurcht und Achtung für das Recht der Menſchen muß dem Kinde ſchon ſehr frühe beigebracht werden, und man muß ſehr darauf ſehen, daß es dieſelben in Ausübung bringe; z. E. wenn ein Kind einem anderen ärmeren Kinde begegnet und es dieſes ſtolz aus dem Wege oder von ſich ſtößt, ihm einen Schlag gibt u. ſ. w., ſo muß man nicht ſagen: thue das nicht, es thut dem Anderen wehe; ſei doch mitleidig! es iſt ja ein armes Kind u. ſ. w.; ſondern man muß ihm ſelbſt wieder eben ſo ſtolz und fühlbar begegnen, weil ſein Benehmen dem Rechte der Menſchheit zuwider war. Großmuth aber haben die Kinder eigentlich noch gar nicht. Das kann man z. E. daraus erſehen, daß, wenn Eltern ihrem Kinde befehlen, es ſolle von ſeinem Butterbrode einem anderen die Hälfte abgeben, ohne daß es aber deshalb nachher um ſo mehr wieder von ihnen erhält; ſo thut es dieſes entweder gar nicht, oder doch ſehr ſelten und ungerne. Auch kann man ja dem Kinde ohnedem nicht viel von Großmuth vorſagen, weil es noch Nichts in ſeiner Gewalt hat.

Viele haben den Abſchnitt der Moral, der die Lehre von den Pflichten gegen ſich ſelbſt enthält, ganz überſehen, oder falſch erklärt, wie Crugott. Die Pflicht gegen ſich ſelbſt aber beſteht, wie geſagt, darin, daß der Menſch die Würde der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon bewahre. Er tadelt ſich, wenn er die Idee der Menſchheit vor Augen hat. Er hat ein Original in ſeiner Idee, mit dem er ſich vergleicht. Wenn die Zahl der Jahre anwächſt, wenn die Neigung zum Geſchlechte ſich zu regen beginnt, dann iſt der kritiſche Zeitpunct, in dem die Würde des Menſchen allein im Stande iſt, den Jüngling in Schranken zu halten. Frühe muß man aber dem Jünglinge Winke geben, wie er ſich vor dieſem oder jenem zu bewahren habe.

Unſeren Schulen fehlt faſt durchgängig etwas, was doch ſehr die Bildung der Kinder zur Rechtſchaffenheit befördern würde, nämlich ein Katechiſmus des Rechts. Er müßte Fälle enthalten, die populär wären, ſich im gemeinen Leben zutragen und bei denen immer die Frage ungeſucht einträte: ob etwas recht ſei oder nicht? z. E. wenn Jemand, der heute ſeinen Creditor bezahlen ſoll, durch den Anblick eines Nothleidenden gerührt wird, und ihm die Summe, die er ſchuldig iſt und nun bezahlen ſollte, hingibt: iſt das recht oder nicht? Nein! es iſt unrecht, denn ich muß frei ſein, wenn ich Wohlthaten thun will. Und wenn ich das Geld dem Armen gebe, ſo thue ich ein verdienſtliches Werk; bezahle ich aber meine Schuld, ſo thue ich ein ſchuldiges Werk. Ferner, ob wohl eine Nothlüge erlaubt ſei? Nein! es iſt kein einziger Fall gedenkbar, in dem ſie Entſchuldigung verdiente, am Wenigſten vor Kindern, die ſonſt jede Kleinigkeit für eine Noth anſehen und ſich öfters Lügen erlauben würden. Gäbe es nun ein ſolches Buch ſchon, ſo könnte man mit vielem Nutzen täglich eine Stunde dazu ausſetzen, die Kinder das Recht der Menſchen, dieſen Augapfel Gottes auf Erden, kennen und zu Herzen nehmen zu lehren. —

Was die Verbindlichkeit zum Wohlthun betrifft, ſo iſt ſie nur eine unvollkommene Verbindlichkeit. Man muß nicht ſowohl das Herz der Kinder weich machen, daß es von dem Schickſale des Anderen afficirt werde, als vielmehr wacker. Es ſei nicht voll Gefühl, ſondern voll von der Idee der Pflicht. Viele Perſonen wurden in der That hartherzig, weil ſie, da ſie vorher mitleidig geweſen waren, ſich oft betrogen ſahen. Einem Kinde das Verdienſtliche der Handlungen begreiflich machen zu wollen, iſt umſonſt. Geiſtliche fehlen ſehr oft darin, daß ſie die Werke des Wohlthuns als etwas Verdienſtliches vorſtellen. Ohne daran zu denken, daß wir in Rückſicht auf Gott nie mehr, als unſere Schuldigkeit thun können, ſo iſt es auch nur unſere Pflicht, dem Armen Gutes zu thun. Denn die Ungleichheit des Wohlſtandes der Menſchen kommt doch nur von gelegentlichen Umſtänden her. Beſitze ich alſo ein Vermögen, ſo habe ich es auch nur dem Ergreifen dieſer Umſtände, das entweder mir ſelbſt oder meinem Vorgänger geglückt iſt, zu danken, und die Rückſicht auf das Ganze bleibt doch immer dieſelbe.

Der Neid wird erregt, wenn man ein Kind aufmerkſam darauf macht, ſich nach dem Werthe Anderer zu ſchätzen. Es ſoll ſich vielmehr nach den Begriffen ſeiner Vernunft ſchätzen. Daher iſt die Demuth eigentlich nichts Anderes, als eine Vergleichung ſeines Werthes mit der moraliſchen Vollkommenheit. So lehrt z. E. die chriſtliche Religion nicht ſowohl die Demuth, als ſie vielmehr den Menſchen demüthig macht, weil er ſich ihr zufolge mit dem höchſten Muſter der Vollkommenheit vergleichen muß. Sehr verkehrt iſt es, die Demuth darein zu ſetzen, daß man ſich geringer ſchätze, als Andere. — Sieh, wie das und das Kind ſich aufführt! u. dgl. Ein Zuruf der Art bringt eine nur ſehr unedle Denkungsart hervor. Wenn der Menſch ſeinen Werth nach Anderen ſchätzt, ſo ſucht er entweder ſich über den Anderen zu erheben, oder den Werth des Anderen zu verringern. Dieſes Letztere aber iſt Neid. Man ſucht dann immer nur dem Anderen eine Vergehung anzudichten; denn wäre der nicht da, ſo könnte man auch nicht mit ihm verglichen werden, ſo wäre man der Beſte. Durch den übel angebrachten Geiſt der Aemulation wird nur Neid erregt. Der Fall, in dem die Aemulation noch zu etwas dienen könnte, wäre der, Jemand von der Thunlichkeit einer Sache zu überzeugen, z. E. wenn ich von dem Kinde ein gewiſſes Penſum gelernt fordere, und ihm zeige, daß Andere es leiſten können.

Man muß auf keine Weiſe ein Kind das andere beſchämen laſſen. Allen Stolz, der ſich auf Vorzüge des Glückes gründet, muß man zu vermeiden ſuchen. Zu gleicher Zeit muß man aber ſuchen, Freimüthigkeit bei den Kindern zu begründen. Sie iſt ein beſcheidenes Zutrauen zu ſich ſelbſt. Durch ſie wird der Menſch in den Stand geſetzt, alle ſeine Talente geziemend zu zeigen. Sie iſt wohl zu unterſcheiden von der Dummdreiſtigkeit, die in der Gleichgültigkeit gegen das Urtheil Anderer beſteht.

Alle Begierden des Menſchen ſind entweder formal (Freiheit und Vermögen), oder material (auf ein Objekt bezogen), Begierden des Wahnes oder des Genuſſes, oder endlich ſie beziehen ſich auf die bloſe Fortdauer von beiden, als Elemente der Glückſeligkeit.

Begierden der erſten Art ſind Ehrſucht, Herrſchſucht und Habſucht. Die der zweiten Genuß des Geſchlechtes (Wolluſt), der Sache (Wohlleben), oder der Geſellſchaft (Geſchmack an Unterhaltung). Begierden der dritten Art endlich ſind Liebe zum Leben, zur Geſundheit, zur Gemächlichkeit (in der Zukunft, Sorgenfreiheit).

Laſter aber ſind entweder die der Bosheit, oder der Niederträchtigkeit, oder der Eingeſchränktheit. Zu den erſteren gehören Neid, Undankbarkeit und Schadenfreude; zu denen der zweiten Art Ungerechtigkeit, Untreue (Falſchheit), Liederlichkeit, ſowohl im Verſchwenden der Güter, als der Geſundheit (Unmäßigkeit) und der Ehre. Laſter der dritten Art ſind Liebloſigkeit, Kargheit, Trägheit (Weichlichkeit).

Die Tugenden ſind entweder Tugenden des Verdienſtes, oder blos der Schuldigkeit, oder der Unſchuld. Zu den erſteren gehört Großmuth (in Selbſtüberwindung ſowohl der Rache, als der Gemächlichkeit und der Habſucht,) Wohlthätigkeit, Selbſtbeherrſchung; zu den zweiten Redlichkeit, Anſtändigkeit und Friedfertigkeit; zu den dritten endlich Ehrlichkeit, Sittſamkeit und Genügſamkeit.

Ob aber der Menſch nun von Natur moraliſch gut oder böſe iſt? Keines von beiden, denn er iſt von Natur gar kein moraliſches Weſen; er wird dieſes nur, wenn ſeine Vernunft ſich bis zu den Begriffen der Pflicht und des Geſetzes erhebt. Man kann indeſſen ſagen, daß er urſprünglich Anreize zu allen Laſtern in ſich habe, denn er hat Neigungen und Inſtincte, die ihn anregen, ob ihn gleich die Vernunft zum Gegentheile treibt. Er kann daher nur moraliſch gut werden durch Tugend, alſo aus Selbſtzwang, ob er gleich ohne Anreize unſchuldig ſein kann.

Laſter entſpringen meiſtens daraus, daß der geſittete Zuſtand der Natur Gewalt thut, und unſere Beſtimmung als Menſchen iſt doch, aus dem rohen Naturſtande als Thier herauszutreten. Vollkommene Kunſt wird wieder zur Natur.

Es beruht Alles bei der Erziehung darauf, daß man überall die richtigen Gründe aufſtelle und den Kindern begreiflich und annehmlich mache. Sie müſſen lernen, die Verabſcheuung des Ekels und der Ungereimtheit an die Stelle der des Haſſes zu ſetzen; inneren Abſcheu ſtatt des äußeren vor Menſchen und der göttlichen Strafen; Selbſtſchätzung und innere Würde ſtatt der Meinung der Menſchen, — inneren Werth der Handlung und des Thun ſtatt der Worte und Gemüthsbewegung, — Verſtand ſtatt des Gefühls, — und Fröhlichkeit und Frömmigkeit bei guter Laune ſtatt der grämiſchen, ſchüchternen und finſteren Andacht eintreten zu laſſen.

Vor allen Dingen aber muß man ſie auch dafür bewahren, daß ſie die merita fortunae nie zu hoch anſchlagen.

Was die Erziehung der Kinder in Abſicht der Religion anbetrifft, ſo iſt zuerſt die Frage: ob es thunlich ſei, frühe den Kindern Religionsbegriffe beizubringen? Hierüber iſt ſehr viel in der Pädagogik geſtritten worden. Religionsbegriffe ſetzen allemal einige Theologie voraus. Sollte nun der Jugend, die die Welt, die ſich ſelbſt noch nicht kennt, wohl eine Theologie können beigebracht werden? Sollte die Jugend, die die Pflicht noch nicht kennt, eine unmittelbare Pflicht gegen Gott zu begreifen im Stande ſein? So viel iſt gewiß, daß, wenn es thunlich wäre, daß Kinder keine Handlungen der Verehrung des höchſten Weſens mit anſähen, ſelbſt nicht einmal den Namen Gottes hörten, es der Ordnung der Dinge angemeſſen wäre, ſie erſt auf die Zwecke und auf das, was dem Menſchen ziemt, zu führen, ihre Beurtheilungskraft zu ſchärfen, ſie von der Ordnung und Schönheit der Naturwerke zu unterrichten, dann noch eine erweiterte Kenntniß des Weltgebäudes hinzuzufügen und hierauf erſt den Begriff eines höchſten Weſens, eines

Geſetzgebers ihnen zu eröffnen. Weil dies aber nach unſerer jetzigen Lage nicht möglich iſt, ſo würde, wenn man ihnen erſt ſpät von Gott etwas beibringen wollte, ſie ihn aber doch nennen hörten und ſogenannte Dienſterweiſungen gegen ihn mit anſähen, dieſes entweder Gleichgültigkeit oder verkehrte Begriffe bei ihnen hervorbringen, z. E. eine Furcht vor der Macht deſſelben. Da es nun aber zu beſorgen iſt, daß ſich dieſe in die Phantaſie der Kinder einniſten möchte; ſo muß man, um ſie zu vermeiden, ihnen frühe Religionsbegriffe beizubringen ſuchen. Doch muß dies nicht Gedächtnißwerk, bloſe Nachahmung und alleiniges Affenwerk ſein, ſondern der Weg, den man wählt, muß immer der Natur angemeſſen ſein. Kinder werden, auch ohne abſtracte Begriffe von Pflicht, von Verbindlichkeiten, von Wohl- oder Uebelverhalten zu haben, einſehen, daß ein Geſetz der Pflicht vorhanden ſei, daß nicht die Behaglichkeit, der Nutzen u. dgl. ſie beſtimmen ſolle; ſondern etwas Allgemeines, das ſich nicht nach den Launen der Menſchen richtet. Der Lehrer ſelbſt aber muß ſich dieſen Begriff machen.

Zuvörderſt muß man Alles der Natur, nachher dieſe ſelbſt aber Gott zuſchreiben, wie z. E. erſtlich Alles auf Erhaltung der Arten und deren Gleichgewicht angelegt worden, aber von Weitem zugleich auch auf den Menſchen, damit er ſich ſelbſt glücklich mache.

Der Begriff von Gott dürfte am Beſten zuerſt analogiſch mit dem des Vaters, unter deſſen Pflege wir ſind, deutlich gemacht werden, wobei ſich dann ſehr vortheilhaft auf die Einigkeit der Menſchen, als in einer Familie, hinweiſen läßt.

Was iſt denn aber Religion? Religion iſt das Geſetz in uns, inſoferne es durch einen Geſetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält; ſie iſt eine auf die Erkenntniß Gottes angewandte Moral. Verbindet man Religion nicht mit Moralität, ſo wird Religion blos zur Gunſtbewerbung. Lobpreiſungen, Gebete, Kirchengehen ſollen nur dem Menſchen neue Stärke, neuen Muth zur Beſſerung geben, oder der Ausdruck eines von der Pflichtvorſtellung beſeelten Herzens ſein. Sie ſind nur Vorbereitungen zu guten Werken, nicht aber ſelbſt gute Werke, und man kann dem höchſten Weſen nicht anders gefällig werden, als dadurch, daß man ein beſſerer Menſch werde.

Zuerſt muß man bei dem Kinde von dem Geſetze, das es in ſich hat, anfangen. Der Menſch iſt ſich ſelbſt verachtenswürdig, wenn er laſterhaft iſt. Dieſes iſt in ihm ſelbſt gegründet, und er iſt es nicht deswegen erſt, weil Gott das Böſe verboten hat. Denn es iſt nicht nöthig, daß der Geſetzgeber zugleich auch der Urheber des Geſetzes ſei. So kann ein Fürſt in ſeinem Lande das Stehlen verbieten, ohne deswegen der Urheber des Verbotes des Diebſtahles genannt werden zu können. Hieraus lernt der Menſch einſehen, daß ſein Wohlverhalten allein ihn der Glückſeligkeit würdig mache. Das göttliche Geſetz muß zugleich als Naturgeſetz erſcheinen, denn es iſt nicht willkührlich. Daher gehört Religion zu aller Moralität.

Man muß aber nicht von der Theologie anfangen. Die Religion, die blos auf Theologie gebaut iſt, kann niemals etwas Moraliſches enthalten. Man wird bei ihr nur Furcht auf der einen, und lohnſüchtige Abſichten und Geſinnungen auf der anderen Seite haben, und dies gibt dann blos einen abergläubiſchen Cultus ab. Moralität muß alſo vorhergehen, die Theologie ihr dann folgen, und das heißt Religion.

Das Geſetz in uns heißt Gewiſſen. Das Gewiſſen iſt eigentlich die Application unſerer Handlungen auf dieſes Geſetz. Die Vorwürfe deſſelben werden ohne Effect ſein, wenn man es ſich nicht als den Repräſentanten Gottes denkt, der ſeinen erhabenen Stuhl über uns, aber auch in uns einen Richterſtuhl aufgeſchlagen hat. Wenn die Religion nicht zur moraliſchen Gewiſſenhaftigkeit hinzukommt, ſo iſt ſie ohne Wirkung. Religion ohne moraliſche Gewiſſenhaftigkeit iſt ein abergläubiſcher Dienſt. Man will Gott dienen, wenn man z. E. ihn lobt, ſeine Macht, ſeine Weisheit preiſet, ohne darauf zu denken, wie man die göttlichen Geſetze erfülle, ja, ohne einmal ſeine Macht, Weisheit u. ſ. w. zu kennen und denſelben nachzuſpüren. Dieſe Lobpreiſungen ſind ein Opiat für das Gewiſſen ſolcher Leute, und ein Polſter, auf dem es ruhig ſchlafen ſoll.

Kinder können nicht alle Religionsbegriffe faſſen, einige aber muß man ihnen demohngeachtet beibringen; nur müſſen dieſe mehr negativ, als poſitiv ſein. — Formeln von Kindern herbeten zu laſſen, das dient zu nichts und bringt nur einen verkehrten Begriff von Frömmigkeit hervor. Die wahre Gottesverehrung beſteht darin, daß man nach Gottes Willen handelt, und dies muß man den Kindern beibringen. Man muß bei Kindern, wie auch bei ſich ſelbſt, darauf ſehen, daß der Name Gottes nicht ſo oft gemißbraucht werde. Wenn man ihn bei Glückwünſchungen, ja ſelbſt in frommer Abſicht braucht, ſo iſt dies eben auch ein Mißbrauch. Der Begriff von Gott ſollte den Menſchen bei dem jedesmaligen Ausſprechen ſeines Namens mit Ehrfurcht durchdringen, und er ſollte ihn daher ſelten und nie leichtſinnig gebrauchen. Das Kind muß Ehrfurcht vor Gott empfinden lernen, als vor dem Herrn des Lebens und der ganzen Welt; ferner, als vor dem Vorſorger der Menſchen, und drittens endlich, als vor dem Richter derſelben. Man ſagt, daß Newton immer, wenn er den Namen Gottes ausgeſprochen, eine Weile innegehalten und nachgedacht habe.

Durch eine vereinigte Deutlichmachung des Begriffes von Gott und der Pflicht lernt das Kind um ſo beſſer die göttliche Vorſorge für die Geſchöpfe reſpectiren, und wird dadurch vor dem Hange zur Zerſtörung und Grauſamkeit bewahrt, der ſich ſo vielfach in der Marter kleiner Thiere äußert. Zugleich ſollte man die Jugend auch anweiſen, das Gute in dem Böſen zu entdecken, z. E. Raubthiere, Inſecten ſind Muſter der Reinlichkeit und des Fleißes. Böſe Menſchen ermuntern zum Geſetze. Vögel, die den Würmern nachſtellen, ſind Beſchützer des Gartens u. ſ. w.

Man muß den Kindern alſo einige Begriffe von dem höchſten Weſen beibringen, damit ſie, wenn ſie Andere beten ſehen u. ſ. w., wiſſen mögen, gegen wen und warum dieſes geſchieht. Dieſe Begriffe müſſen aber nur wenige an der Zahl, und, wie geſagt, nur negativ ſein. Man muß ſie ihnen aber ſchon von früher Jugend an beizubringen anfangen, dabei aber ja dahin ſehen, daß ſie die Menſchen nicht nach ihrer Religionsobſervanz ſchätzen, denn ohngeachtet der Verſchiedenheit der Religionen gibt es doch überall Einheit der Religion.

Wir wollen hier nun noch zum Schluſſe einige Bemerkungen beibringen, die vorzüglich von der Jugend, bei ihrem Eintritte in die Jünglingsjahre, ſollten beobachtet werden. Der Jüngling fängt um dieſe Zeit an, gewiſſe Unterſchiede zu machen, die er vorher nicht machte. Nämlich erſtens den Unterſchied des Geſchlechtes. Die Natur hat hierüber eine gewiſſe Decke des Geheimniſſes verbreitet, als wäre dieſe Sache etwas, das dem Menſchen nicht ganz anſtändig und blos Bedürfniß der Thierheit in dem Menſchen iſt. Die Natur hat aber geſucht, dieſe Angelegenheit mit aller Art von Sittlichkeit zu verbinden, die nur möglich iſt. Selbſt die wilden Nationen betragen ſich dabei mit einer Art von Scham und Zurückhaltung. Kinder legen den Erwachſenen bisweilen hierüber vorwitzige Fragen vor, z. E. wo die Kinder herkämen? ſie laſſen ſich aber leicht befriedigen, wenn man ihnen entweder unvernünftige Antworten, die Nichts bedeuten, gibt, oder ſie mit der Antwort, daß dieſes Kinderfrage ſei, abweiſet.

Die Entwickelung dieſer Neigungen bei dem Jünglinge iſt mechaniſch, und es verhält ſich dabei, wie bei allen Inſtincten, daß ſie ſich entwickeln, auch ohne einen Gegenſtand zu kennen. Es iſt alſo unmöglich, den Jüngling hier in der Unwiſſenheit und in der Unſchuld, die mit ihr verbunden iſt, zu bewahren. Durch Schweigen macht man das Uebel aber nur noch ärger. Dieſes ſieht man an der Erziehung unſerer Vorfahren. Bei der Erziehung in neueren Zeiten nimmt man richtig an, daß man unverholen, deutlich und beſtimmt mit dem Jünglinge dann reden müſſe. Es iſt dies freilich ein delicater Punct, weil man ihn nicht gern als den Gegenſtand eines öffentlichen Geſpräches anſieht

Alles wird aber dadurch gut gemacht, daß man mit würdigem Ernſte davon redet, und daß man in ſeine Neigungen entrirt.

Das 13te und 14te Jahr iſt gewöhnlich der Zeitpunct, in dem ſich bei dem Jünglinge die Neigung zum Geſchlechte entwickelt, (es müßten denn Kinder verführt und durch böſe Beiſpiele verdorben ſein, wenn es früher geſchähe.) Ihre Urtheilskraft iſt dann auch ſchon ausgebildet, und die Natur hat ſie um die Zeit bereits präparirt, daß man mit ihnen davon reden kann.

Nichts ſchwächt den Geiſt, wie den Leib des Menſchen mehr, als die Art der Wolluſt, die auf ſich ſelbſt gerichtet iſt, und ſie ſtreitet ganz wider die Natur des Menſchen. Aber auch dieſe muß man dem Jünglinge nicht verhehlen. Man muß ſie ihm in ihrer ganzen Abſcheulichkeit darſtellen, ihm ſagen, daß er ſich dadurch für die Fortpflanzung des Geſchlechtes unnütz mache, daß die Leibeskräfte dadurch am Allermeiſten zu Grunde gerichtet werden, daß er ſich dadurch ein frühes Alter zuziehe, und ſein Geiſt ſehr dabei leide u. ſ. w.

Man kann den Anreizen dazu entgehen durch anhaltende Beſchäftigung, dadurch, daß man dem Bette und Schlafe nicht mehr Zeit widmet, als nöthig iſt. Die Gedanken daran muß man ſich durch jene Beſchäftigungen aus dem Sinne ſchlagen, denn wenn der Gegenſtand auch blos in der Imagination bleibt, ſo nagt er doch an der Lebenskraft. Richtet man ſeine Neigung auf das andere Geſchlecht, ſo findet man doch noch immer einigen Widerſtand, richtet man ſie aber auf ſich ſelbſt, ſo kann man ſie zu jeder Zeit befriedigen. Der phyſiſche Effect iſt überaus ſchädlich, aber die Folgen, in Abſicht der Moralität ſind noch weit übler. Man überſchreitet hier die Grenzen der Natur, und die Neigung wüthet ohne Aufhalt fort, weil keine wirkliche Befriedigung Statt findet. Lehrer bei erwachſenen Jünglingen haben die Frage aufgeworfen: ob es erlaubt ſei, daß ein Jüngling ſich mit dem anderen Geſchlechte einlaſſe? Wenn Eines von Beiden gewählt werden muß, ſo iſt dies allerdings beſſer. Bei jenem handelt er wider die Natur, hier aber nicht. Die Natur hat ihn zum Manne berufen, ſobald er mündig wird, und alſo auch ſeine Art fortzupflanzen; die Bedürfniſſe aber, die der Menſch in einem cultivirten Staate nothwendig hat, machen, daß er dann noch nicht immer ſeine Kinder erziehen kann. Er fehlt hier alſo wider die bürgerliche Ordnung. Am Beſten iſt es alſo, ja es iſt Pflicht, daß der Jüngling warte, bis er im Stande iſt, ſich ordentlich zu verheirathen. Er handelt dann nicht nur wie ein guter Menſch, ſondern auch wie ein guter Bürger.

Der Jüngling lerne frühzeitig eine anſtändige Achtung vor dem anderen Geſchlechte hegen, ſich dagegen durch laſterfreie Thätigkeit, deſſelben Achtung erwerben, und ſo dem hohen Preiſe einer glücklichen Ehe entgegenſtreben.

Ein zweiter Unterſchied, den der Jüngling um die Zeit, da er in die Geſellſchaft eintritt, zu machen anfängt, beſteht in der Kenntniß von dem Unterſchiede der Stände und der Ungleichheit der Menſchen. Als Kind muß man ihm dieſe gar nicht merken laſſen. Man muß es ihm ſelbſt nicht einmal zugeben, dem Geſinde zu befehlen. Sieht es, daß die Eltern dem Geſinde befehlen; ſo kann man ihm allenfalls ſagen: wir geben ihnen Brod, und dafür gehorchen ſie uns, du thuſt das nicht, und alſo dürfen ſie dir auch nicht gehorchen. Kinder wiſſen davon auch Nichts, wenn Eltern ihnen nur nicht ſelbſt dieſen Wahn beibringen. Dem Jünglinge muß man zeigen, daß die Ungleichheit der Menſchen eine Einrichtung ſei, welche entſtanden iſt, da ein Menſch Vortheile vor dem anderen zu erhalten geſucht hat. Das Bewußtſein der Gleichheit der Menſchen bei der bürgerlichen Ungleichheit kann ihm nach und nach beigebracht werden.

Man muß bei dem Jünglinge darauf ſehen, daß er ſich abſolut und nicht nach Anderen ſchätze. Die Hochſchätzung Anderer in dem, was den Werth der Menſchen gar nicht ausmacht, iſt Eitelkeit. Ferner muß man ihn auch auf Gewiſſenhaftigkeit in allen Dingen hinweiſen, und daß er auch darin nicht blos ſcheine, ſondern Alles zu ſein ſich beſtrebe. Man muß ihn darauf aufmerkſam machen, daß er in keinem Stücke, wo er einen Vorſatz wohl überlegt hat, ihn zum leeren Vorſatze werden laſſe. Lieber muß man keinen Vorſatz faſſen, und die Sache im Zweifel laſſen; — auf Genügſamkeit mit äußeren Umſtänden, und Duldſamkeit in Arbeiten: **Sustine et abstine**; — auf Genügſamkeit in Vergnügungen. Wenn man nicht blos Vergnügungen verlangt, ſondern auch geduldig im Arbeiten ſein will, ſo wird man ein brauchbares Glied des gemeinen Weſens und bewahrt ſich vor Langweile.

Auf Fröhlichkeit ferner und gute Laune muß man den Jüngling hinweiſen. Die Fröhlichkeit des Herzens entſpringt daraus, daß man ſich nichts vorzuwerfen hat; — auf Gleichheit der Laune. Man kann ſich durch Uebung dahin bringen, daß man ſich immer zum aufgeräumten Theilnehmer der Geſellſchaft disponiren kann. —

Darauf, daß man Vieles immer wie Pflicht anſieht. Eine Handlung muß mir werth ſein, nicht weil ſie mit meiner Neigung ſtimmt, ſondern weil ich dadurch meine Pflicht erfülle. —

Auf Menſchenliebe gegen Andere, und dann auch auf weltbürgerliche Geſinnungen. In unſerer Seele iſt etwas, daß wir Intereſſe nehmen 1) an unſerem Selbſt, 2) an Anderen, mit denen wir aufgewachſen ſind, und dann muß 3) noch ein Intereſſe am Weltbeſten Statt finden. Man muß Kinder mit dieſem Intereſſe bekannt machen, damit ſie ihre Seelen daran erwärmen mögen. Sie müſſen ſich freuen über das Weltbeſte, wenn es auch nicht der Vortheil ihres Vaterlandes oder ihr eigener Gewinn iſt. —

Darauf, daß er einen geringen Werth ſetze in den Genuß der Ergötzlichkeiten des Lebens. Die kindiſche Furcht vor dem Tode wird dann wegfallen. Man muß dem Jünglinge zeigen, daß der Genuß nicht liefert, was der Proſpect verſprach. —

Auf die Nothwendigkeit endlich der Abrechnung mit ſich ſelbſt an jedem Tage, damit man am Ende des Lebens einen Ueberſchlag machen könne, in Betreff des Werthes ſeines Lebens.

X.

Briefe

und

öffentliche Erklärungen.

1.

Kant an Fräulein Charlotte von Knobloch.

Ich würde mich der Ehre und des Vergnügens nicht ſo lange beraubt haben, dem Befehl einer Dame, die die Zierde ihres Geſchlechts iſt, durch die Abſtattung des erforderten Berichts nachzukommen, wenn ich's nicht für nöthig erachtet hätte, zuvor eine vollſtändigere Erkundigung in dieſer Sache einzuziehen. Der Inhalt der Erzählung, zu der ich mich anſchicke, iſt von ganz anderer Art, als diejenigen gewöhnlich ſein müſſen, denen es erlaubt ſein ſoll, mit allen Grazien umgeben, in die Zimmer der Schönen einzudringen. Ich würde es auch zu verantworten haben, wenn bei Durchleſung derſelben irgend feierlicher Ernſt einen Augenblick die Miene der Fröhlichkeit auslöſchen ſollte, womit zufriedene Unſchuld die ganze Schöpfung anzublicken berechtigt iſt, wenn ich nicht verſichert wäre, daß, obgleich dergleichen Bilder einerſeits denjenigen Schauer rege machen, der eine Wiederholung aller Erziehungseindrücke iſt, dennoch die erleuchtete Dame, die dieſes lieſt, die Annehmlichkeit nicht vermiſſen werde, die eine richtige Anwendung dieſer Vorſtellung liefern kann. Erlauben Sie mir, gnädiges Fräulein, daß ich mein Verfahren in dieſer Sache rechtfertige, da es ſcheinen könnte, daß ein gemeiner Wahn mich etwa möchte vorbereitet haben, die dahin einſchlagenden Erzählungen aufzuſuchen und ohne ſorfältige Prüfung gerne anzunehmen.

Ich weiß nicht, ob Jemand an mir eine Spur von einer zum Wunderbaren geneigten Gemüthsart oder von einer Schwäche, die leicht zum Glauben bewogen wird, ſollte jemals haben wahr, nehmen können. Soviel iſt gewiß, daß ungeachtet aller Geſchichten von Erſcheinungen und Handlungen des Geiſterreichs, davon mir eine große Menge der wahrſcheinlichſten bekannt iſt, ich doch jederzeit der Regel der geſunden Vernunft am Gemäßeſten zu ſein erachtet habe, ſich auf die verneinende Seite zu lenken; nicht als ob ich vermeinet, die Unmöglichkeit davon eingeſehen zu haben, (denn wie wenig iſt uns doch von der Natur eines Geiſtes bekannt?) ſondern weil ſie insgeſammt nicht genugſam bewieſen ſind; übrigens auch, was die Unbegreiflichkeit dieſer Art Erſcheinungen, imgleichen ihre Unnützlichkeit anlangt, der Schwierigkeiten ſo viele ſind, dagegen aber des entdeckten Betruges und auch der Leichtigkeit, betrogen zu werden, ſo mancherlei, daß ich, der ich mir überhaupt nicht gerne Ungelegenheit mache, nicht für rathſam hielt, mir deswegen auf Kirchhöfen oder in einer Finſterniß bange werden zu laſſen. Dies iſt die Stellung, in welcher ſich mein Gemüth von langer Zeit her befand, bis die Geſchichte des Hrn. Swedenborg mir bekannt gemacht wurde.

Dieſe Nachricht hatte ich durch einen Däniſchen Officier, der mein Freund und ehemaliger Zuhörer war, welcher an der Tafel des Oeſterreichiſchen Geſandten Dietrichſtein in Kopenhagen den Brief, den dieſer Herr zu derſelben Zeit von dem Baron von Lützow, Mecklenburgiſchem Geſandten in Stockholm, bekam, ſelbſt nebſt anderen Gäſten geleſen hatte, wo gedachter von Lützow ihm meldet, daß er in Geſellſchaft des Holländiſchen Geſandten bei der Königin von Schweden der ſonderbaren Geſchichte, die Ihnen, gnädigſtes Fräulein, vom Hrn. von Swedenborg ſchon bekannt ſein wird, ſelbſt beigewohnt habe. Die Glaubwürdigkeit einer ſolchen Nachricht machte mich ſtutzig; denn man kann es ſchwerlich annehmen, daß ein Geſandter an einen anderen Geſandten eine Nachricht zum öffentlichen Gebrauch überſchreiben ſollte, welche von der Königin des Hofes, wo er ſich befindet, etwas melden ſollte, welches unwahr wäre, und wobei er doch nebſt einer anſehnlichen Geſellſchaft zugegen wollte geweſen ſein. Um nun das Vorurtheil von Erſcheinungen und Geſichtern nicht durch ein neues

Vorurtheil blindlings zu verwerfen, fand ich es für nöthig, mich nach dieſer Geſchichte näher zu erkundigen. Ich ſchrieb an gedachten Officier nach Kopenhagen und gab ihm allerlei Erkundigungen auf. Er antwortete, daß er nochmals desfalls den Grafen von Dietrichſtein geſprochen hätte, daß die Sache ſich wirklich ſo verhielte, daß der Profeſſor Schlegel ihm bezeugt habe, es wäre gar nicht daran zu zweifeln. Er rieth mir, weil er damals zur Armee unter dem General St. Germain abging, an den von Swedenborg ſelbſt zu ſchreiben, um nähere Umſtände davon zu erfahren. Ich ſchrieb demnach an dieſen ſeltſamen Mann, und der Brief wurde ihm von einem Engliſchen Kaufmann in Stockholm eingehändigt. Man berichtete hieher, der Hr. von Swedenborg habe den Brief geneigt aufgenommen und verſprochen, ihn zu beantworten. Allein dieſe Antwort blieb aus. Mittlerweile machte ich Bekanntſchaft mit einem feinen Manne, einem Engländer, der ſich verwichenen Sommer hier aufhielt, welchem ich kraft der Freundſchaft, die wir zuſammen aufgerichtet hatten, auftrug, bei ſeiner Reiſe nach Stockholm genauere Kundſchaft wegen der Wundergabe des Hrn. von Swedenborg einzuziehen. Laut ſeinem erſten Berichte verhielt es ſich mit der ſchon erwähnten Hiſtorie nach der Ausſage der angeſehenſten Leute in Stockholm genau ſo, wie ich es Ihnen ſonſt erzählt habe. Er hatte damals den Hrn. von Swedenborg nicht geſprochen, hoffte aber ihn zu ſprechen, wiewohl es ihm ſchwer ankam, ſich zu überreden, daß dasjenige Alles richtig ſein ſollte, was die vernünftigſten Perſonen dieſer Stadt von ſeinem geheimen Umgange mit der unſichtbaren Geiſterwelt erzählen. Seine folgenden Briefe aber lauten ganz anders. Er hat den Hrn. von Swedenborg nicht allein geſprochen, ſondern auch in ſeinem Hauſe beſucht, und iſt in der äußerſten Verwunderung über die ganze ſo ſeltſame Sache. Swedenborg iſt ein vernünftiger, gefälliger und offenherziger Mann; er iſt ein Gelehrter, und mein mehrerwähnter Freund hat mir verſprochen, einige von ſeinen Schriften mir in Kurzem zu überſchicken. Er ſagte dieſem ohne Zurückhaltung, daß Gott ihm die ſonderbare Eigenſchaft gegeben habe, mit den abgeſchiedenen Seelen nach ſeinem Belieben umzugehen. Er berief ſich auf ganz notoriſche Beweisthümer. Als er an meinen Brief erinnert wurde, antwortete er, er habe ihn wohl aufgenommen und würde ihn ſchon beantwortet haben, wenn er ſich nicht vorgeſetzt hätte, dieſe ganze ſonderbare Sache vor den Augen der Welt öffentlich bekannt zu machen. Er würde im Mai dieſes Jahres nach London gehen, wo er ſein Buch herausgeben würde, darin auch die Beantwortung meines Briefes nach allen Artikeln ſollte anzutreffen ſein.

Um Ihnen, gnädiges Fräulein, ein Paar Beweisthümer zu geben, wovon das ganze noch lebende Publicum Zeuge iſt, und die der Mann, welcher ſie mir berichtet, unmittelbar an Stelle und Ort hat unterſuchen können, ſo belieben Sie folgende zwei Begebenheiten zu vernehmen.

Madam Harteville, die Wittwe des Holländiſchen Envoyé in Stockholm, wurde einige Zeit nach dem Tode ihres Mannes von dem Goldſchmied Croon um die Bezahlung des Silberſervices gemahnt, welches ihr Gemahl bei ihm hatte machen laſſen. Die Wittwe war zwar überzeugt, daß ihr verſtorbener Gemahl viel zu genau und ordentlich geweſen war, als daß er dieſe Schuld nicht ſollte bezahlt haben, allein ſie konnte keine Quittung aufweiſen. In dieſer Bekümmerniß und weil der Werth anſehnlich war, bat ſie den Hrn. von Swedenborg zu ſich. Nach einigen Entſchuldigungen trug ſie ihm vor, daß, wenn er die außerordentliche Gabe hätte, wie alle Menſchen ſagten, mit den abgeſchiedenen Seelen zu reden, er die Gütigkeit haben möchte, bei ihrem Manne Erkundigungen einzuziehen, wie es mit der Forderung wegen des Silberſervices ſtände. Swedenborg war gar nicht ſchwierig, ihr in dieſem Erſuchen zu willfahren. Drei Tage hernach hatte die gedachte Dame eine Geſellſchaft bei ſich zum Kaffee. Hr. von Swedenborg kam hin und gab ihr mit ſeiner kaltblütigen Art Nachricht, daß er ihren Mann geſprochen habe. Die Schuld wäre ſieben Monate vor ſeinem Tode bezahlt worden und die Quittung ſei in einem Schranke, der ſich im oberen Zimmer befände. Die

Dame erwiederte, daß dieſer Schrank ganz aufgeräumt ſei und daß man unter allen Papieren dieſe Quittung nicht gefunden hätte. Swedenborg ſagte, ihr Gemahl hätte ihm beſchrieben, daß, wenn man an der linken Seite eine Schublade herauszöge, ein Bret zum Vorſchein käme, welches weggeſchoben werden müßte, da ſich dann eine verborgene Schublade finden würde, worin ſeine geheimgehaltene Holländiſche Correſpondenz verwahrt wäre und auch die Quittung anzutreffen ſei. Auf dieſe Anzeige begab ſich die Dame in Begleitung der ganzen Geſellſchaft in das obere Zimmer. Man eröffnete den Schrank, man verfuhr ganz nach der Beſchreibung und fand die Schublade, von der ſie nichts gewußt hatte, und die angezeigten Papiere darin, zum größten Erſtaunen Aller, die gegenwärtig waren.

Die folgende Begebenheit aber ſcheint mir unter allen die größte Beweiskraft zu haben, und benimmt wirklich allem erdenklichen Zweifel die Ausflucht. Es war im Jahr 1756, als Herr von Swedenborg gegen Ende des Septembermonats am Sonnabend um 4 Uhr Nachmittags aus England ankommend, zu Gothenburg ans Land ſtieg. Hr. William Caſtel bat ihn zu ſich und zugleich eine Geſellſchaft von funfzehn Perſonen. Des Abends um 6 Uhr war Hr. von Swedenborg herausgegangen, und kam entfärbt und beſtürzt ins Geſellſchaftszimmer zurück. Er ſagte, es ſei eben jetzt ein gefährlicher Brand in Stockholm am Südermalm, (Gothenburg liegt von Stockholm über 50 Meilen weit ab,) und das Feuer greife ſehr um ſich. Er war unruhig und ging oft heraus. Er ſagte, das das Haus einer ſeiner Freunde, den er nannte, ſchon in der Aſche läge, und ſein eigenes Haus in Gefahr ſei. Um 8 Uhr, nachdem er wieder herausgegangen war, ſagte er freudig: Gottlob, der Brand iſt gelöſcht, die dritte Thür von meinem Hauſe! — Dieſe Nachricht brachte die ganze Stadt und beſonders die Geſellſchaft in ſtarke Bewegung, und man gab noch denſelben Abend dem Gouverneur davon Nachricht. Sonntags des Morgens ward Swedenborg zum Gouverneur gerufen. Dieſer befragte ihn um die Sache. Swedenborg beſchrieb den

Brand genau, wie er angefangen, wie er aufgehört hätte und die Zeit ſeiner Dauer. Deſſelben Tages lief die Nachricht durch die ganze Stadt, wo es nun, weil der Gouverneur darauf geachtet hatte, eine noch ſtärkere Bewegung verurſachte, da Viele wegen ihrer Freunde oder wegen ihrer Güter in Beſorgniß waren. Am Montage Abends kam eine Eſtaffette, die von der Kaufmannſchaft in Stockholm während des Brandes abgeſchickt war, in Gothenburg an. In den Briefen ward der Brand ganz auf die erzählte Art beſchrieben. Dienſtags Morgens kam ein königlicher Courier an den Gouverneur mit dem Bericht von dem Brande, vom Verluſt, den er verurſacht, und den Häuſern, die er betroffen, an; nicht im Mindeſten von der Nachricht unterſchieden, die Swedenborg zur ſelbigen Zeit gegeben hatte, denn der Brand war um 8 Uhr gelöſcht worden.

Was kann man wider die Glaubwürdigkeit dieſer Begebenheit anführen? Der Freund, der mir dieſes ſchreibt, hat Alles das nicht allein in Stockholm, ſondern vor ungefähr zwei Monaten in Gothenburg ſelbſt unterſucht, wo er die anſehnlichſten Häuſer ſehr wohl kennt und wo er ſich von einer ganzen Stadt, in der ſeit der kurzen Zeit von 1756 die meiſten Augenzeugen noch leben, hat vollſtändig belehren können. Er hat mir zugleich einigen Bericht von der Art gegeben, wie nach der Ausſage des Hrn. von Swedenborg dieſe ſeine Gemeinſchaft mit anderen Geiſtern zugehe, imgleichen ſeine Ideen, die er vom Zuſtande abgeſchiedener Seelen gibt. Dieſes Portrait iſt ſeltſam; aber es gebricht mir die Zeit, davon einige Beſchreibung zu geben. Wie ſehr wünſche ich, daß ich dieſen ſonderbaren Mann ſelbſt hätte fragen können; denn mein Freund iſt der Methoden nicht ſo wohl kundig, dasjenige abzufragen, was in einer ſolchen Sache das meiſte Licht geben kann. Ich warte mit Sehnſucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es ſind alle Anſtalten gemacht, daß ich es ſo bald bekomme, als es die Preſſe verlaſſen haben wird.

So viel iſt desjenigen, was ich vorjetzt zur Befriedigung Ihrer edlen Wißbegierde melden kann. Ich weiß nicht, gnädiges

Fräulein! ob Sie das Urtheil zu wiſſen verlangen möchten, was ich mich unterfangen dürfte, über dieſe ſchlüpfrige Sache zu fällen. Viel größere Talente, als der kleine Grad, der mir zu Theil geworden iſt, werden hierüber wenig Zuverläſſiges ausmachen können. Allein von welcher Bedeutung mein Urtheil auch ſei, ſo wird Ihr Befehl mich verbinden, daſſelbe, dafern Sie noch lange auf dem Lande verharren und ich mich nicht mündlich darüber erklären könnte, ſchriftlich mitzutheilen. Ich beſorge, die Erlaubniß, an Sie zu ſchreiben, ſchon gemißbraucht zu haben, indem ich Sie mit einer eilfertigen und ungeſchickten Feder ſchon viel zu lange unterhielt. Ich bin mit der tiefſten Verehrung ꝛc.

Königsberg, 10. Auguſt 1758.

J. Kant.

2.

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben

des Herrn

Johann Friedrich von Funk,

in einem Sendſchreiben an die Frau Agnes Eliſabeth verwittw. Frau Rittmeiſterin von Funk, geborne von Dorthöſen, Erbfrau der Kaywenſchen und Kahrenſchen Güter in Curland, des ſelig Verſtorbenen hochbetrübte Frau Mutter,

von

M. Immanuel Kant,

Lehrer der Weltweisheit auf der Akademie zu Königsberg.

Wenn die Menſchen unter das Getümmel ihrer Geſchäfte und Zerſtreuungen gewohnt wären, bisweilen ernſthafte Augenblicke der lehrreichen Betrachtungen zu mengen, dazu ſie das tägliche Beiſpiel der Eitelkeit unſerer Abſichten in dem Schickſale ihrer Mitbürger auffordert: ſo würden ihre Freuden vielleicht weniger rauſchend ſein, aber die Stelle derſelben würde eine ruhige Heiterkeit der Seele einnehmen, der keine Zufälle mehr unerwartet ſind, und ſelbſt die ſanfte Schwermuth, dieſes zärtliche Gefühl, davon ein edles Herz aufſchwillt, wenn es in einſamer Stille die Nichtswürdigkeit desjenigen erwägt, was bei uns gemeiniglich für groß und wichtig gilt, würde mehr wahre Glückſeligkeit enthalten, als die ungeſtüme Beluſtigung des Leichtſinnigen und das laute Lachen des Thoren.

So aber mengt ſich der größte Haufen der Menſchen ſehr begierig in das Gedränge derjenigen, die auf der Brücke, welche die Vorſehung über einen Theil des Abgrundes der Ewigkeit geſchlagen hat und die wir Leben heißen, gewiſſen Waſſerblaſen nachlaufen, und ſich keine Mühe nehmen, auf die Fallbreter Acht zu haben, die Einen nach dem Anderen, neben ihnen, in die Tiefe herabſinken laſſen, deren Maaß Unendlichkeit iſt, und wovon ſie ſelbſt endlich mitten in ihrem ungeſtümen Laufe verſchlungen werden. Ein gewiſſer alter Dichter*) bringt in das Gemälde des menſchlichen Lebens einen rührenden Zug, indem er den kaum gebornen Menſchen abſchildert. Das Kind, ſpricht er, erfüllt alsbald die Luft mit traurigem Winſeln, wie es einer Perſon zuſteht, die in eine Welt treten ſoll, wo ſo viel Drangſale auf ſie warten. Allein in der Folge der Jahre verbindet dieſer Menſch mit der Kunſt, ſich elend zu machen, noch diejenige, es vor ſich ſelbſt zu verbergen, durch die Decke, die er auf die traurigen Gegenſtände des Lebens wirft, und befleißigt ſich einer leichtſinnigen Achtloſigkeit bei der Menge der Uebel, die ihn umgeben und die ihn gleichwohl unwiderſetzlich zu einem weit ſchmerzhafteren Gefühl endlich zurückführen. Ob ihn gleich unter allen Uebeln vor dem Tode am Meiſten grauet, ſo ſcheint er doch auf das Beiſpiel deſſelben bei ſeinen Mitbürgern ſehr wenig Acht zu haben, außer wenn nähere Verbindungen ſeine Aufmerkſamkeit vorzüglich erwecken. Zu einer Zeit, da ein wüthender Krieg die Riegel des ſchwarzen Abgrundes eröffnet, um alle Trübſale über das menſchliche Geſchlecht hervorbrechen zu laſſen, da ſieht man wohl, wie der gewohnte Anblick der Noth und des Todes denen, die ſelbſt mit beiden bedroht werden, eine kaltſinnige Gleichgültigkeit einflößt, daß ſie auf das Schickſal ihrer Brüder wenig Acht haben. Allein wenn in der ruhigen Stille des bürgerlichen Lebens, aus dem Zirkel derer, die uns entweder nahe angehen, oder die wir lieben, die ſo viel oder mehr verſprechende Hoffnungen hatten, als wir, die mit eben dem

---

*) Lucrez.

Eifer ihren Abſichten und Entwürfen nachhingen, als wir thun, wenn dieſe, ſage ich, nach dem Rathſchluſſe deſſen, der allmächtig über Alles gebietet, mitten in dem Laufe ihrer Beſtrebungen ergriffen werden, wenn der Tod in feierlicher Stille ſich dem Siechbette des Kranken nähert, wenn dieſer Rieſe, vor dem die Natur ſchaudert, mit langſamem Tritt herankommt, um ihn in eiſernen Armen einzuſchließen, alsdann erwacht wohl das Gefühl derer, die es ſonſt in Zerſtreuungen erſticken. Ein ſchwermüthiges Gefühl ſpricht aus dem Inwendigen des Herzens dasjenige, was in einer Verſammlung der Römer einſtmals mit ſo viel Beifall gehört wurde, weil es unſerer allgemeinen Empfindung ſo gemäß iſt: ich bin ein Menſch, und was Menſchen widerfährt, kann auch mich treffen. Der Freund oder auch der Verwandte ſpricht zu ſich ſelbſt: ich befinde mich im Getümmel von Geſchäften und im Gedränge von Lebenspflichten, und mein Freund befand ſich vor Kurzem auch in denſelben, ich genieße meines Lebens ruhig und unbekümmert; aber wer weiß, wie lange? Ich vergnüge mich mit meinen Freunden und ſuche ihn unter denſelben,

Ihn aber hält am ernſten Orte,
Der nichts zurücke läßt,
Die Ewigkeit mit ſtarken Armen feſt.

Haller.

Zu dieſen ernſthaften Gedanken erhebt mich, Gnädige Frau, das frühzeitige Abſterben Dero würdigen Herrn Sohnes, welches Sie anjetzt ſo billig beweinen. Ich empfinde, als einer ſeiner ehemaligen Lehrer, dieſen Verluſt mit ſchmerzlichem Beileid, ob ich gleich freilich die Größe der Betrübniß ſchwerlich ausdrücken kann, die diejenigen betreffen muß, welche mit dieſem hoffnungsvollen jungen Herrn durch nähere Bande verknüpft waren. Ew. Gnaden werden mir erlauben, daß ich zu dieſen wenigen Zeilen, dadurch ich die Achtung auszudrücken trachte, die ich für dieſen meinen ehemaligen Zuhörer gehegt habe, noch einige Gedanken beifüge, welche bei dem gegenwärtigen Zuſtande meines Gemüths in mir aufſteigen.

Ein jeder Menſch macht ſich einen eigenen Plan ſeiner Beſtimmung auf dieſer Welt. Geſchicklichkeiten, die er erwerben will, Ehre und Gemächlichkeit, die er ſich davon aufs Künftige verſpricht, dauerhafte Glückſeligkeiten im ehelichen Leben und eine lange Reihe von Vergnügen oder von Unternehmungen machen die Bilder der Zauberlaterne aus, die er ſich ſinnreich zeichnet und lebhaft nach einander in ſeinen Einbildungen ſpielen läßt; der Tod, der dieſes Schattenſpiel ſchließt, zeigt ſich nur in dunkler Ferne und wird durch das Licht, das über die angenehmeren Stellen verbreitet iſt, verdunkelt und unkenntlich gemacht. Während dieſen Träumereien führt uns unſer wahres Schickſal ganz andere Wege. Das Loos, das uns wirklich zu Theil wird, ſieht demjenigen ſelten ähnlich, was wir uns verſprachen, wir finden uns bei jedem Schritte, den wir thun, in unſeren Erwartungen getäuſcht; indeſſen verfolgt gleichwohl die Einbildung ihr Geſchäft und ermüdet nicht, neue Entwürfe zu zeichnen, bis der Tod, der noch immer ferne zu ſein ſcheint, plötzlich dem ganzen Spiele ein Ende macht. Wenn der Menſch aus dieſer Welt der Fabeln, davon er durch Einbildungen ſelbſt Schöpfer iſt und darin er ſich ſo gerne aufhält, in diejenige durch den Verſtand zurückgeführt wird, darin ihn die Vorſehung wirklich geſetzt hat, ſo wird er durch einen wunderſamen Widerſpruch in Verwirrung geſetzt, den er daſelbſt antrifft, und der ſeine Pläne gänzlich zunichte macht, indem er ſeiner Einſicht unauflösliche Räthſel vorlegt. Aufkeimende Verdienſte einer hoffnungsvollen Jugend verwelken oft frühzeitig unter der Laſt ſchwerer Krankheiten, und ein unwillkommener Tod durchſtreicht den ganzen Entwurf der Hoffnung, darauf man gerechnet hatte. Der Mann von Geſchicklichkeit, von Verdienſten, von Reichthum, iſt nicht immer derjenige, welchem die Vorſehung das weiteſte Ziel des Lebens geſteckt hat, um die Früchte von allen dieſen recht zu genießen. Die Freundſchaften, die die zärtlichſten ſind, die Ehen, die die meiſten Glückſeligkeiten verſprechen, werden oft durch den früheſten Tod unerbittlich zerriſſen; indeſſen daß Armuth und Elend gemeiniglich an dem Rocken der Parzen einen langen Faden ziehen, und Viele nur ſcheinen ſich oder Anderen zur Plage ſo lange zu leben. In dieſem ſcheinbaren Widerſpruche theilt gleichwohl der oberſte Beherrſcher einem Jeden das Loos ſeines Schickſals mit weiſer Hand aus. Er verbirgt das Ende unſerer Beſtimmung auf dieſer Welt in unerforſchliche Dunkelheit, macht uns durch Triebe geſchäftig, durch Hoffnung getroſt und durch die glückſelige Unwiſſenheit des Künftigen eben ſo befliſſen, auf Abſichten und Entwürfe zu ſinnen, wenn ſie bald alle ſollen ein Ende haben, als wenn wir uns im Anfange derſelben befänden;

Daß Jeder ſeinen Kreis vollende, den ihm der Himmel auserſehn.

Pope.

Unter dieſen Betrachtungen richtet der Weiſe, (aber wie ſelten findet ſich ein ſolcher,) die Aufmerkſamkeit vornehmlich auf ſeine große Beſtimmung jenſeit dem Grabe. Er verliert die Verbindlichkeit nicht aus den Augen, die ihm der Poſten auferlegt, auf welchen ihn hier die Vorſehung geſetzt hat. Vernünftig in ſeinen Entwürfen, aber ohne Eigenſinn, zuverſichtlich auf die Erfüllung ſeiner Hoffnung, aber ohne Ungeduld, beſcheiden in Wünſchen, ohne vorzuſchreiben, vertrauend, ohne zu pochen, iſt er eifrig in Leiſtung ſeiner Pflichten, aber bereit, mit einer chriſtlichen Reſignation ſich in den Befehl des Höchſten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen dieſen Beſtrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er geſtellt war. Wir finden die Wege der Vorſehung allemal weiſe und anbetungswürdig in denen Stücken, wo wir ſie einigermaßen einſehen können; ſollten ſie es da nicht noch weit mehr ſein, wo wir es nicht können? Ein frühzeitiger Tod derer, von denen wir uns viel ſchmeichelnde Hoffnung machten, ſetzt uns in Schrecken; aber wie oft mag nicht dieſes eben die größte Gunſt des Himmels ſein! Beſtand nicht manches Menſchen Unglück vornehmlich in der Verzögerung des Todes, der gar zu ſäumig war, nach den rühmlichſten Auftritten des Lebens zu rechter Zeit einen Abſchnitt zu machen?

Es ſtirbt der hoffnungsvolle Jüngling, und wie viel glauben wir nicht abgebrochener Glückſeligkeit bei ſo frühem Verluſte zu vermiſſen? Allein im Buche der Schickſale lautet es vielleicht anders. Verführungen, die ſich ſchon von ferne erhoben, um eine noch nicht ſehr bewährte Tugend zu ſtürzen, Trübſale und Widerwärtigkeiten, womit die Zukunft drohete, Allem dieſem entflohe dieſer Glückſelige, den ein früher Tod in einer geſegneten Stunde hinwegführte; indeſſen daß Freunde und Verwandte, unwiſſend des Künftigen, den Verluſt derjenigen Jahre beweinen, von denen ſie ſich einbilden, daß ſie das Leben ihres Angehörigen dereinſt rühmlich würden gekrönt haben. Ich will, ehe ich dieſe wenigen Zeilen ſchließe, eine kleine Zeichnung von dem Leben und dem Charakter des ſelig Verſtorbenen entwerfen. Das, was ich anführe, iſt mir aus der Nachricht ſeines getreuen Herrn Hofmeiſters, der ihn zärtlich beweint, und aus meiner eigenen Kenntniß bekannt. Wie viel gute Eigenſchaften gibt es nicht noch, die nur derjenige kennt, der ins Innerſte der Herzen ſieht, und die um deſto edler ſind, je weniger ſie beſtrebt ſind, öffentlich in die Augen zu fallen!

Herr Johann Friedrich von Funk war den 4. October 1738 aus einem vornehmen adligen Hauſe in Kurland geboren. Er hat von Kindheit an niemals einer vollkommenen Geſundheit genoſſen. Er wurde mit großer Sorgfalt erzogen, bezeigte viel Fleiß im Studiren und hatte ein Herz, welches von Natur dazu gemacht war, um zu edlen Eigenſchaften gebildet zu werden. Er kam den 15. Juni 1759 nebſt ſeinem jüngeren Herrn Bruder unter der Anführung ihres Herrn Hofmeiſters auf hieſige Akademie. Er unterwarf ſich mit aller Bereitwilligkeit dem Examen des damaligen Herrn Decanus, und machte ſeinem Fleiße und der Unterweiſung ſeines Herrn Hofmeiſters Ehre. Er wohnte den Vorleſungen des Herrn Conſiſtorialraths und Profeſſors Teske, jetziger Zeit Rectoris Magnifici der Univerſität, imgleichen denen des Herrn Doctor der Rechtsgelehrſamkeit Funk und den meinigen mit einer Unverdroſſenheit bei, die zum Muſter diente. Er lebte eingezogen und ſtill, wodurch er auch die wenigen Kräfte ſeines zur Abzehrung geneigten Körpers noch erhielt, bis er gegen das Ende des Februars dieſes Jahres davon nach und nach ſo angegriffen wurde, daß ihn weder die Pflege und Sorgfalt, die an ihn gewandt war, noch der Fleiß eines geſchickten Arztes länger erhalten konnte; ſo daß er den 4. Mai dieſes Jahres, nachdem er ſich mit der Standhaftigkeit und feurigen Andacht eines Chriſten zu einem erbaulichen Ende vorbereitet hatte, unter dem Beiſtande ſeines getreuen Seelſorgers ſanft und ſelig verſchied und in der hieſigen Kathedralkirche ſtandesmäßig beerdigt ward.

Er war von ſanfter und gelaſſener Gemüthsart, leutſelig und beſcheiden gegen Jedermann, gütig und zum allgemeinen Wohlwollen geneigt, eifrig befliſſen, um ſich zur Zierde ſeines Hauſes und zum Nutzen ſeines Vaterlandes gehörig auszubilden. Er hat niemals Jemand wodurch anders betrübt, als durch ſeinen Tod. Er befliß ſich einer ungeheuchelten Frömmigkeit. Er wäre ein rechtſchaffener Bürger für die Welt geworden; allein der Rathſchluß des Höchſten wollte, daß er einer im Himmel werden ſollte. Sein Leben iſt ein Fragment, welches uns das Uebrige hat wünſchen laſſen, deſſen uns ein früher Tod beraubt hat.

Er würde verdienen denjenigen zum Muſter vorgeſtellt zu werden, die die Jahre ihrer Erziehung und Jugend rühmlich zurückzulegen denken, wenn ein ſtilles Verdienſt auf flatterhafte Gemüther eben den Eindruck der Nacheiferung wirkte, als die falſch ſchimmernden Eigenſchaften derjenigen thun, deren Eitelkeit nur auf den Schein der Tugend geht, ohne ſich um das Weſen derſelben zu bekümmern. Er iſt von denen, welchen er angehörte, von ſeinen Freunden und allen Denen, die ihn kannten, ſehr bedauert worden.

Dieſes ſind, gnädige Frau, die Züge von dem Charakter Dero vormals im Leben mit Recht ſo geliebten Herrn Sohnes, welche, ſo ſchwach ſie auch entworfen worden, gleichwohl viel zu ſehr die Wehmuth erneuern werden, die Sie über ſeinen Verluſt empfinden. Aber eben dieſe bedauerten Eigenſchaften ſind es, die in ſolchem Verluſte zu nicht geringem Troſte gereichen; denn nur denen, welche die wichtigſte unter allen Abſichten leichtſinnig aus den Augen ſetzen, kann es gleichviel ſein, in welchem Zuſtande ſie die Ihrigen der Ewigkeit überliefern. Ich überhebe mich der Bemühung, Ew. Gnaden weitläuftige Troſtgründe in dieſer Betrübniß darzulegen. Die demüthige Entſagung unſerer eigenen Wünſche, wenn es der weiſeſten Vorſehung gefällt, ein Anderes zu beſchließen, und die chriſtliche Sehnſucht nach einerlei ſeligem Ziele, zu welchem Andere vor uns gelangt ſind, vermögen mehr zur Beruhigung des Herzens, als alle Gründe einer trockenen und kraftloſen Beredſamkeit. Ich habe die Ehre ꝛc.

Königsberg, den 6. Juni 1760.

J. Kant.

3.

Briefwechſel zwiſchen Kant und Joh. Heinr. Lambert.

1765 — 1770.

Erſter Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, den . . Nov. 1765.

Mein Herr!

Dafern die Aehnlichkeit der Gedankenart einen Briefwechſel von den Umſchweifen des Stili zu befreien befugt iſt, ſo kann ich glauben, in gegenwärtigem Schreiben vorzüglich dazu berechtigt zu ſein, da ich ſehe, daß wir in vielen neuen Unterſuchungen auf einerlei Gedanken und Wege gerathen. Der Anlaß, den mir Herrn Prof. und Prediger Reccard's Abreiſe nach Königsberg gibt, iſt zu ſchön, als daß ich der längſt ſchon gehegten Begierde, Ihnen zu ſchreiben, nicht freien Lauf laſſen ſollte. Sie werden, mein Herr! leicht finden, daß Hr. Reccard gleichſam zur Aſtronomie geboren iſt und mit dieſem natürlichen Hange und Geſchicke allen dazu erforderlichen Fleiß, Sorgfalt und Genauigkeit verbindet. Und Sie, mein Herr, haben mit geſchärftem Auge aſtronomiſche Blicke in das Firmament gethan, und deſſen Tiefen und die darin herrſchende Ordnung durchforſcht. Wie könnte ich denn anders vermuthen, als daß dieſe Bekanntſchaft eine Quelle zum Vergnügen ſein werde.

Vor einem Jahre zeigte mir Hr. Prof. Sulzer Ihren einigen möglichen Beweis von der Exiſtenz Gottes. Es vergnügte mich, eine der meinigen ſo durchaus ähnliche Gedankenart, Auswahl der Materien und Gebrauch der Ausdrücke zu finden. Ich machte voraus den Schluß, daß, wenn Ihnen, mein Herr, mein Organon vorkommen ſollte, Sie ſich in den meiſten Stücken darin gleichſam abgebildet finden würden, und daß es, um den Verdacht des Abſchreibens zu vermeiden, gut ſein werde, einander ſchriftlich zu ſagen, was wir im Sinn haben drucken zu laſſen, oder die Ausarbeitung der einzelnen Stücke eines gemeinſchaftlichen Plans unter einander zu vertheilen.

Ich kann Ihnen, mein Herr, zuverſichtlich ſagen, daß mir Ihre Gedanken über den Weltbau noch dermalen nicht vorgekommen. Den Anlaß zu den kosmologiſchen Briefen, ſo wie ich ihn pag. 149 erzähle, hatte ich Anno 1749, da ich gleich nach dem Nachteſſen, und zwar wider meine damalige Gewohnheit, von der Geſellſchaft weg in ein Zimmer ging. Ich ſchrieb ihn auf ein Quartblatt und hatte Anno 1760, da ich die kosmologiſchen Briefe ſchrieb, noch weiter nichts dazu vorräthig. Anno 1761 ſagte man mir ſodann zu Nürnberg, daß vor einigen Jahren ein Engländer ähnliche Gedanken in Briefen an gewiſſe Perſonen habe drucken laſſen, er ſei aber nicht weit gekommen, und die zu Nürnberg angefangene Ueberſetzung derſelben ſei nicht vollendet worden. Ich antwortete, daß ich glaube, meine kosmologiſchen Briefe werden kein großes Aufſehen machen, vielleicht aber werde künftig ein Aſtronom etwas am Himmel entdecken, das ſich nicht werde anders erklären laſſen, und wenn dann das Syſtem a posteriori bewährt gefunden ſei, ſo werden Liebhaber der Griechiſchen Literatur kommen und nicht ruhen, bis ſie beweiſen können, das ganze Syſtem ſei dem Philolao, Anaximandro oder irgend einem griechiſchen Weltweiſen ſchon ganz bekannt geweſen, und man habe es in den neueren Zeiten nur hervorgeſucht und beſſer aufgeputzt ꝛc. Wenn ich je einmal an eine Fortſetzung dieſer Briefe denken werde, ſo wird es das Erſte ſein, dieſen Literatoren auf eine feinere Art die

Mühe ihres Nachſuchens zu ſparen, weil ich ſelbſt Alles, was ſie finden könnten, aufſuchen und im gehörigen Styl vortragen werde. Was mich aber Wunder nimmt, iſt, daß nicht ſchon Newton darauf verfallen, weil er doch an die Schwere der Fixſterne gegen einander gedacht hat.

Doch ich halte mich damit nicht länger auf, weil ich mit Ihnen, mein Herr, noch von anderen Dingen zu ſprechen habe, daran ich weiß, daß Sie Antheil nehmen. Es iſt um die Verbeſſerung der Metaphyſik, und noch vorher um die Vollſtändigkeit der dazu dienlichen Methode zu thun. Man muß erſt den Weg recht ſehen, der dahin führt. Wolf konnte endlich Schlüſſe zuſammenhängen und Folgen ziehen, und dabei ſchob er alle Schwierigkeiten in die Definitionen. Er zeigte, wie man fortgehen könne; aber wie man anfangen ſollte, das war ihm nicht recht bekannt. Definitionen ſind nicht der Anfang, ſondern das, was man nothwendig vorauswiſſen muß, um die Definition zu machen. Definitionen ſind bei dem Euklid gleichſam nur die Nomenclatur, und der Ausdruck per Definitionem gilt bei ihm nicht mehr, als der Ausdruck per Hypothesin. Wolf ſcheint auch nicht genug darauf gemerkt zu haben, wie ſorgfältig Euklid iſt, und wie ſehr er ſelbſt die Ordnung des Vortrages dazu einrichtet, die Möglichkeit der Figuren zu beweiſen und ihre Grenzen zu beſtimmen. Denn ſonſt würde Wolf ſich von den postulatis, welche eigentlich dahin dienen, ganz andere Begriffe gemacht haben; ſo hatte er auch gelernt, man müſſe nicht bei dem Allgemeinen, ſondern bei dem Einfachen anfangen, und Axiomata ſeien von Principiis verſchieden, ungefähr wie Materie von Form ꝛc.

Sodann glaube ich, man thue beſſer, wenn man anſtatt des Einfachen in der Metaphyſik, das Einfache in der Erkenntniß aufſucht. Hat man dieſes Alles, ſo kann es nachher ſo vertheilt werden, wie es nicht der Name der bisherigen Wiſſenſchaften, ſondern die Sache ſelbſt mitbringt.

Ich mache bei dem Ueberdenken des Einfachen in der Erkenntniß gleich Anfangs einige Unterſchiede und Klaſſen; ich ſondere die einfachen Verhältnißbegriffe, z. E. vor, nach, durch, neben ꝛc. von den einfachen Realbegriffen, z. E. Substantiale, Raum, Dauer ꝛc. von einander ab, und abſtrahire von den Graden, die die Sachen haben können, und wodurch ſie ſich bis ins Unendliche vervielfältigen, ohne daß das Quale dabei verändert würde. Sodann unterſcheide ich noch das, was bei den Einfachen Genericum iſt, von dem, ſo es nicht iſt. Z. E. Subſtanz iſt ein Genericum, weil es auf materielle und immaterielle Subſtanz geht. Hingegen Raum und Dauer iſt kein ſolches Genericum; es iſt nämlich nur ein Raum und eine Dauer, ſo ausgedehnt auch beide ſein mögen.

Wenige einfache Begriffe, deren jeder aber den Graden nach Unterſchiede haben können, ſind genug, die Anzahl der zuſammengeſetzten ins Unendliche zu vermehren. Aus Raum, Zeit, Materie und Kräften laſſen ſich unendlich vielerlei Weltſyſteme bilden. Wenn ich das Quantum nicht in das Quale einmenge, ſo glaube ich, daß nicht ein einziger von unſeren einfachen Begriffen unbenennt geblieben, weil ſie gar zu leicht erkannt, kenntlich gemacht und von einander unterſchieden werden; und wenn dieſes iſt, ſo darf man gleichſam nur ein Lexikon durchgehen, um alle unſere einfachen Begriffe aufzuſuchen und in ein Regiſter zu bringen. Die Vergleichung derſelben führt ſodann ohne Mühe auf Axiomata und Postulata; denn da dieſe allen zuſammengeſetzten vorgehen müſſen, ſo können darin keine andere, als einfache Begriffe vorkommen, weil nur dieſe für ſich gedenkbar, und eben dadurch, daß ſie einfach ſind, von allem inneren Widerſpruch frei ſind.

Dieſes iſt ungefähr die Art, wie ich gedächte die Sache anzugreifen. Aber ich muß Sie, mein Herr, fragen, ob Sie es nicht etwa ſchon gethan haben? ſo ſehr glaube ich, daß wir auf einerlei Wege ſind. Schreiben Sie mir allenfalls, was Sie dazu gedenken; denn das Schritt vor Schritt Gehen iſt dabei vor Allem nothwendig, und wenn Eine Wiſſenſchaft vom erſten Anfange an methodiſch zu ſuchen iſt, ſo iſt es die Metaphyſik. Man muß bei jedem Schritte logiſch beweiſen, daß er nicht ein Sprung oder ein Abweg iſt. Viele metaphyſiſche Begriffe, z. E. der Begriff eines Dinges, iſt der allerzuſammengeſetzteſte, den wir haben, weil er alle Fundamenta divisionum et subdivisionum in ſich begreift. Dabei muß man wohl nicht anfangen, wenn man ſich nicht in einer endloſen Analysi verlieren und verwirren, ſondern nach Euklid's Art ſynthetiſch gehen will.

Zweiter Brief.

Kant an Lambert.

Königsberg, den 31. Dec. 1765.

Es hätte mir keine Zuſchrift angenehmer und erwünſchter ſein können, als diejenige, womit Sie mich beehrt haben, da ich, ohne etwas mehr, als meine aufrichtige Meinung zu entdecken, Sie für das erſte Genie in Deutſchland halte, welches fähig iſt, in derjenigen Art von Unterſuchungen, die mich auch vornehmlich beſchäftigen, eine wichtige und dauerhafte Verbeſſerung zu leiſten.

Es iſt mir kein geringes Vergnügen, von Ihnen die glückliche Uebereinſtimmung unſerer Methoden bemerkt zu ſehen, die ich mehrmalen in Ihren Schriften wahrnahm, und welche dazu gedient hat, mein Zutrauen in dieſelbe zu vergrößern, als eine logiſche Probe gleichſam, welche zeigt, daß dieſe Gedanken an dem Probirſteine der allgemeinen menſchlichen Vernunft den Strich halten. Ihre Einladung zu einer wechſelſeitigen Mittheilung unſerer Entwürfe ſchätze ich ſehr hoch und werde auch nicht ermangeln, davon Gebrauch zu machen, wie ich denn, ohne mich ſelbſt zu verkennen, einiges Zutrauen in diejenige Kenntniß ſetzen zu können vermeine, welche ich nach langen Bemühungen erworben zu haben glaube, da andererſeits das Talent, was man an Ihnen, mein Herr, kennt, mit einer ausnehmenden Scharfſinnigkeit in Theilen eine überaus weite Ausſicht ins Große zu verknüpfen, ſofern Sie belieben, mit meinen kleineren Beſtrebungen Ihre Kräfte zu vereinbaren, für mich und vielleicht auch für die Welt eine wichtige Belehrung hoffen läßt.

Ich habe verſchiedene Jahre hindurch meine philoſophiſchen Erwägungen auf alle erdenkliche Seiten gekehrt und bin nach ſo mancherlei Umkippungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrthums oder der Einſicht in der Art des Verfahrens ſuchte, endlich dahin gelangt, daß ich mich der Methode verſichert halte, die man beobachten muß, wenn man demjenigen Blendwerk des Wiſſens entgehen will, was da macht, daß man alle Augenblicke glaubt, zur Entſcheidung gelangt zu ſein, aber eben ſo oft ſeinen Weg wieder zurücknehmen muß, und woraus auch die zerſtörende Uneinigkeit der vermeinten Philoſophen entſpringt; weil gar kein gemeines Richtmaaß da iſt, ihre Bemühungen einſtimmig zu machen. Seit dieſer Zeit ſehe ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Unterſuchung, was ich wiſſen muß, um die Auflöſung einer beſonderen Frage zu leiſten, und welcher Grad der Erkenntniß aus demjenigen beſtimmt iſt, was gegeben worden; ſo daß zwar das Urtheil öfters eingeſchränkter, aber auch beſtimmter und ſicherer wird, als gemeiniglich geſchieht. Alle dieſe Beſtrebungen laufen hauptſächlich auf die eigenthümliche Methode der Metaphyſik und vermittelſt derſelben auch der geſammten Philoſophie hinaus, wobei ich Ihnen, mein Herr, nicht unangezeigt laſſen kann, daß Hr. ......, welcher von mir vernahm, daß ich eine Schrift unter dieſem Titel vielleicht zur nächſten Oſtermeſſe fertig haben möchte, zu wenig geſäumt hat, dieſen Titel, obgleich etwas verfälſcht, in den Leipziger Meßkatalogus ſetzen zu laſſen. Ich bin gleichwohl von meinem erſten Vorſatze ſoferne abgegangen: daß ich dieſes Werk, als das Hauptziel aller dieſer Ausſichten, noch ein wenig ausſetzen will, und zwar darum, weil ich im Fortgange deſſelben merkte, daß es mir wohl an Beiſpielen der Verkehrheit im Urtheilen gar nicht fehlte, um meine Sätze von dem unrichtigen Verfahren zu illuſtriren, daß es aber gar ſehr an ſolchen mangele, daran ich in concreto das eigenthümliche Verfahren zeigen könnte. Daher um nicht etwa einer neuen philoſophiſchen Projectmacherei beſchuldigt zu werden, ich einige kleinere Ausarbeitungen voranſchicken muß, deren Stoff vor mir fertig liegt, worunter die metaphyſiſchen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit, und die metaphyſiſchen Anfangsgründe der praktiſchen Weltweisheit die erſten ſein werden, damit die Hauptſchrift nicht durch gar zu weitläuftige und doch unzulängliche Beiſpiele allzuſehr gedehnt werde.

Der Augenblick, meinen Brief zu ſchließen, überraſcht mich. Ich werde künftig Ihnen, mein Herr, einiges zu meiner Abſicht Gehöriges darlegen und mir Ihr Urtheil erbitten.

Sie klagen, mein Herr, mit Recht über das ewige Getändel der Witzlinge und die ermüdende Schwatzhaftigkeit der jetzigen Scribenten vom herrſchenden Tone, die weiter keinen Geſchmack haben, als den, vom Geſchmack zu reden. Allein mich dünkt, daß dieſes die Euthanaſie der falſchen Philoſophie ſei, da ſie in läppiſchen Spielwerken erſtirbt, und es weit ſchlimmer iſt, wenn ſie in tiefſinnigen und falſchen Grübeleien mit dem Pomp von ſtrenger Methode zu Grabe getragen wird. Ehe wahre Weltweisheit aufleben ſoll, iſt es nöthig, daß die alte ſich ſelbſt zerſtöre, und wie die Fäulniß die vollkommenſte Auflöſung iſt, die jederzeit vorausgeht, wenn eine neue Erzeugung anfangen ſoll, ſo macht mir die **Crisis** der Gelehrſamkeit zu einer ſolchen Zeit, da es an guten Köpfen gleichwohl nicht fehlt, die beſte Hoffnung, daß die ſo längſt gewünſchte große Revolution der Wiſſenſchaften nicht mehr weit entfernt ſei.

Hr. Prof. Reccard, der mich durch ſeinen Beſuch ſowohl, als durch Ihren Brief ſehr erfreut hat, iſt hier überaus beliebt und allgemein hochgeſchätzt, wie er auch Beides verdient, obzwar freilich nur Wenige vermögend ſind, ſein ganzes Verdienſt zu ſchätzen.

Dritter Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, d. 3. Febr. 1766.

Es iſt unſtreitig, daß, wenn immer eine Wiſſenſchaft methodiſch muß erfunden und ins Reine gebracht werden, es die Metaphyſik iſt. Das Allgemeine, ſo darin herrſchen ſoll, führt gewiſſermaßen auf die Allwiſſenheit, und inſofern über die möglichen Schranken der menſchlichen Erkenntniß hinaus. Dieſe Betrachtung ſcheint anzurathen, daß es beſſer ſei, ſtückweiſe darin zu arbeiten und bei jedem Stück nur das zu wiſſen verlangen, was wir finden können, wenn wir Lücken, Sprünge und Zirkel vermeiden. Mir kömmt vor, es ſei immer ein unerkannter Hauptfehler der Philoſophen geweſen, daß ſie die Sache erzwingen wollten, und anſtatt etwas unerörtert zu laſſen, ſich ſelbſt mit Hypotheſen abſpeiſeten, in der That aber dadurch die Entdeckung des Wahren verſpätigten.

Die Methode, die Sie, mein Herr, in Ihrem Schreiben anzeigen, iſt ohne alle Widerrede die einzige, die man ſicher und mit gutem Fortgange gebrauchen kann. Ich beobachte ſie ungefähr auf folgende Art, die ich auch in dem letzten Hauptſtücke der **Dianoiologie** vorgetragen. 1. Zeichne ich in kurzen Sätzen Alles auf, was mir über die Sache einfällt, und zwar ſo und in eben der Ordnung, wie es mir einfällt, es mag nun für ſich klar, oder nur vermuthlich, oder zweifelhaft, oder gar zum Theil widerſprechend ſein. 2. Dieſes ſetze ich fort, bis ich überhaupt merken kann, es werde ſich nun etwas daraus machen laſſen. 3. Sodann ſehe ich, ob ſich die einander etwa zum Theil widerſprechenden Sätze durch nähere Beſtimmung und Einſchränkung vereinigen laſſen, oder ob es noch dahingeſtellt bleibt, was davon beibehalten werden muß. 4. Sehe ich, ob dieſe Sammlung von Sätzen zu einem oder mehreren Ganzen gehöre. 5. Vergleiche ich ſie, um zu ſehen, welche von einander abhängen und welche von den anderen vorausgeſetzt werden, und dadurch fange ich an, ſie zu numerotiren. 6. Sehe ich ſodann, ob die erſten für ſich offenbar ſind oder was noch zu ihrer Aufklärung und genaueren Beſtimmung erfordert wird, und eben ſo 7., was noch erfordert wird, um die übrigen damit in Zuſammenhang zu bringen. 8. Ueberdenke ich ſodann das Ganze, theils um zu ſehen, ob noch Lücken darin ſind oder Stücke mangeln, theils auch beſonders, um 9. die Abſichten aufzufinden, wohin das ganze Syſtem dienen kann, und 10. zu beſtimmen, ob noch mehr dazu erfordert wird. 11. Mit dem Vortrag dieſer Abſichten mache ich ſodann gemeiniglich den Anfang, weil dadurch die Seite beleuchtet wird, von welcher ich die Sache betrachte. 12. Sodann zeige ich, wie ich zu den Begriffen gelange, die zum Grunde liegen, und warum ich ſie weder weiter, noch enger nehme. Beſonders ſuche ich dabei 13. das Vieldeutige in den Worten und Redensarten aufzudecken, und beide, wenn ſie in der Sprache vieldeutig ſind, vieldeutig zu laſſen; das will ſagen, ich gebrauche ſie nicht als Subjecte, ſondern höchſtens nur als Prädicate, weil die Bedeutung des Prädicats ſich nach der Bedeutung des Subjects beſtimmt. Muß ich ſie aber als Subjecte gebrauchen, ſo mache ich entweder mehrere Sätze daraus, oder ich ſuche das Vieldeutige durch Umſchreibung zu vermeiden u. ſ. w.

Dieſes iſt das Allgemeine der Methode, die ſodann in beſonderen Fällen noch ſehr viele beſondere Abwechſelungen und Beſtimmungen erhält, die in Beiſpielen faſt immer klarer ſind, als wenn man ſie mit logiſchen Worten ausdrückt. Worauf man am Meiſten zu ſehen hat, iſt, daß man nicht etwa einen Umſtand vergeſſe, der nachgehends Alles wieder ändert. So muß man auch ſehen und gleichſam empfinden können, ob nicht etwa noch ein Begriff, das will ſagen, eine Combination von einfachen Merkmalen verborgen, der die ganze Sache in Ordnung bringt und abkürzt. So können auch verſteckte Vieldeutigkeiten der Worte machen, daß man immer auf Diſſonanzen verfällt, und lange nicht weiß, warum das vermeinte Allgemeine in beſonderen Fällen nicht paſſen will. Man findet ähnliche Hinderniſſe, wenn man als eine Gattung anſieht, was nur eine Art iſt, und die Arten confundirt. Die Beſtimmung und Möglichkeit der Bedingungen, welche bei jenen Fragen vorausgeſetzt werden, fordern auch eine beſondere Sorgfalt.

Ich habe aber allgemeinere Anmerkungen zu machen Anlaß gehabt. Die erſte betrifft die Frage: ob oder wiefern die Kenntniß der Form zur Kenntniß der Materie unſeres Wiſſens führe? Die Frage wird aus mehrerem Grunde erheblich. Denn 1. iſt unſere Erkenntniß von der Form, ſowie ſie in der Logik vorkömmt, ſo unbeſtritten und richtig, als immer die Geometrie. 2. Iſt auch nur dasjenige in der Metaphyſik, was die Form betrifft, unangefochten geblieben, dahingegen, wo man die Materie zum Grunde legen wollte, gleich Streitigkeiten und Hypotheſen entſtanden. 3. Iſt es in der That noch nicht ſo ausgemacht geweſen, was man bei der Materie eigentlich zum Grunde legen ſollte. Wolf nahm Nominaldefinitionen gleichſam gratis an, und ſchob oder verſteckte, ohne es zu bemerken, alle Schwierigkeiten in dieſelben. 4. Wenn auch die Form ſchlechthin keine Materie beſtimmt, ſo beſtimmt ſie doch die Anordnung derſelben, und inſofern ſoll aus der Theorie die Form kenntlich gemacht werden können, was zum Anfange dient oder nicht. 5. Eben ſo kann auch dadurch beſtimmt werden, was zuſammengehört oder vertheilt werden muß u. ſ. w.

Bei dem Ueberdenken dieſer Umſtände und Verhältniſſe der Form und Materie bin ich auf folgende Sätze gefallen, die ich ſchlechthin nur anführen will.

1. Die Form gibt **Principia**, die Materie aber **Axiomata** und **Postulata**.

2. Die Form fordert, daß man bei einfachen Begriffen anfange, weil dieſe für ſich, und zwar weil ſie einfach ſind, keinen inneren Widerſpruch haben können oder für ſich davon frei und für ſich gedenkbar ſind.

3. **Axiomata** und **Postulata** kommen eigentlich nur bei ein-

fachen Begriffen vor. Denn zuſammengeſetzte Begriffe ſind a priori nicht für ſich gedenkbar. Die Möglichkeit der Zuſammenſetzung muß erſt aus den Grundſätzen und Postulatis folgen.

4. Entweder es iſt kein zuſammengeſetzter Begriff gedenkbar, oder die Möglichkeit der Zuſammenſetzung muß ſchon in den einfachen Begriffen gedenkbar ſein.

5. Die einfachen Begriffe ſind individuale Begriffe. Denn Genera und Species enthalten die Fundamenta divisionum et subdivisionum in ſich und ſind eben dadurch deſto zuſammengeſetzter, je abſtracter und allgemeiner ſie ſind. Der Begriff ens iſt unter allen der zuſammengeſetzteſte.

6. Nach der Leibnitz'ſchen Analyſe, die durchs Abſtrahiren und nach Aehnlichkeiten geht, kömmt man auf deſto zuſammengeſetztere Begriffe, je mehr man abſtrahirt, und mehrentheils auf nominale Verhältnißbegriffe, die mehr die Form, als die Materie angehen.

7. Hinwiederum, da die Form auf lauter Verhältnißbegriffe geht, ſo gibt ſie keine anderen, als einfache Verhältnißbegriffe an.

8. Demnach müſſen die eigentlichen objective einfachen Begriffe aus dem directen Anſchauen derſelben gefunden werden; das will ſagen: man muß auf gut anatomiſche Art die Begriffe ſämmtlich vornehmen, jeden durch die Muſterung gehen laſſen, um zu ſehen, ob ſich mit Weglaſſung aller Verhältniſſe in dem Begriffe ſelbſt mehrere andere finden, oder ob er durchaus einförmig iſt.

9. Einfache Begriffe ſind von einander, wie Raum und Zeit, das will ſagen, ganz verſchieden, leicht kenntlich, leicht benennbar, und ſo gut als unmöglich zu confundiren, wenn man von den Graden abſtrahirt, und nur auf das Quale ſieht; und inſofern glaube ich, daß in der Sprache kein einziger unbenennt geblieben.

Nach dieſen Sätzen trage ich kein Bedenken zu ſagen, daß Locke auf der wahren Spur geweſen, das Einfache in unſerer Erkenntniß aufzuſuchen. Man muß nur weglaſſen, was der Sprachgebrauch mit einmengt. So z. E. iſt in dem Begriffe Ausdehnung unſtreitig etwas individuelles Einfaches, welches ſich in keinem anderen Begriffe findet. Der Begriff Dauer, und eben ſo die Begriffe Exiſtenz, Bewegung, Einheit, Solidität u. ſ. w. haben etwas Einfaches, das denſelben eigen iſt und welches ſich von den vielen dabei mit vorkommenden Verhältnißbegriffen ſehr wohl abgeſondert gedenken läßt. Sie geben auch für ſich Axiomata und Postulata an, die zur wiſſenſchaftlichen Erkenntniß den Grund legen, und durchaus von gleicher Art ſind, wie die Euklid'ſchen.

Die andere Anmerkung, die ich zu machen Anlaß hatte, betrifft die Vergleichung der philoſophiſchen Erkenntniß mit der mathematiſchen. Ich ſah nämlich, daß, wo es den Mathematikern gelungen iſt, ein neues Feld zu eröffnen, das die Philoſophen bis dahin ganz angebaut zu haben glaubten, erſtere nicht nur Alles wieder umkehren mußten, ſondern es ſo aufs Einfache, und gleichſam aufs Einfältige brachten, daß das Philoſophiſche darüber ganz unnütz und gleichſam verächtlich wurde. Die einzige Bedingung: daß nur können Homogenea addirt werden, ſchließt bei dem Mathematiker alle philoſophiſchen Sätze aus, deren Prädicat ſich nicht gleichförmig über das ganze Subject verbreitet, und ſolche Sätze gibt es in der Weltweisheit noch gar zu viele. Man nennt eine Uhr golden, wenn kaum das Gefäße von Gold iſt. Euklid leitet ſeine Elemente weder aus der Definition des Raumes, noch aus der Definition der Geometrie her, ſondern er fängt bei Linien, Winkeln u. ſ. w., als dem Einfachen in den Dimenſionen des Raumes an. In der Mechanik macht man aus der Definition der Bewegung nicht viel Weſens, ſondern man ſchaut ſogleich, was dabei vorkömmt, nämlich ein Körper, Direction, Geſchwindigkeit, Zeit, Kraft und Raum, und dieſe Stücke vergleicht man unter ſich, um Grundſätze zu finden. Ich bin überhaupt auf den Satz geleitet worden, daß, ſo lange ein Philoſoph in denen Objecten, die ein Ausmeſſen zulaſſen, das Auseinanderleſen nicht ſo weit treibt, daß der Mathematiker dabei ſogleich Einheiten, Maaßſtäbe und Dimenſionen finden kann, dieſes ein ſicheres Anzeichen iſt, daß der Philoſoph noch Verwirrtes zurücklaſſe, oder daß in ſeinen Sätzen das Prädicat ſich nicht gleichförmig über das Subject verbreitet.

Ich erwarte mit Ungeduld, daß die beiden Anfangsgründe der natürlichen und praktiſchen Weltweisheit im Drucke erſcheinen, und bin ganz überzeugt, daß ſich eine ächte Methode am Beſten und Sicherſten durch Vorlegung wirklicher Beiſpiele anpreiſet, um ſo mehr, weil man ſie in Beiſpielen mit allen Individualien zeigen kann; da ſie hingegen, logiſch ausgedrückt, leicht zu abſtract bleiben würde. Sind aber einmal Beiſpiele da, ſo ſind logiſche Anmerkungen darüber ungemein brauchbar. Beiſpiele thun dabei eben den Dienſt, den die Figuren in der Geometrie thun, weil auch dieſe eigentliche Beiſpiele oder ſpeciale Fälle ſind.

Vierter Brief.

Kant an Lambert.

Königsberg, d. 2. Sept. 1770.

Ich bediene mich der Gelegenheit, die ſich darbietet, Ihnen meine Diſſertation durch den Reſpondenten bei derſelben, einen geſchickten jüdiſchen Studioſum, zu überſenden†), um zugleich eine mir unangenehme Mißdeutung meiner ſo lange Zeit verzögerten Antwort wo möglich zu vertilgen. Es war nichts Anderes, als die Wichtigkeit des Anſchlages, der mir aus dieſer Zuſchrift in die Augen leuchtete, welche den langen Aufſchub einer dem Antrage gemäßen Antwort veranlaßte. Da ich in derjenigen Wiſſenſchaft, worauf Sie damals ihre Aufmerkſamkeit richteten, lange Zeit gearbeitet hatte, um die Natur derſelben und wo möglich ihre unwandelbaren und evidenten Geſetze auszufinden, ſo konnte mir nichts erwünſchter ſein, als daß ein Mann von ſo entſchiedener

---

†) Die Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. S. Bd. III. No. IV. S. 123.

Scharfſinnigkeit und Allgemeinheit der Einſichten, deſſen Methode zu denken ich überdem öfters mit den meinigen eintreffend befunden hatte, ſeine Bemühung darbot, mit vereinigten Prüfungen und Nachforſchungen den Plan zu einem ſicheren Gebäude zu entwerfen. Ich konnte mich nicht entſchließen, etwas Minderes, als einen deutlichen Abriß von der Geſtalt, darin ich dieſe Wiſſenſchaft erblicke, und eine beſtimmte Idee der eigentlichen Methode in derſelben zu überſchicken. Die Ausführung dieſes Vorhabens flocht mich in Unterſuchungen ein, die mir ſelbſt neu waren, und bei meiner ermüdenden akademiſchen Arbeit einen Aufſchub nach dem anderen nothwendig machte.

Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir ſchmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht beſorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphyſiſcher Quäſtionen nach ganz ſicheren und leichten Kriterien geprüft, und, inwiefern ſie auflöslich ſind oder nicht, mit Gewißheit kann entſchieden werden.

Der Abriß dieſer ganzen Wiſſenſchaft, ſoferne er die Natur derſelben, die erſten Quellen aller ihrer Urtheile und die Methode enthält, nach welcher man leichtlich ſelbſt weiter gehen kann, könnte in einem ziemlich kurzen Raume, nämlich in einigen wenigen Briefen, Ihrer Beurtheilung vorgelegt werden; dieſes iſt es auch, wovon ich mir eine vorzügliche Wirkung verſpreche und wozu ich mir die Erlaubniß hiedurch ausbitte.

Allein da in einer Unternehmung von ſolcher Wichtigkeit einiger Aufwand der Zeit gar kein Verluſt iſt, wenn man dagegen etwas Vollendetes und Dauerhaftes liefern kann, ſo muß ich noch bitten, das ſchöne Vorhaben, dieſen Bemühungen beizutreten, für mich noch immer unverändert zu erhalten, und indeſſen der Ausführung deſſelben noch einige Zeit zu verwilligen. Ich habe mir vorgeſetzt, um mich von einer langen Unpäßlichkeit, die mich dieſen Sommer über mitgenommen hat, zu erholen und gleichwohl nicht ohne Beſchäftigung in den Nebenſtunden zu ſein, dieſen Winter meine Unterſuchungen über die reine moraliſche Weltweisheit, in der keine empiriſchen Principien anzutreffen ſind, und gleichſam die Metaphyſik der Sitten in Ordnung zu bringen und auszufertigen; ſie wird in vielen Stücken den wichtigſten Abſichten bei der veränderten Form der Metaphyſik den Weg bahnen, und ſcheint mir überdem bei den zur Zeit noch ſo ſchlecht entſchiedenen Principien der praktiſchen Wiſſenſchaften eben ſo nöthig zu ſein. Nach Vollendung dieſer Arbeit werde ich mich der Erlaubniß bedienen, die Sie mir ehedem gaben, meine Verſuche in der Metaphyſik, ſo weit ich mit denſelben gekommen bin, Ihnen vorzulegen, mit der feſten Verſicherung, keinen Satz gelten zu laſſen, der nicht in Ihrem Urtheil vollkommene Evidenz hat; denn wenn er dieſe Beiſtimmung ſich nicht erwerben kann, ſo iſt der Zweck verfehlt, dieſe Wiſſenſchaft außer allem Zweifel auf ganz unſtreitige Regeln zu gründen.

Für jetzt würde mir Ihr einſehendes Urtheil über einige Hauptpuncte meiner Diſſertation ſehr angenehm und auch unterweiſend ſein, weil ich ein paar Bogen noch dazuzuthun gedenke, um ſie auf künftige Meſſe auszugeben, darin ich die Fehler der Eilfertigkeit verbeſſern und meinen Sinn beſſer beſtimmen will. Die erſte und vierte Section können als unerheblich übergangen werden, aber in der zweiten, dritten und fünften, ob ich ſolche zwar wegen meiner Unpäßlichkeit gar nicht zu meiner Befriedigung ausgearbeitet habe, ſcheint mir eine Materie zu liegen, welche wohl einer ſorgfältigeren und weitläuftigeren Ausführung würdig wäre. Die allgemeinſten Sätze der Sinnlichkeit ſpielen fälſchlich in der Metaphyſik, wo es doch blos auf Begriffe und Grundſätze der reinen Vernunft ankömmt, eine große Rolle.

Es ſcheint eine ganz beſondere, obzwar blos negative Wiſſenſchaft (**Phaenomenologia generalis**) vor der Metaphyſik vorhergehen zu müſſen, darin den Principien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken beſtimmt werden, damit ſie nicht die Urtheile über Gegenſtände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher faſt immer geſchehen iſt. Denn Raum und Zeit und die Axiomen, alle Dinge unter den Verhältniſſen derſelben zu betrachten, ſind in Betracht der empiriſchen Erkenntniſſe und aller Gegenſtände der Sinne ſehr real und enthalten wirklich die Conditionen aller Erſcheinungen und empiriſcher Urtheile. Wenn aber etwas gar nicht als ein Gegenſtand der Sinne, ſondern durch einen allgemeinen und reinen Vernunftbegriff, als ein Ding oder eine Subſtanz überhaupt ꝛc. gedacht wird, ſo kommen ſehr falſche Poſitionen heraus, wenn man ſie den gedachten Grundbegriffen der Sinnlichkeit unterwerfen will. Mir ſcheint es auch, und vielleicht bin ich ſo glücklich, durch dieſen, obgleich noch ſehr mangelhaften Verſuch Ihre Beiſtimmung darin zu erwerben, daß ſich eine ſolche propädeutiſche Disciplin, welche die eigentliche Metaphyſik vor aller ſolcher Beimiſchung des Sinnlichen präſervirte, durch nicht eben große Bemühungen zu einer brauchbaren Ausführlichkeit und Evidenz leichtlich bringen ließe.

Fünfter Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, Anfang Dec. 1770.

Ihr Schreiben, mein Herr, nebſt ihrer Abhandlung von der ſinnlichen und Gedankenwelt gereichte mir zu nicht geringem Vergnügen, zumal da ich letztere als eine Probe anzuſehen habe, wie die Metaphyſik und ſodann auch die Moral verbeſſert werden könnte. Ich wünſche ſehr, daß die Ihnen aufgetragene Stelle Ihnen zu ferneren ſolchen Aufſätzen Anlaß geben möge, dafern Sie nicht den Entſchluß faſſen, ſie beſonders herauszugeben.

Sie erinnern mich an die bereits vor fünf Jahren gethane Aeußerung von vielleicht künftigen gemeinſchaftlichen Ausarbeitungen. Ich ſchrieb damals eben dieſes an Herrn Holland, und würde es nach und nach an einige andere Gelehrte geſchrieben haben, wenn nicht die Meßkatalogen gezeigt hätten, daß die ſchönen Wiſſenſchaften alles Uebrige verdrängen. Ich glaube indeſſen, daß ſie vorbeirauſchen und daß man auch wieder zu den gründlicheren Wiſſenſchaften zurückkehren wird. Es haben mir hier bereits Einige, die auf Univerſitäten nur Gedichte, Romane und Literaturſchriften durchlaſen, geſtanden, daß, als ſie Geſchäfte übernehmen mußten, ſie ſich in einem ganz neuen Lande befunden und gleichſam von Neuem ſtudiren mußten. Solche können nun ſehr guten Rath geben, was auf Univerſitäten zu thun iſt.

Mein Plan war inzwiſchen, theils ſelbſt kleine Abhandlungen in Vorrath zu ſchreiben, theils einige Gelehrte von ähnlicher Gedenkart dazu einzuladen, und dadurch gleichſam eine Privatgeſellſchaft zu errichten, wo Alles, was öffentliche gelehrte Geſellſchaften nur allzu leicht verdirbt, vermieden würde. Die eigentlichen Mitglieder wären eine kleine Zahl ausgeſuchter Philoſophen geweſen, die aber in der Phyſik und Mathematik zugleich hätten müſſen bewandert ſein, weil meines Erachtens ein purus putus Metaphysicus ſo beſchaffen iſt, als wenn es ihm an einem Sinne, wie dem Blinden am Sehen, fehlt. Dieſer Geſellſchaft Mitglieder hätten ſich ihre Schriften oder wenigſtens einen hinlänglichen Begriff davon mitgetheilt, um ſich allenfalls nachhelfen zu laſſen, wo mehr Augen mehr, als eines würden geſehen haben. Im Fall aber Jeder bei ſeiner Meinung würde geblieben ſein, ſo hätte auch mit behöriger Beſcheidenheit und mit dem Bewußtſein, daß man ſich doch irren könnte, Jeder ſeine Meinung können drucken laſſen. Die philoſophiſchen Abhandlungen, ſowie auch die von der Theorie der Sprachen und ſchönen Wiſſenſchaften würden die häufigſten geweſen ſein, phyſiſche und mathematiſche hätten allenfalls auch mitgenommen werden können, beſonders wenn ſie näher an das Philoſophiſche grenzen. Beſonders hätte der erſte Band vorzüglich ſein müſſen, und man hätte wegen zu erwartender Beiträge immer die Freiheit behalten, ſolche allenfalls zurücke zu ſenden, wenn die Mehrheit der Stimmen dawider geweſen wäre. Die Mitglieder hätten ſich in ſchwereren Materien ihre Meinungen fragweiſe oder auf ſolche Art mittheilen können, daß ſie zu Einwendungen und Gegenantworten freien Raum ließen.

Sie können mir, mein Herr, auch noch dermalen melden, wiefern Sie eine ſolche Geſellſchaft als etwas Mögliches anſehen, das allenfalls fortdauern könnte. Ich ſtelle mir dabei die Acta Eruditorum vor, wie ſie Anfangs ein Commercium epistolicum einiger der größten Gelehrten waren. Die Bremiſchen Beiträge, worin die dermaligen Originaldichter, Gellert, Rabener, Klopſtock ꝛc. ihre Verſuche bekannt machten und ſich gleichſam bildeten, können ein zweites Beiſpiel ſein. Das blos Philoſophiſche ſcheint mehrere Schwierigkeiten zu haben. Es würde aber freilich auf eine gute Wahl der Mitglieder ankommen. Die Schriften müßten von allem Häretiſchen und allzu Eigenſinnigen oder allzu Unerheblichen frei bleiben.

Inzwiſchen habe ich einige Abhandlungen, die ich zu einer ſolchen Sammlung hätte widmen können, theils in die Acta Eruditorum gegeben, theils hier bei der Akademie vorgeleſen, theils auch zu ſolchen Abhandlungen gehörige Gedanken bei anderen Veranlaſſungen bekannt gemacht.

Ich wende mich aber nun zu Ihrer vortrefflichen Abhandlung, da Sie beſonders darüber meine Gedanken zu wiſſen wünſchen. Wenn ich die Sache recht verſtanden habe, ſo liegen dabei einige Sätze zum Grunde, die ich ſo kurz, als möglich hier auszeichnen werde.

Der erſte Hauptſatz iſt: daß die menſchliche Erkenntniß, ſofern ſie theils Erkenntniß iſt, theils eine ihr eigene Form hat, ſich in der Alten Phaenomenon und Noumenon zerfälle und nach dieſer Eintheilung aus zwo ganz verſchiedenen, und ſo zu ſagen heterogenen Quellen entſpringe, ſo daß, was aus der einen Quelle kömmt, niemals aus der anderen hergeleitet werden kann. Die von den Sinnen herrührende Erkenntniß iſt und bleibt alſo ſinnlich, ſo wie die vom Verſtande herrührende demſelben eigen bleibt.

Bei dieſem Satze iſt es meines Erachtens vornehmlich um die Allgemeinheit zu thun, wiefern nämlich dieſe beiden Erkenntnißarten ſo durchaus ſeparirt ſind, daß ſie nirgends zuſammentreffen. Soll dieſes a priori bewieſen werden, ſo muß es aus der Natur der Sinnen und des Verſtandes geſchehen. Dafern wir aber dieſe a posteriori erſt müſſen kennen lernen, ſo wird die Sache auf die Claſſification und Vorzählung der Objecte ankommen.

Dieſes ſcheint auch der Weg zu ſein, den Sie in dem dritten Abſchnitte angenommen. In dieſer Abſicht ſcheint es mir ganz richtig zu ſein, daß, was an Zeit und Ort gebunden iſt, Wahrheiten von ganz anderer Art darbietet, als diejenigen ſind, die als ewig und unveränderlich angeſehen werden müſſen. Dieſes merkte ich Alethiol. §. 81. 87 blos an. Denn der Grund, warum Wahrheiten ſo und nicht anders an Zeit und Ort gebunden ſind, iſt nicht ſo leicht herauszubringen, ſo wichtig er auch an ſich ſein mag.

Uebrigens war daſelbſt nur von exiſtirenden Dingen die Rede. Es ſind aber die geometriſchen und chronometriſchen Wahrheiten nicht zufällig, ſondern ganz weſentlich an Zeit und Raum gebunden, und ſofern die Begriffe von Zeit und Raum ewig ſind, gehören die geometriſchen und chronometriſchen Wahrheiten mit unter die ewigen unveränderlichen Wahrheiten.

Nun fragen Sie, mein Herr, ob dieſe Wahrheiten ſinnlich ſind? Ich kann es ganz wohl zugeben. Es ſcheint, daß die Schwierigkeit, ſo in den Begriffen von Zeit und Ort liegt, ohne Rückſicht auf dieſe Frage vorgetragen werden könne. Die vier erſten Sätze §. 14 ſcheinen mir ganz richtig, und beſonders iſt es ſehr gut, daß Sie im vierten auf den wahren Begriff der Continuität dringen, der in der Metaphyſik ſo viel, als ganz verloren gegangen zu ſein ſchien; weil man ihn bei einem Complexus Entium simplicium durchaus anbringen wollte und ihn daher verändern mußte. Die Schwierigkeit liegt nun eigentlich in dem fünften Satze. Sie geben zwar den Satz: Tempus est subiectiva conditio etc. nicht als eine Definition an. Er ſoll aber doch etwas der Zeit Eigenes und Weſentliches anzeigen. Die Zeit iſt unſtreitig eine Conditio sine qua non, und ſo gehört ſie mit zu der Vorſtellung ſinnlicher und jeder Dinge, die an Zeit und Ort gebunden ſind. Sie iſt auch beſonders den Menſchen zu dieſer Vorſtellung nöthig. Sie iſt auch ein Intuitus purus, keine Subſtanz, kein bloſes Verhältniß. Sie differirt von der Dauer, wie der Ort von dem Raume. Sie iſt eine beſondere Beſtimmung der Dauer. Sie iſt auch kein Accidens, das mit der Subſtanz wegfällt ꝛc. Dieſe Sätze mögen alle angehen. Sie führen auf keine Definition, und die beſte Definition wird wohl immer die ſein, daß Zeit Zeit iſt, dafern man ſie nicht, und zwar auf eine ſehr mißliche Art, durch ihre Verhältniſſe zu den Dingen, die in der Zeit ſind, definiren, und damit einen logiſchen Zirkel mit unterlaufen laſſen will. Die Zeit iſt ein beſtimmterer Begriff, als die Dauer, und daher gibt ſie auch mehr verneinende Sätze. Z. E. was in der Zeit iſt, dauert. Aber nicht umgekehrt, ſofern man zum in der Zeit Sein einen Anfang und Ende fordert. Die Ewigkeit iſt nicht in der Zeit, weil ihre Dauer abſolut iſt. Eine Subſtanz, die eine abſolute Dauer hat, iſt ebenfalls nicht in der Zeit. Alles, was exiſtirt, dauert, aber nicht Alles iſt in der Zeit ꝛc. Bei einem ſo klaren Begriff, wie die Zeit iſt, fehlt es an Sätzen nicht. Es ſcheint nur daran zu liegen, daß man Zeit und Dauer nicht definiren, ſondern ſchlechthin nur denken muß. Alle Veränderungen ſind an die Zeit gebunden und laſſen ſich ohne Zeit nicht gedenken. Sind die Veränderungen real, ſo iſt die Zeit real, was ſie auch immer ſein mag. Iſt die Zeit nicht real, ſo iſt auch keine Veränderung real. Es däucht mich aber doch, daß auch ſelbſt ein Idealiſt wenigſtens in ſeinen Vorſtellungen Veränderungen, ein Anfangen und Aufhören derſelben zugeben muß, das wirklich vergeht und exiſtirt. Und damit kann die Zeit nicht als etwas nicht Reales angeſehen werden. Sie iſt keine Subſtanz ꝛc., aber eine endliche Beſtimmung der Dauer, und mit der Dauer hat ſie etwas Reales, worin dieſes auch immer beſtehen mag. Kann es mit keinem von anderen Dingen hergenommenen Namen ohne Gefahr von Mißverſtand benennt werden, ſo muß es entweder ein neugemachtes Primitivum zum Namen bekommen oder unbenennt bleiben. Das Reale der Zeit und des Raums ſcheint ſo was Einfaches und in Abſicht auf alles Uebrige Heterogenes zu haben, daß man es nur denken, aber nicht definiren kann. Die Dauer ſcheint von der Exiſtenz unzertrennlich zu ſein. Was exiſtirt, dauert entweder abſolut oder eine Zeit lang, und hinwiederum was dauert, muß, ſolange es dauert, nothwendig vorhanden ſein. Exiſtirende Dinge von nicht abſoluter Dauer ſind nach der Zeit geordnet, ſofern ſie anfangen, fortdauern, ſich ändern, aufhören ꝛc. Da ich den Veränderungen die Realität nicht abſprechen kann, bevor ich nicht eines Anderen belehrt werde, ſo kann ich noch dermalen auch nicht ſagen, daß die Zeit und ſo auch der Raum nur ein Hülfsmittel zum Behuf der menſchlichen Vorſtellungen ſei. Was übrigens die in Anſehung der Zeit in den Sprachen üblichen Redensarten betrifft, ſo iſt es immer gut, die Vieldeutigkeiten anzumerken, die das Wort Zeit darin hat. Z. E.

Eine lange Zeit iſt intervallum temporis vel duorum momentorum und bedeutet eine beſtimmte Dauer.

Um dieſe Zeit, zu dieſer Zeit ꝛc. iſt entweder ein beſtimmter Augenblick, wie in der Aſtronomie tempus immersionis, emersionis etc., oder eine dem Augenblicke vor- oder nachgehende kleinere oder größere etwas unbeſtimmte Dauer oder Zeitpunct ꝛc.

Sie werden leicht vermuthen, wie ich nun in Anſehung des Orts und des Raums denke. Ich ſetze die Analogie:

Zeit: Dauer = Ort: Raum,

die Vieldeutigkeit der Wörter bei Seite geſetzt, nach aller Schärfe, und ändere ſie nur darin, daß der Raum drei, die Dauer eine Dimenſion, und überdies jeder dieſer Begriffe etwas Eigenes hat. Der Raum hat, wie die Dauer, etwas Abſolutes und auch endliche Beſtimmungen. Der Raum hat, wie die Dauer, eine ihm eigene Realität, die durch von anderen Dingen hergenommene Wörter ohne Gefahr des Mißverſtandes nicht anzugeben, noch zu definiren iſt. Sie iſt etwas Einfaches und muß gedacht werden. Die ganze Gedankenwelt gehört nicht zum Raum, ſie hat aber ein Simulachrum des Raumes, welches ſich vom phyſiſchen Raume leicht unterſcheidet, vielleicht noch eine nähere, als nur eine metaphoriſche Aehnlichkeit mit derſelben hat.

Die theologiſchen Schwierigkeiten, die beſonders ſeit *Leibnitz's* und *Clarke's* Zeiten die Lehre vom Raum mit Dornen angefüllt haben, haben mich bisher in Anſehung dieſer Sache noch nicht irre gemacht. Der ganze Erfolg bei mir iſt, daß ich Verſchiedenes lieber unbeſtimmt laſſe, was nicht klar gemacht werden kann. Uebrigens wollte ich in der Ontologie nicht nach den folgenden Theilen der Metaphyſik hinſchielen. Ich laſſe es ganz wohl geſchehen, wenn man Zeit und Raum als bloſe Bilder und Erſcheinungen anſieht. Denn außer, daß beſtändiger Schein für uns Wahrheit iſt, wobei das zum Grunde Liegende entweder gar nie oder nur künftig entdeckt wird, ſo iſt es in der Ontologie nützlich, auch die vom Schein geborgten Begriffe vorzunehmen, *weil ihre Theorie zuletzt doch wieder bei den Phänomenis angewandt werden* muß. Denn ſo fängt auch der Aſtronom beim Phaenomeno an, leitet die Theorie des Weltbaues daraus her und wendet ſie in ſeinen Ephemeriden wieder auf die Phaenomena und deren Vorherverkündigung an. In der Metaphyſik, wo die Schwierigkeit vom Schein ſo viel Weſens macht, wird die Methode des Aſtronomen wohl die ſicherſte ſein. Der Metaphyſiker kann Alles als Schein annehmen, den leeren vom reellen abſondern, aus dem reellen auf das Wahre ſchließen. Und fährt er damit gut, ſo wird er wegen der Principien wenige Widerſprüche und überhaupt Beifall finden. Nur ſcheint es, daß hiezu Zeit und Geduld nöthig ſei.

In Anſehung des fünften Abſchnittes werde ich dermalen kurz ſein. Ich ſehe es als etwas ſehr Wichtiges an, wenn Sie, mein Herr, Mittel finden können, in den an Zeit und Ort gebundenen Wahrheiten tiefer auf ihren Grund und Urſprung zu ſehen. Soſern aber dieſer Abſchnitt auf die Methode geht, ſofern habe ich das vorhin von der Zeit Geſagte auch hier zu ſagen. Denn ſind die *Veränderungen*, und damit auch die *Zeit* und *Dauer etwas Reelles*, ſo ſcheint zu folgen, daß die im fünften Abſchnitt vorgeſchlagene Abſonderung, andere und theils näher beſtimmte Abſichten haben müſſe, und dieſem gemäß dürfte ſodann auch die Claſſification anders zu treffen ſein. Dieſes gedenke ich bei dem §. 25. 26. In Anſehung des §. 27 iſt das Quicquid est, est alicubi et aliquando, theils irrig, theils vieldeutig, wenn es ſoviel ſagen will, als in tempore et in loco. Was absolute dauert, iſt nicht in tempore, und die Gedankenwelt iſt nur in loco des vorhin erwähnten Simulachri des Raums oder in loco des Gedankenraums.

Was Sie §. 28, ſowie in der Anmerkung S. 2. 3 †) vom mathematiſchen Unendlichen ſagen, daß es in der Metaphyſik durch Definitionen verdorben und ein anderes dafür eingeführt worden, hat meinen völligen Beifall. In Anſehung des §. 28 erwähnten Simul esse et non esse, denke ich, daß auch in der Gedankenwelt ein Simulachrum temporis vorkomme und das Simul daher entlehnt ſei, wenn es bei Beweiſen abſoluter Wahrheiten vorkommt, die nicht an Zeit und Ort gebunden ſind. Ich dächte, das Simulachrum spatii et temporis in der Gedankenwelt könnte bei Ihrer vorhabenden Theorie ganz wohl mit in Betrachtung kommen. Es iſt eine Nachbildung des wirklichen Raumes und der wirklichen Zeit, und läßt ſich davon ganz gut unterſcheiden. Wir haben an der ſymboliſchen Kenntniß noch ein Mittelding zwiſchen dem Empfinden und wirklich reinen Denken. Wenn wir bei Bezeichnung des Einfachen und der Zuſammenſetzungsart richtig verfahren, ſo erhalten wir dadurch ſichere Regeln, Zeichen von ſo ſehr zuſammengeſetzten Dingen herauszubringen, daß wir ſie nicht mehr überdenken können, und doch verſichert ſind, daß die Bezeichnung Wahrheit vorſtellt. Noch hat ſich Niemand alle Glieder einer unendlichen Reihe zugleich deutlich vorgeſtellt, und Niemand wird es künftig thun. Daß wir aber mit ſolchen Reihen rechnen, die Summe davon angeben können rc., das geſchieht vermöge der Geſetze der ſymboliſchen Erkenntniß. Wir reichen damit weit über die Grenzen unſeres wirklichen Denkens hinaus. Das Zeichen $\sqrt{-1}$ ſtellt ein nicht gedenkbares Unding vor, und doch kann es, Lehrſätze zu finden, ſehr gut gebraucht werden. Was man gewöhnlich als Proben des reinen Verſtandes anſieht, wird meiſtens nur als Proben der ſymboliſchen Erkenntniß anzuſehen ſein. Dieſes ſagte ich §. 122. Phaenomenol. bei Anlaß der Frage §. 119 und habe nichts dawider, daß Sie §. 10 die Anmerkung ganz allgemein machen.

---

†) Siehe Bd. III, S. [illegible], Anm. **.

Jedoch ich werde hier abbrechen und das Geſagte Ihrem beliebigen Gebrauche überlaſſen. Ich bitte indeſſen, die in dieſem Schreiben unterſtrichenen Sätze genau zu prüfen, und wenn Sie dazu Zeit nehmen wollen, mir Ihr Urtheil zu melden. Bisher habe ich der Zeit und dem Raume noch nie alle Realität abſprechen, noch ſie zu bloſen Bildern und Schein machen können. Ich denke, daß jede Veränderungen auch bloſer Schein ſein müßten. Dieſes wäre einem meiner Hauptgrundſätze (§. 54. Phaenom.) zuwider. Sind alſo Veränderungen real, ſo eigne ich auch der Zeit eine Realität zu. Veränderungen folgen auf einander, fangen an, fahren fort, hören auf ꝛc., lauter von der Zeit hergenommene Ausdrücke. Können Sie, mein Herr, mich hierin eines Anderen belehren, ſo glaube ich nicht viel zu verlieren. Zeit und Raum werden reeller Schein ſein, wobei etwas zum Grunde liegt, das ſich ſo genau und beſtändig nach dem Schein richtet, als genau und beſtändig die geometriſchen Wahrheiten immer ſein mögen. Die Sprache des Scheins wird alſo eben ſo genau ſtatt der unbekannten wahren Sprache dienen. Ich muß aber doch ſagen, daß ein ſo ſchlechthin nie trügender Schein wohl mehr, als nur Schein ſein dürfte.

N. S. Ich vermuthe, daß wohl auch Haude- und Spenerſche Zeitungen nach Königsberg kommen werden. Ich werde demnach hier nur noch kurz berühren, daß ich in Nr. 116 vom 27. Sept. a. c. dem Publico zu ſagen veranlaßt worden bin, wie ſich bereits Jemand gefunden, der die in meinen Zuſätzen zu den logarithmiſchen und trigonometriſchen Tabellen befindliche Tafel der Theiler der Zahlen bis auf 204,000 und allenfalls noch weiter ausdehnen wird, und daß ein Anderer die hyperboliſchen Logarithmen bis auf viele Decimalſtellen zu berechnen vorgenommen. Dieſes notificirte ich, damit dieſe Arbeit etwan nicht doppelt, ſondern die Berechnung anderer, noch ganz rückſtändiger Tabellen vorgenommen werden. Es gibt hin und wieder Liebhaber der Mathematik, die gerne rechnen. Und ich habe Urſache zu hoffen, daß die Einladung, die auch in der allgem. Deutſchen Bibliothek, in den Göttingiſchen Anzeigen und in den Leipziger gel. Zeitungen ſtehen wird, nicht ohne Frucht ſein werde. Sollten Sie, mein Herr, in dortigen Gegenden Jemand finden, der zu ſolchen Berechnungen Luſt hätte, ſo würde es mir ſehr angenehm ſein. Ein Verleger bezahlt zwar die Zeit und Mühe nicht nach Verdienſt, und ich werde für den Bogen ſchwerlich mehr, als einen Ducaten herausbringen. Was aber auch immer erfolgt, davon verlange ich nichts, ſondern Jeder wird ſeinen Antheil allenfalls vom Verleger ſelbſt beziehen können. Wer ſich übrigens zu Berechnung der noch rückſtändigen Tabellen zuerſt angibt, wird, wie billig, wenn er Proben ſeiner Fähigkeit vorzeigt, die Auswahl haben. Und ſo habe ich bereits Jemand, der ſich unter der Hand angeboten und entweder ſelbſt rechnen oder rechnen laſſen wird, die Wahl gelaſſen. Vielleicht ſteigt die Tafel der Theiler der Zahlen bis 1,000,000 und dürfte allein zween Octavbände ausmachen.

Hochedelgebohrner Herr

Dero geehrtes vom 27sten Sept: ist mit zugesandtem ersten Stücke des zwanzigsten Bandes von Dero Bibliothek, den 17ten Octobr richtig zu Handen gekommen. Ich nehme die Ehre, welche Sie [illegible] mir durch die Vorsetzung meines Bildnisses vor Dero geschätzten Journal erzeigen, mit dem ergebensten Danke auf, ob ich gleich, der ich alle Zudringlichkeit zum öffentlichen Ruhme, welcher nicht eine natürliche Folge von dem Maaße des Verdienstes ist, vermeide, diese Ehre gefälliger Weise, wenn es auf mich angekommen wäre, verbeten haben würde. Der Kupfer ist allem Vermuthen nach von einer Copey meines Portraits, welches Hr. Becker nach Berlin [illegible], gemacht und dieser wenig getroffen, [illegible] gestochen worden. Es ist damit wie seiner Copey von meiner Silhouette gegangen, in welcher er zwar, da ihm die Natur [illegible] selbst [illegible] mit Geschicklichkeit [illegible], aber [illegible] gefehlt hat [illegible] angedeutet, daß dem Kupferstiche im [illegible] Stück der Bibliothek, [illegible] hat [illegible] gegenwärtige Arbeit und [illegible] in einem [illegible] Umfange und, wie ich hoffe, mit [illegible] in Büchern [illegible] Dero [illegible] abgegeben werden. Ich bin mit aller Hochachtung

Ew. Hochedelgeb.

ganz ergebenster Diener
I Kant

Königsberg
d. 25ten Oct.
1773

4.

An den Buchhändler Friedr. Nicolai in Berlin.

Hochedelgeborner Herr,

Dero Geehrtes vom 27ſten September iſt mir, zuſammt dem erſten Stücke des zwanzigſten Bandes von Dero Bibliothek den 17ten October richtig zu Handen gekommen. Ich nehme die Ehre, welche Ew. Hochedelgeboren mir durch die Vorſetzung meines Bildniſſes vor Dero gelehrtes Journal erzeigen, mit dem ergebenſten Danke auf, ob ich gleich, der ich alle Zudringlichkeit zum öffentlichen Rufe, welcher nicht eine natürliche Folge von dem Maaße des Verdienſtes iſt, vermeide, dieſe Dero gefällige Wahl, wenn es auf mich angekommen wäre, verbeten haben würde. Das Bildniß iſt allem Vermuthen nach von einer Copey meines Portraits, welche Herr Herz nach Berlin nahm, gemacht und daher wenig getroffen, obzwar ſehr wohl geſtochen worden. Es iſt mir hiemit, wie mit ſeiner Copey von meiner Diſſertation gegangen, in welcher er zwar, da ihm die Materie derſelben ſelbſt neu war, ſehr viel Geſchicklichkeit gewieſen, aber ſo wenig Glück gehabt hat, den Sinn derſelben auszudrücken, daß deren Beurtheilung, in demſelben Stück der Bibliothek, ſie nothwendig ſehr unwichtig hat finden müſſen. Doch meine gegenwärtige Arbeit wird ſie in einem erweiterten Umfange, und, wie ich hoffe, mit beſſerem Erfolg in Kurzem mehr ins Licht ſtellen. Dero eingeſchloſſene Briefe ſind richtig abgegeben worden. Ich bin mit aller Hochachtung

Königsberg, den 25. October
1778.

Ew. Hochedelgeboren

ganz ergebenſter Diener
J. Kant.

5.

An den Königlichen Hofprediger Wilhelm Crichton in Königsberg.

Von Ew. Hochehrwürden darf ich mir ohne Bedenken an der Erhaltung und Beförderung einer für das Weltbeſte gemachten Anſtalt den größten und mitwirkenden Antheil verſprechen, ſobald Sie ſich von deren Nützlichkeit überzeugt haben. Das von Baſedow angefangene Inſtitut, welches jetzt unter der völligen Direction des Hrn. Wolke ſteht, hat unter dieſem unermüdeten und für die Reform des Educationsweſens geſchaffenen Manne eine neue Geſtalt gewonnen, wie die neuen vom Philanthropin herausgegebenen Nachrichten, die ich zuzuſchicken die Ehre haben werde, ungezweifelt zu erkennen geben. Nach dem Abgange einiger, ſonſt wohlgeſinnter, übrigens aber etwas ſchwärmender Köpfe, ſind alle Stellen mit ausgeſuchten Schulmännern beſetzt, und die neuen, jetzt mehr geläuterten Ideen mit dem, was die alte Erziehungsart Nützliches hatte, in feſte Verbindung gebracht. Die Welt fühlt jetziger Zeit die Nothwendigkeit der verbeſſerten Erziehung lebhaft; aber verſchiedene deshalb gemachte Verſuche wollten nicht gelingen. Die des F. von Salis und die Bahrdt'ſche haben aufgehört. Und nun ſteht allein das Deſſau'ſche Inſtitut; ſicherlich blos deswegen, weil es den, durch keine Hinderniſſe abzuſchreckenden, beſcheidenen und unbeſchreiblich thätigen Wolke an ſeiner Spitze hat, der überdem die ſeltene Gemüthsart hat, ſeinem Plane ohne Eigenſinn treu zu bleiben, und unter deſſen Aufſicht dieſe Anſtalt mit der Zeit die

Stammmutter aller guten Schulen in der Welt werden muß, wenn man ihr nur im Anfange von außen Beiſtand und Aufmunterung leiſten will.

Aus der Einlage werden Ew. Hochehrwürden erſehen: daß, nachdem mir die letzten Stücke der pädagogiſchen Unterhandlung zum Vertheilen überſchickt worden, von mir erwartet wird, das Publicum aufs Neue, ſowohl zur Fortſetzung der Pränumeration, als überhaupt zum Wohlwollen und Wohlthun gegen das Inſtitut aufzumuntern. Ich bin auch dazu von Herzen bereit und willig; allein ich ſinde doch, daß der Einfluß weit größer ſein würde, wenn Ew. Hochehrwürden ſich dieſer Sache vorzüglich anzunehmen beliebten und Ihren Namen und Feder zum Beſten derſelben verwenden wollten. Wenn Sie es erlauben, daß ich dieſe Hoffnung dem Inſtitute geben darf, ſo wird gewiß die größeſte Dankſagung und freudige Annahme eines demſelben ſo günſtigen Anerbietens darauf erfolgen. Ich würde alsdenn die Ehre haben, Ihnen, zu welcher Zeit es gefällig, aufzuwarten, und die Liſte der bisherigen Pränumeranten einzuhändigen, auch, wenn es ſonſt eine Bemühung gäbe, (deren es überhaupt bei dieſem Geſchäfte nur wenige geben kann,) daran aber Ew. Hochehrwürden durch andere nothwendigere verhindert würden, ſo würde ich ſolche gerne übernehmen.

Da ich nicht zweiſle, daß Ew. Hochehrwürden in Anſehung deſſen, was vordem an dieſem Inſtitute nicht völlig Ihren Beifall erwarb, durch die neue und ſchön befeſtigte Anordnung deſſelben werden befriedigt werden, und ich unter ſolchen Umſtänden Ihres theilnehmenden Eifers an einer ſo ausgebreitet nützlichen Anſtalt gewiß bin, ſo beſorge ich nicht, daß dieſe meine Zumuthung von Denſelben werde übel aufgenommen werden, der ich übrigens mit der größeſten Hochachtung bin

Königsberg,
den 29. Juli 1778.

Ew. Hochehrwürden
gehorſamſter Diener
I. Kant.

6.

Briefe an Christian Gottfried Schütz.

1785—1797.

Erſter Brief.

Königsberg, 13. Sept. 1785.

Die lebhafte Theilnahme an meinen geringen literariſchen Bemühungen, davon Sie in der allgemeinen Literatur-Zeitung ſo einleuchtende Proben gegeben, imgleichen die richtige Darſtellung derſelben, vornehmlich Ihre für mich ſelbſt belehrende treffliche Tafel der Elemente unſerer Begriffe, bewegen mich zum größten Danke und verbinden mich zugleich, in der Ausführung meines Planes, den Sie angekündigt haben, die Erwartung des Publici, welche Sie rege machten, nicht zu täuſchen, worauf Sie denn auch, wie ich demüthigſt hoffe, ſich verlaſſen können.

Ich bin aber eine Recenſion ſchuldig, dazu ich mich anheiſchig machte. Theuerſter Freund! Sie werden mich entſchuldigen, daß ich daran durch eine Arbeit, zu der ich mich, theils durch den Zuſammenhang meines ganzen Entwurfs, theils durch die Stimmung meiner Gedanken berufen fühlte, gehindert worden. Ehe ich an die verſprochene Metaphyſik der Natur gehe, mußte ich vorher dasjenige, was zwar eine bloſe Anwendung derſelben iſt, aber doch einen empiriſchen Begriff vorausſetzt, nämlich die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Körperlehre, ſo wie, in einem Anhange, die der Seelenlehre abmachen; weil jene Metaphyſik, wenn ſie ganz gleichartig ſein ſoll, rein ſein muß, und dann auch, damit ich etwas zur Hand hätte, worauf, als Beiſpiele in concreto, ich mich dort beziehen, und ſo den Vortrag faßlich machen könnte, ohne doch das Syſtem dadurch anzuſchwellen, daß ich dieſe mit in daſſelbe zöge. Dieſe habe ich nun unter dem Titel: **metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft**, in dieſem Sommer fertig gemacht und glaube, daß ſie ſelbſt dem Mathematiker nicht unwillkommen ſein werde. Sie würden dieſe Michaelsmeſſe herausgekommen ſein, hätte ich nicht einen Schaden an der rechten Hand bekommen, der mich gegen das Ende am Schreiben hinderte. Das Manuſcript muß alſo ſchon bis Oſtern liegen bleiben.

Jetzt gehe ich ungeſäumt zur völligen Ausarbeitung der Metaphyſik der Sitten. Entſchuldigen Sie mich ferner, wenn ich nichts zur allgemeinen Literatur-Zeitung innerhalb einer geraumen Zeit liefern kann. Ich bin ſchon ſo ziemlich alt, und habe nicht mehr die Leichtigkeit, mich zu Arbeiten von verſchiedener Art ſo geſchwind umzuſtimmen, wie ehedem. Ich muß meine Gedanken ununterbrochen zuſammenhalten, wenn ich den Faden, der das ganze Syſtem verknüpft, nicht verlieren ſoll. Doch würde ich allenfalls den zweiten Theil von **Herder's Ideen** zur Recenſion übernehmen.

Die Betrachtungen über das Fundament der Kräfte &c. habe ich noch nicht recenſirt gefunden. Der Verfaſſer derſelben, ein Herr Geheimer Rath von **Elditten** auf Wikkerau in Preußen, hat mich gebeten, Sie um dieſe Gunſt zu erſuchen, und wenn die Recenſion einigermaßen gut für ihn ausfallen kann, ſo haben Sie Freiheit, auch ſeinen Namen zu nennen.

Ich muß abbrechen und empfehle mich Ihrer zu allem Guten mitwirkenden Freundſchaft und Gewogenheit als Ihr &c.

Zweiter Brief.

Königsberg, 25. Januar 1787.

Ein Exemplar von der zweiten Auflage meiner Kritik wird Ihnen, verehrungswürdiger Freund, Herr Grunert aus Halle hoffentlich überſchickt haben; wo nicht, ſo wird es auf inliegendes Schreiben an ihn geſchehen, welches ergebenſt bitte, auf die Poſt zu geben.

Wenn Sie eine Recenſion dieſer zweiten Auflage zu veranſtalten nöthig finden, ſo bitte ich gar ſehr, einen mir unangenehmen Fehler der Abſchrift darin bemerken zu laſſen, ungefähr auf folgende Art:

„In der Vorrede S. XI, Z. 3 von unten iſt ein Schreibfehler anzutreffen, da gleichſeitiger Triangel ſtatt gleichſchenklichter (*Euclid.* Elem. Lib. I. Prop. 5.) geſetzt worden.“ †)

Denn obzwar aus der Anführung des Diog. Laert., daß das letztere gemeint werde, leicht zu erſehen iſt, ſo hat doch nicht jeder Leſer den Diogenes bei der Hand.

Mein Verleger hat die Ueberſetzung der zweiten Edition meiner Kritik ins Lateiniſche bei Hrn. Prof. Born in Leipzig beſtellt. Sie waren ſo gütig, ſich dazu zu offeriren, die von ihm verfertigte Ueberſetzung, wenn ſie Ihnen heftweiſe zugeſchickt würde, durchzuſehen, um den Styl, der vielleicht zu ſehr auf die Eleganz angelegt ſein möchte, mehr der ſcholaſtiſchen, wenngleich nicht ſo altlateiniſchen Richtigkeit und Beſtimmtheit anzupaſſen. Wenn Sie noch dieſelbe gütige Abſicht hegen, ſo bitte, mich wiſſen zu laſſen, was mein Verleger Ihnen für dieſe Bemühung ſchuldig ſei; meinerſeits werde Ihnen dafür die größte Verbindlichkeit haben. Hrn. Prof. Born ſuche ich in beiliegendem Schreiben zu eben dieſer Abſicht zu disponiren.

---

†) Vgl. Bd. II, S. 15, Z. 3 v. o. Da die falſche Lesart: gleichſeitiges für: gleichſchenklichtes in allen Ausgaben der Kritik der r. V. von der 2—7. ſteht, ſo wird der Leſer entſchuldigen, daß mir dieſe authentiſche Verbeſſerung derſelben bei der Herausgabe des zweiten Bandes entgangen war.

Ich habe meine Kritik der praktiſchen Vernunft ſo weit fertig, daß ich ſie denke, künftige Woche nach Halle zum Druck zu ſchicken. Dieſe wird beſſer, als alle Controverſen mit Feder und Abel, (deren der Erſte gar keine Erkenntniß a priori, der Andere eine, die zwiſchen der empiriſchen und einer a priori das Mittel halten ſoll, behauptet,) die Ergänzung deſſen, was ich der ſpeculativen Vernunft abſprach, durch reine praktiſche, und die Möglichkeit derſelben beweiſen und faßlich machen, welches doch der eigentliche Stein des Anſtoßes iſt, der jene Männer nöthigt, lieber die unthunlichſten, ja gar ungereimte Wege einzuſchlagen, um das ſpeculative Vermögen bis aufs Ueberſinnliche ausdehnen zu können, ehe ſie ſich jener ihnen ganz troſtlos ſcheinenden Sentenz der Kritik unterwürfen.

Herder's Ideen, dritten Theil, zu recenſiren, wird nun wohl ein Anderer übernehmen, und ſich, daß er ein Anderer ſei, erklären müſſen; denn mir gebricht die Zeit dazu, weil ich alsbald zur Grundlage der Kritik des Geſchmackes gehen muß. Ich bin mit unwandelbarer Hochachtung und Ergebenheit ꝛc.

Dritter Brief.

Königsberg, 10. Juli 1797.

Unaufgefordert von Ihnen, würdiger Mann, doch veranlaßt durch Ihren an unſeren gemeinſchaftlichen, vortrefflichen Freund, den Herrn Hofprediger Schultz, abgelaſſenen Brief, ergreife ich dieſe Gelegenheit, Ihnen meine Freude über Ihren beſſeren Geſundheitszuſtand, als ihn das Gerücht ſeit geraumer Zeit verbreitet hatte, bezeugen zu können. Ein ſo gemeinnützig thätiger Mann muß froh und lange leben!

Der Anſtoß, den Sie im gedachten Briefe an meinem neuerdings aufgeſtellten Begriffe des „auf dingliche Art perſönlichen Rechts" nehmen, befremdet mich nicht, weil die Rechtslehre der reinen Vernunft, noch mehr, wie andere Lehren der Philoſophie, das: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda, ſich zur Maxime macht. Eher mochte es Ihr Verdacht thun, daß ich, durch Wortkünſtelei mich ſelbſt täuſchend, vermittelſt erſchlichener Principien das, wovon noch die Frage war: ob es thunlich ſei, für erlaubt angenommen habe. Allein man kann im Grunde Niemandem es verdenken, daß er, bei einer Neuerung in Lehren, deren Gebäude er nicht umſtändlich erörtert, ſondern blos auf ſie hinweiſet, in ſeinen Deutungen den Sinn des Lehrers verfehlt, und da Irrthümer ſieht, wo er allenfalls nur über den Mangel der Klarheit Beſchwerde führen ſollte.

Ich will hier nur die Einwürfe berühren, die Ihr Brief enthält, und behalte mir vor, dieſes Thema mit ſeinen Gründen und Folgen an einem anderen Orte ausführlicher vorzutragen.

1. „Sie können ſich nicht überzeugen, daß der Mann das Weib zur Sache macht, ſofern er ihr ehelich beiwohnt et vice versa. Ihnen ſcheint es nichts weiter, als ein mutuum adjutorium zu ſein." — — Freilich, wenn die Beiwohnung ſchon als ehelich, d. i. als geſetzlich, obzwar nur nach dem Rechte der Natur, angenommen wird; ſo liegt die Befugniß dazu ſchon im Begriffe. Aber hier iſt eben die Frage: ob eine eheliche Beiwohnung, und wodurch ſie möglich ſei; alſo muß hier blos von der fleiſchlichen Beiwohnung (Vermiſchung) und der Bedingung ihres Befugniſſes geredet werden. Denn das mutuum adjutorium iſt blos die rechtlich nothwendige Folge aus der Ehe, deren Möglichkeit und Bedingung allererſt erforſcht werden ſoll.

2. Sagen Sie: „Kant's Theorie ſcheint blos auf einer fallacia des Wortes Genuß zu beruhen. Freilich im eigentlichen Genuß eines Menſchen, wie das Menſchenfreſſen, würde es ihn zur Sache machen; allein die Eheleute werden doch durch den Beiſchlaf keine res fungibiles." — — Es würde ſehr ſchwach von mir geweſen ſein, mich durch das Wort Genuß hinhalten zu laſſen. Es mag immer wegfallen, und dafür der Gebrauch einer unmittelbar (d. i. durch den Sinn, der hier aber ein von allem

anderen ſpecifiſch verſchiedener Sinn iſt,) ich ſage: einer unmittelbar vergnügenden Sache geſetzt werden. Beim Genuſſe einer ſolchen denkt man ſich dieſe zugleich als verbrauchbar (res fungibilis), und ſo iſt auch in der That der wechſelſeitige Gebrauch der Geſchlechtsorgane beider Theile unter einander beſchaffen. Durch Anſteckung, Erſchöpfung und Schwängerung, (die mit einer tödtlichen Niederkunft verbunden ſein kann,) kann ein oder der andere Theil aufgerieben (verbraucht) werden, und der Appetit eines Menſchenfreſſers iſt von dem eines Freidenkers (libertin) in Anſehung der Benutzung des Geſchlechts nur der Förmlichkeit nach unterſchieden.

So weit vom Verhältniſſe des Mannes zum Weibe. Das vom Vater (oder Mutter) zum Kinde iſt unter den möglichen Einwürfen übergangen worden.

3. „Scheint es Ihnen eine petitio principii zu ſein, wenn K. das Recht des Herrn an den Diener oder Dienſtboten als ein perſönlich-dingliches, (ſollte heißen: auf dingliche Art, [folglich blos der Form nach] perſönliches) Recht beweiſen will; weil man ja den Dienſtboten wieder einfangen dürfe ꝛc. Allein das ſei ja eben die Frage. Woher wolle man beweiſen, daß man jure naturae dieſes thun dürfe?“

Freilich iſt dieſe Befugniß nur die Folge und das Zeichen von dem rechtlichen Beſitze, in welchem ein Menſch den anderen als das Seine hat, ob dieſer gleich eine Perſon iſt. Einen Menſchen aber als das Seine (des Hausweſens) zu haben, zeigt ein jus in re (contra quemlibet hujus personae possessorem, gegen den Inhaber deſſelben) an. Das Recht des Gebrauchs deſſelben zum häuslichen Bedarf iſt analogiſch einem Rechte in der Sache, weil er nicht frei iſt, als Glied ſich von dieſer häuslichen Geſellſchaft zu trennen, und daher mit Gewalt dahin zurückgeführt werden darf, welches einem verdingenen Tagelöhner, der bei der Hälfte der Arbeit, (wenn er ſonſt nichts dem Herrn entfremdete,) ſich entfernt, nicht geſchehen kann, nämlich ihn einzufangen, weil er nicht zu dem Seinen des Hausherrn gehörte, wie **Knecht** und Magd, welche integrirende Theile des Hausweſens ſind.

Jedoch das Weitere bei anderer Gelegenheit. Jetzt ſetze ich nichts hinzu, als: daß mir jede Nachricht von Ihrer Geſundheit, Ihrem Ruhm und Ihrem Wohlwollen gegen mich jederzeit ſehr erfreulich ſein wird ꝛc.

7.

Briefe an Karl Leonhard Reinhold.

1787 — 1795.

Erſter Brief.

Königsberg, d. 18. Dec. 1787.

Ich habe, vortrefflicher, liebenswürdiger Mann, die ſchönen Briefe geleſen, womit Sie meine Philoſophie beehrt haben und die an mit Gründlichkeit verbundener Anmuth Nichts übertreffen kann, die auch nicht ermangelt haben, in unſerer Gegend alle erwünſchte Wirkung zu thun. Deſto mehr habe ich gewünſcht, die genaue Uebereinkunft Ihrer Ideen mit den meinigen und zugleich meinen Dank für das Verdienſt, welches Sie um deren faßliche Darſtellung haben, in irgend einem Blatte, vornehmlich dem Deutſchen Mercur, wenigſtens mit einigen Zeilen bekannt zu machen; allein ein Aufſatz in ebenderſelben Zeitſchrift, vom jüngeren Hrn. Forſter, der gegen mich, obzwar in einer anderen Materie, gerichtet war, ließ es nicht wohl zu, es auf eine andere Art zu thun, als ſo, daß beiderlei Abſicht zugleich erreicht würde. Zu der letzteren, nämlich meine Hypotheſe gegen Hrn. Forſter zu erläutern, konnte ich nun theils wegen meiner Amtsarbeiten, theils wegen der öfteren Unpäßlichkeiten, die dem Alter ankleben, immer nicht gelangen, und ſo hat ſich die Sache bis jetzt verzögert, da ich mir die Freiheit nehme, Ihnen beikommenden Aufſatz zuzuſenden, mit der Bitte, ihm einen Platz im beliebten Deutſchen Mercur auszuwirken.†)

---

†) Die Abhandlung: „über den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie." Vgl. oben No. V, beſonders S. 96 fgg.

Ich bin ſehr erfreut geweſen, mit Gewißheit endlich zu erfahren, daß Sie der Verfaſſer jener herrlichen Briefe ſind. In der Ungewißheit konnte ich dem Buchdrucker Grunert in Halle, dem ich aufgab, Ihnen ein Exemplar meiner Kritik der praktiſchen Vernunft als ein kleines Merkmal meiner Achtung zuzuſchicken, keine ganz beſtimmte Adreſſe geben, daher er mir antwortete, er habe es, meiner Anzeige nach, nicht zu beſtellen gewußt. Auf inliegenden Brief, den ich für ihn auf die Poſt zu geben bitte, wird er es noch thun, wenn die Exemplare noch bei ihm liegen. In dieſem Büchlein werden viele Widerſprüche, welche die Anhänger am Alten in meiner Kritik zu finden vermeinen, hinreichend gehoben; dagegen diejenigen, darin ſie ſich ſelbſt unvermeidlich verwickeln, wenn ſie ihr altes Flickwerk nicht aufgeben wollen, klar genug vor Augen geſtellt.

Fahren Sie in Ihrer neuen Bahn muthig fort, theurer Mann; Ihnen kann nicht Ueberlegenheit an Talent und Einſicht, ſondern nur Mißgunſt entgegen ſein, über die man allemal ſiegt.

Ich darf, ohne mich des Eigendünkels ſchuldig zu machen, wohl verſichern, daß ich, je länger ich auf meiner Bahn fortgehe, deſto unbeſorgter werde, es könne jemals ein Widerſpruch oder ſogar eine Alliance, (dergleichen jetzt nicht ungewöhnlich iſt,) meinem Syſtem erheblichen Abbruch thun. Dies iſt eine innigliche Ueberzeugung, die mir daher erwächſt, daß ich im Fortgange zu anderen Unternehmungen nicht allein es immer mit ſich ſelbſt einſtimmig befinde, ſondern auch, wenn ich bisweilen die Methode der Unterſuchung über einen Gegenſtand nicht recht anzuſtellen weiß, nur nach jener allgemeinen Verzeichnung der Elemente der Erkenntniß und der dazu gehörigen Gemüthskräfte zurückſehen darf, um Aufſchlüſſe zu bekommen, deren ich nicht gewärtig war. So beſchäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geſchmacks, bei welcher Gelegenheit eine andere Art von Principien a priori entdeckt wird, als die bisherigen. Denn der Vermögen des Gemüths ſind drei: Erkenntnißvermögen, Gefühl der Luſt und Unluſt, und Begehrungsvermögen. Für das erſte habe ich in der Kritik der reinen (theoretiſchen), für das dritte in der Kritik der praktiſchen Vernunft Principien a priori gefunden. Ich ſuchte ſie auch für das zweite, und, ob ich es zwar ſonſt für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, ſo brachte das Syſtematiſche, das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mich im menſchlichen Gemüthe hatte entdecken laſſen, und welches zu bewundern und, wo möglich, zu ergründen, mir noch Stoff genug für den Ueberreſt meines Lebens an die Hand geben wird, mich doch auf dieſen Weg, ſo daß ich jetzt drei Theile der Philoſophie erkenne, deren jede ihre Principien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf ſolche Art möglichen Erkenntniß ſicher beſtimmen kann; — theoretiſche Philoſophie, Teleologie, und praktiſche Philoſophie, von denen freilich die mittlere als die ärmſte an Beſtimmungsgründen a priori befunden wird. Ich hoffe gegen Oſtern mit dieſer, unter dem Titel der Kritik des Geſchmacks, im Manuſcript, obgleich nicht im Drucke fertig zu ſein.

Ihrem verehrungswürdigen Hrn. Schwiegervater bitte ich, neben der größten Empfehlung zugleich meinen innigſten Dank für das mannigfaltige Vergnügen zu ſagen, das mir ſeine unnachahmlichen Schriften gemacht haben.

Wenn es Ihre Zeit erlaubt, darf ich denn wohl bitten, mir bisweilen einige Neuigkeiten aus der Gelehrten-Welt, von der wir hier ziemlich entfernt wohnen, zu berichten. Dieſe hat ſo gut ihre Kriege, ihre Alliancen, ihre geheimen Intriguen ꝛc., als die politiſche. Ich kann und mag zwar das Spiel nicht mitmachen, allein es unterhält doch und gibt bisweilen eine nützliche Richtung, davon etwas zu wiſſen.

Und nun wünſche ich herzlich, daß der Empfang dieſes Briefes diejenige Neigung und Freundſchaft gegen mich in Ihnen wecke, welche Ihre von der Trefflichkeit des Talents ſowohl, als des Herzens zeugenden Briefe, womit Sie mich ſo ſehr, als das Publicum verpflichteten, auch unbekannt in mir gewirkt haben, und bin mit der vollkommenſten Hochachtung ꝛc.

Zweiter Brief.

Königsberg, d. 7. März 1788.

Nehmen Sie, theuerſter Mann, meinen wärmſten Dank für die Bemühungen und ſogar Verfolgungen an, die Sie für eine Sache übernehmen, zu deren Bearbeitung ich vielleicht den erſten Anlaß gab, welche ihre Vollendung aber, ihre Aufhellung und Verbreitung von jüngeren, ſo geiſtvollen, zugleich aber auch ſo redlich geſinnten Männern, als ſie in Ihrer Perſon angetroffen hat, erwarten muß. Es iſt ſo was Einleuchtendes und Beliebtes, zugleich im Zuſammenhange mit großen Anwendungen Durchgedachtes, in Ihrer Darſtellungsart, daß ich mich auf Ihre Einleitung in die Kritik zum Voraus freue. Herr Ulrich arbeitet durch ſeine Oppoſitionsgeſchäftigkeit wider ſeine eigene Reputation; wie denn ſeine letztere Ankündigung eines mit den alten gewöhnlichen Sophiſtereien aufgeſtutzten Naturmechanismus unter dem leeren Namen von Freiheit ſeinen Anhang gewiß nicht vergrößern wird. Ueberhaupt iſt es belehrend, wenigſtens für diejenigen, die ſich nicht gern in Controverſen einlaſſen, beruhigend, zu ſehen, wie die, welche die Kritik verwerfen, ſich in der Art, wie es beſſer zu machen ſei, gar nicht einigen können, und man hat nur nöthig, ruhig zuzuſehen und allenfalls nur auf die Hauptmomente des Mißverſtandes gelegentlich Rückſicht zu nehmen, übrigens aber ſeinen Weg unverändert fortzuſetzen, um zu hoffen, daß ſich nach und nach Alles in das rechte Gleis bequemen werde. Des Hrn. Prof. Jakob Anſchlag, ein zu dieſen Prüfungen beſtimmtes Journal zu Stande zu bringen, dünkt mich ein glücklicher Einfall zu ſein; wenn man zuvor, wegen der dabei anzuſtellenden erſten Arbeiter, hinlänglich Abrede genommen haben würde. Denn ohne hiebei einmal die Behauptung oder deutlichere Beſtimmung des vorliegenden Syſtems zur eigentlichen Abſicht zu machen, ſo wäre dieſes eine noch nicht geſehene Veranlaſſung, nach einem regelmäßigen Plane die ſtreitigſten Puncte der ganzen ſpeculativen Philoſophie, ſammt der praktiſchen, in ihren Principien durch und durch zu prüfen, wozu ſich mit der Zeit manche im Stillen denkende Köpfe geſellen würden, die ſich nicht in weitläuftige Arbeiten einlaſſen wollen und in kurzen Aufſätzen, (die aber freilich meiſt lauter Kern und nicht ſoviel Schale ſein müßten,) ihre Gedanken mitzutheilen ſich nicht weigern würden. Vor der Hand würde ich Hrn. Prof. Bering in Marburg, auch allenfalls unſeren Hofprediger Schultz zu Mitarbeitern vorſchlagen. Perſönlichkeiten müßten ganz wegfallen, und Männern, die, wenngleich ein wenig excentriſch, doch von anerkannter und bewährter Bedeutung ſind, wie Schloſſer'n und Jacobi, müßte daſelbſt auch ein Platz offen gelaſſen werden. Doch davon künftig ein Mehreres.

Ich bin dieſes Sommerſemeſtre ſehr durch ungewohnte Arbeit, nämlich das Rectorat der Univerſität, (welches, zuſammt dem Decanat der philoſophiſchen Facultät, mich in drei Jahren hinter einander zweimal getroffen hat,) beläſtigt. Deſſenungeachtet hoffe ich doch, meine Kritik des Geſchmacks um Michael zu liefern und ſo mein kritiſches Geſchäft vollenden zu können. — Für die Bemühung, die Sie ſich um meine im Deutſchen Mercur eingerückte ziemlich nüchterne Abhandlung gegeben haben, danke ich auf das Verbindlichſte; ſie iſt mit mehr Correctheit gedruckt, als ſie verdient hat. Ihrem verehrungswürdigen Hrn. Schwiegervater, deſſen Geiſt noch immer mit jugendlicher Lebhaftigkeit wirkſam iſt, bitte ich meine höchſte Hochachtung und Ergebenheit zu verſichern und mich jederzeit anzuſehen als ganz den Ihrigen.

Dritter Brief.

Königsberg, d. 12. Mai 17^{89}.

Den innigſten Dank, mein höchſt ſchätzbarer und geliebteſter Freund, für die Eröffnung Ihrer gütigen Geſinnungen gegen mich, die mir ſammt Ihrem ſchönen Geſchenke den Tag nach meinem

Geburtstage richtig zu Handen gekommen iſt! Das vom Herrn Löwe, einem jüdiſchen Maler, ohne meine Einwilligung ausgefertigte Portrait ſoll, wie meine Freunde ſagen, zwar einen Grad Aehnlichkeit mit mir haben, aber ein guter Kenner von Malereien ſagte beim erſten Anblicke: „ein Jude malt immer wiederum einen Juden, wovon er den Zug an die Naſe ſetzt." Doch hievon genug.

Mein Urtheil über Eberhard's neue Angriffe konnte ich Ihnen nicht früher zuſenden, weil in unſerem Laden nicht einmal alle drei erſte Stücke ſeines Magazins zu haben waren und dieſe von mir nur im Publico haben aufgefunden werden können, welches die Beantwortung verſpätet hat. — Daß Hr. Eberhard, wie mehrere Andere, mich nicht verſtanden habe, iſt das Mindeſte, was man ſagen kann, (denn da könnte doch noch einige Schuld auf mir haften;) aber daß er es ſich auch recht angelegen ſein laſſen, mich nicht zu verſtehen und unverſtändlich zu machen, können zum Theil folgende Anmerkungen darthun.

Im erſten Stück des Magazins tritt er wie ein Mann auf, der ſich ſeines Gewichts im philoſophiſchen Publicum bewußt iſt, ſpricht von durch die Kritik bewirkten Senſationen, von ſanguiniſchen Hoffnungen, die doch noch wären übertroffen worden, von einer Betäubung, in die Viele verſetzt worden und von der ſich Manche noch nicht erholen könnten, (wie ein Mann, der fürs Theater oder die Toilette ſchreibt, von ſeinem Nebenbuhler,) und als einer, der ſatt iſt, dem Spiele länger zuzuſehen, entſchließt er ſich, demſelben ein Ende zu machen. Ich wünſchte, daß dieſer übermüthige Charlatanston ihm ein wenig vorgerückt würde. Die drei erſten Stücke des Magazins machen für ſich ſchon ſo ziemlich ein Ganzes aus, von welchem das dritte, von S. 307 an, den Hauptpunct meiner Einleitung in die Kritik angreift und S. 317 triumphirend ſchließt: „So hätten wir alſo bereits ꝛc." — Ich kann nicht unterlaſſen, hierüber einige Anmerkungen zu machen, damit derjenige, welcher ſich bemühen will, ihn zurecht zu weiſen, die Hinterliſt überſehe, womit dieſer in keinem Stücke aufrichtige

Mann Alles, ſowohl worin er ſelbſt ſchwach, als wo ſein Gegner ſtark iſt, in ein zweideutiges Licht zu ſtellen, aus dem Grunde verſteht. Ich werde nur die Pagina der Stellen und den Anfang der letzteren mit einigen Worten anführen und bitte, das Uebrige ſelbſt nachzuſehen. Die Widerlegung der einzigen 4ten Nummer des 3ten Stücks kann ſchon den ganzen Mann, ſeiner Einſicht ſowohl, als Charakter nach, kennbar machen. Meine Anmerkungen werden hauptſächlich S. 314 bis 319 gehen.

S. 314—15 heißt es: „Demnach wäre der Unterſchied ꝛc.“ bis: „wenn wir uns etwas Beſtimmtes dabei denken ſollen.“

Seine Erklärung eines ſynthetiſchen Urtheils a priori iſt ein bloſes Blendwerk, nämlich platte Tautologie. Denn in dem Ausdrucke eines Urtheils a priori liegt ſchon, daß das Prädicat deſſelben nothwendig ſei. In dem Ausdrucke ſynthetiſch, daß es nicht das Weſen, noch ein weſentliches Stück des Begriffs, welches dem Urtheile zum Subjecte dient, ſei; denn ſonſt wäre es mit dieſem identiſch und das Urtheil alſo nicht ſynthetiſch. Was nun nothwendig mit einem Begriffe als verbunden gedacht wird, aber nicht durch die Identität, das wird durch das, was im Weſentlichen des Begriffes liegt, als etwas Anderes, d. i. als durch einen Grund damit nothwendig verbunden gedacht; denn es iſt einerlei, zu ſagen: das Prädicat wird nicht im Weſentlichen des Begriffes und doch durch daſſelbe nothwendig gedacht, oder: es iſt in demſelben (dem Weſen) gegründet, das heißt: es muß als Attribut des Subjects gedacht werden. Alſo iſt jene vorgeſpiegelte große Entdeckung nichts weiter, als eine ſchale Tautologie, wo, indem man die techniſchen Ausdrücke der Logik den wirklichen darunter gemeinten Begriffen unterſchiebt, man das Blendwerk macht, als habe man wirklich einen Erklärungsgrund angegeben.

Aber dieſe vorgebliche Entdeckung hat noch den zweiten unverzeihlichen Fehler, daß ſie, als angebliche Definition, ſich nicht umkehren läßt. Denn ich kann allenfalls wohl ſagen: Alle ſynthetiſche Urtheile ſind ſolche, deren Prädicate Attribute des Subjects ſind; aber nicht umgekehrt: ein jedes Urtheil, das ein Attribut von ſeinem Subjecte ausdrückt, iſt ein ſynthetiſches Urtheil a priori; denn es gibt auch analytiſche Attribute. Vom Begriffe eines Körpers iſt Ausdehnung ein weſentliches Stück; denn es iſt ein primitives Merkmal deſſelben, welches aus keinem andern inneren Merkmale deſſelben abgeleitet werden kann. Die Theilbarkeit aber gehört zwar auch als nothwendiges Prädicat zum Begriffe eines Körpers, aber nur als ein ſolches ſubalternes, welches von jenem (Ausgedehntſein) abgeleitet iſt; iſt alſo ein Attribut vom Körper. Nun wird die Theilbarkeit nach dem Satze der Identität aus dem Begriffe des Ausgedehnten (als Zuſammengeſetzten) abgeleitet, und das Urtheil: ein jeder Körper iſt theilbar, iſt ein Urtheil a priori, welches ein Attribut von einem Dinge zum Prädicate deſſelben (als Subjects) hat und dennoch kein ſynthetiſches Urtheil; mithin iſt die Eigenthümlichkeit des Prädicats in einem Urtheile, da es Attribut iſt, ganz und gar nicht tauglich dazu, ſynthetiſche Urtheile a priori von analytiſchen zu unterſcheiden.

Alle dergleichen anfängliche Verirrungen, nachher vorſätzliche Blendwerke, gründen ſich darauf, daß das logiſche Verhältniß von Grund und Folge mit dem realen verwechſelt wird. Grund iſt (im Allgemeinen) das, wodurch etwas Anderes (Verſchiedenes) beſtimmt geſetzt wird (quo posito determinate ponitur aliud). Folge (rationatum) iſt, quod non ponitur nisi posito alio. Der Ausdruck determinate muß niemals in der Definition des Grundes mangeln. Denn auch die Folge iſt Etwas, wodurch, wenn ich es ſetze, ich zugleich etwas Anderes als geſetzt denken muß, nämlich ſie gehört immer zu irgend Etwas als zu einem Grunde. Aber wenn ich Etwas als Folge denke, ſo ſetze ich nur irgend einen Grund, unbeſtimmt welchen. (Daher den hypothetiſchen Urtheilen die Regel zum Grunde liegt: a positione consequentis ad positionem antecedentis non valet consequentia.) Dagegen wenn der Grund geſetzt wird, die Folge beſtimmt wird.

Der Grund muß alſo immer etwas Anderes, als die Folge ſein, und wer zum Grunde nichts Anderes, als die gegebene Folge ſelbſt anführen kann, geſteht, er wiſſe (oder die Sache habe) keinen

Grund? Nun iſt dieſe Verſchiedenheit entweder blos logiſch (in der Vorſtellungsart), oder real (in dem Objecte ſelbſt). Der Begriff des Ausgedehnten iſt von dem Begriffe des Theilbaren logiſch verſchieden; denn jener enthält zwar dieſen, aber noch mehr dazu. In der Sache ſelbſt aber iſt doch Identität zwiſchen beiden; denn die Theilbarkeit liegt doch wirklich in dem Begriffe der Ausdehnung. Nun iſt der reale Unterſchied gerade derjenige, den man zum ſynthetiſchen Urtheile fordert. Die Logik, wenn ſie ſagt, daß (aſſertoriſche) Urtheile einen Grund haben müſſen, bekümmert ſich um dieſen Unterſchied gar nicht und abſtrahirt von ihm, weil er auf den Inhalt der Erkenntniß geht. Wenn man aber ſagt: ein jedes Ding hat ſeinen Grund, ſo meint man allemal darunter den Realgrund.

Wenn nun Eberhard für die ſynthetiſchen Sätze überhaupt den Satz des zureichenden Grundes als Princip nimmt, ſo kann er keinen anderen, als den logiſchen Grundſatz verſtehen, der aber auch analytiſche Gründe zuläßt und allerdings aus dem Satze des Widerſpruchs abgeleitet werden kann; wobei es aber eine grobe von ihm begangene Ungereimtheit iſt, ſeine ſogenannten nicht-identiſchen Urtheile auf den Satz des zureichenden Grundes, der doch nach ſeinem Geſtändniß ſelbſt nur eine Folge vom Satze des Widerſpruchs ſei, (welcher ſchlechterdings nur identiſche Urtheile begründen kann,) als ihr Princip zurückzuführen.

Nebenbei merke ich nur an, (um in der Folge auf Eberhard's Verfahren beſſer aufmerken zu können,) daß der Realgrund wiederum zwiefach ſei, entweder der formale (der Anſchauung der Objecte), wie z. B. die Seiten des Triangels den Grund der Winkel enthalten, oder der materiale (der Exiſtenz der Dinge), welcher letztere macht, daß das, was ihn enthält, Urſache genannt wird. Denn es iſt ſehr gewöhnlich, daß die Taſchenſpieler der Metaphyſik, ehe man ſich's verſieht, die Volte machen und vom logiſchen Grundſatze des zureichenden Grundes zum transſcendentalen der Cauſalität überſpringen und den letzteren als im erſteren ſchon enthalten annehmen. Das nihil est sine ratione, welches eben ſo viel ſagt, als: Alles exiſtirt nur als Folge, iſt an ſich abſurd; aber ſie wiſſen dieſe Deutung zu übergehen. Wie denn überhaupt das ganze Capitel vom Weſen, Attribute ꝛc. ſchlechterdings nicht in die Metaphyſik, (wohin es Baumgarten mit mehreren Anderen gebracht hat,) ſondern blos für die Logik gehört. Denn das logiſche Weſen, nämlich das, was die erſten constitutiva eines gegebenen Begriffs ausmacht, imgleichen die Attribute, als rationata logica dieſes Weſens, kann ich durch die Zergliederung meines Begriffs in Alles das, was ich darin denke, leicht finden; aber das Realweſen (die Natur), d. i. den erſten inneren Grund Alles deſſen, was einem gegebenen Dinge nothwendig zukommt, kann der Menſch von gar keinem Objecte erkennen. Z. B. von dem Begriffe der Materie machen Ausdehnung und Undurchdringlichkeit das ganze logiſche Weſen aus, nämlich Alles, was nothweniger Weiſe und primitiv in meinem und jedes Menſchen Begriffe davon enthalten iſt. Aber das Realweſen der Materie, den erſten inneren hinreichenden Grund Alles deſſen, was nothwendig der Materie zukommt, zu erkennen, überſteigt bei Weitem alles menſchliche Vermögen, und, ohne einmal auf das Weſen des Waſſers, der Erde und jedes anderen empiriſchen Objects zu ſehen, ſo iſt ſelbſt das Realweſen von Raum und Zeit und der erſte Grund, warum jenem drei, dieſer nur Eine Abmeſſung zukomme, uns unerforſchlich; eben darum, weil das logiſche Weſen analytiſch, das Realweſen ſynthetiſch und a priori erkannt werden ſoll, da dann ein Grund der Hypotheſis der erſte ſein muß, wobei wir wenigſtens ſtehen bleiben müſſen.

Daß die mathematiſchen Urtheile nichts, als ſynthetiſche Attribute geben, kommt nicht daher, weil alle ſynthetiſche Urtheile a priori es blos mit Attributen zu thun haben, ſondern weil Mathematik nicht anders, als ſynthetiſch und a priori urtheilen kann. S. 314, wo Eberhard dergleichen Urtheile zum Beiſpiele anführt, ſagt er wohlbedächtig: „Ob es dergleichen auch außer der Mathematik gebe, mag vor der Hand ausgeſetzt bleiben.“ Warum gab er unter den verſchiedenen, die in der Metaphyſik angetroffen werden, nicht wenigſtens eins zur Vergleichung? Es muß ihm ſchwer geworden ſein, ein ſolches aufzufinden, was dieſe Vergleichung aushielte. Aber S. 319 wagt er es mit folgendem, von welchem er ſagt, es iſt augenſcheinlich ein ſynthetiſcher Satz; aber er iſt augenſcheinlich analytiſch und das Beiſpiel iſt verunglückt. Es heißt: alles Nothwendige iſt ewig; alle nothwendige Wahrheiten ſind ewige Wahrheiten. Denn was das letztere Urtheil betrifft, ſo will es nichts weiter ſagen, als: nothwendige Wahrheit iſt auf keine zufällige Bedingungen, (alſo auch nicht auf irgend eine Stelle in der Zeit) eingeſchränkt; welches mit dem Begriffe der Nothwendigkeit identiſch iſt und einen analytiſchen Satz ausmacht. Wollte er aber ſagen: die nothwendige Wahrheit exiſtirt wirklich zu aller Zeit, ſo iſt das eine Ungereimtheit, die man ihm nicht zumuthen kann. Den erſten Satz konnte er eben um deswillen nicht von der Exiſtenz eines Dinges zu aller Zeit verſtehen, ſonſt hätte der zweite damit gar keine Verbindung. (Anfänglich glaubte ich, die Ausdrücke: ewige Wahrheiten und im Gegenſatze Zeitwahrheiten, wären nur ein, obzwar in einer transſcendentalen Kritik ſehr unſchickliches Geziere oder Affectation mit tropiſchen Benennungen. Jetzt ſcheint es, Eberhard habe ſie im eigentlichen Sinne genommen.)

S. 318 — 19 heißt es: „Hr. K. ſcheint blos die nichtnothwendigen Wahrheiten ꝛc.“ — bis: „nur die Erfahrungsurtheile nothwendig.“ Hier iſt nun ein ſo grober Mißverſtand oder vielmehr eine vorſätzliche Unterſchiebung einer falſchen Vorſtellungsart für die meinige, daß man ſich ſchon zum Voraus einen Begriff davon machen kann, wie genuin das Folgende ausfallen werde.

Es wird mehrmalen von den Gegnern geſagt: die Unterſcheidung ſynthetiſcher Urtheile von analytiſchen ſei ſonſt ſchon bekannt geweſen. Mag es doch! Allein, daß man die Wichtigkeit derſelben nicht einſahe, kam daher, weil man alle Urtheile a priori zu der letzteren Art und blos die Erfahrungsurtheile zu den erſteren gerechnet zu haben ſcheint; dadurch denn aller Nutzen verſchwand.

Und nun zum Schluſſe. Hr. Eberhard ſagt S. 316: „Man ſucht vergebens bei Kant, was das Princip ſynthetiſcher Urtheile ſei.“ Allein dieſes Princip iſt durch die ganze Kritik der reinen Vernunft vom Capitel: „Vom Schematismus der Urtheilskraft“ an, ganz unzweideutig angegeben, obgleich nicht in einer beſonderen Formel aufgeſtellt. Es heißt: Alle ſynthetiſche Urtheile des theoretiſchen Erkenntniſſes ſind nur durch die Beziehung des gegebenen Begriffs auf eine Anſchauung möglich. Iſt das ſynthetiſche Urtheil ein Erfahrungsurtheil, ſo muß empiriſche Anſchauung, iſt es aber ein Urtheil a priori, ſo muß ihm reine Anſchauung zum Grunde gelegt werden. Dieſe letztere muß allen ſynthetiſchen Urtheilen a priori zum Grunde gelegt werden. Da es nun unmöglich iſt (für uns Menſchen), reine Anſchauung zu haben, (da kein Object gegeben iſt,) wenn ſie nicht blos in der Form des Subjects und ſeiner Vorſtellungsreceptivität, der Fähigkeit, von Gegenſtänden afficirt zu werden, beſteht, ſo kann die Wirklichkeit ſynthetiſcher Sätze a priori ſchon an ſich hinreichend ſein, zu beweiſen, daß ſie nur auf Gegenſtände der Sinne, und nicht weiter, als auf Erſcheinungen gehen können, ohne daß wir noch wiſſen dürfen, daß Raum und Zeit jene Formen der Sinnlichkeit und die Begriffe a priori, denen wir dieſe Anſchauungen unterlegen, um ſynthetiſche Sätze a priori zu haben, Kategorien ſind. Sind wir aber im Beſitz der letzteren und ihres Urſprunges, blos aus der Form des Denkens, ſo werden wir überzeugt, daß ſie für ſich allein zwar gar kein Erkenntniß und, mit jenen Anſchauungen, kein überſinnliches theoretiſches Erkenntniß liefern, daß ſie aber doch, ohne aus ihrem Kreiſe zu gehen, zu Ideen in praktiſcher Abſicht gebraucht werden können, eben darum, weil die Begrenzung unſeres Vermögens, unſeren Begriffen objective Realität zu geben, weder die Grenze der Möglichkeit der Dinge ausmachen kann, noch auch des Gebrauchs der Kategorien als der Begriffe von Dingen überhaupt, in Anſehung des Ueberſinnlichen, welches wirklich-gegebene praktiſche Ideen der Vernunft begründen. Und ſo hat jenes Princip ſynthetiſcher Urtheile a priori eine unendlich größere Fruchtbarkeit, als das nichts beſtimmende Princip des zureichenden Grundes, welches, in ſeiner Allgemeinheit betrachtet, blos logiſch iſt.

Dies ſind nun, würdiger Freund, meine Anmerkungen zu dem dritten Stücke des Eberhard'ſchen Magazins, welche ich gänzlich Ihrem beliebigen Gebrauche überlaſſe. Die Delicateſſe, die Sie ſich bei Ihrer vorhabenden Arbeit vorſetzen und die Ihrem beſcheidenen Charakter ſo gemäß iſt, könnte indeſſen gegen dieſen Mann nicht allein unverdient, ſondern auch nachtheilig ſein, wenn ſie zu weit getrieben würde. Ich werde Ihnen nächſtens den Nachtrag meiner Anmerkungen, das zweite Stück betreffend, zuzuſchicken die Ehre haben, wo Sie eine wirkliche hämiſche Bosheit, doch zugleich mit Verachtung ſeiner Unwiſſenheit, aufgedeckt ſehen werden, und daß er jede Gelindigkeit als Schwäche vorzuſtellen geneigt iſt, mithin nicht anders, als ſo, daß ihm Ungereimtheit und Verdrehungen als ſolche vorgerückt werden, in Schranken gehalten werden könne. Ich wünſchte, das Sie ſich obiger Anmerkungen insgeſammt als Ihres Eigenthums bedienen möchten, denn ſie ſind auch nur Winke, an dasjenige zu erinnern, was Ihr fleißiges Studium über dieſe Materien Sie ſchon vorlängſt gelehrt hat. Indeſſen gebe ich Ihnen hiemit zugleich völlige Freiheit, auch meinen Namen hinzuzuſetzen, wenn und wo es Ihnen gefällig iſt.

Für Ihre ſchöne Schrift, die ich noch nicht ganz durchzuleſen die Zeit habe gewinnen können, †) ſage ich den ergebenſten Dank und bin ſehr begierig auf Ihre Theorie des Vorſtellungsvermögens, mit welcher ſich meine Kritik der Urtheilskraft, (von der die Kritik des Geſchmacks ein Theil iſt,) auf derſelben Michael-Meſſe zuſammenfinden wird. An die Herren Schütz, Hufeland und Ihren würdigen Hrn. Schwiegervater meine ergebenſte Empfehlung.

Ich bin mit der vollkommenſten Hochachtung und wahrer Freundſchaft ꝛc.

---

†) Es war dies die im Deutſchen Mercur erſchienene und aus ihm beſonders abgedruckte Abhandlung Reinhold's: „Ueber die bisherigen Schickſale der Kant'ſchen Philoſophie.“

Vierter Brief.

den 19. Mai 1789.

Ich füge zu meinen, den 12. Mai überſchickten Anmerkungen, wertheſter Freund, noch diejenigen hinzu, welche die zwei erſten Stücke des philoſophiſchen Magazins betreffen.

S. 156. „Das heißt nichts Anderes, als ꝛc.“ Hier redet er von nothwendigen Geſetzen ꝛc., ohne zu bemerken, daß in der Kritik eben die Aufgabe iſt, zu zeigen, welche Geſetze die objectiv nothwendigen ſind und wodurch man berechtigt iſt, „ſie, als von der Natur der Dinge geltend, anzunehmen,“ d. i. wie ſie ſynthetiſch und doch a priori möglich ſind; denn ſonſt iſt man in Gefahr, mit Cruſius, deſſen Sprache Eberhard an dieſer Stelle führt, eine blos ſubjective Nothwendigkeit aus Gewohnheit oder Unvermögen, ſich einen Gegenſtand auf andere Art faßlich zu machen, für objectiv zu halten.

S. 157 – 58. „Ich meines geringen Theils ꝛc.“ Hier könnte man wohl fragen, wie ein fremder Gelehrter, dem man den Hörſaal der Sorbonne mit dem Beiſatze zeigte: Hier iſt ſeit 300 Jahren disputirt worden: „Was hat man denn ausgemacht?“

S. 158. „Wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten — ohne uns — einzulaſſen. Auf die Art ꝛc.“ Hier muß man ihn nun feſthalten. Denn ſeine Declaration betrifft einen wichtigen Punct, nämlich ob Kritik der Vernunft vor der Metaphyſik vorhergehen müſſe oder nicht; und von S. 157 bis 159 beweiſt er ſeine verwirrte Idee von dem, worum es in der Kritik zu thun iſt, zugleich aber auch ſeine Unwiſſenheit da, wo er mit Gelehrſamkeit paradiren will, ſo ſehr, daß auch nur an dieſer Stelle allein das Blendwerk, was er in Zukunft machen will, aufgedeckt wird. Er redet S. 157 von metaphyſiſcher, (im Anfange des Abſchnitts von transſcendentaler) Wahrheit und dem Beweiſe derſelben, im Gegenſatze mit der logiſchen Wahrheit und ihrem

Beweiſe. Aber alle Wahrheit eines Urtheils, ſofern ſie auf objectiven Gründen beruht, iſt logiſch, das Urtheil ſelbſt mag zur Phyſik oder zur Metaphyſik gehören. Man pflegt die logiſche Wahrheit der äſthetiſchen, (die für die Dichter iſt,) z. B. den Himmel als ein Gewölbe und den Sonnenuntergang als Eintauchung ins Meer vorzuſtellen, entgegenzuſetzen. Zu der letzteren erfordert man nur, daß das Urtheil den allen Menſchen gewöhnlichen Schein, mithin Uebereinſtimmung mit ſubjectiven Bedingungen zu urtheilen, zum Grunde habe. Wo aber lediglich von objectiven Beſtimmungsgründen des Urtheils die Rede iſt, da hat noch Niemand zwiſchen geometriſcher, phyſiſcher oder metaphyſiſcher — und logiſcher Wahrheit einen Unterſchied gemacht.

Nun ſagt er S. 158: „Wir können (an ihrer Erweiterung) immer fortarbeiten ꝛc., ohne uns auf die transſcendentale Gültigkeit dieſer Wahrheiten vor der Hand einzulaſſen.“ (Vorher, S. 157, hatte er geſagt, das Recht auf die logiſche Wahrheit würde jetzt bezweifelt, und nun ſpricht er S. 158, daß auf die transſcendentale Wahrheit, (vermuthlich ebendieſelbe, die er bezweifelt nennt,) vor der Hand nicht nöthig ſei, ſich einzulaſſen.) Von der Stelle S. 158 an „Auf dieſe Art haben ſelbſt die Mathematiker die Zeichnung ganzer Wiſſenſchaften vollendet, ohne von der Realität des Gegenſtandes derſelben mit einem Worte Erwähnung zu thun u. ſ. w.“ zeigt er die größte Unwiſſenheit, nicht blos in ſeiner vorgeblichen Mathematik, ſondern auch die gänzliche Verkehrtheit im Begriffe von dem, was die Kritik in Anſehung der Anſchauung fordert, dadurch den Begriffen allein objective Realität geſichert werden kann. Daher muß man bei dieſen, von ihm ſelbſt angeführten Beiſpielen etwas verweilen.

Hr. Eberhard will ſich von der, allem Dogmatismus ſo läſtigen, aber gleichwohl unnachlaßlichen Forderung, keinem Begriffe den Anſpruch auf den Rang von Erkenntniſſen einzuräumen, wofern ſeine objective Realität nicht dadurch erhellt, daß der Gegenſtand in einer, jenem correſpondirenden Anſchauung dargeſtellt werden kann, dadurch losmachen, daß er ſich auf Mathematiker beruft, die nicht mit einem Worte von der Realität des Gegenſtandes ihrer Begriffe Erwähnung gethan haben ſollen und doch die Zeichnung ganzer Wiſſenſchaften vollendet hätten; eine unglücklichere Wahl von Beiſpielen zur Rechtfertigung ſeines Verfahrens hätte er nicht treffen können. Denn es iſt gerade umgekehrt: ſie können nicht den mindeſten Ausſpruch über irgend einen Gegenſtand thun, ohne ihn (oder, wenn es blos um Größen ohne Qualität, wie in der Algebra, zu thun iſt, die unter angenommenen Zeichen gedachten Größenverhältniſſe) in der Anſchauung darzulegen. Er hat, wie es überhaupt ſeine Gewohnheit iſt, anſtatt der Sache ſelbſt durch eigene Unterſuchung nachzugehen, Bücher durchgeblättert, die er nicht verſtand, und in Borelli, dem Herausgeber Conic. Apollonii, eine Stelle „Subtilitatem enim — — — delineandi“ aufgetrieben, die ihm recht erwünſcht in ſeinen Kram gekommen zu ſein ſcheint. Hätte er aber nur den mindeſten Begriff von der Sache, von der Borelli ſpricht, ſo würde er finden, daß die Definition, die Apollonius z. B. von der Parabel gibt, ſchon ſelbſt die Darſtellung eines Begriffs in der Anſchauung, nämlich in dem unter gewiſſen Bedingungen geſchehenden Schnitte des Kegels war, und daß die objective Realität des Begriffs ſo hier, wie allerwärts in der Geometrie, die Definition, zugleich Conſtruction des Begriffes ſei. Wenn aber, nach der aus dieſer Definition gezogenen Eigenſchaft dieſes Kegelſchnittes, nämlich daß die Semiordinate die mittlere Proportionallinie zwiſchen dem Parameter und der Abſciſſe ſei, das Problem aufgegeben wird: der Parameter ſei gegeben, wie iſt eine Parabel zu zeichnen? (d. i. wie ſind die Ordinaten auf den gegebenen Diameter zu appliciren?) ſo gehört dieſes, wie Borelli mit Recht ſagt, zur Kunſt, welche als praktiſches Corollarium aus der Wiſſenſchaft und auf ſie folgt; denn dieſe hat mit den Eigenſchaften des Gegenſtandes, nicht mit der Art, ihn unter gegebenen Bedingungen hervorzubringen, zu thun. Wenn der Zirkel durch die krumme Linie erklärt wird, deren Puncte alle gleich weit von einem (dem Mittelpuncte) abſtehen: iſt denn da dieſer Begriff nicht in der Anſchauung gegeben, obgleich der praktiſche daraus folgende

Satz: einen Zirkel zu beſchreiben, (indem eine gerade Linie um einen feſten Punct auf einer Ebene bewegt wird,) gar nicht berührt wird? Eben darin iſt die Mathematik das große Muſter für allen ſynthetiſchen Vernunftgebrauch, daß ſie es an Anſchauungen nie fehlen läßt, an welchen ſie ihren Begriffen objective Realität gibt, welcher Forderung wir im philoſophiſchen und zwar theoretiſchen Erkenntniß nicht immer Genüge thun können, aber alsdann uns auch beſcheiden müſſen, daß unſere Begriffe auf den Rang von Erkenntniſſen (der Objecte) keinen Anſpruch machen können, ſondern, als Ideen, blos regulative Principien des Gebrauchs der Vernunft in Anſehung der Gegenſtände ſind, die in der Anſchauung gegeben ſind, aber nie, ihren Bedingungen nach, vollſtändig erkannt werden können.

S. 163. „Nun kann dieſer Satz (des zureichenden Grundes) nicht anders ꝛc." Hier thut er ein Geſtändniß, welches vielen ſeiner Alliirten im Angriffe der Kritik, nämlich den Empiriſten, nicht lieb ſein wird, nämlich: daß der Satz des zureichenden Grundes nicht anders, als a priori möglich ſei, zugleich aber erklärt er, daß derſelbe nur aus dem Satze des Widerſpruchs bewieſen werden könne, wodurch er ihn ipso facto blos zum Princip analytiſcher Urtheile macht und dadurch ſein Vorhaben, durch ihn die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori zu erklären, gleich Anfangs zernichtet. Der Beweis fällt daher auch ganz jämmerlich aus. Denn indem er den Satz des zureichenden Grundes zuerſt als ein logiſches Princip behandelt, (welches auch nicht anders möglich iſt, wenn er ihn aus dem Principio contradictionis beweiſen will,) da er denn ſoviel ſagt, als: „Jedes aſſertoriſche Urtheil muß gegründet ſein," ſo nimmt er ihn im Fortgange des Beweiſes in der Bedeutung des metaphyſiſchen Grundſatzes: „Jede Begebenheit hat ihre Urſache," welcher einen ganz anderen Begriff vom Grunde, nämlich den des Realgrundes und der Cauſalität in ſich faßt, deſſen Verhältniß zur Folge keinesweges ſo, wie das des logiſchen Grundes, nach dem Satze des Widerſpruches vorgeſtellt werden kann. Wenn nun S. 164 der Beweis damit anfängt: zwei

Sätze, die einander widerſprechen, können nicht zugleich wahr ſein, und das Beiſpiel S. 163, wo geſagt wird, daß eine Portion Luft ſich gegen Oſten bewege, mit jenem Vorderſatze verglichen wird, ſo lautet die Anwendung des logiſchen Satzes des zureichenden Grundes auf dieſes Beiſpiel ſo: der Satz: die Luft bewegt ſich nach Oſten, muß einen Grund haben; denn ohne einen Grund zu haben, d. i. noch eine andere Vorſtellung, als den Begriff von Luft und den von einer Bewegung nach Oſten herbeizuziehen, iſt jener in Anſehung dieſes Prädicats ganz unbeſtimmt. Nun iſt aber der angeführte Satz ein Erfahrungsſatz, folglich nicht blos problematiſch gedacht, ſondern, als aſſertoriſch, gegründet und zwar in der Erfahrung, als einer Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen. Dieſer Grund iſt aber mit dem, was in demſelben Satze geſagt wird, identiſch, (nämlich ich ſpreche von dem, was gegenwärtig iſt nach Wahrnehmungen, nicht von dem, was blos möglich iſt nach Begriffen,) folglich ein analytiſcher Grund des Urtheils, nach dem Satze des Widerſpruchs, hat alſo mit dem Realgrunde, der das ſynthetiſche Verhältniß zwiſchen Urſache und Wirkung an den Objecten ſelbſt betrifft, gar nichts gemein. Nun fängt alſo Eberhard von dem analytiſchen Principe des zureichenden Grundes (als logiſchem Grundſatze) an und ſpringt zum metaphyſiſchen, als ſolchen aber jederzeit ſynthetiſchen Princip der Cauſalität, von welchem in der Logik nie die Rede ſein kann, über, als ob er denſelben bewieſen habe. Er hat alſo das, was er beweiſen wollte, gar nicht, ſondern etwas, worüber nie geſtritten worden iſt, bewieſen und eine grobe fallaciam ignorationis Elenchi begangen. Aber außer dieſer vorſätzlichen Hinhaltung des Leſers iſt der Paralogismus S. 163 „Wenn z. B." bis S. 164 „unmöglich iſt ꝛc." zu arg, als daß er nicht angeführt zu werden verdiente. Wenn man ihn in ſyllogiſtiſcher Form darſtellt, ſo würde er ſo lauten: Wenn kein zureichender Grund wäre, warum ein Wind ſich gerade nach Oſten bewegte, ſo würde er ebenſo gut (ſtatt deſſen; denn das muß Eberhard hier ſagen wollen, ſonſt iſt die Conſequenz des hypothetiſchen Satzes falſch,) ſich nach Weſten bewegen können: Nun iſt kein zureichender Grund :c. Alſo wird er ſich eben ſo gut nach Oſten und Weſten zugleich bewegen können, welches ſich widerſpricht. Dieſer Syllogismus geht alſo auf vier Füßen.

Der Satz des zureichenden Grundes, ſoweit ihn Hr. Eberhard bewieſen hat, iſt alſo immer nur ein logiſcher Grundſatz und analytiſch. Aus dieſem Geſichtspuncte betrachtet, wird es nicht zwei, ſondern drei erſte logiſche Principien der Erkenntniß geben: 1) den Satz des Widerſpruchs, von kategoriſchen, 2) den Satz des (logiſchen) Grundes, von hypothetiſchen, 3) den Satz der Eintheilung (der Ausſchließung des Mittleren zwiſchen zwei einander contradictoriſch Entgegengeſetzten) als den Grund disjunctiver Urtheile. Nach dem erſten Grundſatze müſſen alle Urtheile erſtlich, als problematiſch (als bloſe Urtheile), ihrer Möglichkeit nach, mit dem Satze des Widerſpruchs, zweitens, als aſſertoriſch (als Sätze), ihrer logiſchen Wirklichkeit d. i. Wahrheit nach, mit dem Satze des zureichenden Grundes, drittens, als apodiktiſch (als gewiſſe Erkenntniß) mit dem principium exclusi medii inter duo contradictoria in Uebereinſtimmung ſtehen; weil das apodiktiſche Fürwahrhalten nur durch die Verneinung des Gegentheils, alſo durch die Eintheilung der Vorſtellung eines Prädicats in zwei contradictoriſch entgegengeſetzte und durch Ausſchließung des einen derſelben gedacht wird.

S. 169 iſt der Verſuch, zu beweiſen, daß das Einfache, als das Intelligible, dennoch anſchaulich gemacht werden könne, noch erbärmlicher, als alles Uebrige ausgefallen. Denn er redet von der concreten Zeit, als von etwas Zuſammengeſetztem, deſſen einfache Elemente Vorſtellungen ſein ſollen, und bemerkt nicht, daß, um die Succeſſion jener concreten Zeit ſich vorzuſtellen, man ſchon die reine Anſchauung der Zeit, worin jene Vorſtellungen ſich ſuccediren ſollen, vorausſetzen müſſe. Da nun in dieſer nichts Einfaches iſt, welches der Autor unbildlich oder nicht-ſinnlich nennt, ſo folgt daraus ungezweifelt, daß in der Zeitvorſtellung überhaupt der Verſtand über die Sphäre der Sinnlichkeit ſich gar nicht erhebe. Mit ſeinen vorgeblichen erſten Elementen des Zuſammengeſetzten im Raume, nämlich dem Einfachen, S. 171, verſtößt er ſo ſehr wider Leibnitz's wahre Meinung, als gröblich wider alle Mathematik. Nun kann man aus dem bei S. 163 Angemerkten über den Werth von dem, was er von S. 244 bis 56 ſchreibt, und der objectiven Gültigkeit ſeiner logiſchen Satzes vom zureichenden Grunde urtheilen. Er will S. 156 aus der ſubjectiven Nothwendigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde, (den er nunmehr als Princip der Cauſalität vorſtellt,) von den Vorſtellungen, daraus er beſteht, und ihrer Verbindung ſchließen: daß der Grund davon nicht blos im Subjecte, ſondern in dem Objecte liegen müſſe; wiewohl ich zweifelhaft bin, ob ich ihn in dieſer verwirrten Stelle verſtehe. Aber was hat er nöthig, ſolche Umſchweife zu machen, da er ihn aus dem Satze des Widerſpruchs abzuleiten vermeint?

Ich weiß nicht, ob ich in meinem vorigen Briefe von der (S. 272 „Ich muß hier ein Beiſpiel brauchen“ bis S. 274 „keine Realität haben?“) ſeltſamen und gänzlich allen Streit mit dieſem Manne aufzuheben berechtigenden Mißverſtehung oder Verdrehung meiner Erklärung der Vernunftideen, denen angemeſſen keine Anſchauung gegeben werden kann, und überhaupt des Ueberſinnlichen Erwähnung gethan habe. Er gibt nämlich vor, der Begriff eines Tauſendecks ſei dergleichen, und gleichwohl könne man viel von ihm mathematiſch erkennen. Nun iſt das eine ſo abſurde Verkennung des Begriffs vom Ueberſinnlichen, daß ein Kind ſie bemerken kann. Denn es iſt ja die Rede von der Darſtellung in einer uns möglichen Anſchauung, nach der Realität unſerer Sinnlichkeit, der Grad derſelben, in der Einbildungskraft das Mannigfaltige zuſammenzufaſſen, mag auch ſo groß oder klein ſein, wie er wolle, ſo daß, wenn uns auch etwas für ein Millioneck gegeben wäre und wir den Mangel einer einzigen Seite nicht geradezu beim erſten Anblicke bemerken könnten, dieſe Vorſtellung doch nicht aufhören würde, ſinnlich zu ſein, und die Möglicheit der Darſtellung des Begriffs von einem Tauſendeck in der Anſchauung die Möglichkeit dieſes Objects ſelbſt in der Mathematik allein begründen kann; wie denn die Conſtruction deſſelben nach allen ſeinen Requiſiten vollſtändig vorgeſchrieben werden kann, ohne ſich um die Größe der Meßſchnur zu bekümmern, die erforderlich ſein würde, um dieſe Figur nach allen ihren Theilen für eines Jeden Auge merklich zu machen. — Nach dieſer falſchen Vorſtellungsart kann man den Mann beurtheilen.

Ich begnüge mich mit dieſen wenigen Bemerkungen, wovon ich bitte, nach Ihrem Gutbefinden, aber, wo möglich, auf eine nachdrückliche Art Gebrauch zu machen. Denn Beſcheidenheit iſt von dieſem Manne, dem Großthun zur Maxime geworden iſt, ſich Anſehen zu erſchleichen, nicht zu erwarten. Ich würde mich namentlich in einen Streit mit ihm einlaſſen, aber da mir dieſes alle Zeit, die ich darauf anzuwenden denke, um meinen Plan zu Ende zu bringen, rauben würde, zudem das Alter mit ſeinen Schwächen ſchon merklich eintritt, ſo muß ich meinen Freunden dieſe Bemühung überlaſſen und empfehlen, im Fall daß ſie die Sache ſelbſt der Vertheidigung werth halten. Im Grunde kann mir die allgemeine Bewegung, welche die Kritik nicht allein erregt hat, ſondern noch erhält, ſammt allen Alliancen, die wider ſie geſtiftet werden, (wiewohl die Gegner derſelben zugleich unter ſich uneinig ſind und bleiben werden,) nicht anders, als lieb ſein; denn das erhält die Aufmerkſamkeit auf dieſen Gegenſtand. Auch geben die unaufhörlichen Mißverſtändniſſe oder Mißdeutungen Anlaß, den Ausdruck hin und wieder beſtimmter zu machen, der zu einem Mißverſtande Anlaß geben könnte; und ſo fürchte ich am Ende Nichts von allen dieſen Angriffen, ob man gleich ſich dabei ganz ruhig verhielte. Allein einen Mann, der aus Falſchheit zuſammengeſetzt iſt und mit allen den Kunſtſtücken, z. B. der Berufung auf mißgedeutete Stellen berühmter Männer, wodurch bequeme Leſer eingenommen werden können, um ihm blindes Zutrauen zu widmen, bekannt und darin durch Naturell und lange Gewohnheit gewandt iſt, gleich zu Anfang ſeines Verſuchs in ſeiner Blöſe darzuſtellen, iſt Wohlthat fürs gemeine Weſen. Jeder iſt bei aller ſeiner Eingeſchränktheit doch ehrlich; eine Eigenſchaft, die Jener in ſeine Denkungsart nicht aufgenommen hat.

Ich empfehle mich Ihrer mir ſehr werthen Freundſchaft und Zuneigung mit der größten Hochachtung u. ſ. w.

Fünfter Brief.

Königsberg, den 1. Dec. 1789.

Ihre ſchätzbare Abhandlung vom Vorſtellungsvermögen, wertheſter Freund, iſt mir ſicher zu Handen gekommen. Ich habe ſie ſtückweiſe inſofern hinreichend beurtheilen können, daß ich die neuen Wege, um zur völligen Aufklärung dieſer verwickelten Materie zu gelangen, nicht verkannt habe, aber nicht genug, um ein Urtheil über das Ganze fällen zu können. Das Letztere behalte ich mir für die bevorſtehenden Weihnachtsferien vor. Sie ſcheinen mir, theurer Mann, meinen Aufſchub für Gleichgültigkeit zu nehmen, und als ob Ihre von mir, ihrer Klarheit und Bündigkeit wegen, immer vorzüglich geſchätzten und bewunderten Arbeiten bei mir nur eine Stelle im Bücherſchranke finden dürften, ohne daß ich Zeit fände, ſie durchzudenken und zu ſtudiren. Wie iſt es möglich, dieſes von dem zu vermuthen, der von der Helligkeit und Gründlichkeit Ihrer Einſichten diejenige Ergänzung und lichtverbreitende Darſtellung hofft, die er ſelbſt ſeinen Arbeiten nicht geben kann! Es iſt ſchlimm mit dem Altwerden. Man wird nach und nach genöthigt, mechaniſch zu Werke zu gehen, um ſeine Gemüths- und Leibeskräfte zu erhalten. Ich habe es ſeit einigen Jahren für mich nothwendig gefunden, den Abend niemals einem zuſammenhängenden Studio, es ſei über ein Buch im Leſen deſſelben, oder zu eigener Ausarbeitung zu widmen, ſondern nur durch einen Wechſel der Dinge, mit denen ich mich unterhalte, es ſei im Leſen oder Denken, mich abgebrochen zu beſchäftigen, um meine Nachtruhe nicht zu ſchwächen; wogegen ich früh aufſtehe und den ganzen

Vormittag beſchäftigt bin, von dem mir doch ein Theil durch Vorleſungen weggenommen wird. Im 66ſten Lebensjahre fallen überdem ſubtile Nachforſchungen immer ſchwerer, und man wünſcht von ihnen ausruhen zu dürfen, wenn man ſich nur ſo glücklich findet, daß Andere ſie aufnehmen und fortſetzen möchten. Das Letztere glaube ich in Ihrer Perſon zu finden, wofür ich Ihnen, ſowie es das Publicum auch ſein wird, lebhaft verbunden bin. — Ich habe etwas über Eberhard unter der Feder. Dieſes und die Kritik der Urtheilskraft wird hoffentlich Ihnen um Oſtern zu Handen kommen. — Mein Freund Kraus macht Ihnen ſeine verbindliche Empfehlung. Ich muß es von ſeiner für jetzt gegen alle ſpeculative Grübelei geſtimmten Laune abwarten, daß ſie ſich von ſelbſt abändere; da alsdann Ihre Arbeit die erſte ſein würde, die er in Ueberlegung zöge.

Uebrigens beharre ich mit innigſter Hochachtung und Liebe ꝛc.

Sechſter Brief.

Königsberg, d. 21. Sept. 1791.

Wie können Sie mich, theuerſter Mann, auch nur einen Augenblick in Verdacht haben, daß meine Unterlaſſungsſünden, deren ich viele auf meiner Rechnung habe, irgend einer Abneigung, ja gar auch nur der mindeſten Kaltſinnigkeit gegen Sie, die mir, wer weiß wer meiner blos nachbetenden Anhänger eingeflößt haben ſollte, zuzuſchreiben wären, da, wenn es auch nicht die Herzensneigung gegen einen ſo liebens- und hochachtungswürdigen Mann thäte, mich ſchon das Verdienſt, welches Sie um die Aufhellung, Beſtärkung und Verbreitung meiner geringen Verſuche haben, zu Dankbarkeit verbinden müßte, und ich mich ſelbſt verachten würde, wenn ich an dem Spiele der Eiferſucht und Rechthaberei im Felde der Speculation mehr Intereſſe nähme, als an den rechtſchaffenen Geſinnungen der Mitwirkung zu Allem, was gut und ſelbſtſtändig iſt, wozu das volle Zutrauen und die Herzensvereinigung zwiſchen Wohldenkenden, ſelbſt bei großer Verſchiedenheit der Meinungen, (welches zwiſchen uns doch der Fall nicht iſt,) nothwendig gehört. Ach, wenn es für uns ein Verhältniß der wechſelſeitigen Mittheilung durch den Umgang gäbe, welche Süßigkeit des Lebens würde es für mich ſein, mit einem Manne, deſſen Geiſtes- und Seelenſtimmung der ſeines Freundes Erhard gleichförmig iſt, uns über das Nichts menſchlicher Eitelkeit wegzuſetzen und unſer Leben wechſelſeitig in einander zu genießen? Aber nun durch Briefe! Laſſen Sie mich Ihnen meine Saumſeligkeit in Anſehung derſelben, die Nachläſſigkeit zu ſein ſcheint, aber es nicht iſt, erklären.

Seit etwa zwei Jahren hat ſich mit meiner Geſundheit, ohne ſichtbare Urſache und ohne wirkliche Krankheit, (wenn ich einen etwa 3 Wochen dauernden Schnupfen ausnehme,) eine plötzliche Revolution zugetragen, welche meine Appetite in Anſehung des gewohnten täglichen Genuſſes ſchnell umſtimmte, wobei zwar meine körperlichen Kräfte und Empfindungen nichts litten, allein die Disposition zu Kopfarbeiten, ſelbſt zu Leſung meiner Collegien eine große Veränderung erlitt. Nur zwei bis drei Stunden Vormittags kann ich zu den erſteren anhaltend anwenden, da ſie dann durch eine Schläfrigkeit (unerachtet des beſten gehabten Nachtſchlafs) unterbrochen wird und ich genöthigt werde, nur mit Intervallen zu arbeiten, mit denen die Arbeit ſchlecht fortrückt und ich auf gute Laune harren und von ihr profitiren muß, ohne über meinen Kopf disponiren zu können. Es iſt, denke ich, nichts, als das Alter, welches Einem früher, dem Anderen ſpäter Stillſtand auferlegt, mir aber deſto unwillkommener iſt, da ich jezt der Beendigung meines Planes entgegen zu ſehen glaubte. Sie werden, mein gütiger Freund, hieraus leicht erklären, wie dieſe Benutzung jedes günſtigen Augenblicks in ſolcher Lage manchen genommenen Vorſatz, deſſen Ausführung nicht eben preſſant zu ſein ſcheint, dem fatalen Aufſchub, der die Natur hat, ſich immer ſelbſt zu verlängern, unterwerfen könne.

Ich geſtehe es gern und nehme mir vor, es gelegentlich öfſentlich zu geſtehen, daß die aufwärts noch weiter fortgeſetzte Zergliederung des Fundaments des Wiſſens, ſofern es in dem Vorſtellungsvermögen als einem ſolchen überhaupt und deſſen Auflöſung beſteht, ein großes Verdienſt um die Kritik der Vernunft ſei, ſobald mir nur das, was mir jetzt noch dunkel vorſchwebt, deutlich geworden ſein wird; allein ich kann doch auch nicht, wenigſtens in einer vertrauten Eröffnung gegen Sie nicht, bergen, daß ſich durch die abwärts fortgeſetzte Entwickelung der Folgen, aus den bisher zum Grunde gelegten Principien, die Richtigkeit derſelben beſtätigen und bei derſelben, nach dem vortrefflichen Talente der Darſtellung, welches Sie beſitzen, gelegentlich in Anmerkungen und Epiſoden ſo viel von Ihrer tieferen Nachforſchung anbringen laſſe, als zur gänzlichen Aufhellung des Gegenſtandes nöthig iſt, ohne die Liebhaber der Kritik zu einer ſo abſtracten Bearbeitung als einem beſonderen Geſchäfte zu nöthigen und eben dadurch Viele abzuſchrecken. — Dieſes war bisher mein Wunſch, iſt aber weder jetzt mein Rath, noch weniger aber ein darüber ergangenes und Anderen, zum Nachtheil Ihrer verdienſtvollen Bemühungen, mitgetheiltes Urtheil. — Das Letztere werde ich noch einige Zeit aufſchieben müſſen, denn gegenwärtig bin ich mit einer zwar kleinen, aber doch Mühe machenden Arbeit,†) imgleichen dem Durchgehen der Kritik der Urtheilskraft für eine zweite, auf nächſte Oſtern herauskommende Auflage, ohne die Univerſitätsbeſchäftigungen einmal zu rechnen, für meine jetzt nur geringen Kräfte mehr, als zu viel beläſtigt und zerſtreut.

Behalten Sie mich ferner in Ihrer gütigen Zuneigung, Freundſchaft und offenherzigem Vertrauen, deren ich mich nie unwürdig bewieſen habe, noch jemals beweiſen kann, und knüpfen Sie mich mit an das Band, welches Sie und Ihren lauteren, fröhlichen und geiſtreichen Freund Erhard vereinigt und welches die, wie ich mir ſchmeichle, gleiche Stimmung unſerer Gemüther lebenslang unaufgelöſt erhalten wird.

---

†) S. den folgenden Brief.

Ich bin mit der zärtlichſten Ergebenheit und vollkommener Hochachtung ꝛc.

Siebenter Brief.

Königsberg, d. 8. Mai 1793.

Ihren liebevollen Brief vom 21. Januar, theuerſter Herzensfreund, werde ich jetzt noch nicht beantworten. Ich habe Ihrer gütigen Beſorgung noch Briefe an D. Erhard und Baron v. Herbert anzuempfehlen, die ich, ſammt meiner ſchuldigen Antwort, innerhalb 14 Tagen abgehen zu laſſen gedenke.

Bei dem Empfange der Abhandlung, die ich die Ehre habe dieſem Briefe beizufügen, wird es Sie befremden, welche Urſache ich damals, als ich deren erwähnte, haben konnte, damit geheim zu thun. Dieſe beſtand darin, daß die Cenſur des zweiten Stücks derſelben, das in die Berliner Monatsſchrift hatte kommen ſollen, dort Schwierigkeiten fand, welche mich nöthigten, ſie, ohne weiter davon zu erwähnen, anderwärts drucken zu laſſen.

Ihr gütiges Verſprechen der gelegentlichen Mittheilung einiger literäriſcher Geſchichten nehme ich mit ſehr großem Danke an, worunter mir die von dem ſtarken Anwachſe der Zahl Ihrer, die Philoſophie lernenden Zuhörer ſchon viel Vergnügen macht, welches aber durch die Nachricht von Ihrer befeſtigten Geſundheit ſehr erhöht werden würde. Doch Ihre Jugend gibt mir dazu die beſte Hoffnung, wenn ſich damit die philoſophiſche Gleichgültigkeit gegen das, was nicht in unſerer Gewalt iſt, verbindet, die allein in das Bewußtſein ſeiner Pflichtbeobachtung den wahren Werth des Lebens ſetzt, zu welcher Beurtheilung uns endlich die lange Erfahrung von der Richtigkeit alles anderen Genuſſes zu bringen nicht ermangelt.

Indem ich das Uebrige, was noch zu ſagen wäre, meinem nächſten Briefe vorbehalte, empfehle ich mich jetzt Ihrem ferneren Wohlwollen ꝛc.

Achter Brief.

Königsberg, d. 28. März 1794.

Theuerſter Freund,

Mit dem herzlichen Wunſche, daß Ihre Entſchließung, den Platz der Verbreitung Ihrer gründlichen Einſichten zu verändern, Ihnen ſelbſt eben ſo erſprießlich und für alle Ihre Wünſche ſo befriedigend ſein möge, als ſie gewiß denen ſein wird, zu welchen Sie übergehen, verbinde ich noch denjenigen, auch mit mir nicht unzufrieden zu ſein, obzwar ich dazu, dem Anſehen nach, Urſache gegeben habe, wegen Nichterfüllung meines Verſprechens, die Aufforderung betreffend, Ihre vortrefflichen, mir angezeigten Briefe, vornehmlich die Principien des Naturrechts angehend,†) (als worin ich im Weſentlichen mit Ihnen übereinſtimme,) durchzugehen und Ihnen mein Urtheil darüber zu eröffnen. Daß dieſes nun nicht geſchehen iſt, daran iſt nichts Geringeres Schuld, als mein Unvermögen! — Das Alter hat in mir, ſeit etwas mehr, als drei Jahren, nicht etwa eine beſondere Veränderung im Mechaniſchen meiner Geſundheit, noch auch eine große Abſtumpfung der Gemüthskräfte und ein merkliches Hinderniß, den Gang meines Nachdenkens, den ich einmal nach einem gefaßten Plane eingeſchlagen, fortzuſetzen, ſondern vornehmlich eine mir nicht wohl erklärliche Schwierigkeit bewirkt, mich in die Verkettung der Gedanken eines Anderen hineinzudenken, und ſo deſſen Syſtem, bei beiden Enden gefaßt, reiflich beurtheilen zu können; (denn mit allgemeinem Beifalle oder Tadel iſt doch Niemandem gedient.) Dies iſt auch die Urſache, weswegen ich wohl allenfalls Abhandlungen aus meinem eigenen Fonds herausſpinnen kann; was aber z. B. ein Maimon mit ſeiner Nachbeſſerung der kritiſchen Philoſophie, (dergleichen die Juden gern verſuchen, um ſich auf fremde Koſten ein Anſehen von Wichtigkeit zu geben,) eigentlich wolle, nie recht habe faſſen können und deſſen Zurechtweiſung Anderen überlaſſen muß. — Daß aber auch an dieſem Mangel körperliche Urſachen Schuld ſeien, ſchließe ich daraus, daß er ſich von einer Zeit her datirt, vor etwas mehr, als drei Jahren, da ein Wochen lang anhaltender Schnupfen eine ſchleimichte Materie verrieth, die, nachdem jener aufgehört hat, ſich nun auf die zum Haupte führenden Gefäße geworfen zu haben ſcheint, deren ſtärkere Abſonderung, durch daſſelbe Organ, wenn ein glückliches Nieſen vorhergeht, mich ſogleich aufklärt, bald darauf aber durch ihre Anhäufung wiederum Umnebelung eintreten läßt. Sonſt bin ich für einen 70jährigen ziemlich geſund. — Dies Bekenntniß, welches, einem Arzte gethan, ohne Nutzen ſein würde, weil er wider die Folgen des Alters nicht helfen kann, wird mir hoffentlich in Ihrem Urtheile über meine wahrhaftig freundſchaftlich-ergebene Geſinnung den gewünſchten Dienſt thun.

---

†) S. Reinhold's Briefe üb. die Kant'ſche Philoſophie Bd. II. (Leipz. 1792.) 4—6. Br.

Neunter Brief.

Königsberg, 1. Juli 1795.

Ihre werthe Zuſchrift, welche mir der ſehr ſchätzungswürdige Herr Graf v. Purgſtall einhändigte, hat mir die Freude gemacht, zu ſehen, daß Ihre Aeußerung einer gewiſſen Unzufriedenheit über mein Stillſchweigen in Anſehung Ihrer Fortſchritte, die kritiſche Philoſophie, aufwärts, bis zu der Grenze ihrer Principien vollſtändig zu machen, keinen wahren Unwillen zum Grunde gehabt hat, ſondern Sie noch wie vor mir Ihre Freundſchaft erhalten. Mein Alter und einige davon unzertrennliche körperliche Ungemächlichkeiten machen es mir zur Nothwendigkeit, alle Erweiterung dieſer Wiſſenſchaften nun ſchon meinen Freunden zu überlaſſen und die wenigen Kräfte, die mir noch übrig ſind, auf die Anhänge dazu, welche ich noch in meinem Plane habe, obgleich langſam zu verwenden.

Erhalten Sie mich, theuerſter Mann, in Ihrer Freundſchaft und ſeien Sie verſichert, daß ich an Allem, was Sie betrifft, jederzeit die größte Theilnahme haben werde, als ꝛc.

8.

An Friedrich Heinrich Jacobi.

Königsberg, d. . . Oct. 1789.

Wohlgeborner ꝛc.

Das mir vom Herrn Grafen v. Windiſch-Grätz zugedachte Geſchenk mit ſeinen philoſophiſchen Schriften iſt mir durch Ew. Wohlgeboren gütige Vermittelung und des Herrn Geh. Commerzien-Rathes Fiſcher Beſtellung richtig zu Handen gekommen; wie ich denn auch die erſte Ausgabe der Histoire metaphysique etc. durch den Buchhändler Sirt zu ſeiner Zeit richtig erhalten habe.

Ich bitte, dieſem Herrn gelegentlich meinen ergebenſten Dank, zugleich aber die größte Hochachtung für ſein Talent als Philoſoph, in Verbindung mit der edelſten Denkungsart eines Weltbürgers, zu verſichern. In der letztgenannten Schrift iſt es mir erfreulich, den Herrn Grafen von ſelbſt und zu gleicher Zeit, was ich auf eine ſchulgerechte Art zu bewirken ſuchte, mit der Klarheit und Annehmlichkeit des Vortrages, die den Mann von der großen Welt auszeichnet, bearbeiten zu ſehen; nämlich die edleren Triebfedern in der menſchlichen Natur, die ſo lange mit den phyſiſchen vermiſcht, oder gar verwechſelt, die Wirkung gar nicht gehabt haben, die man von ihnen mit Recht erwarten kann, in ihrer Reinigkeit herzuſtellen und in Spiel zu ſetzen; eine Unternehmung, die ich mit der größten Sehnſucht vollendet zu ſehen wünſche, da ſie offenbar mit den beiden anderen Schriften, (der von geheimen Geſellſchaften und der von der freiwilligen Abänderung der Conſtitution in Monarchien,) in einem Syſtem zuſammenhängt, und die letztere, zum Theil als weiſer Rath für Deſpoten, in der großen Kriſis von Europa von großer Wirkung ſein muß. — Noch hat kein Staatsmann ſo hoch hinauf die Principien zur Kunſt, Menſchen zu regieren, geſucht oder auch nur zu ſuchen verſtanden. Aber darum haben auch alle ihre Vorſchläge nicht einmal Ueberzeugung, viel weniger Wirkung hervorgebracht.

Für Ew. Wohlgeboren ſchönes mir zugeſchicktes Werk über die Lehre des Spinoza, neueſte Ausgabe, ſage ich gleichfalls den ergebenſten Dank. Sie haben ſich dadurch das Verdienſt erworben, zuerſt die Schwierigkeiten in ihrer größten Klarheit darzuſtellen, welche den teleologiſchen Weg zur Theologie umgeben und vermuthlich Spinozen zu ſeinem Syſteme vermocht haben. Mit raſchen Schritten auf Unternehmungen zu einem großen, aber weit entfernten Ziele ausgehen, iſt der gründlichen Einſicht zu aller Zeit nachtheilig geweſen. Der die Klippen zeigt, hat ſie darum doch nicht hingeſtellt, und ob er gleich gar die Unmöglichkeit behauptet, zwiſchen denſelben mit vollen Segeln (des Dogmatiſmus) durchzukommen, ſo hat er darum doch nicht alle Möglichkeit einer glücklichen Durchfahrt abgeleugnet. Ich finde nicht, daß Sie hiezu den Compaß der Vernunft unnöthig, oder gar irreleitend zu ſein urtheilen. Etwas, was über die Speculation hinzukommt, aber doch immer in ihr, der Vernunft ſelbſt, liegt, und was wir zwar (mit dem Namen der Freiheit, einem überſinnlichen Vermögen der Cauſalität in uns) zu benennen, aber nicht zu begreifen wiſſen, iſt das nothwendige Ergänzungsſtück derſelben. Ob nun Vernunft, um zu dieſem Begriffe des Theiſmus zu gelangen, nur durch Etwas, was allein Geſchichte lehrt, oder nur durch eine uns unerforſchliche, übernatürliche innere Einwirkung, habe erweckt werden können, iſt eine Frage, welche blos eine Nebenſache, nämlich das Entſtehen und Aufkommen dieſer Idee betrifft. Denn man kann ebenſowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen ſittlichen Geſetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt ſie nicht in ſolcher Vollkommenheit würde eingeſehen haben, obgleich, da ſie einmal da ſind, man einen Jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (anjetzt) durch die bloſe Vernunft überzeugen kann. – Den Synkretiſmus des Spinoziſmus mit dem Deiſmus in Herder's Gott haben Sie aufs Gründlichſte widerlegt........

Ich habe es jederzeit für Pflicht gehalten, Männern von Talent, Wiſſenſchaft und Rechtſchaffenheit mit Achtung zu begegnen, ſo weit wir auch in Meinungen aus einander ſein mochten. Aus dieſem Geſichtspuncte werden Sie auch meinen Aufſatz in der Berl. Monatsſchrift über das Sich Orientiren †) beurtheilen, zu der mich die Aufforderung von verſchiedenen Orten, mich vom Verdachte des Spinoziſmus zu reinigen, wider meine Neigung genöthigt hat, und worin Sie, wie ich hoffe, auch keine Spur einer Abweichung von jenen Grundſätzen antreffen werden. Andere Aufſätze auf Ihre und einiger Ihrer würdigen Freunde Behauptungen habe ich jederzeit mit innerem Schmerze wahrgenommen, und auch dawider Vorſtellungen gethan. Ich weiß aber nicht, wie an ſich guten und auch verſtändigen Männern öfters der Kopf geſtellt iſt, daß ſie ein Verdienſt darin ſehen, was, wenn es gegen ſie geſchähe, ihnen höchſt unbillig dünken würde. — Doch das wahre Verdienſt kann durch ſolche auf daſſelbe geworfene Schatten an ſeinem ſelbſtleuchtenden Glanze Nichts verlieren, und wird dennoch nicht verkannt werden.

Ich wünſche, daß Ew. Wohlgeboren mit fröhlichem Gemüthe in guter Geſundheit Ihrer Lieblingsbeſchäftigung, der edelſten unter allen, nämlich dem Nachdenken über die erſten Principien deſſen, worauf allgemeines Menſchenwohl beruht, noch lange Jahre nachzuhängen vom Schickſale begünſtigt werden mögen, und bin übrigens mit der vorzüglichſten Hochachtung u. ſ. w. ††)

---

†) S. Bd. I. S. 119.

††) F. H. Jacobi's Antwort auf dieſen Brief ſ. in deſſen Werken Bd. III. S. 523 fgg.

9.

An den Bibliothekar Johann Erich Bieſter in Berlin.

Erſter Brief.

Königsberg, d. 29. Dec. 1789.

Ihr gütiges Andenken an mich und das angenehme Geſchenk, welches Sie, theuerſter Mann! mir mit dem letzten Quartal Ihrer Monatsſchrift gemacht haben, erregt in mir den Vorwurf einer Undankbarkeit, in ſo langer Zeit dieſe Ihre Freundſchaft gegen mich durch nichts erwiedert zu haben. Ich habe verſchiedene Stücke für Ihr periodiſches Werk angefangen und bin immer durch dazwiſchenkommende nicht auszuweichende Störungen unterbrochen und an der Vollendung derſelben gehindert worden. Bedenken Sie indeſſen, wertheſter Freund! ſechs und ſechszig Jahre alt, immer durch Unpäßlichkeit geſtört, in Planen, die ich nur noch zur Hälfte ausgeführt habe und durch allerlei ſchriftliche oder auch öffentliche Aufforderungen von meinem Wege abgelenkt, wie ſchwer wird es mir, Alles, was ich mir als meine Pflicht denke, zu erfüllen, ohne hier oder da eine zu verabſäumen? — Allein ich habe jetzt eine Arbeit von etwa nur einem Monate zu vollenden; alsdenn will ich einige Zeit ausruhen und dieſe mit einigen Ausarbeitungen, im Falle ſie Ihrer Monatsſchrift anſtändig ſind, ausfüllen. Aber was ich ſchon längſt hätte thun ſollen, und immer wieder aus der Acht gelaſſen habe, das thue ich jetzt, nämlich Sie zu bitten, mit der Ueberſendung Ihrer Monats-Schrift quartalweiſe ſich ferner nicht unnöthiger Weiſe in Koſten zu ſetzen. Denn da ich die Stücke, ſo wie ſie monatlich herauskommen, ohnedem von meinen Freunden communicirt bekomme, warum ſoll ich Sie damit beläſtigen? Die Unterbleibung dieſer Zuſendung wird nicht im Mindeſten in mir den Eifer ſchwächen, Ihnen hierin ſowohl, als in jedem anderen Falle, nach allem meinem Vermögen zu Dienſten zu ſein. In Hoffnung auf Ihre gegenſeitige Freundſchaft und Gewogenheit beharre ich jederzeit

Ihr ergebenſter treuer Diener
Kant.

Zweiter Brief.

Königsberg, d. 30. Juli 1792.

Ihre Bemühungen, geehrteſter Freund, die Zulaſſung meines letzten Stückes in der Berliner Monats-Schrift durchzuſetzen, haben allem Vermuthen nach die baldige Zurückſchickung deſſelben an mich, warum ich gebeten hatte, gehindert.†) — Jetzt wiederhole ich dieſe Bitte; weil ich einen anderen Gebrauch, und zwar bald, davon zu machen geſinnt bin, welches um deſto nöthiger iſt, da die vorhergehende Abhandlung, ohne die nachfolgenden Stücke, eine befremdliche Figur in Ihrer Monats-Schrift machen muß; der Urtheilsſpruch aber Ihrer drei Glaubensrichter unwiederruflich zu ſein ſcheint. — Es iſt alſo mein dringendes Geſuch: mein Manuſcript mir, auf meine Koſten, ſo bald als möglich, mit der fahrenden Poſt wieder zuzuſenden; weil ich von verſchiedenen unter den Text eigenhändig geſchriebenen Anmerkungen keine Abſchrift aufbehalten habe, ſie aber auch nicht gern miſſen wollte. Den Grund, warum ich auf die Berliner Cenſur drang, werden Sie ſich aus meinem damaligen Briefe leicht erinnerlich machen. So

---

†) Es war dies das zweite Stück aus der „Religion innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft.“ Vgl. Bd. VI, Vorrede S. IX und die folgenden Nummern 11 u. 12.

9.

An den Bibliothekar Johann Erich Bieſter in Berlin.

Erſter Brief.

Königsberg, d. 29. Dec. 1789.

Ihr gütiges Andenken an mich und das angenehme Geſchenk, welches Sie, theuerſter Mann! mir mit dem letzten Quartal Ihrer Monatsſchrift gemacht haben, erregt in mir den Vorwurf einer Undankbarkeit, in ſo langer Zeit dieſe Ihre Freundſchaft gegen mich durch nichts erwiedert zu haben. Ich habe verſchiedene Stücke für Ihr periodiſches Werk angefangen und bin immer durch dazwiſchenkommende nicht auszuweichende Störungen unterbrochen und an der Vollendung derſelben gehindert worden. Bedenken Sie indeſſen, wertheſter Freund! ſechs und ſechszig Jahre alt, immer durch Unpäßlichkeit geſtört, in Planen, die ich nur noch zur Hälfte ausgeführt habe und durch allerlei ſchriftliche oder auch öffentliche Aufforderungen von meinem Wege abgelenkt, wie ſchwer wird es mir, Alles, was ich mir als meine Pflicht denke, zu erfüllen, ohne hier oder da eine zu verabſäumen? — Allein ich habe jetzt eine Arbeit von etwa nur einem Monate zu vollenden; alsdenn will ich einige Zeit ausruhen und dieſe mit einigen Ausarbeitungen, im Falle ſie Ihrer Monatsſchrift anſtändig ſind, ausfüllen. Aber was ich ſchon längſt hätte thun ſollen, und immer wieder aus der Acht gelaſſen habe, das thue ich jetzt, nämlich Sie zu bitten, mit der Ueberſendung Ihrer Monats-Schrift quartalweiſe ſich ferner nicht unnöthiger Weiſe in Koſten zu ſetzen. Denn da

10.

Kant an Ludwig Ernſt Borowski. †)

Ew. Hochwürden freundſchaftlicher Einfall, mir eine öffentliche Ehre zu bezeugen, verdient zwar meine ganze Dankbarkeit; macht mich aber auch zugleich äußerſt verlegen, da ich einerſeits Alles, was einem Pomp ähnlich ſieht, aus natürlicher Abneigung, (zum Theil auch, weil der Lobredner gemeiniglich auch den Tadler aufſucht,) vermeide, und daher die mir zugedachte Ehre gerne verbitten möchte, andererſeits aber mir vorſtellen kann, daß Sie eine ſolche ziemlich weitläuftige Arbeit ungerne umſonſt übernommen haben möchten. — Kann dieſe Sache noch unterbleiben, ſo werden Sie mir dadurch eine wahre Unannehmlichkeit erſparen, und Ihre Bemühung, als Sammlung von Materialien zu einer Lebensbeſchreibung nach meinem Tode betrachtet, würde denn doch nicht ganz vergeblich ſein. — In meinem Leben aber ſie wohl gar im Drucke erſcheinen zu laſſen, würde ich aufs Inſtändigſte und Ernſtlichſte verbitten.

---

†) Dieſer Brief enthält die Antwort auf folgenden Brief Borowski's an Kant:

> „Es iſt, ſehr verehrungswürdiger Mann! wiederum die Reihe an mir, in der Deutſchen Geſellſchaft eine öffentliche Vorleſung zu halten. Ich habe dieſes Mal — Sie ſelbſt zum Thema gewählt, und es hat mir in den Tagen der abgewichenen Woche recht ſehr frohe Stunden gemacht, mich von Ihnen und über Sie zu unterhalten. — Hier iſt's, was ich darüber unter der Aufſchrift: Skizze zu einer künftigen Biographie u. ſ. w. zu Papier gebracht habe. Verurtheilen Sie es ja nicht gleich, indem Sie dieſe Aufſchrift leſen, zum Nichtanblick; — dieſes würde mir wehe thun. Ich ſage am Anfange meine Gründe zu einem Aufſatze dieſer Art, die ich wenigſtens für hinreichend halte. Bei dem Uebrigen habe ich jedes Wort ſorgfältig abgewogen.
>
> Aber ich wollte doch nicht gerne auch nur ein Wort, nur einen Buchſtaben ſagen, den Sie etwa — nicht wollten geſagt haben. Deswegen habe ich's auf gebrochene Bogen geſchrieben, und Sie haben nun völlige Freiheit zu — ſtreichen oder hinzuzuſetzen, zu berichtigen u. ſ. Ich halte es für ſchickliche Discretion, — und noch mehr, ich halte es meiner alten und ſich immer gleichbleibenden Verehrung für Sie gemäß, Ihnen die wenigen Blätter zuvor, ehe noch irgend ein Gebrauch davon für Mehrere gemacht wird, einzuhändigen, und erbitte mir, da Sie, wie ich wohl einſehe, kein nothwendigeres Geſchäft um dieſes Aufſatzes willen verſäumen können, ihn etwa blattweiſe in Ergebenheit zurück. — Mit der entſchiedenſten Hochachtung verharre ich u. ſ. Königsberg, 12. Octob. 1792.“

In Folge der Antwort Kant's hat Borowski damals die beabſichtigte Vorleſung ſeiner Skizze zu einer Biographie Kant's unterlaſſen. (Vgl. L. E. Borowski Darſt. d. Lebens u. Charakters J. Kant's. S. 7—9.)

In jener Rückſicht habe ich mich der mir gegebenen Freiheit bedient, Einiges zu ſtreichen oder abzuändern, wozu die Urſache anzuführen hier zu weitläuftig ſein würde und die ich bei Gelegenheit mündlich eröffnen werde. — Die Parallele, die auf der vor den drei letzten Blättern vorhergehenden Seite, (wo ein Ohr eingeſchlagen iſt,) zwiſchen der chriſtlichen und der von mir entworfenen philoſophiſchen Moral gezogen worden, könnte mit wenigen Worten dahin abgeändert werden, daß ſtatt derer Namen, davon der eine geheiliget, der andere aber eines armen ihn nach Vermögen auslegenden Stümpers iſt, dieſe nur eben angeführten Ausdrücke gebraucht würden, weil ſonſt die Gegeneinanderſtellung etwas für Einige Anſtößiges in ſich enthalten möchte. — Ich beharre übrigens mit der vollkommenſten Hochachtung und Freundſchaft zu ſein

Ew. Hochwürden

Königsberg, ganz ergebenſter, treuer Diener
24. October 1792. J. Kant.

11.

An Karl Friedrich Stäudlin, ordentlichen Profeſſor der Theologie in Göttingen.

Königsberg, d. 4. Mai 1793.

Sehen Sie, verehrungswürdiger Mann, die Verſpätung meiner, auf Ihr mir ſchon d. 9. November 1791 gewordenes Schreiben und werthes Geſchenk Ihrer Ideen einer Kritik ꝛc. ſchuldigen Antwort nicht als Ermangelung an Aufmerkſamkeit und Dankbarkeit an; ich hatte den Vorſatz, dieſe in Begleitung mit einem, jenem gewiſſermaßen ähnlichen Gegengeſchenk an Sie ergehen zu laſſen, welche aber durch manche Zwiſchenarbeiten bisher aufgehalten worden. — Mein ſchon ſeit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philoſophie ging auf die Auflöſung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wiſſen? (Metaphyſik) 2) Was ſoll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen ſollte: Was iſt der Menſch? (Anthropologie; über die ich ſchon ſeit mehr, als 20 Jahren jährlich ein Collegium geleſen habe.) — Mit beikommender Schrift: Religion innerhalb den Grenzen ꝛc. habe die dritte Abtheilung meines Plans zu vollführen geſucht, in welcher Arbeit mich Gewiſſenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die chriſtliche Religion, dabei aber auch der Grundſatz einer geziemenden Freimüthigkeit geleitet hat, nichts zu verheimlichen, ſondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinſten praktiſchen Vernunft einzuſehen glaube, offen darzulegen. — Der bibliſche Theolog kann doch der Vernunft nichts Anderes entgegen ſetzen, als wiederum Vernunft, oder Gewalt, und will er ſich den Vorwurf der letzteren nicht zu Schulden kommen laſſen, (welches in der jetzigen Kriſis der allgemeinen Einſchränkung der Freiheit im öffentlichen Gebrauch ſehr zu fürchten iſt,) ſo muß er jene Vernunftgründe, wenn er ſie ſich für nachtheilig hält, durch andere Vernunftgründe unkräftig machen und nicht durch Bannſtrahlen, die er aus dem Gewölke der Hofluft auf ſie fallen läßt; und das iſt meine Meinung in der Vorrede S. XIX †) geweſen, da ich zur vollendeten Inſtruction eines bibliſchen Theologen in Vorſchlag bringe, ſeine Kräfte mit dem, was Philoſophie ihm entgegenzuſetzen ſcheinen möchte, an einem Syſtem aller ihrer Behauptung, (dergleichen etwa gegenwärtiges Buch iſt,) und zwar gleichfalls durch Vernunftgründe zu meſſen, um gegen alle künftige Einwürfe gewaffnet zu ſein. — Die auf gewiſſe Art geharniſchte Vorrede wird Sie vielleicht befremden; die Veranlaſſung dazu iſt dieſe. Das ganze Werk ſollte in 4 Stücken in der Berliner Monatsſchrift, doch mit der Cenſur der dortigen Commiſſion herauskommen. Dem erſten Stück gelang dieſes (unter dem Titel: vom radicalen Böſen in der m. N.); indem es der philoſophiſche Cenſor, Hr. G. R. Hillmer, als zu ſeinem Departement gehörend annahm. Das zweite Stück aber war nicht ſo glücklich, weil Hr. Hillmer, dem es ſchien in die bibliſche Theologie einzugreifen, (welches ihm das erſte, ich weiß nicht aus welchem Grunde, nicht zu thun geſchienen hatte,) es für gut fand, darüber mit dem bibliſchen Cenſor, Hrn. O. C. R. Hermes, zu conferiren, der es alsdann natürlicher Weiſe, (denn welche Gewalt ſucht nicht ein bloſer Geiſtlicher an ſich zu reißen?) als unter ſeine Gerichtsbarkeit gehörig in Beſchlag nahm und ſein legi verweigerte. — Die Vorrede ſucht nun zu zeigen, daß, wenn eine Cenſurcommiſſion über die Rechtſame deſſen, dem die Cenſur einer Schrift anheim fallen ſollte, in Ungewißheit iſt, der Autor es nicht auf ſie dürfe ankommen laſſen, wie ſie ſich unter einander einigen möchten, ſondern das Urtheil einer einheimiſchen Univerſität aufrufen könne; weil da allein eine jede Facultät verbunden iſt, auf ihre Rechtſame zu halten und eine der anderen Anſprüche zurückzuhalten, ein akademiſcher Senat aber in dieſem Rechtsſtreit gültig entſcheiden kann. — Um nun alle Gerechtigkeit zu erfüllen, habe ich dieſe Schrift vorher der theologiſchen Facultät zu ihrer Beurtheilung vorgelegt, ob ſie auf dieſelbe, als in bibliſche Theologie eingreifend, Anſpruch mache oder vielmehr ihre Cenſur, als der philoſophiſchen zuſtändig, von ſich abweiſe, und dieſe Abweiſung, dagegen Hinweiſung zu der letzteren auch erhalten.

---

†) Vgl. Bd. VI, S. 109.

Dieſen Vorgang Ihnen, würdigſter Mann, mitzutheilen, werde ich durch Rückſicht auf den möglichen Fall, daß darüber ſich etwa ein öffentlicher Zwiſt ereignen dürfte, bewogen, um auch in Ihrem Urtheil wegen der Geſetzmäßigkeit meines Verhaltens, wie ich hoffe, gerechtfertigt zu ſein. — Wobei ich mit der aufrichtigſten Hochachtung jederzeit bin

Ew. Hochehrwürden

gehorſamſter Diener
I. Kant.

12.

Kant's Erläuterung

über die Cenſur der Schrift: „Religion innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft."

> „Von Kant an mich, als Beitrag zu meinen in Hinſicht auf ſeine Biographie geſammelten Miscellaneen mitgetheilt und hier aus der Handſchrift abgedruckt."
>
> L. E. Borowski, Darſtellung des Lebens und Charakters J. Kant's. S. 233.

Der Aufſatz vom radicalen Böſen ward im J. 1792 mit dem ausdrücklichen Begehren an den Herausgeber der Berliniſchen Monatsſchrift eingeſchickt, daß, obgleich dieſe Monatsſchrift damals in Jena gedruckt ward, dennoch dieſes Inſerat der gewöhnlichen Cenſur in Berlin unterworfen werden ſollte. Der Verfaſſer will durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er einen literariſchen Schleichhandel gerne einſchlüge und nur bei gefliſſentlicher Ausweichung der ſtrengen Berliniſchen Cenſur ſogenannte kühne Meinungen äußere. Jene Abhandlung vom radicalen Böſen ward alſo dem Herrn ꝛc. Hillmer vorgelegt und von ihm mit der Erklärung an den Herausgeber der Monatsſchrift zurückgegeben: „daß ſie gedruckt werden könnte, *da doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kant'ſchen Schriften leſen.*" So ward ſie denn im Aprilſtücke 1792 abgedruckt. Nun wurde die zweite Abhandlung von dem Kampfe des guten Princips mit dem böſen u. ſ. nach Berlin geſandt, und es ſollte mit dieſer ebenderſelbe Weg in Anſehung der Cenſur eingeſchlagen werden. Der Herausgeber fügte ſich dem Willen des Autors, gab ihm aber in einem Schreiben, Berlin den 18. Juni 1792, von dem unvermutheten widrigen Erfolge folgende Nachricht: „Ich habe es nie recht begreifen können, warum Sie, mein verehrter Freund! durchaus auf die hieſige Cenſur drangen. Aber ich gehorchte Ihnen und ſchickte das Manuſcript Herrn Hillmer. Dieſer antwortete mir denn zu meinem nicht geringen Erſtaunen: — — da es ganz in die bibliſche Theologie einſchlage, habe er es, ſeiner Inſtruction gemäß, mit ſeinem Collegen, Herrn Hermes, gemeinſchaftlich durchgeleſen, und da dieſer das Imprimatur verweigere, ſo träte er dieſem bei. — Ich ſchrieb nun an Herrn Hermes und erhielt zur Antwort: „das Religionsedict ſei ſeine Richtſchnur; — weiter könne er ſich nicht darüber erklären.“ — — Es muß wohl einen Jeden empören, daß ein Hillmer und Hermes ſich anmaßen wollen, der Welt vorzuſchreiben, ob ſie einen Kant leſen ſolle oder nicht. Es iſt dies ſo eben erſt paſſirt. Ich weiß nun durchaus nicht, was weiter zu thun iſt. Aber ich glaube es mir und den Wiſſenſchaften in unſerem Staate ſchuldig zu ſein, etwas dagegen zu thun. Leben Sie recht wohl, wenn ein ſolcher Verfall unſerer Literatur anders Ihnen keine unangenehme Stunde macht. Bieſter. Berlin, 18. Juni 1792.“ — Natürlich verdroß dieſe Nachricht den Autor, indeſſen wollte er doch die zu dem erſterwähnten Aufſatze vom radicalen Böſen noch gehörigen drei Abhandlungen dem Publicum nicht vorenthalten. Sein erſter Plan war, dieſe nach Göttingen an Dr. Stäudlin zu ſchicken und durch ihn ſie der Göttingenſchen theologiſchen Facultät vorlegen zu laſſen. Nachher wollte er den Weg bei der theologiſchen Facultät in Halle einſchlagen. Allein der Vorgang mit der Kritik aller Offenbarung, die Fichte verfertigte und ſein Verleger in Halle drucken laſſen wollte, welcher aber der dortige damalige Decan Dr. Schulze das Imprimatur verweigerte, veranlaßte ihn, auch dieſen muthmaßlich vergeblichen Schritt nicht zu thun, ob er zu den Herren Niemeyer und Knapp und ihren erleuchteten Religionskenntniſſen Zutrauen genug hatte. Ungern verſetzte er die Theologen einer Preußiſchen Univerſität mit der geiſtlichen Oberexaminationscommiſſion in Spannung, aber da die Königsberg'ſche theologiſche Facultät ſelbſt nichts hievon befürchtete, ſo ließ der Autor von dem Decan derſelben die vier Aufſätze cenſiren und erhielt die Druckfreiheit des Werkes, das nun unter der Aufſchrift: „Religion innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft" bei Nicolovius erſchienen iſt. Aus dieſer Erzählung wird das, was in der Vorrede S. XIII u. f. vorkommt, Jedermann verſtändlich werden, dem ohne dieſen Schlüſſel durchaus undeutlich bleiben muß, was da, beſonders S. XV †) von bücherrichtenden Theologen und von dem Unterſchiede der Cenſur eines Geiſtlichen (Herrn Hermes) und eines Facultätstheologen ausführlich geſagt wird.

---

†) Vgl. Bd. VI, S. 166 flgg.

13.

Briefwechſel zwiſchen Kant und Johann Gottlieb Fichte.

1792—1799.

Erſter Brief.

Fichte an Kant.

Wohlgeborener
Höchſtzuverehrender Herr Profeſſor!

Ich habe ohnlängſt die meinem Herzen erfreuliche Nachricht erhalten, daß Ew. Wohlgeboren mit der liebevollſten Beſorgſamkeit bei jener unerwarteten Cenſur-Verweigerung und Herrn Hartung's darauf gefaßten Entſchluſſe †) in Ihrem Rathe auf mein mögliches künftiges Wohl bedacht geweſen ſind. Das Andenken an die Beſorgſamkeit eines Mannes, der meinem Herzen über Alles ehrwürdig iſt, iſt mir theuer, und ich verſichere Dieſelben hiedurch meiner wärmſten Dankbarkeit dafür; eine Verſicherung, die ich, um Ihrer Zeit zu ſchonen, erſt ſpäter würde gegeben haben, wenn ich nicht zugleich Ihres Rathes bedürfte.

Ein Gönner nämlich, den ich verehre, bittet mich in einem Briefe über dieſen Gegenſtand, der mit einer Güte geſchrieben iſt, die mich rührt, bei einer durch dieſen Aufſchub des Druckes vielleicht möglichen Reviſion der Schrift doch noch ein Paar Puncte ins Licht zu ſtellen, die zwiſchen ihm und mir zur Sprache gekommen ſind. Ich habe nämlich geſagt, daß der Glaube an eine gegebene Offenbarung vernunftmäßig nicht auf Wunderglauben gegründet werden könne, weil kein Wunder als ſolches zu erweiſen ſei; habe aber in einer Note hinzugeſetzt, daß man nach anderweitigen guten Gründen, daß eine Offenbarung als göttlich annehmbar ſei, ſich allenfalls der Vorſtellung von bei ihr geſchehenen Wundern, bei Subjecten, die ſo etwas bedürfen, zur Rührung und Bewunderung bedienen könne; die einzige Milderung, die ich dieſem Satze geben zu können glaubte. Ich habe ferner geſagt, daß eine Offenbarung weder unſere dogmatiſchen noch moraliſchen Erkenntniſſe ihrer Materie nach erweitern könne; aber wohl zugeſtanden, daß ſie über transſcendente Gegenſtände, über welche wir das Daß glauben, über das Wie aber nichts erkennen können, etwas bis zur Erfahrung proviſoriſch, und für die, die es ſich ſo denken wollen, ſubjectiv Wahres hinſtellen könne, welches aber nicht für eine materielle Erweiterung, ſondern blos für eine zur Form gehörige verkörpernde Darſtellung des ſchon a priori gegebenen Geiſtigen zu halten ſei. Ohnerachtet fortgeſetzten Nachdenkens über beide Puncte habe ich bis jetzt keine Gründe gefunden, die mich berechtigen könnten, jene Reſultate abzuändern. Dürfte ich Ew. Wohlgeboren als den competenten Richter hierüber erſuchen, mir auch nur in zwei Worten zu ſagen, ob und auf welchem Wege andere Reſultate über dieſe Puncte zu ſuchen ſeien, oder ob eben diejenigen die einzigen ſeien, auf welche die Kritik des Offenbarungs-Begriffs unausweichlich führen müſſe? Ich werde, wenn Ew. Wohlgeboren die Güte dieſer zwei Worte für mich haben ſollten, keinen anderen Gebrauch davon machen, als den, der mit meiner innigen Verehrung gegen Sie übereinkommt. Auf eben gedachten Brief habe ich ſchon dahin erklärt, daß ich der Sache weiter nachzudenken nie ablaſſen und ſtets bereit ſein werde, zurückzunehmen, was ich als Irrthum anerkennen würde.

---

†) Ueber dieſe Schwierigkeiten, welchen die erſte Schrift Fichte's, durch welche er ſich bekanntlich bei Kant einführte, der zuerſt anonym erſchienene „Verſuch einer Kritik aller Offenbarung" (Königsberg, Hartung, 1792) unterlag, vergleiche J. G. Fichte's Leben und literariſchen Briefwechſel, herausgegeben von ſeinem Sohne J. H. Fichte (Sulzbach 1830) Th. I, S. 187 flgg.)

Ueber die Cenſur-Verweigerung an ſich habe ich, nach den ſo deutlich an den Tag gelegten Abſichten des Aufſatzes und nach dem Tone, der durchgängig in ihm herrſcht, mich nicht anders, als wundern können. Auch ſehe ich ſchlechterdings nicht ein, woher die theologiſche Facultät das Recht bekomme, ſich mit einer Cenſur einer ſolchen Behandlung einer ſolchen Frage zu befaſſen.

Ich wünſche Ew. Wohlgeboren die unerſchüttertſte Geſundheit, empfehle mich der Fortdauer Deroſelben gütiger Geſinnungen und bitte Sie zu glauben, daß ich mit der innigſten Verehrung bin

Ew. Wohlgeboren

Krokow p. Neuſtadt, d. 22. Jan. 1792.

ganz gehorſamſter
J. G. Fichte.

Zweiter Brief.

Antwort von Kant an Fichte.

Ew. Wohlgeboren verlangen von mir belehrt zu werden, ob nicht für Ihre in der jetzigen ſtrengen Cenſur durchgefallene Abhandlung eine Remedur gefunden werden könne, ohne ſie gänzlich zur Seite legen zu dürfen. Ich antworte: Nein! ſoviel ich nämlich, ohne Ihre Schrift durchgeleſen zu haben, aus dem, was Ihr Brief als Hauptſatz derſelben anführt, nämlich „daß der Glaube an eine gegebene Offenbarung vernunftmäßig nicht auf Wunderglauben gegründet werden könne,“ — ſchließen kann.

Denn hieraus folgt unvermeidlich: daß eine Religion überhaupt keine anderen Glaubensartikel enthalten könne, als die es auch für die bloſe reine Vernunft ſind. Dieſer Satz iſt nun meiner Meinung nach zwar ganz unſchuldig und hebt weder die ſubjective Nothwendigkeit einer Offenbarung, noch ſelbſt das Wunder auf, (weil man annehmen kann, daß, ob es gleich möglich iſt, ja, wenn ſie einmal da ſind, auch durch die Vernunft einzuſehen, ohne Offenbarung aber die Vernunft doch nicht von ſelbſt darauf gekommen ſein würde, dieſe Artikel zu introduciren allenfalls Anſangs Wunder vonnöthen geweſen ſein können, die jetzt der Religion zum Grunde zu legen, da ſie ſich mit ihren Glaubensartikeln nun ſchon ſelbſt erhalten kann, nicht mehr nöthig ſei:) allein nach den, wie es ſcheint, jetzt angenommenen Maximen der Cenſur würden Sie damit doch nicht durchkommen. Denn nach dieſen ſollen gewiſſe Schriftſtellen ſo nach dem Buchſtaben in das Glaubensbekenntniß aufgenommen werden, wie ſie von dem Menſchenververſtande ſchwerlich auch nur gefaßt, viel weniger durch Vernunft als wahr begriffen werden können; und da bedürfen ſie allerdings zu allen Zeiten der Unterſtützung durch Wunder und können nie Glaubensartikel der bloſen Vernunft werden. — Daß die Offenbarung dergleichen Sätze nur aus Accommodation für Schwache in einer ſinnlichen Hülle aufzuſtellen die Abſicht hege, und dieſelbe inſofern auch — obzwar blos ſubjective Wahrheit haben können, findet bei jenen Cenſurgrundſätzen gar nicht Statt; denn dieſe fordern Anerkennung der objectiven Wahrheit derſelben nach dem Buchſtaben.

Ein Weg bliebe Ihnen aber doch noch übrig, Ihre Schrift mit den (doch nicht völlig bekannten) Ideen des Cenſor in Uebereinſtimmung zu bringen: wenn es Ihnen gelänge, ihm den Unterſchied zwiſchen einem dogmatiſchen, über allen Zweifel erhabenen Glauben und einem blos moraliſchen, der freien aber auf moraliſche Gründe (der Unzulänglichkeit der Vernunft, ſich in Anſehung ihres Bedürfniſſes ſelbſt Genüge zu leiſten,) ſich ſtützenden Annehmung begreiflich und gefällig zu machen; da alsdann der auf Wunderglauben durch moraliſch gute Geſinnung gepfropfte Religionsglaube ungefähr ſo lauten würde: „Ich glaube, lieber Herr! (d. i. ich nehme es gerne an, ob ich es gleich weder mir, noch Anderen hinreichend beweiſen kann;) hilf meinem Unglauben! d. h. den moraliſchen Glauben in Anſehung Alles deſſen, was ich aus der Wundergeſchichts-Erzählung zu innerer Beſſerung für Nutzen ziehen kann, habe ich und wünſche auch den hiſtoriſchen, ſofern dieſer gleichfalls dazu beitragen könnte, zu beſitzen. Mein unvorſätzlicher Nichtglaube iſt kein vorſätzlicher Unglaube.“ Allein Sie werden dieſen Mittelweg ſchwerlich einem Cenſor gefällig machen, der, wie zu vermuthen iſt, das hiſtoriſche Credo zur unnachläßlichen Religionspflicht macht.

Mit dieſen meinen in der Eile hingelegten, obzwar nicht unüberlegten Ideen können Sie nun machen, was Ihnen gut däucht, ohne jedoch auf den, der ſie mittheilt, weder ausdrücklich, noch verdeckt Anſpielung zu machen; vorausgeſetzt, daß Sie ſich vorher von deren Wahrheit ſelbſt aufrichtig überzeugt haben.

Uebrigens wünſche ich Ihnen in Ihrer gegenwärtigen häuslichen Lage Zufriedenheit, und im Falle eines Verlangens, ſie zu verändern, Mittel zu Verbeſſerung derſelben in meinem Vermögen zu haben, und bin mit Hochachtung und Freundſchaft

Ew. Wohlgeboren
Königsberg, d. 2. Febr. ergebenſter Diener
1792. J. Kant.

Dritter Brief.

Antwort von Fichte an Kant.

Wohlgeborner Herr,
Höchſtzuverehrender Herr Profeſſor!

Ew. Wohlgeboren gütiges Schreiben hat mir, ſowohl um der Güte willen, mit der Sie meine Bitte ſo bald erfüllten, als um ſeines Inhalts willen, innige Freude gemacht. Ich fühle jetzt über die in Unterſuchung gekommenen Puncte ganz die Ruhe, welche nächſt eigener Ueberzeugung auch noch die Autorität desjenigen Mannes geben muß, den man über Alles verehrt.

Wenn ich Ew. Wohlgeboren richtig gefaßt habe, ſo bin ich den durch Sie vorgeſchlagenen Mittelweg der Unterſcheidung des Glaubens der *Behauptung* von dem eines durch Moralität motivirten *Annehmens* in meinem Aufſatze wirklich gegangen. Ich habe nämlich die meinen Grundſätzen nach einzig mögliche vernünftige Art eines Glaubens an die Göttlichkeit einer gegebenen Offenbarung, welcher (Glaube) nur eine gewiſſe Form der Religions-Wahrheiten zum Objecte hat, von demjenigen, der dieſe Wahrheiten an ſich als reine Vernunft-Poſtulate annimmt, ſorgfältig zu unterſcheiden geſucht. Es war nämlich eine, auf Erfahrung von der Wirkſamkeit einer als göttlichen Urſprungs gedachten Form dieſer Wahrheiten zur moraliſchen Vervollkommnung ſich gründende, freie Annahme des göttlichen Urſprungs dieſer Form, den man jedoch weder ſich, noch Anderen beweiſen kann, aber eben ſo ſicher iſt, ihn nicht widerlegt zu ſehen; eine Annahme, welche, wie jeder Glaube, blos ſubjectiv, aber nicht, wie der reine Vernunftglaube, allgemein gültig ſei, da er ſich auf eine beſondere Erfahrung gründe. — Ich glaube dieſen Unterſchied ſo ziemlich gründlich ins Licht geſetzt zu haben, und ganz zum Beſchluſſe ſuchte ich die praktiſchen Folgen dieſer Grundſätze darzuſtellen; daß ſie nämlich zwar alle Bemühungen, unſere ſubjective Ueberzeugung Anderen aufzudringen, ganz aufhöben, daß ſie aber auch Jedem den unſtörbaren Genuß Alles deſſen, was er aus der Religion zu ſeiner Beſſerung brauchen kann, ſicherten, und den Beſtreiter der poſitiven Religion nicht weniger, als ihre dogmatiſchen Vertheidiger zur Ruhe verwieſen, u. ſ. w. — Grundſätze, durch die ich bei wahrheitliebenden Theologen keinen Zorn zu verdienen glaubte. Aber es iſt geſchehen, und ich bin jetzt entſchloſſen, den Aufſatz zu laſſen, wie er iſt, und dem Verleger zu überlaſſen, damit zu verfahren, wie er will. Ew. Wohlgeboren, Denen ich alle meine Ueberzeugungen überhaupt, als beſonders die Berichtigung und Befeſtigung in denen, wovon hier vorzüglich die Rede war, verdanke, bitte ich, die Verſicherung der Hochachtung und vollkommenſten Ergebenheit gütig aufzunehmen, mit der ich die Ehre habe zu ſein

Ew. Wohlgeboren

Krokow, d. 17. Febr.
1792.

inniger Verehrer
J. G. Fichte.

Vierter Brief.

Fichte an Kant.

Wohlgeborener Herr,

Höchſtzuverehrender Herr Profeſſor!

Durch einen Umweg, weil ich ſelbſt die Literatur-Zeitung ſehr ſpät erhalte, bekomme ich eine unbeſtimmte Nachricht, daß in dem Intelligenzblatte derſelben meine Schrift für eine Arbeit von Ew. Wohlgeboren ausgegeben worden, und daß Dieſelben ſich genöthigt geſehen, dagegen zu proteſtiren.†) In welchem Sinne es möglich war, ſo etwas zu ſagen, ſehe ich nicht ein, und kann es um ſo weniger einſehen, da ich die Sache nur unbeſtimmt weiß. — So ſchmeichelhaft ein ſolches Mißverſtändniß an ſich für mich ſein müßte, ſo erſchreckt es mich doch ſo ſehr, wenn ich es mir als möglich denke, daß Ew. Wohlgeboren oder ein Theil des Publicums glauben könnten: ich ſelbſt habe durch eine Indiscretion diejenige Art der Hochachtung, die Ihnen Jedermann um ſo mehr ſchuldig iſt, da ſie faſt die einzige iſt, die wir Ihnen erweiſen dürfen, verletzt und dadurch auch nur die entfernteſte Veranlaſſung zu dieſem Vorfalle gegeben.

---

†) Vgl. das Intelligenzblatt der Allg. Literat.-Zeit. v. J. 1792, Nr. 82. Kurz darauf erſchien bekanntlich in demſelben Blatte (Nr. 190 u. 191) eine Recenſion des „Verſuchs einer Kritik aller Offenbarung," die unter der Vorausſetzung, Kant ſei der Verfaſſer, dieſe Schrift mit dem ungemeſſenſten Lobe überſchüttete. Die Erklärung Kant's findet ſich im Intelligenzblatte deſſelben Jahres Nr. 102 und lautete ſo:

> „Der Verfaſſer des Verſuchs einer Kritik aller Offenbarung iſt der im vorigen Jahre auf kurze Zeit nach Königsberg herübergekommene, aus der Lauſitz gebürtige, jetzt als Hauslehrer bei dem Herrn Grafen von Krokow in Krokow in Weſtpreußen ſtehende Candidat der Theologie, Herr Fichte; wie man aus dem in Königsberg herausgekommenen Oſtermeßkatalog des Herrn Hartung, ſeines Verlegers, ſich durch ſeine Augen überzeugen kann. Ueberdem habe ich auch weder ſchriftlich noch mündlich auch nur den mindeſten Antheil an dieſer Arbeit des geſchickten Mannes, wie das Intelligenzblatt der Allgem. Literat.-Zeitung Nr. 82 darauf anſpielt, und halte es daher für Pflicht, die Ehre derſelben dem, welchem ſie gebührt, ungeſchmälert zu laſſen.
>
> Königsberg, den 3. Juli 1792.
>
> J. Kant."

Ich habe ſorgfältig Alles zu vermeiden geſucht, was Dieſelben die eigentlich wohlthätige Verwendung, — ich weiß das und anerkenne es, — für meinen erſten ſchriftſtelleriſchen Verſuch bereuen machen könnte. Ich habe nie gegen irgend Jemand Etwas geſagt, das Ihrer Aeußerung, daß Sie nur einen kleinen Theil meines Aufſatzes geleſen und von dieſem auf das Uebrige geſchloſſen, widerſpräche; ich habe vielmehr eben dies mehrmals geſagt. Ich habe in der Vorrede den kaum merklichen Wink, daß ich ſo glücklich geweſen bin, wenigſtens zum Theil gütig von Ihnen beurtheilt zu werden, vertilgt. (Ich wünſchte jetzt, leider zu ſpät, die ganze Vorrede zurückbehalten zu haben.)

Dies iſt die Verſicherung, die ich Ew. Wohlgeboren nicht aus Furcht, daß Sie ohne gegebene Veranlaſſung mich für indiscret halten würden, ſondern um Denenſelben meine Theilnahme an dem unangenehmen Vorfalle, die ſich auf die reinſte Verehrung für Sie gründet, zu erkennen zu geben, machen wollte. Sollte, wie ich vor völliger Kunde der Sachen nicht urtheilen kann und worüber ich mir Ew. Wohlgeboren gütigen Rath erbitte, noch eine öffentliche Erklärung von meiner Seite nöthig ſein, ſo werde ich ſie ohne Anſtand geben.

Werden Ew. Wohlgeboren der Frau Gräfin von Krokow, in deren Hauſe ich ſo glückliche Tage verlebe, welche mir aufträgt, Ihnen ihre Hochachtung zu verſichern und welche ſelbſt die aller Welt verdient, eine kleine Neugier für gut halten? Sie findet ohnlängſt im biſchöflichen Garten zu Oliva an der Statue der Gerechtigkeit Ihren Namen angeſchrieben, und wünſcht zu wiſſen, ob Sie ſelbſt da geweſen ſind. Ohngeachtet ich ihr nun vorläufig zugeſichert habe, daß aus dem angeſchriebenen Namen ſich gar nichts ſchließen laſſe, weil Sie es ſicher nicht geweſen, der ihn hingeſchrieben: ſo hat ſie ſich doch ſchon zu ſehr mit dem Gedanken familiariſirt, an einem Orte geweſen zu ſein, wo auch Sie einſt waren, und beſteht auf ihrem Verlangen, Sie zu fragen. Ich finde aber, daß dieſer Neugier noch etwas Anderes zum Grunde liegt: Sind Sie in Oliva ſchon einmal geweſen, denkt ſie, ſo könnten Sie wohl einſt in Ihren Ferien wieder dahin und von da aus wohl auch nach Krokow kommen, — und es gehört unter ihre Lieblingswünſche, Sie einmal bei ſich zu ſehen und Ihnen ein Paar vergnügte Tage oder auch Wochen zu machen, und ich glaube ſelbſt, daß ſie den zweiten Theil ihres Wunſches erreichen würde, wenn ſie den erſten erreichen könnte. Ich bin mit warmer Verehrung

Ew. Wohlgeboren

Krokow, d. 6. Auguſt
1792.

gehorſamſter Diener
J. G. Fichte.

Fünfter Brief.

Fichte an Kant.

Verehrungswürdiger Gönner,

Schon längſt würde ich Ew. Wohlgeboren meine Dankbarkeit für Ihr letztes gütiges Antwortſchreiben †) bezeigt haben, wenn ich nicht vorher, um ganz überſehen zu können, wie viel ich Ihnen ſchuldig ſei, Ihre Anzeige im Intelligenzblatte der Allgem. Literat.-Zeitung zu leſen gewünſcht hätte. Das gütige Privat-Urtheil eines Mannes, den ich unter allen Menſchen am Meiſten verehre und liebe, war mir das Beruhigendſte, und das mir nun bekannte öffentliche Urtheil eben des Mannes, den der ehrwürdigere Theil des Publicums wohl nicht weniger verehrt, das Rühmlichſte, was mir begegnen konnte. Die erſte ehrenvolle Folge eines ſo gewichtvollen Urtheils war die ohnlängſt erhaltene Einladung zur Mitarbeit an der Allgem. Literat.-Zeitung; eine wichtige Zunöthigung zum Fortſtudiren, der ich mich nach Erhaltung einiger mir nothwendigen Nachrichten, um die ich gebeten habe, wohl unterwerwerfen dürfte.

---

†) Dieſes Antwortſchreiben ſcheint verloren gegangen zu ſein. Wenigſtens findet es ſich in „Fichte's Leben u. ſ. w.," woher dieſe Briefe entlehnt ſind, nicht.

Der Frau Gräſin von Krokow, die Sie ihrer fortdauernden Hochachtung verſichert, that es weh, einen ſchönen Traum vernichtet zu ſehen; und mich hat die Stelle Ihres Briefes, wo Sie von der Reiſe in eine andere Welt reden, innigſt gerührt.

Ich bitte Sie, mir das Schätzbarſte, was mir der Aufenthalt in Königsberg geben konnte, Ihre gütige Meinung zu erhalten und mir gern zu vergönnen, mich zu nennen

Ew. Wohlgeboren

Krokow bei Neuſtadt, d. 17. Oct. 1792.

dankbarſten Verehrer
J. G. Fichte.

Sechſter Brief.

Fichte an Kant.

Wohlgeborner Herr,
Höchſtzuverehrender Herr Profeſſor,

Schon längſt hat mein Herz mich aufgefordert, an Ew. Wohlgeboren zu ſchreiben; aber ich habe dieſe Aufforderung nicht befriedigen können. Ew. Wohlgeboren verzeihen auch jetzt, wenn ich mich allenthalben ſo kurz faſſe, als möglich.

Da ich mir, — ſchmeichelt mir das nur eine jugendliche Eitelkeit, oder liegt es in der Erhabenheit Ihres Charakters, ſich auch zum Kleinen herabzulaſſen? — da ich mir einbilde, daß Ew. Wohlgeboren einigen Antheil an mir nehmen, ſo lege ich Ihnen meine Pläne vor.

Ich habe fürs Erſte meine Offenbarungs-Theorie zu *begründen*. Die Materialien ſind da, und es wird nicht viel Zeit erfordern, ſie zu ordnen. — Dann glüht meine Seele von einem großen Gedanken: die Aufgabe S. 372—374 der Kritik der reinen Vernunft (dritte Auflage) †) zu löſen. — Zu allem Dieſen bedarf ich ſorgenfreie Muße; und ſie gibt mir die Erfüllung einer unerläßlichen, aber ſüßen Pflicht. Ich genieße ſie in einem mir ſehr zuträglichen Klima, bis jene Aufgaben gelöſt ſind.

Ich habe zu meiner Belehrung und zu meiner Leitung auf einem weiteren Wege das Urtheil des Mannes, den ich unter allen am Meiſten verehre, über meine Schrift gewünſcht. Krönen Sie alle Ihre Wohlthaten gegen mich damit, daß Sie mir daſſelbe ſchreiben. Ich habe jetzt keine beſtimmte Adreſſe. Kann nicht etwa Ihr Schreiben mit einem der Königsberger Buchhändler nach Leipzig zur Meſſe abgehen, (in welchem Falle ich es abholen werde,) ſo hat die Frau Hof-Predigerin Schulz eine ſichere, aber in etwas verſpätende Adreſſe an mich. — Der Recenſent der N. Deutſch. Allg. Bibliothek ſetzt mich in den craſſeſten Widerſpruch mit mir ſelbſt; doch, das weiß ich zu löſen; aber er ſetzt mich in den gleichen offenbaren Widerſpruch mit dem Urheber der kritiſchen Philoſophie. — Auch das wüßte ich zu löſen, wenn es nicht nach ſeiner Relation, ſondern nach meinem Buche gehen ſoll.

Und jetzt, wenn die Verſehung das Flehen ſo Vieler erhören und Ihr Alter über die ungewöhnliche Grenze des Menſchenalters hinaus verlängern will, jetzt, guter, theurer, verehrungswürdiger Mann, nehme ich auf dieſer Welt für perſönliches Anſchauen Abſchied; und mein Herz ſchlägt wehmüthig und mein Auge wird feucht. In jener Welt, deren Hoffnung Sie ſo Manchem, der, keine andere hatte und auch mir gegeben haben, erkenne ich gewiß Sie, nicht an den körperlichen Zügen, ſondern an Ihrem Geiſte wieder. Wollen Sie mir aber auch in meiner künftigen weiteren Entfernung erlauben, ſchriftlich — nicht Ihnen zu ſagen, was ewig unabänderlich iſt, daß ich Sie unausſprechlich verehre, — ſondern mir Ihren Rath, Ihre Leitung, Ihre Beruhigung vielleicht zu erbitten, ſo werde ich eine ſolche Erlaubniß beſcheiden benutzen.

---

†) Vgl. Kritik d. r. V. Bd. II, S. [illegible] fgg.

Ihrer Gunſt empfiehlt ſich

Ew. Wohlgeboren

Berlin, den 2. April 1793.

innigſter Verehrer
J. G. Fichte.

Siebenter Brief.

Antwort von Kant an Fichte.

Zu der, der Bearbeitung wichtiger philoſophiſcher Aufgaben geweiheten, glücklich erlangten Muße gratulire ich Ihnen, würdiger Mann, von Herzen, ob Sie zwar, wo und unter welchen Umſtänden Sie ſolche zu genießen hoffen, zu verſchweigen gut finden.

Die Ihnen Ehre machende Schrift: „Kritik aller Offenbarung,“ habe ich bisher nur theilweiſe und durch dazwiſchenlaufende Geſchäfte unterbrochen geleſen. Um darüber urtheilen zu können, müßte ich ſie in einem ſtetigen Zuſammenhange, da das Geleſene mir [nicht] immer gegenwärtig bleibt, um das Folgende damit zu vergleichen, ganz durchgehen, wozu ich aber bis jetzt weder die Zeit noch die Dispoſition, die einige Wochen her meinen Kopfarbeiten nicht günſtig iſt, habe gewinnen können. Vielleicht werden Sie durch Vergleichung Ihrer Arbeit mit meiner neuen Abhandlung: Religion innerhalb ꝛc. betitelt, am Leichteſten erſehen können, wie meine Gedanken mit den Ihrigen in dieſem Puncte zuſammenſtimmen oder von einander abweichen.

Zu Bearbeitung der Aufgabe: Kritik d. r. V. S. 372 ꝛc., wünſche und hoffe ich gutes Glück von Ihrem Talente und Fleiße. Wenn es nicht jetzt mit allen meinen Arbeiten ſehr langſam ginge, woran wohl mein vor Kurzem angetretenes 70ſtes Lebensjahr Schuld ſein mag; — ſo würde ich in der vorhabenden Metaphyſik der Sitten ſchon bei dem Kapitel ſein, deſſen Inhalt Sie ſich zum Gegenſtande der Ausführung gewählt haben, und es ſoll mich freuen, wenn Sie mir in dieſem Geſchäfte zuvorkommen, ja es meiner Seits entbehrlich machen könnten.

Wie nahe oder wie fern auch mein Lebensziel ausgeſteckt ſein mag; ſo werde ich meine Laufbahn nicht unzufrieden endigen, wenn ich mir ſchmeicheln darf, daß, was meine geringen Bemühungen angefangen haben, von geſchickten, zum Weltbeſten eifrig hinarbeitenden Männern der Vollendung immer näher gebracht werden dürfte.

Mit dem Wunſche, von Ihrem Wohlbefinden und dem glücklichen Fortgange Ihrer gemeinnützigen Bemühungen von Zeit zu Zeit Nachricht zu erhalten, bin ich mit vollkommener Hochachtung und Freundſchaft ꝛc.

Königsberg, den 12. Mai 1793.

I. Kant.

Achter Brief.

Antwort von Fichte an Kant.

Mit inniger Freude, verehrungswürdiger Gönner, erhielt ich den Beweis, daß Sie auch noch in der Entfernung mich Ihres gütigen Wohlwollens würdigten, Ihren Brief. Meine Reiſe war nach Zürich gerichtet, wo ſchon bei meinem ehemaligen Aufenthalte ein junges, ſehr würdiges Frauenzimmer mich ihrer beſondern Freundſchaft werth hielt. Noch ehe ich nach Königsberg reiſte, wünſchte ſie meine Rückkehr nach Zürich und unſere völlige Verbindung. Was ich damals, da ich noch nichts gethan hatte, mir nicht für erlaubt hielt, erlaubte ich mir jetzo, da ich wenigſtens für die Zukunft verſprochen zu haben ſcheine, etwas zu thun. Dieſe Verbindung, welche bisher durch unvorhergeſehene Schwierigkeiten, welche die Züricher Geſetze Fremden entgegenſetzen, aufgehalten worden, in einigen Wochen aber Statt finden wird, gäbe mir die Ausſicht, mich in unabhängiger Muße dem Studiren zu widmen, wenn nicht der an ſich herzensgute, mit meinem individuellen Charakter aber ſehr unverträgliche Charakter der Züricher mich eine Veränderung des Wohnortes wünſchen ließe.

Ich erwarte die gleiche Freude von der Erſcheinung Ihrer Metaphyſik der Sitten, mit welcher ich die Religion innerhalb dem Grenzen ꝛc. geleſen habe. Mein Plan in Abſicht des Naturrechts, des Staatsrechts, der Staatsweisheitslehre geht ins Weitere, und ich kann leicht ein halbes Leben zur Ausführung deſſelben bedürfen. Ich habe alſo immer die frohe Ausſicht, Ihr Werk für dieſelbe zu benutzen. — Sollten bis dahin meine Ideen ſich formen, und ich auf unerwartete Schwierigkeiten ſtoßen; wollen Sie dann wohl erlauben, daß ich mir Ihren gütigen Rath erbitte? Vielleicht lege ich, dann anonym, in verſchiedenen Einkleidungen meine der Entwickelung entgegenſtrebenden Ideen dem Publicum der Beurtheilung vor. Ich geſtehe, daß ſchon etwas dieſer Art †) von mir im Publicum iſt, wovon ich aber vor der Hand nicht wünſchte, daß man es für meine Arbeit hielte, weil ich viele Ungerechtigkeiten mit vieler Freimüthigkeit und Eifer gerügt habe, ohne vor der Hand, weil ich noch nicht ſo weit bin, Mittel vorgeſchlagen zu haben, wie ihnen ohne Unordnung abzuhelfen ſei. Ein enthuſiaſtiſches Lob, aber noch keine gründliche Beurtheilung dieſer Schrift iſt mir zu Geſichte gekommen. Wollen Sie mir dieſes — ſoll ich ſagen Zutrauen oder Zutraulichkeit? — erlauben, ſo ſchicke ich es Ihnen zur Beurtheilung zu, ſobald ich die Fortſetzung aus der Preſſe erhalte. Sie, verehrungswürdiger Mann, ſind der Einzige, deſſen Urtheile ſowohl, als deſſen ſtrenger Verſchwiegenheit ich völlig traue. Ueber politiſche Gegenſtände ſind leider! bei der jetzigen beſonderen Verwickelung, faſt Alle parteiiſch, ſelbſt recht gute Denker, entweder furchtſame Anhänger des Alten, oder hitzige Feinde deſſelben, blos weil es alt iſt. — Wollen Sie mir dieſe gütige Erlaubniß ertheilen, ohne welche ich es nicht wagen würde, ſo wird, denke ich, der Herr Hof-Prediger Schulz Gelegenheit haben, Briefe an mich zu beſorgen.

---

†) (Fichte's) „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die franzöſiſche Revolution. 1. Th. o. O. 1793.“

Nein, — großer, für das Menſchengeſchlecht höchſt wichtiger Mann, Ihre Arbeiten werden nicht untergehen, ſie werden reiche Früchte tragen, ſie werden in der Menſchheit einen neuen Schwung und eine totale Wiedergeburt ihrer Grundſätze, Meinungen, Verfaſſungen bewirken! Es iſt, glaub' ich, nichts, worüber die Folgen derſelben ſich nicht verbreiteten. Und dieſen Ihren Entdeckungen gehen frohe Ausſichten auf. Ich habe Herrn Hof-Prediger Schulz darüber einige Bemerkungen geſchrieben, die ich auf einer Reiſe gemacht, und ihn gebeten, ſie Ihnen mitzutheilen.

Was muß es ſein, großer und guter Mann, gegen das Ende ſeiner irdiſchen Laufbahn ſolche Empfindungen haben zu können, als Sie! Ich geſtehe, daß der Gedanke an Sie immer mein Genius ſein wird, der mich treibe, ſoviel in meinem Wirkungskreiſe liegt, auch nicht ohne Nutzen für die Menſchheit von ihrem Schauplatze abzutreten.

Ich empfehle mich der Fortdauer Ihres gütigen Wohlwollens und bin mit der vollſten Hochachtung und Verehrung

Ew. Wohlgeboren

Zürich, den 20. Sept. 1793. innigſt ergebener

J. G. Fichte.

Neunter Brief.

Fichte an Kant.

Verehrungswürdigſter Mann,

Es iſt vielleicht Anmaßung von mir, wenn ich durch meine Bitte dem Antrage des Herrn Schiller †), der vorigen Poſttag an Sie ergangen, ein Gewicht hinzufügen zu können glaube. Aber die Lebhaftigkeit meines Wunſches, daß derjenige Mann, der die letzte Hälfte dieſes Jahrhunderts für den Fortgang des menſchlichen Geiſtes für alle künftige Zeitalter unvergeßlich gemacht hat, durch ſeinen Beitritt ein Unternehmen autoriſiren möchte, das darauf ausgeht, ſeinen Geiſt über mehrere Fächer des menſchlichen Wiſſens und über mehrere Perſonen zu verbreiten; vielleicht auch die Ausſicht, daß ich ſelbſt mit Ihnen zu einem Plane vereinigt würde, läßt mich nicht lange unterſuchen, was der Anſtand mir wohl erlauben möge. — Sie haben von Zeit zu Zeit in die Berliner Monatsſchrift Aufſätze gegeben. Für die Verbreitung dieſer iſt es völlig gleichgültig, wo ſie ſtehen; jede periodiſche Schrift wird um Ihrer willen geſucht; aber für unſer Inſtitut wäre es, vor Welt und Nachwelt, die höchſte Empfehlung, wenn wir Ihren Namen an unſerer Spitze nennen dürften.

---

†) Zur Theilnahme an den „Horen."

Ich habe Ihnen durch Herrn Hartung meine Einladungsſchrift überſchickt; und es würde höchſt unterrichtend für mich ſein, wenn ich — jedoch ohne Ihre Unbequemlichkeit — Ihr Urtheil darüber erfahren könnte. — Ich werde von nun an, durch den mündlichen Vortrag, mein Syſtem für die öffentliche Bekanntmachung reifen laſſen.

Ich ſehe mit Sehnſucht Ihrer Metaphyſik der Sitten entgegen. Ich habe beſonders in Ihrer Kritik der Urtheilskraft eine Harmonie mit meinen beſonderen Ueberzeugungen über den praktiſchen Theil der Philoſophie entdeckt, die mich begierig macht, zu wiſſen, ob ich durchgängig ſo glücklich bin, mich dem erſten Denker anzunähern.

Ich bin mit innigſter Verehrung Ihnen ergeben

Fichte.

Zehnter Brief.

Fichte an Kant.

Darf ich Ihre Muße, verehrungswürdigſter Mann, durch die Bitte unterbrechen, beigeſchloſſenen kleinen Theil des erſten Verſuchs, den in meiner Schrift: „über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre ꝛc.“ angedeuteten Plan auszuführen, wenn Ihre Geſchäfte es irgend erlauben, durchzuleſen und mir Ihr Urtheil darüber zu ſagen?

Abgerechnet, daß der Wink des Meiſters dem Nachfolger unendlich wichtig ſein muß, und daß Ihr Urtheil meine Schritte leiten, berichtigen, beſchleunigen wird, wäre es auch nicht unwichtig für den Fortgang der Wiſſenſchaft ſelbſt, wenn man daſſelbe wüßte. Bei dem Tone, der im philoſophiſchen Publicum herrſchend zu werden droht; bei dem anmaßenden Abſprechen derer, die im Poſſeß zu ſein ſich dünken; bei ihrem ewigen Machtſpruche von Nicht verſtanden haben und Nicht verſtanden haben können und gegenſeitig nie verſtehen werden wird es immer ſchwerer, ſich auch nur Gehör zu verſchaffen, geſchweige denn Prüfung und belehrende Beurtheilung.

Von innigſter Verehrung gegen Ihren Geiſt durchdrungen, den ich zu ahnen glaube; des Glückes theilhaftig, Ihren perſönlichen Charakter in der Nähe bewundert zu haben; wie glücklich wäre ich, wenn meine neueſten Arbeiten von Ihnen eines günſtige[re]n Blickes gewürdigt würden, als man bisher darauf geworfen. Herr Schiller, der Sie ſeiner Verehrung verſichert, erwartet ſehnſuchtsvoll Ihren Entſchluß in Abſicht des geſchehenen Anſuchens in einer Sache, die ihn ungemein intereſſirt, und uns Andere nicht weniger. Dürfen wir hoffen? Ich empfehle mich Ihrem gütigen Wohlwollen.

Ihr

Jena, den 6. Oct. 1794.

innigſt ergebener
Fichte.

Ich lege ein Exemplar von 5 mir abgedrungenen Vorleſungen bei. Sie ſcheinen mir ſelbſt, wenigſtens für das Publicum, höchſt unbedeutend.

Eilfter Brief.

Antwort von Kant an Fichte.

Hochgeſchätzter Freund,

Wenn Sie meine drei Vierteljahre verzögerte Antwort auf Ihr an mich abgelaſſenes Schreiben für Mangel an Freundſchaft und Unhöflichkeit halten ſollten; ſo würde ich es Ihnen kaum verdenken können. Kennten Sie aber meinen Geſundheitszuſtand und die Schwächen meines Alters, die mich genöthigt haben, ſchon ſeit Einem und einem halben Jahre alle meine Vorleſungen, gewiß nicht aus Gemächlichkeit, aufzugeben; ſo würden Sie dieſes mein Betragen verzeihlich ſinden; ungeachtet ich noch dann und wann durch den Canal der Berliner Monatsſchrift und auch neuerlich durch den der Berliner Blätter von meiner Exiſtenz Nachricht gebe, welches ich als Erhaltungsmittel durch Agitation meiner geringen Lebenskraft, obzwar langſam und nur mit Mühe thue, wobei ich mich jedoch faſt ganz ins praktiſche Fach zu werfen mir gerathen ſinde, und die Subtilität der theoretiſchen Speculation, vornehmlich wenn ſie ihre neueren, äußerſt zugeſpitzten Apices betrifft, gern Anderen überlaſſe.

Daß ich zu dem, was ich neuerlich ausgefertigt habe, kein anderes Journal, als das der Berliner Blätter wählte, werden Sie und meine übrigen philoſophirenden Freunde mir als Invaliden zu Gute halten. Die Urſache iſt: weil ich auf dieſem Wege am geſchwindeſten meine Arbeit ausgefertigt und beurtheilt ſehe, indem ſie, gleich einer politiſchen Zeitung, faſt poſttäglich die Erwartung befriedigt, ich aber nicht weiß, wie lange es noch dauern möchte, daß ich überhaupt arbeiten kann.

Ihre mir 1795 und 1796 zugeſandten Werke ſind mir durch Herrn Hartung wohl zu Handen gekommen.

Es gereicht mir zum beſonderen Vergnügen, daß meine Rechtslehre Ihren Beifall erhalten hat.

Laſſen Sie ſich, wenn ſonſt Ihr Unwillen über meine Zögerung im Antworten nicht zu groß iſt, ferner nicht abhalten, mich mit Ihren Briefen zu beehren, und mir literäriſche Nachrichten zu ertheilen. Ich werde mich ermannen, künftig hierin fleißiger zu ſein, vornehmlich, da ich Ihr treffliches Talent einer lebendigen und mit Popularität verbundenen Darſtellung in Ihren neueren Stücken ſich entwickeln ſahe, damit Sie die dornichten Pfade der Scholaſtik nun durchwandert haben, und nicht nöthig finden werden, dahin wieder zurückzuſehen.

Mit vollkommener Hochachtung und Freundſchaft bin ich jederzeit ꝛc.

J. Kant.

Kant's Erklärung
in Beziehung auf Fichte's Wiſſenſchaftslehre.
1799.

Auf die feierliche, im Namen des Publicums an mich ergangene Aufforderung des Recenſenten von Buhle's Entwurf der Transſcendental-Philoſophie in No. 8 der Erlang. Literat. Zeitung v. 11. Jan. 1799 erkläre ich hiemit: daß ich Fichte's Wiſſenſchaftslehre für ein gänzlich unhaltbares Syſtem halte. Denn reine Wiſſenſchaftslehre iſt nichts mehr oder weniger, als bloſe Logik, welche mit ihren Principien ſich nicht zum Materialen des Erkenntniſſes verſteigt, ſondern vom Inhalte derſelben als reine Logik abſtrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie verſuchte Arbeit iſt, ſondern wo, wenn es die Transſcendental-Philoſophie gilt, allererſt zur Metaphyſik übergeſchritten werden muß. Was aber Metaphyſik nach Fichte's Principien betrifft: ſo bin ich ſo wenig geſtimmt, an derſelben Theil zu nehmen, daß ich in einem Antwortſchreiben ihm, ſtatt der fruchtloſen Spitzfindigkeiten (apices) ſeine gute Darſtellungsgabe zu cultiviren rieth, wie ſie ſich in der Kritik der reinen Vernunſt mit Nutzen anwenden läßt, aber von ihm mit der Erklärung, „er werde doch das Scholaſtiſche nicht aus den Augen ſetzen," höflich abgewieſen wurde. Alſo iſt die Frage: ob ich den Geiſt der Fichte'ſchen Philoſophie für ächten Kriticismus halte, durch ihn ſelbſt beantwortet, ohne daß ich nöthig habe, über ihren Werth oder Unwerth abzuſprechen; da hier nicht von einem beurtheilten Object, ſondern dem beurtheilenden Subject die Rede iſt; wo es genug iſt, mich von allem Antheile an jener Philoſophie loszuſagen.

Hiebei muß ich noch bemerken, daß die Anmaßung, mir die Abſicht unterzuſchieben, ich habe blos eine Propädeutik zur Transſcendental-Philoſophie, nicht das Syſtem dieſer Philoſophie ſelbſt liefern wollen, mir unbegreiflich iſt. Es hat mir eine ſolche Abſicht nie in Gedanken kommen können, da ich ſelbſt das vollendete Ganze der reinen Philoſophie in der Kritik der reinen Vernunft für das beſte Merkmal der Wahrheit derſelben geprieſen habe. — Da endlich Recenſent behauptet, daß die Kritik in Anſehung deſſen, was ſie von der Sinnlichkeit wörtlich lehrt, nicht buchſtäblich zu nehmen ſei, ſondern ein Jeder, der die Kritik verſtehen wolle, ſich allererſt des gehörigen (Beck'ſchen oder Fichte'ſchen) Standpunctes bemächtigen muß, weil der Kant'ſche Buchſtabe eben ſo gut, wie der Ariſtoteliſche den Geiſt tödte: ſo erkläre ich hiemit nochmals, daß die Kritik allerdings nach dem Buchſtaben zu verſtehen, und blos aus dem Standpuncte des gemeinen, nur zu ſolchen abſtracten Unterſuchungen hinlänglich cultivirten Verſtandes zu verſtehen iſt.

Ein Italieniſches Sprichwort ſagt: „Gott bewahre uns nur vor unſeren Freunden; vor unſeren Feinden wollen wir uns wohl ſelbſt in Acht nehmen!" Es gibt nämlich gutmüthige, gegen uns wohlgeſinnte, aber dabei in der Wahl der Mittel, unſere Abſichten zu begünſtigen, ſich verkehrt benehmende (tölpiſche), aber auch bisweilen betrügeriſche, hinterliſtige, auf unſer Verderben ſinnende und dabei doch die Sprache des Wohlwollens führende, (aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere) ſogenannte

Freunde, vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf der Hut ſein kann. Aber deſſenungeachtet muß die kritiſche Philoſophie ſich durch ihre unaufhaltſame Tendenz zu Befriedigung der Vernunft in theoretiſcher ſowohl, als in moraliſch praktiſcher Abſicht überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechſel der Meinungen, keine Nachbeſſerungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorſtehe, ſondern das Syſtem der Kritik auf einer völlig geſicherten Grundlage ruhend, auf immer befeſtigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchſten Zwecken der Menſchheit unentbehrlich ſei.

Den 7. Auguſt 1799.

Immanuel Kant.

14.

An Profeſſor Dr. Selle in Berlin.

Wohlgeborner,
Hochzuverehrender Herr!

Es ſind nun ſchon beinahe 3 Monate, ſeit denen ich mit Ihrer tiefgedachten Abhandlung **De la Realité et de l'Idealité etc.** beſchenkt worden, und ich habe dieſe Gütigkeit noch durch nichts erwiedert; ſicherlich iſt es aber nicht aus Mangel an Achtung für die mir bezeigte Aufmerkſamkeit, oder aus Geringſchätzung der wider mich gerichteten Argumente geſchehen. Ich wollte im Drucke antworten und würde es vielleicht in der über dieſen Vorſatz verfloſſenen Zeit ausgerichtet haben, wenn mich nicht allerlei einander durchkreuzende Störungen immer davon abgebracht hätten; zumal es mir mein Alter höchſt ſchwer macht, einen einmal verlaſſenen Faden des Nachdenkens wieder aufzufaſſen und unter öfteren Unterbrechungen doch planmäßig zu arbeiten.

Neuerdings aber eröffnet ſich eine neue Ordnung der Dinge, welche dieſen Vorſatz wohl gar völlig vereiteln dürfte, nämlich Einſchränkung der Freiheit, über Dinge, die auch nur indirect auf Theologie Beziehung haben möchten, laut zu denken. Die Beſorgniſſe eines akademiſchen Lehrers ſind in ſolchem Falle viel dringender, als jedes anderen zunftfreien Gelehrten, und es iſt der geſcheuten Vorſicht gemäß, alle Verſuche dieſer Art ſo lange wenigſtens aufzuſchieben, bis ſich das drohende Meteor entweder vertheilt, oder für das, was es iſt, erklärt hat. — Es wird bei dieſer Friedfertigkeit auf meiner Seite Ihnen deswegen doch nicht an Gegnern von der dogmatiſchen Partei, obwohl nach einem anderen Styl, fehlen; denn den Empirismus können dieſe eben ſo wenig einräumen, ob ſie es zwar freilich auf eine ſo ſchale und inconſequente Art, (da er nicht halb, auch nicht ganz angenommen werden ſoll,) thun, daß Ihre determinirte Erklärung für dieſes Princip dagegen ſehr zu Ihrem Vortheil abſticht.

Ich bitte daher, theuerſter Herr, ergebenſt, mir dieſe Verbindlichkeit zu erlaſſen, oder den Anſpruch auf dieſelbe und meine Erwiederung Ihrer Einwürfe weiter hinauszuſetzen, indem dieſe Arbeit für jetzt allem Anſehen nach auf reinen Verluſt unternommen werden dürfte.

Mit der größten Hochachtung für Ihr Talent und mannigfaltige Verdienſte bin ich übrigens

Ihr

Königsberg,
den 24. Febr. 1792.

ergebenſter Diener
I. Kant.

15.

Kant's Erklärung

wegen der v. Hippel'ſchen Autorſchaft.

1796.

Oeffentlich aufgefordert, zuerſt vom Hrn. M. Flemming, nachher durch den Allgem. liter. Anzeiger (October 1796. S. 327—28), wegen der Zumuthung, ich ſei der Verfaſſer der anonymiſchen, dem ſeligen von Hippel zugeſchriebenen Werke, des Buchs über die Ehe und der Lebensläufe in aufſteigender Linie, erkläre ich hiemit, „daß ich nicht der Verfaſſer derſelben, weder allein, noch in Gemeinſchaft mit ihm ſei.“

Wie es aber, ohne hiezu ein Plagiat annehmen zu dürfen, zugangen: daß doch in dieſen ihm zugeſchriebenen Werken ſo manche Stellen buchſtäblich mit denen übereinkommen, die viel ſpäter in meinen auf die Kritik der reinen Vernunft folgenden Schriften als meine eigenen Gedanken noch zu ſeiner Lebenszeit vorgetragen werden können; das läßt ſich, auch ohne jene den ſel. Mann beleidigende und auch ohne eine meine Anſprüche ſchmälernde Hypotheſe gar wohl begreiflich machen.

Sie ſind nach und nach fragmentariſch in die Hefte meiner Zuhörer gefloſſen, mit Hinſicht, von meiner Seite, auf ein Syſtem, was ich in meinem Kopfe trug, aber nur allererſt in dem Zeitraume von 1770—1780 zu Stande bringen konnte. — Dieſe Hefte, welche Bruchſtücke enthielten, die unter anderen meinen Vorleſungen der Logik, der Moral, des Naturrechts u. ſ. w., vornehmlich denen der Anthropologie, wie es gewöhnlich bei einem freien Vortrag des Lehrers zugeht, ſehr mangelhaft, nachgeſchrieben worden, fielen in des ſel. Mannes Hände und wurden in der Folge von ihm geſucht, weil ſie großentheils neben dem trockenen Wiſſenſchaftlichen auch manches Populäre enthielten, was der aufgeweckte Mann in ſeine launigten Schriften miſchen konnte; und ſo, durch die Zuthat des Nachgedachten, dem Gerichte des Witzes einen ſchärferen Geſchmack zu geben die Abſicht haben mochte.

Nun kann, was in Vorleſungen, als öffentlich zu Kauf geſtellte Waare, feil ſteht, von einem Jeden benutzt werden, ohne ſich deshalb nach dem Fabricanten erkundigen zu dürfen, und ſo konnte mein Freund, der ſich nie mit Philoſophie ſonderlich befaßt hat, jene ihm in die Hände gekommenen Materialien, gleichſam zur Würze für den Gaumen ſeiner Leſer, brauchen, ohne dieſen Rechenſchaft geben zu dürfen, ob ſie aus des Nachbars Garten, oder aus Indien, oder aus ſeinem eigenen genommen wären. — Daraus iſt auch erklärlich, wie dieſer mein vertrauter Freund in unſerem engen Umgange doch über ſeine Schriftſtellerei in jenen Büchern nie ein Wort fallen laſſen, ich ſelber aber aus gewöhnlicher Delicoteſſe ihn nie auf dieſe Materie habe bringen mögen.

So löſt ſich das Räthſel auf, und einem Jeden wird das Seine zu Theil.

Königsberg, den 6. Decbr. 1796.

Immanuel Kant.

16.

An J. H. Tieftrunk. †)

Zerſtreut durch eine Mannigfaltigkeit von Arbeiten die ſich einander wechſelſeitig unterbrechen, ohne doch meinen letzten Zweck der Vollendung derſelben vor dem Thorſchluſſe aus den Augen zu verlieren, iſt mir jetzt nichts angelegener, als die Stelle in Ihrem, mir ſehr angenehmen Briefe vom 5ten November:

---

†) Zum Verſtändniß dieſer Briefe ſind aus J. H. Tieftrunk's „die Denklehre in reindeutſchem Gewande u. ſ. w." (Halle u. Leipzig, 1825, S. v flgg.), wo dieſelben zuerſt mitgetheilt worden ſind, folgende Notizen zu entlehnen. „Als ich," ſagt dort Tieftrunk, „die Abſicht hatte, ſeine (Kant's) Kritik der reinen Vernunft nach ihren weſentlichen Puncten kurz und faßlich darzuſtellen und hiebei zugleich die mir aufſtoßenden Zweifel und Schwierigkeiten zu berühren, ſchien es mir rathſam, zuvor dem Urheber der Kritik hievon Nachricht zu geben und ihm einige, ſeine Kritik betreffende Bedenklichkeiten vorzulegen. Das veranlaßte einen wiſſenſchaftlichen Briefwechſel mit ihm, welcher mit dem 12. Juli 1797 anfing und bis zum 5. April 1798 fortgeſetzt wurde. . . . . Ich machte in meinem Schreiben unterm 5. Nov. 1797 den würdigen Mann darauf aufmerkſam, daß ſeine Lehre über den Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe (ſ. Kritik der reinen Vernunft S. 176 ff. †)) ſich ſelbſt einer großen Bedenklichkeit unterwürfe. Es komme hier darauf an, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen angewandt werden könnten? Um hievon die Möglichkeit einzuſehen, (ſage die Kritik,) müſſe eine Gleichartigkeit der letzteren mit den erſteren Statt haben; denn nur unter dieſer Bedingung geſtatte die Logik eine Subſumtion der empiriſchen Begriffe unter die reinen Verſtandesbegriffe. Nun aber lehre die Kritik auch ſelbſt, daß die reinen Verſtandesbegriffe eine ganz andere Quelle haben, als die ſinnlichen Vorſtellungen; jene entſpringen aus der Verſtandesthätigkeit, dieſe aus dem Anſchauungsvermögen: dieſe Verſchiedenheit der Quellen bleibe aber, die Anſchauungen möchten reine oder empiriſche ſein; und man könnte ſonach weder unmittelbar, noch mittelbar auf irgend eine Homogenität der aus ſo verſchiedenen Quellen ſtammenden Vorſtellungen kommen."

†) Vgl. Bd. II. S. 157.

„Wie der Satz der Kritik der reinen Vernunft S. 177†), der die Anwendungen der Kategorien auf Erfahrungen oder Erſcheinungen überhaupt vermittelt, von der ihm anhangenden Schwierigkeit befreit werden könne.“ —

Ich glaube dieſes jetzt auf eine Art thun zu können, die befriedigend iſt und zugleich ein neues Licht über dieſe Stelle im Syſtem der Kritik verbreitet; jedoch ſo, daß Gegenwärtiges blos als roher Entwurf angeſehen werden müſſe und ſeine Eleganz nur, nachdem wir uns in einem zweiten Briefe verſtändigt haben werden, erwartet.

Der Begriff des Zuſammengeſetzten überhaupt iſt keine beſondere Kategorie, ſondern in allen Kategorien (als ſynthetiſche Einheit der Apperception) enthalten.

Das Zuſammengeſetzte nämlich kann, als ſolches, nicht angeſchaut werden; ſondern der Begriff oder das Bewußtſein des Zuſammenſetzens (einer Function, die allen Kategorien, als ſynthetiſcher Einheit der Apperception, zu Grunde liegt,) muß vorhergehen, um das mannigfaltige der Anſchauung Gegebene ſich in einem Bewußtſein verbunden, d. i. das Object ſich als etwas Zuſammengeſetztes zu denken, welches durch den Schematismus der Urtheilskraft geſchieht, indem das Zuſammenſetzen mit Bewußtſein zum inneren Sinn, der Zeitvorſtellung gemäß, einerſeits, zugleich aber auch auf das Mannigfaltige, in der Anſchauung Gegebene, andererſeits bezogen wird. —

Alle Kategorien gehen auf etwas a priori Zuſammengeſetztes, und enthalten, wenn dieſes gleichartig iſt, mathematiſche Functionen, iſt es aber ungleichartig, dynamiſche Functionen; z. B. was die erſteren betrifft: die Kategorie der extenſiven Größe, Eins in Vielen; was die Qualität oder intenſive Größe betrifft: Vieles in Einem; jenes die Menge des Gleichartigen, (z. B. der Quadratzolle in einer Fläche,) dieſes der Grad, (z. B. der Erleuchtung eines Zimmers.) Was aber die dynamiſchen angeht, die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, ſofern es entweder einander im Daſein untergeordnet iſt, (die Kategorie der Cauſalität,) oder eine der anderen zur Einheit der Erfahrung beigeordnet iſt, (der Modalität als nothwendiger Beſtimmung des Daſeins der Erſcheinungen in der Zeit.)

---

†) Vgl. Bd. II, S. 157.

Herr M. Beck könnte alſo wohl auch hierauf ſeinen Standpunct von den Kategorien aus zu den Erſcheinungen (als Anſchauungen a priori) nehmen.

Die Syntheſis der Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen bedarf einer Anſchauung a priori, damit die reinen Verſtandesbegriffe ein Object hätten, und das ſind Raum und Zeit. — Aber bei dieſer Veränderung des Standpunctes iſt der Begriff des Zuſammengeſetzten, der allen Kategorien zu Grunde liegt, für ſich allein ſinnleer; d. i. man ſieht nicht ein, daß ihm irgend ein Object correſpondire; z. B. ob ſo etwas, das extenſive Größe oder intenſive (Realität) iſt, oder, im dynamiſchen Fach der Begriffe, etwas, was dem Begriff der Cauſalität, (einem Verhältniß, durch ſeine Exiſtenz der Grund der Exiſtenz eines Anderen zu ſein,) oder auch der Modalität, ein Object möglicher Erfahrung zu ſein, gegeben werden könne, weil es doch nur bloſe Formen der Zuſammenſetzung (der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen überhaupt) ſind und zum Denken, nicht zum Anſchauen gehören. —

Nun gibt es in der That ſynthetiſche Sätze a priori, denen Anſchauung a priori (Raum und Zeit) zum Grunde liegt, mithin denen ein Object in einer nicht empiriſchen Vorſtellung correſpondirt, (den Denkformen können Anſchauungsformen untergelegt werden, die jenen einen Sinn und Bedeutung geben.) —

Wie ſind dieſe Sätze nun möglich? — Nicht ſo, daß dieſe Formen des Zuſammengeſetzten in der Anſchauung das Object, wie es an ſich ſelbſt iſt, darſtellen; denn ich kann mit meinem Begriffe von einem Gegenſtande nicht a priori über den Begriff von dieſem Gegenſtande hinauslangen; alſo nur ſo, daß die Anſchauungsformen nicht unmittelbar (direct) als objectiv, ſondern blos als ſubjective Formen der Anſchauung, wie nämlich das Subject nach ſeiner beſonderen Beſchaffenheit vom Gegenſtande afficirt wird, d. i. wie er uns erſcheint, nicht nach dem, was er an ſich iſt, (alſo indirect) vorgeſtellt werden. Denn wenn die Vorſtellung auf die Bedingung der Vorſtellungsart des Vorſtellungsvermögens des Subjects bei den Anſchauungen reſtringirt wird, ſo iſt leicht zu begreifen, wie es möglich iſt, a priori ſynthetiſch (über den gegebenen Begriff hinausgehend) zu urtheilen, und zugleich, daß dergleichen erweiternde Urtheile auf andere Art ſchlechterdings unmöglich ſind.

Hierauf gründet ſich nun der große Satz: Gegenſtände der Sinne, (der äußeren ſowohl, als des inneren) können wir nie anders erkennen, als blos, wie ſie uns erſcheinen, nicht nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſind; imgleichen: überſinnliche Gegenſtände ſind für uns keine Gegenſtände unſeres theoretiſchen Erkenntniſſes. Da aber doch die Idee derſelben wenigſtens als problematiſch (quaestionis instar) nicht umgangen werden kann, weil dem Sinnlichen ſonſt ein Gegenſtück des Nichtſinnlichen fehlen würde, welches einen logiſchen Mangel der Eintheilung beweiſt; ſo wird das Letztere zum reinen, (von allen empiriſchen Bedingungen abgelöſten) praktiſchen Erkenntniſſe, für das theoretiſche aber als transſcendent betrachtet werden müſſen, mithin die Stelle für daſſelbe auch nicht ganz leer ſein.

Was nun die ſchwierige Stelle der Kritik S. 177 u. fgg. betrifft, ſo wird ſie auf folgende Art aufgelöſt. —

Die logiſche Subſumtion eines Begriffes unter einem höheren geſchieht nach der Regel der Identität, und der niedrigere Begriff muß hier als homogen mit dem höheren gedacht werden. Die transſcendentale dagegen, nämlich die Subſumtion eines empiriſchen Begriffes, (dergleichen die des Zuſammengeſetzten aus Vorſtellungen des inneren Sinnes iſt,) unter eine Kategorie ſubſumirt, darunter etwas dem Inhalte nach Heterogenes wäre, welches der Logik zuwider iſt, wenn es unmittelbar geſchähe, dagegen aber doch möglich iſt, wenn ein empiriſcher Begriff unter einem reinen Verſtandesbegriffe durch einen Mittelbegriff, nämlich dem des Zuſammengeſetzten aus Vorſtellungen des inneren Sinnes des Subjects, ſofern ſie, den Zeitbedingungen gemäß, a priori nach einer allgemeinen Regel ein Zuſammengeſetztes darſtellen, [etwas] enthält, welches mit dem Begriffe eines Zuſammengeſetzten überhaupt, (dergleichen jede Kategorie iſt,) homogen iſt und ſo unter dem Namen eines Schema die Subſumtion der Erſcheinungen unter dem reinen Verſtandesbegriffe ihrer ſynthetiſchen Einheit (des Zuſammenſetzens) nach, möglich macht. — Die darauf folgenden Beiſpiele des Schematismus laſſen dieſen Begriff nicht verfehlen. †).

Und nun — breche ich hiermit ab, — bitte, mich bald wiederum mit Ihrer Zuſchrift zu beehren und die Langſamkeit meiner Beantwortung meinem ſchwächlichen Geſundheitszuſtande und der Zerſtreuung durch andere, an mich ergehende Anſprüche zuzuſchreiben, übrigens aber verſichert zu ſein u. ſ. w.

J. Kant.

Königsberg, d. 13. Oct. 1797; d. 6. Febr. 1798;
d. 5. April 1798. ††)

Ihren Vorſatz eines erläuternden Auszugs aus meinen kritiſchen Schriften, imgleichen, daß Sie mir die Mitwirkung dazu erlaſſen wollen, nehme ich dankbar an.

Zum Gelingen dieſes Vorſatzes wäre es, meiner Meinung nach, ſehr dienlich, Kürze und Präciſion der Lehrſätze im Text, der Ueberſicht halber, zu beobachten, die ausführliche Erörterung derſelben aber, wie z. B. die mit S. 210 (der Kritik d. r. V.) zu vergleichende S. 413 †), in die Anmerkungen zu werfen, wenn von der intenſiven Größe (in Beziehung des Gegenſtandes der Vorſtellungen auf den Sinn) in Vergleichung mit der extenſiven (in Beziehung auf das bloſe Formale der reinen ſinnlichen Anſchauung) die Rede iſt. Doch ich beſorge, mit dieſem meinem Anrathen ſelbſt undeutlich zu werden.

---

†) „Ich habe dieſe Auflöſung buchſtäblich ſo hingeſchrieben, wie ſie in dem Briefe enthalten iſt. Der Leſer wird aber wohl merken, daß die Worte mitunter keinen ſprachrichtigen Zuſammenhang darbieten; worauf aber auch der Verfaſſer ſelbſt in einer untergefügten Anmerkung hindeutet, indem er ſagt: „„Sie werden hier die Flüchtigkeit und Kürze bemerken, der in einem anderen Aufſatze wohl nachgeholfen werden könnte.““ —

J. H. Tieftrunk a. a. O. S. xi.

††) „Ich hebe aus dieſen Briefen hier hintereinander nur dasjenige aus, was mir von wiſſenſchaftlicher Bedeutung zu ſein ſcheint.“

J. H. Tieftrunk a. a. O. S. xii.

Bei dieſer Gelegenheit bitte ich zugleich, meiner hyperkritiſchen Freunde, Fichte und Reinhold, mit der Behutſamkeit zu gedenken, deren ihre Verdienſte um die Wiſſenſchaft vollkommen werth ſind.

Daß meine Rechtslehre bei dem Verſtoß gegen manche, ſchon für ausgemacht gehaltene Principien viele Gegner finden würde, war mir nicht unerwartet. Um deſto angenehmer war es mir, zu vernehmen, daß ſie Ihren Beifall erhalten hat. Die Göttingiſche Recenſion im 28. Stück der Anzeigen, die im Ganzen genommen meinem Syſtem nicht ungünſtig iſt, wird mir Anſtoß geben, in einer Zugabe manche Mißverſtändniſſe ins Klare zu ſetzen, hin und wieder auch das Syſtem zur Vollſtändigkeit zu ergänzen.

Meinen Freund, Hrn. Prof. Pörſchke, bitte ich, wenn ſich dazu Veranlaſſung finden möchte, wegen ſeiner im Ausdruck etwas heftigen Manier, die doch mit ſanften Sitten verbunden iſt, mit Wohlwollen zu behandeln. Mit ſeinem Grundſatz: „Menſch, ſei Menſch!“ hat er wohl nichts Anderes ſagen wollen, als: „Menſch, als Thierweſen, bilde Dich zum moraliſchen Weſen aus“ u. ſ. w.

Was halten von Sie Herrn Fichte's allgemeiner Wiſſenſchaftslehre? einem Buche, welches er mir vorlängſt geſchickt hat, deſſen Durchleſung ich aber, weil ich es weitläuftig und meine Arbeiten ſo ſehr unterbrechend fand, zur Seite legte und jetzt nur aus der Recenſion in der Allgem. Literaturzeitung kenne.

Für jetzt habe ich nicht Muße, es zur Hand zu nehmen, aber die Recenſion, (welche mit vieler Vorliebe des Recenſenten für

---

†) Vgl. Bd. II, S. 180 und 318.

Herrn Fichte abgefaßt iſt,) ſieht wie eine Art von Geſpenſt aus, was, wenn man es gehaſcht zu haben glaubt, man keinen Gegenſtand, ſondern immer nur ſich ſelbſt und zwar hievon auch nur die Hand, die darnach haſcht, vor ſich findet.

Das bloſe Selbſtbewußtſein, und zwar nur der Gedankenform nach, ohne Stoff, folglich ohne daß die Reflexion darüber etwas vor ſich hat, worauf es angewandt werden könnte, und ſelbſt über die Logik hinausgeht, macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leſer.

Schon der Titel (Wiſſenſchaftslehre) erregt, weil jede ſyſtematiſch geführte Lehre Wiſſenſchaft iſt, wenig Erwartung für den Gewinn, weil ſie eine Wiſſenſchaftswiſſenſchaft und ſo ins Unendliche andeuten würde. — Ihr Urtheil darüber, und auch, welche Wirkung es auf Andere Ihres Orts hat, möchte ich doch gerne vernehmen.

J. Kant.

17.

Kant und Schlettwein.

Erſter Brief.

Schlettwein an Kant.

Greifswalde, d. 11. Mai 1797.

Ich ſchreibe Ihnen, berühmter Mann! weil mich der feurigſte Drang meines Herzens dazu auffordert. Ich habe Ihre *Kritik der reinen Vernunft* und alle übrige größere und kleinere philoſophiſche Werke, die Sie der Welt ſeit der Erſcheinung der erſteren geſchenkt haben, mit der anhaltendſten Aufmerkſamkeit geleſen und zu wiederholten Malen geleſen, und über den ganzen Inhalt derſelben ernſtlich und tief nachgedacht. Ich bekenne Ihnen aber frei, mein Theurer! daß Sie dadurch noch zur Zeit weder meinen Geiſt, noch mein Herz haben anziehen können, um in Ihrer Geſellſchaft den Fußſteig, den Sie betreten haben, nach Ihrem Wunſche zur Heeresſtraße machen zu helfen. Ich will Ihnen mit redlicher Offenheit Alles darüber ſagen, was der Menſch dem Menſchen ſagen und der Menſch vom Menſchen gern anhören *ſoll*, wenn Einer, wie der Andere die Menſchheit achtet, und wenn Einer gegen den Anderen von wahrer Bruderliebe glüht.

Erſtlich ſind Ihre Schriften allzu voll von den ſtolzeſten Anmaßungen einer Superiorität Ihrer Denkkraft über die Denkkräfte der größten Menſchen aller Zeitalter; und oft machen Sie ſich ſchuldig der auffallendſten Ungerechtigkeiten und der unverzeihlichſten liebloſeſten Geringſchätzung und Verhöhnung würdiger Männer unſerer Zeit. Sie werden, wenn Sie eine redliche, ernſtliche Prüfung Ihrer Selbſt als wahrer Philoſoph anſtellen wollen, unmöglich läugnen können, daß eine unbegrenzte Selbſtſucht, ein faſt unermeßliches Wohlgefallen an Ihrer perſönlichen Eigenheit durchaus Ihrer Feder geführt hat. Dies aber, mein lieber Kant! iſt gerade der Charakter, der mein Herz in Abſicht meiner Brüder, welche ihn an ſich tragen, tief betrübt, weil ich völlig überzeugt bin, daß der unendliche Urheber aller unſerer Talente und Fähigkeiten, von deſſen Daſein ich die unwankelbarſte Gewißheit habe, durch nichts mehr entehrt wird, als durch ſolche eitle egoiſtiſche Geſinnungen ſeiner Menſchen. Die wahre Weisheit erfordert nur reine Einfalt des Herzens, und flieht Stolz und Eitelkeit, als ihre feindſeligſten Widerſacher. Zuverläſſig verwickelt der Menſch, ſo groß auch die Kräfte ſeines Geiſtes immer ſein mögen, ſich in Grübeleien, Grillen und Irrthümer, wenn er ſeine Werke mit ſolch' einem eiteln Stolze, mit ſolch' einer prahleriſchen Selbſtgefälligkeit und mit ſolcher Arroganz zu treiben beginnt, wie Sie es, mein armer bedauernswürdiger Kant! wirklich gethan haben.

Warum ſagten Sie das, was Sie für wahr und für wichtig hielten, nicht mit edler Simplicität, ohne ſo oft Sich ſelbſt zu erheben, und die Fähigkeiten und Bemühungen anderer Denker herunterzuſetzen, und gleichſam ganz für Nichts zu erklären? Warum ſprachen Sie, — Wahrheit hat ja ſo etwas nicht nöthig, — warum ſprachen Sie ſo viel von ihrer Selbſtheit in dem deciſiven Tone eines allwiſſenden, wenigſtens alle Ihre Brüder weit überſehenden Dictators? Sie waren fähig, eine Philoſophie nach Ihrem eigenen Plane zu entwerfen, oder ein Syſtem der Philoſophie als Ihr eigenes Fabricat anzukündigen; Sie hatten auch ein Recht dazu. Aber Sie hatten nicht die Fähigkeit einer Infallibilität, auch nicht das Recht, ſich ſolche zuzueignen. — Nicht einmal das *ſollten* Sie ſich eingebildet haben, oder noch einbilden, mein lieber Kant! daß Ihre Fähigkeiten, ein Syſtem der Philoſophie auf *Ihre eigene Art* zu fabriciren, größer wäre, als die Fähigkeiten aller Ihrer Vorgänger geweſen ſind, das Gleiche zu thun.

Sie konnten alſo wohl Ihre kritiſche Philoſophie als eine ſolche ankündigen, vor welcher noch kein philoſophiſches Syſtem auf dieſe Art, wie die Ihrige, fabricirt worden ſei. Sie konnten auch laut ſagen, daß nach Ihrer Vorſtellungsart und nach dem ganzen Inbegriff des dermaligen Gebietes Ihrer Vorſtellungen alle vorherige Fabricate eines philoſophiſchen Syſtems nicht die erforderliche Vollkommenheit hätten. Allein Sie wußten doch nicht und wiſſen noch nicht gewiß, und dürfen es auch nicht mit Gewißheit ſagen, daß Ihre Vorſtellungsweiſe an Vollkommenheit die Vorſtellungsweiſe aller Derer übertreffe, die philoſophiſche Syſteme vor Ihnen entworfen haben, und daß das Gebiet der Vorſtellungen Ihrer Vorgänger kleiner geweſen ſei, als das dermalige der Ihrigen, und daß alſo Sie ein beſſeres und richtigeres philoſophiſches Syſtem fabricirt haben müßten, als Ihre Vorgänger.

Dies war und bleibt alſo die unverzeihlichſte Arroganz: daß Ihr Fabricat der Philoſophie, — ich bediene mich dieſer Worte Fabricat und Fabriciren, die mir für das Feld der Wiſſenſchaften ſonſt ſehr mißfällig ſind, blos um Ihnen, der Sie dieſe Sprache zu Ihrer eigenen gemacht haben, recht verſtändlich zu ſein, — mit der deciſiven Behauptung angekündigt wurde, es habe vor demſelben noch gar keine Philoſophie gegeben. Die Vernunft läßt es nicht zu, daß der, welcher eine Wiſſenſchaft, es ſei Theologie, Jurisprudenz, Arzeneiwiſſenſchaft, oder ſonſt eine, nach ſeinem eigenen Plane entwirft und als ſein eigenes Fabricat ankündigt, mit entſcheidender Gewißheit ſagen könne, es habe vor dieſem ſeinem Fabricat noch gar keine ſolche Wiſſenſchaft, keine Theologie, keine Rechtswiſſenſchaft, keine Arzeneiwiſſenſchaft u. ſ. w. gegeben. Nur dies darf er der Vernunft zufolge ſagen, es ſei vor ihm die Wiſſenſchaft, die er behandelt, noch nie nach einem ſolchen Plane, als der ſeinige ſei, bearbeitet und fabricirt worden: ob aber ſein Plan und ſeine Fabricationsweiſe beſſer ſei, als alle Plane und Fabricationsarten ſeiner Vorgänger, und ob er dadurch die Wiſſenſchaft allererſt zur wahren Wiſſenſchaft erhoben habe: das habe er zwar gewünſcht zu bewirken, allein er müſſe und wolle es der ſtrengen Prüfung heimgeſtellt ſein laſſen, ob ſeine Vorſtellungsweiſe die allgemein richtige für die Menſchen ſei, oder ob auch in ihr Mängel und Irrthümer ſich finden laſſen, wie er in der Vorſtellungsweiſe ſeiner Vorgänger nach ſeinem dermaligen Gedankenkreiſe glaube gefunden zu haben. Ihr Stolz, mein Kant! übertrifft in Wahrheit Alles, was bisher Gelehrtenſtolz hieß. —

Zweitens kann ich es nach meinem Gefühl ſchlechterdings nicht mit der wahren Rechtſchaffenheit zuſammenreimen, daß Sie, mein Lieber! bei dem bis zum wirklichen Skandal ausgebrochenen und immer weiter um ſich greifenden Streite der nach Ihnen ſich ſo nennenden kritiſchen Philoſophen über den Sinn und Geiſt Ihrer Schriften, nicht öffentlich hervortreten und beſtimmt herausſagen, welcher von dieſen Schriftſtellern Ihren Sinn wirklich getroffen hat und welcher nicht: ob Reinhold, ob Fichte, ob Beck, oder wer ſonſt es iſt. Ich halte es für die ſtrengſte Pflicht der Rechtſchaffenheit, für die unnachläßlichſte Pflicht, die das höchſte Vernunftgeſetz im ganzen Geiſterreiche, die reine Liebe, vorſchreibt, daß Sie dies ſchon längſt hätten thun ſollen, ehe es mit der ärgerlichen Anarchie unter denen, die ſich von Ihrem Namen Kantianer nennen, ſo weit kam, als es gekommen iſt, und daß Sie es wenigſtens nun noch ohne Verzug thun, da Beck ſo große Schwierigkeiten, in den Geiſt Ihrer Kritik einzudringen, aufſtellt, Reinholden weitläuftig widerlegt und ſich des einzig möglichen Standpunctes, die Kritik der reinen Vernunft zu verſtehen, bemeiſtert zu haben vorgibt. Die Männer, die ſich ſo über den Sinn und Geiſt Ihrer Schriften zanken, verderben mit dieſem unnützen Kriege die edle Zeit, die ſie zu beſſeren Zwecken und zu gemeinnützigen Geſchäften für das wahre Wohl unſerer Mitmenſchen anwenden könnten und ſollten. Sie erwecken und nähren gehäſſige Geſinnungen wider einander ſelbſt, entehren die Menſchheit und machen ſich des Namens wahrer Philoſophen unwürdig. Daran aber ſind Sie, mein Kant! allein Schuld; und Sie vergrößern Ihre Schuld von Tage zu Tage mehr, wenn Sie nicht frei heraus bekannt machen, welcher von den Streitern Ihre Schriften, wenigſtens die Hauptpuncte, wirklich verſteht, wie Sie ſolche verſtanden wiſſen wollen. Thun Sie es nicht, ſo führen Sie in Ihrer kritiſchen Philoſophie einen neuen Thurm zu Babel auf, an welchem der unendliche Weltrichter nicht nur die Sprache, ſondern auch den Geiſt Ihrer Mitarbeiter zum Wehe der menſchlichen Geſellſchaft — welch' eine Verantwortung für Sie!! — noch gänzlich verwirren und der wahren Weisheit unfähig machen wird, wie es leider! der Anfang bereits zeigt.

Drittens kann man eben daraus, daß es Ihnen bisher nicht möglich war, durch Ihre kritiſche Schriften Ihre Anhänger und Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinſchaftliche Abſicht der kritiſchen Philoſophie erreicht werden ſollte, einhellig zu machen, nach Ihrem eigenen, im Anfange der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft geäußerten Urtheile, immer überzeugt ſein: daß Ihr kritiſches Studium bei Weitem noch nicht den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft eingeſchlagen, ſondern ein bloſes Herumtappen ſei.

Dieſe drei Urſachen wären ſchon hinlänglich geweſen, mir alles Vertrauen auf Ihre kritiſche Arbeiten zu benehmen, und mir Abneigung zu machen, in Ihrer Geſellſchaft, mein Kant! den Weg der Wahrheit zu ſuchen und zu durchwandern.

Allein ich glaube

Viertens im Stande zu ſein, Ihr ganzes philoſophiſches Syſtem, ſo weit es Ihr eigenes iſt, beides den theoretiſchen und praktiſchen Theilen nach, völlig umzuſtürzen, weil die erſten Gründe deſſelbigen unhaltbar ſind, auch nach meinem inneren Gefühl von Ihnen ſelbſt niemals ſo dictatoriſch würden behauptet worden ſein, wenn Sie ſich nicht hätten durch Ihre allenthalben ſo deutlich ſich offenbarende allzueitle Abſichten bei Ihren philoſophiſchen Arbeiten, und durch die daraus entſtandene unmäßige Vorliebe für Ihre eigenen Begriffe, und die aus dieſer Vorliebe entſprungene Vernachläſſigung der nöthigen Aufmerkſamkeit auf die Wirkungen des menſchlichen Geiſtes täuſchen laſſen.

Ich wünſchte nun allerdings recht ſehr, mein wertheſter, mein brüderlichgeliebter Kant! daß Sie ſelbſt ſich dazu bequemen möchten, wie Sie es thun zu wollen ſich vormal in den Prolegomenen zur Metaphyſik erklärten, mit mir in philoſophiſche Verhandlungen über meine ausführliche Prüfung Ihrer Kritik der reinen Vernunft einzugehen. Wenn Sie es aber, wie es aus der Vorrede zur zweiten Auflage Ihrer Kritik zu erſehen, oder doch zu vermuthen iſt, nicht ſo wollen, ſo ſagen Sie mir, welchen von Ihren Schülern oder Anhängern Sie für den halten, der Ihre Stelle in Abſicht auf die Vertheidigung Ihres Syſtems am Vollkommenſten vertreten kann, damit ich mich an dieſen wende. Meine Briefe an Sie, über den Nutzen, den Sie der Welt von Ihrer kritiſchen Philoſophie verheißen, über die Einleitung Ihrer Kritik der reinen Vernunft, über Ihre Aeſthetik und über einen großen Theil der transſcendentalen Logik liegen nun fertig da, um an Sie abgeſandt werden zu können. Aber ich möchte dies nur erſt alsdann thun, wenn Sie mir vorher die Verſicherung geben, ſelbſt, oder durch Ihren vertrauteſten Freund und Schüler, von welchem Sie mit Gewißheit beſtimmt ſagen können, daß er Ihr Syſtem ſich ganz zu eigen gemacht habe, ſo viel wenigſtens den *Centralpunct* deſſelben betrifft, mir eine Antwort zu ertheilen, und mit mir die wichtigen philoſophiſchen Materien ſo weit zu behandeln, bis wir einander, entweder Sie mir, oder ich Ihnen vollkommen beizuſtimmen genöthigt ſein werden. Ich gebe Ihnen das heiligſte Verſprechen, immer nur ſtreng bei der Sache zu bleiben, nichts Fremdes einzumiſchen, mit reiner Simplicität durchaus zu Werke zu gehen, keinem ſpöttelnden Witz über Sie oder über Ihre Behauptungen Raum zu laſſen, und vom Anfange bis ans Ende die durch die Gerechtigkeit ſelbſt gebotene Beſcheidenheit und Achtung gegen Sie zu beobachten. Mir liegt Alles daran, die Wahrheit zu erkennen und unter meinen Mitmenſchen auszubreiten. Wenn Sie nun, mein lieber Kant! von der *ächten* Liebe zur Wahrheit ebenfalls belebt ſind, wie ich herzlich wünſche und ſolches von Ihnen ſo gern glauben möchte; ſo habe ich das völlige Vertrauen zu

Ihrem und zu meinem Eifer, zu Ihren und zu meinen Kräften, daß wir durch unſere gegenſeitige Verhandlungen für die wahre Philoſophie die wichtigſten Dienſte leiſten werden.

Wenn Sie meine Einwürfe wider Ihr Syſtem gründlich auflöſen und mich von Ihren Begriffen und Behauptungen überzeugen ſollten, ſo werde ich der redlichſte Mitarbeiter in dem Felde Ihrer kritiſchen Philoſophie werden. Ich lege nächſtens mein ſechsundſechszigſtes Jahr zurück; und beinahe funfzig Jahre hindurch, auch ſelbſt neben und in den öffentlichen Geſchäften, die mir meine Aemter auflegten, habe ich meinen Geiſt emſig mit der Philoſophie und mit Anſtrengung beſchäftigt. Sie werden alſo auf den angenommenen Fall zuverläſſig einen weit ſtärkeren und glücklicheren Vertheidiger und Ausbreiter Ihres Syſtems haben, als Sie jetzt an ſo vielen aufbrauſenden Jünglingen und jugendlichen Männern haben, die als ſich ſo nennende Kantianer zwar mit ſtolzer Unbeſcheidenheit auch den größten Geiſtern Hohn ſprechen, gleichwohl aber, wie ihre Schriften nur allzu deutlich zeigen, im Selbſtdenken gar zu wenig geübt ſind, und mit jugendlicher Dreiſtigkeit und Selbſtgenügſamkeit das, was ſie ihrem Lehrer blos nachbeten, für eigene Geiſtesproducte aufſtellen, und, da ſie aus Mangel des Selbſtdenkens in den Geiſt ihres Führers nicht tief genug eindringen können, mit einander ſelbſt die entehrendſten Streitigkeiten führen und ſich und die Welt verwirren.

Wenn aber auf der anderen Seite ich Sie von der Unrichtigkeit Ihrer kritiſchen Philoſophie überführen werde, ſo werden Sie, wie ich es von Ihnen hoffe, zum Beſten der Menſchen widerrufen, was Sie bisher ſchrieben; und dagegen werden Sie noch vor Ihrem, wahrſcheinlich nicht mehr fernen Abſchiede aus dieſer Welt den ſchmalen Weg zu der wahren feſten Philoſophie ſelbſt betreten, und ſo lange Sie noch leben, breiter machen helfen. Die wahre Philoſophie bildet die unwiderſprechlichſte Theorie von der Realität einer unendlichen Allkraft, von den productiven Kräften der Natur, und von den bewunderungswürdigen und erhabenen Eigenſchaften und Fähigkeiten des phyſiſchen und des geiſtigen

Menſchen; und in ihrem praktiſchen Theile will ſie nicht durch einen liebloſen despotiſchen kategoriſchen Imperativ, der ſelbſt dem Weſen der Vernunft ganz zuwider iſt, ſondern durch die ſanften allmächtigen Seile der allbelebenden Liebe, die Menſchen — nicht einem bloſen Ideal des höchſten Guten, ſondern dem realſten Weſen aller Weſen, Gott, immer näher bringen. Dieſe Philoſophie, mein lieber alter Bruder Kant! wird die vielen unruhigen Wünſche, Begierden und Strebungen Ihrer unmäßigen Selbſtſucht ſtillen, und Ihnen einen inneren unausſprechlichen himmliſchen Frieden verſchaffen, welches Ihre, in ſo vielen Bagatellen und Nichtswürdigkeiten ſich herumtreibende Philoſophie nie vermag.

Hier ſchließe ich nun meinen Brief, lieber Kant! Ich ſchrieb ihn als Ihr redlicher Mitmenſch und Bruder, weil es mich innigſt ſchmerzte, Sie auf einem Wege wandeln zu ſehen, der zu Ihrer eigenen Seele und zu ſo vieler Menſchen Verderben führt. Gott verzeihe es jenen niedrigen und unwürdigen Schmeichlern, die bisher ſich nicht ſchämten, aus Unverſtand Sie der Welt zum Abgott aufzuſtellen und dadurch Ihre arme, allzu eigenſüchtige Seele aufs Höchſte zu reizen, ſich Ihrer Selbſtheit ganz zu überheben! Ich bitte Sie um eine baldige, meinen Wünſchen entſprechende Antwort und bleibe ſtets Ihr aufrichtiger Bruder, und in Hinſicht auf Ihre Talente und Thätigkeit

Ihr
wahrer Verehrer
Johann Auguſt Schlettwein.

Kant's Erklärung auf den Brief Schlettwein's.

In einem Briefe, datirt von Greifswalde d. 11. Mai 1797, der ſich durch ſeinen ſeltſamen Ton ſonderbar ausnimmt und gelegentlich dem Publicum mitgetheilt werden ſoll, muthet mir Hr. Johann Auguſt Schlettwein zu, mich mit ihm in einen Briefwechſel über die kritiſche Philoſophie einzulaſſen; zu welchem

Behuf ſchon verſchiedene Briefe über mancherlei Puncte derſelben bei ihm fertig lägen; wobei er denn zugleich erklärt: „er glaube im Stande zu ſein, mein ganzes philoſophiſches Syſtem, ſo weit es mein eigenes iſt, beides den theoretiſchen und praktiſchen Theilen nach, völlig umzuſtürzen;“ welchen Verſuch gemacht zu ſehen, jedem Freunde der Philoſophie lieb und angenehm ſein wird. Was aber die Art, dieſes auszuführen, betrifft, nämlich durch einen mit mir darüber anzuſtellenden Briefwechſel (ſchriftlich oder gedruckt), ſo muß ich ihm darauf kurz antworten: hieraus wird nichts. Denn es iſt ungereimt, etwas, was Jahre lang fortgehen muß, um mit Einwürfen und Beantwortungen nur erträglich fortzurücken, einem Manne in ſeinem 74ſten Jahre, wo das sarcinas colligere wohl das Angelegentlichſte iſt, anzuſinnen. — — Die Urſache aber, warum ich dieſe Erklärung, die ich ihm ſchon ſchriftlich gethan habe †), hier öffentlich thue, iſt: weil, da der Brief quaest. deutlich auf Publicität angelegt iſt, und daher jener Anſchlag mündlich verbreitet werden dürfte, diejenigen, welche ein ſolcher Streit intereſſirt, ſonſt mit leeren Erwartungen hingehalten werden würden. Da indeß Herr Schlettwein ſeinen Vorſatz des Umſtürzens, mithin auch des Sturmlaufens, wahrſcheinlich in Maſſe, (wie er ſich denn auf Alliirte zu verlaſſen ſcheint,) vermuthlich dieſer Schwierigkeit wegen nicht aufgeben wird, und ihm nach dieſer meiner Erklärung an meiner Perſon ein Hauptgegner abgeht; ſo fragt er mit weiſer Vorſicht an: „welcher unter den Streitern wohl meine Schriften, wenigſtens die Hauptpuncte derſelben, wirklich verſteht, wie ich ſolche verſtanden wiſſen will.“ — Ich antworte darauf unbedenklich: es iſt der würdige Hofprediger und ordentliche Profeſſor der Mathematik allhier, Herr Schulz, deſſen Schriften über das kritiſche Syſtem, unter dem Titel: Prüfung u. ſ. w., Herr Schlettwein hierüber nur nachzuſehen hat.

Nur bedinge ich mir hiebei aus, anzunehmen: daß ich ſeine (des

---

†) S. Anmerkung * zum folgenden Briefe.

Hrn. Hofpredigers) Worte *nach dem Buchſtaben*, nicht nach einem vorgeblich darin liegenden *Geiſt*, (da man in daſſelbe hineintragen kann, was Einem gefällt,) brauche. Was Andere mit ebendenſelben Ausdrücken für Begriffe zu verbinden gut gefunden haben mögen, geht mich und den gelehrten Mann, auf den ich compromittire, nichts an; den Sinn aber, den dieſer damit verbindet, kann man aus dem Gebrauch deſſelben im Zuſammenhange des Buchs nicht verfehlen. Und nun mag die Fehde, bei der es dem Angreifenden an Gegnern nicht fehlen kann, immer angehen.

Königsberg, d. 29. Mai 1797.

J. Kant.

Zweiter Brief.

Schlettwein an Kant.

Greifswalde, d. 4. Juni 1797.

Ich danke Ihnen, mein lieber Kant! für Ihr Antwortſchreiben vom 19. v. M. aufs Verbindlichſte. Theils haben Sie in demſelben meinen Wunſch erfüllt, mir zu ſagen, daß Sie den Hrn. Hofprediger Schulz unter den Ihnen anhänglichen Schriftſtellern für den Mann halten, *der Sie am Beſten verſteht*: welches ich ſo annehme, wie meine Bitte enthielt, daß der benannte Gelehrte *den wahren Geiſt und Sinn Ihrer Philoſophie* ſich ganz zu eigen gemacht habe; theils haben Sie dadurch mich noch näher mit Ihrem Charakter und Ihrer Denkungsart bekannt gemacht.

Von Herzen bedaure ich, daß Ihr Geiſt nicht verſtehen und Ihr Herz nicht fühlen *konnte*, wie ein Menſch aus wahrer inniger Gottesliebe ſeinem Mitmenſchen und Bruder, der durch ſeine Schriften die Welt erleuchten und beſſern will, ſolches aber in Seinſelbſterhebung und in Herabwürdigung ſeiner Mitbrüder thut, und überdies unter ſeinen Anhängern bittere Zänkereien über den

Geiſt ſeiner Schriften veranlaßt, ihn umarmend und an ſein Herz drückend, ſagen kann und ſoll:

> Siehe, mein Bruder! Dein Benehmen gegen unſere Mitmenſchen drückt Stolz, Aufgeblaſenheit, Arroganz und Geringſchätzung gegen unſere Mitbrüder aus. Vermeide es doch, Dich ſo zu zeigen, weil Wahrheit und Liebe damit nicht beſtehen. Auch iſt es der Rechtſchaffenheit nicht gemäß, mein Lieber, daß Du unter unſere Mitbrüder Disharmonien und ärgerliche Zänkereien über den wahren Sinn und Geiſt Deiner Schriften ſtifteſt und nicht ſogleich beſtimmt herausſagſt, welches der richtige Sinn und der wahre Geiſt Deines Syſtems iſt. Wahrhaftig, mein lieber Bruder! Du darfſt nicht warten, bis man Dich öffentlich darum befragt; die Rechtſchaffenheit macht es Dir zur Pflicht, daß Du, um die Entzweiungen und Feindſeligkeiten, die Du blos durch Deine Schriften unter unſeren Mitbrüdern veranlaßt oder erregt haſt, bei ihrem erſten Ausbruch zu dämpfen und alle weitere Vergrößerung und Verbreitung derſelben zu hindern, unaufgefordert ſageſt, welcher von ihnen Deinen Sinn recht gefaßt hat und welcher nicht.

So ſpricht gewiß der liebevolle Menſch mit ſeinem Mitmenſchen; und dieſer, wenn er gut und pflichtachtend iſt, ſchöpft aus der offenen Sprache der redlichen Bruderliebe ſo wenig einen Verdacht des Meuchelmordes *), daß er vielmehr ſeinem Bruder für deſſen aufrichtige ſchuldige Ermahnung herzlich dankt und ſich zu beſſern ſucht.

---

*) Dies bezieht ſich auf eine Stelle meiner Antwort an Prof. Schlettwein, vom 19. Mai 1797, die ſo lautet:

„Sie können es, ſagen Sie, mit der wahren Rechtſchaffenheit nicht reimen, daß ich nicht beſtimmt herausſage, welcher unter den mir anhängigen Schriftſtellern meinen Sinn wirklich getroffen hat. Die Urſache iſt, weil mich noch Niemand darum öffentlich gefragt hat. Aber daß Jemand einem Anderen Mangel an Rechtſchaffenheit vorrückt, und doch in einem Athem ihn mit „mein Lieber" anredet: das iſt ein Bitterſüß (dulcamara, ein Giftkraut), welches wegen der Abſicht auf Meuchelmord verdächtig macht."

J. Kant.

Daß Sie aber, mein lieber Kant, ſich mit mir weder in einen Privat- noch öffentlichen Briefwechſel über Ihre Kritik der reinen Vernunft und über Ihre ganze Philoſophie einlaſſen wollen: das iſt mir außerordentlich leid. Ich nahm es ſtets für Ihre ernſtliche und redliche Geſinnung an, wenn Sie in Ihren Schriften mehrmals wünſchten, daß Ihre *Sätze von Grund aus unterſucht werden möchten*, und wenn Sie den Vorſchlag thaten, Ihr Gebäude der Vernunftkritik nicht etwa nur in einem oder dem anderen Puncte, ſondern *von ſeiner ganzen Grundlage an Stück vor Stück zu prüfen*, um dadurch ein feſtes philoſophiſches Lehrgebäude, es ſei das Ihrige oder ein anderes, zum wahren Beſten der Welt zu Stande zu bringen. Nie war es meine Meinung, mit Ihnen einen Kampfplatz zu betreten oder einen Proceß zu führen. Kämpfen und Proceſſiren ſind meine Sache nicht, wo es auf Belehren und Belehrtwerden, auf Nachdenken, Erforſchen, Unterſuchen, Prüfen, Zweifel mittheilen und Zweifel löſen ankömmt. Auch mag ich zu dieſen Abſichten meine jüngeren Mitbrüder zum Kämpfen weder reizen noch ermuntern. Ich wollte nur mit Ihnen, mein Werther, oder mit Ihrem beſten Schüler oder Anhänger, über Ihr philoſophiſches Syſtem friedliche und der Menſchheit würdige Verhandlungen anſtellen; ich wollte dies *für die Wahrheit*, die ſich nicht auf Kampfplätzen, ſondern nur in dem ſtillen, ihr geheiligten Tempel der Liebe und des Friedens finden läßt.

Ich werde alſo nächſtens an den Hrn. Hofprediger Schulz ſchreiben, ihm meine Geſinnung in Anſehung einer ausführlichen und gründlichen Prüfung Ihres Syſtems mittheilen und mir dagegen die Eröffnung der ſeinigen ausbitten. Um die Wahrheiten, die Sie ſelbſt für ſo außerordentlich wichtig halten, weiter aufzuklären und wo möglich zu befeſtigen, oder ein anderes richtigeres und unwankelbareres Syſtem der Philoſophie gründen zu helfen, wird der gelehrte Mann, wie ich hoffe, nicht ſeine *Neigung*, — denn *die* muß *hier* ganz ſchweigen, — ſondern nur ſeine Pflicht von allen Seiten zu Rathe ziehen.

Leben Sie nun recht wohl, mein lieber Kant! und ſein Sie verſichert, daß ich, mit dem Wunſche: Ihnen mein ganzes Herz und aufrichtiges inneres Beſtreben um Wahrheit offen darlegen und auf reelle Art Ihnen gefällig ſein zu können, unveränderlich verharre

Ihr

redlicher Bruder und Freund
Schlettwein.

18.

An Dr. Andreas Richter. †)

Ihren sine die et consule an mich abgelaſſenen Brief bejahend zu beantworten, trage kein Bedenken, da er nichts weiter von mir verlangt, als: daß, wenn ich nicht ſelber ein Syſtem der Politik herauszugeben gemeint ſein ſollte, Sie die Erlaubniß haben wollten, eine ſolche nach kritiſchen Grundſätzen zu bearbeiten, wovon Sie mir zugleich den Plan mitgetheilt haben. — Daß mein (77jähriges) Alter mir es nicht wohl möglich macht, es ſelbſt zu verrichten, vornehmlich mit der Ausführlichkeit, die der mir zugeſtellte Abriß Ihres vorhabenden politiſchen Werkes ſehen läßt, beurtheilen Sie ganz richtig, wie auch das Terrain, auf welchem Sie Ihr Lehrgebäude aufzuführen gedenken.

Von Herrn Nicolovius wird dann alſo die Spedirung dieſes Briefes nach der darin vorgeſchriebenen Adreſſe abhängen: wobei ich bin

Ihr Diener
J. Kant.

---

†) „Im J. 1801 wurde Kant durch Dr. Andreas Richter brieflich aufgefordert, ihm die Erlaubniß zur Herausgabe eines Lehrbuchs der Politik nach den Grundſätzen ſeines Syſtems zu ertheilen, wenn er ſelbſt nicht mehr daran gedächte, ein eigenes Werk darüber dem Druck zu übergeben. Der Verf. hatte zugleich eine Skizze ſeiner Arbeit beigelegt."

F. W. Schubert: „J. Kant und ſeine Stellung zur Politik in der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts" in: Raumer's hiſtor. Taſchenb. 9. Jahrg. 1838. S. 534.

Anhang.

Verzeichniß
der
ſämmtlichen Schriften J. Kant's
mit Angabe ihrer verſchiedenen Ausgaben
chronologiſch geordnet.

1747. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich Herr von Leibnitz und andere Mathematiker in dieſer Streitſache bedient haben; nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kräfte der Körper überhaupt betreffen. Königsberg, gedruckt bei M. Eb. Dorn [1746]. xvi S. Dedicat. und Vorrede, 240 S. Text, mit 2 Kupfertafeln. 8.

Wiederabgedruckt: B, Bd. I, S. 129. C, Bd. I, S. 1. D, Bd. I, S. 1. G, Bd. V, S. 1.†)

[Bd. VIII, No. I, S. 1—206.]

1754. Unterſuchung der Frage, welche von der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin zum Preiſe für das jetztlaufende Jahr aufgegeben worden: ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Axe, wodurch ſie die Abwechſelung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung ſeit den erſten Zeiten ihres Urſprunges erlitten habe, welches die Urſache davon ſei und woraus man ſich ihrer verſichern könne? Königsberger Frage- und Anzeigungsnachrichten 1754. No. 23. 24.

Wiederabgedr.: D, Bd. IV, S. 81. G, Bd. VI, S. 1.

[Bd. VIII, No. II, S. 207—216.]

1754. Die Frage: ob die Erde veralte? phyſikaliſch erwogen. Königsb. Frage- und Anzeigungsnachr. 1754. No. 32—37.

Wiederabgedr.: D, Bd. IV, S. 91. G, Bd. VI, S. 13.

[Bd. IX, No. I, S. 1—24.]

---

†) Dieſe Verweiſungen beziehen ſich auf die, mit Uncialbuchſtaben bezeichneten, S. 609 angegebenen, größeren und kleineren Sammlungen der Schriften Kant's, die folgenden eingeklammerten Verweiſungen auf die vorl. Ausgabe.

1755. Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, oder Verſuch von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newton'ſchen Grundſätzen abgehandelt (anonym). Königsberg u. Leipzig, bei Joh. Fr. Peterſen. 1755. VI S. Dedication, XVIII S. Vorrede und Inhaltsverz. VI S. Einl. zum 1. Thl. u. 200 S. Text. 8.

Herausgegeben mit Anmerkungen vom M. F(rege). Frankfurt u. Leipzig (Zeitz, Webel) 1797. 1808. (Vgl. Vorrede zu Bd. VIII, S. XIII — XVII.) Außerdem abgedruckt: B, Bd. II. C, Bd. I, S. 295. D, Bd. I, S. 283. G, Bd. VI, S. 39.

[Bd. VIII, No. III, S. 217—382.]

1755. Meditationum quarundam de igne succincta delineatio. Zuerſt herausgegeben in der vorl. Ausg. Bd. VIII, No. IV, S. 383—404. (Vgl. Vorrede zu Bd. VIII, S. IX u. XVII.) Außerdem aus einer andern Handſchrift G, Bd. V, S. 233.

1755. Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Königsberg, gedr. b. Hartung 1755. 40 S. 4.

Wiederabgedr.: D, Bd. IV, S. 121. G, Bd. I, S. 1.

[Bd. III, No. I, S. 1—44.]

1756. Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwürdigſten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755ſten Jahres einen großen Theil der Erde erſchüttert hat. Königsberg, J. Fr. Hartung, 1756. 40 S. 4.†)

Wiederabgedr.: B, Bd. I, S. 45. C, Bd. II, S. 1. D, Bd. I, S. 521. G, Bd. VI, S. 227.

[Bd. IX, No. II, S. 25—64.]

1756. [Fortgeſetzte] Betrachtungen der ſeit einiger Zeit wahrgenommenen Erderſchütterungen. Königsberg. Frage- u. Anzeig.-Nachrichten 1756. No. 15. 16.

Wiederabgedr.: D, Bd. IV, S. 249. G, Bd. VI, S. 269.

[Bd. IX, No. III, S. 65—76.]

---

†) So iſt die Angabe zu berichtigen, die Vorrede zu Bd. IX, S. VI ſteht.

1756. **Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monadologiam physicam.** Königsberg, gedr. b. J. Fr. Hartung 1756. 16 S. 4.

Wiederabgedr.: D, Bd. IV, S. 261. G, Bd. V, S. 255.

[Bd. VIII, No. V, S. 405—424.]

1756. Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. Königsberg, gedr. b. J. Fr. Drieſt 1756. 8 S. 4.

Wiederabgedr. in Vollmer's Ausgabe von Kant's phyſiſcher Geographie Bd. IV, S. 87. (Daraus einzeln Hamburg 1805), außerdem D, Bd. IV, S. 317. G, Bd. VI, S. 281.

[Bd. IX, No. IV, S. 77—92.]

1757. Entwurf und Ankündigung eines Collegii der phyſiſchen Geographie, nebſt einer angehängten Betrachtung: ob die Weſtwinde in unſeren Gegenden darum feucht ſeien, weil ſie über ein großes Meer ſtreichen? Königsberg, gedr. b. Drieſt 1757. 8 S. 4.

Wiederabgedr.: D, Bd. IV, S. 336. G, Bd. VI, S. 299.

[Bd. IX, No. V, S. 93—106.]

1758. Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft. Königsberg, gedr. b. Drieſt 1757. 8 S. 4.

Wiederabgedr.: E, No. I. D, Bd. IV, S. 7. G, Bd. V, S. 275.

[Bd. VIII, No. VI, S. 425—437.]

1759. Verſuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. Königsberg, gedruckt bei Drieſt 1759. 8 S. 4.

Wiederabgedr.: D, Bd. IV, S. 351. G, Bd. I, S. 45.

[Bd. VI, No. I, S. 1—10.]

1760. Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Joh. Fr. von Funk in einem Sendſchreiben an die Frau Agnes Eliſabeth, verw. Frau Rittmeiſterin von Funk, geborne von Dorthöfen, Erbfrau der Kaywenſchen und Kahrenſchen Güter in Curland, des ſelig Verſtorbenen hochbetrübte Frau Mutter. Königsberg, gedr. b. Drieſt. 8 S. 4.

Wiederabgedr.: E, No. II. D, Bd. IV, S. 24. G, Bd. VII, Abth. 1, S. 125.

[Bd. X, No. X, 2. S. 460—467.]

1762. Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren. Königsberg, Joh. Jac. Kanter, 1762. 35 S. 8.

Einzeln abgedruckt: Frankfurt u. Leipzig 1797. Außerdem C, Bd. II, S. 113. D, Bd. I, S. 575. G, Bd. I, S. 55.

[Bd. I, No. I, S. 1 — 18.]

1763. Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. Königsberg, J. J. Kanter. 1763. VIII S. Vorrede, 72 S. Text. kl. 8.

Wiederabgedr.: C, Bd. II, S. 53. D, Bd. I, S. 611. G, Bd. I, S. 113.

[Bd. I, No. II, S. 19 — 62.]

1763. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes. Königsberg, J. J. Kanter. 1763. 14 S. Vorrede u. 205 S. Text. kl. 8. Neue Auflage. Leipzig, 1794. 8.

Wiederabgedr.: C, B. II, S. 145. D, Bd. II, S. 55. G, Bd. I, S. 161.

[Bd. VI, No. II, S. 11 — 128.]

1764. Raiſonnement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Jdomozyrskich Komarnicki. Königsb. gelehrt. u. polit. Zeitung. 1764. No. 3.

Wiederabgedr. in L. E. Borowski Darſtell. des Lebens und Charakters J. Kant's. (Königsberg, 1804. Beil. I, S. 206 fgg.)

[Bd. X, No. I, S. 1 — 4.]

1764. Verſuch über die Krankheiten des Kopfes. Königsberg. gelehrte u. polit. Zeitung. 1764. No. 4 — 8.

Wiederabgedr.: E, No. III. D, Bd. IV, S. 34. F, Bd. II, S. 206. E, Bd. VII, 1. Abth. S. 13.

[Bd. X, No. II, S. 5 — 22.]

1764 †). **Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.** Königsberg, J. J. Kanter. 1764. 110 S. kl. 8. Ebendaſ. 1766. Als 2te Aufl. Riga, Hartknoch. 1771.
Wiederabgedr.: C, Bd. II, S. 289. D, Bd. II, S. 347. F, Bd. II, S. 42. G, Bd. IV, S. 397.
[Bd. VII, No. II, S. 377—439.]

1764. Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral; [oder: Abhandlung über die Evidenz in den metaphyſiſchen Wiſſenſchaften] in Mendelsſohn's Preisſchrift über die von der k. Akademie der Wiſſenſchaften geſtellte Aufgabe. (Berlin, 1764. 4.)
Wiederabgedr.: C, Bd. II, S. 479. D, Bd. II, S. 1. G, Bd. I, S. 75.
[Bd. I, No. III, S. 63—96.]

1765. Nachricht von der Einrichtung ſeiner Vorleſungen in dem Winterhalbjahre 1765—1766. Königsberg, gedr. b. J. J. Kanter. 1 Bogen. 8.
Wiederabgedr.: E, No. IV. D, Bd. IV, S. 56. G, Bd. I, S. 287.
[Bd. I, No. IV, S. 97—108.]

1766. Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik (anonym). Königsberg, J. J. Kanter. (Riga, J. Fr. Hartknoch, ſ. Vorr. zu Bd. III, S. VI.) 1766. 128 S. kl. 8.
Wiederabgedr.: C, Bd. II, S. 379. D, Bd. II, S. 247. F, Bd. II, S. 107. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 31.
[Bd. III, No. II, S. 45—112.]

1768. Von dem erſten Grunde des Unterſchiedes der Gegenden im Raume. Königsb. Frage- und Anzeig.-Nachricht. 1768. No. 6—8.

---

†) Die in der Vorrede Bd. VII, S. X ausgeſprochene Vermuthung, daß dieſe Schrift erſt 1766 erſchienen ſei, wird durch eine Recenſion derſelben von Hamann in der Königsberg. Zeitung vom 30. April 1764 widerlegt. (S. Hamann's Schriften Bd. III, S. 236—241.) Die Angaben des VII. Bandes ſind darnach zu berichtigen.

Wiederabgedr.: **E**, No. V. **D**, Bd. IV, S. 71. **G**, Bd. V, S. 291.

[Bd. III, No. III, S. 113 — 122.]

1770. **De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.** Königsberg, 1770, gedr. b. Hartung. 38 S. 4.

Wiederabgedr.: **B**, Bd. I, S. 1. **D**, Bd. II, S. 435. **G**, Bd. I, S. 301.

[Bd. III, No. IV, S. 123 — 162.]

1775. **Von den verſchiedenen Racen der Menſchen.** Königsberg, gedr. bei G. L. Hartung. 12 S. 4. Umgearbeitet in Engel's „Philoſoph für die Welt." Bd. II, S. 125 — 164.

Nach der letzteren Bearbeitung wiederabgedr.: **B**, Bd. I, S. 87. **C**, Bd. II, S. 65. **D**, Bd. II, S. 607. **F**, Bd. I, S. 38. **G**, Bd. VI, S. 313.

[Bd. X, No. III, S. 23 — 44.]

1781. **Kritik der reinen Vernunft.** Riga, J. Fr. Hartknoch. 1781. 20 S. Dedication, Vorrede und Inhaltsverzeichniß u. 856 S. Text. gr. 8. — 2. Ausg. 1787 (vgl. Vorrede zu Bd. I, S. xxiv); 3. Ausg. 1790; 4. Ausg. 1794 (Nachdruck: Frankf. u. Leipz. 1794); 5. Ausg. 1799; 6. Ausg. 1818; 7. Ausg. 1828. — **G**, Bd. II.

[Bd. II.]

1783. **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können.** Riga, J. Fr. Hartknoch, 1783. 222 S. 8. (Nachdruck: Frankfurt u. Leipzig, 1791.) — **G**, Bd. III, S. 1.

[Bd. III, No. V, S. 163 — 316.]

1783. **Recenſion von Schulz's Verſuch** einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menſchen ohne Unterſchied der Religion, Th. 1. Raiſonnirendes Bücherverzeichniß (Königsberg, Hartung), 1783. No. 7. S. 93.

Wiederabgedr.: **D**, Bd. IV, S. 371. **G**, Bd. VII, 1. Abth. S. 135.

[Bd. V, No. III, S. 337 — 344.]

1784. **Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht.** Berliner Monatsſchrift, 1784. Nov. S. 386 — 411.

Wiederabgedr.: A, S. 1. C, Bd. III, S. 131. D, Bd. II, S. 661. F, Bd. I, S. 1. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 315.

[Bd. IV, No. IV, S. 291 — 310.]

1784. **Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung?** Berl. Monatsſchr. 1784. December. S. 481 — 495.

Wiederabgedr.: A, S. 34. C, Bd. III, S. 159. D, Bd. II, S. 687. F, Bd. I, S. 75. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 143.

[Bd. I, No. V, S. 109 — 118.]

1785. **Recenſion von J. G. Herder's Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit.** Th. 1. 2. Allgem. Liter. Zeit. v. J. 1785. Bd. I, S. 17. Bd. IV, S. 153. (Vgl. Vorrede z. Bd. IV, S. XI. †))

Wiederabgedr.: C, Bd. III, S. 207. D, Bd. IV, S. 383. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 337.

[Bd. IV, No. IV, S. 311 — 338.]

1785. **Ueber die Vulcane im Monde.** Berl. Monatsſchr. 1785. März, S. 199 — 213.

Wiederabgedr.: A, S. 51. C, Bd. III, S. 173. D, Bd. III, S. 1. F. Bd. I, S. 248. G, Bd. VI, S. 391.

[Bd. IX, No. VI, S. 107 — 118.]

1785. **Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.** Berl. Monatsſchr. 1785. Mai, S. 403 — 417.

Wiederabgedr.: C, Bd. III, S. 189. D, Bd. III, S. 17. F, Bd. II, S. 9. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 155.

[Bd. V, No. IV, S. 345 — 356.]

1785. **Beſtimmung des Begriffs einer Menſchen-Race.** Berliner Monatsſchr. 1785. November, S. 390 — 418.

---

†) Erſt nach der Herausgabe des IV. Bandes habe ich in „K. L. Reinhold's Leben und literariſches Wirken — von E. Reinhold“ (Jena 1825. S. 29) gefunden, daß der angebliche Pfarrer, gegen deſſen Bemerkungen über die Kant'ſche Recenſion Kant die hier zuerſt wieder mit abgedruckten „Erinnerungen“ u. ſ. w. zu veröffentlichen ſich bewogen fand, Reinhold war.

Wiederabgedr.: B, Bd. I, S. 107. C, Bd. III, S. 531. D, Bd. II, S. 633. F, Bd. I, S. 56. G, Bd. VI, S. 333.

[Bd. X, No. IV, S. 45—64.]

1785. Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. Riga, Hartknoch, 1785. xvi S. Vorrede, 128 S. gr. 8. 2. Ausg. 1786. 3. Ausg. [1793?]; 4. Ausg. 1797. — G, Bd. VIII, S. 1.

[Bd. IV, No. I, S. 1—94.]

1786. Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte. Berl. Monatsſchr. 1786. Januar, S. 1—28.

Wiederabgedr.: A, S. 69. C, Bd. III, S. 245. D, Bd. III, S. 33. F, Bd. I, S. 20. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 363.

[Bd. IV, No. V, S. 339—358.]

1786. Recenſion von G. Hufeland's Verſuch über den Grundſatz des Naturrechts. Allgem. Literat. Zeitung 1786. Bd. II, S. 113 fgg.

Wiederabgedr.: C, Bd. III, S. 239. D, Bd. IV, S. 4. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 169.

[Bd. V, No. V, S. 357—362.]

1786. Was heißt ſich im Denken orientiren? Berl. Monatsſchr. 1786. October, S. 304—330.

Wiederabgedr.: A, S. 104. C, Bd. III, S. 274. D, Bd. III, S. 61. F, Bd. I, S. 85. G, Bd. I, S. 371.

[Bd. I, No. VI, S. 119—136.]

1786. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Riga, Hartknoch, 1786. xxiv u. 158 S. 8. 2. Ausg. 1787; (Nachdruck: Frankfurt u. Leipzig, 1794;) 3. Ausg. 1800. — G, Bd. V, S. 303.

[Bd. VIII, No. VII, S. 439—568.]

1786. Einige Bemerkungen zu L. H. Jakob's „Prüfung der Mendelsſohn'ſchen Morgenſtunden.“ Leipzig, 1786. S. xlix—lx.

Wiederabgedr.: C, Bd. III, S. 304. D, Bd. III, S. 89. G, Bd. I, S. 391.

[Bd. VI, No. III, S. 129—136.]

1788. Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie. Deutſcher Merkur, 1788. Januar, S. 36—52. Februar, S. 107—136.

Wiederabgedr.: A, S. 139. C, Bd. III, S. 315. D, Bd. III, S. 99. F, Bd. I, S. 103. G, Bd. VI, S. 355.

[Bd. X, No. V, S. 65—98.]

1788. Kritik der praktiſchen Vernunft. Riga, Hartknoch, 1788.†) 292 S. gr. 8. 2. Ausg. 1792; 3. Ausg. [1794?]; 4. Ausg. 1797; 5. Ausg. 1818; 6. Ausg. 1827. — G, Bd. VIII, S. 103.

[Bd. IV, No. II, S. 95—290.]

1790. Kritik der Urtheilskraft. Berlin und Libau, Lagarde und Friedrich, 1790. LVIII S. Vorrede, Einleit. u. Inhaltsanz. 476 S. Text. gr. 8. 2. Ausg. 1793. (Nachdruck: Frankfurt u. Leipzig, 1794;) 3. Ausg. 1799. — G, Bd. IV, S. 1.

[Bd. VII, No. I, S. 1—376.]

1790. Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll. Königsberg, Nicolovius, 1790. 126 S. gr. 8. 2. Ausg. 1791. — G, Bd. I, S. 399.

[Bd. III, No. VI, S. 317—394.]

1790. Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen. (L. E. Borowski) Caglioſtro, einer der merkwürdigſten Abenteurer unſeres Jahrzehends u. ſ. w. (1790) 1. Ausg. S. 160. 2. Ausg. S. 186. Deſſelben Darſtell. des Lebens und Charakters J. Kant's. (Königsb. 1804.) Beil. III. S. 226—232. — G, Bd. VII, 1. Abth. S. 104.

[Bd. X, No. VII, S. 99—104.]

1791. Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee. Berl. Monatsſchr. 1791, Sept. S. 197—225.

Wiederabgedr.: A, S. 200. C, Bd. III, S. 385. D, Bd. III, S. 145. F. Bd. I, S. 204. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 385.

[Bd. VI, No. IV, S. 137—158.]

---

†) Indeſſen ſind ſchon am Ende des J. 1787 Exemplare ausgegeben worden. Vgl. Bd. X, S. 505.

1792. Vom radicalen Böſen. Berl. Monatsſchr. 1792, April, S. 323—385. Beſonders abgedruckt unt. d. Titel: „Ueber das radicale Böſe in der menſchlichen Natur von Kant“ o. O. 1792. gr. 8. Als „erſtes Stück“ aufgenommen in das folgende Werk. (S. Vorr. Bd. VI, S. IX.)

1793. Religion innerhalb den Grenzen der bloſen Vernunft. Königsberg, Nicolovius, 1793. XXII S. Vorr. u. Inhalt, 296 S. gr. 8. (Zweifacher Nachdruck der 1. Ausg. „Frankfurt u. Leipzig,“ ſ. Vorr. zu Bd. VI, S. IX.) 2. Ausg. 1794. — G, Bd. X, S. 1.

[Bd. VI, No. VII, S. 159—390.]

1793. Ueber den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monatsſchr. 1793. September, S. 201—284.

Wiederabgedr. in: J. Kant, zwo Abhandlungen über moraliſche und politiſche Gegenſtände (Frankf. u. Leipz. 1795. 8.) No. I. C, Bd. III, S. 417. D, Bd. III, S. 177. F, Bd. I, S. 136. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 175.

[Bd. V, No. VI, S. 363—410.]

1794. Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung. Berl. Monatsſchr. 1794, Mai, S. 392—407.

Wiederabgedr.: C, Bd. III, S. 516. D, Bd. III, S. 275. F, Bd. I, S. 239. G, Bd. VI, S. 403.

[Bd. IX, No. VII, S. 119—128.]

1794. Das Ende aller Dinge. Berl. Monatsſchr. 1794. Juni, S. 495—528.

Wiederabgedr. in: J. Kant, zwo Abhandll. über moraliſche und politiſche Gegenſtände (Frankf. u. Leipz. 1795.) N. II. C, Bd. III, S. 491. D, Bd. III, S. 249. F, Bd. I, S. 187. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 409.

[Bd. VI, No. VI, S. 391—408.]

1794. Ueber Philoſophie überhaupt. Sigism. Beck „erläuternder Auszug aus Herrn Prof. Kant philoſophiſchen Schriften.“

Riga, 1794. Bd. II, S. 541—590. (Vgl. Vorrede zu Bd. I, S. xxviii.)

Wiederabgedr.: F, Bd. II, S. 223. G, Bd. I, S. 579.

[Bd. I, No. VII, S. 157—172.]

1795. Zum ewigen Frieden. Ein philoſophiſcher Entwurf. Königsberg, Nicolovius, 1795. 104 S. kl. 8. 2. Ausg. 1796. (Nachdruck: Frankfurt u. Leipzig, 1797.) — G, Bd. VII, 1. Abth. S. 229.

[Bd. V, No. VII, S. 411—476.]

1796. Zu Sömmerring über das Organ der Seele, in: Th. Sömmerring über das Organ der Seele. Königsb., 1796. 4. S. 81—86.

Wiederabgedr.: C, B. III, S. 559. D, Bd. III, S. 291. F, Bd. II, S. 200. G, Bd. VII. 1. Abth. S. 115.

[Bd. X, No. VII, S. 105—112.]

1796. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philoſophie. Berl. Monatsſchr. 1796. Mai, S. 387—426.

Wiederabgedr. in J. Ge. Schloſſer Sendſchreiben an einen jungen Mann, der die kritiſche Philoſophie ſtudiren wollte. Lübeck u. Leipzig, 1797. S. 124—168. C, Bd. III, S. 569. D, Bd. III, S. 301. F, Bd. II, S. 20. G, Bd. I, S. 619.

[Bd. I, No, VIII, S. 173—194.]

1796. Ausgleichung eines auf Mißverſtand beruhenden mathematiſchen Streites. Berl. Monatsſchr. 1796. Oct., S. 368—370.

Wiederabgedr.: C, Bd. III, S. 609. D, Bd. III, S. 335. G, Bd. I, S. 643.

[Bd. I, No. IX, S. 195—198.]

1796. Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie. Berl. Monatsſchr. 1796. December, S. 485—504.

Wiederabgedr. in J. G. Schloſſer's zweitem Sendſchreiben an einen jungen Mann, der die kritiſche Philoſophie ſtudiren wollte. Lübeck u. Leipzig, 1798. S. 142—167. D, Bd. III, S. 339. F, Bd. I, S. 225. G, Bd. I, S. 647.

[Bd. III, No. VII, S. 395—408.]

1797. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg, Nicolovius, 1797. XII S. Vorr. u. Inhaltsverz., LII S. Einleitung u. S. 53—235 Text. gr. 8. 2. Ausg. 1798. [Die Zuſätze zur 2. Ausg. auch beſonders unter d. Titel: „Erläuternde Anmerkungen zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre für die Beſitzer der erſten Auflage.“ Königsb. Nicolovius, 1798. 31 S. gr. 8.]
G, Bd. IX, S. 1.
[Bd. V, No. I, S. 1—193.]

1797. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre. Königsberg, Nicolovius, 1797. X S. Vorrede u. 190 S. Text u. Inhaltsverz. gr. 8. 2. Ausg. 1802. (Nachdruck, [als zweite Auflage] Kreuznach, Kehr, 1800.)
G, Bd. IX, S. 215.
[Bd. V, No. II, S. 195—336.]

(Die beiden letzten Werke haben auch den gemeinſchaftlichen Titel: Metaphyſik der Sitten in zwei Theilen. 1. Thl. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre; 2. Thl. Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre.)

1797. Ueber ein vermeintes Recht, aus Menſchenliebe zu lügen. Berl. Blätter, 1797. Bd. I, September, S. 301—314.
Wiederabgedr.: D, Bd. III, S. 357. F, Bd. II, S. 1. G, Bd. VII, 1. Abth. S. 293.
[Bd. V, No. VIII, S. 467—476.]

1797. Ueber die Macht des Gemüths, durch den bloſen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu werden; (ſ. unten 1798 den „Streit der Facultäten.“)

1798. Ueber die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Fr. Nicolai. Königsberg, Nicolovius, 1798. 22 S. kl. 8.
G, Bd. VII, 2. Abth. S. 303.
[Bd. V, No. IX, S. 477—484.]

1798. Der Streit der Facultäten in drei Abſchnitten. Königsberg, Nicolovius, XXX u. 205 S. gr. 8.

Daraus einzeln der 2. Abſchn.: Erneuerte Frage, ob das Menſchengeſchlecht in beſtändigem Fortſchritt zum Beſſeren ſei? F, Bd. II, S. 179. — Der 3. Abſchn.: Ueber die Macht des Gemüthes, durch den bloſen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu werden; zuerſt als einzelne Abhandlung in Hufeland's Journal für die praktiſche Heilkunde, mit Hufeland's Anmerkungen, 1797. Bd. V, S. 701—751, daraus abgedruckt als einzelne Schrift. Jena, 1799. 8. 2. Ausg. Leipzig, 1824. (Mit neuem Titel 1836) ferner F, Bd. I, S. 257. — Das ganze Werk in veränderter Ordnung der einzelnen Abſchnitte, D, Bd. III, S. 389—576. Dem Originale gemäß G, Bd. X, S. 249.

[Bd. I, No. X, S. 199—320.]

1798. Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht. Königsberg, Nicolovius, XIV u. 334 S. gr. 8. 2. Ausg. 1800; 3. Ausg. 1820; 4. Ausg. (mit einem Vorwort von J. Fr. Herbart) 1833.

G, Bd. VII, 2. Abth.

[Bd. X, No. VIII, S. 113—377.]

Kant's öffentliche Erklärungen:

1) Ueber den Verfaſſer des „Verſuchs einer Kritik aller Offenbarung.“ Allgem. Liter. Zeit. 1792. Intell. Bl. No. 102. S. Bd. X, S. 553 Anm.
2) Ueber die von dem Buchdrucker Haupt unternommene Sammlung ſeiner kleinen Schriften. Allgem. Liter. Zeit. 1793. Intell. Bl. No. 61. S. unten S. 609;
3) Wegen der von Hippel'ſchen Autorſchaft. Allgem. Liter. Zeit. 1797. Intell. Bl. No. 9. S. Bd. X, S. 570;
4) An J. A. Schlettwein. Allgem. Literat. Zeit. Intell. Bl. 1797. No. 74. Daraus in den Berliner Blättern 1797. 1. Viertelj. S. 350—352. D, Bd. III, S. 369. S. Bd. X, S. 586;
5) Ueber Fichte's Wiſſenſchaftslehre. Allg. Liter. Zeit. 1799. Intell. Bl. No. 109. S. Bd. X, S. 565;

6) Wegen der Vollmer'ſchen Ausgabe ſeiner Vorleſungen über die phyſiſche Geographie. Allgem. Liter. Zeit. 1801. Intell. Bl. No. 120. S. Bd. IX, Vorrede S. x. xi.

Aus Kant's Papieren und Vorleſungen herausgegebene Schriften.

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio. S. oben u. d. J. 1755.

J. Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorleſungen. Auf Verlangen des Verfaſſers aus ſeiner Handſchrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von Gottl. Benj. Jäſche. Königsberg, Nicolovius, 1800. 232 S. 8.

G, Bd. III, S. 167.

[Bd. I, No. XI, S. 321—487.]

J. Kant's phyſiſche Geographie. Auf Verlangen des Verfaſſers aus ſeiner Handſchrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von Dr. Fr. Th. Rink. 1. 2. Bd. Königsberg, Göbbels u. Unzer, 1802. xvi u. 312, 248 S. gr. 8. (Nachdruck: Königsberg, o. Verl. 1802.)

G, Bd. VI, S. 415.

[Bd. IX, No. VIII, S. 129—466].

Kant's phyſiſche Geographie. Mainz u. Hamburg, b. Gottfried Vollmer, 1801—1805. 4 Bde. 8.

(Vgl. über die Ausgaben der phyſiſchen Geographie Bd. IX, Vorr. S. x—xv.)

J. Kant, über Pädagogik. Herausgegeben von Dr. Fr. Th. Rink. Königsberg, Nicolovius, 1803. vi u. 146 S. kl. 8. (Nachdruck: Königsberg, 1803.)

G, Bd. IX, S. 367.

[Bd. X, No. IX, S. 379—450.]

J. Kant, über die von der königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgeſetzte Preisfrage: Welches ſind die wirklichen Fortſchritte, die die Metaphyſik ſeit Leibnitz und Wolf's Zeiten in Deutſchland gemacht hat? Herausgegeben von Dr. Fr. Th. Rink. Königsberg, Göbbels u. Unzer, 1804. 204 S. kl. 8.

G, Bd. I, S. 483.

[Bd. III, No. VIII, S. 409—499.]

J. Kant, Vorleſungen über philoſophiſche Religionslehre. Herausgegeben von K. H. L. Pölitz. Leipzig, 1817. 8. Neue Ausg. 1831. 8.

J. Kant, Vorleſungen über Metaphyſik. Herausgegeben von K. H. L. Pölitz. Leipzig, 1831. 8.

J. Kant, Anweiſung zur Menſchen- u. Weltkenntniß. Nach deſſen Vorleſungen im Winterhalbjahre 1790—1791. Herausgegeb. von Fr. Chr. Starke (Pſeudonym f. J. A. Bergk). Leipzig, 1831. 8. (Ausgg. mit neuem Titel, 1837. 1838.)

J. Kant's Anweiſung zur Menſchenkunde, oder philoſophiſche Anthropologie. Nach handſchriftlichen Vorleſungen herausg. von Fr. Chr. Starke. Leipz. 1831. (Neuer Titel 1838.)

Sammlungen der Werke Kant's.

A. — Kleine Schriften von J. Kant. Neuwied, bei J. T. Haupt, Buchdrucker, 1793. 8.†)

---

†) Dieſe Sammlung war es, welche Kant bewog, folgende Erklärung „an die Herren Buchhändler“ im Intell. Blatte der Jen. Allgem. Liter. Zeitung v. J. 1793, No. 61 zu richten, die hier bequem noch eine Stelle findet:

„Es hat dem Buchdrucker, Herrn Haupt in Neuwied, gefallen, die Berliner Monatsſchrift zu plündern und daraus ſieben meiner Abhandlungen in einem Bande, unter dem Titel: Kleine Schriften von J. Kant, auf die letzte Leipziger Oſtermeſſe zu bringen; wegen welcher eigenmächtigen Beſitznehmung er zwar in einem Briefe vom 8. Januar d. J. ſich ſelbſt zum Voraus ſchon mit bitterm Schmerz tadelt, gleichwohl aber in Hoffnung der Verzeihung nicht ermangelt hat, ſie auszuführen. — Imgleichen will es verlauten, daß ein anderer Buchhändler im Oeſterreichiſchen alle meine, ſelbſt die älteſten, unbedeutendſten und mit meiner jetzigen Denkart nicht mehr einſtimmigen Schriften zuſammen herauszugeben und ſo ins Große zu gehen Vorhabens ſei. — Wenn aber auch der Widerſtand beſſer denkender Männer vom Ge-

B. — J. Kant's frühere noch nicht geſammelte kleine Schriften. Linz, auf Koſten des Herausgebers, 1795. gr. 8. 2ter Th. Frankf. u. Leipz. 1797.

C. — J. Kant's ſämmtliche kleine Schriften. Nach der Zeitfolge geordnet. 3 Bde. Königsberg u. Leipzig, (Jena, Voigt) 1797. 8.

D. — J. Kant's vermiſchte Schriften. Aechte und vollſtändige Ausgabe (beſ. von J. H. Tieftrunk) 1—3. Bd. Halle, 1799. 3 Bde. 8. Der 4. Bd. (Königsberg, Nicolovius, 1807.) auch u. d. T.: Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von Immanuel Kant. Zweite, ſehr vermehrte Auflage, iſt eigentlich eine zweite, von Nicolovius ſelbſt ſehr vermehrte Ausgabe der unter E angeführten Sammlung von Rink. Von den drei erſten, von Tieftrunk beſorgten Bänden iſt keine zweite Auflage erſchienen.

E. — J. Kant, Sammlung einiger kleinen Schriften. Herausgegeben von Fr. Th. Rink. Königsberg, 1800. 8.

F. — J. Kant's vorzügliche kleine Schriften und Aufſätze. Mit Anmerkungen herausgegeben von F. Chr. Starke. Nebſt Betrachtungen über die Erde und die Menſchen von J. Kant. 2 Bde. Leipzig, 1833. 8.

G. — Immanuel Kant's ſämmtliche Werke. Herausgegeben von K. Roſenkranz und Fr. W. Schubert. Leipzig, Leop. Voß, 1838. 39. XII Bde. gr. 8.

ſchäfte des Buchhandels nicht, wie ich doch hoffe, hinreichend ſein ſollte, dieſer Unbilligkeit zu ſteuern, ſo müßte doch die gegründete Beſorgniß davon abhalten, daß ich ſelbſt eine ſolche Herausgabe doch mit Auswahl, Verbeſſerung und Anmerkungen zu beſorgen bewogen werden dürfte, wenn es auch nur geſchähe, um eine ſo unerlaubte Abſicht zu vereiteln.

Königsberg, den 6. Juni 1793.

J. Kant."

Druck von C. Polz in Leipzig.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN